

ΔΗΜΟΚΡΙΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΡΑΚΗΣ  
ΤΜΗΜΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

# ΠΟΛΥΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΟΤΗΤΑ ΣΤΗ ΡΩΜΗ

## ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΚΑΙ ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΗ ΖΩΗ

Πρακτικά του  
Η' Πανελληνίου Συμποσίου  
Λατινικών Σπουδών  
Κομοτηνή, 2-5 Μαΐου 2007

Επιμέλεια:

ΑΝΔΡΕΑΣ Ν. ΜΙΧΑΛΟΠΟΥΛΟΣ  
*Αναπληρωτής Καθηγητής Λατινικής Φιλολογίας  
Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών*

ΧΡΥΣΑΝΘΗ ΤΣΙΤΣΙΟΥ-ΧΕΛΙΔΟΝΗ  
*Επίκουρη Καθηγήτρια Λατινικής Φιλολογίας  
Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης*

ΑΘΗΝΑ 2013





ΠΟΛΥΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΟΤΗΤΑ  
ΣΤΗ ΡΩΜΗ  
ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΚΑΙ ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΗ ΖΩΗ



ΔΗΜΟΚΡΙΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΡΑΚΗΣ  
ΤΜΗΜΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

# ΠΟΛΥΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΟΤΗΤΑ ΣΤΗ ΡΩΜΗ

ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΚΑΙ ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΗ ΖΩΗ

Πρακτικά του  
Η' Πανελληνίου Συμποσίου  
Λατινικών Σπουδών  
Κομοτηνή, 2-5 Μαΐου 2007

Επιμέλεια:

ΑΝΔΡΕΑΣ Ν. ΜΙΧΑΛΟΠΟΥΛΟΣ  
*Αναπληρωτής Καθηγητής Λατινικής Φιλολογίας  
Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών*

ΧΡΥΣΑΝΘΗ ΤΣΙΤΣΙΟΥ-ΧΕΛΙΔΟΝΗ  
*Επίκουρη Καθηγήτρια Λατινικής Φιλολογίας  
Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης*

ΑΘΗΝΑ 2013

ISBN: 978-960-99486-6-1

© Copyright: Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης. Τμήμα Ελληνικής Φιλολογίας

## Περιεχόμενα

Προλογικό σημείωμα των επιμελητών .....	11
Χαιρετισμός της Προέδρου του Τμήματος Ελληνικής Φιλολογίας του Δ.Π.Θ., Καθηγήτριας κ. Χαρίκλειας Ιωαννίδου .....	13

### ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ - ΓΕΝΙΚΑ ΕΡΩΤΗΜΑΤΑ

<b>Θεόδωρος Δ. Παπαγγελής</b> Πολυπολιτισμικότητα στη Ρώμη; Όροι, όρια, ορισμοί .....	17
<b>Νίκος Πετρόχειλος</b> Οι διακυμάνσεις των ηθικών αξιών στο ρωμαϊκό χώρο .....	22
<b>† Γεώργιος Σαββαντίδης</b> Προβλήματα επικοινωνίας στον ελληνορωμαϊκό κόσμο .....	29
<b>Μιχαήλ Πασχάλης</b> Το βλέμμα του Οδυσσέα και η Ρώμη.....	37
<b>Σοφία Τρομάρα</b> Όψεις της πολυπολιτισμικότητας στην αρχαία Ρώμη. Ιδιότητα του Πολίτη, Διαφορετικότητα, Ρατσισμός.....	42

### ΑΡΧΑΙΟΤΗΤΑ: ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ

<b>Δημήτριος Εύθ. Κουτρούμπας</b> Η επίδραση τής βιβλιοθήκης του Περσέως στη διαμόρφωση τής πνευματικής και πολιτικής ζωής τής Ρώμης.....	55
<b>Ιωάννης Κ. Ξυδόπουλος</b> Η ταυτότητα των Ελλήνων της Σικελίας .....	63
<b>Μιχαήλ Λίпка</b> Η λατρεία της Ίσιδος και της Κυβέλης στη Ρώμη.....	74
<b>Δημήτριος Μαντζίλας</b> Η λατρεία των συριακών θεοτήτων στη Ρώμη .....	78
<b>Αναστάσιος Δ. Νικολόπουλος</b> Πολιτισμική ταυτότητα και πολιτικά δικαιώματα στη ρωμαϊκή Δημοκρατία: η μαρτυρία του Κικέρωνα.....	89
<b>Χρυσάνθη Τσίτσιου-Χελιδόνη</b> Ηγεμόνες και αλλότριοι: από τον Τίτο Λίβιο στη Martha Nussbaum .....	95
<b>Δήμητρα Τσιτσικλή</b> P. Trogi <i>Historiae Philippicae</i> : Μια μη ρωμαιοκεντρική προσέγγιση της ρωμαϊκής ιστορίας.....	107



**Βασίλειος Π. Βερτουδάκης**

Σύριες πριγκίπισσες και ελληνίζοντες θεολόγοι. Θρησκευτική ανεκτικότητα και πολιτισμική ώσμωση στα χρόνια των Σεβήρων..... 118

**Ιωάννης Α. Παναγιωτόπουλος**

Οι χριστιανικές κοινότητες των Ανατολικών στη Ρώμη των πρώτων χριστιανικών αιώνων: η περί Πάσχα έριδα ..... 127

**Ελένη Χουλιάρá-Ράιου**

Από την *adusta nota* του Προπέρτιου (III, 11, 40) στο *χάραγμα* των ελληνικών πατύρων..... 133

ΑΡΧΑΙΟΤΗΤΑ: ΠΟΙΗΣΗ

**Ιωάννα Ν. Παπαδοπούλου**

Ο τύπος του «κοσμοπολίτη πολυπολιτισμικού» στη ρωμαϊκή κωμωδία της αρχαϊκής περιόδου..... 149

**Σοφία Παπαϊωάννου**

Μετα-λογοτεχνικά μαγειρέματα επί σκηνής: Η ελληνική καταγωγή του *coquius* στον *Circulio* του Πλαύτου (251-279) ..... 161

**Ευάγγελος Καρακάσης**

Η παρουσία του δούλου Σύρου στην κωμωδία του Τερεντίου *Αδελφοί*. Προσπάθειες εκρωμαϊσμού ..... 172

**Ελένη Περάκη-Κυριακίδου**

Αναφορά και αποσιώπηση στα *Γεωργικά* του Βιργιλίου. Η αιγυπτιακή *βουγονία* και το επύλλιο του Αρισταίου ..... 183

**Βασίλης Φυντίκογλου**

Η Ρώμη και οι άλλοι: πολιτισμικός στοχασμός στην *Αινειάδα*..... 194

**Ελένη Γκαστή**

Τροπές της πολυπολιτισμικότητας στο 7<sup>ο</sup> βιβλίο της *Αινειάδας* ..... 207

**Τίτικα Ασλανίδου**

*Docte sermones utriusque linguae* (Hor. *Carm.* 3.8.5) ..... 216

**Ελένη Καραμαλέγκου**

Έχνη διαπολιτισμικότητας στον Οράτιο: η ποιητική ενός πολυφωνικού «Βάκχου» στις *Ωδές* ..... 231

**Χαρίλαος Μιχαλόπουλος**

*Orbis in Urbe*: τα εμπορικά προϊόντα στη ρωμαϊκή ελεγεία ως ένδειξη της πολυπολιτισμικής πραγματικότητας της αυγούστειας Ρώμης. Η περίπτωση των αρωμάτων της Ανατολής στον Τίβουλλο..... 243

**Στέλλα Σπ. Χελιδώνη**

Ο μύθος του *Πύραμου και της Θίσβης*: η θέση της εκδοχής του Οβιδίου στην παράδοση του μύθου και η συμβολή της στον προσδιορισμό της ταυτότητάς του..... 256

**Στρατής Κυριακίδης**

Οβιδίου *Μεταμορφώσεις*: κατάλογοι και πολιτισμικές αναφορές ..... 269

**Θεόδωρος Αντωνιάδης**

Αναζητώντας τη «χαμένη Ρώμη»: Η πολυπολιτισμικότητα υπό τη «ρητορική της εξορίας»..... 278

<b>Ανδρέας Ν. Μιχαλόπουλος</b> <i>Vox diversa sonat populorum</i> : η πολυπολιτισμική Ρώμη και η εικόνα του «άλλου» στα επιγράμματα του Μαρτιάλη.....	288
<b>Αντώνιος Η. Σακελλαρίου</b> Πολυπολιτισμική Ρώμη: «Εκσυγχρονισμένη» ανάγνωση της 3 <sup>ης</sup> σάτιρας του Γιουβενάλη .....	302
<b>Ελένη Κοντογιάννη</b> Ιυν. 6.184-199: η γλωσσική προκατάληψη και η διττή εκδοχή της ετερότητας.....	311
<b>Δημήτριος Ράιος</b> <i>Genus Amazonium scias!</i> Η αμαζόνια καταγωγή του Ιππόλυτου, η ‘γεωγραφία’ και ο αντιφυλετικός χαρακτήρας της <i>Φαίδρας</i> του Σενέκα.....	323
<b>Φώτης Κ. Πολυμεράκης</b> Πολυπολιτισμικότητα στη ρωμαϊκή Γαλατία του 4 <sup>ου</sup> μ.Χ. αιώνα: η μαρτυρία του Αυσόνιου.....	337
<b>Χρύσα Παπανικολάου</b> Η πολιτισμική ετερότητα στην ποίηση του Κλαυδιανού: οι Ρωμαίοι και οι άλλοι.....	348

ΑΡΧΑΙΟΤΗΤΑ: ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΔΙΑΝΟΗΣΗ

<b>Λεωνίδας Τρομάρας</b> Η φιλοσοφική διάσταση της πολυπολιτισμικότητας στην αρχαία Ρώμη.....	357
<b>Στυλιανός Κ. Τζάμος</b> Η πρόσληψη της θεωρίας «περί καθόδου της ψυχής» της Νεοπλατωνικής φιλοσοφίας από το Μακρόβιο στο έργο του <i>Commentarii in Somnium Scipionis</i> .....	367
<b>Δημήτριος Ζ. Νικήτας</b> <i>Graecae sapientiae artibus mores nostrae civitatis instruxero</i> ( <i>In Categoriae Aristotelis commenta, liber II, prooem.</i> ). Ρωμαϊκός «εθνικισμός» και ελληνισμός στα αριστοτελικά έργα του Βοηθίου .....	378
<b>† Μανόλης Παπαθωμόπουλος</b> Πάπα Ζαχαρίου: Μετάφραση των <i>Διαλόγων</i> του Πάπα Γρηγορίου του Μεγάλου.....	390

ΜΕΣΑΙΩΝΑΣ, ΑΝΑΓΕΝΝΗΣΗ, ΝΕΟΤΕΡΟΙ ΧΡΟΝΟΙ

<b>Φάνης Ι. Κακριδής</b> Φραγκορωμεία ή ο ανελλήνιστος Ηρώδης.....	397
<b>Μαρία Βουτσίνου-Κικίλια</b> Πολυπολιτισμικότητα στην αυλή του Καρλομάγνου; .....	403
<b>Άννα Μαστρογιάννη</b> <i>Graeculus barbatus</i> : Αναγεννησιακές απόψεις για τους Έλληνες .....	411
<b>Στέλλα Πριόβολου</b> Η πολυπολιτισμικότητα του λατινικού Μεσαίωνα κατά τους προαναγεννησιακούς χρόνους και η σημασία της για την πολυπολιτισμική Ενωμένη Ευρώπη.....	422
<b>Νίκος Πετρόχειλος</b> Απολογισμός εργασιών Η' Πανελληνίου Συμποσίου Λατινικών Σπουδών.....	429



## Προλογικό σημείωμα των επιμελητών

Ο ανά χείρας τόμος, που με χαρά παραδίδουμε στο αναγνωστικό κοινό, περιλαμβάνει σχεδόν το σύνολο των εισηγήσεων που παρουσιάστηκαν στο πλαίσιο του Η' Πανελλήνιου Συμποσίου Λατινικών Σπουδών με θέμα «Πολυπολιτισμικότητα στη Ρώμη: Κοινωνική και πνευματική ζωή». Το Συμπόσιο διοργανώθηκε από το Τμήμα Ελληνικής Φιλολογίας του Δημοκρίτειου Πανεπιστημίου Θράκης στην Κομοτηνή και διήρκεσε από τις 2 έως τις 5 Μαΐου 2007.

Στα άρθρα του συλλογικού αυτού έργου διερευνώνται εκφάνσεις της «πολυπολιτισμικότητας», ενός φαινομένου ιστορικά συνυφασμένου με νεότερες και σύγχρονες κοινωνικές δομές, στον αρχαίο ρωμαϊκό κόσμο. Χάρη σε αυτόν τον εσκεμμένο αναχρονισμό ο τόμος συμβάλλει, σε περίοδο μεθοδολογικών αναζητήσεων στο χώρο των αρχαιογνωστικών επιστημών, στην προσεκτική γεφύρωση του ιστορικού χάσματος που χωρίζει την αρχαιότητα από τη σύγχρονη πολιτική και κοινωνική πραγματικότητα.

Με αυτό το πνεύμα συζητήθηκαν στο Συμπόσιο θέματα που καλύπτουν σημαντικές περιόδους των Λατινικών Γραμμάτων και φτάνουν μέχρι το λατινικό Μεσαίωνα και την Αναγέννηση. Δεν έλειψαν εξάλλου οι μεθοδολογικές τοποθετήσεις, οι σύγχρονες προεκτάσεις, αλλά ούτε και οι καθαρά ιστορικές και κοινωνιολογικές προσεγγίσεις.

Η πόλη της Κομοτηνής, που διακρίνεται από τη συνύπαρξη πληθυσμών με διαφορετική πολιτισμική ταυτότητα, πρόσφερε για τη διεξαγωγή των σχετικών εργασιών ένα φιλόξενο περιβάλλον. Οι πολίτες της, ειδικοί, εν στενή και εν ευρεία εννοία, και μη, αγκάλιασαν το Συμπόσιο με ειλικρινές ενδιαφέρον.

Η εργασία των επιμελητών του τόμου περιορίστηκε σε ελάχιστες και ήπιες, πιστεύουμε, επεμβάσεις στα αρχικά δοκίμια των συγγραφέων, προκειμένου ο αναγνώστης να έχει στα χέρια του ένα εύχρηστο εγχειρίδιο.

Ο επίλογος αυτού του σημειώματος ανήκει δικαίως σε όλους εκείνους χωρίς τη συμβολή των οποίων η πραγματοποίηση του Συμποσίου θα ήταν δύσκολη, αν όχι αδύνατη: στο Πρυτανικό Συμβούλιο του Δ.Π.Θ., στην Επιτροπή Ερευνών του Δ.Π.Θ., στους φοιτητές του Τμήματος Ελληνικής Φιλολογίας που εργάστηκαν σκληρά μαζί με τα μέλη της οργανωτικής επιτροπής για τη διοργάνωση του Συμποσίου, και φυσικά στους χορηγούς του Συμποσίου:

- Κοινωφελές Ίδρυμα «Αλέξανδρος Σ. Ωνάσης»
- Υπουργείο Εθνικής Παιδείας και Θρησκευμάτων
- Διευρυμένη Νομαρχιακή Αυτοδιοίκηση Ροδόπης-Έβρου
- Επιτροπή ερευνών Δ.Π.Θ.
- Δήμος Κομοτηνής
- Νομαρχία Ροδόπης
- Περιφέρεια Ανατολικής Μακεδονίας και Θράκης
- Εταιρεία Αξιοποίησης και Διαχείρισης της Περιουσίας του Δ.Π.Θ.
- Εφημερίδα Παρατηρητής της Θράκης - Εμπειρία Εκδοτική

- Εκδοτικός Οίκος Studio University Press
- Εκδοτικός Οίκος Δ. Ν. Παπαδήμας
- Κέντρο Εκπαιδευτικής Έρευνας
- Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης
- Εκδοτικός Οίκος Καρδαμίτσα
- Βιβλιοπωλείο PAPPY'S GRAPHIS, Κομοτηνή

Εξ ονόματος όλων όσων έλαβαν μέρος ως ακροατές και ως εισηγητές στο Συμπόσιο τους εκφράζουμε τις ειλικρινείς ευχαριστίες μας.

**Ανδρέας Ν. Μιχαλόπουλος**

**Χρυσάνθη Τσίτσιου-Χελιδόνη**

# Χαιρετισμός

της Προέδρου του Τμήματος Ελληνικής Φιλολογίας του Δ.Π.Θ.,  
Καθηγήτριας κ. Χαρίκλειας Ιωαννίδου

*Κυρίες και κύριοι, εκλεκτοί συνάδελφοι, αγαπητοί φοιτητές,*

Εκ μέρους του Τμήματος Ελληνικής Φιλολογίας του Δημοκριτείου Πανεπιστημίου Θράκης με μεγάλη χαρά και εξαιρετική τιμή σας υποδέχομαι στο Η' Πανελλήνιο Συνέδριο Λατινικών Σπουδών.

Το θέμα του Συνεδρίου, «Πολυπολιτισμικότητα στη Ρώμη», πιστεύω ότι κινεί το ενδιαφέρον και τον προβληματισμό ακόμα και των αμήτων στα κλασικά γράμματα σύγχρονων πολιτών του πολυσυλλεκτικού δυτικού κόσμου, στον οποίο ανήκουμε.

Η Ρώμη αποτέλεσε ένα από τα πρώιμα παραδείγματα αυτού που στις μέρες μας αποκαλούμε πολυπολιτισμικότητα. Στους δρόμους της συνέρρεαν κάθε προέλευσης άνθρωποι: Λατίνοι από την επαρχία, αλλά και Έλληνες, Σύριοι, Εβραίοι, Αιγύπτιοι, Αρμένιοι· τυχοδιώκτες, διανοούμενοι, αποβράσματα, επαγγελματίες, έκφυλοι, οικογενειάρχες, ελεύθεροι, δούλοι και απελεύθεροι, πατρικοί και πληβίοι: μια δυτική *Βαβυλώνα*<sup>1</sup>, όπως την είχε χαρακτηρίσει ο Απόστολος Πέτρος. Πολλοί από τους προσηλωμένους στην παράδοση Ρωμαίους έβλεπαν με φρίκη την εισροή ξένων ηθών, γλωσσών και προϊόντων στην πατρίδα τους, φρίκη συγκρινόμενη με την ξενοφοβική στάση πολλών σύγχρονων κοινωνιών. Και ενώ ο ρωμαϊκός πολιτισμός χρωστάει πολλά στη γόνιμη επαφή των Λατίνων με ξένους πολιτισμούς, οι Ρωμαίοι συχνά έδειξαν ανοικτή περιφρόνηση προς αυτούς. Η Ίσιδα, ο Όσιρις, ο Σέραπις και άλλες αιγυπτιακές θεότητες λατρεύονταν στη Ρώμη τουλάχιστον από τις αρχές του 1ου αι. π.Χ., ενώ οι εύποροι Λατίνοι διακοσμούσαν τα σπίτια τους με αιγυπτιακής έμπνευσης τοιχογραφίες. Αυτό όμως δεν εμπόδιζε τους Ρωμαίους να περιφρονούν την τελευταία βασίλισσα της μακεδονικής δυναστείας των Πτολεμαίων και να την αποκαλούν υποτιμητικά *regina* ή στερεοτυπικά *Αιγύπτια*.<sup>2</sup> Όταν, λίγο αργότερα, ο νικητής Οκταβιανός επισκέφτηκε την Αίγυπτο, εκφώνησε την ομιλία του στα ελληνικά, αλλά αρνήθηκε την πρόταση να επισκεφθεί το θεό Άπι, δηλώνοντας με περιφρόνηση ότι αυτός έχει συνηθίσει να λατρεύει θεούς και όχι βόδια.<sup>3</sup> Και δεν είναι τυχαίο ότι ήδη από την εποχή της Δημοκρατίας είχαν γίνει αλληπάλληλες προσπάθειες περιορισμού των αιγυπτιακών λατρειών στη Ρώμη.

Αυτή η αντίφαση μεταξύ της γοητείας και της απέχθειας του ξένου διαπερνά τη Ρωμαϊκή ιστορία. Αναφέρω ένα ακόμα παράδειγμα: τους Εβραίους της αυτοκρατορίας. Ενώ την εποχή του απόηχου της καταστροφής του Ναού της Ιερουσαλήμ ο αντισημιτισμός στη Ρώμη ήταν έντονος, και οι φόροι που καλούνταν να πληρώσουν οι Εβραίοι δυσβάσταχτοι, φαίνεται ότι συγχρόνως υπήρχε και ένα ρεύμα συμπάθειας προς τους Εβραίους, πράγμα που το μαθαίνουμε όχι μόνο από τα αναξιόπιστα *Acta Alexandrinorum*, αλλά και από άλλες, πιο έγκυρες πηγές.<sup>4</sup>

1 *Epistula Petr.* 5. 13.1: Ασπάξεται υμᾶς ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτὴ καὶ Μάρκος ὁ υἱός μου.

2 Βλ. π.χ. Ovid., *Metamorphoses*, XV 826-828: *Romanique ducis coniux Aegyptia taedae /Non bene fisa cadet frustra que erit illa minata/Seruitura suo Capitolia nostra Canopo*. Cicero, *Ad. Att.* XV 15.2: *reginam odi... κ.ά.*

3 Dio Cassius 51.16.5.

4 Βλ. π.χ. Dio Cassius 67.14.1-2; L.H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World*, Princeton: Princeton University Press 1992, σσ. 382 κ.ε.

Στα πλαίσια μάλιστα αυτού του ρεύματος έλαβαν χώρα και αρκετοί προσηλυτισμοί.

Αυτήν την έλξη προς το ξένο και συγχρόνως την άπωση που προκαλεί καλείται να αναλύσει και να εκλογικεύσει και η σύγχρονη, παγκοσμιοποιημένη κοινωνία. Το ευεργετικό δίπολο *εμείς και οι ξένοι* μπορεί να ανακουφίζει απαλλάσσοντάς μας από τον κακό μας εαυτό, προβάλλοντάς τον σε άλλους, σε περιόδους όμως πολιτικής και κοινωνικής έντασης έχει οδηγήσει την ανθρωπότητα σε μεγάλες καταστροφές και αλληλοσπαραγμούς.

Το Συνέδριο διοργανώνεται σε μια περιοχή που παρουσιάζει πολιτισμική πολυμορφία. Η Θράκη και ιδιαίτερα η πόλη της Κομοτηνής προσφέρουν ένα σύγχρονο παράδειγμα αμοιβαίας επιρροής ηθών και ιδεών, και συνύπαρξης πολιτών διαφορετικών πολιτισμικών ταυτοτήτων. Στη μικρή αυτή πόλη έχουν ζήσει και ζούνε Έλληνες πολίτες κάθε προέλευσης: Χριστιανοί, Μουσουλμάνοι, Αρμένιοι, Ρωσοπόντιοι πρόσφυγες, Ρομά, Πομάκοι, Βλάχοι, Σαρακατσάνοι, Εβραίοι. Επιτρέψτε μου μάλιστα να τονίσω ότι από την τελευταία ομάδα, την τόσο έντονα παρούσα άλλοτε, ελάχιστοι εκπρόσωποι έχουν απομείνει, πράγμα λυπηρό για την πόλη μας. Και ελπίζω να καταλαβαίνουμε όλοι ότι είναι λυπηρό, γιατί δεν πρέπει να παρασυρόμαστε από τις τρέχουσες πολιτικές συγκυρίες.

Με περίσκεψη και γνώση, με νηφαλιότητα, αλλά και περηφάνια για την ιστορία μας, ας επωφεληθούμε από το πλούσιο ανθρωπινό μωσαϊκό που διαθέτουμε. Στην προσπάθειά μας αυτή θα μας βοηθήσει και το Η΄ Πανελλήνιο Συμπόσιο Λατινικών Σπουδών, το οποίο αρχίζει τώρα και το οποίο πιστεύω ότι θα αποδειχθεί το ίδιο ενδιαφέρον όπως και το θέμα του. Εγγύηση για την επιτυχία των εργασιών του Συμποσίου αποτελεί το γεγονός ότι τόσο πολλοί και εκλεκτοί επιστήμονες τίμησαν με τη συμμετοχή τους το Τμήμα Ελληνικής Φιλολογίας, το Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο και τη Θράκη.

Κλείνοντας, θα ήθελα να ευχαριστήσω τους χορηγούς μας που κατέστησαν δυνατή την πραγματοποίηση αυτής της συνάντησης:

- Κοινωφελές Ίδρυμα «Αλέξανδρος Σ. Ωνάσης»
- Υπουργείο Εθνικής Παιδείας και Θρησκευμάτων
- Διευρυμένη Νομαρχιακή Αυτοδιοίκηση Ροδόπης-Έβρου
- Επιτροπή ερευνών Δ.Π.Θ.
- Δήμος Κομοτηνής
- Νομαρχία Ροδόπης
- Περιφέρεια Ανατολικής Μακεδονίας και Θράκης
- Εταιρεία Αξιοποίησης και Διαχείρισης της Περιουσίας του Δ.Π.Θ.
- Εφημερίδα Παρατηρητής της Θράκης - Εμπειρία Εκδοτική
- Εκδοτικός Οίκος Studio University Press
- Εκδοτικός Οίκος Δ.Ν. Παπαδήμας
- Κέντρο Εκπαιδευτικής Έρευνας
- Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης
- Εκδοτικός Οίκος Καρδαμίτσα
- Βιβλιοπωλείο PAPPY'S GRAPHIS, Κομοτηνή

Θερμότατα επίσης θα ήθελα να ευχαριστήσω όλους τους φίλους και συναδέλφους που κοπίασαν για τη διοργάνωση του Συνεδρίου, και ιδιαίτερα τον κ. Ανδρέα Μιχαλόπουλο και την κ. Χρυσάνθη Τσίτσιου-Χελιδόνη.

Ευχαριστώ και όλους εσάς για την παρουσία σας εδώ σήμερα.

Καλή αρχή λοιπόν, καλή επιτυχία και καλή παραμονή στην πόλη μας!

ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ —  
ΓΕΝΙΚΑ ΕΡΩΤΗΜΑΤΑ





## Πολυπολιτισμικότητα στη Ρώμη; Όροι, όρια, ορισμοί

Όπως βλέπετε, ο τίτλος της εναρκτήριας ανακοίνωσης αυτού του Συμποσίου είναι στιγματισμένος από ένα δύσπιστο ερωτηματικό. Φυσικά δεν διήνυσα 250 χιλιόμετρα ως εδώ πεπεισμένος ότι η σχέση της πολυπολιτισμικότητας με τη Ρώμη είναι ανάλογη με αυτήν ανάμεσα στο φάντη και το ρετσινόλαδο. Ήρθα, ωστόσο, πεπεισμένος ότι αν πρέπει να χρησιμοποιήσουμε τον όρο «πολυπολιτισμικότητα» για τον προνεωτερικό κόσμο γενικότερα, για την Αρχαιότητα ειδικότερα, και για τη Ρώμη ακόμη ειδικότερα, θα χρειαστεί να τον χειριστούμε με ιστορική εγρήγορση και να τον πιάσουμε πολύ προσεκτικά – θα έλεγα με λαβίδες. Γιατί, βέβαια, όπως (καλύτερα) μάθαμε τα τελευταία χρόνια, οι αναλυτικές κατηγορίες και οι όροι που χρησιμοποιούμε είναι κατάφορτοι από ιστορικότητα, έχουν γι' αυτόν το λόγο τα ιστορικά τους όρια και όταν χρησιμοποιούνται με διαχρονικό ή και αν-ιστορικό αυτοματισμό ή επειδή συμβαίνει να είναι «μπεστ σέλερ» της επικαιρότητας, μπορεί να καταλήξουν σε ένα «εντός και επί τα αυτά» με άλλο όνομα. Οι κλασικοί φιλόλογοι που έχουν δει το πατροπαράδοτο «πβ.» ή «cf.» να φορεί τους κοθόρνους της «διακειμενικότητας» γνωρίζουν από πρώτο χέρι τι συμβαίνει όταν ο Μανωλιός φορεί τα ρούχα του αλλιώς<sup>1</sup>. Πρόθεσή μου είναι να ενεργοποιήσω, αναγκαστικά με αξιωματική επιλεκτικότητα και συντομία, ορισμένα χρήσιμα ερωτηματικά σχετικά με την ιστορικότητα δύο όρων. Ο ένας θα πρωταγωνιστήσει *ex officio* στις μελλούμενες ανακοινώσεις, και είναι, αυτονόητα, η πολυπολιτισμικότητα· ο άλλος είναι το ιδεολογικό, ας πούμε, ανώνυμο της πολυπολιτισμικότητας, και ελπίζω ότι δε θα πάθει ολική έκλειψη τις επόμενες τρεις μέρες – εννοώ τον όρο «ρατσισμός».

Το γεγονός ότι ο όρος «πολυπολιτισμικότητα» κάνει διεθνή καριέρα εδώ και μερικά χρόνια δε σημαίνει ότι όλοι συμφωνούμε για την εννοιολογική ταυτότητα και εμβέλειά του. Και σπένδω αμέσως να επισημάνω ότι χονδρικά κυκλοφορούν δύο ορισμοί του “multiculturalism”. Ο πρώτος, μάλλον χαλαρός και χωρίς εστίαση, μας λέει αυτό που ξέραμε, ότι δηλ. από τότε που έχουμε γραπτές ή άλλες υλικές μαρτυρίες διαφορετικοί πολιτισμοί συναντήθηκαν, συνυπήρξαν, συμβίωσαν και αλληλοεπέδρασαν. Μόνο βουνό με βουνό, και ενδεχομένως οι χούλιγκανς του Παναθηναϊκού και του Ολυμπιακού, δε σμίγουν μεταξύ τους. Αν έτσι ορίσουμε την πολυπολιτισμικότητα, μας έχουν προλάβει ένα σωρό μελέτες και διατριβές παλαιάς και νεότερης τεχνολογίας – «τα Ετρουσκικά, Οσκικά και Σαβινικά πολιτισμικά στοιχεία παρά τοις Ρωμαίοις», για παράδειγμα. Αμφιβάλλω αν μια ανακοίνωση με αυτόν τον τίτλο πριν από 30 χρόνια θα περιείχε τον όρο πολυπολιτισμικότητα. Αν το άθροισμα πολιτισμικών δανείων και οφειλών συνιστούσε αυτόματα πολυπολιτισμικότητα, τότε η πολυπολιτισμικότητα δε θα συνιστούσε μεγαλύτερο πρόβλημα από ό,τι οι εμπορικές συναλλαγές. Αλλά φαίνεται ότι συνιστά. Ο λόγος για τον οποί-

1 Για ορισμένα από τα ζητήματα αυτά, σε σχέση με την ανάγνωση των κειμένων της κλασικής γραμματείας, ο αναγνώστης θα βρει χρήσιμες, αν και όχι πάντα εύπεπτες, παρατηρήσεις στις σύντομες αλλά περιεκτικές μελέτες του Ch. Martindale, *Redeeming the Text*, του D. F. Kennedy, *The Arts of Love* και του St. Hinds, *Allusion and Intertext*.

ον συμβαίνει αυτό προκύπτει από το δεύτερο, και νομίζω εγκυρότερο, ορισμό που έχω κατά νου.

Ο δεύτερος αυτός ορισμός κυκλοφορεί σε σύγχρονες κοινωνιολογικές αναλύσεις αλλά και στη σοβαρή αρθρογραφία του ευρωπαϊκού Τύπου, και εννοεί την πολυπολιτισμικότητα ως το κρισιμότερο και θεμελιακό κεφάλαιο μιας κοινωνικοπολιτικής-ιδεολογικής ατζέντας (από τα πιο φιλελεύθερα κράσπεδα της κεντροδεξιάς μέχρι τις λειτουργικές εκδοχές της ευρωπαϊκής Αριστεράς), κυρίαρχο πρόταγμα της οποίας είναι η σφρηλάτηση νέας συλλογικής ταυτότητας είτε στο πλαίσιο του παραδοσιακού εθνικού κράτους είτε, στις πιο τολμηρές προβολές της, στο διευρυμένο πλαίσιο υπερεθνικών σχηματισμών, σαν την Ευρωπαϊκή Ένωση, καλή ώρα. Παράπεμπω τώρα σε κύριο άρθρο του βρετανικού «Guardian» της 13.1. τρέχοντος έτους<sup>2</sup>, όπου μεταξύ άλλων και το εξής: «είναι πλέον καιρός να επαναβεβαιώσουμε και να εορτάσουμε τις ρίζες της βρετανικής ταυτότητας σε όλη την πλούσια ποικιλία της: το κελτικό πάθος που αρδεύει την ιρλανδική φλέβα με την ποίηση και το μύθο· την ουαλική ευαισθησία για το μη προνομιούχο και τον αδύναμο· τον αγγλικό έρωτα για την ελευθερία και την ανεκτικότητα· το νευρώδη Χριστιανισμό, την ηθική στόφα και την ντομπροσύνη των Σκωτσέζων· την καρναβαλική ευφροσύνη και το φιλέορτο πνεύμα των πολιτών με καταγωγή από την Αφρική και την Καραϊβική· την αίσθηση σεβασμού και αυτοσυγκράτησης των Ασιατών». Το πολυπολιτισμικό ονειρόδραμα που προτείνει ο αρθρογράφος με τόσο ανεξίτηρο χουβαρνταλικό ποντάρει πολύ, όπως θα προσέξατε, στην ιδέα ενός ταυτοτικού συγκρητισμού και βρίσκεται παρασάγγες πιο πέρα από την απλή φιλοδοξία μιας αμοιβαίας ανεκτικότητας ή ενός ειρηνικού πολυπολιτισμικού *modus vivendi*. Γιατί αυτή η πολυπολιτισμικότητα, στενά συναρτημένη με το τελετουργικό της πολιτικής ορθότητας, δεν αναγνωρίζει ηγεμονικό ρόλο σε καμιά από τις συνιστώσες κουλτούρες· και ακριβώς επειδή το νέο συμβόλαιο που προτείνει στοχεύει στην οικοδόμηση μιας δημοκρατικής κοινότητας που είναι έτοιμη να διαπραγματευθεί τα θρησκευτικά και εθνοτικά της διακριτικά για χάρη μιας ολοκληρωμένης ισοπολιτείας, διακυβεύει την παραδοσιακή αίσθηση ταυτότητας της βρετανικής (ή της γαλλικής ή της γερμανικής – και σύντομα και στα δικά μας) κοινωνίας. Αν δεν ήταν έτσι, δεν θα συναντούσε σθεναρές αντιστάσεις ούτε θα προκαλούσε τόσες ατέρμονες και ακόμη εξελισσόμενες συζητήσεις.

Έχω την εντύπωση ότι το ανάλογο τέτοιου προβληματισμού, πολύ περισσότερο τέτοιου ιδεολογικού αιτήματος, είναι δύσκολο να εντοπιστεί στην ελληνική και ρωμαϊκή Αρχαιότητα, γιατί θα συμφωνούσατε, υποθέτω, μαζί μου ότι ο περίφημος «κοσμοπολιτισμός» των Κυνικών, η «ομόνοια» των Στωϊκών, αλλά αργότερα και ο οικουμενικός στοχασμός που τον υπέβαλλαν τα διευρυμένα όρια του ρωμαϊκού *imperium*, εκκινούσαν, ανεπιγνώστως ή εν πλήρει ομολογία, από την αδιαπραγμάτευτη προτεραιότητα της ελληνικής ή ελληνορωμαϊκής κοσμοαντίληψης – από την ελληνορωμαϊκή “Leitkultur”, για να χρησιμοποιήσω το γνωστό γερμανόγλωσσο σύνθημα<sup>3</sup>. Θα το έβρισκα εξαιρετικά γοητευτικό, και εξαιρετικά εντός θέματος, αν κάποια ή κάποιοι από τους αγαπητούς συνέδρους προσκόμιζε ευρήματα, προπλάσματα ή έστω υποψίες ότι κάπως, κάπου, κάποτε μέσα στο πανσπερματικό *imperium* ιχνογραφήθηκε η πολυπολιτισμικότητα ως ιδεολογική ατζέντα. Άλλωστε, κυρίες και κύριοι συμποσιαστές, όπως έχουν επισημάνει μεταμοντέρνοι και μη, το αγχωτικό ζήτημα της ταυτότητας, κυρίαρχο στη σκέψη και τα επιχειρήματα τόσο των υποστηρικτών όσο και των πολεμιών του “multiculturalism”, είναι πρόσφατη «κατασκευή», αδιανόητη χωρίς τους θεσμικούς καταναγκασμούς του έθνους και του εθνικού κράτους, δυσνόητη χωρίς τη νεωτερική ψυχολογία του Εγώ, εξίσου δυσνόητη χω-

2 Σημ. των επιμ.: Ως τρέχον έτος νοείται το 2007.

3 Σύντομες αλλά χρήσιμες επισημάνσεις για την «πολυπολιτισμικότητα» σε Ελλάδα και Ρώμη στον Κ. Galinsky, *Classical and Modern Interactions*, 116-153.

ρίς τη θεωρία του συλλογικού υποκειμένου και χωρίς τις αβεβαιότητες και ασάφειες που υποθάλλει η τεχνολογικά ελαυνόμενη παγκοσμιοποίηση. Χωρίς τις παραμέτρους αυτές, η ιδέα της ταυτότητας, συλλογικής ή ατομικής, παραμένει ένα άθροισμα εμπειρικών σημάνσεων (κάτι σαν το *mos maiorum*) που διαθέτουν, ασφαλώς, την ιστορικότητά τους αλλά δύσκολα μπορούν να δημιουργήσουν, όπως δημιουργούν σήμερα, άγχος, κρίση ή, αντιστρόφως, αίτημα πολυπολιτισμικότητας. Τι αντικαθιστά το άγχος της ταυτότητας ειδικά στη Ρώμη θα δοκιμάσω να το πω αμέσως πιο κάτω. Περνώ τώρα στην αντι-πολυπολιτισμική παράταξη του ρατσισμού.

Ο τίτλος μιας τουλάχιστον ανακοίνωσης αρθρώνει το όνομα του ρατσισμού, και αναμένω με ενδιαφέρον. Ωστόσο, όπως η πολυπολιτισμικότητα, έτσι και ο ρατσισμός ως ιδεολογικό της αντώνυμο και αρνητής τής πολυπολιτισμικής προαίρεσης δεν αποτελεί διαχρονικό σύμπτωμα ή, όπως θα έλεγαν οι φιλόσοφοι, σταθερή «ουσία», αλλά αντίθετα ιστορική κατασκευή συναρτημένη με συγκεκριμένες παραμέτρους: όπως τον καταλαβαίνουμε σήμερα, ο ρατσισμός προϋποθέτει το βιολογικό ντετερμινισμό (που αποτελεί βέβαια στρέβλωση των ιδεών του Δαρβίνου), προϋποθέτει την αποικιοκρατία (με τον Κολόμβο, τους Ισπανούς «κονκισταντόρες» και τη λαμπρή συνέχειά τους τούς επόμενους αιώνες), προϋποθέτει τις θεωρητικές προκείμενες του Ναζισμού αλλά και τις πρακτικές εφαρμογές του εν είδει Άριας ευγονικής, ολοκαυτώματος και γενοκτονίας<sup>4</sup>. Αν η Αρχαιότητα είναι αθάνατη του αίματος τούτου, καλά κάναμε ορισμένοι, και δεν είναι λίγοι, που αρνήθηκαν να αποδώσουν αναχρονιστικά στον ελληνορωμαϊκό κόσμο ένα ρατσισμό όπως τον εννοούμε σήμερα, ακριβώς όπως άλλοι έκαναν το ίδιο σχετικά με την ομοφυλοφιλία<sup>5</sup>. Εκατό χρόνια ομοφυλοφιλίας είναι ο τίτλος γνωστού πονήματος – πόσα να δώσουμε στο ρατσισμό; Και, βέβαια, το αν υπήρξε ρατσισμός, με την τρέχουσα έννοια, στον αρχαίο κόσμο είναι εξαιρετικά σημαντικό για τους συμποσιακούς διαλογισμούς μας γιατί ο ρατσισμός και η πολυπολιτισμικότητα είναι σαν την αντιπολίτευση με την κυβέρνηση: όταν δεν λειτουργεί η πρώτη, δεν αποδίδει, ή αποδίδει ελλιπώς, η δεύτερη.

Είναι αναντίρρητο ότι οι Ρωμαίοι που μας άφησαν το ίχνος τους συχνά ηχούν εθνικιστές, ξενοφοβικοί ή ρατσιστές – πολύ περισσότερο, ασφαλώς, από ό,τι ηχούν «πολυπολιτισμικοί». Για χάρη του επιχειρήματος, των εργασιών του Συμποσίου και της συλλογικής μας ημερίας, θα μπορούσα τελικά να συναινέσω σε μια έστω καταχρηστικο-αναχρονιστική χρήση του όρου «ρατσισμός» για τη Ρώμη, αλλά ακόμη και έτσι θα είχα την υποχρέωση να συμφραστικοποιήσω ιστορικά, ιδεολογικά και κοινωνικά τη ρατσιστική αντίληψη. Και αν το έκανα, αυτό που θα ανακάλυπτα δεν θα ήταν ίσως τόσο ο φόβος για την απειλούμενη εθνική και φυλετική καθαρότητα/ταυτότητα αλλά το ιδιαίζοντως ρωμαϊκό άγχος για την εκθήλυνση του ρωμαϊκού χαρακτήρα και για τους κινδύνους που εγκυμονεί μια τέτοια εξέλιξη για την εξουσιαστική ιδεολογία του *imperium*<sup>6</sup>. Γιατί, όπως γνωρίζετε, η ρωμαϊκή πατριδογνωσία επιβάλλει απόλυτο ισομορφισμό ανάμεσα στον ανδρισμό και την εξουσία<sup>7</sup>, και για τους ρωμαίους διαμορφωτές της εξουσιαστικής ιδεολογίας οι Έλληνες και ο σύνολος «ανατολίτικος συρφετός» ήταν για τη Ρώμη ό,τι οι σημερινοί Ευρωπαίοι είναι για τους «μάτσο» του αμερικανικού Πενταγώνου, δηλαδή παιδιά

4 Βλ. B. Isaac, *The Invention of Racism*, 1-51. Η πεποίθηση ότι δεν υπάρχει ρατσισμός *proprio sensu* πριν από τις υπερατλαντικές εξομησεις της Αναγέννησης, είναι διαδεδομένη ανάμεσα στους σύγχρονους ανθρωπολόγους-βλ. το άρθρο της S. Solny στους «New York Times» της 2.9.2001. Σημαντικές ιστορικές διευκρινίσεις για τον όρο, τη χρήση και το περιεχόμενο του ρατσισμού στον G. M. Fredrickson, *Racism: A Short History*.

5 Εννοώ τη μελέτη του D. M. Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality*.

6 Για το ζήτημα αυτό υπάρχει πλούσιο υλικό και βιβλιογραφία στη μελέτη του B. Isaac, *The Invention of Racism*, *passim* αλλά και ειδικότερα στα κεφάλαια «Conquest and Imperialism» 169- 224 και «Fears and Suppression» 225-247.

7 Για το ζήτημα αυτό, και γενικότερα για τον περί τα ερωτικά λόγο ως μετωνυμική πραγμάτευση του εξουσιαστικού-πολιτικού «άγχους», βλ. την εισαγωγή της Marilyn B. Skinner, 3-25 στο *Roman Sexualities*.

της Αφροδίτης (όχι του Άρη), μαλθακοί και με σοβαρό έλλειμμα τεστοστερόνης – υιοθέτησε την κουλτούρα τους ή άφησέ τους να κατακλύσουν τη Ρώμη, και το *imperium sine fine* πάει περίπατο. Το έλεγε ο Κάτων, το εννοούσε σαφώς ο Γιουβενάλης, το πίστευαν ένα σωρό άλλοι<sup>8</sup>. Αν υπάρχει ρωμαϊκός ρατσισμός, αυτός είναι συνάρτηση του ρωμαϊκού επεκτατισμού πολύ περισσότερο από ό,τι είναι φόβος για την καθαρότητα της φάρας του Ρωμύλου. Πόσο νεωτερικός είναι αυτός ο φόβος σπάνια το συνειδητοποιούμε, και για άλλη μια φορά θα αισθανόμουν εξαιρετικά επικερδή την παρουσία μου στο Συμπόσιό μας, αν κάποια από τις ανακοινώσεις σκάλιζε το σημαντικό τούτο ζήτημα: τίθεται ζήτημα φυλετικής καθαρότητας στη Ρώμη;

Εύλογα, υποθέτω, θα επέμενε κανείς ότι η αγαστή συζυγία ελληνικού και ρωμαϊκού και το συντελεσμένο ιστορικά αμάλγαμά της συνιστούν τρανό τεκμήριο πολυπολιτισμικής προαίρεσης και, τελικά, πολυπολιτισμικής ταυτότητας. Αλλά αυτό θα μπορούσε κάλλιστα να καταλάβει το χώρο ενός ξεχωριστού πολήμερου Συμποσίου. Για την ώρα, επιτρέψτε μου να πω ότι για τη Ρώμη το ελληνικό πολιτισμικό παράδειγμα υπήρξε ταυτόχρονα αφορμή ταύτισης αλλά και ελατήριο εθνικιστικού αυτοπροσδιορισμού – και αυτό δεν ανήκει στα ένστικτα της πολυπολιτισμικής ιδεολογίας. Γιατί βέβαια και η Αμερική έγινε ό,τι έγινε χάρη στο ευρωπαϊκό πολιτισμικό παράδειγμα, αλλά όταν μιλούν για «πολυπολιτισμικότητα» σήμερα οι Αμερικανοί, άλλα πράγματα έχουν κατά νου – για να μην πω ότι για τους ακτιβιστές της πολυπολιτισμικότητας *σήμερα* η ιστορική προτεραιότητα του ευρωπαϊκού πολιτισμικού παραδείγματος αποτελεί λίγο πολύ ανάθεμα.

Η κλεψύδρα μου απαγορεύει να θίξω το ζήτημα της θρησκείας στο πλαίσιο της πολυπολιτισμικότητας<sup>9</sup>. Αλλά, ελπίζοντας ότι θα μάθω αυτά που δεν ξέρω ή δεν υποπτεύομαι, ελπίζω ταυτόχρονα ότι θα έχουμε την ευκαιρία να στοχαστούμε και επ' αυτού *data occasione* – πάντα, εννοείται, με ευλαβική προσοχή στην αναπόδραστη ιστορικότητά μας.

Γιατί, ναι, είμαστε δομημένα ιστορικά υποκείμενα και μοιραία χρησιμοποιούμε όρους με πυκνό φορτίο ιστορικότητας. Και είναι, κατά την προσωπική μου πεποίθηση, καλύτερα να το ξέρουμε αυτό, γιατί είναι η ελάχιστη εγγύηση που έχουμε ότι θα χρησιμοποιήσουμε τους όρους τουλάχιστον τόσο όσο θα χρησιμοποιήσουν κι αυτοί εμάς.

## Βιβλιογραφία

- Balsdon, J.P.V.D. (1979), *Romans and Aliens*, Λονδίνο
- Feeney, D. (1998), *Literature and Religion at Rome*, Κέμπριτζ
- Fredrickson, G.M. (2002), *Racism: A Short History*, Πρίνστον
- Galinsky, K. (1992), *Classical and Modern Interactions. Postmodern Architecture, Multiculturalism, Decline, and Other Issues*, Ώστιν
- Halperin, D.M. (1990), *One Hundred Years of Homosexuality*, Νέα Υόρκη (κ. αλλ.)
- Hinds, S. (1998), *Allusion and Intertext*, Κέμπριτζ
- Isaac, B. (2004), *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Πρίνστον (κ. αλλ.)
- Kennedy, D.F. (1993), *The Arts of Love*, Κέμπριτζ
- Martindale, Ch. (1993), *Redeeming the Text*, Κέμπριτζ
- Sherwin-White, A.N. (1967), *Racial Prejudice in Imperial Rome*, Κέμπριτζ
- Skinner, M.B. (1997), «Εισαγωγή», στο J. P. Hallett, / M. B. Skinner (επιμ.), *Roman Sexualities*, Νέα Υερσέη, σσ. 3-25

8 Πλούσιο υλικό και προσεκτικές παρατηρήσεις στον B. Isaac, *The Invention of Racism*, 381-405. Βλ. επίσης A. N. Sherwin-White, *Racial Prejudice in Imperial Rome* και J.P.V.D. Balsdon, *Romans & Aliens*, *passim*.

9 Ωστόσο, όποιος καταπαστέι με τούτο το ζήτημα θα έπρεπε, νομίζω, να λάβει ως αφετηρία την τάξη πραγμάτων που με εξαιρετική σαφήνεια παρουσιάζει ο Denis Feeney στο *Literature and Religion at Rome*, κυρίως 1-28.

## Summary

### *Multiculturalism in Rome? Terms, limits, definitions*

To talk about a “multicultural” Rome is to beg the question as to the meaning and limits of cultural interaction in Antiquity, especially against the background of modern notions of multiculturalism and “political correctness”. There seems to be no substantial evidence that the Roman (or the Greek for that matter) world ever seriously entertained the vision of a civic society consciously opposed to the idea of a *Leitkultur*, in the sense that all cultural traditions should enjoy equal status and respect. In this perspective, the “canonical” Greco-Roman cultural fusion does not seem to have ever ceased to claim priority over the “other” – a state of things hardly conducive to multiculturalism as ideally thought of and urged by many a multiculturalist in our days. In short, the paper argues for circumspection and alertness in dealing with categories such as “multiculturalism” and its antonymical “racism” in that both are constructions negotiated within changing historical conditions rather than transhistorical essences with a universally guaranteed meaning.

## Οι διακυμάνσεις των ηθικών αξιών στο ρωμαϊκό χώρο

Είναι γεγονός που πιστοποιείται από αναρίθμητες αναφορές στα λατινικά κείμενα ότι οι Ρωμαίοι, όπως ακριβώς είχαν μια συγκεκριμένη εικόνα για τις εθνικές τους ιδιότητες και την υψηλή ποιότητα του χαρακτήρα τους – τέτοια που να μην επιδέχεται οποιαδήποτε σύγκριση με άλλους λαούς (γράφει εδώ: με τους Έλληνες ειδικά) – έτσι ακριβώς θεωρούσαν ότι και στο χώρο των ηθικών αξιών και της απαρέγκλιτης και αμετακίνητης αφοσίωσης σ' αυτές η στάση τους ήταν υποδειγματική και ολόκληρη η ιστορία τους, ιδιαίτερα εκείνη των κλασικών χρόνων, διαπνεόταν από τα ιδανικά της εμμονής σε ένα επίπεδο τήρησης αυτών των αξιών και συμμόρφωσης προς τις επιταγές τους, επίπεδο που ουδείς άλλος λαός είχε τη διάθεση, ή και την ικανότητα αν θέλετε, να πλησιάσει και να μιμηθεί, πολύ περισσότερο να υπερβεί.

Οι αρχαίες πηγές όμως, που είναι οι αψευδέστεροι μάρτυρες, δεν συμφωνούν με τη διακηρυσσόμενη πεποίθηση ότι η ηθική γραμμή που υιοθέτησαν οι Ρωμαίοι, στις σχέσεις τους ειδικά με τους άλλους λαούς, υπήρξε τόσο απαρασάλευτη όσο οι ίδιοι ήθελαν να φαντάζονται και σε κάθε ευκαιρία να διακηρύσσουν. Πολύ περισσότερο, η έρευνα δεν αποδεικνύει ότι η τήρηση ή μη τήρηση των ηθικών αξιών στις σχέσεις των Ρωμαίων με τους άλλους λαούς είχε καθαρά ρωμαϊκή την προέλευσή της.

Στα κείμενά μας τώρα. Τέσσερις αρχαίοι συγγραφείς μνημονεύουν, με κάποιες, μικρές ή μεγαλύτερες, διαφορές, το ίδιο εξαιρετικά ενδιαφέρον επεισόδιο, ο Πολύβιος,<sup>1</sup> ο Πλούταρχος,<sup>2</sup> ο Τίτος Λίβιος,<sup>3</sup> και ο Διόδωρος ο Σικελιώτης.<sup>4</sup> Πρόκειται για τη γνωστότατη ιστορία της συνομιλίας του αιχμάλωτου μετά τη μάχη της Πύδνας βασιλιά της Μακεδονίας Περσέα με το νικητή Ρωμαίο ύπατο Αιμίλιο Παύλο. Κατ' αυτήν ο Ρωμαίος στρατηγός δείχνει πως έχει πλήρη επίγνωση του γεγονότος ότι η ανθρώπινη τύχη είναι παντελώς ασταθής, αυτή δε η επίγνωση του υπαγορεύει και το ηθικό μάθημα που ο άνθρωπος οφείλει να παίρνει. Τα λόγια του Λιβίου είναι χαρακτηριστικά: *ideo in secundis rebus nihil in quemquam superbe ac violenter consulere decet nec praesenti credere fortunae, cum quid vesper ferat incertum sit. is demum vir erit, cuius animum neque prosperae res flatu suo effèrent nec adversae infringent*<sup>5</sup> [= γι' αυτό λοιπόν, σωστό είναι, όταν κανείς βρίσκεται σε ευνοϊκές καταστάσεις ζωής, να μην αντιμετωπίζει οποιονδήποτε άλλον αλαζονικά ή με βιασιότητα και να μην εμπιστεύεται την τύχη της παρούσας στιγμής, γιατί είναι άγνωστο τι του επιφλάσσει το βράδυ της μέρας εκείνης' πραγματικός άνδρας θα είναι μόνο εκείνος, που το πνεύμα του ούτε οι ευνοϊκές καταστάσεις το παρασύρουν ούτε η δυστυχία το συντρίβει.]

Ο Περσέας, ο οποίος παρευρίσκεται, ακούει τα λόγια του Ρωμαίου στρατηγού και παρα-

1 29.20-21.

2 Αιμ. 26-27.

3 45.8.

4 30.23, 31.10.

5 Λίβιος 45.8.6-7.

μένει σιωπηλός στις ερωτήσεις που εκείνος του απευθύνει στην ελληνική για τους λόγους που τον ώθησαν στην επίθεσή του κατά του ρωμαϊκού λαού. Ο άνθρωπος αυτός θεωρείται από τον Αιμίλιο Παύλο, κατά τον εν συνεχεία λόγο του προς τους επιτελείς του, ως ένα «σαφέστατο παράδειγμα του ευμετάβλητου της ανθρώπινης τύχης» [*exemplum insigne mutationis rerum humanarum*].

Με ελάχιστες, και όχι πάντως ουσιώδεις διαφορές, ο ιστορικός Πολύβιος, ο οποίος αποτελεί, όπως είναι γνωστό, τη σταθερή πηγή του Ρωμαίου ιστορικού, παραθέτει μια περιληψη του λόγου που ο στρατηγός απηύθυνε στα λατινικά, αμέσως μετά τις ερωτήσεις του προς τον Περσέα, στρεφόμενος τώρα προς τα μέλη του επιτελείου του: «*παρεκάλει τούς ἐν τῷ συνεδρίῳ ... μήτε μεγαλαυχεῖν ἐπὶ τοῖς κατορθώμασι παρὰ τὸ δέον μήτε βουλεύεσθαι μηδὲν ὑπερήφανον μηδ' ἀνήκεστον περὶ μηδενός, μήτε καθόλου πιστεύειν μηδέποτε ταῖς παρούσαις εὐτυχίαις* ... τοῦτο γὰρ διαφέρειν, ἔφη, τούς ἀνοήτους τῶν νοῦν ἔχόντων, διότι συμβαίνει τούς μὲν ἐν ταῖς ἰδίαις ἀτυχίαις παιδεύεσθαι, τούς δ' ἐν ταῖς τῶν πέλας».<sup>6</sup>

Στον Πλούταρχο η κεντρική ιδέα της αφήγησης δεν διαφέρει, παρά το γεγονός ότι στις λεπτομέρειες υπάρχουν αρκετές διαφορές. Εντυπωσιάζει το γεγονός ότι ο Περσέας εμφανίζει εδώ ένα ελεεινό και επαίσχυντο θέαμα ανθρώπου – πολύ περισσότερο βασιλιά –, πράγμα που οδηγεί το Ρωμαίο στρατηγό να τον επιπλήξει για έλλειψη θάρρους. Στο ίδιο πνεύμα με τον Πολύβιο, ο Πλούταρχος διερωτάται αν είναι «*ἄρα γε ἄξιον, εὐπραγίας παρούσης, ἄνθρωπον ὄντα θρασύνεσθαι καὶ μέγα φρονεῖν ἔθνος ἢ πόλιν ἢ βασιλείαν καταστρεψάμενον, ἢ τὴν μεταβολὴν ταύτην τῆς τύχης ... μηδὲν ὡς μόνιμον καὶ βέβαιον διανοεῖσθαι;*»

Ενδιαφέρον τέλος προκαλεί το κείμενο του Διοδώρου του Σικελιώτη, γιατί, παρά το ότι το πνεύμα είναι σε γενικές γραμμές το ίδιο και το περιεχόμενο δεν διαφέρει ουσιαστικά,<sup>7</sup> το εν τέλει δίδαγμα έχει κάτι να προσθέσει στην όλη εικόνα: «*ὅτι πολλὰ καὶ ἄλλα πρὸς τὴν τοιαύτην προαίρεσιν διαλεχθεῖς οὕτως ἐποίησε συμπαθεῖς τούς ἐν τῷ συνεδρίῳ καὶ ταπεινοὺς τοῖς φρονήμασιν, ὥστε δοκεῖν αὐτούς ἠττηθῆναι καὶ μὴ νενικηκέναι*».<sup>8</sup>

Παρά το γεγονός ότι ο εκ των τεσσάρων ιστορικών, στους οποίους αναφέρθηκα, Ρωμαίος Τίτος Λίβιος προσδίδει στο κείμενό του και στη σκιαγράφηση των χαρακτήρων του τον αρμόζοντα ρωμαϊκό χαρακτήρα, είναι γεγονός που προκύπτει από τα ίδια τα κείμενα ότι η θέση που ο Αιμίλιος Παύλος υιοθετεί έναντι του ηττημένου Μακεδόνα βασιλιά είναι καθαρά ελληνική στην προέλευσή της. Όπως έχω παρατηρήσει και σε άλλες μου μελέτες,<sup>9</sup> ο Ρωμαίος στρατηγός δείχνει εδώ μια ολοφάνερη διάθεση να συμπεριφερθεί έναντι του αντιπάλου του με βάση τις υποδείξεις που η ελληνική διάνοηση, αν όχι και το ίδιο το ελληνικό ιστορικό προηγούμενο, θα υπαγόρευε. Παρότι όμως η συμπεριφορά αυτή παρουσιάζεται από το Ρωμαίο ιστορικό ως ο «ρωμαϊκός» τρόπος της αντιμετώπισης του ηττημένου αντιπάλου, η ίδια η ρωμαϊκή πρακτική έδειξε να αντιστρατεύεται αυτές τις φιλόφρονες και γενναίοφρονες σκέψεις έναντι του ηττημένου εχθρού. Και το παράδειγμα, κατά εντελώς ειρωνική σύμπτωση, συμπίπτει να είναι ο ίδιος ο Αιμίλιος Παύλος, όταν κατά αμειλικτό τρόπο – και κάθε άλλο παρά συμβαδίζοντα με τις υποδείξεις του περί επεικειάς και ανθρωπισμού – εφάρμοξε κατά γράμμα τις αυστηρότατες

6 Πολύβ. 29.20.1-4.

7 Βλ. Διόδ. 30.23.1: «*τούς δ' ἐν τῷ συνεδρίῳ παρεκάλει, καὶ μάλιστα τούτων τούς νέους, βλέποντας εἰς τὰ παρόντα καὶ θέντας ὑπὸ τὴν ὄρασιν τὴν Περσέως τύχην, μήτε μέγα λέγειν ἐπὶ τοῖς κατορθώμασι παρὰ τὸ καθήκον μήτε βουλεύεσθαι μηδὲν ὑπερήφανον περὶ μηδενός, μηδὲ καθόλου πιστεύειν μηδέποτε ταῖς εὐτυχίαις, ἀλλ' ἐὰν τις μάλιστα ἐπιτυχάνῃ κατὰ τὸν ἴδιον βίον ἢ τὰς κοινὰς πράξεις, τότε μάλιστα τῆς ἐναντίας τύχης ἔννοιαν λαμβάνειν καὶ διὰ μνήμης ἔχειν ἑαυτὸν ἄνθρωπον ὄντα. διαφέρειν γὰρ ἀπεφήνατο τούς ἀνοήτους τῶν νοῦν ἔχόντων τῷ τούς μὲν ἐν ταῖς ἰδίαις ἀτυχίαις, τούς δ' ἐν ταῖς τῶν ἄλλων διδάσκεισθαι.*»

8 Αὐτ.

9 Βλ., για παράδειγμα, Πετρόχειλος (1986).



διαταγές της Συγκλήτου και κατέσκαπτε εκ θεμελίων 70 πόλεις στην Ήπειρο το 167 π.Χ. Σύμφωνα με τον Πολύβιο,<sup>10</sup> ο οποίος αξίζει να σημειωθεί ότι αναφέρει στο σημείο αυτό τις απόψεις των Ελλήνων, ο τρόπος που οι Ρωμαίοι μεταχειρίστηκαν τον Μακεδόνα βασιλιά προδιέγραφε την πολιτική της εξόντωσης, που επρόκειτο να ακολουθήσει («*νῦν δὲ προσίμιον μὲν ἐκτεθεῖσθαι τῆς ἰδίας προαιρέσεως τὰ κατὰ Περσέα, βασιτάσαντας ἐκ ριζῶν τὴν Μακεδόνων βασιλείαν, τετελειωκέναι δὲ κατὰ τὸ παρὸν διὰ τῆς περὶ Καρχηδονίων διαλήψεως*»).

Φαίνεται πάντως ότι η στάση του Αιμιλίου Παύλου έναντι του ηττημένου εχθρού στην περίπτωση του Περσέα συμπορεύεται με την άποψη του Φλαμίνιου, η οποία προβλήθηκε στο ειρηνευτικό συνέδριο μετά τις Κυνός Κεφαλές,<sup>11</sup> ότι δηλαδή «*πολεμοῦντας γὰρ δεῖ τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας βαρεῖς εἶναι καὶ θυμικοὺς, ἡττωμένους δὲ γενναίους καὶ μεγαλόφρονας, νικῶντάς γε μὴν μετρίους καὶ πραεῖς καὶ φιλανθρώπους*». Απευθυνόμενος προς τους Αιτωλούς, ο Φλαμίνιος προσθέτει τότε τη χαρακτηριστική φράση «*ὕμεις δὲ τὰναντία παρακαλεῖτε νῦν*».

Το ηθικό δίδαγμα, που προκύπτει από τη στάση του Αιμιλίου έναντι του Μακεδόνα βασιλιά, θα έπρεπε ίσως να διερευνηθεί και σε συνδυασμό με την τοποθέτησή του σε κάποιες άλλες περιπτώσεις, που επίσης φαίνεται να έχουν ελληνική την προέλευσή τους. Φαίνεται πως ο Ρωμαίος στρατηγός πίστευε στην παλιά αντίληψη για τη «νέμεση», ότι δηλαδή αυτή προκαλείται από την καλή τύχη των ανθρώπων, γεγονός που φαίνεται ότι διατηρήθηκε ανεξίτηλα στη μνήμη των λαών ύστερα από τη γνωστή από τον Ηρόδοτο<sup>12</sup> ιστορία του Πολυκράτη. Ο Πλούταρχος,<sup>13</sup> που επιβεβαιώνεται στο σημείο αυτό από την αυθεντία του Διοδώρου<sup>14</sup> και του Αππιανού,<sup>15</sup> αναφέρει ότι ο Αιμίλιος Παύλος, μετά το θάνατο των δύο γιων του, απαλλάχτηκε από το φόβο που τον είχε κυριεύσει ότι κάτι κακό θα συνέβαινε στη ρωμαϊκή πολιτεία ύστερα από τόσες επιτυχίες και θριάμβους, άπαξ και η δυστυχία είχε τώρα χτυπήσει την πόρτα του δικού του σπιτιού. Είναι, πράγματι, δραματική η ομιλία του προς το ρωμαϊκό λαό, ομιλία της οποίας ένα μόνο απόσπασμα παραθέτω: «*νῦν οὖν ἀκίνδυνός εἰμι τὰ μέγιστα καὶ θαρρῶ, καὶ νομίζω τὴν τύχην ὑμῖν παραμενεῖν ἀβλαβῆ καὶ βέβαιον. ἰκανῶς γὰρ ἐμοὶ καὶ τοῖς ἐμοῖς κακοῖς εἰς τὴν κωταρωθῶμένων ἀποκέχρηται νέμεσιν, οὐκ ἀφανέστερον ἔχουσα παράδειγμα τῆς ἀνθρωπίνης ἀσθενείας τοῦ θριαμβευομένου τὸν θριαμβεύοντα.*»

Η αλλαγή αυτή της τύχης, που η θεά Νέμεση είχε τη δύναμη και τη δυνατότητα να επιβάλει στα άτομα και τους λαούς, όσο κι αν φαίνεται ότι έχει προσωπικό χαρακτήρα στην περίπτωση του Αιμιλίου, δεν παύει όμως να έχει ήδη αποκτήσει το γενικότερο χαρακτήρα της, από τη στιγμή που ο Δημήτριος ο Φαληρέας επεξέτεινε, σύμφωνα με τον Πολύβιο,<sup>16</sup> την έννοια της «τύχης» στην ακμή και την παρακμή των εθνών. Ενδιαφέρον, βέβαια, θα ήταν το ερώτημα πόθεν ο Αιμίλιος δανείστηκε τις ελληνικές ιδέες του για την «τύχη» και τη «νέμεση», αν λάβουμε υπόψη μας ότι ο ίδιος δεν είχε ελληνική μόρφωση, όσο κι αν θεώρησε ορθό να εφοδιάσει τους γιους του με αυτήν.<sup>17</sup> Είναι πιθανότερο, πιστεύω, πηγή του να ήταν ο Ηρόδοτος μάλλον<sup>18</sup> ή κάποιος παλαιότερος ιστορικός παρά συγκεκριμένες ελληνιστικές πηγές.

10 36.9.7. Πρβλ. και Διόδ. 32.4.5.

11 Πολύβ. 18.37.7.

12 3.40 κ.ε.

13 Αιμ. 36.

14 31.11.

15 Μακ. 19.

16 29.21.

17 Πλουτ. Αιμ. 6.

18 1.86, όπου ο Κύρος διατάζει να σωθεί ο Κροίσος από την πυρά, συναισθανόμενος το μέγεθος του εγκλήματος που ένας άνθρωπος ετοιμαζόταν να επιφέρει σε ένα συνάνθρωπό του. Για την έννοια της «τύχης» στους ελληνιστικούς ιστορικούς, βλ. και Walbank (1945) 6 κ.ε.

Οι διακυμάνσεις της ηθικής στο ρωμαϊκό χώρο είναι εμφανέστερες, νομίζω, είκοσι χρόνια αργότερα, όταν ένας από τους θετούς γιους του Αιμιλίου Παύλου, ο Σκιπίωνας Αιμιλιανός (Αφρικανός ο Νεότερος), κλαίει γοερά στο αντίκρισμα των ερειπίων της Καρχηδόνας, της οποίας την εξαφάνιση από προσώπου γης είχε ο ίδιος διατάξει. Μεταξύ των ερευνητών υπάρχει μια ευρύτατη συζήτηση επί του θέματος.<sup>19</sup> Μια εκδοχή του γεγονότος βρίσκουμε στον Αππιανό,<sup>20</sup> στο Διόδωρο το Σικελιώτη,<sup>21</sup> και σε αποσπασματική μορφή στον Πολύβιο.<sup>22</sup> Με βάση το κείμενο του Αππιανού, ο Σκιπίωνας, καθώς παρακολουθούσε την τελική καταστροφή της πόλης, έκλαψε φανερά για τον εχθρό και, συνειδητοποιώντας πως πόλεις, έθνη και αυτοκρατορίες, ακριβώς όπως και οι άνθρωποι, υπόκεινται στις ποικίλες αλλαγές της τύχης – πράγμα που συνέβη στην Τροία, στους Ασσυρίους, στους Μήδους και στους Πέρσες και πρόσφατα στους Μακεδόνες – απήγγειλε τους στίχους του Ομήρου, όπου ο Έκτορας κατά τρόπο παραστατικό και εξόχως δραματικό προβλέπει την καταστροφή της Τροίας:<sup>23</sup>

*ἔσσεται ἡμᾶρ ὅτ' ἄν' ποτ' ὀλώλη Ἴλιος ἱρὴ  
καὶ Πριάμος καὶ λαὸς ἐϋμμελίῳ Πριάμοιο.*

Ο ίδιος ο Πολύβιος, ο οποίος ήταν παρών στο συμβάν, δίνει αυτό που αναμφισβήτητα αποτελεί την αυθεντική εκδοχή των πραγματικών λόγων του Σκιπίωνα:<sup>24</sup> «ὦ Πολύβιε, καλὸν μὲν, ἀλλ' οὐκ οἶδ' ὅπως ἐγὼ δέδια καὶ προορῶμαι μὴ ποτε τις ἄλλος τοῦτο τὸ παράγγελμα δώσει περὶ τῆς ἡμετέρας πατρίδος».

Ανεξάρτητα από το αν τα δάκρυα του Σκιπίωνα κύλησαν για την Καρχηδόνα, τη Ρώμη ή γενικά για τα ανθρώπινα, είναι ολοφάνερο πως η μεταστροφή της τύχης δεν περιορίζεται πια στο άτομο, αλλά αποκτά πολύ γενικότερο χαρακτήρα.

Αναφέροντας τις απόψεις των Ελλήνων για την καταστροφή της Καρχηδόνας, ο Πολύβιος παρουσιάζει μερικούς Έλληνες να διαπιστώνουν μια σαφέστατη αλλαγή στη ρωμαϊκή πολιτική, παρόμοια με αυτή που είχε σημειωθεί στις ύστερες φάσεις της αθηναϊκής και της σπαρτιατικής κυριαρχίας. Είναι ιστορικά επιβεβαιωμένο ότι η Καρχηδόνα δεν είχε προβεί σε καμιά ασυγχώρητη πρόκληση έναντι της Ρώμης και ότι είχε προσπαθήσει, με κάθε τρόπο, να τηρήσει όλους τους όρους που της είχε επιβάλει η Ρώμη μετά το δεύτερο καρχηδονικό πόλεμο. Και παρά ταύτα, αντιμετώπιστηκε από τη Ρώμη με πρωτοφανή σκληρότητα.<sup>25</sup> Το φαινόμενο αυτό ίσως απαλύνεται σε κάποιες άλλες περιπτώσεις, όπως για παράδειγμα στην, με προπαγανδιστικά εμφανέστατα ελατήρια, επιστροφή από το Σκιπίωνα του ταύρου στους κατοίκους του Ακράγαντα, που θα διδάσκονταν έτσι να κρατούν στη μνήμη τους τη σκληρότητα των δικών τους και τη ρωμαϊκή πραότητα.<sup>26</sup> Πολύ δύσκολα όμως θα χαρακτηριζόταν *mansuetudo* αυτή που επιδείχτηκε προς τους Έλληνες στην καταστροφή της Κορίνθου, το 146 π. Χ. Ο Σκιπίωνας, βέβαια, δεν είχε καμιά σχέση με την ανάληψη αυτή απόφαση, όπως όμως παρατηρώ σε άλλη μελέτη μου,<sup>27</sup> θα μπορούσε να διερωτηθεί κανείς «αν το δόγμα της αστάθειας της τύχης έτσι, όπως εφαρμόζεται σε πόλεις και λαούς, βοηθά τελικά στο να εκθρέψει την πωρωμένη αδιαφορία προς τον πόνο περισσότερο, και λιγότερο τη διαλλακτικότητα και τον ανθρωπισμό. Ίσως υπάρχει μια συγκεκριμένη γοητεία στο να βοηθάς την τύχη να πορευθεί το δρόμο της και, αν

19 Βλ. Brink & Walbank (1954) 104· Scullard (1960) 61· Astin (1967) 282 κ.ε.

20 Αιβ. 132 = Πολύβιος 38.22.

21 32.24.

22 38.21.

23 Ιλ. Ζ.448 κ.ε.

24 38.21.

25 Πολύβ. 36.9.5 κ.ε.

26 Βλ. Κικ. *In Verr.* 2.4.73.

27 Βλ. Πετρόχειλος (1974) 118.

το δει κανείς μέσα από αυτό το πρίσμα, η σκληρότητα ανήκει πια στην τύχη και όχι στον άνθρωπο που την επιβάλλει».

Κανείς δεν μπορεί βέβαια να αμφιβάλλει ότι η βαθμιαία αλλαγή στη ρωμαϊκή συμπεριφορά σε θέματα ηθικής στάσης έναντι του αντιπάλου θα πρέπει να θεωρηθεί ότι συνδέεται με μια γενικότερη πτώση του ηθικού επιπέδου κατά την περίοδο αυτή. Ο ίδιος ο Πολύβιος, παρά τη σε γενικές γραμμές ευνοϊκή στάση του έναντι των Ρωμαίων, δεν παραλείπει να αναφέρει<sup>28</sup> την ελληνική άποψη ότι η Ρώμη είχε απομακρυνθεί από τις αρχές που παλαιότερα πρόσβευε με το να μετέρχεται δόλο και απάτη αντί για ανοικτή επίθεση<sup>29</sup> ενάντια στους Καρχηδονίους.

Θεωρώ πάντως πιθανότατο, πέρα από τη γενικότερη πτώση του ηθικού επιπέδου, και η επίδραση των ελληνικών πολιτικών θεωριών να είχε παίξει κάποιο ρόλο στον ηθικό ξεπεσμό. Τα κείμενα του Θουκυδίδη και του Πλάτωνα παρέχουν συγκεκριμένα επιχειρήματα που θα «δικαιολογούσαν» τη χρήση της απεριόριστης δύναμης προς το συμφέρον του ισχυροτέρου.<sup>30</sup> Το ελληνικό ιστορικό παρελθόν άλλωστε έχει να παραθέσει κάποια πολύ ηχηρά ιστορικά προηγούμενα με την καταστροφή της Μήλου από τους Αθηναίους, της Ολύνθου από το Φίλιππο και των Θηβών από τον Αλέξανδρο. Αλλά και στο πεδίο της διανόησης – πέρα από εκείνο των ιστορικών γεγονότων – το ελληνικό «παράδειγμα» είχε τη δυνατότητα να προσφέρει πεδίο προς μίμηση από τους Ρωμαίους. Υπάρχει η άποψη ότι η ευγλωττία του Καρνεάδη, όταν ως μέλος της πρεσβείας των φιλοσόφων το 155 π. Χ. ανέπτυσε τις απόψεις του εναντίον της δικαιοσύνης, έκανε μια ασυνήθιστα βαθιά εντύπωση στους Ρωμαίους.<sup>31</sup> Έχω και αλλού υποστηρίξει ότι ο Καρνεάδης φαίνεται να επιστρέφει στο επιχειρήμα του Θρασυμάχου στην πλατωνική Πολιτεία ότι η δικαιοσύνη είναι «*ἀλλότριον αγαθόν*»,<sup>32</sup> προσφέροντας μάλιστα και παραδείγματα των καταστάσεων στις οποίες θα ήταν «σοφό» να ενεργεί κάποιος από προσωπικό συμφέρον και μωρό («*οἰκεία βλάβη*») να είναι δίκαιος. Στη συνέχεια υποστήριξε την άποψη ότι όλες οι αυτοκρατορίες, ανάμεσα στις οποίες και η ρωμαϊκή, στηρίζονταν στην αδικία και ότι, αν οι Ρωμαίοι ήθελαν να είναι δίκαιοι, θα έπρεπε να αποδώσουν την περιουσία που ανήκε σε άλλους λαούς και να επιστρέψουν στις αγροικίες τους, επιχειρήμα φυσικά που ήταν αδύνατον να το εννοεί σοβαρά, αφού μια τέτοια σειρά ενεργειών θα ήταν οπωσδήποτε «ανόητη».

Η οξύτατη αυτή αντίθεση ανάμεσα στη *sapientia* και στη *iustitia* και η έμφαση επί της *utilitas* συμπίπτει με τη γνώμη του Πολυβίου,<sup>33</sup> ότι δηλαδή στην καταστροφή της Καρχηδόνας οι Ρωμαίοι ενήργησαν «σοφά» και προς το συμφέρον της αυτοκρατορίας τους· αυτή ήταν γενικά και η γνώμη του Κάτων του Πρεσβύτερου, σε αντίθεση με τη γνώμη του Σκιπίωνα Νασικά, που πίστευε ότι η Καρχηδόνα θα έπρεπε να διατηρηθεί, για να υπάρχει πάντοτε το «*ἀντίπαλον δέος*» και να διατηρείται το ετοιμοπόλεμο των Ρωμαίων. Μόνο που ο Κάτων δεν ήταν προετοιμασμένος το 155 π. Χ. να αφήσει τη ρωμαϊκή νεολαία να παρακολουθήσει ανενόχλητη τις διαλέξεις του Καρνεάδη, στάση που αποτελούσε μια επιπλέον διακύμανση, για να μην πω ασυνέπεια, στις ρωμαϊκές απόψεις περί ηθικής, ιδιαίτερα όταν η ανάγκη επέτασσε την εφαρμογή τους.

Ο καθηγητής F.W.Walbank έχει ρεαλιστικά υποστηρίξει την άποψη<sup>34</sup> ότι ο Πολύβιος δεν θα μπορούσε να θεωρεί τη ρωμαϊκή στάση ως ασυνεπή στο χώρο της ηθικής, διότι, αν η σκοπιμότητα

28 36.9.9-10.

29 Πρβλ. Λίβιος 42.47.4-5.

30 Π.χ. Θουκ. 3.40.3, 5.105· Πλατ. Πολιτεία 1.338c, Γοργίας 483d.

31 Capelle (1932) 86 κ.ε. Βλ. και Walbank (1965) 13. Για την επιχειρηματολογία του Καρνεάδη, βλ. Κικ. Rep. 3.8 κ.ε.. Για την άποψη ότι ο Καρνεάδης σκόπιμα έβαλλε κατά των ρωμαϊκών πεποιθήσεων σχετικά με το αίσθημα δικαίου της αυτοκρατορίας τους, βλ. Fuchs (1964) 3 κ.ε.

32 Πρβλ. Κικ. Rep. 3.11.

33 36.9.3-4

34 Walbank (1965) 9.

τητα και η *utilitas* είναι το κριτήριο, τίποτε το ασυνεπές δεν υπάρχει στην επίδειξη μετριοπάθειας σε υπηκόους που θέλεις να διατηρήσεις, και αυστηρότητας φυσικά σε όσους θεωρείς επικίνδυνους για την ασφάλειά σου. Υπάρχει όμως μια σαφέστατη δυσκολία στο σημείο αυτό, αν η μετριοπάθεια γενικά θεωρείται ότι εκπηγάει από το ρωμαϊκό χαρακτήρα, ισχυρισμό που οι Ρωμαίοι δεν έπαυαν να προβάλλουν σε όλες τις εποχές της ιστορικής τους διαδρομής.

Ο Κικέρων σε κάποιο χωρίο του, που θεωρείται ότι απηχεί την επίδραση του Παναϊτίου,<sup>35</sup> βρίσκει εφικτή τη δικαιολόγηση της καταστροφής της Καρχηδόνας και της Νουμαντίας, πρέπει όμως να ψάξει για αποχρώντες λόγους στην περίπτωση της Κορίνθου. Γράφει σχετικά: «έτσι οι πρόγονοί μας έδωσαν το δικαίωμα του Ρωμαίου πολίτη στους Τουσκουλανούς, στους Αίκβους, στους Βόλσκους, στους Σαβίνους και στους Έρνικες, αλλά κατέσκαψαν την Καρχηδόνα και τη Νουμαντία· δεν θα ήθελα να είχε γίνει αυτό στην Κόρινθο, πιστεύω όμως ότι κάποιο λόγο θα είχαν – κυρίως το ότι ήταν πάρα πολύ σημαντική η θέση της, για να μην μπορέσει ο ίδιος αυτός τόπος κάποτε να ξεσηκώσει πολέμους».

Σε κάθε περίπτωση όμως, ο Παναϊτίος έθετε σαφείς περιορισμούς στην πολεμική συμπεριφορά και στη μεταχείριση του ηττημένου εχθρού. Το παραπάνω κείμενο του Κικέρωνα είναι, πιστεύω, σαφέστατο ως προς τις προθέσεις του Έλληνα φιλοσόφου, του οποίου αποτελεί σαφέστατη επίδραση: «Υπάρχουν όμως μερικές υποχρεώσεις που οφείλουμε να εκπληρώσουμε ακόμα και έναντι αυτών που μας αδίκησαν. Γιατί υπάρχει μέτρο στην εκδίκηση και στην τιμωρία και πιστεύω ότι θα ήταν αρκετό αυτός που έκανε την προσβολή να μετανιώσει για το αδίκημά του, ώστε και ο ίδιος να μην κάνει κάτι παρόμοιο στο μέλλον και οι άλλοι να είναι πιο προσεκτικοί απέναντι στην αδικία».<sup>36</sup> Μπορεί βέβαια να αμφισβητηθεί αν ο Παναϊτίος έδωσε στους Ρωμαίους όλα τα επιχειρήματα που εκείνοι χρειάζονταν για να δικαιολογήσουν την αυτοκρατορία τους.<sup>37</sup> Δίνοντας όμως ισχυρή θεωρητική υποστήριξη στο φυσικό τους (και συχνά προβαλλόμενο) αίσθημα για δικαιοσύνη και ανθρωπιά πρόσφερε μια αξιοσημείωτη υπηρεσία και στους Ρωμαίους και στους λαούς που εκείνοι κυβερνούσαν, κυρίως μέσα από τις επιπτώσεις στη ρωμαϊκή νομολογία, ιδιαίτερα στο *ius gentium*,<sup>38</sup> και στα άτομα, όπως π.χ. στον επιφανή νομομαθή Κόιντο Μούκιο Σκαιβόλα (τον οϊωνοσκόπο), που ήταν φίλος του Παναϊτίου.<sup>39</sup>

Ένα είναι βέβαιο, ότι η επίδραση της ελληνικής σκέψης και ο σεβασμός για τις ελληνικές παραδόσεις επηρέασαν, ως ένα βαθμό, τη ρωμαϊκή πολιτική απέναντι στην Ελλάδα, πριν ακόμα οι Ρωμαίοι αποκτήσουν πλήρη επίγνωση των σύγχρονών τους ελληνικών πραγμάτων. Όταν η πολιτική αυτή απέτυχε για ποικίλους λόγους, εξακολούθησαν να δέχονται τους Έλληνες ως δασκάλους και το γεγονός αυτό μπορεί με τη σειρά του να επέδρασε στον τρόπο που αντιμετώπιζαν την αυτοκρατορία και μεταχειρίζονταν τους υποτελείς τους λαούς.

Συμπερασματικά θα μπορούσε να λεχθεί ότι οι ηθικές αξίες επί ρωμαϊκού εδάφους υπέστησαν ποικίλες διακυμάνσεις κατά τη διάρκεια των εποχών και με αφετηρία τους εκάστοτε εκπροσώπους της ρωμαϊκής πολιτικής, κάποτε μάλιστα και κατά την εφαρμογή τους από την ίδια στρατιωτική και πολιτική προσωπικότητα. Οι αρχαίοι Έλληνες στοχαστές ασφαλώς και χρησίμευσαν ως πρότυπα, επί καλώ ή επί κακώ, επί επεικείας ή επί σκληρότητι και αναληγής, στους Ρωμαίους κατακτητές. Οι σκέψεις του Πολυβίου και του Πλουτάρχου, του Παναϊτίου και του Ποσειδωνίου υπήρξαν ουσιαστική αφετηρία και, εν μέρει, προφανής δικαιολόγηση της ρωμα-

35 Κικ. *Off.* 1.34-35.

36 αυτ. 33.

37 Η άποψη του Capelle (1932) 86 κ.ε. υποστηρίζεται και από τον Walbank (1965) 13 κ.ε. Για την αντίθετη άποψη, βλ. Astin (1967) 300.

38 Βλ. C.A.H., ix, 866 κ.ε.

39 Βλ. Κικ. *De Orat.* 1.45-1.75.

ϊκής πολιτικής και των ποικίλων διακυμάνσεων της εφαρμογής των ηθικών αξιών στο πέρασμα της ρωμαϊκής ιστορίας.

### **Βιβλιογραφία**

- Astin, A.E. (1967), *Scipio Aemilianus*, Οξφόρδη
- Brink, C. Q. & Walbank, F.W. (1954), "The construction of the sixth book of Polybius", *CQ* n.s. 4: 97-122
- Capelle, W. (1932), "Griechische Ethik und römischer Imperialismus", *Klio* 25: 86-93
- Fuchs, H. (1964), *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt*, Βερολίνο
- Πετρόχειλος, Ν. (1974), *Roman Attitudes to the Greeks*, Αθήνα
- (1986), «Μαρτυρίες για το ρόλο του συναισθήματος στη ρωμαϊκή πολιτική πράξη», *Φιλολόγος* 45: 203-217
- Scullard, H.H. (1960), "Scipio Aemilianus and Roman Politics", *JRS* 50: 59-74
- Walbank, F.W. (1945), "Polybius, Philinus and the First Punic War", *CQ* 39: 1-18
- (1965), "Political Morality and the Friends of Scipio", *JRS* 55: 1-13

### **Summary**

#### *The alterations of Roman values in Roman area*

One could support the idea that the moral values during the process of the Roman history went under many alterations originating not only from the various representatives of the Roman policy, but also from the attitude of the same military and political representatives in various cases. There is no doubt that the Greek thinkers were used as prototypes by the Roman conquerors, for the better or for the worse, for leniency or for toughness and inflexibility. Polybius' and Plutarch's thoughts, as well as those of Panaetius and Posidonius were used as the starting point, and in a way as a justification of the many variations during the application of moral values in the passage of Roman history.

## Προβλήματα επικοινωνίας στον ελληνορωμαϊκό κόσμο

Στον ελληνορωμαϊκό κόσμο οι διαφορετικές γλώσσες των εθνοτήτων, όπως και τα διαφορετικά ήθη, οι νόμοι, το πολιτιστικό επίπεδο και το καθεστώς διοίκησής τους στάθηκαν μόνιμες πηγές προβλημάτων στην επικοινωνία των ανθρώπων· στη χοάνη ανάμιξης των λαών της αυτοκρατορίας αλώβητος δεν έμεινε κανένας· και στη μετακένωση πολιτισμικών στοιχείων κατά καιρούς επικράτησαν οι ισχυρότεροι στον αριθμό, στα όπλα ή στον πολιτισμό.

Η αχανής αυτοκρατορία έχει παρουσιάσει πολλά ανάλογα με τη λεγόμενη *παγκοσμιοποίηση* της εποχής μας. Για το πρόβλημα αυτό παρατηρεί χαρακτηριστικά ο Λίβιος:<sup>1</sup> *είναι τρέλα να πιστεύετε πως θα παραμείνετε στο ίδιο καθεστώς, αν κυριαρχήσουν αλλοεθνείς άνθρωποι, που σας χωρίζουν γλώσσες και ήθη και νόμοι πιο πολύ κι από τις στεριές και τις θάλασσες.* Όσο για τη φυσική αντίδραση των ανθρώπων στις αφομοιωτικές τάσεις χαρακτηριστική είναι η περίπτωση με τους Κροτωνιάτες που αναφέρει:<sup>2</sup> όταν τους πρότειναν να δεχθούν Βρεττίους εποίκους για συγκατοίκηση, δήλωσαν πως προτιμούν να πεθάνουν παρά να ζουν ανάκατοι με τους Βρεττίους, λαό με ξένα ήθη και έθιμα και νόμους, και με τον καιρό να αλλοιώσουν και τη γλώσσα τους.

Και ο Πλίνιος αργότερα, περιγράφοντας τούς (είκοσι πέντε και πλέον) λαούς της Ιταλίας, σημειώνει: *ξέρω ότι με το δίκιο του θα χαρακτήριζε κάποιος επιπολαιότητα το να λέγεται πως οι θεοί διάλεξαν μια χώρα, για να συγκεντρώσει τα σκόρπια βασίλεια, να εξημερώσει τα ήθη, να κάνει τις ανόμοιες και άγριες γλώσσες τόσων λαών να συγκλίνουν με διάλογο, να δώσει στον άνθρωπο την ανθρωπιά (*humanitatem*) και να ενώσει τους λαούς όλου του κόσμου σε μια πατρίδα.*<sup>3</sup>

Ο Στράβων όμως (Γ' 151, 15) διαπιστώνει πως υπάρχουν και λαοί που εκρωμαϊστήκαν, όπως π.χ. οι Τουρδητανοί (Ν.Δ. Ισπαν.) οι οποίοι «*τελέως εις τὸν Ῥωμαίων μεταβέβληνται τρόπον οὐδὲ τῆς διαλέκτου τῆς σφετέρας ἔτι μεμνημένοι. Λατῖνοι τε οἱ πλείστοι γεγόνασι καὶ ἐποίκους εἰλήφασι Ῥωμαίους, ὥστε μικρὸν ἀπέχουσι τοῦ πάντες εἶναι Ῥωμαῖοι...*». Αυτό βέβαια μπορεί να το γενικεύσει κανείς για τους ευρωπαϊκούς λαούς, στους οποίους – με τον καιρό – η γλώσσα μεταλλάχθηκε σε νεολατινική.

**Προβλήματα επικοινωνίας** στον ελληνορωμαϊκό κόσμο υπήρχαν τόσο σε εποχή ειρήνης, όσο και σε πολεμικές περιόδους· στην **ειρήνη** οι άνθρωποι, ταξιδεύοντας *κατ' ἔμποριαν* και *θεωρίαν* έρχονται σε επαφή με ξένους λαούς σαν έμποροι και ταξιδιώτες, επισκέπτες κυρίως ξακουστών χωρών, πόλεων, μαντείων, θεραπευτηρίων κτλ. και για σπουδές, ιδιαίτερα της γλώσσας και της φιλοσοφίας. Στον **πόλεμο**, αν τα σαλπίσματα σαν μορφή επικοινωνίας τα κατανοούν οι εξασκημένοι στρατιώτες (*exercitus*), τα *incerta imperia* προκαλούν *clamores dissonos* και

1 Λίβιος 31.29.12.

2 Λίβιος 24.3.12.

3 Πλίνιος Ν.Η. 3.39: *nec ignoro ingrati ac segnisi animi existimari posse merito, si obiter atque in transcurso ad hunc modum dicatur terra omnium terrarum alumna eadem et parens, numine deum electa quae caelum ipsum clarius faceret, sparsa congregaret imperia ritusque molliret et tot populorum discordes ferasque linguas sermonis commercio contraheret ad conloquia et humanitatem homini daret breviterque una cunctarum gentium in toto orbe patria fieret.*

ταραχή επικίνδυνη.<sup>4</sup> Ας προστεθούν εδώ και τα θύματα του πολέμου και των πολιτικών ταραχών και ανωμαλιών, αιχμάλωτοι, δούλοι, μετανάστες, εξόριστοι κτλ.<sup>5</sup>

Στη σύγκρουση των Ρωμαίων με τους Καρχηδονίους (202 π.Χ.), ένας σημαντικός παράγων που υπογραμμίζεται από το Λίβιο, είναι ότι οι Ρωμαίοι προχώρησαν στη μάχη με συντονισμένες κραυγές: *congruens clamor ab Romanis eoque maior et terribilior*, ενώ στους Καρχηδόνιους επικρατούσαν ασυντόνιστες φωνές λόγω των διαφορετικών γλωσσών τόσων λαών που συμμετείχαν στη μάχη: *dissonae illis, ut gentium multarum discrepantibus linguis, uoces*.<sup>6</sup>

Τα πλεονεκτήματα που έχουν οι ομόγλωσσοι φαίνονται ιδιαίτερα στο λόγο (την *adhortatio*) που απευθύνει ο στρατηγός πριν από τη μάχη, καθώς γίνεται αντιληπτός από το στρατό του άμεσα.<sup>7</sup> Αντίθετα, οι ετερόκλητοι στρατοί των αλλόγλωσσων συμμάχων υστερούν σημαντικά, γιατί η επικοινωνία μαζί τους γίνεται μόνο μέσω διερμηνέων και αξιωματικών που καταλαβαίνουν τη γλώσσα, για να μεταδώσουν μηνύματα και διαταγές την κρίσιμη ώρα της μάχης· παράδειγμα, η *adhortatio uaria* στη σύγκρουση των Ρωμαίων με τους Καρχηδονίους και τους συμμάχους τους.<sup>8</sup> Ανάλογα προβλήματα θα έχουν και οι Ρωμαίοι αργότερα, όταν στον αυτοκρατο-

4 Για την τακτική που πρέπει να ακολουθείται για να φτάνουν σωστά οι διαταγές του στρατηγού στις παραταγμένες μονάδες, χωρίς να προκαλείται ταραχή και σύγχυση, ο Λίβιος (44.33.5-7) γράφει: *primum, ut ordine ac sine tumultu omnia in agmine ad nutum imperiumque ducis fierent, prouidit: ubi omnibus simul pronuntiaretur, quid fieret, neque omnes exaudirent, incerto imperio accepto alios ab se adicientes plus eo, quod imperatum sit, alios minus facere; clamores deinde dissonos oriri omnibus locis, et prius hostes quam ipsos, quid paretur, scire. placere igitur tribunum militum primo pilo legionis secretum edere imperium, illum et dein singulos proximo cuique in ordine centurioni dicere, quid opus facto sit, siue a primis signis ad nouissimum agmen, siue ab extremis ad primos perferendum imperium sit.*

5 Τη σκληρή μοίρα του εξόριστου διετραγωδεί ο Οβίδιος στα *Tristia* (3.11.9): *nulla mihi cum gente fera commercia linguae* και (5.10.37): *barbarus hic ego sum, qui non intellegor ulli*· πρβλ. Πλίνιος (N.H. 7.7.7): *tot gentium sermones, tot linguae, tanta loquendi varietas, ut externus alieno paene non sit hominis uice!* τον ξένο δεν τον βλέπουν σαν άνθρωπο!

6 Φαίνεται μικρής σημασίας, αλλά είναι σπουδαίος παράγοντας την ώρα της μάχης: από τη μεριά των Ρωμαίων ακούγονταν κραυγές συντονισμένες και γι' αυτό δυνατότερες και φοβρότερες από όσο ήταν, ενώ από την άλλη μεριά φωνές ασυντόνιστες, καθώς προέρχονταν από πολλούς λαούς με γλώσσες αταίριαστες μεταξύ τους (Λίβιος 30.34.1): *... dictu parua sed magna eadem in re gerenda momenta: congruens clamor ab Romanis eoque maior et terribilior, dissonae illis, ut gentium multarum discrepantibus linguis, uoces*. Η περιγραφή έγινε πρώτα από τον Πολύβιο (15.12.8-9): *ἐπειδὴ δ' ἔγγυς ἦσαν ἀλλήλων, οἱ μὲν Ῥωμαῖοι κατὰ τὰ πάτρια συναλαλάξαντες καὶ συμφορήσαντες τοῖς ξίφει τοὺς θυρεοὺς προσέβαλλον τοῖς ὑπεναντίοις, οἱ δὲ μισθοφόροι τῶν Καρχηδονίων ἀδιάκριτον ἔποιον τὴν φωνὴν καὶ παρηλλαγμένην· οὐ γὰρ πάντων ἦν κατὰ τὸν ποιητὴν ὁ αὐτὸς θροῦς οὐδ' ἴα γῆρυς, / ἄλλη δ' ἄλλων γλώσσα, πολύκλητοι δ' ἔσαν ἄνδρες, καθάπερ ἀρτίως ἐξηριθμησάμην*. Ο ιστορικός αναφέρεται στον Όμηρο, που πρώτος περιγράφει ανάλογο πρόβλημα στους Τρώες και τους συμμάχους τους: *Ἰλιάδα Β 802: Ἔκτορ, σοὶ δὲ μάλιστ' ἐπιτέλλομαι, ᾗδε δὲ ῥέξαι· / Πολλοὶ γὰρ κατὰ ἄστυ μέγα Πριάμου ἐπίκουροι, / ἄλλη δ' ἄλλων γλώσσα πολυσπερέων ἀνθρώπων· / τοῖσιν ἕκαστος ἀνὴρ σημαίνετω οἷσιν περ ἄρχει*. Και *Ἰλιάδα Δ 436: ὡς Τρώων ἀλαλήτος ἀνὰ στρατὸν εὐρὴν ὀράρει· / οὐ γὰρ πάντων ἦεν ὁμὸς θρόος οὐδ' ἴα γῆρυς, / ἀλλὰ γλώσσα μέμικτο, πολύκλητοι δ' ἔσαν ἄνδρες*.

7 Για να επηρεάσουν τα λόγια σου ένα ακροατήριο, προϋπόθεση είναι να έχει τον ίδιο δεσμό γλώσσας μαζί σου (Κικ. *De Orat.* 3.223): *verba enim neminem movent nisi eum, qui eiusdem linguae societate coniunctus est*.

8 Λίβιος 30.33.8: *uaria adhortatio erat in exercitu inter tot homines (Carthaginienses, Numidas) quibus non lingua, non mos, non lex, non arma, non uestitus habitusque, non causa militandi eadem esset*. Πρβλ. όσα αναφέρει ο Λίβιος στη σύγκρουση των Ρωμαίων με τον Ασδρούβα, όπου ο Καρχηδόνιος ηγέτης οδηγούσε ετερόκλητα στρατεύματα (23.29.4): *Hasdrubal mediam aciem Hispanis firmat; in cornibus, dextro Poenos locat, laeuo Afros mercenariorumque auxilia; equitum Numidas Poenorum peditibus, ceteros Afros, pro cornibus apponit*. Πρβλ. και Σίλιο Ιταλικό, *Pun.* 3.220: *extemplo edicit conuellere signa, repensaque / castra quatit clamor permixtis dissona linguis*. Κατά τον ποιητή (*Pun.* 16.19 κ.ε.) το μόνο στοιχείο που κράτησε πιστούς τους άνδρες ήταν ο σεβασμός του αρχηγού τους: *tot dissona lingua / agmina, barbarico tot discordantia ritu / corda uirum mansere gradu, rebusque retusis / fidas ductoris tenuit reuerentia mentes*.

ρικό στρατό υπηρετούν *exercitus linguis moribusque dissoni*.<sup>9</sup> Έπρεπε λοιπόν να έχουν και εδώ μια κοινή γλώσσα επικοινωνίας και η λατινική ήταν απαραίτητα η γλώσσα επικοινωνίας στον αυτοκρατορικό στρατό.<sup>10</sup>

### Γλώσσα των κυρίαρχων και της διοίκησης

Ο Αυγουστίνος<sup>11</sup> διαπιστώνει πως «η κυρίαρχη πολιτεία δεν επιβάλλει μόνο το ζυγό της στους υποταγμένους λαούς αλλά και τη γλώσσα της» και ακόμα, «η εξουσία του κυρίαρχου βρίσκεται στη γλώσσα» (*dominatio imperantis in lingua est*). Για τη γλώσσα επικοινωνίας του κυρίαρχου ο Valerius Maximus υπογραμμίζει ότι οι παλαιοί άρχοντες για να διαφυλάξουν το κύρος (*maiestatem*) του αξιώματός τους και της ρωμαϊκής πολιτείας, ανάμεσα στα άλλα, πρόσεχαν με ιδιαίτερη αυστηρότητα να μη δίνουν ποτέ επίσημες αποκρίσεις στους Έλληνες στα ελληνικά, αλλά μόνο στα λατινικά και υποχρέωναν τους Έλληνες να έχουν διερμηνέα, όχι μόνο όταν βρίσκονταν στη Ρώμη, αλλά και στην Ελλάδα και στη Μ. Ασία· έτσι θα επέβαλλαν, όπως πίστευαν, στους ξένους λαούς μεγαλύτερο σεβασμό για τη λατινική γλώσσα. Και δεν τους έλειπε η γνώση της ελληνικής παιδείας· πίστευαν όμως πως σε κανένα ζήτημα δεν πρέπει να φανούν κατώτεροι από τους Έλληνες· νόμιζαν ότι είναι αναξιοπρεπές να προσφέρεται σα δώρο το κύρος της ρωμαϊκής εξουσίας στα θέλητρα των ελληνικών γραμμάτων<sup>12</sup> και ο Πλίνιος (N.H. 3.42) αναφέρεται σε λαούς που νικήθηκαν με τη γλώσσα και τα όπλα: *neque ingenia ritusque ac viros et lingua manique superatas commemorato gentes ...*

Οι Ρωμαίοι αξιωματούχοι (όσοι γνώριζαν ελληνικά από τις σπουδές τους) χρησιμοποίησαν τη γλώσσα στην επικοινωνία τους με τον ελληνικό κόσμο για προσεταιρισμό του είτε προτού διαλύσουν διάφορους αμυντικούς σχηματισμούς (όπως π.χ. η Αιτωλική συμπολιτεία) είτε και αργότερα μερικές φορές στη διοίκηση επαρχιών κατά την απονομή δικαιοσύνης.

Χαρακτηριστική περίπτωση είναι του Τίτου Φλαμίνιου, που διεξάγει πολεμικές επιχειρήσεις στον ελληνικό χώρο: *ἀκούοντες γὰρ τῶν Μακεδόνων, ὡς ἄνθρωπος ἄρχων βαρβάρου στρατιάς ἔπεισι, δι' ὄπλων πάντα καταστρεφόμενος καὶ δουλούμενος, εἶτ' ἀπαντῶντες ἀνδρὶ τὴν θ' ἡλικίαν νέω καὶ τὴν ὄψιν φιλανθρώπῳ, φωνὴν τε καὶ διάλεκτον Ἑλληνι, καὶ τιμῆς ἀληθοῦς ἔραστῆ, θαυμασιῶς ἐκηλοῦντο, καὶ τὰς πόλεις ἐνεπίπλασαν εὐνοίας τῆς πρὸς αὐτόν, ὡς ἐχούσας ἡγεμόνα τῆς ἐλευθερίας*.<sup>13</sup>

Και ο Valerius Maximus αναφέρει την περίπτωση με τον ύπατο Πόπλιο Κράσσο στη σύγκρουσή του προς το βασιλιά Αριστόνικο στη Μ. Ασία: «με τόση επιμέλεια σπούδαζε τα ελλη-

9 Tac. *Hist.* 2.37.

10 Ας σημειωθεί ότι και αργότερα επικρατούσε στο στρατό η λατινική γλώσσα, έστω κι αν βρίσκονταν σε περιβάλλον αλλόγλωσσο: π.χ. ο Κωνσταντίνος Πορφυρογέννητος (*De cerimoniis...*, p. 431) αναφέρει: *τῆ σὺν πρὸ δεκαπέντε Καλανδῶν Δεκεμβρίων ἐν ὑπατείᾳ Λέοντος τοῦ μικροῦ, μαγίστρου ὄντος Εὐσεβίου, συνήλθον ἐν τῷ ἵπτικῷ ὁ δῆμος καὶ οἱ πρεσβευταί· (πολλοὶ γὰρ ἔτυχον ὄντες ἐνταῦθα, καὶ ἐκ διαφόρων ἐθνῶν) καὶ οἱ στρατιῶται πάντες μετὰ τῶν σίγων ἐν τῷ στάματι καὶ ἔκραζον ὁ μὲν δῆμος ἑλληνιστὶ προτρέποντες τὸν βασιλέα ἀνελεθεῖν, οἱ δὲ στρατιῶται ῥωμαϊστὶ*.

11 *Civitas* 19.7.

12 Val. Max. *De institutis antiquis* 2.2.2: *Magistratus uero prisci quantopere suam populique Romani maiestatem retinentes se gesserint hinc cognosci potest, quod inter cetera obtinendae grauitatis indicia illud quoque magna cum perseuerantia custodiebant, ne Graecis umquam nisi latine responsa darent. quin etiam ipsos linguae uolubilitate, qua plurimum ualent, excussa per interpretem loqui cogebant non in urbe tantum nostra, sed etiam in Graecia et Asia, quo scilicet Latinae uocis honos per omnes gentes uenerabilior diffunderetur. nec illis deerant studia doctrinae, sed nulla non in re pallium togae subici debere arbitrabantur, indignum esse existimantes inlecebris et suauitatis litterarum imperii pondus et auctoritatem donari.*

13 Πλουτάρχου Τίτος Φλαμίνιος 5.7.



νικά, ώστε κέρδισε την αγάπη των συμμάχων με το να βγάζει αποφάσεις στη γλώσσα τους».<sup>14</sup> (Την τακτική αυτή εφάρμοξε και ο Μιθριδάτης<sup>15</sup> και παλαιότερα ο στρατηγός του Μ. Αλεξάνδρου Φιλώτας<sup>16</sup>).

Ο Αιμ. Παύλος που γνώριζε καλά ελληνικά, στην Αμφίπολη<sup>17</sup> εφάρμοσε συνειδητά την τακτική του κυρίαρχου· μετά την εξουδετέρωση του Περσέα, κατέπληξε τους εκπροσώπους των μακεδονικών πόλεων από το υψωμένο βήμα, το *tribunal*, υπαγορεύοντας τους όρους της ρωμαϊκής συγκλήτου για το διαμελισμό της Μακεδονίας σε 4 επαρχίες απομονωμένες, χωρίς δικαίωμα επικοινωνίας μεταξύ τους· τους απευθύνθηκε τώρα στα λατινικά και έβαλε τον πραιτόρα Σπ. Οσταύιους να τα μεταφράζει στα ελληνικά· έτσι τους προσγείωσε, δείχνοντας το πραγματικό πρόσωπο της νέας διακυβέρνησης: *noui imperii formam terribilem praebuit*.

Κανονικά βέβαια οι διοικητικές και δικανικές αποφάσεις εκδίδονται από το Ρωμαίο άρχοντα στις επαρχίες στη λατινική γλώσσα (π.χ. ο Κικέρων αναφέρει για τις πόλεις Πέργαμο, Σμύρνη, Τράλλεις πως *ius a nostro magistratu dicitur*).<sup>18</sup> Μα και τον 6ο αι. (για περιβάλλον ελληνόγλωσσο) ο Ιω. Λυδός γράφει: *τὰ ὅπως οὖν πραττόμενα παρὰ τοῖς ἐπάρχοις τοῖς Ἰταλῶν ἐκφωνεῖσθαι ῥήμασι... τὰ δὲ περὶ τὴν Εὐρώπην πραττόμενα πάντα... τοὺς αὐτῆς οἰκίτορας, καίπερ Ἕλληνας ἐκ τοῦ πλείονος ὄντας, τῆ τῶν Ἰταλῶν φθέγγεσθαι φωνῇ*.<sup>19</sup>

Αντιστάσεις σε κατακτητές ετερόγλωσσους είναι φυσικό να προβάλλονται πάντοτε· πολύ εύγλωττα επισημαίνει ο Κ. Κούρτιος Ρούφος, για ανάλογη περίπτωση, στην *Hist. Alexandri Magni*: «τόσοι λαοὶ ξένοι και ἀσχετοί με τη θρησκεία και τα ἤθη μας, που δεν τους συνδέει μαζί μας κανένας γλωσσικός δεσμός (*commercium linguae*) δεν δαμάζονται με τον πόλεμο: τους κρατάτε με τα ὄπλα σας και ὄχι με τη θέλησή τους - και ὅσοι *μπροστά σας* δείχνουν *φοβισμένοι*, θα είναι εχθροὶ σας ὅταν βρῖσκεσθε μακριὰ τους».<sup>20</sup>

### Γλωσσική πολιτική των πρώτων αυτοκρατόρων

Οι πρώτοι αυτοκράτορες, καθώς προέρχονταν από τις μορφωμένες ελληνικά τάξεις της Ρώμης, δεν ήταν αρνητικοί στον τομέα της επαφής των δύο κόσμων. Ο Αύγουστος στις τελευταίες ημέρες, του έβλεπε με ευρύτητα το πρόβλημα: *lege proposita ut Romani Graeco, Graeci*

14 Valerius Maximus, *Facta et dicta memorabilia* 8.7.6: *Iam P. Crassus, cum in Asiam ad Aristonicum regem debellandum consul uenisset, tanta cura Graecae linguae notitiam animo comprehendit, ut eam in quinque diuisam genera per omnes partes ac numeros penitus cognosceret. quae res maximum ei sociorum amorem conciliauit, qua quis eorum lingua apud tribunal illius postulauerat, eadem decreta reddenti.* (Σε πολλές περιπτώσεις οι ελληνικές πόλεις τιμούσαν με ψηφίσματα τους Ρωμαίους διοικητές που τους κυβερνούσαν με πράξεις και αποφάσεις στα ελληνικά, όπως φαίνεται από πολλές επιγραφικές μαρτυρίες).

15 Valerius Maximus, *Facta et dicta memorabilia* 8.7 (ext).16.1: *Mitridates duarum et xx gentium, quae sub regno eius erant, linguas ediscendo, ... ut eos, quibus imperabat, sine interprete adloqui posset.*

16 Φαίνεται πως θεωρούσε σκόπιμο να χρησιμοποιεί και τη γλώσσα των κατακτημένων, αλλά κατακρίθηκε γι' αυτό· βλ. ο Curtius Rufus (*Hist. Alex.*, 6.10.23) στη δίκη του Φιλώτα παρουσιάζει τον απολογούμενο στρατηγό να διαπιστώνει ότι αλλοιώθηκε η μητρική τους γλώσσα με την επαφή τους με τους ξένους λαούς - και πως νικητές και ηττημένοι πρέπει να μαθαίνουν την ξένη γλώσσα: *Iam pridem natus ille sermo commercio aliarum gentium exolevit: tam victoribus quam victis peregrina lingua discenda est.*

17 Λίβιος 45.29.1.

18 *Pro Flacco*, 71: *cur non Pergami, Smyrnae, Tralibus, ubi et multi cives Romani sunt et ius a nostro magistratu dicitur?*

19 Ιω. Λυδ. *Περὶ ἀρχῶν τῆς Ῥωμαίων πολιτείας*, έκδ. Βόννη 1837, 261, 68 (το παράθεμα στη μελέτη της Ελένης Κίγκα «Η μεσαιωνική και νεώτερη ονοματολογία του ποταμού Αώου», *Ηπειρωτικά Χρονικά* τ. 32, 1997, 179 - 228, υποσ. 157).

20 *Historia Alexandri*, 6.3.8: *Quid? creditis tot gentes alterius imperio ac nomine adsuetas, non sacris, <non> moribus, non commercio linguae nobiscum cohaerentes eodem proelio domitas esse, quo victae sunt? Vestris armis continentur, non suis moribus, et qui praesentes metuunt, in absentia hostes erunt.*

*Romano habitu et sermone uterentur.*<sup>21</sup> Αυτό σε μεγάλο βαθμό το ακολούθησαν και οι μετέπειτα αυτοκράτορες.

Ο Τιβέριος που γνώριζε πολύ καλά ελληνικά και τα χρησιμοποιούσε πρόθυμα σε κάθε ευκαιρία, τα απόφευγε με επιμέλεια στη σύγκλητο (*abstinuitque maxime in senatu*) και επέβαλε στους στρατιώτες να δίνουν απαντήσεις μόνο στα λατινικά, και όταν ακόμα ζητούσαν τη μαρτυρία τους στα ελληνικά.<sup>22</sup>

Ο αυτοκράτορας Κλαύδιος μπορεί να παρενέβαλλε ελληνικά, όταν απευθυνόταν στους στρατιώτες του *ή και προς την βουλήν* όπου πολλά *έλλημιστι παρεφθέγγετο*· όμως κάποτε, όταν είδε πως ένας πολίτης από τη Λυκία, πολιτογραφημένος Ρωμαίος και απεσταλμένος της χώρας του, δεν κατάλαβε κάποια ερώτηση που του έκανε, *έπειδή μὴ συνήκε τὸ λεχθέν*, του στέρησε το δικαίωμα του Ρωμαίου πολίτη: *τὴν πολιτείαν ἀφείλετο εἰπὼν μὴ δεῖν Ῥωμαῖον εἶναι τὸν μὴ καὶ τὴν διάλεξιν σφων ἐπιστάμενον.*<sup>23</sup>

Γενικά οι Ρωμαίοι αυτοκράτορες δεν ήταν απαίδευτοι (μερικοί είχαν και φιλοσοφικά ενδιαφέροντα και έγραφαν στα ελληνικά). Όμως, σε μεγάλο βαθμό αληθεύει η παλιά διαπίστωση του Κικέρωνα, *Epicurei nostri* (και όχι μόνο) *Graece fere nesciunt nec Graeci Latine.*<sup>24</sup> Και αν αυτό αληθεύει για τον κύκλο των μορφωμένων, μπορούμε να φαντασθούμε τι γίνεται στα ευρύτερα λαϊκά στρώματα στον ελληνορωμαϊκό κόσμο.

### Νομοθεσία

Η ρωμαϊκή νομοθεσία (μετά την εκδίωξη των βασιλέων) έχει την αρχή της στη μελέτη των νόμων ελληνικών πόλεων,<sup>25</sup> αλλά η Ρώμη μπορεί να καυχάται για τη συστηματική μελέτη και την κωδικοποίηση των νόμων, που κληροδότησε και σε άλλους λαούς. Προβλήματα είχε η εφαρμογή της νομοθεσίας σε συγκεκριμένες περιπτώσεις, όπου οι συμβαλλόμενοι και οι διάδικοι ήταν ετερόγλωσσοι.

Οι νομομαθείς αντιμετώπισαν το πρόβλημα με ευρύτητα· στους Πανδέκτες (*Digesta*) σώζονται αρκετές περιπτώσεις όπου ρυθμίζεται η σύναψη δικαιοπραξιών σε διαφορετική γλώσσα: *Eadem an alia lingua respondeatur, nihil interest.* Για το λόγο αυτό *si quis Latine interrogauerit, respondeatur ei Graece, dummodo congruenter respondeatur...* (στα ελληνικά, καρχηδονιακά, ασσυριακά ή οποιαδήποτε γλώσσα, φτάνει η απάντηση να μην είναι άσχετη).<sup>26</sup> Στις τυπικές ερωτήσεις και απαντήσεις που προβλέπονται στη ρωμαϊκή νομοθεσία για τις δικαιοπραξίες, η *uerborum obligatio*, όπως *“dari spondes? Spondeo”* είναι κυρίως για Ρωμαίους πολίτες (*propria ciuium Romanorum*)· αλλά ο νομομαθής Gaius<sup>27</sup> γράφει ότι μπορούν να γίνονται και σε άλλη γλώσσα, όπως «δώσεις; δώσω· όμολογείς; όμολογώ· πίστει κελεύεις; πίστει κελεύω· ποιήσεις; ποιήσω» - και ισχύουν υποχρεωτικά και για τους Ρωμαίους πολίτες, φτάνει μόνο να καταλαβαίνουν τα ελληνικά (*si modo Graeci sermonis intellectum habeant*)· και αντίθετα, διατυπωμένες στα λατινικά, ισχύουν και για τους ξένους (*etiam inter peregrinos ualent*) φτάνει μόνο να καταλαβαίνουν και αυτοί τα λατινικά. Η κατανόηση της άλλης γλώσσας μπορεί να γίνεται είτε άμε-

21 Σουητ. *Aug.* 98.2.

22 Σουητ. *Tib.* 71.1: ... *militem quoque Graece testimonium interrogatum nisi Latine respondere uetuit.*

23 Δίων Κάσσιος, *Ρωμαϊκή Ιστορία* 60.17.4. Πρβλ. Σουητ. *Claud.* 16.2: *splendidum uirum Graeciaeque prouinciae principem, uerum Latini sermonis ignarum, non modo albo iudicium erasit, sed in peregrinitatem redegit* (= τὴν πολιτείαν ἀφείλετο).

24 Κικ. *Tusc. disp.* 5.116.

25 Αρχή ρωμ. νομοθεσίας: Iustinianus, *Dig.* 1.2.2.3.

26 Δικαιοπραξίες: Iustinianus, *Dig.* 45.1.1.6.

27 *Institutiones*, 3.93.

σα είτε με έναν καλό διερμηνέα (*sive per se sive per uerum interpretem*).<sup>28</sup>

Για τα *fideicommissa* (βούληση του διαθέτη), όταν ρωτήθηκε ο αυτοκράτορας Αλεξ. Σεβήρος (222-235) αν αναγνωρίζονται ως νόμιμα σε περίπτωση που έχουν γραφεί στα ελληνικά (όπως π.χ. *τῷ δεῖνι, ἐὰν δοκιμάσης, ἐλευθερίαν δοθῆναι βούλομαι*), απάντησε θετικά.<sup>29</sup> και ο περίφημος νομικός Ulpianus (σύγχρονος του ίδιου αυτοκράτορα) αποφάνθηκε: *fideicommissa quocumque sermone relinqui possunt, non solum Latina uel Graeca, sed etiam Punica uel Gallicana uel alterius cuiuscumque gentis*.<sup>30</sup>

### Θρησκεία

Στη θρησκεία η γλώσσα έχει σχέση με τη συντηρητικότητα των θεσμών· έτσι η μεταφύτευση της λατρείας ενός θεού γίνεται με βήματα προσεκτικά· το Διόνυσο τον υμνούν στη Ρώμη στα λατινικά, όπως τον υμνούν οι Έλληνες στη γλώσσα τους παντού· τη *μητέρα των θεών* όμως, ενώ τη λατρεύουν και στη Ρώμη, την υμνούν παντού στα ελληνικά<sup>31</sup> και τον Ασκληπιό στην Καρχηδόνα τον τιμούν με ύμνους ελληνικούς και λατινικούς.<sup>32</sup> Ας θυμηθούμε και την ιουδαϊκή κληρονομιά στη χριστιανική λατρεία, με λεξιλόγιο όπως τα *ἀμήν, ἀλληλούια, γέενα, πάσχα* κτλ. και ακόμα τα ελληνικά στη λατινική λειτουργία (π.χ. ο *Τρισάγιος ύμνος* «Άγιος ό Θεός», *Α και Ο (=Ω), το μονόγραμμα ΧΡ, τα ΙΧΘΥΣ, Κύριε ἐλέησον* κτλ). Στην Εκκλησία υπήρχε η γλωσσική υποδομή για το κήρυγμα του Παύλου *εἰς τὰ ἔθνη* (πρβλ. *Πράξ.* 18,6).

Όταν η πρωτεύουσα της αυτοκρατορίας μεταφέρεται στην ανατολή και είναι ανάγκη να επικοινωνούν η ανατολική και δυτική Εκκλησία (στις οικουμενικές ιδίως συνόδους), οι επίσκοποι του Δυτικού τμήματος της αυτοκρατορίας δεν έχουν πάντα τη γνώση της Ελληνικής και για συνεννόηση με τους ανατολικούς, τους είναι απαραίτητοι οι λεγόμενοι *μεθερμηνευταί*· όπως γράφει ο Σωκράτης ο σχολαστικός «*Ταῦτα (δογματικές διαφορές) οἱ κατὰ τὰ ἑσπέρια μέρη ἐπίσκοποι διὰ τὸ ἀλλογλώσσους εἶναι καὶ διὰ τὸ μὴ συνιέναι προσεδέχοντο, ἀρκεῖν τὴν ἐν Νικαίᾳ πίστιν λέγοντες καὶ μὴδὲν περαιτέρω περιεργάζεσθαι*».<sup>33</sup> Αυτό βέβαια συμβαίνει αντίστοιχα και με τους επισκόπους της Ανατολής οι οποίοι «*ῥωμαῖστί ἀγνοοῦσι*» και «*διὰ τοῦτο καὶ Ἑλληνιστὶ ἢ προσκομισθεῖσα ἐπιστολὴ μεταβέβληται*»,<sup>34</sup> κάτι που ήταν η συνηθισμένη πρακτική σε όλες τις οικουμενικές συνόδους. Ο ίδιος ο αυτοκράτορας Κωνσταντίνος στην Α' σύνοδο προσφώνησε τους συνέδρους στα λατινικά, που μεταφράζονταν αμέσως στα ελληνικά: *Ῥωμαῖα μὲν οὖν γλώττη τὴν τῶν λόγων συγγραφὴν βασιλεὺς παρεῖχε· μετέβαλλον δ' αὐτὴν Ἑλλάδι φωνῇ μεθερμηνευταὶ οἷς τοῦτο ποιεῖν ἔργον ἦν*.<sup>35</sup>

Δεν είναι άσχετη και η ρεαλιστική απόφαση του Ιωάννη Χρυσοστόμου να μεταφράζει τα λειτουργικά κείμενα στις γλώσσες των ξένων και να χειροτονεί ομογλώσσους (όπως στην περίπτωση των Γαλατών της Μ. Ασίας, της Γαλλογραικίας, που δεν είχε γίνει ακόμη η γλωσσι-

28 Iustinianus Dig. 45.1.1.61.

29 Iustinianus Dig. 40.5.46.pr.1: *a diuo Seuero rescriptum est fideicommissum peti posse*.

30 Iustinianus Dig. 32.1.11.pr.

31 Σέρβ. Georg., 2.394: *carminibvs patriis id est Romana lingua; pleraque enim sacra pro gentium qualitate, pleraque secundum suum ritum coluntur: nam hymni Libero apud Graecos Graeca, apud Latinos Latina voce dicuntur; hymni vero matris deum ubique propriam, id est Graecam, linguam requirunt*.

32 Απουλ. Flor. 18.38: (Karthagine)... *eius dei (Aesculapii) hymnum Graeco et Latino carmine uobis ecce <iam> (39)... canam ... etiam nunc hymnum eius utraque lingua canam ...*

33 Σωκράτης σχολαστικός, *Ιστορία Εκκλησιαστική* 2.20 (Περὶ τῆς ἐν Σαρδικῇ συνόδου).

34 Concilium universale Ephesenum anno 431, Vol. 1, 1, 3, p. 55.

35 Ευσέβιος, *Vita Constantini* 4.32.1. Η κεντρική εξουσία φρόντιζε βέβαια για τη δογματική σύμπνοια στην αυτοκρατορία, γιατί φοβόταν πως μια διαφοροποίηση θα δημιουργούσε γενικότερα προβλήματα· π.χ. πολλές επαρχίες βρήκαν αφορμή τις δογματικές διαφορές για απόσχιση τους από την αυτοκρατορία (όπως οι μονοφυσίτες στην Αρμενία, Συρία κτλ. και αργότερα η διάσταση Ανατολής - Δύσης).

κή αφομοίωσή τους με τους Έλληνες:<sup>36</sup> *Και τὸν Κελτικὸν δὲ ὄμιλον ἀρειανίζοντα, ὁμογλώσσους χειροτονήσας μετέστρεψεν εἰς τὴν ὀρθοδοξίαν. Καὶ ἐπὶ τὸν Ἰστρον πέμψας τοὺς νομάδας Σκύθας ἐπὶ τὸν Χριστιανισμὸν ἐκόντας εἰλκύσατο καὶ τὴν Μαρκίωνος αἵρεσιν κατὰ τὴν ἀνατολὴν φυομένην ἐξέτεμε.*<sup>37</sup>

Το πρόβλημα της επικοινωνίας είναι μόνιμο· σε μεσαιωνικά Λατινικά χειρόγραφα σώζονται λειτουργικά κείμενα στα ελληνικά με παράλληλη λατινική μετάφραση και άλλη στήλη για την προφορά των ελληνικών· τα λάθη που παρατηρούνται στα κείμενα αυτά δείχνουν πως δεν εννοούσαν και τόσο καλά αυτά που διάβαζαν. Σε υπομνηματισμό του στις επιστολές του Παύλου ο ονομαζόμενος (από τον Έρασμο) Ambrosiaster γράφει: «Συνηθίζουν οι Λατίνοι να ψάλλουν ελληνικά, μαγεμένοι από τον ήχο των λέξεων, χωρίς όμως να καταλαβαίνουν τί λένε» (*adsolent Latini homines Graece cantare oblectati sono verborum, nescientes tamen quid dicant*).<sup>38</sup>

Τα προβλήματα επικοινωνίας των διαφορετικών κόσμων στην αυτοκρατορία αντιμετωπίστηκαν σε μεγάλο βαθμό με μεταφράσεις έργων από τη μια γλώσσα στην άλλη. Οι μεγάλοι στοχαστές της δυτικής θεολογίας, όπως π.χ. ο Αυγουστίνος, διαπιστώνουν την ανάγκη μεταφράσεων για την επικοινωνία με τη θεολογική σκέψη της ανατολής.

Στη σύντομη αναδρομή στα προβλήματα που αναφέρθηκαν καθένας διακρίνει αντιστοιχίες του κόσμου εκείνου με το σημερινό· και ίσως διερωτάται, αν και σε ποιο βαθμό βρίσκονται λύσεις στα προβλήματα· αν και σε ποιο βαθμό μένει ικανοποιημένος από τη μελέτη αυτού του κόσμου (*humanismus* ονομάστηκε η πνευματική κίνηση για τη μελέτη του αρχαίου κόσμου). Σε έναν πνευματικό ισολογισμό αισθάνεται καλότυχος όποιος αντιμετώπισε τα προβλήματα και δεν απαξίωσε την *humanitas* που κλήθηκε να υπηρετήσει.

## Zusammenfassung

### *Kommunikationsprobleme in der griechisch-römischen Welt*

Die sprachliche Verständigung war eines der Hauptschwierigkeiten in der griechisch-römischen Welt. Im römischen Imperium lebten viele verschiedene Völker mit unterschiedlichen Kulturen und Sprachen. Sie verfügten über eingeschränkte Möglichkeiten der Kommunikation bzw. Interaktion. Die Möglichkeit, sich mittels eines Studiums eine Sprache (zunächst Griechisch, später auch Latein) anzueignen, bestand hauptsächlich für Intellektuelle bzw. gebildete Beamte und Händler.

Das Erlernen und Beherrschen einer Fremdsprache wurde gefördert durch Handel, Reisen, Militär und Regierung. Religion trug außerdem wesentlich zur Verbreitung der griechischen Sprache bei, als Bibel- und neue Kultsprache. Latein war die Gesetz- und Rechtssprache und setzte sich als Herrschersprache durch. Die Akzeptanz des Griechischen und anderer Sprachen war üblich, z.B. vor Gericht, im Handel, in Testamenten usw. Im Allgemeinen aber verwendeten die Kaiser und die römischen Offiziere, trotz ihrer griechischen Bildung, Latein als Regierungssprache, und demonstrierten auf diese Weise Macht und Autorität des römischen Staates.

36 Στράβων *Geog.* 12.5.1: *οἱ Γαλάται πλανηθέντες πολὺν χρόνον... ἕως παρ' ἐκόντων ἔλαβον τὴν νῦν Γαλατίαν καὶ Γαλλογραικίαν λεγομένην.*

37 Φώτιος, *Βιβλιοθήκη*, Codex 96, Bekker p. 80b.

38 "Ambrosiaster" (κατά τον Έρασμο, Αμβροσιαστής(;) 366/384) *Commentarium in Epistulas ad Corinthios* 14.14 (CSEL 81.2:153), *manifestum est ignorare animum nostrum, si lingua loquatur quam nescit, sicut adsolent Latini homines Graece cantare oblectati sono verborum, nescientes tamen quid dicant.*

Im Miteinander der Kulturen setzten sich schon früh die Stärkeren durch, sei es durch die Überlegenheit ihrer Waffen oder ihrer Zivilisation. Im Mischtiel der Völker des römischen Imperiums ist keine Volksgruppe unbeeinflusst geblieben. Latein setzte sich regional endgültig durch, daraus entwickelten sich die neolateinischen Sprachen; Strabo stellte als erster fest, dass einige Völker vollkommen romanisiert waren, z.B. die Turdetanoi (in SW Spanien).

Die friedliche Kommunikation zwischen den unterschiedlichen Kulturen des Imperiums wurde durch Dolmetschen und Übersetzen erleichtert. Aus dem griechischen Osten gelangten die großen Literatur-, Philosophie-, und Wissenschaftswerke in den römischen Westen. Darüber hinaus stellten die großen Denker der westlichen Theologie, wie z.B. Augustinus und Hieronymus, die Notwendigkeit der Übersetzung fest, um den Dialog mit dem theologischen Denken des Ostens zu ermöglichen.

## Το βλέμμα του Οδυσσέα και η Ρώμη

Στη δωδέκατη ραψωδία της *Οδύσσειας* ο ήρωας Οδυσσέας ακούει δεμένος στο κατάρτι του πλοίου του το τραγούδι των Σειρήνων. Του ζητούν να πλησιάσει για να ακούσει καλύτερα τα μελιστάλαχτα λόγια τους, δελεάζοντάς τον με την υπόσχεση της γνώσης: «όποιος ακούσει τέρπεται και φεύγει πιο πλούσιος σε γνώση», του λένε (188 «*ἀλλ' ὄ γε τερψάμενος νείται καὶ πλείονα εἰδώς*»). Ο Οδυσσέας δεν θα διακινδυνεύσει το νόστο το δικό του και των συντρόφων του, το στόχο να ξαναδούν την πατρίδα, τις γυναίκες και τα παιδιά τους. Ταυτόχρονα, όμως, αρνείται να θυσιάσει το ύψιστο αγαθό που λέγεται ηδονή της γνώσης και που ο ομηρικός κόσμος καταφάσκει. Ο τρίτος στίχος της *Οδύσσειας* «*πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδεν ἄστυα καὶ νόον ἔγνω*» αποτυπώνει τη λογοτεχνική αφετηρία της αρχαιοελληνικής έφεσης για τη γνώση του «πολιτισμικού άλλου».

Η συζήτηση για την «Πολυπολιτισμικότητα στη Ρώμη» θα πρέπει να ξεκινήσει από την *κατ' αρχήν άρνήση των Ρωμαίων να γνωρίσουν το «πολιτισμικό έτερο»*. Ως μέτρο σύγκρισης με την κυρίαρχη ρωμαϊκή άποψη στο ζήτημα που μας απασχολεί θα δώσω μια ακόμη λογοτεχνική καταγραφή της δίψας του Οδυσσέα για γνώση. Φαντάζει προκλητική, αφού χρονολογείται στο 14<sup>ο</sup> μεταχριστιανικό αιώνα, αλλά ακριβώς γι' αυτό έχει τη σημασία της. Στο 26<sup>ο</sup> άσμα της Κόλασης ο Οδυσσέας αφηγείται στο Δάντη το τελευταίο του ταξίδι (94-99): «Ούτε η γλύκα του παιδιού, ούτε η συμπόνια για τον πατέρα, ούτε η αγάπη για την Πηνελόπη δεν μπόρεσαν να συγκρατήσουν τον πόθο που είχα να γνωρίσω τον κόσμο (*a divenir del mondo esperto*), τις κακίες και τις αρετές των ανθρώπων (*de li vizi umani e del valore*)». Αν και γέροι και κουρασμένοι, ο Οδυσσέας και οι σύντροφοί του θα συνεχίσουν το ταξίδι τους κατευθείαν από το νησί της Κίρκης. Μπροστά στις στήλες του Ηρακλέους, τον έσχατο ανθρώπινο ταξιδιωτικό ορίζοντα, ο Οδυσσέας θα απευθύνει έκκληση στους συντρόφους του να συλλογιστούν την καταγωγή τους και να συνειδητοποιήσουν πως δεν γεννήθηκαν για να ζουν σαν τα κτήνη (*a viver come bruti*), αλλά για να κυνηγούν την αξία και τη γνώση (*per seguir virtute e conoscenza*). Όλοι μαζί θα συνεχίσουν ασυγκράτητοι το ταξίδι τους, ώσπου στο τέλος θα βρουν μπροστά τους ένα πανύψηλο βουνό. Μια δίνη από αυτή την άγνωστη γη (*nova terra*) θα αρπάξει το καράβι τους και η θάλασσα θα το καταπιεί.

Μάταια θα αναζητήσει κανείς στη ρωμαϊκή λογοτεχνία των κλασικών χρόνων μια έκφραση της δίψας για γνώση που εκδηλώνουν οι δύο παραπάνω εκδοχές του Οδυσσέα, του ομηρικού και του δαντικού. Στη Ρώμη το βλέμμα του Οδυσσέα εμφανίζεται εγκλωβισμένο σε έναν αυστηρά προκαθορισμένο ιδεολογικό ορίζοντα. Η βιργιλιανή εκδοχή του μύθου των Σειρήνων δείχνει την πολιτισμική και ιδεολογική μετατόπιση που έχει σημειωθεί σε σχέση με τον Όμηρο. Την παραθέτω, γιατί αποτελεί την αφετηρία της επιχειρηματολογίας που ακολουθεί. Το επικό ανάλογο της ομηρικής σκηνής στην *Αινειάδα* είναι φυσικά το επεισόδιο με τον Παλίνουρο και το θεό Ύπνο (5.835-871). Ο Παλίνουρος είναι ο εγγυητής της ασφαλούς άφιξης—ή μάλλον του νόστου, όπως δηλώνει το όνομά του—των Τρώων στην Ιταλία. Πλοηγεί έχοντας

τα μάτια προσηλωμένα στα άστρα και κρατώντας σφιχτά στα χέρια του το πηδάλιο. Το δέλεαρ που του προσφέρει ο Ύπνος δεν είναι η γνώση, αλλά η ανάπαυση, η *requies laborum*. Ο Παλίνουρος ανθίσταται και ο θεός τον γκρεμίζει στη θάλασσα. Ακυβέρνητο το καράβι κατευθύνεται προς τα βράχια των Σειρήνων, από όπου ακούγεται ασίγαστος και υπόκωφος ο ήχος των κυμάτων. Τη στιγμή αυτή ο Αινείας ξυπνάει, παίρνει στο χέρι του το τιμόνι και θρηνεί τον πηδαλιούχο που χάθηκε στα κύματα. Στο Βιργίλιο απαντούν δίπλα-δίπλα ο θεός Ύπνος ως υποκατάστατο των Σειρήνων και η κατοικία των Σειρήνων, όπου όμως ο «άνθεμοις λειμών» έχει μετατραπεί σε επικίνδυνα βράχια και η μαγευτική φωνή τους στον άναρθρο ήχο των κυμάτων. Πρόκειται για μια σπάνια στιγμή, όπου το διακειμένο αναπλάθεται με δύο διαφορετικούς τρόπους, ώστε να υπογραμμιστεί η ιδεολογική μετατόπιση.

Ο κορυφαίος ποιητής της Ρώμης, που συνοψίζει με ωριμότητα και εκφράζει λογοτεχνικά την εθνική ιστορική αντίληψη στην πιο μεστή περίοδο της ρωμαϊκής γραμματείας, δεν θα μπορούσε να είχε επισημάνει με μεγαλύτερη σαφήνεια την απόσταση που χωρίζει τον κόσμο του από τον κόσμο του Ομήρου. Η υλοποίηση της αποστολής του Παλίνουρου οδηγεί στο λαμπρό ρωμαϊκό μέλλον, στο οποίο άλλωστε εκβάλλει ολόκληρο το έπος—χωρίς φυσικά να ξεχνάμε τις αμφισημίες που υποβάλλει η ανάγνωση του κειμένου. Η απόλυτη προσήλωσή του στο καθήκον, σε σημείο που κατά την πτώση του παίρνει μαζί του στη θάλασσα το πηδάλιο και μέρος της πρύμνης, αποτελεί εύγλωττη αλληγορία για τη μονολιθικά ρωμαιοκεντρική στάση της πνευματικής ελίτ και όσων μιλούν τη γλώσσα της. Αντίστοιχα, ο εξόριστος Οβιδιος θέλει να ταυτίζεται με τον ομηρικό Οδυσσέα ως προς τα παθήματα, αλλά τίποτα δεν τον κάνει να στρέψει το βλέμμα του από τη Ρώμη στη γη της εξορίας του και να γνωρίσει τους ανθρώπους και τον τόπο, όπως επιδιώκει ακόμη και ο δαντικός Οδυσσέας. Θα συνεχίσει να αναφέρεται στον τόπο αυτό με τους μυθολογικούς όρους που γνώριζε από παλιά, και να ασχολείται μαζί του μόνον όταν τον ενοχλούν το κρύο και οι βαρβαρικές επιδρομές. Επίσης, ο Ισπανός Μαρτιάλης γράφει το δωδέκατο βιβλίο των επιγραμμάτων του στη γενέτειρά του Βίββιλη, αλλά δεν ενδιαφέρεται να γνωρίσει το «πολιτισμικό άλλο». Ξένος και απομονωμένος στον τόπο του, νοσταλγεί το περιβάλλον που εγκατέλειψε, και στις λιγοστές μνείες που κάνει στην Ισπανία έχει πάντα ως ορίζοντα αναφοράς την Ιταλία. Η περίπτωση του Οβιδίου έχει και μια ειρωνική διάσταση, γιατί ήταν αυτός που επιχείρησε στις *Μεταμορφώσεις* να αποδομήσει τη ρωμαιοκεντρική αντίληψη της ιστορίας.

Ένας άλλος σημαντικός παράγοντας που εμπλέκεται αναπόφευκτα σε κάθε συζήτηση για την πολυπολιτισμικότητα στη Ρώμη είναι το γεγονός ότι οι Ρωμαίοι έρχονται σε επαφή με τους ξένους λαούς κυρίως μέσω της επέκτασης των συνόρων της χώρας τους. Η δημιουργία και η πορεία της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας παραμένει σταθερά στο επίκεντρο της ρωμαϊκής ιστορικής σκέψης. Θα περιοριστώ σε δύο πτυχές του παράγοντα αυτού. Πρώτον, η ύπαρξη της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας δεν εντάσσεται σε ένα σχήμα διαδοχής των ηγεμονιών. Σε αντίθεση με Έλληνες ιστορικούς που γράφουν ρωμαϊκή ιστορία, όπως ο Πολύβιος και ο Διονύσιος ο Αλικαρνασσεύς, οι μεγάλοι Ρωμαίοι ιστορικοί προβάλλουν την εικόνα της μοναδικότητας της Ρώμης, αποφεύγοντας θεωρητικές συγκρίσεις με προηγούμενες αυτοκρατορίες ή ηγεμονίες. Και αυτήν ακόμη την εικόνα του Σκιπίωνα του Αιμιλιανού, που κλαίει πάνω στα ερείπια της Καρχηδόνας αναλογιζόμενος τη μεταβαλλόμενη τύχη πόλεων και αυτοκρατοριών και απαγγέλλοντας στίχους του Ομήρου, μας τη διέσωσαν (ή την κατασκεύασαν) ο Πολύβιος, ο Διόδωρος, και κυρίως ο Αππιανός.<sup>1</sup> Η ρωμαιοκεντρική προσέγγιση της ιστορίας λειτουργεί αναπόφευκτα ως ιδεολογικό ανάχωμα, που αποκλείει την προσέγγιση με το «πολιτισμικό έτερο».

Δεύτερον, οι ρωμαϊκές κατακτήσεις δημιούργησαν στους πνευματικούς εκπροσώπους της

1 Henrichs (1995) 243-61.

αυτοκρατορίας μια μικτή ιδεολογική συνείδηση ανωτερότητας και κατωτερότητας, που επικαθορίζει την αντίληψη για τις σχέσεις της Ρώμης με τους κατακτημένους λαούς. Όπως όλοι γνωρίζουμε, η κυρίαρχη ιστορική αντίληψη στη Ρώμη βλέπει με ανησυχία τις επιπτώσεις της κατάκτησης στη φυσιογνωμία της αυτοκρατορίας. Έχοντας συνδέσει τις στρατιωτικές επιτυχίες με την ηθική υπεροχή της Ρώμης, αποδίδει συστηματικά και διαχρονικά την υπονόμευση αυτής της φυσιογνωμίας είτε στις συνέπειες των κατακτήσεων (εξάλειψη του αντιπάλου δέους), είτε στη φθοροποιοί επαφή με τους ξένους λαούς. Οι αρνητικές συνέπειες της επαφής με τους ξένους και η διατήρηση της πολιτισμικής καθαρότητας έχουν βέβαια αρχαιοελληνικές αφετηρίες, αλλά στη Ρώμη επικαθορίζουν την αντίληψη για την αυτοκρατορία. Θεωρώντας ότι είναι γνωστά τα όσα περί ηθικής παρακμής αναφέρουν ο Σαλλούστιος, ο Λίβιος και άλλοι ιστορικοί, και τα περί φυλετικής καθαρότητας των Γερμανών που αναφέρει ο Τάκιτος, θα σταθώ σε ένα μόνο σημείο. Ο Κικέρωνας μας διαβεβαιώνει στο *De republica* ότι ο Ρωμύλος φρόντισε να ιδρύσει τη Ρώμη στις όχθες του Τίβερη, ώστε να τη διασφαλίσει από την επιβλαβή επικοινωνία με τους ξένους λαούς, που εξ ορισμού διευκολύνει η θάλασσα. Έτσι η Ρώμη επέπρωτο να κατακτήσει την παντοτινή εξουσία, αντίθετα με αυτό που συνέβη στην Κόρινθο και την Καρχηδόνα. Έχοντας προ οφθαλμών το φάσμα των ομηρικών Σειρήνων, ο Κικέρωνας κατασκεύασε τον αιτιολογικό μύθο της ίδρυσης της Ρώμης στις όχθες του Τίβερη και μακριά από τη θάλασσα, με τον πρωτάκουστο στόχο να ελέγξει ακόμη και τη σκέψη των συμπολιτών του: «Οι κάτοικοι των παραθαλάσσιων πόλεων», μας λέει, «μπορεί σωματικά να βρίσκονται στον τόπο τους, αλλά η σκέψη τους ταξιδεύει αλλού».<sup>2</sup> Αυτό που δεν μπορούσε να φανταστεί είναι πως 150 χρόνια αργότερα η Ρώμη θα είχε μεταβληθεί σε *Graeca urbs* και ότι «ο Σύρος Ορόντης θα είχε σμίξει τα νερά του με τον Τίβερη», όπως λέει ο Πουβενάλης (3.62). Η ιστορία εκδικείται πάντα με την ειρωνεία της.

Παραμένοντας στις σχέσεις των Ρωμαίων κατακτητών με τους κατακτημένους λαούς θα ήθελα να κάνω μια ακόμη επισήμανση. Η στρατιωτική μεταφορά του Ορατίου *Graecia capta ferum victorem cepit* (*Ep.* 2.1.156-157) έχει περιβληθεί με το κύρος της αυθεντικής αποτύπωσης των σχέσεων της Ρώμης με την Ελλάδα. Ελάχιστοι μελετητές επισημαίνουν ότι η εν λόγω διατύπωση ήταν τολμηρή έως και προκλητική με τα μέτρα της κυρίαρχης ιδεολογίας και ότι διέγειρε τα αντανάκλαστα της. Πράγματι, όλες οι άλλες διατυπώσεις του τύπου «*vincendo victi sumus*» έχουν διαχρονικά αρνητικό περιεχόμενο και παραπέμπουν στην «υπονόμευση» των κατακτητών Ρωμαίων από τους κατακτημένους Έλληνες και άλλους λαούς. Σε πλήρη αντίθεση με τον Οράτιο, ο Βιργίλιος αποσύνδεσε την κατάκτηση της Ελλάδας από τις πολιτισμικές σχέσεις της Ρώμης με την Ελλάδα. Στην προφητεία του Δία και κυρίως στο λόγο του Αγχίση, η κατάκτηση της Ελλάδας διακρίνεται για τη βιαιότητά της και προβάλλεται ως εκδίκηση για την άλωση της Τροίας (1.283-285, 6.838-840). Από την άλλη πλευρά, στο λόγο του Αγχίση ο ποιητής διαχωρίζει απολύτως την υπεροχή των Ελλήνων στις τέχνες και τα γράμματα από την ηγεμονική αποστολή της Ρώμης. Αναφέρομαι προφανώς στο περίφημο δίπτυχο “...*excurrent alii spirantia mollius aera* ...” για τους Έλληνες, και “*tu regere imperio populos, Romane, memento* ...”, για τους Ρωμαίους (6.847-853).

Φυσικά, ο Βιργίλιος απεικόνισε με ευαισθησία τη συνάντηση του Αινεία με άλλους λαούς. Όμως, ο ανθρωπισμός του δεν πρέπει να συγχέεται με την πολυπολιτισμικότητα, που προϋποθέτει ότι ο ποιητής αναγνωρίζει και προβάλλει τη διαφορετικότητα του άλλου. Σχετικά με τις συναντήσεις των Τρώων με τον Αχαιμενίδα και τον Εύανδρο, ας σκεφτούμε κατ’ αρχήν πόσο

2 *Iam qui incolunt eas urbes, non haerent in suis sedibus, sed volucris semper spe et cogitatione rapiuntur a domo longius, atque etiam cum manent corpore, animo tamen exulant et vagantur* (2.7.5).



Έλληνες είναι οι δύο χαρακτήρες της *Αινειάδας*. Και στη σκηνή που ο Αινείας ξεσπάει σε δάκρυα μπροστά στις παραστάσεις του τρωικού πολέμου, που απεικονίζονται στο ναό της Ήρας στην Καρχηδόνα, και εκφωνεί την περίφημη ρήση “*sunt lacrimae rerum ac mentem mortalia tangunt*”, ας αναλογιστούμε πόσο *Καρχηδόνιοι* είναι στην πραγματικότητα η Διδώ και η κοινωνία της. Ας θυμηθούμε ακόμη ότι οι Σειρήνες της Καρχηδόνας δεν υπόσχονται στον Αινεία την ηδονή του αγνώστου, αλλά τον αποπλανούν μιλώντας τη γλώσσα της αποστολής του: “*O fortunati quorum iam moenia surgunt*” (1.437).

Επιχείρησα να δείξω ότι η σύγχρονη ιδεολογία της πολυπολιτισμικότητας δύσκολα μπορεί να συμφιλιωθεί με την εθνοκεντρική και μονοθεματική ιστορική και εθνογραφική αντίληψη της ρωμαϊκής πνευματικής ελίτ, όπως καταγράφεται στα κείμενα της κλασικής ρωμαϊκής λογοτεχνίας. Αυτή η αντίληψη δεν ευνοεί ακόμη και τον ευρύ ορισμό της πολυπολιτισμικότητας ως «πολιτισμικής αλληλεπίδρασης και αλληλεπίγνωσης» που δίνει ο Karl Galinsky στη μελέτη του για την πολυπολιτισμικότητα στην Αρχαία Ελλάδα και τη Ρώμη.<sup>3</sup> Στη Ρώμη απουσιάζει κατ’ αρχήν η έφεση για τη γνώση του «πολιτισμικού άλλου» και ακόμη την επικοινωνία με το «πολιτισμικό άλλο» εμποδίζει η κυρίαρχη αντίληψη για τη σχέση των κατακτητών με τους κατακτημένους. Η στάση των Ρωμαίων απέναντι στους σύγχρονους Έλληνες είναι σύνθετο φαινόμενο που απλώς σχολίασα, αλλά κατά γενική ομολογία τη σχέση αυτή χαρακτήριζε αμφιθυμία. Όσον αφορά, τέλος, στην παρουσία των ξένων στη Ρώμη, ελεύθερων και δούλων, ορισμένοι πίστευαν ότι σηματοδοτούσε την απόλυτη διαγραφή της ρωμαϊκής ταυτότητας. Να πώς συνοψίζει αυτή την εκτίμηση ο Πλίνιος ο Πρεσβύτερος:

Τα μεγαλεία κόστισαν στη Ρώμη την ιδιαίτερη φυσιογνωμία της. Νικηθήκαμε παρόλο που νικήσαμε, και γίναμε υπήκοοι των ξένων, που δίδαξαν στους κατακτητές την τέχνη της κατάκτησης. ... Βαδίζουμε με ξένα πόδια, βλέπουμε τον κόσμο με ξένα μάτια, αναγνωρίζουμε με ξένη μνήμη, ζούμε χάρη στους ξένους, χάσαμε ό,τι πολύτιμο μας έδωσε η φύση και η ζωή, και δική μας απόμεινε μόνον η απόλαυση μιας μαλθακής ζωής. (*NH* 24.5.6-8, 29.19.3-20.1)<sup>4</sup>

## Βιβλιογραφία

- Galinsky, K. (1992), “Multiculturalism in Greece and Rome” στο K. Galinsky, *Classical and Modern Interactions: Postmodern Architecture, Multiculturalism, Decline and Other Issues*, Ωστιν, σσ. 116-153
- Henrichs, A. (1995), “*Graecia capta*: Roman Views of Greek Culture”, *HSCPh* 97: 243-261
- Isaac, B. (2004), *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Πρίνστον

## Summary

### *The gaze of Ulysses and Rome*

The modern ideology of multiculturalism presents various versions. In their majority they cannot be applied to the image of Rome displayed in the literature of the classical period. The wide definition of multiculturalism as “cultural interaction and awareness of each other” followed

<sup>3</sup> Galinsky (1992), 116-153.

<sup>4</sup> Πολύτιμο βοήθημα για τη στάση των Ρωμαίων απέναντι στους ξένους λαούς αποτελεί η πρόσφατη μελέτη του Isaac (2004).

by Karl Galinsky in his study on multiculturalism in Ancient Greece and Rome runs contrary to the historical and ethnographic consciousness of the Roman authors, which as a rule is fanatically ethnocentric, insistently monothematic and in essence mono-cultural. The African or Spanish origin of certain Roman authors, which Galinsky employs in favour of a Roman multiculturalism, does not translate into a corresponding cultural consciousness. If the third line of the *Odyssey* «πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω» stands for the archetypal Greek inclination to become acquainted with the “cultural other”, in Rome the gaze of Ulysses appears to be enclosed within a strictly predefined ideological horizon.

## Όψεις της πολυπολιτισμικότητας στην αρχαία Ρώμη. Ιδιότητα του Πολίτη, Διαφορετικότητα, Ρατσισμός

Είναι γνωστό ότι ο όρος «πολυπολιτισμικότητα» κυριαρχεί στη σύγχρονη κοινωνιολογία για περισσότερο από 30 χρόνια αλλά και σε μη ακαδημαϊκά συμφραζόμενα, όπως είναι ο Τύπος. Δεν πρόκειται για έναν απλό περιγραφικό όρο, δηλαδή μια έννοια που περιγράφει την εθνοτική και πολιτισμική ποικιλότητα σε εθνογραφικό επίπεδο. Συνοπτικά, η «πολυπολιτισμικότητα» αποτελεί τόσο αντικείμενο του ακαδημαϊκού διαλόγου, όσο και μορφή κοινωνικής πολιτικής. Ως αντικείμενο ακαδημαϊκού διαλόγου κυριαρχείται από τρία πράγματα: από τη σημασία της κουλτούρας ως *αναπόσπαστου μέρους της ατομικής ταυτότητας, από την «πολιτική της αναγνώρισης» και από την «πολιτική της διαφορετικότητας»*. Ως κοινωνική πολιτική εστιάζει στην επιτυχή ενσωμάτωση των εθνοτικά διαφορετικών πληθυσμών, με τρόπο που σέβεται την πολιτισμική τους διαφορετικότητα και αποδίδει δικαιοσύνη και ισότητα σε όλους τους τομείς της κοινωνικής ζωής. Δεν αποτελεί έναν κενό και αόριστο όρο, αλλά περιγράφει τον τρόπο με τον οποίο τα σύγχρονα κράτη ανταποκρίνονται στην πολιτισμική ποικιλομορφία. Οι όροι «μετανάστες» και «εθνοτικές ομάδες» δεν αποτελούν απλούς θεωρητικούς όρους, αλλά περιγράφουν σε ρεαλιστικό επίπεδο τη μεταχείριση που υφίστανται οι ομάδες αυτές, την κατανομή πλούτου και κοινωνικού κεφαλαίου και την ισότιμη αναγνώριση της αξίας τους.

Συνοπτικά, οι πολιτικές που έχουν εφαρμοσθεί σε διάφορα κράτη για την αντιμετώπιση της πολυπολιτισμικής πραγματικότητας ξεκινούν από το γεγονός της αναγνώρισης της αξίας που έχει η εθνοτική ταυτότητα για κάποιες ομάδες του συνολικού πληθυσμού. Οι κυβερνητικές πολιτικές συνήθως περιλαμβάνουν: επίσημη αναγνώριση των εθνοτικών ομάδων ενώπιον του νόμου, τη χρήση του δημόσιου-κοινού χώρου για την κάλυψη των αναγκών όλων των πολιτισμικών ομάδων, την ανάλογη προσαρμογή του εκπαιδευτικού συστήματος και την καταπολέμηση της φτώχειας, ιδιαίτερα όταν αυτή συνδέεται με την εθνοτική ταυτότητα και την εκπαιδευτική στέρηση.<sup>1</sup>

Όπως έχει υποστηριχθεί, «η πολυπολιτισμικότητα σημαίνει διαφορετικά πράγματα σε διαφορετικά μέρη»,<sup>2</sup> ωστόσο οι περισσότερες ακαδημαϊκές συζητήσεις δίνουν έμφαση «στην πολιτική εξυπηρέτηση εκ μέρους του κράτους και/ή μίας κυρίαρχης ομάδας, προς όλες τις μειονοτικές κουλτούρες που καθορίζονται με βάση την αναφορά στη φυλή ή την εθνοτική ταυτότητα»<sup>3</sup> ή μερικές φορές την εθνική ταυτότητα, την ιθαγένεια (αυτόχθονες), και τη θρησκεία. Η έμφαση δίνεται στα διαφοροποιημένα δικαιώματα για τις εθνοτικές ομάδες<sup>4</sup> σε πολλούς τομείς, όπως είναι η εκπαίδευση, η πολιτική ζωή, η οικονομία, η θρησκεία, το οικογενειακό δικαίωμα, η δικαιοσύνη, η υγειονομική περίθαλψη, γεγονός που βασίζεται στην αναγνώριση των διαφορετικών ταυτοτήτων (εθνοτικών, θρησκευτικών, κοινωνικού φύλου).

1 Laine & Sutton (2000) 85.

2 Modood (2001) s.v. multiculturalism, 562-4.

3 *Idem*, σ. 562-564.

4 Kymlicka (1995) 25, 30 κ.ε.

Ο όρος πολυπολιτισμικότητα πρωτοεμφανίστηκε περί το 1960 (και προς το τέλος της δεκαετίας του 1970) κυρίως στον Καναδά και την Αυστραλία και σε μικρότερη έκταση στη Βρετανία και τις ΗΠΑ. Η πολιτική αρχικά ήταν εστιασμένη στην εκπαίδευση των παιδιών των εθνοτικών μειονοτήτων και των μεταναστών και ο όρος σήμαινε την «επέκταση τόσο του εκπαιδευτικού συστήματος στο σχολικό πρόγραμμα όσο και του ίδιου του θεσμού, με στόχο να συμπεριλάβει στοιχεία όπως είναι η διδασκαλία της μητρικής γλώσσας, οι μη χριστιανικές θρησκείες και γιορτές, το φαγητό *halal* και ο ασιατικός τρόπος ένδυσης». <sup>5</sup> Όπως είναι γνωστό, η μεγαλύτερη πρόκληση για τα σύγχρονα έθνη-κράτη (που στην πλειοψηφία τους είναι ανομοιογενή όσον αφορά την εθνοτική τους σύσταση) είναι η αντιμετώπιση του ζητήματος των εθνοτικών μειονοτήτων και η ταυτόχρονη απόδοση ίσων δικαιωμάτων σε όλους τους πολίτες με σεβασμό προς τις μειονοτικές κουλτούρες. <sup>6</sup> Ωστόσο, ο όρος «πολυπολιτισμικότητα» περιλαμβάνει πολλές και διαφορετικές μορφές πολιτισμικού πλουραλισμού, όπως είναι οι παρακάτω: τα «πολυεθνικά κράτη» (πολιτισμική ποικιλότητα που προκύπτει από την ενσωμάτωση «εθνικών μειονοτήτων» που έχουν ως στόχο τους τη διατήρησή τους ως ξεχωριστής κοινωνίας ανάμεσα στην πλειοψηφία και την κουλτούρα της), και τα «πολυεθνοτικά κράτη», στα οποία η πολιτισμική ποικιλότητα είναι αποτέλεσμα της ατομικής και οικογενειακής μετανάστευσης. Στην περίπτωση αυτή οι μετανάστες απαρτίζουν εθνοτικές ομάδες που στοχεύουν κυρίως στην ενσωμάτωση, στην αναγνώριση της ξεχωριστής τους ταυτότητας, και στην τροποποίηση των θεσμών και των νόμων, ώστε να συμπεριλάβουν τις πολιτισμικές τους διαφορές. <sup>7</sup>

Ο όρος «πολυπολιτισμικότητα» (ή «πλουραλισμός») δείχνει ότι οι μετανάστες συνολικά γίνονται αποδεκτοί ως εθνοτικές μειονότητες, «οι οποίες παραμένουν διακριτές από την πλειοψηφία με αναφορά στη γλώσσα, την κουλτούρα, την κοινωνική συμπεριφορά και τους συλλόγους-ενώσεις μέσα από τις διάφορες γενιές». <sup>8</sup> Στους μετανάστες δίνονται ίσα δικαιώματα σε όλους τους τομείς της κοινωνικής ζωής, χωρίς να είναι υποχρεωμένοι να εγκαταλείψουν την ξεχωριστή τους εθνοτική ταυτότητα, παρόλο που υπάρχουν προσδοκίες για προσαρμογή σε κάποιες σημαντικές αξίες. <sup>9</sup> Όσον αφορά την κοινωνική πολιτική, υπάρχουν δύο περιπτώσεις: η προσέγγιση *laissez-faire*, σύμφωνα με την οποία η πολιτισμική διαφορετικότητα και οι εθνοτικές κοινότητες είναι αποδεκτές, ωστόσο το κράτος δεν είναι υποχρεωμένο να διασφαλίσει την κοινωνική δικαιοσύνη ή να συντηρήσει και στηριχτεί τις εθνοτικές κουλτούρες. <sup>10</sup> Στη δεύτερη περίπτωση ανήκει η κυβερνητική πολιτική που εφαρμόζεται στον Καναδά, την Αυστραλία, και τη Σουηδία. Η πλειοψηφία αποδέχεται την πολιτισμική διαφορετικότητα και το κράτος λαμβάνει ενεργή δράση με στόχο τη διασφάλιση ίσων δικαιωμάτων για τις μειονότητες. Ακόμη, υπάρχουν περιπτώσεις στις οποίες το κράτος υιοθετεί μια πολυπολιτισμική προσέγγιση σε ορισμένους τομείς της κοινωνίας. <sup>11</sup>

Συνοπτικά, μπορούμε να πούμε ότι η «πολυπολιτισμικότητα» αποτελεί ένα στόχο, μια έννοια, μια στάση ζωής, μια στρατηγική, αξία, ένα κίνημα το οποίο δημιουργήθηκε εν μέσω έντο-

5 Modood (2001) 562. Με τους όρους «Ασιάτες» και «ασιατικός» στη Μ. Βρετανία εννοούνται οι Βρετανοί πολίτες με πακιστανική ή ινδική καταγωγή (πρώην βρετανικές αποικίες). Όσον αφορά το κρέας *Halal* ("halal meat"), πρόκειται για είδος κρέατος (προερχόμενο συνήθως από αρνί) «από ζώα που έχουν σφαγιαστεί με τέτοιο τρόπο, ώστε η κατανάλωσή του να είναι σύμφωνη για τους Μουσουλμάνους». Σημείωση του επιμελητή στο: Modgil et al. (1986) ελληνική έκδοση Σιδέρη & Χαραμής (επιμ.) 1997, σ. 117.

6 Rex (1996) 197.

7 Kymlicka (1995) 10.

8 Castles (1995) 301.

9 *Idem* (1995) 301.

10 Οι ΗΠΑ είναι χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της περίπτωσης. Castles & Miller (1998) 248.

11 Castles & Miller (1998) 248.

νων δημογραφικών και πολιτισμικο-κοινωνικών αλλαγών.<sup>12</sup> Ωστόσο, όπως έχει υποστηριχτεί, δεν υπάρχει μόνο μια μορφή πολυπολιτισμικότητας (όσον αφορά την πολιτισμική ποικιλοτητα των πληθυσμών που συμβιώνουν), αλλά τέσσερις διαφορετικές μορφές που έχουν εκδηλωθεί σε συγκεκριμένες χρονικές περιόδους και κάτω από συγκεκριμένες ιστορικές και οικονομικο-πολιτικές συνθήκες.<sup>13</sup>

Περαιτέρω, πρέπει να λάβουμε υπόψη μας ότι στη συζήτηση γύρω από το θέμα της πολυπολιτισμικότητας κυριαρχεί «η πολιτική της αναγνώρισης». Η επιχειρηματολογία αυτή (που διατυπώθηκε και αναλύθηκε από τον Charles Taylor το 1994 και αποτέλεσε το έναυσμα για μια σειρά συζητήσεων) βασίστηκε στην ιδιαίτερη σημασία της κουλτούρας και της ταυτότητας, που αποτελούν ατομικές αλλά και ομαδικές ιδιότητες. Κάθε άτομο έχει και μια ξεχωριστή ταυτότητα, η οποία το ορίζει ως ανθρώπινη ύπαρξη αλλά και του υπαγορεύει πώς να είναι αληθινό ως προς τον εαυτό του (η έννοια της αυθεντικότητας) και πώς να ζήσει τη ζωή του.<sup>14</sup> Η ταυτότητα δεν κατασκευάζεται όσο το άτομο είναι σε απομόνωση, αλλά μέσω ενός διαλόγου ανάμεσα σε «εμάς» και τους «σημαντικούς άλλους».<sup>15</sup> Η ισότιμη αναγνώριση είναι εξαιρετικά σημαντική, καθώς η αρνητική αναγνώριση ή η απουσία αναγνώρισης από τους άλλους μπορεί να προκαλέσει βλάβη, διαστρέβλωση, καταπίεση και αισθήματα κατωτερότητας.<sup>16</sup> Η έννοια της αναγνώρισης δεν σημαίνει ότι επιτρέπουμε απλώς την επιβίωση των άλλων πολιτισμών, αλλά συνεπάγεται ότι αναγνωρίζουμε την αξία τους.<sup>17</sup> Επίσης, όπως υποστηρίζει ο Taylor, η «πολιτική της αναγνώρισης» ταυτίζεται με δύο πράγματα. Από τη μια εμπεριέχει την έννοια της οικουμενικότητας, η οποία δίνει έμφαση στην ισότιμη αξιοπρέπεια όλων των πολιτών που δικαιούνται ίσα δικαιώματα, αξιώσεις και απαλλαγές.<sup>18</sup> μια φιλελεύθερη κοινωνία πρέπει να στοχεύει στην αποφυγή της δημιουργίας πολιτών «πρώτης» και «δεύτερης» κατηγορίας. Από την άλλη, το πέρασμα από τη μαρξιστική ανάλυση σε πιο μεταμοντέρνες μορφές και φόρμες ανάλυσης βασιζόμενες στις έννοιες «κουλτούρα» και «ταυτότητας» έχουν δώσει το έναυσμα για την «πολιτική της διαφορετικότητας». Η «αναγνώριση» σε αυτήν την περίπτωση παίρνει μια διαφορετική διάσταση, καθώς αυτό που τίθεται τώρα υπό αναγνώριση είναι η διαφορετικότητα της κάθε ομάδας. Κυριαρχεί η αναγνώριση με βάση τη διαφορετικότητα και η απόρριψη της πολιτικής που καταρρίπτει τις φυλετικές διακρίσεις. Υποστηρίζεται ότι ομάδες που έχουν υποφέρει από διακρίσεις και σοβαρές δυσκολίες, θα έπρεπε να αποκτούν δικαιώματα τα οποία δεν θα απολάμβανε η πλειοψηφία.<sup>19</sup>

Η «πολιτική της διαφορετικότητας» έχει κερδίσει έδαφος και είναι κοινώς αποδεκτό ότι η πολυπολιτισμική ενσωμάτωση μπορεί να είναι εφικτή, όταν άνθρωποι διαφορετικού εθνοτικού υπόβαθρου ενσωματώνονται και αποκτούν ιθαγένεια και πλήρη πολιτικά δικαιώματα χωρίς να είναι αναγκασμένοι να εγκαταλείψουν τις ξεχωριστές πολιτισμικές τους ταυτότητες. Οι εθνοτικές-πολιτισμικές ταυτότητες έχουν ιδιαίτερη σημασία για τους πολίτες, και για αυτόν το λόγο πρέπει να γίνονται αποδεκτές και να αναγνωρίζονται. Ωστόσο, για να επιτευχθεί αυτό πρέπει να γίνουν κάποιες παρεμβάσεις στη νομοθεσία ή τους θεσμούς, ώστε να μπορούν να εκπροσωπούν και τις εθνοτικές ομάδες, διατηρώντας παράλληλα την κοινωνική ειρήνη, ενότητα και

12 Kincheloe & Steinberg (1997) 1.

13 McLaren (1995) 35. Βλ. και Kincheloe & Steinberg (1997).

14 Taylor (1994) 30 κ.ε.

15 *Idem* (1994) 32-4.

16 *Idem* (1994) 25, 36.

17 *Idem* (1994) 64.

18 *Idem* (1994) 37.

19 Taylor (1994) 39 κ.ε. Για παράδειγμα, οι Αβορίγινες θα πρέπει να λάβουν συγκεκριμένα δικαιώματα που δεν θα απολαμβάνουν οι υπόλοιποι, με στόχο την επίτευξη της αυτοκυβέρνησής τους.

σταθερότητα.<sup>20</sup> Οι ειδικές νομοθετημένες και συνταγματικές αλλαγές (μέτρα) είναι υπεράνω και πέρα από τα συνηθισμένα δικαιώματα των πολιτών και ονομάζονται «διαφοροποιημένα πολιτικά δικαιώματα» ή διαφοροποιημένα «δικαιώματα για ομάδες».<sup>21</sup> Συγκεκριμένα, πρόκειται για τα «δικαιώματα αυτο-κυβέρνησης» που αφορούν κυρίως τα πολυεθνικά κράτη,<sup>22</sup> τα «πολυεθνικά δικαιώματα» και τα «ειδικά δικαιώματα εκπροσώπησης».<sup>23</sup> Τα πολυεθνικά δικαιώματα στην αρχή αφορούσαν τις διεκδικήσεις των εθνοτικών ομάδων για ελεύθερη έκφραση της ιδιαιτερότητάς τους χωρίς το φόβο των διακρίσεων και της προκατάληψης.<sup>24</sup> Ακόμη, μερικές εθνοτικές ομάδες έχουν απαιτήσει διάφορες μορφές δημόσιας επιχορήγησης των πολιτισμικών τους πρακτικών (εθνοτικοί σύλλογοι, περιοδικά, γιορτές, φεστιβάλ). Τέλος, έχουν διεκδικήσει εξαίρεση από νόμους και νομοθεσίες (η προσέγγιση του «νόμου και της εξαίρεσης»<sup>25</sup> όπως ονομάζεται) που τους δυσχεραίνουν όσον αφορά κυρίως την έκφραση της θρησκευτικής τους ταυτότητας,<sup>26</sup> και την τροποποίηση νόμων και οργανισμών-θεσμών (σύστημα υγείας, σχολεία, στρατός, κλπ.), ώστε να μπορούν οι τελευταίοι να εξυπηρετήσουν συγκεκριμένες πολιτισμικές πρακτικές (τροφή, ενδυμασία, θρησκεία κλπ.).<sup>27</sup> Τα «ειδικά δικαιώματα εκπροσώπησης» έχουν δημιουργηθεί με σκοπό να ενσωματώσουν εθνοτικές ομάδες ή γενικά ομάδες που αντιμετωπίζουν μακροχρόνιες δυσκολίες (γυναίκες, ηλικιωμένοι, ομοφυλόφιλοι, ανάπηροι ιδιαίτερα στις ΗΠΑ)<sup>28</sup> και αποτελούν μια μορφή «θετικής δράσης».<sup>29</sup>

Μπορούμε να καταλήξουμε στο συμπέρασμα ότι από τη μια πλευρά οι υποστηριχτές του φιλελευθερισμού αντιτίθενται στα «διαφοροποιημένα πολιτικά δικαιώματα», καθώς η ιδιότητα του πολίτη και οι ταυτότητες, οι πολιτικές αρετές και η συμμετοχή, και η κοινωνική ενότητα,<sup>30</sup> που αφορά την κοινωνική σταθερότητα, την πολιτική ενότητα και ειρήνη, θα βρεθούν σε κίνδυνο, θα διαβρωθούν και τελικά θα αποδυναμωθούν.<sup>31</sup> Από την άλλη πλευρά, οι υπέρμαχοι της πολυπολιτισμικότητας υποστηρίζουν ότι «ειδικά δικαιώματα εκπροσώπησης» που αποτελούν την απαίτηση περιθωριοποιημένων εθνοτικών ομάδων για ενσωμάτωση, είναι ο μόνος τρόπος διαχείρισης της πολιτισμικής διαφορετικότητας.<sup>32</sup> Έννοιες και όροι, όπως ταυτότητες, κουλτούρα, αναγνώριση και σεβασμός, βρίσκονται στο επίκεντρο του διαλόγου γύρω από το

20 Kymlicka & Norman (2000) 14 κ.ε.

21 Kymlicka (1995) 26. Οι τρόποι διαχείρισης και ένδειξης σεβασμού προς την πολιτισμική ποικιλότητα είναι οι εξής: εξαίρεση από νόμους που τιμωρούν πολιτισμικές πρακτικές, συμβολή (ή παροχή βοήθειας) στη μειονότητα για να εκτελέσει πράξεις τις οποίες η πλειοψηφία μπορεί να εκτελέσει χωρίς βοήθεια, αυτο-κυβέρνηση για τις εθνικές μειονότητες και τις ομάδες αυτοχθόνων, εξωτερικοί κανονισμοί οι οποίοι θα περιορίζουν τις ελευθερίες των μη μελών, ώστε να προστατευθεί η κουλτούρα των μελών των εθνοτικών ομάδων, εσωτερικοί κανονισμοί για τη συμπεριφορά των μελών των εθνοτικών ομάδων που θα μπορούν να επιβάλλουν τον οστρακισμό ή το διωγμό από την ομάδα-κοινότητα, ενσωμάτωση παραδοσιακών ή θρησκευτικών κανόνων μέσα στο κυρίαρχο σύστημα της νομοθεσίας, ειδική εκπροσώπηση ομάδων ή των μελών τους μέσα σε κυβερνητικούς οργανισμούς, και τέλος, συμβολική αναγνώριση της αξίας του καθεστώτος ή της ύπαρξης διαφόρων ομάδων μέσα στο ευρύτερο κράτος. Kymlicka & Norman (2000) 25.

22 Kymlicka (1995) 27.

23 *Idem* (1995) 30-3.

24 *Idem* (1995) 30-3.

25 Barry (2000) 40-62.

26 Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η περίπτωση των μουσουλμάνων μαθητριών στη Γαλλία, που αποβλήθηκαν από το σχολείο τους επειδή φορούσαν τη μουσουλμανική μαντίλα (chador) κατά τη διάρκεια των μαθημάτων.

27 Kymlicka (1995) 31, Kymlicka & Norman (2000) 25.

28 Kymlicka (1995) 18, Young (1990).

29 Kymlicka (1995) 32.

30 Kymlicka & Norman (2000) 30 κ.ε.

31 *Idem* (2000) 30-40.

32 Kymlicka (1995) 26, 176 κ.ε.

θέμα της πολυπολιτισμικότητας.

Η «πολυπολιτισμικότητα» συνδέεται επίσης με άλλες έννοιες, όπως η εθνοτική ταυτότητα (*ethnic identity*), ο εθνισμός<sup>33</sup> (*ethnicity*), η ιδιότητα του πολίτη (*citizenship*), η διαφορετικότητα, οι φυλετικές διακρίσεις και ο ρατσισμός, οι οποίες αποτελούν αναλυτικό εργαλείο για τη γενικότερη έννοια της πολυπολιτισμικότητας και μπορούν να εξετασθούν συγκριτικά σε διάφορες πολυεθνικές κοινωνίες, όπως η ρωμαϊκή, τόσο διαχρονικά όσο και διεπιστημονικά.

Η ρωμαϊκή αυτοκρατορία ήταν σε όλες τις διαστάσεις της πολυπολιτισμική: φυλετικά, εθνοτικά, γλωσσικά, πολιτισμικά, θρησκευτικά. Αυτό όμως που έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον είναι να δούμε τους μηχανισμούς που διατήρησαν επί τόσους αιώνες τη ρωμαϊκή αυτοκρατορία και την έκαναν να αντέξει διαχρονικά χωρίς ιδιαίτερες εντάσεις – αναφερόμαστε στη διαδικασία του «εκρωμαϊσμού» (*Romanization*) και στην ταυτόχρονη απουσία εθνοτικών διεκδικήσεων για αυτονομία ή απόσχιση, όπως εμφανίζονται στα σύγχρονα πολυεθνικά κράτη (π.χ. Γιουγκοσλαβία, Τσεχοσλοβακία, πρώην Σοβιετική Ένωση κ.ά.). Με άλλα λόγια είναι σημαντικό να εξετάσουμε από τη μια τις συνθήκες της πολυπολιτισμικότητας και τις μορφές κοινωνικής πολιτικής που εφαρμόστηκαν (αντιμετώπιση διαφορετικότητας και σχέσεις πολίτη-κράτους), οι οποίες και δημιούργησαν ένα κλίμα ανεκτικότητας και διάδρασης πολιτισμικών στοιχείων. Από την άλλη, πρέπει να ερευνήσουμε την εκδήλωση ή μη των εθνοτικών ταυτοτήτων και ιδιαίτερα τις συνθήκες κινητοποίησης ή μη του φαινομένου του εθνισμού και κυρίως των «εθνοτικών ορίων», τα οποία κατασκευάζονται μέσω της αλληλεπίδρασης των εθνοτικών ομάδων.

Προς το τέλος του 2<sup>ου</sup> π.Χ. αιώνα το ρωμαϊκό *imperium* αποτελούσε ένα μωσαϊκό λαών. Αναφέρουμε ενδεικτικά ορισμένες από τις ρωμαϊκές κτήσεις: η Ισπανία, η Ιταλία, η Σικελία, η Κορσική και η Σαρδηνία, η Γαλατία, η Βρετανία, η Γερμανία, η Δακία, η Πανωνία, η Θράκη, η Μακεδονία, η Ήπειρος, η Αχαΐα, η Κύπρος, η Μ. Ασία, η Καππαδοκία, ο Πόντος, η Αρμενία, η Συρία, η Ασσυρία, η Μεσοποταμία, η Αφρική, η Αίγυπτος, η Μαυριτανία, η Παλαιστίνη και η Πέτρα της Αραβίας. Η οργάνωση όμως των παραπάνω κτήσεων μέσω του συστήματος των επαρχιών αποδείχθηκε καθοριστική για τη μετέπειτα ενότητα των αντικειμένων της αυτοκρατορίας. Η ρωμαϊκή αυτοκρατορία δεν ήταν ένα ομοιογενές σύνολο αποτελούμενο από επαρχίες. Ο πιο συνηθισμένος τύπος μη ρωμαϊκής κοινότητας, η οποία και προέκυψε από την αφομοίωση των τοπικών φυλών ήταν η *civitas (peregrina)*. Οι *civitates* είχαν μεταξύ τους διαφορετικό status, δηλ. αυτόνομο νομικό σύστημα και αυτοδιακυβέρνηση (*civitates foederatae*) ή *civitates sine foedere* με περιορισμένη αυτονομία.<sup>34</sup> Ακόμη αναφέρουμε τις προσαρτημένες αποικίες/*coloniae*, πρόκειται για τις καθαυτό ρωμαϊκές αποικίες, και τέλος τα *municipia* (π.χ. πόλεις του Λατίου, της Ετρουρίας και Καμπανίας), τα οποία προέκυψαν καθώς οι Ρωμαίοι απέδωσαν σ' αυτά πολιτικά δικαιώματα. Κύριο κριτήριο αποτελούσε πάντα ο βαθμός υιοθέτησης και αφομοίωσης της

33 Ο όρος «εθνοτική ομάδα» δηλώνει έναν πληθυσμό ο οποίος: είναι σε μεγάλο βαθμό αυτόνομος αναφορικά με τη βιολογική του αναπαραγωγή, μοιράζεται βασικές-στοιχειώδεις πολιτισμικές αξίες, δημιουργεί ένα πεδίο επικοινωνίας και διάδρασης, είναι μια ομάδα που αναγνωρίζει την ίδια αλλά και αναγνωρίζεται και από τους άλλους ως μια ξεχωριστή κατηγορία σε σύγκριση με άλλες κατηγορίες. Barth (1969) 75. Η εθνοτική ταυτότητα (*ethnic identity*) δεν πρέπει να συγχέεται με την εθνική ταυτότητα (*national identity*). Συνοπτικά, η εθνοτική ταυτότητα αναφέρεται στην «πρόσδεση σε μια συγκεκριμένη πατρίδα είτε ως ιδεολόγημα είτε ως γεγονός». Η εθνική ταυτότητα παραπέμπει στην πρόσδεση σε μια εδαφική επικράτεια με ιστορική συνέχεια (πατρίδα). Κωστούλα – Μακράκη (2001) 107 κ.ε. Ακόμη, η έννοια του «εθνισμού» (*ethnicity*) αναφέρεται στα πρότυπα, τα οποία δομούν μια εθνοτική ομάδα και αποτελεί «μέρος της δομικής σχέσης μεταξύ εθνοτικών ομάδων», Liebkind (1989) παρατίθεται στους: Κωστούλα – Μακράκη (2001) 108. Ο όρος «εθνισμός» πρωτοεμφανίστηκε τη δεκαετία του 1950 στην Αγγλική γλώσσα. Συγκεκριμένα η πρώτη καταγραφή του βρίσκεται στο Oxford English Dictionary του 1972, ενώ η πρώτη του χρήση αποδίδεται στον Αμερικανό κοινωνιολόγο David Riesman το 1953.

34 Saddington (1975) 124 και Der Kleine Pauly, s.v. *civitas*.

ρωμαϊκής κουλτούρας.<sup>35</sup> Τα *municipia* αρχικά είχαν δικούς τους άρχοντες, οι οποίοι αργότερα, μετά το Συμμαχικό πόλεμο (90-88 π.Χ.) ενσωματώθηκαν στη ρωμαϊκή διοίκηση.<sup>36</sup>

Όσον αφορά την ιδιότητα του πολίτη, το ρωμαϊκό δίκαιο διακρίνει τα φυσικά πρόσωπα στις εξής πέντε κατηγορίες: α) ελεύθερα αυτεξούσια ή υπεξούσια πρόσωπα – *homines sui iuris* ή *alieni iuris*, β) δούλοι-*servi* ή *mancipia* ή απλώς *homines*, γ) απελεύθεροι – *libertini*, δ) Ρωμαίοι πολίτες – *cives Romani*, και ε) ξένοι- *peregrini*.<sup>37</sup> Οι παραπάνω διακρίσεις συνεπάγονταν και ταυτίζονταν με αντίστοιχες ταξικές και κοινωνικές μορφές κατηγοριοποίησης. Έτσι, οι Ρωμαίοι πολίτες αποτελούσαν την πιο προνομιούχα κοινωνική τάξη, καθώς αυτοί αποκλειστικά διέθεταν το δικαίωμα της συμμετοχής στις λαϊκές συνελεύσεις (*ius suffragii*), το δικαίωμα του εκλέγεσθαι στα ανώτερα πολιτειακά αξιώματα (*ius honorum*), το δικαίωμα των εμπορικών συναλλαγών (*ius commercii*) και το δικαίωμα της επιγαμίας (*ius conubii*).<sup>38</sup> Επίσης, αναφέρουμε ότι η ιδιότητα του Ρωμαίου πολίτη επερχόταν δια της γεννήσεως από δύο (ή και έναν) Ρωμαίους γονείς, δια της απελευθέρωσης (με κάποιους περιορισμούς), μέσω ειδικής παραχώρησης από τη ρωμαϊκή πολιτεία (διάταξη Καρακάλλα), και τέλος, μετά την αποστράτευση των ξένων πολιτών (*peregrini*) που είχαν κατεξοχήν βοηθητικό ρόλο στις ρωμαϊκές λεγεώνες.

Οι ξένοι (*peregrini*) γενικά ελάμβαναν δικαιώματα, τα οποία φυσικά διέφεραν από αυτά του Ρωμαίου πολίτη, μέσω συγκεκριμένων «συμβάσεων» με τη ρωμαϊκή πολιτεία. Αναφέρουμε τη συνομολόγηση φιλίας, ειρήνης και πίστης (*amicitia*) μεταξύ πόλεων, τη συνομολόγηση ξενίας (*hospitium*), η οποία διευκόλυνε τη διενέργεια πράξεων ιδιωτικού δικαίου που ήταν αδύνατον να πραγματοποιήσει αυτόνομα ένας πολίτης άλλης πολιτείας από μόνος του, τη συνομολόγηση ισοπολιτείας (*municipium*), μέσω της οποίας η πολιτεία παραχωρούσε ως κάποιο βαθμό στους πολίτες των αποικιών δικαιώματα ιδιωτικού δικαίου (όχι όμως και ψήφου), και τέλος τη συνομολόγηση δεσμού συμμαχίας (*foedus*) μεταξύ των πολιτειών.<sup>39</sup> Είναι αξιοσημείωτο ότι το 212 μ.Χ. ο αυτοκράτορας Αντωνίνος Καρακάλλας με την περίφημη *constitutio Antoniniana* απέδωσε την ιδιότητα της ρωμαϊκής πολιτείας, δηλαδή ρωμαϊκή υπηκοότητα, σε όλους τους ελεύθερους κατοίκους της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας.<sup>40</sup>

Η αντίληψη των Ρωμαίων για τους «ξένους» με την έννοια του διαφορετικού, του φυλετικού και πολιτισμικά «άλλου» δεν ήταν απόλυτη, ώστε να θέτει αυστηρά «όρια», καθώς η αυτοκρατορία εμπλουτιζόταν διαρκώς εθνοτικά, και ολόένα και περισσότεροι ξένοι ελάμβαναν την ιδιότητα του Ρωμαίου πολίτη. Οι Ρωμαίοι ήταν ευέλικτοι και ανεκτικοί με τη διαφορετικότητα και έρχονταν σε επαφή με τους «διαφορετικούς άλλους» είτε μέσω της επέκτασης της αυτοκρατορίας είτε μέσω των εμπορικών συναλλαγών και των ταξιδιωτών. Οι «ξένοι» αποδίδονταν με τους όρους “barbarus”, “externus” ή “exterus”, “gens” ή “natio”.<sup>41</sup> Ο όρος “barbarus” σ’ αυτήν την περίπτωση χρησιμοποιούνταν διαφορετικά από ό,τι στην Αρχαία Ελλάδα (δηλαδή όχι τόσο αποκλειστικά) και κυρίως περιέγραφε εκείνους που δε γίνονταν κατανοητοί λόγω γλώσσας (Ovid. *Tr.* 5.10.37 κ.ε.), χωρίς να έχει ιεραρχική (πολιτισμικά) χροιά. Όπως είναι φυσικό, έχουν καταγραφεί και περιπτώσεις, όπου η λέξη «βάρβαρος» έχει αρνητικές διαστάσεις και συνδηλώσεις (Sen. *De Ira* 3.18.1) και λειτουργεί αξιολογικά συνδέοντας τους ξένους με την αγριότητα αλλά

35 Saddington (1975) 125.

36 Grimal (2004) 29. Οι σύμμαχοι της Ρώμης *socii* και *foederati* – όσοι είχαν συνάψει συμφωνία με τους Ρωμαίους, *ibid.*, σ. 30.

37 Νάκος (1999) 31 κ.ε. Πρβλ. και Crook (1967) 36.

38 Νάκος (1999) 33. Τα παραπάνω δικαιώματα που αφορούν στο δημόσιο χώρο συνεπάγονταν μια σειρά άλλων ιδιωτικών δικαιωμάτων, βλ. αναλυτικότερα Νάκος (1999) 33.

39 Νάκος (1999) 34 κ.ε.

40 Saddington (1975) 134.

41 Saddington (1975) 117.



σε συμφραζόμενα πολέμου, όπου ούτως ή άλλως κινητοποιούνται αισθήματα φόβου, επιθετικότητας και μίσους.<sup>42</sup> Ο όρος “externus” ή “exterus” είχε γεωγραφική σημασία και αναφερόταν σε γεωγραφικά κοντινούς αλλά και απομακρυσμένους λαούς, για τους οποίους γνωστοί γεωγράφοι και ιστοριογράφοι (Πολύβιος, Ποσειδώνιος, Τάκιτος) είχαν συγγράψει εθνογραφικά κείμενα που μελετούσαν την καταγωγή, το φαινότυπο, τον τρόπο ζωής και τα ήθη αυτών των λαών.<sup>43</sup> Τέλος, οι οροι “gentes” και “nationes” χρησιμοποιούνταν για λαούς ή ομάδες, οι οποίες ήταν λιγότερο πολιτισμένες και χωρίς κάποια μορφή πολιτικής οργάνωσης.<sup>44</sup>

Χαρακτηριστικό ακόμη της ρωμαϊκής κοινωνίας αποτελεί το γεγονός της απουσίας ενός διαμορφωμένου επιστημονικού θεωρητικού σχήματος που θα υποστήριζε την πολιτισμική και κυρίως τη φυλετική υπεροχή με τη μορφή που έχει στον σύγχρονο κόσμο και θα διαμόρφωνε ιεραρχήσεις και διακρίσεις με στενά και πάγια εθνοτικά και φυλετικά όρια. Υπήρχε σαφώς μια τάση εκθιασμού της σπουδαίας και ιερής, θεϊκής προέλευσης των Ρωμαίων, η οποία διαφαίνεται ακόμη και στους θρύλους και τις παραδόσεις για τη δημιουργία της Ρώμης (π.χ. *Αινειάδα*)· τάσεις επίσης και αισθήματα υπερηφάνειας τόσο για τη στρατιωτική όσο και την πολιτισμική τους υπεροχή, οι οποίες συνδέονται αντίστοιχα τόσο με τις ιμπεριαλιστικές τάσεις της κεντρικής εξουσίας όσο και με τη λατρεία των τεχνών και των γραμμάτων. Οι συγκεκριμένες ωστόσο τάσεις δεν πήραν ποτέ τη μορφή αποκλεισμού και απόρριψης των διαφορετικών «άλλων».

Αντίθετα, η ρωμαϊκή κοινωνία έδειξε μεγάλη ελαστικότητα στις διαφορετικές πολιτισμικές συνήθειες και πρακτικές, καθώς και διάθεση για δικό της πολιτισμικό εμπλουτισμό ή ανταλλαγή πολιτισμικών στοιχείων. Δεν είχε σαφώς διαμορφωμένα εθνοτικά όρια που θα απέτρεπαν την πολιτισμική ανταλλαγή και δεν βασιζόταν στην πολιτισμική ηγεμονία και αποκλειστικότητα, που θα καθιστούσαν τον ρωμαϊκό πολιτισμό στατικό πολιτισμικά. Απεναντίας, καλωσόριζαν τα καινούρια πολιτισμικά στοιχεία και επέτρεπαν στις υπόλοιπες ομάδες να τηρούν και να ασκούν τις παραδόσεις τους.<sup>45</sup> Ακόμη και η διαδικασία του εκρωμαϊσμού, που ως όρος χρησιμοποιείται ιδιαίτερα συχνά βιβλιογραφικά, δεν είχε τη διάσταση της πολιτισμικής ομογενοποίησης και απόλυτης πολιτισμικής ομοιομορφίας, καθώς διαχρονικά δεν επιβλήθηκε στις διάφορες εθνοτικές ομάδες της αυτοκρατορίας μια επίσημη και ομοιόμορφη ρωμαϊκή κουλτούρα. Ο εκρωμαϊσμός είχε περισσότερο διοικητική μορφή, δηλαδή αφορούσε στην επέκταση της ιδιότητας του πολίτη σε ξένους, οι οποίοι προσαρμόζονταν στις πολιτικές συνήθειες του κράτους και ήθελαν να συμμετάσχουν σε μια κοινωνία με επίσημη πολιτική οργάνωση και πολιτικούς θεσμούς. Μ' αυτόν τον τρόπο θα είχαν την ευκαιρία να απολαύσουν τα οφέλη ενός οργανωμένου κράτους έχοντας έτσι δυνατότητες κοινωνικής ανέλιξης και πολιτισμικά θα απολάμβαναν το ρωμαϊκό πνεύμα.

Συνολικά, όσον αφορά τις μορφές κοινωνικής κατηγοριοποίησης είναι σημαντικό να τονίσουμε ότι από την πολυπολιτισμική ρωμαϊκή κοινωνία απουσίαζαν οι φυλετικές διακρίσεις και ο ρατσισμός προς τις άλλες φυλές και ιδιαίτερα προς τους μαύρους. Όπως αναφέραμε τόσο στα εθνογραφικά κείμενα όσο και στη σάτιρα και τη φιλοσοφία (Jun. 13.162-66, Sen. *De Ira* 3.26.3) εντοπίζουμε αναφορές σε φαινοτυπικές διαφορές. Ωστόσο, απουσιάζει ο φυλετικός ρατσισμός με το περιεχόμενο που έχει στη σύγχρονη εποχή.

Από τα παραπάνω συμπεραίνουμε ότι η ρωμαϊκή αυτοκρατορία στη διαχρονική της ιστορία δεν αποτέλεσε ένα εθνοτικό έθνος (*ethnic nation*), όπου η ιδιότητα του πολίτη αποδίδεται στους ξένους μόνον με εθνοτικά κριτήρια (και όχι με βάση την ικανότητα του ατόμου να προ-

42 Saddington (1975) 117.

43 Saddington (1975) 115, πρβλ. και Galinsky (1992) 144.

44 Saddington (1975) 118.

45 Galinsky (1992) 145.

σαρμόζεται στους νόμους και τους θεσμούς του κράτους-πολιτική ενσωμάτωση). Όπως προαναφέρθηκε, ο εκρωμαϊσμός δεν είχε τη μορφή της πολιτισμικής αφομοίωσης, που υιοθετείται από τα σύγχρονα κράτη ως μορφή κοινωνικής πολιτικής για την αντιμετώπιση της διαφορετικότητας. Η αφομοιωτική πολιτική συμβαδίζει με τα ιδανικά ενός εθνοτικού έθνους-κράτους. Σύμφωνα με αυτόν τον τύπο αφομοίωσης (ή εκπολιτισμού) οι εθνοτικές ομάδες δεν είναι μόνον υποχρεωμένες να συμμορφωθούν εξωτερικά στον δημόσιο χώρο αλλά και να προσαρμοσθούν στον τρόπο ζωής, τις συνήθειες και τις πρακτικές και γενικά στον τρόπο ζωής της πλειοψηφίας.<sup>46</sup> Το πρόβλημα ωστόσο δεν έγκειται αποκλειστικά ή μονοσήμαντα στην πολιτική της αφομοίωσης, καθώς δεν μπορούμε να θεωρήσουμε την εθνοτική ταυτότητα ως κάτι δεδομένο, ως κάποιο αναπόσπαστο μέρος της ταυτότητας του ατόμου που διατηρείται αναλλοίωτο και ανεπηρέαστο μέσα στο χρόνο και τη συναλλαγή. Κατ' αυτόν τον τρόπο η αφομοίωση ή η πολιτική της αφομοίωσης δεν αποτελεί κάτι *a priori* αρνητικό, όταν το άτομο την επιλέγει εκούσια. Ωστόσο, κάτι τέτοιο δεν ισχύει, καθώς οι εθνοτικές ομάδες αναγκάζονται να επιλέξουν ανάμεσα στην αφομοίωση και την περιθωριοποίηση.

Οι προαναφερθείσες πολιτικές εφαρμόζονται από εθνοκεντρικά έθνη,<sup>47</sup> τα οποία βασιζονται στην πολιτισμική ιεράρχηση, παράγουν και κυρίως αναπαράγουν και χειρίζονται την εθνική κουλτούρα με όρους αποκλειστικότητας, ως κάτι ιστορικά και διαχρονικά μοναδικό, αυθεντικό και αναλλοίωτο. Στην περίπτωση αυτή οι «άλλοι» έχουν σημαντικό ρόλο στον αυτοπροσδιορισμό της ομάδας (μικρής ή μεγάλης) είτε με αρνητικό είτε με θετικό ρόλο.<sup>48</sup> Αντίθετα, η ρωμαϊκή αυτοκρατορία με βάση τις σύγχρονες κοινωνιολογικές θεωρίες και με σύγχρονους όρους μπορεί να χαρακτηριστεί ως ένα «πολιτικό έθνος», όπου καθοριστικό ρόλο έχουν οι αστικοί/πολιτικοί δεσμοί.<sup>49</sup> Στην περίπτωση αυτή η εθνοτική ταυτότητα δεν αποτελεί τη βασική μορφή αυτοπροσδιορισμού και κυρίως δεν είναι ένας πρωτογενής δεσμός, δηλαδή ένας δεσμός που δημιουργείται με τη γέννηση του ατόμου σε μια συγκεκριμένη ομάδα (οικογένεια, πολιτισμική/θρησκευτική/γλωσσική ομάδα) και καθορίζει σε μεγάλο βαθμό την κοινωνική συμπεριφορά και τον αυτοπροσδιορισμό του ατόμου.

Η εθνοτική ομάδα αποτελεί, εννοιολογικά και κοινωνιολογικά, μορφή κατηγοριοποίησης και αναγνωρισιμότητας από τους ίδιους τους κοινωνικούς παράγοντες, οι οποίοι ωστόσο έχουν την ικανότητα να διαμορφώνουν την κοινωνική διάδραση μεταξύ των ανθρώπων.<sup>50</sup> Ο όρος περιγράφει μια μορφή κοινωνικής αλληλεπίδρασης, η οποία βασίζεται στην αμφίδρομη αναγνώριση της διαφορετικότητας. Οι εθνοτικές ομάδες εξ ορισμού υφίστανται, όταν αυτοαναγνωρίζουν τη διαφορετικότητά τους, αλλά και αναγνωρίζονται από τους άλλους ως φορείς διαφορετικότητας. Ο εθνισμός αποτελεί ένα στοιχείο των κοινωνικών σχέσεων μιας ομάδας και όχι πολιτισμική ιδιότητα αυτή καθαυτή.<sup>51</sup>

Μπορούμε λοιπόν να καταλήξουμε στο συμπέρασμα ότι στη ρωμαϊκή κοινωνία οι αστικοί δεσμοί ήταν ιδιαίτερα έντονοι, καθώς τα οφέλη (κοινωνική ανέλιξη και οικονομικός πλούτος) προέκυπταν με τη λήψη της ιδιότητας του πολίτη και την ταυτόχρονη ένταξη στον πολιτικό κορμό.<sup>52</sup> Η ρωμαϊκή κοινωνία ήταν έντονα ταξική και η δομή της στηριζόταν κατεξοχήν στην

46 Η άλλη μορφή αφομοιωτικής πολιτικής έχει περισσότερο το χαρακτήρα πολιτικής ενσωμάτωσης. Τα άτομα με εθνοτική ταυτότητα προσαρμόζονται στην πολιτική κουλτούρα της χώρας υποδοχής χωρίς να πρέπει να εγκαταλείψουν την εθνοτική τους ταυτότητα [Habermas (1994) 138 κ.ε.].

47 Le Vive & Campbell (1972) 1.

48 Για τα εθνοτικά όρια και τη διάδραση ανάμεσα σε «εμάς» και τους «άλλους» βλ. αναλυτικότερα Barth (1969a) 14.

49 Shils (1957) παρατίθεται στο Fenton (2003) 88.

50 Barth (1969) 75.

51 Eriksen (1993) 34.

52 Saddington (1975) 129.

κοινωνική διαστρωμάτωση με κύριο στόχο τη συσσώρευση πλούτου και την απόκτηση κοινωνικής και πολιτικής επιρροής, δύναμης και εξουσίας. Οι διάφορες εθνοτικές ομάδες που συμβίωσαν στα γεωγραφικά όρια της αυτοκρατορίας δεν διακήρυσσαν την πολιτισμική τους αυθεντικότητα και μοναδικότητα ούτε και αυτοπροσδιορίζονταν με εθνοτικούς όρους, δηλαδή με κύριο άξονα τον εθνισμό (με εξαίρεση βεβαίως τους Ιουδαίους και ίσως και τους Έλληνες). Κατά συνέπεια δεν ενεργοποιήθηκαν τα εθνοτικά όρια, τα οποία και θα ωθούσαν τις ομάδες στο να ασκήσουν πιέσεις και να διατυπώσουν εθνοτικές διεκδικήσεις για απόσχιση, ανεξαρτητοποίηση ή για διαφοροποιημένα δικαιώματα, όπως συμβαίνει στα σύγχρονα πολυεθνοτικά έθνη-κράτη.

## Βιβλιογραφία

- Barry, B. (2000), *Culture and Equality*, Polity Press
- Barth, F. (1969), “Ethnic groups and boundaries” στο J. Hutchinson – A. Smith (επιμ.) (1996), *Ethnicity*, Οξφόρδη
- Barth, F. (1969a), “Introduction” στο: F. Barth (επιμ.) (1969b), *Ethnic Groups and Boundaries: the Social Organisation of Culture Difference*, Όσλο
- Castles, S. – Miller, M. (1998), *The Age of Migration, International Population Movements in the Modern World*, Λονδίνο
- Castles, S. (1995), “How nation states respond to immigration and ethnic diversity”, *Journal of Ethnic and Migration Studies* 21.3: 293-308
- Crook, J. (1967), *Law and Life in Rome*, Λονδίνο
- Der Kleine Pauly, *Lexikon der Antike*, München 1979, Bd. 1, s.v. *civitas*
- Eriksen, T.H. (1993), *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*, Λονδίνο
- Fenton, S. (2003), *Ethnicity*, Polity, Οξφόρδη
- Galinsky, K. (1992), *Classical and Modern Interactions: Postmodern Architecture, Multiculturalism, Decline, and Other Issues*, Όστιν
- Grimal, P. (2004), *Η Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία (27 π.Χ.-476 μ.Χ.)* (μτφρ. Δ. Χορόσκελης), Θεσσαλονίκη
- Habermas, J. (1994), “Struggles for recognition in the democratic constitutional state”, στο: Taylor, C., *Multiculturalism and “the Politics of Recognition”*, Πρίνστον
- Kincheloe, J. - Steinberg, S. (1997), *Changing Multiculturalism*, Μπάκινγχαμ
- Kymlicka, W. – Norman (2000), “Citizenship in Culturally Diverse Societies: Issues, Contexts, Concepts” στο W. Kymlicka – Norman (επιμ.), *Citizenship in Diverse Societies*, Οξφόρδη
- Kymlicka, W. (1995), *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Οξφόρδη
- Κωστούλα-Μακράκη, Ν. (2001), *Γλώσσα και Κοινωνία. Βασικές Έννοιες*, Αθήνα
- Laine, S.W.M. – Sutton, M. (2000), “The politics of multiculturalism” στο C.J. Ovando – P. McLaren (επιμ.), *The Politics of Multiculturalism and Bilingual Education. Students and Teachers Caught in the Cross Fire*, Μακ Κρόου Χιλ
- Le Vive, R.A. – Campbell, D.T. (1972), *Ethnocentrism: Theories of conflict: ethnic attitudes and group behaviours*, John Wiley & Sons, Inc, Η.Π.Α.
- McLaren, P. (1995), “White terror and oppositional agency: towards a critical multiculturalism” στο C.E. Sleeter – P. McLaren (επιμ.), *Multicultural Education, Critical pedagogy, and the Politics of Difference*, Νέα Υόρκη
- Modgil et al. (1997), «Πολυπολιτισμική εκπαίδευση: η ατελείωτη συζήτηση» στο *Πολυπολιτισμική Εκπαίδευση-Προβληματισμοί-Προοπτικές* (μτφρ., επιμ. Α. Ζώνιου-Σιδέρη – Π. Χαράμη), Αθήνα<sup>2</sup> (1986<sup>1</sup>)

- Modood, T. (2001), s.v. “Multiculturalism”, στο *The Oxford Companion to Politics of the World*, Οξφόρδη<sup>2</sup>
- Νάκος, Γ. (1999), *Εισηγήσεις Ρωμαϊκού Δικαίου*, Θεσσαλονίκη
- Rex, J. (1996), *Ethnic Minorities in the Nation State*, Λονδίνο
- Saddington, D. (1975), “Race relations in the early Roman Empire“, *ANRW II.3*: 112-137
- Taylor, C. (1994), “Multiculturalism and “the politics of recognition”, στο A. Gutman, A. (επιμ.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Πρίνστον
- Young, I. M. (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Πρίνστον

## Summary

### *Multiculturalism in Perspective: Citizenship, Difference, Racism*

The term “multiculturalism” has prevailed in modern Sociology for more than 30 years mainly in academic and to less extent in popular discourse. “Multiculturalism” appears in academic discourse (*identity, culture, post-modernity, politics of recognition, politics of difference*) but it is also a form of public and social policy (*differentiated citizenship rights, exemption from rules, inclusion, colour-blind policies, antiracist policies*). The terms multiculturalism, ethnicity and ethnic identity, racism and citizenship are powerful analytical tools for the analysis of the Roman society which was multicultural in all sectors (race, ethnicity, language, culture, religion). Therefore, it seems challenging to analyse the conditions of multiculturalism and the forms of social policy adapted, which created a context of tolerance and cultural interaction in the Roman Empire, as well as the expression (or not) of ethnic identities and especially the mobilisation of ethnicity and ethnic boundaries which are produced and reproduced through social interaction.



ΑΡΧΑΙΟΤΗΤΑ:  
ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ



## Ἡ ἐπίδραση τῆς βιβλιοθήκης τοῦ Περσέως στὴ διαμόρφωση τῆς πνευματικῆς καὶ πολιτικῆς ζωῆς τῆς Ρώμης

Ἡ μάχη τῆς Πύδνας στὶς 22 Ἰουνίου τοῦ 168 π.Χ., πὺν ἐσήμανε τὸ τέλος τοῦ Γ' Μακεδονικοῦ Πολέμου, ὁ ὁποῖος ὅπως καὶ ἡ μάχη διεξήχθη κακῶς ἐκ μέρους τῆς ἑλληνικῆς πλευρᾶς τόσο ἀπὸ ἀπόψεως στρατιωτικῆς ὅσο καὶ ἀπὸ ἀπόψεως πολιτικῆς στάσης τοῦ συνόλου σχεδὸν τῶν ἑλληνικῶν κρατῶν, ὑπῆρξε ὀλέθρια γιὰ τὸ κραταιὸ βασίλειο τῆς Μακεδονίας, τοῦ ὁποῖου οἱ μεγαλοφυεῖς στρατηλάτες μὲ λιγοστὲς δυνάμεις ἔφεραν τὴν ἑλληνικὴ δόξα, τὴ γλῶσσα καὶ τὸν πολιτισμὸ ἀπὸ τὴν Ἀδριατικὴ θάλασσα καὶ τὸ Δούναβη μέχρι τὴν Κασπία, τὰ ὑψίπεδα τοῦ Παμίρ, τὴν Ἰνδία, τὸν Ἰνδικὸ ὠκεανὸ καὶ τὶς ἐρήμους τῆς Αἰγύπτου καὶ τῆς Λιβύης. Ὅσοι ἐπιφανεῖς στρατιωτικοί, πολιτικοί καὶ μορφωμένοι Μακεδόνες δὲν ἔπασαν στὸ πεδίου τῆς μάχης, σύρθηκαν ὅλοι δοῦλοι στὴ Ρώμη. Οἱ θησαυροὶ καὶ ὁ πλοῦτος ὅλος περιήλθαν στὰ χέρια τῶν νικητῶν, ἡ χώρα διαιρέθηκε σὲ τέσσερες ἐπαρχίες αὐστηρὰ ἀπομονωμένες μεταξὺ τους, σὲ σημεῖο πὺν οὔτε ἐπικοινωνία οὔτε ἐπιγαμίες δὲν ἐπιτρέπονταν, καὶ ἡ ἀκμάζουσα ἄλλοτε Μακεδονία κατάντησε μίᾳ καθυστερημένη ἀγροτικῇ περιοχῇ.

Ὁ νικητὴς «φιλέλληνας» ρωμαῖος ἀρχιστράτηγος, ὁ ὕπατος Lucius Aemilius Paulus, ὁ ἐπονομασθεὶς Μακεδονικὸς (Macedonicus), ἐκτὸς τῶν ὄσων ἐλεηλάτησε ὁ στρατὸς του στὴ Μακεδονία καὶ στὴν ἐπακολουθήσασα δόλια καταστροφὴ 70 πόλεων τῆς Ἡπείρου καὶ τὴ σφαγὴ 150.000 Ἡπειρωτῶν, κατὰ τὴν πρώτη ἡμέρα τοῦ θριάμβου του παρουσίασε στὴν παρέλαση 250 ἄμαξες μὲ ἔργα τέχνης, ἀνδριάντες, ζωγραφικὸς πίνακες καὶ κολοσσιαῖα ἀγάλματα.

Τὴν τρίτη ἡμέρα μετὰ τοὺς σαλπικτῆς καὶ τὰ 120 καλοθρεμμένα καὶ στολισμένα γιὰ τὴ δημόσια θυσία βόδια καὶ τὸ σχετικὸ προσωπικὸ ἀκολουθοῦσαν ἄνδρες πὺν μετέφεραν πάλι ἀνὰ τέσσερες 77 πιθάρια πὺν περιεῖχαν ἀπὸ 3 τάλαντα χρυσὰ νομίσματα τὸ καθένα, δηλαδὴ 6 τόνους καὶ 160 περίπου κιλά χρυσὰ νομίσματα. Ὅμοιως ἀνάλογος ἀριθμὸς ἀνδρῶν ἔφερε στοὺς ὤμους τὴν *ιερὰν φιάλην*, τὸ τᾶμα τοῦ ἀρχιστρατήγου πρὸς τοὺς θεοὺς γιὰ τὴ νίκη του, πὺν κατασκευάστηκε ἀπὸ 10 τάλαντα χρυσοῦ (κάπου 260 κιλά χρυσοῦ) καὶ πολυτίμους λίθους. Ἄλλοι κρατοῦσαν ἐπιδεικτικὰ χρυσὰ σκευὴ τῶν βασιλικῶν δειπνῶν, πὺν ἦταν γνωστὰ μὲ τὰ ἀντίστοιχα ὀνόματα: *Ἀντιγονίδαι*, *Σελευκίδαι*, *Θηρίκλειοι*.<sup>1</sup> Στὸς ἀξιωματικούς καὶ στρατιῶτες τῆς ξηρᾶς καθὼς καὶ στοὺς ναυτικούς ὁ θριαμβευτὴς ὕπατος καθὼς καὶ ὁ ναύαρχός του Gnaeus Octavius ἐμοίρασαν σημαντικὰ ποσὰ, πέραν ἐκείνων ἐννοεῖται πὺν οἱ ἴδιοι εἶχαν διαρπάσει.<sup>2</sup> Τὸ χρῆμα, πὺν ἔκανε τὸ ρωμαϊκὸ θησαυροφυλάκιο, τὸ *aerarium*, νὰ ξεχειλίσει, ἦταν τόσο

1 Βλ. Πλουτ. *Αἰμ.* 32.4 – 9 καὶ 33.1 – 5.

2 *Pediti in singulos dati centeni denarii, duplex centurioni, triplex equiti. alterum tantum daturum fuisse credunt et pro rata aliis, si aut suffragio honori eius favissent, aut benigne hac ipsa summa pronuntiata acclamassent.* (Liv. 45.40.5) *Gn. Octavius kalendis Decembribus de rege Perseo navalem triumphum egit. Is triumphus sine captivis fuit, sine spoliis. Dedit sociis navalibus in singulos denarios septuagentos quinos, gubernatoribus, qui in navibus fuerant, duplex magistris navium quadruplex.* (Liv. 45.42.2 – 3).



πολύ, ὥστε οἱ Ρωμαῖοι ἔπασαν γιὰ πολλὰ χρόνια νὰ πληρώνουν φόρους. Σύμφωνα μάλιστα μὲ τὸν Τίτο Λίβιο αὐτὰ τὰ χρήματα ἦσαν τὰ μισὰ ἀπ' ὅσα διέθετε ὁ Περσέας.<sup>3</sup> Ἐτσι ἐπιβεβαιώθηκε γιὰ πολλοστὴ φορὰ ἡ πάντοτε ἰσχύουσα γνώμη τοῦ Πλάτωνος: *διὰ γὰρ τὴν τῶν χρημάτων κτήσιν πάντες οἱ πόλεμοι γίνονται*,<sup>4</sup> ἀσχέτως τῶν ψιμυθίων μὲ τὰ ὁποῖα ἐπιχειρεῖται ἡ ὠραιοποίηση τῶν ἀκατάπαυστων στὴν ἱστορία ἀνθρωποσφαγῶν.

Στὸ πεδῖον τοῦ Ἄρεως ἔσυραν καὶ ἐτοποθέτησαν πρὸς κοινὴ θέα τὰ βασιλικά πλοῖα τοῦ Περσέα, τὰ ὁποῖα ἦταν τόσο μεγάλα καὶ πολυτελῆ, ὅσο δὲν εἶχαν ἰδεῖ ποτὲ πρὶν οἱ Ρωμαῖοι: *Naves regiae captae de Macedonibus invisitatae ante magnitudinis in campo Martio subductae sunt*.<sup>5</sup>

Ἄν ληφθεῖ ὑπ' ὄψιν ὅτι καὶ ὁ Τίτος Quinctius Flamininus κατὰ τὸν ἐπίσης τριήμερο θρίαμβό του μετὰ τὴ νίκη ἐπὶ τοῦ Φιλίππου Ε' στὶς Κυνὸς Κεφαλὲς 29 χρόνια πρὶν (τὸ 197 π.Χ.) εἶχε παρουσιάσει παρόμοιο ἀριθμὸ λαφύρων τόσο σὲ καλλιτεχνήματα καὶ ὄπλα ὅσο καὶ σὲ ἄγγρα καὶ χρυσὸ (21.635 κιλά ἀργύρου, 1.856,5 κιλά χρυσοῦ, 14.514 χρυσοὺς στατήρες Φιλιππικῶν, 1.000 τάλαντα πολεμικὴ ἀποζημίωση ποὺ θὰ πλήρωνε ὁ Φίλιππος), ἀντιλαμβάνεται κανεὶς τὸ χρηματικὸ καὶ καλλιτεχνικὸ πλοῦτο ποὺ ἔφεραν στὴ Ρώμη οἱ κατακτήσεις τῶν ἑλληνικῶν πόλεων καὶ χωρῶν. Ἀλλὰ ἐκτὸς ἀπὸ τὸ χρήμα καὶ τὰ ἀπειράριθμα ἔργα τέχνης καὶ τίς χιλιάδες ἐπιφανῶν Μακεδόνων καὶ ἄλλων Ἑλλήνων, ποὺ μεταφέρθηκαν στὴν Ἰταλία ὡς δοῦλοι, οἱ Ρωμαῖοι γνώρισαν καλύτερα ἕνα κόσμον πολιτισμικῶν συστημάτων, συνήθειες, τρόπο ζωῆς, συμπεριφορικὸς κώδικας καὶ τεχνικές, τὸν ὕλικὸ καὶ πνευματικὸ πολιτισμὸ τῶν Ἑλλήνων, γεγονός ποὺ ἄσκησε τεράστια ἐπίδραση στὴ ζωὴ τους.

Ἐδῶ ὅμως θὰ ἀσχοληθοῦμε ἰδιαίτερος μὲ ἕνα γεγονός, τὸ ὁποῖο, μολονότι δὲν παρουσιάστηκε κατὰ τὸ θρίαμβο, νομίζουμε ὅτι ἔχει ἰδιαίτερη βαρῦτητα καὶ ἄσκησε πολὺ μεγάλη ἐπιρροὴ στὴ μετέπειτα πνευματικὴ καὶ πολιτικὴ ζωὴ καὶ στὴν ἐν γένει πολιτισμικὴ ἐξέλιξη τῆς Ρώμης, ἐπειδὴ ἄνοιξε τὴν ὁδὸ γιὰ τὴ συστηματικὴ ἐπιστημονικὴ μελέτη καὶ ἔρευνα στὴν κοσμολογία. Τὸ γεγονός αὐτὸ ἦταν τὸ ὅτι ὁ προσωπικῶς ὑπεράνω χρημάτων<sup>6</sup> ρωμαῖος ἀρχιστράτηγος τῆς Πύδνας, ἐνὼ ἐπλούτισε τὴν πατρίδα του γδύνοντας καὶ ἀκρωτηριάζοντας τὴ Μακεδονία καὶ τὴν Ἠπειρο, ἐκράτησε γιὰ τὸν ἑαυτὸ του τὴν πλούσια βασιλικὴ βιβλιοθήκη τοῦ Περσέα,<sup>7</sup> τὴν ὁποῖα δώρισε στοὺς 4 γιούς του.

Ἀπὸ αὐτοὺς οἱ δύο μικρότεροι πέθαναν πρόωρα, ὁ ἕνας λίγες μέρες πρὶν καὶ ὁ ἄλλος λίγες μέρες μετὰ τὸ θρίαμβο τοῦ πατέρα τους τὸ 167 π.Χ. Οἱ δύο μεγαλύτεροι γιοὶ του ἀπὸ τὸν πρῶτο του γάμο, οἱ ὁποῖοι δόθηκαν πρὸς υἰοθεσία, ἦταν ὁ *Quinctius Fabius Maximus Aemilianus*, μετέπειτα πραιτώρ, ὑπάτος, ἀνθύπατος, πρεσβευτῆς καὶ ἀναδιοργανωτῆς τοῦ ρωμαϊκοῦ στρατοῦ στὴν Ἰσπανία, καὶ ὁ *Lucius Cornelius Scipio Africanus Minor*, Numantinus, ποὺ ἐξελέγη ὄπως καὶ ὁ πατέρας του δύο φορὲς ὑπάτος, κατέστρεψε τὴν Καρχηδόνα τὸ 146 π.Χ. καὶ ὑπέταξε τὴν

3 Liv. 45.40.1.

4 Πλάτ. *Φαίδ.* 66 C 7-8.

5 Liv. 45.42.12.

6 Ὁ φιλικὸς διακείμενος πρὸς τὴν οἰκογένεια τοῦ Αἰμιλίου Παύλου καὶ τοὺς Ρωμαίους γενικώτερα ἱστορικὸς Πολυβίος (31, 22, 3 – 4) γράφει σχετικὰ: *ὁ γὰρ πλείστον μὲν τῶν καθ' αὐτὸν ἐξ Ἰβηρίας χρυσὸν εἰς τὴν Ρώμην μετενηνοχῶς, μεγίστων δὲ θησαυρῶν κύριος γενόμενος ἐν Μακεδονίᾳ, πλείστις δὲ περὶ τὰ προειρημμένα τετευχῶς ἐξουσίας τοσοῦτον ἀπέλειπε τὸν ἴδιον βίον ὥστε ... μὴ δύνασθαι τὴν φερνήν τῇ γυναικὶ διαλύσαι πάσαν ἐκ τῶν ἐπίπλων, εἰ μὴ τῶν ἐγγείων τινὰς προσαπέδοντο κτήσεων.*

7 Οὐδενὸς δ' ἦν αὐτοῦ τὴν ἐλευθεριότητα καὶ τὴν μεγαλοψυχίαν ἐπὶ τὴν οἰκονομίαν οἱ ἄνθρωποι, πολὺ μὲν ἀργύριον, πολὺ δὲ χρυσίον ἐκ τῶν βασιλικῶν ἠθροισμένων οὐδ' ἰδεῖν ἔθελθαντος, ἀλλὰ τοῖς ταμίαις εἰς τὸ δημόσιον παραδόντος. μόνον τὰ βιβλία τοῦ βασιλέως φιλογραμματοῦσι τοῖς νέεσιν ἐπέτρεψεν ἐξελέσθαι, καὶ διανέμων ἀριστεία τῆς μάχης Αἰλίου Τουβέρωνι τῷ γαμβρῷ φιάλην ἔδωκε πέντε λιτρῶν ὀλίγην. (Πλουτ. *Αἴμ.* 28.10 – 11).

σκληροτράχηλη ισπανική πόλη Νουμαντία. Αυτός συνδέθηκε με στενή φιλία με τὸ δάσκαλό του, τὸν μεγάλο ἱστορικό Πολύβιο, καὶ εἶχε μεγάλη ἀγάπη πρὸς τὰ γράμματα καὶ τὴ λογοτεχνία.

Σ' αὐτὸ πρέπει νὰ συντελέσαν ἀναμφιβόλως πολὺ καὶ τὰ πολυάριθμα συγγράμματα τῆς βιβλιοθήκης τῆς Πέλλας, πού τοῦ χάρισε ὁ πατέρας του Αἰμίλιος Παῦλος, πρὸς τιμὴν τοῦ ὁποίου ὀργάνωσε τὸ 160 π.Χ. μαζί με τὸν ἀδελφό του ἐπιτάφιος σκηνικούς ἀγῶνες, ὅπου παρουσιάστηκαν οἱ κωμωδίες *Ἐκυρὰ* (*Hecyra*) καὶ *Ἀδελφοὶ* (*Adelphoe*) τοῦ Τερεντίου.

Γύρω του ὁ νεώτερος Σκιπίων Ἀφρικανός, συγκέντρωνε τοὺς ἐπιφανέστερους καὶ προοδευτικώτερους ἀνθρώπους τῆς ἐποχῆς του, πού συμερίζονταν τὶς ιδέες καὶ τὶς προσπάθειές του γιὰ μία βαθύτερη παιδεία πού σέβεται καὶ ταιριάζει στὸν ἄνθρωπο καὶ χαρακτηρίζεται ὡς ἀνθρωπισμός (*humanitas* καὶ *humanismus*).<sup>8</sup> Ὅλοι αὐτοὶ ἀποτέλεσαν τὸν λεγόμενο «Κύκλο τῶν Σκιπιώνων», ὁ ὁποῖος συντελέσε στὴν ταχύτερη ἀποδοχὴ τῆς ἑλληνικῆς κουλτοῦρας καὶ τοῦ πολιτισμοῦ καὶ στὴν ἄνοδο τοῦ πνευματικοῦ ἐπιπέδου τῶν Ρωμαίων μετὰ τὴ μελέτη τῆς ἑλληνικῆς ἐπιστήμης, τῆς λογοτεχνίας καὶ τῆς φιλοσοφίας. Στὸν κύκλο αὐτὸ ἐκτὸς ἀπὸ τὰ μέλη τῆς οἰκογενείας τῶν Σκιπιώνων καὶ τὸν Πολύβιο ἀνήκαν ἐπίσης ὁ στωικός φιλόσοφος Παναίτιος ὁ Ρόδιος, ὁ ποιητὴς Λουκίλιος, ὁ Γάιος Λαίλιος ὁ νεώτερος, ὁ ἐπιλεγόμενος καὶ *Sapiens*, ὁ ἰκανώτατος ρήτορας καὶ ὑπάτος τοῦ ἔτους 140 π.Χ., τὸν ὁποῖο ὑμνεῖ ὁ Κικέρων, δίνοντας μάλιστα τὸ ὄνομά του στὸ *De amicitia* φιλοσοφικό του ἔργο, ὁ Τερέντιος καὶ ἄλλοι.

Ἐξ ὧν εἶναι γνωστά, αὐτὴ ὑπῆρξε ἡ πρώτη μεγάλη βιβλιοθήκη στὴ Ρώμη, ἡ ὁποία ἦταν ἰδιωτική, ὅπως καὶ ἡ βιβλιοθήκη τῆς Πέλλας, πού θεωρεῖται ἡ τρίτη κατὰ σειρὰν σὲ μέγεθος στὸν ἑλληνικὸ κόσμο μετὰ ἀπὸ τὶς βιβλιοθήκες τῆς Ἀλεξανδρείας (500.000 ἢ 700.000 τόμοι)<sup>9</sup> καὶ τῆς Περγάμου (200.000 τόμοι). Ὅλες αὐτὲς ἦταν ἰδιωτικὲς βιβλιοθήκες συνδεδεμένες μετὰ τὰ ἀνάκτορα ἰσχυρῶν ἡγεμόνων τῶν ἑλληνιστικῶν χρόνων, οἱ ὁποῖοι ἀκολούθησαν τὸ παράδειγμα τῶν βιβλιοθηκῶν – ἀρχείων τοῦ 6ου π.Χ. αἰῶνος πού εἶχαν ὀργανώσει ὁ Πεισίστρατος στὴν Ἀθήνα, ὁ Πολυκράτης στὴ Σάμο καὶ ὁ Θρασύβουλος στὴ Μίλητο ὑπὸ τὴν ἐπίδραση ἴσως τῶν ἀσυροβαβυλωνιακῶν καὶ αἰγυπτιακῶν ἀρχείων σὲ ναοὺς καὶ ἀνάκτορα, πού περιελάμβαναν κείμενα ἐπὶ ὀπτοῦ πηλοῦ, ἐπὶ κατεργασμένων διφθερῶν καὶ ἀργότερα ἐπὶ κυλίνδρων πατύρου.<sup>10</sup>

Ὅμως τώρα οἱ βιβλιοθήκες εἶναι συστηματικώτερες καὶ πλουσιώτερες κατὰ τὸ ὑπόδειγμα τοῦ δασκάλου τοῦ Μεγάλου Ἀλεξάνδρου Ἀριστοτέλους, ὁ ὁποῖος συγκρότησε στὸ Λύκειο συστηματικὴ βιβλιοθήκη, τὸ διασωθὲν μέρος τῆς ὁποίας ἀργότερα καὶ μετὰ πολλὲς περιπέτειες τὸ μετέφερε ὁ Σύλλας κατὰ τὴν κατάληψη τῶν Ἀθηνῶν στὴ βίλλα του πλησίον τῆς Κύμης. Τὸ παράδειγμα τοῦ Ἀριστοτέλους φαίνεται ὅτι ἔγινε κανόνας γιὰ τὶς φιλοσοφικὲς καὶ ρητορικὲς σχολές. Πάντως κατὰ τὴν ἐποχὴ αὐτὴ τῆς μετάβασης ἀπὸ τὴν κλασσικὴ στὴν ἑλληνιστικὴ λεγόμενη ἐποχὴ τὸ ἑλληνικὸ βιβλίον χαρακτηρίζεται ὡς πλήρες ἔργο τέχνης.<sup>11</sup>

Ἡ βιβλιοθήκη τοῦ Περσέως στὴν Πέλλα, ἡ ὁποία περιεῖχε μᾶλλον καὶ τὰ βιβλία πού χρησιμοποιοῦσε ὁ Μέγας Ἀλέξανδρος καὶ τὰ ὁποῖα εἶχε φέρει πίσω ὁ Φίλιππος Ἀριδαῖος, ἀναδιοργανώθηκε καὶ ἐμπλουτίσθηκε ἀπὸ τὸν Ἀντίγονο Γονατᾶ, μαθητὴ τοῦ στωικοῦ φιλοσόφου Ζή-

8 Ὅλες αὐτὲς οἱ τάσεις καὶ διακηρύξεις, ὡς συνήθως, περιορίζονται σὲ θεωρητικὸ καὶ φιλοσοφικὸ ἐπίπεδο καὶ ἔχουν ἐφαρμογὴ μόνον προκειμένου γιὰ τοὺς «δικούς», τοὺς ὁμοεθνεῖς. Οἱ ἄλλοι, οἱ ξένοι, ὅπως οἱ Καρχηδόνιοι, οἱ Κορινθιοὶ, οἱ Ἡπειῶτες κ.λπ. ἀντιμετωπίστηκαν μετὰ πρωτοφανῆ βαρβαρότητα.

9 *Ingens postea numerus librorum in Aegypto ab Ptolemaeis vel conquisitus vel confectus est ad milia ferme voluminum septingenta*; (Gell. 7.17.3).

10 Οἱ ἑλληνικὲς βιβλιοθήκες παρουσίαζαν μεγάλο πλεονέκτημα ἔναντι τῶν ἀνατολίτικων ὡς πρὸς τὴ συγκρότηση καὶ τὴν εὐχέρεια χρήσης τους μετὰ τὴν ἐπαναστατικὴ καὶ κολοσσιαία σημασία γιὰ τὴν ἐξέλιξη τῆς γλώσσας μεταρρύθμιση τοῦ «φοινικικοῦ» ἀλφαβήτου, πού ἐπέφεραν οἱ Ἕλληνες.

11 Βλ. Carl Wendel, «Das griechische Buchwesen unter babylonischem Einfluss», *Forschungen und Fortschritte* 25 (1949), 173.

ωνος, ἄνδρα φιλόλογον γενόμενον καὶ περὶ ποιητικὴν ἐσπουδακότα,<sup>12</sup> ὁ ὁποῖος εἶχε συγκεντρώσει στὴν Πέλλα πολλοὺς φιλοσόφους, λογίους καὶ ποιητὲς ὅπως ἦταν ὁ Περσαῖος, ὁ Βίων, ὁ Ἄρατος, ὁ Ἄνταγόρας, ὁ Ἀλέξανδρος Αἰτωλὸς κ.ἄ.

Ἡ πλούσια αὐτὴ βιβλιοθήκη στὸν οἶκο τῶν Σκιπιωνίων τώρα καὶ στὴ διαχείριση τοῦ νεωτέρου Σκιπίωνος Ἀφρικανοῦ, ὁ ὁποῖος εἶχε μεγάλη ἀγάπη πρὸς τὰ γράμματα καὶ τὴ λογοτεχνία, ὅπως καὶ οἱ λόγιοι καὶ λογοτέχνες πού τὸν περιέβαλλαν, ἔδωσε ἀσφαλῶς μεγάλη ὠθηση στὴ μελέτη καὶ καλλιέργεια τῆς λογοτεχνίας, τῆς φιλοσοφίας, τῆς παιδείας καὶ τῆς ἐπιστήμης γενικώτερα. Συντέλεσε δὲ ἀναμφίβολα στὴν ἀνάπτυξη τῆς λατινικῆς λογοτεχνίας, τῆς ρητορείας, τῆς φιλοσοφίας καὶ στὴν ἄνοδο τοῦ πνευματικοῦ ἐπιπέδου τῶν Ρωμαίων μὲ τὴν ἀφομοίωση τῆς ἑλληνικῆς σκέψης καὶ τοῦ ἑλληνικοῦ πολιτισμοῦ.

Διότι βεβαίως εἶναι πέρα κάθε ἀμφιβολίας ὅτι ἐπιστῆμη καὶ πνευματικὴ ἀνάπτυξη χωρὶς βιβλία καὶ βιβλιοθήκες δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξει. Οἱ δὲ Ἕλληνες, οἱ ὁποῖοι κατὰ τὸν Πλάτωνα βελτιώνουν ὁ,τιδήποτε παραλαμβάνουν ἀπὸ τοὺς ἄλλους λαοὺς: ὅ,τι περ ἄν Ἕλληνες βαρβάρων παραλάβωσι, κάλλιον τοῦτο εἰς τέλος ἀπεργάζονται,<sup>13</sup> ἂν πράγματι, ὅπως εἶναι πολὺ πιθανόν, εἶχαν ὡς ἀφετηρία ἀνατολίτικα ἀρχαιακὰ πρότυπα,<sup>14</sup> προώδευσαν καὶ ἔγιναν κορυφαῖοι στὶς ἐπιστῆμες καὶ στὴ λογοτεχνία, ἐπειδὴ τελειοποίησαν τὴ γραφὴ, τὰ βιβλία καὶ τὶς βιβλιοθήκες.

Μάλιστα καὶ οἱ λέξεις *βίβλος*, *βιβλίον*, *βιβλιοθήκη*, *bibliotheca*, τῶν ὁποίων ἡ πρώτη συλλαβὴ γραφόταν ἀρχικὰ καὶ ἀπαντᾶται σὲ πολλὰ κείμενα ἑλληνικὰ<sup>15</sup> καὶ λατινικὰ γραμμὴν μὲ *u* ἀντὶ *i*, συνδέονται μὲ τὴν Ἀνατολὴ καὶ τὸ λιμάνι τῆς πόλεως Βύβλος στὴ Φοινίκη, ἀπ' ὅπου φαίνεται ὅτι ἀρχικὰ καὶ πρὸ τοῦ ἀνοίγματος τοῦ λιμανιοῦ τῆς Ναυκράτιδος οἱ Ἕλληνες ἔμποροι προμηθεύονταν τὴ γραφικὴ ὕλη, τὸν πάπυρο, στὸν ὁποῖο δόθηκε τὸ ὄνομα *βύβλος*, τὸ ὁποῖο οἱ Ἴωνες ἐχρησιμοποίησαν καὶ προκειμένου γιὰ τὴν προηγούμενη γραφικὴ ὕλη, τὴν διφθέρα.<sup>16</sup>

Σημειωτέον ὅτι ἡ λέξη *biblus* ἢ *byblus*, ἡ ὁποία ἀπαντᾶται ἀργότερα στὴν ἐκκλησιαστικὴ γλῶσσα καὶ στὸν πληθυντικὸ *biblia - orum* καὶ μετέπειτα *biblia - ae* μὲ τὴ σημασίαν τῆς Ἁγίας Γραφῆς (Βίβλου) ἐδήλωνε ἀρχικὰ καὶ στὴ λατινικὴ τὸν πάπυρο, ὅπως φαίνεται νὰ ἐμφανίζεται παραστατικὰ στὸν Λουκανό: *Nondum flumineas Memphis contexere biblos / noverat*.<sup>17</sup>

12 Achil. *Vita Arati* 3 (77.22 κ.ε.).

13 Πλάτ., *Επιν.* 987 E.

14 Στὴ Μεσοποταμία ὑπῆρχαν ἐπιγραφὲς ἐπὶ πλίνθων μὲ σφηνοειδῆ γραφὴ ἀπὸ τῆς εὐρέσεως τῆς γραφῆς (περίπου τὸ 3.200 π.Χ.) καὶ κυρίως μετὰ τὸ 2.000 π.Χ. δημιουργήθηκαν ἀρχαῖα - βιβλιοθήκες σὲ ναοὺς καὶ ἀνάκτορα, τόσο στὴ Μεσοποταμία ὅσο καὶ στὴν Αἴγυπτο. (βλ. *Der Neue Pauly, Enzyklopädie der Antike*, τῶν Hubert Cancik καὶ Helmuth Schneider, *Altertum*, τόμ. 2, Stuttgart - Weimar 1997, στ. 639 - 640 (s.v. *Bibliothek*)).

15 βλ. π.χ. Πολύβιον 1.3.8: ... ἀναγκαῖον ὑπελάβομεν εἶναι συντάξασθαι ταύτην καὶ τὴν ἐξῆς βύβλον πρὸ τῆς ἱστορίας .... Πρβλ. καὶ Πολύβ. 12.27.4' 31.22.8 καὶ 31.23.1.

16 βλ. Carl Wendel, *Die griechisch - römische Buchschreibung verglichen mit der des vorderen Orients*, Halle 1949, 84. Κατὰ τὸν Wendel ἡ πρώτη λογοτεχνικὴ μαρτυρία γιὰ τὴν χρησιμοποίησιν στὴν Ἀνατολὴ κατὰ τὴν γραφὴν δερμάτινων κυλίνδρων, ἐπάνω στοὺς ὁποίους ἔγραφαν μὲ φτερό καὶ μελάνι, ἀπαντᾶται περὶ τὸ 400 π.Χ. στὰ ὄχι καὶ τόσο ἀξιόπιστα καὶ μυθιστορηματικὰ Περσικά του Κτησία τοῦ Κνιδίου, προσωπικοῦ γιατροῦ τοῦ Ἀρταξέρξη Β'. Ὁ Κτησίας βεβαιώνει ὅτι κατὰ τὴν συγγραφὴν τοῦ ἔργου του χρησιμοποιήθηκαν βασιλικαὶ διφθέραι καὶ βασιλικαὶ ἀναγραφαί. Περισσότερο ἀξιόπιστη εἶναι ἡ κατὰ ἕναν αἰῶνα περίπου ἀρχαιότερη μαρτυρία τῆς ἐπὶ βράχου ἐπιγραφῆς τοῦ Δαρείου Α', ὁ ὁποῖος βεβαιώνει ὅτι ἀντίγραφα ἐπὶ ὀπτοῦ πηλοῦ καὶ ἐπὶ δέρματος αὐτῆς τῆς ἀναγραφῆς τῶν πεπραγμένων του, γραμμένα μὲ πορφυρὰ γράμματα καὶ σφραγισμένα, ἔστειλε σὲ ὄλους τοὺς ὑπάρχοντες του (δ.π., σελ. 85 - 86). Ἡ διφθέρα, τὸ ἐπιμελῶς ἐπεξεργασμένο δέρμα ζῶων (προβάτων, αἰγῶν, μόσχων, ὄνων), ὀνομάστηκε *περγαμινὴ* λόγῳ τῆς συστηματικῆς μαζικῆς παραγωγῆς τῆς στὴν Πέργαμο, γιὰ τὴν ἐκεῖ βιβλιοθήκη κυρίως, ὕστερα ἀπὸ αὐξηση τῆς τιμῆς τοῦ παπύρου καὶ ἐμπόδια στὴν εἰσαγωγή του ἀπὸ τὴν Αἴγυπτο. Ἔτσι ὁ Εὐμένης Β' (197 - 159 π.Χ.) καὶ ὁ σύμβουλος του Κράτης ἐπέστρεψαν στὸ παλαιὸ ὕλικὸ γραφῆς, τὸ δέρμα, τὴν παραγωγὴν καὶ ἐπεξεργασίαν τοῦ ὁποῖου διηύρυναν (*Ibidem*, σελ. 90).

17 Luc. 3.222.

Τη σημασία βιβλίον *liber* – *libri* που άρχικά σήμαινε λέπι, σχίζα κορμού ή φλοιό δένδρου λειασμένο επάνω στον οποίο έγραφαν παλαιότερα, διατηρεί ή λατινική λέξη *biblos* στα σύνθετα: *bibliopola*,<sup>18</sup> *bibliotheca* – *ae*, *bibliothecarius* κ.λπ.

Τη λέξη *βιβλιοθήκη* με την έννοια: θήκη βιβλίων, συναντούμε για πρώτη φορά (στα διασωθέντα έννοείται και μέχρι σήμερα γνωστά κείμενα, αφού τὸ μέγιστο μέρος τῆς ἀρχαίας γραμματείας θεωρεῖται ὡς ἀπολεσθὲν) κατὰ τὸν 4ο π.Χ. αἰῶνα στὸν κωμικὸ ποιητὴ Κρατῖνο τὸν νεώτερο, σύμφωνα μὲ μαρτυρία τοῦ Πολυδεύκη.<sup>19</sup> Μὲ τὴν έννοια: συλλογὴ βιβλίων καὶ χώρος, οἶκημα πρὸς στέγαση καὶ μελέτη βιβλίων, ἡ λέξη ἀπαντᾶται γιὰ πρώτη φορά στὸν Πολύβιο<sup>20</sup> καὶ στὸν Ποσειδώνιο.<sup>21</sup>

Στὴ λατινικὴ γλῶσσα καὶ γραμματεία τὴ λέξη *bibliotheca* καὶ *bibliotheca* με τὴ γνωστὴ ἀπὸ τὴν ἑλληνιστικὴ ἐποχὴ μέχρι σήμερα έννοια τὴ συναντοῦμε συχνὰ στὸν Κικέρωνα, ἐνῶ τὴν ἐτυμολογία τῆς λέξης καὶ σύντομη ἐξιστόρηση τῶν ἑλληνικῶν βιβλιοθηκῶν δίνει ὁ Ἰσίδωρος, ἐπίσκοπος Σεβίλλης.<sup>22</sup>

Τὸ ἔτος 55 π.Χ. ὁ Κικέρων εὐρισκόμενος στοὺς Ποτιόλους γράφει πρὸς τὸ φίλο του Ἄττικο ὅτι βόσκει στὴ βιβλιοθήκη τοῦ Φαύστου: *Ego hic pascor bibliotheca Fausti*.<sup>23</sup> Τὸν ἐπόμενο χρόνο γράφει πρὸς τὸν ἀδελφὸ του Κόιντο: *De bibliotheca tua Graeca supplenda, libris commutandis, Latinis comparandis valde velim ista confici, praesertim cum ad meum quoque usum spectent*.<sup>24</sup> Ὁ ἴδιος σὲ ἐπιστολὴ τοῦ ἔτους 46 π.Χ. γράφει: *Cum enim salutationi nos dedimus amicorum, quae fit hoc etiam frequentius quam solebat, quod quasi avem albam videntur bene sentientem civem videre, abdo me in bibliothecam*.<sup>25</sup> Σὲ ἄλλη ἐπιστολὴ του γραμμένη τὸ ἴδιο ἔτος ὁ Κικέρων ζητεῖ ἀπὸ τὸ στρατηγὸ Σουλπίκιο Ρούφο νὰ φροντίσει γιὰ τὴ σύλληψη τοῦ δούλου του Διονυσίου, ὁ ὁποῖος δραπέτευσε κλέβοντας πολλὰ βιβλία ἀπὸ τὴ βιβλιοθήκη του, τὴν ὁποία τοῦ εἶχε ἀναθέσει νὰ φροντίζη: *Dionysius, servus meus, qui meam bibliothecam multorum nummorum tractavit, cum multos libros surripisset nec se impune laturum putaret, aufugit*.<sup>26</sup>

Ἄλλοῦ ἀναφέρει ὁ Κικέρων τὴ βιβλιοθήκη στὴν ἔπαυλή του στὸ Tusculum: *Cum mecum in*

18 *Exigis, ut donem nostros tibi, Quincte, libellos: / Non habeo sed habet bibliopola Tryphon* (Mart. 4.72.2).

19 Κρατ. Νεώτ. 11: *βιβλιοθήκη* (παρὰ τῶ νεωτέρω Κρατίνω ἐν Ὑποβολιμαίῳ Πολυδ. 7.211), Theodorus Kock, *Comicorum Atticorum Fragmenta*, II, Lipsiae 1884, 292.

20 Πολύβ. 12.27.4: ὅτι τὰ μὲν ἐκ τῶν βιβλίων δύναται πολυπραγμονεῖσθαι χωρὶς κινδύνου καὶ κακοπαθείας, ἐάν τις αὐτὸ τοῦτο προνοηθῆ μόνον ὥστε λαβεῖν ἢ πόλιν ἔχουσαν ὑπομημάτων πλεθος ἢ βιβλιοθήκην που γειτνιώσαν. (Βλ. καὶ Πολύβ. 31.22.8 καὶ 31.23.1).

21 Ποσειδ. ἀπόσπ. 41 (C. Müller, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, III, 245).

22 Isid. *Orig.* 6.3.1 – 5: *De bibliothecis. Bibliotheca a Graeco nomen accepit, eo quod ibi recondantur libri. Nam βιβλίων librorum, θήκη repositio interpretatur. <sup>2</sup> Bibliothecam Veteris Testamenti Esdras scriba post incensam legem a Chaldaeis, dum Iudaei regressi fuissent in Hierusalem, divino afflatus Spiritu reparavit, cunctaque Legis ac Prophetarum volumina quae fuerant a gentibus corrupta correxit, totumque Vetus Testamentum in viginti duos libros constituit, ut tot libri essent in Lege quot habebantur et litterae. <sup>3</sup> Apud Graecos autem bibliothecam primus instituisse Pisistratus creditur, Atheniensium tyrannus, quam deinceps ab Atheniensibus auctam Xerxes, incensis Athenis, evexit in Persas, longoque post tempore Seleucus Nicanor rursus in Graeciam rettulit. <sup>4</sup> Hinc studium regibus urbibusque ceteris natum est comparandi volumina diversarum gentium, et per interpretes in Graecam linguam vertendi. <sup>5</sup> Dehinc magnus Alexander vel successores eius instruendis omnium librorum bibliothecis animum intenderunt; maxime Ptolemaeus cognomento Philadelphus omnis litteraturae sagacissimus, cum studio bibliothecarum Pisistratum aemularetur, non solum gentium scripturas sed etiam et divinas litteras in bibliothecam suam contulit. Nam septuaginta milia librorum huius temporibus Alexandriae inventa sunt.* Ἄν ληφθοῦν ὑπ' ὄψιν ἄλλες ἀρχαίες μαρτυρίες περὶ 500 ἢ 700 χιλιάδων βιβλίων τῆς βιβλιοθήκης τῆς Ἀλεξανδρείας, ἴσως τὸ *septuaginta* τοῦ κειμένου τοῦ Ἰσίδωρου ἀποτελεῖ ἐσφαλμένη ἀνάγνωση ἢ παραφθορὰ τοῦ *septingenta*. (Πρβλ. Gell. 7.17.3).

23 Cic. *Ad Att.* 4.10.1.

24 Cic. *Ad Quint. fr.* 3.4.5.

25 Cic. *Ad fam.* 7.28.2.

26 Cic. *Ad fam.* 13.77.3.

*Tusculano esses et in bibliotheca separatim uterque nostrum ad suum studium libellos quos vellet evolveret.*<sup>27</sup> Επίσης ο Κικέρων μνημονεύει τη βιβλιοθήκη του Λυκείου, όταν έσπούδαζε στην Αθήνα: *In bibliotheca, quae in Lycio est, adsedimus.*<sup>28</sup>

Οι βιβλιοθήκες αυτές, τις οποίες διέθεταν στο σπίτι τους πολλοί έπιφανείς Ρωμαίοι κατά την εποχή του Κικέρωνος, είχαν, όπως φαίνεται, άφετηρία το παράδειγμα της βιβλιοθήκης των γιών του Αίμιλιου Παύλου και του οίκου των Σκιπιώνων και από τις αρχές του πρώτου προχριστιανικού αιώνας τουλάχιστον η ύπαρξη ιδιωτικής βιβλιοθήκης είχε γίνει αναγκαιότητα και μόδα για τις οικογένειες των εύγενών και πλουσίων.

Ο Σύλλας έσύλησε και μετέφερε από την Αθήνα στη βίλλα του στην Κύμη το 84 π.Χ. τη βιβλιοθήκη του Απελλικώντος, ή οποία καταγόταν από εκείνη του Αριστοτέλους και ανέθεσε την επίβλεψη της τακτοποίησής της στον γραμματικό Τυραννίωνα.

Ο Στράβων εύρισκόμενος στη Ρώμη γράφει σχετικά για την τύχη της βιβλιοθήκης του Αριστοτέλους: *Έκ δέ τής Σκήψεως οί τε Σωκρατικοί γεγόνασιν Έραστος και Κορίσκος και ό του Κορίσκου υίός Νηλεύς, άνήρ και Αριστοτέλους ήκροαμένος και Θεοφράστου, διαδεδεγμένος δέ τήν βιβλιοθήκην του Θεοφράστου, έν ή ήν και ή του Αριστοτέλους ό γουόν Αριστοτέλης τήν έαυτου Θεοφράστω παρέδωκεν, ώπερ και τήν σχολήν απέλιπε, πρώτος, ών ίσμεν, συναγαγών βιβλία και διδάξας τους έν Αιγύπτω βασιλέας βιβλιοθήκης σύνταξιν. Θεόφραστος δέ Νηλεϊ παρέδωκεν ό δ είς Σκήψιν κομίσας τοίς μετ' αυτόν παρέδωκεν, ιδιώταις ανθρώποις, οί κατάκλειστα είχον τά βιβλία, ουδ' έπιμελώς κείμενα' έπειδή δέ ήσθοντο τήν σπουδήν των Ατταλικών βασιλέων, ύφ' οίς ήν ή πόλις, ζητούντων βιβλία είς τήν κατασκευήν τής έν Περγάμω βιβλιοθήκης, κατά γής έκρυσαν έν διώρυγι τινι' ύπό δέ νοτίας και σητών κακωθέντα όσέ ποτε απέδοντο οί από του γένους Απελλικώντι τω Τηίω πολλών άργυρίων τά τε Αριστοτέλους και τά του Θεοφράστου βιβλία' ήν δέ ό Απελλικών φιλόβιβλος μάλλον ή φιλόσοφος' διό και ζητών επανόρθωσιν των διαβρωμάτων είς αντίγραφα καινά μετήνεγκε τήν γραφήν, αναπληρών ουκ εύ, και έξέδωκεν άμαρτάδων πλήρη τά βιβλία. συνέβη δέ τοίς εκ των περιπάτων τοίς μεν πάλαι τοίς μετ' Θεόφραστον ουκ έχουσιν όλως τά βιβλία πλην όλίγων, και μάλιστα των έξωτερικών, μηδέν έχειν φιλοσοφεϊν πραγματικώς, αλλά θέσεις ληκυθίζειν' τοίς δ' ύστερον άφ' ου τά βιβλία ταυτα προήλθεν, άμεινον μεν εκείνων φιλοσοφεϊν και άριστοτελίζειν, αναγκάζεσθαι μέντοι τά πολλά είκότα λέγειν διά τό πλήθος των άμαρτιών. πολυ δέ είς τοϋτο και ή Ρώμη προσελάβετο' ενθός γάρ μετ' την Απελλικώντος τελευτήν Σύλλας ήρε τήν Απελλικώντος βιβλιοθήκην ό τας Αθήνας έλών, δεϋρο δέ κομισθεισαν Τυραννίων τε ό γραμματικός διεχειρίσατο φιλαριστοτέλης ών, θεραπεύσας τον επί τής βιβλιοθήκης, και βιβλιοπώλαι τινες γραφεϋσι φαύλοις χρώμενοι και ουκ αντιβάλλοντες, όπερ και επί των άλλων συμβαίνει των είς πρᾶσιν γραφομένων βιβλίων και ενθάδε και έν Αλεξανδρεία.*<sup>29</sup>

Ο Λούκουλλος το 70 π.Χ. μετέφερε από τη Σινώπη τη βιβλιοθήκη του Μιθριδάτη στην έπαυλή του στο Tusculum, ένω πολλοί άλλοι άν δεν είχαν τήν εύκαιρία να πάρουν ως πολεμικό λάφυρο κάποια βιβλιοθήκη, αγοράζαν από βιβλιοπώλες (*bibliopolae*) βιβλία, τά όποία έτοιμαζαν με αντίγραφή άπελεύθεροι ή δούλοι μορφωμένοι (*libertini vel servi litterati*) και των όποιών ή ποιότητα ήταν ανάλογη προς τό καταβαλλόμενο τίμημα και τις γνώσεις πωλητοϋ και αγοραστοϋ.

27 Cic. *Top.* 1.

28 Cic. *De divin.* 2.8.

29 Στράβων 13.1.54 (C 609).

Χαρακτηριστική είναι ἔν προκειμένῳ ἡ – μεταγενέστερη βεβαίως – καύχησι τοῦ νεόπλουτου Τριμαλχίωνος στὸν Πετρώνιο ὅτι δὲν ἀπεχθάνεται τίς σπουδές καὶ ὅτι διαθέτει μάλιστα δύο βιβλιοθήκες στὸ σπίτι του, μία ἑλληνική καὶ μία λατινική: *Et ne me putes studia fastiditum, II bibliothecas habeo, unam Graecam, alteram Latinam.*<sup>30</sup>

Ἰχνη ιδιωτικῶν βιβλιοθηκῶν στὴν Ἰταλία βρέθησαν στὴν Πομπηῖα, στὸ Ἡράκλειον (*Herculaneum, Villa dei papiri*), στὴν αὐτοκρατορική ἔπαυλι στὸ Ἄντιον καὶ στὴ *Villa Tiburtina* στὰ Τίβουρα.

Στὴν ἐξέλιξι τῶν ρωμαϊκῶν βιβλιοθηκῶν ὑπάρχει κάτι, ποῦ νομίζω ὅτι εἶναι ἀξιοσημείωτο καὶ ἐνδεικτικὸ τῆς νοοτροπίας τῶν δύο λαῶν, Ἑλλήνων καὶ Ρωμαίων. Ἐνῶ ἀρχικὰ ἴδρυσαν καὶ οἱ Ρωμαῖοι ιδιωτικὲς βιβλιοθήκες ἀκολουθώντας τὸ παράδειγμα τῶν ιδιωτικῶν βιβλιοθηκῶν τῶν Ἑλλήνων ἡγεμόνων καὶ τῶν φιλοσοφικῶν καὶ ρητορικῶν σχολῶν, στὶς ὁποῖες εἶχαν πρόσβασι λίγοι εἰδικοί, ἀργότερα φωτισμένοι Ρωμαῖοι ἡγεμόνες ἴδρυσαν καὶ δημόσιες βιβλιοθήκες. Τοῦτο ὀφείλεται κατὰ τὴ γνώμη μου ἀφ' ἑνὸς μὲν στὴν προσπάθεια τῶν Ρωμαίων πατριωτῶν νὰ ἀνυψώσουν τὸ πνευματικὸ ἐπίπεδο τῶν συμπολιτῶν τους, οὕτως ὥστε νὰ μὴ ὑπολείπωνται τῶν Ἑλλήνων, οἱ ὁποῖοι τοὺς κατέτασσαν στοὺς βαρβάρους, καὶ ἀφ' ἑτέρου στὸν κοινωνικὸ προσανατολισμὸ τῶν Ρωμαίων, γιὰ τοὺς ὁποίους κέντρο τοῦ ἐνδιαφέροντος ἦταν ἡ πολιτεία, ἡ *res publica*.<sup>31</sup> Ἀντίθετα γιὰ τοὺς Ἕλληνας κέντρο τοῦ ἐνδιαφέροντος ἦταν ἡ *ἐλεύθερη προσωπικότητά*, τὸ ἄτομο μὲ τὸ ἐγὼ του, στὸ ὁποῖο μπορεῖ νὰ ὀφείλωνται πολλὰ δεινὰ τῆς Ἑλλάδος, ὀφείλωνται ὅμως καὶ ἀπαράμιλλα δημιουργήματα στοὺς τομεῖς ἰδιαίτερα τῆς τέχνης καὶ τῆς ἐπιστήμης.

Πρῶτη δημόσια βιβλιοθήκη τῆς Ρώμης ἦταν ἐκείνη ποῦ ἴδρυσε μετὰ τὸ 39 π.Χ. ὁ Ἀσίνιος Πωλλίων στὸ ναὸ τῆς Ἐλευθερίας (*Atrium templi Libertatis*), ἀκολουθώντας πιθανῶς σχέδια τοῦ Ἰουλίου Καίσαρος, τὰ ὁποῖα ἐκεῖνος λόγῳ τῆς δολοφονίας του δὲν πρόλαβε νὰ πραγματοποιήσει, μὲ πρῶτο βιβλιοθηκάριο τὸν Τερέντιο Βάρρωνα. Ὁ Πλίνιος ὁ πρεσβύτερος μάλιστα θεωρεῖ αὐτὴ ὡς τὴν πρώτη δημόσια βιβλιοθήκη τῆς οἰκουμένης: *M. Varronis in bibliotheca, quae prima in orbe ab Asinio Pollione ex manubiis publicata Romae est, unius viventis posita imago est.*<sup>32</sup>

Τὸ 28 π.Χ. καὶ μετὰ τὴν κατάκτησι τῆς Ἀλεξάνδρειας ὁ Ὀκταβιανὸς Αὐγουστος ἴδρυσε δημόσια βιβλιοθήκη ἐπὶ τοῦ Παλατίνου λόφου στὴ στοὰ τοῦ ναοῦ τοῦ Ἀπόλλωνος<sup>33</sup> καὶ κοντὰ στὸ παλάτι του, ἡ ὁποία περιελάμβανε δύο τμήματα μὲ ἑλληνικὰ καὶ λατινικὰ βιβλία. Τὸ λατινικὸ τμῆμα ἐκτὸς τῶν νομικῶν βιβλίων περιεῖχε καὶ σύγχρονα λογοτεχνικὰ ἔργα, ὅπως ἀναφέρει ὁ Ὀράτιος στὴν πρώτη ἐπιστολὴ τοῦ δευτέρου βιβλίου του.<sup>34</sup> Ὁ Αὐγουστος ἴδρυσε ἐπίσης μία ἄλλη δημόσια βιβλιοθήκη στὴ Στοὰ τῆς Ὀκταβίας (*Porticus Octaviae*), ποῦ ἔφερε τὸ ὄνομα τῆς ἀδελφῆς του Ὀκταβίας.

Ὁ διάδοχος τοῦ Αὐγουστού Τιβέριος ἴδρυσε μία βιβλιοθήκη δίπλα στὸ ναὸ ποῦ ἀφιερώθηκε στὸν θεοποιηθέντα Αὐγουστο ἐπὶ τοῦ Παλατίνου λόφου.

Ὁ Βεσπασιανὸς (69 – 79 μ.Χ.) ἐγκαινίασε τὸ 75 μ.Χ. μία ἄλλη δημόσια βιβλιοθήκη κοντὰ στὸ ναὸ τῆς Εἰρήνης (*Templum Pacis*), τὴν ὁποία μνημονεύει ὁ Αὔλος Γέλλιος: *"Sinni" inquit "Capitonis, doctissimi veri, epistulae sunt uno in libro multae positae, opinor, in templo*

30 Petron. *Satyr.* 48.4. Ἡ γραφὴ III *bibliothecas* ἐνίων ἐκδόσεων νομίζω ὅτι δὲν ἔχει βάση, ὅπως ἀποδεικνύεται ἀπὸ τίς λέξεις *unam* καὶ *alteram* τοῦ κειμένου ποῦ ὑποδηλώνουν δύο καὶ ὄχι τρεῖς βιβλιοθήκες.

31 Εἶναι μάλιστα χαρακτηριστικὸ ὅτι τὸν κοινωνικὸ αὐτὸ προσανατολισμὸ, ἐνισχυμένο ἀπὸ τὴν περὶ ἰσότητος καὶ ἀδελφοσύνης τῶν ἀνθρώπων χριστιανικὴ διδασκαλία, παρέλαβαν καὶ ἀνέπτυξαν περαιτέρω οἱ αὐτοκράτορες τοῦ Βυζαντίου, τοῦ Ἀνατολικοῦ Ρωμαϊκοῦ Κράτους, οἱ ὁποῖοι μαζὶ μὲ τοὺς ἐπισκόπους ὑπῆρξαν οἱ θεμελιωτὲς τῆς κοινωνικῆς πρόνοιας καὶ τῆς μέριμνας ὑπὲρ τοῦ λαοῦ καὶ τῶν ἀσθενῶν.

32 Plin. *Nat. Hist.* 7.115.

33 Fronto *Ad M. Caes.* IV.5.2: ... *vade quantum potes, de Apollinis bibliothecabus has mihi orationes apporta ... Igitur Tiberianus bibliothecarius tibi subigitandus est.*

34 Hor. *Epist.* 2.1.214 – 218.

*Pacis*.<sup>35</sup> *Commentarium de proloquiis L. Aeli, docti hominis, qui magister Varronis fuit, studiose quaesivimus eumque in Pacis bibliotheca repertum legimus.*<sup>36</sup>

Ἐπὶ Τραϊανοῦ (98 – 117 μ.Χ.) ἰδρύθηκε στὸ Forum Traiani ἢ Bibliotheca Ulpia, ἡ ὁποία ἐξε-  
λίχθηκε σὲ μία ἀπὸ τὶς μεγαλύτερες δημόσιες βιβλιοθήκες τῆς Ρώμης.<sup>37</sup>

Ὁ Ἀλέξανδρος Σεβῆρος (222 – 235 μ.Χ.) μέσω τοῦ χριστιανοῦ Iulius Africanus ὀργάνωσε  
βιβλιοθήκη μέσα στὸ Πάνθεον, ἐνῶ ὁ Ἰερώνυμος μνημονεῦει βιβλιοθήκη καὶ στὸ Καπιτώλιο.  
Ἀναφέρονται ἐπίσης βιβλιοθήκες συνδεδεμένες μὲ δημόσια λουτρά στὶς Θέρμες τοῦ Τραϊανοῦ,  
τοῦ Καρακάλλα καὶ τοῦ Διοκλητιανοῦ.

Ἐξ ὧσων ἐν συντομίᾳ ἀναφέρθηκαν νομίζουμε ὅτι κατέστη φανερό ὅτι ἡ πρώτη μεγάλη  
ἐλληνικὴ βιβλιοθήκη, ἡ βιβλιοθήκη τοῦ Περσέως, πού μεταφέρθηκε στὴ Ρώμη ἀπὸ τὸν Αἰμίλιο  
Παῦλο ὡς λάφυρο καὶ δῶρο γιὰ τοὺς γιούς του, ἀποτέλεσε πρότυπο γιὰ τὶς μεταγενέστερες  
ιδιωτικὲς καὶ δημόσιες ρωμαϊκὲς βιβλιοθήκες καὶ ἄσκησε καταλυτικὴ ἐπίδραση γιὰ τὴν ἐξέλιξη  
καὶ πρόοδο τῆς ρωμαϊκῆς σκέψης, τῆς λογοτεχνίας, τῆς ἐπιστήμης καὶ τῆς πολιτικῆς, ἀφοῦ μαζὶ  
μ' αὐτὴ μεταφέρθηκε ἐκεῖ ὁλόκληρος ὁ πνευματικὸς βίος, ὁ ὁποῖος ἀποτελεῖ τὸν πυρήνα καὶ  
ἡγεμόνα τοῦ εἶναι καὶ γίνεσθαι κάθε κοινωνίας.

## Βιβλιογραφία

- Kock, Th. (1884), *Comicorum Atticorum Fragmenta*, II, Λειψία
- Wendel, C. (1949), «Das griechische Buchwesen unter babylonischem Einfluss», *Forschungen und Fortschritte* 25, 172-5
- (1949), *Die griechisch – römische Buchschreibung verglichen mit der des vorderen Orients*, Halle

## Summary

### *The Influence of Perseus' Library on the spiritual, cultural and political life of Rome*

The Battle at Pydna (22 June 168 B.C.) sealed the end of the mighty State of Macedonia, which had brought the Greek language, culture and glory from the Adriatic sea and the Danube down to India and the deserts of Egypt and Libya.

Enormous treasures of gold, silver, artifacts and works of art and thousands of noble Macedonian captives ended up in Rome. From all Macedonian treasures the Roman consul L. Aemilius Paulus kept for himself the famous library of king Perseus and gave it to his sons.

This library in the house of Scipio Africanus Junior, a friend of letters (cf. the circle of Scipio) was to be the first library in Rome and the model for all private and public libraries later. It exercised great influence on the development of Roman thought, science and social and political life; for it is known that there can be no science and progress without books and libraries.

35 Gell. 5.31.9.

36 Gell. 16.8.2.

37 *Edicta veterum praetorum sedentibus forte nobis in bibliotheca templi Traiani et aliud quid quaerentibus cum in manus incidissent, legere atque cognoscere libitum est.* (Gell. 11.17.1).

## Η ταυτότητα των Ελλήνων της Σικελίας

Κυρίως θέμα αυτού του άρθρου αποτελούν οι διαφορετικές αναγνώσεις του όρου *Σικελιώται* στα ιστοριογραφικά κείμενα της περιόδου από τον πέμπτο ως και τον πρώτο αιώνα π.Χ. Η προσπάθεια που καταβλήθηκε είχε ως ελατήριο την πρόσφατα διατυπωμένη άποψη ότι (με βάση κυρίως το κείμενο του Θουκυδίδη), «αν πράγματι ικανοποιούν τον ορισμό μιας εθνικής ομάδας, παρά κάποιου άλλου είδους συλλογικής ταυτότητας, οι *Σικελιώται* ίσως αποτελούν περίπτωση εθνογένεσης».<sup>1</sup> Δόθηκε επίσης βαρύτητα στη δικαιολόγηση των εκάστοτε αναγνώσεων, με βάση το πολιτικό κυρίως πλαίσιο, στο οποίο αναφέρεται ή δρα ο ίδιος ο ιστοριογράφος. Τέλος, θα πρέπει να σημειωθεί ότι θεωρούμε αναχρονιστική την απόδοση οποιωνδήποτε εθνικών χαρακτηριστικών στον όρο *Σικελιώται*, καθώς οι νεότεροι όροι *έθνος* και *εθνικός* μόνο συμβατικά μπορούν να χρησιμοποιηθούν σε ό,τι αφορά φαινόμενα της αρχαιότητας.

Οι Έλληνες, προκειμένου να αναφερθούν στα όσα είχαν διαδραματισθεί σε εποχές που χάνονταν στα βάθη του χρόνου, χρησιμοποιούσαν τη λέξη *ἀρχαιολογία*. Αντικείμενό της ήταν η περιγραφή ιστοριών, των οποίων οι συνθήκες ήταν αδιευκρίνιστες. Ιδιαίτερα η διδασκαλία των Προσωκρατικών άνοιξε το δρόμο της κριτικής απέναντι στο μύθο.<sup>2</sup> Δεν ήταν πλέον εφικτή η άκριτη αποδοχή της παράδοσης. Η ανθρωπότητα νοούνταν πλέον ως μία περίπλοκη συλλογή διαφορετικών λαών<sup>3</sup> με αποτέλεσμα την ανάπτυξη και της συγκριτικής εθνογραφίας.<sup>4</sup> Στο πλαίσιο αυτό, λαοί οι οποίοι σχετίζονταν με την αποικιακή δραστηριότητα των Ελλήνων βρέθηκαν σχεδόν αναγκαστικά στο επίκεντρο της έρευνας. Η Σικελία και η προϊστορία της δε θα μπορούσαν να αποτελέσουν εξαίρεση: η *ἀρχαιολογία* του σικελικού (βαρβαρικού) αποικισμού καλύπτεται επαρκέστατα από τις ελληνικές πηγές. Στο έκτο βιβλίο του (6.1.2-6.2.6), ο Θουκυδίδης αναφέρεται εκτενώς στην παρουσία προελληνικών πληθυσμών στη Σικελία. Αποφεύγει επιμελώς να ασχοληθεί με τα όσα ανήκουν στη μυθολογική σφαίρα και αφορούν την παρουσία στο νησί Κυκλάπων και Λαιστρυγόνων. Σχολιάζει σχετικά ότι θα πρέπει οι αναγνώστες/ακροατές του να αρκεστούν σε όσες πληροφορίες αντλούνται για αυτούς τους μυθικούς κατοίκους του νησιού από τους ποιητές, διαχωρίζοντας έτσι τη θέση του από το *μυθώδες*. Ωστόσο, δεν αποφεύγει την αναφορά στην προϊστορία καθώς, στη συνέχεια, περνά στην απαρίθμηση των λαών που, σύμφωνα με την έρευνά του, πιστοποιημένα εγκαταστάθηκαν στη Σικελία, ξεκινώντας από τους Σικανούς. Ο Θουκυδίδης διασκεδάει την αντίληψη περί αυτοχθονίας των Σικανών, με την πληροφορία ότι αυτοί ήλθαν από την Ιβηρική χερσόνησο, διωγμένοι από τους Λίγυες, και εγκαταστάθηκαν στη δυτική πλευρά του νησιού, όπου μπορούσε να τους συναντήσει κανείς ως τις μέρες του.<sup>5</sup> Στην άφιξη των Σικανών οφείλεται και η μετονομασία του νησιού

1 Antonaccio (2001) 120 κ.ε.

2 Dowden (1992) 39 κ.ε. Για την αποδοχή ή όχι του μύθου από τους Έλληνες, βλ. γενικά Veyne (1988).

3 Baldry (1965) 17, Marincola (2001) 14, Gehrke (2001) 298-300.

4 Hall (1989) 75.

5 Θουκ. 6.2.2-6.6.3.



από Τρινακρία<sup>6</sup> σε Σικανία. Ως δεύτεροι άποικοι του νησιού αναφέρονται από το Θουκυδίδη ορισμένοι Τρώες πρόσφυγες, οι οποίοι μετά από την άλωση της πόλης τους εγκαταστάθηκαν στη Σικανία, σε περιοχή γειτονική προς εκείνη των Σικανών, και πήραν το όνομα Έλυμοι. Ανάμεσα στις ελυμιακές πόλεις που ιδρύθηκαν συγκαταλέγονταν ο Έρυκας και η Έγεστα. Στο σημείο αυτό ο Θουκυδίδης αναφέρει ότι, μαζί με τους Τρώες και, προφανώς, χρονικά παράλληλα, ήλθε στο νησί και μια ομάδα Φωκέων, οι οποίοι χάθηκαν στο δρόμο του γυρισμού από την Τροία και κατέληξαν στις σικανικές ακτές. Την τρίτη ομάδα αποίκων αποτελούν οι πολυάριθμοι και πολεμοχαρείς Σικελοί, οι οποίοι περαιώθηκαν στο νησί από την Ιταλία, κυνηγημένοι από τους Οπικούς.<sup>7</sup> Η άφιξή τους στη Σικανία συνοδεύτηκε από συγκρούσεις με τους Σικανούς, τους οποίους και νίκησαν, απωθώντας τους στις νότιες και δυτικές περιοχές του νησιού, το οποίο πλέον ονομαζόταν Σικελία. Ο Θουκυδίδης προβαίνει και σε μία χρονολογική επισήμανση, όταν γράφει ότι όλα αυτά έγιναν περίπου τριακόσια χρόνια πριν από την άφιξη των Ελλήνων αποίκων. Τελευταίος *βάρβαρος* λαός ο οποίος αναφέρεται από τον ιστορικό και συγκαταλέγεται στους κατοίκους της Σικελίας ήταν οι Φοίνικες, οι οποίοι αρχικά κατοικούσαν σε ολόκληρο το νησί, σταδιακά όμως περιορίστηκαν στη Μοτύη, το Σολόεντα και τον Πάνορμο, κοντά στα εδάφη των Ελύμων.

Στο αποσπασματικά σωζόμενο έργο του Ελλανίκου, οι πληροφορίες που παρέχονται αφορούν κυρίως στους Σικελούς: σύμφωνα με τον Ελλάνικο, επρόκειτο για το ιταλικό φύλο των Αυσόνων, το οποίο εκδιώχθηκε από τους Ιάπυγες και, υπό την ηγεσία του βασιλιά τους, Σικελού, κυριάρχησαν σε ολόκληρο το νησί.<sup>8</sup>

Ο ελληνικός αποικισμός της Σικελίας ξεκίνησε κατά το δεύτερο ήμισυ του όγδοου αιώνα.<sup>9</sup>

6 Σχετικά με την ονομασία του νησιού σε Τρινακρία και τη σχέση με την ομηρική Θρινακία (βλ. Ομήρου Οδ. λ 107, μ 12), E. Olshausen, *Der Neue Pauly* 11 (2001), 505, s.v. "Sicilia".

7 Σχετικά με την ετυμολογία του ονόματος των Οπικών και την ταύτισή τους με το φύλο των Οσκιών, βλ. E. Vetter, *RE* 18.2 (1942), 1543-1567, s.v. "Osci".

8 *FGrHist* 4, F 79a: *Σικελία· ή χώρα και ή νήσος. Σικανία πρότερον ώνομάζετο· είτα Σικελία εκλήθη, ώς φησιν Έλλάνικος Ιρειών τής Ήρας β· «έν δέ τώ αύτώ χρόνω και Αΰσονες υπό τών Ίαπύγων έξ Ίταλιας άνέστησαν, ών ήρχε Σικελός, και διαβάντες είς την νήσον την <τό>τε Σικανίαν καλουμένην περι την Αίτναν καθιζόμενοι ώκουν αύτοί τε και ό βασιλεύς εγκαταστησάμενος· και έντεϋθεν όρμώνμενος ό Σικελός οΰτος πάσης ήδη τής νήσου <έκράτησε> ταύτης <τής> τότε Σικελίας καλουμένης [από του Σικελού τούτου, ός και έν αύτήν έβασίλευσε.* Πριν από τους Σικελούς, ο Ελλάνικος αναφέρεται στους Σικανούς και το βασιλιά τους Κώκαλο (Διόδ. 12.71.2). Για τον Ελλάνικο όλα αυτά τοποθετούνται χρονικά στην τρίτη γενιά ύστερα από τον Τρωϊκό πόλεμο. Θεωρεί τους Σικανούς προερχομένους από την Ιβηρική Χερσόνησο, σε αντίθεση με τα όσα πρεσβεύει αργότερα ο Τίμαιος (Διόδ. 5.6). Ο Θουκυδίδης, ο Φίλιστος (Διόδ. 5.6.1) και ο Έφορος (Στράβων 6.2.4) θεωρούν επίσης τους Σικανούς Ιβηρες. Ο Jacoby (1957) 456 κ.ε. απέδωσε σχηματικά τις παραδόσεις σχετικά με την αρχαιολογία των προελληνικών πληθυσμών της Σικελίας:

Αντίοχος	Ελλάνικος	Θουκυδίδης	Φίλιστος	Έφορος	Τίμαιος
1. Σικανοί <αυτόχθονες χθονες>	<Σικανοί έξ Ίβηρίας>	Σικανοί έξ Ίβηρίας	Σικανοί έξ Ίβηρίας	Ίβηρες	Σικανοί αυτόχθονες
2. <Έλυμοι έκ Τροίας>	Έλυμοι έξ Ίταλιας	Έλυμοι έκ Τροίας	?	?	?
3. Σικελοί έξ Ίταλιας	Αΰσονες έξ Ίταλιας μετά Σικελού  3 <sup>η</sup> γενιά πριν από τα Τρωϊκά	Σικελοί έξ Ίταλιας  300 χρόνια πριν από το Θεοκλή	Λίγυες έξ Ίταλιας μετά Σικελού,  80 χρόνια πριν από τα Τρωϊκά	Σικελοί μετά Σικελού	Σικελοί έξ Ίταλιας.

9 Πλήρης αναφορά στον Θουκυδίδη 6.3-5.

Πρώτοι οι Χαλκιδείς ίδρυσαν τη Νάξο, με επικεφαλής το Θεοκλή. Στη συνέχεια, ιδρύθηκαν οι Συρακούσες από Κορινθίους, οι Λεοντίνοι και η Κατάνη από το Θεοκλή, ενώ αρκετά αργότερα ο Ακράγας από Ροδίους αποίκους (γύρω στο 600 ή 580 π.Χ.). Στην περίπτωση των Συρακουσών, μάλιστα, ο Θουκυδίδης αναφέρει ότι εκδιώχθηκαν από τους Έλληνες αποίκους οι Σικελοί που κατοικούσαν στο παρακείμενο νησάκι (6.2). Η – φυσιολογική – σύγκρουση με τους ιθαγενείς συνεχίστηκε και στην περίπτωση των Λεοντίνων, είναι όμως η τελευταία φορά που ο Θουκυδίδης αναφέρεται σε παρόμοιο περιστατικό. Έκτοτε, προφανώς, η συμβίωση Ελλήνων και Σικελών ήταν χωρίς ιδιαίτερα προβλήματα, καθώς θα πρέπει να υποθέσουμε ότι είχε αρχίσει να επέρχεται η σταδιακή αφομοίωση των τελευταίων χωρίς να εκλείψουν οι όποιες «επαρχιωτικής αποχρώσεως»<sup>10</sup> διαφοροποιήσεις.

\* \* \*

Στην Αρχαία Ελλάδα, ο «εαυτός» απαρτίζεται από πολλαπλές ταυτότητες και ρόλους – οι κογενειακούς, τοπικούς, ταξικούς, εθνοτικούς, θρησκευτικούς ή καθορισμένους από το φύλο – όπως κατέδειξε ο M. Finley<sup>11</sup> και υποστήριξε αργότερα ο A. Smith.<sup>12</sup> Ωστόσο, ποτέ δεν τέθηκε το ζήτημα της «εθνικής» ταυτότητας μεταξύ των Ελλήνων. Ανήκαν σε διαφορετικές πόλεις-κράτη, αλλά ήταν δεδομένη μία πολιτισμική κοινότητα, η ύπαρξη της οποίας διασκέδαζε κάθε είδους σκέψη περί διαφορετικών «εθνών», με τη νεότερη έννοια του όρου.<sup>13</sup>

Είναι γνωστό και έχει διατυπωθεί από το γράφοντα και από άλλη θέση,<sup>14</sup> ότι οι Περσικοί Πόλεμοι αποτέλεσαν την κύρια, όχι όμως και τη μοναδική αιτία της ελληνικής πρόσληψης του *βαρβάρου*.<sup>15</sup> Έκτοτε, το να είσαι Έλληνας απέκτησε και μία πολιτική χροιά, η οποία προστέθηκε στην ήδη υπάρχουσα ιδεολογικο-πολιτιστική. Ο αρκετά διαλλακτικός και ανεκτικός απέναντι στους ξένους λαούς Ηρόδοτος ήταν, κατά παράδοξο τρόπο, εκείνος που καθόρισε με τον περίφημο ορισμό του τα «κριτήρια» της ελληνικότητας, συμβάλλοντας με τον τρόπο αυτό στη δημιουργία ορίων μεταξύ Ελλήνων και βαρβάρων. Στο έργο του Θουκυδίδη είναι πιο εμφανείς οι επιπτώσεις αυτής της οριοθέτησης, μολονότι το ιστορικό πλαίσιο στο οποίο εντάσσονται και οι δύο προαναφερθέντες ιστορικοί είναι σχεδόν το ίδιο. Το στοιχείο που θα πρέπει να ληφθεί υπόψη μας είναι ότι οι Έλληνες της κυρίως Ελλάδας του πέμπτου αιώνα σκανδαλιζόνταν από τις διαστάσεις που είχε προσλάβει η επιμειξία μεταξύ ελληνικών και μη ελληνικών πληθυσμών.<sup>16</sup> Οι πολλές και ποικίλες εκφράσεις αυτής της δυσφορίας που απαντώνται στις γραμματειακές πηγές της περιόδου, ωστόσο, δεν αποτελούν το κύριο αντικείμενο της παρούσας εργασίας. Σε ό,τι αφορά την κατάσταση που επικρατούσε στη Σικελία ειδικότερα, μπορούμε να ισχυρισθούμε ότι, από τα τέλη του τέταρτου αιώνα, η σύνθεση μεταξύ του γηγενούς στοιχείου και του ελληνικού είχε πλήρως συντελεσθεί,<sup>17</sup> άποψη την οποία ασφαλώς ενίσχυσαν πριν από πολλές δεκαετίες τα αρχαιολογικά δεδομένα.<sup>18</sup> Η αντίθεση μεταξύ Ελλήνων και βαρβάρων στο νησί είχε πλέον ατονήσει, δεδομένων αφενός της έντονης ελληνικής επιρροής και αφετέ-

10 Dunbabin (1948) 191.

11 Finley (1971) κεφ. 7.

12 Smith (1991) [2000] 17 κ.ε.

13 Smith (1991) [2000] 23.

14 Χυδopoulos (2007) 594.

15 Harrison (2002) 3, Cartledge (1995) 79, Momigliano (1975), Cartledge (1993) [2002] 67, Hall (1997) 7 κ.ε., Hartog (1988) 375.

16 Χατζόπουλος (1976) 20 κ.ε. Αναφέρει ως παραδείγματα τις απόψεις που εκφράζονται σε δύο εδάφια, ένα στο Θουκυδίδη (6.17) και το άλλο στον Πλάτωνα (*Επιστολαί Η'* 353e).

17 Χατζόπουλος (1976) 19 κ.ε., Dunbabin (1948) 190-2.

18 Βλ. τα σχετικά άρθρα στο *Kokalos* 8 (1962), Χατζόπουλος (1976) 19-21.

ρου της αφομοιωτικής διάθεσης που προφανώς επεδείκνυαν οι εγχώριοι κάτοικοι.<sup>19</sup> Υπό την έννοια αυτή, είχε διαμορφωθεί μία συλλογική «σικελιωτική» ταυτότητα στον τέταρτο αιώνα. Αυτό δεν ίσχυε, όμως, στους χρόνους του Θουκυδίδη.

Σαφώς, στην περίπτωση των αποικιών, η δημιουργία της ταυτότητας πηγάζει από διαμάχες και συναγωνισμό και με τους ντόπιους βαρβάρους και ανάμεσα στις διάφορες ελληνικές κοινότητες. Ήταν, επίσης, αυτονόητη σχεδόν η συνεκδοχική δημιουργία μίας αποικιακής ταυτότητας, στην υπό εξέταση περίπτωση εκείνης του Σικελιώτη Έλληνα. Είναι ένα παράδειγμα δημιουργίας ταυτότητας «συσσωμάτωσης/συναναστροφής» κατά τον J. Hall.<sup>20</sup> Η εμπειρία που απέκτησαν οι Έλληνες με τον αποικισμό έχει σημασία για την αποκρυστάλλωση μια αντιθετικής έννοιας ταυτότητας.<sup>21</sup> Τα όρια του ελληνικού κόσμου συμπεριελάμβαναν τη Σικελία και τη νότια Ιταλία, παρόλο που εντός των ορίων αυτών υπήρχαν και βάρβαροι. Ωστόσο, η επαφή με τους δυτικούς «Άλλους» συνέβη πολύ νωρίτερα από τους Περσικούς πολέμους. Ωστόσο, δε θα ήταν σωστό να στηριχθεί στο γεγονός αυτό μία άποψη περί δημιουργίας μιας χωριστής ταυτότητας Σικελιωτών ή την αρχή μιας διαδικασίας διαφοροποίησης των *Σικελιωτών* από τους άλλους Έλληνες, η οποία ξεκινά μαζί με τον αποικισμό και παράλληλα με τον εξελληνισμό και την αφομοίωση των γηγενών Σικελών.<sup>22</sup>

Ο όρος *Σικελιώται* απαντά για πρώτη φορά στο Θουκυδίδη. Μολονότι στον Ηρόδοτο βρίσκουμε μία φορά στο έργο του τον παράλληλο όρο *Ιταλιώται*, όταν αυτός αναφέρεται στους Έλληνες της Σικελίας, κάνει λόγο για τους «Έλληνες που ζουν στη Σικελία».<sup>23</sup> Οπωσδήποτε, έναν παράγοντα καθορισμού της ταυτότητας των *Σικελιωτών* αποτέλεσαν οι Σικελιοί και οι άλλοι γηγενείς κάτοικοι της Σικελίας, η παρουσία των οποίων συνέβαλε στη δημιουργία της ελληνικής αποικιακής ταυτότητας των *Σικελιωτών*. Ο Θουκυδίδης, όπως είδαμε παραπάνω, διαχωρίζει τους μη ελληνικούς πληθυσμούς της Σικελίας σε *ἔθνη*, με βάση την επικράτεια και τους μύθους καταγωγής. Οι Σικελιοί, Σικανοί και Έλυμοι θεωρούνται ξεχωριστές ταυτότητες, αλλά συλλογικά είναι βάρβαροι, οι οποίοι αντιδιαστέλλονται τόσο προς τους *Σικελιώτες* και τους *Ιταλιώτες* αλλά και προς τους Έλληνες της κυρίως Ελλάδας. Θα ήταν, ωστόσο, λανθασμένο να δεχθούμε ότι ο διαχωρισμός τους από τους Σικελιώτες και τους Έλληνες της μητροπολιτικής Ελλάδας συνεπάγεται και ότι οι Σικελιώτες αποτελούσαν διαφορετική «εθνική» ομάδα από τους Έλληνες.<sup>24</sup> Απλά, οι Σικελιώτες αποτελούν ένα υποσύνολο του γενικότερου συνόλου των Ελλήνων και θα πρέπει να αποκλεισθεί οποιαδήποτε διαδικασία «εθνογένεσης». Η επικράτεια, η οποία στα νεότερα χρόνια αποτελεί ένα από τα κριτήρια της εθνικής ταυτότητας, δεν ίσχυε ως παράμετρος «εθνικής» διαφοροποίησης στην κλασική Ελλάδα. Έγινε ήδη νύξη παραπάνω για την ύπαρξη ενός κοινού πολιτισμικού πλαισίου, το οποίο καθιστούσε απαγορευτική οποιαδήποτε «εθνική» διαφοροποίηση. Όπως φανερώνουν τα αρχαιολογικά δεδομένα, άλλωστε, κατά την περίοδο που είχε προηγηθεί της ρωμαϊκής κατακτήσεως το σύνολο της σικελικής χώρας ήταν κατατμημένο σε αυτόνομους ή ημιαυτόνομους πολιτικούς οργανισμούς. Υπό την έννοια αυτή, οι *Σικελιώται* αποτελούσαν για το Θουκυδίδη ό,τι και οι *Πελοποννήσιοι*, μία ομάδα Ελλή-

19 Ο Dunbabin (1948) 189 ισχυρίζεται ότι η εικόνα που σχηματίζουν τα αρχαιολογικά δεδομένα δείχνει πως η Σικελία ήταν εξελληνισμένη σε μεγαλύτερο βαθμό απ' ό,τι η νότια Ιταλία και πως ως τις αρχές της ρωμαϊκής περιόδου για το νησί είχε εξαλειφθεί κάθε διάκριση μεταξύ Σικελών και Σικελιωτών, με τους πρώτους να έχουν πλήρως εξελληνισθεί. Την ίδια άποψη συμεριζεται και ο Χατζόπουλος (1976) 19-21.

20 Hall (1997) 20-33.

21 Ο von Stauffenberg (1963) 159 ισχυρίζεται ότι ήδη επί Ιπποκράτους, του τυράννου της Γέλας, οι Έλληνες είχαν αποκτήσει μία συλλογική συνείδηση απέναντι στους Καρχηδονίους.

22 Όπως υποστήριξε η Antonaccio (2001) 116.

23 Ηροδ. 4.15 (*Ιταλιώται*), 6.17 (Έλληνες στη Σικελία).

24 Antonaccio (2001) 120 κ.ε.

νων δηλαδή, οι οποίοι κατοικούσαν σε ένα μωσαϊκό πόλεων<sup>25</sup> και οι οποίοι καθορίζονταν απλά από συγκεκριμένα γεωγραφικά όρια.

Πρόσφατα διατυπώθηκε η άποψη ότι, εκτός από τις γνωστές εθν(οτ)ικές κατηγορίες που αναφέρει ο Θουκυδίδης και που χρησιμοποιούνται και στις κοινότητες της κυρίως Ελλάδας, ένα διαφορετικό είδος ελληνικής ταυτότητας δημιουργήθηκε σε αυτό το πλαίσιο: αυτή των Ελλήνων αποίκων της Σικελίας.<sup>26</sup> Η ταυτότητα αυτή εκφράζεται σε ένα χωρίο του Θουκυδίδη που αναφέρεται σε ένα συμβούλιο αντιπροσώπων των ελληνικών πόλεων της Σικελίας, στη Γέλα, το 424. Ο Ερμοκράτης απευθύνεται στο ακροατήριό του αποκαλώντας τους «Σικελιώτες» και τους παροτρύνει να σκεφτούν το συμφέρον τους έναντι των Αθηναίων με την ιδιότητα αυτή και όχι ως πολίτες ξεχωριστών πόλεων ή διαφορετικών «εθνών». Τονίζει ότι οι Αθηναίοι παρεμβαίνουν γιατί επιθυμούν τα αγαθά της Σικελίας, τα οποία μοιράζονται όλοι οι Έλληνες άποικοί της, ανεξάρτητα από εθνότητα ή εχθρότητα μεταξύ τους («... Είμαστε όλοι μας γείτονες και σύνοικοι σε μία χώρα, στο μέσο της θάλασσας, αποκαλούμενοι όλοι με ένα όνομα: Σικελιώται...»)<sup>27</sup> Ο Ερμοκράτης αναφέρει λοιπόν τρία κριτήρια της ελληνικής ταυτότητας των ακροατών του: εθνοτική ή φυλετική (π.χ. ως Δωριείς ή Ίωνες), πολιτική ή αστική (ως Αθηναίοι ή Συρακούσιοι) και ως νησιώτες που μοιράζονται μια χώρα που περιτριγυρίζεται από τη θάλασσα. Εμφανίζεται και μία αυτονόητη αντίθεση μεταξύ των Ελλήνων κατοίκων της Σικελίας (*Σικελιωτάς*) προς τους αυτόχθονες κατοίκους (*Σικελοί*). Οι άποικοι αντιλαμβάνονται τους εαυτούς τους και ως Σικελιώτες. Ο Ερμοκράτης τους παρακινεί να δώσουν προτεραιότητα σε αυτή την ταυτότητά τους. Ιδιαίτερη σημασία για την πρόσληψη των Σικελιωτών από την πλευρά ειδικότερα των Αθηναίων της εποχής του Θουκυδίδη έχει η άποψη που εκφράζεται από τον Αλκιβιάδη: στον απαντητικό του λόγο προς τον Ερμοκράτη, δηλώνει ότι οι πληθυσμοί των πόλεων της Σικελίας είναι μεικτοί και δεν έχουν τα μέσα να προστατέψουν την πατρίδα τους. Επιπλέον, είναι έτοιμοι να εγκαταλείψουν τις πόλεις τους και να γίνουν πρόσφυγες αλλού, σε περίπτωση που τα πράγματα δεν εξελιχθούν όπως επιθυμούν. Ο πληθυσμός των Ελλήνων της Σικελίας χαρακτηρίζεται με τη φράση *ἄχλοισ ζυμμείκτοισ πολυανδρουσιν* (6.17) Αυτοί οι όροι σαφώς προδίδουν «την αναγνώριση χωριστής ελληνικής και γηγενούς ταυτότητας», αλλά οπωσδήποτε όχι και «μια υβριδική ταυτότητα λόγω του συνδυασμού των δύο».<sup>28</sup> Για να προχωρήσουμε λίγο περισσότερο τη σκέψη μας και με δεδομένη την ιδεολογική αντίθεση μεταξύ Ελλήνων και βαρβάρων, όπως αυτή είχε διαμορφωθεί μετά από τους Περσικούς Πολέμους, ίσως ενυπάρχει στα λόγια του Αλκιβιάδη κάποιος υπαινιγμός σχετικά με την κατωτερότητα των βαρβαρικών πληθυσμιακών στοιχείων που βρίσκονταν στις σικελικές πόλεις ή τη δειλία (αντίστοιχη προς εκείνη των Περσών) που αυτοί οι πληθυσμοί θα επεδείκνυαν σε περίπτωση ένοπλης σύγκρουσης. Ο Ερμοκράτης και ο Αλκιβιάδης χρησιμοποιούν έννοιες κατοίκησης και τόπου διαμονής (*οικειῶται*), καθώς και συγγένειας εξ αίματος (*συγγένεια*). Σε άλλο σημείο (4.64.3), ο Ερμοκράτης λέει ότι οι Έλληνες της Σικελίας είναι *ἐνοικοῦντες* και *ἀστυγείτονες* και ότι υπάρχει μία φυσική εχθρότητα μεταξύ Αθηναίων και Σικελιωτών, κατά τον ίδιο τρόπο που οι Ίωνες και οι Δωριείς είναι φυσικοί εχθροί. Η έννοια *οικειῶτες* είναι επομένως συχνά κάτι πιο περίπλοκο από παραλλαγή της εξ αίματος συγγένειας. Στον κόσμο των αποίκων είναι μια κατάσταση που συναγωνίζεται με τη *συγγένεια*. Ως μέλη αυτής της ομάδας, θα έπρεπε να κάνουν αμοιβαίες παραχωρήσεις, όπως ακριβώς θα έκαναν τα μέλη της ίδιας εθνότητας. Τα λόγια του Νικία το 415 π.Χ. ότι, αν οι *Σικελιωτάι* ενώνονταν υπό την ηγεμονία των Συρακουσών, θα είχαν μίαν *ἀρχήν*

25 Roussel (1970) 39 κ.ε.

26 Antonaccio (2001) 114-116.

27 Θουκ. 4.64.3.

28 Antonaccio (2001) 120.

σαν αυτή των Αθηνών, προσδίδουν και μία πολιτική διάσταση στην ταυτότητα των Σικελιωτών.

Υποστηρίχθηκε ότι ο Ερμοκράτης προσπάθησε να εισαγάγει μία νέα ταυτότητα και πατρίδα σε αντίθεση με τις παλαιές εθνότητες, Δωριείς και Ίωνες. Απέναντι στην κοινή απειλή αυτή η νέα ταυτότητα θα έπρεπε να υπερισχύσει έναντι άλλων εθνικών, πολιτικών ή αστικών ταυτοτήτων και συμφερόντων.<sup>29</sup> Ωστόσο, δεν μπορεί να αμφισβητηθεί το γεγονός ότι στο πλαίσιο ενός λόγου που στόχευε στη θετική για τον ομιλητή – και την παράταξη που αυτός πρέσβευε – επιρροή του ακροατηρίου του παρόμοιες εκφράσεις είναι παραπάνω από αναμενόμενες και δεν παραπέμπουν αναγκαστικά στη δημιουργία μιας χωριστής «εθνικής» ομάδας.<sup>30</sup> Όπως σωστά το έθεσε παλαιότερα ο Hornblower, όλοι οι Έλληνες στη Σικελία είναι οικείοι που ζουν μαζί (*σύννοικοι*) και όλοι αποκαλούνται με το ίδιο όνομα, *Σικελιώται*, ενώ τα λόγια του Αλκιβιάδη προδίδουν και τον κοσμοπολίτικο χαρακτήρα των ελληνικών πόλεων της Σικελίας.<sup>31</sup> Θεωρούμε ότι αυτή είναι και η σωστή άποψη. Ο όρος *Σικελιώται* στον Θουκυδίδη δεν περιλαμβάνει όλους τους κατοίκους (Έλληνες και μη) του νησιού. Ανεξάρτητα από τη χροιά που αποδίδει στον όρο ο Ερμοκράτης, προφανώς για λόγους πολιτικούς και όχι εθνοτικούς, ο Θουκυδίδης φαίνεται να έχει διαχωρίσει με σαφήνεια τις διαφορετικές εθνότητες, καθώς κάνει λόγο για Σικελούς, Σικελιώτες<sup>32</sup> και βαρβάρους<sup>33</sup>. Επιπλέον, η προαναφερθείσα φράση του ιστορικού στο 6.17 δηλώνει με τον πλέον κατηγορηματικό τρόπο τη διαφορετική εθνολογική σύσταση του πληθυσμού των πόλεων της Σικελίας. Δεν μπορεί να αμφισβητηθεί το γεγονός της ώσμωσης των γηγενών και ελληνικών πληθυσμών, ωστόσο ο Θουκυδίδης δεν προχωρά σε μία γενίκευση σχετικά με τον όρο *Σικελιώται*, γιατί απλά κάτι τέτοιο δε συνέβαινε στην εποχή του.

Μία διαφορετική ανάγνωση του όρου *Σικελιώται* συναντούμε από τον τέταρτο αιώνα κ.ε. Η πολιτική ιστορία του νησιού συνδέεται πλέον (και ως τη ρωμαϊκή κατάκτηση) με τους τυράννους, οι οποίοι κυριάρχησαν στο πολιτικό σκηνικό. Παράλληλα, οι συγκρούσεις με τους Καρχηδονίους ενίσχυσαν αναπόφευκτα την ελληνική συνείδηση των κατοίκων της Σικελίας. Την ίδια στιγμή, σε θεωρητικό επίπεδο, οι τρόποι της προσλήψεως του Άλλου, οι οποίοι είχαν δημιουργηθεί κατά τη διάρκεια του πέμπτου αιώνα, εν μέρει ενισχύθηκαν από τις πολιτικές θεωρίες του τετάρτου αιώνα. Η εμπειρία του Πελοποννησιακού πολέμου ενίσχυσε το εθνικό συναίσθημα των Ελλήνων και τους οδήγησε στη διατύπωση της θεωρίας ότι οι βάρβαροι ήταν οι φυσικοί εχθροί των Ελλήνων, επομένως η υποδούλωσή τους ήταν φυσική.<sup>34</sup> Αυτές οι απόψεις ήταν ευρέως αποδεκτές, καθώς αντιστοιχούσαν στις προκαταλήψεις του μέσου Έλληνα.<sup>35</sup> Ήταν, επομένως, αναμενόμενη η ενδυνάμωση του ελληνικού αυτοσυναίσθηματος και στις δυτικές παρυφές του ελληνικού κόσμου, η οποία εκφράστηκε με τη συσπείρωση όλων των Ελλήνων κατοίκων της Σικελίας πίσω από τον όρο *Σικελιώται*, ιδιαίτερα έχοντας ως δεδομένη τη συνεχή καρχηδονιακή παρουσία στο νησί. Την αντίληψη αυτή συναντάμε στον άμεσο διάδοχο του Θουκυδίδη, τον Ξενοφώντα, ο οποίος σε ένα και μοναδικό εδάφιο στα *Έλληνικά* του γρά-

29 Antonaccio (2001) 114-121.

30 Ανάλογο παράδειγμα συναντά κάποιος στο λόγο του Σπαρτιάτη στρατηγού Βρασίδα προς τους στρατιώτες του τις παραμονές της σύγκρουσής τους με τους Μακεδόνες (Θουκ. 4.124).

31 Hornblower (2004) 201.

32 Θουκ. 7.32.2: *πορευομένων δ' ἤδη τῶν Σικελιωτῶν οἱ Σικελοὶ, καθάπερ ἐδέοντο οἱ Ἀθηναῖοι, ἐνέδραν τινὰ τριχῆ ποιησάμενοι, ἀφυλάκτους τε καὶ ἐξαιφνης ἐπιγενόμενοι διέφθειραν ἐς ὀκτακοσίους μάλιστα καὶ τοὺς πρέσβεις πλὴν ἐνὸς τοῦ Κορινθίου πάντας.*

33 Θουκ. 7.57.11: *Ἰταλιωτῶν δὲ Θούριοι καὶ Μεταπόντιοι ἐν τοιαύταις ἀνάγκαις τότε στασιωτικῶν καιρῶν κατειλημμένοι ξυνεστράτευον, καὶ Σικελιωτῶν Νάξιοι καὶ Καταναῖοι, βαρβάρων δὲ Ἑγεσταῖοι τε, οἵπερ ἐπηγάγοντο, καὶ Σικελῶν τὸ πλεόν (...).*

34 Ἰσοκρ. 4.184 12.163, Πλάτ. *Πολιτεία* 469b-471b, Μενέξ. 242d, Nippel (2002) 290 κ.ε.

35 Cartledge (1993) [2002] 70 κ.ε., Hall (2002) 212.

φει ότι οι Καρχηδόνιοι, έχοντας ηττηθεί από τους Συρακοσίους στη μάχη, κυρίευσαν την πόλη του Ακράγαντος, *έκλιπόντων τών Σικελιωτών τήν πόλιν*. Η ιδιαίτερη αναφορά στους Συρακοσίους αφορά την παρουσία του τυράννου και τον ηγετικό ρόλο της πόλης, παρά την εθνική διαφοροποίησή τους από τους υπόλοιπους Σικελιώτες.<sup>36</sup> Άλλωστε, όπως είδαμε, οι Συρακούσες ήταν κορινθιακή αποικία.

Στον τέταρτο αιώνα, επίσης, ο Έφορος, ο οποίος έγραψε την πρώτη παγκόσμια ιστορία στην Αρχαιότητα,<sup>37</sup> σημειώνει σχετικά με τη μάχη της Ιμέρας (480 π.Χ.) ότι ο τύραννος της Γέλας, Γέλων, με διακόσια πλοία, δύο χιλιάδες ιππείς και δέκα χιλιάδες πεζούς στρατιώτες κατήγαγε περηφανή νίκη εναντίον των Καρχηδονίων, καθιστώντας ελεύθερους όχι μόνον τους Σικελιώτες, αλλά και ολόκληρη την Ελλάδα.<sup>38</sup> Είναι ξεκάθαρο ότι, για τον Έφορο (405-330 π.Χ.) αλλά και τους Έλληνες του τετάρτου αιώνα, ο όρος *Σικελιώται* αφορά το σύνολο των κατοίκων της Σικελίας, τους οποίους προφανώς θεωρεί Έλληνες, δεδομένης της διαδικασίας εξελληνισμού των γηγενών, συντελεσμένης ήδη από τα τέλη του πέμπτου αιώνα. Αλλά και για το Θεόπομπο, ο όρος *Σικελιώτης* φαίνεται να αποτελεί ένα υποσύνολο του γενικότερου όρου *Έλλην*, με μία συγκεκριμένη γεωγραφική χροιά, όπως ακριβώς και ο όρος Σπαρτιάτης. Αυτό, κατά τη γνώμη μας διαφαίνεται στη μία από τις δύο συνολικά αναφορές στον όρο *Σικελιώτης* στο, επίσης αποσπασματικό, έργο του.<sup>39</sup> Τέλος, στο πέρασμα από τον τέταρτο στον τρίτο αιώνα, θα πρέπει να αναφερθούμε και στον Τίμαιο (*FGrHist* 566), ο οποίος συνέγραψε το πρώτο ολοκληρωμένο έργο για τη Δύση γενικά και τη Ρώμη ειδικότερα, βασιζόμενος, ίσως, στο Λύκο από το Ρήγιο.<sup>40</sup> Δυστυχώς, η αποσπασματικότητα του έργου του δεν μπορεί να μας οδηγήσει σε ασφαλή συμπεράσματα σχετικά με τη χρήση του όρου *Σικελιώται*. Τμήμα του, το οποίο αφορά και την προϊστορία της Σικελίας, σώζεται στο Διόδωρο, όπως θα δούμε παρακάτω.

Ο ρόλος του καρχηδονιακού στοιχείου αλλά και η σύγκρουση των Καρχηδονίων με τη Ρώμη ήταν ασφαλώς οι παράμετροι, οι οποίες καθόρισαν αποφασιστικά την ανάπτυξη μιας συλλογικής, τοπικής, σικελιώτικης συνείδησης, ιδιαίτερα κατά τον τρίτο αιώνα. Μετά από την αποτυχημένη εκστρατεία και αποχώρηση του Πύρρου (276), οι Καρχηδόνιοι είχαν δημιουργήσει μία αρκετά μεγάλη σφαίρα επιρροής, η οποία συνόρευε με το κράτος του Συρακουσίου βασιλιά Ιέρωνα και των συμμάχων του.<sup>41</sup> Όταν το 264 ξεκίνησε η πρώτη σύγκρουση Ρωμαίων και Καρχηδονίων, η Σικελία κατέστη το κυριότερο θέατρο του πολέμου. Η συνθήκη φιλίας και συμμαχίας του Ιέρωνα με τους Ρωμαίους (263/2) έβγαλε το βασίλειό του, το

36 Ξενοφ. *Ελλην*. 2.2.24.

37 Dowden (1992) 49, Lesky (1971) [1985<sup>3</sup>] 862.

38 *FGrHist* 70, F 186: *ιστορεί γάρ Έφορος τοιούτον, ότι παρασκευαζόμενον Ξέρξου τόν επί τή Έλλάδι στόλον, πρέσβεις παραγενέσθαι πρὸς Γέλωνα τόν τύραννον ικετεύοντας εἰς τόν τῶν Ἑλλήνων σύλλογον ἔλθειν. Ἐκ δὲ Περσῶν καὶ Φοινίκων πρέσβεις πρὸς Καρχηδονίους προστάσσοντας ὡς πλείστον δέοι στόλον εἰς Σικελίαν βαδίζειν <καὶ> καταστρεψαμένους τοὺς τὰ τῶν Ἑλλήνων φρονούντας πλείν ἐπὶ Πελοπόννησον. Ἀμφοτέρων δὲ τὸν λόγον δεξαμένων καὶ τοῦ μὲν Ιέρωνος συμμαχῆσαι τοῖς Ἑλλησι προθυμωμένοι, τῶν δὲ Καρχηδονίων ἐτοίμων ὄντων συμπράξει τῷ Ξέρξῃ, Γέλωνα διακοσίας εὐτρεπίσαντα ναὺς καὶ διαχιλίους ἰππείας καὶ πεζοὺς μυρίους κατακοῦσαι στόλον Καρχηδονίων καταπλεῖν ἐπὶ Σικελίαν, καὶ διαμαχησάμενον μὴ μόνον τοὺς Σικελιώτας ἐλευθερῶσαι, ἀλλὰ καὶ σύμψασαν τήν Ἑλλάδα*. Για τον Γέλωνα, βλ. K. Meister, *Der Neue Pauly* 4 (1998), 898-899, s.v. "Gelon", αρ. 1.

39 *FGrHist* 115, F.192: *ἐτύφρησεν δὲ καὶ Χάραξ ὁ Λακεδαιμόνιος, ὡς Θεόπομπος ἐν τῇ τεσσαρακοστῇ ἱστορεῖ. Καὶ ταῖς ἡδοναῖς οὕτως ἀσελγῶς ἐχρήσατο καὶ χύδην ὥστε πολὺ μᾶλλον διὰ τὴν δαίταν αὐτὸν ὑπολαμβάνεσθαι Σικελιώτην ἢ διὰ τὴν πατρίδα Σπαρτιάτην*. Η άλλη αναφορά είναι στο απόσπασμα *FGrHist* 115, F.193: *ιστοροῦσι γὰρ οὗτοι κοσμηθῆναι τὸ Πυθικὸν ἱερὸν ὑπὸ τε τοῦ Γύγου καὶ τοῦ μετὰ τοῦτον Κροίσου, μεθ' οὓς ὑπὸ τε Γέλωνος καὶ Ιέρωνος τῶν Σικελιωτῶν, τοῦ μὲν τρίποδα καὶ Νίκην χρυσοῦ πεποημένα ἀναθέντος καθ' οὓς χρόνους Ξέρξης ἐπεστράτευε τῇ Ἑλλάδι, τοῦ δ' Ιέρωνος τὰ ὅμοια*.

40 Βλ. Hornblower (1994) 35, σημ. 70 για τη σχετική βιβλιογραφία και 45. Για το Λύκο, βλ. *FGrHist* 570.

41 Πολύβ. 1.17.5 Διόδ. 23.213.7. Βλ. και Χατζόπουλος (1976) 15.

οποίο αποτελούσε το πλουσιότερο και πλέον πολυάνθρωπο τμήμα της, από το επίκεντρο των στρατιωτικών επιχειρήσεων. Η κατάσταση άλλαξε δραματικά από το δεύτερο Καρχηδονιακό πόλεμο (ξεκίνησε το 218), καθώς οι καταστροφές που υπέστη το νησί ήταν τρομακτικές. Το 210, ο Ρωμαίος στρατηγός ύπατος Μάρκος Ουαλέριος Λαιβίνος προέβη στην πρώτη συστηματική οργάνωση της επαρχίας Σικελίας. Έκτοτε, η Σικελία αποτελούσε τμήμα του ρωμαϊκού κράτους.

Στο πλαίσιο αυτό, το οποίο ακροθιγώς περιγράψαμε καθώς έχει ήδη ερευνηθεί διεξοδικά,<sup>42</sup> εντάσσονται και τα ιστοριογραφικά έργα του Τίμαιου και του Διόδωρου. Για τον Τίμαιο, ήδη αναφέραμε το βασικό πρόβλημα που σχετίζεται με την αποσπασματικότητα του έργου του. Ο Διόδωρος ξεκινά την αφήγησή του αναφερόμενος στα όσα μυθολογούνται *παρά τοίς Σικελιώταις*. Θεωρεί, μάλιστα, ως απαραίτητη την παράθεση πληροφοριών σχετικά με τους πρώτους κατοίκους της Σικελίας, τους Σικανούς, δεδομένης της σύγχυσης που υπήρχε για το φύλο αυτό στους προγενέστερους του συγγραφείς. Δέχεται την άποψη του Τίμαιου (από το Ταυρομένιο),<sup>43</sup> ο οποίος υπήρξε και η βασική του πηγή για την ιστορία των ετών 480-289/8, ότι οι Σικανοί ήταν αυτόχθονες κάτοικοι του νησιού και όχι άποικοι προερχόμενοι από την Ιβηρική χερσόνησο. Κατοικούσαν αρχικά σε κώμες (*κωμηδόν*), έχοντας τους οικισμούς τους (*πόλεις*) στις κορυφές λόφων, προκειμένου να διασφαλιστούν από τις επιδρομές ληστών. Δεν ήταν ενωμένοι υπό έναν ηγέτη, αλλά κάθε *πόλις* είχε τον ηγεμόνα της (ίσως, αυτή η διάσπαση να εθεωρείτο από το Διόδωρο και αιτία της κατοπινής ήττας των Σικανών από τους Σικελούς). Εξαπλώθηκαν σε ολόκληρο το νησί, ενώ κύρια ασχολία τους ήταν η γεωργία. Ωστόσο, οι επανειλημμένες εκρήξεις της Αίτνας, με τα καταστροφικά για τις καλλιεργήσιμες εκτάσεις αποτελέσματα, ανάγκασαν τους Σικανούς να αποτραβηχθούν στη δυτική πλευρά του νησιού. Η πρώτη, για το Διόδωρο, φάση αποικισμού της Σικελίας είχε πρωταγωνιστές τους Σικελούς, οι οποίοι πέρασαν τα στενά που χωρίζουν το νησί από την Ιταλία, εγκαταστάθηκαν στις εγκαταληφθείσες από τους Σικανούς περιοχές και, στη συνέχεια, ήλθαν σε συχνές συγκρούσεις μαζί τους, καθώς εποφθαλιμούσαν τα εδάφη των Σικανών και επιθυμούσαν την προς δυσμάς επέκτασή τους. Η συμφωνία που επήλθε μεταξύ των δύο εμπολέμων οριοθέτησε και τις επικράτειές τους. Τελευταίοι έφθασαν στη Σικελία οι Έλληνες, οι οποίοι αποίκισαν αρχικά τις παράλιες περιοχές, όπου κτίστηκαν και οι *πόλεις* τους. Η επιμειξία με τους Έλληνες και το πλήθος των Ελλήνων αποίκων που ήλθαν στο νησί οδήγησε, σύμφωνα πάντα με το Διόδωρο, τους ντόπιους (Σικανούς και Σικελούς) στη γνώση της ελληνικής γλώσσας και την υιοθέτηση των ελληνικών ηθών και εθίμων με αποτέλεσμα να αλλάξουν τη *βάρβαρον διάλεκτον* καθώς και την *προσηγορίαν* τους και να ονομασθούν *Σικελιώται*.<sup>44</sup>

Ο Διόδωρος αποτέλεσε πρόσφατα αντικείμενο μελέτης, ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά τις πηγές του.<sup>45</sup> Το συμπέρασμα στο οποίο κατέληξε η έρευνα ήταν ότι για σημαντικά θέματα ο Διόδωρος βασιζόταν σχεδόν αποκλειστικά στα όσα αναπαρήγε, δίχως να προχωρά σε κριτική ανάλυση των δεδομένων του.<sup>46</sup> Ωστόσο, μολονότι και το δικό του έργο δε σώθηκε πλήρες, είμαστε σε θέση να εξαγάγουμε πιο βέβαια συμπεράσματα σχετικά με τη χρήση του όρου *Σικελιώ-*

42 Βλ. γενικά Χατζόπουλος (1976).

43 Για τον Τίμαιο, βλ. τα αποσπάσματα στον Jacoby, *FGrHist* 566. Η αναφορά στην αυτοχθονία των Σικανών σώζεται στο Διόδωρο (5.6).

44 Η όλη αφήγησή στο Διόδωρο 5.5.3.3-5.6.5. Βλ. Χατζόπουλος (1976) 21, ο οποίος υποστήριξε ότι οι Σικανοί μαζί με τους Σικελούς είχαν πλήρως αφομοιωθεί από τους Έλληνες. Βλ. και Διόδ. 16.73.2.

45 Βλ. K. Sacks, "Diodorus and his Sources: Conformity and creativity" στον Hornblower (1994) 213-232.

46 Βασική εξακολούθει να είναι η μελέτη του R. Drews, "Diodorus and his Sources", *AJP* 83 (1962), 383-392, Hornblower (1994) 50.

της. Αυτός απαντά σε ογδόντα έξι εδάφια και έχει παντού την ίδια έννοια: νοούνται οι κάτοικοι της Σικελίας στο σύνολό τους. Αυτονόητο είναι ότι πρόκειται για τους Έλληνες κατοίκους του νησιού και όχι για τους Καρχηδονίους ή τους Ρωμαίους, οι οποίοι πάντοτε, επίσης, διαχωρίζονται με τα αντίστοιχα εθνικά τους επίθετα. Αξιοσημείωτη είναι η απουσία του εθνικού επιθέτου *Σικελός*, γεγονός το οποίο έρχεται σε πλήρη συμφωνία με τα όσα εκτέθηκαν ως τώρα. Προφανώς, επρόκειτο για μία χρήση του όρου *Σικελιώτης*, η οποία ήταν ήδη δεδομένη για τον Τίμαιο στον τρίτο αιώνα.

Από την άλλη, η χρήση τού, σχεδόν μυθικού, παρελθόντος από τους δύο (ή τρεις, εννοώντας και το Λύκο, αν θεωρήσουμε ότι από αυτόν αντλεί ο Τίμαιος) ιστορικούς αποσκοπεί στην επινόηση της συνέχειας: Τόσο ο Τίμαιος, όσο και ο Διόδωρος είναι *Σικελιώτες*. Είδαμε, άλλωστε, ότι ο Τίμαιος ήταν ο μόνος που ισχυριζόταν την αυτοχθονία των Σικανών, άποψη που επαναλαμβάνει και ο Διόδωρος. Γράφουν, επίσης, σε περιόδους έντονης αντιπαράθεσης των Ελλήνων είτε προς τα φοινικικά φύλα είτε προς τους Ρωμαίους. Επομένως, ήταν αναμενόμενη η προσπάθειά τους αφενός να θεμελιώσουν την ύπαρξη αυτόχθονων φύλων στη Σικελία και αφετέρου να θεωρήσουν ότι ο εξελληνισμός της Σικελίας είχε συντελεσθεί σε μία πρώιμη περίοδο. Από την αναδρομή τους στην προϊστορία και τη χρήση της μυθολογίας γίνεται φανερό ότι και οι τρεις θα πρέπει να αναφέρονταν σε ένα ακροατήριο συμπατριωτών τους και όχι μόνον ο Διόδωρος.<sup>47</sup> Η παραπάνω παρατήρηση αποκτά ιδιαίτερη σημασία, αν ληφθεί υπόψη το γεγονός ότι η Σικελία αποτέλεσε, όπως σημειώσαμε, πολλές φορές το κύριο θέατρο επιχειρήσεων κατά τη διάρκεια των Καρχηδονιακών πολέμων και βρισκόταν ανάμεσα σε δύο αλλόφυλους – ως προς τους Έλληνες – ανταπαιτητές της.

Είναι γνωστό ότι η ταυτότητα εξαρτάται από καταστάσεις. Το παράδειγμα της χρήσης του όρου *Σικελιώται* είναι αντιπροσωπευτικό. Οι διάφορες φάσεις της ιστορικής πορείας των κατοίκων της Σικελίας δεν αποτελούν αιτίες δημιουργίας εθνικών χαρακτηριστικών.<sup>48</sup> Οι άνθρωποι δεν γεννιούνται ως μέλη ενός έθνους, αλλά αποκτούν χαρακτηριστικά έθνους μέσα από τη συνείδηση του ορίου και την οργάνωση της διαφοράς.<sup>49</sup> Η δημιουργία της εθνικότητας, άρα και η συνειδητοποίηση και η οργάνωση της διαφοράς και του συνόρου, συνδέονται με τη διαδικασία της δημιουργίας του έθνους-κράτους, κάτι το οποίο δεν ίσχυε ούτε για τους Έλληνες της Σικελίας, αλλά ούτε και για τους υπόλοιπους Έλληνες. Θα πρέπει αρχικά να ξεκαθαρίσουμε την έννοια του έθνους από εκείνη της εθνότητας. Το έθνος γεννιέται, όταν καθίσταται νομιμοποιητικός παράγοντας του κοσμικού κράτους, και το περιεχόμενό του είναι κυρίως πολιτικό. Η εθνότητα έχει πολιτισμικό χαρακτήρα, αλλά είναι δυνατό να αναβαθμιστεί πολιτικά σε έθνος αν το κράτος την προάγει σε σύμβολο της νομιμότητάς του.<sup>50</sup> Η πρόσληψη μια κοινής ταυτότητας των Σικελιωτών, επομένως, καθορίζεται από συγκυριακά αίτια. Ο όρος *Σικελιώται* απηχεί για το Θουκυδίδη περισσότερο μία γεωγραφική, παρά μία εθνοτική πρόσληψη. Αρχικά, πρόκειται για τους Έλληνες αποίκους του νησιού, οι οποίοι βρίσκονται σε καταφανή αντίθεση προς τους αυτόχθονες. Ωστόσο, η απειλητική εμφάνιση των Αθηνών φαίνεται να δημιουργεί πρόσκαιρα μία συλλογική σικελική ταυτότητα. Αυτό γίνεται εμφανές στους επόμενους αιώνες, όταν οι Έλληνες κάτοικοι του νησιού συνενώνονται με το γηγενές στοιχείο, προκειμένου να αντιμετωπισθεί ένας άλλος κοινός εχθρός του συνόλου των κατοίκων του νησιού, η Καρχηδόνα. Στην ιστοριογραφία αρχίζει να διαφαίνεται αυτή η συνένωση, καθώς εγκαταλείπονται,

47 Lesky (1971) [1985] 1068 K. Meister, *Der Neue Pauly* 3 (1997), s.v. “Diodoros”, n. 18, 592-594 id., *Die sizilische Geschichte bei Diodor*, München 1967.

48 Λιάκος (2005) 68 κ.ε.

49 Λιάκος (2005) 70.

50 Βερέμης (1997) 13.



πλέον, οι αναφορές στους Σικελούς και όλοι οι κάτοικοι νοούνται με το συλλογικό όνομα *Σικελιώται*. Η Ρώμη, αποτέλεσε τον τρίτο, τελευταίο και επιτυχή επίδοξο εισβολέα του νησιού κατά την Αρχαιότητα. Η χρήση, κατά τη ρωμαϊκή ρεπουμπλικανική περίοδο του όρου «Siculus» σήμαινε είτε τον αυτόχθονα είτε τον Έλληνα Σικελιώτη, καθώς οι Ρωμαίοι δεν ενδιαφέρονταν για τη διάκριση, επιβεβαιώνοντας έτσι τον τοπικό και όχι τον «εθνικό» χαρακτήρα του όρου.

## Βιβλιογραφία

- Antonaccio, C. (2001), “Ethnicity and Colonization”, στο I. Malkin (επιμ.), *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Κέμπριτζ (Μασαχ.) και Λονδίνο, σσ.112-157
- Baldry, H.C. (1965), *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Κέμπριτζ
- Βερέμης, Θ. (επιμ.) (1997), *Εθνική ταυτότητα και εθνικισμός στη νεότερη Ελλάδα*, Αθήνα
- Cartledge, P. (1993), *The Greeks: A Portrait of Self and Others*, Κέμπριτζ (ελλ. μτφρ. 2002)
- (1995) “We are all Greeks? Ancient (especially Herodotean) and Modern Contestations of Hellenism”, *BICS* 40.2
- Dowden, K. (1992), *The Uses of Greek Mythology*, Λονδίνο-Νέα Υόρκη
- Dunbabin, T.J. (1948), *The Western Greeks*, Οξφόρδη
- Finley, M. (1971), *The Use and Abuse of History*, Λονδίνο
- Gehrke, H.-J. (2001), “Myth, history and collective identity: uses of the past in Ancient Greece and beyond”, στο N. Luraghi (επιμ.), *The Historian’s Craft in the Age of Herodotus*, Οξφόρδη, σσ. 286-313
- Hall, E. (1989), *Inventing the Barbarian. Greek Self-definition through Tragedy*, Οξφόρδη
- Hall, J.M. (1997), *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Κέμπριτζ
- (2002), *Hellenicity: Between Ethnicity and Culture*, Σικάγο
- Harrison T. (επιμ.) (2002), *Greeks and Barbarians*, Εδιμβούργο
- Hartog, F. (1988), *The Mirror of Herodotus. The Representation of the Other in the Writing of History* (tr. J. Lloyd), Berkeley-Los Angeles
- Hornblower S. (επιμ.) (1994), *Greek Historiography*, Οξφόρδη
- (2004), *Thucydides and Pindar. Historical Narrative and the World of Epinikian Poetry*, Οξφόρδη
- Jacoby, F. (1957), *Die Fragmente der Griechischen Historiker, 1. Teil, a: Kommentar, Nachträge*, Λάιντεν
- Lesky, A. (1971), *Geschichte der griechischen Literatur*, Μόναχο (ελλ. μτφ. *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*, Θεσσαλονίκη 1985<sup>3</sup>)
- Λιάκος, Α. (2005), *Πώς στοχάστηκαν το έθνος αυτοί που ήθελαν να αλλάξουν τον κόσμο*, Αθήνα
- Marincola, J. (2001), *Greek Historians: Greece and Rome*, New Surveys in the Classics No 31, Οξφόρδη
- Meister, K. (1967), *Die sizilische Geschichte bei Diodor*, Μόναχο
- Momigliano, A. (1975), *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization*, Κέμπριτζ
- Nippel, W. (2002), “The Construction of the ‘Other’”, στο T. Harrison (επιμ.), *Greeks and Barbarians*, Εδιμβούργο, σσ. 278-310
- Roussel, D. (1970), *Les Siciliens entre les Romains et les Carthaginois*, Παρίσι
- Smith, A. (1991), *National Identity*, Λονδίνο (ελλ. μτφ. *Εθνική ταυτότητα*, Αθήνα 2000)
- Graf von Stauffenberg, A. (1963), *Trinakria*, Μόναχο-Βιέννη
- Veyne, P. (1988), *Did the Greeks believe in their Myths?*, Chicago-London

- Χατζόπουλος, Μ.Β. (1976), *Ο Ελληνισμός της Σικελίας κατά την Ρωμαϊοκρατία (περίοδος 264-44 π.Χ.)*, Αθήνα
- Xydopoulos, I. (2007), "The Thracian image in Herodotus and the Rhetoric of Otherness", *Proceedings of the Mediterranean Crossroads Conference (MCC): New Trends in the Study of the Mediterranean and its history at the onset of the 21<sup>st</sup> century*, 10-13 May 2005, Αθήνα-Οξφόρδη, σσ. 594-603

## Summary

### *The identity of the Greeks of Sicily: from the colonization until the Roman conquest*

The present paper discusses a different kind of Greek identity created within the colonial framework: the identity of the Greek colonists of Sicily. This identity is expressed in a passage from Thucydides which refers to a council of delegates from the Greek cities of Sicily in Gela in 424 BC. The identities mentioned there reveal multiple notions and categories of "Greek-ness" towards the end of the 5<sup>th</sup> century B.C., the time when Herodotus' classic definition of who were the Greeks was issued. In the case of the colonies, the creation of the identity springs from conflicts and competition with the local barbarians and between the various Greek communities. This paper seeks to examine the various readings of the term *Σικελιώται* in the historiography texts of the period between the 5<sup>th</sup> and the 1<sup>st</sup> century B.C.

## Η Λατρεία της Ίσιδος και της Κυβέλης στη Ρώμη

Επιγραφικές αναφορές που χρονολογούνται στα μέσα του 1<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ. το αργότερο τεκμηριώνουν την ύπαρξη ιερών της Ίσιδος του Καπιτωλίου (*Isis Capitolina*). Αυτές οι αναφορές υποδεικνύουν επίσης και την ύπαρξη ενός ιερού της θεάς στην περιοχή του Καπιτωλίου, τη λειτουργία του οποίου είχαν αναλάβει οι ιερείς αυτοί.<sup>1</sup>

Ωστόσο, η ύπαρξη ιερού και ιερών της θεάς στο Καπιτώλιο, δηλ. σε ένα από τα πιο κεντρικά σημεία της πόλης, δεν πρέπει να μας οδηγήσει στο συμπέρασμα ότι η λατρεία της Ίσιδος ήταν πάντα θέμα εκτίμησης και υποστήριξης. Αντιθέτως, ακούμε κατά την ίδια περίοδο για αλληπάλληλες διώξεις των λάτρων της αιγυπτιακής θεάς από το κέντρο της Ρώμης (*promerium*).<sup>2</sup> Μία βιώσιμη λύση δόθηκε από τον Αύγουστο, ο οποίος τις τελευταίες δεκαετίες του 1<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ. μετέφερε τη λατρεία της θεάς στο Πεδίο του Άρεως (*Campus Martius*). Εκεί λατρευόταν η Ίσις υπό άλλο όνομα, δηλ. όχι πια ως *Isis Capitolina*, αλλά, πολύ λογικά, ως *Isis Campensis*. Αλλά ακόμη και το 19 μ.Χ. 4000 οπαδοί της θεάς εξορίστηκαν (μαζί με κάποιους Εβραίους) στη Σαρδηνία, *superstitione infecta*, όπως αναφέρει ο Τάκιτος με απροκάλυπτη ικανοποίηση.<sup>3</sup>

Μολονότι με τη μεταφορά στο Πεδίο του Άρεως η Ίσις είχε επιβληθεί και εξασφαλίσει μία θέση στο πάνθεο της Ρώμης, δεν ήταν, και δεν έγινε ποτέ, Ρωμαϊκή θεά. Αυτό φαίνεται με σαφήνεια τόσο από την Ελληνική ορολογία του προσωπικού της θεάς, όπου εμφανίζονται σταδιακά στους επόμενους δύο αιώνες παστοφόροι, προφήτες, ιερογραμματείς, ωροσκόποι, παιανιστές και άλλοι, όσο και από τις εξωτικές τελετές, που εκτελούσαν τακτικά οι λάτρες της θεάς. Λόγου χάριν, αναφέρω εδώ τη λεγόμενη Εύρεση των κατασπαραγμένων μελών του Όσιρη τον Οκτώβριο και Νοέμβριο (τον οποίον κατά τον αιγυπτιακό μύθο δολοφόνησε και κομμάτιασε ο αδελφός του Σετ (*heuresis*)), ή το περιφημο πλοίο της Ίσιδος (*navigium Isidis*), μία γιορτή με την οποία εγκαινιάζοταν η καινούργια περίοδος ναυσιπλοΐας την άνοιξη και την οποία περιγράφει λεπτομερώς ο Απουλΐιος.

Ας συνοψίσουμε λοιπόν: η πολυπολιτισμικότητα της Ρώμης όσον αφορά την Ίσιδα περιορίζεται στο να της παρέχεται ένας χώρος λατρείας, και μάλιστα μετά από έντονες διαμάχες όχι στην κεντρική θέση του Καπιτωλίου, αλλά στην περιφέρεια της τότε πόλης. Έχουμε υπόψη μας ότι το Πεδίο του Άρεως άρχισε να χτίζεται συστηματικά μόνο στα χρόνια του Αυγούστου. Επιπλέον σημειώνουμε ότι στην περίπτωση της Ίσιδος δε βλέπουμε αφομοίωση της θεάς στο ρωμαϊκό της περιβάλλον, όπως θα περίμενε κανείς, αλλά αντιθέτως, ένα σταδιακό εξαιγυπτιασμό, ο οποίος τεκμηριώνεται πρωτίστως από την όλο και πιο αναπτυσσόμενη ιεραρχία του προσωπικού της θεάς κατά το αιγυπτιακό παράδειγμα.

1 Αμφίβολο παραμένει προς το παρόν αν ο χώρος λατρείας ήταν μία περιοχή με ναϊσκούς και μικρούς βωμούς αφιερωμένους στη θεά (όπως υποστηρίχθηκε πρόσφατα από Versluys (2004)) ή ένας κανονικός ναός (F. Coarelli, σε E. M. Steinby (εκδ.), *Lexicon Topographicum Urbis Romae* III (1996), 110 κ.ε.

2 Πρβλ. Versluys (2004) 427-30.

3 Tac. *Ann.* 2.85.5.

Πολυπολιτισμικότητα λοιπόν ή τοπική παράθεση ασυμβίβαστων πολιτισμών;

Ας εξετάσουμε ένα άλλο παράδειγμα, τη λατρεία της Κυβέλης (*Magna Mater*) στη Ρώμη. Ο Λίβιος και άλλες πηγές μάς ενημερώνουν ότι το 204 π.Χ. η Ρωμαϊκή σύγκλητος αποφάσισε τη μεταφορά της εικόνας της Κυβέλης από τον Πεσσινούντα της Μικράς Ασίας στη Ρώμη. Ο λόγος γι' αυτήν την κίνηση είναι άγνωστος, ωστόσο φαίνεται σίγουρο ότι ήταν μεταξύ άλλων η ενίσχυση του Ρωμαϊκού πανθέου στην τελευταία και κρίσιμη φάση του δεύτερου Καρχηδονιακού πολέμου. Η απόφαση της συγκλήτου προέβλεπε την ίδρυση ενός ναού,<sup>4</sup> ο οποίος παραδόθηκε στη θεά το 191 π.Χ.<sup>5</sup> Ο ναός βρισκόταν σε εξαιρετική θέση, στη νοτιο-δυτική κλιτύ του Παλατινίου, πάνω από τους πιο παλαιούς λατρευτικούς τόπους της πόλης, την *ara maxima* και την περιοχή του *forum boarium*. Επιπλέον, οργανώθηκαν αγώνες προς τιμήν της θεάς, που ξεκίνησαν ως διήμερη γιορτή στις 4 και 5 Απριλίου και σταδιακά παρατεινόταν μία εβδομάδα (4-10 Απριλίου) στα αυτοκρατορικά χρόνια.<sup>6</sup> Ο ίδιος ο Αύγουστος στην αυτοβιογραφία του υπερηφανευόταν ότι είχε επισκευάσει το ναό της θεάς στον Παλατίνο.<sup>7</sup> Με άλλα λόγια, η Κυβέλη είχε μπει θριαμβευτικά με όλες τις τιμές στο επίσημο Ρωμαϊκό πάνθεον. Όμως, έγινε Ρωμαϊκή θεά γι' αυτό το λόγο;

Τα στοιχεία που διαθέτουμε δείχνουν ότι δεν έγινε. Αντιθέτως, η Ρωμαϊκή Κυβέλη διατηρούσε επίμονα διάφορα και έντονα μη-Ρωμαϊκά χαρακτηριστικά τουλάχιστον μέχρι την Αυγουστέια περίοδο. Πρώτα πρώτα, η εικόνα της θεάς δεν ήταν ανθρωπόμορφη, όπως αυτή των περισσότερων Ρωμαϊκών θεών με σημαντική εξαίρεση τον βαίτυλο του Δία Φερέτριου. Δεύτερον, κατά τα δημοκρατικά χρόνια ο ιερέας και η ιέρεια ήταν Φρύγες ιθαγενείς. Επιπλέον, το ντύσιμο του προσωπικού της θεάς στις τελετές, καθώς επίσης και τα μουσικά όργανα που συνόδευαν τις τελετουργίες της θεάς, ήταν ξένα και αναμφίβολα εξωτικά για το Ρωμαϊκό μάτι και αυτί.<sup>8</sup> Επίσης, τόσο η ορολογία των θεσμών της θεάς και οι ύμνοι προς τιμήν της όσο και το όνομα των γιορταστικών αγώνων της, δηλ. *Megalesia*, ήταν Ελληνικά (Μεγαλήσιον ονομαζόταν ο ναός της Κυβέλης στην Πέργαμο).<sup>9</sup> Δε μας εκπλήσσει λοιπόν το γεγονός ότι η συμμετοχή Ρωμαίων πολιτών στη λατρεία της θεάς περιορίστηκε από το νόμο στην οργάνωση των αγώνων και στη διεξαγωγή μίας ετήσιας θυσίας από τον πραιτορά, καθώς επίσης και στη συμμετοχή των πατρικίων (όχι των άλλων, χαμηλών τάξεων της κοινωνίας!) σε κάποια κατά τα άλλα άγνωστα συσσίτια (*sodalitates*).<sup>10</sup> Εκτός από αυτές τις εξαιρέσεις η συμμετοχή Ρωμαίων πολιτών στη λατρεία της θεάς απαγορευόταν αυστηρά στα χρόνια της δημοκρατίας και επιτρεπόταν μόνο πολύ διαστακτικά και σταδιακά μετά.<sup>11</sup> Μάλιστα, η έλλειψη προσαρμογής της θεάς στα Ρωμαϊκά δεδομένα οδήγησε στη χλεύη και έντονη αποδοκιμασία αρκετών συγγραφέων.<sup>12</sup>

Εν κατακλείδι, η Κυβέλη έφτασε στη Ρώμη ως επίσημη θεά. Το ιερό της βρισκόταν σε μία προνομιούχα θέση της πόλης. Ο λόγος για τη μεταφορά ήταν κατά πάσαν πιθανότητα η ενίσχυση του Ρωμαϊκού πανθέου στη μάχη κατά του Αννίβα. Ωστόσο, στα μάτια των Ρωμαϊκών αρχών η ύπαρξη ενός τεμένου και η πολύ περιορισμένη και ελεγχόμενη συμμετοχή εκπροσώ-

4 Liv. 36.36.4.

5 Bernstein (1998) 201.

6 Liv. 29.14.14, 34.54.4, Bernstein (1998) 201, Degrassi (1963) 435.

7 Aug. *Res gestae* 19, *Ov. Fast.* 4.347 κ.ε.

8 *Var. Sat.* 131, 149 κ. ε. [Astbury], *Lucr.* 2.618-623, *Catul.* 63.8-11, *D.H. Antiq.* 2.19.4 κ.ε. με Vermaseren (1977) 97.

9 Για την ορολογία πρβλ. OLD στα λήμματα *cannophorus*, *dendrophorus*, *mesonyctium*, *taurobolium*. Για ύμνους στα Ελληνικά (σε αντίθεση με ύμνους στο Διόνυσο) πρβλ. *Serv. Georg.* 2.394, για το Ελληνικό όνομα *Megalesia* πρβλ. *Cic. Harusp.* 24 και *Fast. Praen.*, Degrassi (1963) 124 [4 Απρ.].

10 *Cic. Cat. Mai.* 45, *Gell.* 18.2.11.

11 *D.H. Antiq.* 2.19.4 κ.ε., *Val. Max.* 7.7.6, *Iul. Obseq.* 44.

12 *Naev. Com.* 20-24 [Ribbeck], *Plaut. Poen.* 1317 κ.ε., *Truc.* 602, 610 κ.ε.

πων της ανώτατης κοινωνικής τάξης (*πραίτορας, πατρίκιοι*) φαίνονταν επαρκή για το σκοπό αυτό. Η συμμετοχή των χαμηλών και πιο ανεξέλεγκτων κοινωνικών στρωμάτων στη λατρεία της θεάς θεωρήθηκε ανεπιθύμητη, μέχρι τουλάχιστον τα αυτοκρατορικά χρόνια.

Όπως και στην περίπτωση της Ίσιδος, η Κυβέλη δεν ενσωματώθηκε στο υπάρχον πάνθεον, αλλά απλώς προστέθηκε, ή καλύτερα, παρατέθηκε. Αυτή η παράθεση σηματοδοτήθηκε με την παραχώρηση ενός τεμένους στην πόλη. Ό,τι ξεπερνούσε αυτή την τοπική σήμανση ενός θεού στην τοπογραφία της πόλεως ήταν ανεπιθύμητο. Με άλλα λόγια, στο επίπεδο του Ρωμαϊκού πανθέου η πολυπολιτισμικότητα της Ρώμης ήταν στην πραγματικότητα μία τοπική παράθεση ανεξάρτητων και αλληλοανταγωνιζόμενων θεοτήτων που είχαν κοινό στοιχείο μόνο έναν καθιερωμένο τόπο λατρείας στην περιοχή της πόλης. Δεν υπήρχε πολυπολιτισμικότητα παρά μόνο τοπική παράθεση, ή πιο τολμηρά, πολυτοπότητα, πολλών πολιτισμών.

Εδώ ολοκληρώθηκε η επιχειρηματολογία μου. Θα ήθελα να κλείσω με δύο παρατηρήσεις. Το γεγονός ότι η ύπαρξη τόπου λατρείας είναι το βασικό στοιχείο για την ταυτότητα μίας θεότητας στη Ρώμη δεν είναι τόσο αυτονόητο, όσο θα μπορούσε να πιστευτεί κανείς. Π.χ. τέτοια τοπική «σήμανση» ενός θεού δεν υπάρχει στο βεδικό πάνθεο, όπου ο τόπος λατρείας αλλάζει διαρκώς και αυτό που μετρά είναι η ορθή διεξαγωγή της περίπλοκης τελετής της θυσίας. Πιστεύω ότι η μεγάλη σημασία του τόπου λατρείας στη Ρώμη οφείλεται στο φαινόμενο της αστικοποίησης. Η Ρώμη φτάνει στα χρόνια του Αυγούστου σχεδόν το ένα εκατομμύριο κατοίκους και αποτελεί έτσι τη μεγαλύτερη πόλη της Ευρώπης πριν την άνοδο του Λονδίνου κατά την περίοδο του εκβιομηχανισμού στο τέλος του 17<sup>ου</sup> αιώνα και μετά.<sup>13</sup> Ο μόνος τρόπος επιβίωσης για ένα θεό σε ένα τόσο πυκνοκατοικημένο πολυθεϊστικό σύστημα σαν αυτό της Ρώμης ήταν ένας σταθερός τόπος αναφοράς. Αντιθέτως, ο βεδικός κόσμος δεν έχει πόλεις παρά μόνο προσωρινούς οικισμούς και καταυλισμούς, κυρίως κτηνοτρόφων και των οικογενειών τους.

Δεύτερον, ακόμα και ο Χριστιανισμός τελικά αναγκάστηκε να υποχωρήσει στην πίεση του αστικού πολυθεϊσμού της Ρώμης. Μολονότι ως μονοθεϊστική θρησκεία ο Χριστιανισμός προϋποθέτει την παρουσία του θεού παντού στο κόσμο και επομένως οι Ρωμαίοι Χριστιανοί για σχεδόν τρεις αιώνες δεν είχαν ανάγκη καθορισμένους χώρους για τη λατρεία του θεού τους, ο Μέγας Κωνσταντίνος άρχισε να χτίζει εκκλησίες στη Ρώμη τη στιγμή που ο Χριστιανισμός απέβαινε η μόνη πλέον επίσημη θρησκεία.<sup>14</sup> Στην ουσία, όμως, η έννοια ενός κτιρίου ως αποκλειστικού τόπου δημόσιας λατρείας παραβιάζει φανερά την έννοια της πανταχού παρουσίας του ενός και μοναδικού θεού. Δε διστάζω να ισχυριστώ ότι αυτός ο τοπικός περιορισμός και εντοπισμός (*αποδίδω το Γερμανικό Verräumlichung, αγγλ. spatialisation*) του Χριστιανισμού επί Κωνσταντίνου αποτελεί μία παραχώρηση στους ειδωλολάτρες με στόχο τη συμβατότητα της καινούργιας θρησκείας προς τις παραδοσιακές αντιλήψεις του Ρωμαϊκού πανθέου.

## Βιβλιογραφία

- Bernstein, F. (1998), *Ludi Publici. Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung der öffentlichen Spiele im Republikanischen Rom*, Στουτγκάρδη
- Degrassi, A. (εκδ.) (1963), *Inscriptiones Italiae XIII: Fasti et elogia. Fasciculus 2: Fasti anni Numani et Iuliani, accedunt feriale, menologia rustica, parapegmata*, Ρώμη
- Scheidel, W. (2001), "Progress and Problems in Roman Demography", στο W. Scheidel (επιμ.),

13 Scheidel (2001) 50-2.

14 Basilica Constantina = San Giovanni in Laterano (μετά το 312 μ.Χ.), παλαιός San Pietro in Vaticano (περίπ. 330 μ.Χ.) και άλλες εκκλησίες έξω από τα τείχη του Αυρηλιανού.

*Debating Roman Demography*, Λάιντεν, σσ. 1-81

- Vermaseren, M.J. (1977), *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*, Λονδίνο

- Versluys, M.J. (2004), "Isis Capitolina and the Egyptian cults in late Republican Rome", στο L. Bricault (επιμ.), *Isis en occident. Actes du IIème Colloque international sur les études isiaques, Lyon III 16-17 mai 2002*, Λάιντεν, σσ. 421-48

## Summary

### *The cult of Cybele and Isis in Rome*

In this paper I examine the development of the cult of Cybele and Isis in Rome from the 2nd century B.C. to the 2nd century A.D. I underline the almost complete lack of integration/assimilation of either deity in the traditional Roman pantheon at least until the Augustan period and thus question the notion of a "globalized" Rome on the religious level before Augustus.

## Η λατρεία των συριακών θεοτήτων στη Ρώμη

Αντίθετα από τη λατρεία των θεοτήτων με προέλευση Αιγυπτιακή ή Μικρασιατική, οι οποίες είχαν ενιαίο προσηλυτιστικό και κοσμοπολίτικο χαρακτήρα, η λατρεία των Συριακών θεοτήτων χαρακτηρίζεται από έλλειψη συνοχής, δεδομένου ότι η εισαγωγή τους πραγματοποιήθηκε σε διάφορα στάδια και χρονικές περιόδους, δίχως μάλιστα να υπάρξει κάποια ομογενοποίησή τους, παρά τις ομοιότητες που είχαν μεταξύ τους. Ως εκ τούτου, για κάθε θεότητα, γύρω από την οποία συσπειρώθηκαν αφοσιωμένοι και «αποκλειστικοί» πιστοί, αναπτύχθηκαν ειδικές τελετές. Τούτο το φαινόμενο φαίνεται να προήλθε από την ύπαρξη διαφόρων Συριακών φυλών και επαρχιών (από τη Φοινίκη και το Λίβανο, μέχρι τον Ευφράτη και τις οάσεις της ερήμου), στις οποίες είχαν δημιουργηθεί τοπικές θεότητες, οι οποίες μεταφέρθηκαν κατά περιόδους στη Ρώμη, διατηρώντας οι ίδιες αυτό το τοπικό «χρώμα» τους και οι πιστοί τους την ιδιόλεκτό τους.

Η πρώτη θεότητα<sup>1</sup> που έγινε γνωστή στην Ιταλική χερσόνησο ήταν η Αταργάτις<sup>2</sup>/Atar-‘Ata, η οποία λατρευόταν σε ένα περίφημο ναό στην Ιεράπολη<sup>3</sup>, στη Βόρεια Συρία, κοντά στον Ευφράτη. Μαζί με το σύζυγό της, Άδαδο/Hadad,<sup>4</sup> έχαιρε λατρείας σε όλη τη Συριακή επικράτεια. Σύμφωνα με το μύθο, ενώθηκε με τον Κάυστρο<sup>5</sup> και απέκτησε μια κόρη, τη Σεμιράμιδα ή Σίμα/Simea,<sup>6</sup> η οποία ανέβηκε στον ουρανό από περιστέρια<sup>7</sup> και μετά το θάνατό της λατρευόταν ως λιμναία θεότητα.

Γνωστή στους Έλληνες ως Δερκετώ<sup>8</sup> ή η Συριακή θεά (*Συρία θεά*), το όνομά της μεταγλωττίστηκε στα λατινικά και έγινε Dea Syria.<sup>9</sup> Αρχικά λατρεύτηκε κατ’ αποκλειστικότητα από τους δούλους, οι οποίοι μεταφέρθηκαν στη Ρώμη κατά τη διάρκεια των πολέμων κατά του Μεγάλου Αντιόχου.

Από το 2<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ. η εισαγωγή συριακών σκλάβων γινόταν μέσω των εμπορικών οδών,<sup>10</sup> με κέντρο τη Δήλο, όπου το 128-7 π.Χ. απέκτησε ένα ναΐσκο. Χάρη σε μια επανάσταση αγροτικών δούλων, έγινε ακόμα πιο γνωστή στη Ρώμη: το 134 π.Χ. στη Σικελία, ένας σκλάβος και ιερέας της από την Απάμεια, ονόματι Εύνος, παριστάνοντας ότι είχε κυριευτεί από ιερή μανία,

1 Για τη Dea Syria, βλ. IGSI, 2553· CIL III, suppl., 7864· Luc. *Syr. D.* passim.

2 Tert. *Adv. Nat.* 2.8.

3 Str. 16.748· Plin. *H.N.* 5.81.

4 Macr. *Sat.* 1.23.14 κ.ε.· 17 κ.ε.· πρβλ. 1.17.66 κ.ε.· Plin. *H.N.* 37.186.

5 Είναι ο θεός του ομώνυμου ποταμού της Λυδίας (σήμερα Κουτσούκ-Μεντερές)· Serv. *ad Aen.* 11.661· Str. 16.650· Paus. 7.27· E. M., s. v. πρβλ. Grimal (1951) 82.

6 Διάσημο ήταν το άγαλμά της, το Σημήιον· Luc., *Syr. D.*, 33.

7 Για το μύθο, βλ. D. S., II 4 κ.ε.· 13 κ.ε.· Hdt. 1.184· 3.155· Hsch. s. v.· Luc. *Syr. D.* 14. πρβλ. Grimal (1951) 419-420· Van Berg (1972) II, 13-26.

8 Plin. *H.N.* 5.81. Για τη Δερκετώ και τον αστερισμό των Ιχθύων, βλ. Van Berg (1972) II, 37 κ.ε.

9 CIL VI, 116. 155. 398-9. 30970· VII, 272. 758· IX, 4187. 6099· X, 1554; III, suppl., 10393· *Ephem. Ep.*, IV, 873, όπου απαντά με διάφορες παραλλαγές.

10 CIL III Suppl. 7761.

ξεσήκωσε τους υπόλοιπους δούλους.<sup>11</sup> Είχε δικούς της ιερείς, οι οποίοι λάτρευαν το ομοίωμα της,<sup>12</sup> αρχικά κατ' αποκλειστικότητα και αργότερα μαζί με την Κυβέλη και την Ίσιδα.<sup>13</sup> Το ξόανο αυτό εκλάπη το 54 π.Χ. κατά την εκστρατεία του Κράσσου στη Συρία,<sup>14</sup> εγκαινιάζοντας επίσημα τη λατρεία της στη Ρώμη. Παλαιότερα λατρευόταν στη Σικελία,<sup>15</sup> το Βρινδήσιο (Brindisi)<sup>16</sup> και τους Ποτιόλους (Puteoli).<sup>17</sup>

Κατά την αυτοκρατορία, το δουλεμπόριο έφθασε στην κορύφωσή του, καθώς η Ιταλία είχε ανάγκη από εργατικά χέρια, καθώς οι γηγενείς συνήθως έλειπαν σε εκστρατείες. Σιγά σιγά οι Σύριοι άρχισαν να αναβαθμίζονται: από απλοί αγρότες, έγιναν οικιακοί δούλοι, ακόμα και υπηρέτες επιφανών ανδρών της Ρώμης, αυξάνοντας διαρκώς τον αριθμό των πιστών της θεάς, με αποτέλεσμα να λατρευθεί ακόμα και από τον Νέρωνα.

Η θεά επί αυτοκρατορίας Αλέξανδρου Σεβήρου απέκτησε μια *aedes publica* στο Transtevere.<sup>18</sup> Εθεωρείτο επίσης προστάτιδα του στρατού.<sup>19</sup> Δύο βωμοί ήσαν αφιερωμένοι στη Dea Syria και τον Jupiter, όπου εκείνη απεικονιζόταν συνοδευόμενη από δύο λιοντάρια κι εκείνος από δύο ταύρους.<sup>20</sup> Ταυτίστηκε με πολλές θεότητες,<sup>21</sup> κυρίως με τη Ρέα/Magna Mater<sup>22</sup> και την Ουρανία/Dea Caelestis.<sup>23</sup>

Κατά τον πρώτο αιώνα μ.Χ. οι Σύριοι έμποροι προέβησαν σε αθρόες μεταναστεύσεις σε πολλές ιταλικές επαρχίες, κάτι που είχε ξεκινήσει ήδη από το δεύτερο αιώνα π.Χ., με αποικίες στη Μικρά Ασία, αλλά και τη Δήλο, η οποία είχε εξελιχθεί σε κορυφαίο κέντρο λατρείας του Άδαδου και της Αταργάτιδος. Οι Σύριοι φρόντισαν να επεκτείνουν τις δραστηριότητές τους σε όλα τα σημαντικά λιμάνια της Μεσογείου, ενώ σύντομα ανακάλυψαν όλες τις εμπορικές οδούς, φθάνοντας μέχρι την Παννονία και τη Γαλατία, διαδίδοντας παράλληλα τις εξωτικές τους θεότητες, ακόμα και μετά την επικράτηση του Χριστιανισμού.

Μέσα σε αυτό το πλαίσιο οικονομικών, εμπορικών και πολιτισμικών ανταλλαγών, αλλά και πληθυσμιακών μετακινήσεων (οι οποίες ευνοούν την πολυπολιτισμικότητα, σύμφωνα με τη σχετική θεωρία) έφθασε αρχικά στη Ρώμη ένα κύμα «ημι-ελληνοποιημένων»<sup>24</sup> θεοτήτων, όπως ο Άδωνις, προστάτης του κύκλου της βλάστησης, ο χορευτής Βαλμαρκώδης/Balmarcodes, με προέλευση από τη Βηρυττό, ο θεός των βροχών από τη Γάζα, Μαρνάς/Marnas, αλλά και ο Μάιουμάς/Μαιουμας, προς τιμήν του οποίου γινόταν μια ναυτική εορτή την άνοιξη στις ακτές της Όστιας.

Καθώς προχωρούσε η κατάκτηση Συριακών εδαφών και βασιλείων στην ενδοχώρα, άρχισε η γνωριμία με άλλες οντότητες καθαρά σημιτικές. Έτσι το 71 μ.Χ., επί Βεσπασιανού προσαρτήθηκε η Κομμαγηνή, η οποία βρίσκεται στη Μεσοποταμία. Λίγο αργότερα, αφανίστηκαν οι δυναστείες της Χαλκίδας και της Έμεσας, ενώ ο Τραϊανός κατέκτησε τη Δαμασκό και την Παλμύρα (η όαση της οποίας αποτελούσε σημαντικό εμπορικό κέντρο), ιδρύοντας το 106 μ.Χ. τη νέα

11 Flor. 2.7.4.

12 Luc. *Asin.* 35 κ.ε. = Apul. *Met.* 8.24 κ.ε.· Luc. *Syr. D.* 50 κ.ε.· Ephem. Ep., IV, 873.

13 CIL IX, 6099· πρβλ. Apul. *Met.* 8.25· 9.10.

14 Plut. *Crass.* 17. Πρόκειται για τη λεγόμενη *evocatio*.

15 D. S., XXXIV, *frg.* 2· IGSI, 9.

16 CIL IX, 6099.

17 CIL X, 1554.

18 CIL VI, 115-6· πρβλ. Mommsen (1981) I, 147· André-Baslez (1993) 184-191.

19 CIL VII, 758.

20 CIL VI, 116-7.

21 Για όλες τις θεότητες, βλ. Luc. *Syr. D.* 32.

22 Corn. *N. D.* 6.

23 CIL VII, 759 = Bücheler, *Anth. Ep.*, 24.

24 Είναι ο όρος τον οποίο χρησιμοποιεί ο Cumont (1906) 133, «à demi-grécisés».



επαρχία της Αραβίας. Ένα νέο κύμα θεοτήτων κατέφθασε τότε στην Ιταλία. Ο Βάαλ/Ba'al ήρθε από τη Δαμασκό και απέκτησε ένα ναό το 2<sup>ο</sup> αιώνα μ.Χ., όπου λατρευόταν από τους αστούς. Από τα βάθη της Αραβίας εισήχθη ο Δουσάρης/Dusares, προς τιμήν του οποίου ανεγέρθησαν βωμοί και προσεφέρθησαν δύο χρυσές καμήλες. Μαζί τους αναβίωσε η λατρεία του Άδαδου/Hadad από την Ηλιούπολη, το σημερινό Βάαλβεκ (*Baalbek-Heliopolis*). Η ταύτισή του με το Δία *Ηλιο(υ)πολίτη/Iuppiter Heliopolitanus* ήταν άμεση. Ο ναός του, ο οποίος αναστηλώθηκε από τον Αντωνίνο Πίο, υπάρχει ακόμα στους Αγίους Τόπους. Δεδομένου ότι ο συγκεκριμένος θεός λατρευόταν ιδιαίτερα στην Ηλιούπολη και τη Βηρυττό, τις πιο παλιές αποικίες στη χώρα (ήδη από την εποχή του Αυγούστου), ήταν εύκολη η αφομοίωσή του.

Η επέκταση της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας μέχρι τον Ευφράτη και η κατάκτηση τμήματος της Μεσοποταμίας, από όπου στρατολογούνταν λεγεωνάριοι, δημιούργησε τις προϋποθέσεις για την περαιτέρω εξάπλωση των Συριακών θεοτήτων, καθώς οι στρατιώτες αυτοί στέλνονταν σε κάθε άκρη της αυτοκρατορίας, για να διεξάγουν πολέμους. Η ψυχολογική τους ανάγκη για προστασία τους οδήγησε αφενός στη διατήρηση των δικών τους θεών, αφετέρου στην υιοθέτηση – από φόβο – των ξένων θεών. Επομένως, μια τρίτη σειρά θεοτήτων προέρχεται από τα βάθη της χώρας, ακόμα και από τα σύνορά της. Η Βααλτίς/Baltis<sup>25</sup> (αντίστοιχη της Magna Mater) προήλθε από την Οσορήνη (δηλαδή τη ΒΔ Μεσοποταμία), πέρα από τον Ευφράτη. Ο Άζιζος/Aziz, ήταν ο «ισχυρός θεός» της Έδεσσας, ο Malakbel, «αγγελιοφόρος του θεού», ήταν προστάτης της Παλμύρας. Η πιο σημαντική από αυτές τις θεότητες ήταν ο Ζεύς *Δολιχηνός/Iuppiter Dolichenus*,<sup>26</sup> από τη Δολίχη, μια μικρή πόλη της Κομμαγηνής, ο οποίος έφθασε να λατρεύεται σε κάθε γωνιά της Αυτοκρατορίας, ως θεός του κεραυνού.

Η κορύφωση της Συριακής λατρείας ήρθε τον τρίτο αιώνα μ.Χ., κατά τη δυναστεία των Σεβήρων, η αυλή των οποίων απαρτιζόταν κατά το ήμισυ από Σύριους, ξεκινώντας από τη σύζυγο του αυτοκράτορα Σεπτίμιου Σεβήρου, την Ιουλία Δόμνα, η οποία καταγόταν από εκεί. Εκείνη έφερε στη Ρώμη τους συγγενείς της, οι οποίοι ήσαν ταυτόχρονα ιερείς-βασιλείς της πόλης Έμεσσας. Το 218 μ.Χ. ανέβηκε στο θρόνο ο δεκατετράχρονος αρχιερέας<sup>27</sup> του Βα'al (δηλαδή του θεού-Ήλιου), ο Βάριος Άβιτος Βασιανός, ο οποίος μετονομάστηκε σε Ελαγάβαλος ή Ηλιογάβαλος/Heliogabalus, από το El Gabal, «θεός του βουνού», γιος της Σοαιμιάδας, ανεισιάς της Ιουλίας Δόμνας, ο οποίος έδωσε στον Βα'al την πρωτοκαθεδρία ανάμεσα σε όλες της θεότητες.<sup>28</sup> Σιγά-σιγά, ο αυτοκράτορας, ο οποίος ταυτίστηκε με το θεό αυτό, ως *Sol invictus Elagabal* (ή *Alagabal*),<sup>29</sup> απέκτησε ως ιερέα τον Pontifex Maximus,<sup>30</sup> αλλά και ολόκληρο επιπλέον ιερατείο<sup>31</sup> και λατρευόταν ετησίως σε ειδική εορτή,<sup>32</sup> προσπάθησε να επιβάλει ένα είδος μονοθεϊσμού, ο οποίος συνάντησε πολλές αντιδράσεις. Μισό αιώνα αργότερα, το έδαφος είχε προετοιμαστεί καλύτερα. Ο Αυρηλιανός επανέφερε τη λατρεία του *Sol invictus*.<sup>33</sup> Για να ενισχύσει

25 CIL Suppl., 10393. 10964.

26 CIL III 3462. 3908. Η παλαιότερη επιγραφή στην οποία αναγράφεται το όνομά του χρονολογείται από το 138 μ.Χ. (CIL VI 30943). Αξίζει να σημειωθεί πως ήταν ο μόνος θεός ανατολικής προέλευσης, ο οποίος λατρευόταν στην Ετρούρια.

27 CIL X 5827, XVI 139-141.

28 D. C., LXXIX, 11-2' Hdn. V, 3-4. 5, 7' Hist. Aug. *Heliog.* 3. 6-7' Aurel. Vict. *Caes.* 23. πρβλ. Cumont (1906) στήλ. 2219 κ.ε. Halsberghe (1938-9) 46 κ.ε.

29 Hist. Aug. *Carac.* 11.7' *Heliog.* I, 5. 17, 8. Πρόκειται για διαφορετική θεότητα από τον γνωστό Ήλιο/Sol *Indiges*.

30 CIL III Suppl., 1997-8' X, 5827.

31 CIL VI, 2269. Γνωρίζουμε ότι ιερέας του ήταν ο Τιβέριος Ιούλιος Βάλβιλλος, ο οποίος παλαιότερα είχε χρηματίσει ιερέας του θεού Ήλιου (CIL VI, 2270. 1663. 2119, των ετών 199, 201 και 215 μ.Χ. αντίστοιχα).

32 CIL 4300. Η εορτή αυτή γινόταν από τους στρατιώτες, για να γιορτάσουν τις νίκες τους κατά διαφόρων εισβολέων. Ο θεός τότε έφερε το επίθετο *Ammudates*' πρβλ. CIL III 4300' *Commод.*, *Instr.*, I, 18.

33 Ουσιαστικά ήταν μια ταύτιση του Ήλιου με τον Δία/Iuppiter, τον Βα'al και θεότητες, όπως ο Hierobolus και ο

μάλιστα τη λατρεία του, έφερε από την Παλμύρα, την οποία μόλις είχε κατακτήσει, μια εικόνα του θεού Βηλ/Bel, ο οποίος έγινε ο προσωπικός του προστάτης.

Το τι περιελάμβανε αυτή η λατρεία δεν είναι γνωστό, καθώς δεν υπάρχουν σχετικές συστηματοποιημένες γραπτές πηγές. Ο μόνος που ασχολήθηκε κάπως – αν και αρκετά επιφανειακά – ήταν ο Λουκιανός στο έργο του για τη Συριακή Θεά. Ο Φίλων από τη Βύβλο δίνει ένα συμπλήρωμα ευημεριστικής ερμηνείας για τη φοινικική κοσμογονία. Παράλληλα, αν εξαιρέσει κανείς κάποιες επιγραφές, δεν υπάρχουν αρχαίες πραγματείες πάνω στη Συριακή θρησκεία. Απομένουν τα αρχαιολογικά ευρήματα και ιδίως η εικονογραφία, από την οποία έχουν διασωθεί πολλά δείγματα.

Είναι βέβαιο πως αρχικά η λατρεία αφορούσε τη φύση (λατρεία των κορυφών, των υδάτων, των ποταμών, των πηγών, των ελών, των λιμνών, των πηγαδιών, των δένδρων). Ιδιαίτερη σημασία είχε η λιθολατρεία ακατέργαστων πετρών, οι οποίες ονομάζονταν «βέτυλοι» και το όνομα των οποίων (beth-El) υποδηλώνει την κατοικία ενός θεού ή ακόμα την ύλη, όπου το θείο ενσωματώνεται. Εξάλλου, ένας μαύρος κωνοειδής αερόλιθος, ο οποίος μεταφέρθηκε από την Έμεσα στη Ρώμη, αναπαριστούσε τον Ελαγάβαλο.<sup>34</sup>

Παράλληλα, αναπτύχθηκε και η ζωολατρεία, την οποία βρίσκουμε και στην Αίγυπτο. Άλλοτε, ιερά ζώα συνόδευαν θεότητες (π.χ. ο Βαΐλ καθόταν πάνω σε ταύρο και η πάρεδρός του πάνω σε λιοντάρι), άλλοτε παριστάνονταν να περιπλανώνται μέσα σε ιερό άλσος. Άλλοτε, τα ίδια τα ζώα (όσα προαναφέραμε, αλλά και το άλογο, η καμήλα ή το φίδι) ήταν σύμβολα κάποιας θεότητας και έχαιραν ιδιαίτερης λατρείας, καθώς παλαιότερα αναπαριστούσαν την ίδια τη θεότητα: οι πιο γνωστές περιπτώσεις είναι αυτή του περιστεριού (το οποίο συμβόλιζε την αγάπη και συνόδευε πάντοτε την Ασάρτη-αλλά και την Αφροδίτη/Venus) και του ιχθύος<sup>35</sup> (αφιερωμένο στην Αταργάτιδα).<sup>36</sup>

Εκτός από τη φύση, τα αντικείμενα, αλλά και τα ζώα υπήρχε μια τρίτη κατηγορία στο παγανιστικό αυτό σύστημα: η λατρεία προσωπικών θεοτήτων. Αρχικά τα μέλη των σημιτικών φυλών είχαν ο κάθε άνδρας τον δικό του Βαΐλ (ή El) και η κάθε γυναίκα τη δική της Βαΐλath (ή Elat) να τους προστατεύουν. Αυτό θυμίζει την αντίστοιχη ρωμαϊκή λατρεία του Genius και της Juno.<sup>37</sup>

Οι πρώτες ενδείξεις για την παρουσία του ζεύγους αυτού στη Ρώμη ανάγονται στην εποχή του Αντωνίνου Πίου και του Μάρκου Αυρηλίου.<sup>38</sup> Ο θεός απέκτησε το 191 μ.Χ.<sup>39</sup> ένα ιδιωτικό ναό (*sacrarium*) στον Ησκυλίνο, έξω από το *pomerium*. Αργότερα,<sup>40</sup> κτίστηκε προς τιμήν του επίσημος ναός στον Αβεντίνο λόφο, κοντά στο S. Alessio, ονόματι *Dolocenum*, καθώς ταυτίστηκε με τον Iuppiter *Dolichenus*. Εκεί αναπαριστάτο ως ένας άνδρας πωγωνάτος, με θώρακα και περικνημίδες, κρατώντας στο αριστερό χέρι έναν κεραινό και στο δεξί ένα διπλό πέλεκυ.

Melagbelus (CIL III, 1108' Suppl. 7956' VI, 31046) ή Malakbel (CIL VI 710) ή ο Dolichenus (CIL VI, 412. 30741).

34 Αντίστοιχα, στην Κύπρο, μια κωνική πέτρα πίστευαν πως ήταν η Αφροδίτη-Ασάρτη, ενώ στη Ρώμη υπήρχε ήδη η περίπτωση του Iuppiter *Lapis*.

35 Ον. *Fast.* 2.463. Σύμφωνα με τον R. Schilling (1993) I, 128, ο μύθος προέκυψε από ταύτιση της Δερκετώ με την Αφροδίτη, κατά το επεισόδιο με τον Τυφώνα, από τον οποίο τη σώζουν δύο ψάρια, τα οποία μεταμόρφωσε στον αστερισμό των ιχθύων' πρβλ. ακόμα Manil. *Astr.* 2.25-38' 4.573-584' 741-3' 800-1' Hyg. *Astr.* 2.3' Ampel. 2.12' Lact. *Narr. Fab. Ov.* 5.10' Myth. Vat. I, 86' III, 15, 12' Ant. Lib. 20' πρβλ. Van Berg (1972) II, 77-8' Weissbach, *RE*, s.v. *Euphrates*, στήλ. 1214' Griffiths (1922) 374-6' Dolger (1960) *passim*.

36 Υπήρχε σε ιερά ενυδρεία δίπλα σε ναούς, μάλιστα η επαφή μαζί του απαγορευόταν (Ον. *Fast.* 2.473-4' Hyg. *Fab.* 197). Επιπλέον, η θεά στην Ασκαλώνα (Ascalon) αναπαριστάτο ως μισή γυναίκα και μισό ψάρι. Ο συμβολισμός αυτός (ο Ιχθύς) υιοθετήθηκε και από τον Χριστιανισμό.

37 Βλ. Mantzilas (2000) 569-571.

38 CIL VII, 506 (επί Αντωνίνου Πίου)' III 5973 (το έτος 163)' CIRhen 1752' CIL V 1970' XIV 22 (επί Κόμμοδου).

39 CIL VI 406-414.

40 Η παλαιότερη από τις επιγραφές που το αναφέρουν (CIL VI 410) χρονολογείται ανάμεσα στο 198 και το 209 μ.Χ., ενώ γενικά οι μαρτυρίες καλύπτουν τα έτη 150-250 μ.Χ.' πρβλ. ακόμα CIL VI 406' *Epigraphica*, I, 1939, 119 κ.ε.

Προς τιμήν του είχε δικούς του ιερείς, με προεξάρχοντα τον *sacerdos et pater candidatorum*.<sup>41</sup> Τέλος, θεωρούνταν πως είχε εφεύρει με μαγικό τρόπο το αλφάβητο.<sup>42</sup>

Ο Βα'αλ, λοιπόν, ο «αφέντης» (ήταν ένας συνδυασμός του Ήλιου/Sol, του Ουρανού/Caelus, αλλά και του Δία/Iuppiter, ο οποίος έφερε το λατρευτικό επίθετο Ουράνιος-Caelestis<sup>43</sup>) συγγέντρωνε στο πρόσωπό του τρεις λειτουργίες: κατ' αρχάς, ήταν ο κυρίαρχος θεών και ανθρώπων (οι οποίοι ήσαν οι σκλάβοι του). Έπειτα, ήταν ο ιδιοκτήτης της γης, στην οποία κατοικεί και την οποία γονιμοποιεί, δημιουργώντας πηγές, αλλά και προκαλώντας τη βροχή ως αφέντης του ουρανού (και του κεραυνού, όπως ο Iuppiter *Tonans*). Τέλος, ήταν πάντοτε ο σύζυγος ή ο σύντροφος μιας βασίλισσας ουράνιας ή επίγειας (όπως η Ήρα/Iuno), όπου εκείνος είναι το απόλυτο αρσενικό και εκείνη το απόλυτο θηλυκό.<sup>44</sup> Στα νομίσματα των Σελευκιδών έφερε στο κεφάλι μια ημισέληνο και έναν επτάκτινο ήλιο, καθώς ήταν υπεύθυνος για την τροχιά των άστρων. Αλλού, συνδέεται στενά με τους Διόσκουρους, οι οποίοι περνούσαν κάθε έξι μήνες εναλλάξ από τη ζωή στο θάνατο και συμβόλιζαν τα δύο ημισφαίρια του ουρανού. Με το όνομα Βα'αλ Μαργοδ λατρευόταν σε περίφημο ναό κοντά στη Βηρυττό.<sup>45</sup> Εκλατινισμένος πια, λατρευόταν στη Ρώμη ως Iuppiter *O. M. Balmarcodes*, ταμένος από έναν κεντυρίωνα.<sup>46</sup>

Ένας άλλος Συριακός θεός ήταν ο Azizos (Aziz), ο οποίος ταυτιζόταν με τον Εωσφόρο/Lucifer, τον Άρη/Mars και τον Απόλλωνα/Apollo, ήδη από την εποχή του Τραϊανού.<sup>47</sup> Ο Beellefarus, ταυτιζόταν άλλοτε με τον Δία/Iuppiter (λατρευόταν – μαζί με τη Iuno<sup>48</sup> – σε ένα βωμό, μαζί με δύο *Equites singulares* σε ένα στρατόνα,<sup>49</sup> επίσης σε ένα ιερό, στη δεξιά όχθη του Τίβερη, κοντά στην Porta Portuensis, από το οποίο σώζονται κάποια υπολείμματα<sup>50</sup>) και άλλοτε με τον Ήλιο (οπότε λατρευόταν σε ένα ναΐσκο, ο οποίος κτίστηκε το 102 μ.Χ.<sup>51</sup>).

Επίσης τοπικές λατρείες του Βα'αλ ταυτίστηκαν με αντίστοιχες του Iuppiter: στην ίδια τοποθεσία αφιερώθηκε από ένα βετεράνο κάποιος λεγεώνας που πολέμησε στην Ανατολή ένας ναός στο θεό της Δαμασκού, ο οποίος εξελληνίστηκε ως Ζεύς *Δαμασκηγός* και εκρωμαΐστηκε ως Iuppiter *O. M. Damascenus*.<sup>52</sup> Επιπλέον, από Σύριους στρατιώτες αφιερώθηκε ένας βωμός στον Iuppiter *O. M. Heliopolitanus*, το θεό του Baalbek, ο οποίος κτίστηκε πάνω σε ένα παλαιότερο ιερό<sup>53</sup> και αργότερα απέκτησε ιερό στο Ιανικόλο, μέσα στο άλσος της Furrina.<sup>54</sup> Αμφότεροι οι δύο τελευταίοι θεοί λατρεύονταν ήδη παλαιότερα στους Ρυτεολί από Τύριους εμπό-

41 CIL VI 134· πρβλ. VI 413. 406. 30758. 409.

42 Βλ. σχετικά Hülsen, *RhM* 18 (1903) 73 κ.ε.

43 CIL VI 81 *Optimus Maximus Caelus aeternus Iuppiter*· πρβλ. 83-4. Με αυτόν είχε ταυτιστεί ο ουράνιος θεός Βα'αλshamin.

44 CIL VI 365-7. 413· VII, 98.

45 CIL III 155 κ.ε.· Suppl. 6680 κ.ε.· Lebas, no. 1588 κ.ε.

46 CIL VI 402-3· πρβλ. III, 155-9. Suppl. 6677-6680. Απέκτησε στην Potaissa της Δακίας ένα βωμό [*I(ovi) o(ptimo) m(aximo) Bal(marcodi) et Iuno(ni)*], ο οποίος αφιερώθηκε από ένα βετεράνο (CIL III 7680). Αλλού, ο ίδιος συνοδεύεται από μια θεότητα, ονόματι Genossin (CIL III 159 = 6669).

47 IGS I 952 (του 133 μ. Χ.)· *Iulian. Or.* 4.150d. 154a. Λατρευόταν κυρίως στο Apulum (CIL III, 1130 κ. εξ· Suppl. 7652), την Potaissa (III 875), την Lambaasis (VIII 2665) και το Carnuntum.

48 CIL III 6669. 7680.

49 *AnnInst.*, 1885, 288 no. 33 = CIL VI, 3116.

50 CIL VI, 30934· *NSc*, 1887, 176.

51 CIL VI 31034. 52. 709. 31030-1.

52 CII VI, 405· *Iustin.*, XXXVI, 2, 2.

53 CIL VI 420-3 (με παλαιότερη επιγραφή την πρώτη, του 186 μ.Χ.). Πα το συγκεκριμένο θεό, βλ. CIL III Suppl. 11139-11140· *CIRhen.* 1408· *Cagnat, AnnEpigr.*, 1889, no. 93.

54 CIL VI 36791-36805a.

ρους,<sup>55</sup> μάλιστα είχαν και δικούς τους ιερείς, τους *sacerdotes Iovis optimi maximi Damasceni*<sup>56</sup> και τους *cultores Iovis Heliopolitani Berytenses*.<sup>57</sup>

Άλλες τοπικές θεότητες, οι οποίες ταυτίστηκαν με τον Ba'al (άρα και με τον Δία) ήσαν ο φοινικικός Βεελσάμην/Balsamen<sup>58</sup> (σύντροφος της Ασάρτης/Astarte), ο Βαιτοκεκεύς (Απαμεία), οι Beelphegor & Beelzebub (Παλαιστίνη), Melkart & Beelmaris (Τύρος), Balcaranensis, Baladdiris & Hammon (Αφρική) και άλλοι ήσσοнос σημασίας.<sup>59</sup>

Οι ανθρωποθυσίες ανηλικών και ενηλικών δεν έλειπαν. Παρά την απαγόρευση του Αδριανού, αυτές συνεχίζονταν στα πλαίσια αποκρυφιστικών και μαγικών τελετουργιών, ιδιαίτερα την εποχή του Ελαγάβαλου. Άλλα στοιχεία που χαρακτήριζαν τη συριακή λατρεία ήταν η ύπαρξη πολλών ταμπού, όπου μια πληθώρα αντικειμένων χαρακτηρίζονταν ως ιερά ή ανόσια. Γύρω από αυτά είχε δημιουργηθεί ένα σύστημα απαγορεύσεων και περιορισμών ως προς τη χρήση τους, ακόμα και το άγγιμά τους, το οποίο προκαλούσε μίσημα, ικανό να εξαγνιστεί με μια σειρά καθαρμών και άλλων τελετουργιών, ώστε να επιτευχθεί η πολυπόθητη αγνότητα και καθαρότητα, υλική και πνευματική. Όλη η θρησκεία τους περιστρεφόταν γύρω από τη διατήρηση ή επανάκτηση αυτής της αγνότητας. Οι θεοί, οι οποίοι εκ των πραγμάτων κατείχαν αυτήν την αγνότητα, χαρακτηρίζονταν ως *άγιοι*.

Η επαφή με τον Ιουδαϊσμό και το Χριστιανισμό, κυρίως στην κοσμοπολίτικη (και πολυπολιτισμική) Βαβυλώνα, οδήγησε σε ένα συγκρητισμό και μια ώσμωση σημιτικών, εβραϊκών και ελληνικών ιδεών, οι οποίες εισέβαλαν στη Ρώμη. Τότε εισήχθη και ο μανιχαϊσμός, η τελευταία μορφή ειδωλολατρίας, με τον οποίο δημιουργήθηκαν τριάδες θεοτήτων: οι Bel, Ba'al και Ba'alath (στην Ιεράπολη), οι Hadad, Atargatis & Σείμιος/Simios (στην Ηλιούπολη), που ταυτίστηκε στη Ρώμη με τους Iuppiter, Venus & Mercurius, και οι νεαρές θεότητες Βήλος Μαλαχβήλος/Belus Malachbelus, Αγλίβωλος/Aglibolus & Ιαρίβωλος/Iaribolus (στην Παλμύρα),<sup>60</sup> οι οποίες έγιναν γνωστές επί Αλεξάνδρου Σεβήρου στη Ρώμη, τη Δακία και την Παννονία.<sup>61</sup>

Η πορεία αυτή σχετίζεται με το συμπαντικό και εσχατολογικό κοσμικό σύστημα των Χαλδαίων αστρολόγων, οι οποίοι μετέτρεψαν τις πρωτόγονες συριακές αντιλήψεις και τελετές στην απόλυτη αστρική θρησκεία, σύμφωνα με την οποία οι ψυχές ανέβαιναν μετά θάνατον στον ουρανό, ανάμεσα στα θεοποιημένα άστρα και δε χάνονταν στον Κάτω Κόσμο. Η θεωρία της αστρολατρίας, η οποία ανέπτυξε αστρικούς μύθους που αντικατέστησαν σιγά-σιγά τους παλαιότερους αγροτικούς, όχι μόνο έγινε αποδεκτή από αρκετούς φιλοσόφους (ιδίως τους νεοπλατωνικούς), αλλά μάλιστα προετοίμασε το έδαφος για το μονοθεϊσμό<sup>62</sup> (αναγνωρίζοντας ως κορυφαία θεότητα τον Παντοδύναμο/Omnipotens, Ύψιστο/Summus και Ανίκητο/Invictus Ήλιο). Το κράμα ελληνικών θεωριών και συριακού μυστικισμού φαίνεται στη συλλογή στίχων, με τίτλο *Λόγια Χαλδαικά*. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, ο βασιλιάς Αντίοχος της Κομμαγηνής (ο οποίος απεβίωσε το 34 π.Χ.) πάνω στο όρος Ταύρος τοποθέτησε όλες τις αρχαίες συριακές θεότητες, μαζί με ένα ωροσκόπιο.

Σύμφωνα με το συριακό σύστημα, η ψυχή ανεβαίνει μετά το θάνατο στον ουρανό, για να ζη-

55 IGS 830.

56 CIL X, 1575-7.

57 CIL X, 1634. Πρβλ. 1578 κ.ε. Για τη σχέση του με τη Βηρυττό, πρβλ. CIL XII, 3072· CIRhen. 1408.

58 Plaut. *Poen.* 1027· Hieron. *Epist.* 75.3· Philo. Bybl. FGH III 560.

59 Για όλους αυτούς, βλ. F. Cumont, *RE*, II, s.v. *Baal*, στήλ. 2650.

60 CIL VI 50. 51. 710. 31046· IGS 969-972 (περίπου 235-6 μ. Χ.)· πρβλ. Visconti, *AnnInst.*, 1860, 415 κ.ε.

61 CIL III 1108 *deo Soli Hierobolo*· Suppl. 7954 κ.ε.· VIII 2497. 8795· XII 1277 = Bücheler, *Anthol. Epigr.*, no. 872· Eph. *Epigr.* VII, 801· Cagnat, *Lannée épigraphique*, 1890, no. 100· 1896, no. 131.

62 Πρβλ. *Orig. Cels.* I, 24· V, 41, ο οποίος επισημαίνει πως στην Ελλάδα κάθε θεό τον αποκαλούσαν πλέον «Δία» και ότι δεν υπήρχε καμία διαφορά ανάμεσα στους Δία Ύψιστο, Ζήνα, Αδωναιο, Σαβαώθ, Αμιούν και Παπαίο.

σει ανάμεσα στα θεοποιημένα αστέρια, περνώντας από τις επτά σφαίρες, οι οποίες είχαν μπροστά τους μια πόρτα η καθεμία, την οποία φύλασσε ένας άρχων. Μόνο οι ψυχές των μυημένων γνώριζαν το σύνθημα και γίνονταν δεκτές στην επόμενη σφαίρα, με την καθοδήγηση ενός ψυχοπομπού. Κατά τη διάρκεια της διαδρομής αποβάλλονταν από πάνω τους όλα τα ελαττώματα και τα πάθη. Στον όγδοο ουρανό, απολάμβαναν την αιώνια ευτυχία. Με αυτόν τον τρόπο ξεχάστηκαν τα Ηλύσια πεδία, ενώ ο Κάτω Κόσμος δεχόταν πια μόνο τις ψυχές των κακών ανθρώπων. Η ίδια θεωρία οδήγησε στη χριστιανική αντίληψη περί Παραδείσου και Κολάσεως.

Η βαβυλωνιακή αυτή θεωρία έγινε πανσυριακή και εξαπλώθηκε κυρίως με τη λατρεία του περσικού θεού Μίθρα/Mithras, καθώς στον ίδιο χώρο ζούσαν οι εξαγνισμένες ψυχές, αλλά και ο υπέρτατος θεός (ο Βαΐλ ή ο Μίθρας), ο οποίος δρούσε ως «αφέντης της αιωνιότητας» και «αφέντης του σύμπαντος», αλλά και ολόκληρης της ανθρωπότητας. Ίσως αυτός ο πανανθρώπινος χαρακτήρας έκανε τις θεότητες αυτές τόσο αγαπητές στους Έλληνες και τους Ρωμαίους, ώστε να τις υιοθετήσουν, όχι αμιγείς από τη Συρία, αλλά «νοθευμένες», δηλαδή εμποτισμένες με στοιχεία και από άλλες θρησκείες γειτονικών λαών (Εβραίοι, Πέρσες), σε σημείο που να μην είναι πλέον ξεκάθαρη η αρχική λειτουργία και η προέλευση της κάθε μιας από αυτές. Σιγά-σιγά κάθε θεότητα έχασε την αυτονομία της και μετεξελίχθηκε σε συγκεκριμένη όψη της μοναδικής και απολύτου Ύπαρξης. Με άλλα λόγια ο πολυθεϊσμός υποχώρησε μπροστά στο μονοθεϊσμό ή ενοθεϊσμό.

Η κοσμολογία των Χαλδαιών θεωρούσε τον κόσμο ως ένα μεγάλο οργανισμό, ο οποίος απαρτιζόταν από άρρηκτα συνδεδεμένες μεταξύ τους μονάδες που βρίσκονταν σε αλληλεπίδραση. Η θεότητα μπορούσε να ενυπάρχει μέσα σε όλα τα στοιχεία της φύσης – όπως πίστευαν δηλαδή και οι αρχαίοι Σημίτες – ωστόσο η πρωτοκαθεδρία ανήκε στους πλανήτες και τους αστερισμούς, προεξάρχοντας του Ηλίου, ο οποίος εθεωρείτο η πηγή κάθε θερμότητας και κάθε μορφής ζωής, αλλά και ο ηγέτης και ρυθμιστής όλου του κόσμου. Ήταν αιώνιος (*aeternus*),<sup>63</sup> ανίκητος (*invictus*),<sup>64</sup> θεϊκός (*divinus*).<sup>65</sup> Υπήρχε, επομένως μία θεότητα μοναδική, παντοδύναμη, ανίκητη, αιώνια και παγκόσμια. Είναι ακριβώς αυτός ο Συριακός Ηλιακός πανθεισμός ο οποίος, επηρεασμένος από την αστρολατρεία των Χαλδαιών, διαδόθηκε και τελικά επιβλήθηκε στη Ρωμαϊκή αυτοκρατορία. Με αυτόν τον τρόπο, η αστρολογία, την οποία τόσο πολέμησε η εκκλησία, ουσιαστικά προλείανε – άθελά της – το έδαφος για την αποδοχή του χριστιανικού μονοθεϊσμού.

Ο *Sol Invictus* λατρεύτηκε στη Ρώμη σε διάφορους ναούς, έναν κοντά στην κατοικία του αυτοκράτορα στον Παλατινό λόφο,<sup>66</sup> όπου εορταζόταν ο ιερός γάμος του θεού με την Καρχηδονιακή θεά Unit ή Caelestis,<sup>67</sup> και έναν άλλο σε προάστιο (*ad Spem veterem*),<sup>68</sup> όπου κάθε καλοκαίρι δεχόταν τιμές μαζί με τον αυτοκράτορα. Η λατρεία του τελευταίου έσβησε λίγο μετά το θάνατό του,<sup>69</sup> ωστόσο ο *Deus Sol Invictus* επανήλθε στο προσκήνιο δεκαπέντε χρόνια μετά, όταν ο Αυρηλιανός ανέγειρε προς τιμήν του το 274 μ.Χ. περιλαμπρο ναό στον *Campus Agrippae*,<sup>70</sup> ο

63 Πρβλ. CIL II. 259' III, 604' VI 3671. 81.

64 CIL III Suppl. 7483' III 1111' VI 740.

65 CIL III Suppl. 11146' V, 4948' VI, 398 (του 86 μ.Χ.). 709' AnnInst., 1885, 259 no. 22.

66 Hist. Aug. *Heliog.* III, 4' Hdt. 5.5.8' Aur. Vict. *Caes.* 13.1.

67 Hdt. 5.6.4-5' D. C., LXXIX, 12, 1. Επρόκειτο για υπόσταση της Τάνιτα/Tanit, της οποίας το άγαλμα είχε μεταφερθεί εκεί από την Αφρική. πρβλ. Latte (1960) 349, 5.

68 Hdt. 5.6.6 κ.ε.' πρβλ. Hist. Aug. *Heliog.* 13.5, 14.5.

69 D. C., LXXXIX, 21, 2' πρβλ. Hdt. 6.1.3.

70 Hist. Aug. *Aurel.*, I, 3. XXV, 6. XXXV, 3. XXXIX, 2' Zos., I, 61' Tac. *Hist.* 9.2' Firm. 3.4' Aurel. Vict. *Caes.* 35.7' Eutr. 9.15.

οποίος στέγαζε αγάλματα<sup>71</sup> του Ηλίου και του Bel και τα γενέθλια του οποίου έπεφταν στις 25 Δεκεμβρίου,<sup>72</sup> ημέρα εορτής του ρωμαϊκού Sol *invictus*, του αραβικού Δούσαρη, αλλά και του περσικού Μίθρα, γεγονός που οδήγησε στην τοποθέτηση – με έντεχνο τρόπο – την ίδια ημερομηνία της γέννησης του Ιησού Χριστού, ούτως ώστε να ξεχαστούν οι τρεις – ιδιαίτερα δημοφιλείς – ειδωλολατρικοί θεοί. Παράλληλα, από τις 18 έως τις 22 Οκτωβρίου διαδραματιζόνταν αγώνες προς τιμήν του Ηλίου, οι *ludi Solis*,<sup>73</sup> ενώ κάθε τέσσερα χρόνια ένας *agon Solis*.<sup>74</sup> Επιπλέον, σχηματίστηκε ειδικό ιερατείο, οι *pontifices Solis*.<sup>75</sup> Στα νομίσματα απεικονίζεται συχνά να φορά πέπλο και κορώνα με ακτίνες, κρατώντας την υδρόγειο (συχνά και το μαστίγιο του άρματός του). Με αυτόν τον τρόπο ουσιαστικά περιθωριοποιήθηκε ο *Iuppiter Capitolinus*, για χάρη ενός σημιτικού θεού.

Συνοψίζοντας, παρατηρεί κανείς πως η εισαγωγή των συριακών θεοτήτων στη Ρώμη πραγματοποιήθηκε αφενός σε διαφορετικά στάδια, αφετέρου για διαφορετικούς λόγους, ψυχολογικούς, όπως η ανάγκη των ρωμαϊκών στρατευμάτων για άνωθεν προστασία, οικονομικούς, που σχετίζονται με την προπαγάνδα των εμπορών, πολιτικούς, στην περίπτωση της αυτοκρατορικής αυλής, την οποία ενδιέφερε η διάδοση των Σύριων θεοτήτων των κυριών που την αποτελούσαν, ιμπεριαλιστικούς, όσον αφορά την κατάκτηση και τη δημιουργία επαρχιών, όπου ήταν αδύνατη η επιβολή της ρωμαϊκής θρησκείας, αν δεν περιελάμβανε και στοιχεία από τις εκάστοτε τοπικές λατρείες.

Το κοινό στοιχείο με τις άλλες ανατολικές θρησκείες είναι το γεγονός πως όλες τους, προκειμένου να διαδοθούν και να επικρατήσουν, δημιούργησαν ένα πλούσιο σύστημα θεοτήτων και ιεραρχιών, το οποίο φρόντισαν από το επίπεδο της τοπικής λατρείας να το αναγάγουν σε εθνική και κατόπιν σε παγκόσμια. Η Ρώμη, από την πλευρά της, η οποία διακατέχεται σε γενικές γραμμές από θρησκευτική ελευθερία, σπάνια φάνηκε αρνητική στον ανατολικό μυστικισμό καθώς είχε προετοιμάσει κατάλληλα το έδαφος η στωική διδασκαλία: η “πεφωτισμένη δεσποτεία” ήταν θετική στις νέες θρησκείες, κυρίως στις πόλεις, αρκεί να μην ξέφευγαν από τα όρια της νομιμοφροσύνης. Οι νέες θεότητες έγιναν ιδιαίτερα δημοφιλείς, διότι οι περισσότερες από αυτές ήταν θεότητες της εξουσίας, της συμπαντικής δύναμης και του πολέμου, οι οποίες υπόσχονταν παράλληλα ευδαιμονία στη μεταθανάτια ζωή.

Έτσι η ρωμαϊκή θρησκεία κατά τους αυτοκρατορικούς χρόνους ήταν ένα περίπλοκο μείγμα αρχαίων, εισαχθέντων και επιπρόσθετων στοιχείων.<sup>76</sup> Ακόμα και οι πιο εξωτικές και «αλλόκοτες» θρησκείες βρήκαν οπαδούς, από όλα τα κοινωνικά στρώματα, χωρίς να λείπουν από τη μια οι συζητήσεις – ακόμα και τότε – για το τι είναι αμιγώς ρωμαϊκό και τι «ξένο», αφετέρου οι σωβινιστικές ή ρατσιστικές αντιδράσεις από συντηρητικούς κύκλους απέναντι στα νεωτερικά «βάρβαρα» κοσμογονικά και θεολογικά συστήματα. Βεβαίως, σημαντικό ρόλο έπαιζε πάντοτε η στάση του εκάστοτε αυτοκράτορα απέναντι σε αυτά. Ορισμένες από τις ανατολικές θρησκείες, όπως οι μικρασιατικές, είναι αλήθεια πως εκρωμαϊώστηκαν, μετά από μια μεγάλη διαδικασία ζυμώσεων και ενσωματώθηκαν στο επίσημο λατρευτικό σύστημα, άλλες όμως, όπως η Συριακή, επιβίωσαν, δημιουργώντας ιδιαίτερες θρησκευτικές κοινότητες και λατρείες, διατηρώντας την ξενικότητά τους έναντι της παραδοσιακής ρωμαϊκής θρησκείας, δίχως όμως να την υποκαθιστούν. Λειτουργούσαν παράλληλα με αυτήν ως επιμέρους τμήματα ενός πλουρα-

71 Zosim., I, 61, 2.

72 Cal. Phil. *N(atalis) Invicti c(ircenses) m(issus)* πρβλ. Jul., *Or.*, IV, 156 b-c Th. Mommsen, CIL I<sup>2</sup>, 338-9.

73 Cal. Phil.

74 Jul. *Or.*, IV, 155 b πρβλ. Th. Mommsen (1981) I, 14.

75 CIL VI 846. 1397. 1418. 1673. 1741. 1779. 31775. VIII 3582. X 5961 και αλλού.

76 Για όσα ακολουθούν βλ. Beard (2003) 545-576.

λιστικού συστήματος, το οποίο προσέφερε ποικιλία θρησκευτικών επιλογών, από όπου ο καθένας αυτοπροσδιοριζόταν, ανάλογα με τα βιώματά του, καθώς ήταν πέρα και πάνω από κοινωνικές τάξεις ή ομάδες.

Ίσως, τελικά, να μην ισχύει απόλυτα ο όρος «πολυπολιτισμικότητα». Ίσως να ήταν απλώς μια μόδα ή ένα «αναγκαίο κακό» η συνύπαρξη των «καθαρών» Ρωμαίων με όλους αυτούς τους θεούς που έδιναν μια κοσμοπολίτικη *essence* στη Ρώμη, όταν είχε ήδη αρχίσει να παρακμάζει και να χάνει το σκληροπυρηνικό χαρακτήρα της.

## Ενδεικτική Βιβλιογραφία

- Πλούσια σε πληροφορίες άρθρα μπορεί κάποιος να βρει στη Real Enzyklopädie, το Der Neue Pauly και τα λεξικά του Roscher, των Daremberg-Saglio και των Price & Kearns. Πηγές αλλά και βιβλιογραφική υποστήριξη περιλαμβάνουν επίσης τα LIMC & LTUR. Για λόγους οικονομίας χώρου περιοριστήκαμε σε μερικά βασικά έργα, καθώς και στη βιβλιογραφία των τελευταίων ετών.
- Aguardo García, P. (2001), «El culto al 'Sol Invictus' en la época de Caracalla», *HAnt* 25: 295-304
  - André, J.-M. – Baslez, M.-F. (1993), *Voyager dans l'antiquité*, Παρίσι, σσ. 132-142
  - Ashbrook Harvey, S. (2006), «Syria and Mesopotamia», στο M. M. Mitchell – F. M. Young (επιμ.), *The Cambridge History of Christianity*, Κέμπριτζ, σσ. 3561-3565
  - Beard, M. (2003), «Ρωμαϊκή θρησκεία. 2. Αυτοκρατορικοί χρόνοι», στο Fr. Graf (επιμ.), *Εισαγωγή στην Αρχαιογνωσία*, μτφ. Δ. Ζ. Νικήτα, Αθήνα, σσ. 545-576
  - Beard, M. – North, J. – Price, S. (1997), *Religions of Rome*, Κέμπριτζ
  - Belayche, N. (2000), «Deae Syriae sacrum: la romanité des cultes 'orientaux'», *RH* 124: 562-592
  - (2001), *Iudaea-Palaestina: the Pagan Cults in Roman Palestine (Second to Fourth Century)*, Τυβίγγη
  - Bellelli, L. – Bianchi, U. (1996), *Orientalia sacra Urbis Romae: Dolicensis et Heliopolitana*, Ρώμη
  - Berg van, P.-L. (1972), *Corpus Cultus Deae Syriae*, Λάιντεν
  - Bilde, P. (1990), «Atargatis/Dea Syria. Hellenisation of her Cult in the Hellenistic-Roman Period?», στο P. Bilde – T. Engberg-Pedersen – L. Hannestad – J. Zahleit (επιμ.), *Religion in the Seleucid Kingdom*, Άαρχους
  - Billaud, A. – Lichtfoot, J.L. (2003), *Lucian, on the Syrian Goddess*, Οξφόρδη
  - Bounni, A. (2000), «Palmyre, ville de pèlerinage», *BEO* 52: 195-197
  - Burkert, W. (1990), *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*, Μόναχο, σσ. 49, 52-53, 68
  - Butscher, K. (2003), *Roman Syria and the Near East*, Λονδίνο
  - Casanova, M. Á. – Eglá Vivancos, A. (1998), «Selección bibliográfica sobre la Syria romano-cristiana», *A&Cr* 15: 17-67
  - Cumont, F. (1906), *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, (1929-4<sup>η</sup> έκδοση), σσ. 95-124
  - (1923), *La théologie solaire du paganisme romain*, Παρίσι, σσ. 448 κ.ε.
  - Dabrova, E. (1998), *The Governors of Roman Syria from Augustus to Septimius Severus*, Βόννη
  - Dalley, S. (1995), «Bel at Palmyra and elsewhere in the Parthian Period», *Aram* 7: 137-151
  - Dijkstra, K. (1995), *Life and Loyalty: a Study in the Socio-religious Culture of Syria ad Mesopotamia in the Greco-Roman Period Based on Epigraphical Evidence*, Λάιντεν-Νέα Υόρκη
  - Dirven, L. (1999), *The Palmyrenes of Dura-Europos: a Study of Religious Interactions in Roman Syria*, Λάιντεν
  - Dolger, F.J. (1922), «IXΘΥC», II: «Der heilige Fisch in der antiken Religionen und in Christentum», Μύνστερ

- Downey, S.B. (2004), «Zeus the Greatest in Syria», *Parthica* 6: 117-128
- Drijvers, H.J.W. (1972), «The cult of Azizos and Monimos at Edessa», *Ex Orbe Religionum* 24: 355-371 (= *Studia G. Widengren*)
- (1980), «Cults and Beliefs at Edessa», *Λάιντεν*, 183-185
- (1981), «Die Dea Syria und andere syrische Gottheiten im *Imperium Romanum*» στο M. J. Vermaseren (επιμ.), *Die orientalischen Religionen im Römerreich*, *Λάιντεν*, σσ. 241-263
- Ensoli, S. (2003), «Il santuario della Dea Syria e i culti palmireni nell'area meridionale di Trastevere», *Orizzonti* 4: 45-52
- Golfetto, A. (2002), *Rom im Bann des Sonnengottes: die severische Kaiserdynastie und die Rolle ihrer Syrischer Frauen*, *Ντρίσεν*
- Goodhue, N. (1975), *The Lucus Furrinae and the Syrian Sanctuary on the Janiculum*, *Άμστερνταμ*
- Graeve von, V. (1972), «Tempel und Kult der syrischen Götter am Janiculum», *JDAI* 87: 314-347
- Griffiths, J.C. (1960), «The Flight of the Gods before Typhon», *Hermes* 88: 374-6
- Grimal, P. (1951), *Dictionnaire de la Mythologie grecque et romaine*, *Παρίσι*
- Haider, P.W. (2004), «Von Baal Zaphon zu Zeus und Typhon», *Festschrift M. Schretter*, *Μύνστερ*, σσ. 303-338
- Halsberghe, G. (1938-9), «De eerdienst van Sol Invictus Elagabal», *PhS* 10: 46-55
- Hörig, M. (1984), «Dea Syria-Atargatis», *ANRW II.17.3*: 1536-1581
- Krumeich, R. (2000-1), «Der Kaiser als syrischer Priester: zur Repräsentation Elagabals als *sacerdos dei Solis Elagabalis*», *Boreas* 23-24: 107-112
- Lambrechts, P. – Noyen, P. (1954), «Recherches sur le culte d'Atargatis dans le monde grec», *Nouvelle Clio*, 6: 258-277
- Latte, K. (1960), *Römische Religionsgeschichte*, *Μόναχο*, σσ. 345-350
- Lightfoot, J.L. (2005), «Pilgrims and Ethnographers: in Search of the Syrian Goddess», στο J. Elsner – I. Rutherford (επιμ.), *Pilgrimage in the Greco-Roman and Early Christian Antiquity. Seeing the Gods*, *Οξφόρδη*, σσ. 333-352
- Mantzilas, D. (2000), *Les divinités dans l'œuvre poétique d'Ovide*, *Διατρ. Παρίσι*, 591-593 *Διλλη*, 2002, σσ. 419-421
- Mommsen, Th. (1981), *Chronica Minora saec. IV. V. VI. VII*, *Μόναχο*, I, 147
- Morin, P.J. (1960), *The Cult of Dea Syria in the Greek World*, *Διατρ. Ohio State University*
- North, J.A. (1986), «Religion and Politics, from Republic to Principate», *JRS* 76: 251-8
- Rey-Coquais, J.-P., «Sur quelques divinités de la Syrie antiqué», *AUB*, 463 (= *Mélanges P. Lévêque*), 1992, VI, σσ. 247-260
- Sartre, M. (2002), *La Syrie antique*, *Παρίσι*
- Schilling, R. (1993), *Ovide. Les Fastes*, *Παρίσι*, II, σσ. 113-114
- Seyrig, H. (1932), «Hiérarchie des divinités de Palmyre», *Syria* 13: 190-195
- (1960), «La parèdre de Bêl à Palmyre», *Syria* 37: 68 κ.ε.
- (1960), «Les dieux de Hiéropolis», *Syria* 37: 233 κ.ε.
- Stoll, O. (2001), *Integration und Abgrenzung: die Religion des römischen Heeres im Nahen Osten. Studien zum Verhältnis von Armee und Zivilbevölkerung im römischen Syrien und den Nachbargebieten*, *St. Katharinen: Scripta Mercatorae*
- Teixidor, J. (1979), *The Pantheon of Palmyra*, *Λάιντεν*
- Turcan, R. (1992), *Les cultes orientaux dans le monde romain*, *Παρίσι*<sup>2</sup> (1989)
- Walker, J. – Butcher, K.E.T. (2003), *Roman Syria and the Near East*, *Λος Άντζελες*



- Will, E. – Schmid, M. (1985), *Le sanctuaire de la déesse syrienne*, Παρίσι
- Wissowa, G. (1912), *Religion und Kultus der Römer*, Μόναχο<sup>2</sup>, σσ. 299-307

## Résumé

### *Le culte des divinités syriennes à Rome*

Les cultes Syriens arrivèrent en Italie à des époques différentes, du IIe siècle av. J.-C. au 7e siècle de notre ère, surtout après la possession de Damas par Trajan. Tous ces dieux locaux vécurent dans le monde romain sans se confondre malgré leurs similitudes, parce qu'ils étaient vénérés par des tribus et des peuples provenant des pays ou des régions différents (Syrie, Liban, Mésopotamie, Israël, Gaza, Phénicie) et parlant des dialectes sémitiques diverses.

L'évolution de ces divinités est également très impressionnante: d'abord elles étaient protectrices des esclaves, qui ont été introduits à Rome de Délos (le centre mondial du commerce), ensuite des soldats qui participèrent à la conquête de la Syrie, et enfin elles devinrent des divinités vénérées par les prêtres officiels et associées ou même identifiées à des empereurs (Aurélien, Héliogabal).

La diffusion des cultes sémitiques est liée aux doctrines théologiques des Chaldéens, qui transformèrent les rites primitifs des Syriens (zoolâtrie, litholâtrie, idolâtrie, sacrifices humaines, tabous, ablution des souillures) à la religion astrale absolue, selon laquelle l'âme de l'homme après la mort remonte au ciel pour y vivre au milieu des étoiles divines. Cette eschatologie rudimentaire prépara l'acceptance d'une divinité unique qui joua le rôle du maître de l'éternité, doctrine liée plus tard au monothéisme chrétien.

## Πολιτισμική ταυτότητα και πολιτικά δικαιώματα στη ρωμαϊκή Δημοκρατία: η μαρτυρία του Κικέρωνα

Από την ίδρυσή της η Ρώμη ήταν μια «πόλη των εξόριστων».<sup>1</sup> Ο Τίτος Λίβιος (1.8.5) και ο Πλούταρχος (*Ρωμύλος* 14.2: *οί δέ πολλοί μιγάδες ἐξ ἀπόρων και ἀφανῶν ὄντες*) συμφωνούν ότι η *multitudo* που συνέρρευσε στο *άσυλον* της Ρώμης ήταν *obscura* και *humilis*, χωρίς να γίνεται διάκριση μεταξύ ελεύθερων και δούλων: μοναδικό κίνητρό τους η επιθυμία να συμμετάσχουν στις *bonae res*.<sup>2</sup> Η παροχή ασύλου σε όσους ήθελαν να συμμετάσχουν στη δημιουργία της νέας πολιτείας δεν ήταν πρωτότυπη ιδέα του Ρωμύλου, αλλά *vetus consilium condentium* «παλιό σχέδιο των ιδρυτών», όπως επισημαίνει ο Λίβιος.

Η Ρώμη θα συνεχίσει να ελκύει σα μαγνήτης ξένους όχι μόνο από την ιταλική χερσόνησο αλλά, κυρίως μετά την εδραίωση της κυριαρχίας της στη Μεσόγειο, από ολόκληρη την οικουμένη. Είναι χαρακτηριστικό το σχόλιο του Σενέκα του Νεότερου (*Ad Helviam matrem de consolatione* 6.2): *aspice aedum hanc frequentiam, cui vix urbis immensae tecta sufficient: maxima pars istius turbae patria caret. ex municipiis et coloniis suis, ex toto denique orbe terrarum confluxerunt: alios adduxit ambitio, alios necessitas officii publici, alios inposita legatio, alios luxuria opportunum et opulentum vitiis locum quaerens, alios liberalium studiorum cupiditas, alios spectacula; quosdam traxit amicitia, quosdam industria laxam ostendendae virtuti nanta materiam; quidam venalem formam attulerunt, quidam venalem eloquentiam –: nullum non hominum genus concurrat in urbem et virtutibus et vitiis magna pretia ponentem. iube istos omnes ad nomen citari et ‘unde domo’ quisque sit quaere: videbis maiorem partem esse, quae relictis sedibus suis venerit in maximam quidem ac pulcherrimam urbem, non tamen suam.*<sup>3</sup>

Πόσοι όμως από αυτούς είχαν πολιτικά δικαιώματα, όπως ο ισπανικής καταγωγής Σενέκας; «Η ρωμαϊκή κοινωνία είχε μια μακρά, αδιαμφισβήτητη, αλλά εξαιρετικά εκκεντρική παράδοση

1 Edwards (1996) τίτλος του κεφ.5.

2 Αντίθετα ο Διονύσιος ο Αλικαρνασσεύς *Ρωμαϊκή Αρχαιολογία* 1.85.3 ενώ παραδέχεται ότι *πολλὴ μὲν ὡσπερ εἰκὸς ἐν πόλει κινουμένη τὸ δημοτικὸν γένος*, τονίζει την επαρκή παρουσία των «γνωρίμων», βλ. Miles (1995) 147 σημ. 16.

3 «Εμπρός λοιπόν, ρίξε μια ματιά σ' αυτόν το συρφετό, για τον οποίο μόλις και μετά βίας αρκούν οι στέγες της αχανούς πόλης. Το μεγαλύτερο μέρος αυτού του πλήθους στερείται την πατρίδα του. Έχουν συρρευτεί από τις ισοπολίτιδες πόλεις και τις αποικίες, εν τέλει από κάθε σημείο της οικουμένης. Άλλους τους έσπρωξε ως εδώ η φιλοδοξία, άλλους η ανάγκη ενός δημόσιου λειτουργήματος, άλλους επιβεβλημένη διπλωματική αποστολή, άλλους η τρυφή που αναζητούσε πεδίο κατάλληλο και πλούσιο σε ελαττώματα, άλλους η λαχτάρα για ελευθέρους σπουδές, άλλους τα θεάματα· κάποιους τους τράβηξε η φιλία, κάποιους η φιλοπονία που βρήκε άφθονο υλικό για επίδειξη της αρετής της· κάποιου κουβάλησαν την αγοραία ομορφιά τους, κάποιου την αγοραία ευγλωττία τους...: δεν υπάρχει ανθρώπινη φυλή που να μην συνέρρευσε στην πόλη που επιβραβεύει γενναία και τις αρετές και τις κακίες. Ζήτα απ' όλους αυτούς να σου πουν το όνομά τους και από πού είναι ο καθένας ρώτα. Θα δεις ότι στην πλειονότητά τους έχουν εγκαταλείψει τις ρίζες τους και έχουν έρθει στην μέγιστη και κάλλιστη πόλη, που όμως δεν είναι δική τους.»

διεύρυνσης του πολιτικού σώματος με απορρόφηση από τα κάτω»,<sup>4</sup> δηλαδή με απελευθέρωση δούλων. Μόνο προς το τέλος της δημοκρατικής περιόδου η ρωμαϊκή δημοκρατία αναγκάστηκε να εντάξει ως ισότιμα μέλη μεγάλες πληθυσμιακές ομάδες, και συγκεκριμένα τους Ιταλούς συμμάχους της με τρία νομοθετήματα (*leges Iulia, Calpurnia, Plautia Papiria*) για τα οποία γνωρίζουμε ελάχιστα.<sup>5</sup> Κατά το α' μισό του 1<sup>ου</sup> αι. π.Χ., περίοδο την οποία αφορά η μαρτυρία του Κικέρωνα, ελεύθεροι υπήκοοι του ρωμαϊκού *imperium* που δεν είναι πολιτογραφημένοι σε κάποια από τις πόλεις της Ιταλικής χερσονήσου μόνο κατ' εξαίρεση μπορούν να αποκτήσουν πολιτικά δικαιώματα,<sup>6</sup> σε αντίθεση με τους δούλους, που μπορούσαν ανεξαρτήτως καταγωγής να αποκτήσουν την ελευθερία τους και μερίδιο στην ιδιότητα του πολίτη.

Η ρωμαϊκή δημοκρατία όχι μόνο αντιστάθηκε για μεγάλο χρονικό διάστημα στην παραχώρηση πολιτικών δικαιωμάτων ακόμα και σε αυτούς που είχαν ήδη προσφέρει πολλά στην εδραίωση και επέκταση του *imperium*, αναγκάζοντάς τους να έρθουν σε σύγκρουση με την *communis patria omnium* (Κικέρων *de lege agraria* 2.86) στο σκληρό και επώδυνο «Συμμαχικό πόλεμο» (90-89 π.Χ.)· επανειλημμένα ψηφίστηκαν απελάσεις ξένων από τη Ρώμη με νόμους που πιθανότατα δεν είχαν ουσιαστική εφαρμογή,<sup>7</sup> σίγουρα όμως υποδηλώνουν υφέρπουσα ξενοφοβία και αυξημένη παρουσία ξένων στην πόλη.<sup>8</sup> Τις προσπάθειες αυτές για αποκλεισμό των ξένων όχι μόνο από την πολιτεία αλλά από την ίδια την πόλη καταδικάζει ο Κικέρων στη δύση του βίου του (*de officiis* 3.47): *Male etiam qui peregrinos urbibus uti prohibent eosque exterminant, ut Pennus apud patres nostros, Papius nuper. Nam esse pro cive qui civis non sit rectum est non licere, quam legem tulerunt sapientissimi consules Crassus et Scaevola; usu vero urbis prohibere peregrinos sane inhumanum est.*<sup>9</sup>

Δεν έχει ιδιαίτερη σημασία για την επιχειρηματολογία που αναπτύσσεται εδώ εάν ο Κικέρων στον απολεσθέντα λόγο υπέρ του Γ. Κορνηλίου καταδικάζει επίσης το νόμο του Λ. Λικίνιου Κράσσου και του Κ. Μούκιου Σκαιόλα *de redigendis in suas civitates sociis* ως άχρηστο και επιζήμιο για την πολιτεία (*non modo inutilem sed perniciosam reipublicae*).<sup>10</sup> Ούτε εάν το βασικό κίνητρο θέσπισης αυτών των νόμων για απέλαση ξένων ήταν τα ξενοφοβικά αισθήματα των Ρωμαίων ή πρακτικοί λόγοι όπως πραγματική ή πιθανή σιτοδεία: το ένα δεν αποκλείει το άλλο, αλλά μάλλον φαίνεται πιθανό να λειτουργούν από κοινού.<sup>11</sup> Το αποτέλεσμα είναι η στέρηση όχι μόνο των πολιτικών δικαιωμάτων, αλλά ακόμη και των ανθρωπίνων (*sane inhumanum est*).<sup>12</sup>

Το ενδιαφέρον για εμάς και κύριο αντικείμενο αυτής της ομιλίας είναι το γεγονός ότι ο Κικέρων υπερασπίστηκε δύο ξένους που κατηγορήθηκαν για αντιποίηση πολιτικών δικαιωμάτων: τον Αύλο Λικίνιο Αρχία (62 π.Χ.) και τον Λεύκιο Κορνήλιο Βάλβο (56 π.Χ.). Από τους δύο λό-

4 Steel (2001) 111.

5 Sherwin-White (1973) 153, πρβλ. G. Luraschi *SDHI* 44 (1973) 321-70.

6 Sherwin-White (1973) 150, Noy (2000) x.

7 Baldson (1979) 100. Πρβλ. όμως Noy (2000) 39 με αναφορά στον Κικέρωνα *ad Atticum* 4.18.4, μια επιστολή του 54 π.Χ.

8 Για το πρώτο βλ. Purcell (1994) 652 κ.ε. και για το δεύτερο βλ. Noy (2000) 38.

9 «Κακώς επίσης πράττουν αυτοί που απαγορεύουν στους ξένους να κατοικούν στις πόλεις και τους απελαίνουν, όπως ο Πέννος παλαιότερα και ο Πάπιος προσφάτως. Δεν είναι βέβαια ορθό να επιτρέπεται να θεωρείται πολίτης αυτός που δεν είναι, όπως νομοθέτησαν οι σοφότατοι ύπατοι Κράσσος και Σκαιόλας: το να απαγορεύει όμως κανείς στους ξένους να κατοικούν στην πόλη είναι ασφαλώς απάνθρωπο». Τη μαρτυρία του Κικέρωνα επιβεβαιώνει ο Δίων Κάσιος 37.9.5: *τῆς γερουσίας αὐτοὺς ἐκπεσεῖν. κἀν τούτῳ πάντες οἱ ἐν τῇ Ῥώμῃ διατρίβοντες, πλὴν τῶν τὴν νῦν Ἰταλίαν οἰκούντων, ἐξέπεσον Γαῖου τινὸς Παπίου δημάρχου γνώμη, ἐπειδὴ ἐπεπόλαζον καὶ οὐκ ἐδόκουν ἐπιτήδειοι σφισιν εἶναι συνοικεῖν.*

10 *de officiis* 3.47· βλ. Dyke (1996) 553.

11 Βλ. όπου και στη σημ. 7.

12 Για τη σχετική συζήτηση διαχρονικά βλ. Kristeva (2004) «Με ποιο δικαίωμα είσαι ξένος;» 123-34.

γους γνωστότερος είναι ο πρώτος εξαιτίας του πανηγυρικού της λογοτεχνίας που αποτελεί το δεύτερο και εκτενέστερο τμήμα της *πίστεως*. Στην πρόσφατη βιβλιογραφία οι δύο λόγοι έχουν συνεξεταστεί τόσο από δικανικής απόψεως όσο και από πολιτικής-ρητορικής.<sup>13</sup>

Από το πρώτο μελέτημα πρέπει να κρατήσουμε την παρατήρηση ότι και στις δύο περιπτώσεις «από κοινωνιολογικής απόψεως, κινούμαστε στα ανώτερα κοινωνικά στρώματα».<sup>14</sup> Είναι χρήσιμο να θυμόμαστε με κάθε ευκαιρία ότι οι λογοτεχνικές πηγές μας για τη ρωμαϊκή κοινωνία και τον πολιτισμό δεν είναι καθολικά αντιπροσωπευτικές. Ο Αρχίας ήταν γόνος αριστοκρατικής οικογένειας της Αντιόχειας – ή τουλάχιστον έτσι παρουσιάζεται από τον Κικέρωνα –<sup>15</sup> και ξεσήκωνε θύελλα ενθουσιασμού και θαυμασμού με την ικανότητά του στον ποιητικό αυτοσχεδιασμό. Το σημαντικότερο όμως είναι ότι, ακολουθώντας την πεπατημένη για τους νεοφερμένους στη Ρώμη,<sup>16</sup> φροντίζει να θέσει τον εαυτό του υπό την προστασία των Λουκουλλών, όπως και ο Βάλβος. Στην περίπτωση μάλιστα του καταγόμενου από τα Γάδερα (Gades) της Ιβηρικής χερσονήσου στρατιωτικού Βάλβου,<sup>17</sup> οι προστάτες του είναι τόσο σημαίνοντα πρόσωπα (Πομπήιος και Κράσσο), ώστε το πρώτο και πλέον βαρυσήμαντο στοιχείο της υπερασπιστικής γραμμής του Κικέρωνα να είναι οι *auctoritates patronorum* (*pro Balbo* 1). Ο ίδιος φαίνεται πως προτιμούσε το παρασκήνιο της πολιτικής ζωής, αν και 15 χρόνια μετά την αθώωσή του, προς το τέλος του 40 π.Χ. θα οριστεί *consul suffectus* και θα γίνει έτσι ο πρώτος μη ιθαγενής Ρωμαίος πολίτης που αναρριχήθηκε στο ύπατο αξίωμα της ρωμαϊκής δημοκρατίας.<sup>18</sup>

Από τη διατριβή της C. Steel αντλούμε τη σημαντική παρατήρηση ότι και στους δύο λόγους «αντί μιας ρητορικής της αφομοίωσης, υπάρχει μια ρητορική εξυπηρέτησης της Ρώμης και μεμονωμένων Ρωμαίων, η οποία παρακάμπτει το όλο ζήτημα της πολιτισμικής αλλαγής. Η απόκτηση πολιτικών δικαιωμάτων δεν είναι το φυσικό αποτέλεσμα της αφομοίωσης ρωμαϊκών τύπων συμπεριφοράς, αλλά αποτελεί την ιδιαίτερη ανταμοιβή για συγκεκριμένες υπηρεσίες».<sup>19</sup> Η επισήμανση αυτή διατυπώνεται στην εισαγωγή του σχετικού κεφαλαίου και αφορά άμεσα το θέμα της σημερινής ομιλίας, τη συνάρτηση της πολιτισμικής ταυτότητας με τα πολιτικά δικαιώματα. Για την C. Steel πολιτικά δικαιώματα παραχωρούνται σε όσους έχουν αφομοιωθεί πολιτισμικά, ένα μοντέλο σκέψης που μπορεί να έχει σχέση με την πραγματικότητα της μετα-αποικιακής Βρετανίας του ύστερου εικοστού αιώνα, αλλά δεν υποστηρίζεται από ρωμαϊκές πηγές: είναι ενδεικτικό ότι ούτε η ίδια παραθέτει οποιαδήποτε μαρτυρία που να δικαιολογεί την υπόθεση εργασίας της, ενώ από το ευρητήριο του βιβλίου της απουσιάζουν οι όροι *assimilation* (αφομοίωση) και *culture* (ενώ υπάρχει το *civilisation*).

Πάνω σε αυτή την αμφίβολη υπόθεση η C. Steel θεμελιώνει το επιχείρημα ότι σημαντικό συστατικό της υπερασπιστικής στρατηγικής του Κικέρωνα στους δύο λόγους είναι η απόκρυψη οποιωνδήποτε ενδείξεων υιοθέτησης από τους εναγόμενους στοιχείων της ρωμαϊκής πολιτισμικής ταυτότητας και η υπογράμμιση της αξίας που έχει η πολιτισμική τους αλλοτριότητα για τη ρωμαϊκή δημοκρατία.<sup>20</sup> Ο Αρχίας προάγει τη *maiestas populi romani* τουλάχιστον εξίσου με κάθε λατινόφωνο υμνητή της, αν όχι περισσότερο, αφού οι ελληνόφωνοι λαοί της οι-

13 Για το πρώτο βλ. Paulus (1997) και για το δεύτερο βλ. Steel (2001).

14 Paulus (1997) 104.

15 *pro Archia* 4 *nam ibi natus est loco nobili*.

16 Noy (2000) 146.

17 *pro Balbo* 5 *Cetera accusator fatetur, hunc in Hispania durissimo bello cum Q. Metello, cum C. Memmio et in classe et in exercitu fuisse*.

18 *CIL* I<sup>2</sup> 158, βλ. Masciantonio (1967) 137.

19 Steel (2001) 75.

20 Steel (2001) 105.

κουμένης είναι πολύ περισσότεροι.<sup>21</sup> Στην περίπτωση πάλι του Βάλβου δεν προβάλλεται θετικά η συμβολή του ως Ισπανού, εκτός εάν επιμείνουμε στο γεγονός ότι η αναφορά στον τόπο καταγωγής του Βάλβου γίνεται αμέσως πριν τη μνεία της συμμετοχής του σε μάχες επί ισπανικού εδάφους.<sup>22</sup> Εν προκειμένω η Steel υποστηρίζει ότι «η ουσιαστική αλλοτριότητα των πολιτογραφημένων φανερώνεται ακόμη εντονότερα στο τελευταίο παράδειγμα του Κικέρωνα, μια σχετικά εκτεταμένη αναφορά στην ιέρεια της Δήμητρας».<sup>23</sup> Το επιχείρημά της μπορεί να γίνει δεκτό, με την επιφύλαξη ότι η ιέρεια της Δήμητρας και ο Βάλβος δε συσχετίζονται άμεσα και ρητά από τον Κικέρωνα, αφού η μνεία των *sacra Graeca* εντάσσεται στη συζήτηση του τεχνικού νομικού ζητήματος που σύμφωνα με τον Κικέρωνα αποτελεί το θεμέλιο του κατηγορητηρίου: ότι η φύση των διακρατικών σχέσεων της Ρώμης με τα Γάδειρα δεν επιτρέπει την πολιτογράφηση πολίτη των Γαδείρων χωρίς τη συγκατάθεσή τους.

Σκοπός της παρούσας ομιλίας δεν είναι η λεπτομερής κριτική του δεύτερου κεφαλαίου της διατριβής της Steel πάνω στο «πώς να γίνει κανείς Ρωμαίος», αν και θα μπορούσαν να διατυπωθούν και άλλες επιμέρους αμφιβολίες ως προς την αξιολόγηση του υλικού. Είναι φυσικό να θέλουμε να διερευνήσουμε τη σχέση των πολιτικών δικαιωμάτων με την πολιτισμική ταυτότητα. Αντίθετα όμως από την C. Steel θεωρώ προτιμότερο να χρησιμοποιούνται ως αφετηρία οι γραπτές μαρτυρίες (εν προκειμένω του Κικέρωνα), και όχι να προσπαθούμε να επιβάλουμε σε αυτές κάποια έτοιμη νοητική κατασκευή. Επιπλέον, καθώς δεν έχω εκπαιδευτεί ως ιστορικός (ούτε και η Steel είναι εξάλλου), προτιμώ την ανάλυση των κειμένων παρά παρακινδυνεμένους και αστήρικτους βιβλιογραφικά ακροβατισμούς γύρω από τα αίτια και τα αιτιατά του Συμμαχικού πολέμου, παρόλο που συμμαρίζομαι τη διαίσθησή της ότι ένας πόλεμος που γίνεται για ισοπολιτεία δεν μπορεί παρά να σχετίζεται με το ζήτημα της πολιτισμικής ταυτότητας.<sup>24</sup>

Εκκινώντας λοιπόν από το κείμενο των δύο λόγων καταλήγει κανείς στο συμπέρασμα ότι η αντίληψη που, υποθέτουμε, μοιράζεται ο Κικέρων με το ακροατήριό του σχετικά με την ιδιότητα του Ρωμαίου πολίτη είναι ότι δε σχετίζεται με τον τόπο καταγωγής, αλλά τον τόπο κατοικίας, και κυρίως με το σεβασμό των θεσμών και την εξυπηρέτηση του κοινού συμφέροντος. Σύμφωνα με το νόμο που επικαλείται ο Κικέρων στην περίπτωση του Αρχία (*lex Silvani et Carbonis* ή *Plautia Papiria* 89 π.Χ.), *data est civitas (...) si qui foederatis civitatibus ascripti fuissent, si tum cum lex ferebatur in Italia domicilium habuissent et si sexaginta diebus apud praetorem essent professi*.<sup>25</sup> Είναι σαφές ότι ο νομοθέτης ενδιαφέρεται τουλάχιστον εξίσου για τον τόπο κατοικίας (*domicilium*) και την αναγνώριση των ρωμαϊκών αρχών (*apud praetorem professio*), ενώ η εξυπηρέτηση του κοινού συμφέροντος υπογραμμίζεται στην περίπτωση του Βάλβου (*pietas in rem publicam nostram*).<sup>26</sup>

Αυτό μάλιστα το τελευταίο χαρακτηριστικό του Κορνήλιου Βάλβου – και μάλλον δεν είναι τυχαίο που ο Κικέρων χρησιμοποιεί το λατινικό *nomen* του εναγομένου σ' αυτά τα συμφραζόμενα –<sup>27</sup> χαρακτηρίζεται αλλού από τον Κικέρωνα *fundamentum omnium ... virtutum* (*pro Plancio* 29) και σε κανένα άλλο χωρίο δεν κατευθύνεται σε μια ξένη πολιτεία παρά μόνο στην

21 *pro Archia* 23 *Graeca leguntur in omnibus fere gentibus, Latina suis finibus exiguis sane continentur*.

22 *pro Balbo* 5 *natum esse Gadibus (...) in Hispania durissimo bello (...)*.

23 Steel (2001) 105.

24 Steel (2001) 77, πρβλ. όμως σ. 96 όπου ο εκρωμαϊσμός του ιταλικού νότου ερμηνεύεται ως συνέπεια της παροχής πολιτικών δικαιωμάτων.

25 *pro Archia* 7 «παραχωρούνται πολιτικά δικαιώματα (...) σε όσους είχαν πολιτογραφηθεί σε συμμαχικές πόλεις, εάν διέμεναν στην Ιταλία όταν ψηφίστηκε ο νόμος και το δήλωσαν στον πραιτορα εντός εξήντα ημερών».

26 *pro Balbo* 6.

27 *pro Balbo* 6 *Haec sunt propria Corneli, pietas (...)*.

*patria*.<sup>28</sup> Η θρησκευτική λοιπόν προσήλωση στη Roma την *communis patria (de lege agraria 2.86)* θα μπορούσε να αναγνωσθεί ως ένδειξη πολιτισμικής αφομοίωσης, παρόλο που (το υπογραμμίζω) κάτι τέτοιο δεν ήταν τυπική προϋπόθεση για την παραχώρηση των πολιτικών δικαιωμάτων. Με άλλα λόγια, δεν μπορώ να ακολουθήσω την Steel, όταν διαχωρίζει «τους ρωμαϊκούς τύπους συμπεριφοράς» από την παροχή υπηρεσιών προς τη ρωμαϊκή πολιτεία,<sup>29</sup> αφού αυτή ακριβώς η *pietas erga patriam* είναι βασικό συστατικό της ρωμαϊκής πολιτισμικής ταυτότητας, τουλάχιστον όπως την αντιλαμβάνεται ο Κικέρων. Και αυτή είναι που παρά τις όποιες πολιτισμικές ιδιαιτερότητες των πολιτών διασφαλίζει την ενότητα της πολιτείας.

Σαφώς λοιπόν και έχει δίκιο η Steel, όταν επισημαίνει ότι ο Κικέρων δεν ενδιαφέρεται για την πολιτισμική αφομοίωση των υπηκόων της ρωμαϊκής δημοκρατίας. Το αντίθετο μάλιστα. Σε δύο σημεία (πέρα από αυτό που ήδη αναφέρθηκε σχετικά με την ιέρεια της Δήμητρας) προβαίνει σε χειρονομίες αναγνώρισης των πολιτισμικών διαφορών μεταξύ των υπηκόων λαών (με ή χωρίς πολιτικά δικαιώματα). Οι ποιητές που γεννήθηκαν στην ισπανική Κόρδοβα, όπου ήταν εγκατεστημένη και η οικογένεια των Ανναίων που έδωσε αργότερα τον τραγικό ποιητή Σενέκα, γράφουν στίχους παχείς που ηχούν παράξενα στο αυτί των αστών Λουκούλλων.<sup>30</sup> Αν οι κομψοί στίχοι του Αρχία αντιδιαστέλλονται με το παχύ γράμμα των ισπανικής καταγωγής ομοτέχνων του, η αξιοπιστία του Ισπανού Κορνήλιου Βάλβου υπογραμμίζεται με τη βοήθεια ενός *a fortiori* επιχειρήματος σχετικά με την ελληνική πρακτική της ένορκης βεβαίωσης:<sup>31</sup> *Athenis aiunt, cum quidam apud eos qui sancte graviterque vixisset testimonium publice dixisset et, ut mos Graecorum est, iurandi causa ad aras accederet, una voce omnis iudices ne is iuraret reclamasse. <Tum> Graeci homines spectati viri noluerunt religione videri potius quam veritate fidem esse constrictam: nos etiam in ipsa religione et legum et foederum conservanda qualis fuerit Cn. Pompeius dubitabimus?* Και όλοι ξέρουμε τι φήμη είχαν οι *Graeci homines*. Όπως μας θυμίζει ο πρωτοπόρος Ν. Πετρόχειλος, παραπέμποντας στον *pro Flacco* του Κικέρωνα, οι Έλληνες γενικά ως έθνος «ελάχιστα σέβεται τις καταθέσεις των μαρτύρων», «τον όρκο τον θεωρούν αστείο, την κατάθεση του μάρτυρα παιχνίδι».<sup>32</sup>

Επομένως, όχι μόνον αποσιωπάται σχεδόν κάθε νύξη στην πολιτισμική αφομοίωση (κατά τη γνώμη μου φυσικά, κατά τη Steel παραδόξως), αλλά ο πνευματώδης Κικέρων δε διστάζει να κάνει εν παρόδω και ένα-δυο «ρατσιστικά» αστεϊάκια, σε μια άτσαλη για τους σύγχρονους υπέρμαχους της πολιτικής ορθότητας αλλά καθόλα πολιτισμένης κατά τα αρχαία πρότυπα, χειρονομία πολιτισμικής αναγνώρισης και ανοχής απέναντι στο διαφορετικό που εκπροσωπούν οι Ισπανοί και οι Έλληνες.

## Βιβλιογραφία

- *Amici Populi Romani Reipublicae Exeuntis* [<http://www.sfb600.uni-trier.de/filebase/A2/>]

28 *de inventione 2.66 pietatem ... erga patriam· pro Flacco 96 nimiae pietatis et summi amoris in patriam· και πάνω απ' όλα de re publica 6.16.1 pietatem, quae cum magna in parentibus et propinquis, tum in patria maxima est.*

29 Steel (2001) 75.

30 *pro Archia 26.*

31 *pro Balbo 12* «Λένε ότι στην Αθήνα, όταν κάποιος που είχε διαβιώσει εκεί με σεμνότητα και σοβαρότητα έδινε δημόσια κατάθεση και, όπως είναι έθιμο των Ελλήνων, πλησίασε στο βωμό για να ορκιστεί, ομόφωνα όλοι οι δικαστές του φώναζαν ότι δεν χρειαζόταν. Τότε Έλληνες διακεκριμένοι άνδρες αρνήθηκαν να θεωρήσουν ότι η αξιοπιστία εξαρτάται από την τήρηση των θρησκευτικών τύπων μάλλον παρά από την αλήθεια· εμείς πάλι θα αμφισβητήσουμε το ποιόν του Γν. Πομπήιου ως προς την τήρηση του ίδιου του λατρευτικού τυπικού και των νόμων και των συνθηκών;»

32 Πετρόχειλος (1984) 45 και 46.

aprr\_001\_041004.doc]

- Baldson, J.P.V.D. (1979), *Romans and Aliens*, Τσάπελ Χιλ
- Crook, J.A. (1967), *Law and Life of Rome, 90 B.C. – A.D. 212*, Ίθακα
- Dyke, A.R. (1996), *A Commentary on Cicero, de Officiis*, Ανν Άρμπορ
- Edwards, C. (1996), *Writing Rome: textual approaches to the city*, Κέμπριτζ
- Kristeva, J. (2004), *Ξένοι μέσα στον εαυτό μας*, μτφρ. Β. Πατσογιάννης, Αθήνα
- Masciantonio, R. (1967), “Balbus the unique”, *CW* 61: 134-38
- Miles, G.B. (1995), *Livy Reconstructing Early Rome*, Ίθακα και Λονδίνο
- Noy, D. (2000), *Foreigners at Rome: Citizens and Strangers*, Λονδίνο
- Paulus, C.G. (1997), “Das römische Bürgerrecht als begehrtes Privileg”, στο U. Manthe και J. von Ungern-Sternberg (επιμ.), *Große Prozesse der römischen Antike*, Μόναχο, σσ. 100-114
- Πετρόχειλος, Ν. (1984), *Ρωμαίοι και Ελληνισμός: μια διαλεκτική σχέση*, μτφ. Ελ. Περάκη-Κυριακίδου και Στρ. Κυριακίδης, Αθήνα
- Purcell, N. (1994), “The City of Rome and the *plebs urbana* in the late Republic”, στο J.A. Crook, A. Lintott και E. Rawson (επιμ.), *Cambridge Ancient History IX: The Last Age of the Roman Republic, 146-43 BC*, Κέμπριτζ, σσ. 644-688
- Sherwin-White, A.N. (1973<sup>2</sup>), *The Roman Citizenship*, Οξφόρδη
- Steel, C.E.W. (2001), *Cicero, Rhetoric, and Empire*, Οξφόρδη
- Ταϊήλορ, Τσ. (1997), *Πολυπολιτισμικότητα*, μτφρ. Φ. Παιονίδης, Αθήνα

## Résumé

### *Identité culturelle et citoyenneté dans la Rome républicaine: le témoignage de Cicéron*

L'étude comparée des deux plaidoyers de Cicéron *pour Archias* et *pour Cornelius Balbus* révèle l'indifférence de l'orateur (et probablement de son audience aussi) à propos de l'assimilation culturelle des deux étrangers aux moeurs romains. Ce qui apparait comme important pour la justification morale (et non pas juridique) de leurs prétentions à la citoyenneté romaine sont les services rendus à Rome comme preuve pratique de leur *pietas erga patriam*, vertu cardinal de *civis Romanus*.

## Ηγεμόνες και αλλότριοι: από τον Τίτο Λίβιο στη Martha Nussbaum<sup>1</sup>

Η Ιστορία διδάσκει με σαφήνεια: Αν η στρατιωτική και, κατ' επέκταση, πολιτική κυριαρχία ενός λαού πέρα από τα εθνικά σύνορά του απειλεί συχνά με εξαφάνιση την πολιτισμική ταυτότητα άλλων λαών (πραγματικών ή οιονεί υποτελών του), η ταυτότητα της ίδιας της κυρίαρχης εθνότητας διατρέχει επίσης σοβαρό κίνδυνο αλλοίωσης από τις ξένες επιρροές.<sup>2</sup> Η αρχαία Ρώμη αποτελεί από την άποψη αυτή – πολύ πριν γεννηθεί επισήμως η έννοια του «έθνους» – χαρακτηριστικό παράδειγμα. Οι Ηνωμένες Πολιτείες της Αμερικής προσφέρουν ένα σύγχρονο παράλληλο αυτής της αρχαίας ιστορικής εμπειρίας.

Μεγάλο μέρος από το σωζόμενο τμήμα του έργου του Τίτου Λίβιου *Ab urbe condita*, του αντιπροσωπευτικότερου ιστορικού των αυγούστειων χρόνων, αν όχι το σωζόμενο έργο στο σύνολό του, θα μπορούσε να αναγνωσθεί ως απάντηση στο ακόλουθο ερώτημα: «Πώς αντιμετωπίζει μία στρατιωτική και πολιτική Υπερδύναμη την απειλή των ηθών και των εθών της από τη συνύπαρξή της με άλλους λαούς;» Στο ίδιο αυτό ερώτημα απαντά απολύτως συνειδητά η σύγχρονη αμερικανίδα κλασική φιλόλογος και φιλόσοφος Martha Nussbaum. Οι θέσεις του Λίβιου και της Nussbaum, ιστορικά διακριτές και φαινομενικά αντίθετες αλλά στον πυρήνα τους εντυπωσιακά όμοιες, ενισχύουν την υποψία ότι η ηγεμονική στρατιωτική και πολιτικοοικονομική παρουσία ενός κυρίαρχου λαού στην οικουμένη δύσκολα συμβιβάζεται, αν βεβαίως συμβιβάζεται, με την ειλικρινή υιοθέτηση τού οράματος μιας γνήσια πολυπολιτισμικής κοινωνίας.<sup>3</sup>

### I

Ολόκληρο το σωζόμενο έργο του Λίβιου μπορεί να διαβαστεί ως διακήρυξη της ρωμαϊκής συλλογικής ταυτότητας.<sup>4</sup> Συνεπώς προς τον πολιτικό χαρακτήρα της ρωμαϊκής ιστοριογραφίας, ο ιστορικός καταγράφει εδώ τα ήθη που αναγνωρίζει ως γνήσια ρωμαϊκά και τα οποία βλέπει να συρρικνώνονται, επιδιώκοντας τη δυναμική αφύπνισή τους και τη λειτουργία τους ως σωτηρίου συνεκτικού δεσμού μεταξύ των Ρωμαίων, των κατοίκων της Ιταλίας και όλων των υπηκόων της κυρίαρχης πόλης.<sup>5</sup>

Η κεντρική ιδέα των θέσεων αυτών, ο ειλικρινής και πηγαίος ενθουσιασμός του Λίβιου για τους ρωμαϊκούς *mores*, είναι τόσο προφανής, ώστε αρκεί εδώ η αναφορά ελάχιστων μόνο απο-

1 Το προκείμενο άρθρο αποτελεί επεξεργασμένη μορφή της ανακοίνωσής μου, η οποία παρουσιάστηκε με τον τίτλο: «*Crescit Roma ruinis...* Ρώμη, Ρωμαίοι και αλλότριοι στο έργο του Τίτου Λίβιου».

2 Συνθήκες εξάρτησης αυτού του τύπου εννοείται πως εμφανίζονται στο πλαίσιο υπερεθνικών πολιτικών δομών, όπως είναι η αυτοκρατορία ή η παγκοσμιοποιημένη κοινωνία.

3 Για τον ορισμό της έννοιας «πολυπολιτισμικότητα» βλ. το άρθρο του Θ. Παπαγγελή στον προκείμενο τόμο και επιπλέον Παπαγεωργίου (2000), 12, Τάιηλορ (2000), 91-92.

4 Βλ. Miles (1995), 18.

5 Βλ. Tsitsiou-Chelidoni (2008).



δείξεων. Μπορεί, για παράδειγμα, η εξέλιξη της Ρώμης από πόλη πληθυσμιακά πολυσυλλεκτική σε κοσμοκρατορία (Λίβ. Ι 8, 5-6)<sup>6</sup> να αποδίδεται – στο πρώτο κιόλας βιβλίο – στη θεία πρόνοια (Λίβ. Ι 4, 1. 16, 6-7. 55, 5-6),<sup>7</sup> παράλληλα όμως γίνεται σαφές – και μάλιστα κιόλας στο πρώτο προοίμιο του έργου – ότι η πόλη κατακτά το στόχο για τον οποίο προορίζεται, καταλαμβάνει δηλαδή την παγκόσμια ηγεμονία, χάρη και στις αρετές του λαού της (Λίβ. Ι *praef.* 9).<sup>8</sup> Δηλώνεται εξάλλου ρητά πως το έργο προορίζεται να λειτουργήσει σαν ένα μνημείο ηθών, το οποίο θα διδάξει τους αναγνώστες-θεατές όχι απλώς τι σημαίνει «υψηλό και χρηστό ήθος» αλλά και τι οφείλουν να αναγνωρίζουν ως «ήθος ρωμαϊκό», ως πηγή του μεγαλείου της Ρώμης (Λίβ. Ι *praef.* 10).<sup>9</sup>

Ο Λίβιος προβάλλει μάλιστα ό,τι θεωρεί γνήσιο ρωμαϊκό ήθος όχι μόνο μέσα από σαφή αντιπροσωπευτικά παραδείγματα<sup>10</sup> αλλά και ως το θετικό σκέλος μιας λιγότερο ή περισσότερο υπαινικτικής αντιπαράθεσης ανάμεσα στην, κατά την κρίση του, χαρακτηριστικά ρωμαϊκή συμπεριφορά και σε ό,τι είναι ή οφείλει να είναι, από την οπτική γωνία του ιστορικού, ανοίκειο για ένα Ρωμαίο (Λίβ. Ι 53, 4. IV 32, 5. V 27, 5-8. 38, 5).<sup>11</sup> Στο 23<sup>ο</sup> βιβλίο, για παράδειγμα, παρουσιάζει το ρωμαίο ύπατο λίγο μετά την ταπεινωτική ήττα στις Κάννες της Απουλίας (216 π.Χ.) να απευθύνεται στους Καμπαούς και να προσπαθεί να τους πείσει να στρατολογήσουν πολυπληθή στρατό, για να υπερασπίσουν τη Ρώμη και την Ιταλία από τους Καρχηδόνιους, λέγοντας περίπου τα εξής:

«Οι στρατιώτες που σέρνει μαζί του ο εχθρός από την Καρχηδόνα δεν είναι καν αυτόχθονες κάτοικοι της Αφρικής. Έρχονται από τις εσχατιές της γης, τη θάλασσα του Ωκεανού και τις στήλες του Ηρακλή και δεν έχουν την παραμικρή αίσθηση τι σημαίνει δίκαιο και συμφωνία· σχεδόν δεν ξέρουν την ανθρώπινη λαλιά. Αυτόν που από τη φύση του και εξαιτίας των ηθών και των εθίμων του ήταν τραχύς και άγριος, τον εξαγρίωσε ακόμη περισσότερο ο ίδιος ο στρατηγός του φτιάχνοντας γέφυρες και οχυρώσεις από κορμιά ανθρώπων και – με πειράζει ακόμη και να το πω – διδάσκοντάς τον να τρέφεται με ανθρώπινο κρέας. Αυτούς που ταΐστηκαν με τούτες τις ανόσιες τροφές, που ακόμη και να τις αγγίζεις θα 'ταν βέβηλο, να τους βλέπεις και να τους έχεις ηγεμόνες και να ζητάς το δίκιο σου από την Αφρική και την Καρχηδόνα και να ανέχεσαι να 'ναι η Ιταλία επαρχία των Νουμιδών και των Μαυριτανών... Ποιος δεν θα απευχόταν κάτι τέτοιο, ακόμη κι αν η σχέση του με την Ιταλία ήταν απλώς ότι γεννήθηκε εκεί;»

(Λίβ. XXIII 5, 11-13)

Η ρητορική ερώτηση αποκαλύπτει το αγεφύρωτο ηθικό χάσμα ανάμεσα στους πληθυσμούς της ιταλικής χερσονήσου και τον εισβολέα, που παρουσιάζεται σαν αιμοβόρο θηρίο. Οι θέσεις του ομιλητή εξυπηρετούν σαφέστατα ένα συγκεκριμένο ρητορικό στόχο, αμφισβητούν όμως εν τέλει την ηθική ικανότητα των Καρχηδονίων, τη φυσική τους προδιάθεση να

6 Βλ. και Luce (1977), 246 με υπ. 32.

7 Πρβ. και Λίβ. V 54, 7.

8 Πρβ. Luce (1977), 230-231.

9 Ένα σύνολο αρετών και αξιών καταγράφονται σε παλαιότερες και νεότερες εργασίες για το έργο του Λίβιου ως διακριτικά του ρωμαϊκού ήθους: *pietas* (αίσθημα ευθύνης, δικαίου και αφοσίωσης, ευσέβεια), *fides* (πίστη), *concordia* (ομόνοια), *disciplina* (πειθαρχία, ευταξία, μάθηση), *iustitia* (δικαιοσύνη), *ratio* (λόγος και μέθοδος), *clementia* (επιείκεια), *prudentia* (πρόνοια και φρόνηση), *moderatio* (αίσθηση του μέτρου, μετριοπάθεια), *virtus* (ανδρεία, αρετή), *dignitas* (αξία, κύρος), *gravitas* (σοβαρότητα, βαρύτητα), *frugalitas* (ολιγάρκεια). Βλ. Λίβ. Ι 53, 4. II 12, 9. IV 37, 7. Βλ. επίσης Luce (1977), 241-242. Mineo (2006), 21 (με υπ. 14). Mazza (1966), 105.

10 Βλ. π.χ. Λίβ. II 12, 9.

11 Πρβ. και τα σχόλια του Burck (1964), 99-100 στο Λίβ. IV 30, 4 – 35, 2.

αναγνωρίζουν το δίκαιο, ακόμη και τη δυνατότητά τους να χειρίζονται το λόγο, ενώ αφήνουν να εννοηθεί στον αντίποδα της καρχηδονιακής έλλειψης χρηστότητας η ρωμαϊκή και ιταλική ηθική ανωτερότητα.

Κάποτε η ρωμαϊκή προκατάληψη εναντίον άλλων λαών είναι απροκάλυπτη: η πίστη των βαρβάρων στους συμμάχους τους εξαρτάται από την τύχη (Λιβ. XXVIII 17, 6-7)· όλοι τους είναι ηδυπαθείς και περισσότερο απ' όλους οι Νουμίδες (Λιβ. XXIX 23, 4)· οι Αφρικανοί, ιδιαίτε- ρως οι Καρχηδόνιοι, είναι επίορκοι και ασταθείς (Λιβ. XXIX 3, 13· XXII 6, 12· 48, 1· XXVI 17, 15)· οι Ισπανοί και οι Γαλάτες άγριοι και πολεμοχαρείς (Λιβ. XXXIV 17, 6· VII 12, 10).<sup>12</sup>

Ξένοι πάλι λαοί που ζουν εκτός των συνόρων της πόλης χωρίς να συνδέονται με τη Ρώμη με δεσμούς αίματος ή πιστής συμμαχίας, λαοί που αντιμετωπίζουν τη ρωμαϊκή πόλη και το λαό της με εχθρότητα, νοούνται συχνά στο σύνολό τους ως φορείς ηθών ανάρμοστων προς το ρω- μαϊκό ηθικό μεγαλείο. Έτσι ο ιστορικός επισημαίνει ως παράδοση και απροσδόκητη την κατά- σταση που διαμορφώνεται, όταν «εκπρόσωποι» αυτών των λαών μοιάζουν περισσότερο με Ρω- μαίους παρά με τους συμπατριώτες τους (Λιβ. V 28, 3-4), ή, αντίστροφα, όταν κάποιοι Ρωμαί- οι εκδηλώνουν συμπεριφορά που προσιδιάζει στους αντιπάλους τους (Λιβ. V 36, 1). Βεβαίως, το ρωμαϊκό ήθος δεν παρουσιάζεται στις περιπτώσεις αυτές ως στοιχείο της ιστορικής πραγ- ματικότητας αλλά ως ζητούμενο ιδανικό, που όμως προϋποθέτει την ιστορική εμπειρία, την κατοχύρωση μέσα από τα ιστορικά γεγονότα μιας συγκεκριμένης ηθικής ως γνήσια και κατε- ξοχήν ρωμαϊκής.<sup>13</sup>

Στην τέταρτη πάλι δεκάδα του έργου η διάθεση του ιστορικού να επαινέσει τα ρωμαϊκά ήθη ανιχνεύεται τόσο στο πρώτο επίπεδο του κειμένου, αυτό της ρητής διατύπωσης, όσο και σε εκείνο των σχέσεών του με την παλαιότερη ιστοριογραφία. Ο ιστορικός βλέπει εδώ στους Ρωμαίους που πολέμησαν εναντίον του Αντίοχου Γ' τους νέους υπερασπιστές των Θερμοπυ- λών, τους δυναμικούς μαχητές της Ευρώπης κατά των άπληστων και κραιπαλόκωμων στρατι- ωτών της Ανατολής. Οι Ρωμαίοι ξέρουν μάλιστα να είναι περισσότερο γενναιόδωροι απέναν- ντι στους συμμάχους τους απ' ό,τι υπήρξαν οι Αθηναίοι μετά τη λήξη των Περσικών Πολέμων απέναντι στους δικούς τους συμμάχους.<sup>14</sup>

Ωστόσο, η συνειδηση της ηθικής υπεροχής σε σχέση με ξένους λαούς<sup>15</sup> δε σημαίνει απαραί- τητα συνολική απόρριψη κάθε ξένου στοιχείου.<sup>16</sup> Στο τέταρτο βιβλίο ο Κανυληός μνημονεύει ως εξής τη στάση των αρχαίων Ρωμαίων απέναντι σε επήλυδες:

12 Όπως παρατηρεί ο Bernard, που καταγράφει τα σχετικά χωρία [(2000), 223 με υπ. 760 (όπου γίνεται αναφορά στην παλαιότερη σχετική βιβλιογραφία), 224], ο Λίβιος αναφέρεται πολύ συχνά σε διάφορους ξένους λαούς δίνοντας έτσι γνήσια, αν και τις περισσότερες φορές στερεότυπα συλλογικά πορτρέτα. Κατά τη γνώμη του Bernard, οι ξένοι λαοί ορίζονται ως «μη Ρωμαίοι» και χαρακτηρίζονται υπαινικτικά, όταν πρόκειται για ιταλικά φύλα, και ρητά, όταν πρόκειται για άλλους λαούς, ως «βάρβαροι» (Bernard, ό.π., 225), ενώ ιδιαίτερη μεταχείριση απολαμβάνουν οι Σαβίνοι, οι Ετρούσκοι και οι Έλληνες, κυρίως οι Αθηναίοι (Bernard, ό.π., 225-226).

13 Πρβ. Luce (1977), 242: "Yet in these and similar passages the Roman character is described as more of an ideal than an historical reality: it answers to what the Romans should be, not what they always are."

14 Βλ. Tsitsiou-Chelidoni (2007).

15 Κατά την Chaplin [(2000), 38, 82] ακόμη και ο τρόπος με τον οποίο διδάσκονται οι Ρωμαίοι από τα ιστορικά παραδείγματα, αναδεικνύει στα σωζόμενα βιβλία του Λίβιου την υπεροχή τους σε σχέση με άλλους λαούς. Σύμφωνα με τον Mineo [(2006), 54-56], ο Λίβιος καθιστά σαφή την υπεροχή των Ρωμαίων και στο θέμα της πολιτικής οργάνωσης της πόλης σε σύγκριση με την αντίστοιχη οργάνωση των Γαλατών και των Καρχηδονίων.

16 Βλ. Παπαγγελή (2005), 26 (για τις απόψεις του Σαλλούστιου). Πρβ. και το σχόλιο του Balsdon [(1979), 198] για την παροχή ισότιμων πολιτικών δικαιωμάτων σε ξένους λαούς από τους Ρωμαίους σε σχέση με το χειρισμό του ίδιου θέματος από τους Έλληνες: "They were better than Greeks in that, so far from nurturing any jealous exclu- siveness, they were generous in the extension of their citizenship, even to defeated peoples. This, and the relation- ship of patron and client, extended from domestic society into their foreign relations, were basic factors of Ro- man success."

«Να σας ενοχλεί τώρα ο πληβείος ύπατος, τη στιγμή που οι πρόγονοί μας δεν αποστράφηκαν τους ξένους βασιλιάδες κι ούτε μετά το διωγμό εκείνων έμεινε κλειστή η πόλη στην αρετή που ερχόταν απέξω;»

(Λίβ. IV 3, 13)

Η υποδοχή των ξένων στην πόλη με κριτήριο όχι την καταγωγή αλλά την αρετή φανερώνει στη στάση των αρχαίων Ρωμαίων στοιχεία στωικής μακροθυμίας<sup>17</sup> – αναχρονιστικές αποχρώσεις είναι συνήθεις στο κείμενο του Λίβιου.<sup>18</sup> Είναι άλλωστε προφανές ότι η αναγνώριση της αρετής των άλλων σημαίνει έμμεση επιβεβαίωση της προσωπικής αρετής.

Οι άλλοι λαοί εισέρχονται κάποτε στο προσκήνιο ακόμη και ως πρόσωπα που απολαμβάνουν την αναγνώριση και εκτίμηση των Ρωμαίων, παρόλο που δεν πρόκειται για συμμάχους τους.<sup>19</sup> Μάλιστα, αν και ο Λίβιος αναγνωρίζει κάποιες αρετές ως κατεξοχήν ρωμαϊκές – ανάμεσα σε άλλες την ανδρεία (*virtus*), τη δικαιοσύνη (*iustitia*), την αφοσίωση και την ευσέβεια (*pietas*) –, ωστόσο, στα σωζόμενα βιβλία του έργου του ως γενναίοι, δίκαιοι και ευσεβείς δεν εμφανίζονται μόνο Ρωμαίοι.<sup>20</sup> Αξιοπρέπεια και δυναμισμό εκδηλώνουν για παράδειγμα όχι μόνο Ρωμαίους<sup>21</sup> αλλά και ξένες γυναίκες: Η Σοφονίβα αυτοκτονεί με αποφασιστικότητα υπακούοντας στην εντολή του άνδρα της (Λίβ. XXX 15, 7-8)· η Βύσα από την Απουλία συντρέπει γενναίως πρόσφυγες Ρωμαίους (Λίβ. XXII 52, 7)· η Θεοξένη από τη Θεσσαλία λυτρώνει την οικογένειά της από την αιχμαλωσία στα δεσμά του Φιλίππου οδηγώντας τη στο θάνατο· στο τέλος αυτοκτονεί και η ίδια (Λίβ. XL 4, 13-15).<sup>22</sup> Ο Λίβιος σπεύδει μάλιστα κάποτε να υπογραμμίσει το παράδοξο, όπως φαίνεται να πιστεύει, φαινόμενο, να αποδεικνύονται οι ξένοι ρωμαϊότεροι των Ρωμαίων (Λίβ. IV 37, 7).

## II

Κατά το Λίβιο ο τόπος (συν)διαμορφώνει τα ήθη των κατοίκων του.<sup>23</sup> Αν λοιπόν τα ήθη των

17 Βλ. και Λίβ. I 34, 6.

18 Για την αντίληψη, στωικής κοπής, ότι όλοι οι άνθρωποι είναι ίσοι μεταξύ τους και όμοιοι ο ένας με τον άλλο ως φορείς πνεύματος και ως εν δυνάμει φορείς αρετής, βλ. Κικ. *leg.* I 10, 29-30· Σεν. *epist.* 95, 52. Βλ. επίσης Nickel (1994), 186-187. Για τη σχέση του Λίβιου με τη Στοά, βλ. εδώ υπ. 29.

19 Βλ. π.χ. Λίβ. XXI 39, 7-8, όπου ο ιστορικός καταγράφει τον αμοιβαίο θαυμασμό που ένωσαν ο ένας για τον άλλο οι αρχηγοί του ρωμαϊκού και του καρχηδονιακού στρατού, όταν συναντήθηκαν: *Iam prope in conspectu erant exercitus convenerantque duces sicuti inter se nondum satis noti, ita iam imbutus uterque quadam admiratione alterius. Nam Hannibalis et apud Romanos iam ante Sagunti excidium celeberrimum nomen erat, et Scipionem Hannibal eo ipso quod adversus se dux potissimum lectus esset praestantem virum credebatur.*

20 Για τα στοιχεία της ρωμαϊκής ηθικής κατά το Λίβιο, βλ. Moore (1989). Ειδικά για τη *virtus*, τη *iustitia* και την *pietas* των Ρωμαίων, βλ. Moore, ό.π., 6, 51, 54, 61, 79. Ωστόσο ούτε η *iustitia* ούτε η *pietas* εμφανίζονται ως αποκλειστικά ρωμαϊκές αρετές (Moore, ό.π., 54, 56 κ.ε.).

21 Βλ. π.χ. Λίβ. I 58, 7-12.

22 Βλ. για όλες αυτές τις περιπτώσεις Bernard (2000), 239-240.

23 Βλ. Λίβ. V 54, 3-6 [ο Κάμιλλος αναφέρει βεβαίως το ενδεχόμενο να είναι η αρετή των Ρωμαίων μεταθέσιμη σε τόπο διαφορετικό από τη Ρώμη, στο πλαίσιο όμως μιας παραχωρητικής πρότασης (... *ut virtus vestra transire alio possit...*, Λίβ. V 54, 6), γεγονός που αφήνει να διαφανεί η επιφύλαξη του για την αντικειμενική ισχύ του περιεχομένου της.]- IX 13, 7- XXIII 4, 4- XLV 23, 14- 30, 7. Ο Λίβιος καταγράφει εξάλλου ως αξιοσημείωτη την περίπτωση των Μασσαλιωτών, πληθυσμού ελληνικής καταγωγής, που δεν έχασε την πολιτισμική του ταυτότητα παρά τη μόνιμη εγκατάστασή του σε έναν ξένο τόπο (Λίβ. XXXVII 54, 21). Ωστόσο, δεν παραλείπει να επισημάνει ότι οι Μασσαλιώτες απέφυγαν κάθε επαφή με τον ιθαγενή πληθυσμό [Λίβ. XXXVII 54, 22· βλ. για το θέμα Mineo (2006), 28]. Πρβ. και τη θέση του Manlius Volso (Λίβ. XXXVIII 17, 13): *Insitum alienae terrae, in id quo alitur*

Ρωμαίων προσδίδουν δύναμη στην πόλη, είναι η ίδια η πόλη που διαπλάθει τις ρωμαϊκές αρετές μέσω της ιδιαίτερης γεωγραφικής της θέσης. Άλλωστε η τοπογραφία της Ρώμης προδιαγράφει το λαμπρό της μέλλον (Λίβ. V 54, 3-6). Ως γενεσιουργός αιτία του ήθους των Ρωμαίων και των επιτευγμάτων που απορρέουν από αυτό, η ίδια η πόλη συνθέτει ένα κομμάτι της ρωμαϊκής πολιτισμικής ταυτότητας.

Αν όμως η ρωμαϊκή ηθική και η αντίστοιχη πολιτισμική ταυτότητα γεννιούνται κατεξοχήν στη Ρώμη, τότε το πλήγμα που δέχονται εδώ πρέπει να είναι το πλέον καταστροφικό. Πράγματι, ο Λίβιος αναγνωρίζει στις ξένες πολιτισμικές επιρροές που εισβάλλουν στη στρατιωτικά κυρίαρχη *civitas* τη βασική αιτία της παρακμής και εξασθένησης της ρωμαϊκής ταυτότητας [... *aut nulla umquam res publica nec maior nec sanctor nec bonis exemplis ditior fuit, nec in quam [civitatem] tam serae avaritia luxuriaque immigraverint* (Λίβ. I *praef.* 11)].<sup>24</sup>

Μία απλή δομή μπορεί να εξηγήσει τη δηλητηριώδη εισαγωγή ξένων συνηθειών. Ανάμεσα στη Ρώμη,<sup>25</sup> το κέντρο, και την περιφέρεια, τους άλλους λαούς, εν δυνάμει ή ήδη υπηκόους της πόλης, αναπτύσσεται ένα δυναμικό πεδίο. Σε αυτό κινούνται κατ' αρχάς οι ρωμαϊκές λεγεώνες. Οι Ρωμαίοι λειτουργούν σαν αγωγός επιρροών μεταξύ της πόλης τους, του κέντρου, και της περιφέρειας, και μολονότι προβάλλουν ως εκπρόσωποι του ισχυρού κέντρου, είναι ψυχικά και ηθικά ευάλωτοι. Όσο το φως – ή η «σκιά» – της πόλης πέφτει πάνω στους ρωμαίους στρατιώτες, αυτοί παραμένουν στην πολιτισμική επιρροή της. Όταν όμως απομακρύνονται σημαντικά από τη Ρώμη, περιέρχονται ολοένα και περισσότερο στην επιρροή άλλων πολιτισμικών κέντρων. Οι στρατιώτες επιστρέφουν ύστερα από τις εκστρατείες τους στην πατρώα γη και τότε το φάσμα της μολυσματικής μετάγχισης συνηθειών από την περιφέρεια προς το κέντρο σκεπάζει την πόλη.

Η Ρώμη μεγαλώνει λοιπόν και επεκτείνει την κυριαρχία της, μέσα όμως από ερείπια και αφανισμό, όχι μόνο των άλλων αλλά και το δικό της. Η επιτυχία της χάρη στα ήθη του λαού της εγκυμονεί την παρακμή αυτών των ίδιων των ηθών, πράγμα που επιβεβαιώνει την τραγική φύση της πόλης (όπως και κάθε ισχυρής πόλης) και των πολιτών της. Θα αντισταθούν και πώς οι ηγεμόνες της οικουμένης σε αυτή την αναπόφευκτη εξέλιξη;

### III

Από το σωζόμενο τμήμα του έργου δεν προκύπτει ότι ο Λίβιος εντοπίζει τη θεραπεία του προβλήματος στην αναχαίτιση του ρωμαϊκού επεκτατισμού. Κι όταν κάποτε οι επεκτατικές κινήσεις των Ρωμαίων επικρίνονται με πάθος και ευστοχία – όχι βεβαίως από Ρωμαίους, αλλά από ξένους αντιπάλους τους –,<sup>26</sup> η κριτική αυτή ακυρώνεται από τα σχόλια του ίδιου του αφηγητή ή μιας εμβληματικής φυσιογνωμίας, που τονίζει τη μεγαλοθυμία των Ρωμαίων απέναντι

*natura vertente se, degenerat.* Βλ. επίσης Κικ. *leg. agr.* II 35, 95· Balsdon (1979), 10· Mineo (2006), 23-25. Για τις φιλοσοφικές καταβολές αυτής της θέσης, βλ. Mineo, *ό.π.*, 33-34, 38 (με υπ. 113, 114).

24 Ο όρος *res publica* σημαίνει το κράτος, την πολιτική οργάνωση που εκπροσωπείται κατεξοχήν σε έναν τόπο, εν προκειμένω στη Ρώμη. Παρόμοια είναι και η σημασία του όρου *civitas*, ο οποίος βεβαίως παραπέμπει σαφέστερα στην έννοια της πόλης. Βλ. σχετικά OLD, s.v. *res publica* 3' s.v. *civitas* 3A. Πρβ. με το παράθεμα από το πρώτο προσοίμιο Λίβ. XXXVIII 17, 18· XXXIX 1, 2-4· 6, 9. Βλ. και Σαλλ. *Cat.* 10, 6· 11, 5-7· Κικ. *rep.* II 4, 7. Βλ. ακόμη Balsdon (1979), 10, Luce (1977), 255 (με υπ. 53), 257-259, 273, Paschalis (1980), 135, 139-140, Miles (1995), 77-78, 80.

25 Ο όρος «Ρώμη» θα πρέπει να εννοηθεί συνεκδοχικά: Σημαίνει το κέντρο του ρωμαϊκού κράτους, δηλαδή την ίδια την πόλη της Ρώμης, αλλά και τους οικισμούς και τις πόλεις που περιβάλλουν τη Ρώμη, για τους οποίους η πόλη αυτή αποτελεί το πολιτικό και διοικητικό τους κέντρο. Βλ. και Mouritsen (1998), 26.

26 Βλ. Λίβ. XXXV 16, 2-4· XXXVII 25, 4-7.

στους υποταγμένους λαούς.<sup>27</sup> Άλλωστε η εσωστρέφεια θα σήμαινε άρνηση του ιστορικού ρόλου της πόλης, του πολιτικού αλλά και του παιδαγωγικού. Γιατί οι Ρωμαίοι φαίνεται να προορίζονται κατά το Λίβιο να διδάξουν μέσα από ιστορικά παραδείγματα τις υψηλές ηθικές αξίες σε κάθε λαό – ο Σκιπίωνας που «επαναφέρει» στην ηθική τάξη το βασιλιά των Νουμιδών Μασινίσσα, ο οποίος είχε επιδείξει ανάρμοστη συμπεριφορά (Λιβ. XXX 14, 6-11), αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα.<sup>28</sup>

Πολύ περισσότερο από την αναστολή των πολεμικών επιχειρήσεων ο Λίβιος φαίνεται να προσβλέπει σε ένα παγκόσμιο κράτος με κέντρο (στρατιωτικό, διοικητικό και πολιτικοϊδεολογικό) τη Ρώμη.<sup>29</sup> Η παρουσία της κεντρικής εξουσίας είναι για τον ιστορικό ζωτικής σημασίας κατ' αρχήν για την πόλη. Στο δεύτερο βιβλίο ο Λίβιος καταγράφει την αλληγορία με την οποία ο Μενήνιος Αγρίππας, απεσταλμένος της Συγκλήτου στο λαό, προσπάθησε να αποκαταστήσει την ομόνοια στην πόλη (Λιβ. II 32, 8-12). Ο Αγρίππας αφηγείται για το σκοπό αυτό ένα «μύθο»,<sup>30</sup> σύμφωνα με τον οποίο τα μέλη του σώματος παραπονέθηκαν κάποτε ότι κοπιάζουν και μοχθούν, για να εξασφαλίσουν τα πάντα στο στομάχι, που μένοντας ήσυχο στη μέση δεν κάνει τίποτε άλλο από το να απολαμβάνει τα δώρα που του προσφέρονται. Γι' αυτό συνωμότησαν να μη φέρνουν τροφή στο στόμα ούτε το στόμα να δέχεται ό,τι του δίνουν ούτε τα δόντια να αλέθουν την τροφή. Έτσι, ενώ τα μέλη του σώματος ήθελαν να δαμάσουν με την πείνα το στομάχι, έφτασαν τα ίδια, και, φυσικά, ολόκληρο το σώμα, σε απόλυτη αδυναμία. Συνειδητοποιήσαν λοιπόν ότι και το στομάχι κάνει μια δύσκολη δουλειά και πως δεν τρέφεται αυτό καθαυτό περισσότερο απ' ό,τι τρέφει το ίδιο τα υπόλοιπα ανθρώπινα μέλη. Δείχνοντας πόσο μοιάζει η οργή του πλήθους κατά των πατρικών με την εσωτερική διαμάχη του σώματος, ο Αγρίππας κατάφερε να μεταστρέψει το λαό υπέρ της Συγκλήτου. Η αλληγορία του σώματος προβάλλει πράγματι σαφέστατα την αποφασιστικής σημασίας λειτουργία της Συγκλήτου, του κεντρικού διοικητικού οργάνου της Ρώμης, στην ίδια την πόλη.<sup>31</sup> Αν όμως η αυτοκρατορία είναι η φυσική προέκταση της Ρώμης και η ίδρυση της πόλης νοείται ως αρχή της ρωμαϊκής κυριαρχίας,<sup>32</sup> αν

27 Βλ. Λιβ. XXXIII 12, 5-7· XXXVII 25, 8-12· XLV 18, 1-2. Πρβ. και Πολύβ. XXI 11, 3-11.

28 Βλ. και Λιβ. XXX 15, 9-10 και πρβ. Κικ. *rep.* III 29, 41. Βλ. επίσης Mineo (2006), 23-24, 37, 39-40, 68.

29 Παρουσιάζει ιδιαίτερο ερευνητικό ενδιαφέρον η σύγκριση αυτής της άποψης με την ιδέα της παγκόσμιας πόλης (της «κοσμικής πόλης»), η οποία γεννιέται και διαμορφώνεται στο πλαίσιο της Στοάς. Οι Στωικοί φαντάζονταν αυτή την πόλη ως κοινό τόπο κατοικίας των θεών και των ανθρώπων, οι οποίοι ως φορείς πνεύματος και λόγου θα μπορούσαν να ζήσουν σε μία κοινή πολιτεία με βάση το νόμο και το δίκαιο. Βλ. Schofield (1997), 86-89. Υπό την έννοια αυτή σκοπός των Στωικών, που εξίσωναν το νόμο με τον ορθό λόγο, ήταν «να εντοπίσουν μια εναλλακτική πηγή εξουσίας: όχι το κράτος, αλλά το λόγο» (βλ. Schofield, ό.π., 90, 95). Ωστόσο αυτή η αντίληψη φαίνεται να διαφέρει από την άποψη του Κικέρωνα, ο οποίος κάνει λόγο για «πολιτεία» (*civitas*) θεών και ανθρώπων, που έχουν από κοινού το νόμο και το δίκαιο (Κικ. *leg.* I 7, 23), συνδέοντας έτσι πιθανότατα την έννοια της στωικής «κοσμικής πόλης» με την ιδέα του κράτους (βλ. σχ. Schofield, ό.π., 200-201 υπ. 12). Άλλωστε κατά τον Κικέρωνα η Ρώμη θα πρέπει να αναλάβει ως πρότυπη δίκαιη πολιτεία κεντρικό και ηγετικό ρόλο στον κόσμο. Βλ. Κικ. *Catil.* IV 11· *Sull.* 33· *de orat.* I 196· *rep.* II 5, 10· III 24, 36 – 25, 37· *off.* I 11, 35. Βλ. επίσης Brunt (2004), 176. Ενδιαφέρον θα παρουσίαζε και μία σύγκριση των απόψεων του Λίβιου με τις θέσεις που αναπτύσσει ο Δίων ο Χρυσόστομος (περ. 40-112 μ.Χ.) στο *Βορυσθενικό* του λόγου (βλ. σχ. Schofield, ό.π., 107 κ.ε.). Για τη σχέση του Λίβιου με τη Στοά βλ. Walsh (1958)· Mazza (1966), 131-149· Mineo (2006), 38-39, 41. Για την επιρροή του Κικέρωνα στο Λίβιο βλ. Κοϊντίλ. *inst.* II 5, 20· X 1, 39· Mazza (1966), *passim*· Feldherr (1997), 153· Mineo (2006), *passim* και κυρίως σσ. 41-42, 46, 72-79.

30 Πρβ. Nestle (1948), 503: “Dagegen hören wir bei Livius (32, 9) gleich nach dem ‘tempore quo’ die Form des alten griechischen Fabelstils heraus ..., die uns aus dem Mythos des Protagoras bei Platon (320C), aus Kritias ..., aus Moschion ... und selbst aus orphischen Versen ... bekannt ist.”

31 Πρβ. Mineo (2006), 45, 48, 54-55.

32 Τα σωζόμενα τμήματα του έργου του Λίβιου διατρέχει η αντίληψη ότι η πόλη αναπτύσσεται σαν ένας ζωντανός οργανισμός και ότι το *imperium* αποτελεί στάδιο αυτής της ανάπτυξης. Βλ. για τη θέση αυτή Mineo (2006), 19 (με υπ. 1 και 2), 41-42, 45-47, 81-82. Πρβ. κυρίως Λιβ. I *praef.* 9· IV 4, 4. Κατά τον Nestle [(1948), 508-511] και ο

επομένως η Ρώμη που γεννιέται, είναι η αυτοκρατορία που γεννιέται, τότε θα πρέπει και η ίδια η αυτοκρατορία να έχει την ανάγκη ενός διοικητικού και πολιτικού κέντρου.<sup>33</sup> Κι είναι η γεωγραφική θέση της Ρώμης, στο μέσον της Ιταλίας (*regionum Italiae medium*, Λιβ. V 54, 4), που προσφέρει τις προϋποθέσεις στην πόλη, ώστε να λειτουργήσει ως ισχυρό κέντρο μιας ευρείας επικράτειας. Αν λοιπόν η Ρώμη επιθυμεί να διατηρήσει την ισχυρή της παρουσία, θα πρέπει να διατηρήσει και τη λειτουργία της ως γεωγραφικό κέντρο με αντίστοιχο κεντρικό στρατιωτικό, πολιτικό και διοικητικό ρόλο.

Μπορεί όμως να αμφιβάλλει κανείς πως η ύπαρξη ενός ισχυρού κέντρου σε ένα παγκόσμιο κράτος κατοχυρώνει την παγκόσμια κυριαρχία ενός γεωγραφικά αυστηρά προσδιορισμένου πληθυσμού και την επιβολή (άμεση ή έμμεση, ήπια ή βίαιη) των δικών του αρχών και αξιών, του δικού του πολιτισμού στους υποτελείς του;

#### IV

Η αντιπαραβολή του ιστορικού παρελθόντος με το ιστορικό παρόν θα μπορούσε να οδηγήσει την πραγμάτευση σε γενικότερα συμπεράσματα, που πιθανότατα παρουσιάζουν, τουλάχιστον για το μέσο σύγχρονο αναγνώστη, μεγαλύτερο ενδιαφέρον από ό,τι η καταγραφή των θέσεων και ο σχολιασμός της ιδεολογίας ενός αρχαίου, αν και σημαντικού, ιστορικού. Άλλωστε τη μετάβαση στο σύγχρονο ιστορικό γίνεσθαι, ακόμη κι αν αυτή δίνει την εντύπωση του τολμηρού άλματος μέσα στο χρόνο, κατοχυρώνουν μεθοδολογικά λόγοι εξωτερικοί και εσωτερικοί. Η αντιπαραβολή του παλαιού με το νέο απαντά κατ' αρχάς στον αναχρονισμό που προϋποθέτει το πρώτο μέρος του τίτλου του Συμποσίου, στο πλαίσιο του οποίου παρουσιάστηκε η προφορική εκδοχή του ανά χείρας κειμένου (*Πολυπολιτισμικότητα στη Ρώμη*).<sup>34</sup> Στο βαθμό εξάλλου που στόχος της αντιπαραβολής δεν είναι η αναγκαστική σύνδεση των χρονικά μεταξύ τους ξένων ιστορικών περιόδων αλλά η (δια)κριτική και νηφάλια ανάδειξη συγκλίσεων και αποκλίσεων τους, η σύγκριση συμβάλλει στην αντίληψη των ορίων της ανθρωπίνης νόησης και δράσης, όπως αυτά καταγράφονται μέσα στον ιστορικό χρόνο, και στην ακριβέστερη επανατοποθέτηση ανθεκτικών στην προσέγγισή τους ερωτημάτων, που απασχόλησαν την Αρχαιότητα και παραμένουν μέχρι τις μέρες μας βασιανιστικά επίκαιρα.

Ακόμη και ο μετρίως ενημερωμένος σύγχρονος κάτοικος του πλανήτη δύσκολα θα αρνιόταν στον αμερικανικό λαό τον τίτλο του έθνους που κυριαρχεί παγκόσμια, κυρίως στρατιωτικά, τουλάχιστον κατά τις δύο τελευταίες δεκαετίες.<sup>35</sup> Η οικουμένη έχει λοιπόν και στις μέρες

---

μύθος που αφηγείται ο Μενήνιος Αγρίππας στηρίζεται στην αντίληψη της πόλης, και κατ' επέκταση του κόσμου, ως οργανισμού. Βλ. και Mineo, *ό.π.*, 45-48. Με τη θέση ότι η πόλη αναπτύσσεται σαν ζωντανός οργανισμός, σχετίζεται και η άποψη ότι η Ρώμη έχει την προδιάθεση από τη στιγμή της ίδρυσής της να κατακτήσει την ύψιστη εξουσία, να γίνει κεφαλή της οικουμένης (Λιβ. I 55, 6) – η κατάκτηση της παγκόσμιας κυριαρχίας σημαίνει ότι η ανάπτυξη της πόλης έχει ολοκληρωθεί. Έτσι η ρωμαϊκή πολιτεία, από τη φύση προορισμένη να λειτουργήσει ως «κεφαλή» του κόσμου, αναγνωρίζεται συμβολικά ως ο προ αιώνων καθορισμένος παγκόσμιος «ιθύνων νους», ως το διοικητικό και ιδεολογικό κέντρο της οικουμένης. Άλλωστε η μεταφορά της κεφαλής δίνει την εντύπωση ότι η ίδια η αυτοκρατορία είναι ένας ζωντανός οργανισμός, το αρχικό κύτταρο του οποίου είναι η Ρώμη. Για τις καταβολές της ιδέας της πόλης ως οργανισμού στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία, βλ. Mineo (2006), 34, 38.

33 Η Ρώμη θα μπορούσε εξάλλου να θεωρηθεί ως η μικρογραφία της αυτοκρατορίας, καθώς οι πολιτικές δομές που κυριαρχούν στην πόλη φαίνεται να κυριαρχούν και σε ολόκληρη την αυτοκρατορία. Αν, για παράδειγμα, η πόλη είναι χωρισμένη στους *patres* (τους συγκλητικούς πατέρες) και την *plebs* (το πλήθος, το λαό), μία ανάλογη διχοτόμηση χαρακτηρίζει και τον κόσμο έξω από τη Ρώμη: εδώ υπάρχουν οι ηγεμόνες Ρωμαίοι και οι υπήκοοί τους. Βλ. και Mineo (2006), 57.

34 Βλ. και τις εισηγήσεις στον προκείμενο τόμο των Θ. Παπαγγελή, Μ. Πασχάλη, Β. Φυντίκογλου και Σ. Τρομάρα.

35 Ο Η.Π.Α. δεν είναι βεβαίως σήμερα, στα τέλη της πρώτης δεκαετίας της δεύτερης χιλιετίας μ.Χ., τόσο ισχυρές

μας τους «ηγεμόνες» της. Το *imperium romanum* δεν βρίσκει βεβαίως το ακριβές σύγχρονό του παράλληλο σε ένα, εκκολαπτόμενο έστω, *imperium americanum*. Ωστόσο, ευκρινείς ομοιότητες συνδέουν τη Ρώμη με τις Ηνωμένες Πολιτείες της Αμερικής.<sup>36</sup>

Η συμβίωση των Αμερικανών με τους άλλους λαούς, αναπόφευκτη συνέπεια της ποικίλης εξάρτησης των τελευταίων από τους πρώτους, οδήγησε σχετικά πρόσφατα σε ενδιαφέρουσες αντιπαραθέσεις μεταξύ διανοουμένων, κριτικών και θεωρητικών για το ζήτημα της εθνικής ταυτότητας. Στη σχετική συζήτηση, που βρίσκεται ακόμη σε εξέλιξη, κεντρικό ρόλο κατέχει η Martha C. Nussbaum, καθηγήτρια Δικαίου και Ηθικής στο Πανεπιστήμιο του Σικάγου,<sup>37</sup> η οποία διακηρύσσει με σαφήνεια και συναισθηματικά φορτισμένη επιμονή την πίστη της στο ιδεώδες του «κοσμοπολίτη», του ανθρώπου ο οποίος αισθάνεται πολίτης του κόσμου και αυτοπροσδιορίζεται πρωτίστως (ανεξάρτητα από την εθνική, την πολιτισμική ή όποια άλλη ταυτότητά του) ως υπήκοος της παγκόσμιας ανθρωπίνης κοινότητας.<sup>38</sup> Η Nussbaum υποστηρίζει τη θέση της με επιχειρήματα από το χώρο της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας και των ρωμαϊκών δημιουργικών προσλήψεών της, κατά κύριο λόγο της Στοάς, στην οποία ανάγει το ιδεώδες του κοσμοπολιτισμού.<sup>39</sup>

«Οι νέοι Αμερικανοί» τονίζει «θα πρέπει να διδάσκονται ότι είναι πάνω από όλα πολίτες

όσο ήταν άλλοτε, εξέλιξη ορατή κιάλας από τη δεκαετία του 1990. Πρβ. τα σχόλια του Wallerstein (1999), 149.

36 Στις ομοιότητες αυτές συγκαταλέγεται με βεβαιότητα και η πολυφυλετική καταγωγή του αμερικανικού έθνους. Πρβ. τη χρήση του αποφθέγματος *e pluribus unum* («από πολλά/-ές/-ούς, ένα») στη μεγάλη κυβερνητική σφραγίδα των Η.Π.Α., το οποίο παραπέμπει στη γέννηση του αμερικανικού έθνους από τη συνένωση του πληθυσμού διαφόρων αποικιών. Στο θέμα των ομοιοτήτων μεταξύ των σύγχρονων Ηνωμένων Πολιτειών και της αρχαίας Ρώμης (αλλά και συνολικά του αρχαίου κόσμου) θα όφειλε να αναφερθεί κανείς στο πλαίσιο εκτενέστερων ειδικών μελετών. Βλ. προς τη συγκεκριμένη κατεύθυνση Nippel (2005), 260-264. Robinson (2005) (με παραπομπές σε παλαιότερη σχετική βιβλιογραφία), Βερτουδάκη (2006-2007). Πρβλ. επίσης Παπαγγελή (2005), *passim* (με συναρπαστική και πνευματώδη ευρηματικότητα καταγράφονται εδώ, συχνά από τη διακριτική οπτική γωνία του σύγχρονου αναγνώστη, κορυφαίες στιγμές της ιστορίας της Ρώμης και αντιπροσωπευτικές εκφάνσεις του πολιτισμού της από τον 8<sup>ο</sup> προχριστιανικό ως τον 5<sup>ο</sup> μεταχριστιανικό αιώνα): βλ. στο συγκεκριμένο έργο κυρίως σ. 14: «Η Ρώμη μπορεί να είναι 'μάθημα' για την (παγκοσμιοποιημένη πια) πολιτική μας αυτογνωσία». Βλ. τέλος τη συνέντευξη της M. Nussbaum στο Β. Μουρδουκούτα (εφημ. «Η Καθημερινή», 18 Δεκεμβρίου 2005, ένθετο «Τέχνες & Γράμματα», σ. 6): «Οι Ηνωμένες Πολιτείες σήμερα έχουν πολλά από τα χαρακτηριστικά της Ρώμης την εποχή του Κικέρωνα και του Σενέκα. Όπως και τότε, έτσι και σήμερα, υπάρχει πολύς ανταγωνισμός για το κύρος, το χρήμα και τη δόξα, πολλή δημόσια οργή, και εξαιρετικά περιορισμένο ενδιαφέρον για την παγκόσμια κοινότητα. Είμαι, συνεπώς, σίγουρη ότι οι Στωικοί θα μιλούσαν για τις Ηνωμένες Πολιτείες σήμερα, αξιολογώντας πολλά από αυτά που έλεγαν τόσα χρόνια πριν για τη Ρώμη».

37 Βλ. Nussbaum (1999α): (1999β).

38 Nussbaum (1999α), 14, 17.

39 Κατά τους Στωικούς ο άνθρωπος κατέχει τον πρακτικό λόγο, όπως επίσης και άλλες βασικές ηθικές ικανότητες. Αυτή ακριβώς η συνθήκη εγγυάται την ισότητα μεταξύ των εκπροσώπων του είδους. Βλ. Nussbaum (1999β), 159. Στο εύλογο ερώτημα γιατί η Nussbaum καταφεύγει στους Στωικούς, για να υποστηρίξει τις θέσεις της, απαντά η ίδια ως εξής [Nussbaum (1999α), 17]: «... πρώτα θα κάνω μια ιστορική παρέκβαση, η οποία καθώς ανιχνεύει την πρόελευση του κοσμοπολιτισμού, αποκαλύπτει μερικά εξαιρετικά επιχειρήματα τα οποία έχουν παραδοσιακά στηρίξει αυτή την άποψη». Παρουσιάζει ιδιαίτερα ερευνητικό ενδιαφέρον η πρόσληψη από την αμερικανίδα φιλόσοφο των θέσεων που διατυπώνει ο Κικέρωνας στα έργα του *De re publica* και *De officiis*. Ιδιαίτερα άξιος προσοχής και ερμηνείας φαίνεται ο επιλεκτικός τρόπος με τον οποίο η Nussbaum καταγράφει και σχολιάζει τις απόψεις που διατυπώνει ο Κικέρωνας στο *De officiis* I 11, 35 για την αναγκαιότητα του πολέμου και την «παιδαγωγική» του λειτουργία. Βλ. σχ. Nussbaum (1999β), 160· (2001), 11, 14. Ωστόσο, δεν θα πρέπει να υποθέσει κανείς ότι η Nussbaum αποδέχεται άκριτα τις θέσεις του Κικέρωνα, μολονότι είναι σαφές ότι βλέπει στο πρόσωπό του έναν απολογητή του στωικού κοσμοπολιτισμού. Βλ. π.χ. Nussbaum (2001), *passim* και κυρίως σσ. 14, 19. Είναι εξάλλου χαρακτηριστικό ότι η αμερικανίδα φιλόσοφος αποφεύγει στα κείμενά της που σχολιάζονται εδώ, μία αυστηρή διάκριση μεταξύ των διαφόρων στωικών θέσεων. Τονίζει πάντως ότι «η σκέψη τους (ενν. των Στωικών) δεν αποτελεί πάντοτε μια καλή βάση για ένα σχέδιο δημοκρατικής συζήτησης και εκπαίδευσης» [βλ. Nussbaum (1999α), 22].

μιας παγκόσμιας ανθρώπινης κοινότητας, και ότι, ενώ συμβαίνει να βρίσκονται στις Ηνωμένες Πολιτείες, πρέπει να μοιράζονται αυτή την κοινότητα με τους πολίτες άλλων χωρών». <sup>40</sup> Από αυτή την άποψη η «εθνομονωτική» ανάγκη διατήρησης της εθνικής αμερικανικής ταυτότητας οφείλει να περάσει σε δεύτερη μοίρα. Αυτό που προέχει είναι η εξοικείωση με την ετερότητα των άλλων, η οποία βοηθά όχι μόνο στην κατανόηση των συνανθρώπων μας αλλά και του εαυτού μας και επιπλέον συμβάλλει στην επίλυση σοβαρών προβλημάτων που απαιτούν τη συνεργασία των λαών σε παγκόσμιο επίπεδο. <sup>41</sup>

Η απορία γεννιέται αυτόματα: Σε ποιο βαθμό το όραμα της Nussbaum σημαίνει γνήσια και ισότιμη αποδοχή της πολιτισμικής ταυτότητας του Άλλου; Κι αν όντως ο συλλογισμός της αμερικανίδας φιλοσόφου καταλήγει στην πρόταση αυτής της υπέροχης, σχεδόν ουτοπικής ισότιμης συμβίωσης των ισχυρών με τους αλλότριους, πώς συμβιβάζεται αυτή η προοπτική με τη συνθήκη ότι οι αξίες που επικαλείται με επιμονή και πίστη η Nussbaum, για να θεμελιώσει ιδεολογικά τη θέση της, έχουν σαφή πολιτισμική ταυτότητα, συνθέτουν, για την ακρίβεια, το δογματικό υπόβαθρο γενικά του Δυτικοευρωπαϊκού πολιτισμού και ειδικά του αμερικανικού Συντάγματος; <sup>42</sup>

Τα όρια των θέσεων της φιλοσόφου διακρίνονται ευκρινέστερα στο φως των απόψεων του Λίβιου: Η «απατηλή αθωότητά» της <sup>43</sup> – η Nussbaum μοιάζει να παραβλέπει τις πολύπλοκες πολιτικές δομές οι οποίες διέπουν τη διεθνή κοινωνία, και να διακατέχεται από υπερβολική, αν όχι παράδοξη αισιοδοξία –, εγείρει κατ' αρχάς την εντύπωση ότι βρίσκεται στον αντίποδα του κυνικού ρεαλισμού του αρχαίου ιστορικού, που υποστηρίζει την κυριαρχία των πολιτισμικά και ηθικά εξόχων πάνω σε όλους τους υπόλοιπους, αφήνοντας όμως παράλληλα ανοιχτή, τουλάχιστον στο επίπεδο της ρητορικής, την προοπτική ενός «δίκαιου» παγκόσμιου κράτους. Ωστόσο, όχι μόνο στην περίπτωση του Λίβιου αλλά και σε εκείνη της Nussbaum η κυριαρχία ενός πολιτισμικού προτύπου πάνω στα υπόλοιπα, εκείνου που αναγνωρίζεται ως ηθικά υπέροχο, και το οποίο τελικά συμπίπτει με την πολιτισμική ταυτότητα του κυρίαρχου λαού, είναι προφανής: η συμβίωση λοιπόν των ηγεμόνων με τους υποτελείς τους σημαίνει ουσιαστικά, και στο πλαίσιο του προβληματισμού της αμερικανίδας φιλοσόφου, πολιτισμική επικράτηση του ισχυρού επί των υπολοίπων ως ηθικά άριστου.

## V

Στο διαχρονικό και καιρίο ερώτημα «πώς μία Υπερδύναμη διαφυλάσσει την πολιτισμική της ταυτότητα από τις διαβρωτικές ξένες επιρροές» ο αρχαίος ρωμαίος ιστορικός Τίτος Λίβιος και η σύγχρονη αμερικανίδα φιλόσοφος Martha Nussbaum δίνουν ο καθένας τη δική του, φαινομενικά εκ διαμέτρου αντίθετη απάντηση. Από τη μια, ο Λίβιος ομολογεί απροκάλυπτα την υποστήριξη του στην παγκόσμια ρωμαϊκή ηγεμονία στο όνομα της (υποτιθέμενης) ηθικής της υπεροχής. Από την άλλη, η Nussbaum μοιάζει να ακυρώνει το ζήτημα της διατήρησης της εθνικής ταυτότητας, ανοίγοντας την προοπτική της συμβίωσης όλων σε μία κοσμοπολιτική κοινωνία. Στην πραγματικότητα όμως αυτό που κάνει είναι να «βαφτίζει», πιθανόν με αθώα ουμανιστική διάθεση, την ηθική των Δυτικών «παγκόσμια» παραμερίζοντας το για πολλούς ενοχλητικό όρο «έθνος», χωρίς στην ουσία να καταργεί κάθε διάκριση εθνοκεντρικής κοπής. Έτσι η έννοια της εθνικής υπεροχής των ολίγων και εκλεκτών αναδύεται και στη δική της περίπτω-

40 Nussbaum (1999α), 17.

41 Nussbaum (1999α), 23-25.

42 Πρβ. τις θέσεις των Barber (1999), 45-49· Himmelfarb (1999), 95· Wallerstein (1999), 149. Βλ. όμως και Sen (1999), 143. Βλ. επίσης Nussbaum (1999α), 14, 25.

43 Ο όρος ανήκει σε επικριτές της Nussbaum. Βλ. Falk (1999), 74 και *passim*.



ση και πάλι στην επιφάνεια, μάλιστα αυτή τη φορά επιβαρυνμένη με την υποψία της, αθέλητης έστω, συγκάλυψης. Υπ' αυτή την έννοια οι θέσεις της Nussbaum πυροδοτούν τον προβληματισμό πώς και σε ποιο βαθμό είναι δυνατό να επιτευχθεί και να βρει συνεπή πολιτική εφαρμογή κάτω από συνθήκες διάκρισης και υπεροχής ενός κυρίαρχου έθνους ή ολίγων εκλεκτών η καθολική συνείδηση της θετικής αξίας κάθε πολιτισμικής οντότητας. Αποκαλύπτουν εξάλλου πόσο σοβαρό κίνδυνο διατρέχει το όραμα της γνήσια πολυπολιτισμικής υπερεθνικής κοινωνίας να απαξιωθεί στην ουσία του (σκόπιμα ή αθέλητα) από τους εκπροσώπους της κυρίαρχης στρατιωτικής, πολιτικής και πολιτισμικής ελίτ, τη στιγμή μάλιστα που αυτοί οι ίδιοι ξορκίζουν ρητά κάθε μεροληψία και διάκριση υπέρ ενός πολιτισμικού προτύπου.<sup>44</sup>

Από την άποψη αυτή, η πολυπολιτισμικότητα, ως ισότιμη αναγνώριση, αποδοχή και έκφραση ειλικρινούς σεβασμού προς κάθε διαφορετική πολιτισμική οντότητα, δε φαντάζει μόνο από τη «μονοπολιτισμική» οπτική γωνία του Λίβιου αλλά και από την «κοσμοπολιτική» της Nussbaum μακρινός ορίζοντας. Είτε τον αντικρίσουμε με το σύγχρονο βλέμμα της αμερικανίδας φιλοσόφου είτε με το αρχαίο του ρωμαίου ιστορικού, ανάμεσα σε εκείνον και σε μας μοιάζει να απλώνεται μία αινιγματική και σκοτεινή θάλασσα που προσκαλεί και ταυτόχρονα αποτρέπει να τη διαπλεύσει.<sup>45</sup>

## Βιβλιογραφία

- Balsdon, J.P.V.D. (1979), *Romans and Aliens*, Λονδίνο
- Barber, B. (1999), «Η συνταγματική πίστη» στο Nussbaum – Cohen (1999), σσ. 45-53
- Bernard, J.-E. (2000), *Le portrait chez Tite-Live. Essai sur une écriture de l'histoire romaine*, (Collection Latomus 253) Βρυξέλλες
- Βερτουδάκης, Β.Π. (2006-2007), «Υπό το αμερικανικό *Delirium Graecum*: Ο επιτάφιος λόγος του Abraham Lincoln στο Gettysburg», *Παλίμψηστον* 20/21, 245-261
- Brunt, P.A. (2004), “*Laus Imperii*” στο Cr. B. Champion (επιμ.), *Roman Imperialism. Readings and Sources*, (Interpreting Ancient History 3) Μάλντεν / Οξφόρδη κ.α., σσ. 163-185 (αρχικώς στο P.D.A. Garnsey – C.R. Whittaker (επιμ.), *Imperialism in the Ancient World*, Κέμπριτζ 1978, σσ. 162-178, 183-191, 320-330)
- Burck, E. (1964), *Die Erzählungskunst des T. Livius*. Zweite, um einen Forschungsbericht vermehrte, photomechanische Auflage, Βερολίνο / Ζυρίχη<sup>2</sup> (1933<sup>1</sup>)
- Chaplin, J.D. (2000), *Livy's Exemplary History*, Οξφόρδη
- Falk, R. (1999), «Αναθεωρώντας τον κοσμοπολιτισμό» στο Nussbaum – Cohen (1999), σσ. 71-79
- Feldherr, A. (1997), “*Livy's Revolution: Civic Identity and the Creation of the res publica*” στο T. Habinek – A. Schiesaro (επιμ.), *The Roman Cultural Revolution*, Κέμπριτζ, σσ. 136-157
- Himmelfarb, G. (1999), «Οι ψευδαισθήσεις του κοσμοπολιτισμού» στο Nussbaum – Cohen (1999), σσ. 92-97

44 Είναι αξιοπρόσεχτο το γεγονός ότι η ίδια η Nussbaum δεν αποφεύγει να αναφερθεί στην αμερικανική υποκρισία στο θέμα της ισότιμης αναγνώρισης της πολιτισμικής οντότητας άλλων λαών [(1999α), 27-28].

45 Βλ. τον προβληματισμό που αναπτύσσει ο Ταίηλορ (2000), 71-140 για τη ρεαλιστική ή μη προοπτική μιας «πολυπολιτισμικής» κοινωνίας. Βλ. επίσης ειδικά Ταίηλορ, ό.π., 109-110 για την επίμονη και επίπονη προσπάθεια σύγχρονων θεωρητικών του Φιλελευθερισμού να καταλήξουν στη σύλληψη και πρόταση ενός πολιτικού προτύπου κατά το οποίο η κοινωνία θα οργανώνεται έτσι ώστε «να παραμένει ουδέτερη ως προς το τι συγκροτεί τον αγαθό βίο και να περιορίζεται στο να εξασφαλίζει την ισότιμη αντιμετώπιση των πολιτών από το κράτος και την ακριβοδικία στις μεταξύ τους σχέσεις, όποιες κι αν είναι οι προσωπικές πεποιθήσεις τους».

- Luce, T.J. (1977), *Livy. The Composition of His History*, Πρίνστον κ.α.
- Mazza, M. (1966), *Storia e ideologia in Tito Livio*, Κατάνη
- Miles, G.B. (1995), *Livy. Reconstructing Early Rome*, Ίθακα / Λονδίνο
- Mineo, B. (2006), *Tite-Live et l'histoire de Rome*, (Études et Commentaires 107) Klincksieck
- Moore, T.J. (1989), *Artistry and Ideology Livy's Vocabulary of Virtue*, Φραγκφούρτη
- Mouritsen, H. (1998), *Italian Unification. A Study in Ancient and Modern Historiography*, (Bulletin of the Institute of Classical Studies, Suppl. 70) Λονδίνο
- Nestle, W. (1948), "Die Fabel des Menenius Agrippa" στο W. Nestle, *Griechische Studien. Untersuchungen zur Religion, Dichtung und Philosophie der Griechen*, Στουτγκάρδη, σσ. 502-516
- Nickel, R. (1994), *M. Tullius Cicero, De Legibus. Paradoxa Stoicorum*. Über die Gesetze. Stoische Paradoxien. Lateinisch und deutsch, Μόναχο / Ζυρίχη
- Nippel, W. (2005), "Die Antike in der amerikanischen und französischen Revolution" στο G. Urso (επιμ.), *Popolo e potere nel mondo antico*. Atti del convegno internazionale Cividale del Friuli, 23-25 settembre 2004, (I convegni della Fondazione Niccolò Canussio 3) Πίζα, σσ. 259-269
- Nussbaum, M.C. – Cohen, J. (1999): M. C. Nussbaum κ. ά., *Υπέρ πατρίδος. Πατριωτισμός ή κοσμοπολιτισμός;* (μτφρ. Α. Τσοτσορού, Ε. Μύστακας), Αθήνα
- Nussbaum, M.C. (1999α), «Πατριωτισμός και κοσμοπολιτισμός» στο Nussbaum – Cohen (1999), σσ. 13-31
- Nussbaum, M.C. (1999β), «Απάντηση» στο Nussbaum – Cohen (1999), σσ. 157-173
- Nussbaum, M.C. (2001), "Duties of Justice, Duties of Material Aid: Cicero's Problematic Legacy" στο A. Kallhoff (επιμ.), *Martha C. Nussbaum: Ethics and Political Philosophy*. Lecture and Colloquium in Münster 2000, (Münsteraner Vorlesungen zur Philosophie 4) Μύνστερ 2001, σσ. 3-40
- Παπαγγελής, Θ. (2005), *Η Ρώμη και ο κόσμος της*, (Αρχαιογνωσία και Αρχαιολογία στη Μέση Εκπαίδευση 2) Θεσσαλονίκη
- Παπαγεωργίου, Κ. (2000), «Προλογικό σημείωμα. *Περί πολυπολιτισμικότητας ή πώς ο βάτραχος θα μπορούσε να ξαναγίνει πρίγκιπας*» στο Ταϊήλορ (2000), σσ. 11-25
- Paschalis, M. (1980), *Livy's "Praefatio" and Sallust*, The Ohio State University, Ph.D., Ανν Άρμπορ
- Robinson, E. (2005), "American Empire? Ancient Reflections on Modern American Power", *CW* 99.1, 35-50
- Schofield, M. (1997), *Η στωική ιδέα της πόλης* (μτφρ. Χλ. Μπάλλα), Αθήνα
- Sen, A. (1999), «Ανθρωπότητα και υπηκοότητα» στο Nussbaum – Cohen (1999), σσ. 136-144
- Ταϊήλορ, Τ. (2000), *Πολυπολιτισμικότητα. Εξετάζοντας την πολιτική της αναγνώρισης*. Σχόλια των Κ. Anthony Appiah, St. C. Rockfeller, M. Walzer, S. Wolf. Εισαγωγή και επιμέλεια Α. Gutmann (μτφρ. Φ. Παιονίδης), Αθήνα<sup>3</sup>
- Tsitsiou-Chelidoni, Chr. (2007), "Kleinasien zwischen Ost und West. Titus Livius' Bericht über den Kampf zwischen Antiochos dem Grossen und den Römern (192-188 v.Chr.)" στο G. Urso (επιμ.), *Tra Oriente e Occidente. Indigeni, Greci e Romani in Asia Minore*. Atti del convegno internazionale Cividale del Friuli, 28-30 settembre 2006, (I Convegni della Fondazione Niccolò Canussio 6) Πίζα, σσ. 23-44
- Tsitsiou-Chelidoni, Chr. (2008), "Equando communem hanc esse patriam licebit? (Liv. III 67, 10). Livius' Geschichte als einheitsstiftender Faktor" στο G. Urso (επιμ.), "Patria diversis gentibus una?" *Unità politica e identità etniche nell'Italia antica*. Atti del convegno internazionale Cividale del Friuli, 20-22 settembre 2007, (I Convegni della fondazione Niccolò Canussio 7)

Πιζα, σσ. 197-218

- Wallerstein, I. (1996), «Ούτε πατριωτισμός ούτε κοσμοπολιτισμός» στο Nussbaum – Cohen (1999), σσ. 148-150

- Walsh, P.G. (1958), “Livy and Stoicism”, *AJPh* 79, 355-375

## Zusammenfassung

### *Weltherrscher und die Anderen: von Titus Livius zu Martha Nussbaum*

Nicht nur die kulturelle Identität der Völker, die jeweils von den Weltherrschern militärisch, politisch und ideologisch abhängig sind, sondern auch die Identität des weltherrschenden Volkes selbst läuft Gefahr sich durch fremde Einflüsse zu verändern. Titus Livius, einer der wichtigsten Geschichtsschreiber der Übergangsperiode von der vorchristlichen zur christlichen Zeit, und Martha Nussbaum, Philosophin und Altphilologin unserer Zeit, geben, jeder auf seine besondere Art und Weise, ihre eigene, historisch differenzierte Antwort auf die Frage, wie sich die kulturelle Identität des jeweils weltbeherrschenden Volkes – der Römer (im Falle des Livius), der Amerikaner (im Falle von Nussbaum) – vor einer solchen Gefahr schützen lässt. Auf den ersten Blick kommt die kosmopolitische Ansicht von Nussbaum, ihre These also, dass das amerikanische Volk zu lernen habe, sich selbst einfach als einen Teil der internationalen Gesellschaft, in der es Gleichberechtigung für alle Menschen geben sollte, zu betrachten, wie ein Gegenpol zu der Stellungnahme des Livius vor, dass die Römer mit ihrer hervorragenden Kultur und Moral die Herrschaft über alle anderen Völker der Welt verdient hätten. Jedoch erweckt die Nähe der Thesen von Nussbaum zur stoischen Philosophie und desweiteren zum ideologischen Hintergrund der westeuropäischen Kultur, starke Zweifel an den angeblichen ideologischen Unterschieden zwischen den beiden Denkern. Der Vergleich der These von Nussbaum mit dieser des Livius erhärtet sogar den Verdacht, dass die Perspektive einer internationalen, in ihrem Kern echt multikulturellen Gesellschaft, in welcher jede einzelne Kultur nicht bloß toleriert sondern auch als gleichwertig anerkannt wird, ein unerreichbares Ideal bleibt, solange die Herrschaft nur einer oder weniger militärisch und politisch überlegenen Nation(en) über alle anderen Völker der Welt das Leben der Menschen prägt.

## P. Trogi *Historiae Philippicae*: Μια μη ρωμαιοκεντρική προσέγγιση της ρωμαϊκής ιστορίας

Η οικουμενική ιστορία του Τρόγου με τον τίτλο *Historiae Philippicae*, σε 44 βιβλία, ανήκει στην ιστοριογραφική παραγωγή των χρόνων του Αυγούστου, του *Saeculum Augustum*,<sup>1</sup> περίοδο η οποία παράλληλα με τις ριζικές πολιτειακές μεταβολές σηματοδοτεί και μία νέα εποχή για τα λατινικά γράμματα και τις τέχνες με συμβατικό έτος έναρξής της το 31 π.Χ. Η πλειονότητα των σημαντικότερων ποιητών της Ρώμης, ο Βιργίλιος, ο Οράτιος, ο Προπέρτιος, ο Οβίδιος, δημιουργούν στο πλαίσιο της εποχής αυτής ένα πλούσιο και καλλιτεχνικά άρτιο έργο. Στον πεζό λόγο η αυγούστεια εποχή σφραγίζεται από το πολύτομο ιστορικό έργο του Τίτου Λίβιου, το οποίο με έξοχο ύφος αφηγείται ολόκληρη την ιστορία της Ρώμης, από τις πρώτες μυθικές αρχές της ως τις ημέρες του συγγραφέα της.

Φαίνεται, όμως, ότι η ιστοριογραφική παραγωγή αυτής της περιόδου ήταν αρκετά μεγάλη, μολονότι το μόνο που απέμεινε απ' αυτήν είναι – στην καλύτερη των περιπτώσεων – μερικά αποσπάσματα, ενώ, στις περισσότερες περιπτώσεις, οι συγγραφείς ιστορίας άφησαν πίσω τους απλώς το όνομά τους, όπως π.χ. ο L. Furnius, ο Octavius Ruso, ο Octavius Musa και άλλοι.<sup>2</sup> Έτσι, για μας σήμερα, η ιστοριογραφία αυτής της περιόδου εκπροσωπείται κυρίως από τον Τίτο Λίβιο και τον Πομπήιο Τρόγο, καθώς από το τεράστιο έργο του πρώτου σώζεται ένα σημαντικό μέρος και από το έργο του δεύτερου εκτενής επιτομή των *Φιλιππικών Ιστοριών* του.

Σημαντικό είναι, επίσης, το έργο των ελλήνων ιστοριογράφων αυτών των χρόνων. Θα αναφερθούμε, ωστόσο, με συντομία μόνον σ' αυτούς που έζησαν στην αυγούστεια Ρώμη παράλληλα με το Λίβιο και τον Τρόγο.

Μετά το Άκτιο<sup>3</sup>, λοιπόν, στη Ρώμη ο ρήτορας Τιμαγένης από την Αλεξάνδρεια καταγράφει την ιστορία του ελληνιστικού-ανατολικού κόσμου στο έργο του *Περί Βασιλέων*. Ο Τιμαγένης, ως αιχμάλωτος του Πομπήιου, ήρθε στη Ρώμη το 55 π. Χ., όπου και απέκτησε φήμη, συνδέθηκε μάλιστα και με τον ίδιο τον Αύγουστο, δημιούργησε όμως αντιπάθειες με την κακογλωσσία του και κατέφυγε, τέλος, στα γηρατεία του κοντά στο συγκλητικό και ιστορικό, Ασίνιο Πολλίωνα. Το ιστορικό έργο του Τιμαγένη, με επίκεντρο τις ελληνιστικές-ανατολικές δυναστείες, έφτανε από την προϊστορία τουλάχιστον ως τον Καίσαρα και φαίνεται ότι άσκησε έντονη επίδραση.<sup>4</sup>

Στη Ρώμη, επίσης, δουλεύει το ιστορικό του έργο ο Διονύσιος ο Αλικαρνασσεύς, όπου το 7 π. Χ.<sup>5</sup> δημοσιεύει τη *Ρωμαϊκή Αρχαιολογία*, ιστορία της Ρώμης από την ίδρυσή της ως τον πρώτο Καρχηδονιακό πόλεμο.

1 Για το περιεχόμενο της συγκεκριμένης έκφρασης, βλ. Eder (2005), 16.

2 Bardon (1956), 92-23.

3 Η ολοκλήρωση της ιστορίας του Τιμαγένη τοποθετείται – με αδύναμη, μάλλον, επιχειρηματολογία – λίγο πριν την εποχή του Ακτίου, βλ. RE XXVI, 1936, σελ.1064.

4 Lesky (1981), 1067.

5 Lesky (1981), 1156.

Μετά το 4 π.Χ.<sup>6</sup> γράφεται και η παγκόσμια, *Καθολική Ιστορία*, του Νικόλαου από τη Δαμασκό, σε 144 βιβλία. Ο Νικόλαος συντάσσει ακόμη και μια πανηγυρική βιογραφία του Αυγούστου. Στην ιστορία του ξεκινούσε από τις μεγάλες αυτοκρατορίες της Ανατολής και περνώντας από την ελληνική προϊστορία έφτανε ως τη χρονιά θανάτου του Ηρώδη συμπεριλαμβάνοντας στην αφήγησή του και το ρωμαϊκό κράτος.<sup>7</sup>

Επιστρέφοντας, τώρα, στους δύο σημαντικότερους εκπροσώπους της ιστοριογραφίας κατά τους χρόνους του Αυγούστου θα πρέπει να αναφέρουμε ότι τόσο ο Λίβιος, όσο και ο Τρόγος θεωρήθηκαν από τους μεταγενέστερους εξίσου επιφανείς στο γραμματειακό είδος που καλλιέργησαν με αποτέλεσμα να συμπεριληφθούν αργότερα, τον 4<sup>ο</sup> αι. μ. Χ., μαζί με το Σαλλούστιο και τον Τάκιτο στον κανόνα των τεσσάρων μεγάλων ρωμαίων ιστορικών.<sup>8</sup>

Σύγχρονοι, ο Λίβιος και ο Τρόγος ζουν στη Ρώμη την ίδια περίοδο και γράφουν σχεδόν παράλληλα. Πιθανόν όμως ο Τρόγος να δημοσίευσε τις *Φιλιππικές Ιστορίες* του πριν τη συνολική δημοσίευση της ιστορίας του Λίβιου,<sup>9</sup> η οποία ολοκληρώνεται λίγο μετά το θάνατο του Αυγούστου.<sup>10</sup>

Ο ένας θα πρέπει να είχε διαβάσει την ιστορία του άλλου, ή τουλάχιστον τμήματά της, όταν μάλιστα τα δύο αυτά έργα μοιάζει να λειτουργούν παραπληρωματικά, καθώς και τα δύο απευθύνονται στο λατινόφωνο κόσμο της αυτοκρατορίας: το ένα, του Λίβιου, αφηγούμενο την κατακτητική ιστορία της Ρώμης, το άλλο την ιστορία των κατακτημένων από τη Ρώμη λαών.

Η ιστορία, δηλαδή, του Τρόγου είναι επικεντρωμένη όχι στη Ρώμη, αλλά στην Ελλάδα και την Ανατολή. Πρόκειται για μια παγκόσμια ιστορία που ανήκει στην παράδοση που ξεκινά με τον Έφορο και της οποίας παραδείγματα κατά την αυγούστεια εποχή, δίπλα στις *Historiae Philippicae*, συστήνουν τα έργα των Διόδωρου του Σικελού και Νικόλαου Δαμασκηνού, συγχρόνων του Τρόγου,<sup>11</sup> όπως και εκείνο του Τιμαγένη.

Η ιστορία των μεγάλων ανατολικών βασιλείων, των Ασσυρίων, Βαβυλωνίων, Μήδων, Περσών, η σκυθική και η ελληνική ιστορία (βιβλία 1-6), καθώς επίσης και η ιστορία των Πάρθων και στη συνέχεια των Γαλατών και των Ισπανών (βιβλία 41-44) πλαισιώνουν την κεντρική αφήγηση του Τρόγου που αναφέρεται στη θεμελίωση, την επέκταση και την επικράτηση της μακεδονικής δύναμης στην Ανατολή. Από τα 44 βιβλία, ο μεγαλύτερος όγκος – τα βιβλία 11 έως 40 – αποτυπώνουν τις ιστορικές διαδρομές του Φιλίππου, του Μ. Αλεξάνδρου και στη συνέχεια των Επιγόνων μέχρι την κατάλυση των βασιλείων τους από μια νέα ηγέτιδα δύναμη, τη Ρώμη. Το έργο κλείνει με τη νίκη του Αυγούστου επί των Ισπανών το 20/19 π.Χ.

Η παράλειψη είναι φανερή: η Ρώμη εμφανίζεται περιθωριοποιημένη. Οι Ρωμαίοι είναι, φυσικά, παρόντες στην αφήγηση, κυρίως γιατί έρχονται βαθμιαία σε επαφή με τα ελληνιστικά βασίλεια και τελικώς τα κατακτούν. Παρόλα αυτά δεν εμφανίζονται σαν πρωταγωνιστές. Σε ολόκληρο σχεδόν το έργο η ιστορία τους δεν καταγράφεται για χάρη της ρωμαϊκής ιστορίας αυτής καθαυτή.

Οι Ρωμαίοι μνημονεύονται για πρώτη φορά στο 2.3.5 για να δειχθεί ότι η αυτοκρατορία τους ποτέ δε συμπεριέλαβε τη Σκυθία, στη συνέχεια στο 6.6.5 για να συγχρονίσει, να δώσει δηλα-

6 RE XVII, 1936, σελ. 373.

7 Lesky (1981), 1069.

8 Yardley – Develin (1994), 3.

9 Klotz (1951), 2301.

10 Για το έργο του Λίβιου και τους χρόνους της τμηματικής δημοσίευσής του βλ. von Albrecht (1997), 957' για το χρόνο ολοκλήρωσης των *Historiae Philippicae* βλ. Klotz (1951), 2301 και Yardley – Develin (1994), 3.

11 Levene (2007), 287.

δή το χρονολογικό στίγμα των γεγονότων που διαμείβονταν ανάμεσα στην Ελλάδα και στην Περσία, ενώ στο 12.2.12 οι Ρωμαίοι εμφανίζονται ως ένας από τους λαούς που συνθηκολόγησαν με τον Αλέξανδρο της Ηπείρου.

Γίνεται εκτενέστερα λόγος γι' αυτούς στα βιβλία 17-18 στον πόλεμο με τον Πύρρο, χάνονται, όμως, και πάλι από το προσκήνιο μέχρι το 28<sup>ο</sup> βιβλίο, όπου αποκτούν μια πολύ πιο κυρίαρχη παρουσία. Ωστόσο μόνο στο προτελευταίο βιβλίο ο ιστορικός παρουσιάζει μια ανεξάρτητη αφήγηση της ρωμαϊκής ιστορίας.

Έτσι, λοιπόν, ο Τρόγος εισάγοντας τους αναγνώστες του στην ιστορία της Ρώμης (43.1.1-2), εξηγεί ότι θα ήταν αχάριστος πολίτης, αν έχοντας προβάλει τα κατορθώματα όλων των εθνών, σώπαινε μόνο για την πατρίδα του. Γι' αυτό, μας λέει στη συνέχεια ο επιτομέας του, θίγει σύντομα τις αρχές της ρωμαϊκής ιστορίας, με τρόπο ώστε να μην παραβιάσει τα όρια του σχεδίου του έργου του, ούτε όμως να περάσει μέσα στη σιωπή τις απαρχές της πόλης που είναι η πρωτεύουσα του κόσμου, *caput totius orbis*. Κι εδώ, όμως, δεν ολοκληρώνει τις προσδοκίες. Το μόνο που κάνει είναι να δώσει μια σύντομη έκθεση των ρωμαίων βασιλιάδων προτού περάσει στην ιστορία της Γαλατίας, τόπο καταγωγής της οικογένειάς του.

Αυτή την παγκόσμια ιστορία στα λατινικά μάς διέσωσε ο κατά τα άλλα άγνωστος, πιθανώς ρητοροδιδάσκαλος,<sup>12</sup> Ιουστίνος<sup>13</sup> παρουσιάζοντας μάλλον στα τέλη του 2<sup>ου</sup> μ.Χ αι.<sup>14</sup> μια συντομευμένη, ως ένα βαθμό πιστή στο πρωτότυπο,<sup>15</sup> εκδοχή των *Historiae*, η οποία σήμερα καταλαμβάνει 300 περίπου σελίδες στις εκδόσεις Teubner. Η έκταση του πρωτοτύπου σύμφωνα με τους μελετητές<sup>16</sup> πρέπει να ήταν περίπου 10 φορές πιο μεγάλη από την επιτομή, να έφτανε, δηλαδή τις 3000 σελίδες.

Το μνημειώδες όμως αυτό έργο συνιστά εξαίρεση μέσα στο τοπίο της ρωμαϊκής ιστοριογραφίας εξαιτίας του θέματος και της δομής του. Η οπτική του Τρόγου εμφανίζεται μη ρωμαϊκή, με την έννοια ότι δεν είναι ρωμαιοκεντρική.

Για τους Ρωμαίους ο ιστορικός τους ορίζεται όχι μόνον από την εθνικότητα, αλλά και από το υπό πραγμάτευση θέμα του. Ο ρωμαίος ιστορικός, δηλαδή, είναι ο ιστορικός της Ρώμης, ο οποίος προσεγγίζει τα άλλα έθνη τόσο μόνον, όσο αυτά εμπλέκονται στα γεγονότα της ρωμαϊκής επικράτειας.

Αυτός είναι ο γενικός κανόνας στη Ρώμη ανάμεσα στους ιστορικούς που μας σώζονται και αυτούς που το έργο τους έχει χαθεί. Από το Φάβιο Πίκτορα μέχρι τον Καίσαρα, από τον Τάκιτο έως τον Αμμιανό, οι ρωμαίοι ιστορικοί έγραψαν για τη χώρα τους. Η θεματική ποικιλία της ελληνικής ιστοριογραφίας, που οφείλεται στο ότι οι έλληνες ιστορικοί έστρεφαν πολύ συχνά την προσοχή τους σε άλλα έθνη, είναι ξένη στο είδος έτσι όπως εξελίχθηκε στη Ρώμη.<sup>17</sup>

Ποιοι μπορεί να είναι οι λόγοι, λοιπόν, που ώθησαν τον Τρόγο, αν και Ρωμαίο, να επιλέξει το συγκεκριμένο υλικό και δομή στο έργο του; Σε ποιες ανάγκες της εποχής του προσπαθεί να ανταποκριθεί με την ιδιαίτερη αυτή καταγραφή του παρελθόντος, δεδομένου ότι ζει μέσα στην παραδοσιακή κοινωνία της Ρώμης, που κοιτά το παρελθόν τόσο για κατανόηση όσο και για έμπνευση και καθοδήγηση;<sup>18</sup>

12 Yardley – Heckel (1997), 1.

13 Yardley – Develin (1994), 3-4.

14 Yardley – Develin (1994), 4.

15 Klotz (1951), 2304.

16 Yardley – Heckel (1997), 2.

17 Levene (2007), 286-287.

18 Marincola (2007), 3.

Μία πρώτη απάντηση δίνει ο Ιουστίνος στον πρόλογο της επιτομής<sup>19</sup>: «Ο Τρόγος επέλεξε τα λατινικά ως μέσο για να αφηγηθεί την ιστορία της Ελλάδας και του κόσμου ολόκληρου, επειδή πολλοί Ρωμαίοι, ακόμη και συγκλητικοί, είχαν ήδη καταγράψει τη ρωμαϊκή ιστορία σε ξένη γλώσσα, στα ελληνικά<sup>20</sup>. Προικισμένος με την παλιά ευγλωττία οδηγήθηκε στο δύσκολο αυτό εγχείρημα, είτε επιθυμώντας να ανταγωνιστεί τους Ρωμαίους εκείνους που εξιστόρησαν τα ρωμαϊκά κατορθώματα στα ελληνικά, είτε επειδή ήθελε να δοκιμαστεί σε κάτι καινούργιο, με στόχο, πάντως, να κάνει προσιτές στους Ρωμαίους τις “*Graecae et totius orbis historiae*”, όπως ακριβώς είχε γίνει προσιτή η ρωμαϊκή ιστορία για τους Έλληνες».

Παγκόσμια ιστορία, την ίδια εποχή, γράφουν, επίσης, ο Τιμαγένης και ο Νικόλαος Δαμασκηνός, πρόκειται όμως για έργα γραμμένα στα ελληνικά με κύριο αποδέκτη τον ελληνόφωνο πληθυσμό της αυτοκρατορίας τα οποία προφανώς είχαν στόχο να υπομνήσουν σ’ αυτό το κομμάτι του πληθυσμού την ιστορία του. Οι *Βασιλείς* και η *Καθολική Ιστορία*, των οποίων σώζονται μόνον αποσπάσματα, συμπεριλάμβαναν, σύμφωνα με τους μελετητές, και μια ιστορία της Ρώμης, ευθυγραμμισμένη, κατά τα φαινόμενα, προς την επίσημα αποδεκτή εκδοχή της, μέσω της οποίας, πιθανόν, οι συγγραφείς τους προσπαθούσαν να δικαιολογήσουν στους Έλληνες το ρωμαϊκό ηγεμονισμό. Από το ίδιο φιλορωμαϊκό πνεύμα εμφορείται και το έργο του Διονύσιου Αλικαρνασσεά.

Στην περίπτωση αυτή, ωστόσο, οι παγκόσμιες ιστορίες είναι έργα «εξωτερικών παρατηρητών», για τους οποίους η αυγούστεια εποχή, με την επικράτηση της *concordia* μετά το Άκτιο, αντιπροσώπευε τη σωτηρία από το τρομερότερο από τα κοινά δεινά, τη στάση. Για το λόγο αυτό η γενικότερη τάση των ελλήνων ιστοριογράφων της εποχής ήταν να εξυμνούν τον *princeps*.<sup>21</sup>

Γενικότερα, οι Έλληνες ιστορικοί δεν προβληματίζονταν με το θέμα της Ρώμης και των ιστοριών της. Η ελληνική ιστοριογραφία ήταν ουσιαστικά το έργο ατόμων που, λόγω εθνικότητας, δε συμμετείχαν άμεσα στο ιστορικό γίγνεσθαι. Συνέθεταν ιστορικά έργα, στα οποία τα γεγονότα πρόσφεραν υλικό για στοχασμό πάνω στην ανθρώπινη κατάσταση.<sup>22</sup>

Η περίπτωση του Τρόγου, όμως, είναι εντελώς διαφορετική, καθώς δεν είναι εύκολο να κατανηθούν άμεσα οι προθέσεις του. Σε περίοδο κατά την οποία η ρωμαϊκή λογοτεχνία στο σύνολό της προσηλώνεται στην ανάδειξη του μεγαλείου της Ρώμης, ενισχύοντας την εθνική συνείδηση και τον πατριωτισμό των Ρωμαίων, ο Τρόγος συνθέτει μια μη ρωμαιοκεντρική παγκόσμια ιστορία στα λατινικά.

Αφηγείται την ιστορία πλήθους λαών, που στη συντριπτική πλειοψηφία τους συγκροτούσαν τη ρωμαϊκή επικράτεια, χωρίς όμως να παρεμβαίνει συγκρίνοντας και αξιολογώντας τη συμβολή του καθενός στο ιστορικό γίγνεσθαι. Παραθέτει τις ιστορίες τους έξω από οποιοδήποτε σχήμα ιεράρχησης και υπαγωγής, διαμορφώνοντας ισοβαρείς και, συγχρόνως, διακριτές τις εικόνες τους. Σχεδόν στον καθένα ο Τρόγος αναγνωρίζει τα χαρακτηριστικά που τον διαφοροποιούν από τους άλλους, ανεξάρτητα από τη διάρκεια της ιστορικής του πορείας: οι Αθηναίοι διακρίνονται για την καταγωγή τους – τονίζεται ότι πρόκειται για αυτόχθονα πληθυσμό – και την καθοριστική συμβολή τους στον πολιτισμό.<sup>23</sup> οι Σκύθες για το δίκαιο και εγκρατή χαρακτήρα τους, ο οποίος τους οδηγεί στην κατάκτηση της *virtus*, έτσι ώστε να αναδεικνύονται ανώτεροι ακόμη και από τους Έλληνες, παρά το γεγονός ότι οι Έλληνες διέθεταν μια ανώτερη

19 Iust. Praefatio, I (Οι παραπομπές στο κείμενο του Ιουστίνου γίνονται από την έκδοση του Seel (1972)).

20 Εδώ πρόκειται για σαφή υπαινιγμό στα έργα των Fabius Pictor και Postumius Albinus.

21 Raaflaub – Samons (1990), 443.

22 Toher (1990), 153-154.

23 Iust. II, 6, 1-6.

παιδεία.<sup>24</sup> οι Καρχηδόνιοι για την ευστροφία τους, το *punicum ingenium*,<sup>25</sup> οι Γαλάτες για την υπεροχή τους στην οιωνοσκοπία και την πολεμική τους ικανότητα<sup>26</sup> κ.ο.κ. Τελικά, στην παγκόσμια σκηνή των *Historiae* δεν υπάρχει πρωταγωνιστής.

Σ' αυτό το πλαίσιο εγγράφει ο Τρόγος και την ιστορία της Ρώμης χωρίς να αλλάζει, ωστόσο, τους όρους της αφήγησής του. Δεν παρουσιάζει, όπως αναφέρθηκε και παραπάνω, την ιστορική πορεία της με τρόπο που να της προσφέρεται μια περίοπτη θέση μέσα στο παγκόσμιο τοπίο. Το αντίθετο μάλλον: στις *Φιλιππικές Ιστορίες*, μόνο για τη Ρώμη, υποβάλλεται είτε μέσω της ίδιας της αφήγησης, είτε, κάποτε, και μέσω της δομής του έργου και μια δεύτερη ανάγνωση της ιστορίας της, με την οποία φαίνεται να υπονομεύονται εν τέλει ιδεολογήματα σημαντικά για την εθνική συνείδηση των Ρωμαίων.

Από την άποψη αυτή είναι ενδιαφέρων ο τρόπος με τον οποίο πρωτοσυστήνει ο ιστορικός την κοσμοκράτειρα της εποχής του Ρώμη αφηγούμενος τη σκυθική ιστορία γράφει: «Οι Σκύθες τρεις φορές επιζήτησαν την κατάκτηση της Ασίας, τους ίδιους, όμως, καμία ξένη δύναμη δεν τους άγγιξε, ούτε τους νίκησε. Έτρεψαν σε επονειδιστή φυγή το βασιλιά των Περσών Δαρείο από τη χώρα τους, κατέσφαξαν τον Κύρο και ολόκληρο τον στρατό του. Όμοια, εκμηδένισαν το στρατηγό του Μ. Αλεξάνδρου το Ζωπυρίωνα με όλες του τις δυνάμεις. Για το ρωμαϊκό στρατό [οι Σκύθες] είχαν ακούσει, δεν τον είχαν, όμως, γνωρίσει. Οι Σκύθες είναι εκείνοι που ίδρυσαν την αυτοκρατορία των Πάρθων και της Βακτριανής». Αυτό που, ίσως, υπαινίσσεται εδώ ο Τρόγος είναι ότι σε αντίθεση με τις μεγάλες αυτοκρατορίες του παρελθόντος, την Περσική και εκείνη του Αλέξανδρου, οι οποίες, τουλάχιστον τόλμησαν μια αντιπαράθεση με τους Σκύθες, έστω κι αν ηττήθηκαν, η αήττητη Ρώμη δεν τους έχει καν πλησιάσει. Φαντάζει άτολμη παρά τον «περίφημο» στρατό της. Το γεγονός επίσης ότι ο Τρόγος παρουσιάζει τους Σκύθες ως προγόνους των Πάρθων, που ήταν ουσιαστικά και οι μόνοι υπολογίσιμοι αντίπαλοι της αυγούστειας Ρώμης, σκιάζει ως ένα βαθμό τη λαμπρή εικόνα που της κατασκευάζει η αυγούστεια λογοτεχνία. Η Ρώμη δεν εισέρχεται με την προσήκουσα μεγαλοπρέπεια στη σκηνή των *Φιλιππικών Ιστοριών*.

Κάτι ανάλογο συμβαίνει και τη δεύτερη φορά, όταν στο 6<sup>ο</sup> βιβλίο, 5.5., συγχρονίζοντας ο συγγραφέας γεγονότα ανάμεσα στους Πέρσες και τους Έλληνες, σημειώνει: «Αυτή η χρονιά δεν ήταν τόσο σημαντική επειδή ξαφνικά επικράτησε η ειρήνη σε ολόκληρη την Ελλάδα, αλλά επειδή την ίδια περίοδο η “*urbs romana*” κυριεύτηκε από τους Γαλάτες». Η Ρώμη προβάλλει όχι μόνον άτολμη αλλά και ηττημένη.

Μεγαλύτερο ενδιαφέρον έχει, όμως, σε σχέση με τη δομή του έργου, η θέση την οποία επιφυλάσσει ο Τρόγος στην αφήγηση της ρωμαϊκής ιστορίας. Έτσι, ενώ θα περίμενε κανείς, σύμφωνα με τη χρονολογική ροή των γεγονότων, η ιστορία της Ρώμης να διαδέχεται την ιστορία των Επιγόνων, ο ιστορικός την παρακάμπτει περνώντας στην ιστορία των Πάρθων, την οποία και ξεκινά ως εξής: «Οι Πάρθοι εξουσιάζουν σήμερα την Ανατολή, καθώς ο κόσμος μοιράστηκε ανάμεσα σ' αυτούς και τους Ρωμαίους».<sup>27</sup>

Είναι γεγονός ότι οι Πάρθοι δημιουργούσαν πρόβλημα στον Αύγουστο, αφού η ανεξάρτητη παρουσία τους στην Ανατολή αποδυνάμωνε την εικόνα που ήθελε να προβάλλει για τον εαυτό του, του ορμητικού δηλαδή κατακτητή, που εξάπλωνε τη ρωμαϊκή κυριαρχία στην Ανατολή. Η ιστορική πραγματικότητα, όμως, ήταν κάπως διαφορετική. Ο Αύγουστος είχε αποκαταστήσει τις σχέσεις με την Παρθία με αναίμακτες, ωστόσο, διαπραγματεύσεις, καταλήγοντας σε

24 Iust. II, 2, 10-15.

25 Iust. XXXI, 4, 2.

26 Iust. XXIV, 4, 3.

27 Iust. XLI, 1.



αμοιβαία αναγνώριση των σφαιρών επιρροής. Αλλά, ενώ στην πραγματικότητα επρόκειτο για μια περιορισμένη πολιτική πράξη, η λογοτεχνική παρουσίασή της έγινε με τρόπο επιθετικό και προβλήθηκε ως υποταγή της περιοχής.<sup>28</sup>

Ο Τρόγος, ίσως, επιχειρεί να αποκαταστήσει αυτή την πραγματικότητα προκαλώντας και ο ίδιος με τη σειρά του, αφού, καθ' υπερβολή, εμφανίζει τους Πάρθους συγκυρίαρχους των Ρωμαίων, και μάλιστα, σε περιοχή όχι μόνον πολιτικά αλλά και ιδεολογικά σημαντική για τη Ρώμη, στο μέτρο που ο χώρος, η παρθική επικράτεια, ανακαλούσε το μεγαλείο και την έκταση της αυτοκρατορίας του Μ. Αλεξάνδρου. Αρνούμενος, λοιπόν, ο Τρόγος, έστω και έμμεσα, στη Ρώμη οποιοδήποτε κυριαρχικό δικαίωμα σ' αυτή την περιοχή ανατρέπει το ιδεολόγημα της παγκόσμιας υπεροχής της.

Έχει υποστηριχθεί ότι στο σημείο αυτό ο Τρόγος επηρεάστηκε από την πηγή του που δεν ήταν ρωμαϊκή<sup>29</sup>. Όμως, ακόμη και η επιλογή των πηγών – και ο Τρόγος αντλεί από πολλές ιστορικές πηγές, κατά βάση ελληνικές, το υλικό του – είναι διεργασία κριτική και αντανάκλα τις προθέσεις του συγγραφέα.

Ανάλογη ερμηνεία επιδέχεται η ένταξη της ρωμαϊκής ιστορίας στο τέλος των *Historiae*. Διαπιστωμένα, ο Τρόγος ακολουθεί κάποιο συγκεκριμένο σχέδιο στη διάταξη του υλικού του έτσι ώστε όλες οι τοπικές εξελίξεις να συγκλίνουν στην ανάδειξη της Ρώμης. Η αφήγηση, όμως, της παρθικής ιστορίας αμέσως μετά την ιστορία των Επιγόνων, όπως και η συμπαράθεση ρωμαϊκής, γαλατικής και ισπανικής ιστορίας στα δύο τελευταία βιβλία, μπορούν να ερμηνευθούν και ως μια παράλληλη γεωγραφική, πολιτισμική κατανομή της αφήγησης: πρώτοι, λοιπόν, οι λαοί της Ανατολής που διαθέτουν μακράιωνη ιστορία και στη συνέχεια οι ιστορικά νεότεροι λαοί της Δύσης. Στην περίπτωση αυτή, ο Τρόγος επιλέγοντας τη συγκεκριμένη διάταξη υποσκάπτει το ιδεολόγημα ενός απώτατου ιστορικού παρελθόντος, το οποίο διεκδικούσαν οι Ρωμαίοι προβάλλοντας τους ιδρυτικούς μύθους της πόλης τους δυναμικά, ώστε να καταγραφούν εν τέλει στην παγκόσμια συνείδηση ως μέρος της πραγματικής ιστορίας τους.

Σ' αυτούς τους μύθους στοχεύει, μεταξύ άλλων, και η σκληρή κριτική των Αιτωλών για τους Ρωμαίους στο XXVIII<sup>30</sup> βιβλίο των *Historiae*, όταν τους χαρακτηρίζουν βοσκούς, που απέκτησαν γη κλέβοντάς την από τους νόμιμους κατόχους της, τους κατηγορούν για την ατιμωτική καταγωγή τους και τέλος για το γεγονός ότι θεμελίωσαν την πόλη τους πάνω σ' ένα φόνο. Είναι γεγονός ότι ο Τρόγος στο σημείο αυτό χρησιμοποιεί υλικό γνωστό από την αντιρωμαϊκή ελληνιστική ιστοριογραφία<sup>31</sup>. Το εκμεταλλεύεται, όμως, με τρόπο πρόσφορο για τις προθέσεις του όταν το καταθέτει στο έργο με τη φωνή των Αιτωλών, εχθρών της Ρώμης, οι οποίοι ακριβώς γι' αυτό μπορούν να ασκήσουν την κριτική τους στους Ρωμαίους σε τόνους υψηλότατους, έτσι ώστε αυτή να ακουστεί και να εντυπωθεί. Ο Τρόγος με το λόγο των Αιτωλών καλεί με επιδέξιους χειρισμούς τους αναγνώστες/ακροατές του σε μια πιο κριτική στάση απέναντι στους καταγωγικούς μύθους των Ρωμαίων, ένα θέμα που είχε αποκτήσει, εξάλλου, μεγάλο ενδιαφέρον κατά την αυγούστεια περίοδο,<sup>32</sup> χωρίς όμως ο ίδιος, ως Ρωμαίος, να παρεμβαίνει σε έναν τόσο ευαίσθητο για τους συμπολίτες του τομέα. Το γεγονός ότι δεν υπάρχει αντίλογος στη σκληρή κριτική των Αιτωλών, δεν ανασκευάζονται δηλαδή οι κατηγορίες τους, ούτε άμεσα, ούτε σε κάποιο άλλο σημείο του έργου, σημαίνει ότι πρόκειται για εκδοχή που ο Τρόγος δεν είναι διατεθειμένος να απορρίψει.

28 Gruen (1990), 398-399.

29 Klotz (1951), 2308.

30 Iust. XXVIII, 2, 8-10.

31 Ferrary (1988), 227-228.

32 Yardley – Develin (1994), 263, υπ. 1.

Ο ίδιος ο Τρόγος, εξάλλου, στη σύντομη αφήγηση της ιστορίας της Ρώμης εκφράζει, πολύ πιο συγκρατημένα, είναι αλήθεια, το σκεπτικισμό του σε σχέση, τουλάχιστον, με το μύθο της Ρέας: «Κλεισμένη σε μια σπηλιά αφιερωμένη στον Άρη γέννησε δυο αγόρια. Δεν γνωρίζουμε αν πρόκειται για τον καρπό μιας παράνομης σχέσης ή αν τα συνέλαβε από τον Άρη». <sup>33</sup> Αμφισβητώντας το συγκεκριμένο μύθο, που συνδέει τους Ρωμαίους με το θεό του πολέμου, άρα θεοποιεί τις πολεμικές ικανότητές τους, ο Τρόγος υπονομεύει και πάλι μια ευρέως διαδεδομένη στην εποχή του κατασκευή, το ιδεολόγημα δηλαδή ενός αήττητου ρωμαϊκού λαού.

Ως τελευταίο παράδειγμα, χαρακτηριστικό για τον τρόπο με τον οποίο ο Τρόγος προτείνει μια διαφορετική εν μέρει ανάγνωση της ρωμαϊκής ιστορίας, παραθέτουμε ένα απόσπασμα από το λόγο του Μιθριδάτη, <sup>34</sup> τον οποίο απευθύνει στο στρατό του για να τον εμπνεύσει πριν από τη σύγκρουσή του με τους Ρωμαίους (ολόκληρη η ομιλία του βασιλιά του Πόντου εκφέρεται σε πλάγιο λόγο): «[Ο Μιθριδάτης αναφέρει] ότι άκουγε πως οι Ρωμαίοι σε τρεις μάχες με τον Πύρρο, το βασιλιά της Ηπείρου, είχαν τραπεί σε φυγή, παρ' όλο που ο τελευταίος δεν είχε μαζί του πάνω από 5000 Μακεδόνες. Άκουγε [ο Μιθριδάτης] ότι ο Αννίβας παρέμεινε νικητής στην Ιταλία για δεκάξι χρόνια, και ότι αυτό που τον σταμάτησε από το να καταλάβει τη Ρώμη δεν ήταν η δύναμη των Ρωμαίων, αλλά ο ανταγωνισμός και ο φθόνος του δικού του λαού. Άκουγε, επίσης, ότι λαοί από την πέρα των Άλπεων Γαλατία εισέβαλαν στην Ιταλία, την κατέλαβαν και εγκαταστάθηκαν στις περισσότερες από τις μεγαλύτερες της πόλεις... Του είχαν πει ότι τη Ρώμη δεν την νίκησαν απλώς οι Γαλάτες, αλλά και την εκπόρθησαν, έτσι ώστε για τους Ρωμαίους να απομείνει χώρος στην κορυφή ενός μόνο λόφου. Ότι τον εχθρό τον απομάκρυναν οι Ρωμαίοι όχι με πόλεμο, αλλά πληρώνοντας λύτρα». Ο λόγος, ως ένα σημείο, συνεχίζεται πάνω στο ίδιο μοτίβο, με αλληπάλληλες αναφορές στις ήττες των Ρωμαίων. Η εμφατική επανάληψη του ρήματος *audire* και η συμπληρωματική στο *audire* χρήση τύπων του ρήματος *dicere* δημιουργούν την εντύπωση ότι υπήρχε μια ευρέως διαδεδομένη φήμη που αναιρούσε την κατασκευασμένη και, συνεπώς, αναλλοίωτη εικόνα ενός μόνιμα ακατανίκητου ρωμαϊκού στρατού.

Εκτός από τα παραπάνω σημεία, υπάρχουν και αρκετά άλλα παρόμοια στις *Φιλιππικές Ιστορίες*, τα οποία χαρακτηρίζουν τους Ρωμαίους με τρόπο μη αναμενόμενο από ένα ρωμαίο ιστορικό, και μάλιστα, της αυγούστειας περιόδου.

Τα αρνητικά σχόλια για τους Ρωμαίους σε συνδυασμό με τη δομή του έργου οδήγησαν κάποιους να το χαρακτηρίσουν αντιρωμαϊκό, καθώς – κατά την άποψή τους – ο Τρόγος σχεδίασε εσκεμμένα το έργο του, προκειμένου να προκαλέσει τους Ρωμαίους που αξίωναν την παγκόσμια ηγεμονία. <sup>35</sup>

Ωστόσο, τα σχόλια και η δομή δεν αρκούν από μόνα τους για να παρουσιάσουν έναν αντιρωμαίο Τρόγο, όταν, μάλιστα, ο ίδιος παραθέτει και τη θετική εικόνα της Ρώμης σε άλλα σημεία του έργου. Τονίζεται π.χ. η ακεραιότητα των Ρωμαίων, ο Κινέας διαβεβαιώνει τον Πύρρο, που ζητά τη γνώμη του για τη Ρώμη, ότι πρόκειται για «πόλη βασιλιάδων», <sup>36</sup> σε αντίθεση, μάλιστα, με τον Ιουγούρθα του Σαλλούστιου, ο οποίος χαρακτηρίζει τη Ρώμη «πόλη για πούλημα». <sup>37</sup> Εξαιρείται το ρωμαϊκό φρόνημα: «Ο Αννίβας εξήγησε ότι οι Ρωμαίοι θα μπορούσαν να νικηθούν μόνον από τα ίδια τους τα χέρια και ότι ο μόνος τρόπος για να κατακτηθεί η Ιταλία ήταν από τις ιταλικές δυνάμεις. Γιατί οι Ρωμαίοι ήταν διαφορετικοί από τους άλλους θνητούς,

33 Iust. XLIII, 2, 2.

34 Iust. XXXVIII, 4, 5-8.

35 Levene (2007), 288.

36 Iust. XVIII, 2, 10.

37 BJ 35, 10.

πολεμούσαν με τρόπο διαφορετικό». <sup>38</sup> Αφηγούμενος, επίσης, γεγονότα του 190-188 π.Χ., την ήττα του Αντίοχου, λέει: «Οι Ρωμαίοι τότε μοίρασαν τις πόλεις που είχαν καταλάβει στους συμμάχους τους, κρίνοντας ότι η Ασία ήταν καταλληλότερη ως δώρο της Ρώμης παρά ως κτήση της προκειμένου να κυνηγήσουν εκεί οι Ρωμαίοι τις απολαύσεις. Οι ίδιοι έπρεπε να διεκδικήσουν τη δόξα της νίκης χάρη του ρωμαϊκού ονόματος και τα υπερβολικά πλούτη να τα αφήσουν στους συμμάχους». <sup>39</sup>

Η συμπάρθεση αρνητικών και θετικών σχολίων στο έργο δημιουργεί ίσως μιαν άνιση εικόνα της Ρώμης, αλλά δεν οδηγεί και στο συμπέρασμα ότι πρόκειται για έργο αντιρωμαϊκό. Εξάλλου, σχεδόν ομόφωνα, οι μελετητές των *Historiae* αναγνωρίζουν ότι στο έργο δεν αποτυπώνεται κάποια εχθρική στάση του ιστορικού απέναντι στους Ρωμαίους. Η έρευνα, επίσης, απέδειξε ότι ούτε η επιλογή του υλικού έγινε με γνώμονα τον αντιρωμαϊκό χαρακτήρα του. Όπως, όμως, σημειώνει και ο Α. Klotz, <sup>40</sup> όσο περισσότερο πειθόμαστε ότι δεν υπάρχει αντιρωμαϊκό φρόνημα, τόσο μεγαλύτερη γίνεται η αμηχανία μας απέναντι σε κάποια ευκαιριακά σχόλια, διόλου κολακευτικά για τους Ρωμαίους.

Ορισμένοι μελετητές αποδίδουν αντιρωμαϊκά αισθήματα στον Τρόγο λόγω της γαλατικής καταγωγής του και υποστηρίζουν ότι είναι αυτά που τον ωθούν «να υπονομεύσει τη μυθική προϊστορία και το ρωμαϊκό παρελθόν, υπονομεύοντας τα θεμέλια της ιμπεριαλιστικής ιδεολογίας, την απόλυτη υπεροχή του *populus princeps*». <sup>41</sup>

Όπως φαίνεται, όμως, από το ίδιο το έργο, ο Τρόγος ένωθε Ρωμαίος, αφού μάλιστα η οικογένειά του είχε αποκτήσει το δικαίωμα του Ρωμαίου δυο γενιές πριν απ' αυτόν. Ο παππούς του είχε υπηρετήσει υπό τον Πομπήιο στον πόλεμο εναντίον του Σερτώριου και ανταμείφθηκε με την *civitas* και το όνομα του πάτρωνά του. Ο θείος του υπηρέτησε, υπό τον Πομπήιο και πάλι, επικεφαλής του ιππικού στον πόλεμο κατά του Μιθριδάτη την περίοδο 66-62 π.Χ. Τέλος, ο πατέρας του διατέλεσε γραμματέας του Ιουλίου Καίσαρα. <sup>42</sup>

Κατά συνέπεια, θα πρέπει μάλλον να αποκλείσουμε μια «γαλατική», εχθρική στάση του Τρόγου απέναντι στους Ρωμαίους. Ωστόσο, αν αποδεχτούμε το δεύτερο σκέλος της παραπάνω ερμηνείας, ότι, δηλαδή, ο ιστορικός υπονομεύοντας τη μυθική προϊστορία και το ρωμαϊκό παρελθόν υπονομεύει τα θεμέλια της ιμπεριαλιστικής ιδεολογίας, την απόλυτη υπεροχή του *populus princeps*, θα οδηγηθούμε αναπόφευκτα στο συμπέρασμα ότι με το έργο του ο συγγραφέας αντιτίθεται στην ιμπεριαλιστική πολιτική της Ρώμης.

Αλλά μια τέτοια ερμηνεία ακυρώνεται από το ίδιο το κείμενο, καθώς οι *Φιλιππικές Ιστορίες* τελειώνουν ως εξής <sup>43</sup>: «Η πλήρης υποταγή της Ισπανίας και η αποδοχή του Ρωμαϊκού ζυγού από τους Ισπανούς επετεύχθη μόνον επί Καίσαρα Αυγούστου, ο οποίος έχοντας κατακτήσει τον υπόλοιπο κόσμο έστρεψε τα νικηφόρα όπλα του εναντίον των Ισπανών και οδήγησε με τους νόμους ένα λαό βάρβαρο και άγριο σε έναν πιο πολιτισμένο τρόπο ζωής, κάνοντας την Ισπανία ρωμαϊκή επαρχία».

Γίνεται σαφές, λοιπόν, ότι ο Τρόγος όχι μόνον υπερασπίζεται την ιμπεριαλιστική πολιτική του Αυγούστου, αλλά και τη δικαιώνει αναγνωρίζοντας τον εκπολιτιστικό της ρόλο μέσα στην οικουμένη.

Άλλοι μελετητές, πάλι, επιχειρώντας να απαντήσουν σε ένα πιο περιορισμένο ερώτημα, στο

38 Iust. XXXI, 5, 4.

39 Iust. XXXVI, 8, 9.

40 Klotz (1951), 2308.

41 André (1974), 171.

42 Klotz (1951), 2300.

43 Iust. XLIV, 5, 8.

γιατί δηλαδή, ένας Ρωμαίος γράφει παγκόσμια ιστορία στα χρόνια του Αυγούστου, υποστηρίζουν ότι αυτό οφείλεται σε άμιλλα προς τους σύγχρονούς του Έλληνες που γράφουν ανάλογες ιστορίες.

Τέλος, οι περισσότεροι μελετητές σήμερα θεωρούν το έργο του Τρόγου συμπλήρωμα του *Ab Urbe Condita* του Λίβιου.

Πράγματι, τα δύο αυτά έργα αλληλοσυμπληρώνονται, αλλά η σύνδεσή τους γίνεται κυρίως μέσα από τις αντιθέσεις τους.

Η ιστορία του Λίβιου έχει στραμμένη τη ματιά της προς τα μέσα, ακολουθώντας τη ρωμαϊκή ιστοριογραφική παράδοση, η οποία φτάνει πίσω στους *Annales*, σε έναν τύπο, δηλαδή, χωρογραφίας ή τοπικής ιστορίας. Η ιστορία αυτού του τύπου πραγματευόταν μόνον τα γεγονότα που διαδραματιζόνταν εντός της κοινότητας, ενώ από τα εξωτερικά εκείνα που συνδέονταν με την κοινότητα. Έτσι, η παραδοσιακή ρωμαϊκή ιστοριογραφία σε αντιδιαστολή προς την ελληνική πρακτική εστιάζει αποκλειστικά στα ρωμαϊκά πράγματα και η αφήγησή της περιστρέφεται αποκλειστικά και μόνον γύρω από αυτά.<sup>44</sup>

Στη νέα εποχή, όμως, που εγκαινιάζεται με τον Αύγουστο η αρχική ρωμαϊκή κοινότητα έχει εξελιχθεί πλέον σε μια απέραντη επικράτεια, η οποία συμπεριλαμβάνει στα εκτεταμένα όρια της πλήθος διαφορετικών πολιτισμικά λαών. Η λογοτεχνία εξυμνεί την επέκταση του ρωμαϊκού κράτους χωρίς, όμως, να προβάλλει τη νέα πολυσύνθετη ταυτότητά του.

Ο Τρόγος, αντίθετα, γράφοντας οικουμενική ιστορία φαίνεται ότι αφογκράζεται αυτή την αλλαγή και έρχεται έτσι αντιμέτωπος με την ιστοριογραφική ρωμαϊκή παράδοση, της οποίας εξοχότερος εκπρόσωπος αυτή την περίοδο είναι ο Λίβιος. Προτείνει, λοιπόν, μια νέα οπτική, ευρύτερη, που μπορεί και πρέπει να περιλάβει ολόκληρη τη ρωμαϊκή οικουμένη. Με την ιστορία του ο Τρόγος αντιστρέφει τη ρωμαιοκεντρική οπτική των Ρωμαίων που δεν ανταποκρίνεται στη νέα πραγματικότητα και τους καλεί να προσλάβουν την αυτοκρατορία τους μέσα από την οπτική της ιστορίας των αυτοκρατοριών που νίκησαν και που τώρα έχει γίνει και δική τους ιστορία. Το παρελθόν αυτών των λαών μαζί με εκείνο της Ρώμης συνθέτουν την ιστορία της ρωμαϊκής οικουμένης. Από το κοινό αυτό παρελθόν, αφού το κατανοήσουν, θα αντλήσουν την έμπνευσή τους και θα καθοδηγηθούν.

Η επιλογή του Τρόγου, επομένως, να αφηγηθεί την ιστορία της οικουμένης μπορεί να αναγνωσθεί και ως αντιπρόταση στο έργο του Λίβιου.

Ο νέος για τη ρωμαϊκή ιστορία τύπος αφήγησης δικαιολογεί και τη θέση που δίνει ο Τρόγος στην «τοπική» πλέον ρωμαϊκή ιστορία: είναι μια από τις συνιστώσες της οικουμενικής, αλλά και, εν τέλει, πραγματικής ρωμαϊκής ιστορίας.

Πώς συνδέεται, όμως, αυτός ο νέος τύπος ρωμαϊκής ιστορίας με τα αρνητικά και αρκούντως έντονα σχόλια του Τρόγου για τους Ρωμαίους; Γιατί η κριτική του φαίνεται να αποδομεί σημαντικά για την αυγούστεια εποχή ιδεολογήματα;

Αν ο σημερινός αναγνώστης με κάποια γνώση της αυγούστειας λογοτεχνίας παραξενεύεται από την αμφίθυμη στάση του ιστορικού απέναντι στη Ρώμη, ποια μπορεί να ήταν, άραγε, η αντίδραση των συγχρόνων του, όταν η λογοτεχνία της εποχής υπήρξε σε μεγάλο βαθμό εγκωμιαστική για τη Ρώμη, τις κατακτήσεις της και την αυτοκρατορία της; Ο Δίας, στην *Αινειάδα*, προφητεύει μια ρωμαϊκή κυριαρχία χωρίς όρια μέσα στο χρόνο και το χώρο (*Aen.* 1.278-79). Ο Λίβιος χαρακτηρίζει την πόλη του *caput orbis terrarum* και το λαό της *princeps orbis terrarum populus* (*Liv.* 21.30.10, 34.58.8). Ο Οράτιος μας διαβεβαιώνει ότι το μεγαλείο της αυτοκρατορίας απλώνεται από τη μια άκρη του κόσμου ως την άλλη (*Hor. Carm.* 4.15.13-16).

44 Toher (1990), 146.

Η ρητορική εικόνα της Ρώμης, ωστόσο, δεν απέδιδε πάντοτε την πραγματικότητα και η διαφορά λογοτεχνίας και πραγματικότητας αποτελούσε ένα βασικό χαρακτηριστικό της αυγούστειας εποχής και της αυγούστειας πολιτικής,<sup>45</sup> που οφείλεται στο γεγονός ότι ο Αύγουστος δεν εφάρμοζε ενιαία πολιτική σε όλη την επικράτεια του, αλλά τη διαφοροποιούσε από περιοχή σε περιοχή, προσαρμόζοντάς την πάντοτε στις περιστάσεις και στα ενδεχόμενα. Άλλοτε εφάρμοζε επιθετική πολιτική και άλλοτε την αναδίπλωνε. Άλλοτε ήταν ο αρχηγός ενός στρατού με ορμή και βλέψεις κατακτητικές και άλλοτε ο εύστροφος διπλωμάτης. Αλλά η εμμονή του για φήμη ήταν ανυποχώρητη. Το καθεστώς του επέμενε να προβάλλει τη δύναμη, τον επεκτατισμό, το θρίαμβο και την κυριαρχία της Ρώμης. Η πολιτική του μπορεί να ήταν ευέλικτη, η εικόνα της ήταν όμως σταθερή.<sup>46</sup>

Η σταθερή αυτή εικόνα συντίθεται και υποστηρίζεται από τα ιδεολογήματα περί αήττητης Ρώμης, αήττητου ρωμαϊκού στρατού και ρωμαϊκού λαού, απώτατου ιστορικού και ηρωϊκού παρελθόντος, ημιθεϊκής καταγωγής των Ρωμαίων.

Αυτή ακριβώς την εικόνα επιχειρεί να ανακατασκευάσει με την κριτική του ο Τρόγος και να την εντάξει στο πλαίσιο της ιστορικής πραγματικότητας. Η συγγραφή ιστορίας για τους Αρχαίους ήταν λογοτεχνική δημιουργία, αλλά υπό ορισμένες προϋποθέσεις, η βασικότερη από τις οποίες ήταν η καταγραφή της αλήθειας.

Οι *Φιλιππικές Ιστορίες* του Τρόγου, συνεπώς, θα μπορούσαν να είναι και μια πρόταση για μια πιο «πραγματική» ιστορία. Με την έννοια αυτή η σχέση της με την «επική»<sup>47</sup> ιστορία του Λίβιου δεν είναι συμπληρωματική, αλλά διαλεκτική. Ο καθένας από τους δύο γράφει «μια» ρωμαϊκή ιστορία για το ίδιο αναγνωστικό κοινό, που με τη σειρά του καλείται να αντιληφθεί την ιστορική πραγματικότητα μέσα από δύο διαφορετικές προοπτικές και εν τέλει μέσα από δύο διαφορετικές ιδεολογίες.

## Βιβλιογραφία

- Albrecht von, M. (1997), *Ιστορία της Ρωμαϊκής Λογοτεχνίας*, τ. 1 (μτφρ. και επιμ. Δ. Ζ. Νικήτα), Ηράκλειο
- André, J.-M. (1974), *Le siècle d'Auguste*, Παρίσι
- Bardou, H. (1956), *La littérature Latine Inconnue, T. 2, L' époque Impériale*, Παρίσι
- Eder, W. (2005), "Augustus and the Power of Tradition" στο K. Galinsky (επιμ.), *The Cambridge Companion of the Age of Augustus*, Κέμπριτζ, σσ. 13-32
- Ferrary, J.-L. (1988), *Philhellénisme et Imperialisme*, Ρώμη
- Gruen, E.S. (1990), "The imperial policy of Augustus", στο K.A. Raaflaub – M. Toher (1990), σσ. 398-399
- Klotz, A. (1951), λ. "Pompeius Trogus", στο RE XXI, 2301.
- Lesky, A. (1981), *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας* (μτφρ. Αγ. Τσοπανάκη), Θεσσαλονίκη
- Levene, D.S. (2007), "Roman Historiography in the Late Republic", στο J. Marincola (2007), σσ. 275-89
- Marincola, J. (επιμ.) (2007), *A Companion to Greek and Roman Historiography*, vol. 1, Μάλντεν / Οξφόρδη

45 Gruen (1990), 395.

46 Gruen (1990), 416.

47 Rose (1978), τ. 2, σελ. 10: «θα μπορούσαμε ακόμη να πούμε πως ο Λίβιος ήταν περισσότερο ένας επικός που χρησιμοποίησε τον πεζό λόγο παρά ένας ιστορικός».

- Raaflaub, K.A. – Samons, L.J. II (1990), “Opposition to Augustus” στο K. A. Raaflaub – M. Toher (1990), σσ. 417-454.
- Raaflaub, K. A. – Toher, M. (1990), *Between Republic and Empire, Interpretations of Augustus and His Principate*, Μπέρκλεϋ / Λος Άντζελες κ.α.
- Rose, H.J. (1978), Ιστορία της Λατινικής Λογοτεχνίας, τ. 1-2 (μτφρ. Κ. Χ. Γρόλλιου), Αθήνα
- Seel, O. (εκδ.) (1972), *M. Iuniani Iustini Epitoma Historiarum Philippicarum*, Στουτγκάρδη
- Toher, M. (1990), “Augustus and the evolution of Roman Historiography” στο K. A. Raaflaub – M. Toher (1990), σσ.139-54
- Yardley, J.C. – Develin, R. (1994), *Iustiniani Iustini Epitoma Historiarum Philippicarum Pompei Trogi* (translated with introduction and explanatory notes), Ατλάντα-Τζώρτζια
- Yardley, J.C. – Heckel, W. (1997), *Justin, Epitome of the Philippic History of Pompeius Trogus, Books 11-12: Alexander the Great*, Οξφόρδη

### Zusammenfassung

#### *P. Trogi Historiae Philippicae: Eine nicht romanozentrische Annäherung an die römische Geschichte*

Pompeius Trogus hat in seinem Geschichtswerk *Historiae Philippicae* einen weltgeschichtlichen Aspekt vertreten, wodurch er sich dem Geschichtswerk des Titus Livius gegenüberstellen wollte. Während sich alles im Werk des Livius um Rom dreht, erscheint die römische Geschichte aus der Sicht des Trogus bloß als ein organischer Teil der Weltgeschichte. Darüber hinaus untergräbt Trogus das Bild der unbesiegbaren Römer und versucht in seiner Erzählung gewissenhaft das vorzustellen, was aus historischer Sicht als wahr zu betrachten ist.

## Σύριες πριγκίπισσες και ελληνίζοντες θεολόγοι. Θρησκευτική ανεκτικότητα και πολιτισμική ώσμωση στα χρόνια των Σεβήρων

Τοῦ δ' αὐτοκράτορος μήτηρ, Μαμαία τοῦνομα, εἰ καὶ τις ἄλλη θεοσεβεστάτη γυνή, τῆς Ὀριγένους πανταχόσε βοωμένης φήμης, ὡς καὶ μέχρι τῶν αὐτῆς ἐλθεῖν ἀκοῶν, περὶ πολλοῦ ποιεῖται τῆς τοῦ ἀνδρὸς θεᾶς ἀξιοθῆναι καὶ τῆς ὑπὸ πάντων θαυμαζομένης περὶ τὰ θεῖα συνέσεως αὐτοῦ πείραν λαβεῖν. ἐπ' Ἄντιοχείας δῆτα διατριβουσα, μετὰ στρατιωτικῆς δορυφορίας αὐτὸν ἀνακαλεῖται· παρ' ἧ χρόνον διατρίψας πλείστα τε ὅσα εἰς τὴν τοῦ κυρίου δόξαν καὶ τῆς τοῦ θεοῦ διδασκαλείου ἀρετῆς ἐπιδειξάμενος, ἐπὶ τὰς συνήθεις ἔσπευδεν διατριβάς.

(Ευσέβιος, *Εκκλ. Ιστορία*, 6. 21. 3-4).

Στο απόσπασμα αυτό, ο ιστορικός της εκκλησίας Ευσέβιος μάς περιγράφει μια μάλλον αλλόκοτη συνάντηση: Η Ιουλία Μαμαία, χήρα του προκουράτορος της Συρίας Γεσίου Μαρκιανού και μητέρα του μετέπειτα ρωμαίου αυτοκράτορα Αλεξάνδρου Σεβήρου (222-235 μ.Χ.), ευρισκόμενη στην Αντιόχεια καλεί στην αυλή της, με μεγάλες –στρατιωτικές! – τιμές, τον ήδη διάσημο χριστιανό διδάσκαλο Οριγένη (περ. 185-254), για να της παραδώσει θεολογικά μαθήματα.

Στην προετοιμασία του κλίματος το οποίο επέτρεψε μια τέτοια ακρόαση, στο σημειολογικό της συμβολισμό, καθώς και στη σημασία των εξελίξεων που σηματοδοτούσε, είναι αφιερωμένη η παρούσα ανακοίνωση.

### I

Κατά το έτος 193 μ.Χ. αναλαμβάνει τη διακυβέρνηση του ρωμαϊκού κράτους ο Σεπτίμιος Σεβήρος, πρώτος στη σειρά των αυτοκρατόρων του δυναστικού οίκου που κυβέρνησε τη Ρώμη ως το 235. Γενικά, χαρακτηρίζεται ως μία περίοδος μεταβάσεως από τα «ευτυχημένα χρόνια» των Αντωνίνων (που είχαν πάψει να είναι ευτυχημένα ήδη από τη θητεία του Κόμμοδου) στη δύσκολη πεντηκονταετία της αστάθειας, αν όχι κατάρρευσης, του πολιτικού συστήματος της αυτοκρατορίας.<sup>1</sup>

Με την άνοδο στο θρόνο του Αφρικανού αυτοκράτορα η Ρώμη υποδέχεται για πρώτη φορά στη βασιλική αυλή γυναίκες συριακής καταγωγής:<sup>2</sup> τη σύζυγο του Σεπτιμίου, κόρη του μεγάλου αρχιερέα του Ήλιου στην Έμεσα,<sup>3</sup> Ιουλία Δόμνα, και την αδελφή της Ιουλία Μαίσα.

Η δυναμική και φιλόδοξη αυτοκράτειρα, πέραν της ισχυρής επιρροής που ήθελε να ασκεί στη διοίκηση του κράτους, είχε και έντονα πνευματικά ενδιαφέροντα. Στην αυλή της συχνάζουν, εκτός από το Δίωνα Κάσσιο που έτσι κι αλλιώς ήταν άνθρωπος του αυτοκρατορικού οί-

1 Για μια μερική αναθεώρηση της γενικευμένης εκτίμησης περί κρίσεως κατά τον 3<sup>ο</sup> αι., βλ. Cameron (2000) 19 κ.ε.

2 Βλ. Turton (1974), Kettenhofen (1979), Balsdon (1984) 196-215, Grant (1996) 45-48.

3 Για τη δυναστεία της Έμεσας, Chad (1972), Birley (1999) 221-224. Γενικά για τη Συρία της περιόδου αυτής, Millar (1993) 1-23, Bowersock (2000) 69-93.

κου, ο Φιλόστρατος (2<sup>ος</sup>, Φλάβιος) και ο Θεσσαλός σοφιστής Φιλίσκος, μετέπειτα κάτοχος της έδρας της ρητορικής στην Αθήνα.<sup>4</sup> Με την παρουσία της Δόμνας ένας αέρας Ανατολής επιλοχωρεί στον Παλατινό λόφο. Κατόπιν δικής της προτροπής ο Φιλόστρατος συγγράφει τη βιογραφία του Απολλωνίου του Τυανέως, νεοπυθαγόρειου φιλοσόφου, μυστικού και θαυματοποιού, που από πολλούς χαρακτηριζόταν ως «ο Χριστός των παγανιστών».<sup>5</sup> Με την κίνησή της αυτή η Δόμνα φέρνει πρώιμα στη Δύση –έστω στον περιορισμένο κύκλο του φιλολογικού σαλονιού της στη Ρώμη– τη διδασκαλία και το θρύλο του Απολλωνίου, που μέχρι τότε ήταν γνωστός και διαδεδομένος μόνο στην Ανατολή.

Η Ιουλία Δόμνα έδωσε στο ρωμαϊκό κράτος δύο αυτοκράτορες, τον Καρακάλλα και το Γέτα. Ο Καρακάλλας, αφού απηλλάγη γρήγορα από το συναυτοκράτορα αδελφό του με την έγκριση της μητέρας του, προχώρησε στη δημοσίευση του διατάγματος χάρη στο οποίο το όνομά του έμεινε στην Ιστορία. Με τη λεγόμενη *Constitutio Antoniniana* (212), επικύρωσε και επίσημα τον ήδη αρκούντως προωθημένο εκρωμαϊσμό του κράτους. Ο νεαρός ηγεμόνας αναδεικνύεται σ' έναν καλό διαχειριστή των συμβόλων. Πέραν, ενδεχομένως, της πρακτικής σημασίας του διατάγματος σε ό,τι αφορά τη διεύρυνση της φορολογικής βάσης, η απόφαση του Καρακάλλα απέκτησε ένα βαρύνοντα συμβολισμό. Το ρωμαϊκό κράτος γίνεται η κοινή πατρίδα (*communis patria*) όλων των πολιτών, στην οποία οι επαρχίες κατείχαν ισότιμη θέση διήγειρε υπόρρητες συνάψεις προς το κράτος του Μ. Αλεξάνδρου και έφερε έναν απόηχο από τον κοσμοπολιτισμό της στωικής φιλοσοφίας. Με το μέτρο αυτό του Καρακάλλα γενικεύεται και ισχυροποιείται η θρησκευτική και νομική ενοποίηση της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. Όλες οι θεότητες ισχύουν για όλους τους ανθρώπους και όλοι οι πολίτες τίθενται υπό τους αυτούς νόμους, συγκροτούν μία και μόνη κρατική οντότητα και τιμούν τον αυτόν αυτοκράτορα.<sup>6</sup>

Άλλωστε και ο Καρακάλλας, όπως η μητέρα του, τιμούσε τον περιπλανώμενο και κοσμοπολίτη Απολλώνιο. Περί το έτος 215, όπως μας πληροφορεί ο Δίων ο Κάσσιος, έκτισε ένα ηρώον προς τιμήν του στην πατρίδα του, τα Τύανα της Μικράς Ασίας,<sup>7</sup> προέτρεψε δε, κι αυτός με τη σειρά του, το Φιλόστρατο να γράψει τον *Ηρωικό*, ένα έργο για τους ήρωες του Τρωικού Πολέμου.<sup>8</sup> Αξιοσημείωτο είναι επίσης ότι κατά την περίοδο των δύο πρώτων εκπροσώπων της δυναστείας προωθείται η λατρεία αιγυπτιακών θεοτήτων στη Ρώμη. Ο Καρακάλλας αναγνώρισε επίσημα την Ίσιδα και τον Σέραπι ως νέους θεούς στο ρωμαϊκό πάνθεο, πιθανότατα παρά τις επιφυλάξεις και αντιδράσεις του συντηρητικού συγκλητικού κατεστημένου.<sup>9</sup>

Το έτος 218, όταν ο Καρακάλλας και η Ιουλία Δόμνα είχαν φύγει από τη ζωή, η νεότερη αδελφή της τελευταίας, η Ιουλία Μαίσα, λιγότερο καλλιεργημένη αυτή αλλά εξίσου φιλόδοξη, οργανώνει την άνοδο στο ρωμαϊκό θρόνο του γιου της κόρης της Ιουλίας Σοαιμιάδας. Ο νεαρός Βάριος Άβιτος, ένα μειράκιο αφύσικης και σκανδαλώδους ομορφιάς, ιδιόρρυθμος στα ήθη και στη συμπεριφορά, θέλησε να κρατήσει και ως αυτοκράτορας την ιδιότητα του αρχιερέα του θεού Ήλιου (El-gabal), εξ ου και το όνομα Ηλιογάβαλος (Elagabalus). Αυτό που οραματιζόταν ο Ηλιογάβαλος ήταν η επικράτηση μιας καθολικής θρησκείας με την υποταγή όλων των επιμέρους θεοτήτων σ' ένα ενιαίο σύστημα, στο οποίο ο ήλιος υπό τη μορφή ενός μαύρου κωνι-

4 Φιλόστρατος, *Βίος Απολλωνίου*, 1. 3 *Βίοι σοφιστών*, 2. 30. Βλ. Stegmann (1999) 4-5, Sirinelli (2001) 492 κ.ε., 500 κ.ε.

5 Dzielska (2000), όπου περαιτέρω βιβλιογραφία.

6 Για τη σημασία της *Constitutio Antoniniana*, CAH (1971) 45-47, Cary (1960) 436, Γκόφας, (1976) 66-67, Grant (1996) 30-31, Rousseau (2002) 183, Grimal (2004) 209-210· επίσης, Μπουραζέλης (1989), ειδικά για τον Μ. Αλέξανδρο ως πολιτικό πρότυπο του Καρακάλλα, σσ. 38-51.

7 Δίων Κάσσιος 77. 18. 4.

8 Dzielska (2000) 57-62.

9 Βλ. Garnsey & Saller (2003) 237-242, κυρίως 240, Grant (1996) 77.



κού λίθου θα ήταν το επίκεντρο της λατρείας. Ο εκκεντρικός αυτοκράτορας και αρχιερέας του Ήλιου παντρεύτηκε μάλιστα την ιέρεια της Εστίας στη Ρώμη, «*ἴνα δὴ καὶ θεοπρεπεῖς παῖδες ἔκ τε ἐμοῦ τοῦ ἀρχιερέως ἔκ τε ταύτης τῆς ἀρχιερείας γεννῶνται*», όπως έλεγε ο ίδιος.<sup>10</sup> Η αυλική προπαγάνδα προωθούσε τη θεωρία ότι ο μέγας Σύριος αρχιερέας του θεού Baal ενώθηκε με το σύμβολο της ρωμαϊκής θεότητας, ότι η σελήνη ενώθηκε με τον Ήλιο.<sup>11</sup>

Καθώς ο Ηλιογάβαλος, έκλυτος και προκλητικός στις αισθητικές και ερωτικές του –δεδηλωμένως αμιφυλοφιλικές– προτιμήσεις, φάνηκε ότι ήταν ακατάλληλος για το αυτοκρατορικό αξίωμα, η γιαγιά του Ιουλία Μαίσα προώθησε το 222 στο θρόνο τον άλλο της εγγονό, γιο της δεύτερης θυγατέρας της Ιουλίας Μαμαίας, τον Αλέξανδρο Σεβήρο. Ο Αλέξανδρος δεν είχε τις θρησκευτικές εμμονές του εξαδέλφου του, αλλά παρουσίαζε έναν εξαιρετικό εκλεκτικισμό. Όπως μας παραδίδει η *Historia Augusta*, ο νεαρός αυτοκράτορας είχε στήσει στο *lararium* που διατηρούσε αγάλματα του Αβραάμ, του Ορφέα, του Χριστού και του Απολλωνίου του Τυανέα, τους οποίους τιμούσε εξίσου.<sup>12</sup> Πληροφορίες που έχουμε αναφέρουν ότι είχε σχέσεις με το χριστιανό θεολόγο και χρονογράφο Σέξτο Ιούλιο Αφρικανό, ο οποίος ταξινόμησε για λογαριασμό του τη βιβλιοθήκη του Πανθέου και του αφιέρωσε ένα έργο εγκυκλοπαιδικού περιεχομένου με τον τίτλο *Κεστοί ή Παράδοξα*.<sup>13</sup> Δεν πρέπει να είναι άσχετο με τα παραπάνω το ενδιαφέρον που είχε δείξει για το χριστιανισμό η μητέρα του, μία εξαιρετικά δυναμική γυναίκα, που άσκησε αποφασιστική επιρροή στη διακυβέρνηση του Αλέξανδρου. Ξαναγυρνάμε έτσι στην εντυπωσιακή συνάντηση που είχε στην Αντιόχεια, προτού γίνει βασιλομήτωρ, με τον Ωριγένη, κάτι που κάνει τον Ευσέβιο να τη χαρακτηρίσει ως *θεοσεβεστάτη γυνή*.<sup>14</sup> Επίσης, από το έργο του εκκλησιαστικού συγγραφέα Ιππολύτου, (σχισματικού) επισκόπου Ρώμης (217-235), σώζονται αποσπάσματα μιας πραγματείας *Περί Αναστάσεως*, που αφιερώνεται στην αυγούστα Μαμαία.<sup>15</sup> Η περίπτωση των έργων του Ιππολύτου είναι μια καλή μαρτυρία για τη διείσδυση του ελληνόφωνου χριστιανικού λόγου στη Δύση κατά την περίοδο των Σεβήρων.<sup>16</sup>

## II

Αυτό που εμφανίζεται καθαρά από την παραπάνω στοχευμένη συνοπτική αποδελτίωση<sup>17</sup> είναι ο εκτεταμένος συγκρητισμός και η ρευστότητα των θρησκευτικών, κατ' επέκταση και των πολιτισμικών, ταυτοτήτων. Από το όλο πνεύμα της εποχής, όπως αυτό αποτυπώνεται στις γραπτές πηγές της περιόδου, σχηματίζουμε την εντύπωση ότι υπήρχε ένα ακροατήριο στις τάξεις των μορφωμένων αστών που ήταν ανοικτό στις θρησκευτικές του αναζητήσεις, πρόθυμο να μάθει τόσο για τις νεοπυθαγόρειες αποκαλύψεις του Απολλωνίου του Τυανέως όσο και για το χριστιανικό λόγο σημαντικών θεολόγων και εκκλησιαστικών συγγραφέων που παρουσιάζουν τη νέα θρησκεία με ένα φιλοσοφικό περικάλυμμα.

Τα χρόνια των Σεβήρων ήταν περίοδος ιδιαίτερης ανάπτυξης μιας θρησκευτικής ώσμωσης με την εισαγωγή ανατολικών στοιχείων –κυρίως από την Αίγυπτο και τη Συρία– στο λατρευτικό περιβάλλον της Ρώμης. Η συμβολή των γυναικών του αυτοκρατορικού οίκου σ' αυτό εί-

10 Δίων Κάσσιος 79. 9. 3-4. Πρβλ. Ηρωδιανός 5.6. 1-2.

11 Balsdon (1984) 207 κ.ε., Grant (1996) 24-26. Γενικότερα για τη λατρεία του Ήλιου στη Ρώμη, Halsberghe (1972) και πιο πρόσφατα Berrens (2004), όπου και περαιτέρω βιβλιογραφία.

12 *Historia Augusta, Vita Sev.*, 29. 2. Πρβλ. Dodds (1995) 168.

13 Pap. Oxy. 412, 65-68. Βλ. Marksches (2001) 587. Πρβλ. Μπόνης (1974) 240-241, Τσάμης (1985) 94.

14 Βλ. Balsdon (1984) 214-215, Dodds (1995) 168.

15 Αποσπ. 7 και 8.

16 Sirinelli (2001) 509-510.

17 Για τις ιστορικές πηγές της περιόδου των Σεβήρων, Platnauer (1970) 1-22, Birley (1999) 203-208.

να αναμφισβήτητη. Αλλά και η πολιτική ανθρωπογεωγραφία της περιόδου παρουσιάζει τάσεις πλουραλισμού και αποκέντρωσης: ο ιδρυτής της δυναστείας κατάγεται από την Τριπολίτιδα της Αφρικής, αυγούστες και διάδοχοι αυτοκράτορες έρχονται από τη Συρία, επαρχιώτες αξιωματούχοι ευνοούνται στην κρατική ιεραρχία, η επέκταση της ρωμαϊκής πολιτογράφησης προωθείται από το Σεπτίμιο, γενικεύεται και επισημοποιείται από το διάταγμα του Καρακάλλα.<sup>18</sup> Σημαινόντα ρόλο στις εξελίξεις αυτές έπαιξαν ιδιαίτερος οι ισχυρές και δεσποτικές σύριες πριγκίπισσες –όπως τις ονόμασε ο E. Gibbon– οι οποίες βρήκαν έδαφος να ασκήσουν τον πολιτικό τους βολονταρισμό εκμεταλλευόμενες την αδυναμία και τη μαλθακότητα των ανδρών αυτοκρατόρων, κυρίως των διαδόχων του Σεπτιμίου.

Η έντονη γένση ανατολής που εκόμισαν οι σύριες αυγούστες στη Ρώμη και η διεύρυνση της πολυθεϊστικής πανσπερμίας κατά την περίοδο της δυναστείας των Σεβήρων συνέβαλαν στη δημιουργία ενός ιδιαίτερου κλίματος θρησκευτικής ανεκτικότητας. Βέβαια, η ρωμαϊκή θρησκεία των αυτοκρατορικών χρόνων, ως κατ' εξοχήν πολυθεϊστική, ήταν εξ ορισμού και ανεκτική προς τα οθνεία στοιχεία και διέθετε απεριόριστες δυνατότητες απορρόφησης ξένων θεών και τοπικών λατρειών στο αδηφάγο παγανιστικό χωνευτήρι του ελληνορωμαϊκού κόσμου. Στους Ρωμαίους, σε αντίθεση με τις νεότερες επεκτατικές αποικιοκρατικές δυνάμεις της προ του Διαφωτισμού περιόδου, απουσιάζει η ιεραποστολική ιδέα.<sup>19</sup>

Μέσα σε αυτό το πλαίσιο ο ρωμαϊκός παγανισμός δεν είδε το νεόκοπο χριστιανισμό ως αντίπαλο. Για τους εθνικούς, οι οποίοι ποτέ δε συγκρότησαν δόγμα, δε συνέταξαν ιερά βιβλία και δεν αισθάνονταν ως «εκκλησία», ήταν εντελώς φυσιολογική η συνύπαρξη με άλλες μορφές λατρείας και θρησκευτικής τελετουργίας. Ένας καινούργιος θεός θα μπορούσε να προστεθεί στους παλιούς. Στο κλίμα αυτό του πολυθεϊσμού και της ανοχής στα θρησκευτικά ζητήματα προσκρούει ο χριστιανισμός, όπως παλαιότεν ο ιουδαϊσμός, οι θρησκείες που, ως μονοθεϊστικές, διεκδικούσαν αποκλειστικότητα και αρνιόνταν πεισματικά τη συνύπαρξη με τις υπόλοιπες. Καθώς όμως η πίστη των Ιουδαίων αντιμετωπιζόταν από τους εθνικούς ως μία πατροπαράδοτη και πανάρχαιη θρησκεία (*religio licita*), παλαιότερη και από την ίδια τη Ρώμη, και ως εκ τούτου απολάμβανε σχετική ανεκτικότητα –ιδίως μετά τον Αδριανό–, το μεγάλο αγκάθι ήταν ο χριστιανισμός που ανεφύη ως μία σχισματική σέκτα και εθεωρείτο καινοφανής και αλλότρια δεισιδαιμονία (*superstitio illicita*).<sup>20</sup>

Οι σύγχρονοι ιστορικοί της ύστερης αρχαιότητας και του ρωμαϊκού δικαίου –όσοι τουλάχιστον δεν κυριαρχούνται από ιδεοληψίες– συνομολογούν ότι πριν από το διάταγμα του Δεκίου (249/250) δεν υπήρξαν συστηματικοί, γενικευμένοι και άνωθεν κατευθυνόμενοι διωγμοί εναντίον των Χριστιανών.<sup>21</sup> Όσα επεισόδια διωγμών καταγράφονται από το Νέρωνα και εξής είτε συνιστούν σπασμωδικές και μεμονωμένες ενέργειες της ρωμαϊκής διοίκησης είτε, συχνότερα, προέρχονται από τα κάτω, αποτελούν, δηλαδή, έκρηξη της λαϊκής οργής των εθνικών εξαιτίας της απόλυτης αδιαλλαξίας των χριστιανών και της άρνησής τους να εκφράσουν τη λατρεία τους για οποιονδήποτε άλλο θεό εκτός από το δικό τους. Κάπως πιο θεομοθετημένη γίνεται η στάση της εκτελεστικής εξουσίας μετά το *rescriptum* του Τραϊανού στη διάσημη αλληλογραφία του με τον Πλίνιο το Νεότερο, διοικητή τότε της επαρχίας της Βιθυνίας και του Πόντου (περί

18 Βλ. Cary (1960) 432-433, Grant (1996) 28-29.

19 Garnsey (1984) 1-28, Beard (2001) 572-576.

20 Βλ. de Ste. Croix (2005) 21-22· πρβλ. Rousseau (2002) 7-10, με περαιτέρω βιβλιογραφία για τις σχέσεις Ιουδαίων και Χριστιανών, 21-22.

21 Για μια επισκόπηση της ιστορίας των διωγμών κατά των χριστιανών (αλλά και των περιόδων ειρήνης), μεταξύ πολλών βλ. Workman (1980) 81-113, CAH (1971) 515-522, Cary (1960) 500-505, Rousseau (2002) 153-186, de Ste. Croix (2005) 117-236 και πιο πρόσφατα de Ste. Croix (2006).

το 110/112). Το να είναι κανείς χριστιανός ορίζεται μεν ως «ιδιώνυμο» αδίκημα αλλά με τρεις πολύ ανακουφιστικές για τους χριστιανούς πρόνοιες. Ο αυτοκράτορας αποδοκιμάζει τις αυτεπάγγελτες έρευνες και διώξεις (*conquirendi non sunt*), απορρίπτει τις ανώνυμες καταγγελίες και προβλέπει άμεση απονομή χάριτος σε περίπτωση μεταμέλειας.<sup>22</sup> Μέσα στο γενικό αυτό ρυθμιστικό δικονομικό πλαίσιο κινήθηκε η κεντρική διοίκηση μέχρι τα μέσα του 3<sup>ου</sup> αιώνα.

Παρ' όλη τη γενικώς ομολογούμενη θρησκευτική ανεκτικότητα της περιόδου των Σεβήρων, διωγμοί κατά χριστιανών δεν έλειψαν. Κυρίως εντοπίζονται στα χρόνια του πρώτου εκ των Σεβήρων. Από πληροφορίες που έχουμε, κατά βάση από τον Ευσέβιο και την *Historia Augusta*,<sup>23</sup> συνάγουμε ότι επί Σεπτιμίου (201/2 κ.ε.) ελήφθησαν μέτρα κατά της χριστιανικής (και ιουδαϊκής) προπαγάνδας και του προσηλυτισμού, στην Αφρική και στην Αίγυπτο, με σκοπό την καταπολέμηση των μεταστροφών προς το χριστιανισμό. Τότε, στην Αλεξάνδρεια επί διοικήσεως Μαΐκιου Λαΐτου, έχασε τη ζωή του, με αποκεφαλισμό, ο Λεωνίδης, ο πατέρας του Ωριγένη. Λίγο μετά (203), πιθανόν στην Καρχηδόνα, έλαβε χώρα το μαρτύριο της Περπέτουας, το οποίο έμεινε στην αιωνιότητα λόγω του ημερολογίου της που συνέταξε μάλλον ο Τερτυλλιανός.<sup>24</sup> Το πιθανότερο όμως είναι ότι οι διώξεις αυτές είχαν τοπικό και πρόσκαιρο χαρακτήρα. Καμία ιστορική πηγή της περιόδου είτε προερχόμενη από εθνικούς συγγραφείς (Δίων Κάσσιος, Ηρωδιανός) είτε από χριστιανούς (Κλήμης Αλεξανδρείας, Ιππόλυτος, Τερτυλλιανός) δεν αναφέρει γενικευμένο και μαζικό διωγμό.<sup>25</sup> Η εχθρότητα κατά των χριστιανών προέρχεται κυρίως από κύκλους εθνικών που αντιδρούσαν στην άρνηση των χριστιανών να τιμήσουν τον αυτοκράτορα και να λάβουν μέρος στις καθιερωμένες τελετουργίες. Το αν η υφέρπουσα αυτή εχθρότητα θα εκδηλωνόταν και θα έπαιρνε τη μορφή διωγμού, εξαρτιόταν από την προθυμία του τοπικού διοικητή να κατευνάσει τον όχλο. Το ότι, πάντως, ο Σεπτίμιος δε φαινόταν πρόθυμος να αναλάβει συστηματικό διωγμό ενισχύεται και από το γεγονός ότι χριστιανοί υπηρέτουσαν στην αυλή του αυτοκράτορα.<sup>26</sup>

Κατά την περίοδο των διαδόχων του Σεπτιμίου, η κατάσταση για τους χριστιανούς βελτιώθηκε σημαντικά. Ο Καρακάλλας μετά τη δολοφονία του αδελφού του Γέτα κηρύσσει γενική αμνηστία (212). Μετά από ένα μικρό διάλειμμα διακυβέρνησης του κράτους από το Μακρίνο (217/18), έρχεται από τη Συρία ο Ελαγάβαλος και κατόπιν ο Αλέξανδρος Σεβήρος. Η θρησκευτική πολιτική των δύο τελευταίων Σεβήρων, όπως είδαμε παραπάνω, ήταν απολύτως ανεκτική προς τους χριστιανούς. Η ελεύθερη άσκηση της χριστιανικής λατρείας κατά την περίοδο του Αλεξάνδρου πιστοποιείται, επιπλέον, και από τις μαρτυρίες που έχουμε για τον αρχαιότερο χριστιανικό ναό στη Δούρα-Ευρωπό και από τις πρώτες χριστιανικές επιγραφές στη Φρυγία.<sup>27</sup>

22 Πλίνιος, *Epist.* 10.97. Βλ. de Ste. Croix (2005) 120-129.

23 Ευσέβιος, *Εκκλ. Ιστορία* 6.1 κ.ε., *Historia Augusta, Vita Sev.* 17.1.

24 Τα τελευταία χρόνια παρουσιάζεται μια βιβλιογραφική έξαρση (διεθνής και εγχώρια) περί την Περπέτουα και το ημερολόγιό της: Salisbury (1997), Αθανασιάδη (1999), Γεωργιάδης (2002), Ιωσήφ (2004), Butler (2006).

25 Η νεότερη έρευνα αμφισβητεί -με μεγαλύτερη ή μικρότερη ένταση- την αξιοπιστία των πληροφοριών (προέρχονται μόνο από την *Historia Augusta*) ότι οι διώξεις αυτές εκπορεύτηκαν από έδικοτο του Σεπτιμίου, αποδίδοντάς τις σε πρωτοβουλία των τοπικών διοικητών. Βλ. Schwarte (1963), Frend (1974), Sordi (1983) 79 κ.ε., Μπουραζέλης (1989) 52-64, κυρίως σ. 55 με σημ. 9.

26 Τερτυλλιανός, *Apol.* 37, *Ad Scapulam* 4. Πρβλ. Κυρτάτας (1992) 148, Frend (1974) 350 με σημ. 2, Grant (1996) 105 με σημ. 18. Για επιγραφικές μαρτυρίες, Fox (1986) 303. Γενικά, για την άνοδο του χριστιανισμού επί των Σεβήρων αυτοκρατόρων Frend (1984) 272 κ.ε.: πρβλ. Molthagen (1975) 38-52.

27 Sordi (1983) 89. Πρβλ. Fox (1986) 294-295.

## III

Πέραν, όμως, από το πεδίο των διοικητικών μέτρων της Ρώμης, οι σχέσεις παγανισμού και χριστιανισμού παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον στο επίπεδο των φιλοσοφικών ζυμώσεων και αντιπαραθέσεων. Ένας διάλογος διανοουμένων αρχίζει στον ύστερο 2<sup>ο</sup> αιώνα (πιθανόν περί το 178), οπότε εμφανίζεται η πρώτη σοβαρή φιλοσοφική αντίκρουση του χριστιανισμού, ο *Αληθής Λόγος* του μεσοπλατωνικού Κέλσου.<sup>28</sup> Ο Ωριγένης, ο οποίος είχε ξεκινήσει τη διδασκαλία του στην Αλεξάνδρεια ήδη από το 203, θα απαντήσει στα χρόνια της ωριμότητάς του με το έργο *Κατά Κέλσου*.<sup>29</sup> Προηγουμένως, όμως, πριν από το 231, συντάξε την πραγματεία *Περί Αρχών* (σώζεται στη λατινική μετάφραση του Ρουφίνου), την πρώτη συστηματική έκθεση της χριστιανικής δογματικής θεολογίας.

Ο Ωριγένης ακολούθησε το δάσκαλό του Κλήμεντα τον Αλεξανδρέα (περ. 150-215) στην προσπάθειά του να φέρει πιο κοντά το χριστιανισμό με την ελληνική φιλοσοφία.<sup>30</sup> Οι δύο αυτοί αλεξανδρινοί επιχειρούν να κάνουν το χριστιανισμό πιο ελκυστικό στους μορφωμένους εθνικούς, ενσωματώνοντας στο θεολογικό τους σύστημα υλικό από την ελληνική φιλοσοφία και τις άλλες επιστήμες. Από την επιθετικά ανθελληνική χριστιανική γραμματεία των απολογητών του 2<sup>ου</sup> αι. (του Ιουστίνου και κυρίως του Τατιανού) περνάμε σε μια θεολογική συγγραφική παραγωγή, που παραμένει μεν στρατευμένη και μαχητική, αλλά είναι σαφώς περισσότερο συμβιβαστική. Κλήμης και Ωριγένης κατανοούν πλήρως ότι, αν θέλουν η νέα θρησκεία να ξεφύγει από το ιδεολογικό περιθώριο και να συγκινήσει την πνευματική ελίτ των πόλεων, ασκημένη στον ελληνικό λόγο, θα έπρεπε να κάνουν υποχωρήσεις και συμβιβασμούς. Ιδιαίτερα ο Ωριγένης στάθηκε ο πρωτεργάτης του εγχειρήματος να γίνει συμβατός ο χριστιανισμός τόσο με το ελληνικό πνεύμα όσο και με το ρωμαϊκό πολιτικό σύστημα. Θέλει να πείσει ότι η ηθική και πνευματική αποστολή του χριστιανισμού είναι ευεργετική για το ρωμαϊκό κράτος.

Με τον Ωριγένη οι γραφές υπόκεινται στην κατ' εξοχήν ελληνική ερμηνευτική μέθοδο της αλληγορίας. Ο χριστιανισμός ανάγεται σε ενιαίο θεολογικό σύστημα, εντάσσεται στο *curriculum* των σχολών και παρουσιάζεται ως δελεαστική πρόκληση στους φιλοσοφούντες διανοουμένους της εποχής. Είναι χαρακτηριστικό για το πνευματικό κλίμα της περιόδου αυτής το γεγονός ότι λίγο μετά ο Πλωτίνος (205-270) θα επιχειρήσει κάτι ανάλογο ξεκινώντας όμως από την ανάποδη: να αναμορφώσει την πλατωνική φιλοσοφία, ώστε να γοητεύει και όσους ρέπουν προς το θρησκευτικό μυστικισμό.

Με τις διαδικασίες αυτές επιταχύνθηκε η μετεξέλιξη του χριστιανισμού από μία απομονωμένη κοινότητα μνημένων, από μία εσωστρεφή σέκτα, –ένα «ιδεολογικό γκέτο», όπως λέει ο Dodds<sup>31</sup>– σε μία εκκλησία που ήταν έτοιμη να απλωθεί και να αφομοιώσει ευρέα αστικά στρώματα της κοινωνίας.<sup>32</sup> Στο μεγάλο ερώτημα πώς ο χριστιανισμός μετατράπηκε γρήγορα από μία ιουδαϊκή αίρεση της υπαίθρου, εντελώς έξω από το ελληνορωμαϊκό θρησκευτικό σύστημα, σε μία θρησκεία του άσπεως, ενταγμένη ως οντότητα στις δομές του ρωμαϊκού κράτους και του ελληνορωμαϊκού πολιτισμικού σύμπαντος, η παραπάνω εξέλιξη έπαιξε, ανάμεσα σε άλλες, έναν όχι αμελητέο ρόλο.<sup>33</sup>

28 Για το διάλογο εθνικών και χριστιανών, βλ. Dodds (1995) 161-211, Sirinelli (2001) 541-551, Rousseau (2002) 136-147, Chadwick (2006) 75 κ.ε., Jaeger (1977) 46 κ.ε., Γεωργούλης (1994) 599 κ.ε., Θεοδωρακόπουλος (1959) 59 κ.ε.

29 Chadwick (1980), Αβραμίδης (1996).

30 Βλ. Rankin (2006).

31 Dodds (1995) 165.

32 Για τη μετεξέλιξη αυτή του χριστιανισμού βασικό και ρηξικέλευθο το έργο του Brown (1998) 55 κ.ε. Για την κοινωνική διαστρωμάτωση του πρώιμου χριστιανισμού βλ. Κυρτάτας (1992).

33 Γενικά, για τις αιτίες ανόδου του χριστιανισμού βλ. Dodds (1995) 204-211, Alföldy (1988) 315 κ.ε., Garnsey & Saller (2003) 245-246. Διεξοδικά, Stark (2005).

Στο πλαίσιο αυτό η συνάντηση-ακρόαση της αυγούστας Ιουλίας Μαμαίας με τον Ωριγένη στην Αντιόχεια κατά τις αρχές του 3<sup>ου</sup> αιώνα αποκτά ένα σημαίνοντα συμβολισμό.

IV

Η στροφή του 2<sup>ου</sup> προς τον 3<sup>ο</sup> αιώνα μ.Χ., όπως οριοθετείται από την περίοδο της δυναστείας των Σεβήρων, αποτελεί μια βαρύνουσα σημασία φάση στην πορεία προς το καταστάλαγμα της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας της ύστερης αρχαιότητας. Δύο δραματικές αλλαγές που θα λάβουν χώρα μετά από έναν αιώνα έχουν πολλά από τα ριζώματά τους σ' αυτήν ακριβώς την περίοδο: α) Ο οριενταλισμός που φέρνουν στη Ρώμη οι σύριες πριγκίπισσες της δυναστείας αναβαθμίζει το ρόλο της Ανατολής ως ζωτικού χώρου της αυτοκρατορίας, και β) Ο Χριστιανισμός, μπολιασμένος με ισχυρή δόση ελληνίζοντος λόγου από τους αλεξανδρινούς θεολόγους, ξεφεύγει σιγά-σιγά από την περιχαράκωση των δύο πρώτων αιώνων και εντάσσεται στο ρωμαϊκό σύστημα. Δεν θα χρειαστεί παρά ένας αιώνας για να μεταφέρει ο Κωνσταντίνος την πρωτεύουσα στην Ανατολή και να ανοίξει το δρόμο, ώστε ο Χριστιανισμός να καταστεί δύναμη εξουσίας.

**Βιβλιογραφία**

- Αβραμίδης, Γ. (1996), *Κέλσος, Αληθής Λόγος*. (Απόδοση: Πέτρος Οικονόμου, Πάννης Χριστοδούλου. Επιμέλεια-Πρόλογος: Πάννης Αβραμίδης), Θεσσαλονίκη
- Αθανασιάδη, Π. (1999), *Το ημερολόγιο της αγίας Περγέτουας*, Αθήνα
- Alföldy, G. (1988), *Ιστορία της ρωμαϊκής κοινωνίας* (μετάφρ. Άγγελος Χανιώτης), Αθήνα
- Balsdon, J.P.V.D. (1984<sup>2</sup>), *Ρωμαίες γυναίκες. Η ιστορία και τα έθιμά τους* (μετάφρ. Νίκος Πετρόχειλος), Αθήνα
- Beard, M. (2001), «Ρωμαϊκή θρησκεία / 2. Αυτοκρατορικοί χρόνοι», στο: Graf (2001), σσ. 545-576
- Berrens, St. (2004), *Sonnenkult und Kaisertum von den Severern bis zu Constantin I. (193-337 n. Chr.)*, Στουτγκάρδη (Historia Einzelschriften, 185)
- Birley, A.R. (1999<sup>3</sup>), *Septimius Severus, The African Emperor*, Λονδίνο-Νέα Υόρκη
- Bowersock, G.W. (2000<sup>2</sup>), *Ο ελληνισμός στην ύστερη αρχαιότητα* (μετάφρ. Μαίρη Γιόση), Αθήνα
- Brown, P. (1998), *Ο κόσμος της Ύστερης Αρχαιότητας 150-750 μ.Χ.* (μετάφρ. Ελένη Σταμπόγλη), Αθήνα
- Butler, R.D. (2006), *The New Prophecy & "New Visions": Evidence of Montanism in The Passion of Perpetua and Felicitas*, Ουάσινγκτον DC (Patristic Monograph Series, 18)
- CAH (1971) [=1939<sup>1</sup>]: *The Cambridge Ancient History*, τ. 12, Κέμπριτζ
- Cameron, Av. (2000), *Η Ύστερη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία 284 μ.Χ. - 430 μ.Χ.* (μετάφρ. Ιωάννα Κράλλη), Αθήνα
- Cary, M. (1960), *Ρωμαϊκή Ιστορία*, τόμος Β' (μετάφρ. Αικ. Ε. Σταθοπούλου), Αθήνα
- Γεωργιάδης, Θ. (2002), *Μαρτύριον Περγέτουας και τών σὺν αὐτῇ*, Αθήνα
- Γεωργούλης, Κ.Δ. (1994<sup>2</sup>), *Ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας*, Αθήνα
- Chad, C. (1972), *Les dynastes d'Emèse*, Βηρυτός
- Chadwick, H. (1980), *Origen, Contra Celsum*, Κέμπριτζ
- (2006), *Ο Φίλων και οι απαρχές της χριστιανικής σκέψης* (μετάφρ. Νίκος Παπαδάκης & Martina Κόφφα), Αθήνα
- Γκόφας, Δ.Χ. (1976), *Ιστορία του ρωμαϊκού δικαίου I-III*, Αθήνα-Κομοτηνή
- De Ste. Croix, G.E.M. (2005), *Ο Χριστιανισμός και η Ρώμη. Διωγμοί, αιρέσεις και ήθη* (επιμέ-

- λεια: Δημήτρης Ι. Κυρτάτας - μετάφρ. Ιωάννα Κράλλη), Αθήνα  
 ————— (2006), *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*, Οξφόρδη
- Dodds, E.R. (1995), *Εθνικοί και Χριστιανοί σε μια εποχή αγωνίας. Από τον Μάρκο Αυρήλιο ως τον Μ. Κωνσταντίνο* (μετάφρ. Κώστας Αντύπας), Αθήνα
  - Dzielska, M. (2000), *Απολλώνιος ο Τυανεύς. Στον Μύθο και στην Ιστορία* (μετάφρ. Πύργος Κουσουνέλος), Αθήνα
  - Fox, R.L. (1986), *Pagans and Christians*, Νέα Υόρκη
  - Frend, W.H.C. (1974), "Open Questions Concerning the Christians and the Roman Empire in the Age of the Severi", *The Journal of Theological Studies* n.s. 25.2: 333-351 (= του ίδιου, *Religion Popular and Unpopular in the Early Christian Centuries*, Variorum Reprints, Λονδίνο 1976, κεφ. V)
  - (1984), *The Rise of Christianity*, Λονδίνο
  - Garnsey, P. (1984), "Religious Toleration in Classical Antiquity", στο: W.J. Sheils (εκδ.), *Persecution and Toleration. Studies in Church History* 21: 1-28
  - Garnsey, P. & Saller, R. (2003) [=1995<sup>1</sup>], *Η Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία. Οικονομία, κοινωνία και πολιτισμός* (μετάφρ. Β.Ι. Αναστασιάδης), Ηράκλειο
  - Graf, F. [επιμ.] (2001), *Εισαγωγή στην Αρχαιογνωσία*, τόμος Β': *Ρώμη* (μετάφρ.- επιμ. Δ. Ζ. Νικήτας), Αθήνα
  - Grant, M. (1996), *The Severans. The changed Roman empire*, Λονδίνο-Νέα Υόρκη
  - Grimal, P. (2004), *Η Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία 27 π.Χ. - 476 μ.Χ.* (μετάφρ. Δημήτρης Χορόσκελης), Αθήνα
  - Halsberghe, G.H. (1972), *The Cult of Sol Invictus*, Λάιντεν
  - Θεοδωρακόπουλος, Ι.Ν. (1959), *Πλάτων - Πλωτίνος - Ωριγένης*, Αθήνα
  - Ιωσήφ, Δ. (2004), «*Christianos ad leonem*. Οι διωγμοί των χριστιανών και οι επιλογές τους. Η περίπτωση της Περπέτουας», *Μνήμων* 26: 201-218
  - Jaeger, W. (1977) [=1961<sup>1</sup>], *Early Christianity and Greek Paideia*, Λονδίνο et al.
  - Kettenhofen, E. (1979), *Die syrischen Augustae in der historischen Überlieferung*, Βόννη
  - Κυρτάτας, Δ.Ι. (1992), *Επίκρισις. Η κοινωνική δομή των χριστιανικών κοινοτήτων από τον πρώτο έως τον τρίτο αιώνα* (μετάφρ. Γιάννης Κρητικός), Αθήνα
  - Marksches, C. (2001), «Ο χριστιανισμός από τις αρχές του ως την Ύστερη Αρχαιότητα», στο: Graf (2001), σσ. 577-592
  - Millar, F. (1993), *The Roman Near East: 31 BC - 337 AD*, Χάρβαρντ
  - Molthagen, J. (1975<sup>2</sup>), *Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert* Γοττιγγη (Hypomnemata, 28)
  - Μπόνης, Κ.Γ. (1974), *Εισαγωγή εις την Αρχαίαν Χριστιανικήν Γραμματείαν (96-325 μ.Χ.)*, Αθήνα
  - Μπουραζέλης, Κ. (1989), *Θεία Δωρεά. Μελέτες πάνω στην πολιτική της δυναστείας των Σεβήρων και την Constitutio Antoniniana*, Αθήνα
  - Platnauer, M. (1970) [=1918<sup>1</sup>], *The Life and Reign of the Emperor Lucius Septimius Severus*, Ουέστπορτ
  - Rankin, D.I. (2006), *From Clement to Origen: The Social and Historical Context of the Church Fathers*, Άσγκεϊτ
  - Rousseau, Ph. (2002), *The Early Christian Centuries*, Λονδίνο
  - Salisbury, J.E. (1997), *Perpetua's Passion. The Death Memory of a Young Roman Woman*, Νέα Υόρκη-Λονδίνο
  - Schwarte, K.H. (1963), "Das angebliche Christengesetz des Septimius Severus", *Historia* 12:

185-208.

- Sirinelli, J. (2001), *Τα παιδιά του Αλέξανδρου. Ελληνική γραμματολογία των ελληνιστικών, των ρωμαϊκών χρόνων και της ύστερης αρχαιότητας*, 334 π.Χ.-519 μ.Χ. (μετάφρ. Σοφία Μπίνη-Σωτηροπούλου), Αθήνα
- Sordi, M. (1983), *The Christians and the Roman Empire*, Λονδίνο-Σύδνεϋ
- Stark, R. (2005), *Η εξάπλωση του Χριστιανισμού* (μετάφρ. Μαρία Λουκά), Αθήνα
- Stegmann, H. (1999), "I. Domna", *Der Neue Pauly* 6, Στουτγκάρδη
- Τσάμης, Δ.Γ. (1985), *Εκκλησιαστική Γραμματολογία*, Θεσσαλονίκη
- Turton, G. (1974), *The Syrian Princesses: The Women who ruled Rome, A.D. 193-235*, Λονδίνο
- Workman, H.B. (1980) [=1906<sup>1</sup>], *Persecution in the Early Church*, Οξφόρδη

## Summary

### *Syrian Princesses and Hellenizing Theologians. Religious Toleration and Cultural Interaction in the Age of the Severans*

This paper deals with the religious situation of the Roman Empire in the age of the Severans (193-235 C.E.). It examines, on the one hand, the relationships between the royal dynasty and Christianity, and on the other hand the interaction between Christian thinking and Greek philosophy.

The paper opens with a passage from Eusebius (*Eccl. Hist.* 6.21.3-4), in which a bizarre meeting is described: Julia Mamaea, mother of the Emperor Alexander Severus (222-235 C.E.), invites the already eminent Christian theologian Origen to her court in Antiochia offering him military honors! The intellectual preparation and the symbolic significance of this audience are explored.

In the first part, the paper focuses on the Syrian princesses of the royal family (Julia Domna, Julia Maesa, Julia Mamaea) and investigates their strong influence on the religious policy of the Roman Empire. A syncretism enriched with a lot of oriental features and a spirit of tolerance dominated in this period.

In the second part, the paper focuses on the Alexandrian theologians Clement and in particular Origen, and their efforts to make Christianity compatible with the Greek spirit and the Roman political system as well.

In conclusion, it is claimed that the period of the Severans was decisive for the sweeping changes that took place in the Empire a century later. Religious toleration, increasing role of the Orient, dissemination of Christianity through a highly Hellenizing word contributed to the future evolutions: the transportation of the capital to the East and the transformation of the Christianity to a ruling power.

## Οι χριστιανικές κοινότητες των Ανατολικών στη Ρώμη των πρώτων χριστιανικών αιώνων: η περί Πάσχα έριδα

Η δημιουργία και διεύρυνση κοινοτήτων Ανατολικών στη Ρώμη ενισχύθηκε ποικιλοτρόπως κατά τους πρώτους χριστιανικούς αιώνες. Η διάδοση του ευαγγελικού κηρύγματος στους πληθυσμούς της ανατολικής αυτοκρατορίας είχε ως βασική συνέπεια την αύξηση των Χριστιανών της πρωτεύουσας. Αυτοί εισέρχονταν ως αδελφοί στην τοπική εκκλησία, αλλά παράλληλα μετέφεραν τις παραδόσεις και τις συνήθειές τους. Δεν είναι τυχαίο λοιπόν που ζητήματα όπως ο χρόνος εορτασμού του Πάσχα, υπήρξαν αφορμή για έριδες, οι οποίες, όμως, αναδεικνύουν την προέλευση, τη δομή και τη σύνθεση των μελών της εκκλησίας της Ρώμης.

### α. Η περί Πάσχα έριδα στην εκκλησία της Ρώμης

Οφείλουμε εισαγωγικά να επισημάνουμε ότι από τους αποστολικούς χρόνους είχε καθιερωθεί η Κυριακή ως η πρώτη ημέρα της εβδομάδας και η κατ' εξοχήν εβδομαδιαία χριστιανική εορτή κατ' αντιδιαστολή προς το ιουδαϊκό Σάββατο.<sup>1</sup> «Το Πάσχα και η Πεντηκοστή υπήρξαν οι πρώτες μεγάλες εορτές του ετήσιου κύκλου της Εκκλησίας, στις οποίες συμπυκνωνόταν η πνευματική εμπειρία της «ογδός ημέρας» της δημιουργίας, ήτοι από την ανάσταση του Κυρίου μέχρι την ένδοξη Παρουσία του κατά τα έσχατα».<sup>2</sup> Κατά το Πάσχα εορταζόταν το πάθος και η ανάσταση του Κυρίου. Με το πάθος του Χριστού συνδέθηκαν η Τετάρτη και η Παρασκευή και έτσι καθιερώθηκαν ως ημέρες νηστείας.<sup>3</sup> Συγχρόνως καθιερώθηκε ως ανάμνηση του θείου πάθους και η Πασχάλια νηστεία.<sup>4</sup> Οι ημέρες της νηστείας, όμως, ποίκιλλαν ανάλογα με την παράδοση της κάθε τοπικής εκκλησίας.<sup>5</sup> Οι διαφορές στον εορτασμό του Πάσχα δεν περιορί-

1 Η Κυριακή εορταζόταν ως η ημέρα της ανάστασης του Κυρίου. Κάθε Κυριακή οι χριστιανοί τελούσαν τη θεία ευχαριστία. Οι Ιουδαίοι χριστιανοί παράλληλα τιμούσαν και την ημέρα του Σαββάτου. Από το Β' αιώνα οι τοπικές εκκλησίες τελούσαν τη θεία ευχαριστία και την ημέρα της μνήμης των μαρτύρων τους, οι οποίες συνδέονταν με «αγάπες» ή «παννυχίδες». Βλ. Φειδάς (1994) τ. Α', 272.

2 Φειδάς (1994) τ. Α', 271 κ.ε.

3 Από τους αποστολικούς χρόνους καθιερώθηκαν ως ημέρες νηστείας η Τετάρτη και η Παρασκευή. Στη Δύση ονομάστηκαν *dies stationis* και οι πιστοί υποβάλλονταν σε παντελή νηστεία μέχρι την ενάτη ώρα, δηλαδή μέχρι την 3η απογευματινή (βλ. Φειδάς (1989) 58· Φειδάς (1994) τ. Α', 272). Η νηστεία της Τετάρτης και της Παρασκευής, όπως και η νηστεία της Μεγάλης Τεσσαρακοστής εντάσσονται στις καθολικές νηστείες. Στις ειδικές νηστείες εντάσσονται η νηστεία των Χριστουγέννων, η νηστεία των αγίων Αποστόλων, η νηστεία της Κοιμήσεως της Θεοτόκου, οι ημερησιες νηστείες της παραμονής των Θεοφανίων, της Υψώσεως του Τιμίου Σταυρού και της αποτομής της τιμίας κεφαλής του Ιωάννου του Βαπτιστού (Μιλάς (1906) 820· Φειδάς (1989) 57).

4 Βλ. Φειδάς (1989) 58 κ.ε.

5 Ο Λουγδούνων Ειρηνάιος σημειώνει για το θέμα ότι *οί μὲν γὰρ οἴονται μίαν ἡμέραν δεῖν αὐτοὺς νηστεύειν, οἱ δὲ δύο, οἱ δὲ καὶ πλείονας· οἱ δὲ τεσσαράκοντα ὥρας ἡμερινὰς τε καὶ νυκτερινὰς συμμετροῦσιν τὴν ἡμέραν αὐτῶν* (Ευσέβιος, *Εκκλ. Ιστορία* 5, 24, 12). Η νηστεία είχε επεκταθεί σε ολόκληρη τη Μεγ. Εβδομάδα την εποχή του Αλεξανδρείας Διονυσίου (248-264), όπως ο ίδιος επισημαίνει σε κανονική του επιστολή (*Συναγμα* IV, σ. 4' πρβλ. Φειδάς (1989) 58 κ.ε.).



ζονταν μόνο στον τρόπο της νηστείας ή στη διάρκεια της. Οι τοπικές εκκλησίες είχαν διαφορές ακόμη και στο περιεχόμενο της εορτής ή στο χρόνο εορτασμού. Οι εκκλησίες της Μικράς Ασίας εόρταζαν το Πάσχα στις 14 του ιουδαϊκού μήνα Νισάν και γι' αυτό ονομάζονταν *τεσσαρεσκαίδεκατίτες* (quartusdecimi).<sup>6</sup> Αντιθέτως, οι υπόλοιπες εκκλησίες εόρταζαν το Πάσχα την πρώτη Κυριακή μετά την 14η του μήνα Νισάν, παράδοση την οποία ακολουθούσε και η Ρώμη.

*β. Η αφετηρία της έριδας: Ανίκητος και Πολύκαρπος*

Ο χρόνος έναρξης της έριδας του Πάσχα στην τοπική εκκλησία της Ρώμης είναι δύσκολο να προσδιοριστεί με ακρίβεια. Στο α' τέταρτο του Β' χριστιανικού αιώνα η φλόγα της έριδας είχε ανάψει για καλά. Ο Λουγδούνων Ειρηναίος (†202), επίσκοπος της σημερινής Λυών, σημειώνει ότι οι επίσκοποι της Ρώμης Ξύστος (π. 116-125),<sup>7</sup> Τελεσφόρος (π. 125-136),<sup>8</sup> Υγίνος (π. 138-142),<sup>9</sup> Πίος (π. 142-155),<sup>10</sup> Ανίκητος (π. 155-166)<sup>11</sup> και Σωτήρ (π. 166-174), *ούτε αυτοί έτήρησαν ούτε τοίς μετ' αυτών επέτρεπον, και ουδέν έλαττον αυτοί μη τηρουντες ειρήνευον τοίς από τών παροικιών έν αίς έτήρειτο, έρχομένοις πρός αυτούς*.<sup>12</sup> Περί το 155 και αμέσως μετά την εκλογή του Ανίκητου σημειώνεται η άφιξη στη Ρώμη του Σμύρνης Πολυκάρπου.<sup>13</sup> Οι πηγές, δηλαδή ο Καισαρείας Ευσέβιος, δεν αναφέρουν τους λόγους του ταξιδιού ή αν αιτία ήταν η έριδα για τον εορτασμό του Πάσχα, αλλά και δεν αποκλείουν τίποτα. Ο Πολύκαρπος ήταν τότε περίπου 80 ετών. Το γεγονός αυτό από μόνο του φανερώνει τη σημασία που ο Πολύκαρπος απέδιδε στο ταξίδι. Ο γηραιός επίσκοπος της Σμύρνης και μαθητής των Αποστόλων έφερε τα *πρεσβεία χειροτονίας* μεταξύ του συνόλου των επισκόπων των *τεσσαρεσκαίδεκατιών*. Από την άλλη ο Ανίκητος ήταν ο επίσκοπος της πρωτεύουσας της αυτοκρατορίας, η οποία ως έδρα της πολιτικής εξουσίας προσέδιδε ιδιαίτερο κύρος (*πρεσβεία τιμής*) στον επίσκοπό της. Οποιαδήποτε μεμονωμένη απόφαση της τοπικής εκκλησίας της Ρώμης περί του όλου ζητήματος θα είχε συνέπειες στην ενότητα της Καθολικής Εκκλησίας και στην πράξη θα έθετε εν αμφιβόλω την ιωάννεια παράδοση των μικρασιατικών εκκλησιών. Στη συζήτηση που ακολούθησε οι δύο άνδρες δε συμφώνησαν για το χρόνο εορτασμού του Πάσχα. Ο Ανίκητος, ο οποίος είχε θέσει το ζήτημα, ως Σύριος ακολουθούσε την αντιοχειανή παράδοση, αλλά ο Πολύκαρπος τον έπεισε να ακολουθήσει τη συνήθεια των προγενεστέρων επισκόπων της πόλης και να μην αποκόψει

6 Οι έξι Ιουδαίων χριστιανοί και οι εκκλησίες της Μικράς Ασίας, συνδεδεμένες με την Ιωάννεια παράδοση, εόρταζαν το Πάσχα τη 14η του μηνός Νισάν ή τη 14η του σεληνιακού μήνα, *οποιαδήποτε ημέρα της εβδομάδας και αν συνέπιπτε αυτή, νήστευαν δε, όπως και οι Ιουδαίοι, μέχρι την εσπέρα της 14ης του μήνα Νισάν, οπότε τελούσαν τον πασγάλιο δείπνο μαζί με τη θεία ευχαριστία* (Φειδάς (1994) τ. Α', 274). Οι χριστιανοί της Μικράς Ασίας εόρταζαν το Πάσχα κυρίως το σταυρικό θάνατο του Κυρίου, ενώ οι υπόλοιπες εκκλησίες εόρταζαν και την ανάστασή Του την πρώτη Κυριακή μετά τη 14η του μηνός Νισάν και συνήθιζαν να νηστεύουν την Παρασκευή και το Σάββατο. Βλ. Φειδάς (1994) τ. Α', 274 κ.ε.

7 Γεννήθηκε στη Ρώμη από πατέρα πρεσβύτερο της αποστολικής εκκλησίας. Το όνομά του φανερώνει την ελληνική του καταγωγή. LP 8' Kelly (1986) 9.

8 LP 9' Kelly (1986) 9.

9 Γεννήθηκε στην Αθήνα και υπήρξε φιλόσοφος. LP 10' Kelly (1986) 10.

10 LP 11' Kelly (1986) 10.

11 LP 12' Kelly (1986) 10 κ.ε.

12 Ευσέβιος, *Εκκλ. Ιστορία* 5, 24, 14. Από τους ανωτέρω επισκόπους της Ρώμης οι Ξύστος, Τελεσφόρος, Υγίνος ήταν ελληνικής καταγωγής, ο Ανίκητος προερχόταν από τη Συρία, ενώ Ιταλιώτες ήταν ο Πίος που είχε γεννηθεί στην Ακυλεία, και ο Σωτήρ που είχε γεννηθεί στην Καμπανία. Κανείς εξ αυτών δεν ήταν γηγενής ρωμαίος, εξαιρουμένου του Ξύστου ο οποίος είχε γεννηθεί στη Ρώμη, από πατέρα πρεσβύτερο που είχε έλθει από την Ελλάδα.

13 Ο μάρτυρας Σμύρνης Πολύκαρπος γεννήθηκε πριν το τέλος του Α' αι. και μαρτύρησε στο β' μισό του Β' αι., χωρίς μέχρι σήμερα να έχει προσδιοριστεί με ακρίβεια ο χρόνος του μαρτυρίου του. Ποίμανε την εκκλησία της Σμύρνης για σχεδόν έξι δεκαετίες. Υπήρξε αυτήκοος μάρτυρας της διδασκαλίας των αποστόλων και μάλιστα του Ιωάννη (Ειρηναίος, *Έλεγχος* III 3, 4), ως εκ τούτου προσμετράται μεταξύ των αποστολικών ανδρών. Βλ. Παπαδόπουλος (1982) 181-3.

τους μικρασιάτες (πρεσβυτέρους;) από την κοινωνία μαζί του. Επισφραγίζοντας τη συμφωνία της πίστης κοινώνησαν, αφού όπως σημειώνει εμφαντικά ο Ειρηνάιος, *ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ παρεχώρησεν ὁ Ἀνίκητος τὴν εὐχαριστίαν τῷ Πολυκάρπῳ*.<sup>14</sup> Έτσι, η εκκλησία της Ρώμης υιοθέτησε επισήμως την *αρχή της ανεκτικότητας* προς τις συνήθειες των μικρασιατών Χριστιανών. «Οι διαφορές αυτές δεν εκρίνοντο ουσιώδεις κατά τον Β΄ αιώνα, αλλά οπωσδήποτε αποτελούσαν αξιόλογο πρόβλημα των τοπικών εκκλησιών, όταν συνέβαινε μικρασιάτες Χριστιανοί να εγκατασταθούν στη Δύση ή και αντιθέτως δυτικοί στη Μικρά Ασία, γιατί αντιμετωπιζόταν ζήτημα συμφωνίας στον κοινό εορτασμό του Πάσχα».<sup>15</sup>

Και ενώ η ειρήνη διαφυλάχθηκε με τη συνάντηση των επισκόπων των δύο προβλημένων εκκλησιαστικών κέντρων, στη Μικρά Ασία (περί το 166) δημιουργήθηκαν ζωηρότατες διαφωνίες μεταξύ των *τεσσαρεσκαίδεκατιτῶν*.<sup>16</sup> Την ένταση αυτών των διαφοριών μετέφερε στη Ρώμη ο μικρασιάτης πρεσβύτερος Βλάστος. Ο Ρώμης Ελεύθερος (174-189)<sup>17</sup> τον απέκοψε της κοινωνίας, αλλά ο Ευσέβιος δεν αναφέρει την αιτία.<sup>18</sup> Στον ίδιο πρεσβύτερο ο Ειρηνάιος απήλυθε επιστολή *περί σχίσματος*.<sup>19</sup> Περισσότερο διαφωτιστικός είναι ο Ιππόλυτος (†235), ο οποίος σε απόσπασμα που διασώζει ο Τερτυλλιανός (π. 150-220), υποστηρίζει ότι ο Βλάστος επιθυμούσε να εισαγάγει τον Ιουδαϊσμό κρυφίως, αφού έλεγε ότι το Πάσχα έπρεπε να εορτάζεται σύμφωνα με το μωσαϊκό νόμο στις 14 του μήνα Νισάν.<sup>20</sup> Οι θέσεις του μικρασιάτη πρεσβυτέρου σήμαιναν την τήρηση των σχετικών προς το Πάσχα διατάξεων του μωσαϊκού νόμου ή την τέλεση του Πάσχα από τους χριστιανούς κατ' απομίμηση των εθίμων του ιουδαϊκού Πάσχα. Μάλιστα, όσοι συνέδεαν το ιουδαϊκό και το χριστιανικό Πάσχα νήστευαν μετά το πασχάλιο δείπνο.<sup>21</sup> Οι απόψεις του Βλάστου βρήκαν απήχηση μεταξύ των συμπατριωτών του και η εφαρμογή τους καθιστούσε αναπόφευκτη την καταδίκη του, καθώς παραβίαζε το έλασσον της συμφωνίας που είχε επιτευχθεί μεταξύ Ανικήτου και Πολυκάρπου. Ο Ανίκητος είχε παραχωρήσει μεν στους μικρασιάτες το δικαίωμα να εορτάζουν το Πάσχα την 14η Νισάν, αλλά υπό τον όρο της τήρησης της νηστείας πριν από το πασχάλιο δείπνο. Ο Ελεύθερος γνώριζε καλά το περιεχόμενο της συμφωνίας, αφού όπως διασώζει ο Ηγήσιππος,<sup>22</sup> ήταν διάκονος του Ανικήτου και προφανώς συμμετείχε στις συζητήσεις με τον Σμύρνης Πολύκαρπο. Την άποψη του επιχώριου επισκόπου της Ρώμης υποστήριξε ενεργά και ο Ειρηνάιος,<sup>23</sup> ο οποίος επισκεπτόταν τότε τη Ρώμη και υπήρξε μαθητής του Πολυκάρπου.<sup>24</sup> Η παρουσία του Ειρηνάιου συνέβαλε αποφασιστικά να αποκαλυφθούν και άλλες απόπειρες αλλοίωσης του ευαγγελικού κηρύγματος στις κοινότητες των μικρασιατών Χριστιανών,<sup>25</sup> όπως του γνωστικού Φλωρίνου.<sup>26</sup> Ο Φλωρίνος ήταν μικρασιάτης πρεσβύτερος, αλλά κατέστη εκπρόσωπος του γνωστικού συστήματος του Ουαλεντίνου, δημιουργώντας γνωστική κοινότητα με την ανοχή της εκκλησίας της Ρώμης, αφού

14 Ευσέβιος, *Εκκλ. Ιστορία* 5, 24, 17. Πρβλ. Φειδάς (1994) τ. Α΄, 275.

15 Φειδάς (1994) τ. Α΄, 278.

16 Κορυφαίοι εκπρόσωποι της διαφωνίας ήταν ο Ιεραπόλεως Κλαύδιος Απολιναρίος και ο Σάρδεων Μελίτων. Βλ. Φειδάς (1994) τ. Α΄, 276 κ.ε.

17 Ο Ελεύθερος ήταν Έλληνας και γεννήθηκε στη Νικόπολη της Ηπείρου. *LP* 14΄ Kelly (1986) 11 κ.ε.

18 Ευσέβιος, *Εκκλ. Ιστορία* 5, 15.

19 Ευσέβιος, *Εκκλ. Ιστορία* 5, 20, 1.

20 Βλ. La Piana, *The Roman Church*, 218· Φειδάς (1994) τ. Α΄, 278.

21 Βλ. Φειδάς (1994) τ. Α΄, 277.

22 Ευσέβιος, *Εκκλ. Ιστορία* 4, 22, 3.

23 Ευσέβιος, *Εκκλ. Ιστορία* 5, 20, 1.

24 Ο Καθηγητής Βλάσιος Φειδάς υποστηρίζει ότι ο Ειρηνάιος *προσπάθησε να άρη τις αντιθέσεις αυτές*. (Φειδάς (1994) τ. Α΄, 278).

25 Βλ. Ευσέβιος, *Εκκλ. Ιστορία* 5, 20.

26 Βλ. Παπαδόπουλος (1982) 266.

οι θέσεις του δεν ήταν αρχικά ευδιάκριτες. Μάλιστα, ήταν μαθητής του Σμύρνης Πολυκάρπου και γνώριμος του Ειρηναίου, ο οποίος διαπίστωσε και τη δογματική απομάκρυνση του Φλωρίνου μελετώντας τα συγγράμματά του. Ως εκ τούτου, ο Ελεύθερος απέκοψε από την Εκκλησία και αυτόν το μικρασιάτη πρεσβύτερο μαζί με την κοινότητα που είχε δημιουργηθεί γύρω του.

Ο Ρώμης Ελεύθερος ακολουθώντας το πνεύμα των προκατόχων του προσπάθησε να διατηρήσει την ειρήνη στους κόλπους της εκκλησίας του, αλλά αυτό κατέστη αδύνατο. Παράλληλα στη Φρυγία διαδιδόταν ταχύτατα ο Μοντανισμός, γνωστός και ως κίνημα της *Νέας Προφητείας*. Την περίοδο του Ελεύθερου δημιουργήθηκε η πρώτη μοντανιστική κοινότητα, μεταξύ κυρίως των εκ Φρυγίας μικρασιατών, χωρίς όμως τα μέλη της να αποκοπούν από την τοπική εκκλησία.<sup>27</sup> Είναι αξιοσημείωτο ότι και αυτοί για τον εορτασμό του Πάσχα ακολουθούσαν την παράδοση των *τεσσαρεσκαιδεκατιτών* (αν και είχαν υιοθετήσει ως σταθερή ημερομηνία εορτασμού την 6η Απριλίου).<sup>28</sup> Η παρουσία μάλιστα του Ειρηναίου στη Ρώμη και οι σχετικές επιστολές των μαρτύρων της Γαλλίας δεν επέτρεψαν την αποκοπή τους. Εν τούτοις, οι χριστιανικές μικρασιατικές κοινότητες διασπάρθηκαν, αποδυναμώνοντας την ισχύ των ανατολικών Χριστιανών στην εσωτερική δομή και λειτουργία της τοπικής εκκλησίας της Ρώμης.

### γ. Ο Βίκτωρ Ρώμης

Οι εξελίξεις των τελευταίων χρόνων της περιόδου του Ελεύθερου οδήγησαν στην ανατροπή της αρχής της ανεκτικότητας προς τις συνήθειες των Ανατολικών, την οποία και επισήμως είχε αποδεχθεί η Ρώμη κατά τις συνομιλίες Ανικήτου και Πολυκάρπου. Βασική αιτία πρέπει να υπήρξε και η σταδιακή διαπίστωση του αιρετικού περιεχομένου της πίστης της *Νέας Προφητείας*, την οποία εξέφραζαν πλέον στη Ρώμη δύο σημαίνοντες αλλά αντίθετοι μεταξύ τους θεολόγοι, ο Πρόκλος και ο Αισχίνης. Ως εκ τούτου, η τοπική εκκλησία ανέδειξε ως επίσκοπό της το Βίκτορα (189-198),<sup>29</sup> ο οποίος ήταν μέλος της κοινότητας των βορειοαφρικανών της πόλης, της πιο ισχυρής λατινόφωνης χριστιανικής κοινότητας, εάν όχι της μόνης λατινόφωνης, και ο πρώτος λατινόφωνος επίσκοπος Ρώμης. Η ίδια η διαδικασία εκλογής του Βίκτορα πρέπει να υπήρξε αφορμή για να συζητηθεί το ζήτημα του εορτασμού του Πάσχα και τα προβλήματα που προκαλούσε στη ζωή της τοπικής εκκλησίας, αφού η εκλογή γινόταν με τη συμμετοχή κλήρου και λαού, και την επιδοκιμασία της συνόδου που συγκροτούσαν οι γειτνιάζοντες επίσκοποι, κατά το αρχαίο έθος. Η αυστηρή απόφαση αυτής της συνόδου περιγράφεται στην *κοινωνική επιστολή* του νέου επισκόπου του επισημοτάτου θρόνου της Ρώμης, εκφράζοντας την αυτοσυνειδησία και τον προβληματισμό της τοπικής εκκλησίας στο όλο ζήτημα της έριδας.

Το εσωτερικό ποιμαντικό πρόβλημα της εκκλησίας της Ρώμης ανέδειξε την ανάγκη διευθέτησης του οξυτάτου ζητήματος της αντιπαράθεσης των δύο παραδόσεων. Ο Βίκτωρ καθιστούσε σαφές σε όλους ότι απέκοψε άμεσα όλα τα μέλη της Εκκλησίας που διαβίωναν στη Ρώμη και ακολουθούσαν την παράδοση των *τεσσαρεσκαιδεκατιτών*, και μάλιστα, ότι διέκοπτε την κοινωνία και με τις εκκλησίες της Μικράς Ασίας που ακολουθούσαν αυτήν την παράδοση *ώς ἂν ἑτεροδοξούσας*.<sup>30</sup> Η απόφαση αυτή της συνόδου της Ρώμης προκάλεσε την αντίδραση της Καθολικής Εκκλησίας. Ο Ειρηναίος εκπροσωπώντας τη σύνοδο των επισκόπων της Γαλλίας, η οποία συγκλήθηκε για να εξετάσει την κατάσταση που προέκυψε, σημείωσε ότι η διαφορά στο χρονικό εορτασμό του Πάσχα δε συνιστούσε διαφωνία σε ζήτημα πίστεως (δεν είχε δηλαδή σωτηριολογικές συνέπειες), καθώς *ἡ διαφωνία τῆς νηστείας τὴν ὁμόνοιαν τῆς πίστεως συνίστησιν*.<sup>31</sup>

27 Τερτυλλιανός, *Adversus Praxean* 1· πρβλ. Φειδός (1994) τ. Α', 148.

28 Φειδός (1994) τ. Α', 146.

29 *LP* 15· Kelly (1986) 12.

30 Ευσέβιος, *Εκκλ. Ιστορία* 5, 24, 9.

31 Ευσέβιος, *Εκκλ. Ιστορία* 5, 24, 13.

Κάλεσε δε το Βίκτορα η εκκλησία του να επιστρέψει στην παράδοση της ανεκτικότητας προς τα έθιμα των μικρασιατών μελών της, όπως ακριβώς είχαν συμφωνήσει οι Ρώμης Ανίκητος και Σμύρνης Πολύκαρπος. Την ίδια απάντηση έδωσαν και οι σύνοδοι των εκκλησιών της Παλαιστίνης, του Πόντου, της Ελλάδας, της Αιγύπτου, της Συρίας. Στον επίσκοπο της Ρώμης εκ μέρους των εκκλησιών της Μικράς Ασίας απάντησε ο Εφέσου Πολυκράτης, ο οποίος και ως φέρων τα *πρεσβεία τιμής* του θρόνου της Εφέσου προήδρευσε της συνόδου των επισκόπων της Μικράς Ασίας. Ο Πολυκράτης υπερασπίστηκε την παράδοση της εκκλησίας του και τόνισε ότι επτά συγγενείς του υπήρξαν επίσκοποι, και ότι αυτός όπως και οι προκάτοχοί του, τηρούσε απαρασάλευτα όσα του παραδόθηκαν. Ο Πολυκράτης κάνει ειδική μνεία του Εφέσου Πολύκαρπου, τον οποίο και καταδεικνύει ως συνεπή τηρητή της Ιωάννειας παράδοσης. Οι απαντήσεις που έλαβε ο Βίκτωρ αποτελούσαν σαφή και ξεκάθαρη αποδοκιμασία των θέσεων του. Η απόπειρά του να ενισχύσει την ενότητα της τοπικής εκκλησίας έθεταν σε κίνδυνο την ενότητα της Καθολικής Εκκλησίας, σε μία εποχή που οι εσωτερικές (γνωστικοί, μοντανιστές) και εξωτερικές (Ρωμαϊκή Πολιτεία) πιέσεις δεν είχαν αμβλυνθεί. Ο Βίκτωρ αποδέχθηκε ασμένως ότι η παράταση της έριδας του Πάσχα δημιουργούσε περισσότερα προβλήματα από όσα έλυνε, και έτσι επέστρεψε στην εφαρμογή της αρχής της ανεκτικότητας προς τα έθιμα των μικρασιατών χριστιανών, όπως είχε συμφωνηθεί μεταξύ του Ανικήτου και Πολυκάρπου. Ταυτόχρονα, όμως, ενέτεινε τον έλεγχο της δογματικής πίστης των εκ διαφόρων τόπων εισρεόντων στο κέντρο της αυτοκρατορίας Χριστιανών, ώστε να προφυλάξει την εκκλησία του από τις όποιες αλλοιώσεις. Είναι γεγονός ότι πέτυχε το στόχο του.

#### δ. Σημειώσεις

Πρέπει σε αυτό το σημείο να σημειώσουμε δύο πράγματα. Πρώτον, στο τέλος του Β΄ αιώνα, η πλειοψηφία των χριστιανών της Ρώμης ήταν Ανατολικοί, λιγότεροι βορειοαφρικανοί, ενώ ο αριθμός των γηγενών Ρωμαίων ήταν περιορισμένος. Η εκκλησία της Ρώμης ήταν κατά το μάλλον μία *έλληνική εκκλησία*, αλλά η εκλογή του Βίκτορα δημιούργησε ισχυρά ερείσματα στους γηγενείς, που έφθαναν από τις λαϊκές τάξεις μέχρι την αριστοκρατία και το ίδιο το παλάτι. Ο Βίκτωρ υπήρξε ο πρώτος επίσκοπος ο οποίος συνδεόταν άμεσα και με την πολιτική εξουσία της αυτοκρατορίας. Κυρίως, όμως, ήταν αυτός που καθιέρωσε τη λατινική γλώσσα στη λειτουργική παράδοση της εκκλησίας του, η οποία και τελικά κυριάρχησε.

Δεύτερον η έριδα περί Πάσχα συνεχίστηκε, όχι όμως με την ίδια ένταση. Η οριστική επίλυση του ζητήματος δόθηκε από την Α΄ Οικουμενική Σύνοδο (325), η οποία όρισε ο εορτασμός του Πάσχα να τελείται την Κυριακή μετά την πανσέληνο της εαρινής ισημερίας, δηλαδή μετά τη 14η του μηνός Νισάν. Η Σύνοδος μάλιστα, ανέθεσε στην Αλεξάνδρεια της Αιγύπτου την εκπόνηση των πασχάλιων κύκλων και την κοινοποίησή τους σε όλες τις εκκλησίες. Παρ' όλα αυτά υπήρξαν κοινότητες που επέμειναν στη διατήρηση της παράδοσης των τεσσαρεσκαίδεκατιτών, αλλά καταδικάστηκαν από τη σύνοδο της Αντιοχείας (341). Κατάλοιπα αυτής της παράδοσης συναντούμε και στους επόμενους αιώνες.

## Βιβλιογραφία

### Πηγές

- Ειρηναίος, *Έλεγχος και άνατροπή τής ψευδωνύμου γνώσεως εις βιβλία πέντε*, PG 7, 433-1225
- Ευσέβιος, *Έκκλ. Ιστορία: Ευσέβιος, Έκκλησιαστική Ιστορία, Sources Chrétiennes* 31, 41, 55· *Βιβλιοθήκη Έλλήνων Πατέρων και Έκκλησιαστικῶν Συγγραφέων* 19-20
- JW: Philippus Jaffé – Gulielmi Wattenbach, *Regesta pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, Lipsiae, τ. I (1885<sup>2</sup>) – II (1888<sup>2</sup>), [Γκράτς, 1956]

- LP: L. Duchense, *Liber Pontificalis I*, Παρίσι, 1955<sup>2</sup>
- Σύνταγμα: Γ. Α. Ραλλη – Μ. Ποτλη (εκδ.), *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἁγίων καὶ πανευφύμων Ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν Οἰκουμενικῶν καὶ Τοπικῶν Συνόδων, καὶ τῶν κατὰ μέρος ἁγίων Πατέρων*, τ. Α΄ - ΣΤ΄, Ἀθήνησιν, 1852-1859, [Φωτοτυπική Ανατύπωση, Αθήνα, 1992 (Μ. Π. Γρηγορησ)]
- Τερτυλλιανός, *Adversus Praxean*: Quintus Septimius Florens Tertullianus, *Adversus Praxean*, Ernest Evans (εκδ. – μτφρ.), Λονδίνο, 1948 [SPCK]

### Βοηθήματα

- Bazatole, B. (1962), «L' évêque et la vie chrétienne au sein de l' Eglise locale», στο V. Congar – B.- D. Dupuy, *L' Episcopat et l' Eglise Universelle*, Παρίσι, σσ. 329-360
- Congar, Y. (1965), *Lay People in the Church*, μτφρ: D. Attwater, Ουέστμινστερ<sup>2</sup>
- Croix, G.E.M. de Ste. (2005), *Ο Χριστιανισμός και η Ρώμη, διωγμοί, αιρέσεις και ήθη*, μτφρ. Ιωάννα Κράλλη, Αθήνα [Συναγωγή κειμένων - Επιμέλεια – Πρόλογος: Δημήτρης Ι. Κυρτάτας]
- Goodman, M. – Sherwood, J. (1997), *The Roman World 44 BC – AD 180*, Λονδίνο
- Ζηζιούλας, Ι.Δ. (1990), *Η Ένότης τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ Θεῷ Εὐχαριστία καὶ τῷ ἐπισκόπῳ κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνας*, Αθήνα<sup>2</sup>, (Διδακτορική Διατριβή)
- Kelly, J.N.D. (1986), *The Oxford Dictionary of Popes*, Οξφόρδη
- La Piana, G. (1925), “The Roman Church at the end of the second century”, *Harvard Theological Review*: 201-277
- Lampe, Π. (2003), *From Paul to Valentinus, Christians at Rome in the First Two Centuries*, μτφ. Michael Steinhauser, Λονδίνο
- Μίλας, Ν. (1906), *Τὸ Ἐκκλησιαστικὸν Δίκαιον τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, συνταγὲν κατὰ τὰς γενικὰς ἐκκλησιαστικὰς πηγὰς καὶ κατὰ τοὺς ἐν ταῖς αὐτοκεφάλαις Ἐκκλησιαστικαῖς ἰσχύοντας εἰδικούς νόμους*, μτφ: Μελέτιος Αποστολόπουλος, Αθήνα
- Mullen, R.L. (2004), *The Expansion of Christianity (a gazetter of its first three centuries)*, [*Vigiliae Christianae* 69], Λέιντεν – Βοστώνη
- Παπαδόπουλος, Σ. (1990) *Πατρολογία*, τ. Α΄ (1982) – Β΄ (1990), Αθήνα
- Φειδάς, Β. (1977), *Ο θεσμός της Πενταρχίας των πατριαρχών*, τ. Ι (προϋποθέσεις διαμορφώσεως του θεσμού, απ΄ αρχής μέχρι το 451) – ΙΙ (ιστορικοκανονικά προβλήματα περι την λειτουργίαν του θεσμού, 451-553), Αθήνα
- (1989), *Νηστεία*: Βλάσιος Φειδάς, «Νηστεία», *Αναφορά εις μνήμην Μητροπολίτου Σάρδεων Μαξίμου 1914-1986*, τ. Ε΄, Γενεύη, σσ. 57-95 [Ιερά Μητρόπολις Ελβετίας - Ίδρυμα δια την χριστιανικήν ενότητα Alef Danial]
- (1994), *Εκκλησιαστική Ιστορία*, τ. Α΄ - Β΄, Αθήνα<sup>2</sup>

### Summary

#### *The Christian communities of the Eastern in Rome of the first Christian centuries*

This paper intends to present the texture and the structure of the “communities” of the Christians originating from the eastern borders of the empire and living in Rome. The co-existence of people of different origin but common religious conscience in a city marked by its multi-culturalism was not without problems. The problems that arose were dealt with in a universal manner. It is not haphazard that the answers given at that time are still current today more than ever.

## Από την *adusta nota* του Προπέρτιου (III, 11, 40) στο *χάραγμα* των ελληνικών παπύρων

Το έργο του Προπέρτιου<sup>1</sup>, που μετά τους αρχικούς δισταγμούς προχώρησε τελικά στη σύνδεση της ρωμαϊκής ελεγειακής ποίησης<sup>2</sup> με την εθνική και αυγούστεια ιδεολογία, χαρακτηρίζεται, ως γνωστόν, από σοβαρότητα σκέψης, ειλικρίνεια, λεπτή ειρωνεία, συχνές μυθολογικές αναφορές, πληθώρα κυρίων ονομάτων, συσσώρευση επιθετικών προσδιορισμών και μεταφορών, χρήση ελληνικών δανείων, επιδέξιο χειρισμό του ελεγειακού μέτρου και πολυμάθεια· το τελευταίο στοιχείο σε συνδυασμό με τις μυθολογικές και ιστορικές λεπτομέρειες, την προτίμηση της *qualitas* αντί του *qualis*, και την *brevitas* φανερώνουν έναν *roeta doctus*, για την κατανόηση του οποίου απαιτούνται ανάλογες γνώσεις<sup>3</sup>.

Με την επιτυχία που γνώρισε το Α' βιβλίο του με 22 ελεγείες αφιερωμένες στην *puella* Κυνθία (*Cynthia Monobiblos*), ο Προπέρτιος έγινε αμέσως γνωστός, και ο Μαικήνας, ο 'υπουργός', θα λέγαμε, 'προπαγάνδας' του Αύγουστου, του ζήτησε να στηρίξει και να υμνήσει την αυγούστεια πολιτική. Ο Προπέρτιος όμως με την 1η ελεγεία του Β' βιβλίου του εξηγεί τους λόγους που δεν του επιτρέπουν να γράψει ηρωική ποίηση και στη 10η ελεγεία επιχειρεί να γράψει για τον Αύγουστο, αλλά στη συνέχεια επιστρέφει και πάλι στην Κυνθία<sup>4</sup>.

Τελικά ο Προπέρτιος, μετά τη διάλυση (*discidium*) της σχέσης του με την Κυνθία, θα εγκαταλείψει σιγά σιγά την ερωτική ελεγεία για χάρη των παλαιών ρωμαϊκών μύθων και θα υμνήσει παλαιούς και σύγχρονους ήρωες<sup>5</sup>. Έτσι, παρά την απόσταση από την επική ποίηση, η ελεγεία III 11 είναι ένα 'πατριωτικό' ποίημα, όπου το θέμα του έρωτα αποτελεί 'πρόφαση', ενώ με

1 Για τη ζωή (54/43-15 π. Χ.) και το έργο του Ομβρικού Sextus Propertius βλ. μεταξύ άλλων Boucher (1965) 76-7, 110-1, 134-5, 441-74. Fancourt Bell (1969) 90-1. Sullivan (1976) 1-3, 45-6. Rose (1980) 298-300. Grimberg (1983) 161-3. Fedeli (1984) 3-16. Von Albrecht (1997) 877-8. Highet (2001) 113-6, 123-7.

2 Στον Προπέρτιο απαντούν πολλά από τα γνωστά ελεγειακά θέματα, όπως *amor* και *vita iners* (*ἄτεχνος βίος*), αποτελώντας μέρος ενός συνόλου συγγενικών μοτίβων, όπως *horror belli*, *amor pacis*, *otium vivere* (*σχολήν ἄγειν*), αποδοκιμασία της φιλαργυρίας, ιδανικό του *vivere parvo contentum*, έπαινος της αυτάρκειας κ. ά. Βλ. Boucher (1965) 16-30, 419 et passim. Veremans (1980) 423-36. Martin – Gaillard (1981) 113-8, 124-8. Von Albrecht (1997) 883, 889, 891.

3 Βλ. π. χ. Tränkle (1960) 58-9, 110-1, 120-1 et passim. Fancourt Bell (1969) 74, 76-7, 78, 92, 93. Wistrand (1977) passim. Warden (1980) passim. Grimberg (1983) 161, 163. Σαββαντίδης (1984) 95-104. Von Albrecht (1997) 885-6, 895. Kenney – Clausen (1998) 555, 557-8. Highet (2001) 117-22.

4 Στο διάστημα των έξι περίπου χρόνων που κράτησε η σχέση του με την ευφύεστατη και χαρισματική Κυνθία (*Cynthia*: ψευδώνυμο της *Hostia* – από τον προπάππο της ποιητή *Hostius* – ή *Roscia* – από τον προπάππο της μεγάλο ηθοποιό και φίλο του Κικέρωνα Q. Roscius Gallus), ο έρωτας ήταν το κυριότερο θέμα των ελεγείων του Προπέρτιου· από την άλλη πλευρά, καθώς το ψευδώνυμο Κυνθία παραπέμπει στον Κύνθιο Απόλλωνα, φαίνεται ότι η αγαπημένη του ποιητή ήταν φίλη της ποίησης. Για τη σχετική βιβλιογραφία βλ. παραπάνω, υποσημ. 1-2.

5 Για την ανάμιξη της εθνικής υπερφάνειας και της προσωπικής άρνησης της στρατιωτικής σταδιοδρομίας, και για την ευκολία με την οποία ο Προπέρτιος περνάει από την ερωτική ποίηση στην ποίηση του αυτοκρατορικού μεγαλείου, βλ. Boucher (1965) 112-3, 117 και υποσημ. 1 (όπου επισημαίνεται η άποψη του Paratore [(1936) 12-5, 154 et passim] για 'αντι-εθνική' στάση του Προπέρτιου τουλάχιστον στα τρία πρώτα βιβλία). Étienne (1989) 18, 94, 281-5.

την ανάμιξη μυθολογίας και ιστορίας, ερωτικής ελεγείας και επινίκιου ύμνου αναδεικνύεται με τον καλύτερο τρόπο η ποιητική έμπνευση του Προπέριου.

Πράγματι, μολονότι θριαμβευτικό ποίημα για το Άκτιο, η ελεγεία αυτή εισάγεται απρόσμενα με ένα ερωτικό θέμα. Με αφορμή την κατηγορία ότι ο ίδιος υποτάχτηκε σε μια γυναίκα, ο ποιητής προβάλλει τη γυναικεία δύναμη με μυθολογικά και ιστορικά παραδείγματα (*exempla*)· έτσι ο έρωτας, που εξουσιάζει ανθρώπους, ήρωες και θεούς, προσφέρει την αφορμή να μιλήσει, χωρίς ρητές ονομαστικές αναφορές, για την Κλεοπάτρα και τον Αντώνιο, και η περίπτωση της απειλητικής Κλεοπάτρας γίνεται το όχημα για έναν ύμνο της Ρώμης και του σωτήρα της, Οκτάβιου Αύγουστου, νικητή στη ναυμαχία του Άκτιου.

Οι πρώτοι στίχοι, με πνεύμα ερωτικής ελεγείας, προκαλούν την αναφορά των μυθικών παραδειγμάτων γυναικείας δύναμης που ακολουθούν (στ. 9-26): Colchis, δηλ. η Μήδεια, και οι βασιλισσες Penthesilea, των Αμαζόνων, Omphale, των Λυδών, Semiramis, των Ασσυρίων.

Στη συνέχεια και ως το τέλος (στ. 29-72) ο ποιητής ασχολείται με την Κλεοπάτρα και τη Ρώμη, αντιπαραβάλλοντας στις αξιώσεις της αλαζονικής ‘ανατολίτισσας’ το ρωμαϊκό μεγαλείο. Με την αναφορά στην έσχατη βασίλισσα της Αιγύπτου και τα οργήρια, τη ντροπή δηλ. με την οποία η τελευταία απείλησε το Ρωμαϊκό Κράτος, μετακινείται από το ερωτικό στο εθνικό επίπεδο. Ακολουθούν στίχοι ευγνωμοσύνης προς τον Αύγουστο, σωτήρα της Ρώμης από τη *mulier*<sup>6</sup>, και υπενθύμιση των κινδύνων που διέτρεξε η πατρίδα του, με παραδείγματα θάρρους και θειικής επέμβασης: ουσιαστικά με έναν κατάλογο ανδρών, σχεδόν μυθικών, που με την αφοσίωση και τον ηρωισμό τους έσωσαν τη Ρώμη. Στο τέλος ο ποιητής δεν επανέρχεται, όπως θα περίμενε κανείς, στο ερωτικό θέμα με το οποίο ξεκίνησε, αλλά κλείνει με συναισθήματα ευγνωμοσύνης προς τον Αύγουστο<sup>7</sup> που απάλλαξε τη θάλασσα από τους εχθρούς της Ρώμης<sup>8</sup>.

Στους στίχους, όπου ο ποιητής, χωρίς να αναφέρει το όνομά της<sup>9</sup>, ασχολείται με την Κλεοπάτρα Ζ΄ τη Μεγάλη, ξακουστή για την ομορφιά, την ευφυΐα, τη μόρφωση, την πολυγλωσσία, τη δράση και τον ρόλο της στην παγκόσμια ιστορία, την αποκαλεί *femina* (στ. 30), *meretrix regina* (στ. 39), *mulier* (στ. 49)<sup>10</sup>, ενώ με τον πεντάμετρο *una Philippeo sanguine adusta nota* (στ. 40) τη θεωρεί ουσιαστικά, όπως θα δούμε στη συνέχεια, ένα ανεξίτηλο-μαύρο στίγμα από τη γενιά του Φιλίππου.

Ο ‘δύσκολος’ πεντάμετρος *una Philippeo sanguine adusta nota* ερμηνεύτηκε ως τώρα με ποικίλους, όχι απόλυτα ικανοποιητικούς τρόπους, όπως: α. “δυσφημιστικό σημάδι χαραγμένο στη γενιά (ή στο αίμα) του Φιλίππου”<sup>11</sup>. β. “το χαραγμένο με τη φωτιά εντυπωσιακό δυσφημιστικό στίγμα στο αίμα του Φιλίππου (Λαγίδα)”<sup>12</sup>. γ. “η μόνη ντροπή που χαρακτήρισε με πυρα-

6 Προπέρι. III, 11, 47: *si mulier patienda fuit?*

7 Προπέρι. III, 11, 71-2: *At tu, sive petes portus seu, navita, linques, Caesaris in toto sis memor Ionio.* Τα παραθέματα του κειμένου της ελεγείας ακολουθούν την έκδοση Barber (1960) 106-8.

8 Havet (1916) 87-8. D’Arbela 105-15. Luck (1964) 447-9. Boucher (1965) 118-22, 131, 140, 195 υποσημ. 2- 245, 328, 424, 426. Rothstein (- Stark) (1966) 94. Sullivan (1976) 21-4, 38. Rose (1980) 302. Warden (1980) 138 (σημ. 30). Fedeli (1985) 356-60.

9 Είναι αλήθεια ότι μετρικά το όνομα *Clēōpātra* δεν εξυπηρετούσε τον εξάμετρο, ωστόσο θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί κάποιος τύπος βασισμένος στον ελληνικό *Κλεοπάτρη* που απαντά στον Απολλώνιο Ρόδιο (*Άργον.* 2, 239) και την *Παλατινή Ανθολογία* (3, 4, 3): Boucher (1965) 331 υποσημ. 3.

10 Tränkle (1960) 120-1.

11 “*Marque infamante imprimée au sang de Philippe*”: Paganelli (1964) 106. “*Signal disgrace branded on the race of Philip*”: Camps (1966) 108.

12 “*The signal mark of infamy branded on the race of Philip (the Lagide)*”: Shackleton Bailey (1956) 171.

κτωμένο σίδερο (στη Ρώμη) από τη γενιά του Φιλίππου<sup>13</sup>. δ. “το μεγαλύτερο στίγμα που χαράχτηκε με φωτιά στη γενιά του Φιλίππου<sup>14</sup>. δ. “η μόνη μεταξύ των απογόνων του Φιλίππου που σημαδεύτηκε με στίγμα δυσφήμισης<sup>15</sup>.”

Η χρήση του *aduro* αντί του *inuro*, η παρουσία της αφαιρετικής *sanguine* αντί της αναμενόμενης δοτικής *sanguini*, μετά το *aduro* (ή και το *inuro*: *inurere alicui notam*), η αναγνώριση του τύπου *nota* ως αφαιρετικής ή ονομαστικής, η ακριβής έννοια του *una* (“η μόνη” ή “η έξοχη”), η μετάθεση του στίχου, καθώς και η αναγκαιότητα υπονόησης της δοτικής *Romae*, που οδηγούν σε διαφορετικές μεταφραστικές προτάσεις, αποτέλεσαν αντικείμενο ζωηρών συζητήσεων μεταξύ των ερμηνευτών<sup>16</sup>.

Κατά τον M. Rothstein<sup>17</sup>, με το όνομα *nota* σε αφαιρετική πτώση έχουμε την ασυνήθιστη δι-ατύπωση *adurere aliquem nota* αντί της συνηθέστερης *inurere alicui notam* και κατά συνέπεια ο στίχος σημαίνει ότι η Κλεοπάτρα είναι η μόνη από όλους τους απογόνους του Φιλίππου, που χαράχτηκε με ένα σημάδι (*una ex omnibus, qui Philippeo sanguine sunt, adusta nota*), όπως ένας τιποτένιος, κακός δούλος<sup>18</sup>. Με το επίθετο *una* υποδηλώνεται επίσης η αντίθεση ανάμεσα στην Κλεοπάτρα και τους άλλους Πτολεμαίους, τους απογόνους του Φιλίππου, για τους οποίους ο Προπέρτιος πρέπει να είχε θετική γνώμη, από την επίδραση ίσως της αυλικής Αλεξανδρινής ποίησης.

Οι H. E. Butler – E. A. Barber<sup>19</sup>, σκύβοντας εκ νέου στον επίμαχο στίχο και κάνοντας μια σύντομη ανασκόπηση των προηγούμενων θέσεων (με ιδιαίτερη έμφαση στον Rothstein), κλίνουν προς την άποψη ότι αν το προσηγορικό *nota* βρίσκεται σε ονομαστική, η μόνη δυνατή απόδοση του πενταμέτρου είναι: “η μοναδική ντροπή από το αίμα του Φιλίππου αποτυπωμένη/σημειωμένη πάνω στη Ρώμη”, και ότι σ’ αυτή την περίπτωση το επίθετο *una* σημαίνει μοναδική (“*unique*”), ενώ η δοτική *Romae*, που με την απουσία της δημιουργεί προβλήματα, μπορεί να εννοηθεί από τα συμφραζόμενα, χωρίς να είναι απαραίτητη η μετακίνηση των στίχων, που προτάθηκε από τον Lachmann.

Οι ίδιοι μελετητές<sup>20</sup> διατυπώνουν και ορισμένες άλλες παρατηρήσεις, όπως:

α. Το *aduro* απαντά συχνά στον ιατρικό συγγραφέα Κέλσο για καυτηριάσεις, αλλά εδώ η μετοχή *adusta* χρησιμοποιείται μεταφορικά, χωρίς όμως προηγούμενο ακριβές παράλληλο, και σημαίνει “*branded with shame*”.

β. Με το προσηγορικό *nota* και το ζεύγος *Philippeo sanguine* σε αφαιρετική έχουμε δύο ‘ενοχλητικές’ αφαιρετικές και δύο συζητήσιμες ερμηνείες: i. “η μόνη γυναίκα από τη γενιά του Φιλίππου, που στιγματίστηκε με ντροπή”, ερμηνεία που υπονοεί ότι για τις άλλες ‘κυρίες’ της πτολεμαϊκής δυναστείας υπήρχε σεβασμός. ii. Με την προτεινόμενη από τον Lachmann αντιμετάθεση των στ. 36 και 40, το επίθετο *una* αναφέρεται στο προσηγορικό *harena*, διευθέτηση που οδηγεί στη συ-

13 “The unique disgrace branded by the blood of Philip, i.e. branded on Rome”: Butler – Barber (1933) 290 (σχόλ. ad III, 11, 40). “Sole disgrace branded (on Rome) by Philip’s race”: Camps (1966) 108. “The only stigma branded on Rome by the blood of Philip [of Macedon]”: Sullivan (1976) 22.

14 “Il maggior marchio d’infamia impresso a fuoco sulla stirpe di Filippo”: Fedeli (1985) 377. Πρβλ. και “the unique disgrace branded on the blood of Philip”: παλαιότερη άποψη που επισημαίνεται από τους Butler – Barber (1933) 290 (σχόλ. ad III, 11, 40).

15 “Sola fra i descendenti di Filippo segnata con marchio d’infamia»: D’Arbela 110-1. “The only woman of Philip’s blood that has been branded with shame”: παλαιότερη άποψη που καταγράφεται από τους Butler – Barber (*loc. cit.*). Βλ. και Rothstein (– Stark) (1966) 94.

16 Η ίδια ελεγεΐα (III, 11) απασχόλησε τους μελετητές και για άλλα κριτικά και ερμηνευτικά προβλήματα, βλ. π. χ. Havet (1916) 87-8. Shackleton Bailey (1956) 169-76.

17 Βλ. Rothstein (– Stark) (1966) 94.

18 Rothstein (– Stark), *loc. cit.*

19 Butler – Barber (1933) 290 (σχόλ. ad v. 40).

20 Butler – Barber, *loc. cit.*



ζητήσιμη επίσης απόδοση “η μόνη χώρα που στιγματίστηκε με ντροπή από το αίμα του Φιλίππου”.

γ. Η παλαιά άποψη, ότι δηλ. ο τύπος *sanguine* εξαρτάται από τη μετοχή *adusta* και ότι η φράση σημαίνει: “η μοναδική ντροπή που χαρακτήριζε με πυρακτωμένο σίδηρο στο αίμα του Φιλίππου”, δεν ευσταθεί, αφού η μετοχή *adusta* απαιτεί έμμεσο αντικείμενο σε δοτική και, όταν η ίδια μετοχή συντάσσεται με αφαιρετική, η τελευταία είναι οργανική.

δ. Η υιοθέτηση της γραφής *inusta* (< *inuro*) στη θέση της *adusta* δεν θεραπεύει τα προβλήματα, αφού και αυτή απαιτεί κανονικά δοτική.

Για τον D. R. Shackleton Bailey<sup>21</sup> η μόνη δυνατή ερμηνεία αυτής της πολυσυζητημένης φράσης, που ανάλογη της απαντά στον Τίτο Λίβιο (*ne Claudiae genti eam inustam maculam vellent*)<sup>22</sup>, είναι: “το αποτυπωμένο / χαραγμένο με πυρακτωμένο σίδηρο εντυπωσιακό δυσφημιστικό στίγμα / κηλίδα στο αίμα του Φιλίππου (Λαγίδα)”<sup>23</sup>. Στην περίπτωση αυτή το επίθετο *una* θα αποτελούσε ιδιωματισμό του Προπέρτιου και θα ισοδυναμούσε με το *praescipua*, ενώ η απρόσμενη αφαιρετική *sanguine*, θα αναγνωριζόταν ως αφαιρετική του τόπου<sup>24</sup>, που χρησιμοποιείται από τον Προπέρτιο με τη γνωστή του ελευθερία. Όσο για τη μετοχή *adusta*, που, κατά τον ίδιο μελετητή<sup>25</sup>, δεν απαντά αλλού με μεταφορική σημασία, προτιμήθηκε από την *inusta*, για να αποφευχθεί η παρήχηση μετά το *sanguine*<sup>26</sup>.

Η άποψη του D. R. Shackleton Bailey<sup>27</sup> υιοθετήθηκε πρόσφατα από τον Paolo Fedeli<sup>28</sup>, που εγκατέλειψε την παλαιά θέση ότι το ζεύγος *Philippeo sanguine* βρίσκεται σε δοτική (με κατάληξη -e) και αναγνώρισε στους ίδιους όρους μια τοπική αφαιρετική· κατά τα άλλα δέχτηκε το προσηγορικό *nota* ως ονομαστική, το επίθετο *una* ως ισοδύναμο του *praescipua* και τη μετοχή *adusta* στη θέση της συνηθέστερης *inusta*, είτε σύμφωνα με την τάση του Προπέρτιου να προτιμά ασυνήθιστους τύπους είτε για την αποφυγή της παρήχησης μετά το *sanguine*.

\*\*\*\*

Η ερμηνευτική μας άποψη είναι ότι ο στίχος *una Philippeo sanguine adusta nota* σημαίνει “ένα σκέτο στίγμα (/ μια σκέτη κηλίδα) από το αίμα του Φιλίππου χαραγμένο (/ -η) με πυρακτωμένο σίδηρο” ή ακόμη “ένα σκέτο ηλιοψημένο / μαυριδερό στίγμα από το αίμα του Φιλίππου”. Μια τέτοια ερμηνεία, που επιτρέπεται από το μέτρο, είναι δυνατή, αν θεωρήσουμε ολόκληρο τον πεντάμετρο ως παράθεση στην περίφραση *regina Canopi* (= *Cleopatra*) του προηγούμενου στίχου (39) – ιδέα που καθιστά περιττή οποιαδήποτε σκέψη για μετάθεση του στίχου –, τους τύπους *adusta nota* ως ονομαστικές, τη μετοχή *adusta* ως επιθετική με υποκείμενο το προσηγορικό *nota*, τον τύπο *sanguine* ως αφαιρετική της καταγωγής (= *nota* [= *Cleopatra*] *qui est Philippeo sanguine*), και το επίθ. *una* όχι ταυτόσημο με τα *praescipua* / *sola*, αλλά ως “μία απλή, χωρίς ιδιαίτερη αξία”, “μία σκέτη κηλίδα και τίποτε άλλο”, σημασία που απαντά ήδη στον Κάτουλλο: *unus caprimulgus aut fossor* (“ένας απλός / σκέτος γιδάρης ή σκαφτιάς”)<sup>29</sup>.

21 Shackleton Bailey (1956) 171-2.

22 *Ab urbe cond.* III, 58, 2: Shackleton Bailey (1956) 171.

23 Shackleton Bailey (1956) *loc. cit.*· και παραπάνω, υποσημ. 12.

24 Βλ. και Camps (1966) 108.

25 Shackleton Bailey (1956) *loc. cit.*

26 Για τη συνηθισμένη έκφραση *inurere alicui notam*, βλ. Rothstein (= Stark) (1966) 94 και παραπάνω.

27 Shackleton Bailey (1956) 171-2.

28 Fedeli (1985) 377-8.

29 Κάτ. XXII, 9-11: *haec cum legas tu, bellus ille et urbanus / Suffenus unus caprimulgus aut fossor / rursus videtur: tantum abhorret ac mutat*· πειραχτικό ποίημα για τον *urbanus* και *dicax* ποιητή της παλαιάς σχολής *Suffenus*, που για τους νεωτεριστές δεν ήταν παρά ένας απλός “γιδοβιζάχτρας και σκαφτιάς”: Τρομάρας (1980) 70, 71, 225.

Το ζεύγος *Philippeo sanguine* παραπέμπει όχι μόνο στην άποψη ότι οι Πτολεμαίοι κατάγονταν από τον Φίλιππο, αλλά και στην παράδοση του Πausania και του *Curtius Rufus* που θέλει τον Πτολεμαίο, μετέπειτα βασιλιά της Αιγύπτου, να είναι γιος του Φιλίππου Β' (του Αμύντα) της Μακεδονίας, και όχι του Λάγου, και κατά συνέπεια νόθος αδελφός του Αλέξανδρου, καθώς ο Φίλιππος είχε δώσει για γυναίκα στο Λάγο τη μητέρα του Πτολεμαίου, όταν αυτή κουβαλούσε ήδη στα σπλάχνα της τον καρπό του<sup>30</sup>.

Δεν αποκλείεται ακόμη η *adusta nota* να υπαινίσσεται τη νοθογενή καταγωγή του πατέρα της Κλεοπάτρας Πτολεμαίου 'Νόθου' του μετέπειτα Πτολεμαίου ΙΒ' του Νέου Διόνυσου ή Αυλητή (80-51 π. Χ.), ή και της ίδιας της Κλεοπάτρας, αφού μια παράδοση την ήθελε κόρη του Πτολεμαίου Νέου Διόνυσου ή Αυλητή και μιας παλλακίδας του<sup>31</sup>.

Δεν θα ήταν ίσως υπερβολικό να δούμε κι έναν υπαινιγμό στην καταγωγή του ίδιου του Αλέξανδρου, αφού για ένα μέρος της Μακεδονικής αριστοκρατίας, που πίστευε πως ο βασιλιάς της Μακεδονίας όφειλε να έχει Μακεδόνη μητέρα, ο Αλέξανδρος, γιος Ηπειρώτισσας πριγκίπισσας, ήταν ένας νόθος<sup>32</sup>.

Η αποφυγή του *inuro* και των συνήθων συντάξεών του (*inuro aliquem nota* ή *inuro alicui notam* "στίζω, καυτηριάζω, στιγματίζω κάποιον"<sup>33</sup>) και η προτίμηση του *aduro* ("καίω εξωτερικά")<sup>34</sup>, που απαντά σπανιότερα με τη συγκεκριμένη μεταφορική σημασία (για στίγμα δηλ. ντροπής)<sup>35</sup>, μπορεί συνεπώς να εξηγηθεί ποικιλοτρόπως:

Για την αποφυγή της άκομψης παρήχησης μετά την έκθλιψη *sanguin(e) inusta*. Από την τάση να προτιμάται μια ασυνήθιστη λέξη ή σύνταξη αντί μιας πιο συνηθισμένης. Για την υπαινικτική σύνδεση της μετοχής *adusta* με εκφράσεις του τύπου *locus sole adustus* "ηλιοκαυστος τόπος", όπως ήταν η Αίγυπτος· και *aduri amore προσκαίεσθαι ἔρωτι*<sup>36</sup>, αφού η Κλεοπάτρα συνειρμικά είναι και *adusta amore*· η τελευταία συνδήλωση υποβάλλεται εύκολα, καθώς το *aduro* είναι συχνό επί ερωτικών παθών, και στον αμέσως προηγούμενο στίχο (39) η Κλεοπάτρα αποκαλείται *meretrix*

Για τη σημασία του αριθμητικού *unus* "ένας απλός", "ένας συνηθισμένος" στον Κάτουλλο και τον Κικέρωνα (*De Orat.* I, 132: *sicut unus pater-familias his de rebus loquor*), βλ. Ellis (1889) 73-4. Smith (1975) 52. Evrard-Gillis (1976) 122.

30 Πausan. *Ελλ. Περιήγ.* 1, 6, 2: *Πτολεμαίων Μακεδόνες Φιλίππου παῖδα εἶναι τοῦ Ἀμύντου, λόγῳ δὲ Λάγου νομίζουσι· τὴν γὰρ οἱ μητέρα ἔχουσαν ἐν γαστρὶ δοθῆναι γυναῖκα ὑπὸ Φιλίππου Λάγῳ.* 1, 6, 8: *εἰ δὲ ὁ Πτολεμαῖος οὗτος ἀληθεῖ λόγῳ Φιλίππου τοῦ Ἀμύντου παῖς ἦν, ἔστω τὸ ἐπιμανὲς ἐς τὰς γυναῖκας κατὰ τὸν πατέρα κεκτημένος.* πρβλ. *Curt. Ruf., Hist. Alex.* IX, 8, 22: *sanguine coniunctus erat, et quidam Philippo genitum esse credebant; certe pater elice eius ortum constabat.* βλ. D'Arbela 111. Helm (1965) 265. Rothstein (- Stark) (1966) 94. Chamoux (1985) 235.

31 Stähelin (1921) 749, 750. Jouguet (1926) 268. Pernoud (1963) 49.

32 Σύμφωνα με τον Πλούταρχο (*Ἀλέξανδρ.* 9), στον γάμο του Φιλίππου και της Κλεοπάτρας, όταν ο Ατταλος, θεός της νέα συζύγου, ζήτησε να παρακαλέσουν τους θεούς να δώσουν γρήγορα στο ζευγάρι νόμιμο κληρονόμο (*γνήσιον διάδοχον*) της Μακεδονικής δυναστείας, ο Αλέξανδρος, νιώθοντας ότι υποβιβάζεται στην τάξη των νόθων (*ἡμεῖς δὲ σοι κακὴ κεφαλὴ νόθοι δοκοῦμεν;*), διαμαρτύρεται βίαια εκσφενδονίζοντας ένα κύπελλο στο κεφάλι του Ατταλου. Carlier (1992) 124-5.

33 Για την ανάλογη μεταφορική διατύπωση *inusta macula* από τον Τίτο-Λίβιο (*ne Claudiae genti eam inustam maculam vellent*), που παραπέμπει σε σηματοδωμένο φυγάδα δούλο, βλ. Shackleton Bailey (1956) 171. Masom 80, 147-8· και παραπάνω (υποσημ. 22).

34 *TLL*, I, στ. 899 II (s. v. "aduro"). Forcellini (1940) I, 104 (s. v. "aduro"). Ernout - Meillet (1959) 755 (s. v. "uro").

35 Για την άποψη του Shackleton Bailey (1956, 172) και των Butler - Barber (1933, 290: σχόλ. ad v. 40) ότι δεν υπάρχει άλλο παράδειγμα χρήσης του *aduro* με μεταφορική σημασία (βλ. υποσημ. 33), ο Fedeli (1985, 378) παραπέμπει στον *TLL*, I, 899, 28, όπου επιβεβαιώνεται η συνηθέστερη χρήση της έκφρασης *notam inurere alicui*, αλλά επισημαίνεται ανάλογο παράδειγμα μεταφορικής χρήσης του *adurare* στον Prosper Tiro (*Contra collat.* V, 3: *cum victis damnare uictos et eos erroris nota adurare*).

36 Πρβλ. Οβίδ., *Amor.* III, 1, 20: *quem ferus urit Amor*.

regina incesti Canopi, πόλης δηλ. γνωστής για την τρυφή και άσπρη ζωή των κατοίκων της<sup>37</sup>, ενώ στον στ. 30 προστίθεται η βαριά κατηγορία ότι η Κλεοπάτρα προσφέρθηκε ερωτικά στους δούλους της (et famulos inter femina trita suos)<sup>38</sup>.

Αν μάλιστα αναγνωρίσουμε τον τύπο *adusta* ως χρωματικό επίθετο, “ηλιοκαής, *όρφνίνη*”<sup>39</sup>, τότε οδηγούμαστε στη μετάφραση “ένα απλό ηλιοκαμένο ή μελαχρινό στίγμα από το αίμα του Φιλίππου” με περιφρονητική διάθεση για την Κλεοπάτρα. Είναι φανερό ότι το λεξιλόγιο του στίχου έχει επιλεγεί από τον Προπέρτιο με ιδιαίτερη προσοχή και κάθε λέξη του έχει ειδικό βάρος και πολλαπλές συνδηλώσεις.

Έτσι η *adusta nota* θα μπορούσε να υπαινίσσεται ακόμη τη σκουρόχρωμη επιδερμίδα της Κλεοπάτρας<sup>40</sup>, λόγω της ηλιοκαυστης Αιγύπτου ή του φυσικού χρώματός της ή και των δύο. Προχωρώντας περισσότερο σε αυτήν την κατεύθυνση θα μπορούσαμε να σκεφτούμε έναν υπαινιγμό σε κάποιο φυσικό ή επίκτητο σημάδι (*οὐλή* ή *σήμα*), σαν αυτό που έφερε η πλειονότητα των κατοίκων της Αιγύπτου, όπως μαρτυρούν αδιάψευστα τα παπυρικά έγγραφα. Εξάλλου, αν κρίνουμε από τις αρχαίες ειδήσεις, το πορτραίτο της αλγερινής Καισάρειας και από τις νομισματικές παραστάσεις, τα αδρά χαρακτηριστικά της Κλεοπάτρας με τη μεγάλη μύτη δεν δικαιώνουν την εικόνα της γοητευτικής *regina meretrix*, που επιβλήθηκε ουσιαστικά από την προπαγάνδα του Οκτάβιου<sup>41</sup>. Αλλά κι αν δεν αποδεχτεί κανείς μια τέτοια υπόθεση, παραμένει πιθανός ο συνειρμός της σύνδεσης της *adusta nota* με την Κλεοπάτρα, καθώς η τελευταία βασίλευσε σε έναν λαό, στον οποίο η πρακτική της ‘σημείωσης’ ήταν συνηθισμένη.

Πράγματι είναι γνωστή η παλαιά ανατολική συνήθεια να σηματοδύνουν με πυρακτωμένο σίδηρο ζώα, μισθοφόρους ή δούλους (ιδιαίτερα τους φυγάδες)<sup>42</sup>, να εγχαράσσουν δηλ. με γραφίδα (*γράφειν στίγματα*) ή να ενστιίζουν με πυρακτωμένο σίδηρο το όνομα του κυρίου στο χέρι,

37 Για τον όρο *κανωβισμός*, συνώνυμο της εύκολης ζωής και της διασκέδασης, βλ. Στράβ., *Γεωγρ.* 17, 1, 16, 9. Hodot (1992) 175-6.

38 Βλ. και Parangheli (1987) 23 και 153. Κατά τα άλλα ο Προπέρτιος ως *civis Romanus*, ξεχνώντας το ελεγειακό ερωτικό ιδεώδες, επικρίνει την Κλεοπάτρα, αντλώντας από το λεξιλόγιο της σάτιρας, χαρακτηριστικό του παλαιού ρωμαϊκού ηθικού ύφους. Boucher (1965) 123 και υποσημ. 1.

39 Για τις διάφορες νοηματικές αποχρώσεις του *aduro* και της μετοχής (ή του επιθέτου) *adustus*, βλ. παραπάνω, υποσημ. 34-5.

40 Πρβλ. το πορτραίτο της Κλεοπάτρας που φιλοτεχνήθηκε από τον Μιχαήλ Άγγελο: Pernoud (1963), φωτ. ανάμεσα στις σσ. 128-9.

41 Μολονότι για την Κλεοπάτρα επιβλήθηκε από νωρίς, όταν δηλ. ήταν ακόμη *έν ζωή*, η φανταστική και ισοπεδωτική εικόνα μιας θελκτικής και μοιραίας ανατολίτισσας γυναίκας που μόνο με τη γοητεία της πραγματοποιούσε τα σκοτεινά της σχέδια, τα κείμενα και ιδιαίτερα το πορτραίτο της Καισάρειας (σημερινής Cherchell στην Αλγερία), απομεινάρι ενός αγάλματος που έστησε η κόρη της Κλεοπάτρα Σελήνη, σύζυγος του βασιλιά της Μαυριτανίας Ιούβα Β΄, προβάλλουν ένα πρόσωπο με αδρά χαρακτηριστικά, σημάδια αυταρχικότητας και ψυχρής μεγαλοπρέπειας, που επιβεβαιώνεται και από τις προφίλ νομισματικές παραστάσεις της. Howatson (1993) 229-31 (s. n. “Cléopâtre”). Chamoux (1985) 165-6, 173, 243. Παπαγγελής (2005) 54.

42 Για τον Rothstein ([– R. Stark] (1966) 94), που, όπως είδαμε παραπάνω, ανάγει τη διατύπωση *adusta nota* στην έκφραση *adungere aliquem nota*, η Κλεοπάτρα είναι η μόνη από τους απογόνους του Φιλίππου που χάρηκε με πυρακτωμένο σίδηρο, όπως ένας κακός δούλος. Στην ανάλογη έκφραση του Τίτου Λίβιου: *ne Claudiae genti eam inustam maculam vellent*, η μεταφορά φαίνεται πως προέρχεται επίσης από τους φυγάδες δούλους που σηματοδύνταν με πυρακτωμένο σίδηρο: Masom 147-8. Στο Θ΄ βιβλίο των *Μεταμορφώσεων* του Απουλίου, όταν ο Λούκιος-όνος περνάει στα χέρια ενός μυλωνά και παρακολουθεί με τη γνωστή του περιέργεια και παρατηρητικότητα τους εργάτες του μύλου, μάλλον δούλους φυγάδες ή καταδικασμένους σε καταναγκαστικά έργα, τους περιγράφει μισόγυμνους, με ξυρισμένο το κεφάλι από τη μια πλευρά, αλυσοδεμένους, αλευρωμένους και με το μέτωπό τους σημειωμένο με γράμματα· Απουλ., *Metam.* IX, 12: *frontes litterati et capillum semirasi et pedes anulati*: Robertson – P. Vallette (1945) 73.

το μέτωπο ή σε άλλο σημείο του σώματός τους<sup>43</sup>.

Ελληνικά παπυρικά έγγραφα από την Αίγυπτο συνιστούν αξιόπιστους μάρτυρες αυτής της πρακτικής, καθώς παραδίδουν αρκετά προσηγορικά, όπως *καυτήριον* “πυρακτωμένο σίδερο που χαράσσει”, “σημάδι που τυπώθηκε με τη φωτιά”, “όργανο της εγκαυστικής τέχνης”<sup>44</sup>, *χάραγμα* “σημάδι που εντυπώνεται με πυρακτωμένο σίδερο”<sup>45</sup>, *παράσημον* “περιθωριακό σημάδι, σημείωση”, “διακριτικό σημάδι”<sup>46</sup>, *σήμα* ή *σημείον*<sup>47</sup>, *κόμμα*<sup>48</sup> “σφραγίδα νομισμάτων”, “μώλωπας”, καθώς και το ρήμα *στίζω* “χαράσσω στίγμα δι’ οξέος οργάνου”, “στιγματίζω”, “σημαδεύω”, “κεντώ”<sup>49</sup>, που αναφέρονται κατά κανόνα σε ζώα, αλλά και σε ανθρώπους, κυρίως δούλους.

Ιδιαίτερα αποκαλυπτική αυτής της συνήθειας είναι μια αποσπασματική χριστιανική παπυρική επιστολή<sup>50</sup>, με την οποία ένας γιος εκφράζει ανησυχία για τον απουσιάζοντα συχνά πατέρα του, πιθανώς για επαγγελματικούς λόγους, καθώς και την επιθυμία του να χαράξει στο σώμα του πατέρα του ένα σημάδι αναγνώρισης (*σή[μά τι ή- / θέλῃσα ἐνχαράξαι σοι*) για την απευκαΐα περίπτωση που του συνέβαινε κάτι κακό και θα έπρεπε να αναζητηθεί το σώμα του<sup>51</sup>.

Ένας ποτολεμαϊκός πάπυρος από τη Μέμφιδα<sup>52</sup> αναφέρεται στην περίπτωση δύο φυγάδων δούλων, εκ των οποίων ο ένας ονόματι Έρμων ή Νείλος, από τη Συρία, είχε χαραγμένα στον δεξιό του καρπό δύο βαρβαρικά ονόματα, τα αρχικά ίσως του ονόματος του αφεντικού του: *ἐστιγμένους τὸν δεξιὸν καρπὸν γράμμασι / βαρβαρικοῖς δυσὶν* (γρ. 8-10)<sup>53</sup>.

Σ’ ένα συμβόλαιο ποτολεμαϊκής εποχής<sup>54</sup> τα δύο συμβαλλομένα μέρη περιγράφονται με πολλά διακριτικά σημάδια και *ἐστι(γμένα) ἤσυ(χῆ)*, πιθανώς με ένα είδος διάστιξης-δερματοστιξί-

43 Μπρατσιώτης (1992) 217.

44 *LSJ*, s. v. “καυτήριον”.

45 Το ίδιο προσηγορικό απαντά και με άλλες σημασίες (*LSJ*, s. v. “χάραγμα”), όπως “επιγραφή”: *P. Lond.* V 1688-“έγγραφο με σφραγίδα”: *P. Ryl.* II 160 (a), γρ. 10. *SB I* 5275, γρ. 10: *ἀντίγραφον ἀπ’ ἀντιγράφου χαράγματος* “επιστολή”: *P. Lond.* V 1658 (= Naldini [1968], αριθμ. 42: 195-7), γρ. 8: *οὐ [τὴν] θεοσέβησαν δὴ καὶ διὰ χαραγμάτων εὐχ(μαι)*· πρβλ. κα: *χαραγμός* “έγγραφο με σφραγίδα”, “επιστολή”. *χάραξις* “επιστολή”: *PSI XIII* 1342 (= Naldini [1968], αριθμ. 86: 335-8), γρ. 8-11: *Πρὸ μὲν / παντός (sic) χαράξεως πολλὰ / προσαγορεύομεν τὴν σὴν / ἀγιότητα (leg. ἀγιότητα)· χάραγμα νομίματος* “σφραγίδα νομίματος”, “νόμισμα με σφραγίδα”, “νόμισμα”: *P. Ross. Georg.* III 9 (= Naldini [1968], αριθμ. 77: 304-6), γρ. 17-8: *καὶ τίμημα σπαθίτου / οἴνου χρυσίνων τεσσάρων διζῶτων παλεοχαράκτων* (= διζῶδων παλαιοχαράκτων).

46 *LSJ*, s. v. “παράσημον”.

47 Για τα *γνωρίσματα*, *σύμβολα* και *σημεῖα* (λατιν. *monumenta, signa, crepundia*), την τεχνική σημασία και τον ρόλο τους στην αναγνώριση των εκτεθειμένων βρεφῶν (*ἐκθεσις*), βλ. Huys (1995) 198, 199, 204, 205-7. Για τα *σημεῖα* που συνδέονται με την περιτομή, βλ. *SB I* 16 (155-156 μ. X. - από τον Αρσινοϊτή νομό), έγγραφο σχετικό με την περιτομή των υιών ιερέων, γρ. 14-5 *ἐπύ- / θ[ε]το, εἶ τινα σημεῖα ἔχουσιν οἱ παῖδες ἐπὶ τοῦ σώματος*. Preisigke, *WB II*, στ. 455-6, s. v. “σημεῖον”. Caldara (1924), σ. 92.

48 Στο συμφωνητικό *P. Merton* 106 (Γ’ αι. - από την Οξύρυγχο), με το οποίο ο Αυρήλιος Ιέραξ ομολογεί ότι επώλησε στον Αυρήλιο Τιμόνα *δνον / ἄρρηνα χρώματι λευκομέ- / λανα ἔχον<τα> ἐν τῷ ὠτίῳ κόμμα / κεκομμέν[ο]ν καὶ ἐν τοῖς δυσὶ πο- / δίοις λευκάματα κολοβόν*, δεν είναι βέβαιο αν το *κόμμα* σημαίνει “σημάδι”, “σφραγίδα” σαν αυτή των νομισμάτων ή “μώλωπας”, σημασία που απαντά στον Γαληνό (13, 878). *LSJ*, s. v. “κόμμα”.

49 Που μαζί με τα επίσης ομόρριζα ονόματα *στίγμα* και *στίγων* (“ο φέρων στίγματα διά καυτηριασμού, εστιγμένος κακούργος, δραπέτης, δούλος”) συνδέονται με τη δουλεία· βλ. Caldara (1924) 83. Hofmann (1989) 404 (s. v. “στίζω”).

50 *P. Oxy.* XIV 1680 (Γ’-Δ’ αι.) αναδημ. από τον Naldini (1968), αριθμ. 32: 161-3.

51 Πρ. 6-12: *καὶ / γὰρ πρὸ τούτου σοὶ ἐδήλωσα λυπού- / μενος ἐπὶ τῇ ἐν ἡμῖν σου ἀπουσίᾳ, / μήπως ὃ μὴ εἴη σοὶ γένοιτο καὶ μὴ / εὖρωμέν σου τὸ σῶμα. Κα[ὶ γὰρ] / πολλαῖς σοὶ δηλώσαι {σοὶ} βού[λομαι ὅτι] / βλέπων εἰς τὸ ἀσύστατον σή[μά τι ή-] / θέλῃσα ἐνχαράξαι σοὶ*.

52 *UPZ I* 121 (= *P. Par.* 10: 156 π. X.).

53 Caldara (1924) 82.

54 *BGU VI* 1258 (Β’ αι. π. X. - από την Ερμούπολη);

ας (τατουάζ)<sup>55</sup>.

Από τα γράμματα ΧΞΙΑ που περιέχονται στην περιγραφή του δεκαεφτάχρονου δούλου Αρποκρατίωνα, αντικειμένου πώλησης στο περιληπτικό συμβόλαιο SB V 7555 (28-3-154 μ. Χ. – από την Αλεξάνδρεια), γρ. 11-13: *Ἀρποκρατίωνα οἰκ(ογενή) (ὡς ἐτῶν) ἰζ ΧΞΙΑ / μελίχρω μακροπρόσωπον / εὐθύρινα ο(ὐλή) ὄφρ(ύ) δεξιᾶ*, το Χ θα μπορούσε να αναλυθεί σε *χ(ἀραγμα)* και τα τρία υπόλοιπα γράμματα να δηλώνουν τα αρχικά του ονόματος του ιδιοκτήτη ή ένα είδος αριθμού πρωτοκόλλου και καταχώρισης ή ακόμη να αποτελούν ένα σημάδι με πυρακτωμένο σίδηρο, ένδειξη αυστηρής τιμωρίας<sup>56</sup>.

Αναφέρουμε επίσης πως το λατινικό όνομα Stichus, που φαίνεται να προέρχεται από το ελληνικό ρήμα *στίζω*<sup>57</sup>, μαρτυρείται ήδη από την εποχή του Πλαύτου ως όνομα δούλου και συγκεκριμένα του δούλου-πρωταγωνιστή της ομώνυμης κωμωδίας του<sup>58</sup>.

Στο *Σατυρικό* του Πετρώνιου Stichus ονομάζεται ο δούλος που κατά παραγγελία του Τριμαλχίωνα αναλαμβάνει να φέρει τα νεκρόσκουτα, τις μυραιοφές και το κρασί για το ‘ξόδι’ του, ενώ δέχεται την απειλή πως, αν δεν προσέξει το σάβανο και την τήβεννο και τα φάνε ποντίκια και σκόροι, θα καεί ζωντανός: *alioquin te vivum conburam*<sup>59</sup>. το *conburam* θα μπορούσε, κατά τη γνώμη μας, να συνδέεται συνειρμικά με τη φωτιά και το πυρακτωμένο σίδηρο, με το οποίο χαραχτηκε το σημάδι-stigma<sup>60</sup>, που έφερε πιθανώς ο δούλος με το όνομα Stichus.

Η *adusta nota* θα μπορούσε ακόμη, όπως είπαμε ήδη, να αποτελεί υπαινιγμό στην *οὐλήν* που – σύμφωνα με πληθώρα παπυρικών μαρτυριών του τύπου *οὐλή μετώπω ἀριστερῶ* ή *δεξιῶ*, *οὐλή προσώπω*, *ὄφρ(ύ)*, *τραχήλω* κ. ά. – έφεραν οι περισσότεροι κάτοικοι της Αιγύπτου, ντόπιοι και ξένοι, μεταξύ των οποίων και Έλληνες, στο μέτωπο, το πρόσωπο, τον μηρό, το φρύδι ή σε άλλο φανερό συνήθως σημείο του σώματος<sup>61</sup>, και χρησίμευε ως στοιχείο ταυτότητας και αναγνώρισής τους· αυτή η *οὐλή* πιθανολογείται πως οφειλόταν είτε σε κάποια θεραπευτική εντομή-επέμβαση (π. χ. καυτηρίαση) είτε σε πολεμικό τραύμα ή σε ατύχημα και πως πρέπει να διέφερε από τα *στίγματα* ή τα *σήματα*<sup>62</sup>.

Αξιίζει να υπογραμμίσουμε επίσης τις πολυάριθμες περιπτώσεις ζώνων (όνων, ίππων και κυρίως καμήλων), τα οποία απαντούν σε παπυρικά έγγραφα (πωλητήρια, τελωνειακές βεβαιώσεις κ. ά.) ως αντικείμενα πώλησης ή εκτελωνισμού και περιγράφονται ως *κεχαραγμένα*<sup>63</sup>, δηλ. σημειωμένα-στιγματισμένα με *καυτήριον* ή *παράσημον* ή *σημείον*, με *ἀραβικά χαράγματα* ή ελληνικά γράμματα, κάποτε και με *χαρακτήρα σύνθετον*, δηλ. ‘ανάμικτο’, ή με απροσδιόριστου χαρακτήρα σημάδια σε διάφορα σημεία του σώματός τους, όπως *ἐπὶ τῇ δεξιᾷ σιαγόνη*, *ἐπὶ τῷ δε-*

55 Caldara (1924) 83.

56 Straus (2004) 10, 134-5.

57 Συγγενικό με τα λατινικά ρήματα *instigo* (“κεντώ”, “κεντρίζω”, “παροξύνω”, “παρορμώ”), *instinguo* (“ερεθίζω”, “παρορμώ”)· βλ. Ernout - Meillet (1959) 649 (s. v. “stingo”). Hofmann, *loc. cit.*

58 Ernout (1923) 210. Von Albrecht (1997) 190.

59 Πετρών., *Sat.* 77, 7: *Interim, Stiche, profer uitalia, in quibus uolo me efferri.* 78. 1: *Non est moratus Stichus...* Ernout (1923) 79. Ράιος (1999) 160.

60 < ελλην. *στίγμα*: Ernout - Meillet (1959) 648 (s. v. “stigma”).

61 Βλ. π. χ. *BGU I* 197 (17 μ. Χ.), γρ. 5-8: *οὐλή μήλω ἀριστερῶ ... οὐλή ρινὶ μέση .. οὐλή μετώπω ἐξ ἀριστερῶν.* 153 (152 μ. Χ. – και τα δύο έγγραφα από τον Αρσινοϊτή νομό), γρ. 8: *οὐλή δακτύλω πρώτω χειρὸς ἀρι(στερᾶς).*

62 Caldara (1924) 75-89.

63 Αντίθετα στον *P. Louvre* 15 (139 μ. Χ.) γίνεται λόγος για έναν *ἀχάρακτον ὄνον* και στο αποσπασματικό έγγραφο *SB XIV 11866* (Α’ αι. π. Χ. – από την Πτολεμαϊδα Όρμου) διαβάζουμε: *ὀμολογεῖ Πετοσεῖρις ναύκληρος τοῦ τῆς βασιλίσσης κερκουροσκάφης / ἀχάρακτου.*

ξιῶ μηρῶ, τῷ δεξιῶ τραχήλω κ. ο. κ.

Ἔτσι σ' έναν πάπυρο του 142 μ. Χ., από τον Αρσινοΐτη νομό<sup>64</sup>, αντικείμενο πώλησης είναι μία [κάμηλο]ς θήλεια ὑπόπω- / [λος (“που θήλαζε δηλ. πῶλο”) δευ]τεροβόλος πυρ[ρά] / [κεχαρ]αγμένη Ἄρα- / [βικῶ χα]ράγματι ἐπὶ τῇ / [δεξιᾶ σι]αγόνι.

Το 144 μ. Χ. ένας κάτοικος ἀπὸ κώμης Θερενούφειας του Προσωπίτου νομοῦ ομολογεί ὅτι ἐπώλησε στον Ἄρπαλο, γιο του Παβούτος, ἐναντι 580 δραχμῶν, μίαν κάμηλον θήλειαν τελείαν που ἦταν κεχαραγμένη ἐπὶ τῷ μηρῶ δεξιῶ Ἀραβικὸν χάραγμα<sup>65</sup>.

Ἔνα συμβόλαιο πώλησης, ἀγνωστος προέλευσης και χρονολογίας, ἀφορὰ σε κάμηλον ἄρρενα ἄβολον λευκὸν κεχαραγμένον ἐπὶ τῷ δεξιῶ μηρῶ με το ελληνικὸ γράμμα σίγμα, καὶ παράσημον ἐπὶ τῷ αὐτῷ μηρῶ καὶ δεξιῶ τραχήλω σίγμα καὶ ἐν τῷ στήθει καυτή[ρ]ιον<sup>66</sup>.

Δύο ἄλλες παρόμοιες δικαιοπραξίες, ἀπὸ τα μέσα του Β' μεταχριστιανικοῦ αι., ἀναφέρονται σε δύο θηλείας καμήλους, ἐκ των οποίων ἡ μία περιγράφεται ὡς κεχαραγμένη ἐπὶ τῷ δεξιῶ μηρῶ με τα ελληνικά γράμματα ΘΕ καὶ ΝΗ καὶ ἐπὶ τῇ δεξιᾶ σιαγόνι με τα γράμματα ΚΛΑ<sup>67</sup>. ἡ ἄλλη εἶναι ἐπίσης κεχαραγμένη ἐπὶ τοῦ δεξιῶ μηροῦ ΘΕΙ καὶ ἐπὶ τῇ δεξιᾶ σιαγόνι χαρακτήρα σύνθετον, δηλ. σημειωμένη με ἀνάμικτα γράμματα<sup>68</sup>.

Τον Β' αι. μ. Χ. μία ὄνος θήλεια, τελεία, μύχρωμος, ἔχουσα ἐπὶ τοῦ τραχήλου τὰ γράμματα ΠΙΟΣ πωλεῖται ἐναντι 280 δραχμῶν<sup>69</sup>, ἐνὸς σε ἕνα συμβόλαιο του 307 μ. Χ.<sup>70</sup>, ἀπὸ τῆ Μεγάλῃ Ὁασῃ, γίνεταὶ λόγος για τὴν πώληση ἡμισείας ὄνου λευκῆς ἐχούσης σημεῖον ἐπὶ τοῦ τραχήλου.

Ὁ Αὐρήλιος Δόμνος ομολογεί ὅτι το 313 ἐπώλησε, στον Οἰξυρυγίτη νομό, ἵππον ἄρρενα ψαρὸν Καππάδοκα ἔχοντα τὸν δεξιὸν πόδα τὸ Σ ψυχροκαυτήρας (sic)<sup>71</sup>.

Μία σειρά τελωνειακῶν εγγράφων ἀπὸ τον Αρσινοΐτη νομό<sup>72</sup> (σημερινὸ Φαγιούμ) μας γνωστοποιοῦν πως στις 16 Φαρμούθι και στις 3 Επειφ του Ε' ἔτους του Αντωνίνου (142 μ. Χ.) ο Πανοῦφις Πανοῦφις, καταβάλλοντας τον φόρο ἐρημοφυλακίας, πέρασε ἀπὸ τὴν πύλην (“τελωνεῖο”) τῆς Σοκνοπαίου Νήσου τρεῖς καμήλους θηλείας λευκὰς δευτεροβόλους κεχαραγμένας Ἀραβικοῖς χαράγμασιν και μία κάμηλον θήλειαν πυρρὰν κεχαραγμένην μηρῶ δεξιῶ Ἀραβικοῖς χαράγμασιν.

Ενδιαφέρουσα θα ἦταν σε αὐτὸ το σημεῖο μια σύντομη παρέκβαση με ἀναφορὰ στο χάραγμα τῆς Αποκάλυψης, με το ὁποῖο δηλώνεται ἡ πλήρης ὑποταγὴ των ἀνθρώπων στο πρῶτο θηρίο<sup>73</sup>.

Απὸ τα δύο θηρία, για τα ὁποῖα γίνεται λόγος στο ΙΓ' κεφάλαιο, το πρῶτο, που εἶχε δέκα κέρατα με δέκα διαδήματα και ἐφτά κεφαλές με ὀνόματα βλασφημίας, βγήκε ἀπὸ τὴ θάλασσα, και το δεύτερο ἦρθε ἀπὸ τὴν ξηρὰ και μπήκε στη δούλεψη του πρῶτου θηρίου ἀπλώνοντας παντοῦ τὴν ἐξουσία του: “Και κάνει ἔτσι που ὄλοι, μικροὶ και μεγάλοι πλοῦσοι και φτωχοὶ, ἐλεύθεροι και δούλοι, να χαράξουν σημάδι στο δεξὶ τους χέρι ἀπάνω, ἢ στο μέτωπό τους (ἵνα δῶσιν αὐτοῖς χάραγμα ἐπὶ τῆς χειρὸς αὐτῶν τῆς δεξιᾶς ἢ ἐπὶ τὸ μέτωπον αὐτῶν), και κανεὶς να μη μπορεῖ να ἀγοράσει ἢ να πουλήσει, παρεκτός αν ἔχει χαραγμένο το ὄνομα του θηρίου ἢ τον ἀριθμὸ του ὀνόμα-

64 *P. Gen.* I 30.

65 *Chr. Mitt.* 144 (144 μ. Χ. – ἀπὸ τῆ Σοκνοπαίου Νήσο).

66 *BGU* II 469.

67 *BGU* I 153 (152-153 μ. Χ.).

68 *Stud. Pal.* XXII 30 (138-161 – ἀπὸ τῆ Σοκνοπαίου Νήσο).

69 *Stud. Pal.* XXII 101 (ἀπὸ τῆ Σοκνοπαίου Νήσο).

70 *SB* I 5679.

71 *P. Oxy.* XLIII 3144.

72 *BGU* IV 1088. XI 2106. *P. Grenf.* II 50a.

73 Μπρατσιώτης (1992) 217.

τός του (εί μὴ ὁ ἔχων τὸ χάραγμα τὸ ὄνομα τοῦ θηρίου ἢ τὸν ἀριθμὸν τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ). Εἰδὼ χρειάζεται νοημοσύνη· ὅποιος ἔχει νοῦ ας λογαριάσει τὸν ἀριθμὸ τοῦ θηρίου, γιατί εἶναι ἀριθμὸς ἀνθρώπου. Ο ἀριθμὸς τοῦ εἶναι ἑξακόσια ἐξήντα ἐξί<sup>74</sup>.

Επανερχόμαστε στο κείμενο του Προπέρτιου, για να συγκεφαλαιώσουμε. Ως poeta doctus ο τελευταῖος καταφέρνει, παρά τη brevitās, να ενσπείρει στο κείμενό του στοιχεία από τη μυθολογία και την ιστορία, ἐνὼ με τὴ χρήση μεταφορῶν ἀπὸ τὴν καθημερινή ζωὴ (λ. χ. adusta nota) δείχνει τὴν ικανότητά του να αξιοποιεῖ ποιητικὰ χαρακτηριστικὲς λεπτομέρειες ἀπὸ τὸν πολιτισμὸ τῆς ἑλληνορωμαϊκῆς Αἰγύπτου. Με τὸν εἰρωνικὸ καὶ ἀπαξιωτικὸ τρόπο με τὸν ὁποῖο ἀντιμετωπίζει καθημερινὲς συνήθειες τῶν Αἰγυπτίων (ὅπως τὰ κωνωπεῖα) εὐθυγραμμίζεται με μὴ γνωστὴ στάση κάθε ἄληθινού Ρωμαίου<sup>75</sup>, που ἀπεχθάνεται ἢ μισεῖ τὴ χώρα τοῦ Νείλου<sup>76</sup> καὶ κατατάσσεται στους Ἄιγυπτιόφobους, που θεωροῦν περίπου ἑεροσουλία τὴν ἀντιπαραβολή<sup>77</sup> π. χ. τοῦ Νείλου με τὸν Τίβερη<sup>78</sup>, τοῦ Ἄνουβη με τὸν Juppiter ἢ τῶν σειστρῶν τῆς Ἴσιδας με τὴ ρωμαϊκὴ tuba ἢ ἀκόμη τῶν αἰγυπτιακῶν βάριδων με τὴς λιβυρνικὲς γαλῆρες που θριάμβευσαν στο Ἄκτιο<sup>79</sup>.

Στα γνωστὰ ἄλλωστε ἐθνικὰ ρωμαϊκὰ θέματα (ὅπως ἦταν ὁ ρωμαϊκὸς ἐπεκτατισμὸς – propagatio imperii –, οἱ ἐμφύλιοι πόλεμοι, τὸ πατριον ἔθος – mos patrius – καὶ ὁ Αὐγούστος), με τὰ ὁποῖα ἐκφράζεται ἡ ἐθνικὴ ἐναισθησία τοῦ Προπέρτιου, ἀνήκουν καὶ τὰ συχνὰ ἀντι-αἰγυπτιακὰ συναίσθηματά του<sup>80</sup>. Ἀν καὶ Καλλιμαχικὸς ποιητὴς, ὁ Προπέρτιος ἀπωθεῖ στα ὅρια τῆς λήθης τὴν αἰγυπτιακὴ ζωὴ τοῦ ποιητῆ τῶν *Αἰτίων*, τὴν ἀφοσίωσή του στους Πτολεμαίους, τὴν προστασία τοῦ ἐκ μέρους τῶν τελευταίων ἢ τὴν πνευματικὴ ζωὴ τῆς Αλεξάνδρειας, τοῦ Μουσείου καὶ

74 ΝΕ ἀπόδοση Σεφέρη (1975) 109-10.

75 Για τὴν ἀποψη ὅτι ὁ Προπέρτιος ἐκφράζει τὴν κοινὴ γνῶμη καὶ τὴν ἐθνικὴ ἐναισθησία, βλ. Boucher (1965) 114-5.

76 Βέβαια, ἀν καὶ ἡ Ρώμη ἦταν κατὰ παράδοση ἐχθρική πρὸς τὴν Αἴγυπτο, δὲν μπόρεσε νὰ ἀποφύγει τὴν ἐπίδραση τῆς κοιλιάδας τοῦ Νείλου με τὸν ἀρχέγονο πολιτισμὸ καὶ τὴν πανάρχαια σοφία τῆς· βλ. π. χ. Leclant (1958) 81-6. Thomadaki (1992) 348-50.

77 Για τὴν ἀκριβῆ περιγραφή τῶν “πεποικιλμένων πλοίων” (picti phaseli) που ἔπλεαν στα πλημμυρισμένα ἀπὸ τὸ Νεῖλο πεδιά (rura) καὶ γιὰ μὴ ἀνάλογη ἀντιπαραβολὴ ποταμῶν ἀπὸ τὸν Βυργίλιο (*Aen.* VIII, 711. *Georg.* III, 29. IV, 287-294. 365-375), βλ. Leclant (1958) 82-3. Biffi (1999) 333.

78 Ἀντίθετα οἱ Αἰγυπτιόφιλοι προσπαθοῦν νὰ τοὺς συμφιλιώσουν: Leclant (1958) 83.

79 Στὴν ἐλεγεία III, 11 ἀναφέρονται οἱ τρεῖς γνωστὲς καὶ ἀντιπροσωπευτικὲς πόλεις τῆς Αἰγύπτου με τὰ χαρακτηριστικὰ ἐπίθετά τοὺς: noxia Alexandria, Memphi cruenta, incesti Canopi, που ἀναδείχθηκαν σὲ μεγάλα θρησκευτικὰ, πολιτικὰ, πολιτιστικὰ καὶ ἐμπορικὰ κέντρα τῆς Αἰγύπτου, ἐνὼ με τὸ τέχνασμα τῶν ἀντιθετικῶν ζευγῶν παρατίθενται, περιεκτικὰ ἀλλὰ καὶ εἰρωνικά, στοιχεῖα ἀπὸ τὸν αἰγυπτιακὸ πολιτισμὸ, που ἡ meretrix regina τὸλμησε νὰ ἀντιπαραβάλει (orronere) πρὸς τὰ ρωμαϊκὰ: α. Με τὴν ἀντιπαραβολὴ ρωμαϊκῶν καὶ αἰγυπτιακῶν θεοτήτων, ὁ Ἄνουβη που γαβγίζει (στ. 41: latrantem ... Anubim) – θεὸς με μορφή λύκου, σκύλου ἢ τσακαλιού, προστάτης τῶν νεκρῶν, τῶν νεκρικῶν τελετῶν καὶ τῆς ταρίχευσης – ἀντιπαρατίθεται πρὸς τὸν Δία (Juppiter), ἐνὼ ἡ θεὰ τῆς μητρότητας Ἴσιδα ὑπονοεῖται μέσα ἀπὸ τὰ λατρευτικὰ τῆς σειστρα με κρόταλα (sistro crepitanti), που συγκρίνονται με τὴ ρωμαϊκὴ σάλπιγγα (Romanam tubam). β. Ὁ Νεῖλος ἀντιπαραβάλλεται πρὸς τὸν Τίβερη καὶ με τὴ διατύπωση in timidi vada flumina Nili γίνεται ἴσως ἀναφορὰ στὴν ἐτήσια πλημμύρα του καὶ τὰ τε κοῖλα τῆς γῆς καὶ τὰ τέλματα τὰ παρὰ τὸν ποταμὸν (βλ. Ἡρόδ., *Ἱστορ.* 2, 93, 5-6. Ὁράτ. *Carm.* III, 3, 48: qua tumidus rigat arva Nilus). γ. Ἡ baris (ἐλλ. βάρης), πλοῖο τοῦ Νείλου που τὸ ἐσπρωχῶν με στάλικας (baridos contis), συγκρίνεται με τὰ Liburna rostra, τὰ ελαφρὰ καὶ γρήγορα λιβυρνικὰ πειρατικὰ πλοῖα, που χρησιμοποιήθηκαν με ἐπιτυχία ἀπὸ τὸν Αὐγούστο στὴ ναυμαχία τοῦ Ἄκτιου ἐναντίον τοῦ Αντώνιου. δ. Με τὰ foeda conopia, τὰ αἰσχρὰ κωνωπεῖα, με τὰ ὁποῖα ἡ Κλεοπάτρα σκέπασε τὸν Καπιτώλιο λόφο (Tarpeio saxo) γίνεται ἐρωνικὴ ἀναφορὰ στὴ συνήθεια τῶν Αἰγυπτίων νὰ προστατεύονται με κουνουπιέρες, στοιχεῖο μαλθακότητος γιὰ τοὺς Ρωμαίους (Ἡρόδ., *Ἱστορ.* 2, 95. Βάρρ., *R. rust.* 2, 10, 8. Ὁράτ., *Epod.* I, 9, 16. Πουβεν., *Sat.* VI, 80). Villeneuve (1929) 100. D'Arbela 110-3. Tränkle (1960) 111, 120-1. Luck (1964) 448. Helm (1965) 265. Richard (1967) 288. Fedeli (1985) 356, 358, 377, 379-81. Χουλιάρὰ-Ράιου (2003) I, 37, 43· II, 418-9, 476.

80 Boucher (1965) 112-35.

της Βιβλιοθήκης. Παρά τον θαυμασμό του προς τον Αλεξανδρινό ποιητή, αυτός ο Callimachus Romanus εκδηλώνει απροκάλυπτα την εχθρότητά του προς την Αίγυπτο<sup>81</sup>, τη βασίλισσά της Κλεοπάτρα και την Αλεξάνδρεια, που δεν είναι γι' αυτόν παρά ένα θρησκευτικό και πολιτικό σύμβολο ενός παράξενου, απόμακρου και επικίνδунου για τον *mos patrius* κόσμου. Ωθούμενος από την ευαισθησία του *civis Romanus*, ο Προπέρτιος εμφανίζεται σταθερά εχθρικός απέναντι στην Αίγυπτο, ενώ, ξεχνώντας πως είναι ποιητής του *amor* και του *otium*, συνδέει την Κλεοπάτρα με τα χαλαρά ήθη του *incesti Canopi* και την αποκαλεί *meretrix regina*<sup>82</sup>.

Με τον πεντάμετρο *una Philirreo sanguine adusta nota* και ειδικότερα με την *adusta nota* επιτυγχάνονται πολλαπλές συνδηλώσεις: η Κλεοπάτρα αποτελεί ανεξίτηλο στίγμα ντροπής, για το όνειδος που έφερε στον ρωμαϊκό στρατό<sup>83</sup>, για τα έρωτικά της πάθη (*adusta amore*) που εννοούνται συνειρμικά και για τη νοθογένεια ορισμένων προγόνων της (ίσως και της ίδιας)· είναι επίσης ένα μελαψό στίγμα εξαιτίας της χροιάς του δέρματός της· ή ως βασίλισσα ενός λαού που σημάδευε συχνά το σώμα του με *χαράγματα* ή *σήματα* από πυρακτωμένο σίδηρο ή ακόμη – έσχατο σημείο προσβολής – ως γυναίκα *έστιγμένη*, δηλ. σημαδεμένη, ως δούλη ή ακόμη και ζώο, *λόγω* της ερωτικής συμπεριφοράς της που την υποβίβαζε σε κατώτερη θέση.

Με τον ίδιο τέλος πεντάμετρο (*una Philirreo sanguine adusta nota*) επιβεβαιώνεται η ρωμαϊκή στάση που θεωρούσε την Αίγυπτο, τελευταίο προπύργιο του ελληνιστικού κόσμου, ως χώρα ανάμικτου ελληνοανατολικού πολιτισμού<sup>84</sup>, και την Κλεοπάτρα, τελευταία βασίλισσα της πτολεμαϊκής δυναστείας, όχι ως εκπρόσωπο του ελληνικού πολιτισμού, αλλά ως Αιγύπτια, ως επικίνδυνη και φιλόδοξη ανατολίτισσα για τον ελληνικό και ρωμαϊκό πολιτισμό<sup>85</sup>. Άλλωστε αυτή η στάση – συνέπεια ενός πρόσφατου παρελθόντος με κύρια χαρακτηριστικά την αντίσταση της Αιγύπτου απέναντι στη Ρώμη και τη σύνδεσή της με τους εμφυλίους πολέμους, τις φιλοδοξίες, τις αξιώσεις και τις απειλές της Κλεοπάτρας, τη δολοφονία του Πομπήιου στη χώρα του Νείλου, τον *infamis amor* και την πολιτική του Αντωνίου<sup>86</sup> – προβλήθηκε ιδιαίτερα από τον προπαγανδιστικό πόλεμο του Οκταβιανού κατά του Αντωνίου, που παρουσιαζόταν ως αγώνας της Ρώμης εναντίον της τυραννικής Ανατολής και επέρριπτε στον Αντώνιο τη μομφή ότι ενσωμάτωσε ολόκληρη τη Δύση σε μια αιγυπτιακή-ανατολική μοναρχία, υποτάσσοντάς την στο *fatale monstrum*<sup>87</sup>, την Κλεοπάτρα<sup>88</sup>.

81 Η Αλεξάνδρεια και όλα τα αιγυπτιακά γεωγραφικά ονόματα, όπως *Aegyptus*, *Canopus*, *Nilus*, *Pelusium*, *Pharos* και *Phagius*, δεν χρησιμοποιούνται ποτέ από τον Προπέρτιο σε συμφραζόμενα ευνοϊκά για την Αίγυπτο. Boucher (1965) 123 και υποσημ. 1.

82 Boucher (1965) 122-4.

83 Προπέτ. III, 11, 29: *Quid, modo quae nostris opprobria vexerit armis.*

84 Θυμίζουμε πως και η Αίγυπτος του Σενέκα, ο οποίος πρέπει να ένιωθε απέχθεια για τα πολιτικά ανατολικά πρότυπα με τον δεσποτισμό και τις θεοκρατικές αξιώσεις, που έφθειραν τη βασιλεία του Καλιγούλα, του Νέρωνα ή και του Κλαύδιου, παραμένει ουσιαστικά ελληνιστική και αγωγούστεια με τον αλεξανδρινό πολιτισμό να 'δοκιμάζεται' από την εικόνα του θεμελιωτή του, του "ληστή από την Πέλλα", κατά τον Λουκανό (*Bell. civ. X*, 20: *Pellaei proles vae-sana Philippi, felix praedo*), και τη χλιδή του Κανώπου. André (2003) 172, 186-9.

85 Pernoud (1963) 13-4 et passim. Dihle (1998) 99.

86 Προπέτ. II, 16, 37-40: *Cerne ducem, modo qui fremitu complevit inani / Actia damnatis aequora militibus: / hunc infamis amor versis dare terga carinis / iussit et extremo quaerere in orbe fugam.* Paganelli (1964) 57. Boucher (1965) 123-4, 127, 331 και υποσημ. 3.

87 Βλ. Οράτ., *Carm. I*, 37, 20-1: *daret ut catenis / fatale monstrum.* Villeneuve (1929) 50. Richard (1967) 68-9, 288. Fedeli (1985) 358. Dihle (1998) 99 υποσημ. 35.

88 Boucher (1965) 127, 331 υποσημ. 3. Volkmann (1979), 250. Grimberg (1983) 123-6. Grimal (1984) 53. Σαββαντίδης (1984) 101. Chamoux (1985) 165-6. Rougé (1991) 72-3. Παπαγγελής (2005) 48-56.



**Βιβλιογραφία**

- Albrecht, M. Von (1997), *Ιστορία της Ρωμαϊκής Λογοτεχνίας. Από τον Ανδρόνικο ως τον Βοήθιο και η σημασία της για τα νεότερα χρόνια*, I (μετάφρ. από τα γερμ. [1994]: Ε. Αρχοντόγλου et alii· επιμ.: Δ. Ζ. Νικήτας), Ηράκλειο.
- André, J.-M. (2003), “Sénèque et l’Égypte: Esquisse d’un bilan”, *REL* 81, σσ. 172-189.
- Arbela, E. V. D’ (s. d.), *Propertii Elegiarum libri IV. Edizione critica con traduzione e note Properzio Elegie volume terzo*, Milano.
- Barber, E. A. (²1960), *Sexti Properti Carmina*, Oxonii (ανατ. 1967).
- Bell, J. Fancourt (1969), “Elegiac Poetry”, in J. Higginbotham (επιμ.), *Greek and Latin Literature. A Comparative Study*, London, σσ. 63-99.
- Biffi, N. (1999), *L’Africa di Strabone. Libro XVII della Geografia. Introduzione, traduzione e commento*, Modugno.
- Boucher, J.-P. (1965), *Études sur Properce. Problèmes d’inspiration et d’art* [BÉFAR], Paris.
- Butler, H. E. – Barber, E. A. (1933), *The Elegies of Propertius edited with an introduction and commentary*, Oxford (ανατ. Hildesheim – New York 1969).
- Caldara, A. (1924), *L’indicazione dei connotati nei documenti papiracei dell’Egitto greco-romano* [Studi della Scuola Papirologica, Vol. IV, Parte II] Milano (ανατ. 1972).
- Camps, W. A. (1966), *Propertius Elegies. Book III*, Cambridge.
- Carlier, P. (1992), “Observations sur les nothoi”, in R. Lonis, *L’Étranger dans le monde grec, II. Actes du Deuxième Colloque sur l’Étranger Nancy, 19-21 septembre 1991*, Nancy, σσ. 107-125.
- Chamoux, F. (1985), *La civilisation hellénistique*, Paris (ανατ. 1988).
- Dihle, A. (1998), *Οι Έλληνες και οι ξένοι* (μετάφρ. από τα γερμ. [1994]: Τ. Σιετή), Αθήνα.
- Ellis, R. (²1889), *A Commentary on Catullus*, Oxford.
- Ernout, A. (1923), *Pétrone. Le Satiricon. Texte établi et traduit*, Paris (ανατ. 1970).
- Ernout, A. – Meillet A. (⁴1959), *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris (ανατ. 1967).
- Étienne, R. (²1989), *Le siècle d’Auguste. Présentation et textes choisis par –*, Paris.
- Evrard-Gillis, J. (1976), *La récurrence lexicale dans l’oeuvre de Catulle. Étude stylistique* [Biblioth. de la Fac. de Philos. et Lettres de l’Univers. de Liège, 217], Paris.
- Fedeli, P. (1984), *Sexti Properti Elegiarum Libri IV* [Teubner], Stutgardiae.
- (1985), *Properzio. Il libro terzo delle Elegie. Introduzione testo e commento di –*, Bari.
- Forcellini, A. (1940), *Lexicon totius Latinitatis*, I Patavii (ανατ. 1965).
- Grimal, P. (1984), *La Civilisation Romaine* [Les Grandes Civilisations], Paris.
- Grimberg, C. (1983), *L’empire romain et les grandes invasions* (trad.: G. Colson – H. Fagne. Adaptation franç. sous la direct. de G.-H. Dumont. Histoire Universelle 3), Verviers (ανατ. 1987).
- Havet, L. (1916), *Notes critiques sur Properce* [Bibliothèque de l’École des Hautes Études, publ. sous la direction du Ministère de l’Instruction publique. Sciences Historiques et Philosophiques, 220], Paris.
- Helm, R. (1965), *Properz Gedichte Lateinisch und Deutsch*, Berlin (ανατ. Darmstadt 1983).
- Highet, G. (2001), *Ποιητές και τοπίο* (μετάφρ. Α. Η. Σακελλαρίου), Πάτρα.
- Hodot, R. (1992), “Le vice, c’est les autres”, in R. Lonis, *L’Étranger dans le monde grec. II. Actes du Deuxième Colloque sur l’Étranger Nancy, 19-21 septembre 1991*, Nancy, σσ. 169-183.
- Hofmann, J. B. (1989), *Ετυμολογικόν Λεξικόν της Αρχαίας Ελληνικής* (μετάφρ.: Α. Δ. Παπα-

- νικολάου), Αθήνα.
- Χουλιάρá-Ράιου, Ε. (2003), *Η αλιεία στην Αίγυπτο υπό το φως των ελληνικών παπύρων*, Μέρος Α', τόμ. Ι-ΙΙ, Ιωάννινα.
  - Howatson, M. C. (επιμ.) (1993), *Dictionnaire de l'Antiquité. Mythologie, Littérature, Civilisation* (traduit de l'anglais [1989] par J. Carlier et alii), Paris (ανατ. 1996).
  - Huys, M. (1995), *The Tale of the hero who was exposed at birth in Euripidean tragedy: A Study of motifs* [Symbolae Facultatis Litterarum Lovaniensis, Series A / vol. 20], Leuven.
  - Jouguet, P. (1926), *L'impérialisme macédonien et l'hellénisation de l'Orient*, Paris (ανατ. 1972).
  - Kenney, E. J. – Clausen, W. V. (1998), *Ιστορία της Λατινικής Λογοτεχνίας* (μετάφρ. από τα αγγλ. [1982]: Θ. Πίκουλας – Α. Σιδέρη-Τόλια· επιμ.: Α. Στεφανής), Αθήνα.
  - Leclant, J. (1958), "Reflets de l'Égypte dans la littérature latine d'après quelques publications récentes", *REL* 36, σσ. 81-86.
  - Luck, G. (1964), *Properz und Tibull Liebeselegien. Lateinisch und Deutsch*, Zürich.
  - Martin R. – Gaillard, J. (1981), *Les genres littéraires à Rome* (préf. de J. Perret), ΙΙ, Paris.
  - Masom, W. F., *Livy: Book III*, London.
  - Μπρατσιώτης, Π. Ι. (1992), *Η Αποκάλυψις του Άποστόλου Ίωάννου. Κείμενον – Εισαγωγή – Σχόλια – Εικόνες*, Αθήνα.
  - Naldini, M. (1968), *Il Cristianesimo in Egitto. Lettere private nei papiri dei secoli II-IV*, Firenze.
  - Paganelli, D. (1964), *Properce. Élégies. Texte établi et traduit*, Paris.
  - Papanghelis, Th. D. (1987), *Propertius: A Hellenistic Poet on Love and Death*, Cambridge.
  - Παπαγγελής, Θ. (2005), *Η Ρώμη και ο κόσμος της* [ΙΝΣ Ίδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη], Θεσσαλονίκη.
  - Paratore, E. (1936), *L'égloga III, 11 e gli atteggiamenti politici di Propertio*, Palermo.
  - Pernoud, J. (1963), *Cléopâtre. Lettre préface de J. Carcopino*, Paris.
  - Preisigke, F. (1925- 1927), *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden mit Einschluss der griechischen Inschriften ... Ägyptens*, I-II, Berlin (= F. Preisigke, *WB* I-II).
  - Ράιος, Δ. (1999), *Λατινικό Μυθιστόρημα. Πετρώνιος – Απουλήιος*. Παν/κές παραδόσεις, Πάνανα.
  - Richard, F. (1967), *Horace. Oeuvres. Odes – Chant séculaire – Épodes – Satires – Épîtres – Art poétique. Traduction, introduction et notes*, Paris.
  - Robertson, D. S. – Vallette, P. (1945), *Apulée les Métamorphoses, III: Livres VII-XI*, Paris (ανατ. 1971).
  - Rose, H. J. (²1980), *Ιστορία της Λατινικής Λογοτεχνίας, Ι: Από τις ρίζες ως την ποίηση του Αυγούστου* (μετάφρ. από τα αγγλ. [1967]: Κ. Χ. Γρόλλιος), Αθήνα.
  - Rothstein, M. (– Stark, R.) (1966), *Propertius Sextus Elegien, II: Drittes und viertes Buch* (3η ανατύπ. της έκδ. του 1924 "mit einem Nachwort"), Dublin – Zürich.
  - Rougé, J. (²1991), *Les institutions romaines. De la Rome royale à la Rome chrétienne. Textes choisis et présentés par –*, Paris.
  - Σαββαντίδης, Γ. ΙΙ. (1984), "Πολιτικές αντινομίες στον Προπέρτιο", in *Λογοτεχνία και Πολιτική στα χρόνια του Αυγούστου: Α' Πανελλήνιο Συμπόσιο Λατινικών Σπουδών*. Πάνανα, 5-6 Νοεμβρίου 1982, Πάνανα, σσ. 95-104.
  - Σεφέρης, Γ. (1975), *Η Αποκάλυψη του Ιωάννη. Μεταγραφή (Οριστική έκδοση μαζί με το πρωτότυπο)*, Αθήνα (ανατ. 1985).
  - Shackleton Bailey, R. (1956), *Propertiana*, Cambridge (ανατ. Amsterdam 1967).
  - Smith, M. S. (1975), *Petronii Arbitri Cena Trimalchionis*, Oxford.
  - Stähelin (1921) "Kleopatra 18. 19. 20", *RE* XI<sub>1</sub>, στ. 748-781.

- Straus, J. A. (2004), *Lachat et la vente des esclaves dans l'Égypte romaine. Contribution papyrologique à l'étude de l'esclavage dans une province orientale de l'empire romain* [APF, 14], München – Leipzig.
- Sullivan, J. P. (1976), *Propertius. A Critical Introduction*, Cambridge – London – New York – Melbourne.
- Thomadaki, M. (1992), “I contributi degli elementi egiziani nel teatro romano”, in *Roma e l'Egitto nell'Antiquità Classiaca*, Cairo, 6-7 Febbraio 1989. *Atti de I Congresso Internazionale Italo-Egiziano*, Roma, σσ. 345-351.
- Tränkle, H. (1960), *Die Sprachkunst des Properz und die Tradition der lateinischen Dichtersprache* [Hermes, Einzelschriften 15], Wiesbaden.
- Τρομάρας, Λ. (1980), *Catulli Carmina. Εισαγωγή – Κείμενο – Μετάφραση – Σχόλια*, Θεσσαλονίκη.
- Veremans, J. (1980), “Le thème élégiaque de la *vita iners* chez Tibulle et Propertius”, in *Actes du Colloque International organisé par la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Mulhouse en Mars 1979. L'élégie romaine. Enracinement, Thèmes, Diffusion*, in BFLM, Mulhouse – Paris, σσ. 423-436.
- Villeneuve, F. (1929), *Horace, I: Odes et épodes*, Paris (ανατ. 1970).
- Volkmann, H. (1979), “Kleopatra (Κλεοπάτρα)”, *Kl. Paul.* 3, στ. 246-251.
- Warden, J. (1980), *Fallax opus: Poet and Reader in the Elegies of Propertius*, Toronto – Buffalo – London.
- Wistrand, E. (1977), *Miscellanea Propertiana* [Studia Graeca et Latina Gothoburgensia 38], Göteborg.

## Résumé

### *De l'adusta nota de Propertius (III, 11, 40) au χάραγμα des documents papyrologiques grecs*

Le sens exact du vers de Propertius *una Philippeo sanguine adusta nota* (III, 11, 40), qui vise à Cléopâtre, la dernière reine de l'Égypte, a fait couler beaucoup d'encre jusqu'à nos jours. Les interprétations avancées par nos prédécesseurs ne nous semblent pas tout à fait satisfaisantes; ainsi, en partant de la traduction “une simple marque (ou tache) noire du sang de Philippe”, nous voyons, dans cette qualification pleine d'ironie, de réprobation et de mépris concernant la *regina meretrix*, une multitude d'explications: les moeurs relâchées ou la couleur sombre de la peau de Cléopâtre; l'origine bâtarde de certains de ses ancêtres (et peut-être d'elle-même); le fait qu'elle était la reine d'un peuple qui avait l'habitude orientale de marquer au fer chaud d'un παράσημον (σήμα, σημεῖον, χάραγμα) ou d'une οὐλή non seulement les esclaves fugitifs et les animaux, mais aussi le corps de ses individus. Toutes ces pratiques sont bien illustrées d'un grand nombre d'exemples que nous conserve la documentation papyrologique grecque. On pourrait encore penser à une reine ἐστιγμένη comme une esclave ou un animal à cause de son comportement licencieux, qui l'abaissait à un rang inférieur.

De plus cette qualification méprisante pour la reine égyptienne semble être inspirée par les sentiments antiégyptiens de Propertius produits par la sensibilité d'un *civis Romanus* vis-à-vis de Cléopâtre et des moeurs et cultes de l'Égypte.

# ΑΡΧΑΙΟΤΗΤΑ: ΠΟΙΗΣΗ



## Ο τύπος του «κοσμοπολίτη πολυπολιτισμικού» στη ρωμαϊκή κωμωδία της αρχαϊκής περιόδου

### Εισαγωγή

Στο λεγόμενο «χρυσό αιώνα» της λατινικής λογοτεχνίας κάποιος δισταγμός του Βιργιλίου απέναντι στους «ξένους» κατατίθεται στο γνωστό στίχο *timeo Danaos et dona ferentes*.<sup>1</sup> Πρόκειται για μια προειδοποίηση, που πηγάζει από την κακίστη εμπειρία του Τρώα Αινεία όσον αφορά τους Αχαιούς. Η τοποθέτηση αυτή του επικού ποιητή δε θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως περιέργη ή μη αναμενόμενη, καθώς, κατά την κοινωνική ανθρωπολογία, είναι σύμφυτη με την ανθρώπινη φύση η διάκριση ανάμεσα στο «εμείς»<sup>2</sup> και τους «άλλους», τους ξένους, τους επονομαζόμενους «βάρβαρους».<sup>3</sup> Αυτή η διάκριση της ήρας από το σάρι ήταν καθοριστική για τον αρχαίο ελληνικό, κυρίως τον κλασικό, πολιτισμό, καθώς για τους αρχαίους Έλληνες υπήρχε, σε γενικές γραμμές, μια ορατή και βιώσιμη διαχωριστική γραμμή στην κοινωνική διαστρωμάτωση ανάμεσα στα όμορα και παράλληλα αντιστικτικά «εμείς», με τη χροιά των «πολιτισμένων», και οι «βάρβαροι», που ως έννοια δήλωνε συνεκδοχικά όλους τους άλλους, τους ξένους, τους «διαφορετικούς».<sup>4</sup>

Σε αυτούς τους «άλλους» αποδίδονταν τυπικά, αποκρυσταλλωμένα και, ως επί το πλείστον, αρνητικής υφής χαρακτηριστικά, όπως στη βάρβαρη και μεστή υπερβολών μάγισσα Μήδεια, στην ομώνυμη ευριπίδεια τραγωδία,<sup>5</sup> ή στο βασιλιά Θόαντα στην *Ιφιγένεια την εν Ταύροις*,<sup>6</sup> με κοινό τόπο μια δόση και αναγνώριση – σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό – κάποιου φόβου προς αυτούς τους άλλους, οι οποίοι δεν είναι απλώς αλλιώτικοι ως προς την εμφάνιση, τη λαλιά, τα ήθη, αλλά πολύ περισσότερο είναι εν συνόλω ακατανόητοι, απολίτιστοι και ως εκ τούτου και επικίνδυνοι.<sup>7</sup>

1 Virg. *Aen.* 2.49.

2 Με την έννοια: η δική μου/μας «ομάδα», κοινωνία, φυλή, έθνος. Αναφορικά με το ζήτημα της «μετανάστευσης» στην αρχαιότητα βλ. Reukert (2006) 12-3, ο οποίος θεωρεί πιο πρόσφορο τον όρο «πληθυσμιακή μετακίνηση» (*Bevölkerungsvschiebung*) και επίσης Cartledge (1994) 3-6, για μια συνοπτική παρουσίαση της σχέσης Ελλήνων-ξένων.

3 Πρβλ. π.χ. Στρ. *Γεωγρ.* 14.2.28, 36 για τη διαφοροποίηση Ελλήνων-βαρβάρων και τα γνωρίσματα που αποδίδονταν στους δεύτερους. Για τη σταδιακή διαμόρφωση της ελληνικής «εθνικής» συνείδησης σε αντιδιαστολή με τους «βαρβάρους» βλ. Hall (2002) *passim*.

4 Διαφορετικοί ως προς τη δίατα, τα ήθη και τα έθιμα, την ενδυμασία βλ. π.χ. Ηρ. *Ιστ.* 2.35 κ.ε. για τις περίεργες συνήθειες των Αιγυπτίων. Στον αντίποδα της αρνητικής στάσης προς τους ξένους βλ. το σύντομο άρθρο του Lockwood (1925) 98-101, που απετέλεσε το θεμέλιο λίθο για μεταγενέστερες θέσεις σχετικά με την κοσμοπολίτικη ατμόσφαιρα που αναδύεται από την ελληνική και, μεταγενέστερα, από τη λατινική λογοτεχνία- πρβλ. Lissarrague (2002) 101 κ.ε. για τη σχέση ειδικά των Αθηναίων με τους «ξένους».

5 Βλ. Page (1990) 30.

6 Βλ. π.χ. στ. 997, 1326, 1423.

7 Π.χ. Ευρ. *Μήδ.* 536, 591, 1330, 1350 κ.ε., *Ελ.* 437 κ.ε., *Φοιν.* 497-8· ακόμη και η προδοσία του ιερού θεσμού της φιλοξενίας από τον Πάρι στον Αισχύλο (*Αγ.* 385 κ.ε.) αποδίδεται από το Χορό εν μέρει και στη φύση του ως αγενούς, «απολίτιστου» ξένου.

## Η Αρχαία Αττική Κωμωδία και η γένεση της κωμικής σκηνικής παρουσίας «αλλοδαπού» πολιτισμού

Η διαμορφωμένη τεχνικά και δομικά Αρχαία Αττική Κωμωδία του 5<sup>ου</sup> αι. π.Χ., ως κατεξοχήν θεατρικό και κατά δεύτερο λόγο ποιητικό είδος, φαίνεται ότι όσον αφορά και σε αυτό το κοινωνικοπολιτικό ζήτημα,<sup>8</sup> δηλαδή το ποιος είναι εν τέλει ο πολιτισμένος και ποιος ο απολίτιστος, ποιος είναι ουσιαστικά και κατά βάθος ο «βάρβαρος» και ποιος ο «ορθός» πολιτισμικά, ποιος ο επίφοβος και, για λόγους κοινωνικής ασφάλειας, μη αποδεκτός,<sup>9</sup> κατέγραψε μια άλλη διάσταση, που διαφοροποιείται από την προγενέστερη παράδοση<sup>10</sup> (αυτήν που τρόπον τινά απηχεί αιώνες μετά η *Αινειάδα*), αλλά και από τη *σύστασιν των πραγμάτων* στους τραγικούς μύθους.<sup>11</sup>

Στα ελάχιστα αριθμητικά διασωζόμενα έργα του Αριστοφάνη μπορεί να ανιχνευτεί η γενεσιουργός μήτρα του κοσμογυρισμένου ανθρώπου, που φέρει μαζί του το δικό του πολιτισμό, ως θεατρικού τύπου που αντανακλά ένα υπαρκτό – και αποδεκτό – μέλος της κοινωνίας και της καθημερινότητας και όχι τον «επικίνδυνο ξένο».<sup>12</sup> Στο αριστοφανικό έργο παράλληλα με το θρησκευτικό συγκεκριμένο που απεικονίζεται στους *Όρνιθες* (414 π.Χ.), στις ιαμβικές σκηνές των οποίων ακούμε τον αλλόκοτο θεό Τριβαλλό με την ακαταλαβίστικη ομιλία του,<sup>13</sup> απαντούν αρκετά παραδείγματα της ενοποίησης πολιτισμών. Στους *Αχαρνές* (425 π.Χ.) εμφανίζεται ο τριηρήμορφος (κατά τον Δικαιόπολι, στ. 95 κ.ε.) μονόφθαλμος Οφθαλμός του (Μεγάλου) Βασιλέα, ο Ψευδαρτάβας, μια σημαίνουσα για τον τύπο του «κοσμογυρισμένου πολυπολιτισμικού» περίπτωση μεταμπίσης, μεταφοράς και «ενιαιοποίησης» του βαρβαρικού προς τα κατ' Αθήνας και παράλληλα αφορμή κωμικής εξαπάτησης, πλάνης και προώθησης της δράσης. Ο Ψευδαρτάβας είναι ένας Αθηναίος, ο οποίος, σε συμφωνία με καταχραστές αθηναίους πρεσβευτές, περιπαίζει τους συμπατριώτες του μιλώντας – δήθεν – Περσικά<sup>14</sup> και μάλιστα εκφράζοντας (ημι)φανερρά την κωμική γνώμη των Περσών για τους Έλληνες της Μικράς Ασίας:<sup>15</sup> *οὐ λῆψι χρῆσο, χαυνόπρωκτ' Ἰαοναῦ* (στ. 104, Hall-Gerdart).<sup>16</sup> Ένα ακόμη παράδειγμα συνιστά ο Τοξότης στις *Θεσμο-*

- 8 Πρβλ. τη θέση των δούλων ή των γυναικών στην αριστοφανική κωμωδία, Ehrenberg (1951) *passim*. πρβλ. Dover (2000) 222 κ.ε. (γυναίκες), 282 κ.ε. (δούλοι). Αξιοσημείωτο είναι ότι ο Marshall (1999) 191 εντοπίζει τον κοσμοπολίτικο χαρακτήρα της Αρχαίας Κωμωδίας στη χρήση των προσωπείων, ειδικά των δούλων.
- 9 Πολύ σημαντική και ιδιαίτέρως ενδιαφέρουσα ως προς το ζήτημα της σχέσης *ἀστών* και *ξένων* (ή πολιτών και μη πολιτών) στην Αρχαία Αθήνα είναι η μονογραφία του Cohen (2000) 49-78 και βλ. *ibid.* 106 κ.ε. για τη συχνή στη σκηνή παρουσίαση των ξένων, κυρίως στην Αρχαία Κωμωδία, λόγω ακριβώς του πόσο καθημερινή ήταν η συνύπαρξή τους με τους Αθηναίους.
- 10 Για να παραμείνει στο χώρο του δράματος, χαρακτηριστικό είναι ότι οι Πέρσες γέροντες που αποτελούν το Χορό στους αισχύλειους *Πέρσες* αυτοαποκαλούνται «βάρβαροι», βλ. π.χ. Goldhill (2002) 50 κ.ε.
- 11 Για την εικόνα των βαρβάρων στην Αττική Τραγωδία, βλ. Hall (1989) *passim*.
- 12 Βλ. π.χ. Στρ. *Γεωργ.* 7.6.3, 23 κ.ε., όπου απηχεί φήμες Ελλήνων ναυτικών για τα ανθρωποφάγα σκυθικά φύλα που ζουν στις εσχατιές του Πόντου, αυτού που κατ' ευφημισμόν ονόμασαν αργότερα οι αρχαίοι Έλληνες *εὐξεινον*.
- 13 Πρόκειται βέβαια για στοιχείο της αριστοφάνειας ευφύιας και του αριστοτελικού *γελοίου*, καθώς η αρχικά ακατάληπτη γλώσσα (βλ. στ. 1615 *ναβαισατρεν*) ερμηνεύεται κατά το δοκούν και συμφέρον (βλ. στ. 1628 τη μετάφραση από τον Φ.Ι. Κακριδί 1987, 279, της φράσης *Σαυ νάκα βακταρι κρουσα ως «Σάου νούκου μπαστάνι χτούπα»*· πρβλ. *ibid.*, 278 υποσημ. 1628 το αρχαίο σχόλιο και την επισήμανση για την κοινή αρνητική αντιμετώπιση των ξένων που διαιωνίστηκε στον τρόπο αποστροφής του Καραγκιόζη προς τους Τούρκους και επίσης *ibid.* 282 υποσημ. 1678 για τα πιο κατανοητά βαρβαρόφωνα Ελληνικά του θεού.
- 14 Αριστοφ. *Αχ.* 100 *ἰαρταμὰν ἐξάρξαν ἀπισσόνα σάτρα* (Hall-Geldart). Ας υπενθυμιστεί ότι η διαφορετική γλώσσα των ξένων, που θυμίζει όμως Ελληνικά, συνιστά κοινό τόπο στην Αρχαία Αττική Κωμωδία βλ. (Cohen) 2000 105. Ας προστεθεί ότι ο Cartledge (1998) 35-53 καθορίζει την ελληνική «εθνικότητα» με αποκλειστικό κριτήριο την ελληνική γλώσσα.
- 15 Πρόκειται για τα τυπικά πειράγματα του Αριστοφάνη πρβλ. π.χ. *Νεφ.* 1085 κ.ε., το σχόλιο του Δίκαιου Λόγου στον Αγώνα για τους *εὐρυπρώκτους* που βρίσκονται ανάμεσα στο κοινό.
- 16 Για την πιο πρόσφατη απόδοση των «περσικών» στα Ελληνικά βλ. Sommerstein (2006) 222 (μτφρ. Ι. Ν.

φοριάζουσες (411 π.Χ.), Σκύθης που εργάζεται εν είδει αστυνομικού στην Αθήνα και καταθέτει τις παρατηρήσεις του σε «σπαστά» Ελληνικά σε σκηνή παρατραγωδίας με στόχο τον Ευριπίδη.<sup>17</sup>

Η συμμετοχή ξένων επισκεπτών στην κωμική δράση ερμηνεύεται από την ίδια τη φύση της Αρχαίας Αττικής Κωμωδίας· η συγχρονική παράσταση της ιστορικής πραγματικότητας ότι οι Αθηναίοι, και γενικότερα οι Έλληνες της κλασικής περιόδου, έρχονταν σε επαφή με ξένους, ταξίδευαν ή αποικούσαν σε ξένα μέρη, δέχονταν στις πόλεις τους επισκέπτες (π.χ. πρεσβευτές, εμπόρους),<sup>18</sup> οι οποίοι στη δική τους χώρα ζούσαν με διαφορετικά ήθη και έθιμα, λάτρευαν διαφορετικές θεότητες και είχαν άλλες κοσμοθεωρίες, δεν μπορούσε να μην προσανατολιστεί στο καθημερινό σχεδόν γεγονός ότι υπήρχε επαφή και σταδιακή γνωριμία και πρόσμειξη του ελληνικού πληθυσμού με ένα νέο κόσμο, ανοικτό και όμοιο μέσα στην ανομοιοτήτά του, έναν κόσμο παγκόσμιο, που διαμόρφωνε βαθμηδόν οικουμενικά χαρακτηριστικά.<sup>19</sup> Αυτά τα γνωρίσματα των ξένων, εντασσόμενα στις δραματουργικές ανάγκες, ήταν εύλογο να εισαχθούν, να αναδειχθούν, να χρησιμοποιηθούν και να σατιριστούν στην Κωμωδία, γιατί ως θεατρικό είδος σε όλη τη διάρκεια και τα στάδια της σκηνικής ζωής της ανταποκρινόταν πλήρως στο σύντομο αξίωμα-ορισμό που κατέθεσε ο Πλούταρχος (348a 12, με αναφορά στον Πλάτωνα): *λόγος ψευδής έοικώς άληθηνώι*. Προσέτι η Αρχαία-Μέση-Νέα και μετέπειτα η Ρωμαϊκή Κωμωδία δεν έπαψαν ποτέ, παρά τις εξελίξεις στην τεχνική και στα αριστοτελικά «κατά το ποσόν μέρος», όχι μόνον να καλούνται, αλλά και να είναι –κατά το κρείττον ή το ήττον- *βιωτικώς*.<sup>20</sup>

### Ίχνη της εξέλιξης στη σκηνική παρουσίαση των ξένων στη Μέση και τη Νέα Κωμωδία

Αν είχαν σωθεί ακέραια έργα της Μέσης Κωμωδίας<sup>21</sup> ενδέχεται, καλλιεργώντας το πιο γόνιμο έδαφος τεκμηρίων, να γινόταν εφικτή μια πιο ολοκληρωμένη ιχνηλάτηση της εξελικτικής πο-

Παπαδοπούλου).

- 17 Για τα στοιχεία της βαρβαρικής προφοράς του Σκύθη «αστυνομικού» (π.χ. μη δάσυνση των φ, θ, χ) βλ. Sommerstein (2006) 231 υποσημ. 106. Η Hall (2006) 253 αντιμετωπίζει τη σκηνή αυτή ως απόδειξη της «μεγάλης έκτασης του εθνοκεντρισμού της αρχαίας κωμωδίας» και, *ibid.* 226 κ.ε., εξετάζει το χαρακτήρα αυτό με κοινωνιολογικά κριτήρια, αλλά και σε σχέση με την παρουσία των βαρβάρων στην ευριπίδεια τραγωδία (σσ. 227, 242). Ας σημειωθεί ότι ο Long (1986) *passim* αναλύει και κοσμογυρισμένους τύπους «βαρβάρων» της Αρχαίας Κωμωδίας.
- 18 Αυτόνομο είναι ότι ένας βασικός τρόπος γνωριμίας και επαφής των Αθηναίων με βαρβάρους ήταν η επαφή με τους ξένους, από ποικίλες εθνικότητες, δούλους τους· προσέτι μερικά επαγγέλματα ήταν κατεξοχήν στα χέρια των δούλων π.χ. αστυνόμοι από τη Σκυθία (βλ. υποσημ. 17) και τροφοί (παραμάνες) από τη Θράκη, βλ. Cohen (2000) 79 κ.ε.
- 19 Πρβλ. Bintliff (2006) 108-114.
- 20 *Βιωτικώς κατά μίμησιν του βίου ... ή... κωμωδία πλάσματα περιέχει βιωτικῶν πραγμάτων* (Schol. in Dionys. Thrac., Kaibel 10-11.) Πρβλ. τον γνωστότατο έπαινο του Μενάνδρου από τον Αριστοφάνη το Βυζάντιο για την ικανότητα να αποδίδει πιστά την πραγματικότητα (Συρ. Σχ. Ερμ. II, σ. 23 Rabe): *ὦ Μένανδρε καὶ βίε, πότερος ἄρ' ὑμῶν πότερον ἀπεμμήσατο*;
- 21 Η μελέτη των σωζόμενων αποσπασμάτων έδειξε ότι ορισμένοι χαρακτηριστικοί τύποι της Νέας Κωμωδίας που «κατάγονται» από την Παλαιά, π.χ. ο μάγειρος, τείνουν να εξελίσσονται ανάλογα με την ελληνιστική κοσμοπολίτικη ατμόσφαιρα, βλ. π.χ. Δίφιλος *fr.* 17-18 την απορία του μάγειρα για την εθνικότητα των συνδαιτυμόνων, ώστε το δείπνο να ανταποκρίνεται στις συνήθειές τους· πρβλ. τη συζήτηση για τη σχέση Σικελικής Κωμωδίας, Λογοτεχνικών Μίμων, Αττικής Κωμωδίας και Μεγαρικού Σκώμματος και την εξέλιξη βάσει αποσπασμάτων από τον Olson (2007) 12 και, *ibid.*, π.χ. την αναφορά στην Αίγυπτο στο *fr.* 18 του Επιχάρμου. Στον ελληνικό χώρο η μελέτη των τύπων της Νέας και Ρωμαϊκής Κωμωδίας, κατά πώς φαίνεται, περιορίζεται σε δύο (αδημοσίευτες) διδακτορικές διατριβές: μια πολύ συνοπτική και πολύ γενική θεώρηση δίνεται από τον Γκομπάρα (1986) 129-67, ενώ ο Δημητρόπουλος (1997) αναφέρεται στην ιδιαίτερη σκευή, κυρίως το προσωπείο των «ξένων» δούλων· ο ίδιος (1996) 187 κ.ε., δίνει μια σύντομη, αλλά αρκετά κατατοπιστική εικόνα των κοινών τύπων Νέας και Ρωμαϊκής Κωμωδίας, χωρίς όμως να εστιάζει, καθώς κάτι τέτοιο δεν εντασσόταν στο σκοπό του, στο ζήτημα της πολυπολιτισμικότητας ή του οικουμενικού χαρακτήρα των κωμικών τύπων.



ρείας που οδήγησε από τη διαχωριστική γραμμή: Έλληνες-βάρβαροι, μια διάκριση που θα μπορούσε σχηματοποιημένα να περιγραφεί, στο πλαίσιο της Αρχαίας Κωμωδίας, με τη φράση «παράξενοι και αστείοι αυτοί οι ξένοι, πόσο διαφέρουν από εμάς, αλλά τους ξέρουμε και τους αναγνωρίζουμε στην κωμική σκηνή»,<sup>22</sup> προς την άρση αυτής της έντονης διαφοροποίησης που συντελέστηκε στην πολυπολιτισμική κοινωνία της ελληνιστικής εποχής<sup>23</sup> και άρχισε να αποτυπώνεται, κατά θεματική και τεχνική σύμβαση, στα πλαίσια της Νέας Κωμωδίας, της «αστικής» και –κατά κύριο λόγο, αλλά όχι αποκλειστικά– «ερωτοκεντρικής» κωμωδίας ηθών και περιστάσεων.

Στο διευρυμένο ουσιαστικά, αλλά επίμονα «αττικό» κόσμο της Νέας Κωμωδίας, με τα πενιχρά και πάλι διασωζόμενα δείγματα της θεατρικής παραγωγής μόνο ενός κωμωδιογράφου, διακρίνεται η εξής αντινομία: μέσα από το άτομο-τύπο-χαρακτήρα του έργου και το δραματικό χώρο των Αθηνών υφίσταται η κοινωνία ενός οικουμενικού, γεωγραφικά και ιδεολογικά, πολιτισμού· π.χ. στη *Σαμία* (ή *Κηδεία*) του Μενάνδρου απαντούν γνωρίσματα του κοσμογυρισμένου τύπου, ο οποίος – ως Leitmotif<sup>24</sup> – συγκρίνει κατά την άφιξή του στην πολυαγαπημένη και φυσικά ανώτερη από όλες τις απόψεις Αθήνα, τους ξένους τόπους που ταξίδεψε: ο *ήδύς* (στ. 412) Δημέας επιστρέφει από το μακρινό Πόντο, όπου είχε ταξιδέψει για δουλειές. Δραματουργικά είναι ο τύπος του ανύπαντρου γέρου, «άγαμος εκ πεποιθήσεως»<sup>25</sup> και έχει έναν υιοθετημένο γιο, το Μοσχίωνα. Με παρότρυνση του γιου του συζεί, κάτι σχεδόν σκανδαλώδες για τα μέτρα της κοινωνίας και πηγή αιδούς για τον ίδιο (στ. 23, 26), με την *παλλακὴν* (στ. 508) ή (κατ' άλλους που την αποκαλούν έτσι μέσα στο έργο) *ἐταίραν* (στ. 21, 25, 130) Χρυσίδα από τη Σάμο.<sup>26</sup> Κατά το νόστο του (στ. 96 κ.ε. Δεδούση) αναφωνεί με ανακούφιση και χαρά:

*ἄρ' οὖν μεταβολῆς αἰσθάνεσθ' ἤδη τόπου,  
ὅσον διαφέρει ταῦτα τῶν ἐκεῖ κακῶν;  
Πόντος, παχεῖς γέροντες, ἰχθύες ἄφθονοι,  
ἀηδία τις πραγμάτων· Βυζάντιον,  
ἄψινθιον, πικρὰ πάντ'· ...*

Ανάλογα αισθήματα και κρίσεις εκφράζονται και από το συνομήλικό του, γείτονα και συνταξιδιώτη του, το Νικήρατο, ο οποίος ενσαρκώνει τον άνθρωπο που είναι *τραχύς, σκατοφάγος, ἀυθέκαστος τῷ τρόπῳ* (στ. 550)<sup>27</sup> και επαυξάνει τα άσχημα του μακρινού Πόντου εστιάζοντας στην έλλειψη ηλίου (στ. 106 κ.ε.).<sup>28</sup> Αξιοσημείωτο είναι ότι αποδίδει στο κακό κλίμα των ξένων τόπων τη «χολή» του Δημέα (στ. 416-7) και, όταν θυμώνει μαζί του, τον χαρακτηρίζει ως «*βάρβαρο*» και «*αληθινὸ Θράκα*» (στ. 519), καταργώντας στο πρόσωπο τού πολυταξιδεμένου γέροντα τα εθνικά όρια με την ίδια άνεση που ο νεαρός Μοσχίων στη συνέχεια του έργου

22 Σχετικά με τη σκηνική παρουσίαση των ξένων και τα αρχαιολογικά ευρήματα της θέσης τους στην αθηναϊκή κοινωνία, πρβλ. Bäbler (1998) 70, 108 για Πέρσες, 168 κ.ε. για Σκύθες.

23 Σημαντικό ρόλο στη διαμόρφωση αυτής της πολυεθνικής κοινωνίας διαδραμάτισαν τόσο οι πόλεμοι όσο και η εξάπλωση του εμπορίου κατά την ελληνιστική εποχή βλ. π.χ. Chaniotis (2006) 98-103. Ακόμη και οι «λογοτεχνικοί μίμοι» του Θεόκριτου αποπνέουν την αίσθηση και τη ζωή των μεγάλων κοσμοπολιτικών πόλεων της εποχής, βλ. π.χ. την ανάλυση του 15<sup>ου</sup> ειδυλλίου από τη Burton (1995) 10.

24 Ο όρος χρησιμοποιείται, γιατί η ίδια στάση αναδύεται σ' όλη την Ελληνορωμαϊκή Κωμωδία, όταν κάποιος χαρακτήρας επιστρέφει στην πατρίδα του· βλ. και Δεδούση (2006) 128 σημ. 101-4.

25 Βλ. Δεδούση (2006) 14\*.

26 Αναλυτικά για όλους τους χαρακτήρες του έργου και την επανεμφάνισή τους ως τύπων σε διάφορα έργα της Ρωμαϊκής Κωμωδίας βλ. Δεδούση (2006) 12 κ.ε.

27 Βλ. υποσημ. 25.

28 Η στάση αυτή ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα ότι όλοι οι ταξιδιώτες, όπως και οι «μετανάστες» επιθυμούν διακαώς την επιστροφή στην πατρίδα, βλ. Chaniotis (2006) 103, για την ιστορική εξέταση αυτής της ελπίδας για το νόστο.

θα καμωθεί στον πλαστό του λόγο ότι επιθυμεί να φύγει σε μακρινά μέρη (στ. 628-9, στα Βάκτρα ή την Καρία) και να ζήσει εκεί ως μισθοφόρος.<sup>29</sup>

Επομένως ο τύπος του «κοσμογυρισμένου» εντάσσεται, στη Νέα Κωμωδία, στο πλαίσιο της ανώτερης αστικής τάξης, κυρίως των ηλικιωμένων που διαθέτουν τα οικονομικά μέσα και υπάρχει η ανάγκη (επιβαλλόμενη από το μύθο και την πλοκή) να απουσιάσουν, και επίσης εν μέρει, όπως διαφαίνεται, και στον τύπο του νέου-εθελοντή μισθοφόρου, του οποίου βέβαια μια τυπική έκφραση είναι και ο γνωστός τύπος του αλαζόνα στρατιώτη.

Η πολυπολιτισμικότητα όχι ως απλό ψιμύθιο, αλλά ως ζωτικό, σαν το νερό σε κάθε οργανισμό, στοιχείο του ήθους ενός κωμικού προσώπου άρχισε επομένως να αποκτά διακριτή υπόσταση στη Νέα Κωμωδία.<sup>30</sup> Δεν είναι τυχαίο ότι ο T.B.L. Webster, στο μνημειώδες *Greek Theatre Production*, αναφερόμενος στη Νέα Κωμωδία τονίζει ήδη στην εισαγωγή, ότι το ελληνιστικό θέατρο είναι 'international'.<sup>31</sup> Πρόκειται για ένα σχεδόν οξύμωρο: international θέατρο, αλλά με στερεότυπους ελληνικής-αθηναϊκής καταγωγής τυπικούς χαρακτήρες, αναγνωρίσιμους παντού και πάντα και προφανώς γι' αυτό λοιπόν το λόγο και διεθνές. Σε αυτή την οικουμενική Νέα Κωμωδία που απευθύνεται σε ένα ευρύ, ελληνομαθές θεατρικό κοινό, θα ήταν εύλογο να απαντά και κάποιος τύπος που να ενσωματώνει τα γνωρίσματα του 'international' με την ευρύτερη έννοια και αυτός ο τύπος θα ήταν σίγουρα, μεταξύ άλλων, και ταξιδιώτης.<sup>32</sup>

### *Τα γνωρίσματα του «κοσμοπολίτη»<sup>33</sup> πολυπολιτισμικού» στη Ρωμαϊκή Κωμωδία του Πλάτου και του Τερέντιου<sup>34</sup>*

Στο εύλογο ερώτημα ποια τα γνωρίσματα του νέου αυτού κωμικού τύπου, ποια η δραματική λειτουργία του και πού θα έβρισκε αυτός ο τύπος τη θεατρική, σκηνοθετική, σκηνική θέση και δραματουργική υπόστασή του, πιστεύω ότι η σκέψη δε θα εκκινεί προς τον Έλληνα Μένανδρο, αλλά προς την πλαυτιανή κωμωδία,<sup>35</sup> η οποία, κατά μία «ειδολογική ειρωνεία», χαρακτηρίστηκε –ευθύβολα – από τον W.S. Anderson ως «βαρβαρική», 'barbarian play'.<sup>36</sup>

29 Συνιστά κοινό τόπο της Νέας και της Ρωμαϊκής Κωμωδίας ότι νέοι σχεδιάζουν να ζήσουν μακριά από τον τόπο τους ως μισθοφόροι, κυρίως λόγω οικονομικών ή οικογενειακών προβλημάτων, βλ. αναλυτικά Δεδούση (2006) 265 κ.ε. σημ. 628-629. Στην *Ασπίδα* διαγράφεται η αντίθετη πορεία, καθώς ο νεαρός μισθοφόρος στρατιώτης Κλεόστρατος τελικά επιστρέφει στην Αθήνα, αν και οι συγγενείς του πίστευαν ότι είχε σκοτωθεί σε μάχη.

30 Πρβλ. Arnott (1972) 65-80, κυρίως για την παρατήρηση, μ.ά., ότι ήδη από τον αριστοφανικό *Πλούτο* σημειώθηκε μετάβαση προς μια πιο κοσμοπολίτικη κωμωδία.

31 Webster (1956) xv. πρβλ. τον ίδιο χαρακτηρισμό του ελληνιστικού θεάτρου, *ibid.*, 155, 169-70. Ο Wiles (1991) xii τονίζει τον κοσμοπολίτικο χαρακτήρα της εποχής.

32 Απόδειξη συνιστούν τα πολύ διαδεδομένα πήλινα ειδώλια που αναπαριστούν τον τύπο του «ταξιδιώτη» της Νέας Κωμωδίας. βλ. π.χ. Webster (1956) 67 και εικ. Β 23. Green & Handley (1996) 64 και εικ. 35. Ο Cornford (1993) 155 κ.ε., 182 κ.ε., στο παλαιό, αλλά σημείο αναφοράς για τη νεότερη έρευνα βιβλίο του, δεν εντάσσει κάποιον ανάλογο τύπο στον κατάλογο προσώπων και προσωπειών, καθώς εξετάζει αποκλειστικά την εξελικτική πορεία των κοινών σε όλα τα έργα και πολύ τυπικών κωμικών χαρακτήρων.

33 Σχετικά με τον όρο και τη σημασιολογική του χρήση στην αρχαιότητα βλ. Goulet-Cazé, M.-O., (2008), s.v. Kosmopolitanismus.

34 Θα δοθούν μόνο ορισμένα παραδείγματα, καθώς το θέμα δεν μπορεί να εξαντληθεί στα δεδομένα όρια του παρόντος τόμου.

35 Ας σημειωθεί ότι ο Πλάτος κυρίως, αλλά και ο Τερέντιος, «ανανέωσαν» και τον παραδοσιακό τύπο του Παράσιτου που παρέλαβαν από τη Νέα Κωμωδία, όπως απέδειξε και η Damon (1997), κυρίως 2-25. Σχετικά με τις αναλογίες του κοσμοπολιτισμού στους δύο λαούς, Έλληνες και Ρωμαίους, βλ. Gray (1958) 13-31.

36 Anderson (1993). Στις διαλέξεις που περιέχονται σ' αυτό το βιβλίο απέδειξε πρώτος πώς ο Πλάτος 'deconstructed' τα μενάνδρεια πρότυπα προσδίδοντάς τους ρωμαϊκά γνωρίσματα και περιεχόμενο, *ibid.* 3 κ.ε. πρβλ. Marshall (2006) *passim* και κυρίως κεφ. 3, για τις αλλαγές, με επίδραση από την *atellana*, που – κατά πάσα πιθανότητα – επέφερε ο Πλάτος στους πέντε βασικούς τύπους προσωπείου της Νέας Κωμωδίας.

Στη γητευτική, ουτοπιστική «Πλαυτόπολη», στην κοινωνία που όλα είναι δυνατά και κάθε ευχή μπορεί να πραγματοποιηθεί,<sup>37</sup> όπου όλα είναι περίεργα, απρόσμενα, σοβαρά και αστεία μαζί, σε έναν κόσμο στα όρια της θεατρικής σύμβασης και της πρώιμης μεταθεατρικότητας,<sup>38</sup> εκεί πια βρίσκει χώρο να αναπνέει τον αέρα της πολυπολιτισμικότητας<sup>39</sup> ένας τύπος που φέρει τα χαρακτηριστικά του κοσμοπολίτη απηχώντας και ενσαρκώνοντας την πολυσπερμία την ήδη τότε γνωστή στη ρωμαϊκή κοινωνία.<sup>40</sup>

Στον *Stichus* επανέρχεται το μοτίβο του μεγαλοαστού νεανία που επιστρέφει σπίτι (μαζί με τον αδελφό του Pamphilippus) μετά από μακρά απουσία που του επέβαλαν οι οικονομικές δυσχέρειες, δηλ. ο κεντρικός ήρωας απομακρύνθηκε από την εστία του σε αναζήτηση μιας καλύτερης ζωής, περίπου σα μισθοφόρος. Με την επιστροφή του ο *Erigonimus* φέρνει χαρά στη σύζυγό του *Panegeris* και έχει πολλά να πει για τα μέρη που γύρισε, αλλά και για την πατρίδα που του έλειψε (στ. 402 κ.ε., 3<sup>η</sup> πράξη).

Ανάλογα στον *Mercator* ο νεαρός γόνος καλής οικογένειας *Charinus*, ήδη στον Πρόλογο αναφέρεται στην επιβεβλημένη από τον πατέρα του εξορία (στ. 11-12, διετή) στη Ρόδο λόγω έρωτος και όλη η υπόθεση, γύρω από το μοτίβο της σύγκρουσης πατέρα-γιου, σχετίζεται με τα καμώματα του νεαρού μακριά από το σπίτι, καθώς ως νέος *Οδυσσεάς* βρέθηκε εκών-άκων σε άγρα έρωτα.<sup>41</sup>

Ένα άλλο κυνήγι του έρωτα στήνεται στον *Miles Gloriosus*, ρωμαϊκή κωμωδία που καλύπτει γεωγραφικά την Αθήνα, τη Ναύπακτο μέχρι την Έφεσο. Τόσο ο στρατιώτης *Pyrgopolynices* όσο και ο νεαρός *Pleusicles* δρουν με τη γνώση και την επίγνωση ότι σε ξένο τόπο πρέπει να συμπεριφέρονται έξυπνα, αλλά και λογικά (π.χ. στ. 13 κ.ε., 615 κ.ε. αντιστοίχως). Και οι δύο αυτοί κοσμογυρισμένοι χαρακτήρες, κυρίως ο *Pyrgopolynices*, εντάσσονται πλήρως στην επισήμανση του R. Hunter: «Η ακμή της ρωμαϊκής κωμωδίας συνέπεσε με τις τεράστιες επιτυχίες του ρωμαϊκού στρατού και την ιμπεριαλιστική επέκταση. Προκαλεί λοιπόν ελάχιστη έκπληξη το γεγονός ότι οι Ρωμαίοι κωμικοί ποιητές ανέδειξαν ... τον Ρωμαίο στρατιώτη σε ένα από τα πιο αξι-

37 Δανείζομαι το χαρακτηρισμό από τον Παναγιωτάκη (2004) 28.

38 Βλ. Gratwick (1993) 15.

39 Σε καμία περίπτωση όμως η *palliata* δεν ασχολήθηκε με τη συγχρονική ρωμαϊκή κοινωνία και πραγματικότητα, παρά μόνο υπαικτικά, πρβλ. Flower (1995) 171 (ειδικά το θέμα της *praetexta* εξετάζεται από τη Manuwald (2001) 53 κ.ε.) και Moore (1991) 343 κ.ε. αναφορικά με την κωμωδία του Πλαύτου *Curculio*, στην πλοκή της οποίας η δράση προωθείται με την επιστροφή του στρατιώτη-επίδοξου αγοραστή της *Planesium* στην Επίδαυρο. Κάτι ανάλογο συμβαίνει και με την επιστροφή από τη Λήμνο του νεαρού *Diniarchus* στον *Truculentus*, έργο ωριμότητας του Πλαύτου, το οποίο όμως πλησιάζει περισσότερο στην *atellana*, βλ. τη σχετική άποψη του Hofmann (2001) 99, 731 κ.ε.

40 Το γεγονός ότι ο Πλαύτος συνέθεσε τις κωμωδίες του στην αρχαϊκή περίοδο, δηλαδή κατά την εποχή που η Ρώμη, με λίγα λόγια, δεν είχε ακόμη γίνει κέντρο του τότε γνωστού κόσμου με τις κατακτήσεις της, δε συνεπάγεται ότι το ρωμαϊκό κοινό δεν γνώριζε ξένους –π έραν των Ελλήνων και των ελληνικών αποικιών στη Μεγάλη Ελλάδα, που είχαν ήδη «κοσμοπολίτικα γνωρίσματα», π.χ. τα Υβλαία Μέγαρα, σημαντικά για τη γνωριμία των Λατίνων με τη «Σικελική (Δωρική) Κωμωδία» του Επίχαρμου, βλ. για τον κοσμοπολίτικο πολιτισμό της πόλης De Angelis (2003) 10 (πρβλ. την αντίθετη άποψη του Malkin (2002) 195-225, με τον οποίο διαφωνώ) – και δεν είχε έρθει σε επαφή με κοσμογυρισμένους ανθρώπους (π.χ. εμπόρους) στην καθημερινή ζωή· βλ. Ruffing (2006) 133-49 όσον αφορά τα ταξίδια εμπόρων στο ρωμαϊκό κόσμο στη λεκάνη της Μεσογείου και πρβλ. το πολυεθνικό ιερό αφιερωμένο σε γυναικεία θεότητα στην Κ. Ιταλία, που εξετάζει η Baglione (2004) 81 κ.ε., και την ανάλογη θέση σχετικά με μία υπαρκτή στη Ρώμη ‘*multicultural... multinational society*’ σε συνάρτηση με τη λατρεία ποικίλων θεοτήτων που καταθέτει και ο Tuscán (2000) 153. Επίσης για τη ρωμαϊκή κοινωνία της αρχαϊκής εποχής (σε σχέση και με ταξιδιώτες-εμπόρους κ.λπ.) βλ. Raaflaub (1986) *passim*, και για τη διαμόρφωση της εθνικής ιδέας κατά την αρχαϊκή περίοδο μέσω δημοσίων θεαμάτων και τη σχέση Ρωμαίων και Ελλήνων εκείνη την ιστορική περίοδο (βάσει μύθων και αρχαιολογικών ευρημάτων) βλ. Syme (1994) *passim*.

41 Σχετικά με το ζήτημα του πώς οι Έλληνες και οι Ρωμαίοι αντιμετώπιζαν τη ζωή του εμπόρου, κυρίως ως προς την αναγκαστική επαφή με ξένους λαούς, με αφορμή το έργο αυτό και άλλα παραδείγματα βλ. Leigh (2004) 130 κ.ε.

ομημόνευτα δραματικά τους δημιουργήματα».<sup>42</sup>

Κατ' εξαίρεσιν, λόγω της υπόθεσης, τα ίδια γνωρίσματα του κοσμογυρισμένου νεανία αποτυπώνονται στο ήθος δούλου στον *Persa*, έργο που πρωταγωνιστούν δούλοι,<sup>43</sup> και ο *Sagaristio* (στ. 251 κ.ε.) επιστρέφει πλούσιος από την Ερέτρια και αυτά τα χρήματα κινούν την εξέλιξη της πλοκής, καθώς η κόρη του παράσιτου *Saturio* εμφανίζεται ντυμένη ως περσίδα αιχμάλωτη προς πώληση (στ. 329 κ.ε.) και ο ίδιος ο δούλος *Sagaristio* θα μεταμφιεστεί στον πέρση «αφέντη» της με την ανάλογη ενδυμασία (στ. 462 κ.ε.) και με το πομπώδες, δήθεν «τυπικό», «περσικό» όνομα *Vaniloquidorus Virginesvendonides / Nugiepiiloquides Argumentumexterebronides/44* *Quodsemelarripides Numquameripides* (στ. 702-5).<sup>45</sup>

Στον ενδεικτικό αυτό κατάλογο μπορεί να προστεθεί κι ο *Sosicles-Menaechmus*, που ετάχθη σε αέναη αναζήτηση του χαμένου δίδυμου αδελφού του, τον οποίο ψάχνει ανά τον κόσμο, περιπλέει όλη τη λεκάνη της Μεσογείου, σε μέρη ημιφантаστικά (στ. 226-241), μέχρι την περίεργη πόλη που ονομάζεται *Epidamnium*, «το μέρος της ζήμιας». Αξιοσημείωτο είναι ότι ο Μέναιχος αυτός, που ξεκίνησε το μακρύ ταξίδι του από τις Συρακούσες, έχει μάθει να φυλάγεται – τουλάχιστον έτσι πιστεύει – από κακοτοπιές, κλέφτες, ψεύτες και τις επικίνδυνες εταίρες των λιμανιών (στ. 258-262, 337-350, τον συμβουλεύει σχετικά ο δούλος του, *Messenio*).<sup>46</sup>

Αυτός είναι – πολύ σχηματικά – ο τύπος του κοσμοπολίτη νεανία, που έχει γνωρίσει μέρη και πολιτισμούς, από οικονομική ή άλλη ανάγκη/αφορμή, και η επιστροφή του ή το ταξίδι του

42 Hunter (1994) 104· θα προσέθετα ότι στον τύπο αυτό οι Ρωμαίοι κωμωδιογράφοι έδωσαν και το στοιχείο του κοσμογυρισμένου που δεν προβάλλεται στην ελληνιστική κωμωδία. Ο Herzog (2006) 325-8 υπογραμμίζει τη διαμόρφωση μιας πολυπολιτισμικής κοινότητας που διαμορφώθηκε από την επιμειξία Ρωμαίων στρατιωτών με γυναίκες άλλων εθνικοτήτων ήδη από το 2<sup>ο</sup> αι. π.Χ.

43 Η λεγόμενη «σχολή του Freiburg» υπογραμμίζει, ως προς την ερμηνεία του ως πλαυτιανής κωμωδίας, τα «σατουρνάλια χαρακτηριστικά» αυτού του έργου, το οποίο θεωρείται ως το κατεξοχήν προσωπικό δημιούργημα του Πλαύτου (όπως γενικότερα αυτή η σχολή απορρίπτει – σε πολύ γενικές γραμμές – κάθε εξάρτηση του Πλαύτου από τα ελληνικά πρότυπα), χωρίς δηλαδή να υπάρχει κάποιο έντονο ελληνικό χρώμα σε αυτή την κωμωδία· βλ. το συλλογικό τόμο που εξέδωσε ο Faller (2001a), και κυρίως το άρθρο του Lefèvre, 70 κ.ε. Σχετικά με το ζήτημα της παρουσίας και του ρόλου των δούλων στη Ρωμαϊκή Κωμωδία ως προς τα σατουρνάλια στοιχεία τους πρβλ. και το βιβλίο του Segal (1970)· ειδικά για τα έργα *Menaechmi*, *Casina*, *Persa*, *Captivi*, βλ. επίσης McCarthy (2000), η οποία συνδυάζει λογοτεχνική και κοινωνιολογική ανάλυση στην ερμηνεία αυτών των πλαυτιανών έργων. Πιστεύω ότι δεν υπάρχουν επαρκείς πληροφορίες που να στηρίζουν απόλυτα ή να αποκλείουν αυτή την άποψη· ενδοιασμούς προκαλεί το γεγονός ότι ο δούλος ως ανώτερος του κυρίου του διαγράφεται ήδη στην αριστοφανική κωμωδία, π.χ. στους *Βατράχους*, στο ζευγάρι Ξανθία-Διονύσου (ο πρώτος παίρνει τη θέση του κυρίου του και θεού) και ένα άλλο γνωστό παράλληλο της «ανατροπής» της σχέσης κυρίου-δούλου απαντάται και στον *Πλούτο* (ζεύγος Χρεμίλου-Καρίωνα), έργο που, ας υπενθυμίσω, θεωρείται και ως προς τη δομή και ως προς το περιεχόμενο πρόδρομο της Μέσης και της Νέας Κωμωδίας.

44 Πρβλ. τον οβελισμό από το Leo του στ. 704: *Tedigniloquides Nugides Palponides*, ο οποίος – αν γίνει δεκτός – επιμηκύνει ακόμη περισσότερο το αστέιο με το (ψευδο)περσικό όνομα.

45 Για τα περσικά στοιχεία στο έργο βλ. Faller (2001β) 118 κ.ε., ο οποίος εξετάζει μ.α. τη στερεότυπη παρουσίαση των περσικών γνωρισμάτων σ' αυτή την κωμωδία (π.χ. την ενδυμασία, τον χαρακτήρα, τη συμπεριφορά και τα ονόματα) και την πιθανότητα ο Πλάυτος να στηρίζεται σε αριστοφανικά πρότυπα, όπως τον Ψευδαρτάβα των *Αχαρνέων*. Αξιοπρόσεκτο είναι ότι ένας από τους λίγους ελεύθερους (μη δούλους) χαρακτήρες αυτού του έργου, ο παράσιτος *Saturio*, έδωσε στην Tyllowsky (2002) 93 κ.ε. (για το συγκεκριμένο χαρακτήρα πρβλ. *ibid.* 119 κ.ε. και για την έμπνευση χαρακτήρων παράσιτου από την ιστορική πραγματικότητα στα έργα της Μέσης, της Νέας και της Ρωμαϊκής Κωμωδίας, βλ. *ibid.*, 123 και δική μου υποσημ. 35) αφορμή, για να τονίσει την εξέλιξη του στερεότυπου τύπου του παράσιτου από τον Μέλιανδρο μέχρι την πιο 'universalized form of drama', εννοώντας τη ρωμαϊκή κωμωδία. Ο *Saturio* στην αρχή του έργου (στ. 53-60, actus I.2) παρουσιάζεται ως ο «Ρωμαίος» – αντιστικτικά με τους ξένους – του έργου υπογραμμίζοντας στην αρχή της ρήσης του: *veterem atque antiquom quaestum maiorem meum*. Για τη σχέση Ρωμαίων-ξένων και τους χαρακτήρες αυτού του έργου βλ. και Woytek (1982) *passim*.

46 Ας προστεθεί ότι ο von Albrecht (2005) 217, παρατηρεί ότι στους *Captivi* «ο πανελληνισμός διευρύνεται σε κομμοπολιτισμό».

τροφοδοτούν την εξέλιξη και επηρεάζουν τη ζωή στην πατρίδα ή στον ξένο τόπο.<sup>47</sup>

Ένας δεύτερος τύπος ξένου πολυπολιτισμικού, του γέροντα και σοφού, απαντά στον *Rudens*. Ο καλοσυνάτος, καλής γενιάς, γέροντας Daemones, άπαις, εξόριστος από την Αθήνα λόγω οικονομικής δυσπραγίας, ζει στην ακρογιαλιά της αφρικανικής Κυρήνης και με σοφία – μια ρωμαϊκή *gravitas* και *justitia* – επιβάλλει το δίκιο, το τίμιο και το ορθό σε πιστούς και σε πονηρούς δούλους και σε ανυπεράσπιστες παρθένους ως φορέας-διαιτητής των νόμων, που δεν είναι αθηναϊκοί, αλλά παγκόσμιοι (στ. 723 προς τον πορνοβοσκό Labrax: *non licet: ita est lex apud nos*).

Ίσως η αποκορύφωση τρόπον τινά του γέροντα κοσμογυρισμένου ξένου να απαντά στον *Poenulus*, κωμωδία ίντριγκας, στην οποία με αριστοφανικό πνεύμα, ακούμε τον Hanno, τον Καρχηδόνιο ταξιδιώτη όχι απλώς να συμπεριφέρεται, αλλά ως Τριβαλλός ή Τοξότης, να μιλά ακατανόητα βαρβαρικά για είκοσι περίπου στίχους (930-949: *Yth alonim valonuth sicorathi symacom syth / chy mlacthi in ythmum ysthyalm ych-ibarcu mysehi...*) πριν αρχίσει το λατινικό χαιρετισμό (στ. 950: *deos deasque veneror, oui hanc urbem colunt, ut ouod de mea re hunc veni rite venerim,...*).<sup>48</sup> Κι αυτός, όπως ο Daemones, έχουν χάσει τέκνα και ο τελικός αναγνωρισμός σημαίνει και τη λύση του έργου.

Ας προστεθεί ότι το μοτίβο του σοφού και καλοκάγαθου πατέρα που επιστρέφει από πολύχρονο μακρινό ταξίδι (συγκεκριμένα από την Αίγυπτο) και αναγκάζεται να βάλει σε τάξη το «στοιχειωμένο» σπίτι του απαντά και στο πρόσωπο του Theopronides (*Most.* 431 κ.ε.).

Ούτε όμως και ο Τερέντιος, που θεωρείται ως ο εκπρόσωπος της ανθρωπιστικής ελληνο-ρωμαϊκής κωμωδίας,<sup>49</sup> έμεινε αμέτοχος της πολιτισμικής πανσπερμίας της ρωμαϊκής ζωής. Στον *Eunuchus*, ο δικός του *miles gloriosus*, ο Thraso, ο οποίος, όπως τονίζει η εταίρα Thais, δεν είναι Αθηναίος (στ. 759), καυχείται για την παρέα με το βασιλιά και τα ευφυολογήματά του στη Ρόδο (στ. 396: *vel rex simper maxumas/mihi agebat quidquid feceram: aliis non item*). Ο χαρακτήρας του θυμίζει ανατίλκετα περισσότερο ‘*amator comicus*’, αλλά παράλληλα φέρει και τα γνωρίσματα του κοσμογυρισμένου ταξιδιώτη.

Στον *Heautontimorumenos* (ο Clinia και ο Menedemus) και στους *Adelphoe* (ο Aeschinus), τύποι του ερωτευμένου και πληγωμένου νεανία, απειλούν να φύγουν (ή οι δικοί τους φοβούνται ότι θα το πράξουν) μακριά ως μισθοφόροι, εθελοντικά, σε ξένη γη (π.χ. στ. 111 και 385 αντίστοιχα).

Ο μάλλον αγαθός νεανίας Panphilo της *Hecyra*, «παράδειγμα λαμπρού νέου»,<sup>50</sup> επιστρέφει στο πολυαγαπημένο του σπίτι, για να θελήσει πάλι να δραπετεύσει σε ευριπίδειους καλύ-

47 Ο Duckworth (1971) περισσότερο υπαινίσσεται τον πολυ-εθνικό χαρακτήρα της ρωμαϊκής κωμωδίας, χωρίς να δίνει παραδείγματα κατά την περιγραφή των χαρακτήρων, 242 κ.ε.· η ίδια παρατήρηση ισχύει και για τον Wiles (1991) 129-49.

48 Η σκηνή συνεχίζεται με τον δούλο Milphio να προσπαθεί να μεταφράσει τα Καρχηδονιακά στον κύριο του Agorastocles (στ. 990 κ.ε.). Για την πιθανότητα ο Πλάυτος να υπαινίσσεται με τη διγλωσσία του Hanno τον Αννίβα, ο οποίος γνώριζε και τη Λατινική γλώσσα, βλ. Leigh (2004) 24 κ.ε. Σχετικά με τον πολυπολιτισμικό χαρακτήρα αυτού του έργου αξίζει να αναφερθεί ότι όλη η παράσταση του *Poenulus*, μεταφρασμένου στα Αγγλικά (*The Punny Punic*, University of North Carolina, στο Old Playmakers' Theater, παραγωγή του Classics Department, σκηνοθεσία J. Starks, 14-16 Απριλίου 1994), είχε ως επίκεντρο όλης της σκηνοθετικής προσέγγισης τον κοσμοπολίτικο και πολυεθνικό χαρακτήρα του έργου, όπως μου επεσήμανε η ηθοποιός και καθηγήτρια Α. Cakouros (University of Sacramento), η οποία και με παρέπεμψε στη σχετική παρουσίαση/κριτική του Frauenfelder (1994).

49 Είναι αξιοπρόσεκτο ότι ο ‘*dimidiatus Menander*’, όπως τον χαρακτήρισε ο Ιούλιος Καίσαρ (για μετάφραση του ποιήματος βλ. Παναγιωτάκης (1996) 180), θυμίζει στην παρουσίαση του εν λόγω τύπου σε πολύ μεγαλύτερο βαθμό συγκριτικά με τον Πλάυτο, τον Τερέντιο. Ας προστεθεί ότι στις έξι κωμωδίες του δρα περισσότερο ο τύπος του νεαρού ταξιδιώτη και εμφανίζεται λιγότερο ο αντίστοιχος τύπος του γέροντα, συνήθως, πατέρα που επιστρέφει από υπερπόντιο ταξίδι (βλ. π.χ. *Ph.* 214 κ.ε. την επιστροφή του Demorphonta).

50 Παπαδημητρίου (1988)· βλ. Σακελλαρίου (1999) 27 κ.ε. σύντομη περιγραφή των προσώπων του έργου.

τερους τόπους (στ. 285).<sup>51</sup>

Επομένως και ο Τερέντιος απεικόνισε το ρωμαϊκό πολυπολιτισμό και μάλιστα στις κωμωδίες του νιοθέτησε, σε αντιστοιχία με τον αριστοφανικό «εξελληνισμό», την τάση για «εκρωμαϊσμό»,<sup>52</sup> ακόμη και γλωσσικό των διαφορετικών, από τους Λατίνους, ξένων.<sup>53</sup>

### Συμπέρασμα

Διαγράφεται ένας τύπος στη ρωμαϊκή κωμωδία,<sup>54</sup> όχι της εκτάσεως του τύπου 'sodalis opitulator',<sup>55</sup> αλλά εντούτοις υφίσταται ο τύπος του «πολυπολιτισμικού» και «κοσμοπολίτη», σε διττή μορφή, ως νεανία ή ως γέρον. Ο τύπος αυτός εμφανίζεται, όπως είναι αναμενόμενο, συχνά και ως ταξιδιώτης,<sup>56</sup> με κοινό σημείο αναφοράς το υψηλό ήθος τους, την τιμιότητα, την πρόθεσή τους για επίλυση προβλημάτων και την οξύνοια, ρωμαϊκή και παγκόσμια.<sup>57</sup>

### Βιβλιογραφία

- Albrecht von, M. (2005), *Ιστορία της Λατινικής Λογοτεχνίας* (μτφρ. Δ.Ζ. Νικήτας), τόμος Α', Ηράκλειο
- Anderson, W.S. (1993), *Barbarian Play. Plautus' Roman Comedy*, Τορόντο
- Arnott, W.G. (1972), 'From Aristophanes to Menander', *G&R* 19(1) 65-80
- Bäbler, B. (1998), *Fleissige Thrakerinnen und werthafte Skythen. Nichtgriechen im klassischen Athen und ihre archäologische Hinterlassenschaft*, Στουτγκάρδη/Λειψία
- Baglione, M.P (2004), 'Il Santuario Sud di Pyrgi', στο M. Bentz – Ch. Reusser (επιμ.), *Attische Vasen in etruskischem Kontext. Funde aus Häusern und Heiligtümern* (Beihefte zum CVA Deutschland 2), Μόναχο, 81 κ.ε.

51 Ο παραλληλισμός από τα 'escape songs' της ευριπίδειας τραγωδίας, όπως π.χ. *Ιππ.* 733 κ.ε.

52 Γενικότερα για το θέμα της δημιουργίας της ρωμαϊκής εθνικής συνείδησης, αν και δεν γίνεται ξεχωριστή αναφορά στο δράμα, βλ. Linke & Stemmler (2000)- πρβλ. Gaiser (1972) 1027-1113 σχετικά με τη ρωμαϊκή κωμωδία και τη δυνατότητα σύνδεσής της με την κοινωνία της εποχής δημιουργίας κάθε έργου.

53 Ειδικά στην περίπτωση του Τερεντίου η πολυπολιτισμικότητα ενυπάρχει στο πρόσωπο του ίδιου του κωμωδιογράφου, εφόσον κατά το βίο του ήταν *Afer*, αυτόχθων Καρχηδόνιος, μεγάλωσε ως δούλος στη Ρώμη, έμαθε τη λατινική γλώσσα, απελευθερώθηκε, αλλά οι γνώσεις του επεκτείνονται σε άριστη και αρτιότητα χρήση και της Αρχαίας Ελληνικής, καθώς διασκεύαζε και μετασκεύαζε (με την περιβόητη μέθοδο της 'contaminatio') ελληνικά πρότυπα θεατρικά έργα σε έμμετρα Λατινικά· βλ. Παναγιωτάκης (2001) 197-202 (μετάφραση Βίου όπως τον παραδίδει ο Donatus)- πρβλ. για ανάλογα παραδείγματα άλλων Ρωμαίων συγγραφέων Olshausen (2006) 316-24, ο οποίος εξετάζει τη σημασία της «πατρίδας» ως έννοιας στον Κικέρωνα, Οβίδιο και Σενέκα τον νεώτερο, υπαινισσόμενος την πολιτική, αλλά και «κοσμοπολίτικη» χροιά του όρου για αυτούς τους συγγραφείς λόγω των συνθηκών ζωής τους και Edwards (1996) *passim* (για Σενέκα, Οβίδιο και Ιουβενάλη).

54 Στο αλφαβητικά οργανωμένο, αλλά περισσότερο «θεματικό λεξικό», της González Vásques (2004), δεν εντοπίστηκε καμία αναφορά ή νύξη στο ζήτημα της ύπαρξης του τύπου του κοσμοπολίτη (νεανία και γέροντα), αν και όλοι οι γνωστοί τύποι, π.χ. s.v. *adulescens*, *senex*, *parasitus*, και η δραματική λειτουργία τους στα διασωζόμενα έργα της Ρωμαϊκής Κωμωδίας παρουσιάζονται εξαιρετικά αναλυτικά.

55 Anderson (1993) 34-46.

56 Δεν αποκλείεται στην περίπτωση που αυτοί οι χαρακτήρες είναι – ή καμώνονται ότι είναι – ξενικής καταγωγής, νεαρής ηλικίας, όπως ο Lyco στον *Curculio*, ή γέροι, όπως ο Hanno στον *Poenulus*, να είχαν ίσως και ένα ξεχωριστό, ιδιαίτερο αυτού του τύπου, προσωπείο, το οποίο δεν έχει «πρόγονο» στην Αρχαία και τη Νέα Κωμωδία· η παρατήρηση αυτή πηγάζει από την επίσημανση του Webster (1956) 78 (βλ. *ibid.*, 77 υποσημ. 3).

57 Απομένει μια πιο αναλυτική εξέταση καθενός χαρακτήρα στις διασωζόμενες ρωμαϊκές κωμωδίες, ώστε να καταφανούν, πέρα από τις ομοιότητες, που προαναφέρθηκαν, και οι διαφορές στη δραματική λειτουργία τους ενδοκειμενικά, αλλά – όσο είναι αυτό εφικτό – και διακειμενικά/εξελικτικά.

\* Θα ήθελα να ευχαριστήσω θερμά το Ελληνικό Παράρτημα του Harvard Centre for Hellenic Studies στο Ναύπλιο και τον Πρόεδρο του, Dr. I. Πετρόπουλο, καθώς χάρη στην ηλεκτρονική βιβλιοθήκη του εκεί Κέντρου Ερεύνης κατέστη δυνατόν να εντοπίσω, να μελετήσω και να εκτυπώσω, δυσεύρετα άρθρα και μονογραφίες.

- Bintliff, J. (2006), 'Multi-ethnicity and Population Movement in ancient Greece: Alternatives to a World of "Red-Figure" People', στο Olshausen – Sonnabend (2006), σσ. 108-114
- Burton, J.B. (1995), *Theocritus' Urban Mines. Mobility, Gender, and Patronage* (Hellenistic Culture and Society 19), Μπέρκλεϋ
- Cartledge, P. (1994), 'The Greeks and Anthropology', *Anthropology Today* 10.3, 3-6
- (1998), 'Who were the Greeks?', στο P. Cartledge (επιμ.), *The Cambridge Illustrated History of Ancient Greece*, Κέμπριτζ, σσ. 35-53
- Chaniotis, A. (2006), "Die hellenistischen Kriege als Ursache von Migration: Das Beispiel Kreta", στο Olshausen – Sonnabend (2006), σσ. 98-103
- Cohen, E.E. (2000), *The Athenian Nation*, Πρίνστον
- Cornford, F.M. (1993), *Η Αττική Κωμωδία* (μτφρ. Λ. Ζενάκος), Αθήνα
- Γκομπάρα, Μ.Α. (1986), *Ο κωμικός ποιητής Φιλήμων*, διδ. διατριβή, Ιωάννινα
- Damon, C. (1997), *The Mask of the Parasite: A Pathology of Roman Patronage*, Παν. Μίσιγκαν, Ανν Άρμπορ
- De Angelis, F. (2003), *Megara Hyblaia and Selinous. The Development of Two Greek City-States in the Archaic Sicily*, Οξφόρδη
- Δεδούση, Χ.Β. (2006), *Μενάνδρου Σαμία. Εισαγωγή, κείμενο, μετάφραση, Υπόμνημα* (Βιβλιοθήκη Α. Μανούση 8-Ακαδημία Αθηνών), Αθήνα
- Δημητρόπουλος, Δ. (1996), «Μίμηση χαρακτηριστικών τύπων του Μενάνδρου από τον Τερέντιο», στο Πρακτικά Ε' Πανελληνίου Συμποσίου Λατινικών Σπουδών: «Η Μίμηση στη Λατινική Λογοτεχνία», Αθήνα, σσ. 187-193
- (1997), *Η σκηνική παρουσίαση των δούλων στις Κωμωδίες του Πλαύτου και του Τερεντίου*, διδ. διατριβή, Αθήνα
- Dover, K.J. (2000), *Η Κωμωδία του Αριστοφάνη* (μτφρ. Φ.Ι. Κακριδής), Αθήνα<sup>5</sup>
- Duckworth, G.E. (1971), *The Nature of Roman Comedy. A Study in Popular Entertainment*, Πρίνστον<sup>2</sup>
- Edwards, C. (1996), *Writing Rome: Textual Approaches to the City*, Κέμπριτζ
- Ehrenberg, O.V. (1951), *The People of Aristophanes. A Sociology of Old Attic Comedy*, Οξφόρδη<sup>2</sup>
- Faller, St. (επιμ.) (2001α), *Studien zu Plautus' Persa* (ScriptOralia 121), Τυβίγγη
- (2001β), 'Persisches im Persa' στο Faller (2001α), σσ. 218 κ.ε.
- Flower, H. (1995), 'Fabulae Praetextae in context: When Were Plays on Contemporary Subjects Performed in the Republican Rome?' *CQ* 45, 170-190
- Frauenfelder, D. (1994), 'UNC Classics Department production of Plautus' *Poenulus*, or, *The Puny Punic*' *BMCR* 94.04.15
- Gaiser, K. (1972), 'Zusammenfassung: Von Plautus zu Terenz' *ANRW* I.2, 1027-1113
- Goldhill, S. (2002), 'Battle Narrative and Politics in Aeschylus' *Persae*' στο Harrison (2002), σσ. 50 κ.ε.
- González Vásques, C. (2004), *Diccionario del Teatro Latino: Léxico, dramaturgia, escenografía*, Μαδρίτη
- Goulet-Gazé, M.-O. (A.) (2008), 'Kosmopolitanismus' στο *Der Neue Pauly* ...
- Gratwick, A.S. (1993), *Plautus Menaechmi*, Κέμπριτζ
- Green, R. – Handley, E. (1996), *Εικόνες από το αρχαίο ελληνικό Θέατρο* (μτφρ. Μ. Μάντζιου), Ηράκλειο
- Grey, C.-E. (1958), 'An Analysis of Graeco-Roman Development. The Epicyclical

- Revolution of Graeco-Roman Civilization', *American Anthropologist* NS 60 (1), 13-31
- Hall, E. (1989), *Inventing the Barbarian. Greek Self-definition Through Tragedy*, Οξφόρδη
- (2006), *The Theatrical Cast of Athens. Interactions between Ancient Greek Drama and Society*, Οξφόρδη
- Hall, J.M. (2002), *Hellenicity: Between Ethnicity and Culture*, Σικάγο
- Harrison, T. (επιμ.) (2002), *Greeks and the Barbarians*, Λονδίνο
- Herzig, H.E. (2006), "Novum genus hominum: Phänomene der Migration in römischen Heer" στο Olshausen – Sonnabend (2006), σσ. 325-328.
- Hofmann, W. (επιμ.) (2001), *Plautus, Truculentus*, (Texte der Forschung 78), Ντάρμστατ
- Hunter, R.L. (1994), *Η Νέα Κωμωδία στην Αρχαία Ελλάδα και τη Ρώμη* (μτφρ. Β.Α. Φυντίκογλου), Αθήνα
- Κακριδής, Φ.Ι. (1987), *Αριστοφάνους Όρνιθες*, Ερμηνευτική έκδοση, Γιάννινα
- Leigh, M. (2004), *Comedy and the Rise of Rome*, Οξφόρδη
- Lefèvre, E. (2001), 'Plautus' *Persa* zwischen *néa* und *Stegreifspiel*' στο Faller (2001α), σσ. 10 κ.ε.
- Linke, B και Stemmler, M. (επιμ.) (2000), *Mos maiorum, Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik*, Στουτγκάρδη
- Lissarrague, F. (2002), 'The Athenian Image of the Foreigner' στο Harrison (2002), σσ. 101 κ.ε.
- Lockwood, D.P. (1925), 'The National and the Cosmopolitan Periods of Greek and Roman Literature' *CW* 18.13, 98-101.
- Long, T. (1986), *Barbarians in Greek Comedy*, Ιλλινόις
- Malkin, I. (2002), 'Exploring the Concept of "Foundatio": A Visit to Megara Yblaia' στο V.B. Gorman – E.W. Robinson (επιμ.), *Oikistes, Studies in Constitutions, Colonies, and Military Power in the Ancient World, Offered in Honor of A.J. Graham* (Mnemosyne Suppl. 234), Λάιπτιν, σσ. 195-225
- Manuwald, G. (2001), *Fabulae praetextae: Spuren einer literarischen Gattung der Römer* (Zetemata 108), Μόναχο
- Marshall, C.W. (1999), 'Some Fifth-Century Masking Conventions' *G&R* N.S. 46 (2), 188-202.
- (2006), *The Stagecraft and Performance of Roman Comedy*, Κέμπριτζ
- McCarty, K. (2000), *Slaves, Masters and the Art of Authority in Plautine Comedy*, Πρίνστον
- Moore, T.J. (1991), 'Palliata togata: Plautus, *Curculio* 462-86' *AJP* 112 (1981), 343-362
- (1998), *The Theater of Plautus*, Ωστιν
- Olshausen, E. (2006), "Patria als Heimatbegriff" στο Olshausen – Sonnabend (2006), σσ. 316-324.
- Olshausen, E. – Sonnabend, H. (επιμ.) (2006), "Troianer sind wir gewesen"-  
*Migration in the antiken Welt* (Stuttgarter Kolloquium zur Historischen Geographie des Altertums 8, 2002)
- Olson, D.S. (επιμ.) (2007), *Broken Laughter: Select Fragments of Greek Comedy*, Οξφόρδη
- Page, D.L. (1990), *Ευριπίδη Μήδεια* (μτφρ. Γ. Πατρομανωλάκης), Αθήνα
- Παναγιωτάκης, Κ. (1996), *Τερεντίου Οι Αδελφοί (εισαγωγή-κείμενο-μετάφραση-σχόλια)*, Αθήνα
- (2001), *Τερεντίου Ο Ευνούχος (εισαγωγή-κείμενο-μετάφραση-σχόλια)*, Αθήνα
- (2004), *Πλαύτου Το Παλαμάρι (εισαγωγή-κείμενο-μετάφραση-σχόλια)*, Αθήνα
- Παπαδημητρίου, Μ. (1988), *Στοιχεία της ομιλουμένης Λατινικής στον Τερέντιο*, Ιωάννινα
- Peukert, W. (2006), 'Migration und Fremdheit' στο Olshausen – Sonnabend (2006), σσ. 9-13.
- Raaflaub, K. (1986), *Social Struggles in Archaic Rome*, Καλιφόρνια



- Ruffing, K. (2006), "Die regionale Mobilität von Händlern und Handwerkern nach der griechischen Inschriften" στο Olshausen – Sonnabend (2006), σσ. 133-149.
- Σακελλαρίου, Α. (1999), *Τερεντίου Hecyra*, Θεσσαλονίκη
- Segal, E. (1970), *Roman Laughter. The Comedy of Plautus*, Κέμπριτζ
- Syme, R. (1994), 'The Origins of Roman Historiography' στο T.P. Wiseman (επιμ.), *Historiography and Imagination: Eight Essays on Roman Culture*, (Exeter Studies in History 33), Έξετερ, σσ. 22 κ.ε.
- Sommerstein, Α.Η. (2006), *Αρχαίο Ελληνικό Δράμα και Δραματοουργοί* (μτφρ. Α. Χρήστου, μτφρ. αρχαίων κειμένων Ι.Ν. Παπαδοπούλου), Αθήνα
- Tuscan, R. (2000), *The Gods of Ancient Rome: Religion in Everyday Life from Archaic to Imperial Times* (transl. by A. Neville), Νέα Υόρκη
- Tylawlsy, E.I. (2002), *Saturio's Inheritance: The Greek Ancestry of the Roman Comic Parasite* (Artists & Issues in the Theatre 9), Νέα Υόρκη
- Webster, T.B.L. (1956), *Greek Theatre Production*, Λονδίνο
- Wiles, D. (1991), *The Masks of Menander*, Κέμπριτζ
- Woytek, E. (1982), *T. Maccius Plautus: Einleitung, Text und Kommentar*, Βιέννη

## Summary

### *The type of the 'multicultural cosmopolitan' in the Roman comedy of the archaic period*

This paper focuses on the possibility of defining and naming a new comic type in the Roman Comedy of Plautus and Terence: the type of the 'cosmopolitan multicultural'. The birthplace of this type can be traced in the scenic appearance of foreigners in the Aristophanic comedy (e.g. Triballos in the *Aves*, Pseudartabas in the *Acharnenses*, Scythian 'policeman' in the *Thesmophoriazusaë*) as a sort of a comic 'effigy' of the contemporary life and circumstances, and, more precisely, of the social acceptance of 'ksenoi' (in contrast to the – mostly – negative disposition of Greek Tragedy towards barbarians).

From what it can be inferred by the extant plays of the Middle and New Comedy, and especially by the comedies of Menander (whose plays portray an already established cosmopolitan and universal atmosphere), the scenic life of this type continued in a more frequent manner during the Hellenistic period. The old man Demea and the young man Mochion in the *Samia* of Menander can be regarded as typical examples of the type in question.

Yet, the type of the 'cosmopolitan multicultural' is manifested with even more distinguished and recognizable features in the Roman Comedy, especially in the Plautine plays, in a double form: of the young man (e.g. Epignomus in *Stichus*, Charinus in *Mercator*, Pyrgopolinikes and Pleusicles in *Miles Gloriosus*, Sagaristio in *Persa*, Sosicles-Menaechmus in *Menaechmi*), and of the old man (e.g. Daemones in *Rudens*, Hanno in *Poenulus*, Theopronides in *Mostellaria*). Adequate examples also occur in the plays of Terence (mainly of the type of the young man; e.g. Thraso in *Eunuchus*, Clinia in *Heautontimoroumenos*, Aeschinus in *Adelphoe*, Pamphilo in *Hecyra*).

These observations indicate the necessity for a further and detailed research of the comic type of the Aristophanic foreigner or traveller in his Roman version as the type of the man who has seen the world, returns in 'Athens', yet incorporates and expresses not only Roman, but more 'universal' virtues and principles of behaviour.

## Μετα-λογοτεχνικά μαγειρέματα επί σκηνής: Η ελληνική καταγωγή του *coquius* στον *Curculio* του Πλαύτου (251-279)

Από τη γένεσή της πολυπολιτισμική, προϊόν δηλαδή της σύμφυρσης της ελληνικής μετα-αριστοφάνειας κωμωδίας με τις γηγενείς ιταλικές μορφές δραματικής έκφρασης, η Ρωμαϊκή Κωμωδία καθρεφτίζει την ποικιλομορφία της κοινωνίας εντός της οποίας παράγεται, σε όλο το εύρος της πολυπλοκότητάς της.<sup>1</sup> Καθώς ο όρος «πολυπολιτισμικός» παραπέμπει πρώτιστα σε πολιτικές και κοινωνικές δομές, ιδεολογίες και αξίες, οι σύγχρονοι θεωρητικοί, τόσο της λογοτεχνίας όσο και της κοινωνικής και πολιτικής επιστήμης, ορίζουν ως κατά βάση πολυπολιτισμικά τα κείμενα εκείνα στα οποία οι αποδέκτες τους, άτομα συνήθως προερχόμενα από περισσότερες από μια κοινωνικές, φυλετικές, εθνικές κλπ. ομάδες, εντοπίζουν ιδέες, γεγονότα και καταστάσεις που βιώνουν όλοι τους από κοινού σε μικρό ή μεγάλο βαθμό. Κατ' επέκταση ως πολυπολιτισμικά αναγνωρίζονται επίσης και τα κείμενα στα οποία οι ίδιοι αναγνώστες, μέσω της διακειμενικότητας, της συγκριτικής συνεξέτασης που συνεπάγεται η διαπίστωση ενσυνείδητης ανάκλησης ενός παλαιότερου κειμένου από ένα νεώτερο, ανταποκρίνονται δυναμικά, δηλαδή κριτικά, σε επιδράσεις που έχουν να κάνουν με την ίδια την παραγωγή λογοτεχνίας, η οποία προκύπτει από την έκθεση σε διαφορετικό πολιτισμικό περιβάλλον και τη δημιουργική αφομοίωση ξένων ιδεών. Στη Ρωμαϊκή Κωμωδία, ο ορισμός της οποίας ως ιδιαίτερου λογοτεχνικού είδους βασίζεται στην ευθέως παραδεκτή σχέση της προς την ελληνική, και όπου η δημιουργία μιας *palliata* δεν αποδίδεται με τον όρο «σύνθεση» ή «συγγραφή», όπως ενδεχομένως να περίμενε κανείς, αλλά «μετα-φορά, μετά-φραση» (*trans-latio*)<sup>2</sup> – και μάλιστα μετάφραση πρωτοτύπων η ταυτότητα των οποίων δηλώνεται ρητά, διότι αυτό απαιτούν οι κανόνες σύνθεσης της *palliata* –, η έννοια του πολυπολιτισμικού είναι συνυφασμένη με τη φιλοσοφία της ίδιας της ύπαρξης του είδους.<sup>3</sup>

Ο χαρακτήρας του μαγειρού, όπως διαμορφώνεται στην κωμωδία του Πλαύτου *Curculio*, αποτελεί υποδειγματική περίπτωση επιτυχημένης δημιουργικής αφομοίωσης εντός μιας αλ-

1 Η περιγραφή βασίζεται στον ορισμό του όρου “multicultural literature” στο Merriam Websters’ Collegiate Dictionary (10<sup>η</sup> έκδ.), όπου πρώτιστα τονίζεται ότι ένα λογοτέχνημα πολυπολιτισμικό απαραίτητως α) βασίζεται στην πραγματικότητα (αποδίδει δηλαδή με ακρίβεια συγκεκριμένα πολιτισμικά συμφραζόμενα) και β) αναπαράγει ουσιαστικά χαρακτηριστικά ενός πρωτοτύπου (μεταφέρει όσο το δυνατό επακριβώς σε νέα συμφραζόμενα ένα συγκεκριμένο πολιτισμικό υπόβαθρο), ενώ ενδεχομένως, αν και όχι απαραίτητα, γ) φροντίζει να αποδίδει πιστά το ιδιότυπο πνεύμα, τη νοοτροπία και το χαρακτήρα του δημιουργού του (αφομοιώνεται δηλαδή πλήρως εντός του πολιτισμικού πλαισίου το οποίο καταγράφει).

2 Βλ. ενδεικτικά Traina 1970, 57-66, για τη βασική λατινική ορολογία αναφορικά με την διαδικασία της μετάφρασης.

3 Το ελληνόφωνο φιλολογικό κοινό έχει στη διάθεσή του δύο πρόσφατες συστηματικές μελέτες πάνω στο διαπολιτισμικό κλίμα που υπαγορεύει και καθορίζει την έκταση και τις μορφές έκφρασης της λογοτεχνικής διακειμενικότητας στη Ρώμη της Μέσης Δημοκρατίας, συγκεκριμένα, Fantuzzi & Hunter 2005, 628-665 και Παπαϊωάννου 2007.

λότριας κουλτούρας. Η σύγχρονη έρευνα παραδέχεται ομόφωνα ότι ο Πλάυτος αντλεί σαφώς και ευδιάκριτα την έμπνευσή του από ελληνικά λογοτεχνικά πρότυπα, αλλά αναπλάθει το εκάστοτε μοντέλο του ουσιαστικά και του προσδίδει την προσωπική του σφραγίδα. Το αποτέλεσμα είναι αδιαμφισβήτητη πρωτότυπο και, με βάση αντικειμενικά κριτήρια λογοτεχνικής αξιολόγησης, δραματουργικά ανώτερο, με την έννοια ότι είναι πιο πολύπλοκο και ερμηνευτικά πιο πυκνό.<sup>4</sup> Πράγματι, παρόλο που ο *Curculio* δεν έχει ταυτιστεί με συγκεκριμένο ελληνικό πρότυπο,<sup>5</sup> ο διπλός ρόλος του μαγείρου στη δεύτερη πράξη είναι καθαρά ελληνικός, τόσο στην διαδικασία της δραματουργικής του διάρθρωσης, όσο κυρίως σε επίπεδο μεταδραματουργίας. Ο χαρακτήρας του μαγείρου εμφανίζεται, άλλοτε έντονος άλλοτε σκιάδης, σε εννιά από τα έργα του Πλαύτου. Δεδομένης της συχνής παρουσίας του συγκεκριμένου χαρακτήρα στα έργα της Μέσης και της Νέας Κωμωδίας,<sup>6</sup> η εμφάνισή του στα κείμενα του Πλαύτου αυτόματα υπαγορεύει ανάγνωση του ρόλου σε σχέση με το μαγείρο στα ελληνικά κείμενα. Η καίρια και ορθή, κατά τη γνώμη μου, αντίληψη της σύγχρονης αποτίμησης του μαγείρου στην ελληνική μετααριστοφάνεια κωμωδία, ως προβολής του ίδιου του κωμωδιογράφου επί το έργον, προσλαμβάνεται με ενθουσιασμό από τον Πλαύτο. Με μια φράση, ο μάγειρος στα έργα του Πλαύτου, χωρίς κάθε φορά να ταυτίζεται απαραίτητα ο ίδιος αυτοπροσώπως με τον κωμικό ποιητή, σχολιάζει μεταφορικά το μηχανισμό σύνθεσης της *palliata*.

Στις σελίδες που ακολουθούν μελετάται η διάρθρωση του φαινομένου όπως αυτή καταγράφεται στη δράση του ανώνυμου μαγείρου στον *Curculio*.<sup>7</sup> Ο μάγειρος στον *Curculio* εμφανίζεται στο κέντρο ενός ιδιαίτερα σημαντικού τμήματος της αφήγησης, στο σημείο όπου διαδραματίζεται, όπως θα δούμε, η πιο καθοριστική εξέλιξη για την ομαλή, σύμφωνα με τις λογοτεχνικές υπαγορεύσεις του είδους, διάρθρωση της υπόθεσης: η είσοδος στο έργο του *servus callidus*. Παρόλο που ο *Curculio* δεν περιλαμβάνει μεταξύ των χαρακτήρων του έναν «πανούργο δούλο» καθεαυτόν, στην αφήγηση των τριών πρώτων σκηνών της δεύτερης πράξης, οι ιδιότητες του *servus callidus* ως κύριου μοχλού προώθησης της πλοκής σε μια ρωμαϊκή κωμωδία, μεταβιβάζονται διαδοχικά σε τρεις διαφορετικούς δραματικούς χαρακτήρες, πριν να αποδοθούν οριστικά στον παράσιτο *Curculio*. Ο *coquus* είναι ο δεύτερος κατά σειρά, και για τη διάρκεια μιας μόνο σκηνής επωμίζεται το ρόλο του *servus callidus*. Η εμφάνιση και η μεταδραματική αποστολή του διαρκούν μόνο για όσο διάστημα απαιτείται ώστε ο ηθοποιός που υποδύεται στην πρώτη πράξη του έργου τον πιστό δούλο *Palinurus*, την αρχική ενσάρκωση του «πανούρ-

4 Η ανακάλυψη ενός παπυρικού αποσπάσματος από την κωμωδία του Μενάνδρου *Δίς εξαπατών*, το πρότυπο της κωμωδίας του Πλαύτου *Bacchides*, έχει θέσει την κατανόηση και την αποτίμηση της «μεταφοράς» υπό το πρίσμα νέων δεδομένων: το συγκεκριμένο απόσπασμα για παράδειγμα μάς παρέχει τη δυνατότητα να μελετήσουμε τον τρόπο με τον οποίο ο Πλάυτος μεταποιεί το χωρισμό σε πράξεις, τον οποίο παρέλαβε μαζί με το κείμενο του Μενάνδρου· βλ. σχετικά Handley 1968· Bain 1979· Damen 1992· και Anderson 1993, 3-29.

5 Μάλιστα, ο λατινικός τίτλος του έργου ο οποίος αποτυπώνει το όνομα του παρασίτου-πρωταγωνιστή, η ανάθεση του πρωταγωνιστικού ρόλου στον παράσιτο, η απουσία της διπλής πλοκής, οι μόλις επτακόσιοι είκοσι εννιά στίχοι της συνολικής έκτασης του έργου, και η υποτονική παρουσία της ερωτικής ιστορίας στο πρώτο μισό της κωμωδίας, ενισχύουν την εντύπωση ότι η γηγενής ιταλική παράδοση της αυτοσχέδιας φάρσας επηρέασε αποφασιστικά τη σύνθεση του *Curculio*.

6 Αν και παλαιά, και σε αρκετά σημεία ξεπερασμένη σήμερα, η μονογραφία του Dohm (Dohm 1964) αποτελεί ακόμα βασικό εγχειρίδιο αναφοράς για τη μελέτη του μαγείρου στην ελληνική κωμωδία, ιδιαίτερα όσον αφορά τις απαρχές του είδους και την αριστοφάνεια κωμωδία. Ωστόσο, ο μάγειρος ως πρωταγωνιστής στη διαμόρφωση της υπόθεσης ενός δράματος είναι καινοτομία της Μέσης Κωμωδίας, εμφανιζόμενη μάλιστα μετά τα μέσα του 4<sup>ου</sup> αι. για το μαγείρο της Μέσης Κωμωδίας καθοδηγητικό είναι το σχετικό κεφάλαιο στον Nesselrath 1990, 272κεξ.

7 Το κείμενο του *Curculio* είναι αυτό της έκδοσης του Lindsay στη σειρά των κλασικών κειμένων της Οξφόρδης (Lindsay 1904). Έχουν επίσης χρησιμοποιηθεί σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό και οι εκδόσεις του *Curculio* στις σειρές Teubner και Budé (αντίστοιχα, από τους Goetz – Schoell 1898, και Ernout 1932-40)· η έκδοση του Leo (Leo 1895-96)· και οι υπομνηματισμένες εκδόσεις του *Curculio*, Monaco 1969· Collart 1962· και Ussing 1972.

γου δούλου», να αποδουθεί τη μάσκα του και τη σκευή του και να αναλάβει πλήρως τα καθήκοντα του *servus callidus* πλέον ως παράσιτος *Curculio*, η άφιξη του οποίου ανακοινώνεται πανηγυρικά επί σκηνής από το μάγειρο. Αυτή η μετα-δραματουργική περιπλοκή προσθέτει ακόμα ένα ιδιαίτον χαρακτηριστικό στο δραματικό μωσαϊκό του *Curculio*, ενισχύοντας και υπογραμμίζοντας παράλληλα, τόσο τον έντονα ρωμαϊκό χαρακτήρα του έργου, όσο και την ικανότητα του Πλαύτου να χρησιμοποιεί τα ελληνικά μοντέλα του με ευφυνία, με γνώμονά του την πρωτοτυπία. Έτσι, από τη μια, η σύμφυση, έστω και για σύντομο χρονικό διάστημα, του «πανούργου δούλου» και του μαγείρου στην πλαύτεια σκηνή, εμβολιάζει την *palliata* με μια τεχνική της ελληνικής κωμωδίας, ιδιαίτερα δημοφιλή στα κείμενα της Μέσης Κωμωδίας<sup>8</sup> ταυτόχρονα, η παρουσίαση του μαγείρου ως «πανούργου δούλου» στη ρωμαϊκή δραματική σκηνή προβάλλει τον υποδειγματικό και πρωτότυπο τρόπο με τον οποίο ο Πλάυτος οικειοποιείται τα ελληνικά κείμενα αναφοράς και έμπνευσης του.

Η άποψη ότι οι ρόλοι των *Palinurus*, μαγείρου και *Curculio* εμφανίζουν κοινά στοιχεία, τα οποία υποδηλώνουν το αλληλένδετο των τριών χαρακτήρων μεταξύ τους, είχε διατυπωθεί ήδη από τον Conrad, στα 1918. Η σύγχρονη κριτική ωστόσο δεν επεδίωξε πληρέστερη τεκμηρίωση της προκειμένης θεωρίας, επειδή απέτυχε να διακρίνει την αποτύπωση της θεατρικής αυτοσυνειδησίας του Πλαύτου πίσω από την εισαγωγή του μαγείρου στη δεύτερη πράξη του έργου. Αντίθετα, επιφανείς μελετητές όπως οι Williams, Fantham, και Lowe, καταδίκασαν την ποιότητα της δομής και έθεσαν ερωτήματα για τη σκοπιμότητα της δραματικής λειτουργίας του μαγείρου στο έργο. Κατά τη γνώμη τους, η ενσωμάτωση αυτού του κατώτερου ποιοτικά επεισοδίου στην υπόθεση του έργου εμπνέεται από την αυτοσχέδια φαρσοκωμωδία και υπαγορεύεται από την επιθυμία του Πλαύτου να δημιουργήσει άμεσο κωμικό αποτέλεσμα, όμως τελικά λειτουργεί σε βάρος της αφηγηματικής συνοχής της ευρύτερης πλοκής.<sup>8</sup> Η μάλλον επιφανειακή αυτή αντιμετώπιση είναι εντυπωσιακή στο φως της ιδιότυπης διαμόρφωσης της αφήγησης στο συγκεκριμένο σημείο του έργου. Πράγματι, η διάρθρωση ολόκληρης της δεύτερης πράξης του *Curculio*, διανθίζεται από μια σειρά προβλημάτων, με πιο σημαντικό την ακριβή κατανομή των στίχων στα διάφορα πρόσωπα τα οποία αναφέρονται στα χειρόγραφα ως χαρακτηριστές ενεργώς συμμετέχοντες στον διάλογο. Η σύγχυση είναι ιδιαίτερα εμφανής στο τμήμα του κειμένου από το στίχο 273 και εξής: μέρος των χειρογράφων θέλει τον *Palinurus*, ο οποίος εγκαταλείπει τη σκηνή στο τέλος της πρώτης σκηνής της δεύτερης πράξης, να επιστρέφει εκ νέου στο τέλος της δεύτερης σκηνής (στ. 274-276, 277-279α), απλά και μόνο για να ανακοινώσει την άφιξη του *Curculio*, ενώ στη συνέχεια αρθρώνει μερικές άνευ σημασίας φράσεις, οι οποίες εκτείνονται

8 Η προβληματική κατανομή των ρόλων στις τρεις πρώτες σκηνές της δεύτερης πράξης του έργου (στ. 216-370), είναι ευρέως και με λεπτομέρειες γνωστή χάρη στη διεισδυτική μελέτη του Conrad 1918, 389-400, όπου και διατυπώνεται για πρώτη φορά η θεωρία ότι οι λογικές ανακολουθίες τόσο στην εξέλιξη της πλοκής όσο και στη δραματουργική της αναπαράσταση εξομαλύνονται υπό την παραδοχή ότι η αφήγηση στο συγκεκριμένο σημείο προτίθεται να αποτυπώσει μεταφορικά τόσο τη δραματική όσο και τη μεταδραματική συνέχεια των ρόλων του *Palinurus* και του *Curculio*: οι δυο τους αποτελούν υποκατάστατα αλλά και παραπληρωματικές εκφράσεις του καταλυτικού ρόλου του «πανούργου δούλου», ο οποίος απουσιάζει από το έργο· ο μάγειρος είναι ο συνδυετικός κρικός που διευκολύνει την ομαλή μεταμόρφωση του *Palinurus* σε *Curculio*. Η σκηνή του μαγείρου στον *Curculio* απασχόλησε επανειλημμένα τη μεταγενέστερη έρευνα: αξιόλογες μελέτες επανέρχονται στο πρόβλημα της σκοπιμότητας του μαγείρου στην κωμωδία, από τους Williams 1958, 103-105 (η τριεπίλιδη συζήτηση καλύπτει ένα σύντομο επίμετρο πάνω στο ρόλο του μαγείρου, όπου, ωστόσο, αγνοείται πλήρως η μελέτη του Conrad· ο Williams υποστηρίζει ότι ολόκληρο το επεισόδιο του μαγείρου αποτελεί επινόηση του Πλαύτου), Webster 1953, 196-204· Fantham 1965, 93-97· και Lowe 1985, 96-97. Καθώς όλες οι μελέτες πρωτίστως χρησιμοποιούν το κείμενο του *Curculio* ως βάση για την πρόωθηση θεωριών σχετικά με τη διασκευή της δομής και του περιεχομένου του πλαύτειου έργου σε σχέση με το υποτιθέμενο ελληνικό του πρωτότυπο, προσεγγίζουν το πρόβλημα του μαγείρου από οπτική η οποία απαντά αποκλειστικά σε ερωτήματα δραματουργικής φύσεως.

νται μέχρι το μέσο της τρίτης σκηνής (συγκεκριμένα 303α, 213α, 315α, 315γ, 317α και 321α).<sup>9</sup>

Το πνεύμα των σχολίων αυτών, ωστόσο, είναι ξένο προς το πνεύμα των λόγων που αποδίδονται στον Palinurus στην εισαγωγική πρώτη πράξη, τα οποία διανθίζονται από ευφυέστατα αστεία και λογοπαίγνια (π.χ. οι σεξουαλικού περιεχομένου διαφορούμενοι αστεϊσμοί στους στ. 16-18, 30-31, 73-74· η εσκεμμένη χρήση του *obloquere* στους στ. 41-42, όπου ο ίδιος τύπος μπορεί να εκληφθεί και ως οριστική και ως προστακτική αλλά με διαφορετικό νόημα την κάθε φορά).<sup>10</sup> Αυτά τα ευφυολογήματα συντελούν στο να τονιστεί η εξυπνάδα του «πιστού δούλου» (*servus fidelis*) Palinurus και να υποβληθεί ως εφάμιλλη της εξυπνάδας ενός τυπικού *servus callidus*, εν όψει της επανεμφάνισής του «πιστού δούλου» στη δεύτερη πράξη του έργου. Από την άλλη, τόσο οι στίχοι 274-276 και 277β-279α, όσο και τα άνευ ουσιαστικού νοήματος μονολεκτικά σχόλια της τρίτης σκηνής, ανήκουν, λογικά και πέρα από κάθε αμφισβήτηση, στο μάγειρο.<sup>11</sup> Ο Palinurus έχει εγκαταλείψει οριστικά το σανίδι στο τέλος της δεύτερης σκηνής της δεύτερης πράξης, διότι ο ηθοποιός που τον υποδύεται χρειάζεται να επιστρέψει στο έργο ως Curculio, έτσι ώστε να ολοκληρωθεί η σπονδυλωτή διαμόρφωση του *servus callidus* και να ξεκινήσει η κυρίως δράση της κωμωδίας, η οποία βεβαίως αφορά στον αγώνα του ερωτευμένου Phaedromus, του νεαρού κυρίου του Palinurus, να αποκτήσει την αγαπημένη του Planesium, καταβάλλοντας το αντίτιμο στον κύριο της, τον προαγωγό Carradox.

Τα πιο πάνω διαφαίνονται υποδειγματικά στη δεύτερη πράξη, όπου ο υποψιασμένος θεατής κατά τη διάρθρωσή της παρακολουθεί ουσιαστικά τη γένεση του «πανούργου δούλου», μέσα από τη διαδοχική ανάθεση του ρόλου αυτού από τον αρχικό του υποδύμενο υποκριτή, τον Palinurus, στον αλαζόνα μάγειρο, και από αυτόν στον τελικό και οριστικό αποδέκτη του, τον παράσιτο Curculio. Η σκηνή II.1 αρχίζει με τον Palinurus στο ρόλο του «πανούργου δούλου». Αυτή η ταύτιση, σαφής αλλά όχι τόσο εύκολα αντιληπτή, επιτυγχάνεται μέσω ενός φαινομενικά αφελούς πειράγματος σε βάρος του Carradox, το οποίο ωστόσο είναι ενδεικτικό της νοηματικής πυκνότητας των ευφυολογημάτων που διακρίνουν το λόγο των «πανούργων δούλων». Ο αστεϊσμός βασίζεται στις ηχητικά παράλληλες λέξεις *leno/lien* – παραλληλία η οποία ενισχύεται από τη συνίζηση που παρατηρείται στη δεύτερη λέξη και εξαφανίζει προσωδιακά το *i*, και μετατρέπει το *e* σε μακρό *e* κατ' αναλογία με την προσωδία του *leno* – και στην πολυσημία που προκύπτει από το συνδυασμό κάθε μιας από τις δυο λέξεις, *leno* και *lien*, πρώτον, με την έννοια του *cingere*, «ζώνω», και δεύτερον, με το ίδιο ρήμα, *ambulare*, «βαδίζω».

Συγκεκριμένα, το λογοπαίγνιο εντοπίζεται αρχικά στους στίχους 220-222 και αφορά στο συσχετισμό των ηχητικά όμοιων φράσεων *liene cin(ctus)* του έντυπου κειμένου και *leno-cin(ium)*, λέξη που ανακαλείται συνειρμικά από την ομοηχία της με τη φράση *leno cinctus*. Η τελευταία αυτή φράση, με τη σειρά της, αποδίδει μεταφορικά την κατάσταση του *leno*, ο οποίος φορά ως

9 Η συγκεκριμένη κατανομή των στίχων στους μάγειρο και Palinurus από το στ. 273 και εφεξής, δηλαδή αμέσως μετά την αποχώρηση του Carradox από τη σκηνή, είναι αυτή την οποία υιοθετεί ο Lindsay.

10 Τα περισσότερα από αυτά τα ευφυολογήματα καταγράφονται αναλυτικά στα άρθρα των Conrad 1918, και Fantham 1965, ενώ η σύλληψη και η ενδεχόμενη απήχισή τους μελετώνται διεξοδικά στα υπομνήματα των Ussing, Collart, και Monaco (βλ. σημ. 5).

11 Η διαφωνία, ή μάλλον, η σύγχυση των χειρογράφων όσον αφορά στην ταυτότητα των ομιλητών, παρουσιάζεται με λεπτομέρεια στο Conrad 1918, 392-393· ο Conrad σε αντίθεση με τον Lindsay επιχειρηματολογεί ότι το πρόσωπο του δράματος που παραμένει στη σκηνή στους στίχους 274-370 είναι ο μάγειρος και όχι ο Palinurus, και ότι στο μάγειρο ανήκουν τα λόγια που οι *notae personarum* αποδίδουν είτε στον Palinurus είτε σε κάποιον ανώνυμο *servus*: δεν υπάρχει καμία ένδειξη στο κείμενο η οποία να δικαιολογεί τη συνεχιζόμενη παραμονή του Palinurus επί σκηνής· παράλληλα, είναι κοινώς παραδεκτό ότι οι *notae personarum* είναι αβάσιμες στο ζήτημα της ταυτότητας των ομιλητών γενικά στα χειρόγραφα των ρωμαϊκών κωμωδιών. Τα επιχειρήματα του Conrad υπέρ της κατανομής προσώπων στους εν λόγω στίχους έχουν αποδεχθεί και οι Dohm 1964, 271-274· Fantham 1965, 95-96· και Lowe 1985, 96-99.

*zona* τη διογκωμένη σπλήνα του, *lien*, ενώ συνδέεται και με τη συνήθη απεικόνιση του προαγωγού επί σκηνής, καθώς βασικό διακριτικό της σκευής του συγκεκριμένου κωμικού χαρακτήρα αποτελεί η ζώνη με το πορτοφόλι του.

*nam iam quasi zona liene cinctus ambulo,  
geminos in ventre habere videor filios.  
nil metuo nisi ne medius disrumpor miser.* (MG. 220-222)

Η σημασία του λογοπαιγνίου επιβεβαιώνεται στο στ. 244, CA. **Lien** *dierectust*. PA. [tu, leno,] *ambula; id lieni optumumst*, με την επανεμφάνιση της πονεμένης σπλήνας μαζί με το ρήμα *ambulare*, αλλά και με τη χρήση του *dierectus* για να περιγραφεί ο ακραίος τυμπανισμός της σπλήνας σε σημείο επικείμενης ρήξης, που με τη σειρά της ανακαλεί το γραφικό *disrumpor*, με το οποίο περιγράφει την κατάσταση του ο Capparadox νωρίτερα (στ. 222). Και όταν ο Palinurus προτρέπει κοροϊδευτικά τον προαγωγό (*leno*) να το ρίξει στο περπάτημα (*ambulare*), έτσι ώστε να βρει ανακούφιση από τους πόνους που του προξενεί η διογκωμένη σπλήνα του (*lien*), κάνει χρήση ενός κοινού τόπου αποπομπής του προαγωγού στη ρωμαϊκή κωμωδία, καθώς η φράση *ambula* μπορεί ταυτόχρονα να λειτουργεί ως ύβρις (με τη σημασία του «χάσου από μπροστά μου»), αλλά και ως απειλή, δεδομένου ότι ο ακροατής ανακαλεί συνειρμικά τη φράση *ambulare in ius*, «τράβα γραμμή για το δικαστήριο», φράση που απαντά άλλες δυο φορές στα κείμενα του Πλάτου (*Rud.* 860; *Per.* 745).<sup>12</sup>

Ωστόσο, ο Πλάτος ξεκαθαρίζει ήδη κατά τη συνομιλία του Palinurus με τον *adulescens amans* Phaedromus στην πρώτη πράξη του έργου, ότι ο εγκέφαλος της αντί-δράσης στη συνέχεια της ιστορίας είναι ο παράσιτος (στ. 59-69, 143-144). Η άφιξη μάλιστα του παρασίτου ανακοινώνεται από τον Phaedromus ως επικείμενη (στ. 206-207) στο τέλος της πρώτης πράξης και ως θεματική γέφυρα μνημονεύεται εκ νέου μετά από λίγους στίχους (στ. 223), καθώς αποτελεί την αφορμή της επανεμφάνισης του Palinurus επί σκηνής για να σηματοδοτήσει την έναρξη της δεύτερης πράξης. Προσφιλής και συχνά επιβεβλημένη από τις περιστάσεις, τεχνική της ελληνικής κωμωδίας, και ιδιαίτερα της κωμωδίας του Μενάνδρου, είναι η κατανομή του ίδιου ρόλου μεταξύ δυο διαφορετικών ηθοποιών.<sup>13</sup> Δεδομένου και του περιορισμένου αριθμού ηθοποιών στη διάθεση του κωμωδιογράφου, τουλάχιστον στην ελληνική κωμωδία και πιθανότατα και στον Πλάτο, διάφοροι ερευνητές<sup>14</sup> αποφαίνονται ότι ένα τέτοιο ενδεχόμενο πιθανότατα θα αποτελούσε αναμενόμενο δραματουργικό πρόβλημα για τον *auctor*, διότι, για να εξασφαλιστεί η ενότητα του ρόλου (να μην αντιληφθεί δηλαδή το ακροατήριο ότι δύο διαφορετικοί ηθοποιοί παίζουν τον ίδιο χαρακτήρα, ή, εάν το αντιληφθεί, να κατανοήσει αμέσως ότι πρόκειται για εσκεμμένη διάσπαση του ρόλου), θα έπρεπε οι ηθοποιοί που θα μοιράζονταν το ρόλο αυτό να είχαν την ίδια περίπου ή παραπλήσια φωνή. Η προκείμενη περίπτωση στον *Curculio* αποτελεί τη «μετάφραση» του ανωτέρω δραματουργικού σκηνικού σε μεταδραματικό επίπεδο: δυο διαφορετικοί χαρακτήρες ενός έργου αναλαμβάνουν τις λειτουργίες του ίδιου ρόλου, και για να δηλωθεί και να γίνει αντιληπτή από το ακροατήριο η μεταδραματική ταύτισή τους, οι δυο αυτοί

12 Για την αποκρυπτογράφηση των διάφορων νοηματικών επιπέδων του λογοπαιγνίου μεταξύ των *leno* και *lien*, βλ. το πρόσφατο άρθρο του Welsh 2005, 306-309.

13 Pickard-Cambridge 1988, 154· Gomme – Sandbach 1973, 18.

14 Με πιο πρόσφατο τον Csapo (2002, 136-137), ο οποίος διαπιστώνοντας ότι αυτό το δραματουργικό ενδεχόμενο των μοιρασμένων ρόλων ήταν αρκετά συχνό, το εκλαμβάνει ως άλλη μια, πλέον ισχυρή απόδειξη υπέρ της συστηματικής καλλιέργειας της μιμητικής τέχνης από τους ηθοποιούς, έτσι ώστε να μπορούν με άνεση να παίξουν διαφορετικούς ρόλους με ισάριθμες διαφορετικές φωνές.

διαφορετικοί ρόλοι ανατίθενται στον ίδιο ηθοποιό.<sup>15</sup> Ο Palinurus, λοιπόν, με βάση τα παραπάνω έχει αναλάβει, στο εισαγωγικό και κατεξοχήν πληροφοριακό τμήμα της κωμωδίας, να εισαγάγει τον «πανούργο δούλο» στο έργο, χωρίς ωστόσο να τον υποδυθεί ο ίδιος. Καθώς, όμως, ο ίδιος δεν είναι προορισμένος να παίξει λειτουργικό ρόλο στη συνέχεια της *palliata*, πρέπει να αποχωρήσει από τη σκηνή, ή μάλλον από το έργο ολόκληρο, στο κατάλληλο σημείο, ώστε να δοθεί ικανός χρόνος αμέσως μετά την αποχώρησή του στον ηθοποιό που υποδύεται το χαρακτήρα του να αλλάξει ενδυμασία και να επανέλθει στη σκηνή, πάλι ως «πανούργος δούλος» αλλά με τη σκευή του παράσιτου *Curculio*, του χαρακτήρα που προορίζεται να ενσαρκώσει ουσιαστικά τον *servus callidus* στο έργο εφεξής και μέχρι το τέλος. Το χρονικό διάστημα που απαιτείται για να πραγματοποιηθεί στα παρασκήνια η μεταμόρφωση, από άποψη εξωτερικής εμφάνισης, του ηθοποιού από Palinurus σε *Curculio*, ένας τρίτος χαρακτήρας, ο μάγειρος, ο οποίος στην ελληνική παράδοση της κωμωδίας χαρακτήρων υποκαθιστά τον «πανούργο δούλο», εντάσσεται στην πλοκή για να συμπληρώσει το χρονικό και δραματικό κενό που δημιουργείται.

Ο μάγειρος εισάγεται στα δρώμενα επιφορτισμένος με την αποστολή να υπενθυμίσει στον Palinurus ότι είναι καιρός να αποχωρήσει από το έργο· έτσι εξηγείται λογικά η ανορθόδοξη ανάθεση των προμηθειών του δείπνου για χάρη του παράσιτου ως το αίτιο της επανεμφάνισης του Palinurus στο έργο στην αρχή της δεύτερης πράξης.<sup>16</sup> Ο Palinurus τη στιγμή της εισόδου του μαγείρου ετοιμάζεται να ερμηνεύσει ένα όνειρο, μόλις όμως αντικρίζει το μάγειρο, σταματά και αναθέτει σ' αυτόν την ερμηνεία του ονείρου, διαφημιζοντάς τον μάλιστα ως τον πλέον ειδικό ερμηνευτή ονείρων. Το σχόλιο αυτό του Palinurus ερμηνεύεται πρωτίστως μεταδραματικά: η φήμη της ονειροκριτικής ικανότητας και ευρύτερα της ανώτερης ευφυΐας του μαγείρου παραπέμπει στον *αλαζόνα μάγειρο* της Μέσης Κωμωδίας.<sup>17</sup> Το όνειρο, ωστόσο, το οποίο καλείται ο συγκεκριμένος μάγειρος να ερμηνεύσει, αποτελεί παρωδία ονειροκριτικής, καθώς είναι πασιδύλο το νόημά του: ο Πλάτος στοχεύει να παρωδήσει τον *αλαζόνα μάγειρο* της ελληνικής κωμωδίας υπονομεύοντας το θέμα του υπερτονισμού της αλαζονικής πολυμάθειας του συγκεκριμένου χαρακτήρα. Ο μάγειρος στον *Curculio* έχει κληθεί να επιτελέσει καίριο ρόλο

15 Ο Conrad πιστεύει, ορθά, ότι ο Πλάτος υιοθετεί και αλλού αυτή τη σημαντική μεταδραματική τεχνική της υπόδυσης από τον ίδιο ηθοποιό δυο διαφορετικών χαρακτήρων οι οποίοι ωστόσο επιτελούν παράλληλες ή όμοιες λειτουργίες σε επίπεδο μεταποικτικής· ο ίδιος μελετητής παραθέτει και συγκεκριμένα παραδείγματα από άλλα έργα του Πλάτου, τα οποία μάλιστα είχαν ήδη εντοπιστεί από τον Prescott 1910, 31-50; μεταξύ αυτών ξεχωριστή θέση κατέχει η περίπτωση του ηθοποιού στον *Pseudolus*, ίσως την πιο μεταθεατρικά ενσυνείδητη κωμωδία του Πλάτου, ο οποίος υποδύεται διαδοχικά, αρχικά τον *Pseudolus*, τον κατεξοχήν πρότυπο, κατά πολλούς, πλαύτειο *servus callidus/auctor*, και στη συνέχεια είτε τον ανώνυμο μάγειρο είτε τον προαγωγό *Ballio*. Και οι δυο αυτοί ήρωες φιλοδοξούν να προβληθούν ως *auctores* και ανταγωνιστές του *Pseudolus* στο επίπεδο της μεταδραματουργίας· βλ. τη σχετική ανάγνωση των *Ballio – coquus* ως υποκατάστατα του δραματικού ποιητή, στους Wright 1975, 403-416 (κυρίως 403-405), και Slater 1985, 135-136.

16 Αντίθετα, παραδοσιακές προσεγγίσεις (π.χ. Jachmann 1931, 17, 72, 244-254) εκλαμβάνουν την τοποθέτηση τόσο από τον Πλάτο όσο και από τον Τερέντιο αναφορών στην προμήθεια και την προετοιμασία γευμάτων στην αρχή ή το τέλος σκηνών και μάλιστα στα σημεία εκείνα όπου βασικοί χαρακτήρες του έργου πρόκειται να εγκαταλείψουν, ή το αντίθετο, να ενταχθούν στη δράση, ως κλασική τεχνική καθαρά αρχιτεκτονικής φύσεως της κωμικής δραματουργίας.

17 Ο Dohm 1964 καταλογογραφεί και συζητά τη σκηνική παρουσία του κωμικού μαγείρου από τις απαρχές του είδους μέχρι και την *palliata*, και αναφέρεται επανειλημμένα *passim*, και συχνά διεξοδικά, στο χαρακτήρα και τη δράση του *αλαζόνα μαγείρου*· βλ. επίσης Berthume 1982· αποκλειστικά για τους μαγείρους του Πλάτου, η μοναδική μέχρι στιγμής μελέτη, από τον Lowe (1985, 72-102), επαναλαμβάνει τις παρατηρήσεις του Dohm όσον αφορά τη σκηνική *αλαζονεία* του μαγείρου, χωρίς να προσθέτει κάτι καινούριο. Η πιο σημαντική συμβολή στην προσωπογραφία του κωμικού *αλαζόνα μαγείρου* προέρχεται από τη Scodel (1993), η οποία σε ειδικό κεφάλαιο (1993, 161-176), επικεντρώνεται στο χαρακτήρα του μαγείρου της μετα-αριστοφάνειας κωμωδίας: «The cook is always an alazon», η Scodel παρατηρεί, «yet within the dramatic tradition, his task as sacrificer and cook justifies his claims» (σ. 173).

στην εξομάλυνση της δομής, όχι της θεματικής του έργου, και αυτή τη λεπτομέρεια ο Πλάυτος τη διακωμωδεί, υποβαθμίζοντας ταυτόχρονα τη συμβολή του ρόλου στη δημιουργία του κωμικού αποτελέσματος και προβάλλοντας το απαραίτητο της παρουσίας του στη σκηνή για το σύντομο εκείνο χρονικό διάστημα που απαιτείται ώσπου ο ηθοποιός, ο οποίος υποδύεται τον «πανούργο δούλο» *Palinurus* να φορέσει τη μάσκα και τη θεατρική ενδυμασία του παράσιτου/«πανούργου δούλου» *Curculio*.

Επιπρόσθετα στοιχεία που ενισχύουν τη λειτουργία του μαγείρου ως συνδεδεμένου κρίκου στην ομαλή μετενσάρκωση του *servus callidus* από *Palinurus* σε *Curculio* συνιστούν και τα ακόλουθα: καταρχήν, ο μάγειρος είναι ο χαρακτήρας ο οποίος στα διάφορα έργα του Πλάτου προμηθεύεται συνήθως τα απαραίτητα για την παρασκευή δείπνου. Δεδομένου ότι η προετοιμασία του δείπνου και γενικότερα η μαγειρική, υπό το πρίσμα της μεταθεατρικής διάστασης του χαρακτήρα του αλαζόνος και σοφού μαγείρου της Μέσης Κωμωδίας, συνιστά παραβολή για την κατασκευή κωμικού σεναρίου,<sup>18</sup> η εμφάνιση κάποιου μαγείρου σε ένα έργο υπαγορεύει την παρουσία μεταδραματικότητας.<sup>19</sup> Η πιο χαρακτηριστική ανάλογη περίπτωση είναι αυτή του μαγείρου στον *Pseudolus*.<sup>20</sup> Όταν ο μάγειρος εισέρχεται στο στ. 251 για να αποστείλει τον *Palinurus* εκτός σκηνής, προς πορισμό των συστατικών που υπολείπονται για να ολοκληρωθεί η σύνθεση του εδέσματος/σεναρίου, το οποίο πρόκειται να προσφερθεί στον παράσιτο για κατανάλωση/εφαρμογή, ο *Palinurus* ετοιμάζεται να ερμηνεύσει το όνειρο που είχε δει ο προαγωγός την προηγούμενη νύχτα (253 *mane sis, dum huic conicio somnium*), με στόχο να κάνει επίδειξη των ονειροκριτικών του ικανοτήτων, για τις οποίες μόλις πριν από λίγο εξεδήλωσε ολοφάνερα υπερηφάνεια (248-250 *vah! solus hic homost qui sciat divinitus. / quin coniectores a me consilium petunt: quod eis respondi, ea omnes stant sententia*). Η αριστεία του δούλου στην ονειροκριτική, ωστόσο, αμφισβητείται σαφώς από το μάγειρο. Ο τελευταίος διεκδικεί για τον εαυτό του τα πρωτεία στην τέχνη της ονειροκριτικής και τεκμηριώνει τη δήλωσή του με τον ισχυρισμό ότι αυτός είναι ο ονειροκρίτης του ίδιου του *Palinurus* – ισχυρισμό τον οποίο ο τελευταίος σπεύδει αμέσως όχι μόνο να επιβεβαιώσει (255 *fateor*), αλλά και να ενισχύσει με την προσθήκη των δικών του, καθόλα ειλικρινών, επαίνων, ενώ καταλήγοντας ομολογεί την προθυμία του να αποχωρήσει από την όλη διαδικασία της ερμηνείας του ονείρου και να δώσει τη θέση του στο μάγειρο (255-257 *age tu interea huic somnium / narra, meliorem quam ego sum suppono tibi. / nam quod scio omne ex hoc scio*). Οι στίχοι αυτοί συνιστούν και τα τελευταία λόγια του *Palinurus*. Η πρόθυμη υποταγή του δούλου στις εντολές του μαγείρου εύλογα προξενεί εντύπωση στον προαγωγό και τον ωθεί να σχολιάσει την ευπείθεια του *Palinurus*, την

18 Ιδιαίτερα εύγλωττη όσο και αφοριστική η σχετική ρήση του κωμικού Εύφρονος (Athen. *Δειπν.* 1.13.7 κ.ε.): οὐδὲν ὁ μάγειρος τοῦ ποιητοῦ διαφέρει.

19 Για τη χρήση της μαγειρικής τέχνης ως μεταφοράς για την τέχνη της λογοτεχνικής συγγραφής στη λατινική λογοτεχνία συγκεκριμένα βλ. Bramble 1974· και ασφαλώς Gowers 1993, η οποία ωθεί την ερμηνεία σε πλέον ευρύτερα πεδία ποιητικής τεχνικής, καθώς παρουσιάζει πώς ο προσδιορισμός συγκεκριμένων φαγητών και η έμφαση σε ιδιαίτερες μεθόδους προετοιμασίας εξυπηρετεί τους ρωμαίους συγγραφείς να αναφερθούν αλληγορικά μεν, συγκεκριμένα δε, στα λογοτεχνικά είδη που ο καθένας τους υπηρετεί (κωμωδία, σάτιρα, επίγραμμα, ιαμβό), ενώ αποτυπώνεται και στο ύφος των κειμένων αναλόγως της ειδολογικής τους προέλευσης: το πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου της Gowers, «Barbarian Spinach and Roman Bacon: the Comedies of Plautus» (σσ. 50-108), είναι αφιερωμένο στη μαγειρική ως μεταφορά για την κωμική συγγραφή αποκλειστικά σε σχέση με το έργο του Πλάτου.

20 Ειδικά για το μάγειρο του *Pseudolus* ως ανταγωνιστή του ομώνυμου «πανούργου δούλου» του έργου σε επίπεδο ποιητικής, όντες και οι δύο μεταφορικές ενσαρκώσεις του Πλάτου, βλ. Hallett, 1993, 21-26 (κυρίως 23κεξ.), και κυρίως Gowers 1993, 93κεξ.· η ταύτιση μαγείρου/*auctor* υπονοείται καθαρά ήδη στον Conrad 1918, 396-397: «it is in the *Pseudolus*, the play in which character treatment is most highly developed, that this role is least closely connected with the plot. Here the cook is the fun-maker».



οποία και καιρία παραλληλίζει με την υποταγή του μαθητή στο διδάσκαλο (258 *ut sit magistro obsequens*). Βέβαια, το ξεκάθαρο περιεχόμενο του ονείρου, η ερμηνεία του οποίου δεν απαιτεί ιδιαίτερη εξοικείωση με τις τεχνικές της ονειροκριτικής, χρωματίζει ειρωνικά το σχόλιο του Carradox· ωστόσο, ο κύριος στόχος του είναι να επιβεβαιώσει, μέσω της μαρτυρίας τρίτων, τη σχέση διδασκάλου – διδασκομένου αντίστοιχα, ανάμεσα στο μάγειρο και τον πιστό δούλο, όσον αφορά στην εξοικείωσή τους με την ονειροκριτική, μια τεχνική η οποία απαιτεί υψηλή νοημοσύνη αλλά και λειτουργεί ενίοτε αλληγορικά για τη σύνθεση κωμωδίας, καθώς προιωνίζει επικείμενα δρώμενα στη συνέχεια του έργου.<sup>21</sup>

Η προβολή του *αλαζόνος μαγείρου* στο προκείμενο δράμα αναγγέλλει στη συνέχεια (στ. 274-276, 277β-279α) την είσοδο του Curculio, ο οποίος ορμά σαν σίφουνας στη σκηνή, με τρόπο ο οποίος αντιγράφει τη δραματική συμπεριφορά ενός άλλου ιδιαίτερα δημοφιλούς τύπου της πλαύτειας κωμωδίας, του «δρομέως δούλου» (*servus currens*), κάτι που γίνεται αμέσως σαφές από τον τρόπο που η άφιξη του αναγγέλλεται από τον Phaedromus: 277-8 *parasitum tuom / video currentem ellum*. Η εντυπωσιακή αυτή είσοδος επιτυχημένα καταδεικνύει ότι και ο Curculio, όπως και ο Palinurus, ο μεταδραματικός προκάτοχός του στο ρόλο του *servus callidus*, είναι χαρακτήρας σύνθετος, καθώς συνδυάζονται στη σκηνική του συμπεριφορά στοιχεία διαφόρων ρόλων, με πυρήνα της δραματικής του υπόστασης από τα μέσα της τρίτης σκηνής της δεύτερης πράξης και εφεξής – οπότε και αναλαμβάνει επίσημα την ανάπτυξη του νέου σεναρίου – το ρόλο του «πανούργου δούλου». Ο μάγειρος-μεσάζων παραμένει στη σκηνή σε όλη τη διάρκεια της μεγαλόπρεπης εισόδου του παράσιτου, αλλά και στο πρώτο μέρος της τρίτης σκηνής, και συνεχίζει να κάνει αισθητή την παρουσία του μέσω της σποραδικής άρθρωσης συντομότατων απαντήσεων χωρίς ουσιαστικό περιεχόμενο (303α, 313α, 315α, 315γ, 317α, 321α). Σιωπά στο σημείο ακριβώς που ο Phaedromus ανακοινώνει στον παράσιτό του ότι ένα πλουσιότατο δείπνο έχει ήδη ετοιμαστεί προς τιμήν του στο σπίτι (322-326), το ίδιο δείπνο το οποίο απετέλεσε την πρόφαση για την είσοδο στο έργο του μαγείρου στην αρχή της προηγούμενης σκηνής: 251-253 *Palinure, quid stas? Quin depromuntur mihi / quae opu' sunt, parasito ut sit paratum prandium / quom veniat?* Η παρουσία του μαγείρου επί σκηνής σε ολόκληρο το μεταξύ διάστημα των 70 στίχων αφήνει να εννοηθεί ότι η ολοκλήρωση της προετοιμασίας του δείπνου, το οποίο στους στ. 322-326 ανακοινώνεται ότι είναι ήδη σεβριρισμένο σε πιατέλες και περιμένει τον παράσιτο, πραγματοποιήθηκε στην απουσία του μαγείρου! Αυτή ακριβώς η ασυνέπεια στη λογική της πλοκής ενισχύει την άποψη ότι τα απαραίτητα ψώνια για την ολοκλήρωση της προετοιμασίας του φαγητού ισοδυναμούν με μεταλογοτεχνική μεταφορά, για τα στοιχεία εκείνα τα οποία απαιτούνται για να ολοκληρωθεί η σύνθεση της μετα-πλοκής, την εφαρμογή της οποίας αναλαμβάνει τελικά ο Curculio. Η επιβεβαίωση έρχεται στο τέλος ακριβώς της σκηνής και συγκεκριμένα στους στ. 366-370, όταν, μετά τη λεπτομερή ανάπτυξη του σεναρίου/πλαστού επιστολικού συγγράμματος, ο παράσιτος προτρέπει τον Phaedromus και το μάγειρο να αποσυρθούν όλοι μαζί στο σπίτι του Phaedromus, ορίζοντας ταυτόχρονα και τις επόμενες κινήσεις του καθενός: *atque aliquid prius opstrudamus, pernam, sumen, glandium. /*

21 Ο Gregory Dobron στο πρόσφατο (2002) άρθρο του «*Mageiros Poiêtês: Language and Character in Antiphanes*» (Dobron 2002, 169-190), υποστηρίζει ότι ο πρόγονος του πλαύτειου *servus callidus* σε επίπεδο ποιητικής είναι ο *αλαζών μάγειρος* της Μέσης Κωμωδίας. Όπως παραδέχεται και ο ίδιος ο συγγραφέας, η αποδοχή αυτής της θεωρίας μοιραία θα έχει ως αποτέλεσμα να υποβαθμιστεί η σημασία της συμβολής κάποιων σημαντικών αριστοφάνειων δούλων (συγκεκριμένα, των δούλων στους *Βατράχους* και στον *Πλούτο*) στη διάπλαση του πλαύτειου «πανούργου δούλου». Πάντως, η ανάλυση στην οποία ο Dobron υποβάλλει την παρουσία του μαγείρου στα αποσπάσματα του Αντιφάνη, διαγράφει ένα ευφύεστατο χαρακτήρα, ο οποίος χειρίζεται στην εντέλεια το λόγο και τον χρησιμοποιεί με επιτυχία για να ελέγχει και να διαμορφώνει την πορεία των γεγονότων (πλοκή).

*haec sunt ventris stabilimenta, pane et assa bubula, poculum grande, aula magna, ut sati' consilia suppetant. / tu tabellas consignato, hic ministrabit, ego edam. / dicam quem ad modum conscribes.* Ο Phaedromus θα καταγράψει οπτικά το κείμενο του σχεδίου δράσης, και μεταδραματικά θα παίξει κύριο ρόλο υποστήριξης στο πλευρό του Curculio (con-), έτσι ώστε το περιεχόμενό του ψευτο-σεναρίου να πραγματοποιηθεί. Ο μάγειρος θα συνεπικουρήσει στη σύνθεση του σεναρίου: το απροσδιόριστο της αποστολής του μαγείρου δηλώνει έμμεσα την πρόθεση του Πλαύτου να αφήσει εκτός δράσης το συγκεκριμένο χαρακτήρα, παρόλο που ταυτόχρονα η ρητή αναφορά του ρωμαίου κωμωδιογράφου στη «λειτουργικότητα», την «εξυπηρέτηση» του μαγείρου υπογραμμίζει τον βασικό σκοπό της παρουσίας του στο δράμα. Τέλος, ο ίδιος ο Curculio θα «δειπνήσει», ή με άλλα λόγια θα απολαύσει την εφαρμογή στην πράξη του σεναρίου εξαπάτησης του προαγωγού, την οποία και θα διασφαλίσει αναλαμβάνοντας αυτοπροσώπως τον πρωταγωνιστικό ρόλο.

## Βιβλιογραφία

### Εκδόσεις

- Collart, J. (1962), *T. Maccius Plautus: Curculio-Plaute: Charançon*, Παρίσι
- Ernout, A. (εκδ.) (1932-1940), *Plaute*. 7 τόμοι, Παρίσι
- Goetz, G. – Schoell, F. (εκδ.) (1898), *T. Macci Plauti Comoediae*, Λειψία
- Leo, F. (εκδ.) (1895-1896), *Plauti Comoediae*. 2 τόμοι, Βερολίνο
- Lindsay, W.M. (εκδ.) (1904), *T. Macci Plauti Comoediae I*, Οξφόρδη
- Monaco, G. (εκδ.) (1969), *Plauto: Curculio*, Παλέρμο
- Ussing, J.L. (1972), *Commentarius in Plauti comoedias, 1820-1905. Denuo edendum curavit indicibus auxit Andreas Thierfelder*, Χιλντεσχάιμ

### Μελέτες

#### Ελληνικές

- Fantuzzi, M. – Hunter, R. (2005), *Ο Ελικώνας και το Μουσείο: Η ελληνιστική ποίηση από την εποχή του Μεγάλου Αλεξάνδρου έως την εποχή του Αυγούστου* (μτφρ. Δ. Κουκουζικά – Μ. Νούσια, επιμ. Θ. Παπαγγελής – Α. Ρεγκάκος), Αθήνα, σσ. 628-665
- Παπαϊωάννου, Σ. (2007), «Το Πέρασμα στην Εσπερία» στο Φ. Μανακίδου – Κ. Σπανουδάκης (επιμ.), *ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΝΗ ΜΟΥΣΑ: Συνέχεια και Νεωτερισμός στην Ελληνιστική Ποίηση*, Αθήνα, σσ. 645-99

#### Ξενογλωσσες

- Anderson, W.S. (1993), *Barbarian Play: Plautus' Roman Comedy*, Τορόντο
- Bain, D. (1979), “*Plautus vortit barbare*: Plautus, *Bacchides* 526-61 and Menander, *Dis Exapaton* 102-12” στο D. West – A. Woodman (επιμ.), *Creative Imitation and Latin Literature*, Κέμπριτζ, σσ. 17-34
- Berthaume, G. (1982), *Les rôles du mágeiros*, Λέιντεν
- Bramble, J.C. (1974), *Persius and the Programmatic Satire. A Study in Form and Imagery*, Κέμπριτζ
- Conrad, C. (1918), “The Role of the Cook in Plautus' *Curculio*”, *CPh* 13: 389-400
- Csapo, E. (2002), “Kallipides on the floor-sweepings: the limits of realism in classical acting and performance styles” στο P. Easterling – E. Hall (επιμ.), *Greek and Roman Actors: Aspects of an Ancient Profession*, Κέμπριτζ, σσ. 136-137
- Damen, M. (1992), “Translating Scenes: Plautus' Adaptation of Menander's *Dis Exapaton*”,

*Phoenix* 46: 205-231

- Dobrov, G. (2002), “*Mageiros Poiêtês: Language and Character in Antiphanes*” στο A. Willi (επιμ.), *The Language of Greek Comedy*, Οξφόρδη, σσ. 169-190
- Dohm, H. (1964), *Mageiros: Die Rolle des Kochs in der griechisch-römischen Komödie*, Μόναχο
- Fantham, F. (1965), “The *Curculio* of Plautus: an Illustration of Plautine Methods in Adaptation”, *CQ* 15, 84-100
- Gomme, A.W. – Sandbach, F.W. (1973), *Menander: A Commentary*, Οξφόρδη
- Gowers, E. (1993), *The Loaded Table: Representations of Food in Roman Literature*, Οξφόρδη
- Hallett, J. (1993), “Plautine Ingredients in the Performance of the *Pseudolus*”, *CW* 87: 21-26
- Handley, E.W. (1968), *Menander and Plautus: a Study in Comparison*. An inaugural lecture delivered at University College London, Λονδίνο
- Jachmann, G. (1931), *Plautinisches und Attisches*, Βερολίνο
- Lowe, J.C.B. (1985), “Cooks in Plautus”, *CA* 4: 72-102
- Nesselrath, G.-H. (1990), *Die attische Mittlere Komödie: ihre Stellung in der antiken Literaturkritik und Literaturgeschichte*, Βερολίνο/Νέα Υόρκη
- Pickard-Cambridge, A.W. (1988), *The Dramatic Festivals of Athens*, Οξφόρδη<sup>3</sup>  
(1<sup>η</sup> έκδοση Οξφόρδη 1953)
- Prescott, H.W. (1910), “Three *Puer*-Scenes in Plautus”, *HSCP* 21: 31-50
- Scodel, R. (1993), *Theater and Society in the Classical World*, Ανν Άρμπορ
- Slater, N. (1985), *Plautus in Performance: the Theater of the Mind*, Πρίνστον
- Traina, A. (1970), *Vortit Barbare*, Ρώμη
- Webster, T.B.L. (1953), *Studies in Later Greek Comedy*, Μάντσεστερ
- Welsh, J. (2005), “The Splenetic *Leno*: Plautus, *Curculio* 216-45”, *CQ* 55: 306-309
- Williams, G. (1958), “Evidence for Plautus’ Workmanship in the *Miles Gloriosus*”, *Hermes* 86: 79-107
- Wright, J. (1975), “The Transformations of *Pseudolus*”, *TAPhA* 105: 403-416

## Summary

### *Metaliterary cookings on stage: the Greek origin of the coquus in Plautus’ Curculio (251-279)*

Conscious and conspicuous interaction between texts of two or more different cultures is the epitome of dynamically implemented multiculturalism. The works of Roman Comedy, the earliest extant and complete works of original, genuinely Roman literature, are, by definition and genre convention, rooted in their close comparison to particular literary models of a different (Greek) culture, which they openly acknowledge, in order to advertise through this the original product that results from their organic adaptation inside a different cultural context. The *Curculio* represents an intriguing case of Plautine originality made plain through unusual prominence of its Romanness, because it is set within very consciously prescribed Roman cultural context. On the other hand, certain masterly dramaturgical initiatives, such as the integration of the *coquus* character, communicate the Roman author’s loyalty to the fundamental convention of the genre, the confessed allegiance to some Greek literary model. In this short paper I focus on a single but unusual as much as intriguing example of a creative cross-cultural interchange that revolves around the character of the cook in Plautus, *Curculio* II.2.

The awkward role of the cook and the action framing his short presence on stage are problematic: they cause several non-sequiturs in the smooth development of the play's plot and also in its actual staging. I propose that a solution to the various problems may be secured in the light of understanding the integration of the cook in the plot along the lines of metapoetics. The *Curculio* cook does not simply occupy the stage to keep the audience attentive via impromptu scurrilous jokes, as it is typically expected from his comic role, but is organically involved in the articulation of the plot, because he embodies the “middle man”, or the dramaturgical middle “stage” in the formation of the *servus callidus*, the plot catalyst of every successful Roman comedy. More specifically, the *Curculio* belongs among those few *palliatae* that do not feature a single actual slave in the role of the “shrewd slave” of the play; rather, this seminal part is distributed among three different characters, who act out as *servi callidi* in succession; the *coquus* is the second agent that fleshes out this role. He enters the stage expressly to enable Palinurus, the character acting out as “shrewd slave” in the early part of the comedy, to depart from the stage and the play altogether, and he stays onstage long enough for the actor playing the part of Palinurus to change costume and reenter the play as the parasite *Curculio*, the character designated to perform the *servus callidus* part in the rest of the *palliata*. Even though his presence onstage is very brief, lasting for a single scene, his overall acting is typical of the *servus callidus*, being inclusive of ingenious wordplays, double entendres, and readily displayed braggadocio. Yet, why did Plautus specifically identify this intermediary character as a cook? The reply to this question, the second point addressed in my paper, is intertwined with the poetics of the Greek Middle Comedy, where the character of the cook, the well-known *alazon mageiros*, sports frequent, amply developed appearances, which foremost illustrate his unique eloquence. In the light of recent scholarship on Middle Comedy, this mastery in manipulating speech, a source of guaranteed entertainment, may be read metapoetically, as a metaphor for controlling the politics of forming the comic script – the most distinguished feature of the *servus callidus*, the typical embodiment of the playwright. In other words, in the acting of the *Curculio* cook, the Greek *alazon mageiros* and the Roman *servus callidus* intersect, both physically and metaphorically.

## Η παρουσία του δούλου Σύρου στην κωμωδία του Τερεντίου *Αδελφοί*. Προσπάθειες εκρωμαϊσμού

Μία από τις πλέον βασικές διαφορές ανάμεσα στους δύο κυριότερους εκπροσώπους της ρωμαϊκής κωμωδίας, τον Πλαύτο δηλ. και τον Τερέντιο, έγκειται στη διαφορετική από τους δραματοποιούς αυτούς εκμετάλλευση της «εξαπάτησης» από το δούλο ως πηγής κωμικού χιούμορ. Αν και η χρήση αυτής της μορφής «εξαπάτησης», ως μέσου επίτευξης κωμικού αποτελέσματος, φαίνεται να μην ελλείπει από το κωμικό δράμα της ελληνικής νέας κωμωδίας, η υιοθέτηση κωμικής δράσης αυτού του είδους χαρακτηρίζει κατεξοχήν το ρωμαϊκό δράμα του Πλαύτου,<sup>1</sup> το οποίο φαίνεται να επηρεάζεται στην περίπτωση αυτή, ανάμεσα σε άλλα, και από το κυρίαρχο φαρσικό χιούμορ της προλογοτεχνικής ιταλικής κωμωδίας.<sup>2</sup>

Μολονότι φαρσικό χιούμορ φαίνεται να μην απουσιάζει παντελώς από το κωμικό έργο άλλων κωμικών ποιητών, όπως ο Δίφιλος και ο Φιλήμονας, τα κείμενα του Μενάνδρου που έχουμε στη διάθεσή μας μαρτυρούν πως ο τελευταίος, το δράμα του οποίου (δηλ. τους *Αδελφούς Β*) μεταφέρει κατά βάση ο Τερέντιος με την κωμωδία *Adelphoe* στη ρωμαϊκή σκηνή, δεν αρέσκεται και τόσο σε δραματικές καταστάσεις που βασιζονται στην εξαπάτηση του δούλου.<sup>3</sup> Είναι αλήθεια βέβαια ότι ένα από τα δράματά του έφερε τον τίτλο *Δις εξαπατών* και ασχολούνταν με τη διπλή απάτη που θέτει σε «δραματική εφαρμογή» ο δούλος Σύρος. Ωστόσο για την κωμωδία αυτή δε διαθέτουμε παρά μόνο κάποια αποσπάσματα και, κατά συνέπεια, δεν μπορούμε να συναγάγουμε ασφαλή συμπεράσματα σχετικά με την ποιότητα, το χαρακτήρα και τη δραματική λειτουργία της κωμικής εξαπάτησης στο μενάνδρειο έργο.<sup>4</sup> Στη Ρώμη, από την άλλη, ο κατεξοχήν εκπρόσωπος της ελληνικής κωμικής δραματοουργίας, ο Τερέντιος, φαίνεται και αυτός να μην καταφεύγει συχνά στην εξαπάτηση του δούλου (όπως τουλάχιστον τη γνωρίζουμε από το πλαυτιανό κωμικό είδος).

Είναι κατ' αρχάς απαραίτητο να δοθούν κάποιες διευκρινίσεις για τον όρο «απάτη/εξαπάτηση», τα χαρακτηριστικά του και τη λειτουργία του στο κωμικό θέατρο της Ρώμης. Κύριος φορέας της εξαπάτησης στο έργο του Πλαύτου είναι ο δούλος, και πιο συγκεκριμένα ο τύπος εκείνος

\* Για μία πληρέστερη πραγμάτευση του θέματος, πρβλ. Karakasis, E. (2013), "Masters and Slaves", στο: A. Augoustakis και A. Traill (edd.), *A Companion to Terence*, Malden, 211-22.

1 Πρβλ. κυρίως Fraenkel (1922) 231 κ.ε., Stace (1968) 65, Dingel (1981) 489-504, Spranger (1984) 98, Sharrock (1996) 169-70. Πρβλ. επίσης Segal (1987) 9-136, Dumont (1987) 446-58, Lefèvre (1988) 32-46, Anderson (1993) 88-106, Halporn (1993) 191-213, Moore (1998) 40, McCarthy (2000).

2 Πρβλ. κυρίως Stärk (1989), Lefèvre - Stärk - Vogt-Spira (1991), Benz - Stärk - Vogt-Spira (1995), Lefèvre (1995).

3 Πρβλ. Goldberg (1980) 38-40, vs. Harsh (1955) 135-42, ο οποίος ισχυρίζεται την ύπαρξη ελληνικού ανάλογου για τον *servus callidus* του Πλαύτου. Δες, ωστόσο, επίσης Sharrock (1996) 170 σημ. 62.

4 Για μία σύγκριση ανάμεσα στο μενάνδρειο πρότυπο και την πλαυτιανή διασκευή, πρβλ. κυρίως Handley (1968), Lefèvre (1978) 518-38, Bain (1979) 17-34, Rizzo (1990) 9-48, Owens (1994) 381-407. Ο δούλος Δάος στην *Ασπίδα* του Μενάνδρου θέτει και αυτός σε λειτουργία κάποιο σχέδιο εξαπάτησης. Ως εκ τούτου είναι ο μοναδικός δούλος του μενάνδρειου έργου που φαίνεται να βρίσκεται, από δραματικής απόψεως, πιο κοντά στον *servus callidus* του Πλαύτου. Ωστόσο η δραματική του λειτουργία είναι επίσης αρκετά διαφοροποιημένη από εκείνη του *servus callidus* στο πλαυτιανό δράμα, πρβλ. Goldberg (1980) 38, Blänsdorf (1982) 137-41.

του δούλου ο οποίος καλείται *servus fallax* ή *callidus*. Ο βασικός δραματικός ρόλος του παραπάνω δούλου είναι να βοηθήσει το νεαρό αφεντικό του (*adulescens*) στην προσπάθεια του τελευταίου να υπερπηδήσει τις όποιες δυσκολίες αυτός αντιμετωπίζει στον αγώνα του να βρεθεί κοντά στο αντικείμενο του έρωτά του, την κοπέλα από την οποία τον κρατούν μακριά τυπικά στον κωμικό κόσμο εμπόδια: οικονομικές δυσκολίες, κοινωνικές διακρίσεις, ερωτικοί αντίπαλοι ή αυστηροί γονείς. Αυτοί λοιπόν οι *adulescentes in amore* συχνά καταφεύγουν (στα πλαίσια της τυπικότητας και πάλι που διακρίνει το ρωμαϊκό δράμα) στη βοήθεια των αδελφών, εξαδέλφων ή φίλων τους εν γένει, αλλά κυρίως επαφίενται στην πανουργία των δούλων τους, οι οποίοι προσπαθούν να εξασφαλίσουν μέσω απάτης το χρηματικό ποσό που απαιτείται, για να εξαγοράσει ο *adulescens* την αγαπημένη του από τον πορνοβοσκό ή το δουλέμπορο, ή να βρουν, εν πάση περιπτώσει, το κατάλληλο εκείνο τέχνασμα *facietis fabricis et doctis dolis* – *Mil.* 147, ώστε να έρθουν κοντά οι δύο εραστές. Δραματική αποστολή επίσης του *servus callidus* είναι να εμποδίσει εν γένει τον πατέρα του νεαρού εραστή, ο οποίος αντιμετωπίζει δυσκολίες ερωτικού τύπου, να πληροφορηθεί την αλήθεια, έτσι ώστε να εξοικονομηθεί χρόνος για τη λύση του ερωτικού και, κατά συνέπεια, και του κωμικού δράματος. Στην περίπτωση μάλιστα του πλαυτιανού δράματος, η έμφαση στο δραματικό ρόλο της απάτης του δούλου είναι τέτοια, που συχνά το ερωτικό υπόβαθρο μπαίνει στο περιθώριο και το ενδιαφέρον εστιάζει κατά κύριο λόγο στη δράση του δούλου. Συχνά μάλιστα ο δούλος αυτός έχει αντιμετωπισθεί στην κριτική βιβλιογραφία για το πλαυτιανό θέατρο ως η αυτο-αναφορική *persona* του ποιητή.<sup>5</sup>

Στον Τερέντιο, από την άλλη, η παρουσία του *servus fallax* είναι αρκετά διαφοροποιημένη σε σχέση με τον Πλαύτο.<sup>6</sup> Συχνά οι δούλοι δε λαμβάνουν καθόλου μέρος στη διαδικασία εξαπάτησης ή αντιτίθενται, έστω κατ' αρχάς, σε αυτήν, ανατρέποντας τον παραδοσιακό πλαυτιανό τους ρόλο. Χαρακτηριστικό παράδειγμα ο δούλος Γέτης στο *Φορμίωνα*: αρνείται να βοηθήσει τους δύο νεαρούς του δράματος, Αντιφώντα και Φαιδρία, παραμένοντας πιστός στους *senes* της κωμωδίας, Δημοφώντα και Χρέμη (75 κ.ε.).<sup>7</sup> Ο δούλος του Πλαύτου, ενίοτε και αυτός ακόμη, εκφράζει ενδοιασμούς για την εξαπάτηση των *senes*, όπως συμβαίνει π.χ. με το δούλο Λίβανο στην *Asinaria* (256 κ.ε.). Σε αντίθεση όμως με το δούλο του Τερέντιου, ο *servus* του Πλαύτου γρήγορα ξεπερνά τις όποιες αναστολές του και εκπληρώνει με επιτυχία τον ειδολογικά καθορισμένο δραματικό του ρόλο. Ωστόσο ακόμη και στην περίπτωση που ο τερεντιανός μηχανορράφος δούλος μηχανεύεται κάποιο σχέδιο εξαπάτησης, παρουσιάζει μία ιδιότυπη συμπεριφορά απάτης, που τον διαφοροποιεί αρκετά από τον πλαυτιανό ομόλογό του. Ο δούλος του Τερέντιου σε καμία περίπτωση δε χρειάζεται να επινοήσει κάποιο σύνθετο σχέδιο εξαπάτησης.

Με βάση τα παραπάνω, φαίνεται απαραίτητη μια λεπτομερέστερη διερεύνηση της λειτουργίας της εξαπάτησης στην κωμωδία *Αδελφοί*, μέσα στο ευρύτερο πλαίσιο απομίμησης πλαυτιανών προτύπων εκ μέρους του Τερέντιου. Κι αυτό, γιατί είναι εν γένει αποδεκτό στην τερεντιανή βιβλιογραφία πως μετά την «εμπορική αποτυχία» της *Εκυράς* ο Τερέντιος προσπάθησε να αυξήσει την «εισπρακτική επιτυχία» των έργων του, καταφεύγοντας εν πολλοίς σε δοκιμασμένες πλαυτιανές τεχνικές.<sup>8</sup>

5 Πρβλ. κυρίως Slater (1985), Muecke (1986) 216-29.

6 Πρβλ. Norwood (1923) 144 κ.ε., Duckworth (1952) 249-53 και *passim*, Amerasinghe (1950) 62-72.

7 Ο Γέτης στον *Phormio*, μολονότι αναλαμβάνει κάποιο σχέδιο εξαπάτησης, διαφέρει σημαντικά από τον τυπικό *servus callidus* της πλαυτιανής κωμωδίας. Βοηθός δηλ. στην κωμωδία αυτή του νεαρού *adulescens in amore* δεν είναι ο αναμενόμενος, κατά το τυπικό της πλαυτιανής κωμωδίας, δούλος, αλλά κάποιος άλλος δραματικός χαρακτήρας, δηλ. ο παράσιτος, ο οποίος φαίνεται να αναλαμβάνει στην περίπτωση αυτή τη δραματική λειτουργία του *servus callidus*. Πρβλ. Amerasinghe (1950) 67-8, Frangoulidis (1995) 397-425.

8 Για μία αντίθετη προς την *communis opinio* άποψη, που θέλει τον Τερέντιο να απολαμβάνει μεγάλη θεατρική επιτυχία εν γένει, πρβλ. κυρίως Parker (1996) 585-617. Πρβλ. όμως Anderson (1993) 140.

Περνώντας ειδικότερα στο θέμα της εξαπάτησης στους *Αδελφούς*, βασικός μας στόχος είναι να εντοπιστούν τα σημεία εκείνα, στα οποία ο Τερέντιος προσεγγίζει περισσότερο το φαρσικό Πλαύτο, οι σκηνές δηλ. στις οποίες ο Τερέντιος νιώθει την ανάγκη να «εκρωμαΐσει» το δούλο του. Αυτό το επιτυγχάνει παρουσιάζοντάς τον να αναλαμβάνει κωμική δράση ιδιαίτερα αρεστή στις προτιμήσεις του ρωμαϊκού κοινού, όπως συνάγεται από την εκτεταμένη σχετικά παρουσία ανάλογης κωμικής δράσης στο φαρσικό πλαυτιανό δράμα και τη σχετική της απουσία από την ελληνική κωμική σκηνή της νέας κωμωδίας. Παράλληλα θα γίνει προσπάθεια να καταδειχθούν οι τρόποι, με τους οποίους αυτή η θεματική προσέγγιση του Τερεντίου προς τον Πλαύτο και τις αισθητικές προτιμήσεις του ρωμαϊκού κοινού της εποχής του συνοδεύεται επιπλέον και από ένα είδος υφολογικής και γλωσσικής μεταβολής επί το πλαυτικότερον.

Ο *servus* Σύρος<sup>9</sup> πρωτοεμφανίζεται στη δεύτερη σκηνή της δεύτερης πράξης, όπου διαβιβάζει στον *adulescens* Αισχίνη ότι θα πείσει τον πορνοβοσκό Σαννίωνα να δεχθεί την οικονομική προσφορά του νεαρού σχετικά με την εξαγορά της αγαπημένης του Κτησιφώντα. Εξαρχής δηλ. ο δούλος φαίνεται να κατοχυρώνει ειδολογικά το δραματικό ρόλο της πλαυτιανής κωμικής παράδοσης: πρόκειται για τον *servus callidus*,<sup>10</sup> ο οποίος προσπαθεί να βοηθήσει τον τυπικά δραματικό του σύμμαχο, τον *adulescens* δηλ., σε μία οικονομική δυσκολία που αντιμετωπίζει ο τελευταίος, λόγω της εμπλοκής του σε μία ερωτική περιπέτεια. Βέβαια στην παρουσία περίπτωση η ερωτική εμπλοκή του Αισχίνη δεν είναι άμεση· ο ήρωας λειτουργεί, στα πλαίσια της αγαπημένης στον Τερέντιο θεματικής του διδύμου των ερωτευμένων νεαρών (*duality method*), για λογαριασμό του αδελφού του Κτησιφώντα. Ο Κτησιφώντας μάλιστα, και πάλι κατά την τυπική κωμική συνήθεια, θα στραφεί στο Σύρο στους στ. 281 κ.ε., ο οποίος υιοθετώντας και πάλι τον παραδοσιακό τυπικό ρόλο του *servus callidus* παροτρύνει τον *adulescens* να μπει στο σπίτι του Μικίωνα και να επιδοθεί σε ερωτικές περιπτώξεις με την αγαπημένη του (στ. 284 *bono animo esto; tu cum illa intus te oblecta interim*). Επιπλέον ο δούλος φαίνεται ήδη από την πρώτη αυτή σκηνή εμφάνισής του στο κωμικό δράμα να επισημαίνει την αξία της απάτης, η οποία, όπως είδαμε, σχετίζεται άμεσα, στην παραδοσιακή ρωμαϊκή κωμική αντίληψη, με το ρόλο του δούλου. Στο στίχο 220 λοιπόν ο Σύρος λέει στον *leno* Σαννίωνα: *numquam rem facies: abi, nescis inescare homines, Sannio*.

Ο παραδοσιακός – πλαυτιανός χαρακτήρας των σκηνών στις οποίες πρωταγωνιστεί ο *servus callidus* ενισχύεται συχνά με την παρουσία εμφανώς φαρσικής θεματικής. Ο πορνοβοσκός Σαννίωνας προβάλλει με χιουμοριστικό τρόπο τον ξυλοδαρμό του από το νεαρό Αισχίνη στην προηγούμενη σκηνή, η οποία δεν προέρχεται από το Μένανδρο, αλλά από τους *Συναποθνήσκοντες* του Διφίλου. Με την εξαίρεση του πλαυτιανού σε χαρακτήρα και γλωσσική υφή *Ευνούχου*, όπου στους στίχους 716 κ.ε. ο Δώρος δέχεται τα χτυπήματα του Φαιδρία, ο ξυλοδαρμός του Σαννίωνα στην πρώτη σκηνή και η χιουμοριστική αναφορά σε αυτόν στους στίχους 211-5 – (*ego vapulando, ille verberando, usque ambo defessi sumus*, στίχ. 213) και 244-5 της δεύτερης – (*omnis dentis labefecit mihi, praeterea colaphis tuber est totum caput*) αποτελούν μεμονωμένες περιπτώσεις υιοθέτησης εκ μέρους του Τερεντίου αυτού του τύπου πρόκλησης κωμικού αποτελέσματος. Ο Πλαύτος, από την άλλη, καταφεύγει συχνά σε αυτού του είδους την κωμική τεχνική (*slapstick comedy*),<sup>11</sup> κυρίως στην περίπτωση ξυλοδαρμού δούλων (*Amph.* 347 κ.ε., *Cas.* 404 κ.ε., *Men.* 1007 κ.ε., *Poen.* 381 κ.ε.). Αλλά και ο ξυλοδαρμός ενός πορνοβοσκοῦ, όπως

9 Για το σχετικό φαρσικό χαρακτήρα του Σύρου ως *servus callidus*, πρβλ. επίσης Amerasinghe (1950) 71-2, Duckworth (1952) 174-5, 175 σημ. 64, Forehand (1973) 52-6, όπου όμως το θέμα εξετάζεται εξαιρετικά ακροθιγώς και περιορίζεται κατά βάση στην επισήμανση της εξαπάτησης του Δημέα από το Σύρο.

10 Πρβλ. Barsby (1991) 153.

11 Πρβλ. Stace (1968) 68.

ο Σαννίωνας, δεν ελλείπει από το κωμικό δράμα του Πλαύτου, όπως συμβαίνει για παράδειγμα με την περίπτωση του *leno* στον *Persa* 809 κ.ε. ή στον *Rudens* 868 κ.ε. Στο πλαυτιανό θέατρο εν γένει, σε αντίθεση με τον Τερέντιο, θύματα ξυλοδαρμού πέφτουν συχνά κυρίως οι εχθροί του *servus callidus*, δηλ. ο *leno*, ο *miles gloriosus* (πρβλ. *Mil.* 1402 κ.ε.) και ο *servus bonus*, γνωστοί στην πλαυτιανή βιβλιογραφία ως blocking characters<sup>12</sup> ή agelasts.<sup>13</sup> Ανάλογη είναι και η δραματική λειτουργία του *leno* Σαννίωνα στους *Αδελφούς*, ο οποίος δέχεται, κατά το πλαυτιανό έθος ενός blocking character, τα χτυπήματα του Παρμένωνα.

Η κατεξοχήν κωμική απάτη, ωστόσο, εκτυλίσσεται στην τρίτη σκηνή της τρίτης πράξης, όπου ο Σύρος δικαιώνει το χαρακτηρισμό του ως *architectus doli* με την εξαπάτηση του *senex* Δημέα. Η απάτη εδώ έχει διπλό στόχο: α. να απαλλάξει το Δημέα από τις υποψίες για την υποτιθέμενη παραβατική συμπεριφορά του Κτησιφώντα και β. να απομακρύνει το Δημέα από τη σκηνή, καθαρά για λόγους δραματικής οικονομίας, καθώς η τυχόν έξοδος του νεαρού Κτησιφώντα με την *amica* του από το σπίτι του Μικίωνα θα οδηγούσε στη λύση του δράματος. Για να πετύχει λοιπόν τον πιο πάνω στόχο ο Σύρος ψεύδεται, ισχυριζόμενος πως ναι μεν ο Κτησιφών ήταν παρών στην απαγωγή της κιθαρωδού, αλλά όχι για να βοηθήσει, μα για να εκφράσει την αντίθεσή του. Τέλος ισχυρίζεται πως ο Κτησιφών έφυγε για την εξοχή, και έτσι ο Δημέας αποφασίζει να επιστρέψει στο αγρόκτημά του, έτοιμος να παρατείνει, με δραματικούς όρους, το τέλος της κωμικής πλοκής. Από τα παραπάνω φαίνεται πως στο συγκεκριμένο τμήμα της κωμωδίας αναγνωρίζουμε το βασικό πλαυτιανό μοτίβο του δούλου ως φορέα της κωμικής απάτης ενάντια στο δραματικό χαρακτήρα που λειτουργεί ως εμπόδιο ή απειλή της ερωτικής ευτυχίας του *adulescens*. Επίσης θα πρέπει να σημειωθεί πως, όπως ακριβώς συμβαίνει και στην πληθώρα ανάλογων περιπτώσεων στο δράμα του Πλαύτου, έτσι και στην περίπτωση του Κτησιφώντα και της Βακχίδας, η αίσια έκβαση (*happy end*) της ερωτικής συζυγίας, την οποία υπερασπίζεται ο δούλος, δεν οδηγεί στο γάμο, αλλά σε σύζευξη περισσότερο ελεύθερου νομικού χαρακτήρα.

Η εξαπάτηση του Δημέα συνεχίζεται στη δεύτερη σκηνή της τέταρτης πράξης, όπου ο Σύρος προσποιείται πως έπεσε θύμα ξυλοδαρμού του Κτησιφώντα. Η σκηνή μάλιστα αυτή της εξαπάτησης του *senex iratus* αρχίζει με την ωτακουστία του δούλου, τον οποίον δεν αντιλαμβάνεται ο *senex*, ο κύριός του κυρίως, κατά το σύνηθες τυπικό των σκηνών εξαπάτησης στις κωμωδίες του Πλαύτου.<sup>14</sup> (πρβλ. *Bacch.* 235-8, 770-1, *Epid.* 184-8, *Pseud.* 409-14). Ακόμη μία φορά ο Σύρος καταφέρνει να εξαπατήσει το Δημέα, ενισχύοντας τη θετική αποτίμηση που έχει ο τελευταίος για την παιδαγωγική του τακτική. Στους στίχους μάλιστα 534 και 536-7 (στην προηγούμενη δηλ. σκηνή αυτής της εξαπάτησης) ο Σύρος εμφανίζει την παραδοσιακή αυτοπεποίθηση των *servi fallaces*, όσον αφορά στην επιτυχία της δραματικής τους αποστολής (πρβλ. *Pseud.* 574-91, 759-66). Όταν δηλ. ισχυρίζεται πως θα κάνει το Δημέα αρνάκι, - *quom fervit maxume, tam placidum quam ovem reddo*, υιοθετώντας την τυπική για τους *servi callidi* του Πλαύτου τακτική να παρομοιάζουν τα θύματα της απάτης τους με πρόβατα (*Bacch.* 241-2, *Epid.* 616, πρβλ. επίσης *Pers.* 829),<sup>15</sup> ή όταν απειλεί πως θα κάνει το Δημέα να δακρύσει σαν μικρό παιδί, - *homini ilico lacrumae cadunt quasi puero gaudio*. Παρόμοια αυτοπεποίθηση για την επιτυχία του στρατηγήματος εξαπάτησης, που θέτει ο ίδιος σε εφαρμογή, εκφράζει ο κατεξοχήν *servus callidus* Χρύσαλος στις *Bacch.* 224-6, 770 κ.ε. Και όπως ο τελευταίος, στα πλαίσια της ειδολογικής κατηγορίας στην οποία ανήκει, είναι εμφανώς αναιδής απέναντι στον κύριό του Νικόβουλο στην αρχή μιας σκηνής (στ. 244-8, δεξ επίσης 673), έτσι και ο τερεντιανός *servus callidus* Σύρος στο

12 Frye (1957) 163-9.

13 Segal (1987) 70. Πρβλ. επίσης Parker (1989) 241.

14 Πρβλ. Moore (1998) 35.

15 Πρβλ. Moore (1998) 187, Brotherton (1926) 50-1.



ερώτημα του Δημέα – στ. 556 *quid ais, bone vir? est frater domi?* ανταπαντά με αναίδεια – *quid, malum, 'bone vir' mihi narras? equidem perii.*

Επιπλέον ο Σύρος καταφέρνει και πάλι να οδηγήσει το Δημέα εκτός σκηνής, κάτι που εμπόδισε στην προηγούμενη πράξη η έλευση του Ηγίωνα. Ικανοποιημένος μάλιστα από την επιτυχία αυτής του της απάτης (δες π.χ. την περίπτωση του Χρύσαλου στις *Bacch.* 349-57, 640-50), και πάλι κατά το τυπικό της πλαυτιανής κωμωδίας, επισημαίνει την επιτυχία της απάτης του, - στ. 587 – *i sane: ego te exercebo hodie, ut dignus es - silicernium* (ας θυμηθούμε εδώ την ανάλογη ύβρη - *sepulcrum* στον *Pseud.* 412), και προσφέρει ως ανταμοιβή στον εαυτό του την απόλαυση ενός ποτού (στ. 589-91), όπως συμβαίνει και στην περίπτωση του Ψευδολόγου – στ. 1051,<sup>16</sup> δες επίσης *Bacch.* 972. Πέρα όμως από την απάτη αυτή καθεαυτήν, η προσέγγιση του Τερεντίου προς την πλαυτιανή θεματική στην παρούσα σκηνή καταδεικνύεται και από τα ακόλουθα: Βασικός δραματικός χαρακτήρας στα πλαίσια της κωμικής απάτης του πλαυτιανού δράματος είναι εκείνος ο οποίος, αν και ισχυρίζεται πως είναι εξαιρετικά ικανός στο να αντιλαμβάνεται την αλήθεια, εντούτοις είναι αυτός που πέφτει κατεχοχόν θύμα της κωμικής απάτης, και επιπλέον αυτός που μαθαίνει τελευταίος την αλήθεια.<sup>17</sup> Μία τέτοια χαρακτηριστική περίπτωση στον Πλάυτο είναι ο Θεοπροπίδης στη *Mostellaria*, ο οποίος, τη στιγμή που πέφτει θύμα της απάτης του Τρανίωνα, απαντά στο ρητορικό ερώτημα του δούλου του (στ. 943 - *Quid? tibi umquam quicquam, postquam tuos sum, verborum dedi*) με αξιογέλαστη αυτοπεποίθηση *ego enim cavi recte*. Ανάλογη είναι και η συμπεριφορά του Δημέα στους *Αδελφούς*, όταν ισχυρίζεται (στ. 546) πως είναι ο πρώτος που ανακαλύπτει τις πομπές της οικογένειάς του (*primus sentio mala nostra, primus rescisco omnia*), ενώ σύμφωνα με τη μαρτυρία του δούλου Σύρου, είναι ο μόνος χαρακτήρας του δράματος που βρίσκεται πολύ μακριά από την αλήθεια, μολονότι ισχυρίζεται, παράγοντας γέλιο, το αντίθετο, στ. 548: *rideo hunc: primum ait se scire: is solus nescit omnia*. Ο ίδιος μάλιστα *senex* ισχυρίζεται κάποιους στίχους πιο πριν (396-7) πως θα μυριζόταν τουλάχιστον έξι μήνες νωρίτερα οποιοδήποτε σχέδιο απάτης του γιου του.

Η επόμενη εμφάνιση του Σύρου είναι στην πέμπτη πράξη, όπου στα πλαίσια και πάλι μιας φαρσικής πλαυτιανού τύπου σκηνής, μεθυσμένος αντιμετωπίζει την οργή του Δημέα, ο οποίος τελικά αντιλαμβάνεται την αλήθεια. Όπως σημειώσαμε πιο πάνω, ο Πλάυτος αρέσκεται στο φαρσικό γέλιο, το οποίο επιτυγχάνεται, εκτός από σκηνές ξυλοδαρμού ή απειλές ανάλογου είδους, και με σκηνές άκρατης οινοποσίας και μεθυσιού, όπως είναι η σκηνή του μεθυσμένου Σύρου της πέμπτης πράξης, ο οποίος δέχεται τις ειδολογικά τυπικές απειλές του *senex* Δημέα. Χαρακτηριστική από την άλλη στον Πλάυτο είναι η περίπτωση του ζαλισμένου από το κρασί Καλλιδαμάτη στη *Mostellaria* (στ. 313-47), ο οποίος κάτω από την επήρεια του ποτού δεν μπορεί μήτε να σταθεί μήτε να περπατήσει, ενώ ανάλογη είναι και η συμπεριφορά του μέθυσου Ψευδολόγου στην ομώνυμη κωμωδία (στ. 1246 κ.ε.). Δε θα πρέπει επίσης να ξεχνούμε τις διψασμένες για κρασί γυναικείες παρουσίες, όπως η *anus* στον *Curculio* (στ. 96 κ.ε.) ή την *Cistellaria* (στ. 120 κ.ε.)<sup>18</sup>. Ο Τερέντιος αποφεύγει ανάλογου περιεχομένου σκηνές – με εξαίρεση τη μέθη του Χρέμη στον κατεχοχόν πλαυτιανού χρώματος *Ευνούχο* (στ. 727-38) και την υπό συζήτηση σκηνή των *Αδελφών*. Στη σκηνή μάλιστα αυτή ο μεθυσμένος δούλος επισημαίνει ακόμη μία φορά, κατά το πλαυτιανό τυπικό, την επιτυχία του σχεδίου του (στ. 763-4, πρβλ. *Bacch.* 1070-1, *Pers.* 753-4), υιοθετώντας στο στ. 763 *edepol, Syrisce, te curasti molliter* δυο επιπλέον δραματικές συνήθειες των *servi callidi* του Πλάυτου, δηλ. τόσο την αποστροφή στον εαυτό τους,<sup>19</sup> πρβλ. *Asin.* 249-57, *Epid.* 81-

16 Barsby (1991) 171.

17 Πρβλ. Duckworth (1952) 245.

18 Πρβλ. Duckworth (1952) 326.

19 Πρβλ. Moore (1998) 37-9.

4, 161-3, *Pseud.* 394-400, όσο και την εκφώνηση λογοτυπικών εν πολλοίς εκφράσεων που σηματοδοτούν την αίσια πορεία ή έκβαση του εγχειρήματός τους<sup>20</sup>, πρβλ. *Pers.* 455-6, *Pseud.* 574.

Δεν επιθυμούμε εδώ να ισχυριστούμε πως ο δούλος Σύρος πλησιάζει το πλαυτιανό πρότυπο στο σύνολό του. Από το λόγο του Σύρου απουσιάζουν π.χ. οι δραματικές εκφράσεις πεσσιμισμού και αδυναμίας (δες π.χ. *Bacch.* 358-65), ο κατάλογος των καθηκόντων ενός καλού δούλου (*Aul.* 587 κ.ε., *Bacch.* 651 κ.ε., *Men.* 966 κ.ε., *Most.* 858 κ.ε., *Pers.* 7 κ.ε., *Pseud.* 1103 κ.ε., *Rud.* 920 κ.ε.), οι εκτενείς πληροφορίες προς το κοινό σχετικά με την πορεία της απάτης, καθώς επίσης και οι χαρακτηριστικές για τον *servus fallax* του Πλαύτου στρατιωτικές εικόνες (military imagery).<sup>21</sup> Δεν έχουμε επίσης πρόθεση να ισχυριστούμε πως ο ρόλος του δούλου ήταν περιορισμένος στο μενανδρικό πρότυπο και πως ο Τερέντιος ενίσχυσε τη δραματική ποιότητα του ρόλου του στην κατεύθυνση της πλαυτιανής κωμικής γραφής. Κάτι τέτοιο είναι πιθανό, αν και η αποσπασματικότητα του έργου του Μενάνδρου δεν επιτρέπει ασφαλή συμπεράσματα. Εκείνο όμως που μπορεί να ισχυρισθεί κανείς είναι πως για το ρωμαϊκό κοινό, ως φορέα πρόσληψης του κωμικού δράματος, η δραματική λειτουργία της απάτης ενός *servus callidus* είχε συνδεθεί κατεξοχήν με τον Πλάυτο. Συμπερασματικά, ο Σύρος των *Αδελφών* εμφανίζει πολλά βασικά χαρακτηριστικά της πλαυτιανής λειτουργίας ενός *servus callidus* – χαρακτηριστικά που ελλείπουν εν πολλοίς από άλλους δούλους του τερεντιανού δράματος με την εξαίρεση ίσως, ως ένα βαθμό, του Σύρου στον *Εαυτοντιμωρούμενο*: απάτη διαφόρων μορφών και με ποικίλους αποδέκτες, σιγουριά για την επιτυχία του σχεδίου εξαπάτησης, έκφραση της χαράς και της ικανοποίησης για την επιτυχία της κωμικής απάτης, αναιδής συμπεριφορά του δούλου προς τον κύριό του, ο οποίος μάλιστα, μολονότι περηφανεύεται για την εξυπνάδα του, πέφτει πρώτος στην κωμική παγίδα, η ελεύθερη συζυγία των δραματικών χαρακτήρων ως στόχος της δραματικής απάτης. Επισημάνθηκε επίσης και το κατά βάση φαρσικό χιούμορ των σκηνών εξαπάτησης της κωμωδίας (ξυλοδαρμός και απειλές ξυλοδαρμού, μέθη). Απομένει τώρα να ερευνησουμε τους τρόπους με τους οποίους η θεματική αυτή προσέγγιση του Τερεντίου στον κόσμο της κωμωδίας του Πλαύτου απεικονίζεται και σε γλωσσικό/υφολογικό επίπεδο.

Μία από τις πλέον βασικές διαφορές ανάμεσα στους δύο μεγάλους δραματοποιούς της Ρώμης έγκειται στη συχνή παρουσία στην κωμωδία του Πλαύτου αναφορών σε ρωμαϊκούς θεσμούς, οικοδομήματα, συνήθειες, τρόπο ένδυσης, συμβάντα, καταστάσεις κλπ. – κυρίως στο λόγο των παρασίτων του, π.χ. ο Εργάσιλος στους *Captivi* (90, 489) κάνει λόγο για την τριπλή πύλη της Ρώμης και για την ελαιαγορά στο *Velabrum*, αλλά και των *servi fallaces*,<sup>22</sup> πρβλ. *Asin.* 259-64, *Epid.* 59, 158-9, 182, 188, 343, *Most.* 828, *Pseud.* 125-8, 586-91, 1051, 1232. Στο τερεντιανό δράμα τέτοιου είδους ρωμαϊσμοί εν γένει αποφεύγονται και παρουσιάζονται μόνο ως εξαίρεση στον πλαυτιανό *Ευνούχο*, όπου ο Τερέντιος στους στίχους 256-7 κάνει λόγο για τη ρωμαϊκή αγορά και τουςπραματευτάδες της. Στην ίδια επίσης κωμωδία και μάλιστα στο στίχο 1039 έχουμε έναν επιπλέον ρωμαϊσμό, την αναφορά δηλ. του Χαιρέα στον κατεξοχήν ρωμαϊκό θεσμό της *clientela*.<sup>23</sup> Ανάλογη αναφορά στον θεσμό της *clientela* έχουμε στο στ. 529 των *Αδελφών*, όταν δηλ. ο Σύρος προσπαθεί να προσφέρει στο νεαρό Κτησιφώντα δικαιολογίες για την εξαπάτηση του πατέρα του τελευταίου – *tanto nequior. cliens amicus hospes nemost vobis?* Ένας πλαυτιανός δηλ. κατεξοχήν χαρακτήρας, ο *servus fallax* Σύρος, τη στιγμή μάλιστα που λειτουργεί, όπως οι περισσότεροι δούλοι του Πλαύτου, ως *praeceptor doli*, με σκοπό την εξαπάτηση του *senex* και την εξασφάλιση της ερωτικής ευτυχίας του *adulescens*, δε διστάζει να υιοθετήσει μία δραματική συνήθεια, χαρακτη-

20 Πρβλ. Christenson (2000) 223.

21 Πρβλ. κυρίως MacCary (1969), Dumont (1966) 182-203.

22 Πρβλ. Moore (1998) 61-6, Duckworth (1952) 136, 272, 298-9, 385, 389.

23 Πρβλ. Martin (1976) 182.

ριστική των χαρακτήρων του Πλαύτου, την αναφορά δηλ. ρωμαϊκών θεσμών.

Πέρα όμως από τις αναφορές σε ρωμαϊκούς θεσμούς, η τάση προς το πλαυτικότερον, και σε τελική ανάλυση προς το ρωμαϊκότερον, διαφαίνεται και στη χρήση γλωσσικής αμφισημίας με σεξουαλικά υπονοούμενα. Εν γένει ο Τερέντιος, όπως και ο Μένανδρος,<sup>24</sup> αποφεύγει κάθε είδους σεξουαλικό υπονοούμενο φιλομόφυλου χαρακτήρα. Στον Πλάυτο όμως, από την άλλη, διαπιστώνει κανείς αρκετές αναφορές σε φιλομόφυλη ερωτική συμπεριφορά, κυρίως σε σχέση με τους λεγόμενους *pueri delicati*. Χαρακτηριστικό παράδειγμα η απάντηση του Παλαιστρίωνα στον Πυργοπολυνίκη (*Mil.* 1111-3 - *Abi sis hinc, nam tu quidem ad equas fuisti scitus admissarius, qui consecrare qua maris qua feminas*, δες επίσης *Aul.* 285-6, *Capt.* 867, *Cas.* 449 κ.ε., *Curc.* 691, *Most.* 895, *Pseud.* 1189-90, *Truc.* 150).<sup>25</sup> Με την εξαίρεση ακόμη μια φορά του *Ευνούχου*, όπου στην υφολογική μορφή της αποσιωπήσεως, χαρακτηριστική για τη γλωσσική εγκράτεια του Τερεντίου, δηλώνονται οι φιλομόφυλε διαθέσεις του Θράσωνα, τυπικές για έναν *miles gloriosus* της ρωμαϊκής κωμωδίας, - *ego illum eunuchum, si opus siet, vel sobrius...* (στίχ. 479), ανάλογες αναφορές ελλείπουν από το τερεντιανό corpus, με την εξαίρεση του στ. 214 των *Αδελφών*, όπου στα πλαίσια μιας φαρσικής σκηνής που περιλαμβάνει τη συνομιλία ενός *servus callidus* με έναν *leno* σχετικά με τον ξυλοδαρμό του τελευταίου από τον *adulescens*, ο Σύρος προτείνει στον Σαννίωνα, στ. 214: *adulescenti morem gestum oportuit*. Η έκφραση *morem gerere* μπορεί να χρησιμοποιηθεί είτε για τα συζυγικά καθήκοντα μιας ρωμαίας *matrona* (*Men.* 787, δες επίσης *morigerari*, *Firm. math.* 3.6.12, *Ambr. Abr.* 1.4.26 p. 520, 13, *Heges.* 1.36.1. p. 70) είτε για τις ερωτικές υπηρεσίες μίας *meretrix* (*Most.* 189, 200, *Pers.* 605, δες επίσης *morigerari*, *Suet. Tib.* 44.2' όσο για το *morigerus* με παρόμοια σημασία δες επίσης *Plaut. Capt.* 966, *Cas.* 463, 897. Η σημασία αυτή επιστρέφει μάλλον ως συνειδητός αρχαϊσμός στον Απουλήιο, *Met.* 2.5.17). Ο Δονάτος μάλιστα στο σημείο αυτό επισημαίνει τη σεξουαλικού τύπου και πλαυτιανού χαρακτήρα δήλωση του επίσης πλαυτιανού εν πολλοίς δραματικού χαρακτήρα *servus fallax*, δηλ. του Σύρου στην περίπτωση μας, - *et morem gerere proprie lenonis est et meretricis*<sup>26</sup>.

Ο τυπικός κόσμος της ρωμαϊκής κωμωδίας χαρακτηρίζεται επίσης από τη χρήση παγιωμένων λογοτυπικών εκφράσεων. Μία τέτοιοι είδους φόρμουλα που σηματοδοτεί την αναχώρηση ενός δραματικού χαρακτήρα από σκηνής είναι η *numquid me vis?*, η οποία εναλλακτικά μπορεί να λάβει και τις ακόλουθες μορφές, *numquid vis?*, *numquid aliud?*, καθώς και συνδυασμό των παραπάνω. Ως λογοτυπική φόρμουλα εξόδου συνήθως προκαλεί την επίσης λογοτυπική απάντηση του συνομιλητή, *vale, vales, ut valeas* ή *recte*, ή εν πάση περιπτώσει πνευματώδεις και χιουμοριστικές ανταπαντήσεις, οι οποίες σηματοδοτούν το τέλος ενός δραματικού διαλόγου καθώς και την απομάκρυνση του δραματικού χαρακτήρα από την άμεση δράση της κωμικής σκηνής.<sup>27</sup> Σε μερικές όμως περιπτώσεις κάποιες *dramatis personae* δεν αντιλαμβάνονται το λογοτυπικό χαρακτήρα του ερωτήματος, το οποίο εκλαμβάνουν ως πραγματικό και, ως εκ τούτου, δίνουν περαιτέρω πληροφορίες σχετικά με τις επιθυμίες τους. Τούτο συμβαίνει κυρίως στις περιπτώσεις της «επιβράδυνσης εξόδου» (*delayed exits*), η οποία παρατηρείται κατά κόρον στο δράμα του Πλαύτου, δες *Amph.* 542, 544, *Bacch.* 757, *Capt.* 191, 448, *Cist.* 117, *Curc.* 525, *Men.* 548, *Mil.* 259, 575, 1086, 1195, *Most.* 404, *Pers.* 692, *Pseud.* 665, *Trin.* 192, αλλά αποφεύγεται στον Τερέντιο.<sup>28</sup> Μία τέτοια περίπτωση, ωστόσο, φαίνεται να συνιστούν οι στίχοι 246 κ.ε. των *Αδελφών*, όταν δηλ. ο *servus callidus*, απευθυνόμενος στον πορνοβοσκό Σαννίωνα, δι-

24 Hunter (1985) 13, Lape (2004) 21.

25 Πρβλ. Duckworth (1952) 293.

26 Πρβλ. Martin (1976) 137.

27 Πρβλ. Hough (1945) 282-302, Martin (1976) 141.

28 Πρβλ. Duckworth (1952) 118.

ατυπώνει τη γνωστή φόρμουλα εξόδου – *numquid vis quin abeam?*. Ο *leno* όμως, όπως συχνά στον Πλάυτο, δεν αντιμετωπίζει το ερώτημα ως τυπικό χαιρετισμό, αλλά εκφράζει ένα επιπλέον αίτημα, να πείσει δηλ. ο Σύρος τον Αισχίνη να καταβάλει στον πορνοβοσκό τουλάχιστον το τίμημα που ο τελευταίος κατέβαλε για την αγορά της κιθαρωδού. Ανάλογη λειτουργία φαίνεται να έχει ο παραπάνω λογότυπος μόνο στον *Ευνούχο* (191, 363), ενώ σε όλες τις άλλες περιπτώσεις που εμφανίζεται η φόρμουλα στο τερεντιανό δράμα λειτουργεί ως απλός χαιρετισμός (δες π.χ. *Phorm.* 151-2, 458, 563, *Ad.* 432).

Όσον αφορά επίσης στα κατά μέρος σχόλια (*asides*), ο Τερέντιος, και πάλι σε αντίθεση με τον Πλάυτο, αποφεύγει τα σχόλια που περιλαμβάνουν περισσότερους από έναν ή δύο στίχους, πρβλ. *Ad.* 548, 958. Στον Πλάυτο, ωστόσο, αυτού του είδους οι παρατηρήσεις των δραματικών χαρακτήρων μπορούν να εκτείνονται σε περισσότερους από δύο στίχους, με απώτερο στόχο τους την ενίσχυση του κωμικού αποτελέσματος, δες *Asin.* 598 κ.ε., *Capt.* 266 κ.ε., *Most.* 228 κ.ε., *Poen.* 271-83.<sup>29</sup> Ανάλογης μεγάλης έκτασης κατά μέρος σχόλια συναντούμε στους στ. 228-35 των *Αδελφών*,<sup>30</sup> όταν δηλ. ο Σαννίωνας, στα πλαίσια της συζήτησής του με τον *servus callidus* εν υπηρεσία, αντιλαμβάνεται το σχέδιο του δούλου να ασκήσει πίεση πάνω του και εκφράζει μεγαλόφωνα τις ανασφάλειές του για το οικονομικό αδιέξοδο που αντιμετωπίζει. Η πλαυτιανού χαρακτήρα λοιπόν δράση ενός *servus callidus*, τη στιγμή που αυτός εξαπατά, οδηγεί την επίσης αγαπητή στον Πλάυτο φιγούρα του πορνοβοσκού σε μορφές έκφρασης γνωστές κατά κύριο λόγο από το δράμα του Πλάυτου.

Τέλος θα πρέπει να σημειώσουμε κάποιες άλλες γλωσσικές επιλογές, οι οποίες, αν και αποφεύγονται από τον Τερέντιο και τη μεταγενέστερη κλασική λατινική, εντούτοις φαίνεται να είναι αγαπητές στον Πλάυτο οι επιλογές αυτές φαίνεται να υιοθετούνται από τον Τερέντιο μόνο στις σκηνές εκείνες που θεματικά προσεγγίζει περισσότερο το δράμα του Πλάυτου. Ένας χαρακτηριστικός λοιπόν στον Πλάυτο τρόπος εκφοράς μιας εντολής, αντί προστακτικής, απαγόρευσης ή ανάλογης ποιότητας προσταγής, είναι ο συνδυασμός *potin ut*, δηλ. ο συγκεκριμένος τύπος αντί του *potisne est ut*, πρβλ. *Amph.* 903, *Bacch.* 751, *Cist.* 465, *Epid.* 63, *Men.* 466, 627, *Merc.* 441, 495, 779, 890, *Mil.* 926, *Pers.* 175, 287, *Poen.* 916, *Pseud.* 263, 393, 940, 942, *Rud.* 424, *Trin.* 628, *Truc.* 897. Στον Τερέντιο αυτή η μορφή προσταγής απαντά μόνο μία φορά στο στ. 539 των *Αδελφών*,<sup>31</sup> όταν δηλ. ο *servus callidus*, κουρασμένος από τις εκκλήσεις βοήθειας του Κτησιφώντα, που έντρομος αντικρίζει τον πατέρα του Δημέα να πλησιάζει, λέγει στο νεαρό: *potin ut desinas?* (= πάψε!). Αγαπητή είναι επίσης στον Πλάυτο η πλεοναστική εκφορά μιας διμελούς ερώτησης ολικής αγνοίας μέσω του συνδυασμού *utrum...-ne, an*, αντί των απλών *utrum...an*, ή *-ne...an*, *Bacch.* 500-1, 576, *Capt.* 268, *Most.* 681, *Pseud.* 709, *Rud.* 104, *Trin.* 306-7. Στον Τερέντιο αυτού του είδους ο πλεονασμός απαντά μία φορά μόνο στο στ. 381<sup>32</sup> – *utrum studione id sibi habet an laudi putat*, στο λόγο του Δημέα, όταν αυτός απευθύνεται στο Σύρο, στα πλαίσια της σκηνής όπου ο *servus fallax* εξαπατά τον *senex*, παρωδώντας παράλληλα τις παιδαγωγικές αντιλήψεις του, εξισώνοντάς τες με τις τεχνικές εκπαίδευσης δούλων που υιοθετεί ο Σύρος.

Οι δύο κωμικοί ποιητές διαφέρουν επίσης και ως προς τις ύβρεις που παρουσιάζουν τους χαρακτήρες τους να εκστομίζουν επί σκηνής. Μία από τις αγαπημένες ύβρεις στον Πλάυτο είναι η λέξη *mastigia*<sup>33</sup> (13 περιπτώσεις: *Amph.* 1034a, *Capt.* 600, 659, *Cas.* 361, 446, *Curc.* 567, *Most.* 1, 721a, *Poen.* 381, 390, 390a, *Rud.* 1022, *Trin.* 1021). Αυτή λοιπόν η κατεξοχήν πλαυτιανή

29 Πρβλ. Hiatt (1946), 25 σημ. 3, Duckworth (1952) 109-14.

30 Πρβλ. Barsby (1991) 154.

31 Πρβλ. Martin (1976) 183.

32 Πρβλ. Martin (1976) 163.

33 Πρβλ. Martin (1976) 211.

νή ύβρις αντί του λατινικού *verbero* εκφωνείται από το Δημέα ενάντια στον *servus callidus* σε μία σκηνή έντονου (στ. 781) φαρσικού και πλαυτιανού χιούμορ, το οποίο, ανάμεσα σε άλλα, διασφαλίζεται και από την κατάσταση μέθης του Σύρου.

Μία επιπλέον αξιοπαρατήρητη γλωσσική επιλογή είναι η χρήση του ρήματος *abigere* + αιτιατική προσώπου με τη σημασία του *repellere, expellere*. Πρόκειται για μια γλωσσική επιλογή, η οποία αποφεύγεται από την πεζογραφία της κλασικής περιόδου, με την εξαίρεση δύο αναφορών στο Λίβιο (2.37.9, 2.38.4), η ιστοριογραφία του οποίου όμως και αρχαϊσμούς περιλαμβάνει και αρέσκειται να υιοθετεί εκφραστικές επιλογές της ποιητικής γλώσσας. Αντιθέτως η παραπάνω σύνταξη είναι αρκετά συνηθισμένη τόσο στην προκλασική όσο και τη μετακλασική λατινική. Επιπλέον απαντά εννέα φορές στο δράμα του Πλαύτου (*Amph.* 150, 979, *Asin.* 446, *Capt.* 815, *Curc.* 186, *Men.* 127, *Pers.* 297, *Truc.* 252, 620). Στον Τερέντιο ο παραπάνω γλωσσικός συνδυασμός εμφανίζεται μία μόνο φορά στο στ. 401 των *Αδελφών*, στα πλαίσια μίας σκηνής εξαπάτησης του Δημέα από το Σύρο και πάλι, όταν ο τελευταίος, προσπαθώντας να απομακρύνει τον *senex iratus* από σκηνής, λέγει σε ένα κατά μέρος σχόλιο: *abigam hunc rus*. Ο Δονάτος σχολιάζει σχετικά: *ut pecudem dixit abigam, non ut hominem mittam*.<sup>34</sup>

Συμπερασματικά μπορούμε να σημειώσουμε τα ακόλουθα: Είναι γενικά αποδεκτό πως ο Τερέντιος μεταφέρει στη λατινική με μεγαλύτερη πιστότητα από ό,τι ο Πλάυτος τα κωμικά κείμενα της ελληνικής νέας κωμωδίας. Φαίνεται να συνεχίζει τρόπον τινά στη λατινική γλώσσα την παράδοση της ελληνικής κωμωδίας από το σημείο που την άφησε ο Μένανδρος και ο «μενανδρικός» Απολλόδωρος από την Κάρυστο (πρβλ. Suet. *Vita Terenti* 7). Και τούτο μπορεί να συσχετισθεί άμεσα με τον ελληνοκεντρισμό του κύκλου των Σκιπιώνων, στον οποίον και ανήκει ο κωμικός μας ποιητής.<sup>35</sup> Ο θεατής του τερεντιανού θεάτρου έχει μάλιστα συχνά την αίσθηση πως, παρόλο που οι δραματικοί χαρακτήρες της κωμωδίας που παρακολουθεί ομιλούν λατινικά, η δράση εκτυλίσσεται στην Αθήνα ή κάποια άλλη πόλη στην Ελλάδα. Με τον Πλάυτο αντίθετα η εξέλιξη της νέας κωμωδίας φαίνεται να κινείται προς την αντίθετη κατεύθυνση. Ο Πλάυτος εκρωμαΐζει την ελληνική κωμωδία. Και τούτο το πετυχαίνει όχι μόνο με το να παρουσιάζει τους χαρακτήρες του να αναφέρονται σε ρωμαϊκά τοπωνύμια και ρωμαϊκούς θεσμούς ή να αναλαμβάνουν ρωμαϊκά αξιώματα. Ο Πλάυτος βάζει έντονα την προσωπική του σφραγίδα στη διαμόρφωση του είδους όχι μόνο ενισχύοντας το ρόλο κάποιων δραματικών χαρακτήρων, όπως του *servus callidus* με τον οποίον ασχοληθήκαμε πιο πάνω, αλλά προχωρώντας επίσης σε σημαντικές μεταβολές στη θεματική (φαρσικό χιούμορ), τη γλώσσα (ύβρις, σεξουαλικού τύπου *double entendre*) και τη δραματική παρουσίαση (εκτεταμένα κατά μέρος σχόλια ως μέσο αύξησης του κωμικού αποτελέσματος), διαμορφώνοντας ένα ξεκάθαρο ρωμαϊκό αντίβαρο στην ελληνική κωμική σκηνή. Στην περίπτωση του Πλαύτου λοιπόν ο θεατής έχει συχνά την εντύπωση πως βρίσκεται σε ένα ρωμαϊκό δραματικό κόσμο, σε βαθμό μάλιστα που κάποιες φορές τα ελληνικά ονόματα των χαρακτήρων του να ηχούν παράταιρα μες τη ρωμαϊκή ατμόσφαιρα του δράματός του. Αυτή όμως την αντίθετη κίνηση του Πλαύτου φαίνεται να την υιοθετεί σε κάποιες περιπτώσεις ως ένα βαθμό και ο Τερέντιος. Τούτο ισχύει για το σύνολο της κωμωδίας του *Ευνούχος*, αλλά, όπως προσπαθήσαμε να καταδείξουμε στην παρούσα ανακοίνωση, και στις σκηνές απάτης που σχετίζονται με τον *servus callidus* στους *Αδελφούς*. Δεν φαίνεται μάλιστα να είναι τυχαίο πως ο *servus callidus* της συγκεκριμένης κωμωδίας, δηλ. ο δραματικός χαρακτήρας ο οποίος πλησιάζει περισσότερο στον *servus fallax* του Πλαύτου και ο οποίος συ-

34 Πρβλ. Martin (1976) 167.

35 Πρβλ. κυρίως Comerci (1994) 3-44, Beacham (1991) 46-8. Για την άποψη, που ωστόσο δεν υιοθετούμε εδώ, ότι δηλ. ο κύκλος των Σκιπιώνων είναι μία απλή επινόηση φιλολογικού χαρακτήρα και πως δεν υπήρξε ποτέ, πρβλ. κυρίως Strasburger (1966) 60-72, Astin (1967), 295-306, Zetzel (1972), 173-80, Parker (1996) 604-7.

μπαρσάφει με τη δραματική του λειτουργία μία θεματική και γλωσσική κίνηση επί το πλαυτικότερον, καλείται Σύρος. Δεν έχει δηλ. ελληνικό όνομα, αλλά είναι ανατολίτης. Φαίνεται λοιπόν πως συνειδητά ο Τερέντιος επιλέγει ένα χαρακτήρα με μη ελληνικό όνομα, για να γίνει ο φορέας αυτής της κίνησης από το ελληνικότερον προς το ρωμαϊκότερον, όπως καταδεικνύεται με τη δραματική προσέγγιση του ελληνοπρεπούς Τερεντίου στο θέατρο του Πλαύτου, σε έναν τύπο θεάτρου δηλ. αγαπητού στο ρωμαϊκό κοινό. Και ίσως δεν είναι τυχαίο και πάλι πως ένας άλλος δούλος, ο οποίος παρουσιάζει βασικά χαρακτηριστικά του *servus callidus*, όπως τον γνωρίζουμε από τον Πλάτο, ο *servus* δηλ. του *Εαυτοντιμωρούμενου*, ονομάζεται και αυτός Σύρος. Απομένει όμως να διευρευνηθεί κατά πόσο στην περίπτωση του τελευταίου Σύρου διαπιστώνει κανείς επίσης μία κίνηση προς το πλαυτικότερον, όπως στην περίπτωση των *Αδελφών*.

## Βιβλιογραφία

- Amerasinghe, C.W. (1950), “The Part of the Slave in Terence’s Drama”, *G&R* 19: 62-72
- Anderson, W. S. (1993), *Barbarian Play: Plautus’ Roman Comedy*, Τορόντο
- Astin, A. E. (1967), *Scipio Aemilianus*, Οξφόρδη
- Bain, D. (1979), “Plautus *vortit barbare*: Plautus, *Bacchides* 526-61 and Menander, *Dis Exapaton* 102-12”, στο D. West και T. Woodman (επιμ.), *Creative Imitation in Latin Literature*, Κέμπριτζ, σσ. 17-34
- Barsby, J. A. (1991), *Terence: The Eunuch, Phormio, The Brothers*, Μπρίστολ
- Beacham, R. C. (1991), *The Roman Theatre and Its Audience*, Λονδίνο
- Benz, L., Stärk, E., Vogt-Spira, G. (εκδ.) (1995), *Plautus und die Tradition des Stegreifspiels*, Τυβίγγη
- Blänsdorf, J. (1982), “Die Komödienintrige als Spiel im Spiel”, *Antike und Abendland* 28: 131-54
- Brotherton, B. (1926), *The Vocabulary of Intrigue in Roman Comedy*, Menasha, Wis.
- Christenson, D. (2000) (εκδ.), *Plautus: Amphitruo*, Κέμπριτζ
- Comerci, G. (1994), “*Humanitas, Libertas, Aequitas*: nuova paideia e mediazione sociale negli *Adelphoe* di Terenzio”, *BstudLat*. 24: 3-44
- Dingel, J. (1981), “Herren und Sklaven bei Plautus”, *Gymnasium* 88: 489-504
- Duckworth, G. E. (1952), *The Nature of Roman Comedy: A Study in Popular Entertainment*, Πρίνστον
- Dumont, J. C. (1966), “La Stratégie de l’Esclave Plautinien”, *REL* 44: 182-203
- (1987), *Servus: Rome et l’Esclavage sous la République*, Ρώμη
- Forehand, W. E. (1973), “Syrus’ Role in Terence’s *Adelphoe*”, *CJ* 69: 52-6
- Fraenkel, E. (1922), *Plautinisches im Plautus*, Βερολίνο
- Frangoulidis, S. (1995), “The Parasite as Poet-playwright and the Slave as Parasite in Terence’s *Phormio*”, *BstudLat*. 25: 397-425
- Frye, N. (1957), *Anatomy of Criticism: Four Essays*, Πρίνστον
- Goldberg, S. M. (1980), *The Making of Menander’s Comedy*, Λονδίνο
- Halporn, J. (1993), “Roman Comedy and Greek Models” στο R. Scodel (επιμ.), *Theater and Society in the Classical World*, Ανν Άμπορ, σσ. 191-213
- Handley, E. W. (1968), *Menander and Plautus: a Study in Comparison*, Λονδίνο
- Harsh, P. W. (1955), “The Intriguing Slave in Greek Comedy”, *TAPhA* 86: 135-42
- Hiatt, V. E. (1946), *Eavesdropping in Roman Comedy*, Σικάγο
- Hough, J. N. (1945), “The *Numquid Vis* Formula in Roman Comedy”, *AJPh* 66: 282-302
- Hunter, R. L. (1985), *The New Comedy of Greece and Rome*, Κέμπριτζ
- Lape, S. (2004), *Reproducing Athens. Menander’s Comedy, Democratic Culture, and the Hellenistic City*, Πρίνστον

- Lefèvre, E. (1978), "Plautus – Studien II: Die Brief-Intrige in Menanders *Dis exapaton* und ihre Verdoppelung in den *Bacchides*", *Hermes* 106: 518-38
- (1988), "Saturnalien und Palliata", *Poetica* 20: 32-46
- (1995), *Plautus und Philemon*, Τυβίγγη
- Lefèvre, E. – Stärk, E. – Vogt-Spira, G. (1991), *Plautus Barbarus: Sechs Kapitel zur Originalität des Plautus*, Τυβίγγη
- McCarthy, K. (2000), *Slaves, Masters and the Art of Authority in Plautine Comedy*, Πρίνστον
- MacCary, W. T. (1969), *Servus gloriosus: A Study of Military Imagery in Plautus*, Στάνφορντ
- Martin, R. H. (1976) (εκδ.), *Terence: Adelphoe*, Κέμπριτζ
- Moore, T. J. (1998), *The Theater of Plautus*, Ώστιν
- Muecke, F. (1986), "Plautus and the Theatre of Disguise", *CA* 5: 216-29
- Norwood, G. (1923), *The Art of Terence*, Οξφόρδη
- Owens, W. M. (1994), "The Third Deception in *Bacchides*: *Fides* and Plautus' Originality", *AJPh* 115: 381-407
- Parker, N. (1989), "Crucially Funny or Tranio on the Couch: the *servus callidus* and Jokes about Torture", *TAPhA* 119: 233-46
- (1996), "Plautus vs. Terence: Audience and Popularity Re-examined", *AJPh* 117: 585-617
- Petrone, G. (1983), *Teatro antico e inganno: Finzioni plautine*, Παλέρμο
- Rizzo, S. (1990), "Da Chrisalo a Siro: per una ricostruzione del *DIS EXAPATON* di Menandro», στο *Dicti Studiosus: scritti di filologia offerti a S. Mariotti dai suoi allievi*, Ουρβίνο, σσ. 9-48
- Segal, E. (1987), *Roman Laughter: The Comedy of Plautus*, Νέα Υόρκη
- Sharrock, A. R. (1996), "The Art of Deceit: *Pseudolus* and the Nature of Reading", *CQ* 46: 152-74
- Slater, N. (1985), *Plautus in Performance: The Theatre of the Mind*, Πρίνστον
- Spranger, P. (1984), *Historische Untersuchungen zu den Sklavenfiguren des Plautus und Terenz*, Στουτγάρδη
- Stace, C. (1968), "The Slaves of Plautus", *G&R* 15: 64-77
- Stärk, E. (1989), *Die Menaechmi des Plautus und kein griechisches Original*, Τυβίγγη
- Strasburger, H. (1966), "Der 'Skipionenkreis'", *Hermes* 94: 60-72
- Zetzel, J.E.G. (1972), "Cicero and the Scipionic Circle", *HSCPh* 76: 173-80

## Summary

### *The presence of the servus Syrus in Terence's Adelphoe. Attempts at romanisation*

This paper examines Terence's dramatic romanisation by focusing on his treatment of the deception-theme in the *Adelphoe*. Syrus' dramatic function assimilates a number of distinctive motifs of the Plautine *servus*, namely, plotting a multi-faceted deception, self-confidence followed by exaltation for the successful outcome of the comic scheme, rudeness against the master and farcical drunkenness. This Plautine colouring of Syrus' role is reinforced by several further Plautine motifs, i.e. the *παλλακεία* status between Ctesipho and his *amica* as the goal of the comic ruse, the figure of the gullible *senex*, yet bragging of his perceptiveness, the slapstick comedy scenes. This movement of an otherwise mainly grecising Terence towards his more Roman counterpart, Plautus, is further evidenced by a linguistic and stylistic rapprochement as discerned in the diction of the deception scenes of the *Adelphoe*.

## Αναφορά και αποσιώπηση στα Γεωργικά του Βιργιλίου. Η αιγυπτιακή βουγονία και το επύλλιο του Αρισταίου

Το δεύτερο μισό του 4<sup>ου</sup> βιβλίου των *Γεωργικών* περιλαμβάνει α) την αιγυπτιακή βουγονία και β) το επεισόδιο του Αρισταίου και την αρκαδική βουγονία σε επυλλιακή μορφή. Τα δυο αυτά μέρη, όπως προσπάθησα να δείξω αλλού, δε συνιστούν δυο ενότητες αλλά μία που καλύπτει το δεύτερο μισό του βιβλίου (281-558· ακολουθεί η σφραγίδα 559-566). Έτσι το δεύτερο μισό του 4<sup>ου</sup> βιβλίου ξεκινάει με την εκτενέστατη αναφορά στην Αίγυπτο και τη βουγονία που τελείται εκεί και ολοκληρώνεται με τη βουγονία που τελείται στην Αρκαδία.

Οι στίχοι 281-6 συνιστούν το προοίμιο της ενότητας, το οποίο, ενώ αναφέρεται ευθέως στο δεύτερο μέρος της (Αρισταίος – αιματηρή βουγονία που εκείνος εκτελεί στην Αρκαδία), στην πραγματικότητα συνδέει τα δυο μέρη.<sup>1</sup> Στην αρχή του δεύτερου μέρους υπάρχει μια επίκληση στη Μούσα (315-17), η οποία όχι απλώς υποσημαίνει την έναρξη του νέου – σημαντικού – μέρους αλλά και συνιστά σαφές σημείο τομής μεταξύ του πρώτου μέρους και του δεύτερου.

*Quis deus hanc, Musae, quis nobis extudit artem?  
unde nova ingressus hominum experientia cepit?*

Η όλη ενότητα θεωρείται από τους μελετητές ως ένα ιδιαίτερα δύσκολο χωρίο, ιδιαίτερα κρυπτικό, όπου οι ποιητικές προθέσεις είναι πάρα πολύ δύσκολο να διαγνωσθούν. Ένα χαρακτηριστικό της είναι το πλήθος των τόπων που αναφέρονται, πράγμα που δημιουργεί μια ιδιαίτερη γεωγραφική πολυπλοκότητα: Στο πρώτο μέρος (287-314) η Αίγυπτος περιγράφεται για αρκετούς στίχους (287-93[291]) και ιδιαίτερα ο Κάνωπος (287), τον οποίον διαπλέει ο Νείλος (288) και που γειτονεύει με τη χώρα των Περσών (290).<sup>2</sup> Στον Κάνωπο κατοικεί το γένος από την Πέλλα (287). Εκεί τελείται η αιγυπτιακή βουγονία (294-314).

Το δεύτερο μέρος είναι ιδιαίτερα φορτωμένο από γεωγραφικούς (και εθνοτικούς) όρους.<sup>3</sup> Ήδη από το προοίμιο ο Αρισταίος συνδέεται με την Αρκαδία<sup>4</sup> (*Arcadii magistri*, 283). Πατέρας του είναι ο Απόλλωνας από τη Θύμβρη (*Thymbraeus Apollo*, 323)<sup>5</sup> και μητέρα του η Κυρήνη.

1 Peraki-Kyriakidou (2003) 151-155· συμφωνεί και ο Φυντίκογλου (2007).

2 Εκείνο τον καιρό η περιοχή κατοικείται από τους Πάρθους: Mynors (1990) ad loc. Βλ. παρακάτω και σ. 186.

3 Παρενθετικά θα άξιζε ίσως να λεχθεί ότι ακόμη και η σφραγίδα των 8 στίχων (4.559-66) που ακολουθεί περιέχει αρκετά τοπωνύμια: ο Καισάρας διεξάγει πολεμικές επιχειρήσεις στον *Ευφράτη* (561) και ετοιμάζει το δρόμο του για τον *Ολυμπο* (562), ενώ ο Βιργίλιος βρίσκεται στην *Παρθενόπη* (564).

4 Η σχέση του Αρισταίου με την Αρκαδία έχει θεωρηθεί ασαφής [π.χ. Anderson (1933) 40].

5 Ross (1987) 196 κ.ε. και 210 κ.ε. Thomas (1988) ad 323. Ο Cairns [(2006) 71] διερευνά τη χρήση από το Βιργίλιο του όρου *Thymbraeus* (ιδιαίτερα στην *Αινειάδα*, 3.85, 12.458) και *Thymbris* (*Aen.* 10.124) και διαπιστώνει μελετώντας προσεκτικά τις πηγές ότι “*Thybris* brought to mind *Thymbris* the river of Troy, Dardanus and his foundation of Trojan Θύμβρη, and Theocritus’ Sicilian river” (sc. *Eid.* 1.117-8). “Hence *Thybris* could be used to evoke a number of important themes of the *Aeneid*, first Rome’s Trojan origins, second Dardanus and (because Dardanus was



Όταν χάνει το μελίσι του, θα καταφύγει στη μητέρα του στα *Τέμπη* (317), το υδάτινο βασιλείο της, για να τον βοηθήσει να αποκτήσει ξανά ένα μελίσι. Εκεί στα βάθη του *Πηνηιού* (317) τον δέχονται οι Νύμφες<sup>6</sup> που πλέκουν τα γνωστά *Μιλήσια* έρια (334)· εκεί είναι και το σημείο συνάντησης των μεγάλων ποταμών του τότε κόσμου, από το *Φάση* (367) στον *Ηριδανό* (372), κι από τον *Ενπιέα* (368) στον *Τίβερη* (369).<sup>7</sup> Εκεί οι νύμφες θα του προσφέρουν κρασί από τη *Μαιονία* (380)<sup>8</sup> σε ένα δείπνο με μυρωδικά της *Παγχαίας* (379)<sup>9</sup> και η Κυρήνη θα αρχίσει να του μιλά: Ο Αρισταίος – σύμφωνα με τις οδηγίες της –θα πρέπει να συναντήσει τον Πρωτέα, που τώρα δε βρίσκεται πια στο *Καρπάθιο* πέλαγος (387), αλλά επισκέπτεται ξανά την πατρίδα του (*patriam*, 390), την *Ημαθία* και την *Παλλήνη* (390-391).<sup>10</sup> Εκεί ο Αρισταίος θα συναντήσει τον Πρωτέα, για να του αποκαλύψει την αιτία της απώλειας του μελισσιού. Πράγματι, η συνάντηση γίνεται και ο Πρωτέας θα εξιστορήσει στον Αρισταίο πώς ο Ορφέας έχασε την Ευρυδίκη εξαιτίας του. Την έκλαψε τότε ολόκληρη η *Θράκη*. Η Θράκη στους στ. 461-3 παίρνει μια κύρια θέση στο γεωγραφικό ruzzle του επεισοδίου. Εκεί ο Βιργίλιος υπό μορφή καταλόγου καταγράφει επιμέρους τοπωνύμια και έθνη που σχετίζονται μ' αυτήν (όπως είχε κάνει με την εκτενή παρουσίαση της Αιγύπτου στο πρώτο μέρος της ενότητας).

*At chorus aequalis Dryadum clamore supremos  
implevit montis; flerunt Rhodopeiae arces  
altaque Pangaea et Rhesi Mavortia tellus  
atque Getae atque Hebrus et Actias Orithyia.  
Geo. 4.460-3*

Αξιοσημείωτο είναι ότι ενώ ο κατάλογος περιλαμβάνει τοπωνύμια της Θράκης, το τελευ-

born in Italy at Etruscan Cortona) the Etruscan source and associations of the Tiber, and the Etruscan origin of its name, and third the kinship of Sicily, and of Sican Eryx in particular, to Rome". Όσο κι αν τα παραπάνω αφορούν την *Αινειάδα*, δεν παύουν να δείχνουν το χαρακτήρα της χρήσης της λέξης στο χωρίο των *Γεωργικών*.

- 6 Ο κατάλογος των Νυμφών περιέχει επίσης κάποια επίθετα (*Asia [Deiorea]*, 343) και κάποια ονόματα επίσης (*Lycorias*, 339 / *Ephyre*, 343), που έμμεσα μοιάζουν να σχετίζονται με γεωγραφικό τόπο· ενδιαφέρον παρουσιάζει και το επίθετο *Oceanitides* (341), που συνοδεύει τις Νύμφες *Clio* και *Beroe*. Αν θεωρήσουμε ότι το επίθετο *Maenonius* (380) έχει κάποιο μεταποιητικό βάρος (βλ. παρακάτω, σημ. 8), τότε και το επίθετο *Oceanitides* πρέπει να έχει το δικό του αντίστοιχο φορτίο: για το μεταποιητικό χαρακτήρα του Ωκεανού στον Κάτουλλο, Βιργίλιο και Οράτιο, βλ. Harrison (2007), *ιδιαιτ.* σσ. 5-9.
- 7 Με βάση το τεράστιο γεωγραφικό πλάτος που καλύπτουν αυτοί οι ποταμοί ίσως δεν είναι πολύ σίγουρο το συμπέρασμα ότι, όταν ο ποιητής κατονομάζει το Λύκο (367) εννοεί το Λύκο που βρίσκεται κοντά στο Φάση (με δεδομένο ότι υπήρχαν πολλοί ποταμοί με το ίδιο όνομα) [Thomas (1988) *ad loc.*].
- 8 Στον Καλλιμάχο το επίθετο *Μηόνιος* (*Υμν.* 4.250) σχετίζεται με τον Πακτωλό ποταμό, που είναι ποταμός της Λυδίας. Αν δεχθούμε την άποψη [Thomas (1988) *ad loc.*, πρβλ. Morgan (1999) 33 κ.ε.] ότι το κειμενικό περιβάλλον οδηγεί στη σκέψη ότι το επίθ. *Maenonii* θα μπορούσε να παραπέμπει στον Όμηρο, τότε θα πρέπει να επισημάνουμε ότι πρόκειται για έναν Όμηρο διαθλασμένο από την ελληνιστική *doctrina* [βλ. Nisbet-Hubbart (1970) και Γρόλλιο (1986) *ad Hor., Carm.* 1.6.2]. Στις οβιδιακές *Μεταμορφώσεις* το επίθετο σχετίζεται με τον ποταμό Κάνστρο (2.252-3) αλλά και την Αράχνη (6.5, 103)· βλ. όμως το σχετικό σχόλιο του Anderson [1972], στο 6.5, για το δυσσιώνιο του επιθέτου· επίσης *Fasti* 2.310, όπου η Ομφάλη είναι από τη Λυδία, τη *Μαιονία*, όπως την αποκαλεί ο ποιητής.
- 9 Η Παγχαία ήταν υπό μια έννοια συνώνυμο της πολυτέλειας. Χαρακτηριστικοί είναι οι στίχοι του [Τίβουλλου] 3.2.23: *illuc quas mittit dives Panchaia merces / Eoique Arabes, pinguis et Assyria ...*
- 10 Ο Φυντίκογλου [(2007) 208] διαβάζει διαφορετικά τους στίχους αυτούς από εμένα στο Πέρακη-Κυριακίδου (1998) 120 κ.ε. Εκεί επιχείρησα να δείξω είναι ότι η μετάθεση του Πρωτέα στην Παλλήνη αποτυπώνει την απομάκρυνση του ποιητή από τα πράγματα της Αλεξάνδρειας. Γι' αυτό επικαλούμαι το χωρίο του Προπέρτιου που θεωρούσε την Αλεξάνδρεια *noxia* (3.1.33). Οι απόψεις που είχα διατυπώσει εκεί επιβεβαιώνονται μέσα από τη γεωγραφική ανάλυση της ενότητας που επιχειρείται εδώ: Όλα δείχνουν ότι ο ποιητής απομακρύνεται και αποστασιοποιείται από την Αίγυπτο με ό,τι κι αν σημαίνει αυτό. Η Αίγυπτος μπορεί να αντιπροσώπευε στην αρχή για τους Ρωμαίους τη Μέκκα της λογοτεχνίας, οι πολιτικές όμως εξελίξεις αλλά και οι καινούργιες τάσεις των Ρωμαίων διανοητών τους απομάκρυναν σταδιακά από αυτήν.

ταίο όνομα ανοίγει τον ορίζοντα προς την Αθήνα με την κόρη του Ερεχθέα (*Actias*<sup>11</sup> *Orithyia* = κόρη του Ερεχθέα, 463) που συμμετέχει στο θρήνο.

Ο Πρωτέας συνεχίζοντας την αφήγησή του εξηγεί πώς ο Ορφέας επισκέπτεται το *Ταίναρο* (*Taenarias fauces*, 467), για να φέρει από τον Κάτω Κόσμο πίσω την αγαπημένη του. Όμως δε θα τα καταφέρει· ο ήχος που αντηχεί από τον Άορνο είναι δηλωτικός (493). Η προσπάθεια του Ορφέα σ' ένα *Inferno* που «συμμετέχουν» Πελοπόννησος και Καμπανία έχει αποτύχει. Η Ευρυδική χάνεται οριστικά και την παίρνουν πίσω τα νερά της *Στύγας* (506, που κατά την παράδοση βρίσκεται στην Αρκαδία). Εκείνος την θρηνεί πολύ καιρό στις όχθες του *Στρυμόνα* (508), στη χώρα των *Υπερβορείων*, στον *Τάναη*, εκεί που ποτέ δε λιώνει το *Ριπαίο* χιόνι (517-8)<sup>12</sup> και στους Σκύθες. Οι μητέρες των *Κικόνων* (*Ciconum matres*, 520), νιώθοντας περιφρονημένες, θα τον διαμελίσουν σ' ένα διονυσιακό σπαραγμό. Ο *Έβρος* θα παρασύρει στο πέρασμά του το κεφάλι του (524). Η διήγηση του Πρωτέα τελειώνει μ' αυτό και σύμφωνα με τις οδηγίες της Κυρήνης, ο Αρισταίος θα προχωρήσει στη δική του *βουγονία*, στην *Αρκαδία*, στο *Λύκαιον* όρος (539).

Στον ποιητικό λόγο κανείς δεν περιμένει λογική συνέπεια και ακρίβεια στα τοπωνύμια ή στις γεωγραφικές αναφορές. Δεν υπάρχει καμία αμφιβολία ότι η γεωγραφική αυτή πολυπλοκότητα και η άνεση με την οποία ο ποιητής μεταπηδά από τον ένα τόπο στον άλλο ακολουθεί τη λογοτεχνική παράδοση (χαρακτηριστικός είναι ο μύθος της Ιούς), ιδιαίτερα την ελληνιστική манιέρα όπου οι εθνογραφικές λεπτομέρειες αποτελούσαν κύριο συστατικό του ποιητικού λόγου. Η γεωγραφική ονοματολογία σε ορισμένα σημεία, για παράδειγμα, στους καλλιμαχικούς Ύμνους είναι ιδιαίτερα έντονη και πλούσια (π.χ. *Ύμνος εις Άρτεμιν*, 170 κεξξ.). Η Ρωμαϊκή λογοτεχνία είχε ιδιαίτερα επηρεασθεί από το χαρακτηριστικό αυτό, όπως μας δείχνει ο Thomas (1982) στην πολύ ενδιαφέρουσα σχετική μελέτη του. Στο δεύτερο μισό όμως των *Γεωργικών* φαίνεται να παίζεται ένα περίεργο και δύσκολο παιχνίδι και θα ήταν υπεραπλούστευση να θεωρηθεί η αναφορά στους τόπους αυτούς ως απλή εκδήλωση ελληνιστικής *μανιέρας* που αγαπούσε τις εθνογραφικές λεπτομέρειες. Όπως ισχυρίζεται και ο Ross, κανείς γεωγραφικός προσδιορισμός δε χρησιμοποιείται καταχρηστικά ή ως απλή διάνθιση του λόγου.<sup>13</sup>

Πώς όμως οργανώνονται αυτές οι γεωγραφικές αναφορές και ποιο μπορεί να είναι το νόημά τους; Μια πρώτη εκτίμηση είναι ότι το άνοιγμα του ποιητή σε τόσο μεγάλο μέρος του τότε γνωστού κόσμου δίνει ένα χαρακτήρα παγκοσμιότητας, έναν τόνο έλλειψης ορίων και επιχωριότητας, μια υπερπολιτισμική και διαπολιτισμική δυναμική: μοιάζει να υποδεικνύει ότι το επύλλιο<sup>14</sup> του Αρισταίου και η τεχνική της *βουγονίας* δεν έχει περιορισμένο βεληνεκές. Έτσι ανοίγονται οι ορίζοντες της ερμηνευτικής μας περιπέτειας. Η δεύτερη εκτίμηση όμως θα μας οδηγήσει όχι μόνο να διερευνήσουμε αυτό που λέγεται, αλλά να αναζητήσουμε και αυτό που αποσιωπάται. Είναι κοινό μυστικό ότι, όταν υπάρχει λόγος καθ' υπερβολήν, κάτι άλλο ενδέχεται να μένει στο χώρο της σιωπής.

Η πρώτη ομάδα στίχων που διαβάζουμε μετά το εσωτερικό προοίμιο είναι η περιγραφή της Αιγύπτου και της *βουγονίας* που τελείται εκεί. Η έκταση αυτής της ενότητας δεν είναι μικρή (287-314) και η επιμονή του ποιητή αποκλείεται να είναι τυχαία.

Η Αίγυπτος συνδέεται με πλήθος μύθων και θρησκευτικών στοιχείων που είχαν ευρεία απή-

11 Ο Mayer (1986) 51 αναγνωρίζει στο επίθετο *Actaeus* που χρησιμοποιεί ο Ρωμαίος ποιητής στα *Βουκολικά* (2.24) καλλιμαχικές καταβολές.

12 Thomas (1988) ad 4.517-9 και Φυντίκογλου (2007) ad 517-8.

13 Ross (1987) 33 κ.ε. "No geographical designation is used gratuitously or simply ornamentally".

14 Για τον προσδιορισμό του μέρους αυτού ως «επύλλιο», βλ. Φυντίκογλου (2007) 137 κεξξ.

χηση κατά την ελληνιστική<sup>15</sup> και τη Ρωμαϊκή εποχή.<sup>16</sup> Απόδειξη ο τεράστιος αριθμός των ναών αιγυπτιακών θεοτήτων που λατρεύτηκαν όχι μόνο στη Ρώμη, αλλά και σε ολόκληρη τη Ρωμαϊκή αυτοκρατορία μέχρι την Ισπανία και τη Βρετανία.<sup>17</sup> Και φυσικά είναι δεδομένη η ιδιαίτερη σχέση του Ρωμαϊκού κόσμου με την Αίγυπτο σε όλα τα επίπεδα. Είναι επίσης γνωστό ότι Αίγυπτος και Πελοπόννησος συνδέονται – χωρίς καμία διάκριση εθνικών ορίων – σε πλήθος μύθων. Οι μύθοι της Ιούς και του Έπαφου,<sup>18</sup> ή του Δαναού<sup>19</sup> κ.λπ. είναι κεντρικής σημασίας μύθοι που ενώνουν πολιτισμικά τους δυο τόπους ως μια γεωγραφική περιοχή.<sup>20</sup> Ενώ λοιπόν Πελοπόννησος και Αίγυπτος έχουν άμεση σχέση τόσο σε επίπεδο μύθου (και λογοτεχνίας κατά συνέπεια) όσο και (κυρίως) ιστορίας, στην ενότητα που μελετάμε των *Γεωργικών* οι δυο τόποι διακρίνονται από τις δυο διαφορετικές *βουγονίες*. Η διάκριση αυτή γίνεται ακόμη πιο αισθητή, αν λάβουμε υπόψη μας το πλούσιο μυθολογικό υπόστρωμα<sup>21</sup> που οι μελετητές αναγνωρίζουν μέσα ακριβώς από αυτή την πλούσια γεωγραφική ονοματολογία του επεισοδίου.

Στο πρώτο μέρος (αιγυπτιακή *βουγονία*) εντύπωση προκαλεί η παρουσία του ονόματος της χώρας των Περσών (290) που – κατά τον ποιητή – γειτνιάζει με την Αίγυπτο (290). Την εποχή του Βιργιλίου η χώρα αυτή κατέχεται από τους Πάρθους, τους εχθρούς των Ρωμαίων και τα εθνικά *Πάρθοι* και *Πέρσες* κάποτε εναλλάσσονται.<sup>22</sup> Λίγο πιο κάτω ο ποιητής αναφέρεται στους Πάρθους χωρίς περιστροφές μέσα σε παρομοίωση, όταν το μελίσι που γεννάται έχει την ορμή των *Πάρθων* πολεμιστών τη στιγμή που μπαίνουν στη μάχη. Η λέξη αυτή (*Parthi*) είναι η τελευταία λέξη του πρώτου μέρους, ακριβώς στο όριο με το δεύτερο, το κυρίως επίλλιο.

Δύσκολα θα ξεφύγει της προσοχής μας ότι οι μέλισσες της αιγυπτιακής *βουγονίας* (που περιγράφεται πώς ξεχύνονται στον αέρα) παρομοιάζονται με τους εχθρούς της Ρώμης, τους Πάρθους.<sup>23</sup>

.... *et visenda modis animalia miris,*

-----  
*miscentur, tenuemque magis magis aëra carpunt,*  
*donec ut aestivis effusus nubibus imber*  
*erupere, aut ut nervo pulsante sagittae,*  
*prima leves ineunt si quando proelia Parthi.*

4.309-314

Αντίθετα, οι μέλισσες που θα προκύψουν από τη δεύτερη *βουγονία*, την αρκαδική, είναι μέλισσες χωρίς κανένα συγκριτικό στοιχείο και περιγράφονται με τη γνωστή τους τάση για συνύπαρξη και συμβίωση. Είναι φανερό (τουλάχιστον σε μένα) ότι η παρουσίαση των μελισσών ως *βότρυος* (*uvam*, 558) έχει έναν ιδιαίτερο μεταποιητικό χαρακτήρα.<sup>24</sup>

15 Ο Hunter [(2006) 55] εύστοχα επισημαίνει ότι οι λογοτεχνικές πηγές που διαθέτουμε είναι περιορισμένες και ότι “The survival of poems such as Callimachus’ *Arrival of Io*’ and *’Tbis, or Apollonius’ Kanobos*’, might have altered the picture dramatically.”

16 Ενδιαφέρουσα είναι η συζήτηση του Hunter [(2006) 55 κεξξ.] για τον Τίβουλλο 1.7, σε σχέση με κείμενα που αναφέρονται στην Ισιδα και την επίδραση που αυτά άσκησαν στη Ρωμαϊκή λογοτεχνία.

17 Kater-Sibbes και Vermaseren (1975).

18 *Αισχ. Ίκέτ.* 311 κ.ε.· *Προμ. Δεσμ.* 846 κ.ε., 853. Βακχολ. 19.39-43· Λυκόφρων, *Άλεξ.* 1291-95.

19 Ήδη στον *Αισχύλο, Ίκέτ.* 1-39.

20 Βλ. ενδεικτικά την καλλιμάχεια *Νίκη της Βερενίκης* (SH 254-69).

21 Η Gale [(1995) (2000)] έχει ασχοληθεί ιδιαίτερα με τον υποκείμενο μύθο στα *Γεωργικά* έχοντας πάντα κατά νου τη σχέση του Λουκρήτιου με το μύθο.

22 Βλ. παραπάνω σημ. 2.

23 Φυντίκογλου (2007) ad 290 και σσ. 322 κ.ε.

24 Θεωρώ δηλαδή ότι ο στ. 558 είναι ποιητολογικά φορτισμένος και η παρομοίωση με ένα τσαμπί σταφυλιού

..... *liquefacta boum per viscera toto  
stridere apes utero et ruptis effervere costis,  
immensasque trahi nubes, iamque arbore summa  
confluere et lentis uvam demittere ramis.*

4.555-558

Έτσι, τα ποιοτικά χαρακτηριστικά των μελισσών που προκύπτουν από την αιγυπτιακή βουγόνια αναδεικνύονται ακριβώς στο σημείο τομής του πρώτου μέρους από το δεύτερο.

Μετά την περιγραφή της Αιγύπτου και του ευρύτερου χώρου της στο πρώτο μέρος της ενόθητας, παρατηρείται επίμονη αναφορά γεωγραφικών ονομάτων στο δεύτερο μέρος, στο κυρίως σώμα δηλαδή του «επυλλίου του Αρισταίου».

Η *Ινδία* είναι το μόνο τοπωνύμιο που αναφέρεται και στο πρώτο μέρος (293) και στο δεύτερο (στο επεισόδιο του Πρωτέα, 425). Η αναφορά στο πρώτο μέρος συνδέει άμεσα τη χώρα με το Νείλο, ως τόπο που ο ποταμός έχει τις πηγές του.<sup>25</sup> Η δεύτερη αναφορά συνιστά μάλλον απλό χρονικό προσδιορισμό (όταν ο Σείριος καίει τους Ινδούς [= καλοκαίρι]) και παράλληλα δηλώνει τη συνεπαγόμενη υψηλή θερμοκρασία.<sup>26</sup> Στο δεύτερο δηλαδή μέρος η *Ινδία* δε φαίνεται να έχει καμία σχέση με την Αίγυπτο. Για την αξιολόγηση της πρώτης τουλάχιστον περίπτωσης ενδιαφέρον παρουσιάζουν κάποια χωρία στη λατινική γραμματεία όπου το όνομα των Ινδών και της Ινδίας ήταν συνάρτηση της πολυτέλειας και της χλιδής. Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση του Τίβουλλου (2.3.55), όπου η αναφορά σε *comites fuscus quos India torret* υποδηλώνει και υπηρεσίες χλιδής,<sup>27</sup> ανάλογης εκείνης που είχαν οι Πτολεμαίοι κυβερνώντες στην Αίγυπτο.<sup>28</sup> Μια τέτοια χρήση του ονόματος της Ινδίας (στ. 293) ίσως διευκολύνεται, σύμφωνα με τον Mynors [(1990), ad loc.], από το γεγονός ότι η *Αιθιοπία* που λογικά θα περιμέναμε να διαβάσουμε ως τόπο από όπου πηγάζει ο Νείλος, εναλλάσσεται μερικές φορές στη λογοτεχνία με το όνομα της Ινδίας.<sup>29</sup>

Κατά τα άλλα, τα τοπωνύμια ή τα εθνικά ονόματα του πρώτου μέρους και τα τοπωνύμια ή τα εθνικά ονόματα του δεύτερου είναι διαφορετικά. Διαφαίνεται έτσι η ποιητική πρόθεση όσα σχετίζονται με την Αίγυπτο και την Αιγυπτιακή βουγόνια να απομονώνονται από τη δεύτερη ενότητα, την κυρίως ενότητα του επυλλίου του Αρισταίου. Εξάλλου, τα δυο μέρη, όπως είπαμε και παραπάνω, τέμνονται με σαφήνεια με τη δίστιχη επίκληση στις Μούσες (315-6). Το πρώτο μέρος ως κέντρο δράματος έχει την Αίγυπτο και τον ευρύτερο χώρο της· όσα γίνονται στο δεύτερο διαδραματίζονται στη Μακεδονία και το Βόρειο χώρο γενικά αλλά και σ' ένα ευρύτερο γεωγραφικό ελληνικό ή ελληνόφωνο χώρο· το αποκορύφωμα του δεύτερου μέρους θα συντελεστεί στην Αρκαδία. Με δεδομένη την ευρύτητα του γεωγραφικού ανοίγματος του δεύτερου μέρους, εντύπωση προκαλεί η απομόνωση της Αιγύπτου και της Βορείου Αφρικής. Ση-

είναι κάτι πολύ πιο ουσιαστικό από «μια όμορφη και αρμονική σύνθεση που τα *Γεωργικά* αναγνωρίζουν ως σύμβολο παραγωγικότητας, προόδου και πολιτισμού»: Φυντίκογλου (2007) 323 (με αναφορές). Το ζήτημα με έχει απασχολήσει στο Peraki-Kyriakidou (2003), ιδιαίτ. σσ. 163-8, όπου έχω επιχειρήσει μια συστηματική προσέγγιση με λογοτεχνική αφετηρία τον *Ίωνα* του Πλάτωνα.

25 Thomas (1988) ad 4.293.

26 Πρβλ. Cat. 45.6, 64.48.

27 Maltby (2002) ad loc.

28 Βλ. επίσης το στίχο του Τίβουλλου: *gemmarum quidquid felicibus Indis / nascitur*, 2.2.15-6. Για την απόρριψη της ανατολίτικης χλιδής βλ. Maltby (2002) ad 2.2.15-6.

29 Ο Mynors φέρνει ως παράδειγμα την Ανδρομέδα που στις οβιδιανές *Μεταμορφώσεις* σχετίζεται με την Αιθιοπία (4.669), ενώ στην *Ars Amatoria* (1.53) με την Ινδία. Βλ. και Φυντίκογλου (2007) 82 (ad 293).

μειώνεται επίσης το εξής παράδοξο: Εκεί που έχουμε χαρακτήρες (στο κυρίως δηλαδή επύλλιο του Αρισταίου), η Αίγυπτος είναι απύσχα. Αντίθετα, εκεί που έχουμε ιδιαίτερη αναφορά στην Αίγυπτο με τη δεσπόζουσα θέση της στην αρχή της ενότητας, δεν έχουμε κανένα χαρακτήρα. Μοιάζει σα να θέλει ο ποιητής να δείξει αποστασιοποιημένους από το χώρο αυτόν που περιγράφει, ως εάν η Αίγυπτος να είναι μια εικόνα που ανήκει στο παρελθόν και το ποιητικό παιχνίδι να μεταφέρεται πια μόνο στο δεύτερο μέρος της ενότητας, στο καθεαυτό επύλλιο του Αρισταίου.

Υπάρχει μόνο μια εξαίρεση ονόματος που, αν και ανήκει στο πρώτο μέρος, αναφέρεται σε τόπο της Μακεδονίας: Στον *Κάνωπο*, μας λέει ο ποιητής, κατοικεί το γένος από την *Πέλλα*, το γένος δηλαδή των Πτολεμαίων κατακτητών και πολιτιστικών διαφωτιστών (287). Είναι το μόνο όνομα διαπίδυσης μεταξύ των δυο τμημάτων της ενότητας, που, όπως θα δούμε, δε στερείται καθόλου σημασίας. Για το γένος όμως αυτό ο ποιητής δεν κάνει λόγο ξανά· στη συνείδηση του αναγνώστη θα μείνουν κι αυτοί – εγκλωβισμένοι στη χώρα των Αιγυπτίων – σαν μια ανάμνηση από το παρελθόν.

Ο τρόπος που διαρθρώνονται τα δυο μέρη της ενότητας ίσως να κρύβει κάτι επιμελώς διά της αποσιώπησης.<sup>30</sup>

Σε προηγούμενες προσπάθειές μου είχα καταλήξει στην άποψη ότι ο μύθος του θανάτου του βοδιού στην Αίγυπτο συνδεόταν με μύθους και λατρείες του ταυρόμορφου θεού Όσιρη (και Άπη), που οι ιδιότητές του(ς) αντιστοιχούν σε όλο το θεματικό φάσμα των *Γεωργικών*.<sup>31</sup> Από το βόδι που πεθαίνει θα γεννηθεί ένα μελίσι (μια καινούργια ποίηση).<sup>32</sup> Σε τέτοιου είδους σκέψεις είχα καταλήξει μέσα από την επεξεργασία του κειμένου και την ανίχνευση του υποκείμενου μυθολογικού και λογοτεχνικού υλικού. Όμως η συνέχιση της ανίχνευσης του επεισοδίου οδηγεί σε δυο επιπλέον διαπιστώσεις: α) ότι το σχετικό μυθολογικό υλικό είναι πολύ πιο πλούσιο και μπορεί να μας δείξει πιο καθαρά το δρόμο μας, και β) ότι ο ποιητής, αν και λαλίστατος σε γεωγραφικά ονόματα, χρησιμοποιεί την αποσιώπηση ως κύριο όπλο στην ποιητική του στρατηγική. Ο ποιητής δηλαδή κρατά κάτω από την αναγνωστική επιφάνεια πολλά.

Οι χαρακτήρες της ενότητας (που όλοι τους εμφανίζονται μόνο στο δεύτερο μέρος της ενότητας) είναι οι: *Αρισταίος* – *Κυρήνη* – *Πρωτέας* – *Ορφέας*. Όλοι προέρχονται από την ελληνική λογοτεχνική παράδοση και τους ελληνικούς μύθους· σε κανένα όμως μύθο οι χαρακτήρες αυτοί δε συνυπάρχουν. Μόνο ο Αρισταίος συνυπάρχει με την Κυρήνη καθώς είναι γιος της. Πρέπει όμως να επισημανθεί ότι από πλευράς ιδιοτήτων τόσο ο Αρισταίος όσο και ο Πρωτέας και ο Ορφέας, όπως δείχνουν οι πηγές, σχετίζονται με το χώρο της ποίησης και των ποιητών.<sup>33</sup> Με το θέμα αυτό δε θα ασχοληθούμε εδώ.<sup>34</sup> Εκτός όμως από αυτό, που βεβαίως είναι θεμελιώδους σημασίας, τους συνδέουν και κάποια άλλα στοιχεία, που απαντούν στους σχετικούς μύθους για τον καθένα χωριστά.

Ο Αρισταίος εκτός από το χώρο της Θεσσαλίας (Απολλ. Άργ. 2.513-15) συνδέεται στην παράδοση με το νησί της Κέω (Απολλ. Άργ. 2.516-27), αλλά και την Αρκαδία ήδη σε απόσπασμα του Πινδάρου.<sup>35</sup> Και οι τρεις αυτοί τόποι βρίσκουν τη θέση τους μέσα στα *Γεωργικά*: Στο πρώ-

30 Το ζήτημα της αποσιώπησης απασχολεί την έρευνα: βλ. Conte (2007) 133, για στοιχεία που ο Βιργίλιος αποσιώπησε (βλ. και παρακάτω, σ. 191)· βλ. επίσης Booth (2006) κυρίως σ. 49.

31 Peraki-Kyriakidou (2003). Πρβλ. και Morgan (1999).

32 Peraki-Kyriakidou (2003) 163 κεξξ.

33 Είναι περιττές εδώ οι αναφορές στη συζήτηση για τις ομοιότητες κυρίως ανάμεσα στον Αρισταίο και τον Ορφέα: ενδεικτικά βλ. Conte (2007)· ο Murgatroyd (1997) αναφέρεται σε ομοιότητες και διαφορές και ο Segal [(1989) 36-53] επισημαίνει διαφορές.

34 Βλ. Peraki-Kyriakidou (2003) 163-8.

35 Βλ. Serv. auct. ad *Geo.* 1.14, όπου γίνεται λόγος για χωρίο του Πινδάρου που όμως δε μας σώζεται· ο Murgatroyd (1997) 286 σημ. 6 συγκεντρώνει τις σχετικές αρχαίες μαρτυρίες: Απολλ. Άργ. 2.510, 514 κ.ε., 523· Διοδ. Σικ. 4.82.6.

το προοίμιο ο Βιργίλιος (14 κ.ε.) τον συνδέει με την Κέω<sup>36</sup> στο τέταρτο βιβλίο τον παρουσιάζει σε μια μεγαλειώδη περιγραφή να καταφεύγει στα Τέμπη και στον Πηνεϊό για να συναντήσει τη μητέρα του (317 κεξξ.). Στο ίδιο βιβλίο τον αποκαλεί *Arcadius magister* (283) στην Αρκαδία τελεί τη δική του *βουγονία*.

Στον Πίνδαρο (*Πυθ.* 9.56 κεξξ.) ο Αρισταίος – παιδί του Απόλλωνα και της Κυρήνης – γεννιέται στη Λιβύη, σε χώρο που πήρε το όνομά του από τη μητέρα του:

*νῦν δ' εὐρυλείμων πότνιαί σοι Λιβύα  
δέξεται εὐκλέα νύμφαν δώμασιν ἐν χρυσεοῖς  
πρόφρων...  
τόθι παῖδα τέξεται,*

Πινδ. *Πυθ.* 9.55-59

Η πληροφορία αυτή θα εμφανισθεί ξανά στα ελληνιστικά χρόνια, στον Απολλώνιο Ρόδιο:

*αὐτὰρ Ἀπόλλων  
τήγγ' [sc. Κυρήνην] ἀνερειψάμενος ποταμῶ ἔπι ποιμαίνουσαν,  
τηλόθεν Αἰμονίης χθονίης παρακάθθετο νύμφαις  
αἰ Λιβύην ἐνέμοντο παρὰ Μυρτώσιον αἶπος.  
ἔνθα δ' Ἀρισταῖον Φοῖβω τέκεν*

Απολλ. Ἄργ. 2.502-506

Από την Κυρήνη βεβαίως ήταν ο Καλλιμάχος και ήταν τόπος που συνέδεσε άμεσα το όνομά του με τους Πτολεμαίους.<sup>37</sup> Έτσι, ενώ ο Ρωμαίος ποιητής παίρνει πολλά στοιχεία από την παράδοση, εδώ αποσιωπά τη σχέση του Αρισταίου με τον τόπο της γέννησής του, που δεν είναι άλλος από την πατρίδα του Καλλιμάχου.

Στα ίδια πλαίσια η Κυρήνη συνδέεται στο κείμενο του Ρωμαίου ποιητή μόνο με τη Θεσσαλία, τόπο που διέμενε πριν ο Απόλλωνας την οδηγήσει στη Λιβύη.<sup>38</sup> Και για την Κυρήνη ο ποιητής τηρεί σιγή για τη σχέση της με τον επώνυμο τόπο.<sup>39</sup>

Ο Πρωτέας από την άλλη μεριά, βρίσκεται – κατά το Ρωμαίο ποιητή – ξανά στην Παλλήνη,<sup>40</sup> στο Μακεδονικό δηλαδή χώρο, απομακρυσμένος από τον τόπο που παραδοσιακά – και μάλιστα στον Όμηρο – βρισκόταν, την Αίγυπτο.<sup>41</sup> Στον ποιητή μάλιστα της *Οδύσσειας* ο Πρωτέας απεκαλείτο «Αίγύπτιος»:

*πωλεῖταιί τις δεῦρο γέρων ἄλιος νημερτής,  
ἀθάνατος, Πρωτεύς Αἰγύπτιος*

Οδ. δ 384-385

Ο Βιργίλιος όχι μόνο δεν αναφέρεται στη σχέση του μάντη με την Αίγυπτο – κάτι που ήταν κοινός τόπος –, αλλά προκειμένου να πει από πού έφυγε και πού βρίσκεται «τώρα», αποφεύγει

Nonn. *Διον.* 5.229, 13.277.

36 *et cultor nemorum, cui pinguis Ceae / ter centum nivei tondent dumeta iuveni* (*Geo.* 1.14-5).

37 Η Βερενίκη από την Κυρήνη που παντρεύτηκε τον Πτολεμαίο ΙΙΙ τον Ευεργέτη έθεσε την πόλη της ξανά υπό την κυριαρχία των Πτολεμαίων.

38 Πρβλ. Ησίοδο, *fr.* 215-7 (M.-W)· Πινδ. *Πυθ.* 9.4 κεξξ, με Ιακώβ (1994) 310 και *ad loc.*

39 Εξ όσων σώζονται κανείς Λατίνος ποιητής μέχρι τις ημέρες του Βιργιλίου δε φαίνεται να είχε ασχοληθεί με οποιοδήποτε τρόπο με την Κυρήνη.

40 Και στο Λυκόφρονα (*Αλεξ.* 115 κ.ε.) ο Πρωτέας συνδέεται με την Παλλήνη (ή Φλέγρα)· γυρίζει όμως στην Αίγυπτο. Για τον Καλλιμάχο (στη *Νίκη της Βερενίκης*) βλ. Parsons (1977) 9.

41 Βλ. West (1988) *ad* δ 384 κεξξ.

εντελώς να την κατονομάσει,<sup>42</sup> επιλέγοντας το *Καρπάθιο* πέλαγος (με την ευρύτερη γεωγραφική του σημασία)<sup>43</sup> ως χώρο προέλευσης. Ο λόγος αυτής της επιλογής δε φαίνεται να είναι άλλος εκτός από μια «επιδεικτική» αποφυγή του ονόματος της Αιγύπτου.<sup>44</sup>

Η παρουσία του Πρωτέα στην *Παλλήνη* (390-1) μπορεί να ερμηνευθεί και ως αναγνώριση της Μακεδονίας ως χώρου-μήτρας για την ποιητική δημιουργία και λογοτεχνία, πριν αυτή αναδιαμορφωθεί στη συνέχεια στην ελληνιστική Αίγυπτο, με δεδομένο ότι ο *Παλληνέας μάντις* κατά τον Καλλιμάχο<sup>45</sup> είναι μια μορφή *vates-roeta* που τώρα επισκέπτεται ξανά την πατρίδα του, τα λιμάνια δηλαδή της *Ημαθίας*<sup>46</sup> και της *Παλλήνης*: εκεί θα αποκαλύψει στον Αρισταίο την αιτία της απώλειας του μελισσιού.<sup>47</sup>

Είναι γνωστό ότι ο Πρωτέας στο μύθο μπορούσε να πάρει όλες τις μορφές αντιπροσωπεύοντας έτσι, υπό μια έννοια, τα *πάντα*. Ο ποιητής επιμένει πολύ σ' αυτό: Τον ταυτίζει με μάντη και λέει με ομηρικό<sup>48</sup> και ησιόδειο<sup>49</sup> τρόπο ότι γνωρίζει τα *πάντα* και μπορεί να μεταμορφωθεί στα *πάντα* (392-9, 441-2). Οι ιδιότητές του αυτές τον φέρνουν πολύ κοντά στον Πάνα του πρώτου προοιμίου, που, κατά τον Πλάτωνα,<sup>50</sup> είναι ο *πᾶν μηνύων*.<sup>51</sup> Ο Πάνας συνδέεται κυρίως με την Πελοπόννησο και την Αρκαδία τόσο στις *Εκλογές* (8.22-4)<sup>52</sup> όσο και στα *Γεωργικά* (1.17-8).<sup>53</sup> Εντυπωσιακό όμως είναι το γεγονός ότι και η μορφή αυτή συνδέεται στο μύθο άμεσα με την Αίγυπτο. Ο Ηρόδοτος τον κατατάσσει μεταξύ των αρχαιότατων θεών των Αιγυπτίων: 'Ελλησι μὲν νῦν νεώτατοι τῶν θεῶν νομίζονται εἶναι Ἡρακλῆς τε καὶ Διόνυσος καὶ Πάν, παρ' Αἰγυπτίοισι δὲ Πάν μὲν ἀρχαιότατος καὶ τῶν ὀκτῶ τῶν πρώτων λεγομένων θεῶν (Ἰστ. 2.145.1-4).

Ο τέταρτος χαρακτήρας του επυλλίου είναι ο Ορφείας, που, όπως ίσως έγινε φανερό από την περιληπτική παρουσίαση του επεισοδίου, συνδέεται με πλήθος τόπων, διαφορετικών από το γεωγραφικό σύμπλεγμα της Αιγύπτου.<sup>54</sup> Είναι ο μόνος από τους χαρακτήρες του επυλλίου που έχει αντιμετωπιστεί από τις πηγές – μέσα βέβαια στην αχλύ του μύθου – ως υπαρκτό πρό-

42 Μέχρι τις ημέρες του Βιργίλιου δεν υπάρχει καμία διήγηση σχετική με τον Πρωτέα στη λατινική γραμματεία. Στον Οράτιο υπάρχουν μόνο κάποιες παραδειγματικές αναφορές στον Πρωτέα (*Carm.* 1.2.7, *Sat.* 2.3.71).

43 Στράβ. *Γεωγρ.* 10.5.13.5-10: *συνάπτεi δὲ τῷ Ἰκαρίῳ τὸ Καρπάθιον πέλαγος πρὸς νότον, τούτῳ δὲ τὸ Αἰγύπτιον, πρὸς δὲ δύσιν τὸ Κρητικὸν καὶ τὸ Λιβυκόν.* Βλ. ἀκόμη 14.6.1.11-16 ... *τῷ Αἰγυπτίῳ, τοῦτο μὲν οὖν σύρρον ἐστὶν ἀπὸ τῆς ἑσπέρας τῷ Λιβυκῷ καὶ τῷ Καρπαθίῳ πελάγει, ἀπὸ δὲ τῶν νοτίων καὶ τῶν ἑφῶν μερῶν ἢ τε Αἰγυπτὸς ἐστὶ καὶ ἡ ἑφεξῆς παραλία ...*

44 Ο Francesco della Corte (1988) τόμ. 4, s.v. *Proteo*, θεωρεῖ ότι ο ποιητὴς ἀποφεύγει τὸ ὄνομα τῆς Αἰγύπτου ἀπὸ τὸ φόβο πολιτικῶν ἐπιπολεῶν.

45 Καλλ. *SH* 254.

46 Ο Mayer [(1986) 49] ἀναφέρεται στὴν ταύτιση *Ημαθίας* – *Μακεδονίας*. Μία τέτοια χρῆση τῆς λέξης ἀνάγεται στὸν Ὀμηρο (*Ἰλ.* 14.226) καὶ συνέχισε μέσω ἐπιγραμματοποιῶν καὶ τοῦ Νικάνδρου στὸ Λουκίλιο.

47 Περὰκη-Κυριακίδου (1998) 123.

48 *Ἰλ.* Α 70: *δς ἤδη τά τ' ἔοντα τά τ' ἑσόμενα πρό τ' ἔοντα.*

49 Πρβλ. Ησιόδου *Θεογ.* 32, 38.

50 Κατὰ τὸν Πλάτωνα καὶ ο *Πρωτεύς* εἶναι παντοδαπός (*Ἰων* 541).

51 *Ὀρθῶς ἄρ' ἂν ὁ πᾶν μηνύων καὶ αἰεὶ πολλῶν Πᾶν αἰπόλος εἴη:* Πλάτ. *Κρατ.* 408c-d.

52 Ο ποιητὴς παράλληλα τὸν συνδέει – ἔμμεσα – καὶ με τὴν Αθήνα: Peraki-Kyriakidou (2006) 87.

53 Η παρουσία του Πάνα στη στρατηγική θέση του μέσου στο πρώτο προοίμιο έχει προφανώς το στόχο της. Μ' αυτήν ο ποιητὴς μοιάζει να θέλει να τὸν ἀναδείξει ὡς θεότητα που ἀντιπροσωπεύει τὰ *πάντα* (τις διαφορετικὲς θεματικὲς ἐνότητες τῶν *Γεωργικῶν*, τις πηγὲς καὶ τὴ διαστρωμάτωσή τους ἀπ' ὄλο το φάσμα τῆς λογοτεχνίας) ἀλλὰ καὶ που σ' αὐτὴν συγκλίνουν τὰ *πάντα*. Ἐδῶ ὑπάρχει ἓνα ζήτημα τὸ ὁποῖο θεωρῶ ὅτι εἶναι καίριας σημασίας. Ἄν ο Πάνας εἶναι ἀπὸ τὴν Αρκαδία, ἡ φράση *Arcadius magister* στὴν ἀρχὴ τοῦ 2<sup>ου</sup> ἡμίσεος τοῦ 4<sup>ου</sup> βιβλίου (4.283) πρέπει να θεωρεῖται ὡς μὴ γέφυρα πρὸς τὸ πρόσωπο τοῦ Αρισταίου, ο ὁποῖος περιφραστικὰ ἀναφέρεται στὸν κατάλογο θεοτήτων τοῦ 1<sup>ου</sup> προοιμίου ἀκριβῶς πρὶν ἀπὸ τὸν Πάνα (1.14-5).

54 Η μορφή του Ορφείας ἐμφανίστηκε ἤδη ἀπὸ τὸν Ἰβυκο τοῦ 6<sup>ου</sup> αἰ. καὶ συνδέθηκε με πλῆθος μύθων καὶ διαφορετικῶν ἐκδοχῶν: Lee (1996) 3 κεξ.ξ. Ο Segal [(1989) 202 σημ. 38] ἀναφέρεται καὶ στὴν πιθανότητα νὰ ἐμφανίζεται σε λιαν δυσανᾶγνωστο κείμενο τοῦ Ἀλκαίου που τὸ θεωρεῖ ὁμῶς μᾶλλον ἀπίθανο.

σωπο,<sup>55</sup> μια και τον συνδέουν με μεταφορά παραδόσεων και τον θεωρούν ως ποιητή και φυσικό.<sup>56</sup> Η διερεύνηση όμως των πηγών αποκαλύπτει ότι ο Ορφέας ήταν αυτός που έφερε από την Αίγυπτο στη Θήβα συνήθειες του τόπου και λατρείες θεών. Ο Διόδωρος ο Σικελός καταγράφει τη μαρτυρία:

*Ὀρφέα γὰρ εἰς Αἴγυπτον παραβαλόντα καὶ μετασχόντα τῆς τελετῆς καὶ τῶν Διονυσιακῶν μυστηρίων μεταλαβεῖν, τοῖς δὲ Καδμείοις φίλον ὄντα καὶ τιμώμενον ὑπ' αὐτῶν μεταθεῖναι τοῦ θεοῦ τὴν γένεσιν ἐκείνοις χαριζόμενον· τοὺς δ' ἄλλους τὰ μὲν διὰ τὴν ἄγνοιαν, τὰ δὲ διὰ τὸ βούλεσθαι τὸν θεὸν Ἑλληνα νομίζεσθαι, προσδέξασθαι προσηνῶς τὰς τελετὰς καὶ τὰ μυστήρια. (Ιστ. Βιβλ. 1.23.2.3-10).<sup>57</sup>*

Σύμφωνα μάλιστα με τον ίδιο ιστορικό, ο Ορφέας ήταν μάρτυρας ταφικών τελετών στην Αίγυπτο.<sup>58</sup> Η μυθική αυτή εκδοχή ήταν χωρίς αμφιβολία γνωστή στο Βιργίλιο μια και το κείμενο του Διόδωρου του Σικελού, όπου αυτή σώζεται, είχε ολοκληρωθεί κατά πάσα πιθανότητα πριν το 30 π.Χ. Ο Βιργίλιος όμως εδώ (και πουθενά αλλού στο έργο του) δε συνδέει τον Ορφέα με την Αίγυπτο.<sup>59</sup> Γενικώς οι μύθοι που σχετίζονται με τον Ορφέα είναι προσανατολισμένοι κυρίως στη Θράκη. Ο Βιργίλιος έτσι έχει κάθε πρόσημα και λόγο να αποφύγει και αυτός οποιαδήποτε σύνδεση του Ορφέα με την Αίγυπτο και τον ευρύτερο χώρο της. Η επιλογή όμως αυτή της αποσιώπησης<sup>60</sup> αποκτά ιδιαίτερο ενδιαφέρον και δεν μπορεί να θεωρηθεί συμπτωματική, αφού το ίδιο ακριβώς έκανε ο ποιητής και με τον *Αρισταίο*, την *Κυρήνη* και τον *Πρωτέα* (ακόμη και τον *Πάνα*).

Η αλήθεια είναι ότι οι μύθοι που σχετίζονται με τους παραπάνω χαρακτήρες είναι πολλοί και ποικίλοι στην ελληνική παράδοση. Η επιλογή για το Ρωμαίο ποιητή είναι ελεύθερη.<sup>61</sup> Το σύνολο όμως των επιλογών προφανώς υπαγορεύεται από ένα κεντρικό σκεπτικό που δίδει ενότητα και οργάνωση στο υλικό. Ο Βιργίλιος στήνει ένα ιδιαίτερα σύνθετο γεωγραφικά επύλλιο με χαρακτήρες που, ενώ όλοι τους στο μύθο συνδέονται με την Αίγυπτο με τον έναν ή τον άλλο τρόπο – και αυτό τους ενώνει – εδώ όλοι τους αποσυνδέονται από αυτήν. Η συνεπαγόμενη καθαρότητα του κάθε μέρους του δευτέρου ημίσεος του 4<sup>ου</sup> βιβλίου των *Γεωργικών* (Αίγυπτος/αιγυπτιακή *βουγονία* – κυρίως επύλλιο του Αρισταίου) πρέπει σίγουρα κάπου να στοχεύει.

Προς τι, λοιπόν, αυτή η αποφυγή, με δεδομένο ότι η Αίγυπτος καταλαμβάνει περίοπτη θέση και έχει την ιδιαίτερη φροντίδα του ποιητή στην αρχή της ενότητας και η μια *βουγονία* τελείται εκεί; Εκεί, στον Κάνωπο της Αιγύπτου, μας λέει ο ποιητής, κατοικεί το γένος από την Πέλλα, εννοώντας τους Πτολεμαίους της Αλεξάνδρειας και τον πνευματικό περίγυρό τους.

55 Βλ. όμως Κικ. ND 1.107: *Orpheum poetam docet Aristoteles numquam fuisse, et hoc Orphicum Carmen Pythagorei ferunt cuiusdam fuisse Cercopis*, πρβλ. 3.45.

56 Πρβλ. Σούδα, fr. 4.4 *Ὀρφείως Φυσικῶ* ...

57 Πρβλ. επίσης Διοδ. Σικ. *Ιστ. Βιβλ.* 1.93.3, 1.96.3.1-5, 4.25.3.1-4 (στο τελευταίο αυτό χωρίο αναφέρεται ο Segal [(1989) 157]· δε δίνει όμως σημασία στη σχέση του Ορφέα με την Αίγυπτο, αλλά τονίζει τη διονυσιακή όψη του [αντιστοιχώς και ο Lee (1996) διερευνά τις πηγές κυρίως ως προς το ζήτημα της *κατάβασης*]). Πρβλ. Πλουτ. fr. 212.2-7: *ὅτι δὲ καὶ τῶν Διονυσίων καὶ τῶν Παναθηναίων καὶ μέντοι τῶν Θεσμοφορίων καὶ τῶν Ἐλευσινίων τὰς τελετὰς Ὀρφείας, ἀνὴρ Ὀδρῦσης, εἰς τὰς Ἀθήνας ἐκόμισε, καὶ εἰς Αἴγυπτον ἀφικόμενος τὰ τῆς Ἴσιδος καὶ τοῦ Ὀσίριδος εἰς τὰ τῆς Δηοῦς καὶ τοῦ Διονύσου μετατέθεικεν ὄργια διδάσκει μὲν Πλούταρχος ὁ ἐκ Χαιρωνείας τῆς Βοιωτίας.*

58 Διοδ. Σικ. *Ιστ. Βιβλ.* 1.91.7- 92.4.4.

59 Είναι γεγονός ότι κανένας – απ' όσα μόρεσα να δω – προγενέστερος του Βιργίλιο λατινόφωνος λογοτέχνης δεν κάνει μνεία αυτής της εκδοχής.

60 Conte (2007) 133: "critics ... forget the salient feature of Virgil's technique, namely the *partiality* with which he read and used the myth of Orpheus, once he decided to make him a character in his poetry". και παρακάτω (σ. 135): "the text of Virgil's *epyllion* leaves out much of the myth of Orpheus: Virgil's Orpheus is neither a seer nor a revealer of mysteries nor a demiourge of human progress."

61 Conte (2007) 134: "a poet ... operates by *selection*, re-orientating the story in the direction of his text."



Η άλλη *βουγονία* δε θα εκτελεστεί εκεί. Θα εκτελεστεί από τον Αρισταίο με αιματηρή θυσία στην Αρκαδία, χωρίς όμως ο ποιητής να αφήνει κανένα υπαινιγμό για τη μυθική σχέση της με την Αίγυπτο και τον ευρύτερο χώρο της.<sup>62</sup> Μήπως η αποστασιοποίηση από το χώρο των Πτολεμαίων επιγόνων και τον πολιτιστικό διαφωτισμό τους στο χώρο της Αιγύπτου είναι το νέο πρόγραμμα του Βιργιλίου; Μήπως ενόψει της *Αινειάδας*<sup>63</sup> ο ποιητής θα θέσει την ποιητική του σε νέες βάσεις μακριά από τα τετριμμένα της (ελληνιστικής) Αιγύπτου και τις πολιτικές περιπέτειες στις οποίες περιέπεσε η Ρώμη εξαιτίας της; Η αποσιώπηση της Κυρήνης, πατρίδας του Καλλιμάχου, και της Αιγύπτου γενικότερα, εκεί όπου εξετράφη το ελληνιστικό πνεύμα, είναι η τελευταία λέξη του ποιητή των *Γεωργικών* πριν προχωρήσει στην *Αινειάδα*. Η αιματηρή θυσία που θα εκτελεστεί στην Αρκαδία,<sup>64</sup> θα δώσει ένα καινούργιο μελίσιον έξω από το χώρο της Αιγύπτου. Και – ας μην ξεχνιόμαστε – η Αρκαδία δεν είναι μόνο ο χώρος του βουκολικού Πάνα.<sup>65</sup> Η Αρκαδία είναι και ο χώρος προέλευσης του Εύανδρου με το γνωστό του ρόλο στο μύθο του Αινεία.<sup>66</sup>

## Βιβλιογραφία

- Anderson, W.B. (1933), “Gallus and the Fourth *Georgic*”, *CQ* 27: 36-45
- Anderson, W.S. (1982), *Ovid's Metamorphoses. Books 6-10*, Οκλαχόμα
- Booth, J. (2006), “Naming Names or not: Some significant choices and suppressions in Latin Poetry”, στο Booth – Maltby (2006), σσ. 49-63
- Booth, J. – Maltby R. (επιμ.) (2006), *What's in a Name? The Significance of Proper Names in Classical Latin Literature*, Swansea
- Γρόλλιος, Κ. (1986), *Οράτιος. Οι Ωδές. Βιβλίο Ι*, Αθήνα
- Cairns, F. (2006), “The nomenclature of the Tiber in Virgil's *Aeneid*” στο Booth – Maltby (2006), σσ. 65-82
- Conte, G.B. (2007), *The Poetry of Pathos. Studies in Virgilian Epic* (επιμ. S. Harrison), Οξφόρδη
- Della Corte, F. (1988), *Enciclopedia Virgiliana*, τ. 4, s.v. *Proteo*
- Gale, M. (1995), “Virgil's *Metamorphoses*: Myth and Allusion in the *Georgics*”, *PCPhS* 41: 36-61
- (2000), *Virgil on the Nature of Things. The Georgics. Lucretius and the Didactic Tradition*, Κέμπριτζ
- Harrison, S. (2007), “The Primal Voyage and the Ocean of Epos: Two Aspects of Metapoetic Imagery in Catullus, Virgil and Horace,” *Dictynna* 4: 1-17
- Hunter, R. (2006), *The Shadow of Callimachus. Studies in the reception of Hellenistic poetry at Rome*, Κέμπριτζ
- Ιακώβ, Δ. (1994). *Πινδάρου Πυθιόνικοι*, (μτφρ. Γ. Οικονομίδης, εισαγωγή και σχόλια Δ. Ια-

62 Όχι μόνο η Πελοπόννησος αλλά και η Αρκαδία ιδιαίτερα συνδέεται με την Αίγυπτο. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Ηρόδοτος (4.203) αναφέρεται στην τοποθεσία του *Διός Λυκαίου* στην Κυρήνη.

63 Είναι παλιά η σκέψη ότι τα *Γεωργικά* προετοιμάζουν το έδαφος για την *Αινειάδα* και ότι μετά τα *Βουκολικά* συνιστούν ένα έργο μεταβατικό: π.χ. Morgan (1999) 51 με αναφορές.

64 Η Αρκαδία είναι χώρος που συνδέεται κατ' εξοχήν με αιματηρή θυσία – και πιο συγκεκριμένα με ανθρωποθυσία – στο μύθο του Λυκάονα. Ο ποιητής πρέπει να γνώριζε το μύθο (πρβλ. *Geo.* 1.138: *Lycaonis Arcton*). Ο μύθος υπάρχει ήδη στον Ησίοδο, fr. 164 M.-W., και τον Απολλόδωρο 3.8.1. Στο Λυκάονα αναφέρεται και ο Απολλώνιος στα συμφραζόμενα της εγκατάστασης του Αρισταίου στην Κέω (*Αργ.* 2.519-524). Αλλά η Αρκαδία συνδέεται και με πλήθος μύθων θυσίας και μεταμόρφωσης (και η *βουγονία* είναι υπό μία έννοια *μεταμόρφωση*).

65 Η συζήτηση για το τι αντιπροσωπεύει και ποιες οι λογοτεχνικές αφορμές για τη βουκολική Αρκαδία είναι πολύ παλιά. Χαρακτηριστικό είναι το άρθρο του Jachmann (1952), όπου γίνεται συζήτηση της προηγούμενης πλούσιας βιβλιογραφίας και τίθενται οι βάσεις για τη σύγχρονη συζήτηση. Βλ. και Παπαγγελή (1995).

66 *Aen.* 8.342-4· Διον. Αλικ. 1.11.1 κεξξ., 7.70κεξξ. και Λίβιο 1.5.

- κώβ), Ηράκλειο
- Jachmann, G. (1952), "L' Arcadia come paesaggio bucolico", *Maia* 5: 161-74
  - Kater-Sibbes, G.J.F. – Vermaseren, M.J. (1972), *APIS I. The Monuments of the Hellenistic-Roman Period from Egypt*, Λάιντεν
  - Lee, M.O. (1996), *Virgil as Orpheus. A Study of the Georgics*, Νέα Υόρκη
  - Maltby, R. (2002), *Tibullus: Elegies. Text, Introduction and Commentary*, (ARCA 41) Κέμπριτζ
  - Mayer, R. (1986), "Geography and Roman Poets", *G&R* 33: 47-54
  - Merkelbach, R. – West, M.L. (1967), *Fragmenta Hesiodica*, Οξφόρδη
  - Morgan, L. (1999), *Patterns of Redemption in Virgil's 'Georgics'*, Κέμπριτζ
  - Murgatroyd, P. (1997), "Aristaeus and Mount Lycaeus", *RhM* 140: 185-90
  - Mynors, R.A.B. (1990), *Virgil Georgics, edited with a Commentary*, Οξφόρδη
  - Nisbet, R.G.M. – Hubbard, M. (1970), *A Commentary on Horace, Odes, Book I*, Οξφόρδη
  - Παπαγγελής, Θ. (1995), *Από τη βουκολική ευτοπία στην πολιτική ουτοπία*, Αθήνα
  - Parsons, P.J. (1977), *Callimachus, "Victoria Berenices"*, *ZPE* 25: 1-50
  - Περάκη-Κυριακίδου, Ε. (1998), «Αίγυπτος ή Μακεδονία: Οι υποθήκες του Βεργιλίου», *Νέα Πορεία*: 114-123
  - Peraki-Kyriakidou, H. (2003), "The Bull and the Bees", *LEC* 71: 151-174
  - (2006), "Antonomasia and Metonymy in the Proem to Virgil's *Georgics*", στο Booth – Maltby (2006), σσ. 83-99
  - Ross, D.O. (1987), *Virgil's elements: Physics and Poetry in the Georgics*, Πρίνστον
  - Segal, C. (1989), *Orpheus. The Myth of the Poet*, Βαλτιμόρη/Λονδίνο
  - Thomas, R. (1982), *Lands and Peoples in Roman Poetry. The Ethnographical Tradition*, (Cambridge Phil. Soc. Suppl. 7) Κέμπριτζ
  - (1994), *Virgil. Georgics*, 2 τόμοι, Κέμπριτζ (1<sup>η</sup> έκδ. 1988)
  - Φυντίκογλου, Β. (2007), *Βιργιλίου Βουγονία. Το επύλλιο του Αρισταίου (Γεωργικών IV 281-558)*, Αθήνα
  - West, S. (1988), *A Commentary on Homer's Odyssey, vol. I. Introduction and Books I-VIII*, Οξφόρδη

## Summary

*Reference and Aposiopesis in Virgil's Georgics: The bugonia in Egypt and the Aristaeus' epyllion.*

The second half of Virgil's *Georgics* 4 consists of two parts: the Egyptian *bugonia* and the epyllion of Aristaeus, which contains the Arcadian *bugonia* performed by Aristaeus. This part of the work contains an impressive number of place-names and other geographical references. A mere glance at the names shows that those mentioned in the Egyptian *bugonia* are different from those referred to in the epyllion of Aristaeus. At the same time, details of myths connecting the characters of the epyllion with Egypt are suppressed. The paper argues that, in the epyllion and the Arcadian *bugonia*, the poet attempts to distance himself from Egypt and the Ptolemies there, whose policies had cost Rome dearly. It is argued that, in view of the new phase of the poet's literary programme to be initiated with the writing of the *Aeneid*, Virgil maintains his distance from the cultural environment of Alexandria.

## Η Ρώμη και οι άλλοι: πολιτισμικός στοχασμός στην *Αινειάδα*

Η πολυπολιτισμικότητα ως αίτημα ή πρόβλημα σύγχρονων κοινωνιών και ως νεότερο αντικείμενο μελέτης ποικίλων κλάδων ανθρωπιστικών σπουδών προκαλεί μάλλον αμηχανία στον ερευνητή της αρχαιότητας.<sup>1</sup> Με ποια έννοια π.χ. μπορεί να μιλήσει κανείς για πολιτικές αναγνώρισης του «άλλου» και των εθνοπολιτισμικών ιδιαιτεροτήτων του στον ρωμαϊκό κόσμο; Και αν μάλιστα η πολυπολιτισμικότητα όχι μόνον υπερβαίνει την απλή συνύπαρξη ποικίλων διαφορετικών κοινοτήτων ή τον κοσμοπολιτισμό αλλά ελάχιστα ενδιαφέρεται ακόμη και για την πολιτισμική ώσμωση μέσω της οποίας μπορεί μια κοινωνία να υιοθετεί και να αφομοιώνει, άρα να καθιστά अपαράγραπτες όψεις του δικού της πολιτισμού, διάφορα στοιχεία που προσέλαβε από ξένους πολιτισμούς, τότε φαίνεται να μένει εκτός του οπτικού της πεδίου ακόμη και εκείνη η διεργασία δημιουργίας του διαβόητου ελληνορωμαϊκού πολιτισμικού κώδικα — τον οποίο ο Θ. Παπαγγελής κατά τις συζητήσεις στο Συμπόσιο εύστοχα χαρακτήρισε «μονοπολιτισμικό φαινόμενο». Εντέλει, αυτό που ίσως απομένει για τον μελετητή του ρωμαϊκού κόσμου από τα ποικίλα ενδιαφέροντα των πολυπολιτισμικών σπουδών είναι ο ευρύτερος στοχασμός γύρω από την πολιτισμική ταυτότητα, στοχασμός που βαθαίνει, εμπλουτίζεται και, κυρίως, παραμένει γόνιμο ζωντανός, όταν τολμά να διερευνήσει τη σχέση «εμείς»-«άλλοι» συγχρονικά και διαχρονικά, να αναμοχλεύσει δηλαδή τη συνολική ιστορική πορεία του «εθνικού» πολιτισμού ως συμπόρευση και συναλλαγή πολιτισμικών ετεροτήτων.

Με ομολογημένη αυτή την προγραμματική απορία επιχειρώ εδώ να εξετάσω όψεις πολιτισμικού στοχασμού στην *Αινειάδα* από τη σκοπιά του ευρύτερου προβληματισμού για τις καταβολές του «ρωμαϊκού» και τις οφειλές στους «άλλους». Αυτή η στόχευση απαιτεί, τουλάχιστον για τους γνώστες των ερμηνευτικών τάσεων στη βιργιλιανή έρευνα, μια δεύτερη προγραμματική διευκρίνιση. Σε καμία περίπτωση δεν αμφισβητώ ούτε τον εθνικό χαρακτήρα της *Αινειάδας*, ο οποίος αποτελεί απάράγραπτο στοιχείο της ποιητικής της, ούτε την αυγούστεια διάστασή της. Είναι γνωστό ότι σύγχρονες προσεγγίσεις κατέδειξαν «σκοτεινές» πτυχές της βιργιλιακής ποίησης οι οποίες αρνούνται την «αισιόδοξη» ωραιοποίηση της ρωμαϊκής ιστορίας και υπονομεύουν την άκριτη κατάφαση σε πολιτικά ιδεολογήματα ή πανηγυρικά συνθήματα. Ωστόσο, οι γενικά ερεθιστικές αναγνώσεις τέτοιων μελετών παραμένουν, κατά τη γνώμη μου, γόνιμες στον βαθμό που αποκαλύπτουν πώς ο ποιητικός λόγος αναδεικνύει μια πολυπρισματική και όχι μο-

1 Το παρόν κείμενο είναι το ίδιο με την προφορική ανακοίνωσή μου στο Συμπόσιο<sup>1</sup> έχουν προστεθεί ελάχιστα στοιχεία που ο χρόνος των 15 λεπτών δεν επέτρεπε να ενσωματωθούν σε εκείνη. Αντί της καθιερωμένης τεκμηρίωσης με υποσημειώσεις προτίμησα τον σχολιασμό των θέσεων που υποστήριξα με την επίταξη ενός νέου κειμένου, όπου συζητούνται μία ένσταση που διατυπώθηκε στο Συμπόσιο και άλλες ερμηνευτικές απόψεις κατατεθειμένες στη βιβλιογραφία. Ευχαριστώ τους επιμελητές του τόμου για την ανοχή τους απέναντι σε αυτή την ασυνήθιστη επιλογή.

Για τον προβληματισμό αυτό βλ. στον παρόντα τόμο τις ανακοινώσεις των Θ. Παπαγγελή και Μ. Πασχάλη. Για την επόμενη αδρή παράθεση ενδιαφερόντων της πολυπολιτισμικότητας βλ. Τάιηλορ (2000), ιδίως τον κατατοπιστικό πρόλογο του Κ. Παπαγεωργίου.

νοδιάστατη θεώρηση του «ρωμαϊκού», αλλά μάλλον οδηγούνται σε καταχρηστικές ερμηνείες, όταν διαβλέπουν στην *Αινειάδα* αντιαυγούστεια διάθεση. Αυτό δεν σημαίνει ότι το βιργιλιανό έπος κάνει τέτοιες παραχωρήσεις στην εξουσία, ώστε να εκπίπτει σε πανηγυρική προπαγάνδα. Μολονότι η ιστορική στιγμή ευνοούσε πιθανόν «εθνικιστικές» κορόνες οι οποίες θα λειτουργούσαν ως αντίδοτα στον κλονισμό που υπέστη η Ρώμη από τον εμφύλιο σπαραγμό, ο βιργιλιανός λόγος, την ίδια ώρα που εμφανώς προβάλλει τον Καίσαρα Αύγουστο ως εγγυητή της σταθερότητας και της αναγέννησης της Ρώμης, παραμένει ταυτόχρονα πεισματικά «πολυφωνικός» εξασφαλίζοντας το κύρος του κλασικού. Σε αυτό το πλαίσιο emπίπτει η μετρημένη συνθετική και κριτική θεώρηση παρελθόντος και παρόντος στην *Αινειάδα*, και υπό αυτό το πρίσμα εννοείται εδώ η διαπίστωση ετερόκλητων συμβολών στη δημιουργία της ρωμαϊκής ταυτότητας.

Η *Αινειάδα* αφηγείται, βέβαια, ποικίλες πολιτισμικές ιστορίες, που η συνολική συζήτηση τους ξεφεύγει από τα όρια μιας ανακοίνωσης. Το πλέον περίοπτο παράδειγμα αποτελεί ίσως η πολύτροπη στάση έναντι των Έλλληνων, που κυμαίνεται από τη δυσπιστία και την εχθρότητα έως τον θαυμασμό και την αναγνώριση της ουσιαστικής συμβολής τους στη δημιουργία του ρωμαϊκού μεγαλείου (βλ. Rengakos (1993), Syed (2005) 199-204). Οι Αρκάδες του οικισμού που θα αποτελέσει τη μετέπειτα Ρώμη, ο Ηρακλής ως ειρηνευτής του τόπου αυτού και ως *exemplum* για τον πρωταγωνιστή Αινεία, ο παραλληλισμός του Καίσαρα Αύγουστου με τον Ηρακλή και τον Liber/Διόνυσο που λειτουργούν ως πολιτισμικά πρότυπα για τον ίδιο και το ευεργετικό έργο του —όλα αυτά είναι γνωστά αινειαδικά τεκμήρια της βαθύτερης σχέσης μεταξύ Ελλήνων και Ρωμαίων, τέτοια που να δικαιολογείται να ορίζεται ο ρωμαϊκός πολιτισμός ως ελληνορωμαϊκός. Έτσι, όταν στην ασπίδα του Αινεία η ναυμαχία στο Άκτιο απεικονίζεται σχεδόν ως πόλεμος θρησκειών, απέναντι στους ζωόμορφους αιγυπτιακούς θεούς παρατάσσεται ενωμένο το ελληνορωμαϊκό πάνθεον. Θα προσπεράσω, ωστόσο, με αυτή τη σύντομη αναφορά την παράμετρο των σχέσεων με τους «ξένους άλλους», για να εστιάσω σε σημεία όπου διερευνώνται οι απαρχές του «ρωμαϊκού» ως συνένωση προ-«ρωμαϊκών» ετεροτήτων, συνένωση σίγουρα θαυμαστή αλλά όχι τόσο εύκολη, όσο αφήνει να εννοηθεί η διατύπωση του Σαλλούστιου, *Catil.* 6.1-2, *urbem Romam, sicuti ego accepi, condidere atque habuere initio Troiani, qui Aenea duce profugi sedibus incertis uagabantur, et cum his Aborigines, genus hominum agreste, sine legibus, sine imperio, liberum atque solutum. hi postquam in una moenia conuenerunt, dispari genere, dissimili lingua, alius alio more uiuentes, incredibile memoratu est quam facile coaluerint.*

Ίσως το πιο εντυπωσιακό τεκμήριο της δυναμικής στάσης της *Αινειάδας* απέναντι στο συγκεκριμένο ζήτημα είναι μορφολογικής τάξης, καθώς τρία καίρια χωρία πολιτισμικού προβληματισμού εντοπίζονται στο κέντρο και στα άκρα του έπους, σε σημεία δηλαδή όπου η φιλολογική έρευνα έχει δείξει ότι προσφέρονται για την προβολή κρίσιμων όψεων του ποιητικού έργου. Στο μέσο της *Αινειάδας* ο Αγκίσιος σφραγίζει το όραμα του μελλοντικού ρωμαϊκού μεγαλείου με τις διαβόητες επιταγές προς τους Ρωμαίους για τον τρόπο με τον οποίο θα διασφαλίσουν την ηγετική τους θέση στον κόσμο.

*excudent alii spirantia mollius aera  
(credo equidem), uiuos ducent de marmore uultus,  
orabunt causas melius, caelique meatus  
describent radio et surgentia sidera dicent:  
tu regere imperio populos, Romane, memento  
(hae tibi erunt artes), pacique imponere morem,  
parcere subiectis et debellare superbos. Aen. 6.847-853*

Η ρητορική του ηχεί διχαστική, καθώς αποδίδει την ενασχόληση με τα γράμματα, τις επιστήμες και τις καλές τέχνες στους άλλους (προφανώς τους Έλληνες), ενώ ως πολιτισμική αποστολή του Ρωμαίου ορίζει τη διά του πολέμου ειρήνευση του κόσμου. Δεν διαφαίνεται περιθώριο συνύπαρξης των δύο «τεχνών», σαν να πρόκειται για επιλογές αλληλοαποκλειόμενες, αλλά παρά τον απόλυτο και αφοριστικό χαρακτήρα της η αινειαδική υποθήκη μένει ανοικτή σε ερμηνευτικές δυνατότητες. Από μια άποψη το διάσημο αυτό χωρίο μπορεί να καταστεί έμβλημα του αιτήματος της «πολιτισμικής ανεκτικότητας»<sup>2</sup> αντανακλά, άλλωστε, τη συνετή πρακτική των Ρωμαίων που εντός μιας παγκοσμιοποιημένης τρόπων τινά αυτοκρατορίας επέτρεψαν τις πολιτισμικές ιδιαιτερότητες με μόνο όρο την αποδοχή της εξουσίας τους από τους υποταγμένους.

Ταυτόχρονα, ωστόσο, το μοίρασμα στο κείμενο αυτό περιορίζει τα ενδιαφέροντα των ίδιων των Ρωμαίων κατά έναν τρόπο που παραγνωρίζει μιαν άλλη πτυχή της ιστορικής πραγματικότητας, εφόσον αδικεί πλήθος πνευματικών επιτευγμάτων τους υπό την καταλυτική επίδραση των ελληνικών προτύπων. Η πατριαρχική μορφή του Αγχίση και το κέντρο του εθνικού ρωμαϊκού έπους επιλέγονται για να προβληθεί τόσο το ευρέως διαδεδομένο και αποδεκτό παραδοσιακό ιδεολόγημα της διαφοράς από τους «θεωρητικούς» Έλληνες όσο και η πεποίθηση για τον στρατοκρατούμενο, αυστηρό και λιτό τρόπο ζωής που αποτέλεσε τον ηθικό πυρήνα του ρωμαϊκού μεγαλείου. Αυτός ο τρόπος προφανώς δεν άφηνε περιθώριο για λογοτεχνικές και καλλιτεχνικές ενασχολήσεις που παρεξέκλιναν από τον *πρακτικόν βίον*, αλλά η υπενθύμιση της γνωστής αυτής αντιπαράθεσης, υπό το πρίσμα μάλιστα της διχοτομικής ρητορικής του Αγχίση, μπορεί να προκαλέσει συνειρμούς άλλων εξίσου γνωστών παραδοσιακών ρωμαϊκών αντιδράσεων, που τείνουν προς τον σοβινιστικό συντηρητισμό και την ξενοφοβία. Τελικά, αυτή η πολιτισμική υποθήκη, παρά τη μεγάλη δόση αλήθειας που εμπεριέχει, ασφαλώς συνυποβάλλει και κάποια ερωτήματα σε όποιον την προσεγγίσει προσεκτικότερα. Η ίδια η *Αινειάδα* με την υψηλή ποιότητα και τέχνη της και με τη δημιουργική αφομοίωση ελληνικών προτύπων θέτει το πλέον ανησυχητικό ερώτημα για τις συνέπειες της τυχόν ακριβούς τήρησης της εντολής που φιλοξενεί: ταυτόχρονα δίνει την πλέον καθησυχαστική απάντηση, αποδεικνύοντας έμπρακτα τόσο ότι η πολιτιστική μονομέρεια που ζητούσε ο Αγχίσης δεν ευδοκίμησε, όσο και ότι το «προφανές» νόημα του κειμένου δεν πρέπει να αμβλύνει την αναγνωστική εγρήγορση, ιδίως όταν ο συσχετισμός με άλλα χωρία του έπους αναδεικνύει νέες πτυχές του προβληματισμού.

Δύο κρίσιμα τέτοια χωρία εντοπίζονται κατά την πρώτη και την τελευταία φορά που ακούγεται στο έργο σε ευθεία αναμετάδοση ο λόγος του Δία ως ανταπόκριση αντίστοιχα στα παράπονα και αιτήματα της Αφροδίτης και της Ήρας, των δύο θεαινών που εκπροσωπούν αντίστοιχα τον φιλοτρωικό/φιλορωμαϊκό και αντιτρωικό/αντιρωμαϊκό πόλο. Η ταύτιση «τρωικού» και «ρωμαϊκού», η οποία φιλοδοξεί να εμφανίσει τη ρωμαϊκή ιστορία ως άρρηκτη συνέχεια από τα θεμέλια που έθεσε ο *pater Aeneas* έως το αυγουστέιο παρόν, είναι ότι υπόσχεται ο Δίας στην Αφροδίτη στην αρχή κιόλας της *Αινειάδας* σε ένα λόγο όπου, καθώς αποσκοπεί να καθησυχάσει την κόρη του, όχι μόνον αποκρύπτει δυσάρεστες όψεις του μέλλοντος αλλά και αποσιωπά κάθε αναφορά στο ντόπιο ιταλικό στοιχείο.<sup>2</sup> Ιδιαίτερη σημασία έχει η περιγραφή της επικράτησης του Αινεία, *bellum ingens geret Italia populosque ferocis / contundet moresque uiris et moenia ponet* (*Ain.* 1.263-4), όπου μπορεί η πολιτισμική παράμετρος να ακούγεται γενικόλογα διατυπωμένη, αλλά οι προσδοκίες που γεννώνται για την επιβολή του τρωικού ήθους είναι μάλλον σαφείς. Αυτές ακριβώς οι προσδοκίες θα δοκιμαστούν έντονα από τις διαβεβαιώσεις που θα δώσει ο ίδιος ο πατέρας των θεών στην Ήρα λίγο προτού κλείσει το έπος.

2 Βλ. την έξοχη ανάλυση του J. J. O'Hara, *Death and the Optimistic Prophecy in Vergil's Aeneid*, Princeton 1990, 123-163.

*do quod uis, et me uictusque uolensque remitto.  
sermonem Ausonii patrium moresque tenebunt,  
utque est nomen erit; commixti corpore tantum  
subsident Teucri. morem ritusque sacrorum  
adiciam faciamque omnis uno ore Latinos.  
hinc genus Ausonio mixtum quod sanguine surget,  
supra homines, supra ire deos pietate uidebis,  
nec gens ulla tuos aequae celebrabit honores.* Aen. 12.833-40

Η εθνική ονομασία, η γλώσσα, τα ήθη, η θρησκεία, όλα όσα ορίζουν την εθνική πολιτισμική ταυτότητα κατονομάζονται εδώ λεπτομερώς· αλλά όλα θα είναι των ντόπιων, ενώ για τους Τρώες δεν μένει τίποτα πέραν της βιολογικής συνεισφοράς στη δημιουργία του νέου «μεικτού γένους» (*genus mixtum*, στ. 838). Η προφανής υποβάθμιση του «τρωικού» ανατρέπει τις προσδοκίες για τη σπουδαιότητα και τον χαρακτήρα της τρωικορωμαϊκής ενότητας, εφόσον τα δύο συμβαλλόμενα μέρη εμφανίζονται εμφαντικά ως διακριτοί, σχεδόν ασύμβατοι πόλοι. Η νέα δήλωση του Δία ηχεί τελεσίδικη λόγω της θέσης της, αλλά ο αναγνώστης έχει κάθε δικαίωμα να αναρωτηθεί για την ακριβέστερη σημασία της θεϊκής υπόσχεσης.

Το καίριο ερώτημα που προκύπτει είναι: πώς ορίζεται εδώ το «ρωμαϊκό»; από πού θα προκύψουν αυτά τα χαρακτηριστικά που υπόσχεται ο Δίας; θα είναι το άμεσο αποτέλεσμα της ένωσης του Αινεία και της Λαβινίας, μια ευθεία γραμμή εξέλιξης από τον λαό του βασιλιά Λατίνου; Η απάντηση, όπως διαγιγνώσκεται από τον ίδιο τον λόγο του Δία και τα άμεσα συμφραζόμενά του, δεν είναι τόσο απλή. Ήδη η Ήρα στο αίτημά της οριοθέτησε τον περιούσιο λαό του μέλλοντος μνημονεύοντας όλους τους μεγάλους γεωγραφικούς σταθμούς της ρωμαϊκής ιστορίας: *sit Latium, sint Albani per saecula reges, / sit Romana potens Itala uirtute propago* (Aen. 12.826-7). Λάτιο, Άλβα Λόνγκα, Ρώμη, Ιταλία: η άψογη χρονολογική σειρά δεν συσκοτίζει το γεγονός ότι η εξέλιξη συνεπάγεται επέκταση και ενσωμάτωση άλλων λαών, φυλετικές προσμειξεις και πολιτισμική ώσμωση, για να ταυτιστεί τελικά το «ρωμαϊκό» με το «ιταλικό»· και μάλιστα είναι η «ιταλική αρετή» (*Itala uirtus*) που προβάλλεται ως συνεκτικό χαρακτηριστικό γνώρισμα, ειδοποιός διαφορά και θεμέλιος λίθος της ρωμαϊκής ισχύος. Ο Δίας θα επιβεβαιώσει αυτή την έμφαση αμέσως μετά, όταν δύο φορές (Aen. 12.834, 838) αναφερθεί στα αυσόνια, δηλ. τα ιταλικά, χαρακτηριστικά του γένους που θα δημιουργήσει ο Αινείας. Η Ιταλία ως ενιαία πολιτισμική οντότητα είναι μια ιδέα η οποία έχει ερείσματα στην ιστορική πραγματικότητα, συνάδει με το επίκαιρο αυγουστέιο σύνθημα *tota Italia* και είχε ήδη υποστηριχθεί στα Γεωργικά. Μπορεί η ενότητα αυτή να σφυρηλατήθηκε με πολλούς αγώνες και συγκρούσεις των ποικίλων ιταλικών λαών, αλλά η Αινειάδα υποδεικνύει, μέσω ενός από τους συνήθεις βιργιλιανούς αναχρονισμούς, ότι εξαρχής υπήρχε η αίσθηση και η δυναμική της πολιτισμικής ομοιογένειας στην οποία θα πρέπει τελικά να προσαρμοστούν και οι Τρώες· διότι η *Itala uirtus* βρίσκει ίσως τον ακριβέστερο ορισμό της σε ένα χωρίο που αποτελεί εξαιρετικό δείγμα ξενοφοβικής ρητορικής και ταυτόχρονα οξύνει σε αγεφύρωτη αντιπαλότητα τη διάκριση «τρωικού» και «ρωμαϊκού» που κάνει η Ήρα.

Στο ένατο βιβλίο, μέσα στην έξαψη της μάχης ο Νουμανός Ρεμύλος, γαμπρός του Τύρνου, βρίσκει χώρο και χρόνο για να κάνει ψυχολογικό πόλεμο εναντίον των Τρώων με ένα λογύδριο (Aen. 9.598-620), όπου τους καταλογίζει μειωμένο ανδρισμό και χαρακτηρίζει πραγματική τρέλα την απόφασή τους να συγκρουστούν με τους σκληροτράχηλους ντόπιους, που η στρατιωτική τους ικανότητα είναι αποτέλεσμα της αδιάλειπτης και επίπονης άσκησης την οποία επιβάλλουν ο αγροτικός βίος και μόχθος.

*non hic Atridae nec fandi factor Vlixes:  
durum a stirpe genus natos ad flumina primum  
deferimus saeuique gelu duramus et undis;  
uenatu inuigilant pueri siluasque fatigant,  
flectere ludus equos et spicula tendere cornu.  
at patiens operum paruoque adsueta iuuentus  
aut rastris terram domat aut quatit oppida bello.  
omne aeuum ferro teritur, uersaque iuuentum  
terga fatigamus hasta, nec tarda senectus  
debilitat uiris animi mutatque uigorem:  
canitiem galea premimus, semperque recentis  
comportare iuuat praedas et uiuere raptis.*

*Aen.* 9.602-613

Η ανάλυση του Ρεμούλου φαίνεται να αναπτύσσει αυτό που αργότερα η Ήρα θα συνοψίσει ως *Itala uirtus*, καθώς μάλιστα ο ίδιος μοιάζει να μιλά εξ ονόματος όλων των ντόπιων εχθρών του Αινεία, αλλά ασφαλώς ανακαλεί στη μνήμη κάθε Ρωμαίου αναγνώστη και τη ρητορική της συντηρητικής πατριδογνωσίας, όπως π.χ. ήταν γνωστή από τον Κάτωνα, ο οποίος εξαρχής στο έργο του για την καλλιέργεια της γης δήλωνε *ex agricolis et uiri fortissimi et milites strenuissimi gignuntur (de agric. praef. 4)*.<sup>3</sup> Ο Κάτων δεν είχε καμία αμφιβολία ότι η σκληρή ζωή του αγρότη εκτός από τη γη καλλιέργησε και το απαιτούμενο ήθος για να προκόψει και να επικρατήσει η Ρώμη. Ο Ρεμούλος που είναι Ρούτουλος, αλλά μιλά σαν τον Ρωμαίο Κάτωνα, επιβεβαιώνει την ενδιάθετη ομοιότητα των ιταλικών λαών ως προς αυτή την αντίληψη· θυμίζει μάλιστα τον Κάτωνα και στη συνέχεια του λόγου του, αφού ο αρχαίος Τιμητής υπήρξε, ως γνωστό, πολέμιος κάθε ξένης επίδρασης στα ρωμαϊκά ήθη:

*uobis picta croco et fulgenti murice uestis,  
desidia cordi, iuuat indulgere choreis,  
et tunicae manicas et habent redimicula mitrae.  
o uere Phrygiae, neque enim Phryges, ite per alta  
Dindyma, ubi adsuetis biforem dat tibia cantum.  
tympana uos buxusque uocat Berecynthia Matris  
Idaeae; sinite arma uiris et cedite ferro.*

*Aen.* 9.614-620

Ο Ρεμούλος στη συγκεκριμένη περίπτωση στηλιτεύει την ανατολίτικη νοοτροπία των αντιπάλων ως πολέμαρχος, για να καταδείξει τη μειωμένη πολεμική τους ικανότητα βάσει του γνωστού ιδεολογήματος περί της εκθηλυμένης και τρυφηλής Ανατολής, ώστε αφενός να καταβάλει ψυχολογικά εκείνους και αφετέρου να εμψυχώσει τους συμπολεμιστές του. Δύσκολα, ωστόσο, θα επιδεχόταν αμφισβήτηση η πρόταση ότι η χλεύη των Φρυγικών ηθών συνιστά μια ευρύτερη ξενοφοβική στάση (πρβλ. την υποτίμηση των Αχαιών/Ελλήνων βάσει γνωστών στερεοτύπων στον στ. 602). Η σαφής αντίστιξη στον λόγο του μεταξύ των φυλετικών χαρακτηριστικών των αντιμαχόμενων πλευρών εμφανικά προβάλλει το «τρωικό» ως ξένο στοιχείο, διαστροφή και αλλοίωση του «ιταλικού/ρωμαϊκού», ώστε να αποκλείει τη συνύπαρξη με τους επήλυδες.

3 Ο Pianezzola (1978) 692 κ.ε. τονίζει και την αυγούστεια διάσταση αυτής της σύνδεσης. Τον Κάτωνα και τον Βάρρωνα κατονομάζει ο Σέρβιος (ad *Aen.* 7.600) ως πηγές των αντιλήψεων του Ρεμούλου (βλ. Horsfall (1971) 1108 κ.ε., Dickie (1985) 168, 184-8).

Η κατακλείδα του Ρεμύλου, όπου περιγελά τη λατρεία της Ιδαίας Μητέρας, δηλαδή της Κυβέλης, παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, γιατί επιβάλλει τη σύγκριση με τον λόγο του Αγχίση στον Κάτω Κόσμο. Ακόμη και αν δεν έγινε αμέσως αντιληπτό ότι η εμμολή του Ρεμύλου στο στρατιωτικό στοιχείο παρακολουθεί την υποθήκη προς Ρωμαίους του Αγχίση, αναπτύσσοντας μάλιστα τις θετικές και αρνητικές προεκτάσεις που, όπως υπέθεσα προηγουμένως, επέτρεπε η κοφτή διατύπωση εκείνου, σίγουρα δεν περνά απαρατήρητο ότι ο υβριστικός σαρκασμός του Ρεμύλου για την Κυβέλη βρίσκεται σε ευθεία αντιπαράθεση προς την παρομοίωση με την οποία ο Αγχίσης διάνθισε τον λόγο του, όταν πρώτη φορά αναφέρθηκε στην ίδρυση και το μέλλον της Ρώμης:

*en huius, nate, auspiciis illa incluta Roma  
imperium terris, animos aequabit Olympo,  
septemque una sibi muro circumdabit arces,  
felix prole uirum: qualis Berecynthia mater  
inuehitur curru Phrygias turrata per urbes  
laeta deum partu, centum complexa nepotes,  
omnis caelicolas, omnis supera alta tenentis.* Aen. 6.781-787

Η, στεφανωμένη με επτά λόφους, πόλη που θα ευτυχήσει να δει τέκνα της να αξιώνονται την υπέρτατη τιμή της αποθέωσης συγκρίνεται με την πυργοφόρο Μεγάλη Μητέρα των θεών, την Κυβέλη· η κοσμοκράτειρα που αποτελεί το έμβλημα των αξιών της Δύσης παραλληλίζεται με μια ανατολίτικη θεότητα. Για τον ίδιο τον Αγχίση, βέβαια, η ρητορική αναλογία συνιστά απόδειξη της ταύτισης «τρωικού» και «ρωμαϊκού», αφού η Ιδαία Κυβέλη δεν είναι μια ουδέτερη θεότητα αλλά έντονα χρωματισμένη από τον τόπο καταγωγής του ίδιου και του Αινεία, ώστε η Ρώμη να προβάλλει ως φυσική συνέχεια της Τροίας. Ωστόσο, η Κυβέλη είναι εξίσου γνωστή για τον οργιαστικό χαρακτήρα του εορτασμού της και για τους ευνούχους ιερείς, στοιχεία που απάδουν προς το ρωμαϊκό θρησκευτικό αίσθημα, ώστε οι Ρωμαίοι περιόρισαν στο έπακρο αυτόν τον τρόπο λατρείας της απαγορεύοντας και τον ενεργό ρόλο πολιτών σε αυτή. Ο Νουμάνος Ρεμύλος θα υπενθυμίσει αυτήν ακριβώς την όψη της θεάς, που υποδεικνύει ότι η τρωική πολιτισμική παράδοση απέχει από την ιταλική.<sup>4</sup>

Μπορεί η αμέσως επόμενη θανάτωση του «ανδροπρεπούς» Ρεμύλου από τον Φρύγα και «θιλυπρεπή» Ασκάνιο να ανατρέπει ειρωνικά τη σοβινιστική διακήρυξη του πρώτου, που εξάλλου θα διαψευστεί οριστικά από την τελική επικράτηση των Τρώων, αλλά ο σκεπτικισμός τον οποίο προκαλεί στον αναγνώστη δεν είναι εντελώς μάταιος: τα ιδεολογήματα που υποστηρίζει ο Ρεμύλος θα υιοθετηθούν από μεταγενέστερους στυλοβάτες της ρωμαϊκής πολιτείας· η περίπτωση της Κυβέλης πιστοποιεί ότι καθετί ξένο μπορεί να γίνει αποδεκτό, εφόσον προσαρμοστεί στο ρωμαϊκό πνεύμα· και η καταληκτική υπόσχεση του Δία εντός της *Αινειάδας* παρά προσδοκίαν θα δικαιώσει κατά πολύ τις θέσεις περί του τρωικού και ρωμαϊκού ασυμβίβαστου. Ακόμη πιο πέρα, η όλη αντίληψη του Ρεμύλου για τα ανατολίτικα ήθη ως διαστροφή και υπονόμηση των ιταλικών αξιών όσο και ειδικότερα η απαξίωση της φρυγικής θεάς ανακαλούν, αντίστοιχα, την ιστορικά πρόσφατη προπαγάνδα και συνθηματολογία του Οκταβιανού που στόχευε να κινητοποιήσει σύσσωμη την Ιταλία κατά του εξ Ανατολών κινδύνου, και την ενδοαινιαδική απα-

4 Βλ. Jenkyns (1998) 410 κ.ε. Για τον ρόλο της Κυβέλης στην *Αινειάδα* σε συνάρτηση με την αυγούστεια ιδεολογία βλ. Wiseman (1984)· για τη θετική εικόνα της θεάς στη Ρώμη βλ. το άρθρο του Wilhelm (1988) (επίσης Rose (2002) 335).



ξίωση των αιγυπτίων θεών (βλ. παραπ. σ. 195). Η σύγχρονη ανακύκλωση της ρητορικής αυτής (ή αλλιώς: η αναχρονιστική απόδοση της σύγχρονης ρητορικής στον πανάρχαιο Ρούτουλο) ίσως υποβάλλει έναν προβληματισμό για την αξία κάθε τέτοιας ισοπεδωτικής λογικής που με ευκολία μοιράζει το σωστό και το λάθος και καταφεύγει σε απορρίψεις και αποκλεισμούς.

Με την έναρξη του έπους προαναγγέλλεται ότι ο Αινείας θα επικρατήσει επί των ιταλικών λαών, ίσως και ότι θα τους εκπολιτίσει, ενώ διαφαίνεται ότι η συνένωση θα γίνει υπό τον έλεγχο των Τρώων. Ο Αγχίσης θα μετριάσει την εντύπωση αυτή, όταν αποκαλύψει ότι το ιταλικό στοιχείο θα έχει σαφώς πιο ενεργητικό ρόλο από όσο άφηγε να εννοηθεί η αρχική προφητεία, παρόλο που ο ίδιος με υπερηφάνεια θέλει να βλέπει το ρωμαϊκό ως συνέχεια του τρωικού. Η ιταλική άποψη για το ζήτημα διά στόματος Νουμανού Ρεμούλου αμφισβητεί έντονα τη φιλοδοξία και την αισιοδοξία του Αγχίση και ανθίσταται στην άλωση της ιταλικής γης και στην αλλοίωση της ιταλικής «ταυτότητας» από τους ξένους. Προς το τέλος του έπους ο Δίας θα μοιράσει τα πράγματα δίνοντας στους Τρώες τη γη και τη φυσική συνέχεια μέσω δεσμών αίματος αλλά διασφαλίζοντας την ιταλική ταυτότητα μέσω των αξιών του πνεύματος. Η *Αινειάδα* έχει επίγνωση ότι ούτε η ρωμαϊκή ιστορία ήταν ευθύγραμμη και απρόσκοπτη ούτε η ρωμαϊκή ταυτότητα χαρακτηριζόταν από καθαρότητα και ομοιογένεια.<sup>5</sup> Η μακραίωνη περιπέτεια της Ρώμης επέτρεψε την αφομοίωση, σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό, ποικίλων στοιχείων που συνθέτουν το «ρωμαϊκό», και το εθνικό έπος της Ρώμης χάρη στις διαφορετικές μορφές και φωνές που φιλοξενεί έχει τη δυνατότητα και τη βούληση να φωτίζει διαφορετικές πτυχές και να αναδεικνύει διαφορετικές όψεις της αλήθειας, κλονίζοντας βεβαιότητες, θέτοντας στη βάση της κριτικής ιδεολογήματα και εύκολες σχηματοποιήσεις και δίνοντας ερεθίσματα γόνιμου προβληματισμού που οξύνουν την ιστορική αυτοσυνειδησία.

#### ΑΝΤΙ ΣΥΖΗΤΗΣΗΣ

Μια ανακοίνωση 15 λεπτών για οποιοδήποτε θέμα της βιργιλιανής ποίησης είναι κατ' ανάγκη σχηματική και στους ενήμερους αναγνώστες δημιουργεί περισσότερα ερωτήματα από όσες απαντήσεις επιχειρεί να δώσει, ειδικά όταν, όπως συνέβη εδώ χάριν της θεματικής του Συμποσίου, μεταχειρίζεται το ποιητικό υλικό εν είδει ιστορικής μαρτυρίας ή ερμηνείας της ιστορίας. Θα επιχειρήσω, λοιπόν, να δώσω κάποιες εξηγήσεις για απορίες και ενστάσεις που σίγουρα εγείρονται από τον συνοπτικό τρόπο με τον οποίο παρουσιάστηκε η αινειαδική θεώρηση του «τρωικού», εμμένοντας στο επίμαχο χωρίο του Νουμανού Ρεμούλου —και για τον λόγο ότι αυτό αφορούσε η μοναδική παρατήρηση που έγινε κατά τη συζήτηση στο Συμπόσιο. Συγκεκριμένα ο Καθηγητής Μ. Πασχάλης επεσήμανε ότι η συμπεριφορά του Ρεμούλου βρίσκει τιμωρία από την αμέσως επόμενη αριστεία του γενάρχη της Ιουλίας γενιάς Ασκάνιου/Ιουλου, την οποία επιτρέπει ο ίδιος ο Δίας ανταποκρινόμενος στην προσευχή του νεαρού, και έπειτα την επιβραβεύει ο Απόλλωνας, ο «προσωπικός θεός» του Καίσαρα Αύγουστου<sup>6</sup> και εύλογα έθεσε το ερώτημα κατά πόσον μπορεί κανείς να πάρει σοβαρά τον μειωτικό για τους Τρώες κομπασμό του Ρεμούλου και την πολιτισμική διάκριση που κάνει μεταξύ ντόπιων και επήλυδων.

Το σχόλιο αυτό υπενθυμίζει μια γνωστή ερμηνευτική άποψη που θεωρεί ότι «στον αναβρασμό της μάχης ο Νουμανός αποσκοπεί περισσότερο σε ρητορικό εντυπωσιασμό παρά στην αλήθεια» (Hardie (2005) 147-8) και επιμένει στο ειρωνικό παράδοξο ότι «αυτός ο κήρυκας του αδιάλειπτα δραστήριου βίου των Ιταλών αποδεικνύεται να είναι άνθρωπος των λόγων και διό-

<sup>5</sup> Η Syed (2005) π.χ. 222, κάνει λόγο για «εθνική αμφισημία» σε ένα γενικά ενδιαφέρον κεφάλαιο όπου εξετάζει τη Romanitas.

λου της δράσης» (Hardie (1994) 188 ad 598-620· στην ίδια ερμηνευτική γραμμή Dickie (1985) 166-7, Cairns (1989) 121, 126-7· πρβλ. Jenkyns (1998) 415). Ωστόσο ο λόγος του Νουμανού, ακόμη και ως «δυναμικό δείγμα επιδεικτικής ρητορικής» που απλώς προβάλλει «εκ διαμέτρου αντίθετα φυλετικά (racial) στερεότυπα των Ιταλών και Τρώων» (Hardie (1994) ό.π.), δεν παύει να διατηρεί την αξία του στο επίπεδο του πολιτισμικού προβληματισμού· άλλωστε είναι εξίσου γνωστή η οπτική του Thomas (1982) που είχε διακρίνει σε αυτόν τον λόγο ένα παράδειγμα «πολιτισμικής πολεμικής στην *Αινειάδα*» —κατά τον τίτλο του κεφαλαίου όπου συζητεί το επεισόδιο—, και είχε υποστηρίξει ότι «η επιμελημένη αντίστιξη την οποία κατασκευάζει ο Βιργίλιος σε αυτούς τους στίχους υποδεικνύει ότι αυτοί αντιπροσωπεύουν κάτι περισσότερο από πολεμικό κομπασμό, για να απορρίπτονται ως ρητορεία ενός εχθρού» (σ. 99). Σημαντικό, εξάλλου, μου φαίνεται το γεγονός ότι οι πεποιθήσεις του Νουμανού Ρεμύλου θα τύχουν υποστήριξης, κατά την ανάγνωση που πρότεινα, στο τέλος του έπους από τα αιτήματα της Ήρας που θα ικανοποιήσει ο Δίας· η σύνδεση των δύο χωρίων είναι μάλλον παραγνωρισμένη στην έρευνα (με ελάχιστες εξαιρέσεις, π.χ. Horsfall (1971) 1116, Winnington-Ingram (1971-2) 64, Wiseman (1984) 120), μολοντί, κατά τη γνώμη μου, παρουσιάζει ενδιαφέρον, καθώς υποδεικνύει ένα αντίβαρο στη θεϊκή κάλυψη της δράσης του Ασκάνιου που επιφέρει τον θάνατο του Ρεμύλου, και συνιστά ένα ακόμη παράδειγμα της χαρακτηριστικά βιργιλιανής τεχνικής που δεν αρκείται σε ξεκάθαρες και μονόπλευρες απαντήσεις για περίπλοκα ζητήματα, όπου η αλήθεια μπορεί να έχει διαφορετικές όψεις και να μην εξαντλείται στην εύκολη αντίστιξη άσπρου-μαύρου.

Στον λόγο του Ρεμύλου, επί παραδείγματι, εκφράζονται για τον ιταλικό τρόπο ζωής απόψεις που θα έκαναν υπερήφανο κάθε Ρωμαίο ευπατρίδη, όπως επέμεινα στην ανακοίνωσή μου, αλλά δεν παραβλέπω ότι αυτή είναι η μία όψη του νομίσματος· η άλλη όψη, όπως έχει κατά κόρον τονιστεί, είναι ότι τα ίδια λόγια σκιαγραφούν μια εικόνα αγριότητας και «πρωτογονισμού», αναντίστοιχη προς την αβρότητα και τον πολιτισμό της αυγούστειας Ρώμης (για τη «διττότητα» [‘doubleness’] αυτή βλ. Jenkyns (1998) 416-8). Ο Horsfall (1971) 1113 (πρβλ. Cairns (1989) 126), π.χ., επισημαίνει ότι για τους Ρωμαίους θα ηχούσε διαστροφική η καυχησιολογία ότι η αρπαγή ήταν ο βιοποριστικός τρόπος των Ρούτουλων. Είναι όμως γόνιμη η ερμηνεία που ερείδεται σε μια τέτοια αναχρονιστική εκτίμηση εκ μέρους του Ρωμαίου αναγνώστη της συμπεριφοράς των πανάρχαιων προγόνων του; Ή μήπως αυτή η ανάμειξη «αποδεκτών και μη αποδεκτών» (*digna atque indigna relatu*, στ. 595 — νομίζω ότι το ποιητικό σχόλιο που εισάγει τον λόγο του Ρεμύλου αφορά τη διττή όψη όλων των λεγομένων του και δεν διακρίνει σε θετικά τα περί Ιταλών και σε αρνητικά τα περί Τρώων, έτσι π.χ. ο Dickie (1985) 167· ερμηνείες: Horsfall (1971) 1115, Winnington-Ingram (1971-2) 63, Hardie (1994) ad loc.) βιοτικών επιλογών προσφέρει ερέθισμα για να αναλογιστεί ο Ρωμαίος τις καταβολές του και να αναγνωρίσει ότι οι αξίες που χαλύβδωσαν το «εθνικό» ήθος και φρόνημα είναι συνυφασμένες με βίαια ένστικτα; Ταυτόχρονα ο ίδιος αναγνώστης μπορεί να θυμηθεί ότι η, ηθικά καταδικαστέα, αρπαγή υπήρξε κινητήριος δύναμη της ρωμαϊκής ιστορίας είτε ως τιμωρία του ενόχου, όπως διδάσκει η ίδια η *Αινειάδα* για τη ζωοκλοπή του Κάκου, είτε ως αναγκαίο μέσο επιβίωσης που το αγίασε ο ιερός σκοπός, όπως στη διάσημη αρπαγή των Σαβίνων· ακόμη και η ιστορική ύπαρξη της Ρώμης ξεκίνησε από ένα περιστατικό ζωοκλοπής, χάρη στο οποίο ο Ρέμος και ο Ρωμύλος ανακάλυψαν την αληθινή ταυτότητά τους (Λίβιος 4.9-5.7), για να καταλήξουν να ποτίσουν τα θεμέλια της νέας πόλης με αδελφικό αίμα — το ίδιο που χύθηκε στους πρόσφατους εμφύλιους πολέμους οι οποίοι έδειξαν ότι οι αρχέγονες ορμές μπορεί να καταστέλλονται αλλά δεν εξαλείφονται. Υπό αυτό το πρίσμα ο Νουμανός δεν είναι απλώς ένας πολέμαρχος που ρητορεύει ούτε μια φιγούρα γραφική για τον πολιτισμένο Ρωμαίο της αυγούστειας εποχής. Αυτός ο Ρούτουλος, που με το προσωνόμιο του συνδυάζει τα ονόματα των δύο διδύμων (Rem-ulus = REM-us + Rom-ULUS) και αγαλλιάζει

στην ιδέα του ακατάπαυτου πολέμου (*omne aevum ferro teritur*, στ. 609), είναι μια προειδοποίηση για τη βαρβαρότητα και το φιλοπόλεμο που βρίσκονται έμφυτα στη ρωμαϊκή ταυτότητα, κατάρτα και ευλογία μαζί. Και, αν αυτή η υπενθύμιση της βίαιης ιταλικής κληρονομιάς προκαλεί ανησυχία και καλεί σε εγρήγορση, τι γίνεται με την τρωική «ανηθικότητα»; Μπορεί να προσπεράσει κανείς τις ύβρεις του Νουμανού ως εμπάθεια ενός εχθρού ή να τις αγνοήσει χάρη στη «διάφευση» τους από τον γιο του Αινεία;

Ότι ο Ίουλος/Ασκάνιος τοξεύει τον Ρεμύλο που εκτόξευσε (*talia iactantem*, βλ. Paschalis (1997) 315) τις αλαζονικές ύβρεις του, είναι λογοτεχνικά αναμενόμενο για τέτοια *ἀνδρῶν ὀβρίμων κομπάσματα* (Αισχ. *Επτά επί Θήβ.* 794), και προσωπικά θα έβλεπα στην έμπρακτη ταπείνωση του Ευρύαλου από τον Οδυσσέα με την αζεπέραστη ρίψη του δίσκου, την οποία ανακοινώνει και επαινεί μεταμορφωμένη η θεά Αθηνά (Οδ. θ 158-198), ένα πρότυπο εξίσου σημαντικό για την αινειαδική σκηνή όσο και η μετέπειτα απαρίθμηση των χαρακτηριστικών των Φαιάκων από τον Αλκίνοο, στην οποία μετ' επιμονής οι μελετητές (βλ. κυρίως Dickie (1985) 168-176) αναγνωρίζουν το μοντέλο της πολιτισμικής χαρακτηρολογίας Ιταλών και Τρώων από τον Νουμανό Ρεμύλο. Δεν θα πρέπει, ωστόσο, να παραβλέψουμε ότι αυτή η αριστεία του Ασκάνιου όχι μόνον περιορίζεται στην πραγματικότητα σε μια ανδροκρατία με εύστοχη βολή τόξου και όχι με σύγκρουση σώμα με σώμα, αλλά και αποτελεί τη μοναδική ουσιαστικά ηρωική του πράξη, αφού αμέσως μετά, κατά σύσταση του ίδιου του Απόλλωνα και προτροπή των δικών του, αποσύρεται από το προσκήνιο της μάχης. Η όλη του συμπεριφορά εύλογα ανακαλεί τον Πάρη, έναν Τρώα που ούτε στην *Ιλιάδα* υπήρξε πρότυπο πολεμικής αρετής (βλ. Hardie (1994) 199 ad 621-671, ο οποίος βρίσκει το πλησιέστερο ομηρικό παράλληλο στη διόλου ηρωική βολή του Πάνδαρου), ενώ και στην *Αινειάδα* εμφανίζεται ως συνώνυμο του απόλεμου και τρυφηλού χαρακτήρα των Τρώων (χαρακτηριστικό ως προς αυτό είναι ότι η ρητορική του Ρεμύλου έχει μόλις προ ολίγου ανακαλέσει εκείνη του Ιάρβα [*Aen.* 4.215-8], ο οποίος ρητά κατονόμαζε τον Πάρη (βλ. Thomas (1982) 99 κ.ε.· πρβλ. Dickie (1985) 175). Αυτό δεν συνιστά κατ' ανάγκη κριτική ή και μομφή για τον γενάρχη του Ιούλιου γένους· μάλλον εμπίπτει στη δραματοποίηση ενός διλήμματος που φαίνεται ότι αντιμετώπιζε η αυγούστεια ιδεολογία.

Πρόσφατα ο Barchiesi (2005) 301 κ.ε. υπενθύμισε ότι ο Ίουλος φαίνεται να ήταν η μοναδική από τις μορφές στη Σεβαστή Αγορά (*Forum Augustum*), «το μνημείο όπου προβλήθηκε εντονότερα ο νέος κρατικός μύθος» (Zanker (1997) 258), η οποία απεικονιζόταν με τα στερεότυπα ανατολίτικα χαρακτηριστικά· και επεσήμανε ότι αινειαδικές περιγραφές (στο 1ο και 10ο βιβλίο) βρίσκονται σε συμφωνία με αυτή την επιλογή — ίσως και την καθόρισαν, καθώς είναι πιθανό ότι το βιργιλιανό έπος προηγήθηκε του εικονογραφικού προγράμματος της Σεβαστής Αγοράς. Ο μικρός Ίουλος του αγαλαματικού συμπλέγματος του Αινεία με το εντυπωσιακά ανατολίτικο παρουσιαστικό του βρισκόταν σε εμφατική αντίστιξη τόσο προς τον πατέρα του, που απεικονιζόταν με μοντέρνο τρόπο εκρωμαϊσμένος (Rose (2002) 338) να εκτελεί τον πλέον γνωστό άθλο του, σήμα κατατεθέν της *pietas* του — τη μεταφορά του Αχίλλειο στους ώμους του από την φλεγόμενη Τροία —, όσο και προς τις αυστηρές μορφές των επιφανών Ρωμαίων του παρελθόντος που αναπαριστάνονταν στον ίδιο χώρο με τον παραδοσιακό αυστηρό ενδυματολογικό κώδικα (Zanker (1997) 267 κ.ε., Barchiesi (2005)). Είναι προφανές ότι έτσι ο απώτατος πρόγονος των Ιουλιών θα προσείλκυε τα βλέμματα (για την ισχυρή εντύπωση που προκαλούσε η τρωική ενδυμασία βλ. Jenkyns (1998) 411) και ότι, κατά συνέπεια, η επίσημη αυγούστεια ιδεολογία, την οποία εμφανώς υπηρετούσαν αυτά τα εικαστικά έργα, όχι απλώς δεν ενοχλούνταν αλλά επεδίωκε να θυμίζει μέσω αυτού τις τρωικές ρίζες της οικογένειας — πρβλ. την απεικόνιση του Ασκάνιου στον Βωμό της Σεβαστής Ειρήνης (*Ara Pacis Augustae*) με τρωική ενδυμασία, σε αντίθεση προς τον, ενδεδυμένο κατά τον αρχαίο ρωμαϊκό τρόπο, Αινεία (Zanker (2006)

270 κ.ε., Rose (2002) 338) αλλά όμοια με τα δύο αγόρια με βαρβαρική φορεσιά στο ίδιο μνημείο (στον νότιο τοίχο της περιβόλου), ομοιότητα η οποία έντονα θα υπενθύμιζε το δικό του ξενικό παρουσιαστικό — αν πάλι τα δύο αγόρια απεικόνιζαν τους εγγονούς του Αύγουστου ως μικρούς Τρώες (Zanker (1997) 285-8· αλλά βλ. Rose (2002) 338, σημ. 48), τότε θα επρόκειτο για παραπομπή στον *lusus Troiae*, μια αποδεκτή σύνδεση των μικρών παιδιών με το τρωικό παρελθόν, βλ. παρακ.

Η *Αινειάδα* επιφυλάσσει στον Ασκάνιο παρόμοιο ρόλο στο πλαίσιο μιας ανάλογης διαφοροποίησής του από τον Αινεία. Ο πρωταγωνιστής του έπους υφίσταται σταδιακή απο-τρωποποίηση που συμβαδίζει με τον εκρωμαϊσμό του, ώστε να συνδεθεί με τις ιταλικές ρίζες του Δάρδανου και να καταστεί άξιος γενάρχης του ρωμαϊκού μέλλοντος (βλ. Cairns (1989) 109-128)· η ενδοεπική «ωρίμανση» του είναι η προϋπόθεση για την ευόδωση της αποστολής του, ώστε και από αυτή την άποψη, την οποία βέβαια αγνοεί ο Ρεμύλος, να υποστηρίζεται η ανωτερότητα του «ιταλικού/ρωμαϊκού» έναντι του «τρωικού». Σε αυτή την επιχείρηση όπου το «τρωικό» σταθερά φαίνεται να περιθωριοποιείται και να αποδυναμώνεται, δεν λείπουν οι εξαιρέσεις (π.χ. ο Χλωρέυς, βλ. Syed (2005) 188 κ.ε.), αλλά η πιο σημαντική μεταξύ αυτών ίσως είναι ο Ασκάνιος/Ίουλος. Είναι αναμφισβήτητο ορθό ότι ο γιος του Αινεία έχει ήδη εμφανιστεί στο πλαίσιο δραστηριοτήτων που διαψεύδουν τις αιτιάσεις του Ρεμύλου. Είναι, ωστόσο, ομοειδή μεγέθη η θηρευτική ή η ιππευτική ικανότητα των Ιταλών και η αντίστοιχη συμμετοχή του Ίουλου σε κυνήγι, στην Καρχηδόνα ή στο Λάτιο, ή στον *lusus Troiae*; Ό,τι στη δεύτερη περίπτωση είναι παιδική άθληση (πρβλ. Jenkyns (1998) 502 κ.ε.) και ελεγχόμενη γυμναστική επίδειξη, στην πρώτη περίπτωση είναι αναγκαίο στοιχείο του σκληρού και ρεαλιστικού αγώνα για επιβίωση, γεμάτου με απρόοπτες δυσκολίες και κινδύνους. Ο αινειαδικός Ίουλος μένει στη μνήμη μάλλον σαν ένα μικρό παιδί, κυρίως σαν όργανο της θεϊκής βούλησης, αφού σπανίως αναλαμβάνει κάποια σημαντική πρωτοβουλία. Αποστολή του είναι να διαφυλαχθεί για να γίνει γεννήτορας των Ιουλιών, και κατά μία έννοια η υποτονική αφηγηματική του παρουσία συνάδει με τη γνωστή ιστορική του συμβολή: ίδρυσε την Άλβα Λόνγκα αλλά για να βασιλεύσει εκεί ο ετεροθαλής αδελφός του Σίλβιος, γιος του Αινεία και της Λαβινίας, γνήσια τρωικωρωμαϊκή διασταύρωση· και ήταν απόγονοι του Σίλβιου, όχι του Ίουλου (όπως θα θυμίσει ο Αγχίσης, *Aen.* 6.760-6, διορθώνοντας την εντύπωση που αφήνει ο Δίας στην Αφροδίτη, *Aen.* 1.267-74), οι βασιλείς της Άλβας. Ο Ίουλος μένει ουσιαστικά στο παρασκήνιο της ιστορίας, και η συνεισφορά του εντοπίζεται στο ότι από αυτόν κατάγεται το Ιούλιο γένος που, αφού επίσης μένει επί αιώνες στην αφάνεια (Zanker (1997) 277 κ.ε.), θα καθορίσει τελικά το πεπρωμένο της Ρώμης.

«Αυτός ο ένας από τον οποίο εξαρτώνται τα πάντα είναι επίσης εμφανικά μη-Ρωμαίος (un-Roman), στιλιστικά παντελώς Άλλος» αποφαινεται ο Barchiesi (2005) 302, αποτιμώντας την εικαστική και βιργιλιανή παρουσία του γιου τού Αινεία. Αλλά γιατί; Ο Ίουλος αφενός εκπληρώνει την υπόσχεση του Δία στην Ήρα για τους δεσμούς αίματος των Ρωμαίων με τους Τρώες, και αφετέρου εμφανίζεται ως εξαίρεση στην απαίτηση της θεάς να μην αλλάξουν οι Ρωμαίοι την ενδυματολογική τους συνήθεια με την ανατολίτικη των Τρώων, ίσως γιατί ακριβώς ο ίδιος δεν θα έχει καμία ουσιαστική συμβολή στη διαμόρφωση της ιστορίας και του πολιτισμού του νέου λαού. Εξάλλου, όπως δείχνει ο Rose (2002) 339, στη ρωμαϊκή εικαστική γλώσσα, που ακολούθησε τα χνάρια απεικονίσεων των Τρώων στην κλασική Ελλάδα, «η [ανατολίτικη τρωική] ενδυμασία συνδεόταν με τους αδύναμους ή με εκείνους που η ηλικία τους δεν τους επέτρεπε να ασκήσουν εξουσία». Ο Ίουλος εντυπώνεται στη συνείδηση ως το μικρό, αθώο αγόρι που ενσαρκώνει τις καλύτερες ελπίδες για το μέλλον, και αυτή η εντύπωση επισκιάζει ή διασκεδάζει την όποια στερεότυπη αρνητική προκατάληψη για την εκμαυλισμένη Ανατολή μπορεί να ανακαλεί η τρωική περιβολή του· η εικόνα του θυμίζει την παιδική ηλικία της ρωμαϊκής ιστορίας

και ταυτόχρονα τονίζει την ανώδυνη στασιμότητα του «τρωικού» που δεν μεταμορφώνεται σε «ρωμαϊκό», αλλά και δεν επιζητεί να επηρεάσει τις εξελίξεις· έτσι, μπορεί να διαμεσολαβεί ανάμεσα στο «τρωικό» και το «αυγούστειο» (τους δύο πόλους υπενθυμίζει ο Απόλλων, όταν μακαρίζει τον νεαρό μετά την εξόντωση του Ρεμύλου, πριν από την κατακλείδα *nec te Troia capit*, στ. 644 [βλ. Jenkyns (1998) 581]) χωρίς να αποτελεί κίνδυνο για την ανάσταση της Τροίας και των αξιών της. Τελικά, τον υβριστή των Τρώων Νουμανό Ρεμύλο εξοντώνει αυτός που περισσότερο από κάθε άλλον διατηρεί την τρωική του όψη, για να θυμίζει ότι είναι ένας μάλλον αδύναμος κρίκος στην αλυσίδα της «τρωικής συνέχειας»· αυτός που, αντί να επιβάλλει την Τροία, φαντάζει να είναι η εξαίρεση που θα επιβεβαιώσει τον κανόνα όσων, υπακούοντας το θέλημα της Ήρας, αποτάσσονται την Τροία (πρβ. την εξαιρετικά ενδιαφέρουσα ανάγνωση του Petrinì, ο οποίος, βλέποντας την *Αινειάδα* από το ερμηνευτικό πρίσμα της μύησης των άβγαλτων και αθών παιδιών στον κόσμο των μεγάλων, επισημαίνει ότι η παιδικότητα συμβολίζοντας το εξιδανικευμένο παρελθόν ενσαρκώνει τις ελπίδες για ένα καλύτερο μέλλον, οι οποίες, ωστόσο, διαψεύδονται σταθερά μέσα στο ποίημα, και από αυτό το σχήμα δεν εξαιρείται ο Ίουλος· ειδικότερα η απότομη ενηλικίωσή του στο επεισόδιο με τον Νουμανό επιβεβαιώνει την απαισιόδοξη αμφισημία που προκαλείται από την ένταση ανάμεσα στην πολεμική επιτυχία και την επόμενη αδραναποίησή του [101-108]).

Οι βιργιλιανές απαιτήσεις της Ήρας, όπως δείχνει και ο ορατιανός μονόλογος της θεάς στην τρίτη «ρωμαϊκή ωδή» (*Carm.* 3.3), αναμφίβολα ήταν συντονισμένες με μια αυγούστεια επιδίωξη (Cairns (1989) 127), η οποία ίσως σχετιζόταν με την υποψία ότι ο Ιούλιος Καίσαρ σχεδίαζε να μεταφέρει το κέντρο εξουσίας στην Τροία, ώστε εκμεταλλεόμενος την απώτατη καταγωγή του να μπορέσει να αναγορευτεί βασιλιάς, σχέδιο που κατά τον Σουητώνιο (*Diuius Iulius* 79.3) στάθηκε η σταγόνα που ξεχειλίζει το ποτήρι της δυσαρέσκειας και επέσπευσε τη συνωμοσία εναντίον του. Στο πρόγραμμα του νέου Καίσαρα, του οποίου κεντρικό πολιτικό σύνθημα ήταν η *restitutio reipublicae* και ευρύτερη επιδίωξη η ηθική αναμόρφωση κατά το πρότυπο του *mos maiorum*, δεν υπήρχε χώρος για την υποστήριξη τέτοιων σχεδίων και έπρεπε να διασκεδαστεί κάθε εντύπωση αναβίωσής τους· ίσως μάλιστα οι συνειρμοί που θα δημιουργούνταν και με την πολιτική του «εξανατολισμένου» Αντώνιου, την οποία ο Αύγουστος είχε πολεμήσει, προκάλεσαν ευρύτερη αποστασιοποίηση ή και εχθρότητα προς τα ανατολίτικα ήθη, ενώ παράλληλα οι απεικονίσεις Πάρθων, των σημαντικότερων εχθρών της Ρώμης αυτή την περίοδο, προσέδιδαν αρνητική φόρτιση στην ανατολίτικη αμφίεση που έως τότε συνδεόταν θετικά με την Κυβέλη ή την Τροία (Rose (2002) 336). Η διάσταση ανάμεσα στην ένδοξη και προβεβλημένη καταγωγή από την Τροία τόσο του προπάτορα των Ρωμαίων όσο και του Ιούλιου γένους από τη μια πλευρά και στην καταδίκη της Ανατολής, μέρος της οποίας ήταν και η Τροία, από την άλλη πλευρά έθετε ένα προφανές δίλημμα, το οποίο αντανακλάται αφενός στον λόγο του Ρεμύλου, όπου, παρά τις επιδιώξεις του ομιλητή (ή ίσως ακριβώς εξαιτίας της υπερβολής του), για τον αναγνώστη είναι σαφές ότι ούτε το «ιταλικό» μπορεί να υιοθετείται αβασάνιστα ούτε το «τρωικό» να θεωρείται καταδικαστέο αυτομάτως, και αφετέρου στην επιτυχία του Ίουλου, που υπό το πρίσμα των αινειαδικών συμφραζομένων μοιάζει μάλλον σαν τελευταία αναλαμπή του «τρωικού» πριν από την οριστική απορρόφησή του από το «ιταλικό / ρωμαϊκό».

## Βιβλιογραφία

- Barchiesi, A. (2005), “Learned Eyes: Poets, Viewers, Image Makers”, στο K. Galinsky (επιμ.), *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*, Νέα Υόρκη, σσ. 281-305
- Cairns, F. (1989), *Virgil's Augustan Epic*, Κέμπριτζ
- Dickie, M. (1985), “The Speech of Numanus Remulus (*Aeneid* 9.598-620)”, *PLLS* 5: 165-221
- Hardie, Ph. (1994), *Virgil. Aeneid Book IX*, Κέμπριτζ
- (2005), *Βιργίλιος* (μτφρ. Ειρ. Μητούση), Θεσσαλονίκη
- Horsfall, N. (1971), “Numanus Remulus: Ethnography and Propaganda in *Aen.*, ix, 598 f.”, *Latomus* 30: 1108-1116 (ανατύπωση στο S.J. Harrison (επιμ.), *Oxford Readings in Vergil's Aeneid*, Οξφόρδη και Νέα Υόρκη 1990, σσ. 305-316)
- Jenkyns, R. (1998), *Virgil's Experience. Nature and History: Times, Names, and Places*, Οξφόρδη
- Paschalis, M. (1997), *Virgil's Aeneid. Semantic Relations and Proper Names*, Οξφόρδη
- Petrini, M. (1997), *The Child and the Hero. Coming of Age in Catullus and Vergil*, Μίτσιγκαν
- Pianezzola, E. (1978), “*Versaque iuuenicum / terga fatigamus hasta* (Verg. *Aen.* 9.609 sg.): Simbolo ideologico e tradizione poetica”, στο E. Livrea - G.A. Privitera (επιμ.), *Studi in onore di Anthos Ardizzoni*, τ. 2, Ρώμη, σσ. 689-699
- Rengakos, A. (1993), “Zum Griechenbild in Vergils Aeneis”, *A&A* 39: 112-24
- Rose, C.B. (2002), “Bilingual Trojan Iconography”, στο R. Aslan κ.ά. (επιμ.), *Mauerschau. Festschrift für Manfred Korfmann, Remshalden*, σσ. 329-350
- Syed, Y. (2005), *Vergil's Aeneid and the Roman Self. Subject and Nation on Literary Discourse*, Μίτσιγκαν
- Ταϊήλορ, Τσ., (2000), *Πολυπολιτισμικότητα* (μτφρ. Φ. Παιονίδης), Αθήνα<sup>3</sup>
- Thomas, R.F. (1982), *Lands and Peoples in Roman Poetry. The Ethnographical Tradition*, (Cambridge Philological Society, Suppl. 7), Κέμπριτζ
- Wilhelm, R.M. (1988), “Cybele: the Great Mother of Augustan order”, *Vergilius* 34: 77-101
- Winnington-Ingram, R.P. (1971-2), “*Digna atque indigna relatu*: Observations on *Aeneid IX*”, *PVS* 11: 61-74
- Wiseman, T.P. (1984), “Cybele, Virgil and Augustus”, στο T. Woodman - D. West (επιμ.), *Poetry and Politics in the Age of Augustus*, Κέμπριτζ, σσ.117-128
- Zanker, P. (2006), *Ο Αύγουστος και η Δύναμη των Εικόνων* (μτφρ. Μ. Πεχλιβάνος), Αθήνα

## Summary\*

### *Rome and the others: cultural thinking in the Aeneid*

The subject of this paper is the attitude of the *Aeneid* towards ‘pre-Roman’ Others, Trojans and Italians, who contributed to the formation of Roman identity. At three points of the epic poem, which have been recognised as significant for its poetic programme, opening - middle - closure, there are three passages of great importance for this issue. In the first book Jupiter promises to Venus that Aeneas will be victorious and is destined to civilise the Italian people. In the sixth book Anchises proudly insists on the Trojan origins of Rome, but he also knows that Aeneas’ Italian descendants will play an important part, which Jupiter’s prophecy had not revealed. In the twelfth book Juno demands that Rome renounce the Trojan heritage, and puts forward *Itala virtus* as the means by which Rome will achieve eternal power; Jupiter, who accords her demand, gives to the Trojans the land and the blood-line, while he guarantees the

maintenance of Italian cultural characteristics and values. It is interesting that in the ninth book Numanus Remulus had already declared that the Trojan and Italian ideology and way of life are irreconcilable, within a speech full of racial stereotypes concerning Western manliness and morality vs. Oriental effeminacy and immorality. Although the death of Numanus at the hands of Julius/Ascanius seems to be a rejection of his statements, Jupiter with his positive response to Juno's demands will decide to a large extent in Numanus' favour. This is not only a speculation concerning the value of any racial propaganda, calling to mind that which was known in Rome of Virgil's age because of Octavian's polemics against Egypt and orientalised Antony; it also suggests a way to face the dilemma concerning the oriental origins of *gens Iulia*. The gradual de-Trojanisation of *pius* Aeneas in the *Aeneid* is consistent with Jupiter's final decision; the Romanisation of the hero proves to be the precondition for his success, and it is not accidental that the Augustan *Bildersprache* represented him as a Roman. Young Julius, on the other hand, is depicted in Augustan monuments wearing Trojan dress and maintains his *Troianitas* in the *Aeneid*; it is possible that the innocent boy who would remain in the backstage of Roman history, playing no other role than that of the founder of Julii, was not a menace to Roman identity and thus could be used as a reminder of the Trojan origins. From this point of view, the battle with Numanus Remulus was the only heroic deed performed by Julius who proves to be the weakest in the chain of 'Trojan continuity'. The arrogant, chauvinist Italian Numanus and the Trojan boy represent cultural extremes, but at the same time they both are part of the 'Roman truth'.

\* I am greatly indebted to my colleague E. Karakasis for his help in the preparation of this Summary.

## Τρόπες της πολυπολιτισμικότητας στο 7<sup>ο</sup> βιβλίο της *Αινειάδας*

Το θέμα της πολυπολιτισμικότητας<sup>1</sup> γνωρίζει στην *Αινειάδα* τρεις συμπληρωματικές μεταξύ τους τρόπες: την τροπή της ταυτότητας, της ετερότητας και της ομιλίας, γιατί η ταυτότητα εξαρτάται καίρια από τις διαλογικές σχέσεις με τους άλλους.<sup>2</sup> Η πολυπολιτισμική βάση της *Αινειάδας* συμβάλλει στη συγκρότηση μιας «υβριδικής κοινωνικής διάρθρωσης που μετεωρίζεται ανάμεσα στη διαφορά και τη μείξη, επαναπροσδιορίζοντας συνεχώς τα όρια της ταυτότητας με την ετερότητα, τα εθνικά, φυλετικά και πολιτισμικά σύνορα, τις σχέσεις με τον Άλλο, τη συνύπαρξη μέσα από διαχωριστικές γραμμές και αλληλεπιδράσεις».<sup>3</sup>

Σε πλήρη αντιστοιχία μ' αυτή την πολυπολιτισμική βάση βρίσκεται και η αφηγηματική οργάνωση της *Αινειάδας* που υπαγορεύει την πολυφωνική αντιμετώπισή της,<sup>4</sup> καθώς διακρίνε-

- 1 Ο όρος πολυπολιτισμικότητα συναρτάται με την έννοια της συνύπαρξης πολλών πολιτιστικών προτύπων και προσδιορίζει τους τύπους σχέσεων που υιοθετεί ένα κράτος προς τις διαφορετικές κοινότητες που υφίστανται την κυριαρχία του. Στην περίπτωση της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας η πολυπολιτισμικότητα γνωρίζει διάφορες τρόπες που κυμαίνονται από την ανοχή απέναντι στην ετερότητα και την αναγνώριση των πολιτισμικών ιδιαιτεροτήτων έως την πλήρη αφομοίωση του έτερου και την ενσωμάτωσή του σε μια ισχυρή εθνική ταυτότητα. Μια γενική και ευσύνοπτη παρουσίαση των διαφόρων όψεων της πολυπολιτισμικότητας επιχειρεί ο Galinsky (1992β) 116-118. Με θέματα τοπικής και εθνικής ταυτότητας στη ρωμαϊκή αυτοκρατορία ασχολείται το βιβλίο των Laurence & Berry (1998). Ειδικότερα ο Laurence στην εισαγωγή του βιβλίου ασχολείται με το πώς ένας λαός κατασκευάζει την ταυτότητά του και με θέματα όπως οι σχέσεις ανάμεσα στην εθνική ταυτότητα και την τοπογραφία, ο τρόπος με τον οποίο οι ιμπεριαλιστικές κοινωνίες καταστρέφουν, μετασχηματίζουν και δημιουργούν νέες ταυτότητες για του υπηκόους ή ακόμα και με το πώς οι αρχαίοι γεωγράφοι «χειρίζονται» τα εθνικά φύλα της Ιταλίας, για να δημιουργήσουν νέες ταυτότητες και αντίστοιχες σφαίρες εδαφικής κυριαρχίας. Βλ. επίσης Gruen (1993) και Woolf (1998) (εξετάζει τη διαδικασία εκρωμαϊσμού αναλύοντας την περίπτωση της ρωμαϊκής επαρχίας της Γαλατίας κατά την περίοδο από το 200 π.Χ. έως 300 μ.Χ.). Στη σ. 7 του 1<sup>ου</sup> κεφαλαίου του βιβλίου του Woolf, που επιγράφεται «On Romanization», αναδεικνύεται η συνάφεια των όρων «εκρωμαϊσμός» και «πολυπολιτισμικότητα», καθώς ο όρος «εκρωμαϊσμός» περιγράφει μια σειρά πολιτιστικών αλλαγών που δημιούργησαν έναν αυτοκρατορικό πολιτισμό, στο πλαίσιο του οποίου οι διαφορές και οι ομοιότητες συγκροτούν ένα ενοποιημένο σύνολο.
- 2 Οι ταυτότητες συγκροτούνται μέσω της ομιλίας που προσδιορίζεται ως καθετί που συμβάλλει στην επικοινωνία. Βλ. σχετικά Taylor (1997) 82-85. Βλ. επίσης Whitmarsh (2001) 24: "Identity is predicated upon difference ... it is a relative, not an absolute state ... the other is the shadow of the self"
- 3 Η διατύπωση στα εισαγωγικά περιγράφει τον πολυπολιτισμικό χαρακτήρα των *Ακυβέρνητων Πολιτειών* του Τσίκα μ' έναν τρόπο που αντιστοιχεί απόλυτα σε ό,τι συμβαίνει στην *Αινειάδα*. Βλ. Παπαθεοδώρου (2001) 226.
- 4 Η ποιητική της πολυφωνίας χρησιμοποιείται συχνά ως αφηγηματική στρατηγική, για να αναδείξει τη διαλογική δομή τόσο στο επίπεδο της συγκρότησης των εθνικών ταυτοτήτων όσο και στο επίπεδο της εστίασης. Αναφέρω ενδεικτικά ως παράδειγμα τον όρκο του Ασκάνιου, *per magnos ... Penates / Assaracique Larem et canae penetralia Vestae* (*Aen.* 9. 258-59), όπου στοιχεία του τρωικού παρελθόντος (*Assaraci - canae*) ενσωματώνονται σ' ένα λόγο που απηχεί το αυθεντικό ιταλικό θρησκευτικό πνεύμα (*penates, Larem, Vestae*). Αυτή η υβριδική διατύπωση αποδεικνύει τις σχέσεις αμφίδρομης πολιτισμικής μεταφοράς και εντοπίζεται σε πολλά σημεία της *Αινειάδας*. Σχετικά με το συγκεκριμένο παράδειγμα βλ. Jenkyns (1998) 581-82. Για τον όρο «αμφίδρομη πολιτισμική μεταφορά» βλ. Romano (1996). Είναι αυτονόητο ότι η *Αινειάδα* δεν υπόκειται σε μια προγραμματισμένη ανάγνωση, δηλαδή σε μια δραστηριότητα που υπακούει σ' ένα μονομορφικό και μονοσημικό σχήμα που προσπαθεί να δείξει πως ο Βιργίλιος προσδιορίζεται μηχανικά από την αυγούστεια ιδεολογία. Γι' αυτόν τον τρόπο ανάγνωσης βλ.



ται για την κινητικότητα των ταυτοτήτων μέσω της οδυνηρής εμπειρίας του πολέμου και του εκπατρισμού. Ήδη από το προοίμιο της *Αινειάδας* η περιπλάνηση και η εξορία συγκροτούν μια περιγραφική δεσπόζουσα που φέρνει στο προσκήνιο την οπτική γωνία του πρόσφυγα.<sup>5</sup> Οι τοπογραφικοί άξονες που συνιστούν τους εξωτερικούς χώρους διακίνησης του Αινεία (*Troiae ab oris – Italiam – Laviniaque venit litora – Latio*) προοικονομούν το θέμα της κινητικότητας των ταυτοτήτων που αποτελεί και το επιστέγασμα του έργου,<sup>6</sup> καθώς η ρήση της Ήρας (*Aen.* 12.821-828) επικυρώνει το μετασχηματισμό της τρωικής εθνικής ταυτότητας σε ρωμαϊκή.<sup>7</sup> Η κινητικότητα των ταυτοτήτων εντοπίζεται σε αρκετά σημεία του έπους και συναρτάται με την οριακή εμπειρία του πολέμου που επιφέρει το μετασχηματισμό στην εννοιολόγηση των εθνικών και πολιτισμικών ταυτοτήτων, όπως συμβαίνει στην περίπτωση του Διομήδη<sup>8</sup> ή ακόμη και στην περίπτωση του Αχαιμενίδα, όπου προτάσσεται η καθολική ανθρώπινη ταυτότητα σε σχέση με τη στενή εθνική ταυτότητα.<sup>9</sup>

Και οι τρεις τροπές του θέματος της πολυπολιτισμικότητας συντάσσονται κατά παραδειγματικό τρόπο στο πλαίσιο του 7<sup>ου</sup> βιβλίου, όπου η επαφή ανάμεσα στους γηγενείς Λατίνους<sup>10</sup> και τους νεήλυδες Τρώες αναδεικνύει τις εντάσεις που δημιουργούνται ανάμεσα στην ενδο-

Αμπατζοπούλου (1998) 162-166 (κυρίως σ. 164). Για την ανάγκη πολυφωνικής ανάγνωσης της *Αινειάδας* βλ. Galinsky (1992a) 104.

- 5 Βλ. Harrison (2007) 129, όπου επισημαίνει ότι βασικό δομικό στοιχείο της υπόθεσης της *Αινειάδας* είναι η εξορία, η οποία προσδιορίζεται ως “ktistic / foundational exile”, γιατί αφορά την επιτυχή πορεία μετανάστευσης του Αινεία που καταλήγει στην ίδρυση μιας νέας κοινότητας.
- 6 Το στοιχείο αυτό επανέρχεται και στο 12<sup>ο</sup> βιβλίο της *Αινειάδας*, όπου, όπως εύστοχα παρατηρεί ο Cairns (1977) 110-111, ολοκληρώνεται η διαδικασία της «ιταλοποίησης» του Αινεία (“italianization” of Aeneas). Πολύ ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις περιέχει και όλο το άρθρο, 109-116. Όλες οι παραπομπές στο κείμενο του Βιργιλίου είναι από την έκδοση του R.A.B. Mynors, *P. Vergili Maronis Opera*, Oxonii 1969.
- 7 Βλ. Galinsky (1992β) 79: «the Trojan nation will lose its separate identity and merge with the Latins into the Italian and Roman race. Vitality comes not from withdrawing into the past but from using it as a basis for transformation». Η «συγχώνευση των οριζόντων» που επικυρώνεται από τον ίδιο το Δία (*Aen.* 12.833-37, κυρίως 835-36: *commixti corpore tantum subsident Teucri*) αναδεικνύει την πολυπολιτισμική βάση του ρωμαϊκού έθνους. Βλ. σχετικά Galinsky (1992β) σ. 142: “...the main characteristic of the Romans’ origin in both legend and reality was the fusion of peoples” και σ. 143, όπου τονίζει πως τα ιστορικά και επικά έργα επικεντρώνονται στο θέμα του πολυπολιτισμικού χαρακτήρα της καταγωγής των Ρωμαίων και των ρωμαϊκών παραδόσεων. Βλ. επίσης Evans (2003), όπου η παρουσία του «Άλλου» αναδεικνύεται σε δομικό στοιχείο της ταυτότητας και περιγράφεται η διαδικασία συγκρότησης της ρωμαϊκής ταυτότητας στην *Αινειάδα* μέσα από την αυτοσκοπέυση και την ετεροσκοπέυση: “Aeneas the Trojan ‘other’ will be assimilated. In him, ‘self’ and ‘other’ are merged into a consensus which marks a new beginning, but in the process Aeneas has had to abandon his own past and be absorbed into Rome’s destiny” (σ. 58). Το θέμα της συγκρότησης της ρωμαϊκής ταυτότητας εξετάζεται στο βιβλίο της Syed (2005) (κυρίως στο τελευταίο κεφάλαιο που επιγράφεται “Romanitas”). Το συμπέρασμα της μελέτης της (σ. 233: “the *Aeneid* articulated Roman identity as a concept that allowed for ethnic diversity”) επιβεβαιώνει την πολυπολιτισμική βάση της *Αινειάδας*.
- 8 Ο Πετρόχειλος (1984) 152 εκφράζει την άποψη πως η στάση του Διομήδη δεν οφείλεται τόσο στο ότι διαβλέπει την πραγματική δυνατότητα μιας φιλίας με τους Τρώες, όσο στον εγγενή κίνδυνο ενός πολέμου. Για τον ιδιαίτερο ρόλο του Διομήδη στην ιταλική μυθολογική παράδοση και τον τρόπο με τον οποίο ο Βιργίλιος την ενσωματώνει στην *Αινειάδα* αξιοποιώντας και την ιλιαδική προϊστορία του ήρωα βλ. Fletcher (2006).
- 9 Η πρόταξη της καθολικής ανθρώπινης ταυτότητας, που διαθέτουμε ως μέλη του ανθρώπινου γένους, σε σχέση με την οποιαδήποτε επιμέρους ταυτότητα συναρτάται με τη ρωμαϊκή έννοια της *humanitas* και συμβάλλει στην υπέρβαση των διακρίσεων. Σχετικά με το περιεχόμενο του όρου *humanitas* και την ιδεολογική του χρήση, ώστε να ταυτίζεται με τη *romanitas* βλ. Braund (1997). Συχνά στην *Αινειάδα* η κοινή εμπειρία των συμφορών γεφυρώνει τις διαφορές ακόμη και ανάμεσα σε εχθρούς. Εμβληματική αυτού του τρόπου άρσης της ετερότητας θεωρείται η φράση της Διδώς *non ignara mali miseris succurrere disco* (*Aen.* 1.630). Βλ. σχετικά Evans (2003) σσ. 50-51.
- 10 Ο Βιργίλιος ακολουθεί τη ρωμαϊκή εκδοχή της καταγωγής του Λατίνου (Λατίνος = γιος του Faunus ιταλικής θεότητας και της τοπικής ιταλικής θεάς Marica) και μ’ αυτόν τον τρόπο τον παρουσιάζει ως γηγενή. Βλ. σχετικά Williams (1973) 170 ad 47f.

ομάδα και την εξω-ομάδα.<sup>11</sup> Οι εντάσεις αυτές προκύπτουν από την ανάγκη της ενδο-ομάδας για εσωτερική αναδίπλωση και μονότροπη ανάδειξη των εθνικών ταυτοτήτων που αντιπαρατίθεται στις αξίες της ανεκτικότητας και της πολιτιστικής πολλαπλότητας.

Ο Τύρνος και η Αμάτα εκφράζουν ακριβώς αυτήν την τάση που επικεντρώνεται σε επιχειρήματα διατήρησης της συνοχής της ενδο-ομάδας και σαφούς οριοθέτησής της σε σχέση με την εξω-ομάδα. Συγκεκριμένα, στο λόγο που η Αμάτα απευθύνει στο Λατίνο (7.358–372), εκμεταλλεύεται όλα τα εδραιωμένα εθνικά στερεότυπα που συναρτώνται με την αρνητική αξιολόγηση των Τρώων και την υποτίμηση του ξένου με παράλληλη αναδίπλωση στο «δίκαιο του αίματος» (365 *cura ... tuorum*).<sup>12</sup> Το αίτημά της να προτιμηθεί ο Τύρνος ως γαμπρός βασίζεται στο επιχείρημα της *consanguinitas* (366 *consanguineo ... Turno*) που προβάλλει «τη μη διαπραγματεύσιμη απόφαση ότι τα όρια ανάμεσα στο μέσα και το έξω, στο “εμείς” και οι “άλλοι”, στο αυθεντικό και στο επείσακτο είναι “φυσικά”». <sup>13</sup> Στην περίπτωση του Τύρνου η προάσπιση της εθνικής ταυτότητας και η κατηγορηματική απόρριψη της επιμειξίας με τους ξένους (578-79 *Teucros in regna vocari, / stirpem admisceri Phrygiam, se limine pelli*) οδηγεί το λαό του Λατίου σε πολιτική παρόξυνση που μεταφράζεται πρακτικά σε πολεμική σύγκρουση με τους ξένους.<sup>14</sup>

Αντίθετα, το πολυπολιτισμικό πρότυπο και οι όροι ανοχής του οποιουδήποτε άλλου υπηρετούνται από το θέμα της ομιλίας ανάμεσα στο βασιλιά Λατίνο και τους νεήλυδες Τρώες. Η πράξη της ομιλίας συντάσσεται σε τρεις βαθμίδες: βαθμίδα πρώτη: έμμεση συνομιλία των δύο λαών μέσω του περιεκτικού ομιλητικού πλαισίου που συγκροτεί το θέμα των χρησμών – οιωνών (στ. 45-134), στήνοντας μια γέφυρα επικοινωνίας ανάμεσα στους γηγενείς Λατίνους και τους ξένους. Ειδικότερα, η επανάληψη του *continuo*, μιας λέξης με ιδιαίτερη δραματική αξία, που εισάγει την ερμηνεία των οιωνών από τον *vates* των Λατίνων και τον Αινεία αντίστοιχα (στ. 68 *continuo vates* και ακολουθεί η ερμηνεία του οιωνού που αφορά τους Λατίνους / στ. 120 *continuo* και ακολουθεί η ερμηνεία του οιωνού που αφορά τους Τρώες και επικυρώνει την άφιξή τους στον προορισμένο τόπο εγκατάστασής τους) αναδεικνύει τη συμπληρωματικότητα των οιωνών και προβάλλει την ανάγκη σύσφιξης των δεσμών της ενδο-ομάδας με την εξω-ομάδα.<sup>15</sup>

11 Τους όρους ενδο-ομάδα / εξω-ομάδα δανείζομαι από την Αμπατζοπούλου (2000) 155.

12 Η Αμάτα θρηνεί για το γάμο της κόρης της με έναν ξένο που υποτιμητικά αποκαλεί Φρύγα (358 *multa super natae lacrimans Phrygiisque hymenaeis*) η προοπτική ενός γάμου με έναν εξόριστο (359 *exsulibus datur ducenda Lavinia Teucris*) που έλκει την καταγωγή του από τον Πάρη, ο οποίος απαξιωτικά αποκαλείται *Phrygius ... pastor* (363), δεν προοιωνίζεται τίποτε ευχάριστο για την κόρη τους και της επιφυλάσσει μια μοίρα αντίστοιχη με της Ελένης, αν συνοπλογοίσει κανείς και την ηθική απαξία των Τρώων (362 *perfidus ... praedo*). Βλ. Evans (2003) 55-56 και Bleisch (1996) 460: “Amata’s argument relies on xenophobia, especially as expressed in the traditional wisdom regarding marriage: ‘keep to your own kind.’”

13 Για το *ius sanguinis* που οριοθετεί τις φυσικές ομάδες βλ. Τσουκαλάς (1999) 253-257. Τη διατύπωση στα εισαγωγικά δανείζομαι από τον Τσουκαλά (1999) 257.

14 Ο Fordyce (1977) 164 ad 579 σχολιάζει το *Phrygiam* ως εξής: “the name has the same contemptuous or disparaging suggestion as it has elsewhere on the lips of Troy’s enemies.” Βλ. επίσης το σχόλιό του, σ. 117 ad 294. Βλ. και τα υποτιμητικά σχόλια του Τύρνου για τους Τρώες στην *Aen.* 9.614-17, όπου αναπαράγονται τα εδραιωμένα φυλετικά στερεότυπα. Σχετικά μ’ αυτό βλ. Evans (2003) 56. Η προπαγάνδα των εχθρών του Αινεία συχνά του αποδίδει το χαρακτηρισμό *praedo*, στον οποίο συμπτκνώνονται όλα τα αρνητικά στερεότυπα: ο Αινείας ως *praedo* εμφανίζεται απειλητικός για την καθεστηκία τάξη και επικίνδυνος για τις νόμιμες αρχές και τις ηθικές αξίες μιας κοινωνίας. Βλ. σχετικά Monti (1981) 17. Ειδικότερα για τον τρόπο με τον οποίο ο Βιργίλιος ανατρέπει τις κυρίαρχες ρωμαϊκές αντιλήψεις για τους Καρχηδόνιους και υπονομεύει τα παραδεδομένα εθνικά στερεότυπα βλ. Starks (1999), κυρίως σ. 274 όπου επισημαίνει τα εξής: “this unflattering impression of the ‘hero’ Aeneas, combined with Book 1’s subversion of Roman assumptions about Punic mores, leads the Roman reader to see that the most stereotypically Punic character in this work, so far, is ironically Aeneas” και σ. 280 “Vergil ... gives Dido a hearing as an individual separated from the stigmas that Vergil’s and Aeneas’ people stamped on her nationality”.

15 Βλ. Williams (1973) 175 ad 107f: “The fulfillment of the oracle about eating the tables is a balance for the portents and oracles given to Latinus, serving to emphasise the destiny of Aeneas to the Trojans as it has just been empha-

Βαθμίδα δεύτερη: άμεσος διάλογος (192-248). Η συνάντηση Τρώων – Λατίνων τοποθετείται στην «καρδιά» του βασιλείου (192-193 *Tali intus templo divum patriaque Latinus / sede sedens Teucros ad sese in tecta vocavit*) και η *patria sedes* αναδεικνύεται σε κορυφαία ομιλητική υποδοχή, καθώς με την προσθήκη του προσδιορισμού *ad sese* δημιουργεί έναν ασφαλή ομιλητικό θύλακα για τους Τρώες, όπως σημαίνεται από τη θέση του συντακτικού αντικειμένου *Teucros*. Η απάντηση του Ιλιονέα επικυρώνει και προωθεί την ιδέα της συγκρότησης του ομιλητικού χώρου. Συγκεκριμένα στο στίχο 221 (*Troius Aeneas tua nos ad limina misit*) η συμπάρθεση των αντωνυμικών τύπων του β' και α' προσώπου (*tua nos*) και η παράλληλη τοποθέτησή τους ανάμεσα σε δύο τομές προδιαγράφει τη δυνατότητα ανάπτυξης ενός ομιλητικού πυρήνα που θα οδηγήσει στην ενοποίηση των δύο λαών [233 *nec Troi(am) Ausonios gremi(o) exceperisse pigebit*]. Οι δύο εκθλίψεις του στ. 233 αποτελούν ένα υφολογικό μέσο που αναδεικνύει την ενότητα Τρώων – Ιταλών στο πλαίσιο ενός συμπαγούς πυρήνα χωρίς διαχωριστικές γραμμές [*gremi(o) exceperisse*]. Βέβαια στην περίπτωση του *gremi(o) exceperisse* η χασμωδία που προκύπτει μετά την εκθλίψη ίσως υποβάλλει τη σκέψη του ανέφικτου μιας τέτοιας ένωσης.

Σημαντική παράμετρος στην ανάπτυξη σχέσεων φιλίας ανάμεσα στους δύο λαούς είναι η ύπαρξη καλής θέλησης (194 *placido ore*)<sup>16</sup> και η γνώση του έτερου, που αφαιρεί κάθε αιτία επιφύλαξης στην επαφή των δύο λαών: στους στ. 195-196 (*neque enim nescimus et urbem / et genus, auditique advertitis aequore cursum*) και 202-203 (*neve ignorete Latinos / Saturni gentem*), κυρίως στη διατύπωση *neque ... nescimus* και *neve ignorete* καθώς και στην προσφώνηση του Ιλιονέα προς τον Λατίνο (213 *rex, genus egregium Fauni*), γίνεται σαφές πως η αμοιβαία αναγνώριση του εθνικοπολιτικού υπόβαθρου του κάθε λαού αποτελεί αναγκαία προϋπόθεση της επαφής τους.

Ιδιαίτερο ρόλο στη συγκρότηση της ομιλητικής σχέσης των δύο συμβαλλόμενων λαών διαδραματίζει και η συνάρθρωση του χώρου. Ο προσδιορισμός του τόπου γίνεται αναλυτικός ή εξαντλητικός,<sup>17</sup> γιατί επίκειται η απομυθοποίηση του χώρου εδαφικής κυριαρχίας και η ανασηματολόγησή του μέσω της μετάλλαξής του σε ομιλητικό χώρο. Αυτό που ο Heffernan προβάλλει ως βασικό όρο μιας πολυπολιτισμικής κοινωνίας, δηλ. την απομυθοποίηση της τυραννίας του χώρου,<sup>18</sup> κυριαρχεί στο λόγο του βασιλιά Λατίνου που προωθεί την αποεδαφοποιημένη γενεαλογική ταυτότητα ως αντίδοτο κατά των εθνοκεντρικών πολιτισμικών παρωπίδων. Ειδικότερα, η προσφώνηση *Dardanidae* (195) σε συνδυασμό με την αναφορά στην ιταλική καταγωγή του γενάρχη των Τρώων Δάρδανου (205-211) αμβλύνει τις διαφορές ανάμεσα στους δύο λαούς και θέτει τις βάσεις της *concordia*.<sup>19</sup>

sized to the Latins.” Για την ιδιαίτερη δραματική αξία του *continuo* βλ. Fordyce (1977) 72 ad 68.

16 Ο Fordyce (1977) 105 ad 194 θεωρεί ότι η χρήση του *placidus* προβάλλει την ύπαρξη καλής θέλησης από την πλευρά του Λατίνου.

17 Βλ. 192-193 (*intus templo ... patriaque ... / sede ... in tecta*), 198 (*litus ad Ausonium*), 201 (*fluminis intrastis ripas portuque sedetis*), 206-209 (*his ortus ut agris / Dardanus Idaeos Phrygiae penetrarit ad urbes / Threiciamque Samum, quae nunc Samothracia fertur. / hunc illum Corythi Tyrrhena ab sede profectum*). Ο ιδιαίτερος συμβολισμός της αναφοράς στα συγκεκριμένα τοπογραφικά σημεία πρέπει να αναζητηθεί στο πλαίσιο μιας ιδεολογικοπολιτικής προσέγγισης που υπερβαίνει τα όρια της παρούσας μελέτης.

18 Βλ. Heffernan (1998) 241. Παρόμοια αποεδαφοποίηση εκφράζεται προγραμματικά στο 1<sup>ο</sup> βιβλίο της *Αινειάδας* στο στίχο 33, όπου η διατύπωση *Romanam condere gentem* προτάσσει την έννοια της εθνικής ταυτότητας ως κατασκευής (*condere*) που δεν συναρτάται άμεσα με την έννοια της εθνικής επικράτειας. Σχετικά μ' αυτή την αντίληψη που εντοπίζεται στο λογοπαίγνιο *urbs-orbis* βλ. Deproost (2004). Η ίδια η Ρώμη αποτελεί το κατεξοχήν παράδειγμα πολυπολιτισμικής κοινωνίας. Βλ. σχετικά την ανάλυση της Edwards (1996) κυρίως το τελευταίο κεφάλαιο που επιγράφεται «The City of Exiles». Η Toll (1997) θεωρεί ότι η *Αινειάδα* περιγράφει τη διαδικασία μέσω της οποίας οι *externi* γίνονται Ρωμαίοι, δηλ. ουσιαστικά προσδιορίζει τη ρωμαϊκή ταυτότητα ως μια πολυπολιτισμική μήτρα.

19 Ο Λατίνος, υιοθετώντας τη συγκεκριμένη γενεαλογία των Τρώων προβάλλει τη φυλετική συγγένεια των δύο

Αυτή η πολιτική της αναγνώρισης που ακολουθεί ο Λατίνος παραπέμπει σε μια μορφή αφομοιωτικής πολυπολιτισμικότητας, στην οποία αντιστέκεται ο Ιλιονέας καθορίζοντας την ταυτότητα της εξω-ομάδας σε αντιπαράθεση με την ταυτότητα της ενδο-ομάδας: *ab Iove principium generis, Iove Dardana pubes / gaudet avo, rex ipse Iovis de gente suprema* (219-220). Οι Τρώες δεν είναι μόνο Δαρδανίδες (ο Ιλιονέας επιβεβαιώνει τη γενεαλογία του Λατίνου: *Dardana pubes*), όπως τους αποκαλεί ο Λατίνος, αλλά και απόγονοι του Δία, όπως εμφaticά δηλώνει ο Ιλιονέας με την τριπλή επανάληψη *ab Iove – Iove avo – Iovis de gente*, ενώ οι Λατίνοι αυτοπροσδιορίζονται ως *Saturni gens* (203). Με άλλα λόγια ο Ιλιονέας αρκείται σε μια ρητορική χρήση της γενεαλογικής καταγωγής των Τρώων από το Δάρδανο και παράλληλα προβάλλει το εθνοπολιτισμικό υπόβαθρο της εξω-ομάδας και τις αξίες της πολιτιστικής πολλαπλότητας και της διαφοράς. Συγχρόνως, όμως, προωθεί τη σκέψη της αποεδαφοποίησης υιοθετώντας μια βασική αρχή της πολυπολιτισμικότητας, το δικαίωμα της ελεύθερης εγκατάστασης (229-230 *litusque rogamus / innocuum et cunctis undamque auramque patentem*: το *cunctis* είναι δηλωτικό της πολυπολιτισμικής βάσης του επιχειρήματός του).<sup>20</sup>

Να επισημάνω στο σημείο αυτό πως αυτή η βασική αρχή της πολυπολιτισμικότητας υπονομεύεται από τους ίδιους τους Τρώες. Συγκεκριμένα, από την πλευρά της εξω-ομάδας αναζητούνται μηχανισμοί, με τους οποίους δημιουργείται ο ζωτικός χώρος και η εδαφοκυριαρχία, που ισοδυναμεί με οικειοποίηση του φυσικού χώρου της ενδο-ομάδας. Ενδεικτικά αναφέρω τους στίχους 122 (*hic domus, haec patria est*), 124-127 (*“cum te, nate, fames ignota ad litora vectum / accisis coget dapibus consumere mensas, / tum sperare domos defessus, ibique memento / prima locare manu molirique aggere tecta”*) και 157-159 (*ipse humili designat moenia fossa / moliturque locum, primasque in litore sedes / castrorum in morem pinnis atque aggere cingit*), όπου τα *ignota litora* αναγνωρίζονται ως οικείος χώρος (*domus*) και επιχειρείται η αρχιτεκτονική του διευθέτησης και οργάνωσης που θέτει τις προϋποθέσεις της μόνιμης εγκατάστασης.<sup>21</sup> Αυτό το ενδεχόμενο της εδαφοκυριαρχίας, στην οποία παραπέμπει η χρήση όρων όπως *sedes* και *considerere*, καλείται να αποτρέψει ο Τύρνος (430-431 *et Phrygios qui flumine pulchro / consedere duces pictasque exure carinas*).<sup>22</sup>

Η αποδοχή των δώρων και των αιτημάτων των ξένων από το Λατίνο μάς εισάγει στην τρί-

---

λαών, αφού η άφιξη του Αινεία στην Ιταλία είναι ουσιαστικά ένας νόστος. Ο Αινείας είναι *externus*, επειδή έρχεται από έξω (*externus* = γεωγραφική σημασία) και όχι επειδή είναι φυλετικά ξένος προς τους ντόπιους. Βλ. Fordyce (1977) 105 ad 195 και 106 ad 207. Βέβαια θα πρέπει να επισημάνουμε τη ρητορική χρήση της γενεαλογίας στην Αινειάδα, ώστε να εξυπηρετούνται κάθε φορά οι στόχοι του ομιλητή ή ακόμη και την ιδεολογική της χρήση. Βλ. σχετικά Cairns (1977) (κυρίως 113-115 και τη συζήτηση 130-133) και Brent (2004). Η πιθανότητα να εισήγαγε ο Βιργίλιος αυτή την εκδοχή για την καταγωγή του Αινεία από το Δάρδανο έχει ήδη επισημανθεί από το Σέρβιο (σχόλιο ad *Aen.* 3.167). Βλ. σχετικά Horsfall (1973) 74-75 και Wilhelm (1992) (στη σ. 131 επισημαίνει την ιδεολογική και πολιτική αξιοποίηση αυτής της εκδοχής).

20 Βλ. Williams (1973) 184 ad 230: “the water and air which are free for all”. Ο Σέρβιος σχολιάζει: *ista enim communia sunt*. Ωστόσο, στους στ. 223-224 ο Ιλιονέας αναπαράγοντας το γνωστό εθνογραφικό στερέοτυπο της αντίθεσης Ευρώπης – Ασίας δημιουργεί ένα ρήγμα στην ανθρωπολογική ενότητα του κόσμου που τεκμηριώνεται στην *humanitas*. Παρά το σύνθετο *con-currerit* με πρώτο συνθετικό την πρόθεση *cum* και παρά τη συμπλοκή *Europ(ae) atqu(e) Asiae*, όπου οι δύο εκθλίψεις υποβάλλουν την εικόνα της ενότητας Ευρώπης – Ασίας, ο πόλεμος παράγει τη δική του διαχωριστική και διχαστική ιδεολογία επικυρώνοντας την ανθρωπογεωγραφική διχοτομία Ευρώπη – Ασία. Βλ. Fordyce (1977) 109 ad 223f: “what were the destinies that drove the two worlds of Europe and Asia to meet”.

21 Βλ. Horsfall (2000) 139-140 ad 157 όπου αναφέρεται στο τελετουργικό που ήταν βασικό στην ίδρυση μιας ρωμαϊκής πόλης.

22 Βλ. Horsfall (2000) 294 ad 431: “the word *consedere* naturally applies to troops on land.” Σχετικά με τα θέματα της χωροταξικής οργάνωσης βλ. Rosen & Sluiter (2006). Ειδικότερα για τις όψεις αυτού του θέματος αναφορικά με την ίδρυση της Καρχηδόνας από τη Διδώ βλ. Sternberg (2006).

τη βαθμίδα της ομιλητικής σχέσης (249-285). Στην αναγνώριση του εθνοπολιτισμικά άλλου (260 *dabitur Troiane, quod optas*) ο Λατίνος διαβλέπει τις θετικές συνέπειες για το λαό του (270-272) και επισφραγίζει τη σχέση του με την εξω-ομάδα με μια επίσημη χειρονομία αποδοχής που απευθύνει στον Αινεία: *ipse modo Aeneas, nostri si tanta cupido est, / si iungi hospitio prosperat sociusque vocari, / adveniat, vultus neve exhorrescat amicos: / pars mihi pacis erit dextram tetigisse tyranni* (263-266). Ο θεσμοκρατικός ειρηνισμός του Λατίνου προβάλλεται με τη χρήση των όρων *hospitium* και *socius* (264), οι οποίοι θέτουν ένα αυστηρό ρυθμιστικό πλαίσιο κανόνων και αξιών που βασίζεται στην *fides* των συμβαλλομένων μερών (266) και συναρτάται με ένα υπόβαθρο κοινών επιθυμιών (260 ~ 273 *quod optas ... opto*) που οδηγεί στην αμαλαγαματοποίηση των δύο λαών (264 *iungi*).<sup>23</sup>

Με την προβολή του ομιλητικού θέματος στην αρχή του 7<sup>ου</sup> βιβλίου<sup>24</sup> ο ποιητής εισάγει το ενδεχόμενο της επικής άρσης, αλλά τελικά το δεύτερο προοίμιο σ' αυτό το βιβλίο (641-646) σηματοδοτεί τη ματαιώση του ομιλητικού θέματος επικυρώνοντας την απόλυτη κυριαρχία του μεγαθέματος του πολέμου.<sup>25</sup> Το βίαιο άνοιγμα των πυλών του πολέμου από την Ήρα (620-622 *tum regina deum caelo delapsa morantis / impulit ipsa manu portas, et cardine verso / Belli ferratos rumpit Saturnia postis*) μετατρέπεται σε ύλη της επικής αφήγησης με το ομόλογο άνοιγμα (641 *pandite*) του Ελικώνα (ποιητολογική κατοχύρωση του πολεμικού θέματος). Σ' αυτό το συνεκτικό πλαίσιο που συγκροτεί η επίκληση των Μουσών, ο πόλεμος κατοχυρώνεται ως το κατ' εξοχήν θέμα της επικής αφήγησης (642 *bello*, 643 *acies*, 644 *armis*) και ταυτόχρονα μέσω της αντίθεσης *inexcita Ausonia* (623) *exciti reges* (642)<sup>26</sup> το πολεμικό θέμα ορίζεται ως προς την εξαρτητική του επίδραση στο ομιλητικό θέμα.

Υπό την πίεση του μεγαθέματος του πολέμου το θέμα της ομιλίας επαναπροσδιορίζεται, καθώς η καταφανής έξαρση των αρνητικών συνεπειών του πολέμου για τους δύο λαούς συσφίγγει τους δεσμούς τους μ' έναν τρόπο φρικτό (317 *hac gener atque soccer coeant mercede suorum*), τελειώς διαφορετικό απ' αυτόν στον οποίο παραπέμπει ο στ. 546 (*dic in amicitiam coeant et foedera iungant*).<sup>27</sup> Η συναίρεση πολεμικού και ομιλητικού χώρου που επιτείνεται από την επανάληψη του ρήματος *coire* (*coeant*)<sup>28</sup> και ενισχύεται από την ομόλογη χρήση του ρήματος *gero*

23 Για το περιεχόμενο του όρου «θεσμοκρατικός ειρηνισμός» (= η πίστη στη δυνατότητα της ειρήνης με τη δημιουργία θεσμών συνεργασίας και φιλίας) βλ. Δημούλης – Γιαννούλη (1995) 28. Βλ. σχετικά Monti (1981) 24-29 και το σχόλιο του Horsfall (2000) 195 ad 264 σχετικά με την υποχρέωση αμοιβαίας βοήθειας ανάμεσα στα συμβαλλόμενα μέρη που απορρέει από το *hospitium*.

24 Στο πρώτο τμήμα του 7<sup>ου</sup> βιβλίου κυριαρχεί ένας αισιόδοξος τόνος που συναρτάται με το ενδεχόμενο της οικοδόμησης μιας σχέσης φιλίας ανάμεσα τους ντόπιους και τους ξένους. Βλ. σχετικά Williams (1973) 185 ad 249f.

25 Με την πρώτη λέξη της *Αινειάδας* (*arma*) ο πόλεμος αναδεικνύεται σε ένα θέμα με ιδιαίτερο συνθετικό βάρος στο έπος, πράγμα που επικυρώνεται στο δεύτερο προοίμιο (*Aen.* 7.37-45) όπου κατοχυρώνεται προγραμματικά το πολεμικό θέμα ως «μεγάθεμα» μείζονος σημασίας για το 2<sup>ο</sup> μισό του έπους (40 *et primae revocabo exordia pugnae*, 41-44 *dicam horrida bella, / dicam acies actosque animis in funera reges, / Tyrrhenamque manum totamque sub arma coactam / Hesperiam*, 44-45 *maior rerum mihi nascitur ordo, / maius opus moveo*: η χρήση των συγκριτικών *maior* και *maius* προσδιορίζει το πολεμικό θέμα ως μείζονος συνθετικής εμβέλειας για το 2<sup>ο</sup> μισό του έπους). Επίσης στο στ. 444 (*bella viri pacemque gerent quis bella gerenda*) το κυρίαρχο θέμα του πολέμου [διπλή επανάληψη της λ. *bella*] συμπέζει το θέμα της ειρήνης. Για το νεολογισμό «μεγάθεμα» και το περιεχόμενό του βλ. Μαρωνίτης (1999) 15-16.

26 Βλ. Paschalis (1997) 259: “The opening of Helicon is placed immediately after the bursting open of the Gates of war ... *cantusque movete* picks up 603 *movent in proelia Martem; bello exciti reges* echoes 623 *inexcita and arserit* recalls 623 *ardet*”

27 Βλ. Williams (1973) 207 ad 546: “now tell them to join in friendship”, highly ironical.

28 Εξάλλου το ρήμα ανακαλεί τη φρίκη της εμφύλιας διαμάχης. Βλ. Fordyce (1977) 122 ad 317.

με συντακτικά αντικείμενα *bella pacemque*<sup>29</sup> (444 *bella viri pacemque gerent quis bella gerenda*, πβλ. 455 *bella manu letumque gero*) προβάλλει τον παραλογισμό της αυγούστειας πολιτικής που συναίρει τον επιθετικό επεκτατισμό της Ρώμης (το *bella gerere*) με τον απώτερο στόχο επιβολής της *pax Romana* (το *pacem gerere*)<sup>30</sup> και της άμβλυνσης των αντιθέσεων ανάμεσα στους λαούς.<sup>31</sup>

## Βιβλιογραφία

- Adams, J. N. (2003), “Romanitas’ and the Latin Language”, *CQ* 53: 184-205
- Αμπατζοπούλου, Φ. (1998), *Ο Άλλος εν Διωγμῶ. Η εικόνα του Εβραίου στη Λογοτεχνία. Ζητήματα Ιστορίας και Μυθοπλασίας*, Αθήνα
- (2000), *Η Γραφή και η Βάσανος. Ζητήματα Λογοτεχνικής Αναπαράστασης*, Αθήνα
- Bleisch, P. (1996), “On Choosing a spouse: *Aen.* 7. 378-84 & Callimachus’ *Epigram* 1”, *AJPh* 117: 453-472
- Braund, S. M. (1997), “Roman assimilations of the other: *Humanitas* at Rome”, *Acta Classica* 40: 15-32
- Brent, H. (2004), “Manufacturing Descent: Virgil’s Genealogical Engineering”, *Arethusa* 37: 141-164
- Cairns, F. (1977), “Geography and nationalism in the *Aeneid*», *LCM* 2: 109-116
- Dauge, Y.A. (1981), *Le barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, coll. *Latomus* 176, Brussels
- Deproost, P.- A. (2004), “*Hic non finit Roma*. Les paradoxes de la frontière romaine”, *Follia electronica Classica* 7 [στο δικτυακό τόπο <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/fe/07/frontieres.htm>].
- Δημούλης, Δ., – Γιαννούλη, Χ. (1995), *Έθνη – Τάξεις – Πολιτική. Η Διαλεκτική του πολέμου*, Αθήνα
- Edwards, C. (1996), *Writing Rome: Textual Approaches to the City*, Cambridge
- Evans, J. A. (2003), “‘Self’ and ‘Other’: the Ideology of assimilation in Vergil’s *Aeneid*”, *Scholia* n.s. 12: 45-59
- Fletcher, K.F.B. (2006), “Vergil’s Italian Diomedes”, *AJPh* 127: 219-259
- Fordyce, C. J. (1977), *P. Vergili Maronis Aeneidos Libri VII-VIII*, Oxford
- Galinsky, K. (1992α), “Aeneas at Rome and Lavinium”, στο *The Two Worlds of the Poet. New Perspectives on Vergil*, R.M. Wilhelm & H. Jones (eds.), Detroit, σσ. 93-108
- (1992β), *Classical and Modern Interactions. Postmodern Architecture, Multiculturalism, Decline and Other Issues*, Austin

29 Βλ. το σχόλιο του Horsfall (2003) 300 ad 444 σχετικά με τις εκφράσεις *bellum gerere* και *pacem gerere*.

30 Βλ. Lyne (1983).

31 Το ζήτημα της πολιτικής του Αυγούστου έχει διχάσει τους μελετητές: υπήρξε η πολιτική του επεκτατικού υπακούοντας σε μια ιμπεριαλιστική σκοπιμότητα ή ο Αύγουστος, ως συνετός ηγέτης, εφάρμοσε ένα είδος «αμυντικού» ιμπεριαλισμού; Σχετικά με το θέμα της εξωτερικής πολιτικής του Αυγούστου βλ. Gruen (1990). Ο Hardie (1997) θεωρεί ότι η αυγούστεια δαμονοποίηση των εχθρών της Ρώμης στην Ανατολή (αναφέρεται κυρίως στην αιγυπτιακή απειλή της Κλεοπάτρας και στην απειλητική διάθεση των Πάρθων) είναι αποφασιστική στην κατασκευή της ιμπεριαλιστικής αντίληψης που καθορίζει τα δυτικά πολιτικά συστήματα. Ωστόσο, η έμφαση στις κοσμοπολίτικες όψεις της ρωμαϊκής ιστορίας και η ρωμαϊκή πολιτική επέκτασης του δικαιώματος του πολίτη στους κατοίκους της αυτοκρατορίας υπονομεύει αυτή την άποψη. Βλ. σχετικά Dauge (1981) και Toll (1997) κυρίως 48-50. Μια ιδιαίτερη όψη του ρωμαϊκού εθνικισμού, αυτή που επικεντρώνεται στη χρήση της λατινικής γλώσσας ως συστατικού στοιχείου της ρωμαϊκής ταυτότητας, εξετάζει ο Adams (2003). Ειδικότερα στην *Αινειάδα*, οι όψεις του ρωμαϊκού εθνικισμού σε συνάρτηση με τη δυσπιστία προς τους Έλληνες και την ανθελληνική τάση που εκφράζεται σε αρκετά σημεία του έργου δεν απηχούν απαραίτητα την κυβερνητική πολιτική, αλλά αξιοποιούνται δραματικά. Βλ. σχετικά Πετρόχειλος (1984) 152-153.

- Gruen, E. S. (1990), "The Imperial Policy of Augustus", στο *Between Republic and Empire. Interpretations of Augustus and his Principate*, K. A. Raafflaub & M. Toher (eds.), Berkeley – Los Angeles – London, σσ. 395-416
- (1993), *Culture and National Identity in Republican Rome*, London
- Hardie, Ph. (1997), "Fifth – Century Athenian and Augustan Images of the Barbarian Other", *Classics Ireland 4* [στο δικτυακό τόπο [www.ucd.ie/classics/97/Hardie 97.html](http://www.ucd.ie/classics/97/Hardie%2097.html)]
- Harrison, S. J. (2007), "Exile in Latin Epic" στο *Writing Exile: The Discourse of Displacement in Greco-Roman Antiquity and Beyond*, J. Felix Gaertner (ed.), Leiden – Boston, *Mn. Suppl.* 283, σσ. 129-154
- Heffernan, M. (1998), *The meaning of Europe. Geography and Geopolitics*, London
- Horsfall, N. (1973), "Corythus: The Return of Aeneas in Virgil and his Sources", *JRS* 63: 68-79
- (2000), *Virgil, Aeneid 7. A Commentary*, Brill – Leiden – Boston – Köln, *Mn. Suppl.* 198.
- Jenkyns, R. (1998), *Virgil's Experience. Nature and History: Times, Names, and Places*, Oxford
- Laurence, R. & Berry J. (eds.) (1998), *Cultural Identity in the Roman Empire*, London
- Lyne, R.O.A.M. (1983), "Vergil and the Politics of War", *CQ* 33: 188-203
- Μαρωνίτης, Δ.Ν. (1999), *Ομηρικά Μεγαθέματα. Πόλεμος – Ομιλία – Νόστος*, Αθήνα
- Monti, R.C. (1981), *The Dido Episode and the Aeneid. Roman Social and Political Values in the Epic*, Leiden *Mn. Suppl.* 66.
- Παπαθεοδώρου, Γ. (2001), *Οι Φωνές των Άλλων: η ετερολογία ως ιδεολογική χειρονομία της αφήγησης στις «Ακυβέρνητες Πολιτείες» του Σ. Τσίρκα*, διδ. διατρ. Αθήνα
- Paschalis, M. (1997), *Virgil's Aeneid. Semantic Relations and Proper Names*, Oxford
- Πετρόχειλος, Ν. (1984), *Ρωμαίοι και Ελληνισμός. Μια διαλεκτική σχέση*, μτφρ. Ελένη Περάκη-Κυριακίδου και Σ. Κυριακίδης, Αθήνα
- Romano, R. (1996), «Η αμφίδρομη πολιτισμική μεταφορά», *Ιστορικά* 24-25: 3-12
- Rosen R.M., & Sluiter I. (eds) (2006), *City, Countryside and the Spatial Organization of Value in Classical Antiquity*, Leiden – Boston *Mn. Suppl.* 279
- Starks, J.H. Jr. (1999), "Fides Aeneia: the transference of Punic Stereotypes in the Aeneid", *CJ* 94: 255-283
- Sternberg, R.H. (2006), "Dido in her settings: Carthage and environs", στο *City, Countryside and the Spatial Organization of Value in Classical Antiquity*, R.M. Rosen & I. Sluiter (eds.), Leiden – Boston, *Mn. Suppl.* 279, σσ. 275-295
- Syed, Y. (2005), *Vergil's Aeneid and the Roman Self: Subject and Nation in Literary Discourse*, Ann Arbor
- Taylor, Ch. (1997), *Πολυπολιτισμικότητα. Εξετάζοντας την πολιτική της αναγνώρισης*, μτφρ. Φ. Παιονίδης, πρόλογος Κ. Παπαγεωργίου, Αθήνα
- Toll, K. (1997), "Making Romanness and the Aeneid", *Classical Antiquity* 16: 34-56
- Τσουκαλάς, Κ. (1999), *Η εξουσία ως Λαός και ως Έθνος. Περιπέτειες Σημασιών*, Αθήνα
- Whitmarsh, T. (2001), *Greek Literature and the Roman Empire. The Politics of Imitation*, Oxford
- Wilhelm, R.M. (1992), "Dardanus, Aeneas, Augustus and the Etruscans", στο *The Two Worlds of the Poet. New Perspectives on Vergil*, R.M. Wilhelm & H. Jones (eds.), Detroit, σσ. 129-145
- Williams, R. D. (1973), *The Aeneid of Virgil (Books 7-12)*, London
- Woolf, G. (1998), *Becoming Roman: The Origins of Provincial Civilization in Gaul*, Cambridge

## Summary

### *Virgil's Aeneid 7: Identity Politics and the Limits of multiculturalism*

This paper concentrates on the multicultural aspects of *Aeneid 7* and especially on issues such as cultural identity and assimilation. In Book 7 the friendly reception of the Trojans by Latinus provides a basis for his assimilative politics relied upon the argument of shared genealogical identities. The alternative Dardanian genealogy proposed by Latinus and confirmed by Ilioneus (219 *Dardana pubes*) is a key element in ancestral linking of Aeneas to Italy that validates the common ancestry of Trojans and Latins. Furthermore Ilioneus suggests that the so-called genealogical identity is founded upon a sense of «deterritorialization» (229-230 *litusque rogamus / innocuum et cunctis undamque auramque patentem*) further supported by its multicultural basis (*cunctis*).

While Latinus' multicultural projects are clearly assimilative Ilioneus' response rests on the value of maintaining cultural differences. Behind his emphatic reference to Jupiter as the ultimate ancestor of the Trojans (219-220 *ab Iove principium generis, Iove Dardana pubes / gaudet avo rex ipse Iovis de gente suprema*) lies an implied contrast to the Latins as *Saturni gens* (203).

Through a close examination of Latinus' and Ilioneus' arguments on the basis of multiculturalism we have reached the conclusion that in book 7 the tension between the same and the different in both national identity and cultural specificities provides a useful model for understanding the Augustan imperialistic policy.



*Docte sermones utriusque linguae*  
(Hor. Carm. 3.8.5)

Το παράθεμα που αποτελεί τον τίτλο της παρούσας εργασίας είναι ειλημμένο από την όγδοη ωδή του τρίτου βιβλίου του Ορατίου. Το ποίημα αναφέρεται στην εορτή που είχε ετοιμάσει ο Οράτιος για να ευχαριστήσει το Διόνυσο (στ. 6-7: *noveram dulcis epulas et album / Libero caprum*),<sup>1</sup> επειδή τον είχε γλιτώσει από θανάσιμο κίνδυνο, όταν παραλίγο να πέσει πάνω του ένα δένδρο (στ. 7-8: *prope funeratus / arboris ictu*).<sup>2</sup> Η εορτή αυτή συνέπεσε όμως με την πρώτη Μαρτίου (στ. 1: *Martiis kalendis*), ημέρα ίδρυσης του ναού της Juno Lucina επί του Ησκυλίνου λόφου, που ίσχυε ως εορτή των Ρωμαίων οικοδεσποινών (*matronae*). Ο ποιητής απευθύνεται στο φίλο του και ευεργέτη Μαικήνα απαντώντας στην απορία του (στ. 3: *miraris*) για την οργάνωση αυτής της εορτής τη συγκεκριμένη ημέρα, μιας και ο Οράτιος ήταν ανύπαντρος (στ. 1: *caelebs*). Έχοντας ως κύριο πυρήνα το στίχο *docte sermones utriusque linguae* θα προσπαθήσουμε να προσεγγίσουμε:

- A. την έννοια της γνώσης των δύο γλωσσών, λατινικής και ελληνικής,<sup>3</sup>
- B. την ετερότητα του πολιτισμικού εσμού της γνώσης που περικλείει η προσφώνηση *docte sermones utriusque linguae*,
- Γ. τη βαθύτερη σημασία της κουλτούρας του Μαικήνα και του κύκλου του.

*A. Η γνώση των δύο γλωσσών, ελληνικής και λατινικής.*

Ο οράτειος στίχος του τίτλου μάς προσεγγίζει έντονα στο θέμα σε ποια κοινωνικά στρώματα της Ρώμης, σε ποια κοινωνική στρωμάτωση λειτουργούσε η ελληνική γλώσσα, η ελληνική μάθηση, ένα θέμα επί του οποίου δεν υπάρχει μεγάλη σαφήνεια, ούτε ομοφωνία μεταξύ των μελετητών. Άλλοι, όπως π.χ. ο Meillet, υποστηρίζουν ότι διαδόθηκε από τους εμπόρους στην αγορά και στα κατώτερα στρώματα μέσω και της κωμωδίας, άλλοι ότι η ελληνική ήταν διαδεδομένη κυρίως στα ανώτερα στρώματα, στη ρωμαϊκή αριστοκρατία. Δεν αποκλείεται όμως κατά καιρούς να συνέβησαν και τα δύο ή κάποιο να προηγήθηκε του άλλου.<sup>4</sup> Διότι η ελληνική γλώσσα ήταν η γλώσσα των διεθνών σχέσεων και από τα μέσα περίπου του 3<sup>ου</sup> αι. π.Χ. λόγω και της συρροής πρεσβευτών και Ελλήνων αιχμαλώτων πολέμου στη Ρώμη και λόγω των οικονομικών

1 Πρβλ. Verg. *Georg.* 2.380-381.

2 Πρβλ. Hor. *Carm.* 2.13, 2.17, 3.4, ακόμα κι αν το θέμα αυτό δεν χρειάζεται απαραίτητα να εκληφθεί ως βιογραφικό στοιχείο: πρβλ. Wili (1965) 125 κ.ε., Bailey (1982) 47 κ.ε., West (2002) 82, 84. Για μια άλλη προσέγγιση της ωδής και τη σημασία της στο έργο του Ορατίου και στον προγραμματισμό των βιβλίων του βλ. την ανακοίνωση της καθηγήτριας κ. Ελένης Καραμαλέγκου, που δημοσιεύεται στον παρόντα τόμο.

3 Τη βεβαιότητα για το περιεχόμενο της έκφρασης δεικνύει ο Michel Dubuisson (1981) 275 κ.ε. με γλωσσικά και ιστορικοπολιτισμικά επιχειρήματα. Εξάλλου και τα αρχαία σχόλια παραδίδουν αυτή την ερμηνεία: Pseudacronis *Scholia in Horatium vetustiora*, τ. 1, *Scholia AV in Carmina et Epodos*, ed. O. Keller, Stuttgartiae 1967 (repr. 1902), 256 (*ad loc.*), Acronis et Porphyronis *Commentarii in Q. Horatium Flaccum*, ed. F. Hauthal, τ. 1, Amsterdam 1966, 301 (*ad loc.*).

4 Meillet (1928) 106, 108 κ.ε. Πρβλ. Boyancé (1956) 112, 116 κ.ε.

και θρησκευτικών σχέσεων ανάμεσα στη Ρώμη και στις πόλεις της Μεγάλης Ελλάδος (Τάραντα, Νεάπολη, Λοκρούς κ.α.) πολλοί Ρωμαίοι θα ήταν δίγλωσσοι και η ελληνική θα ήταν η καθημερινή γλώσσα στην αγορά (*forum*), τουλάχιστον για το μεγαλύτερο μέρος των τεχνιτών.<sup>5</sup>

Σε παλαιότερες ιδίως εποχές κάποιοι αυστηροί Ρωμαίοι, όπως ο Κάτων ο Τιμητής αλλά και ο Κικέρων, δίδασκαν οι ίδιοι τα παιδιά τους ανάγνωση, γραφή, νόμους, γυμναστική, κατορθώματα των προγόνων σε γλώσσα βεβαίως λατινική αλλά και μέσα στα πλαίσια της μυθολογίας, η οποία συνδεόταν αναγκαστικά με την ελληνική λογοτεχνία και γλώσσα. Το σύνηθες όμως ήταν να υπάρχει στο σπίτι παιδαγωγός (*paedagogus*), κατά κανόνα Έλληνας δούλος μορφωμένος, ο οποίος είχε υπό την επίβλεψή του το παιδί, το συνόδευε παντού, το προστάτευε από κακές παρέες, το βοηθούσε στα μαθήματά του, τα οποία μετά το σχολείο τα επαναλάμβανε και στο σπίτι του.<sup>6</sup> Ο παιδαγωγός από πολύ μικρή ηλικία, πριν ακόμη το παιδί μάθει να γράφει και να διαβάζει, του μάθαινε την ελληνική γλώσσα, όπως από τη μητέρα και τον πατέρα του μάθαινε στο σπίτι να μιλάει τη λατινική, της οποίας η συστηματική διδασκαλία από δάσκαλο ερχόταν αργότερα. Δηλαδή οι Ρωμαίοι από τη νηπιακή και παιδική τους ηλικία ήταν δίγλωσσοι.<sup>7</sup>

Λόγω της προτίμησης αυτής προς την Ελληνική ο Κοϊντιλιανός ψέγει την κακή κατ' αυτόν ρωμαϊκή συνήθεια να επιμένουν στη διδασκαλία και εκμάθηση της ελληνικής γλώσσας, παραμελώντας τη λατινική, της οποίας η διδασκαλία έπρεπε να ακολουθεί αμέσως, ούτως ώστε οι δύο γλώσσες να βαδίζουν παράλληλα, χωρίς η μια να γίνεται εμπόδιο στην άλλη: *a sermone Graeco puerum incipere malo, quia Latinum, qui pluribus in usu est, vel nobis nolentibus perhibet, simul quia disciplinis quoque Graecis prius instituendus est, unde et nostrae fluxerunt. Non tamen hoc adeo superstitiose fieri velim ut diu tantum Graece loquatur aut discat sicut plerisque moris est... Non longe itaque Latina subsequi debent et cito pariter ire. Ita fiet ut, cum aequali cura linguam utramque tueri coepimus, neutra alteri officiat.*<sup>8</sup>

Ο Τάκιτος κάνει λόγο για ελληνίδα υπηρέτρια και ένα ή δύο δούλους στην υπηρεσία κάθε παιδιού των ευκατάστατων Ρωμαίων και καυτηριάζει την αδιαφορία των γονέων και την παραμέληση της σωστής αγωγής των παιδιών τους, από την οποία προήλθε η ηθική παρακμή της εποχής του: *At nunc natus infans delegatur Graeculae alicui ancillae, cui adiungitur unus aut alter ex omnibus servis, plerumque vilissimus nec cuiquam serio ministerio accommodatus...*<sup>9</sup>

Η στενή σχέση του παιδιού με τον παιδαγωγό του συνεχιζόταν και κατά την ώριμη ηλικία και σε αυτήν οφείλεται κατά τον Grimal η πολύ γρήγορη και βαθειά είσοδος και επίδραση των ελληνικών συνηθειών και της ελληνικής σκέψης στη Ρώμη.<sup>10</sup>

Η γνώση των δυο γλωσσών που έπαιρναν τα παιδιά από τον παιδαγωγό και τους γονείς τους εμπλουτιζόταν και γινόταν συστηματικότερη αργότερα στα σχολεία, ιδιωτικά αρχικώς και από τους αυτοκρατορικούς χρόνους και δημόσια, με τη μελέτη της λογοτεχνίας, φιλοσοφικών και ρητορικών κυρίως έργων και με τη σύνταξη ρητορικών γυμνασμάτων, δεδομένου του ότι η ρητορική ενδιέφερε ιδιαίτερα τους Ρωμαίους. Αλλά με το μεγάλο αυτό θέμα της σχολικής παι-

5 Βλ. Grimal (1975) 49 κ.ε. Για τη σχέση μεταξύ των δυο γλωσσών βλ. Meillet (1928) 191-226, Marrou (1948) 47-91, 345-358 κ.ε., Boyancé (1956) 111-131, Engels και Hoffmann (1997) 52-62 και Fuhrmann (1997) 174 κ.ε. Ευρέως διαδεδομένη θεωρούν τη γνώση της ελληνικής την εποχή του Ορατίου και του Μαικήνα και οι Bentley (1713) 178 και Orellius (1843) 388-389. Βλ. και Grimal (1963) 188 κ.ε., Σουρής και Νίγδελης (2001) 672-673. Για το θέμα αυτό το Μεσαίωνα βλ. Berschin (1980) ιδιαίτερος 31-58 (και με ανασκόπηση της ως τότε βιβλιογραφίας: 13-30), Lemerle (1985) 19-28 και *passim*, Buckler (1986) 291 κ.ε., Browning (1992) 64-65, 308 κ.ε. και *passim*.

6 Grimal (1960) 79.

7 Βλ. Boyancé (1956) 118.

8 Quint. *Instit. orat.* 1.1.12-14.

9 Tac. *Dialogus de orat.* 29.1.

10 Grimal (1960) 79.

δείας όπως και με τη συγγραφή λογοτεχνικών, ιστορικών και ρητορικών έργων στην Ελληνική δεν μπορούμε να ασχοληθούμε εδώ. Θα προσπαθήσουμε να ριξουμε μια σύντομη ματιά στην πορεία της Ελληνικής και στην ελληνομάθεια στη Ρώμη κατά την εποχή του Ορατίου και στο λεγόμενο «κύκλο του Μαικήνα» και να ανιχνεύσουμε το τί πράγματι αντιπροσωπεύει η έκφραση *docte sermones utriusque linguae*.

Ο Κικέρων, ο οποίος ως γνωστόν κατά την παιδική και νεανική ηλικία του Ορατίου έγραψε έργα έμμετρα και πεζά και στην ελληνική γλώσσα, τονίζει ότι πλανάται όποιος νομίζει ότι τα ελληνιστί γραμμένα έργα μπορεί να έχουν μικρότερη διάδοση και δόξα από τα γραμμένα στη λατινική. Διότι η ελληνική γλώσσα είναι διαδομένη σε ολόκληρη την οικουμένη, ενώ η λατινική μόνο μέσα στα στενά όρια της ρωμαϊκής επικράτειας: *Nam si quis minorem gloriae fructum putat ex Graecis versibus percipi quam ex Latinis, vehementer errat, propterea quod Graeca leguntur in omnibus fere gentibus, Latina suis finibus exiguis sane continentur*.<sup>11</sup>

Την υστέρηση αυτή της αδιαμόρφωτης ακόμη λατινικής και την υπεροχή της ελληνικής γλώσσας, εκτός από την έμπρακτη εφαρμογή στις πολυάριθμες επιστολές του και στα γραφέντα ελληνιστί έργα του, μαρτυρεί και αλλού ρητώς ο Κικέρων, όπως λ.χ. στον *Pro Caecina* λόγο του, όπου γράφει: *nostra lingua quae dicitur inops esse*.<sup>12</sup>

Ομοίως ο Λουκρήτιος κάνει λόγο για την αποτρεπτική για όποιον επιθυμεί να γράψει πενία της λατινικής γλώσσας: *abstrahit invitum patrii sermonis egestas*.<sup>13</sup> Το ίδιο νομίζει και ο Σενέκας ο Νεότερος: *Quanta verborum nobis paupertas, immo egestas sit, numquam magis quam hodierno die intellexi*.<sup>14</sup> Ο Βαλέριος Μάξιμος ομολογεί ότι η λέξη *στρατήγημα* δεν υπάρχει στη Λατινική: *illa vero pars calliditatis egregia et ab omni reprehensione procul remota, cuius opera, quia appellatione <nostra> vix apte exprimi possunt, Graeca pronuntiatione "strategemata" dicuntur*.<sup>15</sup> Ο Κοϊντιλιανός επίσης παραδέχεται την υπεροχή της ελληνικής γλώσσας ως προς την ωραιότητα (*venustas*), τη χάρη (*gratia*) και τη γλυκύτητα (*dulce, iucundum*): *... quando et iucundissimas ex Graecis litteras non habemus... quibus nullae apud eos dulcius spirant... quod cum contingit, nescio quo modo velut hilarior protinus renidet oratio...*<sup>16</sup>

Τη διαπίστωση αυτή του Κοϊντιλιανού φαίνεται να επιβεβαιώνει στα νεότερα χρόνια και η φράση του Matthew Arnold: "The power of Latin classic is in character, that of Greek is in beauty".<sup>17</sup> Η υπεροχή αυτή στον πλούτο εκφράσεως της ελληνικής γλώσσας μαζί με την ευρύτατη διάδοσή της στον αρχαίο κόσμο ήταν οι λόγοι για τους οποίους όχι μόνον οι πρώτοι ιστορικοί της Ρώμης, όπως ο Fabius Pictor και ο Cincius Alimentus, αλλά και πολλοί μεταγενέστεροι επιφανείς Ρωμαίοι, όπως ο Σύλλας, ο Λούκουλλος, ο Βρούτος, ο Ασίνιος Πωλλίων και άλλοι, έγραψαν έργα, κυρίως ιστορικά και επιστολές, στην ελληνική ή και στις δύο γλώσσες συγχρόνως.<sup>18</sup>

Ακριβώς δε επειδή η λατινική γλώσσα υστερούσε έναντι της ελληνικής, ο Κικέρων όπως και πολλοί άλλοι συγγραφείς του 1<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ. και του πρώτου μεταχριστιανικού έγραψαν με ζήλο και πατριωτικό ενθουσιασμό ποιητικά και πεζά έργα στη Λατινική αμιλλώμενοι προς τους Έλληνες, προκειμένου να μην υστερεί η γλώσσα και η λογοτεχνία τους έναντι των Ελλήνων. Έτσι ο ίδιος ο Κικέρων αργότερα, όταν με τον τεράστιο συγγραφικό του μόχθο και τα πολυάριθμα

11 Cic. *Pro Archia* 10.23 πρβλ. Boyancé (1956) 120.

12 Cic. *Pro Caec.* 51.

13 Lucr. *De rerum nat.* 3.260.

14 Sen. *Epist. ad Lucilium* 58.

15 Val. Max. 7.4.

16 Quint. *Instit. orat.* 12.10.28.

17 Βλ. Farrell (2001) 32.

18 Boyancé (1956) 121-122.

ρητορικά και φιλοσοφικά του συγγράμματα πλούτισε τη λατινική γλώσσα και λογοτεχνία, ισχυρίζεται με πατριωτική υπερηφάνεια ότι η λατινική γλώσσα δεν υστερεί, αλλά προχώρησε τόσο, ώστε να φτάσει και να ξεπεράσει την ελληνική: *Complures enim Graecis institutionibus eruditi ea quae didicerant cum civibus suis communicare non poterant, quod illa quae a Graecis acceperunt Latine dici diffiderent; quo in genere tantum profecisse videamur, ut a Graecis ne verborum quidem copia vinceremur.*<sup>19</sup> Και αλλού ο ίδιος γράφει: *sed ita sentio et saepe disserui, Latinam linguam non modo inopem, ut vulgo putarent, sed locupletiores etiam esse quam Graecam.*<sup>20</sup>

Η αγωνιώδης, θα λέγαμε, και εργώδης αυτή προσπάθεια των Ρωμαίων συγγραφέων να φτάσουν ή να ξεπεράσουν τον ελληνικό Παρνασσό, υποστηριζόμενη από την εμπέδωση της ρωμαϊκής κυριαρχίας και διοίκησης στις κατακτηθείσες χώρες, έφερε σύντομα καρπούς, ώστε κατά τον επόμενο αιώνα, το λεγόμενο και «αργυρό αιώνα» της ρωμαϊκής γραμματείας, να μπορεί να υποστηριχθεί από Λατίνους και Έλληνες συγγραφείς ότι η λατινική έχει διαδοθεί σε όλα τα έθνη. Ο Πλίνιος ο Πρεσβύτερος γράφει σχετικά: (*Italia*)... *terra omnium terrarum alumna eadem et parens, numine deum electa quae caelum ipsum clarius faceret, sparsa congregaret imperia ritusque molliret et tot populorum discordes ferasque linguas sermonis commercio contraheret ad conloquia et humanitatem homini daret.*<sup>21</sup> Τη γνώμη αυτή του Πλινίου για τη διάδοση της λατινικής γλώσσας συμμερίζεται και ο Πλούταρχος, στον οποίο διαβάζουμε: *...ώς δοκεῖ μοι περὶ Ῥωμαίων λέγειν, ὧν μὲν λόγῳ νῦν ὁμοῦ τι πάντες ἄνθρωποι χρῶνται.*<sup>22</sup>

Πάντως και κατά την εποχή του Κικέρωνος και του Αυγούστου, οπότε έζησε ο Οράτιος, υποστηρίζεται ότι οι περισσότεροι Ρωμαίοι ήταν ή εμφανίζονταν ως *semigraeci*, κατά το ήμισυ Έλληνες: οι μεν άνθρωποι των ανωτέρων τάξεων χρησιμοποιούσαν την Ελληνική ως γλώσσα των Γραμμάτων και του πολιτισμού, τα δε κατώτερα στρώματα του πληθυσμού της Ρώμης ήταν κατά μεγάλο μέρος ελληνικής καταγωγής ή ενστερνίζονταν τον ελληνικό πολιτισμό, όπως μαρτυρούν τα ονόματα των δασκάλων, των ιατρών, των δούλων, των εταιρών, τα επώνυμα των απελευθέρων, κυρίως όμως οι πολυάριθμες ελληνικές και κατά το πλείστον επιτύμβιες επιγραφές της Ρώμης, που αναφέρουν πρόσωπα απελευθέρων ή ελευθέρων, τα οποία προέρχονταν από τις ελληνικές χώρες της Ευρώπης, της Ασίας ή της Αφρικής. Αλλά και οι λατινικής καταγωγής άνθρωποι των κατωτέρων στρωμάτων χρησιμοποιούσαν επίσης την Ελληνική ως γλώσσα των Μουσών και του πολιτισμού, που όλοι οι σύγχρονοι τους θεωρούσαν ότι τους προσέδιδε κύρος και αξία.<sup>23</sup>

Πολλοί Ρωμαίοι, όπως λ.χ. ο Κικέρων και ο Σουητώνιος υποστηρίζουν ότι η υπεροχή της ελληνικής γλώσσας και λογοτεχνίας οφειλόταν στο ότι οι Ρωμαίοι αρχικά δεν ενδιαφέρονταν για τους τομείς αυτούς. Στις *Τουσκουλανές διατριβές* του Ο Κικέρων διατείνεται ότι οι Ρωμαίοι δεν διακρίθηκαν στους τομείς των Γραμμάτων, της ποίησης, της φιλοσοφίας και των θεωρητικών εν γένει επιστημών, διότι δεν θεωρούσαν ότι αυτά έχουν σημαντική αξία για τη ζωή τους. Ενώ σε όσους τομείς εντάσσονταν στο δικό τους αξιακό κώδικα διέπρεψαν: *Doctrina Graecia nos et omni litterarum genere superabat; in quo erat facile vincere non repugnantes.*<sup>24</sup> Και λίγο παραπάνω ο ίδιος με αρκετό πατριωτικό στόμφο γράφει: *sed meum semper iudicium fuit omnia nostros aut invenisse per se sapientius quam Graecos aut accepta ab illis fecisse meliora, quae quidem digna statuissent, in quibus elaborarent.*<sup>25</sup>

19 Cic. *De nat. deor.* 1.8.

20 Cic. *De fin.* 1.10.

21 Plin. *N.H.* 3.39.

22 Πλουτ. *Πλατ. ζητήματα* 10.3. (1010D) πρβλ. και Boyancé (1956) 120.

23 Βλ. Boyancé (1956) 124-126.

24 Cic. *Tusc.* 1.1.3.

25 *Ibid.* 1.1.1.

Όσον αφορά ιδιαιτέρως τη γλώσσα και την παιδεία, ο Σουητώνιος υποστηρίζει ότι η συστηματική διδασκαλία της γλώσσας και της γραμματικής δεν ενδιέφερε αρχικά τους τραχείς και πολεμικούς Ρωμαίους, οι οποίοι δεν είχαν χρόνο για να αφιερώσουν σε ελευθέρια μαθήσεις (*disciplinas liberales*). Οι πιο παλιοί δάσκαλοι στη γλώσσα ήταν οι ποιητές και κατά το ήμισυ Έλληνες (*semigraeci*) Λίβιος Ανδρόνικος και Έννιος, οι οποίοι δίδασκαν σε αμφότερες τις γλώσσες (*utraque lingua*), στην ελληνική και τη λατινική τόσο στο σπίτι τους όσο και εκτός αυτού (*domi forisque*). Η διδασκαλία αυτή για μεν την ελληνική γλώσσα συνίστατο στην ερμηνεία Ελλήνων συγγραφέων, για δε τη λατινική γλώσσα στην ανάγνωση όσων έργων οι ίδιοι συνέγραψαν στα Λατινικά.<sup>26</sup>

Ο Πλούταρχος γράφει ότι ο Λούκουλλος είχε μάθει και μιλούσε ικανοποιητικά και τις δυο γλώσσες: *Ὁ δὲ Λούκουλλος ἤσκητο καὶ λέγειν ἱκανῶς ἑκατέραν γλῶτταν...*<sup>27</sup> Ο ίδιος συγγραφέας αναφέρει ότι ο Σερτώριος διόρισε δασκάλους ελληνικών και ρωμαϊκών μαθημάτων: *τοὺς γὰρ εὐγενεστάτους ἀπὸ τῶν ἐθνῶν συναγαγὼν εἰς Ὀσκαν, πόλιν μεγάλην, διδασκάλους ἐπιστήσας Ἑλληνικῶν τε καὶ Ῥωμαϊκῶν μαθημάτων ἔργω μὲν ἐξωμηρεύσατο, λόγῳ δὲ ἐπαίδευεν, ὡς ἀνδράσι γενομένοις πολιτείας τε μεταδώσειν καὶ ἀρχῆς.*<sup>28</sup>

Ο Δίων Κάσσιος μαρτυρεί για τον αυτοκράτορα Αδριανό ότι κατείχε *ἑκατέραν γλῶσσαν* και ότι έγραφε ποιήματα και πεζά: *Ἦν δὲ Ἀδριανὸς γένος μὲν βουλευτοῦ πατρὸς ἐστρατηγηκότος Ἀδριανοῦ Ἄφρου (οὕτω γὰρ ὠνομάζετο), φύσει δὲ φιλολόγος ἐν ἑκατέρᾳ τῇ γλῶσση καὶ τινα καὶ πεζὰ καὶ ἐν ἔπεισι ποιήματα παντοδαπὰ καταλέλοιπε.*<sup>29</sup>

Οι Ρωμαίοι λοιπόν ήταν κατά κανόνα δίγλωσσοι, μιλούσαν και έγραφαν την ελληνική γλώσσα και μελετούσαν τους Έλληνες συγγραφείς. Οι πρεσβευτές τους, οι στρατηγοί και οι ύπατοι, όταν απευθύνονταν στις συνελεύσεις των Ελλήνων και στους πρεσβευτές τους, χρησιμοποιούσαν την ελληνική γλώσσα. Εξάιρεση αποτέλεσε ο σκληροτράχηλος σοβινιστής Κάτων ο Τιμητής, ο οποίος, μολονότι γνώριζε άριστα τα Ελληνικά, μιλούσε στους Έλληνες λατινιστί και χρησιμοποιούσε διερμηνέα, προκειμένου να τους δείξει ότι δεν έρχεται στην Ελλάδα ως μαθητής και θαυμαστής τους, αλλά ως νικητής και κύριός τους.<sup>30</sup>

Εν αντιθέσει προς τους Ρωμαίους οι Έλληνες μάθαιναν μόνο τη γλώσσα τους και θεωρούσαν βαρβαρισμό το να χρησιμοποιήσουν τη Λατινική.<sup>31</sup> Έτσι ενώ το 281 π.Χ. ο Ρωμαίος πρεσβευτής Postumius μίλησε στους Ταραντίνους ελληνιστί, με συνέπεια μάλιστα να τον ειρωνευτούν, πιθανότατα επειδή δεν χρησιμοποιούσε σωστά τις διαλεκτικές διαφορές της πόλης τους, την ίδια εποχή ο εκπρόσωπος του Πύρρου Κινέας μίλησε στη Σύγκλητο και στους Ρωμαίους άρχοντες ελληνιστί, προφανώς γιατί απευθυνόταν προς ανθρώπους που γνώριζαν την Ελληνική: *Πρὸς δὲ τὴν σύγκλητον ἐπαγωγὰ τοῦ Κινέου πολλὰ καὶ φιλόφροντα διαλεχθέντος ἄσμενοι μὲν οὐδὲν οὐδὲ ἐτοίμως ἐδέχοντο, καίπερ ἄνδρας τε τοὺς ἡλωκότας ἐν τῇ μάχῃ δίχα λύτρων ἀφέντος αὐτοῖς τοῦ Πύρρου καὶ συγκατεργάσθαι τὴν Ἰταλίαν ἐπαγγελλομένου, φιλίαν δὲ ἀντὶ τούτων ἑαυτῶ καὶ τοῖς Ταραντίνοις ἄδειαν, ἕτερον δὲ μηδὲν αἰτουμένου.*<sup>32</sup>

Το 155 πάλι π.Χ., δηλ. μετά 126 χρόνια, οι πρεσβευτές των Αθηναίων στη Ρώμη, οι τρεις μεγάλοι φιλόσοφοι Καρνεάδης, Κριτόλαος και Διογένης, μίλησαν στη Σύγκλητο ελληνιστί χρη-

26 Suet. *De grammat.* 1.1.

27 Πλουτ. *Λουκ.* 1.3.

28 Πλουτ. *Σερτ.* 14.2.

29 Δίων Κάσσιος. 69.3.1.

30 Βλ. Grimal (1975) 192-193.

31 Βλ. Farrell (2001) 37. Για τη διαφορετική αντιμετώπιση της ετέρας γλώσσας από τους Έλληνες βλ. και Dubuisson (1981) 282 κ.ε.

32 Πλουτ. *Πύρρ.* 18.3-4.

σιμοποιώντας ως μεταφραστική το συγκλητικό Γάιο Ακίλιο. Οι ίδιοι μίλησαν ιδιωτικώς σε πολυπληθείς συγκεντρώσεις Ρωμαίων ελληνιστί και προφανώς χωρίς μεταφραστική, αφού η ρωμαϊκή ανώτερη ιδίως τάξη είχε εξελληνιστεί.<sup>33</sup>

Στο σημείο αυτό θα επιχειρήσουμε μια προσέγγιση του ίδιου του χωρίου *docte sermones utriusque linguae*, που επιτρέπει την κριτική αντιμετώπιση του φαινομένου και της δυναμικής του όπως και των ερμηνειών που το αφορούν, σε περιορισμένο λεξικογραφικό επίπεδο.

Το *doctus*, παραγόμενο από το *doceo* (πρβλ. *doctor*), δηλώνει εκείνον που διδάχτηκε συστηματικά στο σχολείο και κατέχει ένα αντικείμενο.<sup>34</sup> Εδώ το αντικείμενο αυτό, το θέμα της διδασκαλίας είναι οι *sermones*. Η λέξη φαίνεται να περιλαμβάνει και την έννοια του σοφού-σώφρονος.<sup>35</sup>

Ο όρος *sermo-sermonis*, παραγόμενος από ρίζα \**ser* και το ρήμα *sero*, που σημαίνει κατά τους Ernout-Meillet ό,τι και το ελληνικό ρήμα *εἴρω* (*συνείρω*), συνδέω (πβ. *εἰρμός, ὄρμος*), είναι συγγενής προς τη λέξη *series* (=σειρά) και δεν σχετίζεται προς το ομηρικό ρήμα *εἴρω* (=λέγω).<sup>36</sup> Κατά τον Tucker όμως η ρίζα \**ser* είναι ισοδύναμη προς τη ρίζα \**uer* και \**suer* που φέρει τη σημασία του *verbum*.<sup>37</sup> Φαίνεται εντούτοις ότι και στη μια και στην άλλη περίπτωση η λέξη στον Οράτιο δηλώνει:

α. Το συνεχές λόγο, ο οποίος συνδέεται σύμφωνα με τους λογικούς και γραμματικούς κανόνες, και κατόπιν και τη συνομιλία, τη συζήτηση. Με αυτή τη σημασία συναντούμε τη λέξη *sermo* στα εξής χωρία του Ορατίου:

*Sermo oritur, non de villis domibusve alienis;*<sup>38</sup>

*Aestivam sermone benigno tendere noctem.*<sup>39</sup>

β. *Sermo* ονομάζεται και η λογοτεχνία γενικώς, πεζός και έμμετρος λόγος, όπως στους εξής στίχους του Ορατίου:

*et tragicus plerumque dolet sermone pedestri*<sup>40</sup>

*in publica commoda peccem / si longo sermone moror tua tempora, Caesar.*<sup>41</sup>

γ. Η λέξη δηλώνει το λογοτεχνικό είδος της σάτιρας, αφού οι σάτιρες του Ορατίου φέρουν τον τίτλο *Sermones*.

δ. Ο όρος *sermo* φαίνεται αλλού να δηλώνει τον τρόπο έκφρασης, το ύφος:

*et sermone opus est modo tristi, saepe iocoso;*<sup>42</sup> *at sermo lingua concinnus utraque / suavior.*<sup>43</sup>

ε. Ως *sermo* φέρεται και η διδασκαλία:

*... quamquam Socraticis madet / sermonibus.*<sup>44</sup>

ς. *Sermo* ονομάζεται από τον ποιητή και η γλώσσα γενικώς:

*... cum lingua Catonis et Enni / sermonem patrium ditaverit.*<sup>45</sup>

33 Βλ. Grimal (1960) 174.

34 Πρβλ. Hor. *Serm.* 1.9.97: *scribimus indocti doctique poemata*.

35 Hor. *Serm.* 2.4.3: *doctumque Platona*. Πρβλ. Ernout και Meillet (1959) 180 (s.v. *doceo*). Πρβλ. Doering (1836) (index verborum) 78-79.

36 Βλ. Ernout και Meillet (1959) 617-618 (s.v. *sermo*).

37 Tucker (1973) 220 (s.v. *sermo*).

38 Hor. *Serm.* 2.6.71.

39 Hor. *Epist.* 1.5.11.

40 Hor. *Ars. poet.* 95.

41 Hor. *Epist.* 2.1.3-4.

42 Hor. *Serm.* 1.10.11.

43 *Ibid.* 23-24.

44 Hor. *Carm.* 3.21.10-11, πρβλ. *Epist.* 2.2.60: *Bionis sermonibus*.

45 Hor. *Ars. poet.* 56-57. Πρβλ. Bentley (1713) 178 κ.ε., Doering (1836) (index verborum) 291, Bo (1966) 269-270.

Ερχόμαστε τώρα στον όρο *lingua*. Αυτός φαίνεται να δηλώνει:

α. Το γνωστό μέλος του σώματος, όπως π.χ. στην έκφραση *favete linguis*.<sup>46</sup>

β. Το λόγο και την ευγλωττία: *est animus tibi, sunt mores et lingua fidesque*,<sup>47</sup>

*Vemens et liquidus puroque simillimus amni / fundet opes Latiumque beabit divite lingua*,<sup>48</sup>

*Seu linguam causis acuis seu civica iura / respondere paras...*<sup>49</sup>

*Rupit Iarbitam Timagenis aemula lingua*.<sup>50</sup>

γ. Σε κάποια χωρία με τον όρο *lingua* φαίνεται ότι ο Οράτιος δηλώνει μάλλον και τη λογοτεχνία:

*Ego cur, adquirere pauca*

*si possum, invidior, cum lingua Catonis et Enni*

*sermonem patrium ditaverit et nova rerum*

*nomina protulerit?*<sup>51</sup>

*Nec virtute foret clarisve potentius armis*

*quam lingua Latium, si non offenderet unum*

*quemque poetarum limae labor et mora*.<sup>52</sup>

Το εύρος της σημασίας του χωρίου μας υποδηλώνει και η περίπλοκη έκφραση *docte sermones utriusque linguae* αντί π.χ. της απλούστερης *docte utraque lingua*<sup>53</sup> που ασφαλώς δεν μπορεί να αποδοθεί στο μέτρο, όταν ο λόγος είναι για το δεξιοτέχνη ποιητή Οράτιο.<sup>54</sup>

Απομένει τώρα να εξετάσουμε τον όρο *utriusque* του τίτλου της ανακοίνωσής μας, ο οποίος δηλώνει ότι οι δύο γλώσσες και οι δύο λογοτεχνίες, ελληνική και λατινική, αποτελούσαν πραγματική συνωρίδα (*biga*) για κάθε Ρωμαίο. Έτσι τις εκφράσεις *utra lingua*,<sup>55</sup> *utrae litterae*,<sup>56</sup> *utra oratio*,<sup>57</sup> *uter sermo*,<sup>58</sup> *gemina lingua*<sup>59</sup> κλπ. καθώς και τις αντίστοιχες ελληνικές συναντούμε σε πολλούς συγγραφείς που αναφέρονται στο θέμα αυτό.<sup>60</sup> Ο Οράτιος, όπως είδαμε παραπάνω, χρησιμοποιεί την ίδια έκφραση της 8<sup>ης</sup> ωδής του τρίτου βιβλίου και στη δεκάτη σάτιρα του πρώτου βιβλίου: *At sermo lingua concinnus utraque suavior*.<sup>61</sup> Την ίδια έκφραση *utraque lingua* χρησιμοποιεί και ο Σουητώνιος στην αρχή του έργου του *De grammaticis: Grammatica Romae ne in usu quidem olim, nedum in honore ullo erat, rudi scilicet ac bellicosa etiamtum civitate*

46 Hor. *Carm.* 3.1.2.

47 Hor. *Epist.* 1.1.57.

48 Hor. *Epist.* 2.2.120-121.

49 Hor. *Epist.* 1.3.23-24.

50 Hor. *Epist.* 1.19.15.

51 Hor. *Ars poet.* 55-58.

52 Hor. *Ars poet.* 289-291. Πρβλ. Doering (1836) (index verborum) 159, Bo (1966) 19.

53 Πρβλ. Mart. 10.76.6: *lingua doctus utraque*. Ο Dubuisson (1981) 281 κ.ε. υποστηρίζει ότι και η ίδια η έκφραση *utraque lingua* από μόνη της υποδηλώνει όχι μόνο γλωσσική κατάρτιση αλλά και την πολιτισμική μύηση.

54 Τη γραφή *sermones* έναντι της *sermonis*, που μαρτυρείται σε κάποιους κώδικες, δέχονται σχεδόν όλοι οι εκδότες. Αναλυτικό σχολιασμό της γραπτής παράδοσης στο σημείο αυτό παρέχει ο Keller (1879) 221. Τη σύνταξη και τον φαινομενικό πλεονασμό *sermones-linguae* σχολιάζει αναλυτικά ήδη ο Bentley (1713) 177 κ.ε. Για την ανάγκη απόδοσης διαφορετικού περιεχομένου στον όρο *sermones* στη συγκεκριμένη έκφραση πρβλ. και Dubuisson (1981) 276.

55 Πρβλ. Plin. *N.H.* 12.1.

56 Cic. *De fin.* 1.4.10.

57 Cic. *Off.* 1.1.1.

58 Suet. *Claud.* 42.1.

59 Πρβλ. Stat. *Silv.* 5.3.90.

60 Πρβλ. Boyancé (1956) 119-120, Dubuisson (1981) 275 κ.ε., Nisbet και Rudd (2004) 126.

61 Hor. *Serm.* 1.10.23-24.

*necdum magnopere liberalibus disciplinis vacante. initium quoque eius mediocre exstitit, siquidem antiquissimi doctorum, qui idem et poetae et semigraeci erant- Livium et Ennium dico, quos utraque lingua domi forisque docuisse adnotatum est- nihil amplius quam Graecos interpretabantur aut si quid ipsi Latine composuissent praelegebant.*<sup>62</sup> Ο Κικέρων στο έργο του *Orator* γράφει: ... *ut aut dicat aut scribat utra voles lingua.*<sup>63</sup> Ο ίδιος στο *De finibus bonorum et malorum* αναφέρει: ... *debeo profecto... elaborare ut... et iis servire qui vel utrisque litteris uti velint vel, si suas habent, illas non magno opere desiderent.*<sup>64</sup> Στις *Τουσκουλανές διατριβές* πάλι εκφράζεται το ίδιο σχεδόν με άλλα λόγια: *Scis enim me Graece loqui in Latino sermone non plus solere quam in Graeco Latine.*<sup>65</sup> Ο Στάτιος χρησιμοποιεί την έκφραση *gemina lingua* (δίδυμη γλώσσα): *Te pietas oblita virum revocataque caelo / Iustitia et gemina plangat Facundia lingua / et Pallas doctique cohors Heliconia Phoebi.*<sup>66</sup>

Το χωρίο μας επιβεβαιώνει ότι η γνώση αμφοτέρων των γλωσσών και λογοτεχνιών κατόπιν διδαχής και μελέτης λειτουργούσε σε άτομα όπως ο Μαικήνας. Φαίνεται ότι ο Οράτιος συμμεριζόταν τη γνώμη του προγενεστέρου του Εννίου, ο οποίος κατά τον Αύλο Γέλλιο έλεγε ότι είχε τρεις καρδιές, αντίστοιχες προς τις τρεις γλώσσες που γνώριζε:

*Quintus Ennius tria corda habere sese dicebat,  
quod loqui Graece et Osce et Latine sciret.*<sup>67</sup>

Μέσα στο γενικό αυτό κλίμα της ελληνογνωσίας των Ρωμαίων με τη φράση *docte sermones utriusque linguae* ο Οράτιος φαίνεται να εννοεί τόσο τη σχολική συστηματική ανώτερη παιδεία του επιστήθιου φίλου, προστάτη και ευεργέτη του όσο και την πλατιά και βαθιά λογοτεχνική κατάρτιση και ικανότητα του Μαικήνα, η οποία ξεκινούσε από το σχολείο και τις ανώτερες σχολές και επεκτεινόταν σε κατ' ιδίαν μελέτη και στις λογοτεχνικές συγκεντρώσεις, απαγγελίες και συζητήσεις ποιητών, συγγραφέων και λογίων στα πολύωροφα μέγαρα του Μαικήνα επί του Ησκυλίνου λόφου. Όλων δηλαδή όσων αποτελούσαν το λεγόμενο «κύκλο του Μαικήνα», στον οποίο πλην του Οκταβιανού και του ίδιου του Μαικήνα συμμετείχαν ο Lucius Varius, ο Plotius Tucca, ο Quintilius Varus, ο Βεργίλιος, ο Οράτιος, ο Valgius Rufus, ο Domitius Marsus, ο Aristius Fuscus, ο Aemilius Macer, ο Προπέρτιος και πολλοί άλλοι πεπαιδευμένοι, *complures alii docti* κατά τη φράση του Ορατίου:

*Plotius et Varius, Maecenas Vergiliusque,  
Valgius et probet haec Octavius optimus atque  
Fuscus et haec utinam Viscorum laudet uterque  
ambitione relegata. Te dicere possum,  
Pollio, te, Messalla, tuo cum fratre, simulque  
vos, Bibule et Servi, simul his te, candide Furni,  
complures alios, doctos...*<sup>68</sup>

Στο λογοτεχνικό αυτόν «κύκλο του Μαικήνα» συμμετείχαν επομένως, όπως παλαιότερα στον «κύκλο των Σκιπιώνων» οι επιφανέστεροι πολιτικοί, λογοτέχνες και λόγιοι της Ρώμης, οι

62 Suet. *De grammat.* 1.1.

63 Cic. *Orat.* 70 (235).

64 Cic. *De fin.* 1.4.10.

65 Cic. *Tusc.* 1.8.15.

66 Stat. *Silv.* 5.3.89-91.

67 Gell. 17.17.1.

68 Hor. *Serm.* 1.10.81-87. Πρβλ. *Serm.* 1.5.40 και *Ars poet.* 438-441.



οποίοι είχαν σπουδάσει και χειρίζονταν άπταιστα τις δύο γλώσσες, ελληνική και λατινική κυρίως όμως γνώριζαν, αν όχι όλα, τουλάχιστον τα σπουδαιότερα έργα της τεράστιας ελληνικής γραμματείας, την οποία μελετούσαν ακατάπαυστα και βάσει της οποίας προσπαθούσαν να διαμορφώσουν τη λατινική γραμματεία και να δημιουργήσουν εφάμιλλα ή και ανώτερα από αυτήν έργα στην εθνική τους γλώσσα.

### *B. Η ετερότητα του πολιτισμικού εσμού της γνώσης που περικλείει η προσφώνηση docte sermones utriusque linguae.*

Το παράθεμά μας οδηγεί στη σκέψη ότι η μελέτη και η γνώση των δύο γλωσσών πλησιάζει και την ανάλυση των κοινωνικών δομών και τάσεων μετασχηματισμού: ο Οράτιος φαίνεται με την προσφώνηση αυτή να τονίζει ότι από το λόγιο Μαικήνα, που κατείχε τη μάθηση των δύο κλασικών γλωσσών και λογοτεχνιών, αναμένεται συγκεκριμένος συμπεριφορικός κώδικας. Η θέση του στίχου αυτού εντός του ποιήματος έχει απασχολήσει τους μελετητές και έχει γίνει προσπάθεια να συνδεθεί (λόγω της απορίας που εξέφρασε ο Μαικήνας για τη γιορτή) με τη λογοτεχνική δραστηριότητα του προστάτη των Γραμμάτων και με το έργο του *Dialogi*, που θεωρείται ότι κατά την πραγμάτευση ποικίλων αποριών και λογοτεχνικών θεμάτων βασίζεται σε ελληνικά πρότυπα.<sup>69</sup> Στο σημείο αυτό ας εξετάσουμε τα δεδομένα της ωδής μας:

Αναφέρονται λατρευτικά στοιχεία, άνθη, το λιβανιστήρι με άφθονο θυμίαμα, ο βωμός με τα αναμμένα κάρβουνα (στ. 1-4), το άνοιγμα του οίνου κατά το γύρισμα του χρόνου (στ. 10-11) κ.λπ., που παραπέμπουν στο τελετουργικό της 1<sup>ης</sup> Μαρτίου ως Πρωτοχρονιάς και ως εορτής των *matronae*.<sup>70</sup> Η σύνδεση του άγαμος και των Καλενδών (στ. 1) οδηγεί στο γνωστό ότι είναι οικογενειακή γιορτή, επιδιώκεται και τελείται η ένωση των μελών του γένους κ.λπ. Περαιτέρω καταγράφεται η φύση της τελετουργίας και των συμβολισμών, η έννοια της θυσίας στο Διόνυσο με έμφαση στο λευκό χρώμα του θύματος (στ. 6-7), κυρίως όμως τονίζεται η αντίθεση τελετουργικού και καθημερινότητας: ο Οράτιος προτρέπει το Μαικήνα να απομακρυνθεί από τις πολιτικές φροντίδες, να ξεχαστεί ο μετέχων, να διασκεδάσει, να απολαύσει όλα τα αγαθά του ετήσιου εορτασμού (στ. 9: *anno redeunte*). Δίδονται πολιτισμικές διαστάσεις της υλικής πραγματικότητας - τρόπος εμφιάλωσης (στ. 10-11), σκευή: αμφορέας (στ. 11), κύαθος (στ. 13), λυχνίες (στ. 14) κ.λπ. Όλα τα ιστορικά στοιχεία περιέχονται σε λιγοστούς στίχους (στ. 17-24).<sup>71</sup> Έχουμε τη σχέση ανάμεσα στις έννοιες του χρόνου, της κουλτούρας (στ. 27: *dona praesentis cape laetus horae*) και της εργασίας, των ευθυνών, της θέσεως, της έννοιας της πολιτικής και των διαμορφωμένων φαινομένων κυρίως στην αντίθεση *civilis-privatus* (στ. 17, 26). Η ωδή αναφέρεται σε ευχαριστήρια εορταστική εκδήλωση για τη σωτηρία του Ορατίου από θανάσιμο κίνδυνο, που τελείται προς τιμήν του Διονύ-

69 Kiessling και Heinze (1960) 299, πρβλ. Williams (1969): 72, Romano (1991) 764, West (2002) 83. Πρβλ. την ερμηνεία της προσφώνησης *docte*... από τον Cl. Mitscherlich ως ένδειξη για την εικασία ότι ο Οράτιος έγραψε το ποίημα αυτό μετά από προτροπή του Μαικήνα: βλ. Doering και Regel (1839) 228-229. Μαρτυρία για έργο του Μαικήνα με τίτλο *Διάλογοι* φαίνεται να παρέχει ο γραμματικός *Flavius Sospitrus Charisius* (*Ars Grammatica* 1.17, ed. H. Keilius, Hildesheim 1961, 146), πρβλ. Santirocco (1986) 160 κ.ε. O Maurach (2001) 203 συνοψίζει τις απόψεις γύρω από το θέμα, το οποίο θεωρεί άλυτο. Κατά τον Bradshaw (1970) 148-159, τον οποίο ακολουθεί και ο Santirocco (1984) 248 ο Οράτιος μιμείται/παρωδεί στην ωδή αυτή το στυλ του συγγραφέα Μαικήνα.

70 Την απορία προκαλεί όχι τόσο η χρονική σύμπτωση, όσο η ομοιότητα του τελετουργικού γι' αυτό ο Οράτιος προτάσσει την περιγραφή του (στ. 1-4). Για την επίσημα καθιερωμένη γιορτή της 1<sup>ης</sup> Μαρτίου βλ.: Ον. F. 3.243-248, 2.435 κ.ε., Varro, *L.L.* 5.50, Plin. *N.H.* 16.235, Iuv. 9.53. Πρβλ. Wissowa (1912) 183-184, 185.

71 Για τα ιστορικά στοιχεία που οδηγούν στη χρονολόγηση της ωδής βλ. Kumaniecki (1960) 148-153.

σου,<sup>72</sup> ο οποίος σχετίζεται με την αναγέννηση και τον κύκλο της ζωής αλλά και με την ποιητική έμπνευση και έκφραση.<sup>73</sup>

Τα δεδομένα του ποιήματος φαίνεται να οδηγούν, όπως νομίζουμε, σε μια πρακτικότερη-ορθολογικότερη αντιμετώπιση της λατρείας και του θρησκευτικού αισθήματος προς κατάφαση της ζωής, απόλαυση των χαρών της αλλά και υπέρβαση της καθημερινότητας, στοιχεία προς τα οποία συστοιχίζεται ο εορτασμός, όπως αποδίδεται από τον Οράτιο, αλλά και αυτή η ποιητική του έκφραση. Υπό το πρίσμα αυτό φαίνεται η προσφώνηση *docte sermones utriusque linguae* να δηλώνει, όπως νομίζουμε, ότι η υλική και κοινωνική πραγματικότητα, οι καθιερωμένες πολιτισμικές διαστάσεις, θα έπρεπε να μετασχηματίζονται και να προσεγγίζονται με διαφορετική ιδεολογική λειτουργία εξαιτίας της μάθησης της ελληνικής γλώσσας και του πολιτισμού που αυτή φέρει.

Με αυτή τη διάσταση της γνώσης αναδεικνύεται ότι έπρεπε να αξιολογούνται και να προσεγγίζονται διαφορετικά τα φαινόμενα. Οι κοινωνικές και πολιτισμικές διαστάσεις της κυκλωμένης πίστωσης και πρακτικής διαφοροποιούνται: οι άνθρωποι, τα πράγματα, οι πρακτικές τίθενται σε μια διαφορετική πολιτισμική προοπτική. Με ό,τι καταγράφει ο Οράτιος φαίνεται να θέλει να σπάσει τη συλλογική ταυτότητα των εθμικών πράξεων με την ατομική πολιτισμική ταυτότητα της μάθησης των δύο γλωσσών και πολιτισμών. Θέλει να δώσει μια ανάλυση πορείας της πολιτισμικής στέγασης με το συστατικό στοιχείο της γνώσης, ίσως γιατί στην εποχή του στοιχεία προλήψεων και πιστής τήρησης δεδομένων που ακουμπούν τη θρησκεία και τη μαγεία, με φόβο μη συμβεί κάτι κακό κ.λπ. λειτουργούσαν σε έξαρση. Άλλωστε ο τονισμός της μάθησης του Μαικήνα, που εκφράζεται με το στίχο 5, νομίζουμε πως δηλώνει όχι μόνο ψόγο-εμπαιγμό αλλά κυρίως την έκπληξη του Ορατίου για την απορία του Μαικήνα, που εκφράζει το ρήμα *miraris*, και τις διαφορετικές προσδοκίες του ποιητή από τον καλλιεργημένο φίλο του. Ίσως όμως να εμπεριέχεται και η δύναμη του εθίμου, που καλύπτει ακόμη και τη μεγάλη και σπουδαία μάθηση του Μαικήνα.

Νομίζουμε ότι έτσι δίδονται οριοθετήσεις και εννοιολογικές αναζητήσεις, μια διαφορετική κατανόηση της κοινωνικής στρωμάτωσης.<sup>74</sup> Δίδεται επίσης από το χωρίο η δυναμική των κοινωνικών σχέσεων και ένας διαφορετικός τρόπος πρόσληψης του κοινωνικού γίνεσθαι, που διαμορφώνεται όταν κανείς κατέχει *sermones utriusque linguae*. Αποκτάται μια ευρεία αντίληψη για την οριοθέτηση, τους στόχους των κοινωνικών και πολιτισμικών πλαισίων. Επισημαίνεται στο χωρίο αυτό ο θεμελιώδης ρόλος της γλώσσας, της γλωσσικής επικοινωνίας στην κουλτούρα και στη γνώση και η συμβολή της στους διάφορους τομείς των κοινωνικών λειτουργιών, στη διαμόρφωση άλλων πολιτισμικών δεδομένων, σημειωτικών συστημάτων κ.λπ. Υπάρχει η παράδοση αλλά και η ανανέωση που προέρχεται από το πολιτισμικό αγαθό της μάθησης και της σπουδής των δυο γλωσσών, των δύο πολιτισμών.

Σημειώνονται εδώ σχέσεις ανάμεσα στις έννοιες της κουλτούρας και η υπέρβαση του καθημερινού χρόνου με τον τελετουργικό κύκλο, αλλά υπογραμμίζονται και σημεία που διαγράφουν την ετερότητα του ανθρώπου βάσει του πολιτισμικού αγαθού της διγλωσσίας ή καλύτερα

72 Για τη θέση του Διονύσου στο έργο του Ορατίου βλ. Troxler-Keller (1964) 47-69, Oksala (1973) 43-52. Για το θείο γενικότερα βλ. D'Alton (1917) 99 κ.ε., Opperman (1972) 166-182, Krasser (1995) 37 κ.ε., Doblhofer (1992) 70-73, Kiernan (1999) 78-85 και 15-20. Ειδικά για τη μαγεία και τις δεισιδαιμονίες βλ. D'Alton (1917) 198 κ.ε. και Griffin (2007) 182 κ.ε.

73 Για γενικό σχολιασμό της ωδής βλ. Fraenkel (1959) 222-223, Connor (1987) 121 κ.ε., Syndikus (1990) 97-103, Romano (1991) 762-766, Lyne (1995) 109-111, Citti (2000) 115 κ.ε., Maurach (2001) 203-205, Schmidt (2002) 258-260, McNeill (2001) 127-128.

74 Για το ρόλο της παιδείας στην κοινωνική στρωμάτωση κατά τη γενική αντίληψη βλ. Hopkins (1978) 76-80.

της γνώσης δύο μεγάλων πολιτισμών.<sup>75</sup> Τονίζεται η διαφορετικότητα εξαιτίας αυτού του αγαθού και η συγκριτική προσέγγιση των δεδομένων. Δίδονται μορφές κοινωνικής λειτουργίας και οργάνωσης και εμπεριέχεται η έννοια της κοινωνικής στρωμάτωσης βασισμένη στην πολιτισμική μορφή της παιδείας, των Γραμμάτων.

Ερχόμαστε τώρα στο τρίτο μέρος της ανακοίνωσής μας:

### Γ. Η προσέγγιση της βαθύτερης σημασίας της κουλτούρας του Μαικίνα και του κύκλου του.

Δύο βασικά στοιχεία σε σχέση με το Μαικίνα νομίζουμε ότι παίζουν κύριο ρόλο στο πώς διαγράφεται η κατεύθυνση που ακολουθεί ο κύκλος του Μαικίνα: αφενός η διττή ιδιότητά του από τη μια μεριά ως δραστήριου πολιτικού προσώπου και από την άλλη ως οπαδού της επικούρειας φιλοσοφίας<sup>76</sup> στην ιδιωτική του ζωή και αφετέρου η λογοτεχνική του δραστηριότητα ως νεωτερικού ποιητή.<sup>77</sup> Στον πολιτικό Μαικίνα απευθύνει ο Οράτιος την προτροπή για αμέριμνο γλέντι (στ. 13-28), προβάλλοντας και την προσωπική του φιλοσοφία, που φαίνεται πως ακολουθούσε και ο Μαικίνας στον ιδιωτικό βίο. Η λογιότητα και η τάση προς το ρεύμα της νεωτερικής ποίησης μας πλησιάζουν στην ερμηνεία της εμφαντικής προσφώνησης του Ορατίου *docte sermones utriusque linguae*: η ακριβής και βαθιά γνώση των δεδομένων του κοινωνικού-θρησκευτικού βίου και της λογοτεχνίας, παρέχει τη δυνατότητα μεταβολής των ειωθότων όχι μόνο στη λογοτεχνική δραστηριότητα,<sup>78</sup> αλλά και στη ζωή.<sup>79</sup> Κίνητρο αποτελεί όχι η τήρηση λατρευτικών παραδόσεων αλλά η κατάφαση της ζωής. Δεν λείπει η φιλοσοφική διάσταση, που περικλείεται στη σχέση μεταξύ γνώσεως και του ιδανικού της σοφίας.<sup>80</sup>

Η κουλτούρα του Μαικίνα συνεπώς, εκφραζόμενη στο ποίημα του Ορατίου με το στίχο που αποτελεί κεφαλίδα της ανακοίνωσής μας, σημαίνει την υπέρβαση, η οποία στηρίζεται στη στέρεη βάση που παρέχουν οι δύο κλασικές γλώσσες και πολιτισμοί: γνωρίζοντας και τη ρωμαϊκή και την ελληνική σκέψη ο Μαικίνας ήταν σε θέση όχι μόνο να αποκλείσει το ενδεχόμενο ο Οράτιος να γιορτάζε την εορτή των *matronae*,<sup>81</sup> αλλά και να περιμένει από το φίλο του

75 Ο Οράτιος τονίζει τη μεγάλη σημασία της παιδείας αυτής για το έργο του, το οποίο ο ίδιος αξιολογεί ως μοναδικό και άξιο να του εξασφαλίσει την αθανασία (*Epist.* 1.19.21 κ.ε.).

76 Για τη σχέση του Μαικίνα με την επικούρεια φιλοσοφία βλ. Paturzo (1999) 73 –102 σχετική βιβλιογραφία ως το 1990 παρουσιάζει κριτικά ο Evenepoel (1990) 100-101 (βλ. και 117) πρβλ. Boyancé (1959) 334. Για τη σχέση Ορατίου και επικούρειας φιλοσοφίας βλ. D'Alton (1917) 84 κ.ε., 94 κ.ε., Hommel (1950) 42 κ.ε., Wilkinson (1968) 27 κ.ε. Πρβλ. και Wili (1965) 35 κ.ε., 113 κ.ε., 295 κ.ε. κ.α. Για τη σχέση ανάμεσα στους δύο άνδρες και την έρευνα επί του θέματος βλ. Doblhofer (1992) 41-43.

77 André (1983) 1770 κ.ε.

78 Ο Μαικίνας απέφευγε τη δουλική μίμηση: Bardon (1956) 10. Για το συγγραφικό έργο του Μαικίνα βλ. André (1983) 1777 κ.ε., πρβλ. Evenepoel (1990) 101-102.

79 Στην ιδιωτική του ζωή ο Μαικίνας εθεωρείτο τρυφηλός αντίθετα προς τα παραδοσιακά ρωμαϊκά ιδανικά: πρβλ. Mazzoli (1968) 301-303. Ήδη ο Σενέκας παραλληλίζει το συγγραφέα με τον άνθρωπο Μαικίνα: *Epist. moral. ad Lucil.* 114.4 κ.ε. Πρβλ. και Boyancé (1959) 337 κ.ε. Για το πώς το ελληνικό πνεύμα βοήθησε να διευρυνθούν οι ορίζοντες των Ρωμαίων πρβλ. D'Alton (1917) 36 κ.ε.

80 Πρβλ. André (1983) 1771, 1773.

81 Το ότι ο Οράτιος φαίνεται να ψέγει ή να περιπαίζει το Μαικίνα για την απορία του με το στίχο του τίτλου μας μια μερίδα μελετητών το παρουσιάζουν ως φυσικό και δεν το σχολιάζουν περαιτέρω: Maclean και Long (1881) 164-165, Page, Palmer και Wilkins (1896) 296, Plessis, Lejay και Galletier (1966) 201, Connor (1987) 122, Romano (1991) 764. Αντίθετα άλλοι μελετητές θεωρούν ότι η απορία του Μαικίνα είναι εύλογη, αφού η εξοικείωση με τις δύο γλώσσες και πολιτισμούς δεν μπορεί να εξηγήσει, γιατί ο Οράτιος γιορτάζει τη συγκεκριμένη μέρα: Bentley (1713) 179 (*iure miraris*), Brugnola (1928) 149, Fraenkel (1959) 222, Turolla (1963) 700.

ποιητή διαφοροποιημένη συμπεριφορά.<sup>82</sup> Η διαλεκτική σχέση ανάμεσα στους δύο μεγάλους πολιτισμούς, οι οποίοι υπήρξαν τόσο άρρηκτα συνδεδεμένοι στους χρόνους της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, ώστε να περιγράφονται με την κοινή ονομασία «ελληνορωμαϊκός πολιτισμός», δίνει τη δυνατότητα στους Ρωμαίους να ξεφύγουν από τα στενά όρια της παραδοσιακής λατινικότητας και να δημιουργήσουν νέα πρότυπα κοινωνικής και πολιτισμικής συμπεριφοράς. Τα अपαράμιλλα λογοτεχνικά έργα που δημιουργήθηκαν στο πολιτισμικό περιβάλλον του κύκλου του Μαικήνα αποτελούν απόρροια αυτής της διαφοροποιημένης κουλτούρας, της σύνθεσης των δύο πολιτισμών.

\* \* \*

*Συμπερασματικά θα μπορούσε να λεχθεί ότι:*

- α. Με τη γνώση γλωσσών, μεγάλων πολιτισμών, μπορούν να επέλθουν θεμελιακοί μετασχηματισμοί ακόμη και αυτοί που συνυφαίνονται με την οργάνωση της ανθρώπινης προσωπικότητας και του κοινωνικού γίνεσθαι και *είναι* ή ενδέχεται να διαφοροποιούνται και να δημιουργούνται διαφορετικές προσεγγίσεις και εννοιολογικά δίκτυα.
- β. Η βαθύτερη σημασία της γνώσης και κουλτούρας του Μαικήνα, καθώς και των πολιτισμικών-λογοτεχνικών προϊόντων του κύκλου του, οδηγεί στον κρουνό του ελληνικού πολιτισμού, που δημιουργεί πολιτισμικά και κοινωνικά δεδομένα:

*Graecia capta ferum victorem cepit et artes  
intulit agresti Latio* κατά τον Οράτιο.<sup>83</sup>

## Βιβλιογραφία

- André, J.-M. (1983), “Mécène écrivain. Avec, en appendice, les fragments de Mécène”, *ANRW* II 30.3: σσ. 1765-1787
- Bardon, H. (1956), *La littérature latine inconnue*, τ. 2, *L' époque impériale*, Παρίσι
- Bentley, R. (1713), *Q. Horatius Flaccus*, Άμστερνταμ<sup>2</sup>
- Berschin, W. (1980), *Griechisch-lateinisches Mittelalter. Von Hieronymus zu Nikolaus von Kues*, Βέρνη-Μόναχο
- Bo, D. (1966), *Lexicon Horatianum. L-Z*, Χίλντεσχαϊμ (Alpha-Omega. Lexika-Indizes-Konkordanzen zur Klassischen Philologie, I.2)
- Boyancé, P. (1956), “La connaissance du grec à Rome”, *REL* 34: 111-131
- (1959), “Portrait de Mécène”, *BAGB*: 332-344
- Bradshaw, A. (1970), “Some Stylistic Odities in Horace, Odes III.8”, *Philologus* 114: 145-150
- Browning, R. (1992), *Η Βυζαντινή αυτοκρατορία*, μτφρ. Ν. Κονομή, Αθήνα (*The Byzantine Empire*)
- Brugnola, V. (1928), *Q. Orazio Flacco, Odi e Epodi*, Μιλάνο-Ρώμη-Νεάπολη<sup>7</sup>
- Buckler, G. (1986), «*Η Βυζαντινή εκπαίδευση*», στο *Βυζάντιο. Εισαγωγή στὸ Βυζαντινὸ πολιτισμὸ*, ed. Ν. Η. Baynes και Η. S. L. B. Moss, μτφ. Δ. Ν. Σακκάς, Ἀθήναι<sup>3</sup>, σσ. 289-315 (*Byzantium. An Introduction to East Roman Civilization*)
- Citti, F. (2000), *Studi Oraziani. Tematica e intertestualità*, Μπολόνια (Testi e manuali per l' insegnamento universitario del Latino, ed. A. Traina, 65)

82 Για τη διαλεκτική σχέση μεταξύ του Ορατίου και των κανονιστικών δομών βλ. και Mauch (1986) 106 κ.ε., Sutherland (2002) 131-151. Πρβλ. την τάση του μεγάλου λατίνου ποιητή για αποφυγή του κοινότυπου και του αναμενόμενου ακόμα και στη γλωσσική έκφραση: βλ. Williams (1972) 34, πρβλ. Williams (1968) 763.

83 Hor. *Epist.* 2.1.166-167.

- Connor, P. (1987), *Horace's Lyric Poetry. The Force of Humour*, Βικτώρια
- D' Alton, J.F. (1917), *Horace and his Age. A Study in Historical Background*, Λονδίνο
- Doblhofer, E. (1992), *Horaz in der Forschung nach 1957*, Ντάρμστατ (Erträge der Forschung, 279)
- Doering, F.G. (1836), *Q. Horatii Flacci Opera omnia*, τ. 2, Λειψία<sup>3</sup>
- Doering, F.G. – Regel, G. (1839), *Q. Horatii Flacci, Opera omnia*, τ. 1, ed. G. Doering, editionem novam curavit G. Regel, τ. 1, Λειψία<sup>5</sup>
- Dubuisson, M. (1981), “*Utraque lingua*”, *AC* 50.1-2: 274-286
- Engels, L.J. – Hoffmann, H. (1997), “Literatur und Gesellschaft in der Spätantike: Texte, Kommunikation und Überlieferung”, στο L.J. Engels – H. Hoffmann (επιμ.) *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*, τ. 4, *Spätantike. Mit einem Panorama der Byzantinischen Literatur*, Βισμπάντεν, σσ. 29-88
- Ernout, A. – Meillet, A. (1959), *Dictionnaire étymologique de la langue Latine. Histoire des mots*, Παρίσι<sup>4</sup> (1932<sup>1</sup>)
- Evenepoel, W. (1990), “Maecenas: A Survey of Recent Literature”, *AncSoc* 21: 99-117
- Farrell, J. (2001), *Latin Language and Latin Culture from Ancient to Modern Times*, Κέμπριτζ (Roman Literature and its Contexts, επιμ. D. Feeney και S. Hinds)
- Fraenkel, E. (1959), *Horace*, Οξφόρδη (repr. 1957)
- Fuhrmann, M. (1997), “*Philologie und Rhetorik*”, στο L. J. Engels – H. Hoffmann (επιμ.), *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*, τ. 4, *Spätantike. Mit einem Panorama der Byzantinischen Literatur*, Βισμπάντεν, σσ. 173-193
- Griffin, J. (2007), “Gods and Religion” στο S. Harrison (επιμ.), *The Cambridge Companion to Horace*, Κέμπριτζ, σσ. 181-194
- Grimal, P. (1960), *La vie à Rome dans l' antiquité*, Παρίσι (1953<sup>2</sup>)
- (1975), *Le siècle des Scipions*, Παρίσι<sup>2</sup>
- (1963), *The Civilization of Rome*, μτφρ. W.S. Maguinness, Λονδίνο (*La civilisation romaine*)
- Hommel, H. (1950), *Horaz. Der Mensch und das Werk*, Χαϊδελεβέργη
- Hopkins, K. (1978), *Conquerors and Slaves. Sociological Studies in Roman History*, τ. 1, Κέμπριτζ-Λονδίνο-Νέα Υόρκη-Μελβούρνη
- Keller, O. (1879), *Epilegomena zu Horaz*, erster Teil, Λειψία
- Kiernan, V.G. (1999), *Horace. Poetics and Politics*, Νέα Υόρκη
- Kiessling, A. – Heinze, R. (1960), *Q. Horatius Flaccus*, erklärt von A. Kiessling, erster Teil: *Oden und Epoden*, besorgt von R. Heinze, Βερολίνο<sup>10</sup>
- Krasser, H. (1995), *Horazische Denkfiguren. Theophilie und Theophanie als Medium der poetischen Selbstdarstellung des Odendichters*, Γοττίγγη
- Kumaniecki, K. (1960), “Martii Caelebs quid agam kalendis (zu Horaz Od. III 8)”, *Eos* 50.1: 148-153
- Lemerle, P. (1985), *Ο πρώτος βυζαντινός Ουμανισμός. Σημειώσεις και παρατηρήσεις για την εκπαίδευση και την παιδεία στο Βυζάντιο από τις αρχές ως τον 10<sup>ο</sup> αιώνα*, (μτφ. Μ. Νυσταζοπούλου-Πελεκίδου, Αθήνα<sup>2</sup>) (*Le premier humanisme Byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X<sup>e</sup> siècle*)
- Lyne, R.O.A.M. (1995), *Horace. Behind the Public Poetry*, Νιου Χέιβεν-Λονδίνο
- Maclean, A.J. – Long, G. (1881), *Quinti Horatii Flacci, Opera omnia*, Λονδίνο<sup>4</sup>
- Marrou, H.-I. (1948), *Histoire de l' éducation dans l' antiquité*, τ. 2, *Le monde Romain*, Παρίσι
- Mauch, H. (1986), “*O laborum dulce lenimen*”. *Funktionsgeschichtliche Untersuchungen zur*

- römischen Dichtung zwischen Republik und Prinzipat am Beispiel der ersten Odensammlung des Horaz*, Φρανκφούρτη-Βέρνη-Νέα Υόρκη (Studien zur Klassischen Philologie, 29)
- Maurach, G. (2001), *Horaz. Werk und Leben*, Χαϊδελβέργη
  - Mazzoli, G. (1968), "L'epicureismo di Mecenate e il Prometheus", *Athenaeum* N. S. 46: 300-326
  - McNeill, R.L.B. (2001), *Horace. Image, Identity and audience*, Βαλτιμόρη-Λονδίνο
  - Meillet, A. (1928), *Esquisse d' une histoire de la langue Latine*, Παρίσι
  - Nisbet, R.G.M. – Rudd, N. (2004), *A Commentary on Horace: Book III*, Οξφόρδη
  - Oksala, T. (1973), *Religion und Mythologie bei Horaz. Eine literarhistorische Untersuchung*, Ελσίνκι (Commentationes Humanarum Litterarum, 51)
  - Orellius, I.C. (1843), *Q. Horatius Flaccus*, τ. 1, Τορίνο-Λονδίνο-Άμστερνταμ<sup>2</sup>
  - Page, T.E. – Palmer, A. – Wilkins, A.S. (1896), *Q. Horati Flacci, Opera*, Λονδίνο-Νέα Υόρκη
  - Paturzo, F. (1999), *Mecenate. Il Ministro d' Augusto. Politica, phisophia, letteratura nel periodo augusteo*, Κορτόνα
  - Plessis, F. – Lejay, P. – Galletier, E. (1966), *Oeuvres d' Horace. Texte latin avec un commentaire critique et explicatif des introductions et des tables, Odes, Épodes et Chant Séculaire*, Χίλντεσχαϊμ
  - Romano, E. (1991), *Q. Orazio Flacco, Le opere*, τ. 1.2, *Le odi, il Carme secolare, gli Epodi*, Ρώμη
  - Santirocco, M. (1984), "The Maecenas Odes", *TAPhA* 114: 241-253
  - (1986): *Unity and Design in Horace's Odes*, Τσάπελ Χιλ-Λονδίνο
  - Shackleton Bailey, D.R. (1982), *Profile of Horace*, Κέμπριτζ (Μασαχ.)
  - Schmidt, E.A. (2002), *Zeit und Form. Dichtungen des Horaz*, Χαϊδελβέργη (Supplemente zu den Schriften der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, 15)
  - Σουρής, Γ. – Νίγδελης, Π. (2001), «Η Παράλληλη Χρήση της Ελληνικής και της Λατινικής στον Ελληνορωμαϊκό κόσμο», στο Α. Φ. Χριστίδης (επιμ.), *Ιστορία της Ελληνικής γλώσσας από τις αρχές ως την Ύστερη αρχαιότητα*, Αθήνα, σσ. 671-675
  - Sutherland, E.H. (2002), *Horace's Well-Trained Reader. Toward a Methodology of Audience Participation in the Odes*, Φρανκφούρτη-Βερολίνο κ.αλλ. (Studien zur Klassischen Philologie, 136)
  - Syndikus, H.P. (1990), *Die Lyrik des Horaz. Eine Interpretation der Oden*, τ. 2, *Drittes und viertes Buch*, Στουτγκάρδη (repr. 1973)
  - Troxler-Keller, I. (1964), *Die Dichterlandschaft des Horaz*, Χαϊδελβέργη
  - Tucker, T.G. (1973), *A Concise Etymological Dictionary of Latin*, Χίλντεσχαϊμ (repr. Χάλλε 1931<sup>1</sup>)
  - Turolla, E. (1963), *Q. Orazio Flacco, Le opere, testo versione e interpretazione*, Τορίνο
  - West, D. (2002), *Horace, "Odes" III. Dulce Periculum*, Οξφόρδη
  - Wili, W. (1965), *Horaz und die augusteische Kultur*, Βασιλεία-Στουτγκάρδη
  - Wilkinson, L.P. (1968), *Horace and his Lyric Poetry*, Κέμπριτζ<sup>2</sup>
  - Williams, G. (1968), *Tradition and Originality in Roman Poetry*, Οξφόρδη
  - (1972), *Horace*, Οξφόρδη (Greece and Rome. New Surveys in the Classics, 6)
  - (1969), *The third Book of Horace's 'Odes'*, Οξφόρδη
  - Wissowa, G. (1912), *Religion und Kultus der Römer*, Μόναχο

**Summary***Docte sermones utriusque linguae* (Hor. Carm. 3.8.5)

In this paper is being studied the verse *docte sermones utriusque linguae* of Horace's *Odes* (3.8.5) in its textual context. The knowledge and place of the Greek language and culture in Roman antiquity is examined, but the main aim of the essay is to show the cultural meaning of the verse. It is argued that being familiar not only with the Latin language and culture but also with the Greek ones could lead the Romans to differentiated cultural concepts and behaviour. Such behaviour was Horace's celebrating on the 1<sup>st</sup> of March, the day officially devoted to Juno Lucina, although he was not married; this was the instance due to which Horace wrote the poem under consideration. Maecenas, to whom the verse is addressed, and his circle possessed the education in matter and presented, in literary activity as well as in life, innovative characteristics, which accord to this interpretation of the verse. The important role of Greek culture to the creation of classical Latin literature is shown yet from another angle as that Greek literature was a model for Roman writers.

## Ίχνη διαπολιτισμικότητας στον Οράτιο: η ποιητική ενός πολυφωνικού «Βάκχου» στις Ωδές

Η εργασία αυτή, όπως υποδηλώνει και ο τίτλος της, δεν φιλοδοξεί να διεξέλθει το πολύπλοκο και ευρύτατο θέμα της λυρικής εκδοχής ενός σημαντικού θεού της Ρώμης, ούτε πολύ περισσότερο να εξιχνιάσει τα άδυτα της βακχικής έμπνευσης του ποιητή των Ωδών, ούτε, τέλος, να αναδείξει στο σύνολό της την ποιητολογική διάσταση των βακχικών συνθέσεων ή των συμποτικών λυρικών κατασκευών του Ορατίου. Εξάλλου, ούτε η έκταση μιας ανακοίνωσης, ούτε και η θεματική του Συμποσίου θα συνηγορούσαν σε ένα τέτοιο εγχείρημα.

Αυτό που θα προσπαθήσω είναι να αναζητήσω, να εντοπίσω και να ερμηνεύσω με συγκεκριμένα μεθοδολογικά εργαλεία τη συμβολή της διαπολιτισμικής διάστασης στη δημιουργία της πυκνής, κατά τη γνώμη μου, μεταγλώσσας, που διακρίνεται στα κείμενα που υποστηρίζουν τα ήδη διαπιστωμένα ποικίλα είδη της βακχικής θεματολογίας.

Η ίδια η βακχική θεματολογία συγκέντρωσε το ενδιαφέρον της έρευνας σε διάφορες εποχές, από διάφορες οπτικές και με διάφορες θεωρίες ανάγνωσης των κειμένων. Οι σχολιασμένες εκδόσεις θίγουν αποσπασματικά το θέμα με την ευκαιρία των συγκεκριμένων κάθε φορά στίχων, χωρίς προσπάθεια συνολικής αποτίμησης της βακχικής θεματικής.<sup>1</sup> Στα επιστημονικά περιοδικά και τους συλλογικούς τόμους ανευρίσκουμε σε διάφορες παραλλαγές, ανάλογα με τις εποχές και τις οπτικές, τα θέματα «ειλικρίνεια του ποιητή», «φαντασία», «σοβαρότητα», «ειρωνεία», «recusatio», «έμπνευση-τέχνη» και κάποιες περισσότερο σύνθετες μεταποιητικές θεωρήσεις του Ορατιανού Βάκχου. Εάν σε αυτά προσθέσουμε τα σχετικά με τη ρωμαϊκή θρησκεία βιβλία, παλαιότερα και νέα, καθώς και τα βιβλία για τη λυρική ποίηση του Ορατίου, διαπιστώνουμε την ύπαρξη μιας διόλου ευάριθμης βιβλιογραφικής παραγωγής για το θέμα «Βάκχος-Ωδές». Το αισιόδοξο συμπέρασμα που συνάγουμε από την παρατήρηση αυτής της παραγωγής είναι ότι η ανανέωση των ερμηνευτικών εργαλείων διανοίγει την προοπτική για μια ευοίωνη συνέχεια και ενθαρρύνει τη σχετική προσπάθεια.

Ο όρος «Βάκχος» που επέλεξα για τον τίτλο σημασιοδοτείται ήδη από τα (μεταποιητικά) συμφραζόμενα. Την πρόκριση του όρου διαπολιτισμικότητα αντί της πολυπολιτισμικότητας θα την υπερασπιστώ, όσο μπορώ, με την ανάπτυξη του θέματος που ακολουθεί. Η εξέταση στηρίζεται στην αξιοποίηση παρακαταθηκών της παραδοσιακής κριτικής σε συνδυασμό με τα εφόδια που προσφέρουν κάποιες σύγχρονες ερμηνευτικές τάσεις της έρευνας. Το είδος, η διακειμενικότητα, η φόρμα, ο αναγνώστης, το ιστορικό, κοινωνικό και ιδεολογικό πλαίσιο, η οπτική του φύλου έχουν συμβάλει στη διαμόρφωση αυτής της ερμηνευτικής απόπειρας. Ο «Βάκχος» των Ωδών του Ορατίου νοείται μόνο μέσα στις συντεταγμένες του λυρικού είδους. Ο Βάκχος του λοιπού Ορατιανού έργου είναι ένα εντελώς διαφορετικό θέμα που μόνο επικουρικά μπορεί να στηρίξει κάποιες ερμηνευτικές προτάσεις. Όσο για τον Βάκχο της θρησκευτικής παρά-

1 Μια αρκετά κατατοπιστική διαδρομή στα ορατιανά κείμενα με τις ποικίλες αναφορές στο Βάκχο προσφέρει στο σχετικό λήμμα (S. Monda) η Enciclopedia Oraziana.



δοσης έχει το δικό του ποσοστό συμβολής στην ερμηνευτική διαδικασία του κειμένου, αφού βέβαια ληφθούν υπόψη οι ιδιαίτεροι μηχανισμοί όχι μόνο παρουσίας από τον ποιητή, αλλά και ανάγνωσης από τον ερευνητή αυτών των μετακινήσεων από τη θρησκεία στη λογοτεχνία. Αυτός ο λυρικός, λοιπόν, «Βάκχος», ήδη και σε μια πρώτου επιπέδου ανάγνωση, καθιστά σαφές στον αναγνώστη ότι ούτε ομοιόμορφος, ούτε μονοσήμαντος είναι. Έχει όχι μόνο, όπως τόνισε η έρευνα και για τον Βάκχο,<sup>2</sup> διαφορετικούς ρόλους, αλλά και προδιαθέτει τον αναγνώστη να κινηθεί ερμηνευτικά στα ίχνη μιας διαφορετικής ποιητολογικής σημειολογίας στο κείμενο.

Ήδη στην προγραμματική ωδή της συλλογής, την 1.1, η τεχνική του ποιήματος, η σημειολογία του μεταφορικού λόγου και τα λογοτεχνικά και πολιτισμικά διακείμενα προετοιμάζουν για την περίπλοκη ταυτότητα της ποιητικής ή των ποιητικών του «Βάκχου». Συγκεκριμένα, στη διαπίστωση αυτή οδηγούν, μεταξύ άλλων, η ένταξη της βακχικής διάστασης στη σύνθετη κατασκευή της ειδολογικής μεταφοράς για την προβολή των λυρικών φιλοδοξιών του ποιητή (1.1.29-36):

Me doctarum hederæ præmia frontium  
dis miscent superis, me gelidum nemus  
Nympharumque leues cum Satyris chori  
secernunt populo, si neque tibias  
Euterpe cohibet nec Polyhymnia  
Lesboum refugit tendere barbiton.  
Quod si me lyricis uatibus inseres,  
sublimi feriam sidera uertice.<sup>3</sup>

σε συνδυασμό με την πολυπλοκότητα στο θέμα των αποδεκτών της ωδής,<sup>4</sup> η επιλογή της φόρμας του *priamel* που παραπέμπει σε συγκεκριμένη ελληνική και λατινική λογοτεχνική παράδοση (Σαπφώ, Πίνδαρος, Λουκρήτιος),<sup>5</sup> αλλά και η διακόσμηση των διαφόρων επιπέδων του *priamel* με ανατολικά ποικίματα (στ. 10: *Libycis... areis*, στ. 12: *Attalidis condicionibus*, στ. 13-14: *trabe Cypria*, στ. 14: *Myrtoum ... mare*, στ. 15: *luctantem Icaris fluctibus Africum*), καθώς και η αμφισημία στις σχέσεις της *persona* του λυρικού ποιητή με τα τεκταινόμενα στο εσωτερικό του *priamel*.<sup>6</sup>

Στα τρία βιβλία των ωδών που ακολουθούν πιστεύω ότι αυτό το χαρακτηριστικό της πολυπλοκότητας και της πολυσημίας διατηρείται, για να σχηματιστεί η εικόνα μιας ποιητικής των πολλαπλών βακχικών φωνών, με πιο έντονη την προβολή κάποιας από αυτές κάθε φορά, αν και έχει υποστηριχθεί από μελετητές ότι υπάρχει εξέλιξη στο εσωτερικό της συλλογής και ότι άλλος είναι ο Βάκχος του πρώτου βιβλίου, άλλος του δεύτερου και άλλος του τρίτου, για να περιοριστούμε στην πρώτη συλλογή των Ωδών του Ορατίου.

Η ορατιανή ποιητική του «Βάκχου» στηρίζεται στην αξιοποίηση κάποιων «γενετικών χαρακτηριστικών» του Βάκχου της μυθικής και λογοτεχνικής παράδοσης, ελληνικής και ρωμαϊκής, ως ένα σημείο και του Βάκχου της λατρείας, ελληνικής και ρωμαϊκής επίσης, και τα στοιχεία αυτά λειτουργούν στο πλαίσιο ενός ποιητικού μηχανισμού ποικίλων σχηματισμών και συντεταγμένων. Με απόλυτη ελευθερία, από την άλλη πλευρά, ο Ορατίος προχωρεί σε ανατροπές

2 Πιο πρόσφατη η επισήμανση των Nisbet – Rudd (2004) 297, στο πλαίσιο παρατηρήσεων για το βιβλίο III των Ωδών και με παραπομπή στη σχετική βιβλιογραφία.

3 Το κείμενο του Ορατίου σε όλες τις παραπομπές από την έκδοση Villeneuve – Hellegouarc’h.

4 Σχετικά με το θέμα του *audience*, βλ. Gold (1992) 161.

5 Βλ., για παράδειγμα, Γρόλλιος (1986) 14-21.

6 Βλ. χαρακτηριστικά τον προβληματισμό του West (1995) 5-6.

που φέρνουν τον ορατιανό Βάκχο σε αντίθεση με άλλα καθιερωμένα των ίδιων χώρων της λογοτεχνικής παράδοσης και της λατρείας. Η σύνδεσή του με τον πολιτισμό, αλλά και τους πολιτισμούς των μακρινών χωρών, η τριπλή ιδιότητα του θνητού (ανθρώπου), ήρωα (ημίθεου), και θεού, η σύνδεσή του με το θάνατο και την αναγέννηση, με το κρασί και την ποιητική έμπνευση είναι τα κύρια αναγνωριστικά σημεία που διατηρούνται σταθερά.

Στην ωδή 1.12.1-4, όταν ο ποιητής απευθύνει στην ελληνική Μούσα Κλειώ την ερώτηση:  
 Quem uirum aut heroa lyra uel acri  
 tibia sumis celebrare, Clio?  
 quem deum? cuius recinet iocosa  
 nomen imago

ο Βάκχος (που γίνεται Liber) φαίνεται να εκπροσωπεί και τις τρεις ιδιότητες, και η εξύμνησή του (στ. 21-24):

Proeliis audax, neque te silebo,  
 Liber et saeuus inimica uirgo  
 beluis, nec te, metuende certa  
 Phoebe sagitta.

να στηρίζεται στη δόξα του ως πολεμιστή και εκπολιτιστή, χωρίς να χρειάζεται άμεση αναφορά στη νίκη επί των Γιγάντων και στις ασιατικές εκστρατείες. Στο ίδιο χωρίο, όπως παρατηρεί ο Feeney,<sup>7</sup> ο ποιητής τον τοποθετεί αβίαστα, παραβιάζοντας ωστόσο τις θρησκευτικές συμβάσεις, μεταξύ των μεγάλων θεοτήτων του Iuppiter (στ. 13-18), της Pallas (στ. 19-20), της Diana (στ. 22-23), και του Phoebus (στ. 23-24). Συγχρόνως, όμως, η σύνδεσή του με τα στοιχεία του ύμνου, και εκείνα της καινοτόμου παρέμβασης του ποιητή και της διαπολιτισμικής ισχύος, προαναγγέλλει την ποιητική φόρμα του ύμνου, επίσης το *ego primus* του Ορατίου των περισσότερων βακχικών συνθέσεων, καθώς και την πολυσυλλεκτική βακχική ποιητική. Παρόμοιες απόψεις μπορούν να διατυπωθούν και για την ωδή 1.16, όπου ο Βάκχος συνδέεται με την ανατολική φρυγική Κυβέλη (Δινδυμήνη) και με το ευρωπαϊκό Noricum, φορέα αρχαίου πολιτισμού αλλά και εμπορικών συναλλαγών με τη Ρώμη, επίσης με τους οργιαστικούς χορούς και με τον ίαμβο:

Non Dindymene, non adytis quatit  
 mentem sacerdotum incola Pythius,  
 non Liber aequae, non acuta  
 sic geminant Corybantes aera,

tristes ut irae, quas neque Noricus  
 deterret ensis nec mare naufragum  
 nec saeuos ignis nec tremendo  
 Iuppiter ipse ruens tumultu. (5-12)

Compesce mentem: me quoque pectoris  
 temptauit in dulci iuuenta  
 feruor et in celeres iambos  
 misit furentem. (22-25)

Το ίδιο ισχύει και για την ωδή 1.17, όπου γίνεται αναφορά στις σχέσεις του Βάκχου με το

7 Feeney (1998) 112.

Φαύνο και το θάνατο, την αναγέννηση και τη θεοποίηση μέσω του μύθου της Σεμέλης:

Velox amoenum saepe Lucretilem  
mutat Lycaeo Faunus et igneam  
defendit aestatem capellis  
usque meis pluuiosque uentos. (1-4)

hic innocentis pocula Lesbii  
duces sub umbra, nec Semeleius  
cum Marte confundet Thyoneus  
proelia, nec metues proteruum  
suspecta Cyrum (21-25)

Στην ωδή στη βάρβιτο (1.32), έναν ύμνο γραμμένο σε Du-Stil, η αναφορά στον Liber μπορεί, στο συγκεκριμένο κειμενικό περιβάλλον, να αναγνωσθεί ως ποιητολογική νύξη στον ερωτικό προσανατολισμό της βακχικής ποίησης. Η ίδια αναφορά στον Liber λειτουργεί ως μέσο επίτευξης της ταύτισης του ποιητή με τον Έλληνα Αλκαίο και ταυτόχρονης ανάδειξης του προσωπικού χαρακτήρα της ποίησής του. Βοηθούν σε αυτό τα στοιχεία διακειμενικότητας του ποιήματος με τον Κάτουλλο, με διακείμενο το κατουλλικό 1.1, τον Αλκαίο, με μνεία του μέσα στην ωδή, και τη Σαπφώ, με το σαπφικό μέτρο του ποιήματος. Αξιοσημείωτο είναι επίσης το ο *laborum* / *dulce lenimen mihi cumque salue / rite uocanti* (στ. 14-16) και η αντιθετική ενδοκειμενική σχέση του με το *dulce periculum* της κύριας βακχικής ωδής 3.25:

Poscimus. Si quid uacui sub umbra  
lusimus tecum, quod et hunc in annum  
uiuat et pluris, age dic Latinum,  
barbite, carmen,

Lesbio primum modulate cui,  
qui, ferox bello, tamen inter arma,  
siue iactatam religarat udo  
litore navem,

Liberum et Musas Veneremque et illi  
semper haerentem puerum canebat  
et Lycum nigris oculis nigroque  
crine decorum.

o decus Phoebi et dapibus supremi  
grata testudo Iouis, o laborum  
dulce lenimen, mihi cumque salue  
rite uocanti.

Στην 1.18.5-16 αναδεικνύεται το ποιητικό μοντέλο του *modici ...Liberi*, του Βάκχου του μέτρου, το οποίο στηρίζουν οι αντιθετικές αναφορές στα ανατολικά στοιχεία (*Sithoniis, saeua tene cum Berecynthio cornu tympana*), και η έμφαση δίνεται στα ποικίλα ονόματα του Βάκχου με κυρίαρχο – λόγω της σειράς εμφάνισης στο ποίημα και της θέσης του στο μέσο του στίχου (κειμενική αποτύπωση της μεσότητας;) – το ελληνο-λατινικό *Bacche pater*:

quis post uina grauem militiam aut pauperiem crepat?  
 quis non te potius, Bacche pater, teque, decens Venus?  
 ac ne quis modici transiliat munera Liberi,  
 Centaurea monet cum Lapithis rixa super mero  
 debellata, monet Sithoniis non leuis Euhius,  
 cum fas atque nefas exiguo fine libidinum  
 discernunt auidi. non ego te, candide Bassareu,  
 inuitum quatiā nec uariis obsita frondibus  
 sub diuum rapiam. saeua tene cum Berecynthio  
 cornu tympana, quae subsequitur caecus amor sui  
 et tollens uacuum plus nimio gloria uerticem  
 arcanique fides prodiga, perlucidior uitro.

Στην περίφημη ωδή 1.37 (Nunc est bibendum) η συμποτική φόρμα της βακχικής ωδής περιέχει την «υπόκλιση» του λυρικού ποιητή στην ανατολική γοητεία του αιγυπτιακού (και αλεξανδρινού ίσως) πολιτισμικού προτύπου που αναδύεται από τη μορφή της ηττημένης, αλλά περήφανης, Κλεοπάτρας:

.....Quae generosius  
 perire quaerens nec muliebriter  
 expauit ense nec latentis  
 classe cita reparauit oras,

ausa et iacentem uisere regiam  
 uoltu sereno, fortis et asperas  
 tractare serpentes, ut atrum  
 corpore conbiberet, uenenum,

deliberata morte ferocior:  
 saeuis Liburnis scilicet inuidens  
 priuata deduci superbo,  
 non humilis mulier, triumpho. (21-32)

Η 2.19 – με την 3.25 αποτελούν τις δύο πιο γνωστές ωδές στον Βάκχο – θεματικά στηρίζεται στην ανάδειξη της εμπειρίας της προσωπικής επαφής του ποιητή με τη θεία έμπνευση (*ingenium*) του Βάκχου<sup>8</sup> σε όλο του το μεγαλείο:

Bacchum in remotis carmina rupibus  
 uidi docentem, credite posteri,  
 Nymphasque discentis et auris  
 capripedum Satyrorum acutas.  
 euhoe, recenti mens trepidat metu  
 plenoque Bacchi pectore turbidum  
 laetatur. Euhoe, parce Liber,

8 Παλαιότεροι ερευνητές χαρακτήριζαν την επαφή του ποιητή με τον Βάκχο ως religious experience. Ο Silk (1969) 201, διακρίνει διάφορα στάδια και μορφές τέτοιων επαφών και χαρακτηρίζει ως Horatian *Recusatio* την αντίδραση του ποιητή σε αυτές.

parce graui metuende thyrsο. (1-8)

Αναγνωρίζουμε στους στίχους αυτούς και στο υπόλοιπο ποίημα τα γνωστά μοτίβα του φόβου, του θανάτου και της αναγέννησης με την οικεία μας εμβληματική εικόνα της σωτηρίας της Σεμέλης (στ. 29-32). Παρατηρούμε, επίσης, τη συνύπαρξη του ελληνικού Bacchus με τον λατινικό Liber (στ. 1, 6, 7) και τις διάσπαρτες ελληνικές, ρωμαϊκές και ανατολικές πινελιές είτε με ευθείες αναφορές είτε συναγόμενες μέσω των διακειμενικών σχέσεων με την ελληνική και τη λατινική λογοτεχνία καθώς και το φιλοσοφικό υπόβαθρο του ποιήματος (στ. 9-28)<sup>9</sup> η έννοια του νέου, του πρωτόγνωρου, του φοβερού, της κατάληψης και εξουσίας που υποδουλώνει και συγχρόνως απελευθερώνει, με κυρίαρχο το ποιητολογικό στοιχείο που μπορεί να αναδειχθεί με μια ερμηνεία από την οπτική του φύλου, στην οποία θα αναφερθώ παρακάτω με την ευκαιρία της 3.25. Αυτή η αίσθηση του νέου υποστηρίζεται και πάλι από τη φόρμα του ποιήματος με τις καινοτομίες στην τυπολογία του ύμνου,<sup>10</sup> καθώς το υμνητικό τμήμα βρίσκεται στο εσωτερικό μιας ωδής με μια ευρύτερη «πνοή», λείπει η τυπική *propositio*, στην αρεταλογία σε *Du-Stil* επινοείται το επαναλαμβανόμενο *tu* για τη διάκριση των τριών μερών της (στ. 17, 18, 21) και προσλαμβάνει νέα διάσταση με την αναφορά στη *uirtus* του Βάκχου και τη σχέση του με τον πολιτισμό καθώς και την προσωπική σχέση του με τον ποιητή. Έτσι πολυσυλλεκτικά πολιτισμικά στοιχεία προσαρμοσμένα σε ένα μυθολογικό-φιλοσοφικό ιστό ελληνορωμαϊκής ταυτότητας δημιουργούν μια εντυπωσιακή νέα ποιητική του βακχικού *ingenium*.

Στην 3.3, ο στωϊκός Βάκχος των αρετών της *constantia* και της ρωμαϊκής *justitia* έρχεται να ενισχύσει την πολυσυλλεκτική ποιητική αποθέωση του Αυγούστου (αρκεί να θυμηθούμε πόσες ερμηνείες έχουν δοθεί στο *purpureo ore*<sup>11</sup>), με μια εικόνα ανατολική και ελληνιστική<sup>12</sup> στο εσωτερικό της οποίας δεσπόζει μια έντονα προσωπική και ελληνορωμαϊκή (*Bacche pater*) αποστροφή<sup>13</sup> του ποιητή:

Iustum et tenacem propositi uirum (1)

Hac arte Pollux et uagus Hercules  
enisus arcis attigit igneas,  
quos inter Augustus recumbens  
purpureo bibet ore nectar;

hac te merentem, Bacche pater, tuae  
uexere tigres indocili iugum  
collo trahentes; hac Quirinus  
Martis equis Acheronta fugit (9-16)

Η εικόνα της κυρίαρχης Ρώμης που εκπολιτίζει τους λαούς και η εμφιατική περιγραφή του θεϊκού όρου, τον οποίο οφείλει να τηρήσει για να ευοδωθούν οι ανατολικές φιλοδοξίες της, επίκαιρες την εποχή που γράφεται η ωδή,<sup>14</sup> δεσπόζουν στο ποίημα (στ. 42-68) για να διακοπούν

9 Ο West (1998) 138-140 το συνδέει με τον Λουκρήτιο και την Επικούρεια φιλοσοφία, μεταφέροντας συγχρόνως τον προβληματισμό της έρευνας σχετικά με τις προθέσεις του ποιητή: "Can Horace be serious?".

10 Βλ. La Bua (1999) 195.

11 Βλ. ενδεικτικά Eidinow (2000) 463-471, Pulleyn (1997) 382-384, Barchiesi (1996) 15 n.20, André (1969) 45-46.

12 Ανάλογη σύνδεση του θέματος της αποθέωσης με τον Βάκχο και τον ποιητή στις ωδές 4.5 και 8.

13 Αποστροφή στον Βάκχο, η οποία διακόπτει, όπως έχει τονιστεί (Lowrie, 1997, 246) τον αρχικό επικό αφηγηματικό τόνο της ωδής και εισάγει τη λυρική διάσταση.

14 Βλ. Grimal (1976) 136, 152-153 και, σε συνδυασμό με την εικόνα του Αυγούστου-Νέου Διονύσου και του κινδύνου που περιέκλειε το ανάλογο προηγούμενο του Μάρκου Αντωνίου, Grimal (1993) 33.

με την ανατρεπτική *recusatio* του *quo Musa tendis?* (στ. 69-72).<sup>15</sup>

Στην 3.8, η οποία αρχίζει με μια παρωδία του ελληνικής προέλευσης αιτίου,<sup>16</sup> και τελειώνει με προτροπή στον Μαικήνα, συνδυάζει στοιχεία από αιτιολογική, από αφιερωματική και από συμποτική ποίηση, με έμμεσες αναφορές στα εθνικά θέματα, τα οποία παρουσιάζονται ως μια υπόθεση που έχει τελειώσει και κλείσει επιτυχώς και δεν πρέπει να απασχολεί πλέον τον Μαικήνα:

Martiis caelebs quid agam Kalendis,  
quid uelint flores et acerra turis  
plena miraris positusque carbo in  
caespite uiuo,

docte sermones utriusque linguae.  
Voueram dulcis epulas et album  
Libero caprum prope funeratus  
arboris ictu.

Hic dies anno redeunte festus  
corticem adstrictum pice dimouebit  
amphorae fumum bibere institutae  
consule Tullo.

Sume, Maecenas, cyathos amici  
sospitis centum et uigiles lucernas  
perfer in lucem; procul omnis esto  
clamor et ira.

Mitte ciuilis super urbe curas.  
Occidit Daci Cotisonis agmen,  
Medus infestus sibi luctuosis  
dissidet armis,

seruit Hispanae uetus hostis orae  
Cantaber sera domitus catena,  
iam Scythae laxo meditantur arcu  
cedere campis.

Neglegens ne qua populus laboret,  
parce priuatus nimium cauere et  
dona praesentis cape laetus horae,  
linque seuera.

Ο Liber αναφέρεται με το Λατινικό του όνομα δηλωτικό του ρωμαϊκού χαρακτήρα της ποίησης,<sup>17</sup> την οποία εμπνέει και η οποία εξελίσσει τα ελληνικά ποιητικά είδη. Παράλληλα, με αφορμή

15 Για τον ειρωνικό χαρακτήρα των επιλόγων βλ. Fowler (2000) 7, 270.

16 Για την χρήση του αιτίου στο σημείο αυτό και την προέλευσή του βλ. Nisbet – Rudd (2004) 123, 127 (τη σχέση του *hic dies* με την αιτιολογική γραφή).

17 Το ρωμαϊκό στοιχείο τονίζεται και με τη χρήση της λέξης *festus*. Οι Nisbet – Rudd (2004) 127, σημειώνουν ότι η

τις νίκες του Αυγούστου, γίνεται αναφορά σε άλλους λαούς και πολιτισμούς. Αν λάβουμε υπόψη μας τη θέση της ωδής στο βιβλίο III και τη θέση της «επίκλησης» στον Μαικήνα στο εσωτερικό της ωδής,<sup>18</sup> τις λεξιλογικές και συντακτικές επιλογές του ποιητή,<sup>19</sup> τη σύνδεση του θέματος της σωτηρίας του από την πτώση του δέντρου με ποιητολογικές αναφορές, καθώς από ωδή σε ωδή διαφέρουν οι θεότητες στις οποίες οφείλει ή με τις οποίες έστω συνδέει αυτή τη σωτηρία,<sup>20</sup> μπορούμε να οδηγηθούμε σε μια μεταποιητική ερμηνεία της ωδής. Ο ποιητής μετά το τέλος των έξι ρωμαϊκών ωδών, με τη συγκεκριμένη θεματική και ποιητική της αυγούστειας Ρώμης, εισάγει στην ποίησή του μια ωδή με εντελώς διαφορετικά μέτρο και σύλληψη, τη γνωστή «*Quid fles Asterie?*» (3.7), και εδώ, με την 3.8, απαντά στις απορίες του Μαικήνα – του οποίου η μεταποιητική σημειολογία στις Ωδές είναι ποικίλη<sup>21</sup> – σχετικά με τη στροφή της ποιητικής του τέχνης.<sup>22</sup> Η θυσία ενός ζώου (στ. 6-7), το οποίο είναι σύμβολο της αντίθεσης στη βακχική ποιητική,<sup>23</sup> και η αναφορά στον Liber τονίζουν το είδος αυτής της στροφής. Ο Ρωμαίος Liber αντιμετωπίζει με μια «μεταποιητική» ειρωνεία το ελληνικό αίτιο, παραμερίζει την εθνική ποίηση και εισάγει ένα νέο είδος συμποτικού ποιήματος. Η ιδιαιτερότητα του νέου είδους υποδηλώνεται με την ιδιαιτερότητα και το παράδοξο της εισαγωγικής θεματικής του εορτασμού και της θυσίας από έναν άγαμο άνδρα σε μια μέρα αφιερωμένη στη γυναίκα. Ποιητολογικά αυτή η εκθήλυνση στην έμπνευση και δημιουργία του ποιητή που απομακρύνει από το ανδρικό ρωμαϊκό πρότυπο της δύναμης και της *masculinitas* του εθνικού ποιητή επιτυγχάνεται με την κυριαρχία του Βάκχου, ο οποίος υποδουλώνει και εκθηλώνει, αλλά συγχρόνως απελευθερώνει, ως Liber και *Lyaeus*, τον ποιητή και του επιτρέπει να ανοιχτεί και να γίνει ικανός να δεχτεί τις νέες εμπειρίες.<sup>24</sup> Το αντι-ρωμαϊκό αυτό γνώρισμα της Ανατολής και του ελληνιστικού κόσμου, συνδυασμένο με το αρχαϊκό ελληνικό σαπφικό μέτρο, τη συμποτική ποίηση και τη ρωμαϊκή ταυτότητα της τελικής δημιουργίας κάνει μια πρόταση-πρόκληση στον πάτρωνα Μαικήνα, ο οποίος υπό μία έννοια εκπροσωπεί και αυτός την κυρίαρχη δύναμη που επιβάλλεται και εκθηλώνει τον ποιητή.<sup>25</sup> Τον καλεί να ξεφύγει από τον παραδοσιακό του ρόλο και να υποταχθεί και εκείνος πια στη νέα γοητευτική πραγματικότητα που δημιουργεί ο απελευθερωμένος ποιητής. Οι επιτυχίες του Αυγούστου πάνω σε ξένους λαούς (*Medus, Scythae, Cantaber*), είτε ανατολικούς είτε λαούς με ένα ιδιαίτερο βαρβαρικό ή εξωτικό χαρακτήρα (στην περίπτωση της Ισπανίας, για παράδειγμα, επιλέγονται οι Κανταυροί που είχαν ένα τέτοιο στοιχείο), τονίζουν την άλλη πλευρά του Βάκχου-εκπολιτιστή των μακρινών λαών και εκπροσώπου των αρετών που τώρα υποχωρεί στον Βάκχο-σωτήρα της ποιητικής δημιουργίας των συμποτικών ασμάτων και του *carpe diem*.

λέξη παραπέμπει στο ρωμαϊκό ημερολόγιο.

- 18 Βλ. το εισαγωγικό σχόλιο στην ωδή των Nisbet – Rudd (2004) 123-124, και τη σχετική βιβλιογραφία στην οποία παραπέμπουν.
- 19 Η χρήση του καινοτόμου *neglegens ne* (στ. 25) και το στοιχείο του παραδόξου στην φράση *parce priuatus nimium cauere* (στ. 26) που προβληματίσε την έρευνα (Nisbet – Rudd, 2004, 131, 132). Ως ποιητολογική νύξη θα μπορούσαμε, ενδεχομένως, να θεωρήσουμε και το *dulcis epulas* (στ. 6), καθώς θα σημείωνε την απομάκρυνση από και την αντίθεση προς τον επικό (*durus*) χαρακτήρα της εθνικής ποίησης των ρωμαϊκών ωδών.
- 20 Στη 2.17.28 αναφέρεται ο Faunus και στην 3.4.27 οι Μούσες (ιδιαίτερα η Καλλιόπη και οι Camenae).
- 21 Βλ. Karamalengou (2003) 145 (και τις βιβλιογραφικές παραπομπές της σημ. 51).
- 22 Ποιητολογικές – προγραμματικές επισημάνσεις σε άλλα καιρία σημεία των βιβλίων των Ωδών, όπως και η φροντίδα του ποιητή στην ταξινόμηση των ποιημάτων του, έχουν τονισθεί από την έρευνα (βλ. ενδεικτικά τα σχετικά με τα «προοίμια στο μέσο» των Ρωμαϊκών Ωδών και του βιβλίου IV από τον Conte (1992) 157, και την εισαγωγή των Nisbet – Rudd (2004) για την ταξινόμηση των ποιημάτων στα βιβλία των Ωδών).
- 23 Για τον *caprum* ως εχθρό του οίνου, και τη θυσία του, βλ. Nisbet – Rudd (2004) 126, όπου και σχετικές παραπομπές σε έργα Λατίνων συγγραφέων.
- 24 Μια ανάλογη διαδικασία εντοπίζει ο Fowler (2002) 150-151, στο εσωτερικό της ωδής III, 25 (βλ. παρακάτω).
- 25 Για τη διάσταση αυτή στη σχέση πάτρωνα και ποιητή, βλ. Fowler (2002) 151.

Αυτό επιβεβαιώνεται από τις ωδές που ακολουθούν, την 3.9, με σαπφικά, ελληνιστικά (βουκολικά) και ρωμαϊκά (από τη λυρική ποίηση του Κατούλλου) στοιχεία συνδυασμένα στο εσωτερικό μιας πρωτότυπης σύνθεσης, επίσης, την 3.10, παρωδία του παραδοσιακού παρακλαυσίθου, με χαρακτηριστική «εξωτική» εισαγωγή (στ. 1: *extremum Tanain*) και ελληνικά, ρωμαϊκά και ανατολικά στοιχεία που δημιουργούν λογοπαίγνια και αντιθέσεις και την 3.11 έναν «πολυσλλεκτικό» ύμνο στον Ερμή με ιδιαίτερες ορατιανές αποχρώσεις. Η 3.12, με την αλκαϊκή αρχή και την ορατιανή συνέχεια, παραπέμπει στη «γυναικεία» φωνή του αποσπάσματος του Αλκαίου και αφήνει μια ηθελημένη ασάφεια για την ορατιανή persona της ωδής. Οι ωδές 3.13 έως 3.16 χαρακτηρίζονται από την ποικιλία των ποιητολογικών προβληματισμών του ποιητή. Στην τελευταία μάλιστα η φαινομενικά αντιθετική παράθεση του μύθου των Δαναΐδων και του ποιητή στα δύο τμήματα της ωδής καταλήγει σε ύμνο της απλότητας που θυμίζει μεν την 3.1 από τις ρωμαϊκές ωδές, όμως εδώ η εικόνα της ανατολικής χλιδής των περίπλοκων πεποικιλμένων συνθέσεων προβάλλει εμφαιτικά για να απορριφθεί στη συνέχεια με την πρόκριση της προσωπικής λιτότητας. Δεν θα επιμείνω στην τεκμηρίωση αυτής της θέσης με αναλυτική παρουσίαση όλων των επόμενων ωδών, θα σημειώσω μόνο ότι ξεχωρίζουν οι ωδές 3.19 και – κυρίως – 3.21, στις οποίες γίνεται ευδιάκριτη αυτή η νέου τύπου δύναμη που χαρίζει ο Βάκχος και η ελληνο-ρωμαϊκή και ανατολική στήριξή της. Στην 3.19, όπου συνυπάρχουν η συμποτική ποίηση, η αφιερωματική και ο ύμνος, συνδέονται οι Μούσες, ο οίνος (Βάκχος) και η *insania* (*insanire iuuat*: στ. 18) της έμπνευσης, η οποία βγάζει εκτός των ορίων της λογικής τον ποιητή, με το ανατολικό στοιχείο (στ. 18-19). Στην 3.21, ο θεός αμφορέας του κρασιού (*ria testa*: στ. 4) που έχει την ηλικία του ποιητή ταυτίζεται τελικά με τον θεό Βάκχο αλλά, πιστεύω, και με τον ίδιο τον ποιητή. Πρόκειται για ένα φαινομενικά απλό, αλλά στην ουσία σύνθετο και πολυσήμαντο ποίημα. Ενώ είναι γραμμένο στην κλασική μορφή ενός ύμνου σε *Du-Stil*,<sup>26</sup> με τα βασικά μοτίβα της επίκλησης και της αρεταλογίας, όμως, εσωτερικά στοιχεία ποικιλίας, ενσωματώνουν τον ύμνο στη συμποτική θεματική αναδεικνύοντας την ιδιαιτερότητα και την καινοτομία του Ορατίου, ο οποίος συνδυάζει στο εσωτερικό του ίδιου ποιήματος τον ύμνο και τη συμποτική ποίηση.<sup>27</sup> Φιλοσοφικά και ποιητολογικά στοιχεία που αξιοποιούν διειδολογικές και διακειμενικές σχέσεις και προσεκτικές λεξιλογικές επιλογές που συμβάλλουν στη δημιουργία μεταφορικού και υπαινικτικού λόγου ενισχύουν το σχετικό αποτέλεσμα. Στις τρεις τελευταίες στροφές, όσα αναφέρονται στον οίνο και την επίδρασή του στηρίζονται στη χρήση λέξεων που παίρνουν άλλη διάσταση με μια μεταποιητική ανάγνωση. Οι λέξεις *lene*, *ingenio* (στ. 13), *duro*, *sapientium* (στ.14), *consilium* (στ. 15) χρησιμοποιούνται από τους λυρικούς ποιητές για να δηλώσουν το είδος (*lene*) σε αντίθεση με το έπος (*duro*) και να τονίσουν την έμπνευση (*ingenio*) και την τέχνη του *doctus poeta* (*sapientium*, *consilium*). Το ελληνικό *Lyaeo* (στ. 16) για τον Βάκχο, σε συνδυασμό με το λατινικό *Liber* (στ.21) και την αναφορά στα *cornua* (στ. 18), ανατολικής προέλευσης σύμβολα του Διονύσου, και η λέξη *rauperi* (στ. 18) που, ως ανάλογη της *humilis*, παραπέμπει στην «ταπεινή» ποίηση του Ορατίου συμβάλλουν όλα μαζί (ακόμη και στον τελευταίο στίχο ο Phoebus – Ήλιος εμφανίζεται ίσως όχι ως αντίθετος, αλλά ως ισορροπιστής) στην απόδοση της δημιουργικής μέθης και του νέου τύπου δύναμης των βακχικών συμποτικών ωδών, όπου το ελληνικό, το ανατολικό και το ρωμαϊκό στοιχείο συνυπάρχουν. Η «λεπτή» ποίηση προβάλλει έναν *doctus poeta* που συνδυάζει *ingenium* και *ars* με παιγνιώδη στοιχεία και είναι δημιουργός και μέτοχος μιας ιδιαίτερης κουλτούρας, πηγής τελικά μιας νέας δύναμης.

Η δεύτερη μεγάλη και γνωστή ωδή στον Βάκχο, η 3.25, σημείο αναφοράς ήδη για τη σύγ-

26 Βλ. La Bua (1999) 221, 223.

27 Williams (1968) 134 και La Bua (1999) 224.



χρονη του Ορατίου ποίηση,<sup>28</sup> παρουσιάζει έναν Βάκχο βίαιο και ορμητικό:

Quo me, Bacche, rapis tui  
 plenum? quae nemora aut quos agor in specus  
 uelox mente noua? quibus  
 antris egregii Caesaris audiar  
 aeternum meditans decus  
 stellis inserere et consilio Iovis?  
 Dicam insigne, recens, adhuc  
 indictum ore alio. non secus in iugis  
 exsomnia stupet Euhias  
 Hebrum prospiciens et niue candidam  
 Thracen ac pede barbaro  
 lustratam Rhodopen, ut mihi deuio  
 ripas et uacuum nemus  
 mirari libet. O Naiadum potens  
 Baccharumque ualentium  
 proceras manibus uertere fraxinos,  
 nil paruuum aut humili modo,  
 nil mortale loquar. Dulce periculum est,  
 o Lenaeae, sequi deum  
 cingentem uiridi tempora pampino.

Ο Βάκχος αυτός, όπως έχει τονιστεί από τον Don Fowler,<sup>29</sup> αρπάζει, υποτάσσει και εκθηλύνει τον ποιητή. Ο τελευταίος ξεφεύγει και πάλι από το παραδοσιακό ρωμαϊκό πρότυπο, και πλησιάζει τα πρότυπα της, κατά τους Ρωμαίους έστω, Ανατολής, και βαρβαρικές και ανατολικές εικόνες, κυρίως στην παρομοίωση που βρίσκεται στο κέντρο της ωδής, ενισχύουν τη σχετική σημειολογία του κειμένου. Συνέπεια αυτής της δουλειάς, αυτού του *plenum tui*, είναι αφενός η κήση και η γέννηση κάτι νέου και πρωτόγνωρου που είναι *adhuc indictum ore alio* (στ. 7-8), αφετέρου η κατάκτηση ενός νέου είδους *libertatis* – ακόμη και απέναντι στον Αύγουστο, τον οποίο δηλώνει ότι θα υμνήσει<sup>30</sup> – και της δυνατότητας, της μοναδικής, να μπορεί ο ποιητής να παραδέχεται ότι *dulce periculum est sequi deum* (στ. 18-19), αφού η ανταμοιβή του είναι *nil paruuum aut humili modo, nil mortale loquar* (στ. 17-18),<sup>31</sup> και του επιτρέπεται η κατάκτηση του Υψηλού. Να υποθέσουμε ότι ίσως είναι το Υψηλόν του ψευδο-Λογγίνου, ο οποίος, όπως ξέρουμε, το συνδέει με την τραγωδία; Και σε αυτή την ωδή διακρίνουμε την σύμπλευση του νοήματος με τη φόρμα. Το *uelox* (στ. 3) του λεξιλογίου, αυτή η νέα, γρήγορη οξεία ποιητική του «Βάκχου» υποστηρίζεται από τον εσωτερικό ρυθμό του ποιήματος και το μέτρο (εναλλαγή γλυκωνείων και ασκληπιάδειων).

28 Βλ. ενδεικτικά όσα αναφέρει για τον προπερτιανό Βάκχο ο Miller (1991) 77-78.

29 Fowler (2002) 150-151, όπου εντάσσεται στο ευρύτερο θέμα της αντίθεσης μεταξύ *ingenium* και *ars*.

30 Την αποστασιοποίηση του ποιητή από τον Αύγουστο που υμνείται διακρίνει στην παρομοίωση η Oliensis (1998) 130, θεωρώντας την ως «in all senses the high point of the poem» και τονίζει ότι η προβολή της κατάληψης από τον Βάκχο απαλλάσσει και τον ποιητή και τον Αύγουστο από την ευθύνη της «εκτροπής» της ποίησης του Ορατίου προς το είδος του εγκωμίου (σ. 129). Ο West (2002) 210 ερμηνεύει την παρομοίωση ως μεταποιητική έκφραση των κινδύνων που ενέχει η σύνθεση ενός πανηγυρικού.

31 Ο Davis (2007) 219 παρατηρεί ότι ο ποιητής δηλώνει «his departure into a more elevated generic territory by repudiating his fealty to the god of wine».

Επομένως, αν μπορούσαμε να βγάλουμε συμπέρασμα για αυτό που ονόμασα ίχνη διαπολιτισμικότητας στον Οράτιο με εστίαση στην ποιητική του «Βάκχου», θα υποστήριζα ότι μέσα στο λυρικό είδος το θέμα έχει τους καθαρά δικούς του κανόνες και μια δική του διαλεκτική. Τα διαπολιτισμικά στοιχεία είναι φορείς νοήματος μέσα σε συγκεκριμένα ποιητολογικά συμφραζόμενα.

## Βιβλιογραφία

- André, J. –M. (1969), “Les *Odes romanes*: mission divine, *otium*, et apotheose du chef”, *Homages à Marcel Renard*, I, *Collection Latomus*, vol. 101: 31-46
- Barchiesi, A. (1996), “Poetry, Praise, and Patronage: Simonides in Book 4 of Horace’s *Odes*”, *Classical Antiquity* 15.1: 5-47
- Conte, G. B. (1992), “Proems in the middle”, *YCS* 29: 147-59
- Γρόλλιος, Κ. (1986), *Οράτιος. Ωδές. Βιβλίο I*, Αθήνα
- Davis, G. (2007), “Wine and the Symposium”, στο S. Harrison (εκδ.), *The Cambridge Companion to Horace*, Κέμπριτζ, σσ. 207-220
- Eidonow, J.S.C. (2000), «‘Purpureo bibet ore nectar’: A Reconsideration», *CQ* 50.2: 463-71
- Gold, B.K. (1992), “Openings in Horace’s Satires and Odes: Poet, Patron, and Audience”, *YCS* 29: 161-86
- Feeney, D.C. (1998), *Literature and Religion at Rome*, Κέμπριτζ
- Fowler, D. (2000), *Roman Constructions. Readings in Postmodern Latin*, Οξφόρδη
- (2002), “Masculinity under Treat? The Poetics and Politics of Inspiration in Latin Poetry”, στο E. Spentzou – D. Fowler (εκδ.), *Cultivating the Muse. Struggles for Power and Inspiration in Classical Literature*, Οξφόρδη, σσ. 141-59
- Grimal, P. (1975), “Les *Odes Romaines* d’Horace et les causes de la guerre civile”, *REL* 53: 135-56
- (1993), “A propos des *Odes Romaines*”, στο Paratore, E. – Grimal, P.A. – Grilli, A. – D’Anna, G. (εκδ.), *Quattro lezioni su Orazio*, Φλωρεντία, σσ. 25-36
- Karamalengou, H. (2003), “*Musa* ou *Musae* ? Poétique ou poétiques chez les poètes augustéens ?”, *REL* 81: 133-56
- La Bua, G. (1999), *L’Inno nella Letteratura poetica latina*, San Severo
- Lowrie, M. (1997), *Horace’s Narrative Odes*, Οξφόρδη
- Miller, J.F. (1991), “Propertius’ Hymn to Bacchus and Contemporary Poetry”, *AJPh* 112.1: 77-86
- Monda, S. (1997), «Bacco», *Orazio. Enciclopedia Oraziana*, vol. II, Ρώμη, 320-6
- Moritz, L.A. (1968), “Some ‘central’ thoughts on Horace’s Odes”, *CQ* 18: 116-31
- Nisbet, R.G.M. – Rudd, N. (2004), *A Commentary on Horace, Odes III*. Οξφόρδη
- Oliensis, E.S. (1998), *Horace and the Rhetoric of Authority*, Κέμπριτζ
- Pulleyn, S. (1997), “Horace: «Odes» 3.3.12: purpureo bibet ore nectar”, *Mnemosyne* 50.4: 482-484
- Silk, E.T. (1969), “Bacchus and the Horatian *Recusatio*”, *YCS* 21: 195-212
- Villeneuve, F. – Hellegouarc’h, J. (2002), *Horace. Odes et Épodes*, Παρίσι (CUF, Les Belles Lettres)
- West, D. (1995), *Horace Odes I. Carpe Diem*, Οξφόρδη
- (1998), *Horace Odes II. Vatis amici*, Οξφόρδη
- (2002), *Horace Odes III. Dulce Periculum*, Οξφόρδη
- Williams, G. (1968), *Tradition and Originality in Roman Poetry*, Οξφόρδη

**Summary***Traces of interculturalism in Horace: the poetics of a multivocal “Bacchus” in the Odes*

This paper seeks to explore and to interpret with the help of specific methodological tools the contribution of the intercultural dimension to the creation of a dense meta-language, which is to be found in the poems featuring various bacchic themes. Through the discussion of a number of poems from the Odes (such as 1.1, 1.12, 1.16, 1.32, 1.37, 2.19, 3.25 etc.) one may draw the conclusion that within the lyric genre the poetics of Bacchus has its own rules and its own logic. The intercultural elements are agents of meaning within specific poetological contexts.

*Orbis in Urbe*: τα εμπορικά προϊόντα στη ρωμαϊκή  
ελεγεία ως ένδειξη της πολυπολιτισμικής  
πραγματικότητας της αυγούστειας Ρώμης.  
Η περίπτωση των αρωμάτων της Ανατολής  
στον Τίβουλλο

Στο ξεκίνημα του πρώτου βιβλίου της *Ars amatoria* του Οβιδίου ανάμεσα στα μέρη που προτείνει ο *praeceptor amoris* στους μαθητές του για αναζήτηση ερωτικής λείας συγκαταλέγεται και ο Ιππόδρομος (*Ars* 1.135-76). Στην αναλυτική αναφορά στον Ιππόδρομο (*Ars* 1.171-6)<sup>1</sup> ιδιαίτερη μνεία γίνεται στη μεγαλοπρεπή αναπαράσταση της ναυμαχίας της Σαλαμίνας, την οποία πρόσφερε στο κοινό της Ρώμης ο Αύγουστος στα πλαίσια πολυήμερου εορτασμού για την αφιέρωση του ναού του *Mars Ultor* και για τα εγκαίνια του *Forum Augustum* το 2 π.Χ. Εκεί ο ποιητής σημειώνει σχετικά με τη συμμετοχή του κοινού πως «στη Ρώμη βρέθηκε ολάκερη η οικουμένη» (*Οv. Ars* 1.174 ... *atque ingens orbis in Urbe fuit*). Την αντίστιξη *Urbs-orbis*, Ρώμης-οικουμένης, συναντούμε επίσης λίγους στίχους πιο πάνω, όταν ο *praeceptor* σχολιάζει την ικανότητα της Ρώμης να εξασφαλίζει υπερπροσφορά όμορφων γυναικών.<sup>2</sup> Το γεγονός πως η αντιπαράθεση *Urbs-orbis*, η οποία σε κατοπινές εποχές αποτέλεσε κοινό τόπο των εγκωμίων της Ρώμης,<sup>3</sup> εμφανίζεται για πρώτη φορά τόσο εμφαντικά στο έργο ενός αυγούστειου ποιητή κάθε άλλο παρά τυχαίο είναι, αφού την περίοδο διακυβέρνησης του Αυγούστου η Ρώμη βρίσκεται στο επίκεντρο μιας αχανούς αυτοκρατορίας λαών και φυλών με ετερόκλητες πρακτικές και συνήθειες, όπου η επαφή και επικοινωνία (εμπορική, πληθυσμιακή, ιδεολογική) μεταξύ των συστατικών της μελών αποτελεί καθημερινή πραγματικότητα. Η ενίσχυση του οδικού δικτύου της αυτοκρατορίας με τη χάραξη νέων δρόμων σε συνδυασμό με τις συστηματικές προσπάθειες προστασίας του θαλάσσιου εμπορίου εξασφαλίζουν την – κατά το δυνατό – ομαλή διεξαγωγή των εμπορικών συναλλαγών, καθώς και τη μετακίνηση πληθυσμών μέσα στα σύνορα της αυτοκρατορίας. Επιπλέον, η περίοδος αυτή χαρακτηρίζεται και από το έντονο ενδιαφέρον για ζητήματα γεωγραφίας, εθνογραφίας και χαρτογράφησης του τότε γνωστού κόσμου.<sup>4</sup> Έτσι παρατηρείται αύξηση στη συγγραφή έργων γεωγραφίας (τοπικής και παγκόσμιας), στον αριθμό

1 Βλ. σχετικά Hollis (1977) *Οv. Ars* 1.171-6. Σχετικά με την περίφημη *naumachia* του Αυγούστου πρβλ. Vell.Pat. 2.100, *Αύγ. Res Gestae* 23, Σουητ. *Aug.* 43, Τάκ. *Ann.* 12.56, Δίων 66.25.

2 *Οβ. Ars* 1.56 *haec (sc. Ρώμη) habet' ut dicas 'quicquid in orbe fuit'*

3 Βλ. Hollis (1977) *Οv. Ars* 1.174 με βιβλιογραφία.

4 Περισσότερα για ζητήματα που αφορούν την αρχαία γεωγραφία βλ. τη βιβλιογραφία που συγκεντρώσε ο Nicolet (1991) 75 σημ.1. Ειδικότερα σχετικά με τη ρωμαϊκή γεωγραφία, χαρτογραφία και εθνογραφία βλ. Miller (1969), Thomas (1982), Dilke (1985) και (1988), Moynihan (1985), Nicolet (1991) 79 σημ.32, Evans (1999), Adams και Laurence (2001), Van der Vliet (2003).

των απογραφών (πληθυσμιακών και φορολογικών), ενώ εξίσου εντυπωσιακή είναι και η αύξηση στην κυκλοφορία χαρτών. Στα πλαίσια αυτής της έντονης εθνο-γεωγραφικής ενασχόλησης εντάσσονται ο «παγκόσμιος» χάρτης (και το υπόμνημα) του Αγρίππα, ο οποίος αναρτήθηκε στα τέλη του 1<sup>ου</sup> αι. π.Χ. στην *Porticus Vipsania*,<sup>5</sup> καθώς και το τελευταίο τμήμα από τα *Απομνημονεύματα* του ίδιου του Αυγούστου (*Res Gestae* 25-33).<sup>6</sup>

Η ρωμαϊκή ερωτική ελεγεία είναι ποίηση καθαρά αστική τόσο στην παραγωγή όσο και στην κατανάλωσή της. Η Ρώμη και η πολυτάραχη ζωή της αποτελούν τον καμβά, πάνω στον οποίο εκτυλίσσονται οι «απεγνωσμένοι» έρωτες των τριών ελεγειακών ποιητών. Και όμως, πληθώρα από ξενικά ονόματα ποταμών, βουνών, θαλασσών, αλλά και μια σειρά από εξωτικά προϊόντα (αρώματα, μπαχαρικά, μαργαριτάρια και πολύτιμοι λίθοι, βαφές, υφάσματα κ.ά.) κατακλύζουν και ταράζουν το αστικό ρωμαϊκό πλαίσιο των ελεγείων. Αντικείμενο της παρούσης εργασίας αποτελεί η εξέταση των αναφορών σε εξωτικά αρώματα της Ανατολής συγκεκριμένα στο έργο του Τίβουλλου. Ιδιαίτερα θα με απασχολήσουν ζητήματα, όπως η σχέση των αναφορών αυτών με τα σύγχρονα εμπορικά και πολιτιστικά δεδομένα της εποχής, οι πιθανές (δια)κειμενικές καταβολές τους, καθώς επίσης και ο μηχανισμός ενσωμάτωσης των αρωμάτων στα ευρύτερα πλαίσια της ερωτικής ρητορικής του ελεγειακού ποιήματος.

Συνολικά στον Τίβουλλο απαντούμε τρεις περιπτώσεις αναφορών σε εξωτικά αρώματα της Ανατολής. Θα εξετάσω καθεμιά από τις περιπτώσεις αυτές ξεχωριστά ακολουθώντας τη σειρά με την οποία εμφανίζονται στο σωζόμενο *corpus* των ελεγείων του Τίβουλλου.<sup>7</sup>

#### ι) Τίβ. 1.3.7-8

Η πρώτη αναφορά σε εξωτικά αρώματα απαντά στην τρίτη ελεγεία του πρώτου βιβλίου (Τίβ. 1.3.7).<sup>8</sup> Το ποίημα ξεκινά με την εναγώνια έκκληση-παράπονο του ποιητή προς το Μεσσάλλα, ο οποίος πολύ σύντομα πρόκειται να αναχωρήσει από το νησί της Κέρκυρας. Οι τέσσερις πρώτοι στίχοι του ποιήματος, οι οποίοι δημιουργούν αρχικά την ψευδαισθητή ενός *προπεμπτικού*,<sup>9</sup> παρέχουν τις απαραίτητες πληροφορίες για το σκηνικό της ελεγείας. Ο ποιητής, ενώ ακολουθεί το φίλο και πάτρωνά του Μεσσάλλα στην εκστρατεία του στην Ανατολή, αναγκάζεται χτυπημένος από ασθένεια να παραμείνει στο νησί της Κέρκυρας, ενώ ο Μεσσάλλας σύντομα πρόκειται να αναχωρήσει από αυτό. Στο εναρκτήριο τμήμα του ποιήματος διάχυτη είναι μια ζοφερή ατμόσφαιρα σκότους, αγωνίας και εγκατάλειψης. Ιδιαίτερα έντονη είναι η παρουσία του θανάτου, ο οποίος απειλεί με τα αρπακτικά του χέρια (*avidas... manus* 4) τον άρρωστο ποιητή. Πέρα όμως από την προσωποποίηση του ίδιου του θανάτου (στ. 4-5) η αίσθηση του φόβου και του τέλους ενισχύεται ακόμα περισσότερο με τη φανταστική περιγραφή από τον ίδιο τον ποιητή της κηδείας του (στ. 5-8). Ο φόβος του θανάτου σε ξένη γη, μακριά από την πατρίδα, – κοινός λογοτεχνικός τόπος με μεγάλη απήχηση στο ελληνιστικό επίγραμμα και τη ρωμαϊκή ελεγεία –<sup>10</sup> επιτείνεται ακόμα περισσότερο από την αγωνία του ποιητή για την απουσία

5 Αναλυτικά για το χάρτη του Αγρίππα και τις πολιτικές του προεκτάσεις βλ. Moynihan (1985) 153-5, ιδιαίτ. Nicolet (1991) 95 κ.εξξ.

6 Για λεπτομερή συζήτηση των γεωγραφικών, αλλά και των πολιτικών (προπαγανδιστικών) προεκτάσεων των *Res Gestae* του Αυγούστου βλ. Nicolet (1991) 15-56, αλλά και 171-87.

7 Ως κείμενο υιοθετώ την εκδοτική πρόταση του Lee (1995<sup>3</sup>).

8 Τίβ. 1.3.1-8: *Ibitis Aegaeas sine me, Messalla, per undas, / o utinam memores, ipse cohorsque mei! / me tenet ignotis aegrum Phaeacia terris, / abstineas avidas, Mors, modo, nigra, manus. / abstineas, Mors atra, precor: non hic mihi mater / quae legat in maestos ossa perusta, / non soror, Assyrios cineri quae dedat odores / et flet effusus ante sepulcra comis; / Delia non usquam, quae me cum mitteret urbe, / dicitur ante omnes consuluisse deos.*

9 Βλ. Murgatroyd (1980) 99 κ.ε. και *ibid.* Τίβ. 1.3.1-2, Maltby (2002) 184 και *ibid.* Τίβ. 1.3.1-4.

10 Βλ. Murgatroyd (1980) 1.3.5-8, Maltby (2002) Τίβ. 1.3.4-5 και Lattimore (1962) 200-202. Επίσης πρβλ. π.χ. ΠΑ

των συνηθισμένων ρωμαϊκών ταφικών πρακτικών. Ο ποιητής θρηνεί στη σκέψη και μόνο πως, αν ο θάνατος τον βρει στην Κέρκυρα, κανείς από τους οικείους του δε θα παραβρεθεί στην κηδεία του, ούτε καν η αγαπημένη του Δηλία.

Ειδική αναφορά γίνεται στο αρχαίο ταφικό έθιμο του *ossilegium* (ελλην. *όστολόγιον*),<sup>11</sup> σύμφωνα με το οποίο τα κόκαλα του νεκρού αμέσως μετά την πυρά ραντίζονταν με κρασί και γάλα, ανακατεμένο με αρώματα, και τοποθετούνταν σε τεφοροδόχο υδρία. Έτσι στο στίχο 7 ο Τίβουλλος φαντάζεται την αδελφή του να προσφέρει στα οστά του αρώματα, και μάλιστα ασσυριακά (*Assyrios... odores* 7). Η συγκεκριμένη αναφορά σε ασσυριακά αρώματα αποδεικνύεται πολλαπλά σημαντική. Ο εξωτικός χαρακτήρας του ασσυριακού αρώματος είναι απολύτως εναρμονισμένος με τα ευρύτερα συμφραζόμενα του ποιήματος, το οποίο, ιδιαίτερα στο ξεκίνημά του, είναι διάστικτο από γεωγραφικούς όρους της Ανατολής.<sup>12</sup> Ο ποιητής από τους πρώτους κίολας στίχους στήνει με προσοχή το ανατολίτικο τοπίο του ποιήματος. Η επιλογή του ονόματος *Phaeacia*, αντί του σύγχρονου *Corcyra*, χρήζει περαιτέρω σχολιασμού. Πέρα από τις μυθολογικές συνυποδηλώσεις και τους υπαινιγμούς στον παραλληλισμό ανάμεσα στις περιπλανήσεις και περιπέτειες του ποιητή και αυτές του Οδυσσέα,<sup>13</sup> η προτίμηση για τον ελληνικό τύπο *Phaeacia* σε συνδυασμό με το ότι ο τύπος εμφανίζεται εδώ για πρώτη φορά στη λατινική<sup>14</sup> ενισχύει τον εξωτικό χαρακτήρα της αναφοράς.<sup>15</sup> Επιπλέον, η πλαισίωση του *Phaeacia* από τη συνεκφορά *ignotis... terris* υπογραμμίζει εμφατικά την αίσθηση του ανοίκειου χώρου.

Σε κάθε περίπτωση ο χώρος της Ανατολής είναι επιβεβλημένος για τη σκηνοθεσία της ελεγείας και για έναν άλλο βασικό λόγο: η εκστρατεία του Μεσσάλλα,<sup>16</sup> στην οποία ο ποιητής υποτίθεται πως συνοδεύει το φίλο του, είχε προορισμό τις ανατολικές περιοχές της αυτοκρατορίας. Ο Τίβουλλος στην έβδομη ελεγεία του πρώτου βιβλίου (Τίβ. 1.7.13-28) επανέρχεται στην ίδια –κατά πάσα πιθανότητα– ανατολική εκστρατεία του Μεσσάλλα παραθέτοντας μια λίστα των περιοχών που επισκέφθηκε.<sup>17</sup> Επιπλέον, όπως πληροφορούμαστε από τον Πλίνιο, τα ακριβότερα και καλύτερης ποιότητας αρώματα ήταν εκείνα που προέρχονταν από την Ανατολή, όπου και λειτουργούσαν τα καλύτερα εργαστήρια παραγωγής τους.<sup>18</sup> Άλλωστε σύμφωνα με τον ίδιο, τα αρώματα αποτελούσαν περσική ανακάλυψη.<sup>19</sup> Η παρουσία επομένως ανατολίτικων αρωμάτων στην κηδεία του ποιητή είναι ενδεικτική όχι μόνο υψηλού κόστους, αλλά και υψηλής ποιότητας.

Όσον αφορά το συγκεκριμένο χαρακτηρισμό τους ως «ασσυριακά», ο Τίβουλλος φαίνεται να υιοθετεί τη συμβατική χρήση του επιθέτου *Syrius* ως προσδιοριστικού όλων γενικά των αρω-

(Ασκληπιάδης) 7.500, (Νικαίνετος) 7.502, (Σιμωνίδης) 7.510, (Καλλιμάχος) 7.521, (Δαμαγίτης) 7.540, (Ανώνυμος) 7.544. Για το μοτίβο στην ελεγεία βλ. π.χ. Τίβ. 1.1.59 κ.ε., Προπ. 1.17, 3.7.

11 Αναλυτικά για το *ossilegium* βλ. Maltby (2002) Τίβ. 1.3.6-7 με βιβλιογραφία.

12 Τίβ. 1.3: *Aegeas* 1, *Phaeacia* 3, *Assyrios* 7, αλλά και *Pharia* 32.

13 Περισσότερα για τους οδυσσειακούς απόηχους του ποιήματος μέσω της μετάθεσης της εμπειρίας του ποιητή στον κόσμο του μύθου της *Οδύσσειας* βλ. Murgatroyd (1980) 100 κ.ε. και Α.Ν. Michalopoulos (1995).

14 Maltby (2002) Τίβ. 1.3.31-2.

15 Ανάλογη λειτουργία έχει και η κάπως εξεζητημένη χρήση του επίσης πρωτοεμφανιζόμενου επιθέτου *Pharia* στο στίχο 32 στα πλαίσια αναφοράς στη λατρεία της Ισίδας Φαρίας στην Αλεξάνδρεια.

16 Η εκστρατεία αυτή πραγματοποιήθηκε κάποια στιγμή μετά τη ναυμαχία του Ακτίου (31 π.Χ) και πριν από το θρίαμβο του Μεσσάλλα στα 27 π.Χ.

17 Κιλικία (ποταμοί: Κύνδος, Ταύρος), Συροπαλαιστίνη (Τύρος), Αίγυπτος (ποταμός Νείλος).

18 Πλίν. *NH* 13.4-6. Ειδικότερα για τον πλούτο της Αραβίας σε αρώματα βλ. παράλληλα σε Navarro Antolín (1996) *Lygd.* [Τίβ.] 3.2.24.

19 Πλίν. *NH* 13.2.1-13.3.8: *quis primus invenerit non traditur.* (...) *unguentum Persarum gentis esse debet. illi madent eo et accersita commendatione inlunvie natum virus extingunt. primum, quod equidem inveniam, castris Darii regis expugnatis in reliquo eius apparatu Alexander cepit scrinium unguentorum.* postea voluptas eius a nostris quoque inter lautissima atque etiam honestissima vitae bona admissa est, honosque et ad defunctos pertinere coepit.

μάτων.<sup>20</sup> Η μικρή διαφοροποίηση και η επιλογή του τύπου *Assyrius*, ο οποίος είναι πιο ποιητικός σε σύγκριση με τον τύπο *Syrius*,<sup>21</sup> αναμφίβολα υπογραμμίζει περισσότερο την εξωτικότητα του προϊόντος. Βέβαια, δεν αποκλείεται η επιλογή του *Assyrius* να οφείλεται και σε λόγους μετρικής αναγκαιότητας, καθώς το μέτρο του στίχου 7 χρειάζεται μια επιπλέον συλλαβή.<sup>22</sup> Σε κάθε περίπτωση τόσο η ταύτιση του *Assyrius* με το *Syrius* όσο και η συμβατική τους χρήση για το συλλήβδην χαρακτηρισμό των αρωμάτων της Ανατολής στηρίζονται σε δύο βασικές γεωγραφικές παρεξηγήσεις από πλευράς των Ρωμαίων:<sup>23</sup> α) η ταύτιση της Συρίας με την Ασσυρία είναι λανθασμένη, αφού ο όρος «Συρία» προσδιόριζε την εποχή εκείνη την παραθαλάσσια κυρίως ζώνη μεταξύ Μεσογείου και της συριακής ερήμου, ενώ ως «Ασσυρία» νοούνταν το βόρειο τμήμα της Μεσοποταμίας, που ορίζεται από τα βουνά της Αρμενίας και του Ιράν και της συροαραβικής ερήμου, και β) τα αρώματα αποτελούσαν το κατεξοχήν προϊόν της Αραβίας κυρίως, και όχι της Συρίας.<sup>24</sup> Την περίοδο διακυβέρνησης του Αυγούστου η Αραβία και συγκεκριμένα η περιοχή, την οποία οι Ρωμαίοι μεταφράζοντας την ελληνική της ονομασία (*Αραβία εὐδαίμων*) αποκάλεσαν *Arabia Felix* (= *Arabia Sabaea*)<sup>25</sup> αποτελούσε το κατεξοχήν κέντρο παρασκευής και εξαγωγής αρωμάτων και θυμιαμάτων της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας.<sup>26</sup> Ο πλούτος της Αραβίας σε αρώματα και μπαχαρικά υπήρξε παροιμιώδης.<sup>27</sup> Η ταύτιση των αραβικών αρωμάτων με τα συριακά ήταν το αποτέλεσμα μιας παρανόησης, η οποία είχε να κάνει με τις διαδρομές του διαμετακομιστικού εμπορίου της εποχής. Συγκεκριμένα, τα αρώματα παρασκευάζονταν στην Αραβία, όμως ο δρόμος που ακολουθούσαν για την εξαγωγή τους στη Ρώμη (ο επονομαζόμενος «Δρόμος του Λιβανιού») κατέληγε στα λιμάνια της Συρίας. Από εκεί τα προϊόντα φορτωμένα σε πλοία συνέχιζαν το θαλάσσιο ταξίδι τους για τη Ρώμη. Έτσι κατέληξε να αντικαταστήσει ο τελευταίος σταθμός φόρτωσής τους τον πραγματικό τόπο παραγωγής τους και τα «αραβικά» αρώματα να αποκαλούνται «συριακά».

Η αναφορά του Τίβουλλου σε ασσυριακά αρώματα δεν ξενίζει τόσο εξαιτίας της ανατολικής προέλευσης των προϊόντων όσο εξαιτίας του συνδυασμού της ξενικής καταγωγής τους με το καθαρά ρωμαϊκό τυπικό της νεκρικής τελετής. Ο ποιητής μπορεί να συνοδεύει το Μεσσάλλα στην Ανατολή, όμως στιγμή δεν εγκαταλείπει από τη σκέψη του την Αιώνια Πόλη. Έτσι η Φαιακία μεταμορφώνεται από απλό σταθμό στην πορεία της εκστρατείας του Μεσσάλλα σε μεταβατικό, ενδιάμεσο χώρο ανάμεσα στη Ρώμη και τις άγνωστες περιοχές της Ανατολής. Στη Φαιακία ο ποιητής μετεωρίζεται ανάμεσα σε ζωή και θάνατο, όπως μετεωρίζεται ανάμεσα και στο οικείο και το ανοίκειο. Και είναι εξόχως ειρωνικό το γεγονός πως στο καθόλα ρωμαϊκό τυ-

20 Περισσότερα με παράλληλα βλ. Nisbet-Hubbard (1978) *Op. Carm.* 2.11.16.

21 Έτσι Maltby (2002) Τιβ. 1.3.6-7. Στη λίστα των παραθεμάτων του πρόσθεσε Σεν. *Phaedr.* 393, αλλά και Στάτ. *Silv.* 2.4.34 *Assyrio...amomo*, 2.6.88 *Assyrio...gramine*, Βεργ. *Ecl.* 4.25 *Assyrium...amomum*.

22 Επιπλέον οι έντονες παρηχήσεις των ήχων [o], [r], [s] (*non soror, Assyrios cineri quae dedat odores*) και η κοντινή τοποθέτηση των *soror* και *Assyrios* προσελκύουν ακόμα περισσότερο την προσοχή του αναγνώστη στο συγκεκριμένο στίχο.

23 Οι ποιητές ιδιαίτερα της αυγούστειας περιόδου ήταν περίφημοι για τις «ανακρίβειες» και γενικά τη «χαλαρότητα» που διέκρινε την ποιητική γεωγραφία των έργων τους σε σχέση με τη σύγχρονή τους ιστορική γεωγραφική πραγματικότητα.

24 Βλ. Fordyce (1961) Κάτουλ. 68.144 και Navarro Antolín (1996) Λύγδ. [Τιβ.] 3.2.24 για τον πλούτο της Ασσυρίας σε αρώματα.

25 Σημερινή Υεμένη.

26 Πρβλ. Ηρδτ. 3.107 κ.εξ., Διόδ. Σικ. 2.49, 3.46, Αρριαν. *Ανάβ.* 7.20.2, Στράβ. 16.4.4, 4.19, 4.22, 4.25, Πίλιν. *NH* 12.51 κ.εξ., Μέλας 1.61, 3.79, αλλά και Βεργ. *Georg.* 1.57, *Aen.* 1.416 κ.ε., Προπ. 2.29.17, Σουλλ. 3.8.17 κ.ε. Για περισσότερα βλ. Miller (1969) 102 κ.εξ.

27 Για τον πλούτο της Αραβίας σε αρώματα βλ. Navarro Antolín (1996) Λύγδ. [Τιβ.] 3.2.24 με παράλληλα. Αναλυτικά για αρώματα της Αραβίας βλ. Miller (1969) 14 κ.ε., ιδιαιτ. 20 κ.εξ.

πικό της φανταστικής κηδείας του ο ποιητής (ανα)ζητά το νεκρικό άρωμα, με το οποίο θα περιλούσουν τα κόκαλά του, να μην προέρχεται από τη Ρώμη αλλά από την Ανατολή.<sup>28</sup> Στο κέντρο της επιθυμίας του για τις πρέπουσες νεκρικές τιμές βρίσκεται η αντίφαση ανάμεσα στην πατρίδα και την ξενιτιά, στο οικείο και το ξένο, το ρωμαϊκό και το μη ρωμαϊκό. Το εξωτικό προϊόν έτσι αναδεικνύεται σε ζωντανή υπόμνηση ενός κόσμου και μιας νοοτροπίας που ξεπερνά κατά πολύ τα στενά όρια της πόλης και απλώνεται στα αχανή όρια της αυτοκρατορίας.

Άλλωστε ας μην ξεχνάμε πως οι λιτοί, αυστηροί και σκληραγωγημένοι Ρωμαίοι των δημοκρατικών χρόνων από την αρχή επέδειξαν συντηρητική στάση απέναντι στην εισαγωγή των αρωμάτων της Ανατολής. Ο Πλίνιος αναφέρει χαρακτηριστικά πως το έτος 189 π.Χ. οι κήσορες Publius Licinius Crassus και Lucius Iulius Caesar σε μια σειρά μέτρων για τον περιορισμό και τελικά την πάταξη της νεόπλουτης την εποχή εκείνη επίδειξης υπερβολικού πλούτου και τρυφής έφτασαν ακόμα και στην απαγόρευση της πώλησης «εξωτικών αρωμάτων» (*unguenta exotica*).<sup>29</sup> Στο ίδιο κεφάλαιο επίσης παραθέτει συνοπτικά και την ιστορία του με το Lucius Plotius, ο οποίος κατά τη διάρκεια των προγραφών του 43 π.Χ. βρήκε τραγικό θάνατο, επειδή προδόθηκε από το άρωμά του. Και σημειώνει ο Πλίνιος ειρωνικά στο τέλος της αφήγησης: *quis enim non merito iudicet perisse tales?*<sup>30</sup>

Όχι άσχετη με τα εξωτικά αρώματα της Ανατολής είναι και η αναφορά του ποιητή στη λατρεία της Ίσιδας στη συνέχεια του ποιήματος, η οποία εντάσσεται στα πλαίσια του ίδιου διπόλου «Ρώμη – Ανατολή», «πόλη – κόσμος». Ενώ η ανάμνηση της αγαπημένης του Δηλίας τον μεταφέρει πίσω στη Ρώμη και συγκεκριμένα στις κρίσιμες στιγμές του αποχαιρετισμού τους (στ. 9-10), ταυτόχρονα η μορφή της Δηλίας δίνει την αφορμή για μια εκτεταμένη αναφορά στη λατρεία της θεάς Ίσιδας (στ. 23-32).<sup>31</sup> Η αναφορά στην Ίσιδα, η οποία συμβάλλει σημαντικά στην ενίσχυση του εξωτικού χρώματος του ποιήματος, αποτελεί μια ακόμα ένδειξη της πολυπολιτισμικής πραγματικότητας της σύγχρονης Ρώμης. Ο ποιητής στρέφεται και πάλι στο χώρο της Ανατολής, αυτή τη φορά προστρέχοντας μέσα στην απόγνωσή του και αναζητώντας σωτηρία από μια αιγυπτιακή θεότητα. Η λατρεία της θεάς Ίσιδας εισήχθη στη Ρώμη την εποχή διακυβέρνησης του Σύλλα<sup>32</sup> και αρχικά γνώρισε τη σθεναρή αντίδραση των αρχών, ενώ, όπως μαθαίνουμε από το Δίωνα Κάσσιο, ακόμα και οι επίσημες προσπάθειες που έγιναν για τον περιορισμό της λατρείας της θεάς μέσα στην τρίτη δεκαετία π.Χ. κατέληξαν σε αποτυχία.<sup>33</sup> Μια αιγυπτιακή θεότητα κατάφερε τελικά να διεισδύσει στη Ρώμη και τις λατρευτικές της συνήθειες και μέσα στα πλαίσια ενός κοσμοπολιτικού θρησκευτικού συγκρητισμού να αποκτήσει τη δική της θέση στο ρωμαϊκό πάνθεο. Πρώτα με τα ασσυριακά αρώματα στο ξεκίνημα του ποιήματος και τώρα με τη λατρεία της Ίσιδας η Ανατολή για δεύτερη φορά προβάλλει ως αναπόσπαστο κομμάτι της σύγχρονης ρωμαϊκής πολυπολιτισμικής πραγματικότητας. Επιπρόσθετα ο «γεωγραφικός» ορίζοντας του ποιήματος διευρύνεται προς την Ανατολή. Όμως παράλληλα

28 Navarro Antolín (1996) Λύγδ. [Τίβ.] 3.2.23-5: "In poetry, it is always exotic perfumes and oriental spices that are referred to (...). Of all these, the funeral perfume par excellence for the Romans was the balsam extracted from amomum with which they sprinkled the corpses, believing in its power to bestow immortality, and linking this to the myth of the Phoenix.

29 Πλίν. *NH* 13.24-25.3.

30 Πλίν. *NH* 13.25.3-7.

31 Άλλες ανατολικές θεότητες που κάνουν την εμφάνισή τους στο έργο του Τίβουλλου είναι: η Ίσιδα και η Κυβέλη (1.4.67 κ.εξξ), η Bellona (1.6.47 κ.εξξ.), η Ασάρτη (1.7.717 κ.ε.) και ο Όσιρις (1.7.27 κ.εξξ.). Κατά τον Murgatroyd (1980) 100 κ.ε. οι αναφορές αυτές οφείλονται σε «λογοτεχνική ανάμνηση» (Καλλιμάχος).

32 Απουλ. *Met.* 11.30.

33 Δίων 53.2.4, 54.6.6. Περισσότερα για τη θεά Ίσιδα και τη λατρεία της βλ. Murgatroyd (1980) Τίβ. 1.3.23-4, καθώς και την εργασία του Μ. Λίγκα «Η λατρεία της Κυβέλης και της Ίσιδος στη Ρώμη» στον παρόντα τόμο.



αναταράσσεται συνεχώς από ένα αδιάκοπο «μπρος-πίσω» μεταξύ Ανατολής και Δύσης, αφού ο ποιητής που υποτίθεται πως βρίσκεται στην εξωτική Φαιακία μέσω της ανάμνησης της αγαπημένης του Δηλίας επιστρέφει νοερά από την Ανατολή της Φαιακίας στη Δύση της Ρώμης, από όπου όμως θα αναχωρήσει και πάλι μεταφορικά μέσω της αναζήτησης βοήθειας από μια θεά με προέλευση την Ανατολή.

Η συγκεκριμένη επιλογή της Ίσιδας πάντως πρέπει να σχετίζεται και με το γεγονός πως ιδιαίτερα την εποχή του Αυγούστου η λατρεία της νεοφερμένης θεάς ήταν ιδιαίτερα αγαπητή στις γυναίκες της Ρώμης.<sup>34</sup> Άλλωστε οι αναλυτικές πληροφορίες που παραθέτει ο ποιητής σχετικά με τη λατρεία της θεάς, όπως η χρήση μεταλλικών σείστρων (24), το πλύσιμο του σώματος και η σεξουαλική αποχή (25-6),<sup>35</sup> οι ευχαριστήριες αναθηματικές ξύλινες πλάκες (28), η καθιστική ικεσία στις πόρτες του ναού και η χρήση λινού υφάσματος (29-30), καθώς και οι διπλές καθημερινές λατρευτικές συνάξεις (31-2) είναι ενδεικτικές λεπτομερούς γνώσης και ενδεχομένως προσωπικής αυτοψίας.

Το άνοιγμα του ποιητή όμως προς την Ανατολή δε θα διαρκέσει πολύ, καθώς η αναφορά στην Ίσιδα ολοκληρώνεται με ένα δίστιχο αντίθεσης και ανατροπής (στ. 33-4). Ο εξωστρεφής και κοσμοπολίτης Τίβουλλος υποχωρεί αφήνοντας τη θέση του σε έναν πιο συντηρητικό εαυτό, ο οποίος δηλώνει απερίφραστα την προτίμησή του και την πίστη του στους παραδοσιακούς Ρωμαίους θεούς. Η τελική αντιδιαστολή με τους *Penates* ουσιαστικά συνεπάγεται και την απόρριψη της θεάς. Καθώς ο ποιητής επιθυμεί να γυρίσει πίσω στη Ρώμη, στο σπίτι του, ανανεώνει την πίστη του στους *Penates* των πατέρων (*patrios...Penates* 33) και προτιμά την ταπεινή, μηναιαία προσφορά θυμιάματος στον αρχαίο *Lar familiaris* (*antiquo...Lari* 34), το πνεύμα-φύλακα κάθε ρωμαϊκού σπιτιού, σε αντίθεση προς τη συχνότερη και πιο σύνθετη και εξωτική λατρεία της Ίσιδας. Το γεγονός πως αυτή είναι η μόνη αναφορά στους *Penates* στον Τίβουλλο σε συνδυασμό με τη χρήση των *patrios* και *antiquo* ως προσδιοριστικών των *Penates* και *Lari* αντίστοιχα αναμφισβήτητα υπογραμμίζουν την προτίμηση του ποιητή στις παραδοσιακές θεότητες.

Όμως η κατά τα άλλα ταπεινή και καθόλα ρωμαιοπρεπής προσφορά θυμιάματος στον πατρογονικό *Lar* αποδεικνύεται στην ουσία υπονομευτική του καθαρού ρωμαϊκού χαρακτήρα της. Σαν να «μόλυνε» η αναλυτική περιγραφή της λατρείας της ξενικής θεάς στους αμέσως προηγούμενους στίχους (στ. 23-32) τη λιτή, ρωμαϊκή λατρεία των πατρογονικών θεών (στ. 33-34), αφού τόπος προέλευσης του θυμιάματος, και ειδικά του καλής ποιότητας θυμιάματος, όπως αυτό που προοριζόταν για λατρεία, ήταν παραδοσιακά η Αφρική και η Αραβία.<sup>36</sup> Στην προκειμένη περίπτωση η αποσιώπηση από τον Τίβουλλο της ξενικής προέλευσης του θυμιάματος μπορεί να μην κάνει την αναφορά κραυγαλέα, όμως για τον αναγνώστη, και ιδιαίτερα για το σύγχρονο του ποιητή αναγνώστη, ο συσχετισμός του προϊόντος με την ξενική του καταγωγή είναι αναπόφευκτος.<sup>37</sup> Για δεύτερη φορά στο ποίημα, όπως προηγουμένως στην περίπτωση του φανταστικού θρήνου του ποιητή, όπου ασσυριακά αρώματα χρησιμοποιούνται στην τελετουργία του *ossilegium*, έτσι και εδώ ξενικά προϊόντα (συγκεκριμένα θυμιάμα) βρίσκουν θέση σε αυστηρά ρωμαϊκές πρακτικές (προσφορά στους *Penates*).

Η εκτεταμένη αναφορά του Τίβουλλου στο μύθο της Χρυσής Εποχής στη συνέχεια του ποιήματος (στ. 35-48) επίσης σχετίζεται με την επιστροφή του ποιητή και την πίστη του στα πατρο-

34 Βλ. περισσότερα σε Witt (1971) κεφ. 17.

35 Ιδιαίτερα το ζήτημα της σεξουαλικής αποχής των γυναικών στα πλαίσια λατρείας της θεάς αποτελούσε αγαπητό θέμα των Ρωμαίων ελεγεϊακών. Πρβλ. π.χ. Προπ. 2.28.61-2, 2.33.1-2, Οβ. *Am.* 1.8.74, 2.19.42, 3.9.33-4.

36 Στράβ. 16.4.19, 4.25, Πλίν. *NH* 12.51 κ.εξξ. Για περισσότερα βλ. Miller (1969) 102 κ.εξξ.

37 Αντίθετα, στην περίπτωση της ελεγείας 2.2 του Τίβουλλου η λατρευτική προσφορά θυμιάματος (2.2.3) συνοδεύεται από αναφορά (έκτασης ενός πενταμέτρου) στον πλούτο της τροφοδότριας Αραβίας.

παράδοτα ρωμαϊκά ιδεώδη. Στην ιδιαίτερη προσπάθειά του να εξασφαλίσει ενότητα στο έργο του ο ποιητής προσφέρει ως συνεκτικό δεσμό ανάμεσα στο μύθο και το υπόλοιπο ποίημα την απουσία των ταξιδιών (επίγειων και θαλάσσιων), καθώς επίσης και την καταδίκη του εμπορίου (στ. 35-40).<sup>38</sup> Η καταδίκη του εμπορίου μάλιστα επαυξάνεται και με την ταυτόχρονη παρουσία ενός άλλου, συναφούς λογοτεχνικού τύπου, σύμφωνα με τον οποίο η ναυσιπλοΐα γεννιέται από την απληστία, το αχόρταγο πάθος των ανθρώπων για κέρδος (στ. 39-40).<sup>39</sup> Η έμφαση αυτή είναι εξόχως ειρωνική. Σε ένα ποίημα, το οποίο ξεκινά με αναφορά σε ασσυριακά αρώματα και διατηρεί έναν έντονα εξωτικό χαρακτήρα μέσω πολλαπλών αναφορών στο χώρο της Ανατολής, η επίθεση του Τίβουλλου ενάντια στην επιχειρηματικότητα και το εμπόριο μέσω της προσεκτικά προσαρμοσμένης αναφοράς στο μύθο της Χρυσής Εποχής υπαινίσσεται την απόρριψη του πολυπολιτισμικού μοντέλου προκρίνοντας τη στροφή προς την παράδοση. Η επανάληψη άλλωστε της συνεκφοράς *ignotis...terris* στο στίχο 39, το οποίο απαντά στην ίδια ακριβώς μετρική θέση, όπως και στο στίχο 3, ασφαλώς και είναι ενδεικτική της ταύτισης – ή έστω του συσχετισμού – της εκστρατείας του Μεσσάλλα με ταξίδια υποκινούμενα από εμπορική απληστία. Ο παραδοσιακός Τίβουλλος για δεύτερη φορά στο ποίημα φαίνεται να προκρίνει ένα πιο συντηρητικό, πιο κλειστό και ξενοφοβικό μοντέλο.

Η παρουσία επομένως των ασσυριακών αρωμάτων στην ελεγεία 1.3 κρίνεται πολλαπλώς λειτουργική. Η παρουσία της Ανατολής είναι έντονη: α) ως προορισμός της εκστρατείας του Μεσσάλλα, β) ως σκηνικό του ποιήματος, αφού ο ποιητής υποτίθεται πως βρίσκεται στην Κέρκυρα, και γ) ως θρησκευτικό κέντρο, το οποίο επηρεάζει σε κάποιο βαθμό τις θρησκευτικές πρακτικές στη Ρώμη (αναφορά στην Ίσιδα). Το γεγονός πως ο Τίβουλλος πουθενά αλλού στο έργο του δε χρησιμοποιεί ξανά τα ασσυριακά αρώματα προσδίδει στην αναφορά ξεχωριστή σημασία. Ο ποιητής βρίσκεται περιστοιχισμένος από μια αγαπημένη-οπαδό ανατολίτικης θρησκείας και φαντάζεται την αδελφή του να προσφέρει στην ταφή του ανατολίτικης προέλευσης άρωμα. Επιπλέον, ο ίδιος συνοδεύει το φίλο του Μεσσάλλα σε μια εκστρατεία στην Ανατολή. Και όμως μπρος σε αυτήν την πραγματικότητα ο Τίβουλλος αποδεικνύεται μάλλον επιφυλακτικός, αφού μέσω λιγότερο ή περισσότερο εμφανών υπαινιγμών δεν παραλείπει να δηλώνει την προτίμησή του στις πατροπαράδοτες ρωμαϊκές συνήθειες. Καθώς όμως η νέα πολυπολιτισμική πραγματικότητα και οι συνέπειές της απλώνεται επηρεάζοντας σχεδόν όλους τους τομείς της κοινωνικής ζωής (όπως εμπόριο, θρησκευτική ιδεολογία και πρακτική), η σθεναρή αντίσταση του συντηρητικού Τίβουλλου τελικά κάμπτεται. Είναι εξόχως ειρωνικό πως την ύστατη ώρα του θανάτου ο ποιητής «αναγκάζεται» να έρθει σε επαφή με το ξένο και ανατολίτικο προϊόν στο θάνατό του, αφού η σωρός του θα περιχυθεί με εξωτικά αρώματα της Ασσυρίας.

## ii) Τίβ. 1.5.36

Η δεύτερη αναφορά σε εξωτικά αρώματα στον Τίβουλλο απαντά στην πέμπτη ελεγεία του πρώτου βιβλίου (στ. 35-6).<sup>40</sup> Όπως στην περίπτωση της 1.3, έτσι και εδώ, η αναφορά στα αρώματα εμφανίζεται σε συμφραζόμενα αντιπαράθεσης μεταξύ πλούτου και απληστίας από τη μια,

38 Murgatroyd (1980) Τίβ. 1.3.35-48. Πάντως η διατριβή εναντίον της ναυσιπλοΐας, και των ταξιδιών γενικότερα, αποτελούσε ένα από τα παραδοσιακά συστατικά του μύθου της Χρυσής Εποχής (έτσι Maltby (2002) Τίβ. 1.3.35-8). Επίσης πρβλ. Murgatroyd (1980) 100: "the diatribe against navigation (Op. Carm. 1.3.9ff., Op. Am. 2.11.1ff., Στατ. Silv. 3.2.61ff.) probably belongs to the traditional *σχετλιασμός*, see Nisbet-Hubbard p.43". Περισσότερα για τη χρήση του μύθου της Χρυσής Εποχής στο ποίημα βλ. Murgatroyd (1980) και Maltby (2002) Τίβ. 1.3.35-48.

39 Πρβλ. π.χ. Ησ. Έργα 684 κ.εξξ., Σόλων 13.43-4 West, Op. Carm. 1.1.18, 3.24.35 κ.εξξ., Προπ. 3.7.1-6, Op. Am. 2.10.33-4, Met. 1.130 κ.εξξ., Σεν. Med. 361 κ.εξ.

40 Τίβ. 1.5.36-7: *haec mihi fingebam, quae nunc Eurisque Notisque / iactat odoratos vota per Armenios.*

και ενός πιο παραδοσιακού τρόπου ζωής από την άλλη. Στο ποίημα, το οποίο αποτελεί μια εκδοχή *κώμου* (*παρακλαυσίθυρου*),<sup>41</sup> ο ποιητής-εραστής μπρος στη συνειδητοποίηση πως κάποιος άλλος χαίρεται την αγαπημένη του Δηλία ονειρεύεται την ανέφελη και ευτυχισμένη ερωτική ζωή με την αγαπημένη του σε ένα ειδυλλιακό φυσικό περιβάλλον.<sup>42</sup> Η συνειδητοποίηση όμως της πραγματικότητας δεν αργεί να έρθει και το όνειρο γρήγορα θρυμματίζεται, για να σκορπιστεί από τους ανέμους στα πέρατα της γης,<sup>43</sup> πέρα ακόμα και από την «αρωματισμένη Αρμενία» (στ. 36 *iactat odoratos vota per Armenios*).

Γιατί όμως η συγκεκριμένη αναφορά στην Αρμενία; Με μια πρώτη ματιά η αναφορά στην Αρμενία φαίνεται να λειτουργεί σχεδόν στερεοτυπικά, για να υποδηλώσει το ακρότατο γεωγραφικό όριο. Η Αρμενία λόγω της γεωγραφικής της θέσης χρησιμοποιείται ως συνώνυμο «των περάτων της γης», ως «ένα απομακρυσμένο σημείο της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας». Όσον αφορά τον επιθετικό προσδιορισμό *odoratos* είναι απόλυτα δικαιολογημένος, αφού η Αρμενία συγκαταλέγεται ανάμεσα σε εκείνες τις ανατολικές περιοχές της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, από όπου γινόταν εισαγωγή εξωτικών αρωμάτων. Από τον Πλίνιο μάλιστα πληροφορούμαστε πως συγκεκριμένα η Αρμενία παρήγαγε ένα ιδιαίτερα ακριβό άρωμα, το οποίο οι Ρωμαίοι ονόμαζαν *atomum* (ελλ. *ἄμωμον*).<sup>44</sup> Το *atomum*, το οποίο συχνά ταυτίζεται από τους αρχαίους συγγραφείς με το *cardatomum*, αποτελούσε ένα από τα κύρια εισαγωγικά αρωματικά εμπορεύματα της Ρώμης, και φυσικά δεν προκαλεί εντύπωση πως οι περιοχές προέλευσής του (εκτός από την Αρμενία) εντοπίζονται γενικά στην Ανατολή.<sup>45</sup>

Αναμφίβολα η τοποθέτηση του *Armenios* στο τέλος του πενταμέτρου σε συνδυασμό με το έντονο υπερβατό *odoratos...per Armenios* υπογραμμίζει την παρουσία του όρου στο στίχο. Επιπλέον το γεγονός πως δύο αλληπάλληλοι στίχοι, και μάλιστα δυο στίχοι οι οποίοι ανήκουν στο ίδιο ελεγειακό δίστιχο, τελειώνουν με ξενικά ονόματα (στ. 35-6 *...Eurusque Notusque / ... Armenios*)<sup>46</sup> ενισχύει ακόμα περισσότερο τον εξωτικό χαρακτήρα της αναφοράς στην Αρμενία. Τέλος, ενώ η παρουσία του *atomum* στην αυγούστεια (και όχι μόνο) ποίηση είναι ιδιαίτερα συχνή, στον Τίβουλλο ο υπαινιγμός στο συγκεκριμένο άρωμα απαντά μόνο εδώ, γεγονός που υπογραμμίζει τη μοναδικότητα της αναφοράς.

Η Αρμενία μπορεί να προβάλλει ως το ακρότατο γεωγραφικό όριο, όμως συνάμα αποτελεί και ένα πολιτιστικό όριο, όπου η ρωμαϊκή παράδοση του λιτού βίου και του αγνού έρωτα παραχωρεί τη θέση του στην τρυφή και τη λαγνεία της Ανατολής. Η αναφορά στα εξωτικά αρώματα της Αρμενίας δίνει την αφορμή, όπως και στην περίπτωση της 1.3, για την ύφανση του διπόλου «Ρώμη-Ανατολή», «παράδοση-εξωτισμός». Ο Εύρος και ο Νότος φυσούν σε μια νέα πολυπολιτισμική πραγματικότητα, όπου η Ανατολή, στα μάτια του συντηρητικού Τίβουλλου κρύβει παγίδες και απειλεί το παραδοσιακό ρωμαϊκό ήθος. Υπό αυτήν την οπτική, η ερμηνευτική πρόταση του Mutschler (1985) 91-2, ο οποίος προτείνει το συσχετισμό της συγκεκριμέ-

41 Βλ. Murgatroyd (1980) 160-1 και Maltby (2002) 240-1.

42 Για τον έρωτα σε απλό αγροτικό τοπίο ως ιδιαίτερο χαρακτηριστικό του *κώμου* βλ. Maltby (2002) Τίβ.1.2.73-6 με βιβλιογραφία ad loc.

43 Για τον κοινό τόσο στην ελληνική όσο και τη λατινική λογοτεχνία τόπο του ανέμου που ακυρώνει τα λόγια των εραστών βλ. Murgatroyd (1980) Τίβ. 1.5.35-6.

44 Πλίν. *NH* 12.48-50. Πρβλ. επίσης Θεόφρ. *Περί φυτῶν ἱστορίας* 9.7.2.17, [Πεδ. Διοσκουρ.] *Περί ὕλης ἱατρικῆς* 1.15.1.1 κ.εξξ.

45 Π.χ. Πόντος (Πλαύτ. *Truc.* 540, Οβ. *Met.* 10.307, Πλίν. *NH* 12.49.3), Ασσυρία (Βεργ. *Ecl.* 4.25), Μηδία (Πλίν. *NH* 12.49.3), Αρμενία (Πλίν. *NH* 12.49.2). Περισσότερα για το άρωμα αυτό βλ. Miller (1969) 67-70.

46 Για τις επικές καταβολές της παρατακτικής σύνταξης *-que...-que* βλ. C. Michalopoulos (2006) Οβ. *Her.* 4.35-6 με βιβλιογραφία ad loc.

νης αναφοράς στην Αρμενία με τον *dives amator* του στίχου 47 αποκτά επιπλέον ερείσματα.<sup>47</sup> Η Αρμενία με τα ακριβά της αρώματα αποτελεί την προτύπωση του ερωτικού αντιπάλου του ποιητή, ο οποίος με τα πλούσια δώρα που κομίζει από την Ανατολή προσπαθεί, και ως ένα βαθμό το καταφέρνει, να εξαγοράσει τον έρωτα της Δηλίας. Έτσι ο Τίβουλλος καταφέρνει να μεταμορφώσει μια κατ' επίφαση στερεοτυπική αναφορά της Αρμενίας ως ακρότατου γεωγραφικού ορίου σε υπαινιγμό ενάντια στη χλιδή και την τρυφή της Ανατολής διευρύνοντας σημαντικά την ποιητική λειτουργικότητά της.

### iii) Τιβ. 2.2.3-4

Η τρίτη αναφορά σε εξωτικά αρώματα στην ποίηση του Τίβουλλου εντοπίζεται στο ξεκίνημα της δεύτερης ελεγείας του δεύτερου βιβλίου (Τιβ. 2.2.1-10, ιδιαιτ. 3-4).<sup>48</sup> Το ποίημα, το οποίο ανήκει στο λογοτεχνικό είδος του *γενεθλιακού*,<sup>49</sup> γράφτηκε ως δώρο στα γενέθλια του φίλου του ποιητή, Κορνούτου. Με έντονη δραματικότητα και παραστατικότητα ο ποιητής στο ρόλο του τελετάρχη δίνει οδηγίες για τη διεξαγωγή της γιορτής, την οποία χαρακτηρίζει μεγαλοπρέπεια και πλούτος. Αφού εξασφαλίσει την απαραίτητη για την ιεροτελεστία σιγή των συμμετεχόντων (στ. 1-2), ο ποιητής δίνει εντολή να καούν προς τιμήν του *Genius* (του γενέθλιου δηλαδή πνεύματος)<sup>50</sup> του Κορνούτου θυμιάματα και αρώματα, τα οποία έχουν έρθει από τη μακρινή Αραβία.<sup>51</sup> Δε χωράει αμφιβολία πως η αναφορά στην Αραβία στόχο έχει να τονίσει την εξωτική προέλευση του θυμιάματος, άρα και το υψηλό του κόστος. Η επιλογή συγκεκριμένα της Αραβίας είναι καίρια, μιας και, όπως έχουμε ήδη αναφέρει στην περίπτωση της 1.3, την περίοδο διακυβέρνησης του Αυγούστου η *Arabia Felix* αποτελούσε το κατεξοχήν κέντρο παρασκευής και εξαγωγής αρωμάτων και θυμιαμάτων της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας.<sup>52</sup> Έτσι, όχι τυχαία ως το καλύτερης ποιότητας άρωμα θεωρούνταν το αραβικό.<sup>53</sup> Επομένως, ο συσχετισμός του επιθέτου *divite* με το όνομα *Arabia Felix* αποδεικνύεται όχι μόνο ενδιαφέρων, αλλά και ιδιαίτερα εύστοχος.<sup>54</sup>

Η επιλογή της Αραβίας ενδέχεται να υπαγορεύεται και από έναν ακόμα, λιγότερο εμφανή λόγο, ο οποίος έχει να κάνει με την ταυτότητα του Κορνούτου. Η ταύτιση του Κορνούτου του ποιήματος με το Marcus Caecilius Cornutus, φίλο του Μεσσάλλα και μέλος της αδελφότητας των *Arvales*, είναι ιδιαίτερος ελκυστικός.<sup>55</sup> Αν όντως πρόκειται για το ίδιο πρόσωπο, τότε η επιλογή της Αραβίας κάθε άλλο παρά τυχαία είναι, μιας και ο Κορνούτος συνόδευσε το Μεσσάλλα στην εκστρατεία του στην Ανατολή που πραγματοποιήθηκε κάποια στιγμή μετά το Άκτιο. Πρόκειται για την ίδια ακριβώς εκστρατεία, κατά τη διάρκεια της οποίας, όπως είδαμε προηγουμένως στην ελεγεία 1.3, ο Τίβουλλος έπεσε άρρωστος και αναγκάστηκε να μείνει πίσω, στο νησί της Κέρκυρας. Αν είναι έτσι τα πράγματα, τότε η αναφορά στα εξωτικά αρώματα της Ανατολής

47 Τιβ. 1.5.47-8: *haec nocuere mihi; quod adest huic dives amator, / venit in exitium callida lena meum.*

48 Τιβ. 2.2.3-4: *urantur pia tura focis, urantur odores / quos tener e terra divite mittit Arabs.*

49 Σχετικά με το λογοτεχνικό είδος του *γενεθλιακού* βλ. Murgatroyd (1980) 208 κ.εξ., *idem* (1994) 70 και Maltby (2002) Τιβ. 1.7.1-2.

50 Σχετικά με το αν ο Τίβουλλος αναφέρεται στη φυσική παρουσία του *Genius* ως αγάλματος ή γενικά ως πνεύματος βλ. Murgatroyd (1994) Τιβ. 2.2.1-2 και Maltby (2002) 386.

51 Πρβλ. Τιβ. 1.7.53-4, όπου η προσφορά στον *Genius* περιλαμβάνει μόνο την προσφορά θυμιάματος και κάποιου είδους γλυκού.

52 Βλ. σημ. 26.

53 Πρβλ. Βεργ. *Georg.* 1.57, [Τιβ.] 3.8.17-8, Πλιν. *NH* 5.65.

54 Έτσι ο Maltby (2002) Τιβ. 2.2.4. Πρβλ. [Τιβ.] 3.8.17-8 *metit quidquid bene olentibus arvis / cultor odoratae dives Arabs segetis*, Πλιν. *NH* 5.65 *ad* (sc. *Arabiam*)...*odoriferam illam ac divitem et Beatae cognomine inclutam.*

55 Αναλυτικά για την ταύτιση αυτή και για βιογραφικά στοιχεία του Κορνούτου βλ. Cairns (1998) 227-9. Για αντίθετη άποψη βλ. Murgatroyd (1994) xvi.

αποκτά μια επιπλέον διακειμενική λειτουργία, αφού αναδεικνύεται σε συνδυαστικό κρίκο ανάμεσα στις δύο ελεγείες. Η ειρωνεία βέβαια του αντιθετικού συσχετισμού των δύο αναφορών είναι εμφανής, καθώς στην περίπτωση της 1.3 τα εξωτικά αρώματα χρησιμοποιούνται σε συμφραζόμενα θανάτου, ενώ στην περίπτωση της 2.2 χρησιμοποιούνται για τον εορτασμό γενεθλίων. Όμως η λειτουργία τους παραμένει σχεδόν παρόμοια, αφού και εδώ ο εξωτικός χαρακτήρας του προϊόντος υπαινίσσεται την πλούσια και γενναιόδωρη προσφορά υπογραμμίζοντας έτσι τον πλούτο του οικοδεσπότη. Ο χαρακτηρισμός της Αραβίας ως «πλούσιας, γόνιμης χώρας» (*a terra divite* 4) σε συνδυασμό με τη συνεκφορά *tener...Arabs* στον ίδιο στίχο (με το επίθετο *tener* να συγγενεύει εννοιολογικά περισσότερο με το «λεπτός, αισθησιακός» παρά με το «εκθηλωμένος»)<sup>56</sup> συντηρούν τη στερεοτυπική εικόνα της βαθύπλουτης και αισθησιακής Ανατολής.<sup>57</sup>

Με την αναφορά στα αραβικά αρώματα η γεωγραφία του κειμένου αναστατώνεται και διευρύνεται αναπάντεχα. Ενώ βρισκόμαστε στη Ρώμη, την καρδιά της αυτοκρατορίας, και πιο συγκεκριμένα στην καρδιά ενός ρωμαϊκού σπιτιού, μπροστά από το βωμό του *Genius*, το αραβικό θυμιάμα ανοίγει μια χαραμάδα από όπου εισρέει ένας άλλος κόσμος, ο κόσμος της τρυφηλής Ανατολής, που βρίσκεται χιλιάδες χιλιόμετρα μακριά από την Αιώνια Πόλη. Ο πολιτικός υπαινιγμός αρχίζει μόλις τώρα να διαφαίνεται καθαρότερα. Ο Κορνούτος, ο οποίος ας μην ξεχνάμε έχει λάβει μέρος στην εκστρατεία του Μεσσάλλα στην Ανατολή, μπορεί και τιμά το γενέθλιο πνεύμα του με εξωτικά αρώματα και θυμιάματα, ακριβώς επειδή ζει και ευημερεί σε μια ισχυρή αυτοκρατορία που μπορεί να εγγυηθεί αυτού του είδους την πολυπολιτισμική πολυτέλεια. Μέσα σε αυτά τα πλαίσια, η ποιητική χρήση του *mittit* ως συνωνύμου του «εξάγω» αποκτά ιδιαίτερη σημασία, ιδιαίτερα αν συσχετιστεί με την πρόσφατη «υποταγή» των Αράβων στα πλαίσια της εκστρατείας του Αίλιου Γάλλου εναντίον της *Arabia Felix* στα 25-24 π.Χ.<sup>58</sup> Έτσι πίσω από τη χρήση των αραβικών αρωμάτων και θυμιαμάτων ως ένδειξη εκζήτησης και υπερβολικού πλουτισμού προβάλλει η εικόνα του υποταγμένου Άραβα, ο οποίος στέλνει τα προϊόντα του, για να εορταστούν τα γενέθλια του Ρωμαίου κατακτητή και είναι αυτή, η δεύτερη εικόνα που λαμπρύνει ακόμα περισσότερο τα γενέθλια του Κορνούτου μέσω της ενίσχυσης του ρωμαϊκού πατριωτισμού και της εθνικής υπεροχής. Άλλωστε η σπουδαιότητα της συγκεκριμένης εκστρατείας για τους Ρωμαίους – αν και πρακτικά οι Ρωμαίοι δεν κατέλαβαν ποτέ ολοκληρωτικά την αραβική χερσόνησο – προκύπτει και από την ιδιαίτερη θέση που κατέχει στα *Απομνημονεύματα* του Αυγούστου ανάμεσα στα υπόλοιπα κατορθώματα της επεκτατικής του πολιτικής.<sup>59</sup>

Η συνεκφορά *tener...Arabs* στο στίχο 4 εκτός των άλλων προετοιμάζει και πρέπει να συσχετιστεί με την αναφορά στη νάρδο (*nardum*), η παρουσία της οποίας στο στίχο 7 επαυξάνει την ήδη πλουσιοπάροχη προσφορά εξωτικών αρωμάτων στον *Genius*.<sup>60</sup> Η νάρδος αποτελούσε

56 Βλ. Murgatroyd (1994) και Maltby (2002) ad loc.

57 Σχετικά με τον παροικισμό πλούτου της Ανατολής βλ. Navarro Antolín (1996) Λύγδ. [Τιβ.] 3.2.24 με βιβλιογραφία και λογοτεχνικά παράλληλα.

58 Σχηματικά για τις εκστρατείες και εξερευνησεις των Ρωμαίων κατά τη διάρκεια της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας βλ. Nicolet (1991) 85-94.

59 *Aug. Res Gestae* 26 *Meo iussu et auspicio ducti sunt [duo] exercitus eodem fere tempore in Aethiopiam et in Ar[ab]iam, quae appel[latur] Eudaemon, m[axim]aeque hostium gentis utri[us]que cop[ia]e caesae sunt in acie et [c]om[plur]a oppida capta. In Aethiopiam usque ad oppidum Nabata pervent[um] est, cui proxima est Meroe: in Arabiam usque in fines Sabaeorum pro[cess]it exerc[itu]s ad oppidum Mariba.* Πρβλ. επίσης Στράβων 16.4.21 *Πρώτοι δ' ὑπὲρ τῆς Συρίας Ναβαταῖοι καὶ Σαβαῖοι τὴν εὐδαίμονα Ἀραβίαν νέμονται, καὶ πολλὰκις κατέτρεχον αὐτῆς πρὶν ἢ Ῥωμαίων γενέσθαι· νῦν δὲ κάκεινοι Ῥωμαῖοι εἰσὶν ὑπήκοοι καὶ Σύροι, ibid. 16.4.22* *Πολλὰ δὲ καὶ ἡ τῶν Ῥωμαίων ἐπὶ τοὺς Ἄραβας στρατεία νεωστὶ γεννηθεῖσα ἐφ' ἡμῶν, ὧν ἡγεμῶν ἦν Αἴλιος Ἰάλλος, διδάσκει τῶν τῆς χώρας ἰδιωμάτων, τοῦτον δ' ἔπεμψεν ὁ Σεβαστὸς Καῖσαρ διαπειρασόμενον τῶν ἔθνῶν καὶ τῶν τόπων τούτων τε καὶ τῶν Αἰθιοπικῶν (...).*

60 Τιβ. 2.2.7-8: *illius puro destillent tempora nardo, / atque satur libo sit madaetque mero.*

το ακριβότερο και πολυτιμότερο από τα αρώματα κατά την αρχαιότητα.<sup>61</sup> Η πληροφορία του Στράβωνα ότι η νάρδος αποτελούσε εγχώριο προϊόν της Αραβίας ενισχύει το συσχετισμό με την Αραβία στο στίχο 4.<sup>62</sup> Για άλλη μια φορά η Ανατολή, και συγκεκριμένα η Αραβία (*Arabia Felix*), προβάλλει στη συνείδηση του κοσμοπολίτη Ρωμαίου ως ο κατεξοχήν χώρος παραγωγής και εξαγωγής σπάνιων και ακριβών αρωμάτων.<sup>63</sup>

Σε σχέση με τις δύο προηγούμενες ελεγείες, ο κατά τα άλλα συντηρητικός Τίβουλλος φαίνεται να διαφοροποιείται σημαντικά όσον αφορά τη στάση του απέναντι στη χρήση των εξωτικών αρωμάτων. Προτεραιότητά του αυτή τη φορά αποτελεί ο κατά το δυνατόν μεγαλοπρεπής εορτασμός των γενεθλίων του φίλου του, Κορνούτου. Έτσι στα πλαίσια επίδειξης κοσμοπολιτισμού και χρηματικής σπατάλης η χρήση εξωτικών, πανάκριβων αρωμάτων δίχως την παρουσία επικριτικών υπαινιγμών κρίνεται κάτι παραπάνω από επιβεβλημένη. Το διαφορετικό θέμα, το σκηνικό και οι στόχοι της συγκεκριμένης ελεγείας είναι αυτά που υπαγορεύουν τη διαφοροποιημένη σε σχέση με τις άλλες δύο περιπτώσεις στάση του ποιητή απέναντι στην Ανατολή και τα προϊόντα της.

Και όμως η συνέχεια του ποιήματος φέρνει την ανατροπή μέσω της αναίρεσης αυτής της επίπλαστης εντύπωσης. Η πίστη του Τίβουλλου στο λιτό και αυστηρό ρωμαϊκό ήθος αναδιπλώνεται προς στιγμήν, για να επιστρέψει κυρίαρχη στο τέλος. Μόνο που αυτή τη φορά ο ποιητής δεν εκφράζει την επιφυλακτικότητά του απέναντι στα πλούτη και τα εξωτικά δώρα της Ανατολής ανοιχτά, ο ίδιος, αλλά μέσω του Κορνούτου. Η (προσ)ευχή του Κορνούτου προς τον *Genius*, την οποία να σημειωθεί ότι υπαγορεύει ο ίδιος ο ποιητής στο φίλο του (στ. 11 *auguror uxoris fidos optabis amores*)<sup>64</sup> σε συνδυασμό με το λογοτεχνικό τόπο της απόρριψης του πλούτου της Ανατολής<sup>65</sup> στους στίχους 15-6 εκφράζουν με εύγλωττο τρόπο την απόρριψη και την αποστροφή του ποιητή προς τον πλούτο και τα εξωτικά δώρα. Βέβαια, ο πλούτος της Ανατολής με τα εξωτικά προϊόντα δεν απορρίπτεται συλλήβδην. Τέτοιου είδους πολυτέλειες ενδεικνύονται στα πλαίσια λατρείας μιας θεότητας (στην προκειμένη περίπτωση του *Genius*), ιδιαίτερα στην τιμητική του μέρα. Σε προσωπικό όμως επίπεδο το μόνο που εύχεται (ή θα έπρεπε να εύχεται) ο Κορνούτος δεν είναι άλλο από την αιώνια πίστη της αγαπημένης του. Σε αυτό το προσωπικό επίπεδο η λατρευτική πολυτέλεια των εξωτικών αρωμάτων περιττεύει και έτσι τα πλούτη, τα εμπορεύματα από όλες τις γωνίες της γης, ακόμα και τα μαργαριτάρια από τον περσικό κόλπο απορρίπτονται ως περιττή και ανώφελη υπερβολή (στ. 13-6).<sup>66</sup>

Συμπερασματικά, οι αναφορές στα εξωτικά αρώματα της Ανατολής στο έργο του Τίβουλλου κάθε άλλο παρά τυχαίες είναι. Σκοπός τους δεν είναι απλώς και μόνο να διανθίσουν το κείμενο με άρωμα Ανατολής και να δώσουν πινελιές εξωτισμού στα πλαίσια επίδειξης γεωγραφικής γνώσης από πλευράς του ποιητή. Αντίθετα, τα εξωτικά αρώματα της Ανατολής εγγράφονται στην ερωτική ρητορική της ελεγείας ως υπομνήσεις της σύγχρονης πολυπολιτισμικής πραγμα-

61 Πλίν. *NH* 12.42 *de folio nardi plura dici par est ut principali in unguentis*. Αναλυτικότερα για τα χαρακτηριστικά, την προέλευση και την εμπορία της νάρδου βλ. Miller (1969) 88-92.

62 Στράβων 15.1.22.12-6, 16.4.25.1-14.

63 Βλ. Murgatroyd (2002) Τίβ. 2.2.3-4 και Navarro Antolín Λύγδ. [Τίβ.] 3.2.24 με παράλληλα. Πρόσθεσε επίσης Πλαύτ. *Truc.* 540, Μέλας 1.61, Στράβ. 16.4.19 και 26, Σεν. *Phaedr.* 67, *Oed.* 117, Μαρτ. 3.65.6, Στάτ. *Theb.* 1.263.

64 Για τη χρήση του ρήματος *auguror* ως δηλωτικού ανάληψης από τον Τίβουλλο του ρόλου του ιδιωτικού *augur* / *auspex* βλ. Cairns (1998) 205 κ.εξξ.

65 Βλ. σχετικά Maltby (2002) Τίβ. 2.2.15-6. Για τον παροικισμό του πλούτου της Ανατολής βλ. A.N. Michalopoulos (2006) *Oβ. Her.* 16.33-34 και 195-196.

66 Τίβ. 2.2.13-16: *nec tibi malueris, totum quaecumque per orbem / fortis arat valido rusticus arva bove, / nec tibi gemmarum quicquid felicibus Indis / nascitur, Eoi qua maris unda rubet.*

τικότητας που διαμορφώνεται στη Ρώμη. Η Ανατολή και τα προϊόντα της με το συγκεκριμένο συμβολισμό τους συμμετέχουν ενεργά στο δίπολο *Urbs-orbis*, Ρώμη-οικουμένη, το οποίο βρίσκεται μεταξύ άλλων στο επίκεντρο των ιδεολογικών και πολιτικών αναζητήσεων της αυγούστειας Ρώμης. Μέσα σε αυτά τα πλαίσια της νέας πολυπολιτισμικής πραγματικότητας της αυγούστειας Ρώμης τα προϊόντα της Ανατολής αποτελούν αναπόσπαστα στοιχεία της καθημερινής ζωής. Έτσι, ακόμα και οι σθεναρές επιφυλάξεις του συντηρητικού Τίβουλλου κάποτε κάμπτονται και ο ίδιος αφήνεται μέσω της χρήσης των εξωτικών αρωμάτων στην υλική υπερβολή και τον αισθησιασμό της Ανατολής.

## Βιβλιογραφία

- Adams, C. and R. Laurence (eds.) (2001), *Travel and Geography in the Roman Empire*, London and New York
- Bowesock, G.W. (1983), *Roman Arabia*, Cambridge: Massachusetts and London
- Cairns, F. (1998), “Tibullus 2.2”, *PLLS* 10: 203-34
- Dilke, O.A.W. (1985), *Greek and Roman Maps*, London
- (1988), “Rome’s Contribution to Cartography” στο M. Sordi (ed.) *Geografia e storiografia nel mondo classico* (Contributi dell’ Istituto di storia antica 41), Milan, σσ. 194-201
- Evans, R. (1999), “Ethnography’s freak show: The grotesques at the edges of the Roman earth”, *Ramus* 28.1: 54-73
- Fordyce, C.J. (1961), *Catullus, a commentary*, Oxford
- Hollis, A.S. (1997), *Ovid Ars Amatoria Book I, edited with an introduction and commentary*, Oxford
- Lattimore, R. (1962), *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana
- Lee, G. (1995<sup>3</sup>), *Tibullus: Elegies. Introduction, text, translation and Notes, (including Book 3, text and Translation) revised in collaboration with Robert Maltby*, Leeds
- Maltby, R. (2002), *Tibullus: Elegies. Text, Introduction and Commentary* (ARCA 41), Cambridge
- Mayer, R. (1986), “Geography and Roman Poets”, *G&R* 33: 47-54
- Michalopoulos, A.N. (2005), “Tibullus and Delia, Leander and Hero: Tibullan Echoes in Ov. *Her.* 18–19”, *Eranos* 103.2: 83-96
- (2006), *Ovid Heroides 16 and 17: Introduction, Text and Commentary* (ARCA 47), Cambridge
- Michalopoulos, C. (2006), *Ovid’s Heroides 4 and 8. A commentary with introduction*, PhD Diss. Leeds
- Miller, J.I. (1969), *The spice trade of the Roman empire (29B.C. to A.D. 641)*, Oxford
- Moynihan, R. (1985), “Geographical Mythology and Roman Imperial Ideology” στο R. Winkes (ed.), *The Age of Augustus*. Interdisciplinary Conference held at Brown University (April 30-May 2, 1982), Louvain-la-Neuve, Belgium
- Murgatroyd, P. (1980), *Tibullus I: a commentary on the first book of the Elegies of Albius Tibullus*, Pietermaritzburg
- (1994), *Tibullus Elegies II, edited with introduction and commentary*, Oxford
- Mutschler, F.-H. (1985), *Die poetische Kunst Tibulls. Struktur und Bedeutung der Bücher 1 und 2 des Corpus Tibullianum*, Frankfurt
- Navarro Antolín, F. (1996), *Lygdamus: Corpus Tibullianum III 1-6*, (Mnemosyne Suppl. 154), Leiden

- Nicolet, C. (1991), *Space, Geography and Politics in the Early Roman Empire* (Jerome Lectures 19), Ann Arbor
- Nisbet, R.G.M. and Hubbard, M. (1970), *A Commentary on Horace: Odes Book I*, Oxford
- (1978), *A Commentary on Horace: Odes Book II*, Oxford
- Romm, J.S. (1992), *The Edges of the Earth in Ancient Thought*, Princeton
- Thomas, R. F. (1982), *Lands and peoples in Roman poetry: the ethnographical tradition*, Cambridge
- Thomson, J.O. (1948), *History of ancient Geography*, Cambridge
- Van der Vliet, Edward Ch.L. (2003), "The Romans and Us: Strabo's Geography and the Construction of Ethnicity", *Mnemosyne* 56.3: 257-272
- Witt, R.E. (1971), *Isis in the Graeco-Roman World*, Ithaca, New York

## Summary

*Orbis in Urbe*: commercial products in Roman elegy as indication of Rome's multicultural reality under Augustus. The case of perfumes from the East in Tibullus.

Under Augustus Rome became the centre of a multicultural world empire of nations with diverse practices and customs, where communication and exchange between its constituents was an everyday reality. Roman elegy, on the other hand, has a distinctively Roman character, since Rome with its crowded and noisy streets offers the background against which the 'desperate' love stories of all three Roman elegists develop. Nevertheless, the surviving *corpus* of Roman love elegy is dotted by names of exotic products (perfumes, spices, gemstones, purple die, precious fabrics), which seem to threaten and undermine the Roman quality of its generic framework.

The aim of this paper is to investigate the references to perfumes from the East in the work of Tibullus. In the course of my examination I am discussing issues such as the correspondence of these poetic references to the actual commercial and cultural circumstances of that time, their possible (inter)textual origin, as well as their incorporation into the wider framework of elegy's erotic rhetoric.

There are three references in total to perfumes from the East in the surviving work of Tibullus (Tib. 1.3.7-8, 1.5.35-6, 2.2.3-4). First and foremost, perfumes from the East are used primarily as means of infusing exotic colouring to the text in which they appear. In all three instances, these exotic products with their strange origin broaden unexpectedly the geographical horizon of the poem and stimulate the reader's curiosity. However, their poetic function is much more complicated than being mere exotic embellishments. Tibullus through a web of highly elaborate and sometimes rather obscure associations manages to further exploit the perfumes of Eastern origin by implicating them within the wider context of a polarity, which was at the centre of the ideological and geographical pursuits of Augustan Rome; namely the antithesis between Rome and the world (*Urbs vs. orbis*), Roman and non-Roman, tradition and innovation. In this light, perfumes are often inscribed within elegy's erotic rhetoric as reminders of the excessive luxury and the lasciviousness of the East. The poet, on the other hand, is striving to remain close to the traditional Roman values of frugality, moderation and conservatism; unfortunately, without any luck. Despite his firm resistance he is beaten by the new trends and he ultimately gives in to the newly shaped multicultural reality of his times.



## Ο μύθος του Πύραμου και της Θίσβης: η θέση της εκδοχής του Οβίδιου στην παράδοση του μύθου και η συμβολή της στον προσδιορισμό της ταυτότητάς του

Ο μύθος του Πύραμου και της Θίσβης είναι ερωτικός μύθος, ανήκει στην κατηγορία των μεταμορφώσεων και έχει αιτιολογικό χαρακτήρα. Η παράδοσή του παρουσιάζεται διαιρεμένη σε δύο κλάδους, με θεματικές διαφορές μεταξύ τους ως προς τον τόπο εκτύλιξης της πλοκής και το είδος της μεταμόρφωσης. Οι διαφορές συνταιριάζονται και με τη γλωσσική παράδοση του μύθου. Οι ελληνόγλωσσες πηγές παραδίδουν τον ελληνικό/κιλικικό, όπως θα μπορούσε να ονομαστεί, κλάδο περιεχομένου του μύθου, γιατί τα πρόσωπα και τα γεγονότα της ιστορίας τοποθετούνται στην Κιλικία. Ο κλάδος εντάσσεται στις κοσμογονικές μυθολογικές παραδόσεις που αιτιολογούν την υδατογονία. Ενώ οι πηγές σε λατινική γλώσσα παραδίδουν τον μύθο με εντελώς διαφορετικό περιεχόμενο (η μεταμόρφωση εδώ αφορά το φυτικό βασίλειο), και αποτελούν τον λατινικό/βαβυλωνιακό όπως συμβατικά, επίσης, μπορεί να ονομαστεί, κλάδο περιεχομένου του μύθου, γιατί τόπος δράσης είναι η Βαβυλώνα.

Η παράδοση του μύθου είναι προβληματική. Παρουσιάζει χάσματα και γεννά ερωτηματικά. Επιπλέον, η μέχρι σήμερα συνολική παρουσίαση του μύθου δεν κρίνεται ικανοποιητική, γεγονός το οποίο εν πολλοίς οφείλεται στο ότι δεν έχουν ερευνηθεί διεξοδικά τα προβλήματα που διαπιστώνονται.<sup>1</sup> Ως προς το ζήτημα του περιεχομένου, αφενός αφήνει κενά η επιγραμματική παράδοση της δεύτερης ελληνικής εκδοχής, το κυριότερο όμως πρόβλημα που παρουσιάζεται, λόγω της αποσπασματικής παράδοσης, είναι η αποκατάσταση της πρώτης εκδοχής του ελληνικού κλάδου του μύθου και των πιθανών παραλλαγών της. Κυρίως, όμως, κεντρικά ανοικτά ζητήματα αποτελούν η απώτερη καταγωγή του μύθου, η προέλευση των δύο κλάδων του, αλλά και των εκδοχών του ελληνικού, καθώς και το εντελώς αδιερεύνητο, και ως εκ τούτου αναπάντητο επίσης ερώτημα, αν οι ρίζες του ελληνικού και του λατινικού κλάδου συμπλέκονται σε έναν απώτερο αρχικό κοινό πυρήνα καταγωγής, ή αν η μεταξύ τους σχέση σταματά στην ομοιότητα των ονομάτων των δύο εραστών. Οι απαντήσεις που έχουν δοθεί μιλούν για απόλυτη ανεξαρτησία του ενός κλάδου από τον άλλο και για τυχαία ομωνυμία. Αλλά οι απόψεις αυτές δεν τεκμηριώνονται.<sup>2</sup>

1 Βλ. RE: λ. «Thisbe», Roscher (1965): λ. «Pyramos und Thisbe» και Grimal (1991): λ. «Πύραμος», σ. 601. Για τον λατινικό κυρίως κλάδο του μύθου, βλ. επίσης Perdrizet (1932): σ. 197-228. Ο Grimal δεν αναφέρει την πρώτη ελληνική εκδοχή του μύθου, ενώ στα RE και Rocher (1965) για την παρουσίαση της πρώτης ελληνικής εκδοχής γίνεται λανθασμένη ερμηνεία των πηγών και επιπλέον δεν χρησιμοποιούνται όλες οι πηγές. Επίσης ο Perdrizet δεν εξετάζει σε βάθος τον μύθο και καταλήγει σε λάθος εκτιμήσεις.

2 Βλ. Grimal (1991): λ. «Πύραμος», σ. 601, και Perdrizet (1932): σ. 198.

Ο διαχωρισμός του ελληνικού κλάδου του μύθου σε δύο αφηγηματικές εκδοχές (η πρώτη μάλιστα από αυτές είναι πιθανό να έχει δύο παραλλαγές) στηρίζεται στις διαφορές που παρουσιάζονται ως προς τη φύση των εραστών και ως προς το αν προηγείται ή όχι θάνατος λόγω αυτοκτονίας των εραστών πριν από τη μεταμόρφωσή τους. Τα κοινά στοιχεία περιεχομένου είναι η τοποθέτηση της ιστορίας στην Κιλικία και η υδατογονία. Η πρώτη ελληνική εκδοχή του μύθου δεν παραδίδεται διατυπωμένη ολοκληρωμένα. Τα στοιχεία του περιεχομένου της σταχυολογούνται από τις πηγές που τα θησαυρίζουν (Νόννου *Διονυσιακά*, Θεμίστιου *Δεκετηρικός*, Ιμέριου *Επιθαλάμιος εις Σεβήρον*, αλλά και πληροφορίες από τον Πausανία, τον Ηρωδιανό, τον Στέφανο Βυζάντιο και τον Ευστάθιο Θεσσαλονίκης)<sup>3</sup> και ο μύθος συνάγεται σε συνδυασμό με αντίστοιχούς του γνωστούς (κυρίως με το μύθο του Αλφειού και της Αρέθουσας, αλλά και του Κύδνου και της Κομαιθούς), οι οποίοι συμβάλλουν στη συμπλήρωση των κενών. Για τον λόγο αυτόν, ο μύθος που ακολουθεί, στις δύο πιθανές παραλλαγές του, στην ουσία αποτελεί μια πρόταση όσον αφορά το περιεχόμενο της πρώτης ελληνικής εκδοχής. Είναι το συμπέρασμα που συνάγεται από τη συνολική διερεύνηση των πηγών.

Σύμφωνα με την πρώτη παραλλαγή η Θίσβη ήταν Νύμφη,<sup>4</sup> πιθανότατα με καταγωγή βοιωτική, μία από τις Ναϊάδες,<sup>5</sup> τις κόρες του θυγατρογόνου ποταμού Ασωπού.<sup>6</sup> Ο ποταμός-θεός της Κιλικίας Πύραμος ερωτεύτηκε τη Θίσβη και η Νύμφη απάντησε θετικά στον έρωτά του. Κάποια θεϊκή δύναμη, ίσως η θεά Αφροδίτη, ελέησε αυτόν τον έρωτα και μεταμόρφωσε τη Θίσβη σε πηγή του Πύραμου για να μπορέσει να σμίξει απόλυτα εξομοιωμένη από μορφολογική άποψη μαζί του και να ρέουν ενωμένοι στην αιωνιότητα.<sup>7</sup>

Σύμφωνα με τη δεύτερη παραλλαγή, η Θίσβη ήταν κάποια νεαρή κοπέλα που ζούσε στην Κιλικία δίπλα στον ποταμό Πύραμο. Ανάμεσα στη Θίσβη και τον Πύραμο αναπτύχθηκε αμοιβαίος έρωτας. Τότε, κάποια θεϊκή δύναμη, ίσως πάλι η θεά Αφροδίτη, μεταμόρφωσε τη Θίσβη σε πηγή του Πύραμου για να εξομοιωθεί μορφολογικά μαζί του και να «τηρεί μέχρι ναμάτων τον έρωτα» με τον αγαπημένο της.

Κοινό στοιχείο των δύο παραλλαγών αποτελεί η φύση του Πύραμου, ο οποίος και στις δύο είναι ποταμός ή ποταμός-θεός. Το διαφορετικό στοιχείο, το οποίο οδηγεί και στην υπόθεση ότι υπάρχουν δύο παραλλαγές, βρίσκεται στη φύση της Θίσβης, η οποία στη μία παραλλαγή είναι Νύμφη, δηλαδή κατώτερη θεότητα, ενώ στην άλλη νεαρή κοπέλα –αν η σημασία των λέξεων *Νύμφη* και *κόρη* στις πηγές είναι όντως διαφορετική και δεν συμπίπτει. Και στις δύο παραλλαγές η μεταμόρφωση αφορά τη Θίσβη και, κατά συνέπεια, η πρώτη ελληνική εκδοχή σχετίζεται με την υδατογονία που αφορά τις πηγές των υδάτων, δηλαδή πρόκειται για μύθο ο οποίος αιτιολογεί την ύπαρξη κάποιας πηγής του ποταμού Πύραμου που ονομαζόταν Θίσβη.

Η δεύτερη ελληνική εκδοχή του μύθου περιέχεται στο προγράμμα αρ. 9 του Νικόλαου Σο-

3 Νόννος, *Διονυσιακά*: στ' (6), στ. 339-355 και *Διονυσιακά*: ιβ' (12), στ. 84-85, Θεμίστιος, *Δεκετηρικός*: 151.δ.1-2, Ιμέριος, *Λόγοι*: 9.122 - 9.125, Πausανίας, *Περιήγησις*: 9.32.3.5-7, Ηρωδιανός, *Περί καθολικής προσωδίας*: 3,1.307.17-20, Στέφανος Βυζάντιος, *Εθνικά*: 314.15-18, Ευστάθιος, *Παρεκβολαί εις την Ομήρου Ιλιάδα*: 1.409.27-1.410.4.

4 Στην ελληνική μυθολογία οι Νύμφες ανήκουν στους μικρότερους, ομαδικούς θεούς και ειδικότερα στους χορούς θεϊκών κοριτσιών. Υπηρετούν τους Ολύμπιους θεούς, συμμετέχουν σε συνελεύσεις τους και η ονομασία τους ποικίλλει, ανάλογα με τα στοιχεία της φύσης που προστατεύουν (Ορεστιάδες, Αγρονόμοι, Κρηναίες, Αμαδρνώδες). Πρόκειται για πνεύματα της βλάστησης, των νερών, για δαίμονες των φυσικών στοιχείων.

5 Είναι οι Νύμφες του υγρού στοιχείου που αναβλύζει από τη γη. Κατοικούν σε πηγές, σε ποταμούς ή σε ρυάκια, ενσαρκώνουν τη θεότητα αυτών των γλυκών νερών και ζούν τόσο χρονικό διάστημα, όσο αναβλύζει και το νερό που προστατεύουν.

6 Ο Ασωπός είναι ο θεός του ομώνυμου ποταμού της Βοιωτίας. Πρόκειται για θυγατρογόνο θεό του οποίου οι κόρες είναι Νύμφες.

7 Στο Grimal (1991): λ. «Πύραμος», σ. 601, ο Πύραμος τοποθετείται λανθασμένα στη Σικελία.

φιστή, το οποίο ανήκει στα *διηγήματα*.<sup>8</sup> Οι διαφορές της από την πρώτη ελληνική εκδοχή εντοπίζονται στη φύση των εραστών και στο ότι αυτοκτονούν πριν να μεταμορφωθούν σε ποταμό και πηγή. Επίσης, η μεταμόρφωση στην εκδοχή αυτή αφορά και τον Πύραμο. Επομένως ως μύθος αναφέρεται στην υδατογονία του ποταμού Πύραμου της Κιλικίας και της πηγής του Θίσβης.

Σύμφωνα με την εκδοχή, ο Πύραμος και η Θίσβη είναι θνητοί, δύο νεαροί άνθρωποι που δημιουργούν ερωτική σχέση, η οποία όμως, για λόγους οι οποίοι δεν αναφέρονται, πρέπει να τους είναι απαγορευμένη. Γι' αυτό, όταν αντιλαμβάνεται ότι είναι έγκυος, η Θίσβη αυτοκτονεί. Διαπιστώνοντας το γεγονός αυτοκτονεί και ο Πύραμος. Αλλά οι θεοί ελεούν το συμβάν και μεταμορφώνουν τον Πύραμο σε ποταμό της Κιλικίας και τη Θίσβη σε πηγή του.<sup>9</sup>

Ο μύθος του λατινικού κλάδου σώζεται από τον Οβίδιο στο τέταρτο βιβλίο των *Μεταμορφώσεων*.<sup>10</sup> Πιθανόν από τον Οβίδιο γνωρίζουν τον μύθο με το ίδιο περιεχόμενο ο Υγίνος και ο Σέρβιος που αναφέρονται σ' αυτόν.<sup>11</sup> Το περιεχόμενο του μύθου στα λατινικά παρουσιάζεται εκτενέστερα σε σχέση με εκείνο των εκδοχών του ελληνικού κλάδου του και διαφέρει σημαντικά κυρίως σε σχέση με τον τόπο εκτύλιξης της ιστορίας των εραστών, καθώς και σε σχέση με τον τύπο και τον βαθμό της μεταμόρφωσης.

Σύμφωνα με την αφήγηση του Οβιδίου, ο Πύραμος και η Θίσβη, είναι δύο ερωτευμένοι νέοι, τόσο όμορφοι όσο κανείς άλλος στην εποχή τους. Ζουν στη Βαβυλώνα και τα σπίτια τους γειτονεύουν. Εμπόδιο στον γάμο τους στέκονται οι γονείς τους. Η δύναμη όμως του έρωτα βρίσκει διέξοδο. Μια ρωγμή στον τοίχο που χωρίζει τα σπίτια τους γίνεται ο δίαυλος της εκ του μακρόθεν ερωτικής συνομιλίας τους. Μπροστά στο ερωτικό αδιέξοδο, μια μέρα αποφασίζουν να συναντηθούν τη νύχτα κρυφά έξω από τα τείχη της πόλης, πάνω σ' ένα ύψωμα δίπλα στον τάφο του Νίνου. Εκεί υπάρχει μια πηγή και δίπλα της μια μουριά φορτωμένη με τους άσπρους καρπούς της. Οι δύο εραστές θα κρυφτούν κάτω από το πλούσιο φύλλωμά της. Η Θίσβη φτάνει πρώτη στον τόπο του νυχτερινού ραντεβού. Περιμένοντας με αγωνία την άφιξη του Πύραμου, βλέπει στο φως της σελήνης μια λέαινα, ματωμένη από το πρόσφατο γεύμα της, να κατευθύνεται προς την πηγή. Τρομαγμένη η Θίσβη τρέχει να κρυφτεί αλλά στη βιασύνη της πέφτει το πέπλο της στον δρόμο. Η λέαινα, επιστρέφοντας από την πηγή, βρίσκει το πέπλο, το μυρίζει, ρίχνεται επάνω του και το ξεσκίζει. Ματωμένο και ξεσκισμένο το βρίσκει ο Πύραμος, ο οποίος φτάνει αμέσως μετά. Νομίζει ότι η Θίσβη έγινε βορά θηρίων και κατηγορεί τον εαυτό του ως υπεύθυνο για το γεγονός, γιατί δεν έπρεπε να την αφήσει μόνη της τέτοια ώρα στην ερημιά. Απελπισμένος, τοποθετεί το πέπλο κάτω από το δέντρο του ραντεβού, βγάζει το σπαθί του και αυτοκτονεί. Ξεψυχώντας, καταφέρνει να τραβήξει το σπαθί από το στήθος και το αίμα του πετάγεται και βάφει με το χρώμα του τις ρίζες της μουριάς και τους άσπρους καρπούς της. Στο μεταξύ η Θίσβη αφήνει την κρυψώνα της για να ψάξει τον Πύραμο. Τον βρίσκει σκοτωμένο, τον αγκαλιάζει και τον θρηνεί ενώνοντας τα δάκρυά της με το αίμα του. Βλέπει το πέπλο της, καταλαβαίνει ότι ο Πύραμος αυτοκτόνησε και για ποιον λόγο το έκανε. Μέσα στην ερωτική απελπισία της, παίρνει το σπαθί του Πύραμου και, ευχόμενη πρώτα, οι γονείς τους να τους θάψουν στον ίδιο τάφο, και ύστερα, τα μούρα να αποτελούν το σύμβολο του πόνου και των δα-

8 Βλ. Νικόλαος, *Προγυμνάσματα*: τόμ. Ι, σ. 271.

9 Ο Νικόλαος Σοφιστής πιθανολογείται, δίχως να έχει κλείσει το ζήτημα, ότι ταυτίζεται με τον Νικόλαο Μύρωνα. Με το όνομα του πρώτου έχουν εκδοθεί από τον Ch. Walz προγυμνάσματα (βλ. Νικόλαος, *Προγυμνάσματα*: τόμ. Ι, σ. 266-420), ενώ από τον δεύτερο σώζεται η θεωρία των προγυμνασμάτων (βλ. Νικόλαος, *Θεωρία*). Το έργο του Νικόλαου Μύρωνα, μαζί με εκείνο του Ερμογένη και του Αφθόνιου, αλλά και τα προγυμνάσματα του Νικόλαου Σοφιστή υπήρξαν βασικά εγχειρίδια για τη βυζαντινή ρητορική θεωρία και πρακτική.

10 Βλ. Οβίδιος, *Μεταμορφώσεις*: IV στ. 55-166

11 Βλ. Σέρβιος, *Σχόλ*, στο *Virg.*: *Εκλ.* 6,22 και Υγίνος, *Fab.*: 242 και 243.

κρύων και να μαρτυρούν τη θυσία των δύο νέων χάριν του έρωτά τους, αυτοκτονεί μπήγοντας το σπαθί στο στήθος της και πέφτει επάνω στον Πύραμο νεκρή. Οι ευχές της ευοδώθηκαν από τους θεούς. Οι στάχτες των δύο εραστών συγκεντρώθηκαν στην ίδια τεφροδόχο. Ο Πύραμος και η Θίσβη αναπαύονται πλέον ενωμένοι στον ίδιο τάφο και από τότε τα μούρα, όταν ωριμάσουν, παίρνουν ένα βαθύ κόκκινο χρώμα.

Είναι φανερό ότι ο μύθος του *Πύραμου και της Θίσβης* τον οποίο παραδίδει λογοτεχνικά επεξεργασμένο ο Οβίδιος ανήκει σε μια μυθολογική παράδοση διαφορετική από την ελληνική. Τα ίχνη αυτής της παράδοσης ως τη στιγμή που ο μύθος περνά στις *Μεταμορφώσεις* έχουν χαθεί. Εντούτοις ο κλάδος τον οποίο σώζει ο Οβίδιος έχει ιδιαίτερη σημασία γιατί παίζει καθοδηγητικό ρόλο στη διερεύνηση της καταγωγής του μύθου στο σύνολό του. Στο περιεχόμενό του αναγνωρίζονται στοιχεία τα οποία χρησιμοποιούνται ως ερμηνευτικά κλειδιά. Ο Οβίδιος εντάσσει τον μύθο σε μια σειρά από βαβυλωνιακούς μύθους. Το σκηνικό μέσα στο οποίο παρουσιάζεται ο μύθος στις *Μεταμορφώσεις* αντανακλά τον ανταγωνισμό μεταξύ της λατρείας της Μεγάλης Μητέρας Θεάς και της διονυσιακής λατρείας: οι τρεις κόρες του Μινύα προτιμούν την Αθηνά από τον Διόνυσο και όχι μόνον δε συμμετέχουν στη διονυσιακή λατρεία αλλά κατά τη λατρευτική περίοδο υφαίνουν, ενώ απαγορεύεται, και αφηγούνται ιστορίες. Ο μύθος του *Πύραμου και της Θίσβης* είναι η πρώτη ιστορία. Προκρίνεται μάλιστα να ακουστεί πρώτη γιατί είναι ελάχιστα γνωστή. Η δεύτερη έχει ως περιεχόμενο τον τρόπο με τον οποίο η Αφροδίτη εκδικήθηκε, μέσω της Λευκοθέας, τον Απόλλωνα, όταν αυτός αποκάλυψε τους έρωτές της με τον Άρη, ενώ η τρίτη είναι ο μύθος του Ερμαφρόδιτου.

Με γνώμονα το σκηνικό που παισιώνει τον μύθο στις *Μεταμορφώσεις* έχει διατυπωθεί η υπόθεση ότι στην αρχική μορφή του ο μύθος είχε άμεση σχέση με τη Μεγάλη Μητέρα Θεά (που είναι γνωστή και με τα ονόματα Ασάρτη, Ίσις, Ρέα, Κυβέλη, Άγδιστη, Αφροδίτη, Σελήνη κ.ά.).<sup>12</sup> Η Βαβυλώνα ως τόπος εκτύλιξης της ιστορίας των εραστών παραπέμπει στον ασιατικό χώρο της Μεσοποταμίας και τα επεισόδια της πλοκής θυμίζουν την ανατολική λατρεία της Μεγάλης Μητέρας, στην οποία περιλαμβάνονταν οργανιστικές τελετές με ιερογαμίες, αυτοακρωτηριασμούς και θανάτωση του ιερέα-βασιλιά. Σ' αυτό το ερμηνευτικό πλαίσιο ο μύθος πρέπει να συνδέεται με ιερογαμία και το επεισόδιο της αυτοκτονίας με θυσίες κατά τη διάρκεια μνητικών τελετών. Προς αυτή την ερμηνεία οδηγεί επίσης και ο τρόπος με τον οποίο χρησιμοποιήθηκε ο μύθος που παραδίδει ο Οβίδιος σε ποικίλες διασκευές του από μετέπειτα συγγραφείς. Παρά το ότι οι θεοί απουσιάζουν από τον μύθο, η παρουσία τους λανθάνει. Η λείαινα (όπως και η λεοπάρδαλη αλλά και ο πάνθηρας) είναι το σύμβολο της Μεγάλης Μητέρας, η οποία ταυτίζεται με τη Σελήνη. Ο ρόλος της Σελήνης και της λείαινας στην πλάνη του Πύραμου είναι καθοριστικός, ενώ η έξοδος των εραστών από την περιτειχισμένη πόλη συμβολίζει την έλλειψη προστασίας και την έκθεσή τους στην εξουσία της Τύχης. Το όνομα του Νίνου παραπέμπει, επίσης, στην πρωτο-σουμεριακή θεά του έρωτα Ninni, η οποία ταυτίζεται με την Ασάρτη και με την ίδια τη Σεμίραμη.

Ως προς το ζήτημα της καταγωγής του ελληνικού κλάδου του μύθου και της πιθανότητας να είναι κοινή για τις δύο εκδοχές του, ποικίλες πηγές προσφέρουν στοιχεία βάσει των οποίων μπορεί να καταρτιστεί ένας πρώτος «χάρτης» του μύθου. Σε όσες προαναφέρθηκαν προστίθενται η *Ιλιάδα*, ο Ξενοφών, ο Στράβων, ο Πολύβιος, ο Πλούταρχος, ο Διονύσιος Αλικαρνασσεύς, ο Απολλώνιος ο Σοφιστής, ο Ησύχιος, οι συγγραφείς των Σχολίων στον Όμηρο και τον Αισχύλο, το δευτεροκανονικό βιβλίο της Παλαιάς Διαθήκης *Τωβίτ*, αλλά και ιστορικά στοιχεία,

12 Βλ. *Dictionnaire des mythes* (1988): σ. 1164-1166.

καθώς και αποτελέσματα νεότερων αρχαιολογικών και γλωσσολογικών ερευνών.<sup>13</sup> Οι πληροφορίες που συλλέγονται αποτελούν συμπληρωματικά πραγματολογικά στοιχεία, κυρίως τοπογραφικά (ο Πύραμος και η Θίσιβη είναι και τόποι). Στον «χάρτη» που δημιουργείται, μέσω των συγγενικών ιδρυτικών μυθολογικών παραδόσεων της Κιλικίας και της Βοιωτίας αλλά και μέσω των κοινών λατρευτικών παραδόσεων, μια γραμμή συνδέει, τη Φοινίκη, και ειδικότερα τη φοινικική πόλη Θίσιβη, με την Κύπρο, την Κιλικία και τη Βοιωτία στις απέναντι ακτές, όπου επίσης υπάρχει μέχρι σήμερα το τοπωνύμιο Θίσιβη. Σύνδεση η οποία επιβεβαιώνεται και ιστορικά μέσω του περιεχομένου της διγλωσσης επιγραφής, στα ιερογλυφικά χετιτικά και στα φοινικικά, που βρέθηκε το 1946 στη νέο-χετιτική ακρόπολη του Karatere της Κιλικίας (η επιγραφή χρονολογείται στο δεύτερο μισό του 9ου ή του 8ου π.Χ. αιώνα και αναφέρεται σε γεγονότα του 12ου ή του 11ου π.Χ. αιώνα, δηλαδή της υστερομυκηναϊκής εποχής).<sup>14</sup> Τα στοιχεία αυτά, συνδυασμένα α) με τη φύση των πρωταγωνιστών του μύθου του *Πύραμου και της Θίσιβης* στην πρώτη εκδοχή του ελληνικού κλάδου του (ποταμός-θεός, Νύμφη), β) με τον μυθικό προϊστορικό χρόνο στον οποίο ανάγονται όλα τα περιστατικά (προκατακλυσμαίος), και γ) με τη διαπίστωση ότι υπάρχουν συστηματικές αντιστοιχίες με άλλους μύθους της ελληνικής μυθολογίας, λειτουργούν ως μίτος που οδηγεί στο συμπέρασμα ότι πρόκειται για αρχαιότατο προϊστορικό μύθο, ο οποίος έχει ζυμωθεί με τα χαρακτηριστικά της ελληνικής μυθολογίας και έχει αποκτήσει κατά την παράδοσή του εκδοχές και παραλλαγές.

Το ότι και οι υποθέσεις για την προέλευση του κλάδου που παραδίδει ο Οβίδιος οδηγούν στην προϊστορική εποχή αποτελεί μία πρόσθετη ενισχυτική ένδειξη του παραπάνω συμπεράσματος. Για να συμπληρωθεί ο «χάρτης» του μύθου δε μένει παρά να ελεγχθεί αν η συνδυαστική γραμμή μπορεί να φτάσει ως τη Βαβυλώνα. Η απάντηση είναι καταφατική. Γεγονός που σημαίνει ότι ο λατινικός και ο ελληνικός κλάδος του μύθου συνδέονται. Στην αποδεικτική διαδικασία εξετάζονται τέσσερις παράμετροι. 1/ Η πιθανότητα να συνδέεται ο ποταμός Πύραμος της Κιλικίας και ο μύθος του με τοπική λατρεία της Μεγάλης Μητέρας Θεάς, αν μπορεί να διαπιστωθεί ότι υπήρχε τέτοια λατρεία στην περιοχή γύρω από τον ποταμό. 2/ Τα πορίσματα από τη συγκριτική θεματική ανάλυση των κλάδων (εκδοχών και παραλλαγών) του μύθου του *Πύραμου και της Θίσιβης* με τον βασικό μύθο της Μεγάλης Μητέρας Θεάς. 3/ Η σημασία του μεγάλου ψηφιδωτού της *Οικίας του Διόνυσου* με θέμα την ιστορία του *Πύραμου και της Θίσιβης*, στη Νέα (σημερινή Κάτω) Πάφο, στην Κύπρο. Και τέλος 4/ Η σημασία των πληροφοριών που παρέχει το υστεροβυζαντινό/πρώιμο νεοελληνικό ερωτικό μυθιστόρημα *Διήγησις εξάιρετος Βελθάνδρου του Ρωμαίου* για τη γη της Κιλικίας, το κείμενο, δηλαδή, που υπήρξε η αιτία της παρούσας πραγμάτευσης των προβλημάτων τα οποία ανακύπτουν από την παράδοση του μύθου και από τη διερεύνηση της ερμηνευτικής διάστασης του περιεχομένου του.<sup>15</sup>

Τα συμπεράσματα στα οποία καταλήγει η εξέταση των ζητημάτων που τίθενται στις τέσσερις παραπάνω παραμέτρους είναι τα ακόλουθα:

1) Ως προς την πρώτη παράμετρο, αποδεικνύεται ότι υπήρχε από την προϊστορική εποχή στην Κιλικία σημαντικό λατρευτικό κέντρο της Μεγάλης Μητέρας Θεάς. Στην κιλικική εκδοχή της η θεά ονομαζόταν Κουμπάμπα κατά την προϊστορική εποχή και το λατρευτικό της κέ-

13 Βλ. *Ιλιάδα*: β 2.502 Ξενοφών, *Ελληνικά*.: 6.4.3.14 Στράβων, *Γεωγραφικά*: 1.2.3.29, 7.3.6.11-12, 9.2.27.1-2 και 9.2.28.3-9 Πολύβιος, *Ιστορία*: 27.5.3.1 Πλούταρχος, *Ερωτικά διηγήσεις*: 775.A.2 και 11 Διονύσιος Αλικαρνασσεύς, *Περί συνθέσεως ονομάτων*: 16.107 Απολλώνιος Σοφ., *Ομηρικό Λεξικό*: 154.19 Ησύχιος, *Λεξικόν*: Π, 4387.1 *Σχόλια στην Ιλιάδα*: 2.502.1 *Σχόλια στους Πέρσες*: 309.2 *Ταβίτ*: 1.2.1-4.

14 Για τα ευρήματα στο Karatere και τη διγλωσση επιγραφή βλ. Alkim (1948-49), Alkim (1950), Bossert (1948), Usishkin (1969), Winter (1979).

15 Αναλυτική παρουσίαση όλων των ζητημάτων που σχετίζονται με τον μύθο γίνεται στο: Χελιδώνη (υπό έκδοση).

ντρο βρισκόταν στο Karatepe. Κατά τα ελληνιστικά και ρωμαϊκά χρόνια η θεά μετονομάστηκε σε Περασία Άρτεμη και λατρευτικό της κέντρο υπήρξε η Ιεράπολις-Καστάβαλα, πόλη χτισμένη λίγο πιο κάτω από το Karatepe. Τόσο το Karatepe όσο και η Ιεράπολις-Καστάβαλα βρίσκονται δίπλα στο κεντρικό ρεύμα του ποταμού Πύραμου. Ο ποταμός έπαιξε κεντρικό ρόλο στη λατρεία της θεάς.<sup>16</sup>

2) Ως προς τη δεύτερη παράμετρο, είναι γνωστό ότι ο μύθος της Μεγάλης Μητέρας Θεάς, σε όποια παραλλαγή του από τους λαούς που υιοθέτησαν τη λατρεία της, αποτελούσε ιερό λόγο και έπαιξε κεντρικό ρόλο στο τελετουργικό της μυστηριακής λατρείας της θεάς. Ο μύθος του Πύραμου και της Θίσβης, όπως αποδεικνύεται από τη συγκριτική αφηγηματική ανάλυση δεν αποτελούσε παρά μία εκδοχή του μύθου της Μεγάλης Θεάς. Τα βασικά επεισόδια που συνθέτουν την ερωτική ιστορία του Πύραμου και της Θίσβης σε όλους τους κλάδους, εκδοχές και παραλλαγές του μύθου, παρουσιάζουν την ίδια δομή με τη δομή των επεισοδίων που χαρακτηρίζουν τη θεματική οργάνωση της ερωτικής ιστορίας του θεικού παρέδρου με τη Νύμφη ή την κόρη στους μύθους της Μεγάλης Μητέρας. Υπάρχει και στον μύθο του Πύραμου και της Θίσβης α) ο αμοιβαίος έρωτας που αναπτύσσεται ανάμεσα σε ένα νέο άντρα και μια νέα γυναίκα ή Νύμφη, β) η απαγόρευση για τη σύναψη της ερωτικής σχέσης, γ) η κρυφή σύναψη της σχέσης, δ) ο θάνατος των δύο εραστών, ε) το έλεος κάποιου θεού και στ) η θεική συναίνεση για συνέχιση της ζωής. Στους συγκριτικούς πίνακες I και II που ακολουθούν παρουσιάζεται αναλυτικά η θεματική οργάνωση της ερωτικής ιστορίας σε όλους τους κλάδους, εκδοχές και παραλλαγές του μύθου του Πύραμου και της Θίσβης και στους μύθους της Μεγάλης Μητέρας και φαίνονται τα σταθερά στοιχεία και οι μεταμορφώσεις τους.

#### Η ΕΡΩΤΙΚΗ ΘΕΜΑΤΙΚΗ ΚΑΙ ΟΙ ΜΕΤΑΜΟΡΦΩΣΕΙΣ ΤΗΣ: I

Τα θεματικά γνωρίσματα του μύθου		Οι κλάδοι, οι εκδοχές και οι παραλλαγές του μύθου		
		Α' ελληνική και παραλλαγές	Β' ελληνική	Λατινική
Η ΦΥΣΗ ΤΩΝ ΠΡΟΣΩΠΩΝ	Πύραμος	ποταμός-(θεός)	νέος	νέος
	θίσβη	Νύμφη, κόρη Ασωπού (Ναϊάς) – κόρη (β' παρ.)	νέα	νέα
Ο ΤΟΠΟΣ	Καταγωγή των προσώπων	Πύραμος: Κιλικία Θίσβη: --	--	Βαβυλώνα
	Ερωτικής σχέσης	Κιλικία	--	Βαβυλώνα
	Μεταμορφωμένης ύπαρξης ή γάμου	Κιλικία	Κιλικία	Βαβυλώνα και όπου υπάρχει μουριά
Η ΕΡΩΤΙΚΗ ΣΧΕΣΗ (εναντίωση στη σχέση)	Είδος ερωτικής ανταπόκρισης	αμοιβαίος έρωτας	αμοιβαίος έρωτας	αμοιβαίος έρωτας
	Βαθμίδα ερωτικού συναισθήματος	παράφορος έρωτας	παράφορος έρωτας	παράφορος έρωτας
	Απαγορευμένη ή ασύμβατη	ασύμβατη	απαγορευμένη	απαγορευμένη
	Κρυφή	--	+	+
	Ολοκληρωμένη	(αδυναμία ολοκλήρωσης λόγω διαφορετικής φύσης)	+	--

16 Βλ. Dupont-Sommer και Robert (1964). Βλ. επίσης, Στράβων, Γεωγραφικά: XII 2,7 p.C.537, Ιάμβλιχος, Περί μυστηρίων και Στέφανος Βυζάντιος, Εθνικά: Καστάβαλα.

Ο ΘΑΝΑΤΟΣ (ως πραγματικότητα ή απειλή)	Θάνατος	--	+ (πρώτα θίσβη → ακολουθεί Πύραμος)	+ (πρώτα ψευδής θάνατος θίσβης → ακολουθεί Πύραμος → ακολουθεί θίσβη)
	Αιτία θανάτου	--	θίσβη: απόκρυψη εγκυμοσύνης Πύραμος: σφοδρός έρωτας	ατυχία Πύραμος: πλάνη, σφοδρός έρωτας, αίσθηση δικής του υπαιτιότητας. θίσβη: σφοδρός έρωτας
	Τρόπος θανάτου	--	αυτοκτονία	αυτοκτονία
Η ΜΕΤΑΜΟΡΦΩΣΗ	Λόγος μεταμόρφωσης	η εσαεί ένωση των εραστών σε άλλη μορφή ζωής	η εσαεί ένωση των εραστών σε άλλη μορφή ζωής	η εσαεί ένωση του αίματος των εραστών σε σε άλλη μορφή ζωής
	Πρόσωπα που μεταμορφώνονται	θίσβη	Πύραμος και θίσβη	μόνο το αίμα του Πύραμου και της θίσβης
	Συντελεστής μεταμόρφωσης	έλεος θεού	έλεος θεού	έλεος θεού
	Είδος μεταμόρφωσης	υγρό στοιχείο: νερό (πηγή)	υγρό στοιχείο: Πύραμος → νερό (ποταμός), θίσβη → νερό (πηγή)	υγρό στοιχείο: φυτικός χρωστικός χυμός

Συγκριτικός πίνακας Ι: Οι κλάδοι, οι εκδοχές και οι παραλλαγές του μύθου του *Πύραμου και της θίσβης* (Το σύμβολο + σημαίνει ότι το θεματικό γνώρισμα δηλώνεται στην ιστορία ενώ το – ότι δεν δηλώνεται)

### Η ΕΡΩΤΙΚΗ ΘΕΜΑΤΙΚΗ ΚΑΙ ΟΙ ΜΕΤΑΜΟΡΦΩΣΕΙΣ ΤΗΣ: ΙΙ

Τα θεματικά γνωρίσματα των μύθων		Μεγάλη Μητέρα και Άττης/Άδωνης
Η ΦΥΣΗ ΤΩΝ ΠΡΟΣΩΠΩΝ	Άττης / Άδωνης	Θεός / θείκός πάτερδος
	Σαγγαρ. / Λάμη	Νύμφη
Ο ΤΟΠΟΣ	Καταγωγής των προσώπων	-
	Ερωτικής σχέσης	-
	Μεταμορφωμένης ύπαρξης ή γάμου	-
Η ΕΡΩΤΙΚΗ ΣΧΕΣΗ (εναντίωση στη σχέση)	Είδος ερωτικής ανταπόκρισης	αμοιβαίος έρωτας
	Βαθμίδα ερωτικού συναισθήματος	παράφορος έρωτας
	Απαγορευμένη ή ασύμβατη	απαγορευμένη
	Κρυφή	κρυφή
	Ολοκληρωμένη	ολοκληρωμένη
Ο ΘΑΝΑΤΟΣ (ως πραγματικότητα ή απειλή)	Θάνατος	+
	Αιτία θανάτου	οργή Μεγάλης Μητέρας
	Τρόπος θανάτου	αυτοκτονία, ευνουχισμός

Η ΜΕΤΑΜΟΡΦΩΣΗ ΩΣ ΓΑΜΟΣ ή Η ΑΝΑΓΕΝΝΗΣΗ/ ΑΝΑΣΤΑΣΗ	Λόγος μεταμόρφωσης/αναγέννησης/ ανάστασης	ένωση εραστών, συνέχιση ζωής
	Πρόσωπα που μεταμορφώνονται/ αναγεννώνται/ανασταίνονται	και οι δύο
	Συντελεστής μεταμόρφωσης/ αναγέννησης/ανάστασης	έλεος θεάς
	Είδος μεταμόρφωσης συμπληρωματικής στην αναγέννηση/ ανάσταση	άλλοτε λανθάνει, άλλοτε φυτικός χρωστικός χυμός, άλλοτε γόνιμα νερά ποταμών κ.ά.

Πίνακας II: Οι μύθοι της Μεγάλης Μητέρας Θεάς

3) Ως προς την τρίτη παράμετρο, το ψηφιδωτό της Κάτω Πάφου, που εικονίζεται παρακάτω, αποτελεί μια κρίσιμη μαρτυρία του ότι οι δύο κλάδοι του μύθου συνδέονται.<sup>17</sup>



Το ψηφιδωτό χρονολογείται στο τέλος του 2ου μ.Χ. αιώνα και βρίσκεται στη Δυτική Στοά, στον πρώτο αριστερά από τους τέσσερις ορθογώνιους πίνακες του δαπέδου αυτής της αίθουσας με τις μυθολογικές παραστάσεις. Η παράσταση ακολουθεί κατά βάση τον λατινικό κλάδο του μύθου. Η σκηνή που απεικονίζεται είναι η στιγμή κατά την οποία η Θίσιβη, σε στάση απόγνωσης, βρίσκει τον Πύραμο να ξεψυχά πεσμένος στο χώμα. Τη λέαινα του λατινικού κλάδου την έχει αντικαταστήσει μια λεοπάρδαλη, η οποία κρατά στο στόμα της το πέπλο της Θίσιβης και βρίσκεται στο κέντρο του πίνακα. Αλλά το πιο ενδιαφέρον σημείο του μωσαϊκού είναι η απεικόνιση του Πύραμου. Γιατί, ενώ η λεοπάρδαλη και το πέπλο παραπέμπουν άμεσα στον λατινικό κλάδο του μύθου του *Πύραμου και της Θίσιβης*, η απεικόνιση του Πύραμου προέρχεται σαφώς από τον ελληνικό κλάδο του. Αντί για τον πεσμένο νέο με το σπαθί μπηγμένο στο στήθος του, βλέπουμε κάτω από το όνομα «ΠΥΡΑΜΟΣ» την κλασική απεικόνιση μιας ποτάμιας θεό-

17 Βλ. *Οδηγός ψηφιδωτών Πάφου* (Daszewski και Μιχαηλίδης) (1989): σ. 14 και 40 και Ηλιάδης (1986): σ. 31, όπου όμως η παράσταση του μύθου στο ψηφιδωτό σχολιάζεται μόνο σε σχέση με τον μύθο που παραδίδει ο Οβίδιος και δεν συνδυάζεται με τον ελληνικό κλάδο του μύθου. Γίνεται μάλιστα λόγος για λάθος του ψηφοθέτη, γιατί απεικόνισε τον Πύραμο ως ποτάμια θεότητα μπερδεύοντας τον ποταμό της Κιλικίας Πύραμο με τον Πύραμο του μύθου.



τητας: έναν μισοξαπλωμένο άντρα να κρατά από τη λαβή της μια γερμένη υδρία και να ακουμπά επάνω της, ενώ από το εσωτερικό της χύνεται άφθονο νερό. Στο αριστερό χέρι του κρατά ένα καλάμι, και με καλάμια είναι στεφανωμένο το κεφάλι του. Στο δεξί χέρι κρατά το κέρας της Αμάλθειας, σύμβολο της γονιμότητας της γης που είναι δώρο του ποταμού. Το ρούχο του αφήνει γυμνό το σώμα του από τη μέση και πάνω και έχει γήινες και μπλε αποχρώσεις. Το μπλε χρώμα είναι το ίδιο με το χρώμα του νερού που κυλάει από τη γερμένη υδρία βρέχοντας και το ρούχο του Πύραμου.

Ωστόσο πρέπει να επισημανθεί ότι η παράσταση του Πύραμου σε ένα σημείο της διαφοροποιείται από μια κλασική εικαστική απεικόνιση ποτάμιας θεότητας. Η δυνατότητα, μάλιστα, για μια συγκριτική εξέταση παρέχεται στον ίδιο ακριβώς χώρο. Στον τέταρτο πίνακα του δαπέδου της αίθουσας στην οποία βρίσκεται το ψηφιδωτό με τον Πύραμο και τη Θίσβη απεικονίζεται με τον ίδιο τρόπο ο ποτάμιος θεός Πηνειός, σε μια εικαστική αναπαράσταση του μύθου του Απόλλωνα και της Δάφνης, η οποία ήταν κόρη του Πηνειού. Σε σχέση με τον τρόπο που παριστάνεται ο Πηνειός, το σώμα του Πύραμου είναι περισσότερο γερμένο, και στο μέρος της καρδιάς του, αντίθετα με την απεικόνιση του Πηνειού όπου δεν παρατηρείται τίποτε το ιδιαίτερο, ο ψηφοθέτης έχει τοποθετήσει βαθυκόκκινες ψηφίδες, οι οποίες ενώνονται με τις κυανές σ' αυτό το σημείο πτυχώσεις μιας άκρης του ρούχου του Πύραμου. Το ρούχο, περνώντας πίσω από το μπράτσο, τυλίγεται στην κλειδώση του αγκώνα του αριστερού χεριού. Το αίμα της καρδιάς του Πύραμου, που προφανέστατα δηλώνει την αυτοκτονία του, ενώνεται με το μπλε χρώμα του νερού για να δηλωθεί ταυτοχρόνως και η μεταμόρφωση του Πύραμου σε ποταμό. Στη μορφή του Πύραμου και ιδιαίτερα στο βλέμμα του αποτυπώνονται η θλίψη και το ξεψύχισμα της θνητής ύπαρξης.

Η απεικόνιση του Πύραμου στο ψηφιδωτό της Νέας Πάφου αποτελεί τη μοναδική μαρτυρία που έφτασε μέχρι σήμερα ότι ο ελληνικός κλάδος του μύθου συνυπήρχε με τον λατινικό και γι' αυτό οι δύο κλάδοι μπορούσαν είτε να συνδυάζονται είτε και να συγχέονται. Επιπλέον υποδεικνύει ότι για να μπορούν να συνδυάζονται θα πρέπει να θεωρούνταν ότι δεν αποτελούσαν δύο ανεξάρτητους μεταξύ τους μύθους αλλά ότι ήταν κλάδοι μιας κοινής ρίζας.

4) Τέλος, ως προς την τέταρτη παράμετρο, οι παραστάσεις των αρχαίων νομισμάτων της Κιλικίας πιστοποιούν ότι το πυροφλογοπόταμο που βρίσκει ο Βέλθανδρος, ο κεντρικός ήρωας του μυθιστορήματος *Διήγησις εξαίρετος Βελθάνδρου του Ρωμαίου*, στον δρόμο του, δεν είναι άλλο από τον ποταμό Πύραμο. Και η Ιεράπολη-Καστάβαλα πρέπει να είναι το *Ερωτόκαστρο* όπου μυείται, μέσω της λανθάνουσας αφήγησης του μύθου του *Πύραμου και της Θίσβης* στο μυθιστόρημα, στα μυστήρια του θεού Έρωτα. Η πλέον εύγλωττη απεικόνιση για τον προσδιορισμό της ταυτότητας του Πύραμου είναι η παράστασή του στα νομίσματα με τη μορφή νέου άντρα ο οποίος κρατώντας στο χέρι του αναμμένο πυρσό κολυμπά μέσα στο νερό του ποταμού Πύραμου, δηλαδή μέσα στην άλλη μορφή του:<sup>18</sup>



Η συμβολική αυτή απεικόνιση είναι πολλαπλά αποκαλυπτική. Η διμορφία του Πύραμου σημαίνει ότι το σύμβολο που συνοδεύει το νέο άντρα Πύραμο, δηλαδή ο πυρσός με την αναμ-

18 Βλ. Head (1911).

μένη φλόγα, αποτελεί εξάρτημα και της άλλης μορφής του, δηλαδή του ποταμού. Είναι ολόφανερο, επομένως, πως, αν καλύψουμε τον νεαρό άντρα Πύραμο και κρατήσουμε μόνον τη φλόγα του πυρσού του μέσα στο νερό του ποταμού, βρισκόμαστε μπροστά στο πυροφλογογόταμο που συναντά ο Βέλθανδρος στην Κιλικία. Επιπλέον, στον συνδυασμό του νερού με το πυρ πρέπει να αναγνωριστεί η ουσία του κοσμογονικού θεού Έρωτα. Το πυρ και το ύδωρ που συνυπάρχουν στα νερά του Πύραμου εκπροσωπούν την ουσία του θεού Έρωτα σύμφωνα με την ορφική/νεοπλατωνική θεολογία όπου συγχωνεύεται και η θεολογία της Μεγάλης Μητέρας. Η τελευταία διαπίστωση, πιστοποιεί επίσης τη σύνδεση του ποταμού Πύραμου και του μύθου του με τη Μεγάλη Μητέρα Θεά και επιπλέον με τον θεό Έρωτα, γεγονός που ανοίγει ασφαλώς το, κρίσιμο για όσους ασχολούνται με την περιοχή, θέμα της ταυτότητας του Θεού Έρωτα στο βυζαντινό ερωτικό μυθιστόρημα, για το οποίο όπως φαίνεται υπάρχει μια νέα, συνεκτική απάντηση, που ανατρέπει πλήρως την κρατούσα μέχρι σήμερα.<sup>19</sup>

Ο λατινικός κλάδος γνώρισε στη Δυτική Ευρώπη σημαντική τύχη και μακροβιότητα. Ο μύθος του Πύραμου και της Θίσβης έγινε σε όλη τη διάρκεια του Μεσαίωνα και παραμένει μέχρι σήμερα γνωστός στις γραμματείες των χωρών της Δυτικής Ευρώπης μόνο με το περιεχόμενο που παραδίδει ο Οβίδιος. Κατά την Αναγέννηση ο μύθος επανήλθε ως εικαστικό θέμα.<sup>20</sup> Στο πεδίο της τέχνης του λόγου, δοκιμάστηκε σε όλα σχεδόν τα λογοτεχνικά είδη (ελεγεία, παρωδία, τραγωδία, μουσικό δράμα, κα.) και σε όλες σχεδόν τις δυτικοευρωπαϊκές λογοτεχνίες.<sup>21</sup> Κυρίως από τις *Μεταμορφώσεις* αλλά και από τους λατίνους μυθογράφους έγινε επίσης γνωστός στη θεολογική/φιλοσοφική σκέψη (από τον άγιο Αυγουστίνο και μετά, θεωρείται μύθος αρχέτυπο). Στη δυτική μεσαιωνική λογοτεχνία αναγνωρίζονται μοτίβα του στο *Floire et Blancheflor*,<sup>22</sup> ενώ κατά το δεύτερο μισό του 12ου αιώνα γράφεται το γαλλικό roman antique *Piramus et Tisbé*, το οποίο αποτελεί διασκευή του μύθου του Οβιδίου.<sup>23</sup> Πολύ αργότερα, ακόμη και στο νεοελληνικό δραματολόγιο εμφανίζεται ο μύθος με τη ρομαντική τραγωδία *Πύραμος και Θίσβη* του Δημ. Αργυρίου Παπα-Ρίζου (1836).<sup>24</sup> Στο μεταξύ, απαντά φυσικά και σε όλες τις έντυπες ή χειρόγραφες μεταφράσεις των *Μεταμορφώσεων* του Οβιδίου στα νεοελληνικά. Όσο για τις τύχες του ελληνικού κλάδου του μύθου, θα αναβιώσει λογοτεχνικά για τελευταία, όσο γνωρίζω, φορά κατά την υστεροβυζαντινή εποχή μέσω του έργου *Διήγησις εξαιρετος Βελθάνδρου του Ρωμαίου*.

19 Αναλυτική παρουσίαση του ζητήματος γίνεται στα: Χελιδώνη (υπό έκδοση) και Χελιδώνη (2007).

20 Τοιχογραφίες στην Πομπηία και την Όστια αποδεικνύουν ότι και στη Δύση ο μύθος από την αρχαιότητα αποτέλεσε θέμα των εικαστικών τεχνών. Κατά την Αναγέννηση επανέρχεται ως εικαστικό θέμα από το ζωγράφο Manuel Niklaus, που είναι γνωστός και ως Deutsch, και από το χαράκτη Raimondi Marcantonio. Εκτοτε δεν σταμάτησε να εμπνέει τους καλλιτέχνες.

21 Ο Δάντης, στη *Θεία Κωμωδία (Καθάρτήριο)*, άσμα XXVII, στ. 37-39), αναφέρεται στον μύθο. Η χριστιανική γραμματεία (λ.χ. Thomas Waleys, 1484) δε δυσκολεύτηκε να διαβάσει και αυτή την ιστορία ως αλληγορία, όπου ο Πύραμος είναι ο Χριστός, η Θίσβη η ανθρώπινη ψυχή, ενώ η μυστική ένωση τους εμποδίζεται από το προπατορικό αμάρτημα το οποίο συμβολίζει ο τοίχος. Αργότερα, ο Shakespeare, δύο φορές κατά την ίδια χρονιά (1598), θα χρησιμοποιήσει τον μύθο στο *Ρωμαίος και Ιουλιέτα* και στο *Όνειρο καλοκαιρινής νύχτας*. Στο *Ρωμαίος και Ιουλιέτα* χρησιμοποιεί από τον μύθο την πλοκή του θέματος της *αιώνιας ένωσης μέσα στο θάνατο*, ενώ στο *Όνειρο καλοκαιρινής νύχτας* ο μύθος εμπλέκεται δυναμικά στη θεματική του έργου, η αφήγησή του εγκιβωτίζεται ως κείμενο του θεατρικού έργου που ανεβαίνει από τους ήρωες, και από ερμηνευτική άποψη έχει πολύ πιο πλούσια και σύνθετη διάσταση. Τα μοτίβα της πλάνης, της αθωότητας, της κοινωνικής σύγκρουσης τονίζονται σε ποιητικές διασκευές του μύθου, παρωδίες ή τραγωδίες (Giambattista Marino, *Piramo e Tisbe*, 1620, Théophile de Viau, *Les amours tragiques de Pyrame et Thisbé*, 1623, La Fontaine, *Les Filles de Minée*, 1685).

22 Βλ. Pioletti, *Colloquio* (1992): σ. 168-170.

23 Βλ. Brunel et alii (1977), Bonnard (1892).

24 Το έργο παρουσιάζεται στο Χασάπη-Χριστοδούλου (2002): σ. 389-393.

## Βιβλιογραφία

### Α. ΠΗΓΕΣ

- Απολλώνιος Σοφ., *Ομηρικό Λεξικό* = Bekker, I. (εκδ.) (1967), *Apollonii Sophistae Lexicon Homericum*, Hildesheim (Βερολίνο 1833<sup>1</sup>)
- Διήγησις Βελθάνδρου = Κριαράς, Ε. (1955), Β'. *Το μυθιστόρημα του Βέλθανδρου και της Χρυσάντζας*, 85-130
- Διονύσιος Αλικαρνασσεάς, *Περί συνθέσεως ονομάτων* = Usener, H. & Radermacher, L. (εκδ.) (1929), *De compositione verborum*, Λειψία
- Ευστάθιος, *Παρεκβολαί εις την Ομήρου Ιλιάδα* = van der Valk, M. (εκδ.) (1971), *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*, τόμ. I-4, Λάιντεν
- Ηρωδιανός, *Περί καθολικής προσωδίας* = Lentz, A. (εκδ.) (1965), *De prosodia catholica*, τόμ. 3.1, 3-547
- Ησύχιος, *Λεξικόν* = Schmidt, M. (εκδ.) (1965), *Hesychii Alexandrini lexicon*, Άμστερνταμ
- Θεμιστίος, *Δεκετηρικός* = Schenkl, H. (εκδ.) (1965), *Themistii orationes quae supersunt*, Λειψία
- Ιάμβλιχος, *Περί μυστηρίων* = des Places, E. (εκδ.) (1966), *Jamblique. Les mystères d'Égypte*, Παρίσι
- Ιμέριος, *Λόγοι* = Colonna, A. (εκδ.) (1951), *Himerii declamationes et orationes cum deperditarum fragmentis*, Ρώμη
- Νικόλαος, *Θεωρία* = Felten, I. (εκδ.) (1913), Nicolai (Myra) *Progymnasmata, (Rhetores Graeci XI)*, Λειψία
- Νικόλαος, *Προγυμνάσματα* = Walz, Chr. (εκδ.) (1968), *Rhetores Graeci*, τόμ. I, Osnabrück
- Νόννος, *Διονυσιακά* = Keydell, R. (εκδ.) (1959), *Nonni Panapolitani Dionysiaca*, τόμ. 1-2, Βερολίνο
- Ξενοφών, *Ελληνικά* = Marchant, E.C. (εκδ.) (1968), *Xenophontis opera omnia*, τόμ. 1, Οξφόρδη (1900<sup>1</sup>)
- Οβίδιος, *Μεταμορφώσεις* = Rösch, E. (εκδ.) (1980), *Publius Ovidius Naso, Metamorphosen*, με γερμ. μτφ., Μόναχο
- Όμηρος, *Ιλιάδα* = Monro, D. B. & Allen, Th. W. (εκδ.) (1976), *Homeri Opera, Ιλιάς*, τόμ. I-II, Οξφόρδη
- Πausanίας, *Περιήγησις* = Spiro, F. (εκδ.) (1903), *Pausaniae Graeciae descriptio*, τόμ. 1-3, Λειψία
- Πλούταρχος, *Ερωτικά διηγήσεις* = Hubert, C. (εκδ.) (1971), *Plutarchi moralia*, Λειψία (1938<sup>1</sup>)
- Πολύβιος, *Ιστορία* = Büttner-Wobst, T. (εκδ.) (1962-1967), *Polybii historiae*, Στουτγκάρδη (Teubner 1889-1905<sup>1</sup>)
- Στέφανος Βυζάντιος, *Εθνικά* = Meineke, A. (εκδ.) (1849), *Stephan von Byzanz. Ethnika, [epitome]*, Βερολίνο
- Στράβων, *Γεωγραφικά* = Meineke, A. (εκδ.) (1877), *Strabonis Geografika*, τόμ. 1-3, Λειψία
- Σχόλια στην *Ιλιάδα* = Erbse, H. (εκδ.) (1971), *Scholia Graeca in Homeri Iliadem (scholia vetera)*, 2ος τόμ., Βερολίνο
- Σχόλια στους *Πέρσες* = Dindorf, W. (εκδ.) (1962), *Aeschyli tragoediae superstites et deperditarum fragmenta, [Scholia in Persas (scholia vetera)]*, Hildesheim (Οξφόρδη 1851<sup>1</sup>)
- *Τωβίτ* = Rahlfs, A. (εκδ.) (1971), *Septuaginta*, τόμ. 1, Στουτγκάρδη (1935<sup>1</sup>)

B. ΒΟΗΘΗΜΑΤΑ

(Ελληνόγλωσσα)

- Ηλιάδης, Γ. Σ. (1986), *Ο Οίκος του Διόνυσου, Η έπαυλη των μωσαϊκών της Νέας Πάφου*, Πάφος-Κύπρος<sup>3</sup>
- Χασάπη-Χριστοδούλου, Ε. (2002), *Η ελληνική μυθολογία στο νεοελληνικό δράμα. Από την εποχή του Κρητικού θεάτρου έως το τέλος του 20ου αιώνα*, τόμ. Α', Θεσσαλονίκη
- Χελιδώνη, Στ. (2007), «Η ταυτότητα του θεού Έρωτα στο λόγο και το δημόδες ερωτικό μυθιστόρημα του ελληνικού μεσαίωνα», *Ζ' Συνάντηση Βυζαντινολόγων Ελλάδος και Κύπρου*, Κομοτηνή, 20-23 Σεπτεμβρίου 2007
- (υπό έκδοση), *Το πρότυπο και η ποιητική του μεσαιωνικού μυθιστορημάτος Διήγησις εξαίρετος Βελθάνδρου του Ρωμαίου*, Θεσσαλονίκη

(Ξενόγλωσσα)

- Alkim, U.B. (1948-49), «Les résultats archéologiques des fouilles de Karatepe», *Revue hittite et asianique* 50
- (1950), «Karatepe», *Bellethen* 14
- Bonnard, (1892), *Une traduction de Pyrame et Thisbé en vers français du XIII siècle*, Λωζάνη.
- Bossert, H.Th. (1948), «Sur quelques problèmes historiques des inscriptions de Karatepe», *Revue hittite et asianique* 49
- Brunel, P., Bellenger, Y., Couty, D., Sellier, Ph., Truffet, M. (1977), *Histoire de la littérature française*, tome 1, *Du Moyen Âge au XVIIIe siècle*, Παρίσι
- Daszewski, W. A. & Μιχαηλίδης, Δ. (1989), *Οδηγός ψηφιδωτών Πάφου*, μτφ. Α. Μιχαηλίδου, Λευκωσία
- Dupond-Sommer, A. & Robert, L. (1964), *La déesse de Hiérapolis Castabala (Cilicie)*, Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut Français d'Archéologie d'Istanbul, XVI, Παρίσι
- Graziani, F. (1988), «Pyrame et Thisbé», στο P. Brunel (επιμ.), *Dictionnaire des mythes littéraires*, Μονακό – Παρίσι, σσ. 1163-8
- Grimal, P. (1991), *Λεξικό της Ελληνικής και Ρωμαϊκής Μυθολογίας*, επιμ. ελλ. έκδ. Βασ. Άτσολος, Θεσσαλονίκη
- Gurney, O.R. (1990), *The Hittites*, Νέα Υόρκη
- Head, B.V. (1911), *Historia numorum*, Οξφόρδη<sup>2</sup>
- Mutafian, C. (1988), *La Cilicie au carrefour des empires*, τόμ. 1-2 (Collection d'Études Anciennes 113), Παρίσι
- Perdrizet, P. (1932), «Légendes babyloniennes dans les Métamorphoses d'Ovide», *Rev. Hist. Relig.* 105
- Pioletti, A. (1992), «La 'fatica d'amore'. Discorsi medievali. I: I modelli», στο A.M.A. Babbi, A. Pioletti, F. Rizzo Nervo, C. Stevanoni (επιμ.), *Medioevo romanzo e orientale. Testi e prospettive storiografiche (Colloquio Internazionale, Verona, 4-6 aprile 1990)*, σσ. 155-181, Rubbettino
- Ramsay, W.M. (1962), *The Historical Geography of Asia Minor*, Άμστερνταμ
- RE = A.F. Pauly & G. Wissowa, *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Στουτγκάρδη 1893-1972 (Supplement, Στουτγκάρδη 1903-1978)
- Roscher, W. H. (1965), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Hildesheim
- Ussishkin, D. (1969), «The date of the neo-hittite enclosure in Karatepe», *Anatolian Studies* 19: 121-137

- Walz, Ch. (επιμ.) (1968), *Rhetores Graeci*, τόμ. I, Osnabrück (1832-36<sup>1</sup>)
- Winter, I.J. (1979), «On the problems of Karatepe: the reliefs and their context», *Anatolian Studies* 29: 115-151

## Summary

*The myth of Pyramus and Thisbe: the place of Ovid's version in the tradition of the myth and its contribution to the designation of its identity*

Despite its importance in the history of literature and the ancient religion, the myth of *Pyramos and Thisbe* has been slightly engaged the research. Its tradition is complex and problematical. In this paper a comprehensive treatment of the issues is undertaken. The tradition of the myth is examined, sources related to the myth are scrutinized for the first time, new criteria concerning the distinction of the content in branches and versions are proposed, and the place of the Latin branch, presented by Ovid in *Metamorphoses*, in the myth's corpus is evaluated. The result is the opening of a different approach in the questioning of the myth's identity. It is established that the Greek and Latin myths have a common origin that is the basic myth and the devotional traditions of the Great Mother Goddess. Finally, it is briefly pointed out the relation of the myth with the literature (Greek and Western) and the plastic arts, and in particular with the Byzantine erotic roman *Διήγησις εξαίρετος Βελθάνδρου του Ρωμαίου* (*The Extraordinary Tale of Velthandros the Roman*), an unknown relation until today.

## Οβιδίου *Μεταμορφώσεις*: κατάλογοι και πολιτισμικές αναφορές

Στις οβιδιακές *Μεταμορφώσεις* υπάρχει ένας αριθμός καταλόγων, με τους οποίους ο αναγνώστης περιάγεται από γεωγραφικό τόπο σε τόπο χωρίς κάποια λογική σειρά και γεωγραφική συνέπεια. Τέτοιοι είναι οι κατάλογοι στο επεισόδιο του Φαέθοντα του 2<sup>ου</sup> βιβλίου που απεικονίζουν την επαπειλούμενη καταστροφή των πάντων εξαιτίας της αφροσύνης του γιου του Ήλιου. Στους καταλόγους αυτούς διαπιστώνουμε την έλλειψη κάποιας συνεπούς αποτύπωσης της γεωγραφικής πραγματικότητας. Ο Barchiesi μάλιστα, αναφερόμενος στους καταλόγους του επεισοδίου, κάνει λόγο για «χαοτική διάταξη».<sup>1</sup> Αυτή η αίσθηση του χάους δεν προκύπτει μόνο από τη γεωγραφική αταξία που χαρακτηρίζει την παράθεση των ονομάτων αλλά και από την ίδια τη δομή τους, όπου τα συγκεκριμένα ονόματα κατανέμονται στους στίχους εντελώς άτακτα. Στους στ. 2.216-26 έχουμε τον κατάλογο των βουνών που καίγονται και είναι μέρος της επαπειλούμενης ολικής καταστροφής που θα προκαλούσε η αποκοτιά του Φαέθοντα. Μια τέτοια χαοτική σύνθεση του καταλόγου μοιάζει να αποδίδει με κειμενικούς όρους την έκταση της κοσμικής καταστροφής.<sup>2</sup>

*silvae cum montibus ardent,*  
*ardet Athos Taurusque Cilix et Tmolus et Oete*  
*et tum sicca, prius creberrima fontibus, Ide*  
*virgineusque Helicon et nondum Oeagrius Haemus;*  
*ardet in immensum geminatis ignibus Aetne* 220  
*Parnasosque biceps et Eryx et Cynthus et Othrys*  
*et tandem nivibus Rhodope caritura Mimasque*  
*Dindymaque et Mycale natusque ad sacra Cithaeron.*  
*nec prosunt Scythiae sua frigora; Caucasos ardet*  
*Ossaque cum Pindo maiorque ambobus Olympus.* 225  
*aeriaeque Alpes et nubifer Appenninus.*<sup>3</sup>

*Met. 2.216-26*

Σε ένα ποιητικό έργο, όπως οι *Μεταμορφώσεις*, βασική προϋπόθεση είναι ο ποιητικός μόχθος, ο *labor* του ποιητή για το επιδιωκόμενο αποτέλεσμα. Έτσι, κάθε τι που περιλαμβάνεται σε αυτό πρέπει να μας προβληματίζει και να θέτει σε εγρήγορση τις ερμηνευτικές μας ικανότη-

1 Barchiesi (2005) ad 2.217-26: “Il catalogo dei monti è condotto su un principio di enumerazione caotica che mette alla prova le capacità di orientamento di qualsiasi lettore”. Βλ. και ad 2.238-59.

2 Gildenhard και Zissos (2004) 47, Kyriakidis (2007) 46-9.

3 Στην πρόσφατη έκδοση του κειμένου των *Μεταμορφώσεων*, στη σειρά της Οξφόρδης (OCT), ο Tarrant (2004) αθετεί το στίχο. Οι απόψεις του όμως [Tarrant (2000) 427 κ.ε.], δε με βρίσκουν σύμφωνο. Βλ. επίσης Wheeler (1999) 203, *idem* (2000) 130, Barchiesi (2005) ad loc.

τες, που θα μας οδηγήσουν σε κάποιου είδους εξήγηση της ποιητικής πράξης. Στη συγκεκριμένη περίπτωση του χαοτικού στοιχείου στη σύνθεση των καταλόγων η δική μας ευθύνη έγκειται στην αναζήτηση της «τάξης», του προγράμματος δηλαδή ή των ποιητικών στόχων που υποκρύπτονται πίσω από την ποιητική αταξία.

Το έργο των *Μεταμορφώσεων* ξεκινάει *ab origine mundi* (1.3), όπως προγραμματικά αναφέρει ο ποιητής στο προοίμιο του έργου, και φτάνει *ad mea tempora* (1.4). Η αφήγηση αρχίζει με την πρώτη φάση, το Χάος (1.5-7) και προχωρά χρονικά από τα παλαιότερα στα πιο πρόσφατα: από τους μύθους των θεών στην αποθέωση του Καίσαρα· από την ελληνική μυθολογία στην ίδρυση της Ρώμης και τη Ρώμη των ημερών του. Μέσα σε αυτήν την επιφανειακή χρονική εξέλιξη, που όντως υπάρχει,<sup>4</sup> το έργο παρουσιάζει μια τάση ανατροπής της τάξης. Η τάση αυτή, όπως επισημαίνει ο Hardie,<sup>5</sup> είναι ιδιαίτερα έντονη στα δύο πρώτα βιβλία, όπου η αρχική απομάκρυνση από το χάος και η διαμόρφωση μιας παγκόσμιας τάξης σύντομα οδηγείται στο 1<sup>ο</sup> βιβλίο σε μια νέα χαοτική κατάσταση που προκαλείται από τον Κατακλυσμό του Δευκαλίωνα εξαιτίας της ηθικής κατάπτωσης του ανθρώπινου γένους. Το ίδιο μοτίβο ακολουθείται και στο 2<sup>ο</sup> βιβλίο των *Μεταμορφώσεων* όπου, κατά τον R.D. Brown,<sup>6</sup> ενώ η εισαγωγική περιγραφή του ανακτόρου του Ήλιου και η έκφραση της πύλης του ανακτόρου προοιδαίνουν για μια «κοσμική συμμετρία» (2.24-32),<sup>7</sup> η τάξη γρήγορα μετατρέπεται σε κοσμικό χάος, εξαιτίας της ανεξέλεγκτης πορείας του Φαέθοντα. Τη λαβυρινθώδη δομή της αφήγησης έχει επίσης επισημάνει, μεταξύ άλλων, και ο Barchiesi, που την παραλληλίζει με τη γνωστή παρομοίωση της ροής του Μαιάνδρου (*Met.* 8.162-66).<sup>8</sup> Μέσα όμως από τη δαιδαλώδη δομή που χαρακτηρίζει το *carmen perpetuum*, διαφαίνεται μια γενικότερη αλλά σαφής κίνηση των θεματικών κύκλων από τα ανατολικά και πολιτισμικά αρχαιότερα μέρη προς τα δυτικά και νεότερα.<sup>9</sup>

Είναι ενδιαφέρον ότι ο κατάλογος που συζητάμε παρουσιάζει – σε μικρογραφία πια – την ίδια τακτική με εκείνη της θεματικής ανάπτυξης του έργου. Από τα όρη που καταγράφονται με τον ίδιο περίπλοκο τρόπο, πρώτα αναφέρονται τα ανατολικά και ακολουθούν τα δυτικά, οι Άλπεις και τα Απέννινα, που εμφατικά καταλαμβάνουν τον τελευταίο στίχο του καταλόγου. Τα δύο αυτά όρη, με τα οποία καταλήγει ο κατάλογος, σχετίζονται άμεσα με την Ιταλία (226), ενώ αντίθετα τα υπόλοιπα όρη, πλην της Αίτνας (220) και του Έρυκα (221) βρίσκονται στην Ελλάδα ή ανατολικότερα. Ειδικότερα αυτά τα δύο τελευταία, ο Έρυκας και η Αίτνα, τείνουν να μας αποκαλύψουν την πολιτισμική θεώρηση του ποιητή μέσα από τη διάρθρωση του καταλόγου, καθώς και τα δύο βρίσκονται στη Σικελία, περιοχή που – αν και γεωγραφικά ανήκει στη Δύση – από παλιά είχε πολιτισμικά ταυτιστεί με τον Ελληνισμό και αποτελούσε ζωτικό χώρο της Μεγάλης Ελλάδας. Ο ποιητής δηλαδή – αν και μέσα από μια χαοτική καταγραφή – μοιάζει να οδηγεί τον αναγνώστη με μια γενική φορά από τα ανατολικά προς τα δυτικά. Ο επικός αυτός κατάλογος δεν είναι μόνο μια απαρίθμηση ονομάτων, αλλά ο συνθέτης του φιλοδοξεί να του προσδώσει και λογοτεχνικές διαστάσεις με πολυσήμαντες λειτουργίες. Συγκεκριμένα, η «άτακτη» διάταξη των ονομάτων γίνεται χώρος ποιητικής άμιλλας με την παράδοση, καθώς ορισμένα από αυτά φαίνεται να κατέχουν μια προεπιλεγμένη θέση μέσα στον κατάλογο. Ανα-

4 Barchiesi (1997) 182.

5 Hardie (2004) 165 κ.ε.

6 Brown (1987) 213 κ.ε. και 216.

7 Πρβλ. Feeney (1999) 32 κεξξ· Kyriakidis (2007) appendix, σ. 183.

8 Barchiesi (1997) 182.

9 Σύμφωνα με τους Gildenhart και Zissos (2004) 48: “This shift in geographical focus corresponds to a *translatio imperii* in historical times”. Οι δυο αυτοί μελετητές αναγνωρίζουν επίσης ότι στο επεισόδιο του Φαέθοντα (1.748-2.400) υπάρχουν “proleptic references to Roman civilization”.

φέρομαι στα όρη 'Αθως, 'Ερυκας και Απέννινα. Τα ίδια βουνά εμφανίζονται στην *Aen.* 12.701-3 μέσα σε μία παρομοίωση για τον Αινεία ακριβώς πριν την τελευταία σύγκρουση με τον Τύρνο.

*quantus Athos aut quantus Eryx aut ipse coruscis  
cum fremit ilicibus quantus gaudetque nivali  
vertice se attollens pater Appenninus ad auras.*

Έχει ήδη διατυπωθεί με εύστοχο τρόπο η άποψη<sup>10</sup> ότι: 1) συγκρίνοντας εδώ τον Αινεία με τα τρία βουνά, ο Βεργίλιος υπαινίσσεται την πορεία του ήρωα από την Τροία στην Ιταλία και 2) ότι με την αναλογία *Aeneas-pater Appenninus* ο ποιητής της *Αινειάδας* επιδιώκει να αποδώσει με έντονα τολμηρό τρόπο τον ιταλικό χαρακτήρα του ήρωα και της Τρωικής φυλής. Να προστεθεί εδώ ότι, αν δε με απατά η μνήμη μου, ο κατάλογος των τριών βουνών μέσα στην παρομοίωση είναι ο μοναδικός κατάλογος ορέων στην *Αινειάδα*. Ο Οβίδιος τώρα, αν και με διαφορετικό ποιητικό στόχο, δεν αγνοεί το βεργιλιανό χωρίο, αλλά συνεπής με την ποιητική του πρακτική υιοθετεί παραλλάσσοντας και παραλλάσσει προβάλλοντας το δικό του έργο. Τούτο γίνεται με δύο τρόπους: α) με τη διάταξη των τριών ονομάτων μέσα στον κατάλογο και β) με την εκμετάλλευση μιας μετρικής ιδιαιτερότητας. Συγκεκριμένα, ως προς τη διάταξή τους τα ονόματα διευθετούνται στις τρεις στρατηγικές θέσεις του οβιδιακού καταλόγου: στην αρχή, στο μέσο και στο τέλος του. Ως προς το μέτρο, τα δύο πρώτα ονόματα διατηρούν τη μετρική θέση που είχαν στην *Αινειάδα*, αλλά για τα Απέννινα, τη ραχοκοκαλιά της ιταλικής χερσονήσου, ο Οβίδιος, όπως με διαφορετικό τρόπο και ο Βεργίλιος, επιφυλάσσει κάτι πιο εντυπωσιακό. Ενώ λοιπόν ο δεύτερος αφιέρωσε σχεδόν δυόμιση από τα τρία εξάμετρα της παρομοίωσης στην ιταλική οροσειρά, ο πρώτος επιλέγει έναν λεπτότερο αλλά εξίσου έντονο και ποιητικά, θα έλεγα, πιο ρηξικέλευθο τρόπο. Καταρχάς επινοεί το επίθετο *nubifer*<sup>11</sup> και στη συνέχεια, όπως επισημαίνει ο Barchiesi,<sup>12</sup> ο Οβίδιος κλείνει τον κατάλογο με ένα σπονδειαζόντα εξάμετρο, παντρεύοντας έτσι μια ελληνιστική πρακτική με ιταλικά συμφραζόμενα. Ο περίτεχνος τρόπος σύνθεσης του καταλόγου<sup>13</sup> δείχνει, νομίζω, την πολυσήμαντη λειτουργία του και προβάλλει πολλαπλά την ιταλική και κατ' επέκταση τη ρωμαϊκή διάσταση του έργου με την αναφορά στις Άλπεις και τα Απέννινα.

Η ίδια τακτική εφαρμόζεται με εξίσου έντονο τρόπο λίγους στίχους πιο κάτω στο ίδιο επεισόδιο.

*mediis Tanais fumavit in undis,  
Peneosque senex Teuthranteusque Caicus  
et celer Ismenos cum Phegiaco Erymantho  
arsurus iterum Xanthos flavusque Lycormas 245  
quique recurvatis ludit Maeandros in undis  
Mygdoniusque Melas et Taenarius Eurotas  
arsit et Euphrates Babylonius, arsit Orontes  
Thermodonque citus Gangesque et Phasis et Hister.  
Aestuat Alpheos, ripae Spercheides ardent, 250  
quodque suo Tagus amne vehit fluit ignibus aurum,  
et quae Maeonias celebrabant carmine ripas  
flumineae volucres medio caluere Caystro.*

10 Cairns (1989) 109 κ.ε.

11 Βλ. Anderson (1996) στο 2.224-26. Το επίθετο χρησιμοποιείται και στο *Ον. Her.* 3.58.

12 Barchiesi (2005) στο 2.217-26.

13 Για περισσότερα ποιητολογικά στοιχεία βλ. τώρα Kyriakidis (2007) 46 κεξξ.



*Nilus in extremum fugit perterritus orbem  
occultatque caput, quod adhuc latet; ostia septem  
pulverulenta vacant, septem sine flumine valles.  
fors eadem Ismarios Hebrum cum Strymone siccat  
Hesperiosque amnes, Rhenum Rhodanumque Padumque  
cuique fuit rerum promissa potentia, Thybrin.*

*Met. 2. 242-59*

255

Όπως και στον κατάλογο των βουνών, έτσι και στον κατάλογο των ποταμών (2.242-59), τα ονόματα δεν ακολουθούν εκ πρώτης όψεως καμία γεωγραφική λογική και η τοποθέτησή τους κατά στίχο έχει το χαρακτήρα του τυχαίου. Η άτακτη διάταξη των ονομάτων υπηρετεί έναν ποιητικό στόχο: να εντυπώσει για άλλη μια φορά στον αναγνώστη την αίσθηση της κοσμικής καταστροφής. Μέσα όμως σε αυτήν την επιμελημένη αταξία διαφαίνεται και πάλι ο ίδιος γεωγραφικός διαχωρισμός Ανατολής – Δύσης. Οι είκοσι επτά ποταμοί που απαριθμούνται, με την εξαίρεση του ισπανικού Τάγου (251), που καταλαμβάνει τη μέση του καταλόγου, διακρίνονται σαφώς σε ανατολικούς και δυτικούς.<sup>14</sup> Στη διάκριση άλλωστε προσδίδεται ιδιαίτερη έμφαση από το γεγονός ότι οι τέσσερις δυτικοί ποταμοί που κλείνουν τον κατάλογο (258-60) εισάγονται με το επίθετο *Hesperios*. Είναι αδύνατο να ξεφύγει της προσοχής ότι ο κατάλογος ξεκινά με τους ποταμούς της ελληνικής και ασιατικής Ανατολής και ολοκληρώνεται με τους ποταμούς της Εσπερίας και τελευταίο τον Τίβερη.

Όπως και με τα όρη, ο Οβίδιος έδωσε ιδιαίτερη προσοχή στη διαμόρφωση του καταλόγου των ποταμών, μέσα από τον οποίο, για άλλη μια φορά, προβάλλεται η ποιητική του δεινότητα και η άμιλλά του με την παράδοση. Κατάλογοι ποταμών υπήρχαν ήδη στο αρχαϊκό έπος (Ομ. *Ίλ.* Μ 20-3· Ησιοδ. *Θεογ.* 338-45), αλλά αποτέλεσαν και αντικείμενο τόσο της ελληνιστικής όσο και της λατινικής ποιητικής παράδοσης (πρβλ. Απολλ. Ροδ. *Άργ.* 4.131-4· Καλλιμ. *Περί τῶν ἐν τῇ οἰκουμένην ποταμῶν*<sup>15</sup>. Verg. *Geo.* 4.365-73). Και εδώ ο Οβίδιος αποφεύγει τη στεγνή παράθεση ονομάτων με την αναφορά ποικίλων πληροφοριών ή τη χρήση τοπωνυμικών και άλλων επιθέτων. Και εδώ εκμεταλλεύεται και αξιοποιεί την παράδοση για την προβολή του δικού του έργου. Οι ελληνότροπες μετρικές επιλογές του σηματοδοτούν και νοηματοδοτούν το κείμενο. Έτσι, η χασμωδία στον πέμπτο πόδα του δεύτερου εξαμέτρου *Phegiaco Erymantho* (244) και η μετρική έκταση της κατάληξης στη λέξη *Taenarius* – δημιουργώντας ένα σπονδειαζόντα στίχο (*Taenarius Eurotas*, 247),<sup>16</sup> όπως και οι βουκολικές διαιρέσεις (248, 255), είναι τέτοιου είδους περιπτώσεις. Να επισημανθεί επίσης εδώ ότι στην περίπτωση του Ευρώτα, η μετρική έκταση στην κατάληξη του *Taenarius* και ο σπονδείος που σχηματίζεται με την πρώτη συλλαβή του *Eurotas* ενισχύουν μετρικά και ηχητικά την ετυμολογία του ποτάμιου ονόματος (<εὔ + ῥοή) και είναι ένα είδος υπόμνησης στο ευριπίδειο τὸν εὐροον Εὐρώταν)<sup>17</sup>. ο ποιητής αναθέτει στη δομή του στίχου να αποτυπώσει την ετυμολογία του ονόματος στρέφοντας τη δυναμική της ετυμολογίας σε ασυνήθιστες ατραπούς. Υπάρχουν φορές που η ευρμάθεια του ποιητή γίνεται το μέσο της άμιλλάς του με την παράδοση. Ο στ. 245, για παράδειγμα, το επιβεβαιώνει με διττό τρόπο. Πρώτον, η φράση *arsurus iterum Xanthos* αναφέρεται σε επεισόδιο του Τρωϊκού πολέμου<sup>18</sup> και εισάγει στη μυθική εποχή του Φαέθοντα την ποιη-

14 Να επισημανθεί επίσης εδώ ότι το όνομα *Hister* (249) αναφέρεται στον Κάτω Δούναβη, στο ανατολικότερο δηλαδή τμήμα του ποταμού· γι' αυτό συγκαταλέγεται μεταξύ των «ανατολικών» ποταμών.

15 Για τον τίτλο του έργου βλ. Καλλιμ. fr. gramm. σ. 351 και fr. 457-9 Pf. · πρβλ. επίσης Στραβ. 9.397.

16 Barchiesi (2005) ad 238-59.

17 Ευρ. *Έκ.* 650.

18 Barchiesi (2005) ad 245-6.

τική *eruditio* σε χρόνο μέλλοντα.<sup>19</sup> ο *vates* εδώ – με τη διττή σημασία της λέξης – στην κυριολεξία προλέγει και αφηγείται. Με το δεύτερο ημιστίχιο, *flavusque Lycormas* συνεχίζεται το παιχνίδι της ευρυμάθειας μέσω της παλαιάς ονομασίας του αιτωλικού ποταμού,<sup>20</sup> ο οποίος χαρακτηρίζεται από το επίθετο *flavus*. Ο επιθετικός αυτός προσδιορισμός και η θέση του στο στίχο δίπλα στον κατεξοχήν «ξανθό» ποταμό της αρχαιότητας, τον Ξάνθο, δημιουργεί ένταση και προκαλεί τον αναγνώστη σε μια δεύτερη ανάγνωση. Σε τούτο συμβάλλει και η ελληνότροπη κατάληξη του κυρίου ονόματος (*Xanthos*)<sup>21</sup> και η προσωδία του στίχου, καθώς ο μετρικός τονισμός του ονόματος (*ictus*) συμπίπτει με το γραμματικό τονισμό (*accentus*) του επιθέτου στα ελληνικά. Με αυτά τα στοιχεία μορφής και εκφοράς ο Οβίδιος αμιλλάται τώρα με την παράδοση σε ερμηνευτικό και σημασιολογικό επίπεδο: το επίθετο *flavus* εκτός του ότι αποδίδει την ελληνική λέξη «ξανθός» είναι επίσης ο χαρακτηριστικός προσδιορισμός του ρωμαϊκού ποταμού Τίβερη, τουλάχιστον κατά την αυγουστέια περίοδο.<sup>22</sup> Η αναφορά στον *flavus Tiberinus*, σε ένα ποιητολογικά φορτισμένο χωρίο στο μέσο της *Αινειάδας*,<sup>23</sup> και η συσχέτιση Ξάνθου-Τίβερη που υπαινικτικά λανθάνει στο έπος του Βεργίλιου πιστεύω πως λειτουργούν ως κίνητρο για τον Οβίδιο στη διαμόρφωση του δικού του ανατρεπτικού στίχου. Αλλά γιατί το *flavus* να προσδιορίζει τον Λυκόρμα; Η πιο απλή απάντηση θα μπορούσε να είναι για τον ίδιο λόγο που και ο Τίβερης χαρακτηρίζεται έτσι· για τα φερτά, δηλαδή, υλικά που έδιναν αυτό το χρώμα στο ρεύμα. Θα ήθελα όμως να προτείνω και μια άλλη πιθανή εκδοχή. Πληροφορούμαστε από τον Υγίνο ( 242.1.2) ότι *Eu<e>nus Herculis filius in flumen Lycormam se praecipitavit, quod nunc Chrysorrhoeas appellatur*.<sup>24</sup> Αν η πληροφορία αυτή ευσταθεί, τότε το νεότερο όνομα του ποταμού αναφέρεται είτε στο χρώμα του είτε στην ύλη, δηλαδή το χρυσό, που περιείχε το ρεύμα του. Στη δεύτερη εκδοχή, η πληροφορία αυτή ίσως να ήταν γνωστή και στον Οβίδιο πριν ακόμη καταγραφεί,<sup>25</sup> ο οποίος και την εκμεταλλεύτηκε δεόντως. Και στις δύο εκδοχές πάντως, το *flavus* είναι το κατάλληλο επίθετο για να δημιουργήσει ένταση μεταξύ της παράδοσης και της δικής του σύνθεσης.

Με ανάλογη επιμέλεια συντίθενται και οι υπόλοιποι στίχοι, όπου παρατηρούμε μετρικές και άλλες παραλλαγές που ποικίλλουν τον κατάλογο και απαλύνουν την αναπόφευκτη γραμμικότητά του. Ενώ λοιπόν ο κατάλογος στο πρώτο μισό (243-50) παρουσιάζει δεκαοκτώ ονόματα με ένα ή δύο κατά στίχο και με τέσσερα ονόματα στο στ. 249,<sup>26</sup> στο δεύτερο μισό του καταλόγου αναφέρονται σε ισάριθμους στίχους (251-59) μόνο εννέα ονόματα, που σημαίνει ότι δίδεται σε αυτά ιδιαίτερη έμφαση, αφού τους παραχωρείται περισσότερος χώρος.<sup>27</sup> Από πλευράς δομής τούτου γίνεται εμφανές από μια απλή ματιά στον κατάλογο. Από πλευράς μέτρου οι στίχοι καθίστανται πιο ελαφρείς και αποκτούν πιο γρήγορο ρυθμό καθώς στους επτά στίχους οι δύο είναι ολοδάκτυλοι (253, 255) και η μέση του καταλόγου (251) προσθέτει έναν τρίτο ολοδάκτυλο στίχο. Από πλευράς ονομάτων παρατηρούμε ότι ο *doctus poeta* συνεχίζει την άμιλλα του με την παράδοση μέσα από την ευρυμάθεια και τις μεταποιητικές του αναφορές· ιδιαίτερα στους στ. 252-3<sup>28</sup> με την αναφορά του στον Κάυστρο εντάσσεται σε μια σειρά ποιητών που αντλούν

19 Το *arsurus*, μαζί με το *caritura* (222), είναι οι μοναδικοί τύποι σε χρόνο μέλλοντα και στους δυο καταλόγους.

20 Στραβ. 7.327: *ὁ Εὐήνος ὁ Λυκόρμας πρότερον καλούμενος*. Πρβλ. και 10.451. Το όνομα *Λυκόρμας* πρωτοαναφέρεται από τον Βακχυλίδη, *Διθύρ.* 2.34.

21 Βλ. το κείμενο του Tarrant, OCT.

22 Βλ. Hor. *Carm.* 1.2.13, 8.8 και 2.3.18. Verg. *Aen.* 7.31. Πρβλ. και Ov. *Met.* 14.448.

23 Βλ. Kyriakidis (1998) 147-52. Βλ. επίσης O'Hara (1996) 184.

24 Εξάλλου το επίθ. *flavus* χρωματικά παραπέμπει σ' αυτό που δηλώνει το πρόθεμα του ονόματος του ποταμού (*Λυκ-, luceo, lux*)

25 Αν και στο θέμα αυτό ο Στράβωνας σιωπά, βλ. παραπάνω σημ. 20.

26 Kyriakidis (2007) 7.

27 Για την πυκνότητα των στίχων σε κύρια ονόματα βλ. Kyriakidis (2007) 2 κεξξ.

28 Barchiesi (2005) ad loc.

από την ομηρική εικόνα στο Β 459-63, μεταξύ αυτών ο Άρατος<sup>29</sup> και ο Βεργίλιος.<sup>30</sup>

Έτσι οι κατάλογοι που συζητήσαμε πιο πάνω έχουν ως κοινό χαρακτηριστικό το γεγονός ότι, ενώ η σύνθεσή τους είναι λαβυρινθώδης και χαοτική, διατηρούν δύο διακριτές ομάδες με «ανατολικά» και «δυτικά» ονόματα, καθώς επίσης ότι και οι δύο κλείνουν εμφατικά αφενός με το σημαντικότερο ιταλικό βουνό και αφετέρου με το διασημότερο ρωμαϊκό ποταμό. Αυτό μπορεί να θεωρηθεί ότι προβάλλει το ρωμαϊκό στοιχείο. Μια διαφορετική όμως ανάγνωση θεωρώ πως κρίνεται επιβεβλημένη: το γεγονός ότι πρόκειται για καταλόγους με περιεχόμενο το επαπειλούμενο ολοκαύτωμα, δείχνει ότι ο Οβίδιος δεν εξαιρεί από αυτό ούτε τους αγαπημένους του τόπους, που εδώ εκπροσωπούνται από τα δύο ιταλικά μνημεία της φύσης, τα Απέννινα και τον Τίβερη. Η ίδια αντίληψη άλλωστε επανέρχεται στο τελευταίο βιβλίο των *Μεταμορφώσεων*. Στην προφητεία του Πυθαγόρα ένας άλλος κατάλογος – πόλεων αυτή τη φορά – (424-35) δεν αφήνει περιθώρια παρερμηνείας. Οι παλαιές ένδοξες πόλεις, Τροία, Σπάρτη, Μυκήνες, Αθήνα, Θήβες συνδέονται με τη μέλλουσα κοσμοκράτειρα Ρώμη.

*sic tempora verti* 420  
*cernimus atque illas adsumere robora gentes,*  
*concidere has; sic magna fuit censuque virisque*  
*perque decem potuit tantum dare sanguinis annos,*  
*nunc humilis veteres tantummodo Troia ruinas*  
*et pro divitiis tumulos ostendit avorum.* 425  
*clara fuit Sparte, magnae viguere Mycenaee,*  
*nec non et Cecropis, nec non Amphionis arces;*  
*vile solum Sparte est, altae cecidere Mycenaee.*  
*Oedipodioniae quid sunt, nisi nomina, Thebae?*  
*quid Pandioniae restant, nisi nomen, Athenae?* 430  
*nunc quoque Dardaniam fama est consurgere Romam,*  
*Appenninigenae quae proxima Thybridis undis*  
*mole sub ingenti rerum fundamina ponit.*  
*haec igitur formam crescendo mutat et olim*  
*immensi caput orbis erit.*

*Met.* 15.420-35

Το θέμα του καταλόγου δεν είναι άλλο από την ακμή και παρακμή των πολιτισμών, που προβάλλεται ιδιαίτερα με την κατοπτρική παράθεση των ονομάτων στη μέση του καταλόγου.<sup>31</sup> Μέσω της σύνδεσης αυτής, διατηρεί για την αγαπημένη του Ρώμη την αντίληψη ότι και αυτή θα παρακμάσει, όπως εξάλλου παρήκμασαν ή χάθηκαν οι πόλεις του καταλόγου. Κι εδώ η μοίρα της Ρώμης προδιαγράφεται με απόλυτη σαφήνεια. Κι εδώ προηγείται η Τροία, ακολουθούν οι ελληνικές πόλεις, για να κλείσει ο κατάλογος με την ακμή μόνο της μελλοντικής Ρώμης.<sup>32</sup> Η σύνδεση της Ρώμης όμως με τις πόλεις του παρελθόντος και ιδιαίτερα με την Τροία δεν είναι μόνο λεκτική [πρβλ. *nunc*: 424, 431 / *Dardaniam Romam*, 431] αλλά και νοηματική, καθώς οι προηγούμενες πόλεις που λειτουργούν παραδειγματικά οδηγούν στο συλλογισμό ότι με την ακμή της Ρώμης θα επέλθει μοιραία και η αναπότρεπτη παρακμή της. Ο κατάλογος των πόλε-

29 Αράτ. *Φαιν.* 942-3 και τα σχόλια του Kidd (1997) ad loc.

30 Verg. *Geo.* 1.383-4 και τα σχόλια του Thomas (1988) ad loc.

31 Kyriakidis (2007) 59-64.

32 Gildenhard και Zissos (2004) 69 κεξξ.

ων είναι ενισχυτικός της πυθαγόρειας αλλά σε τελευταία ανάλυση και της ποιητικής θέσης στις *Μεταμορφώσεις*, ότι τα πάντα είναι ρευστά (*cuncta fluunt*, *Met.* 15.178).<sup>33</sup> Στη διαμόρφωση αυτού του καταλόγου ο ποιητής, για άλλη μια φορά, ακολούθησε τη σειρά της ιστορικής εξέλιξης: πρώτα η παρακμή της Ανατολής και έπειτα η ακμή της Δύσης που όμως, όπως ο αναγνώστης οδηγείται να συναγάγει, αναπότρεπτα θα οδηγηθεί στη δική της παρακμή.<sup>34</sup>

Στην ποίηση, και ιδιαίτερα στο έπος, όπου ο αφηγηματικός λόγος προϋποθέτει και μιαν ανάπτυξη στο χρόνο και στο χώρο, τα πράγματα ελέγχονται λίγο-πολύ από το θέμα καθεαυτό. Ο ιλιαδικός μύθος, για παράδειγμα, προϋποθέτει ως αφετηρία την Αυλίδα και την προς ανατολάς πορεία των Ελλήνων. Αντίστροφη πορεία απαιτεί η *Οδύσσεια* και η *Αινειάδα*, αφού τόσο ο Οδυσσεάς όσο και ο Αινείας, για διαφορετικούς λόγους ο καθένας, ξεκινούν από την Τροία και κατευθύνονται δυτικά. Στις *Μεταμορφώσεις*, όπως είδαμε, η αφήγηση, σε αδρές γραμμές, παρουσιάζει αντίστοιχα μιαν εξέλιξη στο χρόνο και στο χώρο, αλλά συχνά τούτη καθίσταται χαρακτηριστική εξαιτίας των ποιητικών επεμβάσεων. Ως τέτοιες επεμβάσεις, μπορούμε για παράδειγμα, να θεωρήσουμε το επεισόδιο του Φαέθοντα και τον προφητικό λόγο του Πυθαγόρα. Το χάος που προκαλείται από το γιο του Ήλιου αποδίδεται, όπως είδαμε, τόσο λεκτικά όσο και δομικά και οδηγεί όχι στη *μεταμόρφωση* αλλά στην *παραμόρφωση* της φύσης. Κάτι παρόμοιο παρατηρούμε στο λόγο του Πυθαγόρα, αλλά εδώ οι προεκτάσεις είναι ευρύτερες, καθώς ο λόγος του, τοποθετημένος στην αρχή του τελευταίου βιβλίου, μπορεί να λειτουργήσει αφενός ενισχυτικά των προηγούμενων μεταμορφώσεων αφετέρου δε προληπτικά για όσα πρόκειται να συμβούν. Αν και ο λόγος του Πυθαγόρα δε φαίνεται να βρίσκει πάντοτε την αντιστοιχία του σε όλα τα θέματα και ζητήματα των *Μεταμορφώσεων*, παρόλα αυτά η ρήση του *cuncta fluunt* μπορεί να εκληφθεί, όπως είπαμε και παραπάνω, ως η πεμπτοσύνη όλου του έργου.

Μέσα σε αυτήν την αέναη ροή του χρόνου και την προγραμματική αγωνία του ποιητή να *καταβιβάσει*, όπως θα έλεγε ο Διονύσιος Αλικαρνασσεύς (*Ρωμαϊκή Αρχαιολογία*, 1.8.1), θεματικά το έργο στις μέρες του (πρβλ. *ad mea perpetuum deducite tempora carmen*, *Met.* 1.4),<sup>35</sup> οι τρεις κατάλογοι, που μόλις είδαμε, θεωρώ πως έχουν μια παραπληρωματική λειτουργία μεταξύ τους. Τούτο γίνεται φανερό από τον ίδιο το στίχο που πλαισιώνει στον κατάλογο των πόλεων το τελευταίο όνομα της Ρώμης:

*Appenninigenae quae proxima Thybridis undis,*  
15.432

Ο στίχος αυτός στην ουσία είναι η συναίρεση του τέλους των δύο πρώτων καταλόγων, εκείνου των ορέων και εκείνου των ποταμών:

*aeriaeque Alpes et nubifer Appenninus*  
2.226

*cuique fuit rerum promissa potentia, Thybrin*  
2.259.<sup>36</sup>

33 Kyriakidis (2007) 138 κ.ε.

34 Για την ανάλυση του καταλόγου και τους διακειμενικούς και ενδοκειμενικούς του υπαινιγμούς βλ. Kyriakidis (2007) 59-64.

35 Wheeler (2002) 166.

36 Βλ. την προσέγγιση του Feeney (1999) 27.

Σε λογοτεχνικό επίπεδο, οι δυο αυτοί κατάλογοι (των ορέων και των ποταμών) καλύπτουν –μέσω της καταστροφής– και συμπληρώνουν, τρόπον τινά, τον τρίτο, ο οποίος αναφερόμενος στην ακμή αλλά και στη μετέπειτα καταστροφή και παρακμή των κάποτε ένδοξων πόλεων και πολιτισμών, κλείνει με αναφορά στη Ρώμη και το ένδοξο μέλλον της μόνο, αφήνοντας έτσι τα υπόλοιπα στην κρίση του αναγνώστη.<sup>37</sup> Σε πολιτισμικό επίπεδο, οι δύο πρώτοι δίνουν τη δυνατότητα στον ποιητή μέσα από τα ονόματα βουνών και ποταμών να διευρύνει τις επιπτώσεις ενός μυθικού φαινομένου στο «νέο κόσμο», δηλ. στη Δύση, και να προσδώσει έτσι σ' αυτό για πρώτη φορά παγκόσμιες διαστάσεις.<sup>38</sup> Αν θέλουμε τώρα να προσεγγίσουμε τους καταλόγους με τις δικές μας αγωνίες, τότε πιθανόν να δούμε πως για πρώτη ίσως φορά επισημαίνονται εδώ οι επιπτώσεις σε παγκόσμια κλίμακα στο περιβάλλον από την αλόγιστη ή αλαζονική ανθρωπινή επέμβαση. Αν οι δύο κατάλογοι προλαμβάνουν θεματικά τον τρίτο, ο κατάλογος των πόλεων, αναφερόμενος σε μια «ιστορική» πλέον περίοδο, συγκεκριμενοποιεί το θέμα της καταστροφής με την έμφαση που δίδει στην παρακμή και διαδοχή των πολιτισμών σε παγκόσμιο επίπεδο και μεταλλάσσει μέσω της ιστορικότητας των παραδειγμάτων, ένα μυθικό συμβάν σε ένα προβλεπτό όσο και αδήριτο μέλλον.<sup>39</sup>

## Βιβλιογραφία

- Anderson, W.S. (1963), “Multiple Change in the *Metamorphoses*”, *TAPhA* 94: 1-27
- (1996), *Ovid's Metamorphoses. Books 1-5*, Λονδίνο
- Barchiesi, A. (1997), “Endgames: Ovid's *Metamorphoses* 15 and *Fasti* 6”, στο D.H. Roberts, F.M. Dunn, D. Fowler (επιμ.), σσ. 181-208
- (2001), *Speaking Volumes. Narrative and Intertext in Ovid and other Latin poets*, Λονδίνο
- (2005), *Ovidio: Metamorfosi. Volume I. Libri I-II*, a cura di —, μτφρ. Ludovica Koch, Ρώμη
- Brown, R.D. (1987), “The Palace of the Sun in Ovid's *Metamorphoses*”, στο M. Whitby, P. Hardie, M. Whitby (επιμ.), σσ. 211-20
- Cairns, F. (1989), *Virgil's Augustan Epic*, Κέμπριτζ
- Feeney, D. (1999), “*Mea Tempora*: Patterning of Time in the *Metamorphoses*”, στο P. Hardie, A. Barchiesi, S. Hinds (επιμ.), σσ. 13-30
- Gildenhard, I. – Zissos, A. (2004), “Ovid's *Hecale*: Deconstructing Athens in the *Metamorphoses*”, *JRS* 94: 47-72
- Hardie, P. – Barchiesi, A. – Hinds, S. (επιμ.) (1999), *Ovidian Transformations. Essays on Ovid's Metamorphoses and its Reception*, Cambr. Phil. Soc. Suppl. 23, Κέμπριτζ
- Hardie, P. (2004), “Ovidian Middles” στο S. Kyriakidis – F. De Martino (επιμ.) σσ. 151-82
- Kidd, D. (1997), *Aratus, Phaenomena*. Cambridge Class. Texts and Comm. 34, Κέμπριτζ
- Kyriakidis, S. (1998), *Narrative Structure and Poetics in the Aeneid. The Frame of Book 6*, Μπάρι
- (2007), *Catalogues of Proper Names in Latin Epic Poetry: Lucretius – Virgil – Ovid*, Νιούκασλ

37 Anderson (1963) 27. Βλ. και παραπάνω σημ. 34.

38 Είναι πιθανόν ο κατάλογος των βουνών να είναι ο πρώτος επικός κατάλογος του είδους στη λογοτεχνία. Το γεγονός αυτό ίσως εξηγείται και από τις ιδιαίτερες λογοτεχνικές και τεχνικές προσπάθειες του ποιητή, για να τον αναδείξει ποιητικά. Είναι επίσης σημαντικό ότι στα παραδιδόμενα έργα του Καλλίμαχου, ενώ αναφέρονται έργα *Περί ποταμών* (fr. 457-9 Pf.) δεν εμφανίζεται ή δεν σώζεται αντίστοιχο έργο *Περί ορέων*.

39 Οι Gildenhard και Zissos σ' ένα πολύ εμπεριστατωμένο άρθρο [(2004) 69 κεξξ.] αξιολογώντας διαφορετικά το κείμενο καταλήγουν στο συμπέρασμα ότι, αν και μέσω του καταλόγου προβλέπεται και η πτώση της Ρώμης, εκείνο που ενδιαφέρει τον ποιητή είναι το ποιητικό *nunc*, στο οποίο ο πολιτισμός της Αθήνας δεν υπάρχει πια, αλλά η Ρώμη βρίσκεται στην άνοδό της. Διαβλέπουν δηλαδή στις *Μεταμορφώσεις* κάποιο ‘Romanocentric impulse’ (σ. 48).

- Kyriakidis, S. – De Martino, F. (επιμ.) (2004), *Middles in Latin Poetry*, Μπάρι
- Levene, D.S. – Nelis, D.P. (επιμ.) (2002), *Clio and the Poets: Augustan Poetry and the Traditions of Ancient Historiography*
- O'Hara, J.J. (1996), *True Names. Vergil and the Alexandrian Tradition of Etymological Wordplay*, Ανν Άρμπορ
- Roberts, D.H. – Dunn, F.M. – Fowler D. (επιμ.) (1997), *Classical Closure. Reading the End in Greek and Latin Literature*, Πρίνστον
- Tarrant, R.J. (2000), "The Soldier in the Garden and other Intruders in Ovid's *Metamorphoses*", *HSCP* 100: 425-38
- (2004), *P. Ovidi Nasonis Metamorphoses*, Οξφόρδη
- Thomas, R.F. (1988), *Virgil: Georgics*, vols 2, Κέμπριτζ
- Wheeler, S.M. (1999), *A Discourse of Wonders. Audience and Performance in Ovid's Metamorphoses*, Φιλαδέλφεια
- (2000), *Narrative Dynamics in Ovid's Metamorphoses*, *Classica Monacensia* 20, Τυβίγγη
- (2002), "Ovid's *Metamorphoses* and Universal History", στο Levene – Nelis (επιμ.), σσ. 163-89
- Whitby M. – Hardie P. – Whitby M. (επιμ.) (1987), *Homo Viator. Classical essays for John Bramble*, Μπρίστολ

## Summary

### *Ovid's Metamorphoses: catalogues and cultural references*

In the Phaethon episode the catalogue of the mountains (*Met.* 2.216-26) and that of the rivers (2.242-59)- in spite of their chaotic structure - suggest by their content a recurrent move from east to west. They also, by their technique, show Ovid's erudition and his allusions to Greek and Latin texts and tradition. The same two catalogues are represented, through their major Italian components – the Apennines in the former (2.226) and the River Tiber in the latter (2.259) – in the catalogue of the cities at *Met.* 15.420-37, where both the Italian mountain and the Roman river appear at the closure of that catalogue, as being closely connected with the city of Rome (15.431-2). In this way, the conflagration occurring in the mountains and rivers of the two catalogues, enhances the ominous foreboding as to the future of Rome itself.

## Αναζητώντας τη «χαμένη Ρώμη»: Η πολυπολιτισμικότητα υπό τη «ρητορική της εξορίας»

Στα χρόνια της Ελεύθερης Πολιτείας οι όποιες φυλετικές «προκαταλήψεις» (με την ευρύτερη έννοια των στερεοτύπων) είχαν διαμορφωθεί στις συνειδήσεις των Ρωμαίων και των υπόλοιπων κατοίκων του Λατίου εξαντλούνταν συνήθως σε μεμονωμένες εκφράσεις και εκδηλώσεις είτε απαξίωσης είτε ξενοφοβίας που αφορούσαν κυρίως τους λαούς της Ανατολής αλλά και της βορειοδυτικής Ευρώπης, οι οποίοι θεωρούνταν, λίγο ή πολύ, *homines feri ac barbari*, όπως τους χαρακτηρίζει ο Καίσαρας (Caes. *De Bello Gallico* 1.31.4). Τα βαρβαρικά ήθη των λαών αυτών, ωστόσο, δε συνιστούσαν πρόβλημα για τους Ρωμαίους, αφού τις περισσότερες φορές, όπως μαρτυρούν οι ιστορικοί,<sup>1</sup> την επέλαση των λεγεώνων στις περιοχές αυτές ακολουθούσε σταδιακά ο εκρωμαϊσμός και εκλατινισμός των κατοίκων τους.

Από την εποχή όμως της ύστερης Δημοκρατίας ο πολιτικός και ο πολιτισμικός χάρτης της Ρώμης μεταλλάσσεται ραγδαία με την προσθήκη νέων κτίσεων στην αναδύομενη αυτοκρατορία και την εισροή χιλιάδων ξένων από ολόκληρη τη μεσογειακή λεκάνη. Οι λεγόμενοι *peregrini*, είτε ήταν Έλληνες ή ελληνόφωνοι μικρασιάτες είτε Εβραίοι ή Αιγύπτιοι, είχαν συρρεύσει μαζικά στις όχθες του Τίβερη μεταφέροντας τη δική τους γλώσσα και κουλτούρα. Το χρονικό της «πολιτικής κατάκτησης που εξελίχτηκε σε πολιτιστική αυτομολία» είναι γνωστό και ποικιλοτρόπως διερευνημένο μέσα από την επαφή των Ρωμαίων ιδίως με τους Έλληνες, που έκανε τον Οράτιο να ομολογήσει απερίφραστα: *Graecia capta ferum victorem cepit, et artis intulit agresti Latio* (*Epist.* 2.1.156-7).

Η επισήμανση (του Παπαγγελή)<sup>2</sup> ότι «με το *artis* εννοείται κυρίως, αν όχι αποκλειστικά, η τέχνη της ποίησης» κινείται ασφαλώς στη σωστή κατεύθυνση, είναι όμως εξίσου βέβαιο ότι στο στίχο έχουν ήδη επιλωχρηθεί τα πρώτα σπέρματα (στη συγκεκριμένη περίπτωση, όπως και σε αρκετές άλλες, με ελληνικό γενετικό υλικό) της πολυπολιτισμικότητας που επρόκειτο να αιχμαλωτίσει το «αγροικό Λάτιο» σε κοινωνικό, πνευματικό και εν γένει πολιτισμικό επίπεδο. Το βασικό πεδίο της συγκεκριμένης «κατάκτησης-αιχμαλωσίας» ήταν βεβαίως η Ρώμη.

Την πρώιμη αυτοκρατορική περίοδο, η νέα Ρώμη των γραμμάτων, των τεχνών και των επιβλητικών οικοδομημάτων είχε πλέον οριστικά αντικαταστήσει την Αλεξάνδρεια ως η νέα «πολυεθνική» πρωτεύουσα, στην οποία συνέρρεαν άνθρωποι από όλα τα μήκη και τα πλάτη του κόσμου, για να αποκτήσουν δικαίωμα στο όνειρο μιας καλύτερης ζωής. Η μετοίκηση στην πρω-

1 Βλ. αναλυτικότερα Παπαϊωάννου (1991) 246-247. Πρβλ. ενδεικτικά Caes. *De Bello Gallico* 1.31.4: *Galliae totius factiones esse duas: harum alterius principatum tenere Haeduos, alterius Arvernos. Hi cum tantopere de potentatu inter se multos annos contenderent, factum esse uti ab Arvernibus Sequanisque Germani mercede arcesserentur. Horum primo circiter milia Rhenum transisse; posteaquam agros et cultum et copias Gallorum homines feri ac barbari adamassent, traductos plures.*

2 Παπαγγελής (1994) 9 εξ.

τεύουσα δεν αποτελούσε απλώς τον ευσεβή πόθο μόνο των κατοίκων στις εσχαιές της αυτοκρατορίας αλλά και όσων έζησαν για κάποιο διάστημα στη Ρώμη και αναγκάζονταν να την εγκαταλείψουν για διάφορους λόγους.

Τον διάπυρο πόθο μιας τέτοιας παλιννόστησης αντανακλούν εύγλωττα τόσο τα έργα του Κικέρωνα, τα οποία αναφέρονται στην εποχή που ήταν ο ίδιος εξόριστος εξαιτίας της αποκάλυψης της συνωμοσίας του Κατιλίνα<sup>3</sup> («ακούσια εξορία»), όσο και οι επιστολές του ίδιου σε φίλους του τα χρόνια που ήταν έπαρχος στην Κιλικία («εκούσια εξορία»)<sup>4</sup>. Σε μία από αυτές, προς τον φίλο του Καίλιο, δείχνει να φοβάται ότι η μακρόχρονη απουσία του από τη Ρώμη τού στερεί την επαφή με την πολιτισμική «έκρηξη» που συντελούνταν τα χρόνια εκείνα στην πρωτεύουσα:

*Urbem, urbem, mi Rufe, cole et in ista luce vive! omnis peregrinatio... obscura et sordida est iis quorum industria Romae potest illustris esse.*

Cic. Fam. 2. 12. 2

[Την πόλη, την πόλη, καλέ μου Ρούφε, πρέπει να υπηρετήσεις! Στη λάμψη της μέσα ζήσε! Η ξενιτιά...ρίχνει σε ολέθρια αφάνεια εκείνους των οποίων τα έργα μπορούν να λάμψουν στη Ρώμη.]

Η απόδοση της λέξης *peregrinatio* είναι μεταφραστικά και νοηματικά δυσπρόσιτη. Κυριολεκτικά η λέξη σημαίνει την «αποδημία, ξενιτεία», σε μεταφορικό όμως επίπεδο δηλώνει την «αποξένωση». Ο Κικέρωνας φαίνεται να λέει εδώ ότι η απουσία έστω και για μικρό χρονικό διάστημα από τη Ρώμη μπορούσε να ρίξει κάποιον σε οδυνηρή πνευματική αφάνεια, υποβάλλοντας την ιδέα ότι η Ρώμη της εποχής εκείνης αποτελούσε το λίκνο όχι μόνο του πολιτισμού αλλά και της πολυπολιτισμικότητας.

Στο πλαίσιο αυτό ακόμη πιο ενδιαφέρον είναι ένα απόσπασμα από την αρχή των *Ακαδημικών*, όπου ο διαπρεπής ρήτορας από το Αρπίνιο, έχοντας επιστρέψει πλέον ευκλείς από την εξορία και με το κύρος του άνδρα που «πολιτογραφήθηκε Ρωμαίος» χάρη στη συμβολή του στη διάσωση της πατρίδας,<sup>5</sup> δε διατάζει να αποτίσει φόρο τιμής στον πεπαιδευμένο Βάρρωνα, επειδή «γνώρισε» στον ίδιο και τους Ρωμαίους την πόλη τους:

*Tum ego 'Sunt' inquam 'ista Varro. Nam nos in nostra urbe peregrinantis errantisque tamquam hospites tui libri quasi domum deduxerunt, ut possemus aliquando qui et ubi essemus agnoscere.*

Cic. Acad. 1. 9

3 Πρβλ. Cicero, *In Pisonem* 52: *Unus ille dies mihi quidem immortalitatis instar fuit quo in patriam redii, cum senatum egressum vidi populumque Romanum universum, cum mihi ipsa Roma prope convolsa sedibus suis ad complectendum conservatorem suum progredi visa est. Quae me ita accepit ut non modo omnium generum, aetatum, ordinum omnes viri ac mulieres omnis fortunae ac loci, sed etiam moenia ipsa viderentur et tecta urbis ac templa laetari.* Ο Κικέρωνας υποστήριξε ότι είχε σώσει όχι μόνον τους Ρωμαίους πολίτες από τις ύπουλες διαθέσεις του Κατιλίνα και των οπαδών του αλλά και την ίδια τη Ρώμη και τα οικοδομήματά της από βέβαιη καταστροφή και πυρκαγιά. Το σημαντικό εδώ είναι ότι έχουμε για πρώτη φορά μια προσωποποίηση της Ρώμης, όπως αυτές που θα δούμε στη συνέχεια να υπάρχουν σε αρκετά από τα κείμενα με επίκεντρο τη ρητορική της εξορίας αλλά και την πολυπολιτισμικότητα.

4 Βλ. την επιστολή του Κικέρωνα, την εποχή που ήταν έπαρχος στην Κιλικία (50 π.Χ.), προς τον Καίλιο *Fam.* 2.11.1: *mirum me desiderium tenet urbis (sc. Romae), incredibile meorum atque in primis tui.*

5 Οι πολιτικοί αντίπαλοι του Κικέρωνα συχνά επισήμαναν υποτιμητικά ότι η καταγωγή του ήταν από το *Arpinum* και όχι από τη Ρώμη.



[«Έτσι έχουν τα πράγματα Βάρρωνα», απάντησα. Διότι εμάς που περιφερόμασταν και τριγυρούσαμε μέσα στην ίδια την πόλη μας σαν τους ξένους τα βιβλία σου μας έφεραν πίσω στην πατρίδα μας και μας έκαναν να καταλάβουμε ποιοι ήμασταν και που βρισκόμασταν.]

Η αποξένωση, για την οποία κάνει ξανά λόγο ο Κικέρωνας, δεν αφορά προφανώς την εξωτερική εικόνα της πόλης, με την οποία ήταν ασφαλώς εξοικειωμένος τόσο ο ίδιος αλλά και όσοι κάποτε έζησαν σε αυτήν. Αντίθετα, με την παρομοίωση *peregrinantis errantisque tamquam hospites* ο Κικέρωνας υποστηρίζει σχεδόν ότι οι Ρωμαίοι είχαν φτάσει στο σημείο να αισθάνονται εξίσου ξένοι μέσα στην πόλη τους με τους μετανάστες και τους πάσης φύσεως αλλοεθνείς που ζούσαν σ' αυτή. Η παρουσία των *peregrinantes* και *hospites* εδώ δείχνει να αποτελεί έμμεση συνάρτηση φαινομένων ή στοιχείων πολυπολιτισμικότητας, υποδηλώνοντας ότι το πρόβλημα των «γνήσιων Ρωμαίων» ήταν η έλλειψη «πατριωτικής συνείδησης», την οποία, όπως τονίζει στη συνέχεια ο Κικέρωνας, «θεράπευσε» ο Βάρρωνα:

*Tu aetatem patriae tu descriptiones temporum, tu sacrorum iura tu sacerdotum, tu domesticam tu bellicam disciplinam, tu sedum regionum locorum tu omnium divinarum humanarumque rerum nomina genera officia causas aperuisti;*

Cic. Acad. 1.9

[Εσύ έφερες στο φως την ηλικία της πατρίδας μας, το χρονολόγιο της ιστορίας της, τους λατρευτικούς και ιερατικούς θεσμούς, τους πολιτικούς και τους στρατιωτικούς θεσμούς, την τοπογραφία των περιοχών της και των μνημείων της, την ορολογία, την αξιολόγηση, την ηθική και λογική βάση όλων των θρησκευτικών και κοσμικών θεσμών.]

Ο Βάρρωνας επαινείται, επειδή μέσα από τις αρχαιοδιφικές αναζητήσεις του έδωσε τη δυνατότητα στους Ρωμαίους να γνωρίσουν την ιστορία, τους πολιτικούς και στρατιωτικούς θεσμούς (*domesticam... bellicam disciplinam*), τη θρησκευτική παράδοση (*iura sacrorum ... sacerdotum*) και την τοπογραφία της πόλης (*sedum regionum locorum tu omnium*) – με άλλα λόγια, να επιστρέψουν στις ρίζες τους. Θα έλεγε κανείς ότι ο Κικέρωνας θεωρούσε Ρωμαίο όχι τόσο εκείνον που είχε γεννηθεί στην πόλη (άλλωστε δεν ήταν πολλοί εκείνοι που μπορούσαν να καυχηθούν κάτι τέτοιο), αλλά αυτόν που είχε συνείδηση της περιφέρειας *Romanitas*, της ρωμαϊκής αρχαιογνωσίας ή αυτοσυνειδησίας. Και αυτό σε μία εποχή που η «ξενομανία», σε διάφορες μορφές της, είχε αρχίσει να καταλαμβάνει πολλούς Ρωμαίους, όπως ο ίδιος ο ρήτορας τονίζει παρακάτω αναφέροντας ως χαρακτηριστικότερο παράδειγμα την εμμονή τους στα έργα της ελληνικής ρητορικής, φιλοσοφίας και δραματικής ποίησης.<sup>6</sup>

Αν όμως ο Κικέρωνας δεν πρόλαβε να αισθανθεί *peregrinus* εντός και εκτός των συνόρων της πατρίδας του και επέστρεψε με δόξα και τιμή στην πρωτεύουσα, δεν ισχύει το ίδιο για μια άλλη σπουδαία φιγούρα της αυγούστειας λογοτεχνίας. Ο τελευταίος εκπρόσωπος της ελεγεί-

6 Βλ. Cic. Acad. 1.9.10 εξ.: *plurimum quidem poetis nostris omninoque Latinis et litteris luminis et verbis attulisti atque ipse varium et elegans omni fere numero poema fecisti, philosophiamque multis locis inchoasti, ad impellendum satis, ad edocendum parum. Causam autem probabilem tu quidem affers: aut enim Graeca legere malent qui erunt eruditi, aut ne haec quidem qui illa nescient. sed eam mihi non sane probas; immo vero et haec qui illa non poterunt, et qui Graeca poterunt non contemnent sua. quid enim causae est cur poetas Latinos Graecis litteris eruditi legant, philosophos non legant? an quia delectat Ennius Pacuvius Accius multi alii, qui non verba sed vim Graecorum expresserunt poetarum – quanto magis philosophi delectabunt, si ut illi Aeschylum Sophoclem Euripidem sic hi Platonem imitentur Aristotelem Theophrastum. Oratores quidem laudari video si qui e nostris Hyperidem sint aut Demosthenem imitati.*

ακής τριανδρίας, ο Οβίδιος, έμελλε από *exclusus amator* να γίνει *exclusus poeta*.<sup>7</sup> Οι επιστολές του εξυμνούν, και σχεδόν αποθεώνουν, τη Ρώμη περισσότερο και από αυτές του Κικέρωνα, αλλά γράφονται σε ελεγειακό δίστιχο και είναι σχεδόν μεταλλαγμένες σε *suasoriae*. Η Ρώμη είναι πλέον γι' αυτόν η τελευταία Μούσα και η τελευταία ερωμένη των στίχων του· δεν είναι απλώς *dilecta urbs* αλλά *divina*, όπως η Κορίννα.

Στο πρώτο ποίημα των *Tristia*, το ποιητικό βιβλίο του Οβιδίου αποστέλλεται από το δημιουργό του στη Ρώμη προκειμένου να υπερασπίσει τον ίδιο και τα αιτήματά του. Η πρωτεύουσα εμφανίζεται σε ρόλο πρωταγωνίστριας, όπως συμβαίνει όμως συχνά και με την ελεγειακή *puella* δεν κατονομάζεται στην αρχή παρά μόνο στο στίχ. 57, όταν ο Οβίδιος δίνει τις «οδηγίες» του στο φορέα του αιτήματός του:

*Parve — nec invideo — sine me, liber, ibis in Urbem, 1*  
*ei mihi, quo domino non licet ire tuo!*

.....  
*tu tamen i pro me, tu, cui licet, aspice Romam.*  
*di facerent, possem nunc meus esse liber!*  
*nec te, quod venias magnam peregrinus in Urbem,*  
*ignotum populo posse venire puta. 60*  
*ut titulo careas, ipso noscere colore;*  
*dissimulare velis, te liquet esse meum.*

Οv. *Trist.* 1. 1. 1.2, 57-62

[Βιβλιάράκι μου, θα πας χωρίς εμένα, -δεν σε φθονώ- στην πόλη στην οποία δεν μπορεί να πάει δυστυχώς ο δημιουργός σου... Παρόλα αυτά, πήγαινε εσύ, καθώς σου επιτρέπεται, αντί για μένα και θαύμασε τη Ρώμη. Μακάρι οι θεοί να έδιναν ώστε να γίνω ένα με το βιβλίο μου! Μη νομίζεις, όμως, επειδή πηγαίνεις σαν ξένος, ότι θα μπορείς να μείνεις άγνωστος μέσα στην πόλη. Μολονότι σου λείπει ο τίτλος, το χρώμα σου θα σε κάνει γνωστό. Όσο κι αν θέλεις να το κρύψεις, αυτό θα δείχνει ότι είσαι δικό μου δημιουργήμα.]

Από τον πρώτο ήδη στίχο το βιβλίο «ενσαρκώνει» τον πόθο του ποιητή να επιστρέψει στη Ρώμη, μεταφέροντάς τον νοερά στην πατρίδα και το σπίτι του. Παρά το γεγονός, ωστόσο, ότι ποιητής και βιβλίο διαθέτουν τα διαπιστευτήρια εκείνα που εγγυώνται την αναγνώρισή τους από φίλους και οικείους (στίχ. 60), η πρώτη επαφή με τη Ρώμη (*aspice Romam*, στίχ. 57) ύστερα από μεγάλο χρονικό διάστημα προκαλεί δέος και αμηχανία. Η επανεμφάνιση του ουσ. *peregrinus* (στίχ. 59), παράγωγα του οποίου εντοπίσαμε στα χωρία από τον Κικέρωνα, κάνει εκ νέου την πρωτεύουσα να φαντάζει «ξένη και απρόσιτη» σ' όποιον επιστρέφει σ' αυτήν μετά από μακρόχρονη απουσία. Το *magnam urbem* του στίχ. 59 παραπέμπει εύγλωττα όχι μόνο στο μεγαλείο της κοσμοκράτειρας αλλά και στις ραγδαίες αλλαγές στον πληθυσμιακό και φυλετικό χάρτη της πόλης, που ευθύνονταν σε σημαντικό βαθμό για αυτήν την «αποξένωση» που προκαλούσε η πρωτεύουσα στους κατοίκους της και η οποία φαίνεται να «επιδοτούσε» συστηματικά τη μεταφορική παρά την κυριολεκτική χρήση του ουσιαστικού *peregrinus*.<sup>8</sup>

7 Για την κοινή χρήση της τυπολογίας του παρακλαυσίθουρου σε ερωτικά ποιήματα και σε ποιήματα της εξορίας (με τη Ρώμη στη θέση της *puella*) βλ. Nagle (1980) 23-2, 43-69.

8 Αξίζει να σημειωθεί ότι *peregrinus* σήμαινε αρχικά «μετανάστης, ξένος, αλλοδαπός». Με τη διάδοση, όμως, του Χριστιανισμού *peregrini* αποκαλούνταν πλέον οι χριστιανοί προσκυνητές που κατέφθαναν στη Ρώμη, προσδίδοντας στην πολυπολιτισμικότητα και θρησκευτική διάσταση. Βλ. αναλυτικότερα Edwards (1996) 112.

Αυτήν ακριβώς την «κοινωνική πραγματικότητα» της διόγκωσης του αστικού χώρου στη Ρώμη και τις παραμέτρους της απεικονίζουν, με ακόμη πιο παραστατικό και γλαφυρό τρόπο, οι λογοτέχνες της αυτοκρατορικής περιόδου. Ανάμεσά τους ξεχωρίζουν ο Σενέκας ο Νεότερος και ο Γιουβενάλης, δύο σημαντικές προσωπικότητες της ρωμαϊκής κοινωνίας της εποχής τους που, όπως ο Κικέρωνας, επρόκειτο να βιώσουν την εξορία τόσο μεταφορικά όσο και κυριολεκτικά.

Σε μια παραμυθητική επιστολή από την εξορία του (αποτέλεσμα κυρίως των μηχανορραφιών της Μεσσαλίνας)<sup>9</sup> στην Κορσική το 41 μ.Χ., ο φιλόσοφος και πολιτικός Σενέκας επιχειρεί να παρηγορήσει τη μητέρα του εξωραϊζόντας την απομόνωσή του:

*'Carere patria intolerabile est.' Aspice aedum hanc frequentiam, cui vix urbis immensae tecta sufficiunt: maxima pars istius turbae patria caret. Ex municipiis et coloniis suis, ex toto denique orbe terrarum confluxerunt: ... Iube istos omnes ad nomen citari et 'unde domo' quisque sit quaere: videbis maiorem partem esse quae relictis sedibus suis uenerit in maximam quidem ac pulcherrimam urbem, non tamen suam.*

Sen. *Helv.* 6. 2-3

[Μου λες, μητέρα, «είναι αβάσταχτο να είναι κανείς μακριά από την πατρίδα του». Θέλω, όμως, να δεις αυτό το πλήθος των ανθρώπων που μετά βίας τούς χωράνε τα σπίτια αυτής της αχανούς πόλης. Οι περισσότεροι από αυτούς έχουν αποχωριστεί τις πατρίδες τους. Έχουν συρρεύσει εδώ από κωμοπόλεις και αποικίες, σχεδόν από κάθε γωνιά του κόσμου ... Ζήτα να καταχωρηθούν τα ονόματα και ρώτα από πού κατάγεται ο καθένας και θα διαπιστώσεις πως οι περισσότεροι έχουν εγκαταλείψει τις εστίες τους για να έρθουν στη μεγαλύτερη και ομορφότερη πόλη, μια πόλη όμως που δεν είναι η πατρίδα τους.]

Φαίνεται ότι, σε αντίθεση με τις ιερεμιάδες που ενέπνεε στον Οβίδιο η απομόνωση στους βάρβαρους Τόμους, για ένα Στωϊκό ακόμα και η εξορία δε θα μπορούσε να αποτελέσει εμπόδιο στην απόλαυση της ζωής. Αυτό τουλάχιστο διατείνεται ο Σενέκας στη μητέρα του, προβάλλοντας μάλιστα ως παράδειγμα όλους εκείνους τους μετανάστες της Ρώμης που απαρνήθηκαν την πατρίδα τους, για να αναζητήσουν την τύχη τους στην *maximam ac pulcherrimam urbem*. Από τα λεγόμενά του, ωστόσο, διαπιστώνει κανείς ότι η καθημερινότητα για τους περισσότερους κατοίκους της πρωτεύουσας ήταν μάλλον σκληρή: η Ρώμη του 1<sup>ου</sup> αι. μ.Χ. μπορούσε πλέον μόλις και μετά βίας να στεγάσει όλο αυτόν τον όγκο των μεταναστών: *cui vix urbis immensae tecta sufficient*. Στην περίπτωση αυτή, μάλιστα, είναι σχεδόν βέβαιο ότι ο Σενέκας δεν κάνει λόγο για φαινόμενα αστυφιλίας και εσωτερικής μετανάστευσης (ανάλογα με αυτά της εποχής των *Εκλογών* του Βιργιλίου), αλλά για μαζική εισροή αλλοεθνών στη Ρώμη. Ο ίδιος, άλλωστε, διέθετε αρκετά προσωπικά βιώματα, δεδομένου ότι και η δική του οικογένεια είχε εγκατασταθεί στη Ρώμη από την Κόρδοβα της Ισπανίας. Ωστόσο, είναι χαρακτηριστικό ότι παρά την πληθυσμιακή και φυλετική γιγάντωσή της, η πρωτεύουσα δεν απωθεί το φιλόσοφο ή, για να το πούμε διαφορετικά, δεν παράγει κάποιας μορφής «πολυπολιτισμικότητα» που να φαίνεται αποκρουστική. Οι επιπτώσεις όμως της πληθυσμιακής της γιγάντωσης δε θα αργούσαν να φανούν και η εποχή που η Ρώμη θα μετατρέπτοταν σε μία «αβίωτη πόλη» με δραματικό πλεόνασμα κάθε λογής μεταναστών, αλλά και καιροσκόπων σχεδόν απ' όλα τα μήκη και τα πλάτη

9 Η εξορία του Σενέκα έγινε στα χρόνια του αυτοκράτορα Κλαύδιου και οφείλεται κατά κύριο λόγο στις μηχανορραφίες της Μεσσαλίνας. Το 49 π.Χ. η νέα αυτοκράτειρα Αгриππίνα τον ανακάλεσε από την εξορία, αναθέτοντάς του συγχρόνως την εκπαίδευση του νεαρού της γιου Νέρωνα. Βλ. αναλυτικότερα Griffin (1976) 59-63.

του τότε γνωστού κόσμου, ήταν πλέον κοντά.

Οι *Σάτιρες* του Δέκιμου Ιούνιου Γιουβενάλη, τον 2<sup>ο</sup> αι. μ.Χ., προσεγγίζουν συχνά τη Ρώμη με τον πόθο και τη νοσταλγία του Κικέρωνα και του Οβίδιου, στο τέλος όμως δεν τη μνημιώνουν αλλά την αμαυρώνουν στιγματίζοντας όλα τα κακώς κείμενα της ρωμαϊκής κοινωνίας. Η θρυλούμενη εξορία του στη Λιβύη στα χρόνια του Δομιτιανού (93-96 μ.Χ.) εξαιτίας της «φαρμακερής σάτιράς του»,<sup>10</sup> μπορεί να μην κράτησε για μεγάλο διάστημα – αν όντως έλαβε χώρα – στάθηκε όμως αρκετή ώστε ο Γιουβενάλης να προωθήσει τη ρητορική του εξόριστου λόγου στην πιο ακραία εκδοχή της, ζωγραφίζοντας τη σκοτεινή πλευρά της Ρώμης με τα μελανότερα χρώματα. Η σάτιρά του διαθέτει έντονο ανθρωπολογικό και εθνογραφικό χαρακτήρα και ενσωματώνει σε ρητορικό επίπεδο την αντίθεση «αχαλίνωτη και ηθικά χαλασμένη πόλη – αγνή ύπαιθρος», που υπήρχε ήδη στη λογοτεχνία από τις βιργιλιανές *Εκλογές*.<sup>11</sup>

Ο ίδιος, αν και δεν ήταν ούτε και αυτός γέννημα-θρέμμα Ρωμαίος,<sup>12</sup> παρατηρούσε με προσοχή τους ξένους που έρχονταν από τα πέρατα της οικουμένης, για να μείνουν προσωρινά ή να εγκατασταθούν οριστικά στην πρωτεύουσα, και έχει κάτι αιχμηρό να πει για όλους: τους Γαλάτες, τους Ισπανούς, τους Γερμανούς, τους Αφρικανούς, τους Αιθίοπες, τους Σύριους, τους Αρμένιους, τους Ινδούς<sup>13</sup> – τα περισσότερα, όμως, τα κρατάει για τους Εβραίους και τους Έλληνες.<sup>14</sup> Η διαφορά τους σε σχέση με τους υπόλοιπους αλλοεθνείς της Ρώμης, δοσμένη λίγο σχηματικά ίσως, είναι η εξής: οι περισσότεροι μετανάστες απλώς καταλάμβαναν «χώρο» στην πρωτεύουσα, οι Εβραίοι και Έλληνες κυριαρχούσαν στην κοινωνική, οικονομική και πνευματική ζωή της. Αυτό φαίνεται ότι ήταν αρκετό, ώστε ο φόβος εξαιτίας του υπερπληθυσμού της πρωτεύουσας να μετατραπεί σε μια, δικαιολογημένη ή αδικαιολόγητη, ξενοφοβία που φτάνει έως το ρατσισμό.

Τη συμβολή των Ελλήνων στη διαμόρφωση του ρωμαϊκού πνεύματος είδαμε βεβαίως να τη μνημιώνει το διάσημο δίστιχο του Ορατίου. Τα σχόλια όμως του Γιουβενάλη δύο σχεδόν αιώνες αργότερα κάθε άλλο παρά κολακευτικά είναι για τους Έλληνες. Αναμφίβολα, πιο χαρακτηριστικά είναι όσα λέει γι' αυτούς στην 3<sup>η</sup> *Σάτιρα* (στίχ. 59-125), που για πολλούς αποτελεί το πιο αποκαλυπτικό ίσως κείμενο για την ξενοφοβία και τις φυλετικές, θρησκευτικές και κοινωνικές προκαταλήψεις των Ρωμαίων. Στη σάτιρα αυτή ο φίλος του Γιουβενάλη Ουμβρίκιος εκθέτει τα κακώς κείμενα της πρωτεύουσας που τον οδήγησαν στην απόφαση να εγκαταλείψει τη Ρώμη, για να εγκατασταθεί σε μια μικρή επαρχιακή πόλη. Σε ό,τι αφορά το θέμα μας ειδικό-

10 Οι πηγές που παραδίδουν την εξορία του από πολλούς αμφισβητούνται ως προς την εγκυρότητά τους. Πρόκειται για το βίο του στη Σούδα (*Ίουβενάλιος, ποιητής Ῥωμαῖος. οὗτος ἦν ἐπὶ Δομετιανῶ βασιλέως Ῥωμαίων. ὁ δὲ Δομετιανὸς ἐφίλει τὸν ὄρχηστὴν τοῦ πρασίνου μέρους, τὸν λεγόμενον Πάριν, περὶ οὗ καὶ ἐλοιδορεῖτο ἀπὸ τῆς συγκλήτου καὶ Ἰουβενάλιου τοῦ ποιητοῦ. ὅστις βασιλεὺς ἐξώρισε τὸν Ἰουβενάλιον ἐν Πενταπόλει ἐπὶ τὴν Λιβύην, τὸν δὲ ὄρχηστὴν πλουτίσας ἐπεμψεν ἐν Ἀντιχείᾳ ὅς κτίσας οἶκον καὶ λουτρὸν ἔξω τῆς πόλεως ἐκεῖ τελευτᾷ*) και το χριστιανό ποιητή Σιδώνιο Απολλινάριο C. IX. 271-273. Για αντίθετες απόψεις βλ. Γκούμας (1987) 43 εξξ.

11 Βλ. αναλυτικότερα Braund (1989) 23 εξξ. Η Ρώμη στις *Εκλογές* θεωρείται ο σεσημασμένος βάσκανος και ανοίκειος χώρος που εξαιτίας των κοσμικών θελήτρων τον μπορεί να αλλοτριώσει «έναν αγνό επαρχιώτη» που έρχεται να ζήσει σ' αυτόν. Τόσο ο Τίτυρος της 1<sup>ης</sup> *Εκλογής* όσο και η Νύσα και ο Δάφνης της 8<sup>ης</sup> *Εκλογής* θεωρούνται από τους θαμώνες του βουκολικού χώρου (τον Μελίβοιο στην 1<sup>η</sup> *Εκλογή* και τους Δάμωνα και τον Αλφρεσίβοιο στην 8<sup>η</sup> *Εκλογή*) ότι με την απόφασή τους να εγκαταλείψουν την ύπαιθρο έχουν πάρει την οδό της απώλειας. Βλ. και Παπαγγελής (1993) 193 εξξ.

12 Ο Γιουβενάλης γεννήθηκε σε μια κωμόπολη στα ΝΑ του Λατίου, το Ακύνο (Aquinum). Βλ. σχετικά Γκούμας (1987) 36-37. Ο Γιουβενάλης γεννήθηκε σε μια κωμόπολη στα ΝΑ του Λατίου, το Ακύνο (Aquinum). Βλ. σχετικά Γκούμας (1987) 36-37.

13 Βλ. Παπαϊωάννου (1991) 248-249. Πρβ. *Juv.* 1. 103, 129-131, 2. 159-164. 4. 42, 5. 53, 6. 600-601, 7. 148, 8. 116-120, 249-251, 9. 142-144.

14 Βλ. τα χωρία που επισημαίνει ο Watts (1976) 96-104.

τερα, στους στίχ. 70-78, οι Έλληνες και οι ελληνόφωνοι της Ρώμης φέρονται να έχουν επεκτείνει τις δραστηριότητές τους σ' όλους τους τομείς της πνευματικής και καλλιτεχνικής ζωής της πόλης (δάσκαλοι, ρήτορες, γεωμέτρεις, ζωγράφοι, χειρομαλάκτες, οιωνοσκόποι, γιατροί, σχοινοβάτες, μάγοι, θεατρίνοι) όχι όμως με τον πλέον επαγγελματικό και έντιμο τρόπο, αφού χαρακτηρίζονται θρασεείς, κόλακες, υποκριτές, συκοφάντες, υστερόβουλοι, καταδότες και, γενικότερα, ανήθικοι άνθρωποι που καταφέρνουν με όλα αυτά τα ελαττώματά τους και την ακαταμάχητη ευφράδειά τους να εκτοπίζουν από παντού τους τίμιους Ρωμαίους:

*Esquílias dictumque petunt a vimine collem, 70*  
*viscera magnarum domuum dominique futuri.*  
*ingenium velox, audacia perditā, sermo*  
*promptus et Isaeo torrentior. Ede quid illum*  
*esse putes. Quemuis hominem secum attulit ad nos: 75*  
*grammaticus, rhetor, geometres, pictor, aliptes,*  
*augur, schoenobates, medicus, magus, omnia novit*  
*Graeculus esuriens: in caelum iusseris ibit.*

Juv. 3.70-79

[Προς τον Εσκυλίνο πορεύονται και Λυγεόκλητο λόφο, σε οίκων τα μύχια τρανών όπου οι μέλλοντες θα είναι αφεντάδες. Πνεύμα ζωηρό με ξετσιπωτο θράσος και μ' έτοιμο λόγο πιο χειμαρρώδη και από του Ισαίου: για πες, τι θαρρείς είναι τούτος που όλους μαζί τους ανθρώπινους τύπους μας έχει εισκομίσει; Δάσκαλος, ρήτωρ, γεωμέτρεις, ζωγράφος και χειρομαλάκτες, οιωνοσκόπος, γιατρός, σχοινοβάτης και μάγος: τα πάντα ξέρει ο πεινάλας Γραικύλος. Στα ουράνια τον στέλνεις, πηγαίνει!]

(Μτφ. Ν. Α. Γκούμα)

*Graeculus esuriens*: Με την περιβόητη αυτή φράση, δια στόματος του Ουμβρικού, ο Γιουβενάλης συμπυκνώνει και κορυφώνει τις προκαταλήψεις των Ρωμαίων για τους πολυμήχανους Έλληνες. Το υποκοριστικό *Graeculus* έμελλε σύντομα να αποκτήσει παροιμιακό χαρακτήρα που επιβίωσε ως τις μέρες μας ως *terminus technicus* για την έκφραση περιφρονητικών και πάσης φύσεως ανθελληνικών αισθημάτων. Το κυριότερο όμως ελατήριο της αγανάκτησης του Γιουβενάλη εδώ δεν έχει να κάνει με τη δεσποτική κυριαρχία των Ελλήνων στα πολιτιστικά – και όχι μόνον – δρώμενα της πρωτεύουσας, αλλά προφανώς αφορά τη διάβρωση και διαφθορά των αξιών του αλλοτινού *mos maiorum* και τη συνακόλουθη ηθική βλάβη (η λεγόμενη «εκθήλυνση») των Ρωμαίων. Και, δυστυχώς, δεν υπήρχε πλέον κάποιος Βάρρωνας, για να τη θεραπεύσει. Όλα αυτά απομακρύνουν το Γιουβενάλη αισθητά από το «φιλέλληνα Οράτιο» και τον «απλώς ανήσυχο» για τη ρωμαϊκή αυτοσυνειδησία Κικέρωνα:

Non possum ferre, Quirites, / Graecam urbem (3. 60-61)  
 Non est Romano cuiquam locus hic (3. 119)

Ο Γιουβενάλης περιγράφει την πλέον ιδιότυπη μορφή εξορίας, αισθανόμενος ξένος σε μία *Graecam urbem* όπου «δεν τον χωράει ο τόπος». Το πρόβλημα, όμως, του ίδιου και των ομοιδεατών του στις *Σάτιρες* δεν έχει να κάνει πλέον με την πληθυσμιακή διόγκωση της Ρώμης, όπως



λεσμα οι κάτοικοί της να απολέσουν το πιο ζωτικό στοιχείο της εθνοπατριωτικής τους συνοχής: τη *Romanitas*. Είναι όμως εξαιρετικά αμφίβολο αν μια κοινωνία της αρχαιότητας όπως η ρωμαϊκή είχε τις προϋποθέσεις να είναι αυθεντικά σοβινιστική, ρατσιστική ή έστω ξενοφοβική με τη σύγχρονη έννοια των όρων αυτών. Είναι ίσως αρκετό να παρατηρήσουμε ότι στα χρόνια της ύστερης αρχαιότητας, η Ρώμη από *magna ac pulcherrima urbs* μετατράπηκε σε μια πόλη απρόσωπη και ξενοφοβική παρά πολυπολιτισμική εξαιτίας συσσωρευμένων επιπτώσεων από τη διόγκωση ή τη μετάλλαξη του αστικού της χώρου τους αιώνες που προηγήθηκαν. Η πόλη, τη λάμψη της οποίας αποζητούσαν ο Κικέρωνας και ο Οβίδιος, πιθανότατα δεν είχε καμία σχέση με τη Ρώμη του Σενέκα και, ακόμα περισσότερο, του Γιουβενάλη τόσο σε ιδεολογικό, όσο και σε φυλετικό και εν γένει πολιτισμικό επίπεδο.

Το 476 μ.Χ. ύστερα από αλληπάλληλες εισβολές των Γότθων στην Ιταλία, ο τελευταίος εγκατεστημένος στη Δύση Ρωμαίος αυτοκράτορας, ο νεαρός που ευφυώς προσονομάστηκε Ρωμύλος Αυγουστούλος (Ρωμύλος «ο αυτοκρατορίσκος»), εκθρονίστηκε και ιδιώτευσε. Απεναντίας, η ανατολική ρωμαϊκή αυτοκρατορία όχι μόνο δεν υπέκυψε, παρά την πίεση που δέχθηκε από Γότθους και Ούννους, αλλά ανέκαμψε. Οι λόγοι είναι αρκετοί και σύνθετοι. Όσοι πάντως θέλουν να τους εξαπλουστεύσουν, μιλούν για το τέλος ενός πολιτισμού στη Δύση και την απαρχή ενός άλλου στην Ανατολή.<sup>16</sup> Και δεν αποκλείεται να έχουν δίκιο.<sup>17</sup>

## Βιβλιογραφία

### Στερεότυπες Εκδόσεις

- M. Tullius Cicero. *Academica* (*M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia*, Fasc. 42, ed. O. Plasberg, 1922)
- D. Iunius Iuvenalis. *Saturae* (*A. Persi Flacci et D. Iuni Iuvenalis Saturae*, ed. W. V. Clausen, 1959)
- L. Annaeus Seneca iunior. *Dialogi* (*L. Annaei Senecae Dialogorum Libri Duodecim*, ed. L. D. Reynolds, 1977)
- P. Vergilius Maro. *Eclogae* (*P. Vergili Maronis Opera*, ed. R. A. B. Mynors, 1972)

### Μελέτες, Άρθρα, Μονογραφίες

- Braund, S.H. (1989), "City and County in Roman Satire" στο S. H. Braund (επιμ.), *Satire and Society in Ancient Rome*, Κέμπριτζ
- Coleiro, E. (1979), *An Introduction to Vergil's Bucolics with a Critical Edition of the Text*, Άμστερνταμ
- Coleman, R. (1977), *Vergil's Eclogues*, Κέμπριτζ
- Γκούμας, Ν. Α. (1987), *Ιουβενάλης: Σάτιρες, Έμμετρη Μετάφραση, Εισαγωγή και Σχόλια*, Αθήνα
- Edwards, C. (1996), *Writing Rome: Textual Approaches to the City*, Κέμπριτζ
- Griffin, M. (1976), *Seneca: A Philosopher in Politics*, Οξφόρδη
- Nagle, B. R. (1980), *The Poetics of Exile*, Βρυξέλλες
- Παπαγγελής, Θ.Δ. (1993), *Η Ποιητική των Ρωμαίων Νεωτέρων*, Αθήνα
- (1995), *Από τη Βουκολική Ευτοπία στην Πολιτική Ουτοπία*, Αθήνα
- Παπαϊωάννου, Β. (1991), *Ιουβενάλης*, Θεσσαλονίκη
- Ward-Perkins, B. (2006), *Η Πτώση της Ρώμης και το Τέλος του Πολιτισμού*. Μτφρ. Θ. Γιαννό-

16 Βλ. την πρόσφατη μελέτη του Ward-Perkins (2006) ιδίως 12 εξ.

17 Ευχαριστώ τον καθηγητή κ. Θ. Παπαγγελή για τις καίριες επισημάνσεις του στην αρχική μορφή της παρούσας εργασίας.

- πουλος – Ολυμπία Χειμωνίδου, Θεσσαλονίκη
- Watts, W. J. (1976), “Race prejudice in the Satires of Juvenal”, *ACI* 19: 83-104
  - Wright, J. R.G. (1983), “Virgil’s Pastoral Programme: Theocritus, Callimachus and Eclogue I”, *PCPhS* 209 (n.s.29): 107-160

## Summary

### *In Search of Lost Rome: Multiculturalism under the “rhetoric of exile”*

In the early republican period the symptoms of xenophobia that Romans displayed were aimed mainly at the populations of northwestern Europe, who were considered, more or less, *homines feri ac barbari*, as Caesar characterizes them, because of their “barbaric” attitudes and their “strange” language. From the time however of the late Republic the political and the cultural map of Rome begins to shift rapidly with the addition of new settlements to the emerging empire. A throng of thousands of foreigners from the entire Mediterranean basin is being amassed in Rome. The so-called *peregrini*, whether Greeks, Greek-speaking immigrants from Asia Minor, Jews or Egyptians, were gathering “en masse” along the banks of the Tiber, bringing their own language and culture.

Living in the new “multicultural” capital constituted a *mirum desiderium* not only for the distant residents of the empire but also for those that were forced to abandon it for various reasons. Such an ardent desire to return to Rome is reflected eloquently in the letters of Cicero from his exile, as well as in the poems and the letters (*Tristia* and *Epistulae ex Ponto*) that banished Ovid wrote from the coast of the Black Sea. For Ovid Rome is not simply a *dilecta urbs* but *divina* like Corinna. His letters are also nostalgic like Cicero’s, but they are written in elegiac couplets and transformed into rhetorical *suasoriae*. Like Caesar, Ovid too betrays a fear that his long absence from the city will make him feel like a *peregrinus*, for in the meantime the city will have acquired a rather “multicultural and multiethnic” dimension (both terms are used anachronistically here). In his case, however, Rome continues to be a literary and intertextual construction, a poetic Ithaca that Ovid himself will never reach.

A century after Ovid’s death, the image of Rome has lost its luster: the once idealized city has become an overcrowded megalopolis with a dramatic surplus of immigrants, crooks and charlatans from almost every part of the world. Although we don’t know whether living in Rome was indeed as intolerable as Juvenal (who felt “banished” in his own city, before he himself was exiled) depicts it, his *Satires* constitute the *nec plus ultra* of the “rhetoric of exile” which is in the core of this paper.



*Vox diversa sonat populorum:*  
η πολυπολιτισμική Ρώμη και η εικόνα του «άλλου»  
στα επιγράμματα του Μαρτιάλη

Τα επιγράμματα του Μαρτιάλη – μαζί με τη συλλογή *Silvae* του Στάτιου – δικαίως θεωρούνται μια πολύτιμη πηγή πληροφοριών για τη Ρώμη της εποχής των Φλαβίων, ιδιαίτερα του Δομιτιανού, ένας καθρέπτης της κοινωνικής, οικονομικής και πολιτιστικής ζωής της πρωτεύουσας της αυτοκρατορίας στα τέλη του 1<sup>ου</sup> αι. μ.Χ.<sup>1</sup> Μέσα από τα ποιήματα του Μαρτιάλη παρελαύνει ένα πλούσιο μωσαϊκό ανθρώπων διαφορετικού κοινωνικού και μορφωτικού επιπέδου αλλά και διαφορετικής εθνικής προέλευσης. Για τις ανάγκες της παρούσας μελέτης η προσοχή μου θα εστιαστεί σε επιγράμματα που παρέχουν ενδιαφέροντα στοιχεία για την παρουσία, τη ζωή και τη δραστηριότητα στη Ρώμη ανθρώπων μη Ρωμαίων, καθώς και σε επιγράμματα που μας δίνουν τη δυνατότητα να ανιχνεύσουμε τον τρόπο αντιμετώπισής τους από τους Ρωμαίους μέσα στο πολυπολιτισμικό περιβάλλον της πρωτεύουσας. Λόγοι οικονομίας του χώρου επιβάλλουν μια επιλεκτική μόνο παρουσίαση τέτοιων χαρακτηριστικών επιγραμμάτων.

Η περίπτωση του Μαρτιάλη παρουσιάζει μια πολύ σημαντική ιδιαιτερότητα: Ισπανός ο ίδιος από την πόλη Bilbilis έρχεται στη Ρώμη<sup>2</sup> και ενσωματώνεται στην κοινωνία της πρωτεύουσας, όπου και ζει για πάνω από τριάντα χρόνια, συνναστροφόμενος μέλη της υψηλής ρωμαϊκής κοινωνίας. Ευθύς εξαρχής λοιπόν η εκ των έσω οπτική ενός μη Ρωμαίου για την κοινωνική πραγματικότητα της πρωτεύουσας αναμένεται εξαιρετικά ενδιαφέρουσα.

Η ποιητική καριέρα του Μαρτιάλη στη Ρώμη ξεκίνησε το 80 μ.Χ. με τον *Liber Spectaculorum*, μια συλλογή επιγραμμάτων με θέμα τις εορταστικές εκδηλώσεις που συνόδευσαν τα εγκαίνια του Κολοσσαίου.<sup>3</sup> Το εντυπωσιακό αυτό οικοδόμημα αποτέλεσε την κορωνίδα ενός φιλόδοξου και πολυδάπανου προγράμματος οικοδόμησης δημόσιων κτηρίων στην πρωτεύουσα και ολόκληρη την αυτοκρατορία. Το πρόγραμμα αυτό το είχαν εμπνευστεί και εκπονήσει οι Ρωμαίοι αυτοκράτορες από νωρίς με στόχο την ανάδειξη της ισχύος και του πλούτου του κράτους, καθώς και την προβολή της αυτοκρατορικής ιδεολογίας αλλά και της αυτοκρατορικής γενναιο-

---

1 Για τον ισχυρισμό του Μαρτιάλη ότι καταγράφει την καθημερινή πραγματικότητα των ανθρώπων βλ. χαρακτηριστικά Mart. 10.4.8 (*hoc lege, quod possit dicere vita Meum est*) και 10.4.10 (*hominem pagina nostra sapit*). Για το ρεαλισμό του Μαρτιάλη και τη σχέση της ποίησής του με την κοινωνική πραγματικότητα της εποχής του βλ. Gold (2003) 593-7. Για την εικόνα της Ρώμης στα επιγράμματα του Μαρτιάλη βλ. Neumeister (1991), Sullivan (1991) 147-55, Prior (1994), Fearnley (1998) 110-86. Σύμφωνα, ωστόσο, με τον Holzberg (2002) 15 ο Μαρτιάλης στα επιγράμματά του περιγράφει έναν πλαστό κόσμο.

2 Ο Μαρτιάλης πήγε στη Ρώμη στις αρχές της τρίτης δεκαετίας της ζωής του, περίπου το 64 μ.Χ. (βλ. Mart. 10.103 κ.ε.).

3 Σύμφωνα με τον Κάσσιο Δίωνα (66.25.4) τα θεάματα για τα εγκαίνια του Κολοσσαίου διήρκεσαν εκατό ημέρες. Η ανοικοδόμησή του ξεκίνησε επί Βεσπασιανού μεταξύ 70 και 76 (Suet. *Vesp.* 9), αλλά ολοκληρώθηκε και εγκαινιάστηκε από τον Τίτο (Suet. *Tit.* 7).

δωρίας και αγάπης για το λαό.<sup>4</sup> Το Κολοσσαίο,<sup>5</sup> αυτό το κορυφαίο δημιούργημα της Φλαβιανής δυναστείας,<sup>6</sup> έμελλε να γίνει το σήμα-κατατεθέν της Ρώμης.<sup>7</sup>

Τα θεάματα και οι αγώνες στο αμφιθέατρο έδιναν μια πρώτη τάξεως ευκαιρία στους αυτοκράτορες για επίδειξη δύναμης και πλούτου όχι μόνο στη Ρώμη αλλά και σε ολόκληρη την αυτοκρατορία.<sup>8</sup> Ήδη με το εναρκτήριο ποίημα του *Liber spectaculorum* ο Μαρτιάλης μας δίνει τη δυνατότητα να ανιχνεύσουμε τον παγκόσμιο και πολυπολιτισμικό χαρακτήρα<sup>9</sup> της αυτοκρατορικής μητρόπολης και κοσμοκράτειρας<sup>10</sup> των τελών του 1<sup>ου</sup> αι. μ.Χ., ο πληθυσμός της οποίας εκείνη την εποχή υπολογίζεται ότι πιθανόν πλησίαζε το 1.000.000<sup>11</sup> (Mart. *Lib.Spect.* 1):

Barbara<sup>12</sup> pyramidum sileat miracula Memphis,  
Assyrius iactet nec Babylona labor;  
nec Triviae templo molles laudentur Iones,  
dissimulet Delon cornibus ara frequens;  
aere nec vacuo pendentia Mausolea  
laudibus inmodicis Cares in astra ferant.  
omnis Caesareo cedit labor amphitheatro,  
unum pro cunctis fama loquetur opus.<sup>13</sup>

Το Κολοσσαίο, το νέο δημιούργημα των Ρωμαίων, αντιπαραβάλλεται με άλλα ονομαστά

- 
- 4 Βλ. MacDonald (1965) και Coleman (2006) Mart. *Lib.Spect.* 1.8. Για τη σημασία και λειτουργία του Κολοσσαίου στα πλαίσια της αυτοκρατορικής ιδεολογίας βλ. Boyle (2003) 19, 60-2, Gunderson (2003), Packer (2003) 198. Απόδειξη άλλωστε της σημασίας του Κολοσσαίου για την προβολή της δυναστείας είναι η απεικόνισή του σε νομίσματα που κόπηκαν εκείνη την περίοδο. Βλ. Boyle (2003) 19 σημ. 70.
- 5 Για πρώτη φορά το όνομα 'Colosseum' παραδίδεται από τον Bede *Patr.Lat.* 94.543. Για την ετυμολογία του βλ. Coleman (2006) lxxviii. Αναλυτικότερα για το Κολοσσαίο βλ. Coleman (2006) lxxv-lxxii.
- 6 Για το οικοδομικό πρόγραμμα των Φλαβίων και τη σημασία του βλ. Jones (1992) 79-98, Boyle (2003) 29 κ.ε., Fredrick (2003), Henderson (2003) και Packer (2003).
- 7 Για τη σημασία του Κολοσσαίου για τη Ρώμη χαρακτηριστική είναι η φράση που αποδίδεται (ίσως λανθασμένα) στον Bede: *Quandiu stat Colisaeus, stat et Roma; quando cadet Colisaeus, cadet et Roma: quando cadet Roma, cadet et mundus*. Σύμφωνα, ωστόσο, με τον Lega (1989-90) 366 σημ. 30 ο Bede εννοούσε τον Κολοσσό του Νέρωνα και όχι το Κολοσσαίο.
- 8 Βλ. χαρακτηριστικά Stat. *Silv.* 1.6 με τη συζήτηση της Newlands (2003). Για την αμφίδρομη σχέση αυτοκράτορα και λαού μέσα στο αμφιθέατρο βλ. Coleman (2006) lxxii.
- 9 Κατά την εποχή των Φλαβίων η λεκάνη της Μεσογείου είχε αφομοιωθεί στο ρωμαϊκό *imperium* όπως ποτέ ξανά παλαιότερα. Βλ. Shaw (2000) 361-403, Ando (2000) 131-74, 303-35.
- 10 Για τη Ρώμη ως *urbs domina* ή *domina rerum* βλ. Gernetz (1918) 125-7, Christ (1938). Για τη μετατροπή της Ρώμης από μια μεγάλη ιταλική πόλη σε πρωτεύουσα του κόσμου βλ. Homo (1951), Jacques-Scheid (1990), Habinek (1997) 26. Η παντοκρατορία των Ρωμαίων και η κυριαρχία τους πάνω στους υπόλοιπους λαούς αντανακλάται και στα νομίσματα που κόβονται και κυκλοφορούν στα χρόνια των Φλαβίων. Βλ. την εξαιρετική μελέτη της Cody (2003).
- 11 Για τον πληθυσμό της Ρώμης βλ. Maier (1954) 321 κ.ε., 337 σημ. 8, Brunt (1971) 13 κ.ε., Hopkins (1978) 98 κ.ε., Balsdon (1979) 12-6, Noy (2000) 15-22, Garnsey-Saller (2001) 5, 83, 115 κ.ε., 139. Ο πληθυσμός ολόκληρης της αυτοκρατορίας κατά τη φλαβιανή περίοδο υπολογίζεται στα εξήντα εκατομμύρια. Βλ. Boyle (2003) 15. Η μάζα αυτή σύμφωνα με τις υπάρχουσες ενδείξεις θα πρέπει να περιελάμβανε περί τους 200.000-250.000 δούλους.
- 12 Σύμφωνα με τον Della Corte (1986) ad loc. η πόλη αποκαλείται έτσι, γιατί οι κάτοικοί της δεν ομιλούν ούτε ελληνικά ούτε λατινικά. Η Coleman (2006) ad loc. θεωρεί ότι το επίθετο αυτό φέρνει σε αντίθεση τη Μέμφιδα με την ελληνική Αλεξάνδρεια.
- 13 Μετάφραση: «Ας σιωπάσει η βάρβαρη Μέμφις για το θαύμα των πυραμίδων κι ούτε ο Ασσύριος μόχθος να καυχιέται για τη Βαβυλώνα. Ούτε οι τρυφηλοί Ίωνες να επαινούνται για το ναό της Εκάτης, ο βωμός με τα πολλά κέρατα να μη λείει τίποτα για τη Δήλο. Κι ούτε οι Κάρες να υψώνουν στ' αστέρια με άμετρους επαίνους το Μανσωλείο. Κάθε μόχθος υποχωρεί μπροστά στο αμφιθέατρο του Καίσαρα, η φήμη θα μιλάει για ένα έργο στη θέση όλων (των άλλων)».

μνημεία ανά τον κόσμο και φυσικά αναδεικνύεται ανώτερο από όλα τους μαζί.<sup>14</sup> Η πρωτεύουσα Ρώμη με τα κτήριά της βρίσκεται σε διαρκή αλληλεπίδραση με τον υπόλοιπο κόσμο, ωστόσο αναμφίβολα αποτελεί το κέντρο αυτού του μεγάλου πολυπολιτισμικού μωσαϊκού.<sup>15</sup> Την ιδέα ότι η Ρώμη με τα κτήριά της είναι ανώτερη και καλύτερη από τον υπόλοιπο κόσμο την εκφράζει με γλαφυρό τρόπο και ο Στράβωνας (*Geogr.* 5.3.8):<sup>16</sup> *πάνιν δ' εἰ τις εἰς τὴν ἀγορὰν παρελθὼν τὴν ἀρχαίαν ἄλλην ἐξ ἄλλης ἴδοι παραβεβλημένην ταύτη καὶ βασιλικὰς στοὰς καὶ ναοὺς, ἴδοι δὲ καὶ τὸ Καπιτώλιον καὶ τὰ ἐνταῦθα ἔργα καὶ τὰ ἐν τῷ Παλατίῳ καὶ τῷ τῆς Λιβίας περιπάτῳ, ῥαδίως ἐκλάθοιτ' ἂν τῶν ἕξωθεν. τοιαύτη μὲν ἡ Ῥώμη.*<sup>17</sup>

Πάντα σε σχέση με τα εγκαίνια του Κολοσσαίου ο Μαρτιάλης προχωρεί στην καταγραφή του κοινού που συρρέει να παρακολουθήσει τα θεάματα. Η εικόνα που δίνει είναι εντυπωσιακή, με αρκετή βέβαια δόση υπερβολής (*Mart. Lib.Spect.* 3):<sup>18</sup>

Quae tam seposita est, quae gens tam barbara, Caesar,  
ex qua spectator non sit in urbe tua?  
venit ab Orpheo cultor Rhodopeius Haemo,  
venit et epoto Sarmata pastus equo,  
et qui prima bibit deprensi flumina Nili,  
et quem supremae Tethyos unda ferit;  
festinavit Arabs, festinavere Sabaei,  
et Cilices nimbis hic maduere suis.  
crinibus in nodum tortis venere Sygambri,  
atque aliter tortis crinibus Aethiopes.  
vox diversa sonat populorum, tum tamen una est,  
cum verus patriae diceris esse pater.<sup>19</sup>

Ο Μαρτιάλης περιγράφει την πλούσια ποικιλία των εθνοτήτων που συρρέουν στην πρω-

14 Το επίγραμμα αυτό έχει τον τύπο του *priamel*. Βλ. Coleman (2006) 2. Για το *priamel* στο Μαρτιάλη βλ. Race (1982) 153-6. Για το κεντρικής σημασίας θέμα της αντικατάστασης στο επίγραμμα αυτό (βλ. ιδιαίτερα 1.8) βλ. Gundersen (2003) 651. Η Coleman (2006) ad loc. παρατηρεί: “The position of *unum* is emphatic: one unique World-Wonder now replaces the former canon (‘pro cunctis’)”.

15 Για την ιδέα ότι όλος ο κόσμος εμπεριέχεται στην πρωτεύουσα Ρώμη βλ. Bömer (1957-8) *Ov. Fast.* 2.684 και Bréguet (1969). Ο Ando (2000) 69 γράφει χαρακτηριστικά: “...Rome became to her empire what another city was to its surrounding territory: Rome was the *communis patria* of the world”. Βλ. *Ael.Arist. Or.* 26.61. Για τις ιδέες του Ορατίου για την πολιτιστική ανάπτυξη της Ρώμης και την ανάδειξή της σε πρωτεύουσα της αυτοκρατορίας βλ. Leach (1997) 105-9.

16 Για μια λεπτομερή καταγραφή των οικοδομημάτων και των δημοσίων έργων της Ρώμης βλ. *Plin. NH* 36.24.

17 Μετάφραση: «Και πάλι αν κάποιος περνώντας προς το παλιό φόρουμ έβλεπε το ένα φόρουμ μετά το άλλο να βρίσκονται δίπλα στο παλιό και βασιλικές στοές και ναούς και έβλεπε και το Καπιτώλιο και τα έργα τέχνης που βρίσκονται εκεί και εκείνα του Παλατίνου και του αιθρίου της Λιβίας, εύκολα θα μπορούσε να ξεχάσει τα άλλα που βρίσκονται εκτός. Τέτοια είναι η Ρώμη».

18 Βλ. Coleman (2006) lxx.

19 Μετάφραση: «Ποιο έθνος είναι τόσο απομακρυσμένο, ποιο έθνος είναι τόσο βάρβαρο, Καίσαρα, που κανείς θεατής απ' αυτό να μη βρίσκεται στην πόλη σου; Ο καλλιεργητής της Ροδόπης ήρθε απ' τον ορφικό Αίμο, ήρθε κι ο Σαρμάτης χορτάτος απ' το αλογίσιο αίμα, κι αυτός που πίνει το πρώτο ρέμα του Νείλου που ανακαλύφθηκε κι αυτός που τον χτυπάει το κύμα της έσχατης Τηθύος. Έσπευσε ο Άραβας, έσπευσαν οι Σαβαίοι και οι Κίλικες βράχηκαν εδώ με τις βροχές τους. Ήρθαν οι Συγαμβροί με τα μαλλιά τους μαζεμένα σε κόμπο και οι Αιθίοπες με τα μαλλιά τους μαζεμένα με διαφορετικό τρόπο. Ποικίλη ηχεί η φωνή των λαών, όμως τότε γίνεται μία, όταν αποκαλείσαι αληθινός πατέρας της πατρίδας».

τεύουσα, για να απολαύσουν<sup>20</sup> τα θεάματα των εγκαινίων του Κολοσσαίου το 80 μ.Χ.<sup>21</sup> Από όλα τα μήκη και τα πλάτη του τότε γνωστού κόσμου καταφθάνουν ή βρίσκονται ήδη στη Ρώμη άνθρωποι κάθε φυλετικής προέλευσης, θρησκευτικής απόχρωσης<sup>22</sup> και εθνικής καταγωγής.<sup>23</sup> Το φλαβιανό αμφιθέατρο γίνεται έτσι ουσιαστικά μια μικρογραφία της αυτοκρατορίας μέσα στην καρδιά της πρωτεύουσας.<sup>24</sup> Εκεί μέσα συνωστίζεται και συγχρωτίζεται μια ποικιλόχρωμη ανθρώπινη μάζα,<sup>25</sup> αποτελούμενη τόσο από υπηκόους της αυτοκρατορίας όσο και από γείτονες, οι οποίοι απολαμβάνουν τα θεάματα που τους εξασφαλίζει και τους παρέχει αφειδώς ο παντοδύναμος αυτοκράτορας.<sup>26</sup>

Η ουσία όμως και το ειδικό βάρος του επιγράμματος θα πρέπει να αναζητηθεί στο τέλος του, όπως συνήθως συμβαίνει στο έργο του Μαρτιάλη. Ύστερα από την πλούσια και ασθμαίνουσα περιγραφή των συγκεντρωμένων εθνοτήτων, η οποία ξεδιπλώνεται σε τέσσερα δίστιχα και αποτελεί το κεντρικό τμήμα του ποιήματος, το καταληκτικό δίστιχο εμπεριέχει ένα δυνατό πολιτικό μήνυμα, το οποίο ο νεαρός Ισπανός επιγραμματοποιός θέλει να φτάσει στα αυτιά του αυτοκράτορα: όλες αυτές τις συγκεντρωμένες εθνότητες, μολονότι μιλούν διαφορετικές γλώσσες και συναρπατίζουν ένα πολύβουο<sup>27</sup> μελίσσι στην καρδιά της πρωτεύουσας, τις ενώνει ένας, μοναδικός και παντοδύναμος παράγοντας: η κεντρική και επιβλητική φυσιογνωμία του αυτοκράτορα.<sup>28</sup> Η προσφώνησή του στα λατινικά ως *pater patriae*<sup>29</sup> βρίσκεται στα στόματα όλων αυτών που συναποτελούν το πολυπολιτισμικό παζλ της αυτοκρατορίας και λειτουργεί καταλυτικά ως ένα ακλόνητο σημείο αναφοράς για την ενότητα, την ώσμωση και τη συνύπαρξη όλων αυτών των πολιτισμικά και εθνικά διαφορετικών ανθρώπων. Η γλωσσική πολυμορφία προς στιγμήν εξαφανίζεται, καθώς όλοι οι ομιλητές των διαφορετικών γλωσσών υιο-

20 Βλ. Mart. *Spect.* 2.12: *deliciae populi*.

21 Πρβλ. την κοσμοσυρροή που περιγράφει ο Οβίδιος κατά την αναπαράσταση της ναυμαχίας της Σαλαμίνας από τον Αύγουστο το 2 π.Χ. (*Ars* 1.173 κ.ε.): *nempe ab utroque mari iuvenes, ab utroque puella / venere, atque ingens orbis in Urbe fuit*. Για το συγκεκριμένο απόσπασμα βλ. και το άρθρο του Χαρίλαου Μιχαλόπουλου στον παρόντα Τόμο.

22 Για τη Ρώμη ως το θρησκευτικό κέντρο για όλες τις θρησκείες που εξαπλώθηκαν στην αυτοκρατορία (Δωδεκάθεο, Magna mater, Ίσιδα, η συριακή λατρεία του Iuppiter Heliopolitanus, η επίσης συριακής προέλευσης λατρεία του Sol invictus και φυσικά τέλος ο Χριστιανισμός) βλ. Balsdon (1979) 12, Sini (1998-9), Ando (2003) 338. Επίσης βλ. τα άρθρα των Λίπκα και Μαντζίλα στον παρόντα Τόμο.

23 Μια ανάλογη έξοχη περιγραφή της πανσπερμίας των λαών που απαντά κανείς στη Ρώμη παρέχει ο Αθήναιος, ο οποίος χαρακτηριστικά αποκαλεί τη Ρώμη *οικουμένης δήμον*: *Λέγει δὲ καὶ ὅτι οὐκ ἂν τις σκοποῦ πόρρω τοξεύων λέγοι τὴν Ρώμην πόλιν ἐπιτομὴν τῆς οἰκουμένης· ἐν ἣ συνιδεῖν ἔστιν οὕτως πάσας τὰς πόλεις ἰδρυμένας, καὶ κατ' ἰδίαν δὲ τὰς πολλὰς, ὡς Ἀλεξανδρέων μὲν τὴν χρυσήν, Ἀντιοχέων δὲ τὴν καλὴν, Νικομηδέων δὲ τὴν περικαλλή, προσέτι τε «τὴν λαμπροτάτην πόλεων πασῶν ὀπόσας ὁ Ζεὺς ἀναφαίνει», τὰς Ἀθήνας λέγω. ἐπιλείπει δ' ἂν με οὐχ ἡμέρα μία ἐξαριθμούμενον τὰς ἐν τῇ Ῥωμαίων οὐρανοπόλει Ῥώμῃ ἀριθμούμενας πόλεις, ἀλλὰ πᾶσαι αἱ κατὰ τὸν ἐνιαυτὸν ἀριθμούμεναι διὰ τὸ πλῆθος, καὶ γὰρ ὅλα ἔθνη ἀθρόως αὐτόθι συνώκισται, ὡς τὸ Καππαδοκῶν καὶ Σκυθῶν καὶ Ποντίων καὶ ἄλλων πλειόνων.*

24 Βλ. Newlands (2003) 512.

25 Ο Bomgardner (2000) 20 σημ. 40 υπολογίζει ότι η χωρητικότητα του Κολοσσαίου θα πρέπει να πλησίαζε τις 54.760, ενώ ο Lugli (1970) 388 την κατεβάσει στις 45.000. Για τη χωρητικότητα του Κολοσσαίου βλ. επίσης Coleman (2006) lxx.

26 Βλ. Coleman (2006) 41.

27 Για το θόρυβο της Ρώμης βλ. Hor. *Carm.* 3.29.11 κ.ε.: *omitte mirari beatae / fumum et opes strepitumque Romae*. Για τη Ρώμη ως τόπο του γρήγορου και υπερβολικού τρόπου ζωής βλ. Balsdon (1979) 17 και Δίων Χρυσ. *Or.* 13.29 και 13.34, Λουκιανός *De Merc. cond.*, Ammian. *Marc.* 14.6. Για τους Χριστιανούς η Ρώμη ήταν η άλλη Βαβυλώνα, η μεγάλη πόρνη.

28 Βλ. Merli (1996) τ.1, σ. 119 σημ. 6.

29 Για τον τίτλο *pater patriae* και τη σημασία του βλ. Ando (2000) 398-405. Έχει βρεθεί νόμισμα που απεικονίζει την κεφαλή του Τίτου και το Κολοσσαίο και φέρει την επιγραφή *pater patriae*. Βλ. Della Corte (1986) *Mart. Spect.* 3.12.

θετούν την επικρατούσα γλώσσα της αυτοκρατορίας, τη λατινική, και με αυτό τον τρόπο γίνονται μέτοχοι της νέας ρωμαϊκής πραγματικότητας.<sup>30</sup>

Αξίζει εδώ να σημειωθεί ότι η λατρεία του αυτοκράτορα, ήδη από τα χρόνια του Αυγούστου, χρησιμοποιήθηκε από τους Ρωμαίους ως βασικό μέσο εκρωμαϊσμού του απέραντου και πολυπολιτισμικού κράτους που δημιούργησαν.<sup>31</sup> Είναι μάλιστα χαρακτηριστικό όσο και αποδεικτικό της παραπάνω θέσης ότι η λατρεία του αυτοκράτορα καθιερώθηκε με ταχύτερους ρυθμούς στις πρόσφατα κατακτημένες επαρχίες, προκειμένου να επιταχυνθεί ο εκρωμαϊσμός τους.<sup>32</sup> Ο αυτοκράτορας αποτελούσε για τους επαρχιώτες ένα σταθεροποιητικό και ενοποιητικό παράγοντα μέσα στο ολοένα διογκούμενο κράτος.<sup>33</sup> Εξάλλου, η διαρκής παρουσία του σε κάθε γωνιά της αχανούς αυτοκρατορίας εξασφαλιζόταν με την ύπαρξη πολυάριθμων αγαλμάτων και προτομών του, γεγονός που τον καθιστούσε ένα θεόν *έπιφανέστατον*.<sup>34</sup>

Αγώνες και θεάματα σαν κι αυτά των εγκαινίων του Κολοσσαίου αποτελούσαν σημαντικές αφορμές για την έλευση ξένων στη Ρώμη.<sup>35</sup> Η ζωή στην πρωτεύουσα της αυτοκρατορίας ήταν γεμάτη από τέτοιες εκδηλώσεις, γεγονός που έκανε την πόλη ιδιαίτερα ελκυστική στις κατώτερες λαϊκές μάζες. Χαρακτηριστική άλλωστε όσο και παροιμιώδης είναι η αγανακτισμένη παρατήρηση του Γιουβενάλη για τη μεταστροφή στις συνήθειες των Ρωμαίων (10.78-81): *nam qui dabat olim / imperium, fasces, legiones, omnia, nunc se / continet atque duas tantum res anxius optat, / panem et circenses*.<sup>36</sup>

Πέρα όμως από τους αγώνες και τα θεάματα υπήρχαν πάμπολλοι λόγοι που προσέλκυαν κόσμο στη Ρώμη.<sup>37</sup> Η πληρέστερη, αν και όχι εξαντλητική, καταγραφή των λόγων για την έλευση ξένων στη Ρώμη γίνεται από το Σενέκα το νεότερο (*Helv.* 6.2-3): *ex municipiis et coloniis suis, ex toto denique orbe terrarum confluxerunt: alios adduxit ambitio, alios necessitas officii publici, alios inposita legatio, alios luxuria opportunum et opulentum vitium locum quaerens, alios liberalium studiorum cupiditas, alios spectacula; quosdam traxit amicitia, quosdam industria laxam ostendendae virtuti nanta materiam; quidam venalem formam attulerunt, quidam venalem eloquentiam. Nullum non hominum genus concucurrit in urbem et virtutibus et vitium magna pretia ponentem*.<sup>38</sup>

30 Βλ. Adams (2003) για τη σχέση της γλωσσικής ομοιογένειας με την εθνική, ρωμαϊκή ταυτότητα.

31 Για παράγοντες που ευνόησαν την εξάπλωση του ρωμαϊκού πολιτισμού στο ανατολικό τμήμα της αυτοκρατορίας βλ. Garnsey-Saller (2001) 264 κ.ε.

32 Η λατρεία του αυτοκράτορα λειτούργησε ως φορέας της αυτοκρατορικής ιδεολογίας στα πέρατα της αυτοκρατορίας και ως «μέσο ενίσχυσης της στρατιωτικής και πολιτικής κυριαρχίας της Ρώμης» (Garnsey-Saller (2001) 231). Για τη λατρεία του αυτοκράτορα βλ. και Ando (2000) 36, 38, 295 κ.ε., 385-95, *idem* (2003) 343 κ.ε.

33 Βλ. Ando (2000) 19.

34 Βλ. Mitthof (1993), Ando (2000) 232-53, 268 κ.ε., 295 κ.ε., 368-73, 385-95, 394 κ.ε., 407.

35 Βλ. Noy (2000) 117-23. Σημαντική αφορμή για την έλευση ξένων στη Ρώμη αποτέλεσαν και οι Αγώνες του Καπιτωλίου (*Agon Capitolinus* ή *Capitolia*), τους οποίους καθιέρωσε ο Δομιτιανός. Βλ. Mart. 9.40 για τον Έλληνα ποιητή Διόδωρο που έρχεται από την Αλεξάνδρεια, για να πάρει μέρος στους αγώνες και Noy (2000) 120 κ.ε. Για τους αγώνες αυτούς βλ. επίσης Jun. 6.387, Suet. *Dom.* 4.8-10, Stat. *Silv.* 5.3.231, *RE* III (1899) 1527-29 s.v. *Capitolia*, Robert (1970) 6-27, Jones (1992) 103 κ.ε., Caldelli (1994), Henriksen (1998) Mart. 9.3.8, Hardie (2003) 126-34.

36 Μετάφραση: «Ο λαός που κάποτε έδινε διαταγές, υπατείες, λεγεώνες και όλα τα άλλα, τώρα δεν παρεμβαίνει και επιθυμεί διακαώς μόνο δύο πράγματα – άρτον και θεάματα!».

37 Βλ. Noy (2000) 85-139.

38 Μετάφραση: «Από τα *municipia* και τις *coloniae* τους, απ' όλο τελικά τον κόσμο έχουν συρρεύσει εδώ. Άλλους τους έφερε η φιλοδοξία, άλλους οι ανάγκες κάποιου δημόσιου αξιώματος, άλλους μια πρεσβεία που τους επιβλήθηκε, άλλους η πολυτέλεια που ψάχνει κατάλληλο και πλούσιο μέρος για τις αμαρτίες της. Άλλους έφερε εδώ η επιθυμία για ελευθέρια σπουδές, άλλους τα θεάματα. Κάποιους τους τράβηξε η φιλία, κάποιους η εργατικότητα που πιάνει την ανοικτή ευκαιρία να επιδείξει την αρετή. Ορισμένοι έφεραν να πουλήσουν την ομορφιά τους, ορισμένοι έφεραν να πουλήσουν την ευφράδειά τους. Κάθε γένος των ανθρώπων συνέτρεξε στην πόλη που ανταμείβει πλούσια και

Συνοψίζω τους λόγους που απαριθμεί ο Σενέκας: 1) φιλοδοξία, 2) ανάγκες ενός δημόσιου αξιώματος, 3) ανάγκες μιας πρεσβείας, 4) δίψα για πλούτο και πολυτέλεια, 5) σπουδές, 6) θεάματα, 7) φιλία, 8) επιχειρηματικότητα.

Μέσα λοιπόν σ' αυτή την πολυπολιτισμική πραγματικότητα, ποια μπορεί να είναι η σχέση ανάμεσα στις διάφορες εθνότητες; Ποια είναι η στάση των γηγενών Ρωμαίων απέναντι στους ξένους που διαρκώς συρρέουν στην πρωτεύουσά τους; Πόσο ανεκτικοί είναι μαζί τους; Σε ποιο βαθμό έχουν συναίσθηση του πολυπολιτισμικού χαρακτήρα της αυτοκρατορίας τους αλλά και της πρωτεύουσάς τους; Όσον αφορά συγκεκριμένα το Μαρτιάλη, πώς αντιμετωπίζει εκείνος, Ισπανός μετανάστης ο ίδιος, τους υπόλοιπους ξένους;

Θα πρέπει να σημειωθεί ότι η Ισπανία ήδη από τα χρόνια του Αυγούστου είχε αρχίσει να «εκρωμαϊίζεται», διαδικασία που συνεχίστηκε και επί Δομιτιανού με μεγάλη συμμετοχή Ισπανών στρατιωτών στις λεγεώνες.<sup>39</sup> Εξάλλου, αξιοσημείωτη είναι η σημαντική παρουσία Ισπανών στη Ρώμη, ανάμεσά τους και σημαντικότερων ανθρώπων των γραμμάτων, όπως οι Porcius Latro, Seneca senior και iunior, Lucanus, Martialis, Pomponius Mela, Columella, και Quintilianus.<sup>40</sup>

Μολονότι ενσωματώθηκε σε μεγάλο βαθμό στην αυλή του Δομιτιανού και στη ζωή της ρωμαϊκής πρωτεύουσας, ο Μαρτιάλης δεν έπαψε ποτέ να είναι περήφανος για την ισπανική του καταγωγή. Είναι πολύ συχνές στην ποίησή του οι αναφορές στην πατρίδα του,<sup>41</sup> οι οποίες μαρτυρούν την αγάπη και τον ενθουσιασμό του για τις ομορφιές της. Μάλιστα φαίνεται ότι στα ποιήματά του γεννιέται για πρώτη φορά η ιδέα της Ισπανίας ως μιας εθνικής ολότητας.<sup>42</sup>

Σ' ένα από τα επιγράμματά του είναι δυνατό να διαφανεί η στάση των Ρωμαίων απέναντι στην επαρχία της Ισπανίας. Πρόκειται για το επίγραμμα 4.55, το οποίο ο Μαρτιάλης απευθύνει σε κάποιον ονόματι Licinianus, ένα ρήτορα επίσης ισπανικής καταγωγής:<sup>43</sup>

Luci, gloria temporum tuorum,  
qui Caium veterem Tagumque nostrum  
Arpis cedere non sinis disertis:  
Argivas generatus inter urbes  
Thebas carmine cantet aut Mycenae,  
aut claram Rhodon aut libidinosae  
Ledaean Lacedaemonos palaestras:  
nos Celtis genitos et ex Hiberis<sup>44</sup>  
nostrae nomina duriora terrae  
grato non pudeat referre versu:  
saevo Bilbilin optimam metallo,  
quae vincit Chalybasque Noricosque,  
et ferro Plateam suo sonantem,  
quam fluctu tenui, sed inquieto  
armorum Salo temperator ambit,

τις αρετές και τις κακίες».

39 Βλ. Sullivan (1991) 175.

40 Βλ. Griffin (1972), Ricci (1992) και Noy (2000) 205-12. Σύμφωνα μάλιστα με τον Bloomer (1997) 209-11 ο Σενέκας ο πρεσβύτερος φρόντιζε να προωθεί τους συμπατριώτες του.

41 Για τις αναφορές του Μαρτιάλη στην Ισπανία βλ. Dolz (1953).

42 Βλ. Sullivan (1991) 175.

43 Πρβλ. Mart. 1.49 με τον ίδιο αποδέκτη και ανάλογες αναφορές στην πατρίδα του.

44 Οι προσδιορισμοί *Celtae* και *Hiberi* που χρησιμοποιεί ο Μαρτιάλης για το λαό του δεν απαντούν στις επιγραφές που έχουν σωθεί. Βλ. Noy (2000) 269 σημ. 60.

tutelamque chorosque Rixamarum,  
 et convivia festa Carduarum,  
 et textis Peterin rosis rubentem,  
 atque antiqua patrum theatra Rigas,  
 et certos iaculo levi Silaos,  
 Turgontique lacus Turasiaeque,  
 et parvae vada pura Tvetonissae,  
 et sanctum Buradonis ilicetum,  
 per quod vel piger ambulat viator,  
 et quae fortibus excolit iuvenctis  
 curvae Manlius arva Vativescae.  
 haec tam rustica, delicate lector,  
 rides nomina? rideas licebit,  
 haec tam rustica malo, quam Butuntos.<sup>45</sup>

Το επίγραμμα συγκεντρώνει πολλά από τα χαρακτηριστικά των ποιημάτων που αποτελούν εγκώμια τόπων (*laudes locorum*). Ξεκινά μάλιστα με την τεχνική του *priamel* αναγνωρίζοντας το δικαίωμα στους Έλληνες να επαινούν τις πόλεις και τους τόπους τους. Στη συνέχεια το κυρίως τμήμα του ποιήματος καταλαμβάνει ένας κατάλογος ισπανικών τοπωνυμίων εμπλουτισμένος με αναφορές στα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά κάθε περιοχής. Είναι αξιοσημείωτο ότι ο ίδιος ο Μαρτιάλης χαρακτηρίζει αυτά τα τοπωνύμια «κάπως τραχιά, ακατέργαστα, μη εκλεπτυσμένα»<sup>46</sup> (*nostrae nomina duriora terrae*).<sup>47</sup> Ο έξυπνος Ισπανός ποιητής, ο οποίος πλέον γνωρίζει καλά τη νοοτροπία και το γούστο των Ρωμαίων αναγνωστών του, είναι σε θέση να αντιληφθεί ότι η απαρίθμηση και ο έπαινος ισπανικών τοπωνυμίων είναι καταδικασμένα να προκαλέσουν την ειρωνεία και τη θυμηδία των – υποτίθεται – καλλιεργημένων πρωτευουσίων αναγνωστών του. Οι τρεις τελευταίοι σίχοι του επιγράμματος φανερώνουν τη στάση των Ρωμαίων απέναντι στην επαρχία (4.55.27-9): *haec tam rustica, delicate lector, / rides nomina? rideas licebit, / haec tam rustica malo, quam Butuntos*.

Αφήνεται έτσι να διαφανεί κάποια διαφοροποίηση ανάμεσα στο κέντρο και την περιφέρεια μέσα σε μια αυτοκρατορία που έχει πλέον γιγαντωθεί και έχει περικλείσει στα σύνορά της μια τεράστια ποικιλία εθνοτήτων με διαφορετικό κοινωνικό και πολιτιστικό υπόβαθρο. Αυτή η πολυμορφία αναπόφευκτα δημιουργεί απόσταση και εντάσεις, καθώς το προηγμένο και αναπτυσσόμενο κέντρο, που υπερτερεί πολιτισμικά έναντι των επαρχιών του κράτους, υποτιμά και περι-

45 Μετάφραση: «Λεύκιε, δόξα των καιρών σου, που δεν αφήνεις το γέρο Γάιο και τον Τάγο μας να υποχωρήσουν μπροστά στους ευφράδεις Άρπους. Κάποιος γεννημένος σε Αργίτικες πόλεις ας τραγουδάει με ποιήματα τις Θήβες ή τις Μυκήνες ή τη λαμπρή Ρόδο ή τις παλαιστρος της Λήδας της λάγνας Λακεδαιμόνας. Εμείς, γεννημένοι από Κέλτες και από Ίβηρες, ας μην ντρεπόμαστε να αναφέρουμε σε χαριτωμένο σίχο τα κάπως τραχιά ονόματα της χώρας μας: τη Βιβλιλίδα, την άριστη με το τραχύ της μέταλλο, η οποία κερδίζει τους Χάλυβες και τους Νωρικούς, και την Platea που ηχεί με τον σιδήρό της, την οποία ο Salo, που συνταιριάζει τα όπλα, περικυκλώνει με το μικρό αλλά παραγμένο κύμα του. Και την Tutela, και τους χορούς των Rixamae και τα γιορταστικά συμπόσια των Carduae, και την Peteris που κοκκινίζει με τα πλεκτά της τριαντάφυλλα, και τις Rigae, το αρχαίο θέατρο των πατεράδων μας, και τους Silae, ευστοχούς με το ελαφρύ τους ακόντιο, και τις λίμνες του Turgontum και της Turasia, και τα καθάρια ρηγά νερά της μικρής Tvetonissa, και το ιερό άλσος πρίνων του Burado, μέσα απ' το οποίο ακόμη και ένας τεμπέλης ταξιδιώτης πηγαίνει με τα πόδια, και τα χωράφια στις πλαγιές της Vativesca που ο Μάνλιος καλλιεργεί με τα δυνατά του βόδια. Κομψεύομενε αναγνώστη, γελάς μ' αυτά τα τόσο επαρχιώτικα ονόματα; Ας γελάς όσο θες, εγώ αυτά τα τόσο επαρχιώτικα τα προτιμώ από τους Butuntis».

46 Βλ. Soldevila (2006) ad loc.

47 Πρβλ. Mart. 12.18.12: *haec sunt nomina crassiora terris*.

φρονεί την περιφέρεια. Η προαιώνια αντίθεση ανάμεσα σε *urbs* και *rus* έρχεται ξανά στο προσκήνιο, μόνο που τώρα αποκτά και εθνικές-φυλετικές διαστάσεις. Πάντως, η επικράτηση της Ρώμης δεν είναι εύκολη, τουλάχιστον στον κόσμο του επιγράμματος. Ο επαρχιώτης Ισπανός Μαρτιάλης εκμεταλλεύεται τη δύναμη της πέννας του και αντιδρά με χιουμοριστική όσο και επιθετική διάθεση, δηλώνοντας περίτρανα την προτίμησή του για τα *rustica* τοπωνύμια της πατρίδας του,<sup>48</sup> ιδιαίτερα μάλιστα σε αντιπαράθεση με κακόφωνα και άκομψα ρωμαϊκά τοπωνύμια όπως οι *Butunti*.

Ο Μαρτιάλης, ωστόσο, δε θα δείξει το ίδιο σθένος στην υπεράσπιση άλλων εθνικών ομάδων και άλλων τόπων. Σε αντίθεση με την υπερήφανη υπεράσπιση της δικής του πατρίδας απέναντι στη ρωμαϊκή υπεροψία, φαίνεται να υιοθετεί πλήρως τη ρωμαϊκή στάση απέναντι σε άλλες εθνότητες. Ως γνωστόν, οι Ρωμαίοι ήταν σε σημαντικό βαθμό ξενοφοβικοί<sup>49</sup> και θεωρούσαν εαυτούς ανώτερους από τους άλλους λαούς, πολιτισμικά και ηθικά.<sup>50</sup> Τη δυσφορία του για τη μετανάστευση ξένων στη Ρώμη εκφράζει με emphaticό τρόπο ο Γιουβενάλης (3.62-5 και *passim*),<sup>51</sup> ενώ και ο Μαρτιάλης φαίνεται να μοιράζεται ανάλογες αντιλήψεις.<sup>52</sup>

Ιδιαίτερα χρήσιμο και διαφωτιστικό τόσο για τον κοσμοπολίτικο χαρακτήρα της Ρώμης όσο και για την αντιμετώπιση των ξένων είναι το επίγραμμα 10.65 του Μαρτιάλη:

Cum te municipem Corinthiorum  
iactes, Charmenion, negante nullo,  
cur frater tibi dicor, ex Hiberis  
et Celtis genitus Tagique civis?  
an voltu similes videmur esse?  
tu flexa nitidus coma vagaris,  
Hispanis ego contumax capillis;  
levis dropace tu cotidiano,  
hirsutis ego cruribus genisque;  
os blaesum tibi debilisque lingua est,  
nobis †Silia† fortius loquetur:  
tam dispar aquilae columba non est,  
nec dorcias rigido fugax leoni.  
quare desine me vocare fratrem,  
ne te, Charmenion, vocem sororem.<sup>53</sup>

48 Στα ποιήματά του για τη Βιβλιίδα και την Ισπανία ο Μαρτιάλης διατυπώνει περισσότερο την περηφάνια του για την καταγωγή του παρά τη νοσταλγία του για επιστροφή στην Ισπανία. Βλ. Sullivan (1991) 172. Πάντως ήδη στο 10<sup>ο</sup> βιβλίο είναι αισθητή μια στροφή του Μαρτιάλη προς την αγαπημένη του Ισπανία, αποτέλεσμα ίσως της απόφασής του να επιστρέψει στην πατρίδα του. Βλ. Fearnley (2003) 630-5.

49 Για την ξενοφοβία των Ρωμαίων βλ. Sherwin-White (1967), Noy (2000) 34-6, Isaac (2004) 225-47, 418 κ.ε., Jun. 3.58-60, 68-71 και *passim* (Umbricius).

50 Οι Ρωμαίοι γενικά θεωρούσαν ότι είναι ηθικά ανώτεροι από τους υπόλοιπους λαούς. Βλ. χαρακτηριστικά Cic. *De har. resp.* 19: *Quam volumus licet, patres conscripti, ipsi nos amemus, tamen nec numero Hispanos nec robore Gallos nec calliditate Poenos nec artibus Graecos nec denique hoc ipso huius gentis ac terrae domestico nativoque sensu Italos ipsos ac Latinos, sed pietate ac religione atque hac una sapientia, quod deorum numine omnia regi gubernarique perspeximus, omnis gentis nationesque superavimus.* Επίσης βλ. Edwards (1993) 20-2. Για το εθνικό φρόνημα των Ρωμαίων ιδιαίτερα κατά την Αυγουστέια περίοδο βλ. Clarke (2004) 155-75.

51 Πρβλ. Tac. *Ann.* 15.44.3: *cuncta undique atrocias aut pudenda confluent celebrantque* [sc. στη Ρώμη].

52 Για την ξενοφοβία του Μαρτιάλη βλ. Sullivan (1991) 169 κ.ε.

53 Μετάφραση: «Αφού καυχέσαι ότι είσαι συμπολίτης των Κορινθίων, Χαρμενίων, χωρίς κανείς να το αρνείται, γιατί με αποκαλείς «αδερφό» σου, ενώ είμαι γεννημένος από Ίβηρες και Κέλτες και είμαι πολίτης του Τάγου;



Ο Μαρτιάλης αντιπαραθέτει τον εαυτό του με τον Έλληνα Χαρμενίωνα και διαμαρτύρεται που εκείνος τον αποκαλεί «αδερφό» του. Το σκηνικό είναι άκρως ενδιαφέρον, καθώς και οι δύο είναι ξένοι στην ίδια πόλη: ο Χαρμενίων καυχιέται ότι είναι Κορίνθιος,<sup>54</sup> ενώ ο Μαρτιάλης αυτοπροσδιορίζεται ως *ex Hiberis / et Celtis genitus Tagique civis* και είναι περήφανος για την ισπανική του καταγωγή. Κεντρικό άξονα του επιγράμματος αποτελεί η προσπάθεια του Μαρτιάλη να τονίσει τις διαφορές του από το Χαρμενίωνα, οι οποίες ταυτόχρονα μαρτυρούν τη μεγάλη εθνική και κοινωνική διαφοροποίηση στη Ρώμη. Από τη μια μεριά ο κομψευόμενος και θηλυπρεπής Έλληνας<sup>55</sup> κυκλοφορεί με εξόχως περιποιημένη κόμμωση (*tu flexa nitidus coma vagaris*, 6),<sup>56</sup> ενώ ο Ισπανός ποιητής έχει τραχύ μαλλί (*Hispanis ego contumax capillis*, 7). Ο Έλληνας φροντίζει καθημερινά την επιδερμίδα του και κάνει αποτρίχωση (*levis dropace tu cotidiano*, 8),<sup>57</sup> ενώ ο Ισπανός αδιαφορεί και κυκλοφορεί αξύριστος (*hirsutis ego cruribus genisque*, 9). Σημαντική είναι και η διαφορά τους στον τρόπο ομιλίας, καθώς από τη μια ο Έλληνας μιλά με αδύναμη φωνή (*os blaesum tibi debilisque lingua est*, 10), δείγμα θηλυπρέπειας, ενώ ο Ισπανός είναι βροντόφωνος (*nobis filia fortius loquetur*, 11), δείγμα ανδροπρέπειας. Με τη χαρακτηριστική όσο και καθιερωμένη στη λογοτεχνία αντιπαραβολή του περιστεριού με τον αϊτό και του ελαφιού με το λιοντάρι (στίχοι 12 κ.ε.) ο Μαρτιάλης ολοκληρώνει την αντιπαραβολή του με το θηλυπρεπή Έλληνα.<sup>58</sup> Κλείνει μάλιστα με μια χιουμοριστική απειλή: θα πρέπει ο Χαρμενίων να πάψει να τον αποκαλεί «αδερφό» του, γιατί τότε κι εκείνος θα τον αποκαλέσει «αδερφή».<sup>59</sup>

Μπορεί ο *locus classicus* της ρωμαϊκής δυσπιστίας και αντιπάθειας απέναντι στους Έλληνες να είναι η τρίτη σάτιρα του Πουβενάλη, όπου απαντά και ο περίφημος χαρακτηρισμός *Graeculus*,<sup>60</sup> ωστόσο και σ' αυτό το επίγραμμα αποκρυσταλλώνεται η στερεότυπη εικόνα του θηλυπρεπούς, διεφθαρμένου και χαλαρών ηθών Έλληνα,<sup>61</sup> η οποία αντιπαρατίθεται στην εικόνα του στιβαρού και ανδροπρεπούς Ισπανού.<sup>62</sup>

Πέρα όμως από τους Έλληνες στο στόχαστρο του Μαρτιάλη μπαίνουν ιδιαίτερα οι Γερμα-

---

Μήπως φαινόμεστε ίδιοι στο πρόσωπο; Εσύ περιφέρεσαι κομψός με μουκλωτό μαλλί, το δικό μου είναι σκληρό και ισπανικό. Εσύ είσαι λείος από την καθημερινή αποτρίχωση, τα δικά μου πόδια και μάγουλα είναι τριχωτά. Το στόμα σου ψευδίζει και η γλώσσα σου είναι αδύναμη. Μόνο η Σίλια θα μιλήσει δυνατότερα από μένα. Τόσο πολύ διαφορετικό από τον αϊτό δεν είναι το περιστερί ούτε το ελάφι που το βάζει στα πόδια από το άγριο λιοντάρι. Γι' αυτό σταμάτα να με αποκαλείς 'αδερφό', Χαρμενίων, για να μη σε αποκαλέσω 'αδερφή'.

- 54 Η Κόρινθος είναι η επιτομή της αστικής παρακμής και της σεξουαλικής ακολασίας. Βλ. Baumbach (2004) 242.
- 55 Για τη θηλυπρέπεια των Κορινθίων πρβλ. *Juv. 8.113-5: forsitan inbellis Rhodios unctamque Corinthon / despicias merito: quid resinata iuuentus / cruraque totius facient tibi leuia gentis?*
- 56 Η υπερβολική περιποίηση της κόμμωσης και γενικότερα της εξωτερικής εμφάνισης από έναν άνδρα αποτελεί ένδειξη θηλυπρέπειας. Βλ. *Juv. 2.99, Gell. 6.12.5.*
- 57 Η αποτρίχωση ήταν πρακτική θηλυπρεπών ανδρών, την οποία καταδικάζει σε λόγο του ο Σκιπίων Αιμιλιανός (*Gell. 6.12*). Βλ. επίσης *Henriksen (1998) Mart. 9.27.3-4.*
- 58 Ο Κικέρωνας θεωρούσε ότι η ομοφυλοφιλία στη Ρώμη ήταν ελληνικής προέλευσης και συγκεκριμένα ότι είχε τις ρίζες της στα γυμναστήρια (*Tusc. 4.70*). Για τη θηλυπρέπεια των Ελλήνων στα μάτια των Ρωμαίων βλ. *Petrochilos (1974) 46-8, Isaac (2004) 396 κ.ε.*
- 59 Για τις σεξουαλικές συνδηλώσεις των ουσιαστικών *frater* και *soror* βλ. *Mart. 2.4.3, Petron. 127, Friedlaender (1886) ad loc. και Baumbach (2004) 242 κ.ε.*
- 60 Βλ. *Watts (1976), Braund (1989), Isaac (2004) 231-3, 395-7.* Γνωστός πολέμιος των Ελλήνων υπήρξε ο Κάτων ο πρεσβύτερος. Βλ. *Isaac (2004) 225-9, 385-7.* Για τις ιδέες των Ρωμαίων για τους Έλληνες βλ. *Petrochilos (1974), Balsdon (1979) 30-54, Isaac (2004) κεφ. 9, με λεπτομερή βιβλιογραφία στη σ. 381 σημ. 1.* Για τον όρο *Graeculus* και τη χρήση του βλ. *Petrochilos (1974) 48-53.*
- 61 Ο Sullivan (1991) 93 γράφει χαρακτηριστικά ότι ο Μαρτιάλης μοιραζόταν με το φίλο του Πουβενάλη το μίσος τους για τους Έλληνες.
- 62 Χαρακτηριστικά είναι τα λόγια του Βαλέριου Μάξιμου για την Ισπανία (9.1.5): *horrida et bellicosa provincia.* Ο Κικέρων θεωρούσε τους Ισπανούς μαζί με τους Αφρικανούς και τους Γαλάτες ως βάρβαρους (*Ad Q.fr. 1.1.27*).

νοί,<sup>63</sup> γεγονός που μπορεί να αποδοθεί στην πολιτική και στρατιωτική πραγματικότητα της εποχής. Τόσο ο Δομιτιανός<sup>64</sup> όσο και οι διάδοχοί του Νέρβας<sup>65</sup> και Τραϊανός διεξήγαγαν μια σειρά πολεμικών επιχειρήσεων εναντίον των Γερμανών, οι οποίοι αποτελούσαν πηγή κινδύνου στα βόρεια σύνορα της αυτοκρατορίας.<sup>66</sup> Στο ίδιο άλλωστε κλίμα εντάσσεται η περίπου σύγχρονη εθνογραφική μελέτη του Τάκιτου *De origine et situ Germanorum*,<sup>67</sup> η οποία πραγματεύεται το θέμα του ευγενούς βαρβάρου, παρουσιάζοντας τους Γερμανούς ως ένα βαρβαρικό λαό, ο οποίος ωστόσο δεν έχει αλλοτριωθεί από την τρυφή και την πολυτέλεια, όπως οι Ρωμαίοι, και έχει δυνατή θέληση για την ελευθερία.<sup>68</sup>

Πολύ χαρακτηριστικό για την αντιμετώπιση των Γερμανών από τον Ισπανό Μαρτιάλη είναι το επίγραμμα 11.96. Με ύφος αυστηρό και επιτιμητικό ο Μαρτιάλης απευθύνεται σ' ένα Γερμανό δούλο,<sup>69</sup> ο οποίος υποτίθεται ότι προσπαθεί να πει νερό από τη Μαρκία πηγή, παραμερίζοντας ένα γηγενή:<sup>70</sup>

Marcia, non Rhenus, salit hic, Germane: quid obstat  
et puerum prohibes divitis imbre lacus?  
barbare, non debet, summoto cive ministro  
captivam victrix unda levare sitim.<sup>71</sup>

Το επίγραμμα αυτό είναι χτισμένο πάνω σε μια αντίθεση, η οποία πάντα αποβαίνει σε βά-

- 63 Ο Sullivan (1991) 131 σημειώνει για τη στάση του Μαρτιάλη απέναντι στους λαούς που κατοικούσαν στην περιοχή του Ρήνου: "Martial's comments on the inhabitants of these areas are generally hostile (6.82, 5.1, 3.1, 11.96, 7.30)". Για τις ιδέες των Ρωμαίων για τους Γερμανούς βλ. Isaac (2004) κεφ. 12 με λεπτομερή βιβλιογραφία στη σ. 427 σημ. 4.
- 64 Για τις επιτυχίες του επί των Χαττών το 83 μ.Χ. προσδόθηκε στο Δομιτιανό ο τίτλος Germanicus, ο οποίος αναγράφεται σε όλα τα νομίσματα που κόπηκαν την επόμενη χρονιά. Βλ. Boyle (2003) 17 σημ. 63. Ο Τάκιτος (*Agr.* 39.2) περιέπαιξε τη συγκεκριμένη επιτυχία του Δομιτιανού (πρβλ. Plin. *Pan.* 16, Δίων 67.3.5, 4.1, 7.2-4), ενώ αντίθετα ο Φροντίνος (*Strat.* 2.11.7) υποστήριξε ότι ο Δομιτιανός κέρδισε την προσωνυμία Germanicus επάξια και δίκαια: *cognomen Germanici meruit*. Ο Μαρτιάλης αναφέρεται κολακευτικά σε αυτές τις επιτυχίες του Δομιτιανού (2.2, 8 *praef.*, 65.11). Ο Δομιτιανός πανηγύρισε μόνο τρεις θριάμβους: έναν επί των Δακών την άνοιξη του 86 [βλ. Jones (1992) 139], έναν διπλό επί των Χαττών και των Δακών το Νοέμβριο του 89 [βλ. Jones (1992) 151] και έναν ακόμη επί των Χαττών το 83. Για τους πολέμους του Δομιτιανού εναντίον των Χαττών βλ. Jones (1992) 128-31, Southern (1997) 79-91, Henriksen (1998) 23-6.
- 65 Στο τέλος του 97 μ.Χ. ο Νέρβας αποκαλούνταν Germanicus (Plin. *Pan.* 9.2).
- 66 Παλαιότερα (73-74 μ.Χ.) ο Βεσπασιανός είχε προσαρτήσει τους λεγόμενους Agri Decumates (Μέλας δρυμός) δημιουργώντας ένα σύνδεσμο μεταξύ των συνόρων του Ρήνου και του Δούναβη.
- 67 Για ερμηνευτικές και αναλυτικές μελέτες του έργου *Germania* βλ. Wolff (1934), Anderson (1938), Norden (1959), Much (1967), Lund (1988), Rives (1999).
- 68 Για το πορτρέτο των Γερμανών στο έργο του Τάκιτου βλ. Burns (2003) 180 κ.ε., 265, Isaac (2004) 432-7. Για τη δύναμη και την αντοχή των Γερμανών βλ. Tac. *Germ.* 20.1. Για τη βίαιη συμπεριφορά τους, όταν μεθούσαν βλ. Tac. *Germ.* 22.2.
- 69 Για την παρουσία Γερμανών στη Ρώμη, ιδιαίτερα ως αποτέλεσμα ηττών τους από τους Ρωμαίους, βλ. Kay (1985) 262, Ricci (1993) και Noy (2000) 212-7. Οι περισσότεροι κατέφτασαν στη Ρώμη ως αιχμάλωτοι πολέμου κατά τα χρόνια του Αυγούστου. Είναι αξιοσημείωτο ότι η φρουρά του αυτοκράτορα απαρτιζόταν από Γερμανούς (*Germani custodes*). Βλ. Millar (1977) 62 και σημ. 24. Οι Βατανί μαζί με τους Ubii και τους Frisii ήταν τα γερμανικά φύλα με τη μεγαλύτερη συμμετοχή σε στρατιωτικές μονάδες στη Ρώμη. Βλ. Ricci (1993) 206, Burns (2003) 160 κ.ε. Γενικότερα οι Γερμανοί χρησιμοποιούνταν ως σωματοφύλακες από τους Ρωμαίους και μάλιστα από τα χρόνια του Σεπτίμιου Σεβήρου και μετά στελέχωναν κατά κύριο λόγο την Πραιτωριανή φρουρά. Βλ. Noy (2000) 214.
- 70 Τέτοιου είδους διενέξεις σε πηγές είχαν γίνει σχεδόν παροιμιώδεις. Βλ. Kay (1985) Mart. 11.96.4.
- 71 Μετάφραση: «Η Μαρκία αναβρűζει εδώ, Γερμανέ, όχι ο Ρήνος. Γιατί στέκεσαι στο δρόμο και εμποδίζεις το αγόρι από το νερό της πλούσιας πηγής; Βάρβαρε, δεν είναι σωστό το νερό των νικητών να ανακουφίζει τη δίψα του αιχμαλώτου και ένας πολίτης υπηρέτης να σπρώχνεται στην άκρη».

ρος του Γερμανού: *barbare-cive, captivam-victrix*. Παράλληλα, με υπερβολικό και χιουμοριστικό τρόπο χρησιμοποιείται φρασεολογία που παραπέμπει μάλλον σε εθνική διαμάχη και όχι σε ένα ασήμαντο συμβάν της καθημερινότητας.<sup>72</sup> Οι Γερμανοί κινούνταν στο περιθώριο της ρωμαϊκής κοινωνίας και σε γενικές γραμμές αντιμετωπίζονταν αρνητικά από τους Ρωμαίους ως βάρβαροι και άξεστοι.<sup>73</sup> Ο Γερμανός δούλος αντιμετωπίζεται άσχημα από το Μαρτιάλη όχι μόνο γιατί είναι δούλος, αλλά κυρίως λόγω της καταγωγής του. Ο τελευταίος πεντάμετρος χαιρέκακα του υπενθυμίζει ότι είναι αιχμάλωτος πολέμου και ότι ο λαός του υπέστη ήττα από τους Ρωμαίους. Η προαιώνια αντίληψη *πᾶς μὴ Ἕλλην βάρβαρος ἔχει πλέον μεταλλαχθεί σε πᾶς μὴ Ῥωμαῖος βάρβαρος*, με την αξιοσημείωτη βέβαια επισήμανση ότι σ' αυτή την περίπτωση αυτός που την επικαλείται δεν είναι γηγενής Ρωμαίος αλλά Ισπανός έπηλυς.

Κλείνοντας θα μπορούσαμε να συνοψίσουμε τα συμπεράσματα που προέκυψαν από την παραπάνω μελέτη ως εξής:

- Η εικόνα της Ρώμης που προβάλλει μέσα από τα επιγράμματα του Μαρτιάλη είναι η εικόνα μιας πόλης πολυσυλλεκτικής και πολυπολιτισμικής, με την έννοια ότι σ' αυτή ζουν και συγχρωτίζονται άνθρωποι διαφορετικού εθνικού, θρησκευτικού και πολιτισμικού υπόβαθρου.
- Η πολυπολιτισμικότητα απλώνεται και εκδηλώνεται σ' όλους τους τομείς της ζωής της Ρώμης: κοινωνική και ιδιωτική ζωή, πολιτική, έρωτας, τέχνη.
- Για έναν επιγραμματοποιό με το πνεύμα, το χιούμορ και την οξύτητα του Μαρτιάλη οι ξένοι στη Ρώμη αποτελούν πρώτης τάξεως στόχο για χιούμορ και κριτική.
- Παρά τη συνύπαρξη και το συγχρωτισμό διαφόρων εθνοτήτων, η κυρίαρχη τάση και η κυρίαρχη ομάδα είναι αναμφισβήτητη οι Ρωμαίοι, χωρίς μάλιστα να απειλούνται από καμιά άλλη εθνική ομάδα. Ο δικός τους είναι ο κυρίαρχος πολιτισμός, ο οποίος ωστόσο δέχεται νέα ερεθίσματα· άλλα από αυτά τα απορρίπτει και άλλα τα αφομοιώνει.
- Μέσα σε τέτοιες συνθήκες είναι αναπόφευκτη η ανάπτυξη εντάσεων ανάμεσα στα μέλη διαφορετικών κοινωνικών και εθνικών ομάδων.
- Η στάση του Μαρτιάλη απέναντι στους μη Ρωμαίους ακολουθεί σε γενικές γραμμές την κυρίαρχη τάση της ρωμαϊκής κοινωνίας, αλλά εξαρτάται παράλληλα σε μεγάλο βαθμό και από την ταυτότητα των ξένων. Αντιμετωπίζει με επιφύλαξη, καχυποψία, υπεροψία, ενίοτε και με ανοικτή εχθρότητα τους Έλληνες και τους Γερμανούς, ασπάζόμενος τη στάση των γηγενών Ρωμαίων απέναντι σ' αυτές τις εθνότητες. Από την άλλη μεριά, ξένος ο ίδιος, εμφανίζεται ιδιαίτερα περήφανος για την ισπανική του καταγωγή και την πατρίδα του και την υπερασπίζεται απέναντι στην υπεροψία των Ρωμαίων.

## Βιβλιογραφία

- Adams, J.N. (2003), "Romanitas' and the Latin Language", CQ 53: 184-205
- Anderson, J.G.C. (1938), *Cornelii Taciti De origine et situ Germanorum*, Οξφόρδη
- Ando, C. (2000), *Imperial ideology and provincial loyalty in the Roman empire*, Μπέρκλεϋ
- Ando, C. (2003), "A religion for the empire", στο Boyle – Dominik (2003) σσ. 323-344
- Balsdon, J.P.V.D. (1979), *Romans and aliens*, Λονδίνο
- Baumbach (2004) = Damschen, G. – Heil, A. (2004), *Marcus Valerius Martialis. Epigrammaton*

72 Βλ. Isaac (2004) 438 και Kay (1985) Mart. 11.96.3, ο οποίος μάλιστα υπογραμμίζει τη συχνότητα των καβγάδων μπροστά σε πηγές και παραπέμπει στον Πετρώνιο (70.4): *subito intraverunt duo servi, tamquam qui rixam ad lacum fecissent*.

73 Βλ. Ricci (1993) 223. Για τη βαρβαρότητα και την αγριότητα των Γερμανών βλ. Balsdon (1979) 64, Sullivan (1991) 170 και Isaac (2004) 430 κ.ε.

- liber decimus* (= *Das zehnte Epigrammbuch*): Text, Übersetzung, Interpretationen, Φρανκφούρτη
- Bloomer, W.M. (1997), “A preface to the history of declamation: whose speech? whose history?”, στο Habinek – Schiesaro (1997) σσ. 199-215
  - Bömer, F., (1957-8), *P.Ovidius Naso: Die Fasten, I-II*, Χαϊδελβέργη
  - Bomgardner, D.L. (2000), *The story of the Roman Amphitheatre*, Λονδίνο
  - Boyle, A.J. (2003), “Introduction: reading Flavian Rome”, στο Boyle – Dominik (2003), σσ. 1-67
  - Boyle, A.J. – Dominik, W.J. (2003), *Flavian Rome. Culture, image, text*, Λάντεν-Βοστώνη
  - Braund, S.H. (1989), “Juvenal and the East: satire as an historical source”, στο D.H. French, – C.S. Lightfoot (επιμ.), *The eastern frontier of the Roman empire*, Οξφόρδη, σσ. 45-52
  - Bréguet, E. (1969), “Urbi et orbi, un cliché et un thème”, στο J. Bibauw (επιμ.), *Hommages à Marcel Renard*, Βρυξέλλες, σσ. 140-152
  - Brunt, P.A. (1971), *Italian manpower, 225 BC – AD 14*, Οξφόρδη
  - Burns, T.S. (2003), *Rome and the barbarians, 100 B.C. – A.D. 400*, Βαλτιμόρη
  - Caldelli, M.L. (1993), *L' Agon Capitolinus: storia e protagonisti dall' istituzione Domiziana al IV secolo*, Ρώμη
  - Christ, F. (1938), *Die römische Weltherrschaft in der antiken Dichtung*, Στουτγκάρδη
  - Clarke, M.L. (2004), *Το ρωμαϊκό πνεύμα. Ιστορία της ρωμαϊκής σκέψης από τον Κικέρωνα ως τον Μάρκο Αυρήλιο*, (μτφρ. Π. Δημητριάδου – Λ. Τρομάρας), Θεσσαλονίκη
  - Cody, J.M. (2003), “Conquerors and conquered on Flavian coins”, στο Boyle – Dominik (2003), σσ. 103-123
  - Coleman, K.M. (2006), *M. Valerii Martialis Liber Spectaculorum*, Οξφόρδη
  - Della Corte, F. (1986), “*Gli Spettacoli*” di Marziale tradotti e commentati, Γένοβα
  - Dolç, M. (1953), *Hispania y Marcial. Contribucion al conocimiento de la España Antigua*, Βαρκελώνη
  - Edwards, C. (1993), *The politics of immorality in ancient Rome*, Κέμπριτζ
  - Fearnley, H.L. (1998), *Reading Martial's Rome*, Διατρ. Πανεπιστήμιο της Νότιας Καλιφόρνιας
  - Fearnley, H.L. (2003), “Reading the imperial revolution: Martial, *Epigrams* 10”, στο Boyle – Dominik (2003), σσ. 613-635
  - Fredrick, D. (2003), “Architecture and surveillance in Flavian Rome”, στο Boyle – Dominik (2003), σσ. 199-227
  - Friedlaender, L. (1886), *M. Valerii Martialis Epigrammaton libri, 2 Vols.*, Λειψία
  - Garnsey, P. – Saller, R. (2001), *Η Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία. Οικονομία, κοινωνία και πολιτισμός*, Ηράκλειο
  - Gernetz, W. (1918), *Laudes Romae*, Ροστόκ
  - Gold, B.K. (2003), “*Accipe divitias et vatum maximus esto*: money, poetry, mendicancy and patronage in Martial”, στο Boyle – Dominik (2003), σσ. 591-612
  - Griffin, M. (1972), “The Elder Seneca and Spain”, *JRS* 62: 1-24
  - Gunderson, E. (2003), “The Flavian amphitheatre: all the world as stage”, στο Boyle – Dominik (2003), σσ. 637-658
  - Habinek, T. – Schiesaro, A. (1997), *The Roman cultural revolution*, Κέμπριτζ
  - Habinek, T. (1997), “The invention of sexuality in the world-city Rome”, στο Habinek – Schiesaro (1997), σσ. 23-43
  - Hardie, A. (2003), “Poetry and politics at the games of Domitian”, στο Boyle – Dominik (2003), σσ. 125-147
  - Henderson, J. (2003), “*Par operi sedes*: Mrs Arthur Strong and Flavian style, the arch of Titus

- and the cancelleria reliefs”, στο Boyle – Dominik (2003), σσ. 229-254
- Henriksén, C. (1998), *Martial, Book IX. A commentary*, (Vol. 1), Ουψάλα
  - Henriksén, C. (1999), *Martial, Book IX. A commentary*, (Vol. 2), Ουψάλα
  - Holzberg, N. (2002), *Martial und das antike Epigramm*, Φρανκφούρτη
  - Homo, L. (1951), *Rome impériale et l’urbanisme dans l’antiquité*, Παρίσι
  - Hopkins, K. (1978), *Conquerors and slaves*, Κέμπριτζ
  - Isaac, B. (2004), *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Πρίνστον
  - Jacques, F. – Scheid, J. (1990), *Rome et l’intégration de l’Empire* (2 τόμοι), Παρίσι
  - Jones, B.W. (1992), *The emperor Domitian*, Λονδίνο
  - Kay, N.M. (1985), *Martial Book XI: a commentary*, Λονδίνο
  - Leach, E.W. (1997), “Horace and the material culture of Augustan Rome: a revisionary reading”, στο Habinek – Schiesaro (1997), σσ. 105-121
  - Lega, C. (1989-90), “Il Colosso di Nerone”, *Bolletino della Commissione Archeologica Comunale in Roma* 93: 339-378
  - Lugli, G. (1970), *Itinerario di Roma antica*, Μιλάνο
  - Lund, A. (1988), *Germania*, Χαϊδελβέργη
  - MacDonald, W. (1965), *The architecture of the Roman Empire I*, Νιου Χέιβεν
  - Maier, F.G. (1954), “Römische Bevölkerungsgeschichte und Inschriftenstatik”, *Historia* 2: 318-351
  - Merli (1996) = Citroni, M. – Scàndola, M. – Merli, E. (1996), Marco Valerio Marziale. *Epigrammi*, saggio introduttivo e introduzione di Mario Citroni, traduzione di Mario Scàndola, note di Elena Merli, 2 Vols., Μιλάνο
  - Millar, F. (1977), *The emperor in the Roman world*, Λονδίνο
  - Mitthof, F. (1993), “Von ιερώτατος Καίσαρ zum έπιφανέστατος Καίσαρ: Die Ehrenprädikate in der Titulatur der Thronfolger des 3. Jh. n. Chr. nach den Papyri”, *ZPE* 99: 97-111
  - Much, R. (1967), *Die Germania des Tacitus*, Χαϊδελβέργη<sup>3</sup>
  - Neumeister, C. (1991), *Das antike Rom. Ein literarischer Stadtführer*, Μόναχο
  - Newlands, C.E. (2003), “The emperor’s Saturnalia: Statius, *Silvae* 1.6”, στο Boyle – Dominik (2003), σσ. 499-522
  - Norden, E. (1959), *Die germanische Urgeschichte in Tacitus Germania*, Στουτγκάρδη<sup>4</sup>
  - Noy, D. (2000), *Foreigners at Rome. Citizens and strangers*, Λονδίνο
  - Packer, J.E. (2003), “*Plurima et amplissima opera*: parsing Flavian Rome”, στο Boyle – Dominik (2003), σσ. 167-198
  - Petrochilos, N. (1974), *Roman attitudes to the Greeks*, Αθήνα
  - Prior, R.E. (1994), *Ne erres urbe vagus: Martial and Roman Topography*, Διατρ. Πανεπιστήμιο της Νέας Υόρκης στο Μπάφαλο
  - Race, W.H. (1982), *The classical priamel from Homer to Boethius*, Λάιντεν
  - Ricci, C. (1992), “Hispani a Roma”, *Gérion* 10: 103-143
  - Ricci, C. (1993), “Germani a Roma”, *Polis* (Universidad de Alcalá de Henares) 5: 205-225
  - Rives, J. (1999), *Germania*, Οξφόρδη
  - Robert, L. (1970), “Deux concours Grecs à Rome”, *Comptes rendus de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*: 6-27
  - Shaw, B.D. (2000), “Rebels and outsiders”, στο A.K. Bowman – P. Garnsey – D. Rathbone (επιμ.), *Cambridge ancient history 11: the high empire AD 70-192*, Κέμπριτζ, σσ. 361-403
  - Sherwin-White, A.N. (1967), *Racial prejudice in imperial Rome*, Κέμπριτζ
  - Sini, F. (1998-9), “Impero Romano e religioni straniere: riflessioni in tema di universalismo e ‘tolleranza’ nella religione politeista Romana”, *Sandalion* 21-22: 57-101

- Soldevila, R.M. (2006), *Martial, Book IV. A Commentary*, Mnemosyne Supplement 278, Λάιντεν
- Southern, P. (1997), *Domitian. Tragic tyrant*, Λονδίνο
- Sullivan, J.P. (1991), *Martial: the unexpected classic*, Κέμπριτζ
- Watson, L. and P. (2003), *Martial Select Epigrams*, Κέμπριτζ
- Watts, W.J. (1976), "Race prejudice in the Satires of Juvenal", *Acta Classica* 19: 83-104
- Wolff, E. (1934), "Das geschichtliche Verstehen in Tacitus *Germania*", *Hermes* 69: 121-166

## Summary

### *Vox diversa sonat populorum: multicultural Rome and the image of the "other" in Martial's epigrams*

In this paper I discuss certain epigrams of Martial that offer interesting glances at the life and activity of people of non-Roman origin in Rome in the late 1<sup>st</sup> century A.D. Martial depicts a *megalopolis*, which comprises a colourful mosaic of people of different national, social, cultural and religious background. My interest focuses on the relations developed among the members of different national groups living together in Rome, and also in the way that these foreigners are treated by the Romans and by Martial himself, who is not a Roman either. The insight of a foreign poet on the daily life of Rome allows us to draw useful conclusions about the multicultural reality of the capital.

## Πολυπολιτισμική Ρώμη: «Εκσυγχροτισμένη» ανάγνωση της 3<sup>ης</sup> σάτιρας του Γιουβενάλη

Τα πολιτικά και οικονομικά γεγονότα της τελευταίας 20ετίας στην Ευρώπη (πτώση των κομμουνιστικών καθεστώτων και διεύρυνση της Ευρωπαϊκής Ένωσης) δημιούργησαν ή επέτειναν το πρόβλημα της πολυπολιτισμικότητας σε όλες τις μεγαλουπόλεις. Είναι το πρόβλημα της συνύπαρξης πληθυσμών (εθνικά και πολιτισμικά) διαφορετικών, με συνέπειες: αντιθέσεις και συγκρούσεις, δημιουργία πνεύματος κάποτε φιλικού και συχνότερα εχθρικού προς το ξένο στοιχείο, διάρρηξη του κοινωνικού ιστού, ανάδυση ιδεολογημάτων εθνικιστικού ή ρατσιστικού τύπου κ.τ.ό.

Το ίδιο όμως πρόβλημα αντιμετώπιζαν και τα μεγάλα αστικά κέντρα της ελληνορωμαϊκής αρχαιότητας και μάλιστα η πρωτεύουσα της αυτοκρατορίας, η Ρώμη. Θα είχε λοιπόν ενδιαφέρον να δούμε τη στάση του Γιουβενάλη (στην 3<sup>η</sup> του σάτιρα) απέναντι στην πλημμυρίδα των «Ελλήνων» και την εμφάνιση των Ιουδαίων στη Ρώμη της εποχής του (γι' αυτές τις «εθνοτήτες» μιλά στη σάτιρά του αυτή), και να τη συγκρίνουμε προς τον τρόπο που ο σημερινός Νεοέλληνας αντιμετωπίζει τον ξένο.

Ας δούμε όμως πρώτα το ιδεολογικό στίγμα του Ποιητή. Ο Γιουβενάλης προέρχεται από την εύπορη μεσαία τάξη των ιππέων της επαρχίας,<sup>1</sup> και έτσι αισθάνεται. Κατ' αυτόν η τάξη αυτή διασώζει το παλιό ρωμαϊκό πνεύμα και το *mos majorum*. Νιώθει περήφανος που είναι Ρωμαίος<sup>2</sup> (επαρχιώτης έστω), αλλά πιστεύει ότι το γνησιώως ρωμαϊκό στοιχείο διασώζεται, όσον αφορά την εποχή του, στην ύπαιθρο, όχι στη Ρώμη, όπου κυριαρχεί απόλυτα το οικονομικό κριτήριο.<sup>3</sup> Και εκφραστής του στοιχείου αυτού δεν είναι η οικονομικώς άρχουσα τάξη – αυτοί είναι που πρώτοι διαφθείρονται από ό,τι το ξένο και νεοτερικό.<sup>4</sup> Έχει ο Ποιητής τη συνείδησή του ήσυ-

1 Βλ. τη (χαμένη σήμερα) επιγραφή ενός συγγενούς του (:) στην πατρίδα του, το Ακουίνο, *CIL* 5382.

2 3.81-85: *horum ego non fugiam conchylia? me prior ille / signabit fultusque toro meliore recumbet, / aductus Romam quo pruna et cottana uento? / usque adeo nihil est quod nostra infantia caelum / hausit Auentini baca nutrita Sabina?* (Στο κείμενο των στ. 3.58-125 ακολουθώ την έκδ. Willis, Λειψία 1997, και στα λοιπά χωρία την έκδ. Clausen, Οξφόρδη 1959).

Για τη λ. *cottana* (=μικρά, συριακά σύκα) βλ. Πλίνιο *N.H.* 13.51. *Pruna* και *cottana* ήταν ξενόφερτοι καρποί, ενώ η *baca* ήταν ντόπια, *Sabina*, βλ. Rudd – Barr (1991) 155. Τη φρ. *hausit caelum* βλ. στο Βεργίλιο, *Aen.* 10.899. Όσο για τον Αβεντίνο λόφο, δεν ήταν συνοικία πλουσίων, βλ. Courtney (1980) 168.

3 3.183-4: *omnia Romae / cum pretio*. Πρβλ. 3.137-144. (Πρώτος ο Ιουγούρθας είχε μιλήσει για τη ρωμαϊκή διαφθορά μέσω του χρήματος: Σαλλ. *Iug.* 3: *urbem venalem et mature perituram, si emptorem invenerit*). Το αντίθετο στη ρωμαϊκή ύπαιθρο: 3.168-179. Στο ερώτημα «πόλη ή επαρχία» ο Γιουβενάλης παίρνει το μέρος της δεύτερης και γελιογραφεί την αστική ζωή. Για το θέμα βλ. Eigler (2002) 288 κ.ε.

4 3.58-9: *quae nunc divitibus gens acceptissima nostris / et quos praecipue fugiam, properabo fateri...*

Πρβλ. 6.294-5: *nullum crimen abest facinusque libidinis ex quo / paupertas Romana perit*. Επίσης 14.187-8: *peregrina ignotaque nobis / ad scelus atque nefas, quaecumque est, purpura ducit*.

χη.<sup>5</sup> Αν και νιώθει ότι παραγκωνίζεται στο περιθώριο της επικαιρότητας,<sup>6</sup> παραμένει παρά ταύτα ασυμβίβαστος και εκδικείται αγανακτισμένος μέσω της σάτιράς του.<sup>7</sup>

Ο Γιουβενάλης θυμίζει κάποιες πλευρές του Κάτων του Τιμητή, τον οποίο και αναφέρει δύο φορές.<sup>8</sup> Διαφέρει όμως από αυτόν, γιατί ο Κάτων – όπως λέει – ήταν σκληρός, *durus*. Για το Γιουβενάλη στόχο αποτελούν το ξένο στοιχείο, η διαφθορά του πλούτου και του καλού γούστου, και η ηθική χαλάρωση μεγαλοαστών και αστών.<sup>9</sup> Και τα τρία αυτά τα συναντάμε και στην 3<sup>η</sup> του σάτιρα, αλλά θα επικεντρωθούμε στην οργή του κατά του ξένου στοιχείου.

Ας θυμηθούμε προηγουμένως την υπόθεση της σάτιρας αυτής: ο Ουμβρικός, στενός φίλος του Γιουβενάλη, απαύδησε από τη γενέθλια πόλη του Ρώμη<sup>10</sup> και ετοιμάζεται να μετακομίσει στην Κύμη της Ιταλίας. Στον πρόλογο ακούγονται, σαν μοτίβα οπερατικής «Εισαγωγής», τα θέματα της σάτιρας: η Ρώμη είναι πια ανυπόφορη, με τις πυρκαγιές της, τις καταρρεύσεις των παλιών κτηρίων, το θόρυβο και την εγκληματικότητα,<sup>11</sup> τη φτώχεια, τη διαφθορά που έφερε μαζί της η «ελληνική» πολιτιστική εισβολή (στ.58-125).<sup>12</sup> Στον επίλογο (στο «διά ταύτα») ο Ουμβρικός συστήνει με χιούμορ στον ποιητή μας να ακολουθήσει το δικό του παράδειγμα και να αποσυρθεί στο Ακουίνο του,<sup>13</sup> κι ως είναι παγωμένοι οι αγροί του (322: *gelidos... agros*).

Όπως λέει, οι «Έλληνες» αποτελούν το κύριο φθαρτικό στοιχείο για τη Ρώμη και το πνεύμα της. Με τη λέξη *Graeculus* (= Γραικύλος, «Ελληνάκης», θα λέγαμε) ο Γιουβενάλης εννοεί όλους τους ελληνόφωνους, έχει όμως σαφή γνώση ότι δεν αντιπροσωπεύουν όλοι αυτοί τον παραδοσιακό ελληνισμό. «Ποιο ποσοστό από αυτούς είναι Αχαιοί;» αναρωτιέται – ή απόγονοι των Ελλήνων αποίκων που δημιούργησαν κάποτε τη «Μεγάλη Ελλάδα»; Ήλθαν στη Ρώμη όχι μόνο από την οχυρή Σικυώνα ή την Άνδρο ή τη Σάμο ή την Αθήνα, πατρίδα του μυθικού οικιστή της Κύμης Δαίδαλου, αλλά και από την Αμυδώνα των Παιόνων, τον συριακό Ορόντη (=

- 5 3.54-7: *tanti tibi non sit opimi / omnis harena Tagi quodque in mare uoluit aurum, / ut somno careas ponendaque praemia sumas / tristis et a magno semper timearis amico*. Με τους στ. αυτούς ο Strong, ad loc., συσχετίζει τον αθετούμενο 113: *scire volunt secreta domus atque inde timeri* (: υπαινιγμός στους ευνοούμενους των αυτοκρατόρων;). Ο Courtney (1980) συσχετίζει στ. 52 (*secreti*), 57 (*timearis*) προς τον 113. (Τη γνησιότητα του διστίχου 51-2 αμφισβήτησε ο Hermann). Κατά την άποψή μου, αν ο στ. 113 είναι γνήσιος, θα μπορούσε να τεθεί μετά το στ. 72, του οποίου το νόημα επεξηγεί και μάλιστα σε τόνο ηπιότερο: *viscera... futuri / scire volunt secreta...*
- 6 Ο Γιουβενάλης «παρουσιάζει τις δυσκολίες μιας κοινωνικής τάξης» και διαπιστώνει ότι αλλάζει «η ίδια η φυσιογνωμία της Ρώμης και των 'Ρωμαίων'» (Albrecht (2002) 1182).
- 7 1.79: *facit indignatio versus*.
- 8 2.40: *tertius e caelo cecidit Cato*.  
11.90: *cum tremarent... durumque Catonem*. Κατ' άλλη γρ. *rudemque...* = τον αγροίκο...
- 9 Βλ. Highet (1960) 69, και Courtney (1980) 159.  
Τα θέματα που συναντάμε στη σάτιρα αυτή είναι κοινά και σε άλλα κείμενα, και όχι μόνο σατιρικά, της λατινικής γραμματείας: η λιτή ζωή στην εξοχή (Hor. S. 2.6, *Ep.* 1.10), η ηθική παρακμή (Sall. *Cat.* 3.3, *Jug.* 4.7), οι ξένοι ως πρόξενοι και εισαγωγείς διαφθοράς (Liv. 39.8-18, *Bacchanalia*).
- 10 3.41: *Quid Romae faciam?*  
Ο Γιουβενάλης, ως Ρωμαίος (;) Ουμβρικός, μπορεί να πει όσα ίσως δε θα δέχονταν οι κάτοικοι της Ρώμης από έναν επαρχιώτη καταγόμενο από το Ακουίνο. Διαφορετικά ο Sarkissian (1991) 247 κ.ε.: διαστέλλει σαφώς μεταξύ του ευσυγκίνητου Ουμβρικού και του «διανοητικότερου» Γιουβενάλη.  
Για τη θεωρία του προσώπιου (*persona*) στη σάτιρα βλ. πρόχειρα Παπαϊωάννου (1991) 131-3, και εκτενέστερα Κωστίου (2005) 93-100.
- 11 3.6-9: *nam quid tam miserum, tam solum uidimus, ut non / deterius credas horrere incendia, lapsus / tectorum adsidios ac mille pericula saevae / urbis et Augusto recitantes mense poetas?* Οι κίνδυνοι αυτοί (όχι βέβαια οι απαγγελίες ποιητών!) αφορούν κυρίως τους φτωχούς και έντιμους ελεύθερους Ρωμαίους: βλ. Παπαϊωάννου (1991) 154.
- 12 Βλ. Morton Braund (1999) 183. Το όλο χωρίο 58-125 το χαρακτηρίζει “an extravaganza of xenophobia” και παραπέμπει σε Λουκίλιο, Οράτιο, Πέρσιο για παρόμοια στάση.
- 13 Παρουσίαση της σάτιρας αυτής στον Adamietz (1986) 251-5, και στον Παπαϊωάννου (1991) 150-6. Ευφάνταστη, ζωντανή παράφραση και ερμηνεία της 3<sup>ης</sup> σάτιρας βλ. στον Παπαγγελή (2005) 173 κ.ε.



την Αντιόχεια), τις Τράλλεις και τα Αλάβανδα της Μ. Ασίας, ίσως είναι Μαυριτανοί και Σαρμάτες και Θράκες.<sup>14</sup> Όλους τους θεωρεί δείγματα του ζωικού είδους *Graeculus esuriens* (= πεινασμένος Έλληνας)<sup>15</sup> ο Ρωμαίος Ποιητής.

Οι «Έλληνες» είναι επικίνδυνοι, διότι επηρεάζουν φθαρτικά τα ήθη, τη γλώσσα, τη μουσική των πλούσιων Ρωμαίων και παρουσιάζουν αναίσχυντες θεατρικές παραστάσεις.<sup>16</sup> Όλα αυτά τα «μοντέρνα» συγκινούν τους πλούσιους των αριστοκρατικών συνοικιών,<sup>17</sup> αλλά η νέα μόδα διαφθείρει και τους κατοίκους της υπαίθρου, συντηρητικούς και οπαδούς της παράδοσης.<sup>18</sup> Μέσω της επιρροής αυτής ο «Έλληνας» μπορεί μελλοντικά να εξουσιάσει τη Ρώμη.<sup>19</sup>

Οι «ικανότητες» του «Έλληνα»; Θράσος, ευστροφία και ετοιμολογία, αναιδεια.<sup>20</sup> Υπόσχεται ο Έλληνας και επιχειρεί τα πάντα, ασκώντας κάθε είδους επάγγελμα: γραμματικός, ρητοροδιδάσκαλος, γεωμέτρης, ζωγράφος, χειρομαλάκτης (μασέρ), μάντης, σχοινοβάτης, γιατρός, μάγος.<sup>21</sup>

Όπλα του η κολακεία και η υποκρισία. Οι «Έλληνες» είναι γένος εμπειρότατο στην κολακεία,<sup>22</sup> και η υποκρισία τους ξεπερνά την υποκριτική ικανότητα του όποιου θεατρίνου, και του ικανότερου. Αποτελούν «έθνος» κωμωδών.<sup>23</sup> Ο Ρωμαίος, κωμωδός ή μεσαστός, νιώθει ανήμπορος να ανταγωνιστεί τον «Έλληνα», γιατί η πλούσια ρωμαϊκή τάξη δεν θα τον αναγνώρι-

14 3.61-79: *quamvis quota portio faecis Achaei? / Iam pridem Syrus in Tiberim defluxit Orontes... / Hic alta Sicyone, ast hic Amydone relicta, / hic Andro, ille Samo, hic Trallibus aut Alabandis,... / In summa non Maurus erat neque Sarmata nec Thrax / qui sumpsit pinnas, mediis sed natus Athenis.*

Βλ. στον Maclean (1867) ad loc., το σχόλ. στον στ. 66 (*picta*= ποικίλη). Κατά τον Courtney (1980) 165 *picta mitra* = a foreign whore. Για τη Σικυώνα (69) βλ. Στράβωνα 8.26.

15 3.78. Κατά τη μετάφραση του Γκούμα (1987) 89: «πεινάλας Γραικύλος». Η λ. *Graeculus* έχει ποικίλες αποχρώσεις, βλ. Πετρόχειλος (1984) 56. Το χαϊδευτικό του Αδριανού ήταν *Graeculus*, βλ. SHA (Spart. *De vita Hadr.* 1.5).

Βλ. La Penna (1986) 239-248: παραπέμποντας στο Σενέκα (*Επιστολές* 15 και 78), υποστηρίζει ότι από εκεί πήρε την ιδέα του πειναλέου Έλληνα ο Πουβενάλης.

Κατά τον Smith (1994) 23-4, το χωρίο 28.4.1 του Μαρκελλίνου (σχετικό με τον Ολύβριο, διοικητή της Ρώμης – *praefectum urbis*, 368-70 μ. Χ.) αποτελεί απάντηση του συγγραφέα στην κατηγορία του Πουβενάλη κατά των Ελλήνων.

16 3.63-65: *linguam et mores et cum tibicine chordas / obliquas nec non gentilia tympana secum / vexit et ad circum iussas prostare puellas.*

Για το θέμα «η διαφθορά είναι ξενοφερτη στη Ρώμη» βλ. και 6.184 κ.ε. (κατά του σνομπισμού και της ξενομανίας που επιβάλλουν την ελληνική γλώσσα. Βλ. Albrecht (2002) 1177 του Β' τόμ.), 8.226 κ.ε. (ο Νέρων αγωνίζεται σαν Έλληνας αθλητής), 14.89 κ.ε. (οι Ρωμαίοι νεόπλουτοι κτίζουν μεγαλόπρεπα σπίτια με ελληνικό ύφος).

17 Βλ. 3.71: *Esquilias... dictumque a vimine collem.* Ανάμεσά τους περνούσε η Τιβουρίνη οδός που οδηγούσε στη Subura, βλ. Hardy (1903) 141.

18 3.67-68: *rusticus ille tuus sumit trechedipna, Quirine, / et ceromatico fert niceteria collo.* Οι τρεις ελληνικές λέξεις είναι «άπαξ λεγόμενες» και η ερμηνεία τους δεν είναι βέβαιη (Βλ. Friedlaender (1962) 199). Ο Πουβενάλης εδώ γελοιοποιεί τους Ιταλούς χωρικούς για άκριτη μίμηση ξένων προτύπων. Βλ. Ramsay (1979) 36, σχόλιο.

19 3.72: *viscera magnarum domuum dominique futuri.* (Πρβλ. και τον αθετηθέντα από τους Housman και Pinzger στ. 3.113: *scire volunt secreta domus atque inde timeri*). Κατά τον αρχαίο σχολιαστή *viscera* = *interiores amici*. Ο Πουβενάλης επαναλαμβάνει το φόβο του Κάτωνα για κυριαρχία των Ελλήνων.

20 3.73-74: *ingenium velox, audacia perditā, sermo / promptus...*

21 3.76-78: *grammaticus, rhetor, geometres, pictor, aliptes, / augur, schoenobates, medicus, magus, omnia novit / Graeculus esuriens.* Για τη φρ. *in caelum jusseris ibit* ... βλ. την παραπομπή στο Δίωνα Χρυσ., 21.9 (Friedlaender) και Σουητώνιο, *Ner.* 12 (για το χορευτή Ικαρο).

22 3.86: *adulandi gens prudentissima.* Για τον Ασύριο Ισαίον αυτόν βλ. Πλίνιο *Ep.* 2.3,1, Φιλόστρ. *B. Φ.* 1.20. Η φρ. *jactare manus* (στ. 106) είναι «σημάδι θαυμασμού» (Duff (1970) 139). Ο Courtney (1980) (168-9) παραπέμπει στη μορφή του Γνάθωνα, στον *Εννούχο* του Τερεντίου (στ. 248 κ.ε. και 416 κ.ε.), που βέβαια ακολουθεί αττικά πρότυπα (του Μενάνδρου), βλ. Τρομάρας (1991) 15. Ο Warren Smith (1997-8) 39 κ.ε., παραλληλίζει τον *Graeculus esuriens* προς τον Ισαίο. Και αλλού ο Πουβενάλης κατηγορεί τους «Έλληνες» για ψευδολογία (10.173 κ.ε.: *creditur olim / velificatus Athos et quidquid Graecia mendax / audit in historia, 14.239-240: quantum / dilexit Thebas, si Graecia vera, Menoeceus*) και επιπορκία (6.16-7: *nondum Graecis jurare paratis per caput alterius*).

23 3.100: *natio comoeda est.*

ζε ισάξιο με τον κόλακα ξένο.<sup>24</sup>

Άλλες «ελληνικές» επιδόσεις: η αναισχυντία (ως και στη γιαγιά του φίλου του θα επιτεθεί ο «Έλληνας», ελλείψει νεαρότερου ερωτικού στόχου, όπως η οικοδέσποινα, ο γιος, η κόρη).<sup>25</sup> Και τα «γυμνάσια» δεν υστερούν σχετικά.<sup>26</sup>

Ο «Έλληνας» είναι άφιλος, συκοφάντης (εκ φύσεως και καταγωγής<sup>27</sup>). Τρανό παράδειγμα: ο νεαρός Στωικός Βαρέας που καταδικάστηκε με την ψευδομαρτυρία του φίλου και εταίρου και γέροντα δασκάλου του Π. Εγγατίου Κέλερ και οδηγήθηκε στο θάνατο.<sup>28</sup>

Μπροστά σε μια τέτοια εισβολή των ξένων ο Ποιητής νιώθει παραμερισμένος και αγανακτεί. Πώς είναι δυνατόν ο «Έλληνας» που ήρθε στη Ρώμη μοιραία και τυχαία, «σαν δαμάσκηνα ή σύκα που τα 'φερε ο αέρας», να προηγείται κοινωνικά του Ρωμαίου που «πρωτανάσανε στον Αβεντίνο λόφο και τράφηκε με ελιά σαβινική»!<sup>29</sup> Δεν υπάρχει τόπος για οποιονδήποτε Ρωμαίο,<sup>30</sup> γιατί ο όποιος «Έλληνας» συκοφάντης μπορεί να καταφέρει να τον διώξει, και η απώλεια ενός «πελάτη» (*cliens*) είναι ασήμαντη,<sup>31</sup> συμπεραίνει πικρά<sup>32</sup> ο Πουβενάλης. Δεν μπορεί ο Ποιητής μας να ανεχθεί μια Ρώμη που να είναι «πόλη ελληνική».<sup>33</sup> «Ας φύγουμε από την πατρίδα»,<sup>34</sup> συμβουλεύει ο Ουμβρίκιος, και αυτό οφείλουν να κάνουν ομαδικά όλοι οι γνήσιοι αλλά φτωχοί και χωρίς μέλλον Ρωμαίοι.<sup>35</sup>

Δεν είναι βέβαια μόνο οι «Έλληνες» που παρωθούν τον Ουμβρικό και τους Κυρίτες σε φυγή. Στη Ρώμη κυριαρχούν οικονομικά οι δικολάβοι, οι εργολάβοι,<sup>36</sup> οι κόλακες, οι αστρολόγοι, οι κληροθήρες, οι ερωτικοί μεσάζοντες. Ο φτωχός και τίμιος κοιμάται με ήσυχη τη συνείδησή του.<sup>37</sup> Ζει όμως στο κοινωνικό περιθώριο, αφού το μόνο κριτήριο της αξίας σου είναι τα

24 3.92-93: *haec eadem licet et nobis laudare, sed illis / creditur. 104: non sumus ergo pares.*

Στους στ. 93-5 ο Πουβενάλης αναφέρει τους τρεις κύριους γυναικείους θεατρικούς ρόλους στην κωμωδία, νέα αττική και *palliata meretrix (Thais), uxor, ancilla (Doris)* (Friedlaender, ad loc.). Τη γνησιότητα των στ. 95-96 αθετεί ο Jachman (διαγράφει τη φρ. *mulier...loqui*) και του στ. 104 ο Jahn.

25 3.112: *aviam resupinat amici*. Αλλά και οι Ρωμαίοι κάποτε διδάσκουν σε άλλους τη διαφθορά: 2.163 κ.ε. (= Η περιπτωση του Αρμενίου Ζαλάκη). Βλ. και (Tac. *Ann.*, 15.59) την περίπτωση του Πίσωνα και της Αρρίας Γάλλας.

26 3.114-5: *transi / gymnasia*. Πρβλ. Tac. *Ann.* 14.20: *degeneret studiis externis iuventus gymnasia et otia et turpes amores exercendo, principe et senatu auctoribus*. Στην αυτοκρατορική εποχή τα «γυμνάσια» θεωρούνταν τόποι ηθικής παρακμής. Βλ. Πετρόχειλος (1984) 203, υποσημ. 36. Σχετικά μιλά ο Πλούταρχος, *Αϊτ. Ρωμ.*, 274d, για την άποψη των Ρωμαίων περί ελληνικών «γυμνασίων».

27 3.121-123: *gentis vitio ... de naturae patriaeque veneno ...* Ο αρχαίος σχολιαστής θυμίζει εδώ τη λ. «μονοφιλής».

28 3.116-118: *Stoicus occidit Baream delator amicum / discipulumque senex ripa nutritus in illa / ad quam Gorgonei delapsa est pinna caballi*. Για το γεγονός βλ. Τάκιτ. *Ann.* 16.32, Επικτήτο, *Διατρ.* 4.139: *ούτω καταμαρτυρείται φίλος υπό φιλοσόφου, Δίων Κάσσιος 62.26: και τοῦ γε Σωρανοῦ (=Βαρέα) Πούπλιος Εγγάτιος Κέλερ φιλόσοφος κατεψευδομαρτύρησε*. Και όμως, αλλού ο Πουβενάλης (15.106-7) παραδέχεται την προσφορά του Στωικισμού: *melius nos / Zenonis praecepta monent*. Ο Helleouarc'h, J. (1993) 31 κ.ε., υποστηρίζει ότι κατά βάθος ο Πουβενάλης είναι Στωικός. Οι Teuffel και Weidmer αθετούν τους στ. 114-8 ως προερχόμενους από τον Τάκιτο, Χρ. 16.21-33. Βλ. Strong (1892) ad loc., Willis (1997) ad loc., και Courtney (1980) 171.

29 Βλ. το κείμενο (3.81-5) στην υποσημείωση 2 παραπάνω.

30 3.119: *non est Romano cuiquam locus hic*. Ο Friedlaender (ad loc.) παραπέμπει στο Λουκιανό, *Περὶ τῶν ἐπὶ μισθῶ συνόντων*, 17. Βλ. και Παπαϊωάννου (1991) 253.

31 3.125: *nusquam minor est jactura clientis*. Και *jactura* = αβάρια, *ἀποβολή*, κατά Forcellini. Κατά τη Damon (1995) 181 κ.ε., ο παράσιτος συμβόλιζε ακριβώς το Ρωμαίο «πελάτη». Για τις ομοιότητες / διαφορές «πελατών» και «Γραϊκύλων» βλ. Highet (1960) 253.

32 Βλ. Morton Braund (1999) 196.

33 3.60-61: *non possum ferre, Quirites, / Graecam urbem*. Ο Κονομής (2003) 148-9, σημ. 1, επικεντρώνει την ελληνική επίδραση κυρίως στη γλώσσα των Ρωμαίων της εποχής του.

34 3.29: *cedamus patria*.

35 3.162-3: *agmine facto / debuerant olim tenues migrasse Quirites*.

36 3.32: *siccandam eluviem*. Πρβλ. Σουητ. *Βεσπ.* 23.3: *pecunia non olet*.

37 3.21-57.

λεφτά σου. Η φυγή στην επαρχία είναι η μόνη λύση.<sup>38</sup>

Η ζωή στη Ρώμη δεν προκαλεί μόνο ηθική και ψυχική φθορά. Οι κίνδυνοι για τη ζωή και το σώμα είναι καθημερινοί: καταρρεύσεις παλιών κτηρίων, πυρκαγιές, ανυπόφορη κυκλοφορία στους δρόμους την ημέρα<sup>39</sup> και συνωστισμός, νυκτερινά επεισόδια και αυξανόμενη εγκληματικότητα.<sup>40</sup>

Και βέβαια για όλα αυτά υπαίτιο δεν είναι το θηνείο στοιχείο που εισέρρευσε στη Ρώμη. Το παραδέχεται σιωπηλά ο Πουβενάλης, μη συνδέοντας την αύξηση της εγκληματικότητας με την εισροή αυτή.

Αλλού όμως, έστω σπάνια, νηφάλιος ο Ποιητής μας αναγνωρίζει την πολιτιστική προσφορά των Ελλήνων. Οι Ρωμαίοι στρατιώτες ήταν τον πρώτο καιρό τραχείς και ακαλλιέργητοι<sup>41</sup> και κατέστρεφαν τα ελληνικά έργα τέχνης, για να κατασκευάσουν εξαρτήσεις των αλόγων τους και όπλα ανάλογα με το φτηνό τους γούστο. Και παραδέχεται ο Ποιητής μας ότι το ρωμαϊκό κράτος διαθέτει τώρα πια περισσότερες «Αθήνες,<sup>42</sup> ελληνικές και δικές μας».

Μια άλλη εθνική ομάδα για την οποία κάνει λόγο ο Γιουβενάλης είναι οι Ιουδαίοι.<sup>43</sup> Τους αντικρίζει σαν φουκαράδες που κατέφυγαν στη Ρώμη μετά την καταστροφή της Ιερουσαλήμ από τον Τίτο. Ίσως είναι ελληνίζοντες (βλ. τη λέξη *proseucha* < προσευχή = ευκτήριος οίκος, με την οποία χαρακτηρίζει τη συναγωγή τους<sup>44</sup>). Κουβαλούν μαζί τους ένα κοφίνι κι ένα δεμάτι άχυρα (ίσως την τροφή τους, γιατί δεν επιτρέπεται να μαγειρεύουν τα Σάββατα, και το στρώμα τους)<sup>45</sup> και νοικιάζουν χώρους στο άλλοτε άλσος της Ηγερίας – το ρωμαϊκό κράτος φροντίζει να κερδίζει χρήματα από παντού, ως κι από τα δέντρα. Άλλωστε *omnia Romae cum pretio Urbem venalem* δεν την είχε χαρακτηρίσει ο Ιουγούρθας κατά το Σαλλούστιο;

Σε άλλα χωρία δύο σατιρών του ο Γιουβενάλης αναφέρεται πάλι στους Ιουδαίους, στην 6<sup>η</sup> σάτιρα και τη 14<sup>η</sup>. Τα στοιχεία που τον ενοχλούν είναι: η αργία του Σαββάτου,<sup>46</sup> η αποχή από το

38 3.126-189. Παρόμοια είναι η στάση του Μαρτιάλη για τη Ρώμη των ημερών του, βλ. 12.18, 12.57 κ.λπ., και Highet (1960) 253, όπου παραλληλίζεται ο Ουμβρικός προς το Μαρτιάλη, αλλά και προς το μοιερικό Μισάνθρωπο (Alceste). Είναι γνωστή η φίλια του Μαρτιάλη (7.24 και 91) προς τον ποιητή μας.

39 Οπότε απαγορευόταν η κυκλοφορία των ιδιωτικών αμαξών στο κέντρο της Ρώμης μέχρι τη δύση του ήλιου. Βλ. 3.10: ο Ουμβρικός έπρεπε να μεταφέρει μέχρι την Κατηνή πύλη μόνος τα υπάρχοντά του.

40 3.190-314.

41 11.100 κ.ε.: *tunc rudis et Graias mirari nescius artes / ... / magnorum artificium frangebat pocula miles...*

42 15.110: *nunc totus Graias nostrasque habet orbis Athenas*. Για τη διαφορετική στάση των Ρωμαίων απέναντι στους Έλληνες της ακμής και τους Έλληνες της παρακμής βλ. Παπαϊωάννου (1991) 251.

43 3.13-16: *Nunc sacri fontis nemus et delubra locantur / Iudaeis, quorum cophinus fenumque supellex / omnis enim populo mercedem pendere iussa est / arbor, et eiectis mendicat silua Camenis*. Τις πληροφορίες για τους Εβραίους αντλούσε ο ποιητής είτε γιατί στη συνοικία του υπήρχαν πολλοί Ιουδαίοι (βλ. Highet (2001) 311-2) είτε γιατί γνώριζε τα σχετικά από τον Τάκιτο, *Hist.* 5.2-5.

44 3.296: *in qua te quaero proseucha?*. Ο μεθυσμένος των στίχων 3.278 κ.ε. αντιμετωπίζει τον Ουμβρικό σαν πεινασμένο Εβραίο. Για την «προσευχή» βλ. *Πρ. Αποστ.* 16.13 και Ιώσηφ. *I.A.* 14.258 (Friedlaender). Επίσης: Morton Braund (1999) 24, και σημ. 54 παρακάτω. Ο Willis (1997) αντιστρέφει τη σειρά των στ. 295-6, αλλά η αλλαγή αυτή δεν είναι ψυχολογικά απαραίτητη, γιατί ο μεθυσμένος δεν ακολουθεί στα λόγια του αυστηρή λογική σειρά.

45 Βλ. και 6.542: *cophino fenoque relicto*. Ο Scholte πρώτος αθέτησε τους στ. 3.13-14 και τον ακολούθησε ο Willis για τους στ. 13-16. Η Morton Braund μεταθέτει τους στ.13-16 μετά τον 20. Την άποψη για το σαββατιανό φαγητό (με βάση τον αρχαίο Σχολιαστή) υποστήριξε ο Roensch, βλ. Wilson (1903) ad loc. Όσο για το άχυρο, πιθανόν να δηλώνει αχυροστρωμένες, αν δεν χρησιμοποιούνταν για να κρατεί ζεστό το φαγητό μέσα στο «κοφίνι» = αεροστεγές κιβώτιο κατά Rudd-Barr (1991) 154.

46 6.159: *observant ubi festa ... Sabbata reges*. 14.96 κ.ε.: *quidam sortiti metuentem Sabbata patrem / ... / sed pater in causa, cui septima quaeque fuit lux / ignava ...*

χοιρινό κρέας,<sup>47</sup> η περιτομή,<sup>48</sup> το βάπτισμα<sup>49</sup> ίσως, η ανυπαρξία θρησκευτικών ειδώλων,<sup>50</sup> η ζητιανιά<sup>51</sup> και η ιεροπρεπής ξυπολησιά.<sup>52</sup>

Αυτό όμως που δεν ανέχεται ο Γιουβενάλης είναι η άρνηση των Εβραίων να τηρήσουν τους νόμους της Ρώμης (προφανώς εννοεί το ότι δεν αποδίδουν την καθιερωμένη λατρεία στον αυτοκράτορα, κατηγορία που διατυπώθηκε<sup>53</sup> εναντίον και των Χριστιανών) και τηρούν τους νόμους του Μωσέ, διατυπωμένους «σε κάποιο απόκρυφο βιβλίο».<sup>54</sup> Παράλληλα ο Γιουβενάλης ίσως κάνει λόγο και για προσηλυτισμό Ρωμαίων στον Ιουδαϊσμό.<sup>55</sup>

Συνοψίζοντας: βλέπουμε το Γιουβενάλη να αντικρίζει τους «Έλληνες» με υπεροψία, αυτός ο γνήσιος Ρωμαίος, αυτούς τους ηθικά διεφθαρμένους, τους επικίνδυνους διαφθορείς της ανώτερης ρωμαϊκής τάξης – και από εκεί η φθοροποιός μίμηση περνούσε και στα κατώτερα στρώματα, και όχι μόνο τα αστικά. Η μισαλλοδοξία του εξελίσσεται σε ξενοφοβία και μισοξενία – κι έτσι ενισχύεται το φυλετικό του συναίσθημα, που αμοιβαία επηρεάζει και τη στάση του απέναντι στις δραστηριότητες των ξένων.

Αντίθετα οι Ιουδαίοι, παρά τη μισαλλοδοξία τους – που πήγαζε από θρησκευτικό φανατισμό – ήταν φτωχοί και καταδιωγμένοι. Δεν υιοθετούσαν βέβαια τη λατρεία του αυτοκράτορα, αλλά κάτι τέτοιο δε φαίνεται να αποτελούσε ουσιαστικό κίνδυνο για τη ρωμαϊκή εξουσία και κοινωνία. Ήταν αρκετό για τον Ποιητή να τους περιφρονεί και να τους αντιπαθεί.<sup>56</sup>

Όπως βλέπουμε, οι αντιδράσεις του Γιουβενάλη απέναντι στο ξένο στοιχείο<sup>57</sup> εκτεινονταν σε ευρεία κλίμακα. Το ευτύχημα είναι ότι τα συναισθήματα και η στάση του Γιουβενάλη απέ-

47 6.160: *vetus indulget senibus clementia porcis*. 14.98-9: *nec distare putant humana carne suillam, / qua pater abstinuit*. Η αποχή από το χοιρινό κρέας επιβαλλόταν για λόγους υγείας: τα χοιρινά στην Εγγύς/ Μέση Ανατολή κινδυνεύουν από ασθένειες επικίνδυνες και για τον άνθρωπο. Ίσως σε αυτό οφείλεται και η «δαιμονοποίησή» τους.

48 14.99: *mox et praeruptia ponunt*. Η περιτομή εξυπηρετούσε ανάγκες υγιεινής.

49 14.104: *quaesitum ad fontem solos deducere verpos*. Το βάπτισμα αποτελούσε μυστήριο για τους Χριστιανούς, όχι τους Ιουδαίους – προφανώς ο Γιουβενάλης συγχέει εδώ τα δύο θρησκευτικά, που είχαν εξαρχής πολλά κοινά. Στους Ιουδαίους το είχε εισαγάγει ο Ιωάννης ο Βαπτιστής, αλλά δεν επεκράτησε.

50 6.544-5: *magna sacerdos / arboris*. Βλ. στην έκδ. της σειράς Budé (P. de Labriolle - Fr. Villeneuve, σελ. 65 και 91), τα σχετικά σχόλια (στους στ. 159-60 και 542-7) του P. Lejay, για μαγικές τελετές Ιουδαίων αιρετικών και τη δεισιδαιμονική δένδρολατρεία.

14.97: *nil praeter nubes et caeli numen adorant*. Οι κατηγορίες αυτές βέβαια δεν ευσταθούν: στους Εβραίους η αναφορά στο Θεό γίνεται πάντα περιφραστικά. Και στους Χριστιανούς συχνά αναφέρεται «ο Ουρανός» αντί του «ο Θεός».

51 6.542 κ.ε.: *mendicat... implet et illa manum...; aere minuto / ...Iudaei somnia vendunt*. Βλ. και Μαρτιάλη 12.57.13: *a matre doctus nec rogare Iudaeus*. Τα περί επαιτείας των Ιουδαίων δεν ευσταθούν γενικώς. Στους Εβραίους επιτρεπόταν η κατασκήνωση κάτω από τα δέντρα, όπως σε μας επιτρέπεται στους Τσιγγάνους. Βλ. Ramsay (1979) σχόλιο στη σελ. 127.

52 6.159: *mero pede*. Βλ. το σχόλιο ad loc. στη μετάφραση του Γκούμα (1987) 281.

53 Βλ. Πλίν. *Ep.* 10.96.5. Πάντως οι κοινοί Ρωμαίοι συνέχουν Ιουδαίους και Χριστιανούς. Βλ. παραπάνω σημ. 46,47, και στον Highet (1960) 283 εκτεταμένο σχόλιο για τους πρώτους Χριστιανούς και τις σε βάρος τους παρεξηγήσεις: οι πρώτοι Χριστιανοί τηρούσαν το Σάββατο, απέφευγαν τον κόσμο, σέβονταν το μωσαϊκό νόμο. Οι Ρωμαίοι πάντως ανέχονταν την άρνηση των Εβραίων να μην αποδίδουν θρησκευτική λατρεία στον αυτοκράτορα, αλλά η ανάλογη άρνηση των Χριστιανών ήταν κάτι επικίνδυνο. Ο Ιουδαϊσμός ήταν *religio licita*, ενώ ο Χριστιανισμός ήταν *religio illicita*, βλ. Παπαϊωάννου (1991) 29.

54 14.100-2: *Romanas autem soliti contemnere leges / Iudaicum ediscunt et servant ac metuunt ius, / tradidit arcano quodcumque volumine Moyses*. Βλ. Smallwood (1976) 133, 13-14 σημ.

55 14.96 κ.ε. Βλ. Γκούμας (1987) 423.

56 Και οι Ρωμαίοι άλλωστε περιφρονούσαν τους ξένους και αμόρφωτους, αλλά δεν τους μισούσαν. Βλ. Highet (1960) 71.

57 Η αντιπάθεια του Γιουβενάλη δεν αφορά μόνο τους «Έλληνες» και τους Ιουδαίους. Βλ. π.χ. 1.128-130, όπου αναφέρονται οι Άραβες και οι Αιγύπτιοι, και τη σάτιρα 15 (θρησκευτικός κανιβαλισμός στην Αίγυπτο). Βλ. γενικότερα για την ξενοφοβία των Ρωμαίων στον Παπαϊωάννου (1991) 247-51.

ναντι στους ξένους δεν μεταλλάχθηκαν σε ιδεολογήματα εθνικιστικού ή ρατσιστικού/φασιστικού τύπου, όπως συχνά συμβαίνει σήμερα.

\* \* \*

Από την εποχή του Γιουβενάλη έχει κυλήσει πολύ νερό κάτω από τις γέφυρες του Τίβερη: στη ροή των χρόνων άλλαξαν συνθήκες οικονομικές, κοινωνικές, πολιτιστικές. Δεν θα είχε λοιπόν νόημα να συγκρίνουμε την περιγραφή του Ποιητή για τη Ρώμη της εποχής του με την Αθήνα (ή όποιο άλλο αστικό κέντρο του τόπου μας) του 2007. Μπορούμε όμως να συγκρίνουμε τη στάση του απέναντι στο ξένο στοιχείο με τη στάση του Νεοέλληνα απέναντι στους σημερινούς οικονομικούς μετανάστες. Ίσως να διαπιστώσουμε κάποιες ομοιότητες.

Και πρώτα-πρώτα η υπεροπτική στάση του Γιουβενάλη απέναντι στον ξένο<sup>58</sup> έχει το αντίστοιχό της στον τρόπο που ο Νεοέλληνας αντικρίζει τον οικονομικό μετανάστη, τον οποίο δεν δέχεται ως ισότιμό του και απλώς τού αναγνωρίζει – και αυτό τυπικά, γιατί το επιβάλλει ο νόμος – τα ανθρώπινα δικαιώματα. Ο οικονομικός μετανάστης είναι στα μάτια μας ό,τι ήταν ο *Graeculus esuriens* στα μάτια του Γιουβενάλη – με τη διαφορά ότι σήμερα ο μετανάστης είναι κατώτερου μορφωτικού επιπέδου σε σχέση με τον ντόπιο, ενώ ο *Graeculus* υπερείχε πολιτιστικά απέναντι στο Ρωμαίο.

Κατηγορεί ο Ρωμαίος Ποιητής τους «Έλληνες» ότι μετέρχονται κάθε επάγγελμα που θα μπορούσε να τους προσφέρει χρήματα ή θα τους επέτρεπε να διεισδύσουν στα ανώτερα κοινωνικά στρώματα. Ο Νεοέλληνας προτιμά να χρησιμοποιήσει τον οικονομικό μετανάστη, διότι είναι φθηνότερος. Και ο μετανάστης, προκειμένου να εξασφαλίσει τα προς το ζην, παρουσιάζεται πρόθυμος να αναλάβει οποιαδήποτε χειρωνακτική δραστηριότητα, αποβαίνει δηλαδή και αυτός με τον τρόπο του «πολυτεχνίτης». Η επαγγελματική διείσδυση των μεταναστών σήμερα προκαλεί δικαιολογημένα την εχθρότητα των ντόπιων. Το ίδιο και στο Γιουβενάλη.<sup>59</sup>

Δεν ανέχεται ο Γιουβενάλης να έχει καταλήξει η Ρώμη «πόλη ελληνική». Αλλά και στη σημερινή Αθήνα, σε πολλές συνοικίες πλειοψηφεί πληθυσμιακά το ξένο στοιχείο, γεγονός που προκαλεί την αντίδραση των παλαιότερων κατοίκων της περιοχής. Είναι όμως μοίρα των μεγάλων πόλεων να περιλαμβάνουν συνήθως και συνοικίες παρόμοιες, υποβαθμισμένες, με κυρίαρχο το ξένο στοιχείο. Και η ρωμαϊκή Σουβούρα δεν πρέπει να ήταν καλύτερη ως συνοικία.<sup>60</sup> Βέβαια η «γκεττοποίηση» των ξένων είναι η χειρότερη λύση και για τον έπηλυ και για τον ιθαγενή.<sup>61</sup>

Αύξηση της εγκληματικότητας είχαμε στη Ρώμη του Γιουβενάλη, και έχουμε και στη σύγχρονη Αθήνα. Ο Ρωμαίος δεν δικαιολογεί την αύξηση αυτή με την εισροή του ξένου στοιχείου – δεν διατυπώνει κανένα σχετικά υπαινιγμό. Αντίθετα, την αντίστοιχη αύξηση στις μεγάλες σημερινές πόλεις μερικοί αποδίδουν στην παρουσία των μεταναστών. Δεν θα ήταν όμως δυνατόν οι παρανομίες των ξένων να «ευδοκιμήσουν» χωρίς τη συνεργασία (ή καλύτερα: τη συνεργασία) του ντόπιου δυναμικού.

Ο Γιουβενάλης βλέπει με αντιπάθεια τους ξένους που μοιάζουν αναφομοίωτοι μέσα στο ρωμαϊκό πλαίσιο, όπως είναι οι Ιουδαίοι της εποχής του. Δεν τους αντιμετωπίζει όμως ως επικίνδυνους, λόγω της φτώχιας τους και των εθνικών τους ταλαιπωριών, και τους ανέχεται. Αλλά ο Νεοέλληνας δεν ανέχεται εύκολα τους αλλοεθνείς, τους αλλόδοξους, και συχνά δεν τους ανα-

58 Βλ. 3.81-5 και 121-3.

59 Βλ. Παπαϊωάννου (1991) 250. Βέβαια ο Αλβανός δεν ελπίζει να ανέλθει κοινωνικά, τουλάχιστον στην Ελλάδα.

60 Βλ. 3.5: *ego vel Prochytae praepono Suburae*, 5.106: *mediae cryptam penetrare Suburae*, και 11.51: *e ferventi Subura*. (Για την τοπογραφία της βλ. Steinby, στο σχετικό λήμμα). «Μίλησαν για πόλη θορυβώδη, ρυπαρή...σχετικά ανασφαλή». Έτσι παρουσιάζονται οι Αθηναίοι να μιλούν για την πρωτεύουσά τους τον Ιανουάριο του 2004 σε έρευνα της Eurostat για τις ευρωπαϊκές πόλεις (*Καθημερινή*, 15-7-2005).

61 Βλ. Σακελλαρίου (2005) 65-6.

γνωρίζει στην πράξη ούτε όσα δικαιώματα αυτοί έχουν εκ του νόμου. Δικαιολογεί μάλιστα τη στάση του, βάσει στερεοτύπων, με ιδεολογήματα εθνικιστικού ή ρατσιστικού τύπου.<sup>62</sup> Και αυτό είναι το πιο επικίνδυνο, γιατί δυσκολεύει την ένταξη των ξένων στο κοινωνικό / πολιτικό πλαίσιο της πλειοψηφίας και την αφομοίωσή τους ή, έστω, την ομαλή συμβίωση – έτσι τους εξωθεί στο περιθώριο και τον κοινωνικό αποκλεισμό. Οπωσδήποτε στην άρνηση αυτή της αμοιβαίας πολιτιστικής όσμωσης συμβάλλει και η αντίσταση του ξένου πληθυσμού που, θεωρώντας τη δική του κουλτούρα ως στοιχείο επιβίωσης, θεωρεί προδοσία την όποια αποδοχή ή προσέγγιση του ντόπιου και ταυτίζει συχνά την όποια αφομοίωση με υποταγή.

Η αυτοκρατορική Ρώμη ήξερε να αφομοιώνει τους ξένους, ή – μάλλον – να τους εντάσσει στο όλο της σύστημα. Όταν αυτή της η ικανότητα έπαυσε να λειτουργεί, στο δυτικό της τμήμα, αυτό υπέκυψε σε αυτούς.<sup>63</sup> Αντίθετα στην πολυπολιτισμική περιοχή που θα διατηρήσει την ελληνική γλώσσα, σε αυτήν θα ανήκει το μέλλον της μεταλλαγμένης πια ρωμαϊκής αυτοκρατορίας.

## Βιβλιογραφία

- Adamietz, J. (1986), *Die Römische Satire*, Ντάρμστατ
- Albrecht, M. von (2002), *Ιστορία της Ρωμαϊκής Λογοτεχνίας* (μτφρ. Δ. Νικήτας), τ. 2, Ηράκλειο
- Clausen, W. (1959), *A. Persi Flacci et D. Junii Juvenalis Saturae*, Οξφόρδη
- Courtney, E. (1980), *A Commentary on the Satires of Juvenal*, Λονδίνο
- Damon, C. (1995), “Greek parasites and Roman patronage”, *HSCP*. 97: 181-95
- Duff, W. (1970), *Juvenal Satires*, Κέμπριτζ
- Eigler, U. (2002), “Urbanität und Laendlichkeit als Thema und Problem der augusteischen Literatur”, *Hermes* 130.3: 288-98
- Friedlaender, L. (1962), *Decimi Junii Juvenalis Saturarum libri V*, Άμστερνταμ (1<sup>η</sup> έκδ. 1895)
- Γκιζέλης, Γ. (2005), *Πολιτική και πολιτιστικό σύστημα*, Αθήνα
- Γκούμας, Ν. (1987), *Ιουβενάλης, Σάτιρες*, Αθήνα
- Hardie, A. (1998), “Juvenal, the Phaedrus, and the Truth about Rome”, *CQ N.S.* 48.1: 234-51
- Hardy, E. (1903), *Decimi Junii Juvenalis Saturae XIII*, Λονδίνο
- Highet, G. (1960), *Juvenal the Satirist*, Οξφόρδη<sup>3</sup>
- — — (2001), *Ποιητές και τοπίο* (μτφρ. Α. Η. Σακελλαρίου), Πάτρα
- Hellenqouarc’h, J. (1993) “Juvénal et le Stoicisme”, στο *Mélanges M. Spanneut*: σσ. 31 κ.ε.
- Κονομής, Ν. (2003), *Από την Ιστορία της Λατινικής Γλώσσας*, Αθήνα<sup>4</sup>
- Κωστίου, Κ. (2005), *Εισαγωγή στην Ποιητική της Ανατροπής*, Αθήνα<sup>2</sup>
- Labriolle, P. de – Villeneuve, Fr. (2002), *Juvénal, Satires*, Παρίσι
- La Penna, A. (1986), “Il Graeculus esuriens in Giovenale (e in Seneca?)”, στο *Mélanges R.. Chevallier* I, σσ. 239-248
- Maclean, Rev. A. (1867), *Juvenalis et Persii Satirae*, Λονδίνο
- Morton Braund, S. (1999), *Juvenal Satires bk. I*, Κέμπριτζ (1<sup>η</sup> έκδ. 1996)
- Παπαγγελής, Θ. (2005), *Η Ρώμη και ο κόσμος της*, Θεσσαλονίκη
- Παπαϊωάννου, Β. (1991), *Ιουβενάλης. Εισαγωγή στην εποχή, στο βίο και στο έργο του μεγάλου*

62 Πρβλ. Παπαϊωάννου (1991) 247. Βέβαια κάθε αρνητική κρίση κατά του Άλλου δεν αποτελεί και εκδήλωση ρατσισμού. Βλ. Γκιζέλης (2005) 106-112, (όπου «πολιτιστικό σύστημα» = κουλτούρα).

63 Βλ. Hardie (1988) 234 κ.ε., το σκηνικό της σάτιρας αυτής με την Ηγερία και την πηγή δίνει τόνο προφητικό στα λεγόμενα του Ουμβρικού.

λου σατιρικού, Θεσσαλονίκη

- Πετρόχειλος, Ν. (1984), *Ρωμαίοι και Ελληνισμός* (μτφρ. Ε. Περάκη-Κυριακίδου και Σ. Κυριακίδης), Αθήνα
- Ramsay, G. (1979), *Juvenal and Persius*, The Loeb Classical Library, Κέμπριτζ-Μασσαχουσέτη
- Rudd, N. – Barr, W. (1991), *Juvenal, The Satires*, Οξφόρδη
- Σακελλαρίου, Α. (2005), «Πολυπολιτισμικότητα; Ναι, αλλ' υπό όρους», *Πνευματική Κύπρος* 24: 65-66
- ——— (2011), *Οράτιος Φλάκκος, Σάτιρες, Κείμενο, Μετάφραση, Σχόλια* (ψηφιακό βιβλίο), Αθήνα, Πατάκης
- Sarkissian, J. (1991), “Appreciating Umbricius: the Prologue (1-20) of Juvenal’s Third Satire”, *CM* 42: 247-58
- Smallwood, E.M. (1976), *The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian*, Λέυντεν
- Smith, Ph. J. (1994), “A Note on Ammianus Marcellinus”, *LCM* 19: 23-4
- Smith, W.S. (1997-8), “Juvenal and the Sophist Isaios”, *CW* 91.1: 39-45
- Steinby, E. (επιμ.) (1999), *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, vol. 4, Ρώμη
- Strong, H. (1892), *Decimi Junii Juvenalis Saturae XIII*, Οξφόρδη
- Τρομάρας, Λ. (1991), *P. Terentius Afer, Eunuchus. Εισαγωγή, Κείμενο, Σχόλια*, Θεσσαλονίκη
- Willis, I. (1997), *D. Junii Juvenalis Saturae sedecim*, Στουττγάρδη
- Wilson, H. (1903), *Decimi Junii Juvenalis Saturarum libri V*, Βοστώνη

## Summary

### *Multicultural Rome: Juvenal’s Third Satire and Modern Athens*

The political and economical events of the last 17 years changed Athens into a multicultural city. Even Rome, at the time of Juvenal, was multicultural, as we see in the 3<sup>rd</sup> Satire of the Roman poet. Juvenal satirizes there the influence that “Greeks” and Jews have on contemporary Rome. It is interesting for us to see how Juvenal copes with the problem of Rome as a multicultural city, and to compare his opinion with the way modern Athenians look at “foreigners” (= emigrants, i.e. Albanians, Arabs, Pakistanis) living beside them in the same big town.

A large climax of feelings, towards the emigrants, can be found in Juvenal’s 3<sup>rd</sup> Satire: bias, prejudice, xenophobia, misoxeny, intolerance, (both religious and cultural). Language, morals, music are the satirical targets of the Roman poet, who is proud of his origin, his social status, and the “*mos majorum*”. A Roman friend of his, named Umbricius (maybe the poet’s “*persona*”), is driven away from his native city; perhaps even Juvenal feels so.

There are some similarities between Umbricius / Juvenal and modern middle-class Greeks in the way they behave towards foreigners. But in imperial Rome, there was no possibility for chauvinism, racism, fascism etc. to grow firm roots; nowadays, in our enlightened world, such a danger is not impossible.

## Ιυν. 6.184-199: η γλωσσική προκατάληψη και η διττή εκδοχή της ετερότητας

Το θέμα της εθνικής ετερότητας απασχολεί σε ποικίλους βαθμούς το έργο αρκετών λατίνων δημιουργών. Ανάμεσα σ' αυτούς, ο Γιουβενάλης αποτελεί μία από τις πιο συνειδητοποιημένες και γλαφυρές περιπτώσεις αντιμετώπισης του αλλότριου:<sup>1</sup> χρησιμοποιώντας υψηλούς τόνους έκφρασης και κινούμενος από την καχύποπτη επιφυλακτικότητα της σατιρικής *persona* μέχρι την εμπάθεια και το απερίφραστο μίσος για τους αλλοεθνείς, απευθύνει προς τους ξένους και κυρίως τους Έλληνες της εποχής του μια δριμεία επίπληξη για τη συμπεριφορά τους αλλά και για την ίδια τους την παρουσία στη σύγχρονή του Ρώμη.

Η εποχή του ποιητή χαρακτηρίζεται από σημαντικές κοινωνικές ιδιαιτερότητες: το στοιχείο της ετερότητας σφραγίζει τη ρωμαϊκή κοινωνία, καθώς αυτή αποτελεί τον καμβά, στον οποίο ενσωματώνονται απρόσκοπτα άνθρωποι διαφορετικών εθνικοτήτων. Η κοινωνική και οικονομική άνοδος των τελευταίων αναδεικνύεται σε στοιχείο που επιφέρει ουσιαστική και εντυπωσιακή διαφοροποίηση στην παλαιά μονομερή και κατά βάση εθνικιστική κοινωνική συγκρότηση των Ρωμαίων: η αφομοίωση, συχνά ατελής, πολλαπλών πολιτισμικών μοντέλων, η εισαγωγή νέων ηθών και η διαμόρφωση νέων κοινωνικών κριτηρίων οδηγούν σε αναπόφευκτες ιδεολογικές μετατοπίσεις και στην αποδόμηση – μερική ή ολική – παραδεδομένων μέχρι τότε αξιών. Μια νέα κοινωνία δημιουργείται, βασισμένη σε μια περισσότερο ενοποιημένη αντίληψη του πολιτισμού.

Τα προϊόντα της ελληνικής κουλτούρας γίνονται ασμένως αποδεκτά από την πνευματική ελίτ της εποχής και σύντομα η ελληνική επιρροή επεκτείνεται και πέρα από τη λογοτεχνία, καθώς Έλληνες φιλόσοφοι και διδάσκαλοι ρητορικής εγκαθίστανται στις οικίες των Συγκλητικών, μεταλαμπαδεύοντας, εκτός από γνώσεις, τρόπο και θεώρηση ζωής. Την ίδια στιγμή όμως, απέναντι στην αποδοχή του αλλοδαπού εκδηλώνεται και μια φοβική αντιμετώπιση: πνευματικοί άνθρωποι της εποχής αντιδρούν «εθνικιστικά» και «ρατσιστικά» απέναντι στην «εισβολή» του ξένου φυλετικού στοιχείου και στην κοινωνική ετερογένεια που αυτό συνεπάγεται, υπερασπιζόμενοι τη διασφάλιση των φυλετικών ορίων και στοχεύοντας στην αναστολή της διαδραστικότητας μεταξύ του *ημετέρου* και του *αλλοτρίου*.

Η πολυπολιτισμικότητα που χαρακτηρίζει τη νέα κοινωνία δέχεται την άμεση επίθεση της φλέγουσας *indignatio* του Γιουβενάλη και ο κυριότερος «εθνικός» στόχος του εντοπίζεται, φυσικά και αναμενόμενα, στον ουσιαστικό στυλοβάτη και τη σημαντικότερη βάση στήριξης του ρωμαϊκού πολιτιστικού γίγνεσθαι, το ελληνικό στοιχείο. Ο ποιητής αντιμετωπίζει τους Έλληνες ξενοφοβικά, ως απειλή για τη ρωμαϊκή κοινωνία και ως γενεσιουργό αιτία κοινωνικών ανατροπών. Η κατάσταση φορτίζεται περισσότερο από το γεγονός της προκλητικής οικονομικής και κοινωνικής επιτυχίας των Ελλήνων και της ανεπιφύλακτης αποδοχής τους από τις ανώτερες τάξεις της ρωμαϊκής κοινωνίας.<sup>2</sup>

1 Βλ. Coffey (1976) 119-46, Watts (1976) 83-104, Balsdon (1979) 30-54, 123-8, 161 κ.ε.

2 Για την κοινωνική και οικονομική επιτυχία του αλλοδαπού στοιχείου στη Ρώμη, η οποία μάλιστα δημιούργησε



Στην επίθεση εναντίον του επιτυχημένου επαγγελματικά Ανατολίτη και ιδιαίτερα του Έλ-ληνα, ο ποιητής συνδυάζει φυλετικό μίσος με κοινωνική προκατάληψη, στοιχεία που υποδηλώνουν συντηρητισμό και εχθρική προδιάθεση απέναντι στο *έτερον*, ενώ η μεταξύ τους διάκριση δεν είναι πάντοτε εφικτή.<sup>3</sup> Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Γιουβενάλης πουθενά δεν αμφισβητεί την ικανότητα των Ελλήνων σε ό,τι κάνουν: το παράπονό του είναι ότι, απλώς, το κάνουν καλύτερα από τον ίδιο και στην αρένα της πατρωνίας και τον ανταγωνισμό που τη διέπει, ο παραμερισμός του Ρωμαίου από τον πιο ευέλικτο κοινωνικά *Γραικύλο* έχει μια ιδιαίτερη βαρύτητα. Σ' αυτό το ερμηνευτικό πλαίσιο δεν πρέπει καθόλου να ξεχνιέται η επαναλαμβανόμενη προσπάθεια απαξίωσης των Ελλήνων και η απεικόνισή τους με τα πλέον μελανά χρώματα,<sup>4</sup> ενώ την ίδια στιγμή στο αρνητικό πορτραίτο του απελεύθερου και νεόπλουτου κατοίκου της Ρώμης – αλλά όχι Ρωμαίου στην καταγωγή – εντοπίζεται μια επιτήδευση, η οποία υποστηρίζεται, μεταξύ άλλων, και από τη γνώση της ελληνικής κουλτούρας.<sup>5</sup>

Ο *Graeculus esuriens* του Γιουβενάλη παρουσιάζεται ως πορτραίτο όλων των ανθρωπίνων ελαττωμάτων, ως ένα πλάσμα εντυπωσιακά αποκλίνον από τη ρωμαϊκή *dignitas*, έκφυλο και χαμερπές. Ως φορέας της γλώσσας του και των συνηθειών του,<sup>6</sup> ο Έλληνας στον εκ γενετής δίγλωσσο κόσμο του Γιουβενάλη αντιπροσωπεύει ό,τι καταστρεπτικότερο για την αρετή των Ρωμαίων και γίνεται επιπρόσθετα στόχος και ενός έντονου γλωσσικού εθνικισμού, που πρεσβεύει την υπεροχή της λατινικής γλώσσας έναντι της ελληνικής. Η εκπεφρασμένη ελληνοφοβία εξυπηρετείται έτσι άριστα από τη γλωσσική προκατάληψη, καθώς οτιδήποτε ρωμαϊκό, αρχαϊκό και αξιόλογο έρχεται σε αντίθεση με καθετί ελληνικό, μοντέρνο και εκφυλισμένο.

Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Γιουβενάλης παρουσιάζει την ίδια μονόπλευρα ξενοφοβική στάση απέναντι και σε άλλους λαούς, όπως οι Αιγύπτιοι, των οποίων οι συνήθειες – και ιδιαίτερα ο κανιβαλισμός – προκαλούν την οργίλη αντίδραση του ποιητή,<sup>7</sup> ή οι Εβραίοι, παρότι οι αυ-

και μια νέα τάξη νεόπλουτων, πρβλ. Iuv. 1.24-29, 1.102-109, 1.129-131, 3.58-125, 7.14-16. Βλ. επίσης Crawford (1978) 193-207, Rudd (1986) 162-92.

- 3 Πρβλ. Λουκ. *Περί τῶν ἐπὶ μισθῶ συνόντων* 40: ὁ μὲν γὰρ κατήγορος καὶ σιωπῶν ἀξιόπιστος, σὺ δὲ Ἕλληνα καὶ ῥάδιος τὸν τρόπον καὶ πρὸς πᾶσαν ἀδικίαν εὐκόλος. τοιοῦτους γὰρ ἅπαντας ἡμᾶς εἶναι οἴονται, καὶ μάλα εἰκότως, ὅπου ο Λουκιανός εντοπίζει με οξυδέρκεια την εμφανή προκατάληψη των Ρωμαίων απέναντι στους Έλληνες που ζουν στη Ρώμη.
- 4 Για το πολύ ενδιαφέρον θέμα της αντίστροφης θεώρησης, της άποψης δηλαδή των Ελλήνων για τους Ρωμαίους, βλ. Sherwin-White (1967), 62-101 καθώς και τα έργα του Λουκιανού *Νιγρίνος* και *Περί τῶν ἐπὶ μισθῶ συνόντων*, στα οποία η ρωμαϊκή κοινωνία παρουσιάζεται ως το θέατρο του ψεύδους, της προσποίησης και της ανάρμοστης συμπεριφοράς ή ως επιτομή της διαφθοράς μιας μεγάλης πόλης. Στην πραγματικότητα όλα τα παράπονα που ο Γιουβενάλης εκφράζει για τους Έλληνες, ο Λουκιανός τα τοποθετεί επίσης στο στόμα των Ρωμαίων που περιγράφει. Η διαφορά έγκειται στο γεγονός ότι η συμπεριφορά των Ελλήνων δικαιολογείται από τον Λουκιανό με το επιχείρημα της σκληρής ανάγκης για επιβίωση στην πρωτεύουσα, ενώ ο Γιουβενάλης τη θεωρεί ιδιον της ελληνικής φυλής.
- 5 Πρβλ. Petr. 48, όπου ο Τριμαλχίνας υπερηφανεύεται για τις γνώσεις και τις εμπειρίες του, αναφέροντας μεταξύ άλλων ότι, εκτός από μία λατινική βιβλιοθήκη, διαθέτει και μία ελληνική.
- 6 Πρβλ. Λουκ. *Περί τῶν ἐπὶ μισθῶ συνόντων* 24: καὶ οὐκ αἰσχύνῃ κόλαξιν ἀνθρώπους καὶ ἀγοραίους καὶ βωμολόχους ἀντεξεταζόμενος καὶ ἐν τοσοῦτῳ πλήθει Ῥωμαϊκῶ μόνος ξενίζων τῷ τρίβωνι καὶ πονηρῶς τὴν Ῥωμαίων φωνὴν βαρβαρίζων, εἶτα δειπνῶν δειπνα θορυβῶδη καὶ πολυάνθρωπα συγκλύδων τινῶν καὶ τῶν πλείστων μοχθηρῶν, ὅπου ο Λουκιανός σατιρίζει τη ζωή των μορφωμένων Ελλήνων, οι οποίοι προσκολλώνταν στους οίκους των εύπορων Ρωμαίων και κατακρίνει τις απόπειρές τους να μιλήσουν λατινικά, ως χαρακτηριστικό δουλοπρεπούς συμπεριφοράς και προσποίησης.
- 7 Πρβλ. Iuv. 15.1-2: *Quis nescit, Volusi Bithynice, qualia demens / Aegyptos portenta colat?*, 11-13: *lanatis animalibus abstinet omnis / mensa, nefas illic fetum iugulare capellae: / carnibus humanis vesci licet*, 72-92: (...) *longum usque adeo tardumque putavit / expectare focos, contenta cadavere crudo (...) sed qui mordere cadaver / sustinuit, nil umquam hac carne libentius edit (...)* *ultimus autem / qui stetit, (...) ductis / per terram digitis aliquid de sanguine gustat*, 115-116: *Maeotide saevior ara / Aegyptos*.

τοκράτορες που προηγούνται της εποχής του επιδεικνύουν μια διαπιστωμένα φιλο-Εβραϊκή στάση.<sup>8</sup> Η διαφορά όμως με τον ανθελληνισμό του έγκειται στο εξής: στο πλαίσιο της φυλετικής προκατάληψης του απέναντι στους υπόλοιπους αλλοεθνείς, οι τελευταίοι απορρίπτονται απλώς για την ετερότητά τους, τη διαφορετικότητα δηλαδή σε θέματα όπως η γλώσσα, η θρησκεία, τα έθιμα ή η φυσική εμφάνιση.<sup>9</sup> Στην αντιμετώπιση των Ελλήνων υπεισέρχεται εμφανώς μια νέα παράμετρος, αυτή του κοινωνικού ανταγωνισμού, η οποία οξύνει την αντιπαράθεση με τους αυτόχθονες και προκαλεί την εμπάθεια και την αντιπάθεια των Λατίνων.

Ωστόσο, η ρωμαϊκή επιφυλακτικότητα παρουσιάζει στο έργο του Γιουβενάλη έναν διττά διαφυλετικό χαρακτήρα, καθώς εμπλουτίζεται με μια ενδιαφέρουσα παράμετρο, αυτήν που αφορά πια και το φύλο και όχι απλώς τη φυλή: ο Γιουβενάλης, εκπρόσωπος ενός αμιγώς ανδροκεντρικού κόσμου και ενστερνιζόμενος απροκάλυπτα έναν αξιακό κώδικα που θεωρεί τις γυναίκες μιας κοινωνίας υποδεέστερες, χρησιμοποιεί τον γλωσσικό σφινισμό ως όπλο κατά των γυναικών και προειδοποιεί ως ηθικολόγος για τα αποτελέσματα της χρήσης της ελληνικής όχι εν γένει από τον ρωμαϊκό πληθυσμό αλλά ειδικά από τις Ρωμαίες.

Έτσι, ως επόμενο βήμα, οι δύο πλευρές του *αλλοτρίου* – αλλοεθνείς και γυναικείο φύλο – συμφύρονται και δημιουργούν ένα νέο δείγμα ανάρμοστης συμπεριφοράς: οι γυναίκες επικρίνονται ως επιδειξιομανείς που χρησιμοποιούν κατά κόρον την ελληνική γλώσσα προσπαθώντας να φανούν εκλεπτυσμένες και αξιαγάπητες.<sup>10</sup>

Ασφαλώς, η πλημμυρίδα των «εξωτικών» μεταναστριών, οι οποίες συρρέουν στη Ρώμη από την Ελλάδα και τις υπόλοιπες περιοχές της ανατολικής αυτοκρατορίας, δεν αφήνει ανεπηρέαστες τις Ρωμαίες όλων των ηλικιών: η αντιγραφή της εξωτερικής τους εμφάνισης, η μίμηση των συνηθειών τους, ο ενστερνισμός του λεξιλογίου τους όπως και η υιοθέτηση ελληνικών ονομάτων<sup>11</sup> επιστρατεύονται ως μέσα στην προσπάθεια να φαίνονται τόσο εκλεπτυσμένες όσο και οι αλλοδαπές καλλονές. Το αποτέλεσμα – η εξασφάλιση του ανδρικού θαυμασμού – φαίνεται πως υπήρξε ικανοποιητικό, γεγονός που εξηγεί την αντίδραση του Γιουβενάλη αλλά και του Μαρτιάλη που προηγείται χρονικά.

Στην έκτη σάτιρα του Γιουβενάλη, το πιο αρνητικό ίσως πορτραίτο της γυναικείας φύσης στη λατινική λογοτεχνία, εντοπίζεται, συσσωρευτικά προς τα υπόλοιπα γυναικεία αποπήματα, μια επιτήδευση, η οποία παρουσιάζεται ως αποτέλεσμα άκριτου και ενθουσιώδους φιλελληνισμού. Η εκζήτηση των γυναικών στηλιτεύεται σε στιβαρή, δυναμική, «ανδρική» γλώσσα, ενώ ταυτόχρονα πλήττεται ένα από τα αξιολογότερα εξαγώγιμα ελληνικά «προϊόντα», η ελληνίδα εταίρα. Την ίδια στιγμή ο Ρωμαίος σατιρικός ποιητής εντοπίζει ως προσβλητική στις ομοεθνείς του γυναίκες τη συμπεριφορά την οποία αποδέχεται από τις ελληνίδες εταίρες. Ο σεξισμός και ο φυλετικός ρατσισμός καθιστούν την παραπάνω παράλογη στάση αυτονόητη για τους Ρωμαίους.

Ακολουθώντας τον απλουστευτικό και πολωτικό διαχωρισμό των γυναικών σε «καλές» και «κακές», ενώ συνήθως το κοινωνικό *status* αναφέρεται μόνον περιφερειακά, ο ποιητής εστιάζει

8 Πρβλ. Iuv. 3.14-16, 6.542-547, 14.96-106 και βλ. Sherwin-White (1967) 86-101, Gérard (1976) 387-95.

9 Πρβλ. Mart. 10.65, όπου ο Μαρτιάλης αναπτύσσει το ίδιο αντιθετικό μοτίβο, αντιδιαστέλλοντας τον εαυτό του από τον ελληνικής καταγωγής *Charmenion* και τη θηλυπρέπεια που χαρακτηρίζει τον τελευταίο. Η αντιπαράθεση εδώ στηρίζεται στα στοιχεία της καταγωγής, της εξωτερικής εμφάνισης και της συμπεριφοράς, ενώ οι οι απαξιώτικες αναφορές στο πρόσωπο-στόχο και η αναμφισβήτητη προσβολή της ανδροπρέπειας του στον τελευταίο στίχο του επιγράμματος προβάλλουν μια βαθύτερη φυλετική αντίθεση μεταξύ Ανατολής και Δύσης.

10 Πρβλ. Λουκ. *Περὶ τῶν ἐπὶ μισθῶ συνόντων* 36, όπου και ο Λουκιανός βάζει στο στόχαστρό του τις πλούσιες Ρωμαίες, οι οποίες προσλάμβαναν γραμματικούς, ρητοροδιδάσκαλους και φιλοσόφους και τους περιέφεραν μαζί τους σε όλην τη Ρώμη χωρίς ποτέ να βρίσκουν το χρόνο να παρακολουθήσουν τα μαθήματά τους.

11 Ο Γιουβενάλης αναφέρει συχνά ελληνικά ονόματα Ρωμαίων εταίρων της εποχής του, πρβλ. Iuv. 3.136, 5.141, 6.123, 10.238. Η πρακτική χαρακτήριζε γενικότερα τη Ρώμη, βλ. Cordier (1939) 116 κ.ε.

στις δεύτερες, καθώς αυτές του προσφέρουν άφθονη πρώτη ύλη για επεξεργασία.<sup>12</sup> Οι πρώτες αντιπροσωπεύονται λιγότερο παραστατικά και πάντοτε λακωνικότερα στο πορτραίτο της Ρωμαίας *matrona*, η οποία οφείλει να συμπεριφέρεται με σεμνότητα, μετριοπάθεια και αυστηρότητα και να ασχολείται με την ύφανση και τη διαχείριση του σπιτιού της.<sup>13</sup>

Αντίθετα, η κακή γυναίκα λοιδορείται αδιάλειπτα για απιστία, ασυνέπεια στα οικιακά της καθήκοντα, επίδειξη εγωιστικής αδιαφορίας απέναντι στους άλλους, κακομεταχείριση των ανδρών, ψεύδος, υποκρισία, διπροσωπία.<sup>14</sup> Καταδικάζεται ακόμη και για την έλλειψη φυσικών χαρακτηρισμάτων ή την προχωρημένη της ηλικία. Με τον τρόπο αυτόν και υπό το πρίσμα ενός αντιδραστικού αντι-φεμινισμού, η γυναίκα αντιμετωπίζεται με την ίδια τουλάχιστον καχυποψία και απέχθεια, όπως και ο Έλληνας που ζει στη Ρώμη. Ο παραδοσιακός μισογυνισμός από τη μια<sup>15</sup> και η ξενοφοβία από την άλλη υπαγορεύουν στον συγγραφέα της σάτιρας την ίδια αντιμετώπιση απέναντι στο διαφορετικό, από την άποψη είτε του φύλου είτε της φυλής και σε κάθε περίπτωση ο φόβος απέναντι στο «ξένο» προξενεί αντίδραση, χλεύη και, τελικά, απόρριψη.

Στο απόσπασμα που εξετάζουμε, αλλά και γενικότερα στις *Σάτιρες* του, ο Πουβενάλης υπερρασιζίζεται το ρόλο του ως ηθικόλογου, ο οποίος σκοπό έχει να υπογραμμίσει κάθε αποκλίνουσα κοινωνική συμπεριφορά ως γενεσιουργό αιτία για τη γενικότερη έκλυση των ρωμαϊκών ηθών. Στο πλαίσιο του ρόλου αυτού ο ποιητής καταδικάζει την ελληνική τρυφηλότητα που εισέβαλε στη Ρώμη μετά τον πόλεμο με τον Αννίβα και μετέβαλε τον τραχύ ρωμαϊκό λαό στους συγχρόνους του έκλυτους δανδήδες,<sup>16</sup> ενώ ο ίδιος αναφέρει επιδοκιμαστικά τις γυναίκες εκείνης της εποχής, δηλώνοντας ότι η ένδεια και η ρωμαϊκή παράδοση ήταν οι παράγοντες που συντηρούσαν την αρετή και την αγνότητά τους.<sup>17</sup>

Οφείλει βέβαια κανείς να έχει κατά νουν ένα πολύ σημαντικό γεγονός, ότι οι Έλληνες και ειδικότερα οι φιλόσοφοι ανάμεσά τους υπήρξαν οι πρώτοι, οι οποίοι υπεραμύνθηκαν της ανάγκης των γυναικών για μόρφωση.<sup>18</sup> Ασφαλώς όμως μια μορφωμένη γυναίκα, η οποία συχνά συνδύαζε και οικονομική επιφάνεια και πιθανώς και πολιτική ισχύ, ήταν απευκταία για τον μέσο Ρωμαίο:<sup>19</sup> ελάχιστα ή καθόλου εξαρτημένη από τον σύζυγό της και με ελεύθερη σκέψη ως αποτέλεσμα μιας κατά βάση ελληνικής παιδείας, είχε τη δυνατότητα να αποδεσμεύεται από τον παραδοσιακό της ρόλο και να εισβάλλει σε χώρους «ανδρικούς», μεταβαλλόμενη έτσι σε έναν

12 Βλ. Richlin (1984) 67-80.

13 Πρβλ. *CIL* I.1211.7-8: *Sermone lepido, tum autem incessu commodo. / Domum servavit, lanam fecit* και βλ. Lefkowitz - Fant (1977) 55 κ.ε., 84 κ.ε., 107 κ.ε., 135, 152 κ.ε., Clark (1981) 193-212, Balsdon (1982) 353-63, Boatwright (1991) 513-40, Fantham κ.α. (1994) 348-60, Hemelrijk (1999) 14-16, 60, 67, 225 κ.ε. (σημ. 22).

14 Πρβλ. *Iuv.* 6.75-77, 85-91, 208-215, 235-238, 268-275, 352-365, 014-019 και βλ. Wyke (2002) 193-223 (και ειδικότερα 210).

15 Βλ. Hallett (1973) 103-24, Betenski (1973) 267-9, Hallett (1974) 211-17, Betenski (1974) 217-19, Bond (1979) 418-47, Carr (1982) 61-4.

16 Πρβλ. *Iuv.* 6.286-300 και *Iuv.* 11, όπου ο Πουβενάλης παρουσιάζει επιδοκιμαστικά την παράθεση ενός σεμού δείπνου, δίνοντας έμφαση στην απλή αμφίση και στην καταγωγή των δούλων, με δεδομένο ότι το αντίθετο ισοδυναμεί άμεσα με ελληνικής προέλευσης έκλυση ηθών και τρυφηλότητα. Για άλλες προσκλήσεις σε μετριοπαθή δείπνα που συντηρούν τη *rusticitas*, αρετή της αρχαϊκής ρωμαϊκής κοινωνίας, πρβλ. *Hor. Epist.* 1.5.1-6, *Mart.* 5.78, 10.48, 11.52 και βλ. Shero (1923) 126-43, Griffin (1985) 1-31.

17 Βλ. Dixon (2001) 56-9 για την ελευθεριότητα στη γυναικεία συμπεριφορά ως στοιχείο παρακμής της ρωμαϊκής κοινωνίας.

18 Βλ. Hemelrijk (1999) 60-4, 262 (σημ. 24 και 25).

19 Βλ. Hemelrijk (1999) 90 κ.ε. για την αντιμετώπιση των γυναικών που εισχωρούσαν στο παραδοσιακό ανδροκρατούμενο πεδίο της πολιτικής ως «αντισεξουαλικών» και «ανδροπρεπών». Πρβλ. επίσης στο *Iuv.* 6.448-456 την εμποτισμένη με ειρωνεία περιγραφή της μορφωμένης *matrona*, μπροστά στην οποία ο σύζυγος διστάζει να μιλήσει από το φόβο μήπως διαπράξει *σολοικισμόν*. Η χρήση της ελληνικής γλώσσας παίζει ουσιαστικό ρόλο και σ' αυτήν την απαξιωτική απεικόνιση.

πολλαπλό κίνδυνο για τον παραδοσιακό φαλλοκρατισμό. Η επιρροή των Ελλήνων φιλοσόφων λειτουργούσε υποστηρικτικά στη γυναικεία επιθυμία για ανεξαρτησία και συμμετοχή σε μια ευρύτερη γκάμα δραστηριοτήτων, αποδυναμώνοντας έτσι την ικανότητα του Ρωμαίου αρσενικού να αντισταθεί σε οποιονδήποτε κοινωνικό νεωτερισμό. Στο γεγονός αυτό εντοπίζεται ουσιαστικά η αιτία της αντίδρασης του Γιουβενάλη, την οποία υποστηρίζει το ισχύον επιχείρημα της προσβολής της *rudicitia* ως παραδοσιακής ρωμαϊκής αρετής από τη γυναικεία συμπεριφορά.

Η ίδια στάση χαρακτηρίζει, έστω και λιγότερο έντονα, και το έργο του κυριότερου λογοτεχνικού προτύπου του Γιουβενάλη, του Μαρτιάλη. Η λογοτεχνική σχέση μεταξύ των δύο δημιουργών καθώς και η επιρροή που άσκησε ο δεύτερος στον πρώτο θεωρούνται σήμερα αναμφισβήτητες παρά τις διαφορετικές εκτιμήσεις ως προς τον βαθμό της επιρροής αυτής.<sup>20</sup> Ο Γιουβενάλης ξεκινά τη σύνθεση των *Σατιρών* του έχοντας στη διάθεσή του το σύνολο σχεδόν της ποιητικής παραγωγής του επιγραμματοποιού, ένα πολύτιμο απόθεμα λογοτεχνικών μοτίβων, ιδεών και εκφραστικών μέσων. Ο οργισμένος εξτρεμισμός του όμως βρίσκεται στον αντίποδα της μάλλον αδιάφορης αποδοχής της νέας κατάστασης από τον Μαρτιάλη, ο οποίος θεωρεί την «εισβολή» των ξένων ως μια δεξαμενή θεματικού υλικού για τη δημιουργία της κοινωνικά προσανατολισμένης σάτιράς του και όχι ως έναν εθνικό κίνδυνο. Ο Μαρτιάλης ακολουθεί επίσης με συνέπεια τη σατιρική θεματολογία με τη διαφορά ότι αυτό που για τον ίδιο είναι μια μεμονωμένη περίπτωση που τροφοδοτεί το σατιρικό του ταλέντο, γίνεται για τον Γιουβενάλη η γενικευμένη περίπτωση όλου του γυναικείου φύλου, το οποίο δικαιώνει με τη συμπεριφορά του τη μειωμένη έως ανύπαρκτη εκτίμηση του ανδρικού πληθυσμού προς αυτό. Η έμφυλη ταυτότητα αντιμετωπίζεται ως θεμελιώδες στοιχείο μιας ουσιαστικής διαφοροποίησης, η οποία λειτουργεί σαφέστατα σε βάρος των γυναικών.

Στο επίγραμμα 10.68<sup>21</sup> ο Μαρτιάλης επιτίθεται στην *Laelia*, μια Ρωμαία *matrona* με λατινική καταγωγή, η οποία χρησιμοποιεί επανειλημμένως ελληνικό λεξιλόγιο στην προσπάθειά της να σαγηνεύσει τους άνδρες. Η επίθεση του ποιητή διατυπώνεται με μέσο τη συνεχή αντιπαράθεση ελληνικών και λατινικών στοιχείων. Προς το τέλος του ποιήματος η γλώσσα εκχυδαϊζεται προσωρινά με τη χρήση του ρήματος *crisas* (στ. 10), ο ουδέτερος τόνος της αρχής γίνεται πιο επιθετικός με τις δύο ευθείες ερωτήσεις των στίχων 9 και 10, ενώ η ένταση υποχωρεί στην τελική διατύπωση, όπου ο μετριασμένος πια τόνος εκφράζει αμετάκλητα την ποιητική ετμηγορία.

Παρά τη συνειδητή διαφοροποίηση του Γιουβενάλη από τον Μαρτιάλη και τις όποιες διαφορές μεταξύ των Iuv. 6.184-199 και Mart. 10.68, εντυπωσιακό παραμένει το γεγονός ότι και οι δύο ποιητές καταπιάνονται με το ίδιο θέμα, παρουσιάζοντας μάλιστα την ίδια αντιμετώπιση. Η αρνητική τοποθέτησή τους απέναντι στη χρήση της ελληνικής από τις Ρωμαίες της εποχής τους υπαγορεύεται από μια γενικότερη ανθελληνική αντίδραση απέναντι στα ελληνικά στοιχεία που κατακλύζουν πλέον τους συγχρόνους τους στην εμφάνιση και τη συμπεριφορά,<sup>22</sup> ενώ η επιλογή των γυναικών ως στόχου εναρμονίζεται με τη σατιρική παράδοση και τον αντι-φε-

20 Βλ. Wilson (1898) 193-209, Marache (1961) 30-67, Colton (1963) 49-52, Bramble (1998) 801-36 και, ειδικά για το απόσπασμα που εξετάζουμε, Colton (1973-74) 42-4. Για τις λογοτεχνικές επιρροές που δέχτηκε ο Γιουβενάλης γενικότερα βλ. Highet (1951) 369-94, Townend (1973) 148-60.

21 Πρβλ. Mart. 10.68: *Cum tibi non Ephesos nec sit Rhodos aut Mitylene, / sed domus in vico, Laelia, patricio, / Deque coloratis numquam lita mater Etruscis, / Durus Aricina de regione pater; / Κύριέ μου, μέλι μου, ψυχή μου congeris usque, / -Pro pudor!-Hersiliae civis et Egeriae. / Lectulus has voces, nec lectulus audiat omnis, / Sed quem lascivo stravit amica viro. / Scire cupis quo casta modo matrona loquaris? / Numquid, cum crisas, blandior esse potes? / Tu licet ediscas totam referasque Corinthon, / non tamen omnino, Laelia, Lais eris.*

22 Για τη χρήση της ελληνικής ως στοιχείο επιτίθευσης πρβλ. Iuv. 3.67 κ.ε., 5.121 καθώς και την απεριφραστη διατύπωση του Iuv. 11.148: *in magno cum posces, posce Latine.*

μινισμό της και υποστηρίζεται αποτελεσματικά και από μια διαπιστωμένη έμφυλη διγλωσσία.<sup>23</sup>

Μέσα στο παραπάνω πλαίσιο ερμηνείας, οφείλουμε να υπογραμμίσουμε το γεγονός ότι και στους δύο δημιουργούς απαντά η αξιοπρόσεκτη παραδοχή της καταλληλότητας της ελληνικής γλώσσας για να εκφράσει άσεμνες προθέσεις με παρόμοια μάλιστα φρασεολογία (*lascivum, sub lodice relictis*, Iuv. 6.194-195 – *lectulus has voces(...)audiat, (...)quem lascivo stravit amica viro*, Mart. 10.68.7-8). Η ελληνική φέρεται να εκπληρώνει το ζητούμενο, όταν πρόκειται για σεξουαλικά συμφραζόμενα σε περιβάλλον ερωτικής συνεύρεσης, φιλήδονης ιδιωτικότητας και, κατά τη ρωμαϊκή ηθική, έκλυσης ηθών.

Περαιτέρω, η αξιολόγηση της ελληνικής, της γλώσσας δηλαδή που αποτέλεσε το λογοτεχνικό υπόβαθρο για κάθε λατινική δημιουργία αξιώσεων, ως γλώσσας κατάλληλης μόνο για τις ιδιωτικές στιγμές που διέπονται από ηδυπάθεια και ερωτική επιθυμία, συνιστά αυτόματα έναν υποβιβασμό: περιορίζει τα όρια της χρήσης της στο ερωτικό περιβάλλον, την καθιστά αιτία έκλυσης των ηθών ως προϊόν του γεωγραφικού χώρου προέλευσής της, της Ανατολής, και υπογραμμίζει την ακαταλληλότητά της να χρησιμοποιηθεί στον ρωμαϊκό δημόσιο βίο ως *sermo pudicus*. Ο ήπιος τόνος της παραδοχής των δύο ποιητών και η συγκαταβατικότητα που τη χαρακτηρίζει, λειτουργούν πιο απαξιωτικά από οποιαδήποτε λαιμοδωρία ή φορτισμένη λεκτική επίθεση.

Παρά την αποδεδειγμένη επιρροή του Μαρτιάλη στον Γιουβενάλη, είναι εμφανές ότι ο τελευταίος διαφοροποιείται από το πρότυπό του, καθώς ακολουθεί την πρακτική της *imitatio* με τον δικό του ιδιαίτερο τρόπο και πολύ πιο δημιουργικά από ό,τι του επέτρεπε η παράδοση: αρχικά, εντυπωσιακή καινοτομία αποτελεί το γεγονός ότι, ενώ ο Γιουβενάλης κινείται λογοτεχνικά στον χώρο του παραδοσιακά μισογυνικού θέματος των γυναικείων ατελειών, ανανεώνει το τελευταίο με πρωτοτυπία και τόλμη, ταυτίζοντας τις ατέλειες αυτές, που συνήθως αφορούν την εξωτερική εμφάνιση ή στοιχεία του χαρακτήρα, με τη χρήση της ελληνικής γλώσσας, η οποία αποτελούσε το φυσικό όχημα για κάθε κομπή και πνευματώδη φραστική ενέργεια.<sup>24</sup>

Στην αρχή του αποσπάσματος ο Γιουβενάλης συνδέει το ιδιαίτερο θέμα του, τη χρήση της ελληνικής γλώσσας από τις γυναίκες της εποχής του, με το ευρύτερο θέμα της κακής γυναικείας συμπεριφοράς και εντάσσει και τα δύο μέσα στην κύρια θεματική της έκτης σάτιρας, τη στάση των γυναικών απέναντι στους συζύγους τους. Έτσι, το επιμέρους θέμα της γυναικείας προσηγορίας λειτουργεί υποστηρικτικά και προς την απόρριψη του γάμου ως θεσμού.<sup>25</sup>

Ακολουθώντας το ποιητικό του πρότυπο θεματικά αλλά ταυτόχρονα διαφοροποιούμενος από αυτό εκφραστικά, ο Γιουβενάλης ξεκινά το σχόλιό του σε τρίτο πρόσωπο, ακολουθώντας μια διατύπωση πιο γενικευμένη και ουδέτερη, αν και, από τη μέση του αποσπάσματος που εξετάζουμε και μετά, περνά και αυτός στην αμεσότητα και την οικειότητα του δευτέρου προσώπου, περιορίζοντας ταυτόχρονα την επίθεσή του στις μεγαλύτερες ηλικιακά γυναίκες. Η αντιπαράθεση των ελληνικών και ρωμαϊκών στοιχείων παρουσιάζεται σε μερικούς μόνον στίχους (στ. 186-188) και καταλήγει στην εξωφρενική διατύπωση του στίχου 191: *concumbunt Graece*. Η χρήση άσεμνης γλώσσας παραμένει και στον Γιουβενάλη περιορισμένη (στ. 196-197), ενώ ο ίδιος διαφοροποιείται επίσης και στο θέμα του ελληνικού παραθέματος: κρατά από τον Μαρ-

23 Βλ. Gold (1993) 75-101 και Winkler (2002) 39-75, όπου επισημαίνεται ότι ήδη στα ποιήματα της Σαπφώς παρατηρείται η χρήση διαφορετικού λεξιλογίου από το ανδρικό και το γυναικείο φύλο.

24 Βλ. Brown (1987) 280 κ.ε.

25 Βλ. Hight (1960) 91-103, Smith (1979-80) 323-32, Braund (1992) 71-86, ο οποίος ισχυρίζεται ότι η έκτη σάτιρα είναι στην ουσία ένας *λόγος αποτρεπτικός γάμου*, μια δηλαδή «ποιητική» αντιμετώπιση του παραδεδομένου ρητορικού θέματος: «πρέπει ένας άνδρας να παντρεύεται;» (πρβλ. Quint. 3.5.8). Ενδιαφέρον παρουσιάζει επίσης η επικρατούσα σήμερα άποψη ότι το πρόσωπο που φέρεται ως ομιλητής στη σάτιρα είναι το ποιητικό προσωπείο του Γιουβενάλη και όχι ο ίδιος ο ποιητής.

τιάλη μόνον τη λέξη *ψυχή* και προσθέτει ο ίδιος τη λέξη *ζωή*, διατηρώντας τον ανάλαφρο τόνο του ερωτικού παιχνιδιού. Η φράση – κατακλείδα του αποσπάσματος εκφέρεται και εδώ σε ήπιο τόνο, διαθέτοντας ωστόσο και αυτή μιαν αρνητική χροιά αποδοκιμασίας και εστιάζοντας στο ζήτημα της ηλικίας.

Χρησιμοποιώντας ως γενικότερο πλαίσιο για τη σάτιρά του τη χρήση της ελληνικής γλώσσας από τους ομοεθνείς του και σκιαγραφώντας ταυτόχρονα την ιδανική Ρωμαία *matrona* αντιθετικά, σε σχέση με το μοντέλο συμπεριφοράς που ο ίδιος παρουσιάζει και αποδοκιμάζει, ο Πουβενάλης στηρίζει την επίθεσή του σε μια σύγκριση ανόμοιων πραγμάτων (Ρωμαία *matrona* – ελληνίδα εταίρα) και τη διογκώνει οδηγώντας την στα όρια του γκροτέσκου με το σταθερό εκφραστικό μέσο της σάτιρας, την υπερβολή. Η *indignatio* του βρίσκει το γυναικείο φύλο ως στόχο, ενώ ο ίδιος τονίζει ιδιαίτερα το στοιχείο της ετερότητας μεταξύ των γυναικών της Ελλάδας και της Ρώμης στην προσπάθειά του να αποτρέψει τις Ρωμαίες από τη χρήση της ελληνικής γλώσσας και την προσποίηση που υποτιθεμένως αυτή επιφέρει.

Η *indignatio* παραμένει βέβαια ένα σταθερό στοιχείο της σάτιρας και οι *Σάτιρες* του Πουβενάλη διατηρούν, όπως τα περισσότερα λογοτεχνικά είδη της εποχής, μια ισχυρά ρητορική βάση στήριξης. Έτσι ο ποιητής διοχετεύει στο έργο του τον προσωπικό του θυμό, τον οποίο όμως συνδυάζει με τη ρητορική «αγανάκτηση» και τον οποίο εκφράζει με μέσο όλες τις εκφραστικές συμβάσεις: *exempla* και *sententiae*, ελληνοισμοί, παρομοιώσεις, περιφράσεις, χρήση υποκοριστικών,<sup>26</sup> νεολογισμοί, συνδυασμός του επικού και υψηλού ύφους με την ειρωνεία της σάτιρας, των αρχαϊσμών με φράσεις της καθομιλουμένης αργκό και αισχρολογίες.

Ο Πουβενάλης ενσωματώνει στην επίθεσή του ένα ακόμη λογοτεχνικό κλισέ: την προσβολή των ηλικιωμένων και, άρα, απωθητικών σεξουαλικά γυναικών.<sup>27</sup> Δεδομένου ότι σε αντίστοιχη επίθεση του Ορατίου<sup>28</sup> η ηλικιωμένη γυναίκα είναι και ευκατάστατη και πιθανώς μορφωμένη – όπως ίσως υποδηλώνει η παρουσία των στωικών συγγραμμάτων ανάμεσα στα μεταξωτά μαξιλάρια της – γίνεται αντιληπτό ότι η σάτιρα των ποιητών στρέφεται εναντίον όλων εκείνων των χαρακτηριστικών που, ως εκπροσώπους ενός παραδοσιακού αντι-φεμινισμού, τους ενοχλούν στις γυναίκες της εποχής τους, γιατί καθιστούν τις τελευταίες περισσότερο ανεξάρτητες και αυτάρκες.

Το τελευταίο εξηγεί και την επιμονή στο θέμα τής υποθετικά ακόρεστης σεξουαλικής ορμής των γηραιών γυναικών, την οποία οι τελευταίες προσπαθούν να ικανοποιήσουν με υλικές προσφορές στους άνδρες που επιθυμούν όπως και τη χρήση οξύτατου και εκχυδαϊσμένου λεξιλογίου στην προσπάθεια να ασκηθεί κοινωνικός έλεγχος στο γυναικείο φύλο. Η περιγραφή των αποτελεσμάτων της χρήσης του ελληνικού λεξιλογίου στους άνδρες χαρακτηρίζεται επίσης από επιθετικότητα και άσεμνη έκφραση.<sup>29</sup>

Ο Πουβενάλης ξεκινά από την παραδοχή ότι η συνεχής χρήση της ελληνικής είναι ένα μικρό πράγμα, που όμως ενοχλεί αφάνταστα τους συζύγους. Η κοντινή παράθεση των *Tusca*, *Graecula* και *Sulmonensi*, *Cecropis* ανά δύο στον ίδιο στίχο και η μεταξύ τους αντίθεση υποστηρίζει την ποιητική πρόθεση, καθώς δύο αμιγώς λατινικά τοπωνυμικά στέκονται στον αντίποδα του εμφανώς υποτιμητικού υποκοριστικού *Graecula* και του ειρωνικά ελληνοπρεπούς και επι-

26 Για τη χρήση των υποκοριστικών ως χαρακτηριστικό του *sermo cotidianus*, τον συχνά ιδιωματικό τους χαρακτήρα και τις πολλαπλές χρήσεις τους στην ερωτική ποίηση βλ. Cooper (1975) 164-95.

27 Πρβλ. Hor. *Epod.* 8 και 12 και βλ. Richlin (1978) 257-61.

28 Πρβλ. Hor. *Epod.* 8.15-16: *quid quod libelli Stoici inter sericos / iacere pulvillos amant?*

29 Πρβλ. τον όρο *pornoglossia*, τον οποίο ο Henderson (1989) 50-80 χρησιμοποιεί αναφερόμενος σ' αυτού του είδους το λεξιλόγιο. Βλ. επίσης Dixon (2001) 32-40, όπου αναλύεται πώς η σεξουαλικότητα εντοπίζεται ως χαρακτηριστικό στοιχείο μιας έκλυτης γυναίκας.

κού *Cecropis*. Οι επόμενοι στίχοι περιέχουν το ισχνότατο επιχείρημα της άγνοιας της λατινικής από τις Ρωμαίες της εποχής, παραβλέποντας προκλητικά τις συμβάσεις της ρωμαϊκής κοινωνίας και τον αυτονόητο αποκλεισμό των γυναικών από την εκπαίδευση. Είναι επίσης αξιοσημείωτη η επανάληψη μέσα στο χωρίο των όρων *Graecula... Graece... Graece... Graece*, τεσσάρων λέξεων της μισητής ελληνικής γλώσσας, οι οποίες επιβάλλονται στον αναγνώστη με το φορτίο της περιφρόνησης και της αγανάκτησης που φέρουν.<sup>30</sup>

Στη συνέχεια ο ποιητής οδηγεί την υπερβολή στα όρια, δηλώνοντας ότι η ελληνική είναι η μοναδική γλώσσα, στην οποία οι γυναίκες εκφράζουν τον συναισθηματικό τους κόσμο, ενώ με την παραδοχή του στίχου 191 (*dones tamen ista puellis*) διαφοροποιείται ακόμη περισσότερο από το ποιητικό πρότυπο του Μαρτιάλη και στρέφει τα πυρά του εναντίον μιας πιο συγκεκριμένης ομάδας – στόχου, των ηλικιωμένων γυναικών. Εφεξής, η κωμική περιγραφή προσεγγίζει θεματικά περισσότερο τον Οράτιο, ενώ η χρήση του χυδαίου λεξιλογίου περιορίζεται στη μετρίως άσεμνη λέξη *inguen* (στ. 196) και στη μεταφορά *digitos habet* (στ. 197).<sup>31</sup>

Ενισχυτική ως προς την κατεύθυνση της κοινωνικής κριτικής είναι η άποψη ότι η έκτη σάτιρα έχει ως στόχο της τις γυναίκες της ανώτερης κοινωνικής τάξης, γεγονός που συνδυάζει την κοινωνική προκατάληψη με τον σεξισμό. Κατά τη θεώρηση αυτή,<sup>32</sup> εκτός από την *Aelia*, που είναι πιθανώς πληβεία (ή εξίσου πιθανώς ευγενικής καταγωγής αλλά περιορισμένων οικονομικών μέσων) όλοι οι άλλοι γυναικείοι χαρακτήρες είναι τυπικά δείγματα συγχρόνων του Πουβενάλη γυναικών από τη συγκλητική τάξη. Ακόμη και όταν δε δηλώνεται καθαρά η καταγωγή τους, είναι οι συνδηλώσεις (πλούτος, εκπαίδευση, οικογενειακό κατεστημένο και κοινωνικές σχέσεις) που υποδεικνύουν ότι οι γυναίκες αυτές έχουν αριστοκρατική καταγωγή. Ενισχυτικό αυτής της θεώρησης κρίνεται το σχόλιο του στίχου 188, καθώς οι γυναίκες της μεσαίας και της κατώτερης κοινωνικής τάξης λάμβαναν συστηματική εκπαίδευση σπάνια ή ποτέ.

Παρόμοια με του Πουβενάλη φρασεολογία απαντά και σε άλλους λατίνους δημιουργούς, σε περιγραφές γυναικών επιθυμητών για τους ήρωες των έργων τους και στη χρήση χαρακτηρισμών αναλόγων με αυτούς της έκτης σάτιρας<sup>33</sup> ή υποκοριστικών μικρών ζώων και πτηνών.<sup>34</sup> Ο Κάτουλλος χρησιμοποιεί παρόμοια γλυκόλογα αναφερόμενος στον σπουργίτη της αγαπημένης του<sup>35</sup> και ο Οβίδιος συνιστά αυτό ακριβώς το είδος της γλώσσας στις *meretrices*, τις οποίες συμβουλεύει.<sup>36</sup> Είναι επίσης ενδιαφέρον ότι ο Μαρτιάλης, ο οποίος ψέγει τη *Laelia* επειδή φέρεται σαν Ελληνίδα (Mart. 10.68), αλλού αποδίδει το χαρακτηρισμό *rusticus* σε όποιον δε

30 Βλ. Highet (1960) 103, Jenkyns (1982) 177 κ.ε.

31 Πρβλ. Mart. 6.23, στο οποίο μια άσχημη – αλλά όχι και ηλικιωμένη – γυναίκα αντιμετωπίζεται επικριτικά, με λεξιλόγιο ωμό και βίαιο.

32 Βλ. Martyn (1969) 20-4, όπου αναφέρεται ότι οι πληροφορίες του Πουβενάλη θεωρούνται αναξιόπιστες, ως προερχόμενες από έμμεσες πηγές λόγω της δηλωμένης δυσκολίας του ποιητή να εισδύσει στους οίκους των πλουσίων και, φυσικά, να έχει γνώση των γυναικείων θεμάτων.

33 Πρβλ. Plaut. *Asin.* 664: *da, meus ocellus, mea rosa, mi anime, mea voluptas, Bacch.* XII (XIII) – XIII (XIV): *cor meum, spes mea, mel meum, suavitudo, cibus, gaudium / sine te amem, Poen.* 365-367: *Mea voluptas, mea delicia, mea vita, mea amoenitas, / meus ocellus, meum labellum, mea salus, meum savium, / meum mel, meum cor, mea colustra, meus molliculus caseus, Ter. Eun.* 455-456: *o Thais mea, / meum savium, quid agitur?*, Apul. *Met.* 5.6: «*mi mellite mi marite, tuae Psyche dulcis anima*», 5.13: *teneo te, meum lumen*, Ηλιόδ. Αιθ. 8.6.4: (...) *μόνον ει γινώσκοι ταῦτα κάκεϊνή μέγιστον ἀγαθὸν τιθέμενος καὶ συνεχῶς Χαρίκλειαν ζῶην καὶ φῶς καὶ ψυχὴν ἀνακαλῶν*.

34 Πρβλ. Plaut. *Asin.* 666: *dic me igitur passerulum, gallinam, coturnicem, / agnellum, haedillum, 693: dic igitur med anaticulam, columbam vel catellum / hirundinem, monerulam, passerulum putillum, Cas.* 138: *meus pullus passer, mea columba, mi lepus*.

35 Πρβλ. Catull. 2 και 3 και βλ. Fordyce (1987) 87-96 με την αξιόλογη παρατήρηση ότι η λέξη *passer* καθεαυτήν αποτελούσε ερωτικό γλυκόλογο.

36 Πρβλ. Ον. Α.Α. 3.795 κ.ε.: *nec blandae voces iucundaque murmura cessent / nec taceant mediis improba verba iocis*.

μιλά την ελληνική.<sup>37</sup>

Χαρακτηριστική είναι επίσης η πρόθεση παραπλάνησης που ανιχνεύεται από τον Λουκρήτιο στη χρήση της ελληνικής γλώσσας, σε μια περιγραφή του τρόπου με τον οποίο τα γυναικεία μειονεκτήματα καλύπτονται ή ακόμη μετατρέπονται σε αρετές με τη χρήση των κατάλληλων ελληνικών χαρακτηρισμών και υποκοριστικών.<sup>38</sup> Σ' αυτήν την περίπτωση η ελληνική γλώσσα έρχεται να επικουρήσει πάλι τις γυναίκες, παρουσιάζοντάς τες επιθυμητές και παραβλέποντας προκλητικά τις οφθαλμοφανείς δυσμορφίες τους και, ταυτόχρονα, να παραπλανήσει τους άνδρες οδηγώντας τους στην παγίδα των απωθητικών γυναικών. Η ειρωνεία του Λουκρήτιου εξυπηρετείται από την παράλληλη παρουσίαση των ελληνικών και των λατινικών χαρακτηρισμών (*nigra melichrus est, immunda et fetida acosmos...*), ενώ η πεζότητα και η ωμότητα των τελευταίων ξεσκεπάζει τη λεκτική απάτη και αποκαλύπτει τα πραγματικά πορτραίτα των γυναικών.

Είναι αξιοσημείωτο ότι, στο πλαίσιο της σεξιστικής αντιμετώπισης, η συμπεριφορά του γυναικείου φύλου που διεγείρει την αντίδραση του Γιουβενάλη συνιστά ουσιαστικά μια υπέρβαση ρόλου: η Ρωμαία της εποχής του ανατρέπει το παραδοσιακό μοτίβο της συζύγου και ασπάζεται τη συμπεριφορά της αλλοδαπής εταίρας. Η ανατροπή είναι και κοινωνική και εθνική – φυλετική, αφορά δύο διαφορετικές διαστάσεις της ρωμαϊκής γυναικείας ταυτότητας και προσβάλλει το ανδρικό φύλο διττά. Στην ουσία, η Ρωμαία αποδεσμεύεται εντελώς από τη μορφή που της έχει επιβάλει μια πιεστική παράδοση, χρησιμοποιώντας ως μέσα κάποια χαρακτηριστικά του φύλου της που η τελευταία της αποδίδει, όπως η φιλαρέσκεια και η φυσική της επιθυμία να σαγηνεύει το αντίθετο φύλο και να είναι επιθυμητή.

Η παραπάνω στάση των γυναικών εξυπηρετεί και μια άλλη σκοπιμότητα: ως «παράδοξο» και κακώς κείμενο της εποχής, τροφοδοτεί την *indignatio* του σατιρικού ποιητή και καθίσταται αιτία δημιουργίας του έργου του, σύμφωνα με την προγραμματική του δήλωση, *facit indignatio versum*.<sup>39</sup> Η θεώρηση αυτή αποτελεί ταυτόχρονα και μιαν αρνητική αξιολόγησή της, εφόσον ο ποιητής τη συγκαταλέγει αναμφίβολα ανάμεσα σε εκείνα τα στοιχεία συμπεριφοράς που υποδηλώνουν την έκλυση των ηθών της εποχής και τον ωθούν να αντιδράσει και, με μέσο την ποίησή του, να υπερασπιστεί μια εποχή και μια Ρώμη αγνότερη.

Μέσα στο πορτραίτο της ηθικής έκπτωσης, της διαφθοράς και της ανατροπής των παραδοσιακών αρετών των Ρωμαίων που προσφέρουν οι *Σάτιρες*, η χρήση της ελληνικής από τις γυναίκες είναι ασφαλώς ένα ήσσονος σημασίας κακό. Η παρουσίασή του όμως διαπνέεται από την ίδια δυναμικότητα και το ίδιο μένος που ο Γιουβενάλης επιδεικνύει και στη στηλίτευση σημαντικότερων ανθρώπινων ελαττωμάτων και άλλωστε διατηρεί τη σπουδαιότητά του καθόσον υπογραμμίζει, έστω και ως δευτερεύον στοιχείο, τη χαμηλή ηθική του γυναικείου φύλου και την προσποίηση που το διακρίνει. Συγκρινόμενη με τις μέγαιρες που ο Γιουβενάλης παρουσιάζει, η γυναίκα που μιλά ελληνικά είναι ασφαλώς ένα πταίσμα, προσφέρει όμως και αυτή συσσωρευτικά, αρνητικά χαρακτηριστικά στο γυναικείο πορτραίτο όπως η υπερφίαλη κενοδοξία και η τάση για επίδειξη.

Αν αναλογιστεί κανείς τη σημαντική θέση που κατέχει η κακή γυναίκα στη σάτιρα και, φυσικά, και στο έργο του Γιουβενάλη, αντιλαμβάνεται ότι ακόμη και το παραμικρό αρνητικό στοιχείο αποτελεί μια μικρή αλλά απαραίτητη ψηφίδα στη γενικότερα επιβαρυντική εικόνα που ο ποιητής σκοπεύει να παραθέσει. Πέρα από τις πασίγνωστες αλλά ελάχιστες στο σύνολο του γυναικείου πληθυσμού διαβόητες «κακές», είναι οι ανώνυμες αλλά πολυπληθέστερες περιπτώ-

37 Πρβλ. Mart. 14.58.1: *rusticus es, nescis quid Graeco nomine dicar*.

38 Πρβλ. Lucr. 4.1160-1169 και βλ. Brown (1987) 280-94. Για την ίδια ιδέα με ανάλογη φρασεολογία πρβλ. ακόμη Πλάτ. Πολιτ. 474d-475, Hor. Sat. 1.3.43-54, Ov. A.A. 2.657-662, Iuv. 8.32-38.

39 Πρβλ. Iuv. 1.79-80 και βλ. Anderson (1961) 3-93 (κυρίως 30 κ.ε.) και (1970) 1-34.



σεις που συντηρούν, με τα πολλαπλά μοντέλα ανάρμοστης συμπεριφοράς τους, την αρνητική εικόνα της γυναίκας που προσφέρει η σατιρική παράδοση.

Χαρακτηριστικό είναι ότι, ενώ η έκτη σάτιρα ξεκινά ως ένα εκτενές σχόλιο κατά του γάμου,<sup>40</sup> στο τέλος της οποιοδήποτε οριστικό συμπέρασμα ή αποτρεπτική συμβουλή σχετικά με τον γάμο απουσιάζει εντυπωσιακά. Οι γυναίκες δεν εξετάζονται μόνο με την προοπτική των πιθανών συζύγων, αλλά δέχονται συλλήβδην την απόρριψη του ποιητή ως φύλο. Ο ίδιος ο ποιητής συντηρεί την ασυνέπεια καθώς στην πορεία της σάτιρας εγκαταλείπει εντελώς τους ομοφύλους του, τους οποίους υποτίθεται ότι ευνοεί και προσπαθεί να προστατεύσει, και αναδεικνύει αληθινές πρωταγωνίστριες του ποιήματός του, έστω και με την αρνητική τους παρουσίαση, τις γυναίκες.

Ο ίδιος υπονομεύει επίσης τον αρχικό του αποδέκτη, τον *Postumus*, αφού ο τελευταίος, ήδη μέχρι τον στίχο 100, επισκιάζεται από ένα δεύτερο πρόσωπο, τον *Lentulus*, ενώ ένα εκτενές τμήμα (στ. 38-59) αφιερώνεται σε έναν τρίτο αρσενικό πρωταγωνιστή, τον *Ursidius*. Μέσα στον υπερβάλλοντα ζήλο του Πουβενάλη να παρουσιάσει αποδεικτικά την κακοήθεια των γυναικών, οι άρρενες αναγκαστικά περιθωριοποιούνται, αντιπροσωπεύονται σχηματικά και αναγορεύονται σε δευτερεύοντες χαρακτήρες, ενώ θα πρέπει επίσης να επισημανθεί ότι η αδιάλειπτη λοιδωρία κατά του γυναικείου φύλου προσβάλλει αναπόφευκτα και τους άνδρες, καθώς τους παρουσιάζει ως θύματα μεν αλλά πλήρως αδύναμους να ανατρέψουν μια προβληματική κατάσταση.

Υιοθετώντας διαφορετικούς ρόλους, ο Πουβενάλης συνδυάζει φαινομενικά αντίθετες στάσεις: ως Λατίνος, φέρεται να μισεί όλους τους Έλληνες αδιακρίτως αλλά ως καλλιτέχνης και σατιρικός ποιητής, ο οποίος μάλιστα χρησιμοποιεί και πάρα πολλά από τα εκφραστικά μέσα της ρητορικής, υιοθετεί τη γλώσσα των «μισητών» Ελλήνων, για να εκφράσει το μίσος του προς αυτούς. Την ίδια στιγμή δεν μπορεί να περάσει απαρατήρητο το γεγονός της επιλογής από τον ποιητή της σάτιρας ως πεδίου δημιουργίας, του μόνου δηλαδή λογοτεχνικού είδους, του οποίου την πατρότητα οι Ρωμαίοι διεκδικούσαν.<sup>41</sup>

Στο πλαίσιο χρήσης της ελληνικής, ο ίδιος φαίνεται αποδεσμευμένος από την ιδέα ότι η παρουσία των ελληνικών λέξεων και φράσεων μέσα στο έργο του επηρεάζει τη δική του *Latinitas* ή την *urbanitas* που οφείλει να χαρακτηρίζει ένα καθαρά ρωμαϊκό δημιούργημα. Αντίθετα, χρησιμοποιεί την ελληνική, μια γλώσσα ξένη αλλά ταυτόχρονα τόσο οικεία στους Ρωμαίους, για να ενισχύσει λεκτικά την επίθεσή του εναντίον όλων εκείνων των στοιχείων που, κατά τη σατιρική του προσέγγιση, είναι υπεύθυνα για τον εκφυλισμό της σύγχρονης του Ρώμης.<sup>42</sup>

Αγνοώντας αποφασιστικά την προκατάληψη απέναντι στα *verba peregrina* και καταστρατηγώντας μονομιάς τις συμβάσεις του ορθού *sermo*, ο Πουβενάλης κάνει την ελληνική να λειτουργεί ως δείγμα και, ταυτόχρονα, ως αντικείμενο της αγανάκτησής του.<sup>43</sup> Την ίδια στιγμή, η *Latinitas* του ενισχύεται εντυπωσιακά από την ευρεία χρήση του *sermo plebeius* και τις εμφανείς επιρροές από τη γλωσσική ελευθεριότητα του ιαμβικού στίχου, της Παλαιάς Κωμωδίας και του καθημερινού γλωσσικού ιδιώματος. Έτσι, ο ποιητής εγκαταλείπει εντελώς την παραδοσιακή προσπάθεια της σάτιρας να αναπαραγάγει τον ορθό και συμβατικό *sermo* και, υιοθετώντας μια εντελώς νέα σατιρική προσέγγιση, επιλέγει τις λέξεις με κριτήριο το αισθητικό τους αποτέλεσμα.

Διαθέτοντας αυξημένη ευαισθησία στο ζήτημα της παρουσίας του ξένου στοιχείου στη Ρώμη,

40 Πρβλ. Lucil. απ. 47 (678 – 9 Marx), 48 (680 Marx), 49 (682 – 3 Marx), 50 (684 – 5 Marx), 52 (618 – 9 Marx), 53 (686 Marx) και βλ. Highet (1960) 264 κ.ε.

41 Πρβλ. Quint. 10.1.93 *Satira quidem tota nostra est.*

42 Για τα λεξιλογικά δάνεια από την ελληνική στη λατινική και τη χρήση των ελληνισμών βλ. Marouzeau (1946) 171-6, Ernout (1954) 11-16, Boyancé (1956) 111-31.

43 Βλ. Anderson (1961) 54 κ.ε., 68.

ο Γιουβενάλης επιδεικνύει ολοκληρωτική προκατάληψη απέναντι στους αλλοεθνείς του καιρού του, καθώς δεν κατορθώνει να αποδεσμευθεί από την απειλή του κοινωνικού του παραμερισμού. Δίπλα στην παραδοχή αυτή, εντυπωσιακή παραμένει η επιτυχής ενσωμάτωση των αντι-φεμινιστικών στοιχείων του λογοτεχνικού είδους που υπηρετεί στο πλαίσιο της γλωσσικής αρχικά αλλά και της εθνικής γενικότερα προκατάληψης και η διττή λειτουργία όλων των παραπάνω στοιχείων στην κατεύθυνση της προσβολής τόσο του ξένου εθνικά στοιχείου όσο και του γυναικείου φύλου, το οποίο αντιμετωπίζεται επίσης ως ξένο.

## Βιβλιογραφία

- Anderson, W.S. (1961), "Juvenal and Quintilian", *YCS* 17: 3-93
- (1970), "*Lascivia vs. ira: Martial and Juvenal*", *CSCA* 3, 1-34
- Balsdon, J.P.V.D. (1979), *Romans and Aliens*, Λονδίνο
- (1982), *Ρωμαίες Γυναίκες. Η Ιστορία και τα Έθιμά τους* (μτφ. Ν. Πετρόχειλος), Αθήνα
- Betenski, A. (1973), "Forum", *Arethusa* 6: 267-269
- (1974), "A Further Reply", *Arethusa* 7: 217-219
- Boatwright, M.T. (1991), "The Imperial Women of the Early Second Century AC", *AJP* 112: 513-540
- Bond, R.P. (1979), "Anti-feminism in Juvenal and Cato", στο C. Deroux (επιμ.), *Studies in Latin Literature and Roman History I (Collection Latomus 164)*, Βρυξέλλες, σσ. 418-447
- Boyancé, P. (1956) "La Connaissance du Grec à Rome", *REL* 34, 111-131
- Bramble, J.C. (1998), «Μαρτιάλης και Ιουβενάλης», στο E.J. Kenney, – W.V. Clausen, *Ιστορία της Λατινικής Λογοτεχνίας* (μτφρ. Θ. Πίκουλα – Α. Σιδέρη-Τόλια, επιμ. Α. Στεφανή), Αθήνα, σσ. 801- 836
- Braund, S.H. (1992), "Juvenal – Misogynist or Misogamist?", *JRS* 82: 71-86
- Brown, R.D. (1987), *Lucretius on Love and Sex*, Λάντεν-Νέα Υόρκη-Κολωνία
- Carr, J.E. (1982), "The View of Women in Juvenal and Apuleius", *CB* 58: 61-64
- Clark, G. (1981), "Roman Women", *G&R* ser.2, 28.2: 193-212
- Coffey, M. (1976), *Roman Satire*, Λονδίνο
- Colton, R.E. (1963), "Juvenal and Martial on Literary and Professional Men", *CB* 39: 49-52
- Colton, R.E. (1973-74), "Juvenal and Martial on Women Who Ape Greek Ways", *CB* 50: 42-44
- Cooper, F.T. (1975), *Word Formation in the Roman Sermo Plebeius*, Χίλντεσχαϊμ - Νέα Υόρκη
- Cordier, A. (1939), *Études sur le vocabulaire épique dans l'Énéide*, Παρίσι
- Crawford, M.H. (1978), "Greek Intellectuals and the Roman Aristocracy in the First Century B.C.", στο P.D.A. Garnsey – C.R. Whittaker (επιμ.), *Imperialism in the Ancient World*, Κέμπριτζ, σσ. 193-207
- Dixon, S. (2001), *Reading Roman Women*, Λονδίνο
- Ernout, A. (1954), *Aspects du Vocabulaire Latin*, Παρίσι
- Fantham, E., Peet Foley, H., Boymel Kampen, N., Pomeroy, S.B., Alan Shapiro, H. (1994), *Women in the Classical World*, Νέα Υόρκη-Οξφόρδη
- Fordyce, C.J. (1987), *Catullus*, Οξφόρδη
- Gérard, J. (1976), *Juvénal et la Réalité Contemporaine*, Παρίσι
- Gold, B.K. (1993), "Finding the Female in Roman Poetry", στο N.S. Rabinowitz – A. Richlin (επιμ.), *Feminist Theory and the Classics*, Νέα Υόρκη - Λονδίνο, σσ. 75-101
- Griffin, J. (1985), *Latin Poets and Roman Life*, Λονδίνο

- Hallett, J.P. (1973), "The Role of Women in Roman Elegy: Counter-cultural Feminism", *Arethusa* 6: 103-124
- Hallett, J.P. (1974), "Women in Roman Elegy: A Reply", *Arethusa* 7: 211-217
- Hemelrijk, E.A. (1999), *Matrona docta – Educated Women in the Roman Élite from Cornelia to Julia Domna*, Λονδίνο και Νέα Υόρκη
- Henderson, J. (1989), "Satire writes 'Woman': Gendersong", *PCPS* 215: 50-80
- Highet, G. (1951), "Juvenal's Bookcase", *AJP* 72: 369-394
- Highet, G. (1960), *Juvenal the Satirist*, Οξφόρδη
- Jenkyns, R. (1982), *Three Classical Poets: Sappho, Catullus and Juvenal*, Λονδίνο
- Lefkowitz, M.R. and Fant, M.B. (1977), *Women in Greece and Rome*, Τορόντο
- Marache, R. (1961), "La Revendication Sociale chez Martial et Juvénal", *RCCM* 3: 30-67
- Martyn, J.R.C. (επιμ.- μτφρ.) (1969), *Friedländer's Essays on Juvenal*, Άμστερνταμ
- Marouzeau, J. (1946), *Traité de Stylistique Latine*, Παρίσι
- Richlin, A.E. (1978), *Sexual Terms and Themes in Roman Satire and Related Genres* (Diss.), Γέιλ
- Richlin, A.E. (1984), "Invective against Women in Roman Satire", *Arethusa* 17: 67-80
- Rudd, N. (1986), *Themes in Roman Satire*, Λονδίνο
- Shero, L.R. (1923), "The *Cena* in Roman Satire", *CP* 18: 126-143
- Sherwin-White, A.N. (1967), *Racial Prejudice in Imperial Rome*, Κέμπριτζ
- Smith, W.S. Jr. (1979-80), "Husband vs. Wife in Juvenal's Sixth Satire", *CW* 73: 323-332
- Townend, G.B. (1973), "The Literary Substrata to Juvenal's Satires", *JRS* 63: 148-160
- Watts, W.J. (1976), "Race Prejudice in the Satires of Juvenal", *AClass* 19: 83-104
- Wilson, H.L. (1898), "The Literary Influence of Martial upon Juvenal", *AJP* 19: 193-209
- Winkler, J.J. (2002), "Double Conciousness in Sappho's Lyrics", στο L. McClure (επιμ.), *Sexuality and Gender in the Classical World*, Οξφόρδη, σσ. 39-75
- Wyke, M. (2002), "Mistress and Metaphor in Augustan Elegy", στο L. McClure (επιμ.), *Sexuality and Gender in the Classical World*, Οξφόρδη, σσ. 193-223

## Summary

### *Iuv. 6.184-199: linguistic prejudice and the dual version of otherness*

In *Iuv. 6.184-199* Juvenal attacks the women of his day because they ground the enchantment they exercise on men, on an excessive use of the Greek language. In this attitude, one may stress the combination of two major satiric targets, Greeks on the one hand and feminine gender on the other. The rejection of the Greek language facilitates the poet's intention, reinforcing at the same time Juvenal's sharp criticism of the "weaker" sex, while racial prejudice and sexism may be equally detected in it.

## *Genus Amazonium scias!*

### Η αμαζόνια καταγωγή του Ιππόλυτου, η ‘γεωγραφία’ και ο αντιφυλετικός χαρακτήρας της *Φαίδρας* του Σενέκα

Ως γνωστόν, ο Σενέκας μπορούσε να αντλήσει τις υποθέσεις των τραγωδιών του από ένα πλούσιο ελληνολατινικό δραματολόγιο της κλασικής εποχής, των ελληνιστικών χρόνων, της ρωμαϊκής *res publica* και της πρώιμης αυτοκρατορικής περιόδου<sup>1</sup>. Αν απ’ το πλήθος αυτών των υποθέσεων επέλεξε οκτώ<sup>2</sup> (ή εννιά<sup>3</sup>), είναι γιατί προφανώς αυτές ανταποκρίνονταν καλύτερα στους στόχους της ποίησής του. Οι τελευταίοι αναζητήθηκαν στο παρελθόν σε ποικίλους χώρους (ρητορική, φιλοσοφία, θρησκεία, πολιτική, ηθική διαπαιδαγώγηση, λογοτεχνική παρωδία και κριτική ...), με ορθότερη μάλλον μια συνθετική των παραπάνω προτάσεων θέση<sup>4</sup>.

Παρατηρήθηκε ακόμη ότι τα θέματα των τραγωδιών του Σενέκα αντλούνται από όλους σχεδόν τους ελληνικούς μυθικούς κύκλους, με ιδιαίτερη προτίμηση σε πολύ γνωστούς μύθους με όσο γίνεται λιγότερο τοπικό χρώμα και ωχρό εθνικό χαρακτήρα<sup>5</sup>, μύθους δηλ. που μπορούσαν να εγγραφούν ευκολότερα στα ενδιαφέροντα του πολυφυλετικού μωσαϊκού της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. Το θέμα της *Φαίδρας* πρόσφερε στον ποιητή μοναδικό υλικό, για να δείξει το δραματικό του ταλέντο, την ικανότητά του για βαθιές ψυχολογικές αναλύσεις και παράλληλα να εκφράσει τις προσωπικές συγκινήσεις και το πνεύμα της εποχής του, προβάλλοντας τις ιδέες και τα προβλήματα μιας ‘παγκοσμιοποιημένης’ πολυφυλετικής κοινωνίας.

\*

Η ερμηνεία ενός έργου, όπως η *Φαίδρα*, οφείλει να επικεντρώνεται ιδιαίτερα στα σημεία που αυτό διαφοροποιείται από τα πρότυπά του, *έν προκειμένω* από τον *Ιππόλυτο Στεφανηφόρο* του Ευριπίδη, τη μόνη σωζόμενη προγενέστερη τραγωδία με το ίδιο θέμα. Αν αυτές οι αποκλίσεις είναι επινοήσεις του Σενέκα ή αποτελούν δάνεια από άλλα, χαμένα πια, συγγενή έργα (όπως ο *Ιππόλυτος Καλυπτόμενος* του Ευριπίδη, η *Φαίδρα* του Σοφοκλή, η ομόθεμη τραγωδία του Λυκόφρονα κλπ) δεν θα το μάθουμε ίσως ποτέ<sup>6</sup>. Όμως αυτό δεν έχει τόσο μεγάλη σημα-

- 
- 1 Βλ. λ.χ. Zehnacker – Fredouille (1993) 244. Dumont – François-Garelli (1998) 159 κεξ. Dangel (2004) 63 κεξ.
  - 2 *Hercules (furens)*, *Troades*, *Phoenissae*, *Medea*, *Phaedra*, *Oedipus*, *Agamemnon*, *Thyestes*. Βλ. πρόχειρα von Albrecht (2002) 1344-8. –
  - 3 Αν υπολογίσουμε και την αμφίβολου γνησιότητας τραγωδία *Hercules Oetaeus*. Zehnacker – Fredouille (1993) 243. Dumont – François-Garelli (1998) 152-3.
  - 4 Βλ. για παράδειγμα την παλιά αλλά κλασική διατριβή του Hermann (1924) 233 κεξ. Seidensticker – Armstrong (1985) 927 κεξ.
  - 5 Βλ. πάλι Hermann (1924) 247 κεξ.
  - 6 Για την ‘ιστορία’ και τη λογοτεχνική αξιοποίηση του μύθου της *Φαίδρας* και του *Ιππόλυτου* πριν από τον Σενέκα βλ. Kunst (1924) 60-6. Giomini (1955) 3 κεξ. Zintzen (1960) 1 κεξ. Grimal (1963) 297-314. Idem (1979) 1 κεξ. Barrett (1964) 6-45. Heldmann (1968) 88-117. Dingel (1970) 44-56. Herter (1975) 119-156. Zehnacker (1984) 181-194. Boyle (1987) 15 κεξ. Zwierlein (1987) 1 κεξ. Coffey – Mayer (1990) 5-10. Dangel (2004) 65 κεξ. 73 κεξ. 76 κεξ. 83 κεξ.

σία για την ερμηνευτική ανάλυση. Πράγματι, αν ο ποιητής επιλέγει κάποιο θέμα ή κοινό τόπο, έναν δρόμο ανάπτυξης ή μιαν ιδέα, είναι γιατί αυτό ακριβώς το θέμα, ο κοινός τόπος ή δρόμος ανάπτυξης κι αυτή η ιδέα ή εκδοχή του μύθου (μέσα από πολλές άλλες που διάβασε ή σκέφτηκε) υπηρετεί καλύτερα τις επιδιώξεις του. Συνεπώς οποιοδήποτε στοιχείο, που ανιχνεύεται σε ένα μεγάλο λογοτεχνικό έργο, δεν μπορεί να θεωρηθεί αδιάφορο ή τυχαίο.

\* \*

Ακόμη και μια επιφανειακή σύγκριση του *Ιππόλυτου Στεφανηφόρου* με τη *Φαίδρα* οδηγεί σε ενδιαφέρουσες διαπιστώσεις, όπως είναι λ. χ. η κυρίαρχη θέση που κατέχει στο δράμα του Σενέκα η αμαζόνια καταγωγή του Ιππόλυτου<sup>7</sup>, η οποία σε ορισμένες περιπτώσεις φτάνει στα όρια της φυλετικής διάκρισης.

Στον *Ιππόλυτο Στεφανηφόρο* αλιεύουμε τρεις μόνον άμεσες αναφορές στην αμαζόνια καταγωγή του νεαρού ήρωα, χωρίς καμιά φανερή αρνητική φυλετική ή ηθική συνδήλωση<sup>8</sup>. Το ίδιο ουδέτερη (αν όχι θετική) είναι η αναφορά στην Αμαζόνα μάνα του Ιππόλυτου<sup>9</sup>, που συνοδεύεται πάντως από έναν υπαινιγμό στη νοθογένεια του τελευταίου<sup>10</sup>, υπαινιγμό που επανέρχεται και στα λόγια του νεαρού ήρωα<sup>11</sup>. Ωστόσο η μνεία αυτή της *νοθείας* μπορεί να μη στοχεύει στην αμαζόνια καταγωγή του Ιππόλυτου, αλλά στο είδος της συμβίωσης Θησέα και Αντιόπης, που δεν είχε περιβληθεί μάλλον ποτέ τον μανδύα του νόμιμου γάμου<sup>12</sup>.

Αντίθετα στη *Φαίδρα* του Σενέκα η βάρβαρη ρίζα του Ιππόλυτου προβάλλεται συνεχώς και θεωρείται, σε καίρια σημεία, ως μόνη και φυσική εξήγηση της άγριας πλευράς του χαρακτήρα του και του κρίματος για το οποίο κατηγορείται. Έτσι στους στ. 227 κεξ η Τροφός, κάνοντας αρχικά μνεία της βάρβαρης Αντιόπης (*barbara Antiope*), εξηγεί τη σκληροκαρδία του Ιππόλυτου ως κληρονομικό στοιχείο αυτής ακριβώς της καταγωγής (*genus Amazonium scias*)<sup>13</sup>. Την ημίγρια εικόνα της μάνας του Ιππόλυτου ανακαλεί ζωηρά η Φαίδρα στους στ. 398 κεξ<sup>14</sup>. Την ίδια τη 'φύση' του (*natura*) επικαλείται, ανάμεσα σε άλλα, και ο Ιππόλυτος αναζητώντας εξήγηση της αποστροφής του για τις γυναίκες (στ. 566 κεξ). Πιο πέρα η Φαίδρα θα ξαναθυμηθεί τις ρίζες του Ιππόλυτου περιγράφοντας τα ελληνοσκυθικά χαρακτηριστικά του<sup>15</sup>. Κι όταν ο Ιππόλυτος θα θελήσει να ξεπλυθεί από το μίasma της επαφής της Φαίδρας, θα αναζητήσει πρώτα τα νερά της αμαζόνιας πατρίδας του (715 κεξ: *Tanais... Maeotis*).

Όμως η κορύφωση της εμπλοκής της καταγωγής του Ιππόλυτου στην υπόθεση του έργου θα σημειωθεί στους στ. 906 κεξ, όταν πάνω στην απελπισμένη οργή του για τον ένοχο, όπως νομίζει, Ιππόλυτο, ο Θησέας αναρωτιέται για την καταγωγή αυτής της συμφοράς: Είναι η Ελλάδα ή μήπως η σκυθική Ταυρική Χερσόνησος και ο Φάσις της Κολχίδας; Για να καταλήξει ότι στη 'συμπεριφορά' του Ιππόλυτου αναγνωρίζει το έκφυλο αίμα της φυλής των Αμαζόνων, που από το

7 Βλ. και Davis (1983) 119 κεξ.

8 Στ. 10: *ὁ γὰρ με Θησέως παῖς, Ἀμαζόνος τόκος / Ἰππόλυτος, ἀγνοῦ Πιτθέως παιδεύματα· 351: ὅστις ποθ' οὗτος ἔσθ', ὁ τῆς Ἀμαζόνος· 581: ὁ τῆς φιλίππου παῖς Ἀμαζόνος βοᾷ.*

9 Στ. 307: *μὰ τὴν ἄνασσαν ἰππίαν Ἀμαζόνα.*

10 Στ. 308-9: *ἢ σοῖς τέκνοις δεσπότην ἐγέναιτο / νόθον φρονούντα γνήσι', οἰσθὰ νιν καλῶς / Ἰππόλυτον.*

11 Στ. 1083: *μηδεὶς νόθος τῶν ἐμῶν φίλων.*

12 Βλ. ὅσα σημειώνει ο Barret (1964) 216, σχόλ. στους στ. 304 κεξ. Αντίθετα ο Carlier (1992, 109) δέχεται ότι ο χαρακτηρισμός του Ιππόλυτου ως νόθου συνδέεται με την αμαζόνια καταγωγή του.

13 Στ. 230 κεξ: *Exosus omne feminae nomen fugit / ... conubia uitat: genus Amazonium scias.* Πρβλ. και Davis (1983) 119.

14 *Talis seueri mater Hippolyti ... Talis in siluas ferar.*

15 Στ. 660: *In ore Graio Scythicus apparet rigor.* Βλ. και Paschalis (1994) 113 και υποσημ. 40.

ένα μέρος αποστρέφονται τις ερωτικές σχέσεις κι από το άλλο παραδίδουν στο πλήθος το αγνό για χρόνια κορμί τους:

Hunc Graia tellus aluit, an Taurus Scythes  
Colchusque Phasis? Redit ad auctores genus  
stirpemque primam degener sanguis refert!  
Est prorsus iste gentis armiferae furor,  
odisse Veneris foedera et castum diu  
uulgare populis corpus ...<sup>16</sup>

Η διαφορά ανάμεσα στα δύο έργα αναδύεται εντυπωσιακή. Το ίδιο εντυπωσιακές είναι και οι συχνές αναφορές του Σενέκα σε χώρες, λαούς, συνήθειες, παραδόσεις, ζώα και προϊόντα, που ανήκουν σ' έναν κόσμο πολύ πιο ευρύ απ' τον παραδοσιακό χώρο του μύθου (Αττική, Κρήτη, Τροιζήνα). Η ανάλυση των δύο έργων αποκαλύπτει διπλάσιο περίπου αριθμό γεωγραφικών αναφορών της *Φαίδρας* σε σχέση με τον *Ιππόλυτο Στεφανηφόρο*<sup>17</sup>. Από την άλλη πλευρά η διαφορά αυτή αποκτά χαρακτηριστικότερες διαστάσεις, αν δούμε την έκταση που καλύπτει ο 'γεωγραφικός χάρτης' της *Φαίδρας*.

Στον Ευριπίδη οι εκτός ελλαδικού χώρου γεωγραφικές παραπομπές περιορίζονται σε μονοψήφιο αριθμό και 'βλέπουν' όλες σχεδόν προς τη Δύση<sup>18</sup>.

Αντίθετα ο 'χάρτης' της *Φαίδρας* του Σενέκα περιλαμβάνει πολλαπλάσιες και, προπάντων, πολύ ευρύτερες εξελλαδικές αναφορές, αγκαλιάζοντας κατά κύριο λόγο τις βόρειες και ανατολικές περιοχές του αρχαίου Κόσμου (χώρα των Γετών, Σκυθία, Σαρματία, Ταυρίδα, Κολχίδα, Υρκανία, Μ. Ασία, (Ασ)Συρία, Αραβία, Ινδία, Χώρα των Σήρων...)<sup>19</sup>. Σημαντικές είναι και οι αναφορές σε περιοχές της Β. Αφρικής (Καρχηδόνα, Σύρτη, Γαιτουλία, χώρα των φτωχών Γαραμάντων)<sup>20</sup> ή των εσχατιών της Δύσης (Πυρήνη, μακρινή Εσπερία)<sup>21</sup>.

Η διεύρυνση του ορίζοντα της ρωμαϊκής Οικουμένης δεν ήταν δυνατόν να μην αφήσει τη

16 Στ. 906 κεξ (κειμ. Chaumartin, 1996, από όπου όλα τα παραθέματα του λατ. κειμένου). Βλ. και Davis (1983) 119-120. Paschalis (1994) 113.

17 Δύσκολα μπορεί να διατυπωθεί οποιαδήποτε κρίση για τα σωζόμενα αποσπάσματα του *Ιππόλυτου Καλυπτόμενου* του Ευριπίδη, και της *Φαίδρας* του Σοφοκλή. Πράγματι σε 40 περίπου στ. του α' έργου δεν αλιεύεται καμία συγκεκριμένη γεωγραφική αναφορά ούτε εντός ούτε εκτός Ελλάδος (οι μόνες αναφορές που απαντούν είναι στον *λαμπρόν αίθερα* [443 Nauck = Stob. 4, 52, 12] και την *σελήνην* [p. 491 Nauck = schol. Theocr. 2, 10]). Ομοίως καμία συγκεκριμένη γεωγραφική παραπομπή δεν σώζεται στα αποσπάσματα της *Φαίδρας* του Σοφοκλή. Προσθέτουμε ότι στην Δ' *Ηρωίδα* του Οβιδίου απαντά μία παραπομπή εκτός Ελλάδος και Κρήτης (στ. 48: sub Idaeo ... colle), αλλά η πρώτη αναφορά στον Ιππόλυτο συνοδεύεται από το επίθετο Amazonius (στ. 1-2: salutem / mittit Amazonio Cressa puella viro).

18 Στ. 3 *Πόντος* και *Ατλαντικοί τέρμονες*· 121 *Ωκεανός*· 231, 1131 *Πώλους Ένετας*· 736 *Άδρινηή (θάλασσα)*· 737 *Ήριδανός*· 742 *Εσπεριδών ακτή*· 747 *Άτλας*· 1053: *πέραν γε πόντου και τόπων Άτλαντικῶν*.

19 Στ. 167 (uagi Getae)· 168 (sparsus Scythes)· 71 (uagus Sarmata)· 168 (inhospitalis Taurus· βλ. και 382· 906: Taurus Scythes)· 697 (Colchide nouerca)· 907 (Colchus Phasis)· 70 (Hyrcani saltus)· 325-6 (Persis... Lydia)· 1135 (Phrygium nemus)· 87-8 (Assyria tellure)· 67 (Arabs)· 392 (Indici maris)· 389 (ultimi Seres) ...

20 Στ. 348 (Poeni leones)· 570 (incerta Syrtis)· 59-60 (Gaetulos leones)· 68 (inops Garamans).

21 Στ. 69 (ferocis Pyrenes)· 286 (Hesperias metas)· 571 (Hesperia Tethys). Σημειώνουμε ακόμη ότι ο οργισμένος Θησέας απειλεί πως θα κυνηγήσει τον Ιππόλυτο ως την άκρη του Κόσμου, πέρα απ' τον Ωκεανό (στ. 930-1), ως τους αντίποδες (933: orbem nostris pedibus obuersum) ή ακόμη πέρα από τις φοβερές περιοχές των πολικών υψωμάτων, στη χώρα δηλ. των *Υπερβορέων* (supra hiemes, *ὕπερ χειμῶνας*· στ. 933 κεξ· βλ. και Grimal, 1979, 134-5, σχόλ. στον στ. 934: celsi poli).

σφραγίδα της στο έργο του Σενέκα. Η παράδοση επίσης υποχρέωνε κάθε ποιητή να καταφεύγει στη χρήση συγκρίσεων, εικόνων και παρομοιώσεων, όπου τα γεωγραφικά στοιχεία ήταν ευπρόσδεκτα<sup>22</sup>. Το ίδιο γνωστή είναι και η γενικότερη ‘αδυναμία’ της Ρωμαϊκής ποίησης για τα γεωγραφικά επίθετα<sup>23</sup>. Τα θέματα εξάλλου των τραγωδιών του Σενέκα, που αντλούνταν όπως είδαμε από μύθους με όσο γίνεται λιγότερο τοπικό χρώμα και ωχροεθνικό χαρακτήρα, προσφέρονταν για πλούσιες γεωγραφικές αναφορές. Τα παραπάνω εξηγούν τον πλούτο των γεωγραφικών παραπομπών, δεν ερμηνεύουν όμως την επιλογή τους<sup>24</sup>, που δεν μπορεί να είναι τυχαία ή αδιάφορη, όπως υποστηρίχθηκε κάποτε<sup>25</sup>, πολύ περισσότερο που στη ‘γεωγραφία’ της *Φαίδρας* εμφανίζονται ορισμένες περιοχές της Οικουμένης, ενώ η απουσία κάποιων άλλων γίνεται ιδιαίτερα αισθητή, όπως είναι για παράδειγμα η απουσία οιασδήποτε αναφοράς, ακόμη και απλού υπαινιγμού, στη Βρεταννία, τη Γερμανία ή την Αίγυπτο<sup>26</sup>.

Θα αφήσουμε έξω από την ανάλυσή μας τις γεωγραφικές μνείες και νύξεις των Χορικών, τα οποία, ανεξάρτητα από το ζήτημα του πραγματικού ρόλου που παίζουν στις τραγωδίες του Σενέκα, αντιπροσωπεύουν γενικά τον χώρο της απόδρασης από το ‘δραματικό παρόν’<sup>27</sup>, με φυσική συνέπεια οι ‘έξωτικές’ αναφορές να ευδοκμούν ιδιαίτερα σε αυτά τα λυρικά κομμάτια. Δεν είναι τυχαίο ότι τα περισσότερα εξωτικά τοπωνύμια που εντοπίζονται στα δράματα του Σενέκα, απαντούν σε αυτά ακριβώς τα μέρη<sup>28</sup>.

Επικεντρώνοντας λοιπόν την προσοχή μας στις υπόλοιπες αναφορές, διαπιστώνουμε ότι

22 Βλ. Catin (1963) 686 κεξ. Grant (2000) 88 κεξ.

23 Syme (1987) 49 κεξ.

24 Ο Grant (2000, 88), μιλώντας γενικά για τη χρήση των γεωγραφικών ονομάτων στις τραγωδίες του Σενέκα παρατηρεί ότι η ‘γεωγραφική ρητορική’ του Λατίνου δραματουργού δεν είναι τυχαία· αν τοποθετήσουμε τις γεωγραφικές αναφορές του σε έναν χάρτη, αναδύεται ένα σχήμα· κι αν υπάρχει σχήμα υπάρχει κατά πάσαν πιθανότητα σχέδιο.

25 Λ. χ. Hermann (1924) 514-5. Catin (1963) 701.

26 Η παράλειψη της Αιγύπτου απαιτεί σίγουρα εξηγήσεις, καθώς ο Σενέκας είχε διαμείνει εκεί κάποια χρόνια (μεταξύ 26/27-32) για λόγους υγείας· έγινε μάλιστα κύριος μεγάλων εύφορων εκτάσεων (*Σενεκ(1)ανή ούσια ή γή*). Συνεπώς είχε την ευκαιρία να γνωρίσει *ιδίους δμμασιν* τη γοητεία της χώρας, τη μυθολογία και τη μακραίωνη παράδοσή της. Ξέρουμε μάλιστα ότι τότε συνέλεξε το υλικό της χαμένης πραγματείας του *De situ et sacris Aegyptiorum*, όπως επίσης όσα εκθέτει στο Δ’ βιβλίο των *Naturales Quaestiones* για τον Νείλο. Catin (1963) 685 και υποσημ. 1. Grimal (1966) 10 κεξ. Abel (1985) 665. Boyle (1987) 2. Motto – Klark (1988) 7. Zehnacker – Fredouille (1993) 232. Και ιδιαίτερα André (2003) 173 κεξ.

Επιπλέον η ‘αφρικανική παραλλαγή’ του μύθου των Αμαζόνων εμπλέκει στην ‘ιστορία’ τους και την Αίγυπτο, καθιστώντας ακόμη πιο αισθητή την απουσία της τελευταίας από τη *Φαίδρα*. Διόδ. Σικελ., *Ιστορ. Βιβλ.* 3, 55, 4. Toerpfher (1894) 1756. Ρούσσοσ (1986) 346-347. Grimal (1991) 466 (“Μύρινα”). Μια καλή ευκαιρία πρόσφερε η αναζήτηση από τον Ιππόλυτο των υδάτων κάποιου μεγάλου ποταμού ή λίμνης, για να εξαγνισθεί από το άγγιγμα της *Φαίδρας* (715-717: *Quis eluet me Tanais aut quae barbaris / Maeotis undis Pontico incubens mari? / Non ipse toto magnus Oceano pater / tantum expiarit sceleris*), πολύ περισσότερο που σε μια ανάλογη περίπτωση ο Ηρακλής, δίπλα στον Τάναη και τη Μαιώτιδα, μνημονεύει τον Νείλο (*Herc. fur.* 1323 κεξ: *Quis Tanais aut quis Nilus aut quis ... Tigris aut Rhenus ... abluere dextram poterit? Arctoum licet Maeotis in me gelida transfundat mare ...*).

Μια πρώτη εξήγηση γι’ αυτήν τη συνειδητή μάλλον αποφυγή οιασδήποτε αναφοράς στην Αίγυπτο – που πέραν όσων σημειώσαμε ήταν και σημαντική ρωμαϊκή επαρχία – θα μπορούσε να συνδεθεί με τον ημιάγριο και βάρβαρο χαρακτήρα του χώρου των Αμαζόνων, όπου ήταν αδύνατο να εγγραφεί η Αίγυπτος με τον πανάρχαιο πολιτισμό και τα ‘πολυτελή’ ήθη της. Η αναζήτηση ενδεχόμενων πολιτικών ή θρησκευτικών λόγων (βλ. Leclant, 1958, 82 κεξ. André, 2003, 185 κεξ) θα απαιτούσε ξεχωριστή έρευνα και αναψηλάφηση του ακανθώδους προβλήματος της χρονολογίας της *Φαίδρας*, κάτι που θα μας απομάκρυνε από το θέμα μας.

27 Εκφράζουν συνήθως την αποστροφή τους για τη δύναμη και την πολυτελή προβολή της, όπως και για τα δυναστικά εγκλήματα. Δεν συμπαθούν τους βασιλείς και τις αυλές τους, διακηρύσσουν την προτίμησή τους για την απλή ζωή, που σπάνια βρίσκεται κοντά στην εξουσία, τον πλούτο και τους ισχυρούς. Syme (1987) 50. Hill (2000) 587.

28 Syme (1987) 50.

ξεχωριστό ενδιαφέρον παρουσιάζουν όσες ανήκουν στον λόγο του Ιππόλυτου, λυρικό και δι-αλογικό<sup>29</sup>, και ‘παρακολουθούν’ τη διφυή καταγωγή του, ελληνική και αμαζόνια ή, με άλλους όρους, πολιτισμένη και άγρια<sup>30</sup>:

Στο πρώτο μέρος του εισαγωγικού λυρικού μονολόγου του (στ. 1-53) η γεωγραφία περιορίζεται στο αττικό τοπίο, συνηθισμένο κυνηγότοπο του Ιππόλυτου (Πάρνηθα, Κη-φισσό, Θριάσιο Πεδίο, Ιλισό, Μαραθώνα, Αχαρνές, Υμηττό, Αφίδνες, Σούνιο, Φλύα)<sup>31</sup>. Μόνες εξαιρέσεις η υπαινικτική αναφορά (μέσω της ράτσας των σκυλιών) σε Λακωνία, Κρήτη, χώρα των Μολοσσών, και μια φευγαλέα παρομοίωση με τον παγωμένο Βορρά (“σαν τα χιόνια που πέφτουν στα Ριφαία Όρη”)<sup>32</sup>.

Αντίθετα στο Β’ μέρος (στ. 54-84), που είναι μια προσευχή στη Διάνα-Άρτεμη – τη θεότητα που τιμά πάνω από κάθε άλλη ο Ιππόλυτος και συμβαίνει να είναι επίσης η ση-μαντικότερη θεά των Αμαζόνων<sup>33</sup> –, το τοπίο διευρύνεται εντυπωσιακά, καθώς απλώνε-ται σε όλη την επικράτεια της Διάνα: ως τα κρύα νερά του Αράξη και τα παγωμένα του Ίστρου, ως τους Γαίτουλους, τους Άραβες, τους φτωχούς Γαράμαντες και τους Σαρμάτες, τις άγριες κορφές της Πυρήνης και τα δάση της Υρκανίας<sup>34</sup>.

Πιο κάτω, στον ‘αγώνα λόγων’ Τροφού - Ιππόλυτου (στ. 483-564), οι γεωγραφικές αναφορές του δεύτερου ξεκινούν με τον Ιλισό, τον Αλφειό, τη Λέρνη, συνεχίζουν με υπαι-νιγμούς στις Μυκήνες, την Τροία και την Κολχίδα, για να καταλήξουν (στ. 566-573) σε ένα οργισμένο και ‘αδικαιολόγητο’ αντιφεμινιστικό ξέσπασμα με αναφορές στη Σύρτη και την κοιτίδα της Τηθύος, τη μακρινή Εσπερία<sup>35</sup>.

Στους στ. 671-97, η οργή και ο αποτροπιασμός του Ιππόλυτου για το ανοσιούργη-μα που σκέφτηκε η Φαίδρα τον οδηγούν σε επίκληση των ουράνιων δυνάμεων, του Δία, του στερεώματος, του Ήλιου, αλλά και της τερατογεννήτρας μάνας της Φαίδρας, και τέ-

29 Το γεγονός ότι οι πλουσιότερες από τις υπόλοιπες γεωγραφικές αναφορές απαντούν στον λόγο του Ιππόλυτου (που εκτείνεται σε 235 περίπου στ.) δεν είναι ίσως άσχετο με το ότι ο νεαρός πρωταγωνιστής βρίσκεται στις παρυφές του πολιτισμού και της αγγιότητας, της ratio και της δεισιδαιμονίας. Έτσι εξηγείται ίσως και η λυρική μορφή του εισαγωγικού μονολόγου, αλλά και η επιμονή του Ιππόλυτου σε ορισμένα θέματα (εξύμνηση της ‘χρυσής εποχής’, αποστροφή της δύναμης και της πολυτέλειας ...· βλ. υποσημ. 27 και 30) που θα ταίριαζαν θαυμάσια σε ένα χορικό.

30 Πρβλ. την ανάλυση της Dupont (1991, σελ. 127 κεξ· 131-132), που υποστηρίζει ότι ακόμη και στο α’ μέρος αυτού του προλογικού canticum ο Ιππόλυτος, ντυμένος άγριος κυνηγός, ζει σε έναν κόσμο φανταστικό, όπου το παν είναι κυνήγι και η Αττική (που τα τοπωνύμιά της είναι συνδεδεμένα με τις λεπτότερες και υψηλότερες στιγμές του ελληνικού πολιτισμού) ένας απέραντος κυνηγότοπος με δάση και έρμημα λιβάδια που κατοικούνται μόνον από βοσκούς και κυνηγούς.

31 Στ. 4 (Parnetho)· 5-6 (Thriasiis uallibus)· 13 (Ilisos)· 17 (Marathon)· 22 (Acharneus)· 23 (Hymetti)· 24 (Aphidnas)· 27 (Sunion)· 28 (Phlye).

32 Στ. 32-3 (acres Molossos)· 33-4 (pugnaces Cretes)· 35b (Spartanos)· 8 (niue Riphaea).

Ο Grant (2000, σελ. 91) αναφερόμενος στη ‘γεωγραφία’ του εισαγωγικού μονολόγου της Φαίδρας την εντάσσει στη ρητορική της παρήχησης· επισημαίνει ότι τα γεωγραφικά ονόματα κατατάσσονται σε ομάδες (στ. 2-8: 4 τοπωνύμια· 13-6: 2 τοπων· 21-5: 4 τοπων· 33-6: 3 τοπων· 58-61: 4 τοπων· 67-71: 5 τοπων·) και ότι αυτό δεν έγινε τυχαία, αλλά βάσει προσεκτικής επιλογής, καθώς αυτά τα ονόματα χρησιμοποιούνται, όταν ο Ιππόλυτος θέλει να υπογραμμίσει τα μέρη όπου πρέπει να πάνε οι συγκυνηγοί του, τί πρέπει να κάνουν και πώς πρέπει να εκτελέσουν το έργο τους. Όσο για τη ‘γεωγραφία’ των κυνηγόσκυλων, ο M. Grant πιστεύει πως αυτή επιχειρεί να ‘μυμηθεί’ τα βαγγίσματα των ζώων ‘παίζοντας’ με την παρήχηση του s (για τους Μολοσσούς), του c και του t (για τα κρητικά σκυλιά) και του s και του x (για τα σπαρτιατικά-λακωνικά σκυλιά), άποψη πάντως που δεν πείθει, αφού τα προσκομιζόμενα στοιχεία είναι πολύ ισχνά.

33 Βλ. Toepffer (1894) 1764. Grimal (1991) 80a (λ. “Αμαζόνες”). Ρούσσο (1986) 345. Μ. Κινάλη (2006) 78 κεξ.

34 Στ. 57-8 (gelidum Araxen)· 58-9 (stanti in Histro)· 59-60 (Gaetulos leones)· 67 (Arabs diuite silua)· 68 (inops Ga-ramans)· 71 (uagus Sarmata)· 69 (ferocis iuga Pyrenes)· 70 (Hyr cani saltus).

35 Στ. 504 (Iliso)· 505 (ripam Alpei)· 507 (Lerna). 556· 560-4. 570 (Syr tis)· 571 (Hesperia Tethys).



λος της Κολχίδας. Κι όταν ο γιος της Αμαζόνας φεύγει πετώντας πίσω το ξίφος του καλεί για εξαγνισμό του από το άγγιγμα της Φαίδρας τον ποταμό Τάναη, τη λίμνη Μαιώτιδα, τον ίδιο τον Ωκεανό<sup>36</sup>.

Είναι αλήθεια ότι ορισμένες απ' τις εξωελλαδικές αναφορές του Ιππόλυτου επιβάλλονται από τα δεδομένα και τους κοινούς τόπους των παραδειγμάτων που επικαλείται και οι υπόλοιποι θα μπορούσαν να αποδοθούν στην έγνοια του Σενέκα να 'συμμορφωθεί' με παραδοσιακές ποιητικές επιταγές και να διανθίσει το έργο του με μακρινά και εξωτικά γεωγραφικά στοιχεία. Δύσκολα όμως μπορεί να παραβλέψει κανείς την εντύπωση ότι η πλειονότητά τους παρακολουθεί γενικά τη 'γεωγραφία των Αμαζόνων', εντύπωση που ενισχύεται από τον τονισμό, όπως είδαμε, της αμαζόνιας καταγωγής του Ιππόλυτου σε όλη την έκταση της τραγωδίας κι από το γεγονός ότι και οι γεωγραφικές αναφορές των άλλων χαρακτήρων του έργου περιλαμβάνουν επίσης παραπομπές ή υπαινιγμούς στον παραδοσιακό χώρο των Αμαζόνων<sup>37</sup>.

Οι αρχαίοι τοποθετούσαν τη 'χώρα των Αμαζόνων' σε διαφορετικά σημεία. Συνήθως στα βορειοδυτικά της Μ. Ασίας, προς τον Εύξεινο Πόντο· άλλοτε δυτικά του Εύξεινου, στη Θράκη και την Ιλλυρία ή στις σκυθικές κοιλάδες της αριστερής όχθης του Ίστρου· άλλοι την έβαζαν στα βόρεια του Εύξεινου, στη Μαιώτιδα, ή πιο ανατολικά, στον Τάναη ή τον Καύκασο, ή ακόμα πιο πέρα στην Κασπία. Άλλοι την τοποθετούσαν στον μακρινό Βορρά, κοντά στους Υπερβόρειους και τους Γρύπες· άλλοι, επιμένοντας στη μικρασιατική ρίζα τους<sup>38</sup>, πίστευαν πως οι Αμαζόνες ζούσαν στη Λυδία, ακόμη και στη Συρία. Δεν έλειπαν κι εκείνοι που θεωρούσαν πρώτη κοιτίδα των Αμαζόνων τη βορειοδυτική Αφρική, ιδιαίτερα την περιοχή της Λιβύης κι ακόμα πιο δυτικά τη νήσο Εσπέρα, από όπου απλώθηκαν, διασχίζοντας τα βόρεια παράλια της Αφρικής, στην ανατολική Μεσόγειο<sup>39</sup>.

Ειδικότερα η Αφρική θεωρούνταν η αρχαιότερη κοιτίδα των Αμαζόνων, πολλές και τολμηρές φυλές των οποίων έζησαν στην περιοχή της Λιβύης. Το αφρικανικό αυτό γένος των Αμαζόνων αφανίστηκε πολλές γενιές πριν από τον Τρωικό Πόλεμο.

*"Οι πρώτες Αμαζόνες κατοικούσαν στη νήσο Εσπέρα, στη μακρινή Δύση, στην άκρη του κατοικημένου κόσμου, μέσα στη λίμνη Τριτωνίδα, ... κοντά στον Ωκεανό, που βρέχει όλη τη γη, ανάμεσα στις χώρες των Αιθιόπων και στην αδιάβατη οροσειρά του Άτλαντα ... Στον καιρό που βασιλεύσάν τους ήταν η Μύρινα, οι Αμαζόνες υπέταξαν την Κέρνη, την Ατλαντίδα, τη χώρα που ζούσαν οι Γοργόνες και ύστερα προχώρησαν νικηφόρες παραλιακά σε ολόκληρη την Ανατολική Μεσόγειο, από τη Λιβύη ως το βόρειο Αιγαίο και τη Φρυγία ..."*<sup>40</sup>

\* \* \*

Από την άλλη πλευρά φανερή είναι επίσης η υπογράμμιση της καταγωγής της Φαίδρας, όπως και η προσπάθεια της τελευταίας να απενοχοποιήσει το πάθος της αποδίδοντάς το στην

36 Στ. 715 (Tanais)· 716 (Maeotis Pontico incumbens mari)· 717 (Oceano).

37 Ευκαιριακή σύνδεση κάποιων γεωγραφικών ονομάτων της Φαίδρας με τις Αμαζόνες απαντά σε προγενέστερες εργασίες (λ. χ. Paschalis, 1994, 112-3), καμία όμως μελέτη, από όσο γνωρίζουμε, δεν επιχείρησε να ερμηνεύσει συνολικά τη 'γεωγραφία' της τραγωδίας συνδέοντάς την με την αμαζόνια καταγωγή του Ιππόλυτου ή την καταγωγή των άλλων προσώπων του δράματος.

38 Πολλές μικρασιατικές ή ανατολικοαιγαιακές πόλεις χρωστούσαν, έλεγαν, το όνομά τους σε περίφημες Αμαζόνες (Εφεσος, Κύμη, Μύρινα, Μυτιλήνη, Πάφος, Σινώπη, Σμύρνη ...). Η λατρεία επίσης της Άρτεμης στην Έφεσο αποδίδεται στις Αμαζόνες. Βλ. Toepffer (1894) 1756 κεξ. Ρούσσο (1986) 347. Richer (1994) 79. B. Liou-Gille (2006) 55 και υποσημ. 30· 55 κεξ ("Fondatrices du culte d'Éphèse"). Κιναλή (2006) 18-9.

39 Βλ. Toepffer (1894) 1755 κεξ. Ρούσσο (1986) 345-6.

40 Ρούσσος (1986) 346. Βλ. και Διόδ. Σικελ., *Ιστ. Βιβλ.* 3, 53, 4 κεξ· 3, 54, 2 κεξ.

κατάρα της Αφροδίτης που βαραίνει το παλάτι του Μίνωα<sup>41</sup>.

Απέναντι σ' αυτήν την πλούσια σοδειά κρητικών αναφορών του Σενέκα, με φανερό τονισμό του σκοτεινού παρελθόντος της γενιάς της Φαίδρας, ο *Ιππόλυτος Στεφανηφόρος* προσφέρει λίγες, σύντομες και χωρίς αρνητικές φυλετικές ή άλλες συνδηλώσεις αναφορές<sup>42</sup>, η πλειονότητα τους μάλιστα ανήκει στον Χορό. Εξάιρεση αποτελούν οι στ. 337 κεξ, με τη στιχομυθία Φαίδρας-Τροφού και τους διαδοχικούς υπαινιγμούς της πρώτης στον αφύσικο έρωτα της μάνας της για τον ταύρο και την εγκατάλειψη της αδελφής της από τον Θησέα στη Νάξο.

Επιστρέφοντας στον Σενέκα βλέπουμε συνολικά ότι οι γεωγραφικές αναφορές της Φαίδρας παραπέμπουν σε τρεις χώρους που κυριαρχούν στη σκέψη της. Στην πατρίδα της, τη θαλασσοκράτειρα Κρήτη, στην Αθήνα, όπου ζει πλέον ως βασίλισσα, και στην πατρίδα του ερωτικού της ειδώλου, τη χώρα των Αμαζόνων<sup>43</sup>.

Όσο για την Τροφό, κρατά ρόλο συμβούλου ή μεσάζοντα ανάμεσα στη Φαίδρα και τον Ιππόλυτο – αποτρεπτικό αρχικά για τα σχέδια της κυράς της, βοηθητικό στη συνέχεια – και χρησιμοποιεί ως στήριγμα των επιχειρημάτων της την εικόνα του απόντος (ή νεκρού) Θησέα. Είναι λοιπόν λογικό οι γεωγραφικές αναφορές της να αντλούνται από τον κόσμο αυτών των τριών δραματικών προσώπων<sup>44</sup>.

41 Για την εισαγωγή και προβολή του κρητικού (κληρονομικού) στοιχείου στη Φαίδρα βλ. Davis (1983) 117 κεξ, Segal (1986) 35, υποσημ. 10. Boyle (1985) 1284-1347, ιδιαίτ. 1312-20. Paschalis (1993) 141-6.

42 Στ. 155-6: *ἢ ναυβάτας τις ἐπλευσεν Κρήτας ἔξορμος ἀνήρ· 719: οὐ γάρ ποτ' αἰσχυνῶ γε Κρησίους δόμους· 758: ἢ γὰρ ἀπ' ἀμφοτέρων ἢ Κρησίας ἐκ γὰς δυσόρμις ἔπτατο κλεινὰς Ἀθήνας*. Βλ. επίσης 372: *ἄσημα δ' οὐκέτ' ἐστὶν οἷ φθίνει τύχα Κύπριδος, ὧ τάλαινα παῖ Κρησία· 752-3: ὧ λευκόπτερε Κρησία πορθμῖς*. Εδώ πρέπει να προσθέσουμε και τη διπλή αναφορά στη *Δίκτυννα* (145-6· και 1130), κρητική θεότητα που συνδεόταν στενά με την Άρτεμη.

43 Στον αρχικό μονόλογο της (85-128) και στον έντονο διάλογο με την Τροφό (178 κεξ) η Φαίδρα αναφέρεται στην Κρήτη και την Ασσυρία (= Συρία), ανατολικό όριο της κρητικής κυριαρχίας. Ύστερα από μια αναφορά στην Αίτνα (σε μια συνηθισμένη παρομοίωση της ερωτικής φλόγας) κι ένα 'αττικό διάλειμμα' με υπαινιγμούς στα Παναθήναια και στα Ελευσίνια Μυστήρια, επανέρχεται στην Κρήτη, την καταραμένη γενιά της, τους δύσκολους έρωτες των Μινωιδών, αλλά και στον Δαίδαλο, που συνδέει την Κρήτη με την Αθήνα.

Στη Β' Πράξη η Φαίδρα εκφράζοντας στο παραλήρημά της αποστροφή για τα συνηθισμένα βασιλικά κοσμήματα μνημονεύει (387 κεξ) τις χώρες προέλευσής τους: την Τύρο για την πορφύρα, τους Σήρες για τα μεταξωτά, τον ινδικό Ωκεανό για τα μαργαριτάρια και την Ασσυρία για τα αρώματα. Επιθυμώντας να μοιάσει με τη μόνη γυναικα που δεν μισεί ο Ιππόλυτος, την Αμαζόνα μάνα του, η Φαίδρα δηλώνει πως στη θέση των στολιδίων της θα ήθελε μίαν αφρόντιστη κόμη και στα χέρια φαρέτρα και Θεσσαλικό δόρυ. Και με αυτήν την αφορμή αναφέρεται στους 'αμαζόνιους' τόπους του Πόντου, τον Τάναη και τη Μαιωτίδα, που άφησε πίσω της η Αντιόπη, όταν οδήγησε τα στήφη της στην Αθήνα. Πιο κάτω (589 κεξ), όταν ξαναβγαίνει ασυγκράτητη στη σκηνή και μιλάει με τον Ιππόλυτο, αναφέρεται στη χιονισμένη Πίνδο (στο πλαίσιο των παραδοσιακών 'άθλων' μιας ερωτευμένης καρδιάς). Οι αναφορές στη Στύγα και τον Κάτω Κόσμο ακολουθούν εντελώς φυσικά, καθώς ο λόγος της Φαίδρας οδηγείται στον Θησέα που λείπει στο βασίλειο των νεκρών, ενώ στην κορύφωση της ερωτικής της εξομολόγησης η Φαίδρα θυμάται τη νεανική μορφή του Θησέα και μαζί της την Κνωσσό, τον Λαβύρινθο και την Κρήτη, όπου είχε πρωτοαντικρύσει τον πατέρα του Ιππόλυτου. Στην Έξοδο, τέλος, με την ομολογία της συκοφαντίας, ο λόγος της οδηγείται στη θάλασσα (Τηθύς), στον (Μινώ)Ταυρο της Κρήτης, τον Δαιδάλειο λαβύρινθο, τα Τάρταρα, τη Στύγα, τις όχθες του Αχέροντα.

44 Αρχικά (129 κεξ) η Τροφός αναφέρεται στο κρητικό παλάτι της Πασιφάης με το τερατώδες πάθος της, στο βασίλειο του Κάτω Κόσμου (Ληθαίο και Στύγα), όπου βρίσκεται τώρα ο Θησέας, στην επικράτεια του Μίνωα, στην Οικουμένη που φωτίζει ο Ήλιος και σείει ο Δίας με τον κεραυνό της Αίτνας, στους βάρβαρους Γαίτες, τους αφιλόξενους κατοίκους της Ταυρίδας, τις σκόρπιες φυλές των Σκυθών και την τερατογεννήτρια Κρήτη με τους ανόσιους και αφύσικους έρωτες των πριγκιπισσών της. Στους στ. 195 κεξ θα μνημονεύσει τη Σικελική Ερικήνη Αφροδίτη, για να ξαναγυρίσει λίγο πιο πέρα στο βασίλειο του Κάτω Κόσμου με τον Πλούτωνα και το σκυλί της Στύγας, τον Κέρβερο, και να καταλήξει αργότερα (226 κεξ) στη βάρβαρη Αντιόπη και τη φάρα των Αμαζόνων.

Στη Β' Πράξη (360 κεξ) τα δάκρυα της Φαίδρας παρομοιάζονται με τα χιόνια που λειώνουν στις κορφές του Ταύρου, ενώ στον λόγο της Τροφού προς τον Ιππόλυτο υπογραμμίζεται ο ζωοποιός ρόλος της Αφροδίτης για τα τρία βασίλεια του Κόσμου (θάλασσα, γη, ουρανό). Τέλος στους στ. 574-7 η Τροφός υπενθυμίζει στον Ιππόλυτο το βασίλειο των Αμαζόνων και την υποταγή των τελευταίων στους νόμους του έρωτα.

Ο Θησέας ‘κινείται’ μεταξύ Κάτω και Πάνω Κόσμου· έτσι οι γεωγραφικές αναφορές των λόγων του συνδέονται συχνά με το βασίλειο των νεκρών, ενώ οι εγκόσμιες αποκαλύπτουν τα διευρυμένα σύνορα της Οικουμένης της εποχής του Σενέκα<sup>45</sup>.

Ο Άγγελος τέλος, στην εκτενή αφήγηση του θανάτου του Ιππόλυτου ανακαλεί τη γεωγραφία του τοπίου, που αποτέλεσε το θέατρο της τραγικής κατάληξης του ‘κυνηγημένου’ νεαρού κυνηγού (Επίδαυρο, Σκιρωνίδες Πέτρες, Ισθμό της Κορίνθου, ακολουθώντας σε αυτό το σημείο τον Ευριπίδη)<sup>46</sup>. Παράλληλα, σε μια σειρά συγκριτικών εικόνων της θαλασσοταραχής που προκάλεσε η έξοδος του υπερφυσικού ταύρου, η διήγηση διανθίζεται με αναφορές στο στενό της Σικελίας, τον Κορινθιακό Κόλπο, τον ψηλό Λευκάτα, τις Κυκλάδες και τον Ωκεανό<sup>47</sup>.

\* \* \* \*

Η ανάλυση που προηγήθηκε έδειξε, πιστεύουμε, καθαρά ότι η επιλογή των γεωγραφικών στοιχείων της *Φαίδρας* μόνο τυχαία δεν είναι, καθώς ακολουθεί γενικά τα πρόσωπα και τα γεγονότα του δράματος. Είναι επίσης γεγονός ότι η ‘γεωγραφία του αμαζόνιου χώρου’ κυριαρχεί στο έργο, ιδιαίτερα στα εδάφια στα οποία μιλά ο Ιππόλυτος, αφού συγκεντρώνει την πλειονότητα των εξωελλαδικών αναφορών. Κατά ανάλογο τρόπο οι ουράνιες και υποχθόνιες αναφορές που αφθονούν εναρμονίζονται με την προσωπικότητα και την ιστορία των ηρώων της τραγωδίας, οι οποίοι συνδέονται στενά τόσο με τον ουρανό όσο και με τον Άδη.

Η Φαίδρα (που το όνομά της σημαίνει “αυτή που ακτινοβολεί”) γεννήθηκε από την κόρη του ουράνιου Ήλιου Πασιφάη (“αυτήν που λάμπει πάνω σε όλα τα πράγματα”) και τον Μίνωα, γιο του ουράνιου Δία. Ο Μίνωας πάλι, κύριος του λαβύρινθου και δικαστής (μετά θάνατον) στον Άδη, συνδέεται με τον Κάτω Κόσμο και τον καταχθόνιο Πλούτωνα.

Ο Θησέας επίσης, που σκότωσε τον Μινώταυρο και κατάφερε να βγει ζωντανός από τον λαβύρινθο, είναι ένας από τους ελάχιστους ήρωες που κατέβηκαν στον σκοτεινό Άδη και ξαναγύρισαν στο φως της ζωής. Από την άλλη πλευρά είναι γιος της Αίθρας (το όνομά της παραπέμπει στον αίθριο ουρανό) και μέλος της δεκαεταμελούς αποστολής των νεαρών Αθηναίων, που προορίζονταν να ‘θυσιαστούν’ στον Μινώταυρο, μετέχοντας έτσι στον αστρικό συμβολισμό του αριθμού 14, καθώς ο τελευταίος αποτελεί το άθροισμα των επτά Υάδων και των επτά Πλειάδων, που συνιστούν το σημαντικότερο χαρακτηριστικό του αστερισμού του Ταύρου (με τον οποίο ταυτιζόταν σε ορισμένες παραδόσεις ο μεταμορφωμένος σε ταύρο Δίας), ενώ ο Μινώταυρος αποκαλείται κάποτε Αστερίων.

45 Η Δ΄ Πράξη, με τον διάλογο αγγελου και Θησέα, δίνει την ευκαιρία στον τελευταίο να αναφερθεί (μέσω της μετωνυμικής χρήσης της Ελευσίνας και του αστερισμού του Ζυγού) στην τετραετή απουσία του στον Κάτω Κόσμο, στα Τάρταρα, τον Φλεγέθοντα και, στη θέα του ξίφους του Ιππόλυτου, στο Αττικό γένος, για να αναζητήσει στη συνέχεια οργισμένος τη χώρα που γέννησε τον Ιππόλυτο (Ελλάδα, Σκυθία, Κολχικός Φάσος). Συνεχίζει με αναφορές στα δάση, αγαπημένα λημέρια του Ιππόλυτου, στα άντρα της Στύγας, απ’ όπου επιστρέφει ο ίδιος, και καταλήγει απειλώντας θανάσιμα τον Ιππόλυτο πως δεν θα μπορέσει να βρει καταφύγιο ούτε στα πιο απομακρυσμένα και απόμερα μέρη του Κόσμου: πέρα απ’ τον Ωκεανό ή στους Αντίποδες ή πέρα από την παγωμένη περιοχή του Β. Πόλου, ακόμη και στον Κάτω Κόσμο, απ’ όπου επιστρέφει ο ίδιος. Κι όπου δεν θα μπορεί να τον φτάσει ο ίδιος, θα τον φτάσει η κατάρρα του με την εκπλήρωση της τελευταίας ευχής που του είχε δώσει ο Ποσειδώνας και δεν την είχε χρησιμοποιήσει ούτε για να δραπετεύσει ο ίδιος από τον Άδη (Τάρταρα, Dis).

Στην Έξοδο (1199 κεξ) ο Θησέας ανακαλεί τον Αχέροντα, τα βάραθρα του Αόρνου, τις σπηλιές του Ταίναρου, τα νερά του Ληθαίου, τις σπηλιές του Πρωτέα, τα τρία βασίλεια (γήινο, ουράνιο, υποχθόνιο), που τον γνωρίζουν καλά, τις Σκιρώνιες Πέτρες, τη ζώνη του Φλεγέθοντα και τους γνωστούς βαρυνοινίτες του Κάτω Κόσμου (Σίσυφο, Τάνταλο, Ιξίονα, Τιτυό), με τελευταία γεωγραφική αναφορά στην Αττική (Μοσοπία).

46 Στ. 1022 (Epidauri)· 1023 (petrae Scironides)· 1024 (quae duobus terra comprimitur fretis).

47 Στ. 1011 (Sicula freta)· 1012 (furenti Sinu)· 1014 (Leucaten)· 1014 (Cyclas)· 1029 (Oceani).

Ο Ιππόλυτος τέλος (το όνομά του συνιστά ένα *omen*, καθώς σημαίνει τον “διαλυμένο-κομματιασμένο από τα άλογά του”), με τον θάνατό του ανακαλεί τη θλιβερή τύχη του Φαέθοντα (“αυτού που λάμπει”), του νεαρού γιου του Ήλιου, που βρήκε τραγικό θάνατο χάνοντας τον έλεγχο του θεϊκού άρματος· σύμφωνα μάλιστα με κάποιες αρχαίες πηγές ο Γαλαξίας δημιουργήθηκε από τα λείψανα του άρματος του Φαέθοντα<sup>48</sup>.

Κατά συνέπεια, καθώς επιπλέον έχουμε να κάνουμε με ένα έργο που βρίθεται από θρησκευτικές αναφορές και σκιαζεται από την αρχή ως το τέλος από τη ιδέα του θανάτου (κάθοδος και επιστροφή του Θησέα από τον Άδη, απόφαση της Φαίδρας να πεθάνει, θανάσιμες απειλές του Θησέα και θάνατος του Ιππόλυτου, ευχές του Θησέα να επιστρέψει στον Κόσμο των Σκιών, αυτοκτονία της Φαίδρας), είναι φανερό ότι οι πλούσιες ουράνιες και υποχθόνιες αναφορές, που απαντούν στην τραγωδία, οφείλονται σε άλλους λόγους και δεν έχουν να προσφέρουν κάτι σημαντικό στην οπτική της προσέγγισής μας.

\* \* \* \* \*

Ένα άλλο θέμα που ανέδειξε με πολλούς τρόπους η προηγούμενη έρευνα είναι οι διαφορές που χωρίζουν τη Φαίδρα και τον Ιππόλυτο:

Πράγματι οι δύο πρωταγωνιστές της τραγωδίας φέρουν πάνω τους έντονο το στίγμα της ‘διαφορετικότητας’. Ο πρώτος είναι γιος Αμαζόνας, λεπτομέρεια που τονίζεται σε όλη την έκταση της τραγωδίας. Κι είναι γνωστή η ιδέα που είχαν για τις Αμαζόνες οι Αρχαίοι. Βάρβαρες και επιθετικές, ζώντας σε μονοφυλετικές γυναικείες κοινωνίες ή κοινωνίες με ανεστραμμένους τους ρόλους των δύο φύλων, με μοναδικές απασχολήσεις τους το κυνήγι και τον πόλεμο, οι Αμαζόνες θεωρούνταν διαρκής απειλή για τον πολιτισμένο κόσμο και γι’ αυτό πολεμήθηκαν από τον εκπολιτιστή ήρωα και προστάτη της ανθρωπότητας Ηρακλή κι από τον βασιλιά της Αθήνας (της κατ’ εξοχήν ‘πόλης’ της κλασικής περιόδου) Θησέα<sup>49</sup>. Ο Ιππόλυτος αντιπροσωπεύει τον κόσμο της ξηράς, της περιφέρειας του πολιτισμού, της υπαίθρου και του ανοιχτού ορίζοντα, τον κόσμο της ελευθερίας και της αρχέγονης αθωότητας. Απέναντί του ορθώνεται ο κόσμος της θάλασσας, ο κόσμος της εξουσίας, αλλά και της σκοτεινής ενοχής, της ομηρείας και του ανόσιου ερωτικού πάθους, ο κόσμος της Φαίδρας<sup>50</sup>. Η τελευταία συνοδεύεται από τη θεϊκή κατάρα του μινωικού βασιλικού οίκου, που ήθελε τις γυναίκες του να ανατρέπουν με τους έρωτές τους τους φυσικούς νόμους, όπως συνέβη με την Πασιφάη που ενώθηκε με τον ταύρο και συνέλαβε ένα υβρίδιο πλάσμα, ένα *monstrum*, τον Μινώταυρο<sup>51</sup>.

Το κοινό στοιχείο αυτού του αντιθετικού ζεύγους είναι η ‘αγριότητα’. Στον ‘αγώνα’ Φαίδρας-Ιππόλυτου έχουμε ουσιαστικά τη σύγκρουση δυο άγριων μυθικών υπάρξεων που είναι αδύνατον να αγαπηθούν, όπως παρατήρησε εύστοχα η F. Dupont:

Αν στη φαντασία των Ρωμαίων η αγριότητα χαρίζει στις γυναίκες αχαλίνωτο ερωτισμό, απόκόβει αντίθετα τους άνδρες από αυτόν, καθώς τους περιβάλλει με υπερβολική ανδροπρέπεια. Οι άγριες γυναίκες είναι ερωτικές λύκαινες, ενώ οι άνδρες-λύκοι ζουν σε ομάδες άγαμων κυνηγών. Κι αυτή η αγριότητα και των δύο σχηματοποιείται πάνω στη σκηνή με το ντύσιμο και τον χορό.

48 Ahl (1986) 35-8.

49 Πρβλ. Toepffer (1894) 1766 κεξ. Boia (1995) 27 κεξ. 54. Duby – Perrot (2002) 298 κεξ. Cusset (2004) 47 κεξ.

50 Βλ. και Paschalis (1993) 144 κεξ.

51 Sen., *Ph.* 175-7. Βλ. και Boia (1995) 122 κεξ. (“Amours pervers et conséquences biologiques”).

Η Φαίδρα αναζητεί ικανοποίηση και γαλήνη στην ατημέλητη εμφάνιση, την ενδυμασία και τον οπλισμό μιας αμαζόνας-κυνηγού ή πολεμίστριας (110-111· 394-403), ενώ ο Ιππόλυτος (1 κεξ), ντυμένος κυνηγός, μιμείται χορεύοντας τις διάφορες τεχνικές και στιγμές του κυνηγιού, εγκαθιστώντας έτσι πάνω στην τραγική σκηνή τον δικό του *furor* και μετατρέποντας όλη την Αττική σε άγριο κυνηγότοπο. Τον ρόλο του μεσάζοντα για τη ‘συνάντηση’ αυτών των δύο αγριών πλασμάτων παίζει η Diana-Άρτεμη, που ενσαρκώνει και την αρσενική και τη θηλυκή πλευρά της αγριότητας. Θεότητα των απομακρυσμένων τόπων, του κυνηγιού και των άγριων πληθυσμών, είναι συγχρόνως, κάτω από το όνομα της Εκάτης, και Σελήνη, θεά της ερωτικής μαγείας, γι’ αυτό και την επικαλείται στην προσευχή της η Τροφός (406-23)<sup>52</sup>.

Μπορεί λοιπόν να σκεφτεί κανείς εύλογα ότι ο Σενέκας – επιλέγοντας έναν μύθο με πρωταγωνιστές που θα συγκρουστούν και θα οδηγηθούν σε αμοιβαίο όλεθρο, τη Φαίδρα και τον Ιππόλυτο, δυο παραδοσιακούς ήρωες που ανήκουν σε διαφορετικούς και ασύμβατους κόσμους, σκέπτονται και ζουν αντίθετα προς τη φύση (*natura*) και τον κοινό μέσο όρο των ανθρώπων (*medium uilgus*) – στόχευε στην ανάδειξη της ‘διαφορετικότητας’ τους ως αιτίου της καταστροφής τους. Τα δεδομένα του έργου δεν το αποκλείουν. Μόνο που ο πραγματικός στόχος του ποιητή πρέπει να ήταν άλλος. Τα λόγια της Τροφού (143-4), που φαίνεται να δρα εδώ ως προσωπείο του Σενέκα, είναι αποκαλυπτικά.

Το ‘κρίμα’ της Φαίδρας δεν είναι αποτέλεσμα θεϊκής εκδίκησης, δεν είναι *monstrum* αλλά *nefas*· και το *nefas* είναι βαρύτερο από το *monstrum*, γιατί το δεύτερο μπορεί να αποδοθεί στο πεπρωμένο (*fatum*), για το πρώτο όμως αποκλειστικός υπεύθυνος είναι το ανθρώπινο ήθος (*mos*), κάτι που θα δεχτεί και η Φαίδρα (178 κεξ) ομολογώντας παράλληλα την αδυναμία της να ακολουθήσει τις συμβουλές της Τροφού, γιατί η ψυχή της σύρεται ορμητικά στο γκρεμό απ’ τη μαγία του πάθους της (*furor*)<sup>53</sup>:

Quae memoras scio  
uera esse, Nutrix; sed furor cogit sequi  
peiora. Vadit animus in praeceps sciens ...<sup>54</sup>.

Από την άλλη πλευρά όλες οι ενοχοποιητικές φυλετικές αιχμές κατά του Ιππόλυτου καταρρέουν αμετάκλητα, όταν πάνω από τα θλιβερά σπαράγματα του πτώματός του προβάλλει από το στόμα της ίδιας της Φαίδρας η οδυνηρή αλήθεια της αθωότητάς του<sup>55</sup>. Αλλά και ο υπερβολικός και ανεξήγητος μισογυνισμός του Ιππόλυτου, που κορυφώνεται στους στ. 559 κεξ (*sed dux malorum femina... Sola... Medea reddet feminas dirum genus... Detestor omnis ...*), δεν δικαιώνεται, αφού, όπως επισημαίνει πάλι η Τροφός, τα εγκλήματα λίγων γυναικών δεν μπορούν να βαραίνουν όλο το γυναικείο φύλο (565: *Cur omnium fit culpa raucarum scelus?*). Κατά τον ίδιο τρόπο δεν δικαιώνεται η υπεροπτική στάση του Ιππόλυτου απέναντι στον έρωτα, συμπε-

52 Dupont (1997) 167 κεξ. Για τη ‘γεωγραφία’ των ‘άγριων’, που συμπίπτει με τη ‘γεωγραφία’ των νομάδων (και *en πολλοίς* με τον χώρο των Αμαζόνων) βλ. Wolff (2004) 21-8.

53 Για την καταστροφική πορεία των ηρώων στο δραματικό έργο του Σενέκα από το *nefas* στον *dolor* και τελικά στον *furor*, βλ. Dupont (1997) 55-84. Για τη Φαίδρα και τα ‘κρίματά’ της, πρβλ. *ό. π.*, 165 κεξ· 214 κεξ. Για την ευθύνη της Φαίδρας παραπέμπουμε στον Davis (1983) 120 κεξ.

54 Βλ. και στ. 698 κεξ: *Ei ipsa nostrae fata cognosco domus: / fugienda petimus; sed mei non sum potens.*

55 Στ. 1191 κεξ: *Audite, Athenae, tuque, funesta pater / peior nouerca: falsa memorauit et nefas, / quod ipsa demens pectore insano hauseram, / mentita finxi. Vana punisti pater / iuuenisque castus crimine incesto iacet, / pudicus, insons ...*

ριφορά που εντάσσεται κάποτε από την έρευνα στη γενικότερη διάθεση του νεαρού ήρωα να κυριαρχήσει πάνω στη φύση, αρχικά ως επιθετικός κυνηγός-φονιάς και στη συνέχεια ως σταθερός καταφρονητής του έρωτα, ουσιαστικά των ίδιων των φυσικών νόμων, με την επιβολή στο εαυτό του μιας αυστηρής ζωής χωρίς τις φυσικές χαρές της Αφροδίτης. Έτσι ο προστατευόμενος της Διάνα (Άρτεμις) ωραίος, αγέρωχος και ανέμελος κυνηγός της εισαγωγικής σκηνής θα καταλήξει στο τέλος του δράματος, έχοντας υποστεί πλέον ο ίδιος ανελέητο κυνηγητό από τη Φαίδρα, την Τροφό, τον Θησέα και τον θαλάσσιο ταύρο, ένα οικτρά σπαραγμένο θήραμα, παγιδευμένο όχι στις κυνηγετικές θηλίες που κουβαλούσε στο καθημερινό κυνήγι, αλλά στους μάντες των αλόγων του που κυβερνούσε ως τότε δεσποτικά<sup>56</sup>.

Μέσα στην ίδια ερμηνευτική οπτική ο Θησέας τιμωρείται και βλέπει να συντρίβεται η ευτυχία του, γιατί παραβίασε τους ηθικούς νόμους (με τις συνεχόμενες απιστίες του<sup>57</sup>) και τη φυσική τάξη (με την κατάρα που εκστόμισε κατά του γιου του και με την 'ύβρη' της καθόδου και επανόδου από τον Άδη, ύστερα από μια υβριστική για τον άρχοντα των νεκρών αποστολή)<sup>58</sup>.

Ανάμεσα λοιπόν σε άλλες όψεις της ρωμαϊκής Φαίδρας σημαντική φαίνεται να είναι η πάντα επίκαιρη 'αντιφυλετική' πλευρά της. Σε μια πολυφυλετική, πολυθρησκευτική παγκοσμιοποιημένη αυτοκρατορία και στον μικρόκοσμό της που ήταν η βασιλική αυλή, γεμάτη προβλήματα, πνιγμένη στα πάθη, στιγματισμένη από τα πιο φρικτά εγκλήματα και τα βαρύτερα ανουσιουργήματα, αλλά και με φανερά συμπτώματα αντιπάθειας ή καχυποψίας απέναντι στο πλήθος των απελεύθερων ανατολιτών που είχαν κατακλύσει όχι μόνο τη ρωμαϊκή κοινωνία (ιδιαίτερα στο χώρο του εμπορίου και της οικονομίας) αλλά και τη διοικητική μηχανή φτάνοντας ως τη βασιλική αυλή, και προκαλούσαν τη δυσαρέσκεια και την οργή της Συγκλήτου και των γηγενών Ρωμαίων<sup>59</sup>, το αίτιο των κακών δεν εντοπίζεται στην καταγωγή ή το χρώμα, το φύλο ή τη γλώσσα ούτε στη μανία κάποιου θεού ή πεπρωμένου ούτε ακόμη στα συλλογικά ήθη και τις θρησκευτικές δοξασίες των λαών, αλλά στην ολέθρια δράση της μανίας των παθών της ψυχής (όπως ο *furor incesti amoris siue libidinis*, ο *furor lucris*, η *sitis imperii* ...), που οδηγεί στην υβρι-

56 Η Dupont (1997, 171 κεξ.) υπογραμμίζει επίσης τις δυο αντιθετικές όψεις του δράματος που αντιστοιχούν σε δυο αντίθετες σωματικές εμφανίσεις των ηρώων του: των άγριων και ωραίων σωμάτων στο α' μέρος της τραγωδίας, των πενθούντων και άσημων στο β'. Ο Θησέας επιστρέφει από τον Άδη αξιοθρήνητος και ρακένδυτος σαν φάντασμα. Η Φαίδρα 'ενδύεται' διαδοχικά δυο πένθιμες όψεις. Η πρώτη συνιστά κοινωνικοποιημένη εκδήλωση των αποτελεσμάτων του (υποτιθέμενου) βιασμού της. Η άλλη τής χρειάζεται για να θρηνήσει τον Ιππόλυτο. Ο τελευταίος είναι πλέον ένα ακρωτηριασμένο πτώμα, το αποκορύφωμα του θανάτου και της ασχήμιας. Η σκηνή της ερωτικής εξομολόγησης επαναλαμβάνεται στη σκηνή της ομολογίας του εγκλήματος. Κι είναι κι οι δυο σκηνές με τρία πρόσωπα, μόνο που το τρίτο απουσιάζει. Στην πρώτη απουσιάζει ο Θησέας που βρίσκεται στη χώρα των νεκρών· υπάρχει όμως ως μάσκα πάνω στο πρόσωπο του Ιππόλυτου. Στην άλλη απουσιάζει ο Ιππόλυτος, που εμφανίζεται ως σωρός κατακρεουργημένων μελών.

Για τη μετατροπή του κυνηγού Ιππόλυτου σε κυνηγημένο θήραμα, όπως και για τις γλωσσικές και συμβολικές αναλογίες ανάμεσα στον εισαγωγικό μονόλογο (εντολές του Ιππόλυτου στους συγκυνηγούς του να διασκορπιστούν σε αναζήτηση θηραμάτων) και το τέλος της τραγωδίας (οδηγίες προς τους δούλους να αναζητήσουν τα διάσπαρτα μέλη του Ιππόλυτου), βλ. Davis (1983) 114-7· Boyle (1985) 1297 κεξ· 1302 κεξ· (1987) 23 κεξ· Zoccali (1997) 448 κεξ· Mazzoli (1998) 130. Ράιο (2011) 171-177.

57 Το τραγικό λάθος του είναι ότι αποδίδει το 'κρίμα', όπως πιστεύει, του Ιππόλυτου στην αμαζόνα μάνα του, ξεχνώντας πως είναι και δικός του γιος. Ακόμη κι αν ήταν αληθινός ο 'βιασμός' της Φαίδρας, γιατί μια τέτοια διαγωγή να μην αποδοθεί στη δική του κληρονομική γραμμή, αφού ο Θησέας είχε ξελογιάσει και μετά εγκαταλείπει την αδελφή της Φαίδρας Αριάδνη, ενώ στην παρούσα φάση μόλις είχε επιστρέψει από την τρελή απόπειρα αρπαγής της κυράς του Κάτω Κόσμου. Davis (1983) 120. Hill (2000) 568.

58 Βλ., μεταξύ άλλων, Boyle (1985) 1290 κεξ· 1293 κεξ· 1297 κεξ· 1299 κεξ· Dupont (1997) 62· 64· 167.

59 Για τη θέση και τον ρόλο των απελεύθερων στους κόλπους της ρωμαϊκής κοινωνίας εκείνα τα χρόνια, και την έχθρα που προκαλούσαν συχνά εναντίον τους βλ. Cizek (1982) 201-10 et passim. Rostovtseff (1988) 89-90· 214 κεξ· 449-50 σημ. 32-3. Alföldi (1988) 185· 191· 194-5· 232-3· 238 κεξ· 246-7· 263 κεξ· Veyne (1991) 13 κεξ. Howatson (1993) 14.

στική υπερβολή απέναντι στους φυσικούς νόμους και τελικά στην καταστροφή. Και οι φυσικοί νόμοι ταυτίζονται με τους θεούς, αφού στο Γ' Χορικό της ίδιας τραγωδίας – που περιέχει τις περισσότερες από κάθε άλλο δράμα του Σενέκα σχετικές αναφορές<sup>60</sup> –, η φύση (*natura*), που σε άλλα εδάφια της *Φαίδρας* εμφανίζεται να παίζει ποικίλους ρόλους<sup>61</sup>, ταυτίζεται καθαρά, σύμφωνα και με τη στωική άποψη, με την υπέρτατη δύναμη που γέννησε τους θεούς και κυβερνάει το Σύμπαν (στ. 959), εξομοιούμενη έτσι με τον Jupiter-Δία<sup>62</sup>.

## Βιβλιογραφία

- Abel, K. (1985), “Seneca. Leben und Leistung”, *ANRW* II 32, 2, 653-775.
- Ahl, F. (1986), *Seneca, 'Phaedra' translated and with an introduction*, Ithaca – London.
- Albrecht, M. von (2002), *Ιστορία της Ρωμαϊκής Λογοτεχνίας* (μετάφρ. από τα γερμ. [21994]: Δ. Ζ. Νικήτας, τ. II, Ηράκλειο.
- Alföldi, G. (1988), *Ιστορία της Ρωμαϊκής Κοινωνίας* (μετάφρ. από τα γερμ. [1984]: Α. Χανιώτης), Αθήνα.
- André, J.-M. (2003), “Sénèque et l'Égypte: Esquisse d'un bilan”, *REL* 81, 172-189.
- Barrett, W. S. (1964), *Euripides Hippolytos, edited with Introduction and Commentary*, Oxford.
- Boia, L. (1995), *Entre l'ange et la bête. Le mythe de l'homme différent de l'Antiquité à nos jours*, Paris.
- Boyle, A. J. (1985), “In Nature's Bonds: A Study of Seneca's Phaedra”, *ANRW* II 32, 2, 1284-1347.
- (1987), *Seneca's Phaedra*, Liverpool - New Hampshire.
- Carlier, P. (1992), “Observations sur les *nothoi*”, in Lonis (1992), 107-125.
- Cattin, A. (1960), “Le prologue de la *Phèdre* de Sénèque”, *REL* 38, 67.
- (1963), “La géographie dans les tragédies de Sénèque”, *Latomus* 22, 685-703.
- Chaumartin, F.-R. (1996), *Sénèque, Tragédies*, I, Paris.
- Charpentier, M.-C. (επιμελ.) (2004), *Les espaces du sauvage dans le monde antique (Colloque Besançon 4-5 mai 2000)*, France-Compté.
- Cizek, E. (1982), *Néron*, Paris.
- Coffey, M. – Mayer, R. (1990), *Seneca, Phaedra*, Cambridge.
- Cusset, C. (2004), “Les *Argonautiques* d'Apollonios de Rhodes comme itinéraire à travers la sauvagerie”, in Charpentier (2004), 31-52.
- Dangel, J. (2004), “Devanciers grecs et romains de Sénèque le Tragique”, in *Sénèque le tragique. Vandoeuvre-Genève 1-5 sept. 2003, Entretiens, Fondation Hardt* 50, 63-120.
- Davis, P. J. (1983), “Vindicat omnes natura sibi: A Reading of Seneca's Phaedra”, στον τόμο

60 Η λ. *natura* απαντά 7 φορές στη *Φαίδρα* και μόλις 10 φορές σε όλες τις άλλες τραγωδίες του Σενέκα. Boyle (1985) 1290, υποσημ. 21.

61 Στην ίδια τραγωδία η φύση (*natura*) ταυτίζεται άλλοτε με την πηγή των φυσικών ερωτικών επιθυμιών (173, 176: όπως και το αντίστροφο: πρβλ. τα λόγια της Τροφού για τα ‘καθήκοντα’ που όρισε ο Θεός για κάθε ηλικία) και όλων των ουράνιων, γήινων ή θαλάσσιων πλασμάτων, ακόμη και των πιο μεγάλων ή αυστηρών θεών (352), άλλοτε με τη φυσική ανθρώπινη ροπή προς την πολιτισμένη κοινωνική ζωή των πόλεων (481-2), άλλοτε με τις φυσικές συναισθηματικές προδιαθέσεις της ψυχής (567), άλλοτε με την πηγή των έμφυτων συναισθηματικών δεσμών γονιών και παιδιών (1115).

Για τις εξαιρετικά ποικίλες έννοιες που κρύβει ο όρος *natura* (μερικοί τις ανεβάζουν σε 66!) βλ. πάλι Boyle (1985) 1289 κεξ (“*Natura uindex*”), που κατατάσσει τις απόψεις του Σενέκα σε δύο κατηγορίες: *προνοιακή* στα φιλοσοφικά και επιστημονικά έργα του, *ηθικά αμφίσημη* στη *Φαίδρα*, με αναλυτική παρουσίαση των επιμέρους υποκατηγοριών.

62 Βλ., μεταξύ άλλων, Grimal (21979) 137, σχόλ. στον στ. 959.

- που επιμελ. ο A. J. Boyle, *Seneca Tragicus. Ramus Essays on Senecan Drama*, Victoria, 114-127.
- Dingel, J. (1970), "ΙΠΠΟΛΥΤΟΣ ΕΙΦΟΥΛΚΟΣ. Zu Senecas *Phaedra* und dem ersten *Hippolytos* des Euripides", *Hermes* 98, 44-56.
- Duby, G. – Perrot, M. (2002), *Histoire des femmes en Occident, I: L'Antiquité*, Paris.
- Dumont, J. C. – Francois-Garelli, M.-H. (1998), *Le Théâtre à Rome*, Paris.
- Dupont, F. (1991), "Le prologue de la *Phèdre* de Sénèque", *REL* 69, 124-135.
- (1997), *Les monstres de Sénèque*, Paris.
- Garelli-Fraçois, M.-H. (επιμελ.) (1998), *Rome et le tragique, Colloque International 26, 27, 28 mars 1998, Pallas* 49.
- Giomini, R. (1955), *L. Annaei Senecae Phaedram edidit et commentario instruxit*—, Roma.
- Grant, M. (2000), "Seneca's Tragic Geography", *Latomus* 59, 88-95.
- Grimal, P. (1963), "L'originalité de Sénèque dans la tragédie de *Phèdre*", *REL* 41 297-314.
- (31966), *Sénèque. Sa vie, son Oeuvre avec un exposé de sa Philosophie*, Paris.
- (1991), *Λεξικό της Ελληνικής και Ρωμαϊκής Μυθολογίας* (επιμελ. μετάφρ. από τα γαλλ. [51976]: Β. Άτσαλος, Θεσσαλονίκη.
- (21979), *L. Annaei Senecae Phaedra (Sénèque, Phèdre)*, Paris.
- Heldmann, K. (1968), "Senecas *Phaedra* und ihre griechischen Vorbilder", *Hermes* 96, 88-117.
- Hermann, L. (1924), *Le théâtre de Sénèque*, Paris.
- Herter, H. (1975), "Hippolytos und *Phaedra*", στον τόμο του ίδιου (επιμελ. E. Vogt) *Kleine Schriften*, München, 119-156.
- Hill, D. E. (2000), "Seneca's Choruses", *Mnemosyne* ser. IV, 53, 561-587.
- Howatson, M. S. (1993), *Dictionnaire de l'Antiquité* (μετάφρ. από την αγγλ. έκδ. του 1990), Paris 1996 (= 1993).
- Κινάλη, Μ. (2006), *Αμαζόνες: η Συμπαντική διάσταση του μύθου*, Αθήνα.
- Kunst, K. (1924), *Seneca Phaedra herausgegeben und erläutert, I: Text*, Wien.
- Leclant, J. (1958), "Reflets de l'Égypte dans la littérature latine d'après quelques publications récentes", *REL* 36, 81-86.
- Liou-Gille, B. (2006), "Femmes-guerrières: Les Romains se sont-ils intéressés aux Amazones et à leur légende?", *Euphrosyne* n. s. 34, 51-64.
- Lonis, R. (επιμελ.) (1992), *L'Étranger dans le monde grec, II (Actes du Deuxième Colloque sur l'Étranger, Nancy 19-21 septembre 1991)*, Nancy, 297-311.
- Mazzoli, G. (1998), "Les prologues des tragédies de Sénèque", in Garelli-Fraçois (1998), 121-134.
- Motto, A. L. – Klark, J. R. (1988), *Senecan Tragedy*, Amsterdam.
- Paschalis, M. (1993), "Minoan Thalassocracy: The Senecan Version", *Αριάδνη* 6, 141-146.
- (1994), "The Bull and the Horse: Animal Theme and Imagery in Seneca's *Phaedra*", *AJPh* 115, 105-128.
- Ράιος, Δ. (2011), *Σενέκα Φαίδρα: Εισαγωγή, κριτική έκδοση, μετάφραση, ερμηνευτική ανάλυση*, Γιάννενα.
- Richer, J. (31994), *Géographie sacrée du monde grec*, Paris.
- Rostovtseff, M. I. (1988), *Histoire économique et sociale de l'Empire romain (trad. de l'anglais [Oxford 21957] par O. Demange avec Introduction, Chronologie et Bibliographie de J. Andreau)*, Paris.
- Ρούσσοσ, Ε. Ν. (1986), "Αμαζόνες", in I. Θ. Κακριδή, *Ελληνική Μυθολογία, Β': Οι Θεοί*, Αθήνα, 344-353.
- Segal, Ch. (1986), *Language and desire in Seneca's Phaedra*, Princeton.
- Seidensticker, B. – Armstrong, D. (1985), "Seneca tragicus", *ANRW* II 32, 2, 917-968.



- Syme, R. (1987), "Exotic Names, notably in Seneca's Tragedies", *Acta Classica* 30 49-64.
- Toepffer (1894), "Amazones", *RE I*, 1754-71.
- Veyne, P. (1991), *La société romaine*, Paris.
- Vidal-Naquet, P. (1992), "Note sur la place et le statut des étrangers dans la tragédie athénienne", *in Lonis* (1992), 297-311.
- Wolff, É. (2004), "Espace du sauvage et nomades", *in Charpentier* (2004), 21-28.
- Zehnacker, H. (1984), "Ovide et la tragédie", *Λογοτεχνία και Πολιτική στα χρόνια του Αύγουστου, Πρακτικά Α' Πανελληνίου Συμποσίου Λατινικών Σπουδών*, Γιάννενα, 181-194.
- Zehnacker, H. – Fredouille, J.-C. (1993), *Littérature latine*, Paris.
- Zintzen, C. (1960), *Analytisches Hypomnema zu Senecas Phaedra*, Meisenheim / Glan.
- Zoccali, F. (1997), "Il Prologo "allegorico" della *Phaedra* di Seneca", *BStudLat* 27 433-453.
- Zwierlein, O. (1987), *Senecas Phaedra und ihre Vorbilder*, Mainz.

## Résumé

### *La descendance amazonienne d'Hippolyte, la 'géographie' et le caractère antiraciste de la Phèdre de Sénèque*

Quand on compare l'*Hippolyte couronné* d'Euripide à la *Phèdre* de Sénèque, on est frappé par le rôle prépondérant qui est, dans la pièce latine, conféré à l'ascendance amazonienne d'Hippolyte; en plus, celle-ci est, dans certains cas, présentée comme la cause principale du comportement 'sauvage' du jeune héros et du crime dont on le charge fausement, ce qui n'est pas loin d'une position raciste.

Le rôle de l'hérédité est aussi souligné par la 'géographie' de la *Phèdre*; en effet, à l'encontre de l'*Hippolyte couronné*, la tragédie de Sénèque fourmille de noms géographiques qui couvrent presque toute l'*Oecoumenè*; mais quand on les examine de près, il semble que, dans une large mesure, ceux-ci suivent la 'géographie' des Amazones depuis l'extrémité de l'Ouest jusqu'aux plaines de la Scythie, en passant par l'Asie Mineure.

D'autre part du fait que Sénèque a choisi comme protagonistes deux héros légendaires qui appartiennent à des mondes tout à fait différents, voire opposés, et dont le choc violent causera leur perte réciproque, on pourrait aboutir à des conclusions erronées concernant les intentions du poète.

La fin de la pièce ainsi que beaucoup d'autres passages nous mettent, paraît-il, sur la bonne voie: la responsabilité concernant les maux humains ne doit être imputée ni à l'hérédité ou à l'origine géographique ni au sexe ou à la religion et à la culture des héros ni non plus à la poursuite du destin ou d'un dieu, mais uniquement à l'action pernicieuse des passions humaines déchaînées (*furor incesti amoris siue libidinis, furor lucris, sitis imperii* ...); celle-ci entraîne ses victimes à la perte à cause de leur comportement outrageant à l'égard de la nature (*natura*), identifiée, dans la tragédie, à la puissance suprême, créatrice des dieux, qui gouverne l'Univers et qui est ainsi assimilée à Jupiter.

## Πολυπολιτισμικότητα στη ρωμαϊκή Γαλατία του 4<sup>ου</sup> μ.Χ. αιώνα: η μαρτυρία του Αυσόνιου

Στο έργο του Αυσόνιου βρίσκουμε σημαντικές μαρτυρίες για τη συνύπαρξη διαφορετικών εθνοτήτων, γλωσσών και θρησκειών στη ρωμαϊκή Γαλατία της εποχής του. Τις περισσότερες πληροφορίες για το θέμα της πολυπολιτισμικότητας<sup>1</sup> μάς παρέχουν τα *Parentalia*, μια σειρά 30 νεκυσίων ποιημάτων που αφορούν το οικογενειακό περιβάλλον του ποιητή,<sup>2</sup> και η *Commemoratio Professorum Burdigalensium*, όπου μνημονεύονται 32 καθηγητές, που δίδαξαν στη σχολή του Bordeaux.

Για την ύπαρξη ελληνικού στοιχείου, εκτός από τη μαρτυρία του Αυσόνιου ότι ο πατέρας του γνώριζε άπταιστα ελληνικά και λιγότερο καλά λατινικά,<sup>3</sup> συνηγορούν και τα πολλά ελληνικά ονόματα στην οικογένειά του. Με βάση αυτή την πληροφορία, μητρική γλώσσα του Ιούλιου Αυσόνιου δεν ήταν βέβαια η λατινική· έτσι, άλλοι υποστήριξαν ότι πρέπει να ήταν κάποια γαλατική ή ιβηρική διάλεκτος<sup>4</sup> και άλλοι ότι ήταν η ελληνική.<sup>5</sup>

Ο ίδιος ο Αυσόνιος, πάντως, αναφερόμενος στην καταγωγή του,<sup>6</sup> παρόλο που μάς πληρο-

- 1 Όσον αφορά την πολυπολιτισμικότητα στη Γαλατία, ο Woolf (1998) εξετάζει τη διαδικασία εκρωμαϊσμού της Γαλατίας από το 200 π.Χ. μέχρι το 300 μ.Χ., στο πρώτο κεφάλαιο (σ. 7) μάλιστα, αναδεικνύεται η συνάφεια των όρων «εκρωμαϊσμός» και «πολυπολιτισμικότητα», καθώς ο όρος «εκρωμαϊσμός» περιγράφει μια σειρά πολιτιστικών αλλαγών που δημιούργησαν έναν αυτοκρατορικό πολιτισμό, όπου διαφορές και ομοιότητες συγκροτούν ένα ενοποιημένο σύνολο. Ο Adams (2003) 184 κ.ε. εξετάζει την ικανότητα στη χρήση της λατινικής γλώσσας ως συστατικό στοιχείο της ρωμαϊκής ταυτότητας. Θέματα τοπικής και εθνικής ταυτότητας στη ρωμαϊκή αυτοκρατορία εξετάζονται στο βιβλίο των Laurence – Berry (1998), ενώ μια ευσύνοπτη παρουσίαση διαφόρων όψεων της πολυπολιτισμικότητας επιχειρεί ο Galinsky (1992) 116-118.
- 2 Ο Αυσόνιος είναι ένας από τους λίγους συγγραφείς για τον οποίο γνωρίζουμε τόσα πολλά για τη ζωή, τη σταδιοδρομία, τον κύκλο των συγγενών και φίλων του, των δασκάλων και μαθητών του, μέσα από το ίδιο του το έργο. Το πρώτο ποίημα των *Praefatiunculae*, μάλιστα, αποτελεί μια σύντομη αυτοβιογραφία του ποιητή. Αρκετές πληροφορίες βρίσκουμε επίσης στις *Επιστολές* του καθώς και στους πεζούς ή ποιητικούς προλόγους έργων του.
- 3 *Epiced.* 2, 9-10 *sermone impromptus Latio, verum Attica lingua / suffecit culti vocibus eloquii.*
- 4 Πρβλ. Jullian (1891) 244· Dill (1960) 167· Rand (1927) 30· Favez (1946) 122· Fischer (1981) 3-5· Whatmough (1970) 269 σημ. 2· Rankin (1987) 232-233· Green (1990) 312· Green (1991) XXV & 276. Όσον αφορά την ύπαρξη ομιλούμενης γαλατικής γλώσσας (ή κάποιων διαλέκτων), ο Αυσόνιος είναι τόσο καθαρολόγος στη χρήση της λατινικής που, με ελάχιστες εξαιρέσεις, δεν επιτρέπει τη διέλευση τέτοιων στοιχείων στο έργο του, πρβλ. Granucci (1986-1987) 115-152. Μπορούμε όμως να εικάσουμε από άλλες πηγές ότι τον 4<sup>ο</sup> αι., τουλάχιστον στην τάξη των *humiliores*, κάποιες γαλατικές διαλέκτοι ήταν ακόμη ομιλούμενες, πρβλ. Σουλπίκιο Σεβήρο *Dial.* 1, 27· Σιδώνιο Απολλινάρι *Ep.* 3, 3· πρβλ. επίσης Dill (1960) 167· Jones (1964) 992-993· Polymeracis (2001) 68· Adams (2003) 190.
- 5 Πρβλ. Plessis (1909) 673-675· Hopkins (1961) 241· Pastorino (1971) 13-14· Sivan (1993) 55-56· Πολυμεράκης (1993) 13 κ.ε., όπου και εκτενής συζήτηση για την καταγωγή του Αυσόνιου.
- 6 *Ad lect.* 5-9 *Vasates patria est patri, gens Haedua matri / de patre, Tarbellis set genitrix ab Aquis, / ipse ego Burdigalae genitus: divisa per urbes / quattuor antiquas stirpis origo meae. / hinc late fusa est cognatio.* Η μία πόλη είναι οι *Vasates*, η πατρίδα του πατέρα του, η δεύτερη είναι η γενέτειρα του πατέρα της μητέρας του, η τρίτη πόλη είναι οι *Aquae Tarbellae*, ο τόπος καταγωγής της γιαγιάς από τη μητέρα του, και η τέταρτη πόλη είναι τα *Burdigala*, όπου γεννήθηκε ο ίδιος. Οι Βασάτιοι ήταν κελτικό έθνος (ή, μάλλον, φυλή) της Ακυϊτανίας και ομώνυμη πόλη, η σημερινή Bazas, 50 περίπου χιλιόμετρα νοτιοανατολικά από το Bordeaux. Οι Τάρβελιοι ήταν επίσης κελτικό έθνος (ή, μάλλον, φυλή) της Ακυϊτανίας που εκτεινόταν από το Bordeaux μέχρι τα Πυρηναία. Το όνομα “*Aquae*” (=

φορεί ότι οι ρίζες του απλώνονται σε τέσσερις αρχαίες πόλεις, εθνότητα αποκαλύπτει μόνο για τον παππού από τη μητέρα του, που ήταν Αιδουϊκής καταγωγής,<sup>7</sup> ενώ για τις άλλες περιπτώσεις παραθέτει μόνο τα ονόματα τριών πόλεων της Ακυϊτανίας, οι οποίες κατοικούνταν βέβαια ως επί το πλείστον από γαλατικά φύλα<sup>8</sup> αλλά, ενδεχομένως, και από κατοίκους άλλων εθνοτήτων. Επίσης, η φράση *hinc late fusa est cognatio*, που χρησιμοποιεί (στ. 9), μπορεί να σημαίνει ότι οι συγγενείς του ήταν «διασκορπισμένοι σε διάφορους τόπους» ή ότι ήταν «πολύ ανακατεμένοι» από άποψη φυλών ή εθνοτήτων.

Μερικοί, ιδίως όσοι υποστήριξαν τη γαλατική καταγωγή του Αυσόνιου, ερμήνευσαν τη σιωπή του σχετικά με τους γονείς του πατέρα του,<sup>9</sup> αποδίδοντάς την στο ότι ο παππούς του ήταν ταπεινής καταγωγής, με την έννοια ότι δεν απέκτησε δημόσια αξιώματα. Όσο για τα άπταιστα ελληνικά του πατέρα του, υπέθεσαν ότι οφείλονταν στο επάγγελμά του, καθώς η γνώση της ελληνικής γλώσσας, εκείνη την εποχή, ήταν απαραίτητη για την ιατρική επιστήμη και ο Ιούλιος Αυσόνιος ένας φημισμένος γιατρός.<sup>10</sup> Άλλοι ερευνητές υποστήριξαν ότι ο παππούς του Αυσόνιου πρέπει να ήταν Έλληνας που μετανάστευσε στην Ακυϊτανία για επαγγελματικούς λόγους και ότι μάλλον ήταν ελληνόφωνος γιατρός<sup>11</sup> από την Ανατολή, και μάλιστα απελευθερος, με την επισήμανση ότι γι' αυτό συνηγορεί και το όνομα «Αυσόνιος» (= Δυτικός, άνθρωπος από τη Δύση) που τυπολογικά φαίνεται όνομα που ταιριάζει σε δούλους ή απελευθερούς,<sup>12</sup> ενώ, παράλληλα, εξηγείται έτσι και η σιωπή του Αυσόνιου σχετικά με τους γονείς του πατέρα του.

Η ελληνική καταγωγή του Βορδιγάλειου ποιητή, ωστόσο, στηρίζεται και σε ασφαλέστερα στοιχεία που είναι, συνοπτικά, τα εξής: 1) μια πληροφορία που μάς παρέχει στον πεζό πρόλογο του *Επικήδειου* στον πατέρα του, 2) τα πολλά ελληνικά ονόματα και οι συνήθειες ονοματοθεσίας στην οικογένεια, και 3) το ίδιο του το όνομα.

Ο Αυσόνιος μάς πληροφορεί ότι επέλεξε τον τίτλο *Επικήδειον* από Έλληνες συγγραφείς όχι από ματαιοδοξία αλλά από βαθύ σεβασμό προς το νεκρό πατέρα του.<sup>13</sup> Αυτή η αιτιολόγηση της

«Ακούαι» ή «Άκουαι»· «Υδατα») ήταν συνηθισμένο όνομα πολλών πόλεων της αρχαιότητας, ιδίως όσων διέθεταν ιαματικά λουτρά.

- 7 Οι Αίδουοι ήταν η ισχυρότερη φυλή της Κελτικής Γαλατίας. Για τη διαίρεση της Γαλατίας σε τρία μέρη και τη μεταξύ τους πολιτισμική ετερότητα πρβλ. Καίσαρα B.G. 1, 1, 1-4 *Gallia est omnis divisa in partis tris, quarum unam incolunt Belgae, aliam Aquitani, tertiam qui ipsorum lingua Celtae, nostra Galli appellantur. Hi omnes lingua, institutis, legibus inter se differunt.*
- 8 Ο Ιούλιος Καίσαρας επίσης αναφέρει ονομαστικά ένδεκα έθνη (φυλές) που αποτελούσαν το μεγαλύτερο μέρος της Ακυϊτανίας, τα οποία παραδόθηκαν στον Κράσσο, και ότι υπήρχαν λίγα ακόμη απομακρυσμένα έθνη που δε φρόντιζαν να κάνουν το ίδιο: B.G. 3, 27 *maxima pars Aquitaniae sese Crasso deditit obsidesque ultro misit; quo in numero fuerunt Tarbelli, Bigerriones, Ptiarii, Vocates, Tarusates, Elusates, Gates, Ausci, Garunni, Sibulates, Cocosates; paucae ultimae nationes ... id facere neglexerunt.*
- 9 Η μόνη αναφορά του ποιητή στον παππού του υπάρχει στο *De herediolo*, όπου αναφερόμενος στο κτήμα που κληρονόμησε από τον πατέρα του στην Ακυϊτανία, ισχυρίζεται ότι το ίδιο κτήμα καλλιέργησαν ο πατέρας του, ο παππούς του και ο προπάππος του (*Hered. 1-2 salve, herediolum, maiorum regna meorum / quod proavus, quod avus, quod pater excoluit*). Δεν διευκρινίζεται ωστόσο, αν αυτό το κτήμα ήταν πατρικό του Ιούλιου Αυσόνιου ή αν ανήκε στην οικονομικά εύρωστη οικογένεια των Arborii και περιήλθε στην κατοχή του Ιούλιου μετά το γάμο του, από τον πατέρα της συζύγου του. Κατά τον Hopkins μάλιστα (1961, 241) αυτή η αναφορά του ποιητή αποτελεί μία *suggestio falsi*, για να καλύψει τεχνηέντως την ταπεινή πατρική του καταγωγή, πρβλ. Polymeracis (2001) 76.
- 10 *Epiced. 2, 1-2 Nomen ego Ausonius, non ultimus arte medendi / et, mea si nosset tempora, primus eram.*
- 11 Πρβλ. Hopkins (1961) 241· Polymeracis (2001) 72, όπου και σχετική βιβλιογραφία. Το γεγονός βέβαια ότι πολλοί στην οικογένεια, μεταξύ των οποίων και ο αδερφός και ο πατέρας του, άσκησαν το επάγγελμα του γιατρού, επάγγελμα που από παράδοση ασκούσαν κυρίως οι Έλληνες, ενισχύει την πιθανότητα και ο παππούς του να ήταν Έλληνας γιατρός.
- 12 Πρβλ. Hopkins (1961) 241· Pastorino (1971) 14· Rankin (1987) 235· Sivan (1993) 56.
- 13 *Epiced. 1, 3-4 titulus a Graecis auctoribus defunctorum honori datus, non ambitiosus, sed religiosus*, πρβλ. Polymeracis (2001) 76.

επιλογής του δε θα είχε κανένα νόημα, αν μητρική γλώσσα του πατέρα του δεν ήταν η ελληνική. Ακόμη, στην οικογένεια του Ιούλιου Αυσόνιου βρίσκουμε<sup>14</sup> τα ελληνικά ονόματα “Idalia”, “Cataphronia” και “Calliprio”, το «Καλλιπίων» μάλιστα δεν απαντά σε καμία άλλη πηγή.

Ελληνικές ρίζες του Αυσόνιου ανιχνεύονται και από την πλευρά της μητέρας του, η οποία ήταν *sanguine mixto*: γαλατικής καταγωγής από τον πατέρα της και διαφορετικής εθνότητας από τη μητέρα της.<sup>15</sup> Ωστόσο, τα δύο ελληνικά *cognomina* της μητέρας της, «Κορίνθια» και «Μαύρη», και τα ονόματα «Δρυάδια» και «Ίλαρία», που είχαν οι δύο αδερφές της, μαρτυρούν και πάλι ελληνική καταγωγή, το “Dryadia”, μάλιστα, δεν απαντά σε άλλη πηγή. Το παρατσούκλι “Maura”, όπως μας πληροφορεί ο Αυσόνιος,<sup>16</sup> της το κόλλησαν συνομηλίκες φίλες της, επειδή είχε σκουρόχρωμο δέρμα. Για την Ίλαρία σχολιάζει ότι της δόθηκε το *cognomen* “Hilarus” (Ίλαρός), γιατί από μωρό ακόμη ήταν εύθυμη και έμοιαζε με αγόρι.<sup>17</sup> Τα σχόλια για την προέλευση αυτών των δύο *cognomina* υποδηλώνουν ότι η ελληνική γλώσσα στις Aquae Tarbellae της Ακυϊτανίας, όπου κατοικούσε η Aemilia Corinthia Maura, ήταν ομιλούμενη γλώσσα, τουλάχιστον σε κάποιες νησίδες πληθυσμού, ίσως μεταναστών από τον ελλαδικό χώρο, όπως μας επιτρέπει να εικάσουμε το τοπωνυμικό “Corinthia”.

Όσον αφορά το όνομα “Ausonius”, παρά το ότι ο ίδιος διατείνεται ότι είναι λατινικό,<sup>18</sup> θα πρέπει να συσχετισθεί με το όνομα “Ausones” ή “Ausonii” («Αύσωνες» ή «Αύσόνιοι») που δεν είναι παρά το εξελληνισμένο όνομα της οσκιικής φυλής Augunci, κατοίκων περιοχής της Ιταλίας στα σύνορα Λατίου και Καμπανίας,<sup>19</sup> απ’ όπου και ολόκληρη η Ιταλία πήρε την επωνυμία «Αύσωνία», η οποία αναφέρεται συχνά και ως «Εσπερία». Η ταυτοσημία των δύο ονομάτων της Ιταλίας, “Ausonia” – “Hesperia”, υπάρχει και στα ονόματα των δύο γιων του ποιητή: ο

14 Αδέρφια του Ιούλιου Αυσόνιου ήταν ο Clemens Contemtus, ο Iulius Calliprio, η Iulia Veneria (μητέρα της Iulia Idalia) και η Iulia Cataphronia, πρβλ. *Parent.* 7, 26, 27, 28.

15 *Parent.* 2, 1-2 *Proxima tu, genetrix Aeonía, sanguine mixto / Tarbellae matris patris et Aeduici*, πρβλ. Lolli (1997) 68-69. Τα άλλα τρία παιδιά της οικογένειας, εκτός από τη μητέρα του ποιητή (Aemilia Aeonía), ήταν ο Aemilius Magnus Arboarius, η Aemilia Dryadia και η Aemilia Hilaria, πρβλ. *Parent.* 2, 3, 6, 25.

16 *Parent.* 5, 3-4 *nomen huic ioculare datum, cute fusca quod olim / aequales inter Maura vocata fuit*, πρβλ. Green (1991) 309· Lolli (1997) 96· Polymerakis (2001) 73 κυρίως σημ. 3.

17 Αργότερα μάλιστα φαινόταν σωστός έφηβος, ασχολήθηκε με την ιατρική, όπως ταιριάζει σε άντρες (*more virum*), και απεχθανόμενη σταθερά το γυναικείο φύλο ενστερνίσθηκε το μοναχικό βίο και παρέμεινε *virgo devota*: *Parent.* 6, 2-7 *Aemilia, in cunis Hilari cognomen adepta, / quod laeta et pueri comis ad effigiem, / reddebis verum non dissimulanter ephelum, / \*\*\* / more virum medicis artibus experiens. / feminei sexus odium tibi semper et inde / crevit devotae virginitalis amor*, πρβλ. Green (1991) 310-311· Lolli (1997) 102-105.

18 *Epist.* 10, 16 *Ausonius, nomen Italum*· *Mos.* 440 *Ausonius, nomen Latium*. Στην πλήρη του μορφή το όνομα του ποιητή είναι Decimus Magnus Ausonius, απαρτίζεται δηλ. από ένα *praenomen* και από δύο *cognomina* αντί της καθιερωμένης ρωμαϊκής σειράς *praenomen, nomen gentile, cognomen*. Το όνομα Decimus είναι παλιό ρωμαϊκό *praenomen*, την επωνυμία Magnus την προσέλαβε προς τιμήν του αδερφού της μητέρας του, του Aemilius Magnus Arboarius, και το *cognomen* “Ausonius” το πήρε από τον πατέρα του, πρβλ. Polymerakis (2001) 65 κ.ε.

19 Οι Ausones ή Ausonii μάλιστα αναφέρονται ως οι πρώτοι αυτόχθονες κάτοικοι της κεντρικής και νότιας Ιταλίας πριν από την άφιξη των Τρώων. Σύμφωνα με μία παράδοση που φαίνεται να ξεκινά από τον Σέρβιο και επιβιώνει στην εποχή του Παύλου Διάκονου (8<sup>ος</sup> αι. μ.Χ.), τα ονόματα «Αύσωνες» και «Αύσωνία» προέρχονται από το κύριο όνομα «Αύσων» (γεν. «Αύσωνος») που κατά τη γνωστότερη εκδοχή του μύθου ήταν γιος του Οδυσσέα και της Καλυψώς ή της Κίρκης. Το όνομα «Αύσωνες», παρόλο που εμφανίζεται στην ελληνική λογοτεχνία ήδη από τον 5ο π.Χ. αιώνα, στη λατινική δε φαίνεται να απαντά πριν από το Λίβιο, όπως επίσης και ο, ποιητικός κυρίως, τύπος “Ausonii” δεν απαντά πριν από το Βιργίλιο: από το Βιργίλιο μέχρι το Μαρτιανό Καπέλλα χρησιμοποιείται (σε διάφορους συνδυασμούς με ουσιαστικά οποιουδήποτε γένους και αριθμού) μόνο από ποιητές, με εξαίρεση τη φράση *Ausonium mare* που απαντά στον Πλίνιο και σε όσους τον ακολούθησαν. Η αρχαιότητα και η ελληνικότητα του επιθέτου «Αύσόνιος» επιβεβαιώνονται και από τα παράγωγα «Αύσονικός», «Αύσονίτης» και από τα σύνθετα «Αύσονοκράτωρ», «Αύσονάναξ», «Αύσονάρχης», τα οποία δεν υπάρχουν στη λατινική γλώσσα, πρβλ. Πολυμεράκης (1993) 7-9· Polymerakis (2001) 66-67, όπου και σχετική βιβλιογραφία.

πρώτος ονομαζόταν Ausonius και ο δεύτερος Hesperius,<sup>20</sup> είχαν δηλαδή το ίδιο όνομα, κατά τη συνήθεια ονοματοθεσίας που υπήρχε στην οικογένειά τους, όπου πολλά ονόματα προέρχονται από ονόματα άλλων μελών, όπως μας πληροφορεί και ο ίδιος ο ποιητής στο αυτοβιογραφικό ποίημα *ad lectorem*.<sup>21</sup>

Από το έργο του Αυσόνιου μαθαίνουμε επίσης ότι η ελληνική γλώσσα διδασκόταν και αποτελούσε αντικείμενο και της στοιχειώδους και της ανώτερης εκπαίδευσης στην Ακυϊτανία του 4<sup>ου</sup> μ.Χ. αιώνα.<sup>22</sup> Στην *Commemoratio* μνημονεύονται τρεις Έλληνες γραμματικοί που υπήρξαν δάσκαλοι του Αυσόνιου στο στάδιο της στοιχειώδους εκπαίδευσής του, καθώς και άλλοι δύο Έλληνες καθηγητές.<sup>23</sup> Επίσης, στη σχολή του Bordeaux, εκτός από καθηγητές της λατινικής, υπήρχαν και καθηγητές αποκλειστικά της ελληνικής ή της λατινικής και της ελληνικής ταυτόχρονα.<sup>24</sup> Ο ίδιος ο Αυσόνιος δίδαξε επί τριάντα περίπου χρόνια στη σχολή του Bordeaux, όπου κατείχε έδρα της «λατινικής γραμματικής» και, στη συνέχεια, την έδρα της «λατινικής ρητορικής».<sup>25</sup> Παρόλο που δε δίδασκε παράλληλα και ελληνικά, ο Βορδιγάλειος ποιητής ήταν *utriusque linguae peritus* και η ελληνομάθειά του, αν και κατώτερη συγκριτικά με τη λατινομάθειά του, δεν ήταν καθόλου ευκαταφρόνητη, όπως διαπιστώνουμε κυρίως στα *Επιγράμματα* και στις *Επιστολές* αλλά και σε άλλα έργα του.<sup>26</sup> Επίσης, η *Commemoratio*, απ' όπου αντλούμε τις παραπάνω πληροφορίες για τη σχολή του Bordeaux, και η *Επιστολή* του Αυσόνιου προς τον εγγονό του, όπου, εκτός από Λατίνους, επιλέγει και τού υποδεικνύει για μελέτη και Έλληνες συγγραφείς, αποτελούν μια μαρτυρία για την ιστορία της εκπαίδευσης καθώς και για την ύπαρξη ελληνικών σπουδών και ελληνομάθειας στη Γαλατία της Ύστερης Αρχαιότητας.<sup>27</sup>

20 Το πλήρες όνομά του μάλιστα ήταν Decimius Hilarianus Hesperius, δηλ. περιλάμβανε δύο ονόματα του πατέρα του και ένα παραγόμενο από το ελληνικό όνομα «Ήλάρια» (“Hilaria”) που υπήρχε στην οικογένειά του. Το όνομα «Εσπέριος», ως κύριο όνομα προσώπου, είναι εξαιρετικά σπάνιο και το «Αυσόνιος» δεν εμφανίζεται στη λατινική λογοτεχνία ως όνομα προσώπου πριν από τα *opuscula* του Βορδιγάλειου ποιητή.

21 *Ad lect. 9-12 nomina multis / ex nostra, ut placitum, ducta domo veniant: / derivata aliis, nobis ab stemmate primo / et non cognati, sed genetiva, placent*. Έτσι, βρίσκουμε ονόματα ελληνικά που είναι ταυτόσημα με άλλα ονόματα (ελληνικά ή λατινικά) της ίδιας οικογένειας, όπως το “Dryadia” που αντιστοιχεί στο “Arboreus”, το “Idalia” που αντιστοιχεί στο “Veneria”, το “Melania” στο “Maura”, το “Hilarianus” στο “Hilaria”, το “Hesperius” στο “Ausonius”.

22 Ο Αυσόνιος κατά τη διάρκεια της στοιχειώδους εκπαίδευσής του στο Bordeaux, εκτός από μαθήματα λατινικής γλώσσας και λογοτεχνίας, παρακολούθησε και μαθήματα ελληνικής: μαθήματα λατινικής παρακολούθησε κοντά στους γραμματικούς Macrinus, που ήταν ο πρώτος του δάσκαλος, Sucuro, Concordius, και ελληνικής κοντά στους Ρωμόλο, Κορίνθιο, Σπερχέα και Μενεσθέα (*Prof. 8*). Αργότερα, γύρω στο 320, πήγε στην Τουλούζη, όπου κοντά στο θείο του, τον Αρβόριο, παρακολούθησε για μια οκταετία περίπου μαθήματα ρητορικής, και μετά συνέχισε τις σπουδές του στο Bordeaux με την καθοδήγηση των εκεί δασκάλων του, τα ονόματα των οποίων επίσης μνημονεύονται στην *Commemoratio*.

23 Όπως ήταν, π.χ., ο *grammaticus* Citarius Siculus Syracusanus και ο *rhethor* Censorius Atticus Agricius (*Prof. 13 & 14*).

24 Στην *Commemoratio*, π.χ., εκτός από τους παραπάνω καθηγητές, αναφέρονται ο Crispus και ο Urbicus (*Prof. 21*) ως *grammatici latini et graeci*, ο Staphylus (*Prof. 20*, 5κ.ε.) ως ειδικός στο Λίβιο και στον Ηρόδοτο, και ο Alethius (*Prof. 2*) ως καθηγητής της ελληνικής και της λατινικής λογοτεχνίας.

25 Ο ίδιος άλλωστε αυτοχαρακτηρίζεται πάντοτε ως *grammaticus* ή *rhethor* και ποτέ ως *poeta* (πρβλ. *Praef. 1, 23-27*). Όσον αφορά την ακαδημαϊκή του σταδιοδρομία, υποστηρίχθηκε ότι από το 339 ως το 360 περίπου κατείχε την έδρα της «λατινικής γραμματικής» και, στη συνέχεια, από το 360 ως το 366 περίπου την έδρα της «λατινικής ρητορικής», η οποία πρέπει να ήταν και η μοναδική στη σχολή του Bordeaux, τη στιγμή που η Κωνσταντινούπολη την ίδια εποχή διέθετε μόνο τρεις έδρες για το ίδιο γνωστικό αντικείμενο, πρβλ. Booth (1982) 329-343, κυρίως 339, 341.

26 Πρβλ. Green (1990) 311-319· Πολυμεράκης (1993) 47-53, όπου και σχετική βιβλιογραφία.

27 Πρβλ. Roger (1905) 1-7· Byrne (1916) 1-3· Favez (1943-44) 174-179· Pastorino (1971) 82-88· Brown (1998) 35, 138-139.

Τόσο η σχολή του Bordeaux<sup>28</sup> όσο και της Τουλούζης ήταν ξακουστές τον 4<sup>ο</sup> αιώνα και έστελναν καθηγητές στη Ρώμη, στην Κωνσταντινούπολη και σε πόλεις που αποτελούσαν αυτοκρατορικές έδρες. Χαρακτηριστικά παραδείγματα αποτελούν ο θείος του Αυσονίου, Aemilius Magnus Argobius, ο οποίος κλήθηκε από την Τουλούζη στην Κωνσταντινούπολη, και ο Αυσόσιος ο οποίος κλήθηκε στους Τρεβήρους, για να αναλάβει τη διαπαιδαγώγηση του Γρατιανού.

Το περιβάλλον των Τρεβήρων υπό την εξουσία του Βαλεντινιανού (364-375) ήταν ανεκτικό στη συνύπαρξη παγανισμού - Χριστιανισμού και απέναντι στις αιρέσεις. Η σύζυγος του αυτοκράτορα, Ιουστίνη, ήταν οπαδός του Αρειανισμού, ενώ ο Βαλεντινιανός, κατά τη μαρτυρία του Αμμιανού Μαρκελλίνου, κράτησε ίσες αποστάσεις από τις θρησκευτικές διενέξεις της εποχής του και ποτέ δεν πείραξε κανέναν· επίσης, δεν επέβαλε ούτε απαγόρευσε ποτέ κάποια λατρεία.<sup>29</sup> Ακόμη πιο σημαντικό είναι το γεγονός ότι προσπάθησε και νομικά να επιστρέψει στην αρχική ιδέα του Μεγάλου Κωνσταντίνου, δηλ. στην πλήρη ισοτιμία των θρησκειών, και πρότεινε διάταγμα ανεξιθρησκίας.<sup>30</sup> Το σχετικό διάταγμα, ωστόσο, ανακλήθηκε κάτω από τις πιέσεις της Εκκλησίας, η οποία στο μεταξύ είχε αποκτήσει δύναμη.<sup>31</sup>

Η μετριοπάθεια που διέκρινε το Βαλεντινιανό σε θρησκευτικά ζητήματα, διέκρινε και τον Αυσόσιο, ο οποίος συμμορφώθηκε με το κυρίαρχο δόγμα της εποχής του, μένοντας όμως μακριά από θρησκευτικούς φανατισμούς και μισαλλοδοξίες και χωρίς ποτέ να αποστασιοποιηθεί ουσιαστικά από τον παγανισμό. Στο έργο του, εκτός από άλλες μικρότερες αναφορές στη χριστιανική θρησκεία, υπάρχουν και προσευχές.<sup>32</sup> Επίσης, εκπλήρωνε και άλλα θρησκευτικά καθήκοντα: έφευγε από κάποια έπαυλή του κοντά στο Mediolanum (σημ. Saintes) και πήγαινε στο Bordeaux, όπου συνήθιζε να γιορτάζει το Πάσχα. Σε άλλη έπαυλή του, ωστόσο, την ονομαζόμενη Lucaniacus, υπήρχε ένα μαρμάρινο άγαλμα του Διόνυσου με τα εμβλήματα όλων των θεών· του αφιέρωσε μάλιστα ένα «μυξοβάρβαρο»<sup>33</sup> επίγραμμα που παρουσιάζει μια εικόνα ενός Διόνυσου-Πάνθεου:

*Ogygiae me Bacchum vocant,  
Osirin Aegypti putant,  
Mysi Phanacem nominant,  
Dionyson Indi existimant,  
Romana sacra Liberum,  
Arabica gens Adoneum,  
Lucaniacus Pantheum.*

Ο Βάκχος των Θηβαίων, ο Όσιρις των Αιγυπτίων, ο Φανάκης των Μυσών, ο Διόνυσος των Ινδών, ο Liber των Ρωμαίων και ο Αδωνεύς των Αράβων είναι ο θεός που στην έπαυλη του Αυ-

28 Πρβλ. Bellissima (1932)· Πολυμεράκης (1993) 17-18, σημ. 72-73.

29 Βλ. Αμμιανό Μαρκελλίνο 30, 9, 5 *Postremo hoc moderamine principatus inclaruit, quod inter religionum diversitates medius stetit, nec quemquam inquietavit, neque ut hoc coleretur, imperavit aut illud: neque interdictis minacibus subiectorum cervicem ad id, quod ipse coluit, inclinabat, sed intemeratas reliquit has partes ut repperit.*

30 *Cod. Theod.* 9, 16, 1 *“Unicuique quod animo imbibisset colendi libera facultas tributa est.”*

31 Η Εκκλησία, που μερικές δεκαετίες νωρίτερα ζητούσε την ανεξιθρησκία, τώρα που ήρθε στην εξουσία όχι μόνο δεν ήθελε ούτε καν να ακούσει για ανεξιθρησκία αλλά και αξίωνε την επιβολή του Χριστιανισμού, ως μόνης αληθινής θρησκείας, και τον αφανισμό όλων των άλλων θρησκειών, πρβλ. Beck (1990) 136.

32 Όπως η *Oratio* (Εωθινή προσευχή, σε 85 εξαμέτρους), οι *Versus Paschales* (31 εξαμέτροι), η *Oratio versibus rhopalicis* (42 ροπαλικοί εξαμέτροι), μια σύντομη προσευχή σε πεζό λόγο που συμπεριέλαβε στην *Gratiarum actio*.

33 Το οποίο μάλιστα επιγράφεται *Mixobarbaron Liberi patris signo marmoreo in villa nostra omnium deorum argumenta habenti*, όπου ο όρος «μυξοβάρβαρο» εμπεριέχει σαφώς την έννοια της σύντηξης και της πολυπολιτισμικότητας, πρβλ. Wagenvoort (1972) 587-591.

σόνιου θεωρείται Πάνθεος. Ο Πάνθεος Θεός της λαϊκής λατρείας είναι το αντίστοιχο του Ενόσ Θεού της φιλοσοφικής και μυστηριακής διδασκαλίας. Ο Αυσόνιος τελικά «εκπροσωπεί έναν πνευματικό συγκρητισμό στον οποίο», όπως ειπώθηκε, «συντήκονται η παγανιστική μυθολογία, στοιχεία της στωικής και νεοπλατωνικής φιλοσοφίας, και χαρακτηριστικά ενός νέου χριστιανικού ουμανισμού».<sup>34</sup>

Στο έργο του Αυσόνιου βρίσκουμε επίσης υπαινιγμούς για την ύπαρξη και άλλης παγανιστικής θρησκείας, του δρυϊδισμού. Στην *Commemoratio* αναφέρει ότι δύο από τους καθηγητές του, ο Attius Patera και ο Phoebicium, κατάγονταν από γενιά δρυϊδων. Για το Φοιβίκιο<sup>35</sup> μάλιστα κάνει ένα απαξιωτικό ακαδημαϊκό σχόλιο λέγοντας ότι έγινε καθηγητής στο Bordeaux, επειδή καταγόταν από ξακουστή γενιά δρυϊδων και με τη βοήθεια του γιου του:

*Prof. 10, 22-31 nec reticebo senem  
nomine PHOEBICIUM,  
qui Beleni aedituus  
nil opis inde tulit;                    25  
set tamen, ut placitum,  
stirpe satus Druidum  
gentis Aremonicae,  
Burdigalae cathedram  
nati opera obtinuit:                30  
permaneat series.*

Ο Attius Patera, αντίθετα, ήταν μοναδικής μόρφωσης και ευγλωττίας (*Prof. 4, 15-16 doctrina nulli tanta in illo tempore / cursusque tot fandi et rotae*) και διέθετε πολλά πνευματικά και ψυχικά χαρίσματα (*Prof. 4, 17-22*). Καταγόταν από γενιά δρυϊδων από το Baiocassium (σημ. Bayeux) και τα ονόματα στην οικογένειά του προέκυψαν από τη σχέση της με το τέμενος του Μπέλενου: στον ίδιο δόθηκε το όνομα Patera, στον αδερφό και στον πατέρα του δόθηκε όνομα από το Φοίβο, και στο γιο του από τους Δελφούς:

*Prof. 4, 7-14 tu Baiocassi stirpe Druidarum satus,  
si fama non fallit fidem,  
Beleni sacratum ducis e templo genus,  
et inde vobis nomina:  
tibi Paterae: sic ministros nuncupant  
Apollinares mystici.  
fratri patrique nomen a Phoebō datum  
natoque de Delphis tuo.*

Όνομα προερχόμενο από το Φοίβο είναι το «Φοιβίκιος», ίσως ο παραπάνω, και από τους Δελφούς το όνομα «Δελφίδιος», στον οποίο ο Αυσόνιος αφιερώνει το επόμενο ποίημα της *Commemoratio*.<sup>36</sup> Ο Μπέλενος είναι κελτικός θεός που ταυτίζεται με τον Απόλλωνα, γι' αυτό

34 Conte (2001) 311. Αυτός ο συγκρητισμός και η αλληλεπίδραση παγανισμού – χριστιανισμού χαρακτηρίζουν άλλωστε την εποχή του, κατά την οποία, όπως έχει ειπωθεί χαρακτηριστικά, «ο Διόνυσος και ο Χριστός βασιλεύουν μαζί», πρβλ. Bowersock (2000) 99.

35 Προσθέτει μάλιστα και την επίσης ειρωνική φράση *permaneat series*, εννοώντας προφανώς ότι η αναμενόμενη σειρά θα ήταν πρώτα να γίνει καθηγητής ο πατέρας και μετά ο γιος.

36 Ο Ιερώνυμος χρονολογεί την ακμή του Attius Patera, τον οποίο παραθέτει με τον τύπο "Pater", γύρω στο 336 και του γιου του Δελφίδιου (Attius Tiro Delfidius, *rhetor*) γύρω στο 358.

και οι διάκονοί του ονομάζονται από τους λάτρεις *Apollinares*.<sup>37</sup>

Κάποιοι ερευνητές θεώρησαν αυτές τις αναφορές του Αυσονίου ως μαρτυρίες ύπαρξης δρυϊδισμού στη Γαλατία του 4<sup>ου</sup> μ.Χ. αι.,<sup>38</sup> ενώ άλλοι είναι επιφυλακτικοί στην υιοθέτηση αυτής της άποψης, προβάλλοντας κυρίως τα επιχειρήματα ότι ο δρυϊδισμός, ύστερα από τους διωγμούς που υπέστη από τους Ρωμαίους τους προηγούμενους αιώνες, πρέπει τώρα να είχε εκλείψει και ότι αυτές οι αναφορές δεν αποτελούν τεκμήριο για ύπαρξη λατρείας και τελετουργιών από ιερείς δρυΐδες.<sup>39</sup>

Ωστόσο, μια πιο προσεκτική προσέγγιση των παραπάνω αναφορών μάς φέρνει ίσως πιο κοντά στην υιοθέτηση της πρώτης άποψης: ο Φοιβίκιος δεν καταγόταν μόνο από γενιά δρυΐδων αλλά ήταν και ο ίδιος *aedituus* (< *aedes* – *tueor*, νεωκόρος), δηλ. ιεροφύλακας του Απόλλωνα Μπέλενου. Η καταγωγή και η θρησκευτική του ιδιότητα όχι μόνο δεν τον έβλαψαν αλλά, αντίθετα, κατά την εκτίμηση του Αυσονίου, συνέβαλαν τα μέγιστα στην ακαδημαϊκή του σταδιοδρομία. Κάτι τέτοιο πώς θα μπορούσε να συμβεί, αν ο δρυϊδισμός αυτή την εποχή ήταν είτε θρησκεία υπό διωγμό είτε ανύπαρκτη; Ο *Attius Patera*, επίσης, δεν καταγόταν απλώς από δρυΐδες, αλλά ήταν και ο ίδιος ιερέας (*minister*) του Μπέλενου· σ' αυτή την ιδιότητά του μάλιστα οφείλεται το όνομα *Patera*,<sup>40</sup> που προέκυψε από τις προσφωνήσεις των πιστών της συγκεκριμένης μυστηριακής λατρείας, οι οποίοι προφανώς υπήρχαν. Το όνομα *Patera* και ο τρόπος προέλευσής του, η χρήση του όρου *mystici* και η ταύτιση του Μπέλενου με τον Απόλλωνα<sup>41</sup> υποδηλώνουν την ύπαρξη ενός θρησκευτικού συγκρητισμού και μιας αλληλεπίδρασης ανάμεσα σε διάφορες λατρείες της εποχής.

Πρέπει να προσθέσουμε, ακόμη, ότι και ο επιφανής *Caecilius Arborius*, στον οποίο ο Αυσονίος οφείλει τις μόνες αναμφισβήτητα γαλατικές του ρίζες, συγκεντρώνει χαρακτηριστικά δρυΐδη, χωρίς να του αποδίδεται ρητά αυτή η ιδιότητα. Ήταν ξακουστός αστρολόγος και είχε προβλέψει τα μελλοντικά υψηλά αξιώματα του εγγονού του (*Parent.* 4, 17-21). Η αστρονομία, η αστρολογία και η μαντεία χαρακτήριζαν μάλιστα την ανώτερη βαθμίδα των τριών δρυϊδικών τάξεων, τη βαθμίδα του Δρυΐδη,<sup>42</sup> στην οποία έφτανε κάποιος αφού πρώτα ολοκλήρωνε την εκπαίδευσή του ως Βάρδος και ως Οβάτης. Π' αυτή την πιθανή ιδιότητα του Αρβόριου,

37 Πρβλ. Green (1991) 337.

38 Πρβλ. Hatt (1965) 85-86· επίσης Hatt (1970) 300.

39 Πρβλ. Green (1991) 336-337.

40 Ο όρος «πατήρ», «*pater*» υπάρχει και σε παγανιστικές θρησκείες (ελληνική, ρωμαϊκή, στη λατρεία του Μίθρα) και στη χριστιανική. Το όνομα «*Patera*» ωστόσο από σύγχρονους ερευνητές θεωρήθηκε κελτικό, και σ' αυτό διευκόλυνε μάλλον και το ότι η παραλήγουσα του ονόματος είναι μακρά. Ο Ιερώνυμος πάντως αναφέρει τον *Attius Patera* χρησιμοποιώντας τον τύπο «*Pater*», πρβλ. Hölder (1904) 952· Green (1991) 336-337.

41 Ο κελτικός Απόλλων ήταν μια θεότητα του φωτός και της θεραπείας που εξισώθηκε με διάφορους τοπικούς θεούς και σ' αυτόν ήταν αφιερωμένα πολλά θεραπευτικά ιερά με πηγές. Ο Απόλλων Μπέλενος (= «Λαμπρός» ή «Λαμπερός») λατρευόταν σε θεραπευτικά ιερά όπως της Αγίας Σαμπίνε στη Βουργουνδία, αλλά και πιο μακριά, στο Νωρικό της Αυστρίας.

42 Η λέξη «δρυΐδες» (λατ. «*druidae* – *arum*», και «*druides* – *um*») προέρχεται από τη σανσκριτική λέξη «*dru*» (= δέντρο) ή «*druma*» (= βελανιδιά, δρυς), που ήταν το ιερότερο δέντρο των δρυΐδων· στην κελτική παράδοση, γενικά, «Δρυΐδης» σήμαινε «ο σοφός των δέντρων», «σοφός της Βελανιδιάς».

Οι δρυϊδικές τάξεις ήταν τρεις που, αν και διαφορετικές μεταξύ τους, ήταν ισότιμες και το ίδιο σεβαστές: ο Βάρδος, ο Οβάτης και ο Δρυΐδης. Οι Βάρδοι ήταν οι ποιητές, οι αφηγητές και φύλακες της αρχαίας γνώσης και η εκπαίδευσή τους διαρκούσε γύρω στα 12 χρόνια. Οι Οβάτες ήταν μάντιες, θεραπευτές, ερευνητές, ψυχοπομποί και γιατροί· η μελέτη του Οβάτη περιλάμβανε γνώσεις των δέντρων του δάσους και βοτανοθεραπεία. Οι Δρυΐδες ήταν φιλόσοφοι, αστρονόμοι και χρησιμοποιούσαν και τη μαντεία· δρούσαν ως σύμβουλοι σε βασιλείς και κυβερνήτες, ως δικαστές, ως διδάσκαλοι και ως διοργανωτές και καθοδηγητές τελετουργιών και εορτών. Βλ. σχετικά στο διαδικτυακό τόπο [www.geocities.com/artofwise/Druidism.html](http://www.geocities.com/artofwise/Druidism.html)· για αρχαίες πηγές πρβλ. επίσης Garnsey – Saller (1995) 235-236. Για τον δρυϊδισμό βλ. επίσης τις μελέτες των Ellis (2002) και Kendrick (2003).



φαίνεται να συνηγορούν και το όνομά του (“Arborius”) και το όνομα της κόρης του “Dryadia”.

Στο οικογενειακό και φιλικό περιβάλλον του Αυσόνιου υπήρξαν και ένθερμοι χριστιανοί, οι δύο αδερφές της μητέρας του επέλεξαν μάλιστα το μοναχικό βίο.<sup>43</sup> Ο αγαπημένος του μαθητής Παυλίνος έγινε επίσκοπος στην πόλη Νώλα.<sup>44</sup> Ο επίσης μαθητής του, και μετέπειτα αυτοκράτορας, Γρατιανός ήταν ένθερμος χριστιανός και υπό την επιρροή του επίσκοπου Αμβρόσιου, ανθρώπου ισχυρού χαρακτήρα και αδιάλλακτου σε θρησκευτικά ζητήματα. Σύμβουλός του ωστόσο σε νομικά, οικονομικά και πολιτικά θέματα παραμένει ο Αυσόνιος, που αυτή την εποχή μάλιστα διατηρεί αλληλογραφία και φιλία με τον τελευταίο υπέρμαχο του Δυτικού παγανισμού, τον κορυφαίο ρήτορα Κόιντο Αυρήλιο Σύμμαχο. Μερικά χρόνια αργότερα, ο χριστιανός αυτοκράτορας Θεοδόσιος ζητάει με επιστολή του από τον Αυσόνιο να του στείλει τα έργα του.

Η συναναστροφή του Αυσόνιου αλλά και η αποδοχή του από εξέχουσες προσωπικότητες της εποχής του, εθνικούς και χριστιανούς, καθώς και οι πληροφορίες που μάς παρέχει για το οικογενειακό και φιλικό του περιβάλλον, που είναι πολυπολιτισμικό από άποψη εθνοτήτων, γλωσσών και θρησκειών, αποτελούν μια μαρτυρία για το ότι «η διαχωριστική γραμμή μεταξύ χριστιανών και εθνικών δεν είχε ακόμη χαραχτεί με σαφήνεια τον 4<sup>ο</sup> αι.: και οι δύο θρησκείες συνυπήρχαν σ’ όλα τα κοινωνικά στρώματα κατά κάποιον τρόπο ανενόχλητες, μάλιστα συχνά μέσα στο πλαίσιο της ίδιας οικογένειας».<sup>45</sup>

Απομένει να δούμε τον αντίκτυπο που μπορεί να είχε η πολυπολιτισμικότητα στο περιβάλλον του Αυσόνιου, σε ό,τι αφορά την κοινωνική ζωή και τον επαγγελματικό χώρο. Επισημαίνουμε ότι οι μαρτυρίες που μάς παρέχει ο Αυσόνιος αφορούν τις ανώτερες τάξεις της ύστερης ρωμαϊκής κοινωνίας, η οποία είχε ήδη υποστεί αλλαγή δομών κατά την κρίση του 3<sup>ου</sup> αιώνα. Το 212, το διάταγμα του Καρακάλλα παραχωρεί σε όλους τους κατοίκους της αυτοκρατορίας δικαιώματα ρωμαίου πολίτη. Οι επαρχίες απελευθερώνονται και ύστερα γίνονται κατακτητικές: Ισπανοί, Γαλάτες, Ανατολικοί κατακλύζουν τη Σύγκλητο.<sup>46</sup> Η επαρχιακή άνοδος μαρτυρεί τόσο την επιτυχία του εκρωμαϊσμού όσο και την ισχύ φυγόκεντρων δυνάμεων, εκτός Ρώμης και Ιταλίας. Ο αριθμός των Ρωμαίων συγκλητικών, που κατά τον 3<sup>ο</sup> αι. ελάχιστα ξεπερνούσε τους 600, επί Μεγάλου Κωνσταντίνου υπερτριπλασιάστηκε, στο δεύτερο μισό του 4<sup>ου</sup> αιώνα μάλιστα κυμαινόταν γύρω στις 4000.<sup>47</sup>

Η *gens Ausoniana* αποτελεί ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα, όπου μέλη με ταπεινή καταγωγή κατόρθωσαν με επαγγελματικές επιτυχίες και επιμειξίες να ενταχθούν σε μια αναδυόμενη γαλατική αριστοκρατία και να ανέλθουν κοινωνική τάξη αποκτώντας αξιώματα. Ο Ιούλιος

43 *Parent*. 6, 8 & 26, 3- πρβλ. Lolli (1997) 102-103 και 230.

44 Η επιλογή του μοναχικού βίου για τον Αυσόνιο ήταν κάτι το αδιανόητο, όπως φαίνεται από την αντίδρασή του, όταν ο Παυλίνος αποφάσισε να απαρνηθεί τα εγκόσμια. Από τις επιστολές που ανταλλάξαν οι δύο άντρες, του Παυλίνου διακατέχονται από χριστιανικό πνεύμα, ενώ του Αυσόνιου από θρησκευτική αδιαφορία και από διάχυτη πικρία για την απόφαση του μαθητή του, πρβλ. Byrne (1916) 19- Pastorino (1971) 50 κ.ε.- Πολυμεράκης (1993) 58-59.

45 Conte (2001) 311.

46 Οι αυτοκράτορες κατάγονται από επαρχίες, πολλοί μάλιστα ανακηρύσσονται από το στρατό. Στη δυναστεία των Σεβήρων οι αυτοκράτορες είναι Αφρικανοί και οι αυτοκράτειρες Σύριες, ήδη νωρίτερα ο Τραϊανός και ο Αδριανός είναι ισπανικής καταγωγής, ενώ οι πρόγονοι του Αντωνίνου είναι Γαλάτες, πρβλ. Le Goff (1993) 18- Garnsey – Saller (1995) 8-10, 171. Ο Βαλεντινιανός Α΄ κατάγεται από την Παννονία και τον ανακήρυξαν αυτοκράτορα τα στρατεύματά του το 364 στη Νίκαια. Ο πληθυσμός στην εποχή του Κωνσταντίνου αρθρωνόταν σε τρεις βασικές ομάδες: ένας νόμος του 326 διέκρινε ανάμεσα στους κατόχους τού «μειζονος βαθμού» (*potior dignitas*), τους βουλευτές και τους πληβείους (*Cod. Theod.* 13, 5, 5), ενώ και σε ένα διάταγμα του 409 (*Cod. Theod.* 9, 31, 1) γίνεται λόγος για τις ίδιες ομάδες, των γαιοκτημόνων (*possessores*), των βουλευτών (*curiales*) και των πληβείων, πρβλ. Alföldy (1988) 330.

47 Πρβλ. επίσης Alföldy (1988) 332-333- Le Goff (1993) 18.

Αυσόνιος, αν και ταπεινής καταγωγής, ως φημισμένος γιατρός εισχώρησε με το γάμο του στη γαλατική αριστοκρατία, υπήρξε μέλος της *curia* (βουλής) σε δύο πόλεις (στο Κόσσιο των Βασατών και στο Bordeaux) και απέκτησε μεγάλα πλούτη.<sup>48</sup>

Ο Αυσόνιος, επίσης, κλήθηκε στους Τρεβήρους ως φημισμένος καθηγητής και εκεί έγινε σύντομα ένα από τα πιο σημαντικά μέλη του αυτοκρατορικού συμβουλίου και *quaestor sacri palatii*, ένα είδος «υπουργού» που είχε στη δικαιοδοσία του να σχεδιάζει τους νέους νόμους και τα αυτοκρατορικά διατάγματα και να απαντά στις αιτήσεις που έστελναν στον αυτοκράτορα. Μετά το θάνατο του Βαλεντινιανού η επιρροή του Αυσόνιου στο μόλις δεκαεξάχρονο Γρατιανό ήταν πολύ μεγάλη στη διοίκηση, την παιδεία και την οικονομική πολιτική, όπως διαπιστώνουμε από διατάγματα της εποχής που συμπεριλαμβάνονται στο *Θεοδοσιανό Κώδικα*.<sup>49</sup> Με την εύνοια του Γρατιανού μέλη της οικογένειάς του καταλαμβάνουν συνεχώς υψηλά αξιώματα.<sup>50</sup> Ο ίδιος, ως *homo novus* στην ύστερη ρωμαϊκή σύγκλητο, διανύει τον *cursus honorum*, φτάνοντας στην κορυφή της πυραμίδας με το αξίωμα του υπάτου, και ασκεί κατά καιρούς ουσιαστική εξουσία στο Δυτικό Ρωμαϊκό Κράτος.

## Βιβλιογραφία

- Adams, J.N. (2003), “‘Romanitas’ and the Latin language”, *CQ* 53: 184-205
- Alföldy, G. (1988), *Ιστορία της ρωμαϊκής κοινωνίας* (μτφρ. Α. Χανιώτης), Αθήνα
- Bajoni, M.G. (1996), *Decimo Magno Ausonio, Professore a Bordeaux (Introd., testo, traduz. e comm.)*, Φλωρεντία
- Beck, H.-G. (1990), *Η Βυζαντινή χιλιετία* (μτφρ. Δ. Κούρτοβικ), Αθήνα
- Bellissima, G. (1932), *Ausonio professore e la scuola Burdigalese*, Siena Bernararno
- Bögel, Th. (1966), “Lateinisch *arbor* in der Entwicklung zum Maskulinum und Personennamen um Ausonius”, *Helicon* 6: 37-50
- Booth, A.D. (1982), “The academic career of Ausonius”, *Phoenix* 36: 329-43
- Bowersock, G.W. (2000), *Ο ελληνισμός στην Ύστερη Αρχαιότητα* (μτφρ. Μ. Γιόση), Αθήνα (1<sup>η</sup> έκδ. 1996)

- 48 Παρόλο που ο Αυσόνιος δηλώνει ότι «δεν ήταν ούτε πλούσιος ούτε φτωχός» (*Epiced.* 2, 7 *non opulens nec egens*) και αναφερόμενος στην πατρική του κληρονομιά μιλάει για *parvum herediolum*, δύσκολα θα χαρακτηρίζαμε ως «μικρή κληρονομιά» μια έκταση με περισσότερα από 1100 στρέμματα (500 στρέμματα καλλιεργήσιμης γης, 250 στρέμματα με αμπέλια, 125 στρέμματα βοσκότοπους και πάνω από 250 στρέμματα με δάση) και δύο επαύλεις, που κληρονόμησε από τον πατέρα του στην Ακυϊτανία (*Hered.* 21-24). Οι πολυάριθμοι βουλευτές που προήχθησαν στη συγκλητική τάξη δεν ήταν πλουσιότεροι, πρβλ. Alföldy (1988) 335.
- 49 Ο Γρατιανός κάτω από την επιρροή του Αυσόνιου χάρισε όλα τα χρέη από τους φόρους και με μια σειρά διαταγμάτων ξανάδωσε στη Σύγκλητο της Ρώμης την εξουσία και την τιμή που της είχε περιορίσει ο Βαλεντινιανός. Επίσης εξέδωσε διατάγματα που καθόριζαν την αμοιβή και τον τρόπο εκλογής των καθηγητών στη Γαλατία, πρβλ. *Cod. Theod.* 9, 1, 13- 10, 19, 8- 13, 3, 11- 15, 1, 19. Για το ρόλο του Αυσόνιου στη νομοθεσία πρβλ. επίσης Honoré (1986) 146-150, 189, 203-210, 219· Πολυμεράκης (1993) 23-24, όπου και σχετική βιβλιογραφία.
- 50 Ο γιος του Εσπέριος έγινε το 376 *proconsul Africae* και τα επόμενα χρόνια (377-378) *praefectus praetorio Italiae, Illyrici, Africae, Galliarum*. Ο πατέρας του ποιητή, γύρω στο 377, σε ηλικία 90 ετών περίπου, έγινε *praefectus praetorio Illyrici*. Ο γαμπρός του Αυσόνιου, άντρας της κόρης του, Thalassius χρημάτισε το 376-77 *vicarius Macedoniae* και το 377-78 *proconsul Africae*. Ο ανεψιός του Arborius έγινε το 379 *comes sacrarum largitionum*, αξίωμα με οικονομικές αρμοδιότητες, και το 380 *praefectus urbi Romae*, δηλ. έπαρχος της πόλης με δικαιοδοσία να διαφυλάσσει την τάξη στη Ρώμη. Ο ίδιος ο Αυσόνιος έγινε το 377-78 *praefectus praetorio Galliarum* ενώ παράλληλα το 378-79 ήταν *praefectus praetorio Italiae et Africae* με συνάρχοντα το γιο του Εσπέριο, και το 379 ύπατος (*consul*), πρβλ. Byrne (1916) 15· Pastorino (1971) 18-26· Sivan (1993) 49-50, 111-115, 119, 131-135 et passim.

- Brown, P. (1998), *Ο κόσμος της Ύστερης Αρχαιότητας 150-750 μ. Χ.* (μτφρ. Ε. Σταμπογλή), Αθήνα
- Byrne, M.J. (1916), *Prolegomena to an Edition of the Works of Decimus Magnus Ausonius*, Νέα Υόρκη
- Conte, G.B. (2001), «Η λογοτεχνία των αυτοκρατορικών χρόνων» στο Fr. Graf (επιμ.), *Εισαγωγή στην Αρχαιογνωσία: τόμος Β' Ρώμη* (μτφρ. - επιμ. Δ.Ζ. Νικήτας), Αθήνα, σσ. 250-327
- Dill, S. (1960), *Roman Society in the Last Century of the Western Empire*, Νέα Υόρκη (1<sup>η</sup> έκδ. 1898)
- Ellis, P.B. (2002), *A Brief History of the Druids*, Φιλαδέλφεια
- Favez, Ch. (1943-1944), "Ausone et son petit-fils", *REL* 21: 174-9
- (1946), "Une famille gallo-romaine au IV<sup>e</sup> siècle", *MH* 3: 118-31
- Fisher, G.J. (1981), *Studies in Fourth and Fifth Century Latin Literature with Particular Reference to Ausonius* (doctoral thesis), Σαουθάμπτον
- Galinsky, K. (1992), *Classical and Modern Interactions. Postmodern Architecture, Multiculturalism, Decline and Other Issues*, Ώστιν
- Garnsey, P. – Saller, R. (1995), *Η ρωμαϊκή αυτοκρατορία. Οικονομία, κοινωνία και πολιτισμός* (μτφρ. Β.Ι. Αναστασιάδης – επιμ. Γ.Α. Σουρής), Ηράκλειο
- Granucci, F. (1986-1987), "Appunti di lessicologia gallica: Ausonio e il Grammaticomastix", *RomBarb* 9: 115-152
- Green, R.P.H. (1990), "Greek in Late Roman Gaul: the evidence of Ausonius" στο E.M. Craik (επιμ.), "Owls to Athens". *Essays on classical subjects presented to Sir Kenneth Dover*, Οξφόρδη, σσ. 311-319
- (1991), *The Works of Ausonius*, Οξφόρδη
- Hatt, J.-J. (1965), "Essai sur l'évolution de la religion gauloise", *REA* 67: 80-125
- (1970), *Celts and Gallo-Romans*, Λονδίνο
- Hölder, A. (1904), *Alt-celtischer Sprachschatz*, ii, Λειψία
- Honoré, T. (1986), "The making of the Theodosian Code", *ZAG* 103: 133-222
- Hopkins, M.K. (1961), "Social Mobility in the Later Roman Empire: The evidence of Ausonius", *CQ* 11: 239-249
- Jones, A.H.M. (1964), *The Later Roman Empire 284-602: A Social Economic and Administrative Survey* (τ. I-II), Οξφόρδη
- Jullian, C. (1891), "Ausone et son temps I", *RH* 47: 241-66
- Kendrick, T.D. (2003), *Druids and Druidism*, Λονδίνο
- Laurence, R. – Berry J. (επιμ.) (1998), *Cultural Identity in the Roman Empire*, Λονδίνο
- Le Goff, J. (1993), *Ο Πολιτισμός της Μεσαιωνικής Δύσης* (μτφρ. Ρ. Μπενβενίστε), Θεσσαλονίκη
- Lolli, M. (1997), *Decimo Magno Ausonio, Parentalia (Introd., testo, traduz. e comm.)*, (Coll. Latomus 232) Βρυξέλλες
- Pastorino, A. (1971), *Opere di Decimo Magno Ausonio*, (Classici U.T.E.T.) Τορίνο
- Peiper, R. 1976, *Decimi Magni Ausonii Burdigalensis opuscula*, Στουτγάρδη (1<sup>η</sup> έκδ. Λειψία 1886)
- Plessis, F. (1909), *La poésie latine*, Παρίσι
- Πολυμεράκης, Φ.Κ. (1993), *Decimi Magni Ausonii Cupido cruciatus* (δακτ. διδ. διατρ.), Ιωάννινα
- Polymeracis, Ph.Cl. (2001), "De origine nominibusque Decimi Magni Ausonii Burdigalensis", *Δωδώνη: Φιλολογία* 30: 63-79
- Rand, E.K. (1927), «Decimus Magnus Ausonius the first French poet», *PCA* 24: 28-41

- Rankin, H.D. (1987), *Celts and the Classical World*, Λονδίνο/Σύδνεϋ
- Roger, M. (1968), *L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin*, Χιλντεσχάιμ (1<sup>η</sup> έκδ. Παρίσι 1905)
- Schenkl, K. (1961), *D. Magni Ausonii opuscula*, MGH, Βερολίνο (1<sup>η</sup> έκδ. 1883)
- Sivan, H. (1993), *Ausonius of Bordeaux. Genesis of a Gallic aristocracy*, Λονδίνο/Νέα Υόρκη
- Wagenvoort, H. (1972), "De Ausonio poeta doctrina orphica imbuto", στο *Studi classici in onore di Quintino Cataudella III*, Κατάνη, σσ. 587-91
- Whatmough, J. (1970), *The Dialects of Ancient Gaul*, Χάρβαρντ
- Woolf, G. (1998), *Becoming Roman: The Origins of Provincial Civilization in Gaul*, Κέμπριτζ

## Summary

### *Multiculturalism in Late Roman Gaul: The evidence of Ausonius*

The aim of this paper is to outline some aspects of a multicultural framework for the study of Ausonius' writings and especially of the ways in which Greek and Latin language affected his views on naming. Ausonius' writings provide a valuable glimpse into the multicultural environment of the Late Roman Gaul by casting an interesting light on the coexistence of different national groups, languages (Greek, Latin, Celtic), religions (paganism, Druidism, Christianity) and cultures.

Ausonius' multicultural family environment is well attested in his writings especially in *Parentalia* and his *Commemoratio Professorum Burdigalensium*. In *Prof.* 4, 7 & 10, 27 Ausonius tells us that two of his professors at Bordeaux were of druids origins. In addition Ausonius' grand-father Caecilius Argcius Arborius displays characteristics of a druid. The bilingualism of Ausonius' father (he was fluent in Greek and less fluent in Latin) and the topic of naming (many of Ausonius' family members have Greek names according to the evidence of *Parentalia*, the Greek names *Dryadia* and *Callippio* are mentioned only by him) are crucial to understanding issues of national identity in Late Roman Gaul.

## Η πολιτισμική ετερότητα στην ποίηση του Κλαυδιανού: οι Ρωμαίοι και οι άλλοι

Η Ρώμη, ως ψυχή του ρωμαϊκού *imperium* και πηγή πολιτισμού δεσπόζει στο ποιητικό έργο του Κλαυδιανού.<sup>1</sup> Αν και η πόλη έχει χάσει σημαντικό μέρος της διοικητικής δύναμής της (η αυτοκρατορική αυλή μεταφέρθηκε στο Μιλάνο και κατόπιν στη Ραβέννα) αντιμετωπίζεται ως το κέντρο της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. Παρ' όλο που ο ποιητής στην πραγματικότητα δεν εθελουφλεί και διακρίνει τα σημάδια παρακμής της, εν τούτοις την περιβάλλει με φως και λάμψη μίας προγενέστερης εποχής. Ως πιθανοί λόγοι μίας τέτοιας παρουσίασης της Ρώμης στην ποίησή του μπορεί να θεωρηθούν οι εξής:

- ο ενδεχόμενος θαυμασμός του Κλαυδιανού για τη Ρώμη του παρελθόντος.
- οι επιρροές του από το χώρο της λατινικής γραμματείας.<sup>2</sup>
- η «αθανασία» της Ρώμης, που αποτέλεσε σύμβολο και όχι απλά τόπο εξουσίας.
- η πολιτική γραμμή που υπηρετούσε, η οποία μπορεί να συνοψιστεί αδρομερώς στο αίτημα της επιστροφής στο ένδοξο ρωμαϊκό παρελθόν. Οι ήρωες της ποίησης του Κλαυδιανού, κυρίως δε ο Στιλίων, επίτροπος του ανήλικου Ονωρίου και ουσιαστικά ηγέτης του δυτικού τμήματος της αυτοκρατορίας, προβάλλονται ως οι άνδρες που θα επαναφέρουν τη δόξα της Ρώμης της *respublica* στη φθίνουσα Ρώμη του 4<sup>ου</sup> αι. μ. Χ.<sup>3</sup>

- τέλος, αυτό που ενδιαφέρει το πλαίσιο αυτής της εισήγησης, η έξαρση της ρωμαϊκής συνείδησης και η συναίσθηση της ρωμαϊκής διαφορετικότητας τον 4<sup>ο</sup> αιώνα μ. Χ. Από τη μια πλευρά, η ραγδαία άνοδος της Κωνσταντινούπολης και του ανατολικού τμήματος της αυτοκρατορίας υποβοηθά την ενδυνάμωση ενός ρωμαϊκού δυτικού συντηρητισμού που, χρησιμοποιώντας στερεότυπα εναντίον του ανατολικού στοιχείου, επιχειρεί να χρίσει το δυτικό τμήμα ως μοναδικό και απόλυτο κληρονόμο των ρωμαϊκών παραδόσεων. Από την άλλη πλευρά, η παρουσία

1 Για τη Ρώμη στον Κλαυδιανό με ιδιαίτερη έμφαση στη θεά Ρώμη βλ. Παπανικολάου (2007), όπου παρατίθεται και σχετική βιβλιογραφία.

2 Κύριως από τους Βεργίλιο, Οράτιο, Οβίδιο, Στάτιο, Σίλιο, όσον αφορά την ποίηση. Μάλιστα αποκαλείται ο τελευταίος ποιητής της κλασικής Ρώμης. Παράλληλα έχει δεχτεί επιρροές από τη ρητορική.

3 Ανάλογη προβολή του προσώπου του Θεοδοσίου παρατηρείται στον πανηγυρικό του Πακάτου (*Paneg.Lat.* 2[12]), που συντέθηκε το 389 και πιθανόν υποδεικνύει τον ευσεβή πόθο των Ρωμαίων της εποχής. Όσον αφορά τον Κλαυδιανό, δεν πρόκειται για πολιτικό μανιφέστο, που συνηγορεί υπέρ της πτώσης της βασιλείας, ούτε για θρησκευτικό δογματισμό, που υποδεικνύει την αναβίωση της αρχαίας ρωμαϊκής θρησκείας. Λανθασμένα, κατά την άποψή μας, ο ποιητής έχει θεωρηθεί από μελετητές, όπως ο Curtius, ο Paschoud και ο Fuhrmann ως εκπρόσωπος ενός παγανιστικού πνεύματος. Ο Κλαυδιανός τάσσεται στην υπηρεσία χριστιανών ηγεμόνων με πρώτιστο σκοπό την προώθηση των συμφερόντων τους τόσο στην εκχριστιανισμένη δυτική αυτοκρατορική αυλή, όσο και στη ρωμαϊκή Σύγκλητο, στην οποία εξακολουθούσε να επιβιώνει, με σημαίνοντα μάλιστα μέλη, ένας ειδωλολατρικός πυρήνας. Η αναγέννηση της Ρώμης δεν συσχετίζεται δηλαδή με την επαναφορά του παγανισμού ως επίσημης θρησκείας του κράτους, αλλά με επαναφορά της ρωμαϊκής αρετής (λιτότητα, γενναιότητα, επεικεία, πίστη) και του ιμπεριαλιστικού πνεύματος. Το σύμβολο της Ρώμης στον Κλαυδιανό έρχεται να ενώσει και όχι να διχάσει. Εάν λάβουμε υπ' όψιν μάλιστα το γεγονός ότι ο Στιλίων ήταν Βάνδαλος από τη μεριά του πατέρα του, διαπιστώνουμε τη βαρύτητα του συμβόλου της Ρώμης στην πολιτική προπαγάνδα του.

των βαρβάρων καθίσταται περισσότερο εμφανής από κάθε άλλη φορά. Οι μέσοι Ρωμαίοι αισθάνονται τώρα περισσότερο από ποτέ μόνοι και ενωμένοι ενάντια σ' έναν ξένο και απειλητικό κόσμο. Η δυτική ρωμαϊκή αυτοκρατορία, επιχειρώντας να σφυρηλατήσει την ταυτότητά της, δείχνει λιγότερη ανοχή απέναντι στους ξένους.<sup>4</sup>

Συστηματικό και αμετάβλητο αντιβυζαντινό και αντιβαρβαρικό πνεύμα – με την έννοια της θεώρησης όλων των βαρβάρων, όπως και των Βυζαντινών, ως αδιακρίτως και σε κάθε περίπτωση κακών – δεν ανιχνεύεται, όπως θα επιχειρήσει να αναδείξει η παρούσα εργασία, στην ποίηση του Κλαυδιανού.<sup>5</sup> Συχνότατη είναι ωστόσο η εικόνα της κατωτερότητάς τους, ενώ διάχυτη προβάλλει παντού η υπεροχή του δυτικού ρωμαϊκού στοιχείου και των εκπροσώπων του, ακόμη και όταν οι βάρβαροι ή οι Βυζαντινοί αντιμετωπίζονται με συμπάθεια. Η διαπίστωση αυτή αυτομάτως καθιστά αδύναμη την παρουσία οποιασδήποτε «πολυπολιτισμικής» διάθεσης με την έννοια της αναγνώρισης διαφορετικών συστημάτων αξιών του πολιτικού, στρατιωτικού και κοινωνικού βίου ως ισότιμων των ρωμαϊκών. Ο ποιητής δεν θεμελιώνει ούτε επινοεί τις όποιες πολιτικές και πολιτισμικές διαφορές ανάμεσα στους δυτικούς και στους ανατολικούς, στους Ρωμαίους και στους αλλόφυλους. Αυτές ήδη υπάρχουν. Απλώς άλλοτε τις αναδεικνύει, κάποτε υπερβολικά, και άλλοτε τις αποσιωπά, ανάλογα με τις εκάστοτε πολιτικές σκοπιμότητες, εκμεταλλευόμενος παράλληλα τις διαθέσεις και τον πιθανό διχασμό κάποιες φορές των συγχρόνων του. Κάποτε μάλιστα οι αντιθέσεις προσώπων μεγεθύνονται σε αντιθέσεις διαφορετικών πολιτισμών, προκειμένου να δοθεί ηθική βαρύτητα σε έναν ανελέητο αγώνα εξουσίας και ατομικής προβολής.

Στη Ρωμαιο-κεντρική πολιτική ποίηση του Κλαυδιανού προωθείται η αλαζονική άποψη ότι ο κόσμος είναι ευγνώμων που συμπεριλαμβάνεται ως υποτελής στη ρωμαϊκή κυριαρχία. Συνεχίζεται η παράδοση της ρωμαϊκής ιμπεριαλιστικής ιδεολογίας, έτσι όπως τη συναντούμε, για παράδειγμα, στο *corpus* του Κικέρωνα, ο οποίος στο *De provinciis consularibus* 10 στιγματίζει τους Ιουδαίους και τους Σύρους ως «λαούς γεννημένους για δουλεία» ή όταν στο *Rep.* iii 25/37 βάζει στο στόμα ενός ομιλητή τον ισχυρισμό ότι ένα έθνος μπορεί να επωφεληθεί ευρισκόμενο σε κατάσταση απόλυτης πολιτικής υποταγής (*servitus*) σε κάποιο άλλο. Αλλά και οι ρήτορες της Ύστερης Αρχαιότητας συνήθως χαρακτήριζαν τις δυτικές βαρβαρικές φυλές προδοτικές και άγριες.<sup>6</sup> Η εικόνα αυτή δεν διαφοροποιείται σημαντικά στο έργο του Κλαυδιανού. Όπως χαρακτηριστικά επισημαίνεται, ο Κλαυδιανός ήξερε ότι στα μάτια των περισσότερων ακροατών του ο μόνος καλός βάρβαρος ήταν ο νεκρός βάρβαρος.<sup>7</sup> Από την άλλη πλευρά όμως έπρεπε σε σημεία να μετριασθεί η επιθετική αυτή στάση, εφόσον ο Στιλίχων, όπως προηγουμένως και ο Θεοδοσίος,<sup>8</sup> είχε στρατολογήσει σε μεγάλη κλίμακα βαρβάρους στο ρωμαϊ-

4 Όπως επισημαίνει ο Brown (1988) 128 κ.ε. «καμιά ομάδα Ρωμαίων δεν είχε εξιδανικεύσει τη Ρώμη με τέτοιο πάθος όσο οι συγκλητικοί ποιητές και οι ρήτορες του τέλους του 4<sup>ου</sup> και των αρχών του 5<sup>ου</sup> αιώνα. Ο μύθος της Ρώμης που έμελλε να στοιχειώσει τους ανθρώπους του Μεσαίωνα και της Αναγέννησης – η *Roma aeterna* – ... ήταν άμεση κληρονομιά του μεθυστικού πατριωτισμού που κυριεύσε το λατινικό κόσμο στα τέλη του 4<sup>ου</sup> αιώνα». Βλ. επίσης Brown (1988) 46 κ.ε., Levy (1971) 88.

5 Διαφωνούμε με τη θεώρηση του αντιβαρβαρικού πνεύματος στον Κλαυδιανό από τον Levy (1958). Για τη διαφωνία μας με τον Gnilka (1976), όσον αφορά το αντι-βυζαντινό πνεύμα στον Κλαυδιανό βλ. παρακάτω.

6 Βλ. Long (1996) 91 κ.ε.

7 Βλ. Cameron (1970) 374, Chauvot (1998), Ward-Perkins (2006) 41 κ.ε.

8 Ο Θεοδοσίος μάλιστα ευθυνόταν για τη δημιουργία του πρώτου γοθτικού κράτους στα σύνορα της αυτοκρατορίας. Στις 3 Οκτωβρίου του 382 υπογράφηκε ειρήνη μεταξύ του Θεοδοσίου και των Γόθων. Οι Γόθοι εγκαταστάθηκαν ως αυτόνομοι στις ακατοίκητες περιοχές της Δακίας και της Θράκης και υποχρεούνταν να παρέχουν τις στρατιωτικές τους υπηρεσίες στον αυτοκράτορα, υπό τις διαταγές όμως των δικών τους αξιωματικών και με πληρωμή. Ο πανηγυριστής Πακάτος εκτιμά τη στάση του Θεοδοσίου, με καλυμμένο τρόπο όμως τον ψέγει για την ειρηνική διείσδυση των βαρβάρων που είχε επιτρέψει να πραγματοποιηθεί σε τόσο μεγάλη κλίμακα.

κό στρατό.<sup>9</sup> Επίσης ειδικότεροι λόγοι πολιτικής προπαγάνδας υπαγόρευαν τη συμπαθέστερη σε σημεία σκιαγράφησης τους.<sup>10</sup>

Οι Γότθοι, για παράδειγμα, παρουσιάζονται σαν ανθρωπόμορφα κτήνη που απειλούν με αφανισμό το ρωμαϊκό πολιτισμό.<sup>11</sup> Το τέλος της ρωμαϊκής κυριαρχίας σηματοδοτεί το τέλος του πολιτισμού και του νόμου, γιατί οι βάρβαροι δεν είναι καλύτεροι από ζώα.<sup>12</sup> Ο αρχηγός τους Αλάριχος αντιμετωπίζεται με σκληρότητα από τον ποιητή όχι μόνο λόγω της αποστροφής των συγχρόνων του απέναντι στη γοθτική ενδυνάμωση, αλλά και λόγω αλληπάλληλων αποτυχιών του Στιλίχωνα για οριστική κατατρόπωση του.<sup>13</sup> Θεωρείται ματαιόδοξος και αλαζόνας (*Get.* 551, *Hon.* vi.442 κ.ε.), προδότης και αναξιόπιστος στις συμφωνίες του τόσο απέναντι στη Δύση, όσο και απέναντι στην Ανατολή (*Get.* 566 – 7). Η ληστρική διάθεσή του και η καταστροφική τάση του τον παρομοιάζουν με πειρατή (*Hon.* vi 132 κ.ε.).<sup>14</sup> Ωστόσο αντιμετωπίζεται με σχετική επιείκεια σε σημεία από τον Κλαυδιανό, όταν στο πλαίσιο μίας ηθοποιίας, παρουσιάζεται να θρηνεί για την ήττα του από το Στιλίχωνα και να αναγνωρίζει τη στρατιωτική τακτική του αντιπάλου του (*Hon.* vi. 274 – 319). Η εκτεταμένη και προσεγμένη τεχνικά ομιλία του δε συμβαδίζει με το χαρακτήρα ενός άξεστου και άτεχνου βαρβάρου.<sup>15</sup> Προωθεί όμως αποτελεσματι-

- 
- 9 Η κατάταξή τους στο ρωμαϊκό στρατό, λόγω έλλειψης ανδρών, δεν τους καθιστούσε κατ' ανάγκην συμπαθέστερους στους Ρωμαίους, οι οποίοι τους αντιμετώπιζαν με καχυποψία και τους θεωρούσαν αναλώσιμους. Το 394 χιλιάδες Γότθοι πέθαναν στο πλευρό του Θεοδοσίου στη μάχη του Φρίγγου ποταμού εναντίον του σφετεριστή Ευγενίου. Αρχές του 5<sup>ου</sup> αι. μ. Χ. ο Χριστιανός απολογητής Ορόσιος πανηγύρισε τη νίκη του Θεοδοσίου ως διπλό θρίαμβο εναντίον του Ευγένιου, αλλά και επί των Γόθων στρατιωτών του (βλ. Ward-Perkins (2006) 43).
- 10 Στην προπαγάνδα του Κλαυδιανού, σε μία προσπάθεια να καμφθεί η καχυποψία των συγχρόνων του, οι βάρβαροι παρουσιάζονται να στρατολογούνται αβίαστα, με τη θέλησή τους και χωρίς χρηματικό αντάλλαγμα. Ο Στιλίχων μάλιστα, σε αντίθεση με τον Ρουφίνο που κατηγορείται ως υποκινητής βαρβαρικών επιθέσεων εναντίον της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας (*Ruf.* ii 101 κ.ε.), προβάλλεται ως ο χαρισματικός στρατηγός, που κατορθώνει να ενώσει διάφορα έθνη, ανατολικά και δυτικά, υπό τις διαταγές του.
- 11 Ο θεοποιημένος Ηριδανός αναρωτιέται, αναφορικά με τη διαμάχη Ρωμαίων και Γόθων, για το αν ο Δίας θα επέτρεπε τη διατήρηση των ρωμαϊκών νόμων και της *pax Romana* ή αν θα επανέφερε τα ήθη των άγριων θηρίων (*Hon.* vi.148 – 151).
- 12 Ανακαλούμε την περιγραφή των Ούννων από τον Αμμιανό Μαρκελλίνο (31.2.11: *incolultorum animalium ritu, quid honestum inhonestumque sit, penitus ignorantes*). Άλλωστε και οι Ούννοι σαν ανθρωπόμορφα ζώα παρουσιάζονται στην ποίηση του Κλαυδιανού. Ίσως ο ποιητής, όπως επισημαίνει ο Dewar (1996) 160, να έλαβε υπ' όψιν την περιφημη περιγραφή του Λουκρητίου για την πρωτόγονη ζωή του ανθρώπου στη γη (5.931-2), η οποία καταλήγει ως εξής: *more ferarum*.
- 13 Πιθανολογείται μάλιστα ότι το 397 η ηγεσία της Ανατολής τον χαρακτήρισε δημόσιο εχθρό, εξαιτίας μίας αδικαιολόγητης υποχώρησής του στο αρκαδικό οροπέδιο της Φολόης, ενώ η συντριβή των Γόθων φαινόταν βέβαιη. Βλ. Cameron (1970) 86, 113, 176. Βλ. επίσης τη διαφορετική προσέγγιση των Seeck (1913) 285 κ.ε., Paschoud (1971-1989) τ. 3, 113 – 5, Long (1996) 229.
- 14 Ο Κλαυδιανός φαίνεται να αντλεί από μία μακρά παράδοση πολιτικού λιβέλου, όπου ο ρήτορας χαρακτηρίζει τον αντίπαλό του ληστή ή, σπανιότερα, πειρατή. Ο Κικέρων, για παράδειγμα, αποκαλεί τον Βέρρη *pirata nefarius* (*Ver.* i 154) και *praedo* (*Ver.* ii 184), όπως και τον Κλώδιο *archipirata* (*Dom.* 24). Αλλά και στο τέλος του 4<sup>ου</sup> αιώνα ο Πακάτος αποκαλεί το Μάξιμο *noster ille pirata* (*Paneg.Lat.* 2[12]26). Ανάλογους χαρακτηρισμούς μάλιστα ο Κλαυδιανός αποδίδει και σε υψηλόβαθμους αξιωματούχους της ανατολικής αυλής, αντιπάλους του Στιλίχωνα, όπως το Ρουφίνο και τον Ευτρόπιο. Η διαπίστωση αυτή συνηγείται στην άποψη ότι τέτοιου είδους επιθέσεις δεν έχουν αποκλειστικό στόχο βαρβαρικούς λαούς που εποφθαλμιούν τη ρωμαϊκή εξουσία, αλλά παράλληλα οποιονδήποτε αντίπαλο αντιστρατεύεται τα συμφέροντα της Δύσης και του Στιλίχωνα, ακόμη και αν πρόκειται για επίσημο εκπρόσωπο της ανατολικής αυλής.
- 15 Η σχετική συμπάθεια προς τον Αλάριχο τερματίζεται βέβαια αμέσως μετά το πέρας της ομιλίας του, όταν παρουσιάζεται με τις διαστάσεις γηττήμενης υποχθόνιας δύναμης να εγκαταλείπει την ιταλική γη. Τον συνοδεύουν ο *Pallor*, η *Fames*, ο *Luctus* και οι *Morbi* (*Hon.* vi 321 κ.ε.). Το χωρίο ανακαλεί τη συνοδεία της Πισιφόνης στις *Μεταμορφώσεις* του Οβιδίου (4.484 κ.ε.), όπως και τις προσωποποιημένες συμφορές του κάτω κόσμου, όπως εμφανίζονται στο έκτο βιβλίο της *Αινειάδας* (273 κ.ε.). Πίσω από αυτή την παρουσίαση του Αλαρίχου κρύβεται η αρχαία ιδέα της «νοσούσης» πόλης, εξαιτίας πολιτικής δυσαρμονίας (βλ. Dewar (1996) 246). Ο Αλάριχος

κά τα πολιτικά συμφέροντα του Στιλίχωνα, σε μία προσπάθεια να προβληθούν οι αμφισβητούμενες νίκες του στην Πολλέντια και στη Βερόνα το 402 ως θρίαμβοι επί του γοθτικού κινδύνου.

Άλλη μία ηθοποιία Γότθου στρατιώτη, ο οποίος παρουσιάζεται ως φωνή σύνεσης και λογικής, σκιαγραφεί με σχετική συμπάθεια το βαρβαρικό στοιχείο, προς επιδίωξη βέβαια συγκεκριμένου πολιτικού οφέλους, της εξύμνησης δηλαδή του Στιλίχωνα και της Ρώμης, και της ανάδειξης της αλαζονείας του Αλάριχου. Στο πλαίσιο ενός πολεμικού συμβουλίου πριν από τη μάχη της Πολλέντιας ένας ηλικιωμένος Γότθος αξιωματούχος, προϊόν της ποιητικής ευρηματικότητας του Κλαυδιανού, συμβουλεύει τον Αλάριχο να μην εναντιωθεί στο Στιλίχωνα (*Get.* 488 – 517). Αναγνωρίζει τη μοναδική θεική προστασία της Ρώμης, που εξασφαλίζει τη σωτηρία της από κάθε αντίπαλο, όπως και την ακαταμάχητη δύναμη του Στιλίχωνα.

Οι Αφρικανοί επίσης στην πλειονότητά τους αντιμετωπίζονται με περιφρόνηση και απαξίωση στο πολιτικό έργο του Κλαυδιανού. Η Ρώμη παράγει ιστορία και ήρωες, ενώ η Αφρική θηρία και σιτηρά, προορισμένα όμως να εξυπηρετήσουν το ρωμαϊκό λαό. Ακόμη και η ίδια η θεά Αφρική στο *De Bello Gildonico*, σε μία εκδήλωση μίσους και αποστροφής προς το Μαυριτανό ηγέτη της Γίλδωνα, επίσημα διορισμένου όμως από ρωμαϊκή αρχή, εκφράζει την απέχθειά της για το μαύρο ιθαγενή πληθυσμό της ηπείρου της, και, αν και υπερηφανεύεται για το μεγάλο όγκο της, στην ουσία περιορίζεται στα στενότερα πλαίσια της ρωμαϊκής επαρχίας.<sup>16</sup> Αξίζει ωστόσο να επισημανθεί ότι η αμαύρωση του Γίλδωνα δεν απορρέει αποκλειστικά από τα χαρακτηριστικά που προσάπτονται στην αφρικανική καταγωγή του. Σαφώς γίνεται εκμετάλλευση φυλετικών στερεοτύπων, εντοπίζεται όμως παράλληλα, σ' ένα ευρύτερο πλαίσιο, η χρήση του ρητορικού *locus communis de crudelitate*, που ενδείκνυται σε λιβελογραφήματα εναντίον τυράννων.<sup>17</sup> Ο Γίλδων και γενικότερα οι Μαυριτανοί κατηγορούνται για υποκρισία και διγλωσσία (*Gild.* 284-5), για αγριότητα και έλλειψη ανθρωπισμού, για απουσία στρατιωτικής οργάνωσης και πειθαρχίας. Παρουσιάζονται πολυγαμικοί, χωρίς να τους συνέχουν οικογενειακοί δεσμοί (392 κ.ε., 435 κ.ε.). Σύμφωνα με την παράδοση, οι κάτοικοι της Αφρικής θεωρούνταν ότι κατέχουν συγκεκριμένα ηθικά χαρακτηριστικά. Ήταν πολεμοχαρείς, άγριοι και άπιστοι, απολίτιστοι και βάρβαροι. Δεν ακολουθούσαν γαμήλιες τελετές, ζούσαν σε καλύβες και δεν εξασκούσαν τέχνες. Η εικόνα στον Κλαυδιανό δεν απομακρύνεται από την παραδοσιακή αυτή άποψη, παρ' όλο που η κατάσταση έχει διαφοροποιηθεί σε σημαντικό βαθμό. Για παράδειγμα, ο πυρήνας του στρατού του Γίλδωνα, που έφερε επίσημο ρωμαϊκό αξίωμα, ήταν ρωμαϊκός, ενώ η επαρχία της Αφρικής ήταν σε μεγάλο βαθμό εκχριστιανισμένη. Όπως επισημαίνεται, ο Κλαυδιανός βασιζέται στην άγνοια εν πολλοίς των συγχρόνων του για την Αφρική, όπως και στην πιθανή έλλειψη ενδιαφέροντος για τέτοιου είδους μεταβολές.<sup>18</sup>

Ωστόσο μπορεί να εντοπισθεί κι ένας Μαυριτανός που αντιμετωπίζεται με συμπάθεια. Πρόκειται για τον Μασκεζέλ, αδελφό του Γίλδωνα, ο οποίος ηγήθηκε το 397 της εκστρατείας του δυτικού τμήματος της αυτοκρατορίας εναντίον του.<sup>19</sup> Ο Μασκεζέλ διαφοροποιείται εύκολα

---

αποτελέσει τη νόσο της Ιταλίας, ενώ ο Στιλίχων στη συνέχεια θα προβληθεί ως ο σωτήρας ιατρός.

16 Η Αφρική είναι λευκή, όπως επισημαίνει ο Maritz (2000) 94. Στο *Stil.* ii 257 μάλιστα η θεά Αφρική παρουσιάζεται ηλιοκαμένη, με ερυθρωπή απόχρωση. Μία ηλιοκαμένη γυναίκα δεν μπορεί να θεωρηθεί μαύρη, φυσικά. Ανεξάρτητα πάντως από την απόχρωση του δέρματός της η Αφρική αναμφίβολα αισθάνεται απόλυτα λευκή και ταυτισμένη με τα δυτικά ρωμαϊκά συμφέροντα.

17 Βλ. Levy (1971) 66 κ.ε.

18 Όπως εύστοχα επισημαίνει ο Maritz (2000) 89 κ.ε., ό,τι ενδιέφερε κατά κύριο λόγο ένα Ρωμαίο ήταν η εξασφάλιση των αφρικανικών σιτηρών και η απουσία αφρικανικής απειλής και όχι η ακριβής περιγραφή των φυλών και των περιοχών της Αφρικής.

19 Στην πραγματικότητα η επιτυχία των Ρωμαίων στην Αφρική οφείλεται σε μεγάλο βαθμό στον Μασκεζέλ, παρ' όλο που η προπαγάνδα του Κλαυδιανού θα πιστώσει το θρίαμβο στο Στιλίχωνα, βλ. Cameron (1970) 94 κ.ε.



από τον αδελφό του. Είναι βέβαια Μαυριτανός, κατώτερος των Ρωμαίων, όχι όμως βάρβαρος και δειλός, όπως οι συμπατριώτες του. Έχει υποστεί τη βία του Γίλδωνα και είναι έτοιμος να υπηρετήσει τα δυτικά ρωμαϊκά συμφέροντα εναντίον της αυταρχικής εξουσίας του. Στην περίπτωση αυτή δεν αποτελεί ντροπή να ηγηθεί της ρωμαϊκής εκστρατείας εκδίκησης ένας βάρβαρος, εφόσον, όπως δηλώνει ο ποιητής, αποφεύγει τα *dira piacula fratris* (390) και τίθεται στην υπηρεσία της Ρώμης.

Οι ανατολικοί λαοί γίνονται επίσης αντικείμενο χλευασμού, λόγω της παγιωμένης ρωμαϊκής αντίληψης για θηλυπρέπεια, λαγνεία, πολυτέλεια και δουλοπρέπεια. Δε φαίνεται να επηρεάζει την πολιτική προπαγάνδα του ποιητή η καταγωγή του από την Αλεξάνδρεια. «Εάν η Τύχη σου έδινε το θρόνο της Παρθίας», ξεκινά η παραίνηση του Θεοδοσίου προς το γιο του Ονώριο (*Hon. iv.* 214 κ.ε.), «θα σου ήταν αρκετή η ευγενική καταγωγή και θα σε προστάτευε ζώντας σε οκνηρή τρυφλότητα. Πολύ διαφορετικό όμως είναι το καθεστώς στη ρωμαϊκή αυλή, όπου τον πρώτο ρόλο κατέχει η αρετή και όχι το αίμα». Σε ένα άλλο σημείο της παραίνεσής του (308 κ.ε.) δηλώνει: «Δε σου δίνω την Ασσυρία, που κυβερνείται από γυναίκα. Πρέπει να κυβερνήσεις τους Ρωμαίους, που από παλιά κυριάρχησαν στον κόσμο, που δεν ανέχτηκαν την περηφάνια του Ταρκύνιου, ούτε την απολυταρχία του Καίσαρα».

Στο λίβελο του *In Eutropium* i, όπου με ιδιαίτερη σκληρότητα και καυστικότητα ο Κλαυδιανός επιτίθεται στον ευνούχο ύπατο της Κωνσταντινούπολης, βάζει τη θεά Ρώμη να αναφωνεί (427 κ.ε.): «Ας κυβερνούν την ανατολή θηλυπρεπείς, που χαίρεται με τέτοιους ηγέτες και οι άνθρωποί της είναι συνηθισμένοι στα σκήπτρα γυναίκας. Γιατί να στιγματίσουν την αρρενωπή Ιταλία;» Αντιλαμβάνομαστε πως δίπλα στα στερεότυπα για τις εθνότητες επιβιώνουν παράλληλα και στερεότυπα για τα δύο φύλα. Άλλωστε η αντιπαράθεση Δύσης – Ανατολής, σχηματικά, δεν ήταν παρά μία αντιπαράθεση του άρρενος με το θήλυ.

Η Ανατολή γίνεται αντικείμενο θαυμασμού για τα πλούτη της μόνο όταν αυτά υπηρετούν το δυτικό ρωμαϊκό μεγαλείο. Σε κάθε άλλη περίπτωση αποτελούν στοιχείο πολυτέλειας που αντιστρατεύεται τη ρωμαϊκή αρετή της λιτότητας. Για παράδειγμα, η υπατική εσθία του Ονώριου λάμπει από τις πολυτιμες πέτρες και την πορφύρα της Ανατολής και περιγράφεται ως υψηλό έργο τέχνης.<sup>20</sup> Τα πολυτελή ενδύματα όμως του Ρουφίνου, επάρχου της Κωνσταντινούπολης, τονίζουν την αγάπη του για την πολυτέλεια και τον αποξενώνουν από το ρωμαϊκό πολιτισμό και τις παραδόσεις του.<sup>21</sup>

Η διαφοροποίηση της Ρώμης από την ανταγωνίστρια Κωνσταντινούπολη, όπου αυτή εμφανίζεται στο έργο του Κλαυδιανού, είναι ποιοτική και ποσοτική.<sup>22</sup> Εκπροσωπούν δύο διαφορετι-

20 Πρβλ. *Hon. iv.* 585 κ.ε.

21 Πρβλ. *Ruf. i.* 207 κ.εξ.

22 Ο Cameron (1970) 367-9 υποστηρίζει ότι οι επιθέσεις του ποιητή στο ανατολικό τμήμα επικεντρώνονται σε συγκεκριμένους λόγους (*Eutr. ii, Stil. i – iii*) και υπαγορεύονται από την πολιτική τακτική που ακολουθεί εκείνη την εποχή ο Στιλίχων. Η αντίθεση στην Κωνσταντινούπολη, όπως επισημαίνει, δεν συνεπάγεται αρνητική θέση του ίδιου του ποιητή ή των συγχρόνων του Δυτικών. Διαφωνώντας με τον Cameron, εντοπίζουμε εχθρική διάθεση εναντίον του ανατολικού διοικητικού κέντρου ήδη στο *De Bello Gildonico*, ενώ υπαινικτικά και έμμεσα αποδίδεται η διάσταση των δύο τμημάτων σε προγενέστερο ακόμη έργο, στον πανηγυρικό για την τέταρτη υπατεία του Ονώριου. Από το *Eutr. i* και μετά όμως, λόγο που παραβλέπει ο Cameron, όσον αφορά αυτή τη σκοπιά, η Κωνσταντινούπολη παρουσιάζεται αποξενωμένη από το ρωμαϊκό πολιτισμό και ταυτιζόμενη με τα ασιατικά ήθη. Ανάλογη με τον Cameron προπαγανδιστική θεώρηση διακρίνει τη Long (1996) 235, αν και παραδέχεται ότι εχθρική διάθεση στην Ανατολή εντοπίζεται ήδη στο *Eutr. i.* Ο Gnllka (1976) 119, 123 – 4, (1977) 39 εντοπίζει γενικό αντιβυζαντινό πνεύμα στον Κλαυδιανό, ειδικά στα δύο βιβλία *In Eutropium*. Ο Dörr (1980) 174, αν και γενικά αποδέχεται την κρίση περί αντι-βυζαντινισμού του Gnllka, επισημαίνει τη μεταστροφή του βυζαντινού λαού στο *Eutr. ii* και την προσπάθεια του Κλαυδιανού να ολοκληρωθεί το έργο με μία συνδιαλλακτική διάθεση, προς όφελος του Στιλίχωνα. Χωρίς να συμεριζόμαστε τη θεώρηση του Gnllka, θα συμφωνήσουμε με τον ισχυρισμό

κούς κόσμους με διαφορετικά ιδανικά: η Ρώμη με τη μακραίωνη παράδοση συμβολίζει την ανδρεία, την αρετή, τη λιτότητα, τη σωφροσύνη. Η Κωνσταντινούπολη εκπροσωπεί τη νέα ανταγωνιστική δύναμη, της οποίας το ήθος δεν εμφορείται από τα ευγενή ιδανικά ενός ένδοξου παρελθόντος. Στην προσπάθεια της Ρώμης να ξαναγίνει παντοκράτειρα αρωγοί θα σταθούν η μνήμη της ιστορίας της και η συνεργασία των ηγετικών μορφών της δυτικής αυλής. Μ' αυτούς η σχέση είναι διαλεκτική. Η Ρώμη τούς προσδίδει βαρύτητα και κύρος με το παρελθόν της, ενώ οι ίδιοι εγγυώνται το παρόν και το μέλλον της, στα χνάρια όμως του ένδοξου παρελθόντος.

Εντοπίζεται αντιβυζαντινό πνεύμα στον Κλαυδιανό, όταν θεωρεί ότι έτσι εξυπηρετείται αποτελεσματικότερα η προώθηση της πολιτικής γραμμής του, καθώς επισημαίνονται και περιπτώσεις όπου δεν επιθυμεί να εστιάσει στις διαφορές Ρώμης και Βυζαντίου. Ο υποτιμητικός τρόπος αντιμετώπισης της Κωνσταντινούπολης δεν είναι ωστόσο προϊόν αποκλειστικά της προπαγανδιστικής ικανότητάς του. Ο ποιητής εκμεταλλεύεται παραδοσιακές αντιλήψεις για τους κατοίκους των ανατολικών περιοχών, οι οποίες φαίνεται να κερδίζουν έδαφος σε μία εποχή που η αναζήτηση της ρωμαϊκής ταυτότητας γίνεται εντονότερη.<sup>23</sup> Αναμφισβήτητη παραμένει στο έργο του η υπεροχή του ρωμαϊκού πολιτισμού, ο οποίος όμως ταυτίζεται με τις επιδιώξεις και τις φιλοδοξίες των εκλεκτών του ηρώων, αφού οι Βυζαντινοί αντιμετωπίζονται με συμπάθεια, όταν εναρμονίζονται με τα ρωμαϊκά *praecepta* και αναγνωρίζουν την ηγεμονία του Στιλίωνα.

Για παράδειγμα, στους λιβέλους *Ruf. i* και *ii* δεν εντοπίζεται πολεμική εναντίον των Βυζαντινών, παρά μόνο εναντίον του ηγέτη τους Ρουφίνου. Οι Βυζαντινοί είναι απεγνωσμένοι εξαιτίας της τυραννικής εξουσίας του Ρουφίνου και εύχονται να λυτρωθούν από το Στιλίωνα. Στα *Eutr. i* και *ii* όμως, τα οποία συντέθηκαν λίγα έτη αργότερα, οι Βυζαντινοί φαίνεται να ταυτίζονται με τον ευνούχο ύπατο τους Ευτρόπιο. Στους λόγους αυτούς μάλιστα προωθείται η ιδέα της πολιτιστικής αποξένωσης της Κωνσταντινούπολης από τη ρωμαϊκή κληρονομιά και της εγγυήτητάς της με τα ασιατικά ήθη. Ο Στιλίων προβάλλεται ως ο μοναδικός εγγυητής της επιστροφής του Βυζαντίου στα ρωμαϊκά ιδεώδη.

Η εικόνα των Βυζαντινών κάθε φορά εξαρτάται σε μεγάλο βαθμό από τις εκάστοτε επιδιώξεις του ποιητή, τη θέλησή του να αμβλύνει ή να υπερτονίσει τις υπάρχουσες διαφορές ανάμεσα στα δύο τμήματα της αυτοκρατορίας, όπως και τον τρόπο που επιλέγει για να υποστηρίξει τα όποια δικαιώματα του Στιλίωνα στη διακυβέρνηση της Ανατολής.

Συμπερασματικά, στην πολιτική ποίηση του Κλαυδιανού υπάρχουν πολλά έθνη, πολλοί λαοί, αλλά μόνο ένας πολιτισμός, ο ρωμαϊκός, φορέας του οποίου στη σύγχρονή του εποχή, αποτελούν συγκεκριμένοι αξιωματούχοι του δυτικού τμήματος της αυτοκρατορίας. Η ιδέα της Ρώμης στον Κλαυδιανό δεν είναι ανεξάρτητη των ατόμων. Είναι η Ρώμη των Ανικίων,<sup>24</sup> του Ονώριου και κυρίως του Στιλίωνα. Αυτό ίσως να σκιάζει την αγνότητα των προθέσεων του ποιητή, όσον αφορά την ανάδειξη του ρωμαϊκού μεγαλείου, ουδόλως όμως θαμπώνει τη λάμψη της Ρώμης ως συμβόλου πολιτισμού και παγκόσμιας κυριαρχίας, ως πηγής ήθους και ηρωισμού.

---

του ότι ο Cameron υπερεκτίμησε την προπαγανδιστική ικανότητα του Κλαυδιανού.

23 Είναι επικίνδυνο βέβαια να χρησιμοποιείται ο Κλαυδιανός ως ιστορική πηγή για τις συνθήκες της εποχής του (και δεν τον χρησιμοποιούμε), μοιάζει όμως απίθανο για ένα στρατευμένο ποιητή, που σκοπός του είναι να πείσει, να επιχειρήσει να καλλιεργήσει μόνος του, χωρίς να υποβόσκουν ανάλογες αντιλήψεις στο κοινό του, έστω και κατά σημεία, αντιβυζαντινό κλίμα.

24 Βλ. τον πρώτο πανηγυρικό του ποιητή για την υπατεία του Ολύβριου και του Προβίνου.

**Βιβλιογραφία**

- Brown, P. (1998), *Ο Κόσμος της Ύστερης Αρχαιότητας* (μτφρ. Ε. Στάμπογλη), Αθήνα
- Cameron, A. (1970), *Claudian: Poetry and Propaganda at the court of Honorius*, Οξφόρδη
- Chauvot A., (1998), *Opinions romaines face aux barbares au IV siecle ap. J.-C.*, Παρίσι
- Curtius, E. (1953), *European Literature and the Latin Middle Ages*, Νέα Υόρκη
- Dewar, M. (1996), *Claudian, Panegyricus De Sexto Consulatu Honorii Augusti*, Οξφόρδη
- Döpp, S. (1980), *Zeitgeschichte in den Dichtungen Claudians*, (Hermes-Einzelschriften 47) Βι-  
σμπάντεν
- Fuhrmann, M. (1968), “Die Romidee der Spätantike”, *HZ* 207: 529 – 561
- Gnllka, C. (1976), “Dichtung und Geschichte im Werk Claudians”, *Frühmittelalterliche Studien*  
10: 96 – 124
- (1977), “Review of Cameron, Claudian”, *Gnomon* 49: 26 – 51
- Levy, H.L. (1958), “Themes of Encomium and Invective in Claudian”, *TAPhA* 89: 336 – 347
- (1971), *Claudian's In Rufinum. An Exegetical Commentary*, (Philological Monographs  
of the American Philological Association 30) Κλίβελαντ
- Long, J. (1996), *Claudian's In Eutropium Or, How, When, and Why to Slander a Eunuch*, Τσά-  
πελ Χιλλ/Λονδίνo
- Maritz, J.A. (2000), “The Classical Image of Africa: The evidence from Claudian”, *Acta Classica*  
53: 81 – 99
- Παπανικολάου Χ. (2007), *Η παρουσία και η λειτουργία της θεάς Ρώμης στην ποίηση του Κλαυ-  
διανού*, Αδημ. διδ. διατρ. Α.Π.Θ.
- Paschoud, F. (1967), *Roma Aeterna: Etudes sur le patriotisme romain dans l'occident latin à l'  
époque des grandes invasions*, (Bibliotheca Helvetica Romana 7) Ρώμη
- (εκδ.) (1971 – 1989), *Zosime. Histoire Nouvelle* (5 τόμοι), Παρίσι
- Seeck, O. (1913), *Geschichte des Untergangs der Antiken Welt*, vol. 5, Στουτγάρδη
- Ward-Perkins B. (2006), *Η πτώση της Ρώμης και το τέλος του πολιτισμού* (μτφρ. Θ. Γιαννό-  
πουλου – Ο. Χειμωνίδου), Θεσσαλονίκη

**Summary***Cultural otherness in Claudian's poetry: the Romans and the others*

Rome, as the soul of the Roman *imperium* and a source of culture, plays a dominant role in Claudian's poetry, although the city has lost a significant part of its ruling power. There cannot be traced in his poetry a consistent and unwavering anti-byzantine spirit – in the sense of considering all “barbarians”, as well as Byzantines, in all events as evil. However, their image as inferior recurs frequently, while the superiority of the western – Roman element and of its representatives permeates the works in question, even when the “barbarians” or the Byzantines are treated in a kindly manner. This remark inevitably enfeebles any leaning towards “multi-culturalism” in Claudian's poetry. In fact, Claudian neither establishes nor invents any political or cultural differences between the Romans and other nations. They already exist. He just either accentuates them – sometimes excessively – or suppresses them, depending on his occasional political objectives, while taking advantage of the disposition of his contemporaries and their probable dissent on the matter, at certain instances.

ΑΡΧΑΙΟΤΗΤΑ:  
ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ ΔΙΑΝΟΗΣΗ



## Η φιλοσοφική διάσταση της πολυπολιτισμικότητας στην αρχαία Ρώμη

Είναι γνωστό ότι η αρχαία Ρώμη, από μικρή και ασήμαντη τοπική δύναμη, εξελίχθηκε πολύ γρήγορα σε κράτος παντοδύναμο, το οποίο επέβαλε την κυριαρχία του στους περισσότερους λαούς της Ευρώπης, της Ασίας και της βόρειας Αφρικής, δηλ. όλης σχεδόν της τότε *οικουμένης*. Το γεγονός αυτό είχε βεβαίως καθοριστικές συνέπειες όχι μόνον για τους επιμέρους λαούς, αλλά και για τον σχηματισμό αυτού που σήμερα με πολιτιστικούς και πολιτισμικούς όρους ονομάζουμε «Δύση». Μετά τις πρώτες επιτυχίες της επί ιταλικού εδάφους, πάτησε πόδι στη Σικελία και τα κοντινά νησιά, και αφού επεβλήθη της Καρχηδόνας εδραίωσε τη θέση της και την αυτοπεποίθησή της για νέες κατακτήσεις. Έτσι λοιπόν έχουμε μια σταδιακή αλλά σταθερή επέκταση του ρωμαϊκού *imperium*, από μια σχεδόν ομοιογενή Ιταλία, σε λαούς τόσο διαφορετικούς μεταξύ τους φυλετικά και πολιτισμικά, όσο είναι οι Γαλάτες, οι Ισπανοί ή οι Βρετανοί από τη μια και οι Ιουδαίοι, οι Μεσοποτάμιοι και οι Ασσύριοι από την άλλη. Τις νέες αυτές εδαφικές κτήσεις, θα τις ονομάσει «επαρχίες», με πρώτη στη σειρά τη Σικελία (242 π.Χ.) και λίγο αργότερα τη Σαρδηνία και την Κορσική (227 π.Χ.), για να ακολουθήσουν:

Hispania citerior et ulterior 197 π.Χ.,  
Μακεδονία 148, Αχαΐα μαζί με Μακεδονία 146,  
Αφρική 146, Ασία 129,  
Gallia Narbonensis 121, Κιλικία 102,  
Gallia Cisalpina 81,  
Κυρήνη 74, Κρήτη 64, Πόντος και Συρία 63, Κύπρος 58,  
Africa nova (Νουμιδία) 46, Αίγυπτος 30 ....

και στους μετέπειτα χριστιανικούς χρόνους:

Παννονία 9/10 μ.Χ., Καππαδοκία 17, Βρετανία 43, Θράκη 46,  
Ιουδαία 72, Γερμανία 90, Αραβία 106, Δακία 107, Αρμενία 104,  
Μεσοποταμία και Ασσυρία 115.

Όσο κι αν πολλοί ιστορικοί προσπαθούν να εξηγήσουν τους λόγους που ώθησαν τους Ρωμαίους σ' αυτές τις μεγάλες και μακρινές κατακτήσεις,<sup>1</sup> ένα παραμένει βέβαιο, ότι η Ρώμη ως αναδύομενη δύναμη, διέθετε εφηβικό σφρίγος, σθένος και ισχύ όπλων· διέθετε αποφασιστικότητα για θυσίες, πίστη στην αρετή και την ευσέβεια του λαού της, πίστη στους θεούς της, οι οποίοι την προόριζαν για κοσμοκράτειρα, όπως προκύπτει από το εθνικό έπος των Ρωμαίων, την *Αινειάδα* του Βεργιλίου.<sup>2</sup> Δηλ. για δύναμη η οποία έπρεπε, έστω και με τη βία, να επιβάλει

1 Βλ. Grimal (2004) 30 κ.ε.

2 Χαρακτηριστική είναι η σκηνή, όπου η Αφροδίτη βλέποντας τις επικίνδυνες περιπέτειες των Τρώων στα πέλαγα,

σε όλους τους κατακτημένους λαούς το θέλημα του Iuppiter Optimus Maximus, να επιβάλει μια συμπαντική τάξη, ειρήνη και ασφάλεια για δύναμη, που όλως περιέργως αποκήρυττε τη βία, και χωρίς να προβαίνει σε εκμηδένιση του εχθρού, επέβαλε και εξασφάλιζε την επιβίωσή του μέσα στο πλαίσιο των ρωμαϊκών νόμων.<sup>3</sup> Κάποιοι ιστορικοί θέλουν να ερμηνεύσουν αυτή την ιμπεριαλιστική πολιτική ως προερχόμενη από κάποιον «φόβο της περικύκλωσης».<sup>4</sup> Γεγονός όμως παραμένει ότι πολλοί εξέχοντες πρωταγωνιστές της ρωμαϊκής ιστορίας (π.χ. Καίσαρ, Κράσσο) είχαν ως πρότυπό τους τον Μ. Αλέξανδρο, επομένως δεν ήταν τόσο ο φόβος ή το ένστικτο της κυριαρχίας, όσο η φιλοδοξία, η υστεροφημία και το είδος της πατροπαράδοτης εκπαίδευσης που είχαν οι Ρωμαίοι, η οποία τους μετέδιδε ένα σπαρτιατικό κίνητρο του τύπου «*ἄμες δὲ γ' ἐσόμεσθα πολλῶ κάρρονες*», ένα κίνητρο να ανταγωνιστούν και να ξεπεράσουν τα κατορθώματα των προγόνων τους.<sup>5</sup> Σε σημερινά συμφραζόμενα θα μπορούσε κανείς εύκολα να παραπέμψει στη ρητορική της *rax Americana*, η οποία δικαιολογεί ή προβάλλει τις ανά τον κόσμο επεμβάσεις της (π.χ. Βαλκάνια, Αφγανιστάν, Ιράκ) με το επιχείρημα της εξασφάλισης σταθερότητας και ειρήνης στην περιοχή ή – σε σχέση με το πιο πρόσφατο φαινόμενο της τρομοκρατίας – την εξασφάλιση εσωτερικής ασφάλειας της ίδιας της Αμερικής από την τρομοκρατία.

Από την άλλη δεν είμαι βέβαιος εάν η Ρώμη ήταν ή όχι έτοιμη να διαχειριστεί αυτήν την μεγάλη αυτοκρατορία που δημιούργησε και μάλιστα με πολλές θυσίες. Είναι γεγονός ότι στην αρχή πράγματι ταλαντεύτηκε περί του πρακτέου, δηλ. περί του τρόπου διοίκησης και διαχείρισης των περιοχών και των λαών που κατέκτησε, και κυρίως αυτών επί ιταλικού εδάφους: έτσι άλλες πόλεις τις ονόμασε *coloniae*, άλλες *civitates foederatae*, άλλες *municipia* και άλλες *ισπολίτιδες* κ.ο.κ.<sup>6</sup> Στη συνέχεια όμως, και αφού απέκτησε αρκετή πείρα, μετέτρεψε τις μετέπειτα κα-

---

διαμαρτύρεται στο Δία υπενθυμίζοντάς του την υπόσχεση που της είχε δώσει, *Aen.* 1.234 κ.εξξ.: *certe hinc Romanos olim volentibus annis / hinc fore ductores revocato a sanguine Teucris / qui mare qui terras omnes ditiones tenerent / pollicitus*. [βεβαίως υποσχέθηκες πως οι Ρωμαίοι κάποτε, από εδώ κινώντας, από το ανανεωμένο αίμα του Τεύκρου, θα γίνουν με τα χρόνια ηγεμόνες και τις στεριές, τις θάλασσες, όλα θα διαφεντεύουν.] Πρβλ. και την παράξενη θέση του ίδιου του ποιητή, ενδεδυμένη μάλιστα τη μαγεία της προφητείας, *Aen.* 6.847 κ.εξξ.: *excellent alii spirantia mollius aera, / credo equidem, vivos ducent de marmore vultus, / orabunt causas melius caelique meatus / describent radio et surgentia sidera dicent. / tu regere imperio populos, Romane, memento / (hae tibi erunt artes) pacique imponere morem, / parcere subiectis et debellare superbos*.

[Άλλοι, πιστώδη, θα σμιλεύουν πιο περίτεχνα τον χαλκό κι από το μάρμαρο θα βγάλουν αγάλματα ολοζώντανα, θα ομιλούν κομψότερα περί αιτίων, και τις τροχιές του ουρανού με τον διαβήτη θα χαράζουν και τις ανατολές των άστρων. Εσύ, Ρωμαίε, να κυβερνάς λαούς με την ισχύ, θυμήσου, (αυτή είναι η τέχνη σου) και να επιβάλλεις τον νόμο της ειρήνης, να φείδεις τους υποτελείς και να τσακίζεις τους αλαζόνες.]

Αλλά και ο ίδιος ο Κικέρων διατυμπανίζει ότι οι Ρωμαίοι ξεπέρασαν όλους τους λαούς στην ευσέβεια, τη θρησκεία και στη σοφία εκείνη που αναγνωρίζει ότι τα πάντα διέπονται από τη θεία δύναμη, και ότι οι θεοί είναι αυτοί που έσωσαν κατά καιρούς τη Ρώμη και της έδωσαν αυτήν την αυτοκρατορία, *Cic. Har. Resp.* 18-19, *Cat.* 2.29, *Dom.* 143, *Mil.* 83 κ.ε. Βλ. επίσης Clarke (2004) 160 κ.εξξ.

3 Ο όρος *imperium* έχει παράξενες συνδηλώσεις για τον σημερινό άνθρωπο: δηλώνει μια υπέρτατη δύναμη, «δημιουργική και οργανωτική, ικανή να επιδρά στον κόσμο, κάνοντάς τον να υπακούει σε μια βούληση». Ο Iuppiter optimus maximus από την εποχή της βασιλείας ακόμη, είναι το απόλυτο σύμβολο του *imperium Romanum*. Είναι χαρακτηριστικό ότι στον ναό του Δία στο Καπιτώλιο συνυπήρχαν ο *Dius Fidius* (ο Δίας των Όρκων) και μια άλλη θεότητα, ο *Terminus* που εγγυάται τη σταθερότητα των πραγμάτων, βλ. αναλυτικά Grimal (2004) 12-15 και 19-20.

4 Βλ. Grimal (2004) 30. Ειδικότερα βλ. Champion (2004).

5 Με ιδιαίτερο θαυμασμό ο Πολύβιος περιγράφει ως αυτόπτης τη νεκρική πομπή κάποιου εξέχοντα άνδρα, στην οποία συμμετείχαν και ηθοποιοί που φορούσαν τα προσωπίδα των νεκρών προγόνων της οικογένειας. Δεν υπήρχε καλύτερος τρόπος και καλύτερο θέαμα απ' αυτό, λέει ο Πολύβιος, για να επηρεάσει κανείς αποφασιστικά ένα φιλόδοξο αγόρι, Πολύβ. 6.53.9-10.

6 Βλ. Grimal (2004) 29 κ.ε. Σπουδαία θεωρείται η μεταρρυθμιστική προσπάθεια του Καίσαρα το 49 π.Χ., κατά την οποία έδωσε το *ius civile* στην Πέραν του Πάδου Γαλατία. Επίσης, μετά τα Φάρσαλα μείωσε τη φορολογία πολλών επαρχιών της Ασίας, βλ. Cary (1960) II.69.

τακτήσεις της, με πρώτη τη Σικελία ή αργότερα τη Μακεδονία και όλη την Ελλάδα, σε επαρχίες (*provinciae*)· έχει ενδιαφέρον, κυρίως για τη νομική υπόσταση του όρου, η ετυμολογία της λέξης που μας δίνει ο Festus 253L: *provinciae appellantur, quod populus Romanus eas provicit, i.e. ante vicit*. Αυτό σημαίνει ότι ο κατακτημένος είναι δορυάλωτος, και σύμφωνα με το αρχέγονο πολεμικό δίκαιο ανήκει στην απόλυτη δικαιοδοσία του νικητή, και γνωρίζουμε ότι στις περιπτώσεις που ισχύσε αυτό το δίκαιο, είχαμε ολοκληρωτική καταστροφή και εξαφάνιση μιας πόλης και του πληθυσμού της (π.χ. Καρχηδόνα, Κόρινθος). Ωστόσο, ακόμα κι αν δεν ισχύει αυτή η ετυμολογία, ο όρος φαίνεται να δηλώνει έναν γεωγραφικά καθορισμένο τόπο ευθύνης κάποιου άρχοντα, και – μετά την κατάληψη της Σικελίας – μια κατακτημένη περιοχή εκτός Ιταλίας, γεωγραφικά καθορισμένη και κυβερνώμενη από ένα διοικητή με δικαίωμα *imperium*. Πράγμα που σημαίνει ότι η κατακτημένη περιοχή αποτελεί έδαφος της επικράτειας της Ρώμης. Δηλ. μιλούμε για άμεση προσάρτηση των κατακτημένων εδαφών στον κύριο κορμό του ρωμαϊκού *imperium*. Μιλούμε για καθαρά ιμπεριαλιστική πολιτική και μάλιστα από ένα κράτος με δημοκρατικό πολίτευμα. Για τη νομιμοποίηση της κατάκτησης αρκούσε ένας νόμος, που συντασσόταν από τον νικητή στρατηγό και μία επιτροπή της συγκλήτου, η οποία επικύρωνε την *Lex Provincialis*,<sup>7</sup> η οποία και ελάμβανε υπόψιν τον πολιτισμό της κατακτημένης χώρας και καθόριζε το είδος της κτήσης: προέβλεπε δηλ. εάν θα ανήκει στη σύγκλητο ή στους υπάτους ή στον πραιτορά, εάν θα διατηρήσει την προϋπάρχουσα τοπική διοίκηση, τον μισθό του νέου διοικητή, την εξασφάλιση πόρων για τη ρωμαϊκή φρουρά και φυσικά τη φορολογία:<sup>8</sup> οι κάτοικοι ως *peregrini* θα έπρεπε να πληρώνουν φόρους σε χρήμα ή είδος (*stipendium, tributum*), δασμούς, και εξοπλισμό (στρατιωτικά εφόδια) για τον Ρωμαίο διοικητή. Ανέπαφα, λέγεται, έμεναν ο πολιτιστικός και θρησκευτικός βίος των κατακτημένων.

Μπορεί οι Ρωμαίοι να ισχυρίζονταν ότι οι πόλεμοί τους ήταν κυρίως προστατευτικοί των αδυνάτων (π.χ. περίπτωση Αχαικής συμπολιτείας, Σικελίας), ή εκπολιτιστικοί των βαρβαρικών λαών (Γαλατίες), και ότι δεν θα επενέβαιναν στα εσωτερικά των κατακτημένων. Η πραγματικότητα όμως έδειξε άλλα: αφού πρώτα αναγκάστηκαν να παραχωρήσουν το δικαίωμα του Ρωμαίου πολίτη σε διάφορες πόλεις ή λαούς εντός ή εκτός Ιταλίας, χρειάστηκε να περάσουν 3-3,5 αιώνες, για να παραχωρήσει ο Καρακάλλας το έτος 212 μ.Χ. το ρωμαϊκό δικαίωμα σε όλους τους ελεύθερους πολίτες της επικράτειας πλην των *dediticii*. Έτσι, η ομογενοποίηση ήταν πλήρης και σαφής: ένα κράτος, μία ιδιότητα του πολίτη, μία εθνική ταυτότητα και όλοι οι υπήκοοι ίσοι έναντι του ρωμαϊκού νόμου. Βεβαίως η χειρονομία αυτή δεν ήταν κάποιο δώρο της *clementia* ή της *humanitas* της Ρώμης, απεναντίας ερχόταν να καλύψει μία νέα πραγματικότητα: αυτό που σήμερα ονομάζουμε «Δύση» ή «δυτική Ευρώπη» είχε ήδη εκλατινιστεί στο μεγαλύτερο μέρος του, ενώ στην Ανατολή κυριαρχούσε η ελληνική γλώσσα και κουλτούρα. Επομένως, στις αρχές του 3<sup>ου</sup> αι. μ.Χ. η Ρώμη είχε εξαντλήσει και τις αντοχές της και τα όρια επέκτασής της και τα όρια της *οικουμένης*, έχοντας δημιουργήσει ένα ρωμαϊκό *imperium* δίγλωσσο και σχεδόν μονοπολιτισμικό, ή έστω ελληνορωμαϊκό, εάν λάβουμε υπόψιν τόσο την αθρόα και μαζική εισροή

7 Για το σχετικό νόμο βλ. Der kleine Pauly, s.v. *provincia*. Το 146 π.Χ. η σύγκλητος κωδικοποίησε τις γενικές αρχές διοίκησης των επαρχιών σε ένα νόμο, τη *Lex Provinciae*. Βλ. Cary (1960) I.305, και για τη διοίκηση των επαρχιών I.307 κ.εξξ.

8 Ειδικά το θέμα της φορολογίας θα πρέπει να προκάλεσε μεγάλες τριβές, αν λάβουμε υπόψιν ότι ο ίδιος ο Κικέρων διατυπώνει δύο διαφορετικές θέσεις, ότι δηλ. οι φόροι ήταν ένα είδος πολεμικής αποζημίωσης (*Verr.* 2.3.12) ή ότι η κατάκτηση έδινε στους Ρωμαίους δικαίωμα ιδιοκτησίας επί του εδάφους και των λαών, οπότε οι επαρχίες και τα έσοδά τους ορίζονταν ως ένα είδος ιδιοκτησίας του ρωμαϊκού λαού: *quasi quaedam praedia populi Romani sunt vectigalia nostra atque provinciae* (*Verr.* 2.2.7). Η νομική θέση πάντως ήταν ότι η επιβαλλόμενη φορολογία αποτελούσε μορφή αποζημίωσης έναντι της προσφερόμενης στρατιωτικής προστασίας και διοίκησης, Cary (1960) I.309.



της Ελλάδος στη Ρώμη από τον 2<sup>ο</sup> κυρίως αι. π.Χ. όσο και την αόριστη αίσθηση των Ρωμαίων να αισθάνονται συγγενείς των Ελλήνων.<sup>9</sup>

Τώρα τα νέα δεδομένα είχαν ως εξής: οι διάφοροι λαοί της αυτοκρατορίας προστατευμένοι από εσωτερικές έριδες ή βαρβαρικές επιδρομές απολάμβαναν πλέον ασφάλεια και ειρήνη μέσα στους κόλπους του ρωμαϊκού *imperium*: και ο τελευταίος πολίτης της πιο απόμακρης και ασήμαντης επαρχίας μπορούσε ενώπιον της οποιασδήποτε αυθαιρεσίας να επικαλεσθεί το δικαίωμα του *civis Romanus sum*, και να έχει μια δίκαιη και συνταγματικά κατοχυρωμένη μεταχείριση έναντι του νόμου. Λέγεται μάλιστα ότι οι επαρχίες μετά την κακοδιοίκηση και κακομεταχείριση που υπέστησαν τα τελευταία χρόνια της Δημοκρατίας, επί αυτοκρατορίας απολάμβαναν μια συνετή και άσπογη διοίκηση. Επίσης, ο κάθε πολίτης μπορούσε ελεύθερα –πληρώνοντας φυσικά τους σχετικούς δασμούς– να διακινεί και να εμπορεύεται τα αγαθά του στέλλοντάς τα μέχρι την κοσμοκράτειρα Ρώμη. Ο κάθε λοιπόν πολίτης μπορούσε να μετακινείται ελεύθερα από τη μία στην άλλη επαρχία αναζητώντας μια καλύτερη τύχη, όπως έγινε με πολλούς Έλληνες φιλόλογους, φιλοσόφους, ανθρώπους γενικά των γραμμάτων, καλλιτέχνες, τεχνίτες και γιατρούς, οι οποίοι συνέρρευσαν στη Ρώμη: οι σάτιρες του Ορατίου, αλλά κυρίως οι σάτιρες του Γιουβενάλη και του Μαρτιάλη αποδίδουν με τον πιο εύγλωττο τρόπο το πολυπολιτισμικό πλήθος των επαρχιωτών που κατέκλυζαν τη Ρώμη, μετατρέποντάς την από τηβεννοφόρο πόλη σε ένα πολύχρωμο εθνοτικό και εθνολογικό ζωντανό μουσείο.

Η νέα εποχή ήταν εξάλλου η από πολλού αναμενόμενη χρυσή εποχή της ειρήνης και της ευημερίας, και αυτή η ελπίδα επιτάθηκε με την έλευση του χριστιανισμού. Στην Ελλάδα η δημοκρατία ήταν ήδη νεκρή, και η ιδέα της πόλης-κράτους αποτυχημένη στην πράξη,<sup>10</sup> αφού δεν μπόρεσε να αποφύγει τις εσωτερικές έριδες και να εξασφαλίσει στους πολίτες της ειρήνη και ασφάλεια. Έτσι οι διανοούμενοι αντιδρώντας στην αστάθεια της παλαιάς πόλης-κράτους, ήταν τώρα πρόθυμοι να παίξουν υπέρ της ασφάλειας και να θεωρούν τη σταθερότητα ως την πιο σημαντική αρετή ενός κράτους. Η παλαιά διαμάχη σχετικά με τα πλεονεκτήματα των διαφόρων ειδών διακυβέρνησης είχε τώρα διευθετηθεί με μια γενικώς αποδεκτή άποψη ότι το μικτό πολίτευμα είναι το καλύτερο.<sup>11</sup>

Η αρχαία μικρή πόλη-κράτος της Δημοκρατίας ή η μετέπειτα μεγαλύτερη ελληνιστική πατρίδα δεν απαιτούσε πλέον από τον πολίτη ούτε θυσίες ούτε αίμα για την υπεράσπισή της, αφού δεν υφίστατο πλέον. Τώρα, κατά την εποχή των επιγόνων, και πολύ περισσότερο με τη ρωμαϊκή αυτοκρατορία, με την ήδη επιτευχθείσα διάνοιξη των συνόρων και των οριζώντων, γεωγραφικών και πνευματικών, ο άνθρωπος όντας πολίτης μιας αχανούς αυτοκρατορίας, και αφού οι έγνοιες για τα κοινά, για την πατρίδα και το πολίτευμα που κινδυνεύει εξέλιπαν, μην έχοντας πού να βρει πολιτικό και ηθικό καταφύγιο ή στήριγμα, έστρεψε αλλού τα ενδιαφέροντά του: στράφηκε προς εαυτόν αναζητώντας εσωτερική γαλήνη, ηρεμία και βεβαιότητα, ηθική βελτίωση, αρετή και σοφία. Έτσι προέκυψαν τα νέα φιλοσοφικά δόγματα της ελληνιστικής περιόδου με βασικό στόχο και κέντρο ενδιαφέροντός τους όχι πλέον το πολίτευμα,<sup>12</sup> αλλά τον ίδιο τον άνθρωπο.

Είναι γνωστό ότι από τα ελληνιστικά φιλοσοφικά συστήματα αυτά που άσκησαν μεγάλη

9 Πρβλ. Grimal (2004) 31.

10 Μάλιστα για τον Πολύβιο, 6.43-44, η Αθήνα αποτελούσε το παράδειγμα κράτους που είχε καταστρέψει τον εαυτό του με την απερισκεψία και την αστάθεια του, ενώ ο ίδιος θαύμαζε εκείνα τα κράτη που είχαν επιδείξει μεγαλύτερες δυνάμεις επιβίωσης.

11 Βλ. Clarke (2004) 86 κ.εξξ.

12 Η ελληνική πολιτική θεωρία της κλασικής περιόδου, δηλ. η θεωρία του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, ήταν στενά δεμένη με τις περιστάσεις του ελληνικού κόσμου και ξεκινούσε με αφετηρία τη βασική πολιτειακή μορφή της πόλης-κράτους· ήταν ουσιαστικά αντι-ιμπεριαλιστική και πίστευε στο ιδανικό του μικρού, αυτόνομου και ειρηνικού κράτους, το οποίο εξασφάλιζε όλα εκείνα τα στοιχεία της καλής ζωής.

επιρροή στη Ρώμη ήταν ο επικουρισμός και ο στωικισμός. Και μπορεί ο στωικισμός να έφτασε πρώτος στη Ρώμη,<sup>13</sup> στα μέσα του 2<sup>ου</sup> αι. π.Χ., με τον γνωστό κύκλο του Σκιπίωνα Αιμιλιανού, του Λαίλιου και του Πολυβίου, αλλά φαίνεται πως η αρχική ακαμψία της παλαιάς Στοάς στάθηκε εμπόδιο για μια πιο μόνιμη βάση. Έτσι τον 1<sup>ο</sup> αι. π.Χ., εποχή Καίσαρα, Κικέρωνα, εποχή των Νέων ποιητών, αλλά και τα πρώτα χρόνια του Αυγούστου, ο Κήπος του Επικούρου ανθίζει στους λόφους της Ρώμης με τον Φιλόδημο, γίνεται το αντιπολεμικό κίνημα των νέων της εποχής που αντιτάσσεται στις εσωτερικές έριδες, στους επεκτατικούς πολέμους και τις εκστρατείες του Καίσαρα προς τις Γαλατίες ή του Κράσσου προς την Ανατολή. Στο πλευρό του έχει έναν μεγάλο βάρδο, τον ποιητή Λουκρήτιο, αλλά και τον νεαρό Βεργίλιο, τον Οράτιο και τον Μαικήνα.<sup>14</sup>

Θα έλεγε όμως κανείς ότι οι φιλήδονες επιταγές του Επικούρου, η αθεΐα και η αποχή από την πολιτική ζωή κράτησαν όσο και ο Μάγης του '68, κυρίως διότι δε συμβάδιζαν με τη ρωμαϊκή παράδοση, η οποία τουλάχιστον στο θέμα των *κοινών* θεωρούσε αδιανόητο για έναν Ρωμαίο πολίτη να μην ενδιαφέρεται για την πατρίδα του, αυτήν που αποτελούσε δημιούργημα του ταλέντου όχι ενός αλλά πολλών ανδρών, και μιας μακράς περιόδου ιστορίας, όπως έλεγε ο Κάτων,<sup>15</sup> βασιζοντας την υπεροχή της Ρώμης ακριβώς σ' αυτό το επιχείρημα, ότι δηλ. η ευνομία και ευημερία των άλλων κρατών αποτελούσαν γενικώς έργο μεμονωμένων νομοθετών. Έτσι, για παράδειγμα ο Κικέρων θεώρησε απαραίτητο καθήκον του στον πρόλογο του *De Republica*<sup>16</sup> να δικαιολογήσει την ενασχόλησή του με την πολιτική έναντι των επικουρείων επικριτών του, οι οποίοι προφανώς θεωρούσαν την πολιτική δράση ως συγκρουόμενη με το ιδανικό της προσωπικής ευτυχίας. Αυτήν επιδιώκοντας ο προσωπικός φίλος του Κικέρωνα, Αττικός, είχε θέσει σε πρακτική εφαρμογή το επικούρειο δόγμα της αποχής από την πολιτική ζωή της Ρώμης.<sup>17</sup> «Οι υποστηρικτές της αποχής από τα πολιτικά πράγματα ήταν έτοιμοι να δείξουν με επιχειρήματα και παραδείγματα τις δυσκολίες και την αγνωμοσύνη που αναμένει τον πολιτικό, και σάλπιζαν, όπως λέει ο Κικέρων, το σύνθημα για υποχώρηση και επιστροφή ακόμη και εκείνων που είχαν ήδη εμπλακεί στην πολιτική δράση».<sup>18</sup> Για τον έμπειρο πολιτικό Κικέρωνα δεν ήταν φυσικά δύσκολο να απαντήσει ότι προέχει πάντα η σωτηρία της πατρίδας και ότι τέτοια επιχειρήματα ανήκουν στη σφαίρα του ανθρώπινου εγωισμού και ότι ικανοποιούν μόνον το προσωπικό *otium*.<sup>19</sup>

Βεβαίως ούτε και οι Στωικοί, ειδικά η αρχαία Στοά, δηλ. ο Ζήνων και ο Χρύσιππος, ενέτασσαν την πολιτική στον κύκλο των άμεσων ενδιαφερόντων τους. Ο Ζήνων έλεγε (Διογ. Λαέρτ. VII. 121) ότι ο σοφός μπορούσε να ασχοληθεί με την πολιτική, εφόσον τίποτε δεν τον εμποδίζει.<sup>20</sup> Η Μέση Στοά αργότερα, που ήταν σύγχρονη με τα τελευταία χρόνια της ρωμαϊκής Δημοκρατίας, είχε προσαρμόσει σαφέστερα τα δόγματά της στα νέα δεδομένα και δεν απαγόρευε την ενασχόληση με την πολιτική.

Η πολιτική φιλοσοφία των Επικουρείων δεν είχε λοιπόν να προσφέρει και πολλά στον Ρω-

13 Οι Ρωμαίοι είχαν πάρει μια γεύση του ελληνικού φιλοσοφικού τρόπου σκέψης το 155 π.Χ. με τη γνωστή πρεσβεία των τριών φιλοσόφων, όταν ειδικά ο ακαδημικός Κριτόλαος τους μίλησε περί δικαιοσύνης. Όμως η δική τους πολιτική φιλοσοφία ξεκινάει ουσιαστικά, όπως συνέβη και σε άλλα λογοτεχνικά είδη, με έναν Έλληνα, τον ιστορικό Πολύβιο.

14 Grimal (2004) 63.

15 Cic. *Rep.* 2. 1-2.

16 Βλ. αναλυτικά Blöbner (2001) 201-71.

17 Βλ. Clarke (2004) 89 κ.εξξ., Long (1987) 186.

18 Clarke (2004) *ibid.*

19 Cic. *Rep.* 1.1: *unum hoc definitio, tantum esse necessitatem virtutis generi hominum a natura tantumque amorem ad communem salutem defendendam datum, ut ea vis omnia blandimenta voluptatis otiique vicerit*, πρβλ. 1.4. Για την πολιτική θεωρία των Επικουρείων βλ. Nichols (1976).

20 Για το αμφιλεγόμενο αυτό θέμα βλ. Clarke (2004) 182, και κυρίως Schofield (1997) 156 κ.εξξ.

μαίο πολίτη, τον παραδοσιακά άνθρωπο της δράσης· αντίθετα τον απέτρεπε παντελώς από την ενασχόληση με τα δημόσια πράγματα, και βρήκε οπαδούς μόνο στη νεολαία των τελευταίων χρόνων της Δημοκρατίας. Αντίθετα, οι Στωικοί είχαν διατυπώσει, όπως είδαμε, μια πιο ελπιδοφόρα για τον άνθρωπο κοσμοθεωρία, και ένα πιο θετικό πολιτικό δόγμα, προσαρμοσμένοι, όπως φαίνεται, στα νέα δεδομένα των μεγάλων αλλαγών που είχαν επέλθει κατά την ελληνιστική εποχή. Έτσι, ήταν λογικό να μη σκέφτονται με όρους της πόλης-κράτους και να μην ενδιαφέρονται για τις πολιτειακές μορφές.<sup>21</sup> «Οι πιο χαρακτηριστικές τους ιδέες ήταν η ενότητα του ανθρώπινου είδους και ο φυσικός νόμος. Οι άνθρωποι, έλεγαν, συνδέονται μεταξύ τους μέσω της κοινής ανθρώπινης καταγωγής, και όντας έτσι συνδεδεμένοι είναι φυσικό να είναι προορισμένοι να συνενώνονται σε κοινωνίες.<sup>22</sup> Και ενώ οι Στωικοί συνιστούσαν την αγάπη και την προσφορά υπηρεσιών προς την πατρίδα, προτιμούσαν μάλλον να διαβιούν σε μια μεγαλύτερη κοινότητα, η οποία αποτελείτο από το ίδιο το σύμπαν, κοινή πολιτεία θεών και ανθρώπων. Όλοι οι άνθρωποι ήταν πολίτες και μέλη αυτής της πολιτείας, η οποία κυβερνάται από τους αιώνιους και αμετάβλητους φυσικούς νόμους, οι οποίοι βασίζονται – και στην πράξη ταυτίζονται – με τον λόγο».<sup>23</sup>

Θέλω να πιστεύω ότι η συμβολή της Στοάς τόσο στην ψυχική υγεία όσο και στην πολιτική σκέψη των υπηκόων της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας ήταν δύο πράγματα, τα οποία συνιστούν και τη διαφορά της από τον Κήπο: πρώτον, η αισιόδοξη θέση της στο θέμα της δημιουργίας του κόσμου και της σημασίας της παρουσίας του ανθρώπου επί γης, και δεύτερον η θέση τους στο θέμα περί *rex* και *libertas* και γενικά περί ελευθερίας του ατόμου.

Για το πρώτο θέμα έχουμε την εύγλωττη μαρτυρία του 2<sup>ου</sup> βιβλίου του *De Natura Deorum* του Κικέρωνα, όπου ο Βάλβος, ως άλλος Ψαλμωδός, υποστηρίζει πως όλη η φύση γύρω μας, όλη η ομορφιά της δημιουργίας του κόσμου, αποτελούν έργο της θείας πρόνοιας, όλα δηλώνουν *δόξαν θεοῦ* και υποδεικνύουν το έργο *τῶν χειρῶν αὐτοῦ*. Και το σημαντικότερο, ότι στην κορυφή της δημιουργίας στέκεται ο άνθρωπος: αυτός είναι η κορωνίδα της δημιουργίας και για χάρη του δημιουργήθηκαν τα πάντα, ακόμη και τα ουράνια σώματα δημιουργήθηκαν, για να χαιρέται το δικό του μάτι παρατηρώντας τα.<sup>24</sup>

Σε τι διαφέρει αυτή η εικόνα από τη χριστιανική πίστη και κοσμολογία; Όμως, στον αντίποδα αυτών των εύγλωπτων εικόνων και σκέψεων του Κικέρωνα, έχουμε την αξέχαστη φράση του Λουκρήτιου: *nequaquam nobis divinitus esse creatam/ naturam mundi: tanta stat praedita culpa*. «Είναι αδύνατον να φτιάξανε θεοί αυτόν τον κόσμο, το σύμπαν είναι τόσο λανθασμένο». Πολλά πράγματα πάνω στη γη, ισχυρίζεται ο Λουκρήτιος, είναι άχρηστα για τον άνθρωπο. Και όσα είναι χρήσιμα, πρέπει να τα αποκτήσει με σκληρή εργασία. Όσοι νομίζουν πως όλα τα έχουν διευθετήσει οι θεοί, μάλλον έχουν πάρει δρόμο στραβό και λανθασμένο.<sup>25</sup>

Ανεξάρτητα από το εάν οι Στωικοί ή οι Επικουρείοι είχαν τα καλύτερα επιχειρήματα, δεν υπάρχει αμφιβολία για το ποια από τις δύο σχολές έδωσε την πιο ενθαρρυντική εικόνα για τη ζωή. Ο Λουκρήτιος βλέπει τον άνθρωπο που έρχεται στη γη και μας παραπέμπει στο γυμνό νεογέννητο βρέφος που γεμίζει τον τόπο με το κλάμα του, ή στον αβοήθητο ναυαγό που ξε-

21 Αυτό ισχύει για την αρχαία Στοά. Εξάιρεση αποτελούν κάποια από τα μεταγενέστερα μέλη της Σχολής, όπως ο Διογένης και ο Παναίτιος, Cic. *Leg.* 3. 14.

22 Cic. *Fin.* 63, *Off.* 3.27.

23 Clarke (2004) 88, βλ. επίσης Sharples (2002) 206 κ.εξξ.

24 Βλ. τις θαυμάσιες περιγραφές του Κικέρωνα, *Nat. Deor.* 2.99, 2.133, 2.154.

25 Lucr. 2.177 κ.εξξ.: *quod si iam rerum ignorem primordia quae sint, / hoc tamen ex ipsis caeli rationibus ausim/ confirmare alisque ex rebus reddere multis, / nequaquam nobis divinitus esse creatam/ naturam mundi: tanta stat praedita culpa*. Βλ. και τη μετάφραση των Θ. Αντωνιάδη και Ρ. Χαμέτη, *Λουκρήτιος, Για την Φύση των Πραγμάτων*, Θεσ/νίκη 2005.

βρασαν τα κύματα σε κάποια άγνωστη ακτή.<sup>26</sup> Η στωική άποψη, από την άλλη, η οποία κατέστησε τον άνθρωπο κέντρο του σύμπαντος και κύριο της δημιουργίας, είναι γεμάτη αισιοδοξία και αυτοπεποίθηση.<sup>27</sup>

Ως προς το δεύτερο θέμα τώρα, τη θέση δηλ. των Στωικών περί *libertas* και *pax*, περί *libertas* και καισαρισμού, και κατ' επέκτασιν περί πολιτεύματος. Υπάρχει μια πολύ ενδιαφέρουσα μαρτυρία στον Δίωνα Κάσσιο για μια συζήτηση που έγινε μετά το Άκτιο μεταξύ Οκταβιανού, Αγρίππα και Μαικήνα: ο Οκταβιανός τους ρώτησε αν τώρα με το τέλος των εμφυλίων πολέμων θα έπρεπε να επαναφέρει τη δημοκρατία ή να εγκαθιδρύσει μοναρχικό καθεστώς. Τότε ο Μαικήνας μίλησε θερμά υπέρ της μοναρχίας και λέγεται ότι τους έπεισε. Το γεγονός αυτό, σε συνδυασμό με τη μαρτυρία περί ύπαρξης ενός έργου του Φιλοδήμου με τίτλο *Ο καλός βασιλιάς σύμφωνα με τον Όμηρο*, αποδεικνύει ότι υπήρχε πράγματι μια επικούρεια θεωρία περί μοναρχίας, την οποία εκμεταλλεύτηκε ο Οκταβιανός, παρόλο που ο ίδιος έκλινε προς τον στωικισμό, αν λάβουμε υπόψιν τους δύο δασκάλους και φίλους που είχε, τον Άρειο Δίδυμο και τον Αθηνόδωρο από την Ταρό.<sup>28</sup> Αλλά, είναι επίσης γεγονός ότι και ο στωικισμός, τουλάχιστον, στη Ρώμη άλλαξε απόψεις κατά καιρούς: π.χ. ενώ ο γνωστός Κάτων ο Νεότερος προτίμησε την αυτοκτονία παρά τη μοναρχία του Καίσαρα, γινόμενος το ίνδαλμα<sup>29</sup> της λεγόμενης στωικής αντιπολίτευσης για τα μετέπειτα αυτοκρατορικά χρόνια μέχρι τη δολοφονία του Δομιτιανού το 96 μ.Χ. (πρβλ. και τη στάση του Λουκανού εναντίον του Καίσαρα και υπέρ της δημοκρατίας ή τις καταδικές των στωικών Θρασέα Παίτου και Ελβίδιου Πρίσκου),<sup>30</sup> αργότερα οι Ρωμαίοι βρήκαν στο πρόσωπο του Νέρβα και του Τραϊανού<sup>31</sup> τον ιδανικό στωικό αυτοκράτορα, και κατ' εξοχήν στο πρόσωπο του Μάρκου Αυρηλίου, στο οποίο είχαν ενοποιηθεί ο διάδοχος του Δομιτιανού και ο πνευματικός διάδοχος του Επίκτητου.

Επομένως, και για τα δύο κυρίαρχα δόγματα δεν υπήρχε ουσιαστικό πρόβλημα σε σχέση με το είδος του πολιτεύματος. Η λεγόμενη στωική αντιπολίτευση φαίνεται πως ουσιαστικά δεν είχε πρόβλημα με το αυτοκρατορικό καθεστώς – όπως συνήθως λέγεται – αλλά με τον ασύνητο και βάνανσο ηγεμόνα, τον οποίο κατά περίπτωση έβλεπε ως τύραννο και δικτάτορα. Κι αυτό φαίνεται καθαρά από το γεγονός ότι παρά τις πολλές δολοφονίες αυτοκρατόρων, ποτέ δεν έγινε προσπάθεια αποκατάστασης ή επαναφοράς της δημοκρατίας. Το πολιτικό ζήτημα, όπως ισχυρίζονται οι περισσότεροι ιστορικοί, φαίνεται να είχε λυθεί με την επικράτηση της ειρήνης και της ασφάλειας.

Μπορεί να είναι έτσι τα πράγματα, αλλά είναι εξίσου σωστό ότι μέχρι τη δολοφονία του Δομιτιανού (96 μ.Χ.) η στωική *inteligenzia* πίστευε, ζούσε πραγματικά με την ανάμνηση και την ελπίδα επαναφοράς της δημοκρατίας. Το κακό στην υπόθεση είναι ότι με τη δομή που είχε πάρει το κράτος ως τότε από την άποψη των κέντρων εξουσίας, και μάλιστα της στρατιωτικής εξουσίας, ήταν αδύνατον να προκύψει μια νέα πολιτική δύναμη. Με άλλα λόγια, η στωική αντιπολίτευση ήταν και παρέμενε απλώς μια φωνή διαμαρτυρίας, χωρίς κάποια στρατιωτική ή πολι-

26 Lucr. 5.222 κ.εξ.: *tum porro puer, ut saevis proiectus ab undis/ navita, nudus humi iacet, infans, indigus omni/ vitali auxilio.../ vagituque locum lugubri complet, ut aequumst/ cui tantum in vita restet transire malorum.*

27 Από τον Παναίτιο η τον Ποσειδώνιο προέρχεται η εικόνα του σύμπαντος που μας δίνει ο Κικέρων στο 2<sup>ο</sup> βιβλίο του *De Natura Deorum* ως στωική συμβολή στο θέμα περί της φύσης των θεών. Υπάρχει ένα εντυπωσιακό χωρίο στην έκθεση του Βάλβου, όπου εξαιρούνται τα επιτεύγματα του ανθρώπου, βλ. *Nat. Deor.* 2.151 κ.ε.

28 Grimal (2004) 63 κ.ε.

29 Ωστόσο ο θαυμασμός για τον Κάτωνα ή τον Βρούτο, τους ήρωες της Δημοκρατίας, δε συνδέθηκε ποτέ με κάποια θεωρία περί πολιτείας, Clarke (2004) 184.

30 Βλ. Τρομάρας (1998) 55 κ.εξ., όπου και εξειδικευμένη βιβλιογραφία.

31 Για το Νέρβα γράφει ο Τάκτος, *Hist.* 4.74, ότι συνταίριασε δύο ασύμβατα ως τότε πράγματα, τη μοναρχία και την ελευθερία, βλ. Clarke (2004) 192.

τική ισχύ, που να μπορεί να ανατρέψει το καθεστώς. Επομένως το δίλημμα ειρήνη ή ελευθερία (*pax et libertas*) έμενε πάντα ανοιχτό, και έμενε ανοιχτό τόσο για κάποιους ανίσχυρους συγκλητικούς ή πεπαιδευμένους ανθρώπους της Ρώμης όσο και για τους κατακτημένους λαούς, που είχαν χάσει την ελευθερία τους και οι οποίοι είχαν κάθε λόγο να αντιτίθενται στον ιμπεριαλισμό της Ρώμης.<sup>32</sup> Είναι αξιοσημείωτα τα λόγια του Βρετανού ηγεμόνα Calgacus, με τα οποία απευθύνεται προς τους συμπατριώτες του, πριν από τη μεγάλη μάχη εναντίον των Ρωμαίων κατακτητών το έτος 83-84 μ.Χ.:<sup>33</sup>

*nos terrarum ac libertatis extremos recessus ipse ac sinus famae in hunc diem defendit: nunc terminus Britanniae patet, atque omne ignotum pro magnifico est; sed nulla iam ultra gens, nihil nisi fluctus ac saxa, et infestiores Romani, quorum superbiam frustra per obsequium ac modestiam effugias. raptores orbis, postquam cuncta vastantibus defuere terrae, mare scrutantur: si locuples hostis est, avari, si pauper, ambitiosi, quos non Oriens, non Occidens satiaverit: soli omnium opes atque inopiam pari adfectu concupiscunt. auferre trucidare rapere falsis nominibus imperium, atque ubi solitudinem faciunt, pacem appellant.*

«εμάς τους έσχατους της γης και της ελευθερίας μάς προστάτευσε μέχρι σήμερα αυτή η απόσταση κι αυτός ο κόλπος. Τώρα το όριο της Βρετανίας έχει διανοιχθεί και οτιδήποτε άγνωστο το θεωρούν σπουδαίο. Όμως πέρα από εμάς δεν υπάρχει άλλη ανθρώπινη φυλή, τίποτε εκτός από κύματα και βράχια, κι από την άλλη πλευρά οι φοβεροί Ρωμαίοι, την αλαζονεία των οποίων ματαιώς θα αποφύγεις μέσω της υποταγής και της μετριοφροσύνης. Διαρπαγείς της οικουμένης, οι οποίοι αφού ερήμωσαν όλες τις στεριές, τώρα στρέφονται προς τις θάλασσες: εάν ο εχθρός είναι πλούσιος, γίνονται άπληστοι, εάν είναι φτωχός γίνονται κενόδοξοι` δεν χόρτασαν ούτε με την Ανατολή ούτε με τη Δύση. Είναι οι μόνοι που επιθυμούν με το ίδιο πάθος τόσο τα πλούτη όσο και την ένδεια των λαών. Τις λεηλασίες, τις σφαγές, τις αρπαγές τις αποκαλούν ψευδώς εξουσία (*imperium*), ενώ την ερήμωση μιας χώρας την αποκαλούν ειρήνη».

Και στην επόμενη παράγραφο συνεχίζει:

*Liberos cuique ac propinquos suos natura carissimos esse voluit: hi per dilectum alibi servituri auferuntur; coniuges sororesque etiam si hostilem libidinem effugerunt, nomine amicorum atque hospitem polluuntur. bona fortunaeque in tributum, ager atque annus in frumentum, corpora ipsa ac manus silvis ac paludibus emuniendis inter verbera et contumelias conteruntur... nata servituti mancipia semel veneunt, atque ultro a dominis aluntur: Britannia servitutem suam cotidie emit, cotidie pascit. ac sicut in familia recentissimus quisque servorum etiam conservis ludibrio est, sic in hoc orbis terrarum vetere famulatu novi nos et viles in excidium petimur; ... virtus porro ac ferocia subiectorum ingrata imperantibus; et longinquitas ac secretum ipsum quo tutius, eo suspectius.<sup>34</sup>*

32 Βλ. Clarke (2004) 192 κ.εξξ.

33 Tac. Agr. 30.

34 Tac. Agr. 31. Πρβλ. και τα λόγια του Γαλάτη Cerialis, Tac. Hist. 4.74.

«Τα τέκνα και τους συγγενείς μας η φύση θέλησε να τα έχουμε ως ό,τι πιο αγαπητό στη ζωή μας. Τώρα όμως επιλέγονται και απομακρύνονται βιαίως για να γίνουν υπηρέτες σε ξένους· γυναίκες σύζυγοι και αδελφές, εάν γλυτώσουν από την ασέλγεια του εχθρού, θα μολυνθούν από τους αποκαλούμενους φίλους και οικοδεσπότες. Τα αγαθά και οι περιουσίες μας αναλώνονται για την πληρωμή των φόρων, οι αγροί και οι εποχές για την παραγωγή σίτου, τα κορμιά μας και τα χέρια μας εν μέσω ραβδισμών και ύβρεων αναλίσκονται για το ξεχέρσωμα δασών και την αποξήρανση ελών. Τα γεννημένα για δουλεία ανδράποδα πωλούνται άπαξ, και μάλιστα τρέφονται οικειοθελώς από τον κύριό τους. Η Βρετανία αντίθετα εξαγοράζει καθημερινά τη δουλεία της, καθημερινά την τρέφει. Και όπως σε μια οικογένεια δούλων ο νεότερος γίνεται πάντα αντικείμενο γέλιου και πειραγμάτων από τους παλαιότερους, έτσι και εμείς ως νεώνητοι και ευτελείς σ' αυτήν την παλαιά δουλεία της οικουμένης προοριζόμαστε για εξόντωση... Η αρετή και η σκληρότητα των υποταγμένων είναι δυσάρεστα στους εξουσιαστές, ενώ η απόσταση και η απομόνωση της χώρας μας όση ασφάλεια και αν παρέχουν, άλλο τόσο ύποπτα καθίστανται».

Σ' αυτά τα υπαρκτά δεινά των παγκοσμιοποιημένων υποτελών η στωική φιλοσοφία είχε να προσφέρει ένα ζεστό καταφύγιο, διατυπωμένο μάλιστα με τα λόγια του ίδιου του Μάρκου Αυρηλίου: «*πόλη μου και πατρίδα μου ως Αντωνίνου είναι η Ρώμη, ως ανθρώπινου όντος όμως είναι το σύμπαν*»,<sup>35</sup> λόγια που κάλλιστα θα μπορούσε κανείς να παραλληλίσει με μια φράση του Τερτυλλιανού: «*unam omnium rempublicam agnoscimus mundum*»,<sup>36</sup> και ανοίγουν τον υπερβατικό δρόμο των χριστιανών προς την αιώνια πολιτεία του θεού. Όποιος ζωήρος και απειθής στο *imperium romanum*, για να μην καταλήξει σαν τον εξτρεμιστή Κράττητα που έλεγε ότι «ο εξευτελισμός και η φτώχεια είναι η πατρίδα μου»,<sup>37</sup> δεν είχε παρά να προχωρήσει σε έναν πιο ελιτίστικο τρόπο εξαργύρωσης της ελευθερίας του υποτασσόμενος και υιοθετώντας την κυνική-στωική αρχή περί *κοσμοπολιτισμού*: «άπολις, ανέστιος, άπατρις, φτωχός και πλάνης, που ζει μέρα με την ημέρα».<sup>38</sup>

## Βιβλιογραφία

- Clarke, M.L. (2004), *Το Ρωμαϊκό Πνεύμα, Ιστορία της Ρωμαϊκής Σκέψης από τον Κικέρωνα ως τον Μάρκο Αυρήλιο* (μτφρ. Π. Δημητριάδου – Λ. Τρομάρα), Θεσσαλονίκη
- Blöbner, N. (2001), “Cicero gegen die Philosophie”, *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften*, Göttingen, 3: 201-271
- Cary, M. (1960), *Ρωμαϊκή Ιστορία*, τόμ. 1-2, (μτφρ. Ν. Σαρλή), Αθήνα
- Champion, C. (2004), *Roman Imperialism*, Οξφόρδη
- *Der kleine Pauly, Lexikon der Antike*, Μόναχο 1979, s.v. *provincia*
- Grimal, P. (2004), *Η Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία (27 π.Χ.-476 μ.Χ.)* (μτφρ. Δ. Χορόσκελης), Θεσσαλονίκη
- Long, A.A. (1987), *Η Ελληνιστική Φιλοσοφία* (μτφρ. Σ. Δημόπουλος, Μ. Δραγώνα-Μονάχου), Αθήνα
- Nichols, J.H. (1976), *Epicurean Political Philosophy*, Λονδίνο
- Schofield, M. (1997), *Η στωική ιδέα της πόλης* (μτφρ. Χ. Μπάλλα), Αθήνα
- Sharples, R.W. (2002), *Στωικοί, Επικούρειοι και Σκεπτικοί* (μτφρ. Μ. Λυπουρλή, Γ. Αβραμί-

35 Μ. Αυρηλ. 6.44.

36 Μία πολιτεία αναγνωρίζουμε, την πολιτεία του σύμπαντος, Tert. *Apol.* 37. Πρβλ. Clarke (2004) 194.

37 Διογ. Λαέρτ. VI. 38

38 Διογ. Λαέρτ. VI. 93 και βλ. Schofield (1997) 182.

δης), Θεσσαλονίκη  
 - Τρομάρας, Λ. (1998), *Μαρτιάλης και Ιουλιοκλαυδιανοί Καίσαρες*, Θεσσαλονίκη

## Summary

### *The Philosophical Dimension of Multiculturalism in the Roman Empire*

It is well known that the edict of Caracalla (212 A.D.) resulted in a homogeneous Roman *imperium*: one state, one citizenship, one national identity, and equal citizenship rights for all the subjects according to the Roman Law. On the other hand, the two predominant Hellenistic doctrines (Stoicism and Epicureanism), following the great political changes of the end of the 1<sup>st</sup> century B.C., as it seems, did not have an essential problem with the new status of the *principatus*, even though the politically powerless Stoic *intelligenza* truly lived with the reminiscence and the hope of restoration of democracy, at least until the assassination of Domitian (98 A.D.). Therefore, the dilemma between peace and liberty (*pax et libertas*) was always open and substantial either for some Roman senators and scholars, or for the conquered peoples, who had lost their freedom and had every reason to oppose to Roman imperialism (cf. the speech of the British chieftain Calgacus to his countrymen, before the great battle against the Roman conquerors). Peace cannot be imposed with arms and suppression. However, the Stoic philosophy offered a warm shelter to all those who suffered from the global subjugation. It was indeed formulated by Marcus Aurelius: “*as Antoninus Rome is my city and my fatherland; but as a human being, universe is the one*”. His words can be paralleled with a phrase that belongs to the Christian Tertullian: *unam omnium rempublicam agnoscimus mundum*. So, a transcendental world begins for the Roman subjects leading to Christian thought and the passage to the eternal City of God. Unlikely the extremist Crates who declared ‘*humiliation and poverty is my fatherland*’, the vivacious and disobedient to the Roman *imperium* had to chose a more elitistic conception of freedom by subjecting to and adopting the Cynic-Stoic doctrine of cosmopolitanism: ‘*a man without a city, homeless, without a country, poor and wandering, who lives day by day*’.

## Η πρόσληψη της θεωρίας «περί καθόδου της ψυχής» της Νεοπλατωνικής φιλοσοφίας από το Μακρόβιο στο έργο του *Commentarii in Somnium Scipionis*

Το θέμα της ανακοίνωσής μου αναφέρεται στην απήχηση που είχε η ελληνική φιλοσοφική σκέψη, και ειδικότερα η νεοπλατωνική φιλοσοφία, στη λατινική γραμματεία της ύστερης αρχαιότητας, και συγκεκριμένα στο έργο του Μακρόβιου *Commentarii in Somnium Scipionis* (στο εξής *Comm.*). Παρά την αβεβαιότητα που επικρατεί γύρω από το ζήτημα της ταυτότητας και των βιογραφικών στοιχείων του Μακρόβιου, η λογοτεχνική του δράση τοποθετείται στις αρχές του 5<sup>ου</sup> αιώνα μ.Χ., ενώ με το όνομά του σώζονται, εκτός από τα *Comm.*, δύο ακόμη έργα, τα *Saturnalia* και το *De differentiis et societatis Graeci Latiniq̄ue verbi*.<sup>1</sup>

Έχει επισημανθεί από το σύνολο των μελετητών του Μακρόβιου η εξαιρετική πολυμαθεία του και το τεράστιο εύρος των ενδιαφερόντων του, που δεν περιορίζονται στο χώρο της λογοτεχνίας, αλλά εκτείνονται σε όλους σχεδόν τους τομείς της ανθρώπινης γνώσης. Το γεγονός επίσης ότι ανήκε στον ολοένα και ελαττούμενο αριθμό Ρωμαίων λογίων που γνώριζαν την ελληνική γλώσσα και πολιτισμό, του παρείχε τη δυνατότητα να κινείται με άνεση στο χώρο τόσο της λατινικής όσο και της ελληνικής γραμματείας. Τα *Saturnalia* ειδικότερα, που ανήκουν στο είδος του συμποτικού διαλόγου, είναι γεμάτα από ελληνικά παραθέματα, ενώ στο *De differentiis* ..., που αποτελεί μια γραμματική πραγματεία, εξετάζονται οι ομοιότητες και οι διαφορές των δύο κλασικών γλωσσών.

Το έργο ωστόσο, στο οποίο κυρίως προβάλλεται η δίγλωσση παιδεία του Μακρόβιου σε συνάρτηση με την πολυμέρεια των ενδιαφερόντων του, είναι τα *Comm.*, καθώς εκεί ο Λατίνος συγγραφέας ασχολείται με ποικίλα θέματα, όπως είναι η θρησκεία, η φιλοσοφία, η γεωγραφία, η αστρονομία και η μουσική, χρησιμοποιώντας πλήθος ελληνικών πηγών από τα αντίστοιχα γνωστικά πεδία. Είναι χαρακτηριστικό μάλιστα ότι στο κείμενο των *Comm.*, όπως αυτό παραδίδεται από τους κώδικες, υπάρχουν άφθονοι ελληνικοί όροι είτε γραμμένοι στα ελληνικά είτε μεταγγραμμένοι με λατινικούς χαρακτήρες.

Τα *Comm.* λοιπόν είναι ένα έργο εγκυκλοπαιδικού χαρακτήρα, το οποίο είχε μεγάλη απήχηση τόσο κατά την ύστερη αρχαιότητα όσο και κατά τους χρόνους του Μεσαίωνα και της Αναγέννησης. Ανήκει συγκεκριμένα στο είδος του φιλοσοφικού υπομνήματος, το κύριο γνώρισμα του οποίου είναι ότι δεν ακολουθεί λέξη προς λέξη το έργο που ερμηνεύει, αλλά παρουσιάζει μεγάλο βαθμό ανεξαρτησίας κατά την πραγμάτευσή του.<sup>2</sup>

1 Σχετικά με το βίο και την προσωπικότητα του Μακρόβιου, βλ. Cameron (1966) και Regali (1983) 7-14.

2 Η πρώτη αξιολογητική έκδοση των *Comm.* παρουσιάστηκε από τον Jan το 1848 και ακολούθησαν εκείνες του Eysenhardt (1868) και του Willis (1963). Σχετικά πρόσφατα παρουσιάστηκαν δύο εκδόσεις των *Comm.* με ιταλική μετάφραση και σημειώσεις από τον Scarpa (1981) και από τον Regali (1983/1990). Στη μελέτη μου ακολουθώ το κείμενο της δεύτερης έκδοσης του Willis. Να σημειώσω τέλος ότι έχει εκδοθεί και αγγλική μετάφραση των *Comm.* με εισαγωγή και σημειώσεις από τον Stahl (1952).



Πράγματι, όπως είναι γνωστό, ο Μακρόβιος δεν ερμηνεύει το *Somnium Scipionis*, που αποτελεί τον επίλογο του *De republica* του Κικέρωνα, από φιλολογική άποψη, αλλά το χρησιμοποιεί ως αφορμή για την ανάπτυξη της νεοπλατωνικής φιλοσοφίας, η οποία αντιπροσώπευε γι' αυτόν τη μόνη αληθινή διδασκαλία.<sup>3</sup>

Στην παρούσα ανακοίνωσή μου επιχειρώ να καταδείξω την επίδραση που άσκησε στη σκέψη του Μακρόβιου η νεοπλατωνική θεωρία «περί καθόδου της ψυχής» διαμέσου των πλανητικών σφαιρών, όπως αυτή αναπτύσσεται στα κεφ. Α11.11-12 και Α12 των *Comm.* Ο στόχος της έρευνάς μου είναι διττός, και εστιάζεται αφ' ενός στον εντοπισμό των πηγών, στις οποίες βασίστηκε ο Μακρόβιος για την ανάπτυξη της θεωρίας αυτής, και αφ' ετέρου στον προσδιορισμό του βαθμού πρωτοτυπίας που επέδειξε κατά τη χρησιμοποίηση αυτών των πηγών.

Ο Μακρόβιος εκθέτει για πρώτη φορά τη νεοπλατωνική θεωρία «περί καθόδου της ψυχής» στο Α11.11-12 των *Comm.*, δηλώνοντας μάλιστα την ανεπιφύλακτη αποδοχή του προς αυτήν. Ας παραθέσουμε το σχετικό χωρίο:

*Comm.* Α11[11]: *Secundum hos ergo, quorum sectae amicier est ratio, animae beatae ab omni cuiuscumque contagione corporis liberae caelum possident, quae vero appetentiam corporis et huius, quam in terris vitam vocamus, ab illa specula altissima et perpetua luce despiciens desiderio latenti cogitaverit, pondere ipso terrenae cogitationis paulatim in inferiora delabitur. [12] Nec subito a perfecta incorporealis luteum corpus induitur, sed sensim per tacita detrimenta et longiorem simplicis et absolutissimae puritatis recessum in quaedam siderei corporis incrementa turgescit; in singulis enim sphaeris, quae caelo subiectae sunt, aetheria obvolutione vestitur, ut per eas gradatim societati huius indumenti testei concilietur et ideo totidem mortibus, quot sphaeras transit, ad hunc pervenit, quae in terris vita vocatur.*

Σύμφωνα λοιπόν με τη θεωρία αυτή, οι ψυχές, οι οποίες είναι απαλλαγμένες από κάθε σωματική πρόσμιξη, κατοικούν στον ουρανό, απολαμβάνοντας μια κατάσταση απόλυτης ευτυχίας και αϋλίας. Στις ψυχές αντίθετα, στις οποίες τα γήινα πράγματα ασκούν κάποια έλξη και γοητεία, συντελείται μια σταδιακή διολίσθηση προς τον φθαρτό κόσμο της ύλης, προς αυτό δηλαδή που οι άνθρωποι αποκαλούν «ζωή», και που δεν είναι στην πραγματικότητα παρά ο θάνατος των ψυχών. Κατά την καθοδική αυτή πορεία οι ψυχές προσλαμβάνουν βαθμιαία, σε καθεμιά από τις επτά πλανητικές σφαίρες, που καλύπτουν το διάστημα από τον ουρανό έως τη Γη, τις ιδιότητες που πρόκειται να ασκήσουν στη γήινη κατοικία τους. Αυτή η πρόσκτηση των γήινων ιδιοτήτων σε κάθε υποκειμένη στον ουρανό πλανητική σφαίρα χαρακτηρίζεται ως διαδικασία διαδοχικών θανάτων της ψυχής, με αποτέλεσμα η κάθε σφαίρα να αντιπροσωπεύει και μία βαθμίδα σταδιακής συμφιλίωσης της ψυχής με το φθαρτό περιβλήμα της (*indumentum testeum*), με το ανθρώπινο σώμα δηλαδή (*luteum corpus*), το οποίο πρόκειται να ενδυθεί στη Γη.

Στη συνέχεια ο Μακρόβιος, σε ολόκληρο το δωδέκατο κεφάλαιο του πρώτου βιβλίου των *Comm.*, περιγράφει αναλυτικά τον τρόπο της κατάβασης των ψυχών από τον ουρανό προς τη Γη, καθώς και την αντίστροφη πορεία, την ανάβαση δηλαδή των εξαγνισμένων ψυχών από τη Γη προς την ουράνια κατοικία τους. Η έρευνά μου θα επικεντρωθεί στην εξέταση των δύο, κατά κοινή παραδοχή, σημαντικότερων χωρίων του κεφαλαίου αυτού, δηλαδή στα Α12.1-3 και Α12.13-15. Ας παραθέσουμε λοιπόν τα συγκεκριμένα χωρία των *Comm.*, επιχειρώντας παράλληλα μια ερμηνευτική προσέγγιση σ' αυτά. Ξεκινούμε από το πρώτο:

*Comm.* Α12 [1]: *Descensus vero ipsius, quo anima de caelo in huius vitae inferna delabitur, sic ordo digeritur. Zodiacum ita lacteus circulus obliquae circumflexionis occursu ambiendo complectitur, ut eum qua duo tropica signa, Capricornus et Cancer, feruntur intersectet. Has «Solis*

3 Γενικά για το Νεοπλατωνισμό, βλ. Wallis (1972).

*portas» physici vocaverunt, quia in utraque obviante solstitio ulterius Solis inhibetur accessio, et fit ei regressus ad zonae viam, cuius terminos numquam relinquit. [2] Per has portas animae de caelo in terras meare et de terris in caelum remeare creduntur. Ideo hominum una, altera deorum vocatur; hominum Cancer, quia per hunc in inferiora descensus est; Capricornus deorum, quia per illum animae in propriae immortalitatis sedem et in deorum numerum revertantur. [3] Et hoc est quod Homeri divina prudentia in antri Ithacensis descriptione significat. Hinc et Pythagoras putat a lacteo circulo deorsum incipere Ditis imperium, quia animae inde lapsae videntur iam a superis recessisse. Ideo primam nascentibus offerri ait lactis alimoniam, quia primus eis motus a lacteo incipit in corpora terrena labentibus. Unde et Scipioni de animis beatorum ostenso lacteo dictum est: «hinc profecti huc revertuntur».*

Σύμφωνα λοιπόν με τη θεωρία που εκθέτει εδώ ο Μακρόβιος, η κάθοδος των ψυχών από τον ουρανό προς τη Γη και η ανάβασή τους από τη Γη προς τον ουρανό συντελείται μέσω των δύο τροπικών σημείων, του Καρκίνου και του Αιγόκερω αντίστοιχα, που αποτελούν τα σημεία όπου τέμνει πλαγίως ο ζωδιακός κύκλος τον κύκλο του Γαλαξία. Ο Μακρόβιος μάλιστα στο Α12.3 αναφέρεται στην αναγόμενη στον κύκλο των Πυθαγόρειων θεωρία, σύμφωνα με την οποία τα δύο στόμια του σπηλαίου των Νυμφών στην Ιθάκη, που περιγράφονται στο ν 102-112 της *Οδύσσειας*, συμβολίζουν τις δύο πύλες του ουρανού, από όπου γίνεται η κάθοδος και η άνοδος των ψυχών. Η πυθαγόρεια επίσης παραδοχή ότι ο κύκλος του Γαλαξία αποτελεί την αφετηρία της απομάκρυνσης των ψυχών από τον ουρανό και της σταδιακής κοσμικοποίησης τους ερμηνεύει, σύμφωνα με το Λατίνο συγγραφέα, το γεγονός ότι το γάλα είναι η πρώτη τροφή που παρέχεται στα νεογέννητα.

Ο Μρας, εξετάζοντας κατά κεφάλαιο τις πιθανές πηγές των *Comm.*, θεωρεί ότι τα δύο κύρια πρότυπα του Μακρόβιου υπήρξαν ο Πλωτίνος και ο Πορφύριος, οι δύο σημαντικότεροι εκπρόσωποι της νεοπλατωνικής φιλοσοφίας κατά τον 3<sup>ο</sup> αιώνα μ.Χ.<sup>4</sup> Ο Henry από την πλευρά του πιστεύει ότι ο Μακρόβιος είχε διαβάσει τα έργα του Πλωτίνου και άντλησε στοιχεία απευθείας από αυτά, και ότι πιθανώς χρησιμοποίησε τα έργα του Πορφύριου για να συμπληρώσει τις απόψεις του δασκάλου του, καθώς, όπως είναι γνωστό, ο Πορφύριος μαθήτευσε κοντά στον Πλωτίνο στη Ρώμη και υπήρξε βιογράφος του και εκδότης των συγγραμμάτων του.<sup>5</sup> Ο Courcelle ήταν ο πρώτος που, χωρίς να αρνείται την επίδραση του Πλωτίνου, κατέδειξε την κυρίαρχη επιρροή που άσκησε το έργο του Πορφύριου στη διαμόρφωση της σκέψης του Μακρόβιου. Σύμφωνα με το Γάλλο φιλόλογο, ο Μακρόβιος όχι μόνο δε διαχωρίζει τις διδασκαλίες των δύο φιλοσόφων, αλλά χρησιμοποιεί ως άμεση πηγή για τη διδασκαλία του Πλωτίνου το έργο του Πορφύριου.<sup>6</sup> Η άποψη ότι το έργο του Πορφύριου απετέλεσε την άμεση πηγή του Μακρόβιου είναι σήμερα κοινώς αποδεκτή από το σύνολο των μελετητών του Λατίνου συγγραφέα.<sup>7</sup>

Είναι γεγονός ότι ο Μακρόβιος στο Υπόμνημά του επικαλείται συχνά τον Πλωτίνο, ενώ αναφέρει μόνο δύο φορές το όνομα του Πορφύριου, και μάλιστα σε συμφραζόμενα που δε σχετίζονται με τις απόψεις περί ψυχής.<sup>8</sup> Αυτό ωστόσο δε μειώνει στο ελάχιστο τη σημαντική επίδραση που άσκησε στη σκέψη του Λατίνου συγγραφέα το έργο του Πορφύριου. Η ερμηνεία της συχνής αναφοράς του ονόματος του Πλωτίνου στα *Comm.*, σε συνδυασμό με την αποσιώπηση εκείνου του Πορφύριου, έχει δοθεί ήδη από τον Cumont το 1919, ο οποίος παρατηρεί ότι

4 Mras (1933) 281 κ.ε.

5 Henry (1934) 154-62, 194-6.

6 Courcelle (1943) 20-3, 33 κ.ε.

7 Πλήρης βιβλιογραφική ανασκόπηση των εκδόσεων και των μελετών για το Μακρόβιο, κατά την πενήνταετία 1934-1984, γίνεται από τον De Paolis (1986/87) 107-249, και ειδικά για τις πηγές στα *Comm.* στις σσ. 223-32.

8 *Comm.* A3.17; B3.15.

το χαρακτηριστικό των Λατίνων λογίων της ύστερης αρχαιότητας είναι να αναφέρουν πάντοτε τους συγγραφείς που επικαλούνται ως αυθεντίες, ασχέτως αν δεν έχουν άμεση γνώση της διδασκαλίας τους, αλλά τη γνωρίζουν από έμμεσες πηγές.<sup>9</sup>

Ενώ όμως η καθοριστική επίδραση του Πορφύριου στο έργο του Μακρόβιου είναι αδιαμφισβήτητη, οι γνώμες των φιλολόγων διχάζονται αναφορικά με το ποιο έργο του νεοπλατωνικού φιλοσόφου απετέλεσε την άμεση πηγή του Λατίνου συγγραφέα για την ανάπτυξη της θεωρίας «περί καθόδου της ψυχής». Ένα δεύτερο ζήτημα, στο οποίο επίσης έχει επικεντρωθεί η φιλολογική συζήτηση, είναι ο βαθμός της επίδρασης που άσκησε στο Μακρόβιο η διδασκαλία «περί καθόδου της ψυχής» του Νουμίνιου από την Απάμεια της Συρίας, ο οποίος έδρασε στα τέλη του 2<sup>ου</sup> αιώνα μ. Χ. και θεωρείται πρόδρομος του Νεοπλατωνισμού, καθώς ήταν ο πρώτος που συνέδεσε πυθαγορικά και πλατωνικά στοιχεία στην ανάπτυξη της διδασκαλίας του.

Το ότι στη βάση της θεωρίας «περί καθόδου της ψυχής», όπως αυτή αναπτύσσεται στα *Comm.* A12.1-3, βρίσκεται η διδασκαλία του Νουμίνιου, μολονότι το όνομά του δεν αναφέρεται από το Μακρόβιο, πιστοποιείται από το γεγονός ότι η αλληγορική ερμηνεία των στίχων της *Οδύσσειας* και η θεωρία της σύνδεσης του Γαλαξία με το γάλα, τις οποίες εκθέτει ο Μακρόβιος, αποδίδονται στο Νουμίνιο, τόσο από τον Πορφύριο στο έργο του *Περί τοῦ ἄντρου τῶν Νυμφῶν* 21-22 και 28 (ed. Nauck), όσο και από το μεταγενέστερο Πρόκλο στο Υπόμνημά του *Εἰς τὴν Πολιτείαν* II, σ. 128,26 κεξξ. (ed. Kroll). Το γεγονός αυτό οδήγησε μια ομάδα φιλολόγων να υποστηρίξει ότι ολόκληρο το δωδέκατο κεφάλαιο των *Comm.* απηχέι τις ιδέες του Νουμίνιου.<sup>10</sup> Οι φιλόλογοι ωστόσο αυτοί, με εξαίρεση τον Leemans, ο οποίος έφθασε στο σημείο να συμπεριλάβει μεταξύ των αποσπασμάτων του Νουμίνιου τα χωρία των *Comm.* που αναφέρονται στις δύο πύλες του ουρανού,<sup>11</sup> δε θεωρούν ότι το έργο του Νουμίνιου αποτέλεσε την άμεση πηγή του Μακρόβιου, αλλά ότι ο Λατίνος συγγραφέας γνώριζε τη συγκεκριμένη θεωρία μέσα από το έργο του Πορφύριου.

Αντίθετα, οι περισσότεροι και νεότεροι μελετητές του Μακρόβιου, χωρίς να αρνούνται την επίδραση του Νουμίνιου, πιστεύουν ότι αυτή περιορίζεται στις τρεις πρώτες παραγράφους του δωδέκατου κεφαλαίου, ενώ δέχονται επίσης ως ενδιάμεση πηγή του Λατίνου συγγραφέα τον Πορφύριο.<sup>12</sup> Ο De Ley υποστηρίζει ότι ο Μακρόβιος αντλεί στοιχεία τόσο από το Νουμίνιο όσο και από τον Πορφύριο, αλλά τα ανασυνθέτει με το δικό του δημιουργικό και ανεξάρτητο τρόπο.<sup>13</sup> Την άποψη αυτή δέχεται και ο Flamant.<sup>14</sup> Ας δούμε λοιπόν πιο αναλυτικά τις απόψεις αυτών των μελετητών σχετικά με τις πηγές που χρησιμοποίησε ο Μακρόβιος για την ανάπτυξη της θεωρίας του:

α) Όσον αφορά στα *Comm.* A12.1-2 (όπου γίνεται λόγος για τις δύο πύλες του ουρανού) ο Mras υποστήριξε πρώτος<sup>15</sup> ότι ο Μακρόβιος χρησιμοποίησε ως άμεση πηγή το έργο του Πορφύριου *Περί τοῦ ἄντρου τῶν Νυμφῶν* 21-22 και 28.

Πορφύριος, *Περί τοῦ ἄντρου τῶν Νυμφῶν* [21-22] *Τοῦ δὴ ἄντρου εἰκόνα καὶ σύμβολον φησὶ τοῦ κόσμου φέροντος Νουμίνιος καὶ ὁ τούτου ἑταῖρος Κρόνιος δύο εἶναι ἐν οὐρανῶ ἄκρα, ὧν οὔτε νοτιώτερόν ἐστι τοῦ χειμερινοῦ τροπικοῦ οὔτε βορειότερον τοῦ θερινοῦ. Ἔστι δ' ὁ μὲν θερινὸς κατὰ καρκίνον, ὁ δὲ χειμερινὸς κατ' αἰγόκερων. ... Δύο οὖν ταύτας ἔθεντο πύλας, καρκίνον καὶ αἰγόκε-*

9 Βλ. επίσης Stahl (1952) 26.

10 Cumont (1919) 119 κ.ε., Leemans (1937), Dodds (1960β) 8 κ.ε.

11 Leemans (1937) 43-54, 104-110.

12 Mras (1933), Beutler (1940α) 676 κ.ε., Beutler (1940β), Courcelle (1943), Elferink (1968) 3-7.

13 De Ley (1972) 19-23.

14 Flamant (1977) 549-53.

15 Mras (1933) 255.

ρων, οί θεολόγοι, Πλάτων δὲ δύο στόμια ἔφη· τούτων δὲ καρκίνον μὲν εἶναι δι' οὗ κατίασιν αἱ ψυχαί, αἰγόκερων δὲ δι' οὗ ἀνίασιν. [28] Λέγει δέ που καὶ Ἡλίου πύλας, σημαίνων καρκίνον τε καὶ αἰγόκερων· ἄχρι <γὰρ> τούτων πρόεισιν ἀπὸ βορέου ἀνέμου εἰς τὰ νότια κατιῶν κάκειθεν ἐπανιῶν εἰς τὰ βόρεια. Αἰγόκερος δὲ καὶ καρκίνος περὶ τὸν γαλαξίαν τὰ πέρατα αὐτοῦ εἰληχότες, καρκίνος μὲν τὰ βόρεια, αἰγόκερος δὲ τὰ νότια· δῆμος δὲ ὄνειρων κατὰ Πυθαγόραν αἱ ψυχαί, ἅς συνάγεσθαι φησὶν εἰς τὸν γαλαξίαν τὸν οὕτω προσαγορευόμενον ἀπὸ τῶν γάλακτι τρεφόμενων, ὅταν εἰς γένεσιν πέσωσιν.

Ο Γερμανός φιλόλογος μάλιστα, για να ενισχύσει αυτήν του την άποψη, επισήμανε μία ακόμη παραλληλία που υπάρχει στα *Comm.* A21.24-26 και στο *Περὶ τοῦ ἄντρου τῶν Νυμφῶν* 22.<sup>16</sup> Την άποψη του Mras υιοθέτησαν ο Courcelle και ο Flamant.<sup>17</sup>

β) Όσον αφορά στα *Comm.* A12.3 (όπου γίνεται αναφορά στη θεωρία της σύνδεσης του Γαλαξία με το γάλα), ο Leemans διατύπωσε την άποψη ότι το άμεσο πρότυπο του Μακρόβιου ήταν το χαμένο σήμερα Υπόμνημα του Πορφύριου *Εἰς τὴν Πολιτείαν* του Πλάτωνα, αντιπαραβάλλοντας το σχετικό χωρίο από το ομώνυμο Υπόμνημα του Πρόκλου, το οποίο διασώζει αρκετά αποσπάσματα από εκείνο του Πορφύριου.<sup>18</sup>

Πρόκλος, *Εἰς τὴν Πολιτείαν* II, σ. 128,26 κεξξ.: *Νουμήνιος μὲν γὰρ τὸ κέντρον εἶναι φησιν τοῦτον τοῦ τε κόσμου παντός καὶ τῆς γῆς, ὡς μεταξὺ μὲν ὄν τοῦ οὐρανοῦ, μεταξὺ δὲ καὶ τῆς γῆς. ... Οὐρανὸν μὲν τὴν ἀπλανῆ λέγων καὶ ἐν ταύτῃ δύο χάσματα, τὸν αἰγόκερω καὶ τὸν καρκίνον, τοῦτον μὲν καθόδου χάσμα τῆς εἰς γένεσιν, ἀνόδου δὲ ἐκείνον. ... Μαρτυρούμενος τῶν δύο χασμάτων καὶ τὴν Ὀμήρου ποιήσιν οὐ μόνον λέγουσαν (Ὀδ. ν 110-112) τὰς μὲν «πρὸς βορέαο καταιβατὰς ἀνθρώποισιν» ὁδοῦς, ἐπεὶπερ ὁ καρκίνος εἰς αἰγόκερον προσελθὼν ἀποτελεῖ· τὰς δὲ πρὸς νότον [εἶναι θειοτέρας], δι' ὧν οὐκ ἔστιν ἀνδράσιν [εἰσελθε]ῖν, ἀθανάτων δὲ μόνον ὁδοῦς αὐτὰς ὑπάρχειν· ὁ γὰρ αἰγόκερος ἀνάγων τὰς ψυχὰς λύει μὲν αὐτῶν τὴν ἐν ἀνδράσι ζωὴν, μόνην δὲ τὴν ἀθάνατον εἰσδέχεται καὶ θείαν· οὐ ταῦτα δ' οὐκ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἡλίου πύλας ὑμνοῦσαν καὶ δῆμον ὄνειρων (Ὀδ. ω 12), τὰ μὲν δύο τροπικὰ ζῶδια πύλας ἡλίου προσαγορευσασάν, δῆμον δὲ ὄνειρων, ὡς φησιν ἐκεῖνος, τὸν γαλαξίαν. Καὶ γὰρ τὸν Πυθαγόραν δι' ἀπορρήτων Ἄϊδην τὸν γαλαξίαν καὶ τόπον ψυχῶν ἀποκαλεῖν, ὡς ἐκεῖ συνωθουμένων· διὸ παρά τισιν ἔθνεσιν γάλα σπένδεσθαι τοῖς θεοῖς τοῖς τῶν ψυχῶν καθάρταις καὶ τῶν πεσουσῶν εἰς γένεσιν εἶναι γάλα τὴν πρώτην τροφήν.*

Την άποψη αυτή δέχονται επίσης ο Courcelle, ο Elferink, ο De Ley και ο Flamant.<sup>19</sup> Ο Courcelle επιπλέον υποστηρίζει ότι ο Μακρόβιος αντλεί στοιχεία και από άλλα έργα του Πορφύριου, με αποτέλεσμα η θεωρία του για την κατάβαση της ψυχής να αντιπροσωπεύει ένα συμπίλημα των απόψεων από πολλά διαφορετικά έργα του νεοπλατωνικού φιλοσόφου.<sup>20</sup> Με βάση τα παραπάνω, καταλήγω στην άποψη ότι ο Μακρόβιος γνώριζε αναμφίβολα τη διδασκαλία του Νουμήνιου, τον οποίο μάλιστα αναφέρει και στα *Comm.*, χαρακτηρίζοντάς τον ως φιλόσοφο εξαιρετικά φιλέρευνο για τα απόκρυφα πράγματα.<sup>21</sup> Κατά την πραγμάτευση όμως της θεωρίας «περί καθόδου της ψυχής» παρουσιάζει τη διδασκαλία αυτή κάτω από το φως των απόψεων του Πορφύριου, όπως αυτές διατυπώνονται σε περισσότερα από ένα έργα του νεοπλατωνικού φιλοσόφου.

Στις επόμενες παραγράφους (*Comm.* A12.7-12) ο Μακρόβιος αναφέρεται στη διδασκαλία που αναπτύσσει ο Πλάτωνας στο *Φαίδωνα* 79c, σύμφωνα με την οποία η πρόσμιξη της ψυχής

16 Mras (1933) 264.

17 Courcelle (1943) 30, σημ. 1, Flamant (1977) 546 κ.ε.

18 Leemans (1937) 47 κ.ε.

19 Courcelle (1943) 23 κ.ε., Elferink (1968) 4 κ.ε. και 40, De Ley (1972) 15-25, Flamant (1977) 546-65.

20 Courcelle (1943) 22 κ.ε.

21 *Comm.* A2.19: *Numenio denique, inter philosophos occultorum curiosiori ...*

με υλικά στοιχεία, η οποία συντελείται σε πρώτη φάση κατά την κάθοδο της από τον Καρκίνο στο Λέοντα, παρομοιάζεται με «μέθη» της από το πρωτόγνωρο γι' αυτήν «ποτό» της ύλης, με αποτέλεσμα, βαρυσμένη απ' αυτό, να διολισθαίνει από το Γαλαξία προς τα κατώτερα στρώματα. Αυτή η «μέθη» μάλιστα λειτουργεί ως λήθη για τις ψυχές, έχει δηλαδή ως συνέπεια να ξεχάσει η ψυχή τη θεία καταγωγή της και τον πρότερο ουράνιο βίο της, έτσι ώστε να μπορέσει να συμφιλιωθεί με τη μελλοντική σωματική της κατάσταση.

Ας προχωρήσουμε τώρα στην εξέταση του δεύτερου χωρίου των *Comm.* που θα μας απασχολήσει:

*Comm.* A12 [13]: *Hoc ergo primo pondere de zodiaco et lacteo ad subiectas usque sphaeras anima delapsa, dum et per illas labitur, in singulis non solum, ut iam diximus, luminosi corporis amicitur accessu, sed et singulos motus, quos in exercitio est habitura, producit:* [14] *In Saturni ratiocinationem et intellegentiam, quod λογιστικόν et θεωρητικόν vocant; in Iovis vim agendi, quod πρακτικόν dicitur; in Martis animositatis ardorem, quod θυμικόν nuncupatur; in Solis sentiendi opinandique naturam, quod αισθητικόν et φανταστικόν appellant; desiderii vero motum, quod επιθυμητικόν vocatur, in Veneris; pronuntiandi et interpretandi quae sentiat, quod έρμηνευτικόν dicitur, in orbe Mercurii; φυτικόν vero, id est naturam plantandi et augendi corpora, in ingressu globi lunaris exercet.* [15] *Et est haec sicut a divinis ultima ita in nostris terrenisque omnibus prima: corpus enim hoc, sicut faex rerum divinarum est, ita animalis est prima substantia.*

Περιγράφοντας λοιπόν την καθοδική πορεία της ψυχής από τον τροπικό του Καρκίνου προς τη Γη, ο Μακρόβιος αναφέρει ότι η ψυχή, κατά τη σταδιακή διολίσθησή της διαμέσου των πλανητικών σφαιρών, περιβάλλεται ένα «φωτεινό σώμα» (*luminosum corpus*) και προσλαμβάνει σε καθεμιά από τις επτά σφαίρες τις ιδιότητες (*motus*) που πρόκειται να ασκήσει στη Γη. Ειδικότερα, στον Κρόνο η ψυχή προσλαμβάνει τη λογική και την ευφυΐα, στο Δία την πρακτική ικανότητα, στον Ήλιο την αίσθηση και τη φαντασία, στην Αφροδίτη την επιθυμία, στον Ερμή την εκφραστική και ερμηνευτική δυνατότητα, και τέλος στη σφαίρα της Σελήνης, που αποτελεί το κατώτερο όριο των θείων πραγμάτων και το ανώτερο των ανθρώπινων, προσλαμβάνει τη σωματική δημιουργία και ανάπτυξη.

Οδηγό για την κατανόηση του όρου *luminosum corpus* του A12.13 αποτελεί η φράση *ut iam diximus*, που προηγείται, η οποία παραπέμπει στο A11.12. Εκεί ο Μακρόβιος αναφέρει ότι η ψυχή, κατά την καθοδική της πορεία, δε μεταβαίνει αιφνιδίως από την κατάσταση της αϋλίας στην ενσάρκωσή της, αλλά περιβάλλεται βαθμιαία από ολοένα και περισσότερα υλικά στοιχεία με τη συνδρομή ενός «αστρικού σώματος» (*sidereum corpus*) ή ενός «αιθέριου περιτυλίγματος» (*aetheria obvolutio*), το οποίο ενδύεται σε κάθε σφαίρα και τη βοηθά να συμφιλιωθεί με το «οστρακώδες περίβλημά» της (*indumentum testeum*), δηλαδή το ανθρώπινο σώμα.

Τα δύο αυτά χωρία του Μακρόβιου απηχούν τη διδασκαλία των Νεοπλατωνικών για το «αστρικό σώμα» της ψυχής, που είναι γνωστή και ως θεωρία «όχημα – πνεῦμα». Σύμφωνα με τη θεωρία αυτή, η ψυχή, κατά την κάθοδό της από τον ουρανό, περιβάλλεται ένα «αστρικό» ή «πνευματικό» σώμα, το οποίο λειτουργεί ως όχημα για να τη μεταφέρει στη Γη και έχει ως αποστολή να εξοικειώσει την ασώματο και άφθαρτο φύση της με το γήινο και φθαρτό περίβλημά της.

Ο όρος *όχημα*, που αποτέλεσε τη βάση αυτής της θεωρίας, υπάρχει πράγματι στον *Τίμαιο* 41e του Πλάτωνα, όπου αναφέρεται ότι σε κάθε ψυχή αντιστοιχεί ένα άστρο, το οποίο παρομοιάζεται με όχημά της,<sup>22</sup> όπως όμως είναι από όλους τους μελετητές αποδεκτό, σε καμία περίπτωση δεν μπορεί να αποδοθεί στον Πλάτωνα η άποψη περί ενός «αστρικού σώματος» που

22 Πλάτων, *Τίμαιος* 41e: *ένειμεν θ' έκαστην (ψυχήν) πρὸς έκαστον (ἄστρον), και έμβιββάσας ώς ές όχημα τήν τοῦ παντός φύσιν έδειξεν.*

προσαρτάται στην ψυχή και τη συνοδεύει στην πορεία της από τον ουρανό προς τη Γη.

Αυτό το πλατωνικό *ἄχημα* συνδέθηκε από τους Νεοπλατωνικούς, στο πλαίσιο της προσπάθειάς τους να συναιρέσουν πλατωνικές και αριστοτελικές θεωρίες, με τον όρο *πνεῦμα* που απαντά στον Αριστοτέλη. Σύμφωνα με τη διδασκαλία του τελευταίου, παρόλο που η φύση της ψυχής είναι ασώματος, η ίδια δεν είναι *χωριστή τοῦ σώματος*, αλλά εδράζεται σε μια συγκεκριμένη υπόσταση, η οποία μεταβιβάζεται σ' αυτήν κατά την πράξη της δημιουργίας. Την υπόσταση αυτήν ο Αριστοτέλης την χαρακτηρίζει ως *τὸ θερμόν ἢ τὸ πνεῦμα*, και ορίζει τη φύση της ως *ἀνάλογον τῶ τῶν ἄστρον στοιχείω*, το οποίο είναι το *πέμπτον σώμα*, δηλαδή ο αιθέρας. Ο Αριστοτέλης χαρακτηρίζει το «πνεῦμα» αυτό ως *σύμφυτον* και το προσδίδει σε όλους τους ζωντανούς οργανισμούς.<sup>23</sup> Έτσι, οι δύο αυτοί όροι κατέληξαν να συμφωρθούν από τους Νεοπλατωνικούς στον όρο *πνευματικὸν ἄχημα*. Ειδικότερα, από τον όρο *πνεῦμα σύμφυτον* του Αριστοτέλη το «ἄχημα» αυτό προσέλαβε το χαρακτηρισμό *συμφυές*, και από τον αριστοτελικό ορισμό *ἀνάλογον τῶ τῶν ἄστρον στοιχείω* προσδόθηκαν σ' αυτό οι χαρακτηρισμοί *ἀστρικόν* ἢ *ἀγγοειδές* ἢ *αἰθερώδες* και *αἰθέριον*.<sup>24</sup>

Εδώ να σημειώσουμε ότι ο όρος *ἄχημα* δεν απαντά στους Πλωτίνο και Πορφύριο, αλλά εμφανίζεται στον Ιάμβλιχο, ο οποίος ωστόσο δε τον συσχετίζει με την κάθοδο της ψυχής, και κυρίως στον Πρόκλο και στους μεταγενέστερους εκπροσώπους της Αθηναϊκής Σχολής (στο Δαμάσκιο, στο Σιμπλίκιο, κ.ά.). Αυτό το αστρικό σώμα, το οποίο περιβάλλει την ψυχή και είναι προικισμένο με τη λάμψη του αιθέρα,<sup>25</sup> απαντά με διάφορους όρους στους Νεοπλατωνικούς φιλοσόφους.<sup>26</sup> Με βάση λοιπόν τα παραπάνω, διαπιστώνουμε ότι το *luminosum corpus* του A12.13 των *Comm.* αντιστοιχεί στο *sidereum corpus* και στην *aetheria obvolutio* του A11.12.

Ας αναφερθούμε τώρα στις απόψεις που έχουν διατυπωθεί για τις πηγές που χρησιμοποίησε ο Μακρόβιος όσον αφορά στα *Comm.* A12.13-15, όπου αναπτύσσεται η θεωρία για το «αστρικό σώμα» και για τις πλανητικές ιδιότητες που προσλαμβάνει η ψυχή. Ο Mras υποστήριξε<sup>27</sup> ότι η άμεση πηγή του Μακρόβιου είναι το χαμένο σήμερα Υπόμνημα του Πορφύριου στον *Τίμαιο*, επικαλούμενος το ακόλουθο χωρίο από το ομώνυμο Υπόμνημα του Πρόκλου, όπου η έκφραση *οἱ περὶ Πορφύριον* μαρτυρεί για την πατρότητα της θεωρίας αυτής στον Πορφύριο και στον κύκλο του:<sup>28</sup>

23 Αριστοτέλης, *Περὶ ζῶων γενέσεως* 736b 21-29.

24 Σχετικά με τη θεωρία «*ἄχημα* – *πνεῦμα*» των Νεοπλατωνικών, βλ. Kissling (1922) και Dodds (1960a).

25 *Αὔγη* είναι η λάμψη του ἡλίου και, στον πληθυντικό, οι ακτίνες του φωτός; βλ. Liddell-Scott-Jones, 274.

26 Μόνο στο Υπόμνημα του Πρόκλου *Εἰς τὸν Τίμαιον* (ed. Diehl) ως *ἀγγοειδές ἄχημα* (II 81,20; 85,4; III 355,17), ως *αἰθέριον ἄχημα* (I 5,15; 138,26; 142,6; III 167,15; 195,3), ως *ἀστραιοειδές ἄχημα* (III 195,5) και ως *πνευματικὸν ἄχημα* (III 234,11; 237,25; 238,20; 331,7).

27 Mras (1933) 254.

28 Η δυνατότητα της χρησιμοποίησης της έκφρασης *οἱ περὶ τινὰ* για τη δήλωση ενός μεμονωμένου προσώπου έχει αποτελέσει αντικείμενο προβληματισμού στις τάξεις των φιλολόγων. Ο Jean Humbert στο Συντακτικό του υποστηρίζει ότι η έκφραση αυτή είχε την πρωταρχική σημασία: «ο περιγυρός ενός προσώπου, συμπεριλαμβανομένου ἴσως και του προσώπου αυτού», αλλά κατέληξε να σημαίνει και αυτό το ίδιο το πρόσωπο, χωρίς να συνυπολογίζονται τα υπόλοιπα, που αποτελούν την ακολουθία του ἢ τους οπαδούς του (Humbert (1960) 51). Η άποψη αυτή ωστόσο αμφισβητήθηκε αρχικά από τον Alfonso Traina, στη βιβλιοκρισία του στη δεύτερη έκδοση (1954) του έργου του Humbert (Traina (1956) 201 κεξξ.), και στη συνέχεια από τον Michel Dubuisson (Dubuisson (1977) και (1985) 368). Σύμφωνα μ' αυτούς, η έκφραση *οἱ περὶ τινὰ* ἢ *οἱ ἀμφὶ τινὰ* δεν είναι δυνατόν να αντιπροσωπεύει ένα μεμονωμένο πρόσωπο, αλλά μια ομάδα προσώπων που το περιορίζουν, συμπεριλαμβανομένου και του ἰδίου. Στη συζήτηση αυτή πήρε πρόσφατα μέρος και ο Giovanni Salanitto, ο οποίος έχει εκδώσει το 1987 τη μετάφραση του *De senectute* του Κικέρωνα από το βυζαντινό λόγο του 15<sup>ου</sup> αιώνα Θεόδωρο Γαζή (Salanitto (1987a)). Ο Ιταλός φιλόλογος λοιπόν, αντλώντας παραδείγματα από τη συγκεκριμένη μετάφραση, όπου η έκφραση *οἱ περὶ τινὰ* χρησιμοποιείται αρκετές φορές για την απόδοση ενός κύριου ονόματος του λατινικού κειμένου, υποστήριξε ότι η άποψη των Traina και Dubuisson έχει μεν ισχύ για την κλασική περίοδο,

Πρόκλος, *Εἰς τὸν Τίμαιον* III, σσ. 234,8 κεξξ. (ed. Diehl): *Τί τὸ ἀθάνατόν ἐστι τοῦτο καὶ τί τὸ θνητόν, ἐζήτηται παρὰ τοῖς τοῦ Πλάτωνος ἐξηγηταῖς. ... Οἱ δὲ τούτων μετριώτεροι, ὥσπερ οἱ περὶ Πορφύριον, καὶ πραότεροι παραιτοῦνται μὲν τὴν καλουμένην φθορὰν κατασκεδαννῦναι τοῦ τε ὀχήματος καὶ τῆς ἀλόγου ψυχῆς, ἀναστοιχειοῦσθαι δὲ αὐτὰ φασὶ καὶ ἀναλύεσθαι τινὰ τρόπον εἰς τὰς σφαῖρας, ἀφ' ὧν τὴν σύνθεσιν ἔλαχε, φυράματα δὲ εἶναι ταῦτα ἐκ τῶν οὐρανίων σφαιρῶν καὶ κατιοῦσαν αὐτὰ συλλέγειν τὴν ψυχὴν, ὥστε καὶ εἶναι ταῦτα καὶ μὴ εἶναι, αὐτὰ δὲ ἕκαστα μηκέτ' εἶναι μηδὲ διαμένειν τὴν ιδιότητα αὐτῶν. Καὶ δοκοῦσιν ἔπεσθαι τοῖς λογίοις ἐν τῇ καθόδῳ τὴν ψυχὴν λέγουσι συλλέγειν αὐτὸ λαμβάνουσαν «αἴθρης μέρος ἡελίου τε σεληναίης τε καὶ ὄσ<σ>α ἡέρι συννήχονται».*

Ἡ εἰκασία ὅτι τὸ Υπόμνημα τοῦ Πορφύριου στὸν *Τίμαιο* υπήρξε ἡ ἄμεση πηγὴ τοῦ Μακρόβιου ενισχύεται, σύμφωνα πάντα με τὸν Mras, ἀπὸ μίας ἀκόμη παραλληλίας τοῦ κειμένου των *Comm.*, που ἀναφέρεται στὶς πλανητικὲς ιδιότητες, με τὸ ἀκόλουθο ἀπόσπασμα ἀπὸ τὸ Υπόμνημα τοῦ Πρόκλου:<sup>29</sup>

Πρόκλος, *Εἰς τὸν Τίμαιον* III, σσ. 355,11 κεξξ.: *Ὅθεν δὴ καὶ λέγειν τινὲς εἰώθασι, ὡς τὸ μὲν νοερὸν αὐτοῦ τῇ ἀπλανεῖ τέτακται ἀνὰ λόγον, τοῦ δὲ λόγου τὸ μὲν θεωρητικὸν τῷ Κρόνῳ, τὸ δὲ πολιτικὸν Δί, τοῦ δὲ ἀλόγου τὸ μὲν θυμοειδὲς Ἄρει, τὸ δὲ φωνητικὸν Ἑρμῇ, τὸ δὲ ἐπιθυμητικὸν Ἀφροδίτῃ, τὸ δὲ αἰσθητικὸν Ἡλίῳ, τὸ δὲ φυτικὸν Σελήνῃ, καὶ τὸ μὲν αὐγοειδὲς ὄχημα τῷ οὐρανῷ, τὸ δὲ θνητόν τοῦτο τῷ ὑπὸ σελήνῃ. Ἴν' οὖν καὶ μερικῶς ἴδῃς τὸ ὄλον, ὁ περὶ ἀνθρώπου λόγος τῇ πάσῃ φυσιολογίᾳ συντέτακται.*

Ὁ Elferink ὡστόσο παρατήρησε ὅτι ὑπάρχει μὴ οὐσιώδης διαφορά μετὰ τοῦ κειμένου τοῦ Μακρόβιου καὶ τοῦ ἀποσπάσματος τοῦ Πρόκλου. Ὁ Λατίνος συγγραφεὴς συγκεκριμένα τοποθετεῖ τοὺς πλανήτες με βάση τὴ χαλδαϊκὴ (ἢ κικερώνεια ἢ πτολεμαϊκὴ) τάξη, σύμφωνα με τὴν ὁποία Ὁ Ἥλιος τοποθετεῖται στὴ μεσαία θέση μετὰ τῶν ἐπτὰ πλανητῶν, ἐνῶ ὁ Πρόκλος δέχεται τὴν πλατωνικὴ (ἢ αἰγυπτιακὴ) τάξη, σύμφωνα με τὴν ὁποία Ὁ Ἥλιος τοποθετεῖται στὴ δευτέρη θέση, μετὰ δηλαδὴ ἀπὸ τὴ Σελήνη.<sup>30</sup> Ἐπιπλέον ὁ Elferink ἐπισημαίνει ὅτι ὁ Πρόκλος στὸ ἀπόσπασμά του δὲν κάνει λόγο γιὰ πλανητικὲς ιδιότητες που ἀποκτώνται ἀπὸ τὴν ψυχὴ κατὰ τὴν καθόδὸ τῆς, ἀλλὰ γιὰ τὴν ἀναλογία που ὑπάρχει ὡς πρὸς τὶς ιδιότητες αὐτὲς ἀνάμεσα στὸν ἀνθρώπο καὶ στὸν κόσμο, προβαίνει δηλαδὴ περισσότερο σε ἓναν παραλληλισμὸ τοῦ μικρόκοσμου με τὸ μακρόκοσμο.<sup>31</sup>

Διαπιστώνουμε ἐπομένως ὅτι δὲν ὑπάρχει ἀπόλυτη ἀντιστοιχία μετὰ τοῦ κειμένου τοῦ Πρόκλου, που μεταφέρει τὴ διδασκαλία τοῦ Πορφύριου, καὶ ἐκείνου τοῦ Μακρόβιου. Τὸ συμπέρασμα λοιπὸν που προκύπτει εἶναι ὅτι ὁ Πρόκλος καὶ ὁ Μακρόβιος, ἀν καὶ ἀναφέρονται στὴν ἴδια διδασκαλία, δὲν ἀκολουθοῦν τὴν ἴδια πηγὴ. Οἱ θεωρίες, που ἔχουν προταθεῖ γιὰ τὴ λύση αὐτοῦ τοῦ προβλήματος, εἶναι οἱ ἐξῆς:

α) Ἡ χαλδαϊκὴ διάταξη τῶν πλανητῶν στο χωρίο τοῦ Μακρόβιου συμφωνεῖ, ὅπως ἐπισήμανε ὁ Courcelle,<sup>32</sup> με ἐκείνη προγενέστερῶν τοῦ Λατίνων συγγραφέων, ὅπως ὁ Ἀρνόβιος (*Adversus Nationes* 2.16) καὶ ὁ Σέρβιος. Στὸ Υπόμνημα μάλιστα τοῦ Σέρβιου ἀναπτύσσεται μὴ παρεμφερὴς θεωρία, σύμφωνα με τὴν ὁποία, ὅπως ἡ Γῆ περιβάλλεται ἀπὸ ἐννέα πλανητικὲς σφαῖρες, ἐτσι καὶ ἡ Στυξ, καθὼς ρέει, διαμοιράζεται καὶ διατρέχει καὶ τοὺς ἐννέα κύκλους που περιβάλλουν τὴ Γῆ: Σέρβιος, *In Aen.* 6.439: *Novies Styx interfusa quia altius de mundi ratione quaesiverunt, dicunt*

ὄχι ὁμῶς καὶ γιὰ τὴν ὕστερη ἀρχαιότητα, ὁπότε ἡ συγκεκριμένη ἐκφραση χρησιμοποιεῖται ἀδιακρίτως τόσο γιὰ ἓνα ὅσο καὶ γιὰ πολλὰ πρόσωπα (Salanitro (1987β) 241).

29 Mras (1933) 256.

30 Elferik (1968) 33 κ.ε.

31 Elferink (1968) 59 κ.ε., σμμ. 95.

32 Courcelle (1943) 29 κ.ε.

*intra novem hos mundi circulos inclusas esse virtutes, in quibus et iracundiae sunt et cupiditates, de quibus tristitia nascitur, id est Styx, unde dicit novem esse circulos Stygis, quae inferos cingit, id est terram, ut diximus supra (6.127): nam dicunt alias esse purgatiores extra hos circulos potestates.*

Εδώ αξίζει να σημειωθεί ότι ο Μακρόβιος γνώριζε το λίγο προγενέστερο του Σέρβιο, καθώς τον εμφανίζει ως έναν από τους ομιλητές στα *Saturnalia* και του αποδίδει μάλιστα αρκετές παρατηρήσεις σχετικά με το Βιργίλιο. Ακόμα λοιπόν και αν στο Υπόμνημα του Πορφύριου στον *Τίμαιο* δεν υιοθετούνταν η χαλδαϊκή διάταξη, μπορούμε να υποθέσουμε ότι ο Μακρόβιος τροποποίησε την ελληνική πηγή του, συμβουλευόμενος κάποια λατινική, με πιο πιθανή το Σέρβιο.

β) Όπως επισήμανε ο Elferink, ο Πορφύριος πιθανώς ανέπτυξε τη θεωρία για την πρόσκτηση υλικών στοιχείων από μέρους της ψυχής και σε άλλα έργα του, οπότε κάποιο από αυτά μπορεί να χρησίμευσε ως πρότυπο στο Μακρόβιο.<sup>33</sup> Ένα μάλιστα από τα χωρία του Πορφύριου, που επικαλείται ο Elferink για την υποστήριξη της άποψής του, είναι και το *Άφορμαί* 29,22, το οποίο θεωρώ ότι πιθανώς υπήρξε μία από τις άμεσες πηγές του Μακρόβιου:

Πορφύριος, *Άφορμαί* 29,22: *Ἰς γὰρ ἂν διατεθῆ (ἡ ψυχὴ) εὐρίσκει σῶμα τάξει καὶ τόποις οἰκείοις διωρισμένον· διὸ καθαρώτερον μὲν διακειμένη σύμφυτον τὸ ἐγγὺς τοῦ ἄυλου σῶμα, ὅπερ ἐστὶ τὸ αἰθέριον ... ὥσπερ οὖν τὸ γεῶδες ὄστρεον περικειμένη ἀνάγκη ἐπὶ γῆς ἐνίσχυσθαι.*

Σύμφωνα λοιπόν με τον Πορφύριο, η ψυχή προσλαμβάνει το σώμα που αναλογεί στην κατάσταση και στον τόπο, στα οποία κάθε φορά βρίσκεται. Έτσι, στην πιο καθαρή κατάσταση της, σε σχέση με την αἴθλια, προσλαμβάνει το *αἰθέριον σῶμα*, ενώ όταν πια έχει φθάσει στη Γη περιβάλλεται το *γεῶδες ὄστρεον*, δηλαδή το φθαρό και υλικό σώμα. Από τον παραλληλισμό επομένως των χωρίων του Πορφύριου και του Μακρόβιου, διαπιστώνουμε ότι το *αἰθέριον σῶμα* του νεοπλατωνικού φιλοσόφου αντιστοιχεί στην *aetheria obvolutio* (ἡ *sidereum corpus* ἢ *luminosum corpus*) του Μακρόβιου, ενώ το *γεῶδες ὄστρεον* αντιστοιχεί στο *indumentum testum* ἢ στο *luteum corpus*, δηλαδή στο πηλῶδες περιβλήμα.

Η εικασία ότι το συγκεκριμένο χωρίο του Πορφύριου χρησίμευσε ως πρότυπο στο Μακρόβιο ενισχύεται, κατά τη γνώμη μου, αν παραλληλιστεί με το *Comm.* A12.16, όπου ο Λατίνος συγγραφέας διατυπώνει μια παρόμοια άποψη, σύμφωνα με την οποία το χάρισμα της αθανασίας έχει δοθεί στις ψυχές κατά μίμηση και κατ' αναλογία της υψηλής θέσης, στην οποία βρίσκονται:

*Comm.* A12.16: *Et haec est differentia inter terrena corpora et supera, caeli dico et siderum aliorumque elementorum, quod illa quidem sursum accessita sunt ad animae sedem et immortalitatem ex ipsa natura regionis et sublimitatis imitatione meruerunt.*

Τέλος, ως ένα από τα πιθανά πρότυπα, που χρησιμοποίησε ο Μακρόβιος για την ανάπτυξη της συγκεκριμένης διδασκαλίας, θεωρώ ότι είναι και το *Περὶ τῶν ἀγυπτίων μυστηρίων* 5.10.2 του Ιάμβλιχου, όπου απαντά ο όρος *ἀγγοειδὲς σῶμα*, που είναι το απόλυτο αντίστοιχο του *luminosum corpus*.

Με βάση τα παραπάνω, καταλήγω στο συμπέρασμα ότι ο Μακρόβιος χρησιμοποιεί, για την ανάπτυξη της νεοπλατωνικής θεωρίας «περί καθόδου της ψυχής», περισσότερες από μία πηγές (πιθανώς και λατινικές), τις οποίες ωστόσο δεν αντιγράφει μηχανικά, αλλά αντλεί από αυτές κάθε φορά τα στοιχεία που κρίνει απαραίτητα και τα ανασυνθέτει με το δικό του προσωπικό τρόπο. Σ' αυτό τον βοηθά η διγλωσση φιλολογική του κατάρτιση και η σε βάθος κατανόηση των φιλοσοφικών όρων που υπάρχουν στις πηγές του. Η αξία επομένως της προσέγγισης του Λατίνου συγγραφέα δεν έγκειται στο ότι παρουσιάζει κάποιες πρωτότυπες φιλοσοφικές απόψεις, αλλά στο ότι καταφέρνει να ενσωματώσει με δημιουργικό τρόπο στο κείμενό του τα ποι-

33 Elferink (1968) 3-7.



κίλα δάνεια που δέχθηκε, με αποτέλεσμα η έκθεση της νεοπλατωνικής θεωρίας, που επιχειρεί, να διέπεται από γλαφυρότητα, σαφήνεια και λογική ακολουθία σκέψεων.

## Βιβλιογραφία

- Beutler, R. (1940α), “Numenius”, *RE*, Suppl. 7: 664-678
- (1940β), «Βιβλιοκρισία εις Leemans (1937)», *Gnomon* 16: 111-115
- Cameron, A. (1966), “The date and identity of Macrobius”, *JRS* 56: 25-38
- Courcelle, P. (1943), “Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore”, Παρίσι
- Cumont, F. (1919), “Comment Plotin détourna Porphyre du suicide”, *REG* 32: 113-120
- De Ley, H. (1972), *Macrobius and Numenius* (A study of Macrobius, *In Somn.* I, c. 12), (*Latomus* 125) Βρυξέλλες
- De Paolis, P. (1986/87), “Macrobio 1934-1984”, *Lustrum* 28/29: 107-249 (και Addendum στο ίδιο περιοδικό 30 (1988) 7-9)
- Dodds, E.R. (1960α), *Proclus, The Elements of Theology*, Οξφόρδη
- (1960β), “Numenius and Ammonius” στο *Les sources de Plotin*, (*Entretiens sur l’Antiquité classique* 5), Γενεύη, σσ. 1-62
- Dubuisson, M. (1977), *Οί ἀμφί τινα - Οί περί τινα. L’ evolution des sens et des emplois*, (*Mem. Dact.*), Λιέζ
- (1985), *Le latin de Polybe. Les implications historiques d’ un cas de bilinguisme*, Παρίσι
- Elferink, M.A. (1968), *La descente de l’ âme d’ après Macrobe*, (*Philosophia antiqua* 16) Λέυντεν
- Eyssenhardt, Fr. (1868), *Macrobius* (ed.), Λειψία
- Flamant, J. (1977), *Macrobe et le Néo-platonisme latin à la fin du IV<sup>e</sup> siècle*, Λέυντεν
- Henry, P. (1934), *Plotin et l’ Occident (Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustin et Macrobe)*, (*Spicilegium Sacrum Lovaniense* 15) Λουβαίνη
- Humbert, J. (1960), *Syntaxe grecque*, Παρίσι<sup>3</sup>
- Jan, L. von (1848), *Macrobiani Ambrosii Theodosii Opera quae supersunt*. (Vol. I: Prolegomena – Ciceronis *Somnium Scipionis cum Commentariis* Macrobiani – Excerpta e libro *De differentiis et societatibus graeci latiniq. verbi*, Quedlinburgi et Lipsiae
- Kissling, R.C. (1922), “The ὄχημα – πνεῦμα of the Neoplatonists and the *De Insomniis* of Synesius of Cyrene”, *AJPh* 43: 318-330
- Leemans, E.-A. (1937), *Studie over den Wijsgeer Numenius van Apamea met Uitgave der Fragmenten*, (*Memoires Academie royale de Belgique, Classe de Lettres* 37,2) Βρυξέλλες
- Mras, K. (1933), *Macrobius’ Kommentar zu Ciceros Somnium Scipionis. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 5. Jahrhunderts n. Chr.*, (S.P.A.W., Phil. Hist. Klasse), σσ. 232-288
- Regali, M. (1983, 1990), *Macrobio. Commento al Somnium Scipionis Libro I + II*. (Introduzione, testo traduzione e commento), (*Bibl. Di studi antichi* 38/58) Πίζα (τόμος 1: 1983, τόμος 2: 1990)
- Salanitro, G. (1987α), *Theodorus Gaza. M. Tullii Ciceronis liber De senectute in graecum translatus*, Λειψία
- (1987β), «A proposito della locuzione οί περί τινα», *Sileno* 13: 241
- Scarpa, L. (1981), *Macrobiani Ambrosii Theodosii Commentariorum in Somnium Scipionis libri duo*. (Introduzione, testo traduzione e note), Πάδοβα
- Stahl, W.H. (1952), *Macrobius’ Commentary on the Dream of Scipio, translated with an Introduction and Notes*, Νέα Υόρκη
- Traina, A. (1956), “J. Humbert e la Sintassi greca”, *Atene e Roma*, ns. 1: 201 κεξξ.

- Wallis, R.T. (1972), *Neo-platonism*, Λονδίνο
- Willis, J. (1963, 1970<sup>2</sup>), *Macrobius. Vol. I Saturnalia. Vol. II Commentarii in Somnium Scipionis*, Λευψία

## Summary

### *The influence of the neo-platonic theory about the “descent of the soul” on the work Commentarii in Somnium Scipionis of Macrobius*

The subject of my paper refers to the resonance that the Greek philosophical thought, and especially the neo-platonic philosophy, had on the literary production of Rome in later years, and especially on the work *Commentarii in Somnium Scipionis* of Macrobius. As it is well known, Macrobius does not interpret *Somnium Scipionis*, which is the epilogue of the *De republica* of Cicero, from a philological point of view, but he uses it as a cause to explain the neo-platonic philosophy.

In my work I attempt to demonstrate the influence that Macrobius received from the neo-platonic theory about the “descent of the soul” through the planetary spheres, as that is presented in chapters A11.11-12 and A12 of *Comm.* The methodological frame of my research consists of a brief presentation of the views expressed by the philologists on this subject, as well as of my comparative examination of the two most significant extracts from the Latin text (*Comm.* A12.1-3 and A12.13-15) with Greek sources, which display the specific neo-platonic theory. The aim of my examination is dual, and is centered upon the location of Greek sources, on which Macrobius relied for the exposition of this theory, and upon the examination of the originality that the Latin writer showed while he was using these sources.

Through my examination, I conclude that Macrobius uses more than one source (probably Latin ones too), which he does not mechanically copy, but derives from them the elements that he thinks necessary and recomposes them in his own personal manner. As a consequence, the value of his interpretational approach lies in that he manages to creatively incorporate in his text the various borrowings he received. As a result, the exposition of the neo-platonic theory that he attempts is ruled by elegance, clarity and logical sequence of thought.

*Graecae sapientiae artibus mores nostrae civitatis instruxero*  
(*In Categoriae Aristotelis commenta, liber II, prooem.*).

Ρωμαϊκός «εθνικισμός» και ελληνισμός  
στα αριστοτελικά έργα του Βοηθίου

«Παρόλο που οι φροντίδες του υπατικού αξιώματος με εμποδίζουν να αφιερώσω όλο το χρόνο και όλο το μόχθο μου σ' αυτές τις σπουδές, πιστεύω, παρά τούτα, ότι πρέπει να αποτελέσει μέλημα της πολιτείας η καθοδήγηση των πολιτών με τη διδασκαλία φωτισμένων ιδεών.

Και δεν νομίζω ότι θα προσφέρω λιγότερες υπηρεσίες στους συμπολίτες μου, αν, τη στιγμή που η ανδρεία των αρχαίων οδήγησε στο να συναποτελέσουν οι υπόλοιπες πόλεις τη δική μας μία πολιτεία, κυριαρχία και εξουσία, εγώ κάνω αυτό που απομένει: να καθοδηγήσω τα ήθη της πολιτείας μας με τις τέχνες της ελληνικής σοφίας.

Ας αποτελέσει λοιπόν κι αυτό μια από τις υποχρεώσεις του υπάτου, εφόσον πάντοτε ήταν χαρακτηριστικό του ρωμαϊκού ήθους να τιμά όλο και περισσότερο με τη μίμηση ό,τι ωραίο και αξιόπαινο υπάρχει οπουδήποτε στα άλλα έθνη».<sup>1</sup>

Το παραπάνω κείμενο αποτελεί το προοίμιο του δεύτερου βιβλίου του σχολιασμού των αριστοτελικών *Κατηγοριών* από τον Βοήθιο και είναι, όπως τονίζουν οι μελετητές του μεγάλου λατίνου στοχαστή, ιδιαίτερα σημαντικό: περιέχει τη μοναδική στα αριστοτελικά έργα του Βοηθίου εσωτερική χρονολογική ένδειξη,<sup>2</sup> αφού δηλώνεται ρητά ως χρόνος συγγραφής το έτος της υπατείας του (510).<sup>3</sup> Στην παρούσα εργασία θα επιχειρήσουμε να καταδείξουμε – κάτι που δεν

1 *In Categoriae Aristotelis commentum*, II, prooem., PL 64,201 (στίχοι) 13-26: *Et si nos curae officii consularis impediunt quo minus in his studiis omne otium plenamque operam consumimus, pertinere tamen videtur hoc ad aliquam reipublicae curam, elucubratae rei doctrina cives instruere. Nec male de civibus meis merear, si cum prisca hominum virtus urbium caeterarum ad hanc unam rempublicam, dominationem, imperiumque transtulerit, ego id saltem quod reliquum est, Graecae sapientiae artibus mores nostrae civitatis instruxero. Quare ne hoc quidem ipsum consulis vacat officio, cum Romani semper fuerit moris quod ubicunque gentium pulchrum esset atque laudabile, id magis ac magis imitatione honestare.* Ο χωρισμός της μετάφρασης σε τρεις ενότητες είναι δικός μας (με βάση τη δομή του προοιμίου, όπως αναλύεται στη συνέχεια).

2 Για τη χρονολογική διάσταση του χωρίου βλ. L. Obertello, *Severino Boezio*, τ. 1, Γένοβα 1974, σσ. 302 κ.εξξ. Χαρακτηριστική είναι η διαπίστωση του S. Brandt "Entstehungszeit und zeitliche Folge der Werke von Boethius", *Philologus* 62 (1903) 147: "Das beinahe einzige feste chronologische Datum fuer das Leben wie fuer die schriftstellerische Laufbahn von Boethius haben wir bereits sein Consulatsjahr, 510, kennen gelehrt, dieses Jahr wird auch den chronologischen Mittelpunkt der folgenden Darlegungen bilden. Im Jahre 510 schrieb Boethius an den vier Buechern seines auf eigener Uebersetzung beruhenden Commentars zu den Kategorien des Aristoteles, wie die Anfangsworte des zweiten Buches besagen...". Διεξοδικά για τη χρονολόγηση των έργων του Βοηθίου βλ. Obertello (1974) 297-342 (όπου και η σχετική παλαιότερη βιβλιογραφία).

3 Με βάση το παραπάνω χωρίο, το υπόμνημα *In Categoriae Aristotelis commentum* πρέπει να συγγράφηκε κατά το χρονικό διάστημα 509-511, βλ. Obertello (1974) σ. 302 με σημ. 27 και Brandt (1903) 147 κ.ε. (πρβλ. και S. Brandt στα προλεγόμενα της έκδοσης του *In Isagogen Porphyrii commenta*, CSEL 48, Βιέννη-Λειψία 1906, σσ. XXVI

έχει επισημανθεί στην ως τώρα βιβλιογραφία – ότι το προοίμιο αυτό αποτελεί, επιπλέον, κομβικό ερμηνευτικό σημείο αναφοράς της όλης αριστοτελικής παραγωγής του Βοηθίου, δεδομένου ότι, όπως θα φανεί από την ανάλυσή του, αποκαλύπτει πως πίσω από τα μεταφραστικά και σχολιαστικά αριστοτελικά ενδιαφέροντα αυτού του συγγραφέα βρίσκεται – πέρα από τον ελληνισμό του – ουσιαστικά η «εθνικιστική» πρόθεσή του να καταστήσει τον μεγάλο έλληνα φιλόσοφο παιδευτικό εργαλείο της πατρίδας του.

Αλλά ας εστιάσουμε την προσοχή μας στο σημαντικό απόσπασμα του Βοηθίου που παραθέσαμε παραπάνω. Το πρώτο που διαπιστώνουμε είναι ότι το προοίμιο του δεύτερου βιβλίου του *In Categoriais Aristotelis commentum* εμφανίζει μια προσεκτικά μελετημένη τριμερή αρχιτεκτονική. Συγκροτείται από τρία περίπου ισόποσης έκτασης<sup>4</sup> τμήματα κειμένου, τα οποία, επιπλέον, δένονται μεταξύ τους σχηματίζοντας την εικόνα μιας “Ringkomposition”: το ναρκακτήριο και το κατακλείδιο τμήμα συνδεόμενα κυκλικά με την αυτοβιογραφική νότα της βεβαρημένης από πολλές υποχρεώσεις υπατείας<sup>5</sup> εγκιβωτίζουν ένα κεντρικό τμήμα έντονου πατριωτικού χρωματισμού. Ο Βοήθιος αναλογίζεται σ’ αυτό την προσφορά των αρχαίων Ρωμαίων και εκφράζει ένα αίσθημα χρέους έναντι του ρωμαϊκού παρόντος: χάρη στην αρχαία αρετή/ανδρεία (*prisca virtute*),<sup>6</sup> παρατηρεί, έγινε πραγματικότητα η ρωμαϊκή πολιτεία (*respublica*), κυριαρχία (*dominatio*) και αυτοκρατορία (*imperiumque*)<sup>7</sup> εκείνο που προτίθεται ο ίδιος να κάνει είναι να καθοδηγήσει τα ήθη της

κ.ε.). Αυτή ακριβώς η μαρτυρία αποτελεί την κύρια αφετηρία χρονολόγησης του συνόλου των αριστοτελικών πραγματειών (αλλά και των λοιπών έργων) του Βοηθίου, βλ. Obertello (1974) σσ. 302-7, 337-42 και Brandt (1906) σσ. 148 κ. εξξ.

- 4 Πρώτο τμήμα: 4 σειρές (PL 64,201.13 *Et si nos – 17 instruere*)· δεύτερο τμήμα: 5 σειρές (PL 64,201.17 *Nec male – 21 instruxero*)· τρίτο τμήμα: 5 σειρές (PL 64,201.22 *Quare ne – 26 contexam*). Είναι χαρακτηριστικό ότι το πρώτο και το δεύτερο μέρος τελειώνουν με το ίδιο ρήμα (*instruere* και *instruxero*): δεν υπάρχει καμία αμφιβολία για τις αρχιτεκτονικές προθέσεις του Βοηθίου.
- 5 Πρώτο τμήμα: *si nos curae officii consularis impediunt* (PL 64,201.13), τρίτο τμήμα: *ne hoc quidem ipsum consulis vacat officio* (PL 64,201.22). Και στα δύο τμήματα η αυτοβιογραφική μνεία προβάλλεται εμφαντικά στην αρχή.
- 6 Στην *Consolatio Philosophiae 2, carm. 5.23*, ο Βοήθιος εύχεται επιστροφή στα αρχαία (ρωμαϊκά) ήθη: *utinam modo nostra redirent in mores tempora priscos!*. Η έννοια της *virtus prisca* (ή *priscorum* κλπ.) απαντά σε αρκετούς συγγραφείς, όπως στον Οράτιο, *Carm. 3.21.11*, στον Τάκιτο, *Ann. 6.32.4*, στον Πετρώνιο, *Sat. 88.2*, στον Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum 6.9.14*, στον Προυδέντιο, *Apotheosis 545*. Πολύ κοντά στη σκέψη του Βοηθίου βρίσκονται ο Gratius, *Cynegetica 323-5*: *ergo illi ex habitu virtutisque indole priscae / inposuere orbi Romam caput, actaque ab illis / ad caelum virtus summosque tetendit honores*, ο Τάκιτος, *Ann. 11.23.2*: *exempla quae priscis moribus ad virtutem et gloriam Romana indoles prodiderit* και τέλος ο Salvianus Massiliensis, *De gubernatione dei 1.2.10*: *antiquis illis priscae virtutis viris, Fabiis, Fabriciis, Cincinnatis...cum omnia...studia, omnes conatus suos ad communia emolumenta conferrent et crescentes reipublicae vires...diterent*.
- 7 Ο Βοήθιος εδώ διατυπώνει μια θέση όσον αφορά την εξέλιξη της ρωμαϊκής ιστορίας στο σύνολό της, την οποία συνοψίζει σε τρεις φάσεις (*ad hanc unam rempublicam, dominationem, imperiumque*). Οι όροι *respublica, dominatio* και *imperium* έχουν προφανώς πολιτική/πολιτειακή σημασία, δεν είναι όμως σαφές το ακριβές εννοιολογικό περιεχόμενο που προσδίδει σε αυτές ο Βοήθιος. Σε κάθε περίπτωση πρόκειται για μια θεώρηση περιόδων της ρωμαϊκής ιστορίας, η οποία φαίνεται πως είχε παρελθόν: μια τριμερής εξέλιξη της ρωμαϊκής ιστορίας (με χρήση παρόμοιας ορολογίας) παρουσιάζεται ήδη στο *Res gestae divi Augusti 1.1*: (*exercitum per quem rem publicam a dominatione factionis oppressam in libertatem vindicavi. Eo nomine senatus decretis honorificis in ordinem suum m[e] adlegit C. Pansa et A. Hirto*) ο *consulibus consulare locum [sententiae dicendae] tribuens et imperium mihi dedit*. Πλησιέστερα στον Βοήθιο μοιάζει να βρίσκεται η τριμερής διαίρεση του Φλώρου, *Epitome 1.2-3*: *...actus a Servio census quid effecit, nisi ut ipsa se nosset Romana res publica? postremo Superbi illius inportuna dominatio non nihil, immo vel plurimum profuit...populus Romanus ad vindicandum libertatis ac pudicitiae decus quodam quasi instinctu deorum concitatus regem repente destituit, bona diripit, agrum Marti suo consecrat, imperium in eosdem libertatis suae vindices transfert, και του Αμπελίου, *Liber memorialis 29.2-3*: *Status populi Romani quas commutationes habuit... deinde tribunis seditionibus agitatus abdicatis omnibus magistratibus decemviro legum ferendarum et rei publicae constituendae causa paravit. horum quoque dominationem et libidinem detestatus rursus ad consules rediit, donec exortis bellis civilibus inter Caesarem et Pompeium et oppressa per vim libertate sub unius Caesaris potestatem redacta sunt omnia* κ.ά. Σε όλα τα παραπάνω χωρία (και σε άλλα που για λόγους οικονομίας δεν παραθέτουμε) υπόκειται*

πολιτείας με τις τέχνες της ελληνικής σοφίας (*Graecae sapientiae artibus mores nostrae civitatis instruxero*). Εάν, με άλλα λόγια, ο πατριωτισμός των προγόνων οδήγησε στη στρατιωτικοπολιτική μεγέθυνση της Ρώμης, ο δικός του στοχεύει στην ηθική της αναβάθμιση: μια τέτοια προσφορά κρίνει πως δεν είναι καθόλου κατώτερη της άλλης (*Nec male de civibus meis merear*). Η «έγνοια» του υπάτου για την πολιτεία, δηλ. τους πολίτες, δηλώνεται εμφαντικά με τη χρήση της κτητικής αντωνυμίας πρώτου προσώπου (*de civibus meis, nostrae civitatis*). Η πατριωτική θέρμη όμως δεν εκπέμπεται μόνο από το κεντρικό τμήμα του προοιμίου, αλλά κυριαρχεί παντού. Έτσι, στο εναρκτήριο τμήμα η αυτοβιογραφική αναφορά συνυφαίνεται με την πολιτική άποψη του Βοηθίου για την ιδεολογική στοχοθεσία που πρέπει να προβάλλει το κράτος στους πολίτες: η πολιτεία (*respublica*) οφείλει να μεριμνά για την καθοδήγηση των πολιτών (*cives instruere*)<sup>8</sup> με τη διδασκαλία «*φωτισμένων πραγμάτων*» (*elucubratae rei doctrina*):<sup>9</sup> πρόκειται για μια γενική πολιτική θεώρηση, από την οποία απορρέει η πρακτική προσωπική στάση που διατυπώνεται στο κεντρικό τμήμα. Στο κατακλείδιο εξάλλου τμήμα ο Βοήθιος περνά από το εθνικό στο πολυεθνικό, από τη Ρώμη στο λοιπό κόσμο, συνδέοντάς τα σε μια σχέση αποδοχής και διαλόγου. Αιτιολογώντας την εκ μέρους του υιοθέτηση των «*τεχνών της ελληνικής σοφίας*», ανάγει την επιλογή του σε σταθερό χαρακτηριστικό και τακτική του *mos Romanus*. Ο Βοήθιος παρέχει στο σημείο αυτό μια εκπληκτική περιγραφή της πολυπολιτισμικής πολιτικής της Ρώμης, την οποία προβάλλει ως αναπόσπαστο και μόνιμο στοιχείο του «ρωμαϊκού ήθους». Η γλωσσική διατύπωση της πολιτικής αυτής θεώρησης είναι τόσο απλή όσο και μεγαλειώδης: *Romani semper fuerit moris quod ubicunque*

πιθανόν η ίδια – με παραλλαγές και διαφορές – προσπάθεια συνοπτικής (τριμερούς) πολιτικής θεώρησης της εξέλιξης του ρωμαϊκού κράτους: ένα πολύ ενδιαφέρον θέμα, που όμως χρήζει ιδιαίτερης διερεύνησης.

- 8 Το ρήμα *instruere* χρησιμοποιεί ο Βοήθιος με την ίδια παιδαγωγική διάσταση και στην *Consolatio Philosophiae* (2, p. 8.4: *illa [prospera Fortuna] fallit, haec [adversa Fortuna] instruit*), στο *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus* (p. 36.69 Stewart-Rand-Tester: *ut me instruas*). Εγγύτερα προς την ευρύτερη παιδαγωγική διάσταση του χωρίου μας βρίσκεται το χωρίο *De fide catholica*, p. 64.171-2 Stewart-Rand-Tester: *populorum mores instruerentur*.
- 9 Ο Βοήθιος δίδει μεγάλη βαρύτητα στην *doctrina*, όπως αποδεικνύει το γεγονός ότι η έννοια αυτή επανέρχεται πολλές φορές (τη συναντούμε σε 35 χωρία) στα αριστοτελικά κυρίως έργα του. Στην *Consolatio Philosophiae* (3, *carm.* 11.1-9) γίνεται λόγος για την προσπάθεια του ανθρώπου να ανεύρει το φως της αληθείας, που συχνά καλύπτεται από το μαύρο νέφος της πλάνης: σ' αυτόν τον φωτισμό θα φτάσει *ventilante doctrina* (στ. 9). Πρόκειται για την *doctrina* της *philosophia*, η οποία, σύμφωνα με τον εκτενή ορισμό της φιλοσοφίας που παρέχει ο Βοήθιος στο *In Isagogen Porphyrii commenta, editio prima*, I 3, p. 7.12-23 Brandt, επιτυγχάνει το «*φωτισμό του σκεπτόμενου πνεύματος*» (*intellegentis animi inluminatio*) και τελικά τη θέωση του ανθρώπου (βλ. Δ. Ζ. Νικήτας, «Νεοπλατωνικές αλεξανδρινές καταβολές στην προσωποποιημένη *Sapientia-Philosophia* του Βοηθίου», Πρακτικά Δ' Πανελληνίου Συμποσίου Λατινικών Σπουδών, Ρέθυμνο 1994, σ. 132. Τη φωτιστική λειτουργικότητα της *doctrina* σε σχέση ειδικά με τις αριστοτελικές έννοιες υπογραμμίζει ο Βοήθιος στο *In Isagogen Porphyrii commenta, editio prima*, I 10, p. 23.21-23: *ut ingredientium viam ad obscurissimas rerum caligines aliquo quasi doctrinae lumine temperaret* η *doctrina* προβάλλεται πολλές φορές στα αριστοτελικά έργα του (συννά μάλιστα στα εισαγωγικά τμήματα των επιμέρους «βιβλίων», π.χ. *Commentarii in librum Aristotelis Περὶ ἑρμηνείας, editio secunda*, III 9, p. 186.4' επίσης IV 10, p. 293.27' V 10, p. 343.5' VI 13, p. 421.6 Meiser). Στην πραγματεία *In Categorias Aristotelis* η *doctrina* μνημονεύεται αρκετές φορές: σε σχέση προς την *Pythagorica scientia* (PL 64,160.23), την αριστοτελική φυσική (PL 64,161.28), έννοιες αριστοτελικής λογικής (PL 64,163.23 και 215.26), οποιαδήποτε από τις *artes* (PL 64,243.25) κ.ά. – Στον όρο *elucubratus* ο Βοήθιος προσδίδει πιθανότατα τη σημασία «*φωτισμένος, μυημένος, 'προχωρημένος'*», πρβλ. *In Isagogen Porphyrii commenta, editio prima*, I 7, p. 17.4-6) *quo elucubrator animus auditoris exercitatorque ad haec capienda perveniat*. Με την ίδια περίπου έννοια κατανοεί τον όρο αυτό και ο σχεδόν σύγχρονος του Βοηθίου Facundus Hermaniensis († περ. 575) στο *Pro defensione* 10.7.103 (Clement-Vander Plaetse) *ille subtilis eorum intellectus in nocte obscurarum quaestionum elucubratis excitationibus adversus aliena dicta pervigil*. – Η φράση *elucubratae rei doctrina* πρέπει, πιστεύω, να θεωρηθεί ταυτόσημη με τις φράσεις *doctrinae sapientiae* και *doctrina philosophiae*, τις οποίες χρησιμοποιεί ο Βοήθιος στην αρχή της πραγματείας του *De institutione arithmetica* (p. 3.12-13 και 9.27 Friedlein) με άλλα λόγια ως *elucubrata res* πρέπει να νοηθεί η *sapientia/philosophia*, και ειδικότερα οι *artes* (ή *disciplinae* ή *scientiae*) *Graecae sapientiae* του κεντρικού μέρους του χωρίου μας, βλ. και σημ.14.

*gentium pulchrum esset atque laudabile, id magis ac magis imitatione honestare.*<sup>10</sup> Στη ρήση αυτή<sup>11</sup> όχι απλά αναγνωρίζεται η ύπαρξη ωραίου και επαινετού στα λοιπά έθνη, αλλά κατά κάποιο τρόπο θεωρείται επιβεβλημένη *a priori* και προγραμματικά η διά της μιμήσεως απότιση τιμής προς αυτό. Η γενική αυτή θέση ρωμαϊκής εξωτερικής πολιτικής, με την οποία κλείνει το προοίμιο – και η οποία αφορά όχι μόνο την *de facto* πηγή ωραίου Ελλάδα αλλά όλα τα κατακτημένα ή υπό κατάκτηση έθνη του *orbis terrarum* –, αποτελεί τον πιο εντυπωσιακό έπαινο που θα μπορούσε να πλέξει για την πατρίδα του ο Βοήθιος σε μια χρονική περίοδο κατά την οποία η *urbs aeterna* είχε περιέλθει σε βαρβαρική κατοχή. Και στα τρία τμήματα, συνεπώς, του προοιμίου εμφανίζεται το δίπτυχο Βοήθιος-Ρώμη,<sup>12</sup> όμως το βασικό βάρος πέφτει στην πατρίδα: σ' αυτήν και στο έμψυχο περιεχόμενό της έχει στραμμένα τα βλέμματα της ψυχής του ο φιλόσοφος.

Την πατριωτική ατμόσφαιρα του προοιμίου υπηρετεί η συνειδητά επιλεγμένη λεκτική σκευή. Σε δεκατέσσερις σειρές κειμένου (πλάτους μιας στήλης της *PL*) περιλαμβάνει ο Βοήθιος αξιοσημείωτη ποικιλία και ποσότητα λέξεων πατριωτικής ακτινοβολίας: για τη ρωμαϊκή πολιτεία χρησιμοποιεί δύο φορές τον όρο *respublica* και μία φορά τον όρο *civitas*, για τους ρωμαίους πολίτες δύο φορές τον όρο *cives*, για το *mos maiorum* τις εκφράσεις *prisca hominum virtus, mores nostrae civitatis* και *mos Romanus*. Οι αντωνυμίες *haec* (*respublica*) και *nostra* (*civitas*) εξάλλου, που παραπέμπουν (έμμεσα η αντωνυμία *haec* και άμεσα η αντωνυμία *nostra*) στο πρώτο πρόσωπο, δημιουργούν μια έντονη συμμετοχική πατριδοκεντρική όσμωση. Αξιοσημείωτη είναι τέλος η τριάδα *ad hanc rempublicam, dominationem imperiumque*, μια κλιμάκωση ιστορικής, πολιτειακής και εξουσιαστικής εξέλιξης.<sup>13</sup>

Κατόπιν των παραπάνω, το προοίμιο του *In Categorias Aristotelis commentum, liber secundus* θα μπορούσε να αναγνωρισθεί ως ένας συμπτυκνωμένος πυρήνας ρωμαϊκής πολιτικής φιλοσοφίας και πατριωτισμού σμιλεμένος από τον Βοήθιο με ιδιαίτερη επιμέλεια σε μια περίοδο μεγάλης προσωπικής του εξουσίας και δόξας.

Όμως ο πατριωτισμός που αποπνέει το προοίμιο δεν είναι αυτόνομος και αυτάρκης. Ο Βοήθιος με τη διακήρυξη *Graecae sapientiae artibus mores nostrae civitatis instruxero*<sup>14</sup> δείχνει ότι στο πατριωτικό παιδαγωγικό του πρόγραμμα βασικός πόλος προσανατολισμού είναι η ελληνική (φιλο)σοφία<sup>15</sup>

10 Είναι χαρακτηριστική η εμφαντική πρόταξη του επιθέτου *Romani* και ο εγκιβωτισμός του επιρρήματος *semper* εντός του υπερβατού *Romani ... moris*. Η φράση όμως *magis ac magis* υποκρύπτει την αναγνώριση της ύπαρξης στους αρχαίους Ρωμαίους μιας βαθμιαία μειούμενης επιφυλακτικής στάσης απέναντι στα «άλλα έθνη».

11 Οι προσπάθειές μας να εντοπίσουμε ιδεολογικά «παράλληλα» αυτής της θέσης του Βοηθίου δεν απέδωσαν καρπούς. Πρόκειται άραγε για μια εντελώς πρωτότυπη και ιδιαίτερα ριζοσπαστική – θα λέγαμε μάλιστα τολμηρή ακόμη και για τους δικούς μας καιρούς – πολιτική/πολιτιστική αντιμετώπιση του εθνικού «άλλου», αντιμετώπιση που διαμόρφωσε ο «τελευταίος των Ρωμαίων» μέσα στον ορυμαγδό των βαρβαρικών μεταναστεύσεων, εισβολών και κατακτήσεων της εποχής του; Πάντως ο ίδιος παρουσιάζει την άποψή του ως πάγια τακτική του *mos maiorum*.

12 A: *nos* (sc. Boethius) – *respublica* || B: (*de civibus*) *meis* (ego, sc. Boethius) *merear* – *haec respublica* || Γ: *consul* (sc. Boethius) – *Romanus mos*.

13 Βλ. σημ. 7.

14 Η φράση *Graecae sapientiae artibus mores nostrae civitatis instruxero* είναι απολύτως αντίστοιχη προς τη φράση *elucubratae rei doctrina cives instruere* του πρώτου μέρους του προοιμίου τόσο από πλευράς θέσης (τίθενται στο τέλος του δεύτερου και του πρώτου μέρους αντίστοιχα) όσο και από πλευράς εσωτερικής τους κατασκευής (*Graecae sapientiae artibus ~ elucubratae rei doctrina, [mores nostrae] civitatis ~ cives, instruxero ~ instruere*).

15 Είναι χαρακτηριστικές οι σκέψεις που εκθέτει ο Βοήθιος αφενός στην επιστολή προς το Σύμμαχο που προτάσσει της πραγματείας του *De institutione arithmetica* και αφετέρου στο προοίμιο του *In Isagogen Porphyrii commenta, editio secunda*. Στην επιστολή προς τον Σύμμαχο (*De institutione arithmetica*, p. 1.6-13 Friedlein) τονίζει: *Haec ipse considerans attuli non ignava opum pondera - quibus ad facinus nihil instructius, cum habendi sitis incanduit, ad meritum nihil uilius, cum ea sibi uictor animus calcata subiecit - sed ea, quae ex Graecarum opulentia litterarum in Romanae orationis thesaurum sumpta conueximus. Ita enim mei quoque mihi operis ratio constabit, si, quae ex sapientiae doctrinis elici, sapientissimi iudicio comprobentur*. Στο υπόμνημα πάλι της *Εισαγωγής* του Πορφυρίου

και μέσο πραγμάτωσής του οι *artes* της ελληνικής (φιλο)σοφίας.<sup>16</sup> Εδώ θα πρέπει να υπογραμμίσουμε ότι, όπως έχει σωστά επισημανθεί,<sup>17</sup> το κεντρικό τμήμα του προοιμίου αποτελεί επανάληψη της περιφημής αντίληψης του Κικέρωνα περί κατακτητικής διαρπαγής της φιλοσοφίας και μεταφοράς της στη Ρώμη κατά τον ίδιο τρόπο που και οι πρόγονοι με κόπο και προσπάθεια υπέταξαν τον κόσμο (“*translatio studii*”).<sup>18</sup> Πρόκειται για μια ιδεολογικής τάξεως πρόσληψη του Κικέρωνα, κάτι που αφενός συνάδει με τη γενικότερη στάση θαυμασμού του Βοηθίου προς τον κορυφαίο πολιτικό και φιλόσοφο των κλασικών χρόνων και αφετέρου εντάσσεται στο γενικότερο κικερόνειο κλίμα του προοιμίου. Έτσι η μεμψιμοιρία – στην αρχή και στο τέλος του προοιμίου – ότι λόγω των υπατικών υποχρεώσεων είναι λιγοστός ο χρόνος για φιλοσοφική εντρυφήση να μην ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα, ταυτόχρονα όμως ανακαλεί την ανάλογη δυσανασχέτηση του Κικέρωνα.<sup>19</sup> Ο κικερονισμός του προοιμίου αποτελεί συ-

παρατηρεί (p. 135.10-13): *quocirca multum profecisse uideor, si philosophiae libris Latina oratione compositis per integerrimae translationis sinceritatem nihil in Graecorum litteris amplius desideretur*. Στα χωρία αυτά είναι προφανής η εκτίμηση του Βοηθίου για τη συμβολή των Ελλήνων στο χώρο της φιλοσοφίας: γι’ αυτό αποφασίζει να μεταφέρει στο «*θησαυροφυλάκιο του ρωμαϊκού λόγου*» τις «*διδασχές της σοφίας*» που αρύεται από τον «*πλούτο των ελληνικών γραμμάτων*» είτε με μελέτη είτε με μεταγλώττιση στη λατινική γλώσσα.

- 16 Ο Βοήθιος είναι κατηγορηματικός για την αναγκαιότητα των *artes* ή *disciplinae* ή *scientiae philosophiae* για την κατάκτηση της ιδίας της φιλοσοφίας και του τελικού στόχου, που είναι η τελείωση ή θεοποίηση. Βλ. στο προοίμιο του *De institutione arithmetica*, p. 7.22-25: *constare manifestum est haud quemquam in philosophiae disciplina ad cumulum perfectionis euadere, nisi cui talis prudentiae nobilitas quodam quasi quadruuium uestigatur, quod recte intuentis sollertiam non latebit*, p. 9.6-8: *Quibus quattuor partibus si careat inquisitor, uerum inuenire non possit, ac sine hac quidem speculatione ueritatis nulli recte sapiendum est*, p. 9.26-27: *Constat igitur, quisquis haec praetermiserit, omnem philosophiae perdidisse doctrinam*. Υπ’ αυτήν την έννοια νοείται άλλωστε και ο όρος *quadruuium*: «οι τέσσερις δρόμοι» που οδηγούν στη φιλοσοφία, βλ. *De institutione arithmetica*, p. 7.25 (*quodam quasi quadruuium uestigatur*) και κυρίως p. 9.27-10.1: *Hoc igitur illud quadruuium est, quo his uiandum sit, quibus excellentior animus a nobis cum procreatis sensibus ad intellegentiae certiora perducitur*.
- 17 Πρώτος και μόνος, όσο γνωρίζουμε, ο W. Berschin, *Ελληνικά γράμματα και λατινικός Μεσαίωνας* (μετάφρ. Δ. Ζ. Νικήτας), Θεσσαλονίκη 1998, σ. 127 παρατήρησε εύστοχα: «Ο Βοήθιος πρόβλεψε την παλαιά άποψη ότι με τη μετάφραση επιτελείται μια ‘κατάκτηση’, μια ‘πατριωτική πράξη’. Είχε τη φιλοδοξία να ολοκληρώσει για τους συμπολίτες του τη ρωμαϊκή παγκόσμια κυριαρχία μεταφέροντας στη γλώσσα του τις ‘τέχνες της ελληνικής σοφίας’ και για το σκοπό αυτό ήθελε πρώτα-πρώτα να μεταφράσει στα Λατινικά όλα τα έργα του Αριστοτέλη κι έπειτα τους πλατωνικούς διαλόγους...» (ο Berschin παραθέτει [σ. 140, σημ. 6] το χωρίο από το προοίμιο του *In Categorias Aristotelis* που αποτελεί τη βασική αφετηρία αλλά και το ερμηνευτικό επίκεντρο της προκείμενης εργασίας).
- 18 Βλ. την παρατήρηση του Berschin που εκτίθεται στην προηγούμενη σημ. Η άποψη του Κικέρωνα περί «μιας κατακτητικής “*translatio studii*” διατυπώνεται στο χωρίο Cic. *Tusc.* 2.5: (...) *hortor omnis, qui facere id possunt, ut huius quoque generis* (sc. philosophiae) *laudem iam languenti Graeciae eripiant et transferant in hanc urbem, sicut reliquas omnis, quae quidem erant expetendae, studio atque industria sua maiores nostri transtulerunt*, πρβλ. Berschin (1998) 79 κ.ε. και 97 σημ. 1. Ότι όντως ο Βοήθιος έχει υπόψη του την παραπάνω άποψη του Κικέρωνα αποδεικνύει το γεγονός ότι το παραπάνω χωρίο του Κικέρωνα το επαναφέρει ο Βοήθιος (με μια μικρή μόνο αλλαγή: *eius* αντί *huius*) στο *In Ciceronis Topica commentarii* V, PL 64.1152.18-25: *Ipsa enim Graeciae philosophia nunquam in honore tantum fuisset, nisi doctissimorum contentionibus, dissensionibusque crevisset; quamobrem hortor omnes, qui facere id possunt, ut eius quoque generis laudem iam languenti Graeciae eripiant, et transferant in hanc urbem, sicut reliquas omnes, quae quidem erant expetendae studio atque industria sua maiores nostri transtulere* (πρβλ. Berschin (1998) 97 σημ. 1 και 141 σημ. 6). Στο προοίμιο μάλιστα του *In Categorias Aristotelis commentum*, liber II, εντοπίζονται λεκτικές ομοιότητες με κάποια σημεία (έχουν υπογραμμισθεί) από το παραπάνω χωρίο του Κικέρωνα (Κικ.: *laudem* ~ Βοήθ.: *laudabile* Κικ.: *transferant* ~ Βοήθ.: *transtulerit* Κικ.: *in hanc urbem* ~ Βοήθ.: *ad hanc...rempublicam* Κικ.: *sicut* ~ Βοήθ.: *si cum* Κικ.: *reliquis* ~ Βοήθ.: *reliquum*).
- 19 Βλ. Cicero, *De oratore* 1.3-4: *Nam prima aetate incidimus in ipsam perturbationem disciplinae veteris, et consulatu devenimus in medium rerum omnium certamen atque discrimen, et hoc tempus omne post consulatum obiecimus eis fluctibus, qui per nos a communi peste depulsi in nosmet ipsos redundarent. Sed tamen in his vel asperitatibus rerum vel angustiis temporis obsequar studiis nostris et quantum mihi vel fraus inimicorum vel causae amicorum vel res publica tribuet uti, ad scribendum potissimum conferam*. Πρβλ. L.P. Wilkinson, «Ο Κικέρων και η σχέση της

νέχεια και κορύφωση μιας κικερώνειας ατμόσφαιρας που επικρατεί στο τέλος του προηγούμενου βιβλίου της ίδιας πραγματείας.<sup>20</sup>

Όμως ποιες είναι οι *artes Graecae sapientiae* που πρέπει να επιστρατευθούν στην παιδεία των ρωμαίων πολιτών; *Artes* ή *disciplinae* ή *scientiae*<sup>21</sup> χαρακτηρίζονται από το Βοήθιο κατ' αρχήν οι γνωστές από τον Αυγουστίνo (*De ordine*) και τον Μαρτιανό Καπέλλα (*De nuptiis Philologiae et Mercurii*) επτά «ελευθέρια τέχνες» ή καλύτερα «επιστήμες».<sup>22</sup> Όπως τονίζει η κατεξοχήν μελετήτρια του κύκλου των “*septem artes liberales*” Ilsetraut Hadot,<sup>23</sup> «πρόκειται για ένα φιλοσοφικό προϊόν» που «διαμορφώθηκε στα πρώτα χρόνια του νεοπλατωνισμού». Ο Βοήθιος, θερμό και δραστήριο μέλος της νεοπλατωνικής Σχολής της Αλεξανδρείας, πιστεύει ακράδαντα στην αναγκαιότητα μιας κλιμακωτής διδασκαλίας των επτά Ελευθερίων Τεχνών, με τη βοήθεια των οποίων μπορεί ο άνθρωπος να επιτύχει την *investigatio veritatis* και προοδευτικά να εισαχθεί στη *severior philosophia*, με αποτέλεσμα τον πνευματικό του φωτισμό<sup>24</sup> και εν τέλει τη θέωσή του.<sup>25</sup> Ο Ελληνομαθής ρωμαίος φιλόσοφος αντιλαμβάνεται την ανάγκη να προστρέξει στις ελληνικές πηγές για να συντάξει εγχειρίδια των *artes liberales*.<sup>26</sup> Το κατόρθωμά του περιγράφει κατά τον καλύτερο τρόπο ο σύγχρονος Κασσιόδωρος: «Με τις δικές σου μεταφράσεις ο μουσικός Πυθαγόρας και ο αστρονόμος Πτολεμαίος διαβάζονται ως Ιταλοί· ο αριθμητικός Νικόμαχος και ο γεωμέτρης Ευκλείδης ακούγονται ως Αυσόνιοι· ο θεολόγος Πλάτων και ο λογικός Αριστοτέλης διαλέγονται στη γλώσσα των Κυρίων· ακόμη και τον μηχανικό Αρχιμήδη τον απέδωσες ... στους Σικελούς στη λατινική γλώσσα. Και οποιεσδήποτε επιστήμες ή τέχνες παρήγαγε η γόνιμη Ελλάδα με συγκεκριμένους άνδρες τις παρέλαβε η Ρώμη στην πατροπαράδοτη γλώσσα της χάρη αποκλειστικά και μόνο σε σένα».<sup>27</sup> Τις ελληνικές του πηγές στα «τεχνολογικά» του εγχειρίδια ο Βοήθιος όχι μόνο δεν τις αποκρύπτει, αλλά τις προβάλλει με καμάρι. Στο προοίμιο λ.χ. του *De institutione arithmetica* δηλώνει ότι «αυτά που συγκεντρώσαμε στο θησαυροφυλάκιο του

ρητορικής με τη λογοτεχνία», στο: E. J. Kenney – W. V. Clausen, *Ιστορία της Λατινικής Λογοτεχνίας* (μετάφρ. Θ. Πίκουλα, Α. Σιδέρη-Τόλια, επιμ. Α. Στεφανή), Αθήνα 1998, σ. 355: «Ο Κικέρων πάντα ήλπιζε, όπως ο ίδιος λέει, ότι μετά την υπατεία του θα ήταν ελεύθερος να απολαύσει την ανάπαυση και την εκτίμηση και να αφιερώσει τον εαυτό του σε λογοτεχνικές ασχολίες».

20 Πρόκειται για το τμήμα PL 64.198D – 202A: ο Βοήθιος σχολιάζοντας διαδοχικά (PL 64.198D-199D και 200A-202A) τα χωρία των αριστοτελικών Κατηγοριών 4a10 (Μάλιστα δέ...) – 4b5 (δεκτικά των εναντιον είναι) και 4b5 (Οὐκ ἔστι δὲ ἀληθές τοῦτο...) – 4b18 (Περὶ μὲν οὐσίας τοσαῦτα εἰρήσθω) – τα οποία δίνει σε λατινική μετάφραση – παρέχει *exempla logica* από τη ζωή του Κικέρωνα (π.χ. *Cicero sedet* ή *Cicero sanus et aeger est* κτλ.). Μέσα σε τρεις περίπου στήλες κειμένου της PL ο Κικέρων ονοματίζεται (όμως κανείς άλλος Ρωμαίος ή Έλληνας) έξι φορές.

21 Στο έργο του Βοηθίου οι τρεις όροι απαντούν με συγγενική σημασία, γι' αυτό ενίοτε και συνδέονται· έτσι συναντούμε τα ζεύγη *artes vel disciplinae* (In *Isagogen Porphyrii commenta, editio prima*, I 26, p. 77.8 και 13), *artes atque scientiae* (In *Isagogen Porphyrii commenta, editio prima*, I 25, p. 76.19 και In *Categorias Aristotelis*, III, PL 64,250.11-12) και *scientia et disciplina* (In *Isagogen Porphyrii commenta, editio prima*, I 25, p. 75.25).

22 Βλ. I. Hadot, “Artes liberales”, στο: Fr. Graf (επιμ.), *Εισαγωγή στην Αρχαιογνωσία* (μετάφρ.-επιμ. Δ. Ζ. Νικήτας), Αθήνα 2003, σσ. 29-36, όπου και λοιπή βιβλιογραφία. Δυστυχώς η Hadot δεν μνημονεύει καν τον Βοήθιο.

23 Βλ. Hadot, ό.π., σ. 29.

24 Βλ. παραπάνω, σημ. 9.

25 Για την κλιμακωτή πορεία των *artes*, τους επιδιωκόμενους στόχους και τα έσχατα τέλη βλ. Δ. Ζ. Νικήτας, *Boethius De topicis differentiis και οι βυζαντινές μεταφράσεις των Μανουήλ Ολοβώλου και Προχόρου Κυδώνη* (Corpus Philosophorum Medii Aevi, Philosophi Byzantini, τ. 5), Αθήνα-Παρίσι-Βρυξέλλες 1990, σσ. XIV κ.ε.

26 Ο Βοήθιος δεν χρησιμοποιεί τον όρο *artes liberales*· παραδίδει τις (ισοδύναμες) εκφράσεις *studia liberalia* (In *Categorias Aristotelis*, II, PL 64,230.40) και *disciplinae liberales* (In *Ciceronis Topica commentarii*, I, PL 64,1041.3-4).

27 *Variae* I 45: *Translationibus enim tuis Pythagoras musicus, Ptolemaeus astronomus leguntur Itali: Nicomachus arithmeticus, geometricus Euclides audiuntur Ausonii: Plato theologus, Aristoteles logicus Quirinali voce disceptant: mechanicum etiam Archimedes Latialem Siculis reddidisti. Et quascumque disciplinas vel artes facunda Graecia per singulos viros edidit, te uno auctore patrio sermone Roma suscepit*, πρβλ. Berschin (1998) 141 σημ. 9.



ρωμαϊκού λόγου τα αντλήσαμε από τον πλούτο των ελληνικών γραμμάτων»<sup>28</sup> και ότι ο παραλήπτης του έργου του (ο Σύμμαχος), άνθρωπος “*utrarumque peritissimus litterarum*”, θα αντιληφθεί όσα έχει συλλέξει ο Βοήθιος από το Νικόμαχο.<sup>29</sup>

Όμως κατά το Βοήθιο οι *artes philosophiae*<sup>30</sup> δεν περιορίζονται στις επτά Ελευθέριας Τέχνης.<sup>31</sup> Εξίσου σημαντική με αυτές θεωρείται από το φιλόσοφό μας μια *ars* που έχει το μοναδικό προνόμιο να αποτελεί *instrumentum* (εργαλείο) αλλά ταυτόχρονα και *pars* (μέρος) της φιλοσοφίας.<sup>32</sup> Είναι η *logica (disciplina)*, η Λογική,<sup>33</sup> που συνυφαίνεται με τη *Ratio*, το στοιχείο εκείνο που διαστέλλει τον άνθρωπο από τα ζώα και τα φυτά και τον κάνει συγγενή με το θείο.<sup>34</sup> Η τεράστια αξία της Λογικής έγκειται στο ότι μόνη αυτή μπορεί να διασφαλίσει τη βέβαιη προσέγγιση της αληθείας.<sup>35</sup> Έτσι εξηγείται το γεγονός ότι ο Βοήθιος – λάτρης του Αριστοτέλη, όπως όλοι οι γόνοι της Σχολής της Αλεξανδρείας – στην υλοποίηση του ονείρου του να μεταφράσει και να σχολιάσει όλο τον Αριστοτέλη, έπειτα τον Πλάτωνα και τέλος να αποδείξει τη συμφωνία τους,<sup>36</sup> θα ξεκινήσει από το αριστοτελικό Όργανο. Οι αλεξανδρινοί σχολιαστές του Αριστοτέλη με τον όρο αυτό εννοούσαν ένα corpus που αποτελούσαν η *Εισαγωγή* του Πορφυρίου και τα αριστοτελικά έργα *Κατηγορίες*, *Περί έρμηνείας*, *Άναλυτικά πρότερα*, *Άναλυτικά ύστερα*, *Τοπικά* και *Σοφιστικοί έλεγχοι*.<sup>37</sup> ακριβώς αυτά τα έργα σηματοδοτούν και την αριστοτελική μεταφραστική και σχολιαστική πορεία του «τελευταίου των Ρωμαίων».

Η λατινική μεταγλώττιση των λογικών πραγματειών του Σταγειρίτη φιλοσόφου απαιτούσε μεγάλο μόχθο και προπαντός δημιουργία ανάλογης λατινικής ορολογίας. Ο Βοήθιος δεν θα φεισθεί δυνάμεων, προκειμένου να παράσχει στους συμπολίτες του τον ασύγκριτο λογικό εξοπλισμό του Αριστοτέλη. Ο αριστοτελικός αυτός ζήλος ουσιαστικά είναι απόρροια φιλελληνισμού που λειτουργεί στα πλαίσια της ρωμαϊκής φιλοπατρίας του Βοηθίου. Αυτό το αποδεικνύουν καταρχήν οι ίδιες οι μεταφράσεις του – για τις οποίες θα πίστευε κανείς ότι, ως εκ της φύσεώς τους, δεν είναι δυνατόν να παρέχουν τέτοιες ενδείξεις. Εδώ συναντούμε περιπτώ-

28 *De institutione arithmetica*, prolog., p. 3.10-11: *ea quae ex Graecarum opulentia litterarum in Romanae orationis thesaurum sumpta convehimus*.

29 *De institutione arithmetica*, prolog., p. 4.30-5.1: *quae... a Nicomacho diffusius disputata sunt moderata brevitate collegi*.

30 Στην *Consolatio Philosophiae* (I, p. 4.19) η Φιλοσοφία κάνει λόγο για *nostrae...artes* (πρβλ. τις *philosophiae disciplinae* του *De institutione arithmetica*, p. 7.22, παραπάνω σημ. 16). Στον ορισμό της φιλοσοφίας γίνεται λόγος και για κάποιες «κατώτερες» *artes sapientiae*: ως φιλοσοφία ορίζεται ο έρωτας, η σπουδή και η φιλία της σοφίας (*sapientia*), όχι όμως της σοφίας *quae in artibus quibusdam et in aliqua fabrilis scientia notitiaque versatur* (*In Isagogen Porphyrii commenta, editio prima*, I 3, p. 7.13-14).

31 Ο Βοήθιος δεν φαίνεται να περιορίζει αριθμητικά τις *artes*, γι' αυτό κάνει λόγο για πολλές *artes*, βλ. *In Categorias Aristotelis*, II, PL 64,230.36-38): *Multae quoque sunt artes, quas esse quidem in suae naturae ratione perspicimus, quarum neglectus scientiam sustulit*. Ως *artes* χαρακτηρίζει λ.χ. τη Διαλεκτική και την Αποδεικτική (*In Isagogen Porphyrii commenta, editio prima*, I 5, p. 13. 3), τη Ρητορική (*In Isagogen Porphyrii commenta, editio prima*, I 12, p. 34.18), την Τοπική (*In Isagogen Porphyrii commenta, editio secunda*, I 2, p. 139. 24).

32 *In Isagogen Porphyrii commenta, editio secunda*, I 3, p. 140.13-17.

33 Τη Λογική χαρακτηρίζει ο Βοήθιος με ποικίλους (ισοδύναμους) όρους: (συνήθως) *logica disciplina* (π.χ. *In Isagogen Porphyrii commenta, editio secunda*, I 3, p. 140. 13' 141.7' 142.4 κ.α.), *logica* (π.χ. *In Isagogen Porphyrii commenta, editio prima*, I 4, p. 10.10, *In Categorias Aristotelis*, I, PL 64,161.48 κ.α.), *ars logica* (π.χ. *In Isagogen Porphyrii commenta, editio prima*, I 6, p. 15.15, *In Categorias Aristotelis*, I, PL 64,161.45 κ.α.), (σπανιότερα) *logica scientia* (*In Isagogen Porphyrii commenta, editio prima*, I 6, p. 15.15 και 19), Λογική ή *Rationalis* (*In Isagogen Porphyrii commenta, editio prima*, I 4, p. 9.25). Πρβλ. Νικήτας, *De topicis differentiis*, σσ. XV κ.ε.

34 Διεξοδικά αναλύονται η φύση και οι στόχοι της Λογικής στα χωρία *In Isagogen Porphyrii commenta, editio prima*, I 4, pp. 9.23-10.10 και *editio secunda*, I 3, pp. 140.13-143.7.

35 *In Isagogen Porphyrii commenta, editio secunda*, I 3, p. 143.6-7: *per eam inquisita philosophiae veritas investigatur*.

36 Το εκθέτει στο προοίμιο του 2<sup>ου</sup> βιβλίου του έργου *Commentarii in librum Aristotelis Peri έρμηνείας, editio secunda*, II 3, pp. 79-80, πρβλ. Berschin, ό.π., σ. 127.

37 Πρβλ. Νικήτας, *De topicis differentiis*, σ. XI σημ. 3.

σεις όπου ο Βοήθιος επεμβαίνει, αφελληνίζει και αναπροσανατολίζει ρωμαϊκά το αριστοτελικό πρωτότυπο. Για να περιοριστούμε σε τρία μόνο παραδείγματα, αντικαθιστά το όνομα «Φίλων» με το διάσημο στο ρωμαϊκό κόσμο όνομα «Κάτων»,<sup>38</sup> την ονομασία «Ἀθηναῖοι» με το πασίγνωστο από το Βεργίλιο όνομα «Danai»<sup>39</sup> και την ελληνική λέξη «ἀστράγαλος» με το ρωμαϊκό νόμισμα “denarius”.<sup>40</sup>

Πολύ πιο πρόσφορο έδαφος βρήκε ο ρωμαϊκός «εθνικισμός» του Βοηθίου στις αριστοτελικές πραγματείες του. Ας υπογραμμίσουμε εδώ ότι ο Βοήθιος δεν περιορίστηκε να παράσχει στους ρωμαίους αναγνώστες του «ξερές» μεταφράσεις. Πρόδρομος σύγχρονων εκπαιδευτικών και παιδαγωγικών πρακτικών, θεώρησε απαραίτητο ένα συνοδευτικό σχολιασμό –μια απόφαση σοφής, εφόσον επρόκειτο για στριφνά κείμενα και δύσκολες λογικές έννοιες, δυσπρόσιτες ακόμη και σε Έλληνες. Γι’ αυτό εκπονεί εκτενέστατα *commentaria* και ελεύθερες πραγματείες για όλα τα κείμενα του Οργάνου· εδώ αναλύει το αριστοτελικό κείμενο – που δίδεται σε λατινική μετάφραση – κατά παραγράφους συστηματικά, διαφωτιστικά και με άφθονα παραδείγματα. Σ’ αυτά λοιπόν τα κείμενα ο ρωμαϊσμός του Βοηθίου εκδηλώνεται συχνά πυκνά και κατά ποικίλους τρόπους. Έτσι:

1. Γίνονται παραπομπές και ενίοτε παρατίθενται (επωνύμως ή χωρίς μνεία της πηγής) χωρία από λατίλους συγγραφείς: από ποιητές (τον Βεργίλιο, τον Οράτιο, τον Τερέντιο) και από πεζογράφους (τον Vettius Praetextatus, τον Βικτωρίνο, τον Πετρώνιο, τον Μακρόβιο και, με πληθωρικό τρόπο, τον Κικέρωνα).<sup>41</sup>

2. Χρησιμοποιούνται γλωσσικά και σημασιολογικά παραδείγματα από τη λατινική Γραμματική, λ.χ. για σημασιολογικά συγγενείς λέξεις (*gladius/ensis/mucro* ή *tunica/toga* ή *scutum/clypeus*), για παράγωγα (*Capis>Capua>Capuanus*), για ομόηχες αλλά ορθογραφικά διαφορετικές λέξεις (*quaeror/queror* και *liber/Liber*) κ.ά.<sup>42</sup> Μιλώντας για τις «άσημες φωνές» κοντά στα ελληνικά παραδείγματα προσκομίζει και λατινικά (όπως τις αμάρτυρες από αλλού λέξεις “*herceddy*”, “*garalus*”, “*ceroci*” [η τελευταία προήλθε από μετακίνηση των συλλαβών του ονόματος Cicero]).<sup>43</sup> Τέλος θέτει τη γλώσσα των Ρωμαίων σε βάθρο ισότιμο με την ελληνική, καθώς διαστέλλει τη *lingua Romana* από τη *lingua barbara*.<sup>44</sup>

3. Αναφέρεται σε ιστορικά, κοινωνικά, στρατιωτικά και πολιτιστικά δεδομένα του ρωμαϊκού κράτους των ημερών του. Μνημονεύει λ.χ.: το σπίτι του Κικέρωνα, που προφανώς ακόμη

38 Αριστοτέλης, *Περί έρμηνείας* 16a32’ 64, *De interpretatione* 17b1 ~ Boethius, *AL* II,1-2.6.16’ 20.

39 Αριστοτέλης, *Σοφιστικοί Έλεγχοι* 176b1’ 2 ~ Boethius, *AL* 1-3.39.10’ 11.

40 Αριστοτέλης, *Σοφιστικοί Έλεγχοι* 178a37-38’ 79a22 ~ Boethius, *AL* VI,1-3.44.21’ 46.25.

41 Παραδείγματα: Α. Ποιητές, Βεργίλιος: *Commentarii in librum Aristotelis Περί έρμηνείας, editio secunda*, V 10, p. 344.23-24 (*Aeneis* 6.852), Οράτιος: *In Isagogen Porphyrii commenta, editio prima*, I 10, p. 25.16-18 (*Ars poetica* I εξ.), Τερέντιος: *In Isagogen Porphyrii commenta, editio prima*, I 5, p. 12.19 (*Andria* prol. 10). Β. Πεζογράφοι. Vettius Praetextatus: *Commentarii in librum Aristotelis Περί έρμηνείας, editio secunda*, I 1, p. 1.7, Βικτωρίνος: *In Topica Ciceronis*, I, *PL* 64,1055.31 εξ. Πετρώνιος: *In Isagogen Porphyrii commenta, editio prima*, II 32, p. 132.3 (αταύτιστο, βλ. παρακάτω σημ. 50), Μακρόβιος: *In Isagogen Porphyrii commenta, editio prima*, I 11, p. 31.22-32.1, Κικέρων: *In Isagogen Porphyrii commenta, editio prima*, I 4, p. 12.3-8 (*De inventione* 1.12), *In Isagogen Porphyrii commenta, editio prima*, I 4, p. 139.20-140.7 (*Topica* 2.6 εξ.), *Commentarii in librum Aristotelis Περί έρμηνείας, editio secunda*, V 10, p. 344.16-18 (*Catil.* 1.25) κ.α.

42 *gladius/ensis/mucro*: *Commentarii in librum Aristotelis Περί έρμηνείας, editio secunda*, I 2, p. 56.12-13’ *tunica/toga*: *In Categorias Aristotelis*, I, *PL* 64,161.48’ *scutum/clypeus*: *In Categorias Aristotelis*, I, *PL* 64,168.44’ *Capis>Capua>Capuanus*: *In Isagogen Porphyrii commenta, editio prima*, I 13, p. 38.10-12’ *quaeror/queror*: *De divisione*, *PL* 64,890.39-40’ *liber/Liber*: *Commentarii in librum Aristotelis Περί έρμηνείας, editio prima*, I 8, p. 101.17-19.

43 “*herceddy*”: *Commentarii in librum Aristotelis Περί έρμηνείας, editio secunda*, I 2, p. 59.23 και 25-26, “*garalus*”: *Commentarii in librum Aristotelis Περί έρμηνείας, editio secunda*, I 1, p. 32.18, “*ceroci*”: *In Categorias Aristotelis*, II, *PL* 64,203.36-59.

44 *De divisione*, *PL* 64,879.8-10: *canis ...in lingua Romana..., ...in barbara* (sc. lingua).

σωζόταν («βλέπουμε το σπίτι του Κικέρωνα και ρωτούμε ποιος μένει εδώ»)·<sup>45</sup> σύγχρονες πολεμικές συρράξεις («οι Φράγκοι κάνουν μάχες με τους Γότθους και τους νικούν»)·<sup>46</sup> έναν ξενιτεμένο ρωμαίο πατέρα που γυρίζει μετά από πολλά χρόνια στο σπίτι του («ένας πατέρας γυρίζει από την ξενιτιά μετά από χρόνια και βρίσκει το γιο του αγνώριστο»).<sup>47</sup>

4. Εισάγει ρωμαϊκά μυθολογικά *exempla*,<sup>48</sup> όπως τον Αινεία (το γιο, όπως τονίζει, της Αφροδίτης και του Αγχίση), τον Ασκάνιο, τον Ρωμύλο (τον γενάρχη, όπως τονίζει, των Ρωμαίων και ιδρυτή της Ρώμης).<sup>49</sup> Είναι χαρακτηριστικό ότι ο «εθνικισμός» του τον παρασύρει και σε «νόθευση» του αμιγώς ελληνικού χαρακτήρα της *Εισαγωγής* του Πορφυρίου: στην (ένθετη εντός του *In Isagogen Porphyrii commenta, editio secunda*) λατινική (δική του) απόδοση του τμήματος *Περί γένους* του Πορφυρίου εισάγει ως *exemplum* την καταγωγή των Ρωμαίων από το γένος του Ρωμύλου (“*de genere Romuli*”).<sup>50</sup>

5. Τέλος, υλικό παραδειγμάτων αντλεί συχνά από το ιστορικό παρελθόν της Ρώμης. Αναφέρονται οι Καρχηδονιακοί Πόλεμοι, η αιματηρή μάχη στις Κάννες, οι υποτιθέμενοι προβληματι-

45 *Commentarii in librum Aristotelis Περί ἔρμηνείας, editio secunda*, V 11, p. 361.11-12: *quando videmus domum Ciceronis, si interrogemus, quis illic maneat...*

46 *Commentarii in librum Aristotelis Περί ἔρμηνείας, editio secunda*, II 8, p. 184.23: *Gothos Franci superabunt* III 9, p.189.4: *Francorum Gothorumque pugna committitur.*

47 *In Isagogen Porphyrii commenta, editio secunda*, IV 1, p. 242.16-17: *peregrinus pater relictum domi puerum, si adulescentem redux viderit, potest agnoscere.*

48 Για το *exemplum logicum* του Βοηθίου βλ. πρόσφατα D. Nikitas, “*Exemplum logicum Boethii: Reception and Renewal*”, στο: J. Glucker, Ch. Burnett (επιμ.), *Greek into Latin from Antiquity until the Nineteenth Century* (Warburg Institute Colloquia 18), London - Turin 2012, σσ. 131-144.

49 Aeneas και Ascanius: *In Categorias Aristotelis*, IV, PL 64,287.23-26: *Si Aeneas habuit Ascanium filium, non dicimus, quoniam non fuit Aeneas causa ut esset Ascanius, sed non fuit pater causa ut esset filius* 287.31-32: *Igitur causa fuit Aeneas ut esset Ascanius, sed non est causa pater ut esset filius* Romulus: *Commentarii in librum Aristotelis Περί ἔρμηνείας, editio prima*, I 9, p. 123.11: *Romulus Romam condidit* *In Isagogen Porphyrii commenta, editio prima*, I 12, p. 34.3: *Romani a Romulo tractantes genus* *In Isagogen Porphyrii commenta, editio prima*, I 24, p. 73.10-12: *Romani<Romulus>Mars<Iuppiter.*

50 Ο Πορφυρίου στο τμήμα *Περί γένους* (*Εισαγωγή*, CAG 4,1.1.1-2.13) προσκομίζει τρεις φορές το παράδειγμα *Ηρακλειδαι<Ηρακλής*. Ο Βοηθίος (*In Isagogen Porphyrii commenta, editio secunda*, II 2-3, pp. 172.1-2 174.11-12 177.9-11) αντικαθιστά αυτό το ζεύγος με το ρωμαιοκεντρικό παράδειγμα *Romani<Romulus*. Βέβαια αυτόν τον «εκρωμαϊσμό» του ελληνικού κειμένου διαπιστώνουμε και στην (παλαιότερη) λατινική μετάφραση της *Εισαγωγής* του Πορφυρίου από τον Βικτωρίνο (την οποία διέσωσε ο Βοηθίος εντός της πραγματείας του *In Isagogen Porphyrii commenta, editio prima*), ωστόσο σε πιο περιορισμένη έκταση: ο Βικτωρίνος μετατρέπει την πρώτη μνεία των Ηρακλειδών σε *Dardanidae* (*In Isagogen Porphyrii commenta, editio prima*, I 12, p. 32.8), αφήνει όμως άθικτες τις λοιπές μνείες των Ηρακλειδών. Ενδέχεται να υπάρχουν και άλλες περιπτώσεις «εκρωμαϊσμού» του κειμένου του Πορφυρίου στη λατινική απόδοση του Βοηθίου, όμως αυτό χρήζει ιδιαίτερης έρευνας. – Εδώ πρέπει να επισημάνουμε ότι στην *editio prima* του σχολιασμού της *Εισαγωγής* του Πορφυρίου γίνεται ιδιαίτερα αισθητός ο ρωμαϊκός «πατριωτισμός» του Βοηθίου. Ο Βοηθίος στο νεανικό αυτό έργο του (το πρωμώτερο κείμενό του, χρονολογούμενο περίπου στο 500 μ.Χ., βλ. Obertello, ό.π., σσ. 303, 310 και 342) επιχειρεί μια ιδιάζουσα – εκτός των άλλων και λογοτεχνικής τάξεως – ρωμαιοκεντρική δημιουργία: κατ’ αρχήν προσδίδει στο έργο εξωτερική κικερώνεια εμφάνιση διαμορφώνοντάς το ως κικερώνειο διάλογο (με συνομιλητές τον ίδιο και κάποιο Φάβιο). Πέραν της ειδολογικής διάστασης, ρωμαϊκά χρωματίζεται και το περιεχόμενο: η εκλατινισμένη (από το Βικτωρίνο) *Εισαγωγή* του Πορφυρίου εντάσσεται σε ρωμαϊκό κειμενικό περιβάλλον: τον κατάμεστο από ρωμαϊκά στοιχεία σχολιασμό του Βοηθίου· η ίδια, εξάλλου, η μετάφραση του Βικτωρίνου, που είχε εκπονηθεί ως αυτοτελές και ενιαίο μεταφραστικό πόνημα (και υπ’ αυτή τη μορφή διατηρούσε ακέραιο τον ελληνικό της χαρακτήρα), αποδυναμώνεται, καθώς κατακερματίζεται σε σύντομες ενότητες συνοδευόμενες από πολυποικίλο σχολιασμό του Βοηθίου. Το τελικό αποτέλεσμα αυτών των παρεμβάσεων είναι η δημιουργία «ομογενοποιημένου» ρωμαϊκού κλίματος στο έργο. Το ρωμαϊκό προφίλ τονώνουν επίσης και ο πρόλογος και ο επίλογος: ο πρόλογος (*In Porphyrii Isagogen commenta, editio prima*, I 1, p. 1.5-2.8) ενημερώνει για το χρόνο, τον τόπο και τα πρόσωπα του διαλόγου (μια χειμωνιάτικη νύχτα με ισχυρό νοτιά, ορεινή περιοχή της Aurelia, Βοηθίος-Φάβιος), ενώ ο πιο σύντομος (p. 132.2-5) επίλογος παρέχει το χρόνο περάτωσης του διαλόγου (ξημέρωμα της δεύτερης νύχτας) σε κλίμα Πετρωνίου (του οποίου παρατίθεται ένα αταύτιστο αλλά υπέροχο χωρίο).

σμοί του Σκιπίωνα πριν από τη σύγκρουση με τον Αννίβα.<sup>51</sup> Παραδειγματοποιούνται μεγάλοι Ρωμαίοι: ο Κάτων ο Πρεσβύτερος, ο Τίτος Γράκχος, ο Κορνήλιος Αφρικανός και κυρίως ο Κάτων ο Νεότερος και ο Κικέρων. Τονίζεται η γενναία θυσία του Κάτων στην Υτίκη, συχνά μάλιστα συνδέονται οι δύο Κάτωνες. Ο Κικέρων περιγράφεται προς κάθε κατεύθυνση: η εξωτερική του εμφάνιση και οι δραστηριότητές του: κάθετα, σηκώνεται, ομιλεί, ασθενεί.<sup>52</sup> Λιγότερο συχνά χρησιμοποιεί ο Βοήθιος και *exempla historica negativa*: τον Μάριο, τον Κατίλινα, τον Βέρρη.<sup>53</sup>

Βέβαια, ο ρωμαϊσμός του Βοηθίου δεν εκτοπίζει τον ελληνισμό του. Ο Ρωμαίος του 6<sup>ου</sup> μ.Χ. αιώνα βρίσκει συχνά στις αριστοτελικές πραγματείες του Βοηθίου ονόματα και γεγονότα που αντλούνται από την ελληνική μυθολογία και ιστορία. Βασική θεματολογία είναι ο Τρωικός Πόλεμος (ελληνικός μυθολογικός χώρος, τον οποίο οικειοποιήθηκε η ρωμαϊκή γραμματεία ήδη στα αρχαϊκά χρόνια), είτε στο σύνολό του είτε επεισόδιά του (π.χ. η αρπαγή της Ελένης ή η αυτοκτονία του Αίαντα) είτε συγκεκριμένοι του ήρωες (π.χ. ο Αγαμέμνων, οι Αίαντες, ο Αχιλλέας, ο Θερσίτης, ο Πύρρος, ο Αλέξανδρος [Πάρις]).<sup>54</sup> Λιγότερο συχνά εμφανίζονται και άλλα μυθολογικά πρόσωπα (όπως ο Δαίδαλος ή ο Άτλαντας) ή φανταστικά όντα (όπως η χίμαιρα και οι ιπποκένταυροι).<sup>55</sup> Σημαντική πηγή του Βοηθίου είναι παράλληλα η ελληνική ιστορία: οι περσικοί πόλεμοι και συχνά ο Μέγας Αλέξανδρος.<sup>56</sup> Πυκνή παρουσία έχει ο μεγάλος Έλληνας

- 51 Καρχηδονιακοί Πόλεμοι: *De topicis differentiis* 57.16 Νικήτας: *bellum cum Carthageniensibus*. Μάχη στις Κάννες: *De divisione*, PL 64,890.27-31: *Canna Romanorum sanguine sorduit ... Canna Romanorum sanguine sorduit ... Canna Romanorum plenus sanguine fuit*. Προβληματισμοί του Σκιπίωνα: *Commentarii in librum Aristotelis Περὶ ἔρμηνείας*, editio secunda, III 9, p. 221.18-24.
- 52 Cato Censorius: *Commentarii in librum Aristotelis Περὶ ἔρμηνείας*, editio secunda, II 5, p. 107.1-2' II 6, p. 130.25 και 26' *Introductio ad syllogismos categoricos*, PL 64,778.41' *De syllogismo categorico*, PL 64, 803.36 και 38 (Maior Cato Censorius). Titus Gracchus: *De topicis differentiis* 57,1-3' 24.14. Cornelius Africanus: *De topicis differentiis* 57.16-17' 74.4-5. Cato Uticensis: *Commentarii in librum Aristotelis Περὶ ἔρμηνείας*, editio secunda, II 5, p. 106.28-107.1: *Catonem Uticensem esse philosophum* (πρβλ. και p. 107.3-4' 111.14)' II 6, p. 130.19-20 *Cato se Uticae occidit'* II 6, p. 131.10 *Cato fortis est' Introductio ad syllogismos categoricos*, PL 64,778.37-38 *Cato se Uticae peremit'* *De syllogismo categorico*, PL 64,803.34-39: *Cato Uticae se occidit / Cato Minor se peremit / Cato Minor Uticensis*. Απλά το όνομα Cato: *Commentarii in librum Aristotelis Περὶ ἔρμηνείας*, editio prima, I 2, p. 53 (περισσότερες φορές)' 136.21' *Commentarii in librum Aristotelis Περὶ ἔρμηνείας*, editio secunda, I 2, p. 63/64 (περισσότερες φορές)' *Introductio ad syllogismos categoricos*, PL 64,765 (περισσότερες φορές)' *In Topica Ciceronis*, I, PL 64,1051.35' *De topicis differentiis* 4.5-10 κ.α. Cicero: *Commentarii in librum Aristotelis Περὶ ἔρμηνείας*, editio prima, II 11, p. 159.9 (*Cicero est calvus, calvus orator est*)' *De syllogismo categorico*, PL 64,199.21 και 24 (*Cicero sedet*)' 199.23 (*ille surrexit*)' 199.32-33 (*Cicero in se aegritudinem suscipiens ex sano factus est aeger*)' *De topicis differentiis* 10.7-8 (*in exilium... detrudatur*). Απλά το όνομα Cicero: *De syllogismo categorico*, PL 64, 795.20 και 53 κ.α.
- 53 Marius: *Commentarii in librum Aristotelis Περὶ ἔρμηνείας*, editio prima, II 11, p. 155.24 και 25. Catilina: *De topicis differentiis* 24.12-13' 57.1-3' 84.24-85.2. Verres: *De topicis differentiis* 73.18,19 και 85.11' *In Topica Ciceronis*, I, PL 64,1055.13 και 17.
- 54 Τρωικός Πόλεμος: *Commentarii in librum Aristotelis Περὶ ἔρμηνείας*, editio secunda, III 9, p. 189.3: *Graeci Troiam evertere'* *In Categorias Aristotelis*, IV, PL 64,284.6-11: (*bellum Troianum και bellum Thebaicum*)' *De hypotheticis syllogismis*, p. 236.53.54 Obertello: *possibile est a Graecis superare Troianos*. Αρπαγή της Ελένης, αυτοκτονία του Αίαντα: *Commentarii in librum Aristotelis Περὶ ἔρμηνείας*, editio prima, I 6, p. 81.14: *Alexander Helenam rapuit'* *Commentarii in librum Aristotelis Περὶ ἔρμηνείας*, editio secunda, II 8, p. 183.25: *Aiax se peremit*. Αγαμέμνων, Αχιλλέας, Θερσίτης, Αίαντες, Πύρρος, Αλέξανδρος (Πάρις): *In Isagogen Porphyrii commenta*, editio secunda, II 3, p. 175.15: *Agamemnon'* *Commentarii in librum Aristotelis Περὶ ἔρμηνείας*, editio prima, I 7, p. 95.27-96.1: *cum enim Achilles esset pulcher, erat claudus Thersites foedus'* *Commentarii in librum Aristotelis Περὶ ἔρμηνείας*, editio secunda, II 8, p. 183.26: *Telamonis Aiaceum filium et Oileum'* *In Categorias Aristotelis*, I, PL 64,165.49 *Pyrrhum Achillis filium'* 166.19 *Alexander Priami filius*.
- 55 Daedalus: *De topicis differentiis* 36.1-3. Atlas: *In Categorias Aristotelis*, II, PL 64, 213.52. Chimaera: *Commentarii in librum Aristotelis Περὶ ἔρμηνείας*, editio prima, I 3, p. 60.11. Hippocentaurus: *Commentarii in librum Aristotelis Περὶ ἔρμηνείας*, editio prima, I 3, p. 63.12.
- 56 Περσικοί πόλεμοι: *Commentarii in librum Aristotelis Περὶ ἔρμηνείας*, editio secunda, III 9, p. 189.5: *Persae et Graeci bella moturi sunt'* *Commentarii in librum Aristotelis Περὶ ἔρμηνείας*, editio secunda, III 9, p. 193.8-9: *nobis ignotum*

φιλόσοφος Σωκράτης: περιγράφονται η εξωτερική του εμφάνιση (φαλακρός, με πλατιά μύτη και προεξέχουσα κοιλιά), οι συζητήσεις του στο Λύκειο ή στην παλαιστρα, μόνος ή μαζί με τον Πλάτωνα και τους άλλους μαθητές του, και τελικά ο θάνατός του.<sup>57</sup> Και, φυσικά, παρελαύνουν τα ιερά τέρατα: ο Όμηρος και οι δύο πολυαγαπημένοι δάσκαλοι του Βοηθίου, ο Πλάτωνας και ο Αριστοτέλης.<sup>58</sup>

Τέλος, ο ρωμαϊκός «εθνικισμός» συναντάται και συμπλέκεται με τον ελληνισμό σε περιπτώσεις *utriusque linguae et doctrinae*. Με εντελώς χαρακτηριστικό τρόπο συμπαραθέτει ο Βοηθίος τον Σωκράτη και τον Πλάτωνα με τον Κάτωνα, τον Βεργίλιο και τον Κικέρωνα, τον Δημοσθένη με τον Κικέρωνα, την ελληνική γενεαλογική σειρά *Iuppiter>Minerva>Athenienses* με τη ρωμαϊκή *Iuppiter>Mars>Romulus>Romani*.<sup>59</sup> Στις φράσεις “*Plato Romanus non est*” και “*Socrates Romanus non est*”<sup>60</sup> θα μπορούσαμε ίσως να διακρίνουμε κάποια δόση «εθνικιστικής» πικρίας.

Όταν ο μελετητής διατρέχει τα αριστοτελικά συγγράμματα του Βοηθίου, νιώθει εναλλασσόμενα αισθήματα: πολύ συχνά τείνει να πιστέψει ότι ο συγγραφέας αυτός, παρά τη ρωμαϊκή του *toga*, είναι ένας Έλληνας· άλλοτε κατέχεται από την εντύπωση πως πρόκειται για έναν παθιασμένο Ρωμαίο· άλλοτε όμως – και πιστεύω ότι αυτές οι περιπτώσεις είναι οι πολυπληθέστερες – τα δύο συστατικά αυτού του μείγματος – που είθισται να χαρακτηρίζεται περιφραστικά με τον όρο *Aristoteles Latinus* – είναι τόσο στενά συνυφασμένα όσο τα δύο μέλη της έκφρασης *utriusque linguae*. Αυτός ο *Romanorum graecissimus* κατάφερε να κατακτήσει και να συνενώσει *felicissime* τον «ελληνισμό» και το ρωμαϊσμό κάτω από τον ίδιο μανδύα. Στην ουσία όμως θεωρούμε πως εσκεμμένα οδήγησε τον αριστοτελίζοντα νεοπλατωνισμό της Αλεξανδρεί-

*est a Persis ad Graecos missos legatos*. Alexander Magnus: *In Categorias Aristotelis*, I, PL 64,166.19-20· *Commentarii in librum Aristotelis Περὶ ἔρμηνείας*, editio prima, I 6, p. 81.17-18· *Commentarii in librum Aristotelis Περὶ ἔρμηνείας*, editio secunda, II 7, p. 140.14-15 (Alexander Macedo Philippi filius)

57 Σωκράτης: εξωτερική εμφάνιση: *Commentarii in librum Aristotelis Περὶ ἔρμηνείας*, editio secunda, II 5, p. 103.28 (*calvus senex*)· V 11, p. 352.23 (*calvus... ambulat*)· 353.6-7 (*simus calvus*)· *In Isagogen Porphyrii commenta*, editio secunda, III 11, p. 235.12-13 (*calvus, simus, propenso alvo, ceterisque corporis lineamentis*). Με μαθητές του, συζητήσεις: *Commentarii in librum Aristotelis Περὶ ἔρμηνείας*, editio secunda, I 1, p. 9.3-4 (*Socrates cum Platone*)· III 9, p. 202.20-21 (*cras Socrates in palaestra disputaturus est*, πρβλ. και 203.11-12)· IV 10, p. 266.24-25 (*Socrates in lycio leget*). Θάνατός του: *Commentarii in librum Aristotelis Περὶ ἔρμηνείας*, editio secunda, III 9, p. 202.23-27 (*Socrates cras morietur*).

58 Αριστοτέλης: (με τον Πλάτωνα) *In Categorias Aristotelis*, I, PL 64,170.33 (*Platonis vel Aristotelis scientia*). Όμηρος: *Commentarii in librum Aristotelis Περὶ ἔρμηνείας*, editio prima, II 11, p. 164.19 (*Homerus poeta est*, μνείες passim στις pp. 164-166). Στο *In Topica Ciceronis*, V, PL 64,1143.5-10 ο Βοηθίος ομιλεί εκτενώς για την αυθεντία του Ομήρου: *apud Graecos quoque poeta Homerus tantum dicitur, et quisquis ex Homero aliquid profert, ita dicere consuevit: hunc versum poeta locutus est, et tunc non alius intelligitur praeter Homerum, non quod ceteri non sint poetae, sed quod excellentia huius commune nomen vertit in proprium*. Πλάτωνας: *In Categorias Aristotelis*, I, PL 64, 169.8 (με τον Σωκράτη)· 170.9 και 11 (*Platonis scientia*)· *De syllogismo categorico*, PL 64,797.38 (*Plato philosophus est*)· *Commentarii in librum Aristotelis Περὶ ἔρμηνείας*, editio secunda, II 5, p. 107.19-22 (*Plato philosophus in lycio ambulat*)· *Commentarii in librum Aristotelis Περὶ ἔρμηνείας*, editio secunda, I 2, p. 56.2-3 (*Plato antea Aristocles nominabatur* (πρβλ. Αμμώνιος, *In Arist. De interpr.*, CAG 4.5.20.18-19· Ολυμπιόδωρος, *In Plat. Alcib.* 2.36-37 [Westerink]· Πρόκλος, *In Cratylum* 16.29-30· Στέφανος, *In Arist. De interpr.* 9.31-32).

59 *In Categorias Aristotelis*, I, PL 64,177.24-25 (Cato, Socrates, Plato, Vergilius, Cicero)· *In Isagogen Porphyrii commenta*, editio prima, I 16, p. 47.8/10 (Cato, Plato, Vergilius, Cicero)· *Commentarii in librum Aristotelis Περὶ ἔρμηνείας*, editio secunda, II 7, p.140.4 (Socrates, Plato, Cicero)· *In Isagogen Porphyrii commenta*, editio prima, I 16, p. 47.4 (Cato, Plato, Cicero)· p. 47.8 (Cato, Plato, Vergilius)· *In Isagogen Porphyrii commenta*, editio prima, II 31, p. 131.12-13 (Socrates, Cicero, Vergilius)· *In Isagogen Porphyrii commenta*, editio secunda, III 2, p. 205.6 (Cicero, Demosthenes)· *In Categorias Aristotelis*, I, PL 64,193.54 (Plato, Cicero) κ.α. || *Iuppiter>Minerva>Athenienses* και *Iuppiter>Mars>Romulus>Romani*.: *In Isagogen Porphyrii commenta*, editio prima, I 24, p. 73.10-14.

60 *Commentarii in librum Aristotelis Περὶ ἔρμηνείας*, editio secunda, II 6, p. 130.4-5 (*Plato Romanus non est*)· IV 10, p. 332.8-9 (*Socrates Romanus non est*).

ας υποτελή στα πόδια της γηραιάς Ρώμης, η οποία γι' αυτόν δεν έπαψε ποτέ να είναι ο κόσμος όλος ("*Roma est tota civitas*").<sup>61</sup>

## Zusammenfassung

*Graecae sapientiae artibus mores nostrae civitatis instruxero (In Categoriae Aristotelis commentum, liber II, prooem.). Römischer "Nationalismus" und Hellenismus in den aristotelischen Werken des Boethius*

Das Proömium des 2. Buches der Abhandlung *In Categoriae Aristotelis commentum* von Boethius läßt nach einer vorsichtigen Untersuchung bemerken, daß es abgesehen von seiner großen chronologischen Wert (es enthält das einzige feste chronologische Datum für die schriftstellerische Laufbahn von Boethius: sein Consulatsjahr [510]) bemerkenswerte Aufbau, Wortschatz und Inhalt aufweist. Boethius hat hierin versucht, seinen pädagogischen und politischphilosophischen Programm einzuschließen. Im Rahmen der ciceronischen "translatio studii" meint er, daß die "Künste der griechischen Weisheit" (die *Artes liberales* und die *logica disciplina*) den "Vorschriften des römischen Staates" und "der Unterweisung der römischen Bürger" dienen sollten; zu diesem Zweck werde er sich mit Eifer bemühen. Unter dieser Perspektive läßt sich Boethius' Hellenismus seinem Patriotismus unterordnen. Es handelt sich um einen eigenartigen "Nationalismus", der die ganze aristotelische Produktion von Boethius bestimmt und beeinflusst: die Übersetzungen von Aristoteles' Schriften, vor allem aber seine Kommentare und Abhandlungen, wo er Römisches und Griechisches verbindet, zuweilen sogar nur und ausschließlich römische Elemente vorbringt. Er schöpft Ansichten und Beispiele aus der lateinischen Sprache und Literatur, aus der römischen Mythologie und Geschichte, aus der politischen und gesellschaftlichen Umgebung der Vergangenheit wie seiner Zeit und läßt sie in seine aristotelischen Schriften "einpflanzen". Boethius' Aristotelismus und Neoplatonismus sind eigentlich nichts anders als Knechte seiner tiefgreifenden Romidee zu betrachten: "*Roma est tota civitas*".

---

61 *In Topica Ciceronis*, I, PL 64,1056.56-57: *Idem... est Roma quod tota civitas*.

(†) Μανόλης Παπαθωμόπουλος

## Πάπα Ζαχαρίου Μετάφραση των Διαλόγων του Πάπα Γρηγορίου του Μεγάλου

Η μετάφραση αποτελεί γενικότερα αυτή καθ' εαυτήν μια πράξη διαπολιτισμικότητας, αφού λειτουργεί ως ένα διάμεσο ανάμεσα σε δύο πολιτισμούς και φιλοδοξεί να επιτρέψει την πρόσβαση του αναγνωστικού κοινού μιας πολιτισμικής οντότητας σε γραπτά κείμενα μιας άλλης. Έτσι στην ιστορία των πολιτισμικών ανταλλαγών ανάμεσα στο δυτικό λατινικό κόσμο και τον ανατολικό βυζαντινό κόσμο υπάρχει μια θέση για τις ελληνικές μεταφράσεις λατινικών έργων που χρησίμευσαν ως γέφυρα για την αμοιβαία κατανόηση των δύο πολιτισμών. Και είναι γνωστή από αυτήν την άποψη η προσφορά, το 13<sup>ο</sup> αιώνα και τις αρχές του 14<sup>ου</sup>, του Μάξιμου του Πλανούδη, που μετέφρασε σειρά λατινικών έργων τόσο της θύραθεν όσο και της θεολογικής λογοτεχνίας, δηλ. έργων του Οβίδιου, του Βοήθιου, του Κάτωνα, του Ψευδο-Δονάτου, του Μακρόβιου, αλλά και του Αυγουστίνου και άλλων θεολόγων της Δύσης. Το 14ο αιώνα αυτή η μεταφραστική δραστηριότητα θα συνεχιστεί, ως γνωστόν, με τους αδελφούς Δημήτριο και Πρόχορο Κυδώνη, που μετέφρασαν πολλά Θωμιστικά έργα. Πολλές από αυτές τις μεταφράσεις είναι ακόμη ανέκδοτες και η έκδοσή τους θα έπρεπε να αποτελέσει το αντικείμενο ενός μεγάλου ερευνητικού προγράμματος.

Διότι περισσότερο γνωστή είναι ίσως η συμβολή στην προσέγγιση του βυζαντινού με το λατινικό κόσμο της ελληνικής μετάφρασης από τον πάπα Ζαχαρία των Διαλόγων του πάπα Γρηγορίου του Μεγάλου.

Οι *Διάλογοι* είναι ένα σχετικά όψιμο δείγμα της μεγάλης αγιογραφικής λογοτεχνίας που αρχίζει με τα πιο παλιά Μαρτύρια, τους Βίους του Αντωνίου και του Μαρτίνου, και την Ιστορία των Μοναχών της Αιγύπτου. Σ' αυτό το έργο ο Γρηγόριος γράφει, όπως αναφέρεται στον Πρόλογο της μετάφρασης, «Περὶ πολιτείας διαφόρων πατέρων τῶν ἐν Ἰταλίᾳ διαλαμπάντων».

Ο πάπας Γρηγόριος έγραψε το έργο γύρω στα 593-594, όπως προκύπτει από τη διασταύρωση και αξιολόγηση ιστορικών στοιχείων και γεγονότων που αναφέρονται στο κείμενό του.

Την αφορμή για να το γράψει του την έδωσαν οι επανειλημμένες προτροπές των μοναχών του περιβάλλοντός του που διψούσαν για θαυμαστές ιστορίες σχετικά με τους Ιταλούς αγίους καθώς και το συνεχές αίτημα του διακόνου Πέτρου, που είναι ο συνομιλητής του στους *Διαλόγους*.

Ο Γρηγόριος είναι ένας ταλαντούχος αφηγητής. Ολόκληρο το έργο είναι διάσπαρτο από αφηγήσεις επεισοδίων τις οποίες συνέλεξε κατά αυτή ή την άλλη περίπτωση του βίου του, όταν ήταν ακόμη διάκονος ή μοναχός. Προηγείται δηλαδή της συγγραφής των *Διαλόγων* μια μακρά περίοδος συλλογής στοιχείων και πληροφοριών που καλύπτει πάνω από είκοσι χρόνια. Αρκετές από αυτές τις ιστορίες τις είχε ήδη αφηγηθεί στις *Ομιλίες* που εκφώνησε το 590-591, δηλαδή αμέσως μετά την ανάρρησή του στον παπικό θρόνο. Εννέα από τις δεκατρείς αυτές ιστορίες τις επαναλαμβάνει σχεδόν αυτολεξεί στο 4ο βιβλίο των *Διαλόγων*.

## Σκοπός της συγγραφής των Διαλόγων

Η μακρά σειρά των αφηγήσεων για θαύματα αγίων που περιέχουν έδωσε κάποτε την εντύπωση πως οι *Διάλογοι* είναι ένα λαϊκό ανάγνωσμα γραμμένο για τους απλούς ανθρώπους. Δεν μπορούμε όμως να τις ξεχωρίσουμε από το θεολογικό τους πλαίσιο, όπου ο Γρηγόριος αναπτύσσει το εξηγητικό του έργο για τις Γραφές. Έτσι θαύματα και θεολογική εξηγητική προωθούν τους ίδιους σκοπούς που είναι ο έπαινος της αρετής, η περιφρόνηση του εγώ, ο πόθος της αιώνιας ζωής. Το ύφος των Διαλόγων δείχνει πως πρόκειται για ένα φροντισμένο κείμενο, και αυτό φαίνεται από τη χρήση των *clausulae* και της περίφρασης για ορισμένες λαϊκές λέξεις. Αυτά τα δύο στοιχεία δείχνουν πως οι *Διάλογοι* απευθύνονται σε ένα κοινό αρκετά καλλιεργημένο, όπου ο Γρηγόριος παρουσιάζει το μοναχισμό και το εκκλησιαστικό λειτουργήμα ως την κανονική οδό της σωτηρίας, ενώ η μακρά σειρά των θαυμάτων πλαισιωμένων από τα θεολογικά μέρη μπορούν να ικανοποιήσουν και τους καλλιεργημένους αναγνώστες του, λαϊκούς ή κληρικούς κάποιου μορφωτικού επιπέδου.

Ο όρος *Διάλογος* προϋποθέτει την ύπαρξη δύο διαλεγομένων, και ως συνομιλητής του Γρηγόριου αναφέρεται ο διάκονος Πέτρος.

Ο διάκονος Πέτρος ήταν νεανικός φίλος του Γρηγόριου. Έζησε πάντα στο στενό του περιβάλλον και επιφορτίστηκε από αυτόν με λεπτές διπλωματικές αποστολές. Ανήκει στον κύκλο των εξεχόντων κληρικών και η επιλογή του ως συνομιλητή δείχνει και αυτή ότι αυτοί οι *Διάλογοι* ενός ποντίφηκα με τον αρχιδιάκονο του όφειλαν, κατά το Γρηγόριο, να είναι ένα έργο μεγάλης στάθμης και υψηλής ποιότητας που απευθύνεται κυρίως σε ευσεβείς και καλλιεργημένους κληρικούς, όπως είναι ο Γρηγόριος και ο Πέτρος, και στη συνέχεια στους εκκλησιαστικούς κύκλους, τις μονές και τους ευσεβείς λαϊκούς που συχνάζουν σ' αυτούς τους κύκλους.

## Το έργο και η δομή του

### *Αντικείμενο και στόχος*

Ο Πέτρος αμφισβητεί ότι υπήρξαν θαυματουργοί στην Ιταλία και ο Γρηγόριος αφηγείται όσα ξέρει για τη ζωή πολλών δεκάδων Ιταλών αγίων τόσο στο παρελθόν όσο και στον καιρό τους. Μέσα στις μεγάλες αναστατώσεις της εποχής που επιβάλλουν οι Λομβαρδοί εισβολείς, που επιπλέον είναι και αιρετικοί (Αρειανοί), αυτές οι αφηγήσεις αποτελούν πηγή αναψυχής και διδαχής, γιατί είναι αξιομίμητα παραδείγματα αγιότητας. Ειδικότερα το δεύτερο βιβλίο έχει ως μοναδικό αντικείμενο το βίο του αγίου Βενεδίκτου και εκατέρωθεν το πρώτο και το τρίτο τους βίους ελασσόνων μορφών αγίων που χρησιμεύουν ως φόντο για να εξάρουν ακόμη περισσότερο την κεντρική μορφή του Βενεδίκτου που καλύπτει το δεύτερο βιβλίο, ενώ το τέταρτο αποτελεί την αποκορύφωση, το επιστέγασμα του τριπτύχου με το εσχατολογικό περιεχόμενό του για την Κόλαση, το Καθατήριο και τη λύτρωση διά της Ευχαριστίας.

Ο ρόλος του συνομιλητή Πέτρου «που είναι ταπεινός στο ανάστημα αλλά μεγάλος σε σοφία», όπως του λέει ο Γρηγόριος, είναι ανάλογος με το περιεχόμενο των *Διαλόγων*: η θεολογική του κατάρτιση και το ανοιχτό του πνεύμα τον κάνουν τον κατάλληλο συνομιλητή του Γρηγόριου για τη συζήτηση των πνευματικών θεμάτων.

Η γλώσσα είναι άμεση και ακριβής, ένα κράμα σοβαρότητας και απλοήθειας, που το χαρακτηρίζει μουσικότητα και κομψότητα.

Το περιεχόμενο είναι: αφήγηση θαυμάτων που είναι ενδείξεις της αρετής, μορφές αγίων που τα επιτελούν, οι αρετές τους, το μεγαλείο του ανθρώπου του θεού, κ.τ.λ.



Το υπόβαθρο είναι πλούσιο σε αναφορές αγιογραφικές, πατερικές και φυσικά βιβλικές γραφικές.

Πλήθος χειρογράφων μαρτυρούν για τη διάδοση του έργου σε ολόκληρο το δυτικό κόσμο. Στα μέσα του 8ου αιώνα ο ανατολικός κόσμος δέχεται την επίδραση των *Διαλόγων* χάρη στη μετάφρασή τους στα ελληνικά. Από την ελληνική μετάφραση μεταφράζονται στις σλαβικές γλώσσες, στην αραβική από τον μοναχό Αντώνιο της μονής του αγίου Συμεών το 779, και τέλος στη γεωργική από το μοναχό Ευθύμιο της μονής των Ιβήρων το 11ο αιώνα.

Η ελληνική μετάφραση έγινε από τον πάπα Ζαχαρία, που έμεινε στον παπικό θρόνο από το 741 έως το 752. Ο Ζαχαρίας είναι ο τελευταίος από μια σειρά από Ελληνο-Ιταλούς πάπες που προέρχονται από την ελληνόφωνη κάτω Ιταλία και Σικελία ή από Ελληνο-Σύρους πάπες. Είναι η εποχή της εικονομαχίας και ο πάπας Ζαχαρίας, αν και αντίθετος με την εικονομαχία, προσπαθεί να είναι πιστός στο βυζαντινό αυτοκράτορα Κωνσταντίνο τον Κοπρώνυμο και να περισώσει όσο μπορεί την εξουσία του βυζαντινού αυτοκράτορα στην κεντρική Ιταλία. Δεν μπορεί όμως να εμποδίσει τους διωγμούς από τους φανατικούς εικονομάχους και αντιλαμβάνεται ότι αυτός ο φανατισμός είναι το πρώτο σύμπτωμα της διάρρηξης των δεσμών που αρχίζει ανάμεσα στη Ρώμη και την Κωνσταντινούπολη. Ο Ζαχαρίας ανοίγει τις πύλες της Ρώμης σε πλήθος φυγάδων, ιερωμένων και μοναχών, που θύματα των διωγμών εγκαταλείπουν το Βυζάντιο και καταφεύγουν πολλοί από αυτούς στις ελληνόφωνες επαρχίες της κάτω Ιταλίας και της Σικελίας, αλλά και στη Ρώμη, όπου η Καθολική Εκκλησία, αντίθετη στην εικονομαχία, τους προσφέρει πρόθυμα άσυλο. Βρίσκοντας ότι οι δύο κόσμοι απομακρύνονται όλο και πιο πολύ ο ένας από τον άλλο, ο πάπας Ζαχαρίας αναζητεί ένα σημείο όπου οι δύο κόσμοι θα μπορούσαν να συναντηθούν, αναζητεί ένα σχέδιο διαμεσότητας και το βρίσκει όχι στην πολιτική αλλά σε ένα θέμα κουλτούρας. Έτσι μεταφράζει τους *Διαλόγους* στα ελληνικά γι' αυτούς τους πρόσφυγες, που η άγνοια της λατινικής τους εμποδίζει να επικοινωνήσουν με ένα τόσο σπουδαίο έργο όπως οι *Διάλογοι*. Έχουμε λοιπόν τη μοναδική περίπτωση όπου ένας πάπας Λατίνος, ο Γρηγόριος, γράφει ένα έργο και, εκατόν πενήντα χρόνια αργότερα, ένας άλλος πάπας, Έλληνας αυτός, το μεταφράζει και το κάνει προσίτο σε άλλους έλληνες ιερωμένους και μοναχούς. Χάρη σ' αυτήν τη μετάφραση ο Γρηγόριος είναι από τους ελάχιστους πάπες που τιμώνται από την ανατολική Εκκλησία, την ελληνική, τη συριακή, τη μαρωνίτικη κ.τ.λ., και εορτάζεται στις 12 Μαρτίου.

Ο Ζαχαρίας δεν κάνει φυσικά μια κατά λέξη μετάφραση, τόσο γιατί δεν του το επιτρέπουν οι συντακτικές και λεξικολογικές ιδιομορφίες της ελληνικής και της λατινικής, όσο και γιατί θέλει να δώσει ένα κείμενο όσο γίνεται πιο αντιληπτό, και έτσι αφαιρεί κάθε εμπόδιο στην αμεσότητα της πρόσληψης, τροποποιώντας, διευρύνοντας και επαυξάνοντας ορισμένα σημεία, και επιμένοντας σε άλλα πιο οικεία στους ελληνικούς μοναστικούς κύκλους. Συχνά λοιπόν δε μεταφράζει αλλά ερμηνεύει το λατινικό κείμενο.

Η μετάφραση του Ζαχαρία είχε μια επιτυχία ανάλογη με εκείνη του προτύπου της. Σύμφωνα με τον κατάλογο που κατάρτισε ο μαθητής μου Gianpaolo Rigotti, σώζονται 25 χειρόγραφα με συνήθως ακέραιο το κείμενο και 6 άλλα με σύντομα αποσπάσματα. Το παλαιότερο χειρόγραφο που χρονολογείται το 800 μ.Χ. γράφτηκε στη Ρώμη και επίσης ένα άλλο του 9ου αιώνα βρίσκεται σήμερα στην Πάτμο. Αλλά από αυτήν την εποχή χρονολογούνται και τα παλαιότερα λατινικά χειρόγραφα του κειμένου. Η μαρτυρία της ελληνικής μετάφρασης είναι αποφασιστική στα σημεία του λατινικού κειμένου, όπου οι δύο οικογένειες των χειρογράφων παρουσιάζουν ανταγωνιστικές γραφές.

Η μετάφραση του Ζαχαρία είχε παλαιότερα εκδοθεί αρκετές φορές, όμως ο Gianpaolo Rigotti είναι ο πρώτος που όχι μόνο κατάρτισε τον κατάλογο των σωζόμενων χειρογράφων αλλά έκανε και την ταξινόμησή τους και κατάρτισε το στέμμα των κωδίκων πάνω στο οποίο στήριζε

την πρώτη κριτική έκδοση του 2<sup>ου</sup> βιβλίου με το Βίο του Αγίου Βενεδίκτου που δημοσίευσε το 2001 στις Edizioni dell'Orso (Alessandria). Κριτική έκδοση του 3<sup>ου</sup> και του 4<sup>ου</sup> βιβλίου έχω έτοιμη από χρόνια και θα δημοσιευτεί σύντομα στον ίδιο οίκο. Το 1<sup>ο</sup> βιβλίο το ετοιμάζει ο Rigotti.

Το 11<sup>ο</sup> αιώνα ο σοφός Παύλος αποσύρεται από τον κόσμο και ιδρύει τη μονή της Θεοτόκου Ευεργέτιδος στα περίχωρα της Κωνσταντινούπολης, όπου για την πνευματική καθοδήγηση των μοναχών συνθέτει ένα Ανθολόγιο με τον τίτλο Ευεργετινός, ήτοι Συναγωγή των θεοφθόγγων ρημάτων και διδασκαλιών των θεοφόρων και Αγίων πατέρων, σε τέσσερα βιβλία από 50 κεφάλαια το καθένα. Από αυτά τα 200 κεφάλαια τα 66 είναι παρμένα από τη μετάφραση του Ζαχαρία.

Έτσι ο βυζαντινός μοναχός Ευεργετινός απέδωσε στο μοναχό και πάπα Γρηγόριο τη μεγαλύτερη τιμή που απέδωσε ποτέ βυζαντινός μοναχός σε Λατίνο μοναχό, αναγνωρίζοντας σ' αυτόν το συγγραφέα που μεγαλωμένος με την ανατολική κουλτούρα τόσο στη μοναστική παρουσία της εκκλησίας όσο και στη θεολογία αποτελεί ακόμη και σήμερα ένα γνήσιο θέμα συνάντησης της ανατολικής και της δυτικής χριστιανοσύνης.

## Summary

### *Pope Zachary's Greek translation of the Dialogues by Pope Gregory the Great*

Multicultural role of the Greek translations of Latin works. The *Dialogues* of Pope Gregory the 1<sup>st</sup>: dating, reason, goals, language and style, structure and content. The translation by Zachary: historical moment, goal, relationship between translation and original, its importance for the restoration of the Latin original. Manuscript tradition and stemma of manuscripts. Distribution of the translation in the eastern world. The role of the *Anthologion* by Paul Evergetinos.



ΜΕΣΑΙΩΝΑΣ, ΑΝΑΓΕΝΝΗΣΗ,  
ΝΕΟΤΕΡΟΙ ΧΡΟΝΟΙ



## Φραγκορωμέικα ή ο ανελλήνιστος Ηρώδης<sup>1</sup>

Του Γιώργου Σαββαντίδη  
διὰ τὴν λίαν φιλότητα

Όλα ξεκίνησαν με μια σύμπτωση. Πρώτα έπεσε στα χέρια μου ένα σπάνιο βιβλίο του 1910, με τίτλο Νικολάου Βασιλειάδου, *Εικόνες Κωνσταντινουπόλεως και Αθηνών*.<sup>2</sup> Ο ψυχίατρος Νικόλαος Βασιλειάδης είναι περισσότερο γνωστός για τη στενή του σχέση με το Γεώργιο Βιζυηνό παρά για τα δικά του λογοτεχνικά δοκίμια – άδικο, γιατί στην αρχή του βιβλίου, σε μια σειρά από οκτώ επιστολές εις *Γεράσιμον Κομνηνόν, Βραΐλαν*, παρουσιάζει σωστά και αντικειμενικά την ελληνική λογοτεχνική παραγωγή από την αρχαιότητα ως τις μέρες του.

Εκεί, στη Δ' επιστολή, όπου μιλά για τη γλώσσα και λογοτεχνία της Τουρκοκρατίας, διαβάζουμε: *... η γλώσσα του λαού χειροτέρευε περισσότερο. Τα αποτελέσματα της αστοργίας εγίνοντο περισσότερο αισθητά και εφάνησαν, όταν η εκκλησία μας εδέχθη τα χτυπήματα των καθολικών και των πρωτεσταντών. Η προσβολή εγένετο εις το καίριον και εις το εναισθητότερον σημείον. Η ανάγκη της δημοτικής ανεγνωρίσθη. Επειράχθη η θρησκεία. Οι ετερόδοξοι παρέφρασαν την Γραφήν και τα θρησκευτικά βιβλία εις την δημώδη γλώσσαν του λαού. Αλλά δεν ήσαν άξιοι. Ήσαν αμαθείς φραγκοπαπάδες, οίτινες επέφεραν γενικήν σύγχυσιν εις την γλώσσαν μας. [...] Η γλώσσα των ήτο ανάμικτος με λατινισμούς και με λατινικάς λέξεις, όσας αφήκαν οι σταυροφόροι και μετέδωκαν οι άρχοντες της Γένουας και Βενετίας. Δι' αυτό η γλώσσα αυτή ωνομάσθη φραγκορωμέικη<sup>3</sup>. [...] Τοιουτοτρόπως οι Ιησούται επεβουλεύοντο όχι μόνον την θρησκείαν, αλλά και την γλώσσαν του ελληνικού έθνους (σ. 76 κ.ε.).*

Σύμπτωση ήταν τις ίδιες μέρες να διαβάσω και το πεντάπρακτο, πολυπρόσωπο, κυκλαδίτικο θρησκευτικό δράμα που δημοσίευσε το 1998 ο Βάλτερ Πούχνερ με το συμβατικό τίτλο *Ηρώδης ή Η σφαγή των νηπίων*.<sup>4</sup> Εκεί συναντά κανείς φράσεις σαν τις ακόλουθες: *Έλα να σε γλήγορα ενδύσω (Γ 334) ή ... και μεγαλοπρεπής Θεός να σάς εις την ουρανικήν ευτυχία αποθεώση (Β 375) – και βέβαια ο νους μου πήγε στους αμαθείς φραγκοπαπάδες και τα φραγκορωμέικα!*

Ειδικός στο θέμα των θρησκευτικών δραμάτων, ο Πούχνερ ανίχνευσε και σε μεγάλο μέρος

1 Έχουν προστεθεί υποσημειώσεις· όμως ο προφορικός χαρακτήρας της ανακοίνωσης διατηρήθηκε αναλλοίωτος.

2 ... εκδιδόμεναι υπό Κωνσταντίνου Φ. Σκόκου (εις κοινήν και εις καθαρεύουσαν), Εν Αθήναις (τυπογραφείον «Εστία». Κ. Μάισνερ και Ν. Καργαδούρη) 1910. Κωνσταντίνος Σκόκος είναι ο γνωστός λογοτέχνης και εκδότης του Εθνικού Ημερολογίου, και το βιβλίο είναι αφιερωμένο εις την Α.Θ. παναγιότητα τον οικονομικόν πατριάρχην πρώην Κωνσταντινουπόλεως Κωνσταντίνον τον Ε' πολλής ευλαβείας και εκτιμήσεως ελάχιστον δείγμα.

3 Η λέξη είναι αθησαύριστη, άγνωστη ακόμα και στη *Συναγωγή νέων λέξεων* του Στ. Κουμανούδη, όπου όμως είναι καταγραμμένες οι λέξεις *φραγκαττικίζω* (Ε. Ροΐδης), *φραγκαττικός* και *φραγκαττικώς* (Δ.Ν. Βερναρδάκης, Ε. Ροΐδης), *φραγκίζω* και *φραγκισμός* (εν τε τη διαίτη και τη γλώσση, Κ. Weigel, *Γερμανοαπλωρωμαϊκόν λεξικόν*, 1796, κ.ά), και *φραγκοδημώδες* (ιδίωμα γλώσσης, Κ.Ν. Ράδος). Ο Φ. Κόντογλου, στα *Ταξείδια* (1928<sup>2</sup>) γράφει για κάποιες κυκλαδίτικες εικόνες ότι η τέχνη τους είναι *φραγκογραφική*, ή πως το σχέδιο είναι *βυζαντινοβενέτικο*.

4 *Παράβασις*, Επιστημονικό Δελτίο του Τμήματος Θεατρικών Σπουδών του Πανεπιστημίου Αθηνών, Παράρτημα: Κείμενα 1, *Ηρώδης ή Η σφαγή των νηπίων*, Χριστουγεννιάτικο θρησκευτικό δράμα άγνωστου ποιητή σε πεζό λόγο από τον χώρο των Κυκλάδων την εποχή της Αντιμεταρρύθμισης, Κριτική έκδοση με εισαγωγή, σημειώσεις και γλωσσάριο Βάλτερ Πούχνερ, Αθήνα (Καστανιώτης) 1998.

έλυσε πολλά κωδικολογικά και άλλα προβλήματα αυτού του ιδιότυπου κειμένου, που σημειώνει ότι έχει ένα χαρακτηριστικό μοναδικό για τη δραματογραφία τόσο του 17ου όσο και του πρώτου μισού του 18ου αιώνα: είναι γραμμένο σε πεζό λόγο (σ. 15). Αν αποφασίζουμε να παρέμβουμε, είναι γιατί γλωσσικές παρατηρήσεις μας οδηγούν να πιστέψουμε (α) ότι το δράμα δεν αποτελεί πρωτότυπη σύνθεση, όπως έκρινε ο εκδότης, αλλά μετάφραση από τα λατινικά, (β) ότι σίγουρα η μετάφραση δεν έγινε από Έλληνα, αλλά από ξένο, μάλλον ιταλό Ιησουίτη,<sup>5</sup> και (γ) ότι το κείμενο, στη μορφή που μας σώθηκε, δεν προοριζόταν να παρασταθεί.

Ξεκινώντας από το ιησουϊτικό εκπαιδευτικό σύστημα, μέρος του οποίου ήταν η συγγραφή και παράσταση θεατρικών έργων, ο εκδότης θεωρεί εκ των προτέρων άγονη την προσπάθεια αναζήτησης συγκεκριμένων προτύπων από το χώρο της λατινικής, γαλλικής ή ιταλικής θρησκευτικής δραματοουργίας (σ. 31 κ.ε.). Έτσι πιστεύει ότι πηγές του έργου είναι η Αγία Γραφή, το Πρωτευαγγέλιο του Ιακώβου, και η Ιουδαϊκή Αρχαιολογία του Ιώσηπου, ενώ γλωσσικό υλικό αντλήθηκε προφανώς και από τα εκκλησιαστικά βιβλία του Δωδεκαήμερου, από την υμνολογία και τα κηρύγματα του χριστουγεννιάτικου κύκλου· λεξιλόγιο και ύφος δείχνουν επίδραση από εκκλησιαστικές ομιλίες (σ. 32 κ.ε.).<sup>6</sup>

Μελετώντας με επιμέλεια τη γλώσσα και το ύφος (σ. 33-46), ο Πούχνερ προσέχει, ανάμεσα σε πλήθος άλλα φαινόμενα, ότι υπάρχει και μια συντακτική ιδιορρυθμία, που προσφέρει μιαν ισχυρή υφολογική «ποιητική» απόχρωση: η αντιμετάθεση λέξεων ή τμημάτων της φράσης από την κανονική τους θέση και η περίτεχνη διακοπή της παρατακτικής ροής της σύνταξης, κυρίως με την απομάκρυνση του επιθέτου από το ουσιαστικό, και της προσωπικής αντωνυμίας από το ρήμα (υπερβατό)· προσθέτει ότι αυτή η «ποιητική ελευθερία» της ανασύνταξης του συντακτικού οδηγεί μερικές φορές σε φραστικά σχήματα εξαιρετικής πολυπλοκότητας, και σημειώνει ότι για την προέλευση της συντακτικής αυτής τεχνικής αξίζει να γίνουν ξεχωριστές αναζητήσεις (σ. 38 κ.ε.).<sup>7</sup>

Ακολουθώντας τη συμβουλή του και μελετώντας τα σχετικά παραδείγματα οδηγηθήκαμε να πιστέψουμε ότι οι συντακτικές ιδιορρυθμίες, που σωστά έχει επισημάνει, δεν εξηγούνται στο πλαίσιο της όποιας ποιητικής ελευθερίας. Αποτελούν χαρακτηριστικά φαινόμενα της λατινικής σύνταξης, όπου η χρήση του υπερβατού ήταν εξαιρετικά συχνή και φυσιολογική. Ακολουθώντας το λατινικό του πρότυπο, πιστεύουμε, ο μεταφραστής άφηνε συχνά αναλλοίωτη τη σειρά των λέξεων, με αποτέλεσμα η μετάφρασή του να παραβιάζει τους κανόνες της νεοελληνικής γλώσσας.

5 Το χειρόγραφο ανήκει στη Μονή Ιησουιτών Άνω Σύρου, αλλά σωστά ο Πούχνερ από τη μια δεν αποκλείει να προέρχεται από τους Καπουτσίνους του ίδιου νησιού (σ. 23), από την άλλη σημειώνει ότι ειδικά η Σύρος έχει στενές σχέσεις με τη Χίο, όπου είναι εγκαταστημένη η κατωϊταλική και σικελική αποστολή (σ. 31). Ο εκδότης επισημαίνει και μερικούς ιταλισμούς (σ. 35), και σχολιάζει σε χωριστό κεφάλαιο (σ. 46-50) και στις υποσημειώσεις τις ιταλικά –και μερικές σε λατινικά– γραμμένες ...σκηνικές οδηγίες, που τις περισσότερες φορές είναι απλώς διευκρινιστικές και αποτελούν εν μέρει μεταγενέστερη προσθήκη (σ. 30).

6 Σε υποσημείωση διαβάζουμε ότι Η συγκέντρωση συγκεκριμένων στοιχείων αναβάλλεται για αργότερα, όταν θα έχουν δημοσιευτεί όλα τα δραματικά έργα του αγιαοπελαγίτικου θρησκευτικού θεάτρου.

7 Πρβλ. σ. 19, όπου για να χρονολογηθεί το κείμενο χρησιμοποιείται και ένας ιδιότυπος μανιερισμός της γλωσσικής σύνταξης, που ίσως μιμείται το ύφος των κηρυγμάτων και παραπέμπει στην εποχή της Αντιμεταρρύθμισης – το σημείο αυτό απαιτεί ακόμα εντατικότερη διερεύνηση.

## Μερικά παραδείγματα:

- A 65 κ.εξ. ... εις τον κόσμον να μάς αξίους κάμνης επιτακτικού ήρθες.  
 B 32 κ.εξξ. Όχι τόσες καταρακιά, συχνά αστράπτοντας, πέτρες από ψηλά των βουνών κόρφια του κερανού βέλη ...  
 B 44 κ.εξ. ... για να μην μεγάλες βαθειά βάλλοντας ρίζες του χειρομάχου ύστερα περιπαίξη κόπους.  
 B 418 κ.εξ. Εκείνη την στράτα, που σάς ο Θεός δείχνει, εκείνη μονάχα εις την πατρίδα σας, εις τον ουρανόν πάγει.  
 B 433 ... να το αρνάκι του Θεού ροφήξης εις την φάτνη, λυκάνθρωπε.  
 Γ 10 κ.εξ. ... αν μπορεί να προμηθεύσει, ποίο εγώ τού με το αίμα του θερμόν ετοιμάζω λουτρόν.  
 Γ 54 κ.εξ. ... να το, άλλος Ηρώδης δια την Ηρωδιάδην, αποκόψη.  
 Γ 94 Και πού σε χώσω και πώς βέβαια σε σκεπάσω;  
 Δ 125 κ.εξ. Αν δεν ετούτα τα καημένα είδωλα το πολυξευρότατον και πολυτεχνικότατον του Χριστού χέρι ξανασιάση...  
 Δ 185 κ.εξ. ... να μην τούτα τα καημένα εύρουν ποτέ αρνάκια.  
 Δ 242 ... Σώπα, να μην πρώτα από τον φόβον παρά από το μαχαίρι ξεψυχήσωμεν.  
 Δ 396 κ.εξ. πολλοί πολλές κακές μέρες μάς φέρνουν χρόνοι  
 E 324 κ.εξ. ... και τον ακόμη ζωντανόν με το φλογερό δαδί εκατέκαψαν.

Τα παραδείγματα θυμίζουν τις παλιές φυλλάδες ή τυφλοσύρτες –σχολικά βοηθήματα τους λέμε σήμερα, ή Πατάκηδες–, όπου η μετάφραση ακολουθούσε τη σειρά των λέξεων του λατινικού κειμένου: Τότε πρώτιστος πάντων, πολυαριθμου ακολουθούντος πλήθους ο Λαοκόων φλεγόμενος από της κορυφής της ακροπόλεως τρέχει...<sup>8</sup>– και είναι μεγάλος ο πειρασμός, τουλάχιστο σε μερικές περιπτώσεις να θυμηθούμε το αντίστροφο θέμα και ν' αποκαταστήσουμε π.χ. το Ο λαός και οι αρχιερέες σε φανερά σκληρόν τύραννον, σε βρεφοκτόνον, σε λυκάνθρωπον κράζουν (E 170-1) στο πιθανό του πρωτότυπο: *Populus antistitesque te palam crudelem tyrannum, te infanticidam, te versipellem vocant!*

Ο εκδότης πιστεύει ότι διατυπώσεις σαν τις παραπάνω λειτουργούν «ανοικειωτικά» για το αισθητήριο του σημερινού αναγνώστη, αν και εξοικειώνεται κανείς σ' αυτό γρήγορα, και ότι τα τεχνητά υποτακτικά σχήματα, που διακόπτουν την κατά φυσική παράταξη ροή της δημοτικής, (...) ανήκουν σε μια τάση μετατροπής της γλώσσας προς το λογιότερο (σ. 39). Κατά τη γνώμη μας, και αν ακόμα γενικά υπάρχει αυτή η συνηθισμένη σε θρησκευτικά κείμενα τάση αρχαϊσμού,<sup>9</sup> πάλι η αφύσικη σειρά των λέξεων στο νεοελληνικό κείμενο οφείλεται στην αδεξιότητα του ξενόγλωσσου μεταφραστή, που σε πολλές περιπτώσεις, μεταφέροντας εκφραστικούς τρόπους και συντάξεις του λατινικού πρωτοτύπου στη γλώσσα μας δημιούργησε όχι μόνο ανοικειωτικές, αλλά και ανοικειες φράσεις! Να το δείξουμε.

8 Κυρ. Κοσμά, *Βεργιλίου Αινειάς*, σχολική μετάφρασις, Αθήνα (Εστία) 1949, σ. 6.

9 Σε αρχαιομάθεια και σε τάση αρχαϊσμού αποδίδει ο εκδότης (σ. 35) και μια σειρά από παρατοπισμούς του τύπου ζουλία (A 97 κ.α.), φτωχεία (B 331 κ.α.). Λάθη παρατοπισμού υπάρχουν όμως και άλλα –π.χ. παιδιά (A 22 κ.α.), χιλιούς (A 24)–, που μόνο ένας ξένος θα τα έκανε. Το τελευταίο ισχύει και για μια μεγάλη σειρά από γραμματικά λάθη όπως ο νόσος (E 27 κ.α.), τους ακτίνες (A 19), τούς αναληθούς κορδολογοισμούς (E 159), το σκό-νι (E 360), η φρένα (E 373) κ.α.π.



1. Κιόλας ορισμένες λεξιλογικές επιλογές παραπέμπουν σε λατινικό πρότυπο. Έτσι (π.χ.) το *έρραφα τέχνες και σύνθεσα δόλους...* (E 13) θυμίζει το *consuere dolos* του Πλάτου· έτσι και το *ξελουλουδισμένη ηλικία* (E 480) είναι πολύ πιθανό ν' αποτελεί μετάφραση από τα Λατινικά, όπου το *defloresco* συχνά συνδέεται μεταφορικά με τα γεράματα.

2. Στη φράση *...την ζώνη του μία κοπανιά εκατάκοψα* (E 110· πρβλ. Δ 344, E 352-355) το απρόθετο *μία κοπανιά* αντιστοιχεί σε αφαιρετική του οργάνου,<sup>10</sup> όπως και στο *...ψοφώντας Ηρώδου ελευθερώθηκαν και ανέζησαν όλοι οι καλοί* (E 327 κ.εξ.) το *ψοφώντας Ηρώδου* πρέπει να έχει πάρει τη θέση μιας αφαιρετικής απόλυτης· και βέβαια στο *δεν είμαι άξιος να εμπαινω τα δοξασμένα σου τείχη* (Δ 19) η σύνταξη του *εμπαινω* με απλή αιτιατική παραπέμπει στο λατινικό *intrare muros*.

3. Από τα Λατινικά πρέπει να προέρχεται η διατύπωση της γνώμης *κανείς σκοντάβει εκεί που φέγγει ο Θεός* (A 115), καθώς στο εικαζόμενο λατινικό αντίστοιχο (π.χ. *neto offendit ubi lucet Deus*) απουσιάζει η δεύτερη άρνηση που είναι απαραίτητη για ν' αποδοθεί το σωστό νόημα στα Ελληνικά: *κανείς δε σκοντάβει εκεί που φέγγει ο Θεός*.

4. Ισχυρή ένδειξη για τη λατινική προέλευση του κειμένου αποτελεί η συχνή παράλειψη του άρθρου σε παραδείγματα όπως *απέθανεν Αντίγονος!* (E 393), ή *Τί Καίσαρ, τί θέλει κάμει η Ρώμη, αν ακούση ποτέ το όνομα καινούριου βασιλέως, και πώς Ιουδαίαν και πώς μάλιστα Ηρώδη θέλει παιδεύσει και θέλει χαλάσει παντάπασις;* (B 107 κ.εξξ.).<sup>11</sup>

Και αν ακόμα τα παραπάνω θεωρηθούν απλές ενδείξεις, η παρατήρηση που ακολουθεί θα μπορούσε ν' αποτελέσει αναμφισβήτητη απόδειξη πως το έργο έχει μεταφραστεί από τα Λατινικά.

5. Τα πρόσωπα του έργου χρησιμοποιούν εδώ κι εκεί στα λόγια τους αυτούσια ή μεταφρασμένα χωρία από την Αγία Γραφή και ο εκδότης σημειώνει τις περιπτώσεις όπου το παράθεμα ή η μετάφρασή του δε συμφωνούν, ή δε συμφωνούν απόλυτα, με το ελληνικό κείμενο της Βίβλου. Στις περισσότερες περιπτώσεις οι αποκλίσεις πρέπει να οφείλονται στην αμέλεια του μεταφραστή, που παραθέτει τα χωρία όπως τα θυμάται.<sup>12</sup> Ωστόσο, σε δύο παραδείγματα οι αποκλίσεις παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον:

α. Στους στ. A 153 ένας από τους βοσκούς περιγράφει το θαύμα των Χριστουγέννων, όπως το διαβάζουμε στο Ευαγγέλιο του Λουκά (2.10-14). Η περιγραφή τελειώνει με τον ύμνο των Αγγέλων: *Δόξα έν ύψιστοις Θεω και επί γής ειρήνη έν ανθρώποις τής εϋδοκίας*. Ο εκδότης έχει διορθώσει το *τής εϋδοκίας* σε *εϋδοκία*, παραβλέποντας ότι στο συγκεκριμένο χωρίο οι Καθολικοί προτιμούν τη γραφή των περισσότερων χειρογράφων *... έν ανθρώποις εϋδοκίας*, όπου η θεϊκή εύνοια περιορίζεται στους πιστούς και μόνο. Έτσι, στο λατινικό πρότυπο το παράθεμα από τη *Vulgata* είχε τη μορφή *gloria in altissimis Deo et in terra pax in hominibus bonae voluntatis*, υπό-

10 Πρβλ. 5.436, όπου διαβάζουμε *...με μία κοπανία ελευθέρωσε* κλπ. Σωστά πρέπει να θεωρηθούν και τα δύο, καθώς το απρόθετο *μία κοπανία* έχει χρησιμοποιηθεί επιρρηματικά και από τον Αλέξανδρο Πάλλη στο έργο του *Μπρουσός*, όπου διαβάζουμε: *το πλήθος [...] ήθελε να τους θανατώσει όλους μια κοπανιά*: Αθήνα (Ερμής) 1975, σ. 9,1.

11 Πρβλ. *Αδης μάς, τρομερός Αδης, πρώτα μάς ροφήξη...* (A 53κ.), *...τόσον εις την αρετήν (...)* όλες νικά γυναίκες (Γ 11κ.), *...ας με εύρη Ηρώδης* (Γ 344), *...και ταύτα κάψε ρούχα* (Γ 349), *Ηρώδης, όταν μαντεύεται εύκαιρα...* (Δ 104), *...όλα εις εμέ ρίξετε βέλη* (E 174). Ολοφάνερα η παράλειψη του άρθρου οφείλεται στο λατινικό πρότυπο και δεν είναι σωστό ο εκδότης να τη θεραπεύει, όπως π.χ. στο Δ 3, ένα παραπάνω όταν τις περισσότερες φορές ο μεταφραστής φροντίζει να το προσθέσει, ακόμα και όταν δε χρειάζεται! (βλ. τα βιβλικά χωρία στους στ. A 153, B 305 και Δ 26). Σε λατινική επίδραση μπορεί στο πρώτο παράδειγμα να οφείλεται και η παράλειψη του *να* πριν από την υποτακτική *ροφήξη*, φαινόμενο που απαντά και αλλού· βλ. στην έκδοσή, σ. 39.

12 Έτσι π.χ. στο B 408-410 η ρήση του Ιερεμία *φωνή έν Ραμαχ ήκούσθη, κλαυθμός και όδυρμός πολύς ...* (Ματθ. 2,18) επαυξήθηκε συνειρμικά σε *...θρήνος και κλαυθμός και όδυρμός πολύς...* Γραμματικές κ.ά. μικροαποκλίσεις παρουσιάζει και το κείμενο από τους Ψαλμούς στους στ. Δ 47-53, και είναι αμφίβολο αν έκανε σωστά ο εκδότης να τις διορθώσει.

τε ο μεταφραστής παράλλαξε την ορθόδοξη διατύπωση, προσθέτοντας κι ένα περιττό άρθρο!<sup>13</sup>

β. Στο στ. Β 245 (πρβλ. Β 317), όπου μνημονεύεται το *λαγκάδι των δακρύων* ο εκδότης σημειώνει ότι προκαλεί εντύπωση πώς ο συγγραφέας δεν χρησιμοποιεί τον καθιερωμένο όρο στην ορθόδοξη παράδοση «κοιλάδα κλαυθμώνος» (κατά Ψαλμ. 83,7) κλπ. Είναι όμως φανερό ότι ο μεταφραστής, που δεν είχε πρόχειρη στο νου του την ελληνική διατύπωση, είδε στο πρότυπο του και μετάφρασε κατά λέξη την αντίστοιχη έκφραση, από τη *Vulgata: in valle lacrimarum*.

Μπορούμε τώρα να θεωρήσουμε βέβαιο ότι το έργο αποτελεί μετάφραση από τα Λατινικά και το σωστό θα ήταν κάποιος που έχει τη δυνατότητα να ψάξει να βρει το πρωτότυπο. Αξίζει τον κόπο, γιατί ακόμα και ως αδέξια μετάφραση το κείμενο παρουσιάζει γλωσσικό ενδιαφέρον καθώς, πέρα από τους λατινισμούς, τους αρχαϊσμούς και τα λογής λογής λάθη, συναντούμε και πλήθος γνήσια δημοτικά στοιχεία, κρητικούς και κυκλαδίτικους ιδιοματισμούς,<sup>14</sup> λέξεις όπως *πουλουδίω* (Ε 137),<sup>15</sup> *ασκοτζαμπούρνα* (η γκάντα, Α 168) και *τζουγιάρι* (η φλογέρα, Α 168), εκφράσεις όπως τα *κατσιβέλικα χρειαιτζίδια* (της Αγίας οικογένειας! Δ 119), γνωμικά, ακόμα και παροιμίες όπως το *ο τζουκαλάς εκεί που θέλει κολλά το αυτί* (Β 81).

Με αυτά τα δεδομένα, πώς να τον φανταστούμε το μεταφραστή; Ποιος μπορεί να συνδυάζει λατινομάθεια και χριστιανική λογιότητα από τη μια, από την άλλη γνώση της λαϊκής νησιώτικης λαλιάς, αλλά και αδυναμία στη διαμόρφωση στρωτού νεοελληνικού λόγου; Η απάντηση δεν είναι δύσκολη. Ο *Ηρώδης* πρέπει να είναι έργο ενός ξένου καθολικού ιερωμένου, που έζησε πολλά χρόνια σ' επαφή με τον απλό κόσμο στις Κυκλάδες, και κάποια στιγμή αποφάσισε να μεταφράσει ένα λατινικό θεατρικό έργο, για να το παραστήσουν οι μαθητές του ιησούϊκου φροντιστηρίου τα Χριστούγεννα.

Να το παραστήσουν; Μα έτσι που είναι γραμμένο, και αν ακόμα βρίσκονταν μαθητές να θελήσουν και να μπορέσουν να το παρουσιάσουν, μόνο γέλια και απορία θα προκαλούσε στους απλούς νησιώτες! Όχι· πρέπει να θεωρηθεί βέβαιο ότι το κείμενο, στη μορφή που μάς σώθηκε, δεν προοριζόταν για τη σκηνή· ούτε και αποτελούσε θεληματική, κακόβουλη προσπάθεια εκλατινισμού της ελληνικής γλώσσας, όπως ίσως θα υποψιαζόταν ο Νικόλαος Βασιλειάδης. Τι άλλο μπορεί να συμβαίνει;

Καιρός να θυμηθούμε και να αξιοποιήσουμε μια σημαντική πληροφορία, που μάς έδωσε αρχή αρχή ο εκδότης γράφοντας ότι το έργο έχει ένα χαρακτηριστικό μοναδικό για τη δραματογραφία τόσο του 17<sup>ου</sup> όσο και του πρώτου μισού του 18<sup>ου</sup> αιώνα: είναι γραμμένο σε πεζό λόγο (σ. 15). Αυτό το χαρακτηριστικό, σε συνδυασμό με τη γλωσσική μορφή του κειμένου, μάς οδηγεί να πιστέψουμε ότι δεν έχουμε μπροστά μας παρά μια πρώτη, ενδιάμεση, κατά λέξη μετάφραση του λατινικού προτύπου,<sup>16</sup> προορισμένη να παραδοθεί σε ένα δεύτερο συντάκτη, Έλληνα, ίσως Κρητικό από τους πολλούς που είχαν εγκατασταθεί πρόσφυγες στις Κυκλάδες και ιδιαίτερα στη Νάξο.<sup>17</sup> Έργο του θα ήταν να μεταγράψει την αδέξια πεζή μετάφραση σε ομοιοκατάληκτα δεκαπεντασύλλαβα δίστιχα, άξια ν' απαγγελθούν ασκόνταφα και ν' ακουστούν ευ-

13 Βλ. παραπάνω, σημ. 11.

14 Ο εκδότης τα έχει συγκεντρώσει στο κεφάλαιο *Λόγια και λαϊκά στοιχεία* (σ. 40-46).

15 Σίγουρα λαθεύει ο εκδότης, όταν το διορθώνει σε *λουλουδίξει*, καθώς οι δύο λέξεις είναι ισοδύναμες· πρβλ. το *λουλούδια μύρια, πούλουδα που κρύβουν το χορτάρι* του Δ. Σολωμού.

16 Ότι δεν πρόκειται για οριστικό κείμενο φαίνεται και από το γεγονός ότι το χειρόγραφο παρουσιάζει πλήθος διαφορετικές, καλύτερες αποδόσεις γραμμένες *supra lineam*, διαγραφές, διορθώσεις, συμπληρώματα κλπ. Βλ. στην έκδοση σ.15 και 48κ., το κριτικό υπόμνημα και τις σημειώσεις. Αξιοσημείωτο και το ότι οι λογής λογής παρεμβάσεις δεν είναι όλες από το ίδιο χέρι. Ο εκδότης μιλά πότε για *γραφέα*, πότε για *αντιγραφέα*, πότε για *διασκευαστή*, πότε για *διορθωτή*, και πότε για *διορθωτή/διασκευαστή* – που ο τελευταίος πρέπει να είναι Έλληνας, προσθέτουμε, ίσως ο ίδιος που ήταν να αναλάβει τη μετατροπή του κειμένου σε ποιητικό.

17 Βλ. Γ. Ζευγώλη, *Έποικοι Κρητικοί στ' Απειράθου της Νάξου*, Αθήνα (Απειραθίτικος Σύλλογος Νάξου) 1998.

χάριστα σε μια χριστουγεννιάτικη σχολική παράσταση. Άμποτες μια μέρα να βρεθεί και το δικό του χειρόγραφο, να μας δικαιώσει.

### **Zusammenfassung**

#### *Frankohellenisch bzw. der des Griechischen unkundige Herodes*

Sprachliche Indizien führen zu der Annahme, dass das von Walter Puchner unter dem konventionellen Titel *Ἡρώδης ἢ Ἡ σφαγή τῶν νηπίων* edierte religiöse Drama, kein originelles Werk ist. Es handelt sich eher um die von einem italienischen (?) Jesuiten flüchtig angefertigte Übersetzung eines lateinischen Originals. Diese Übersetzung war dazu bestimmt, von einem Griechen sprachlich bearbeitet und versifiziert, zu Weihnachten von Schülern des Jesuitenkollegiums aufgeführt zu werden.

Μαρία Βουτσίνου-Κικίλια

## Πολυπολιτισμικότητα στην αυλή του Καρλομάγνου;

Πολυπολιτισμός: Ο όρος είναι σύγχρονος. Ξεκίνησε στον Καναδά τον 20ο αι. Συγκεκριμένα το 1971 ο Καναδάς υπήρξε η πρώτη χώρα στον κόσμο, η οποία ανήγαγε την πολυπολιτισμικότητα σε επίσημη πολιτική. Τα περισσότερα Κράτη-Μέλη της Ε.Ε. δεν άργησαν να ακολουθήσουν το κίνημα με αιχμή δόρατος τη Βρετανία. Η πολυπολιτισμικότητα έγινε η μεγάλη ιδέα του συρμού σε όλον τον κόσμο.<sup>1</sup>

Ο όρος μπορεί να είναι σύγχρονος, αλλά η ύπαρξη και η εφαρμογή της πολυπολιτισμικότητας ανάγεται στην αρχαιότητα. Ο Ρωμαϊκός κόσμος, για παράδειγμα, όχι μόνο γνώρισε, αλλά δέχθηκε και αφομοίωσε τον ελληνικό πολιτισμό, δημιουργώντας τη δική του πολιτισμική ταυτότητα. Όποιο είδος πολιτισμού και σε όποιο επίπεδο είχε αναπτυχθεί στον ελληνικό χώρο οι Ρωμαίοι τον ενσωμάτωσαν στον δικό τους κόσμο. Το μεγαλύτερο παράδειγμα αποτέλεσαν τα είδη της Ελληνικής Λογοτεχνίας, τα οποία οι Ρωμαίοι δανείστηκαν και πάνω σε αυτά τα θεμέλια έχτισαν τη δική τους λογοτεχνική φυσιογνωμία συνεχίζοντας εκεί που οι Έλληνες σταμάτησαν, όταν κατακτήθηκαν από αυτούς.

Οι ίδιοι οι Ρωμαίοι μετέδωσαν τον πολιτισμό τους και έμμεσα τον Ελληνικό, σε όλες τις χώρες της Ανατολής και του Βορρά, σε όλες τις περιοχές της Μεσογείου και της Αφρικής, όπου απλώθηκε η αυτοκρατορία τους.

Η πτώση της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας είχε νέες πληθυσμιακές ανακατατάξεις. Έφερε τα βαρβαρικά φύλα του Βορρά στο Νότο. Η Δύση έσμιξε με τον Βορρά και η ελληνορωμαϊκή κληρονομιά έπεσε σε χέρια βάρβαρα αλλά και ακμαία, στα χέρια των Κελτών και των γερμανικών λαών. Η Δύση, όμως, γράφει ο Παναγιώτης Κανελλόπουλος, δεν έμεινε ελεύθερη, για να σμίξει με το Βορρά – με το καινούργιο, βάρβαρο και άφθαρτο αίμα – αλλά δέχθηκε και αγκάλιασε και το ωραιότερο, γλυκύτερο και εαρινότερο βλαστάρι της Ανατολής: τον Ιησού. Η γένεση και η ουσία του ευρωπαϊκού κόσμου δεν μπορεί να γίνει νοητή, αν δεν την αναγάγουμε στο αρχαίο ελληνικό πνεύμα, στη ρωμαϊκή πολιτειακή παράδοση και νομοθεσία, στον Χριστιανισμό και στο βάρβαρο και ακμαίο αίμα των λαών του Βορρά.<sup>2</sup>

Το αρχαίο ελληνικό πνεύμα έδωσε στον δυτικό κόσμο τα αντικειμενικά μέτρα του ωραίου, του αγαθού και της αλήθειας. Η ρωμαϊκή παράδοση και νομοθεσία έδωσε την έννοια του οργανωμένου κράτους και το συστηματοποιημένο δίκαιο, ο Χριστιανισμός έδωσε την αγάπη και χάρισε στον ευρωπαϊκό άνθρωπο την έντονη υποκειμενική ψυχή. Οι βόρειοι λαοί έδωσαν το ακμαίο τους αίμα, την παιδική τους φαντασία, που μέσα στα άγρια δάση του Βορρά – στους μαγικούς δρυμούς – είχαν ασκηθεί στα πιο παράξενα οράματα.<sup>3</sup>

Τον 8ο αι. μ.Χ. βρίσκουμε εγκατεστημένους τους Φράγκους στη Γαλατία, μετά την ίδρυ-

1 *Το Βήμα*, Κυριακή 3 Σεπτεμβρίου 2006, *Νέες εποχές*, του Αμαρτια Σεν «Πολυπολιτισμικότητα, Το τέλος της 'χρυσής εποχής'» (Le Monde), σ. 77Α 49.

2 Κανελλόπουλος (1976) 17.

3 Κανελλόπουλος (1976) 18.

ση του Φραγκικού Κράτους και την επίσημη αναγνώριση του βασιλιά των Φράγκων, στο πρόσωπο του Καρλομάγνου (768-814) ως κληρονόμου της εξουσίας και του τίτλου των Ρωμαίων αυτοκρατόρων.<sup>4</sup>

Θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για πολυπολιτισμικότητα την εποχή αυτή; Πολύς λόγος έχει γίνει και πολλοί μελετητές παλαιότερα μιλούσαν για επιδρομές των βαρβάρων, ενώ σήμερα προτιμάται ο όρος μετακίνηση των λαών.<sup>5</sup> Όπως και να έχει το πράγμα, ένα είναι βέβαιο: οι κατακτητές Φράγκοι έφεραν μαζί τους τα δικά τους πολιτισμικά χαρακτηριστικά, αλλά βρήκαν και αφομοίωσαν τη ρωμαϊκή παράδοση. Η πολιτισμική ελευθερία με τη σωστή έννοια σημαίνει ότι το άτομο μπορεί να ανθίσταται στη συστηματική υιοθέτηση παρελθουσών παραδόσεων, όταν βλέπει λόγους, για να αλλάξει τον τρόπο ζωής του. Στην περίπτωση των βαρβάρων δεν υπήρξε αντίσταση στον πολιτισμό και τις αρχαίες παραδόσεις των Ρωμαίων. Γιατί ενώ είχαν τις δικές τους συνήθειες, τα δικά τους ήθη, τη γλώσσα και τη θρησκεία τους, δέχθηκαν να αλλάξουν αργά αλλά σταθερά τον τρόπο ζωής τους. Δέχτηκαν να τον προσαρμόσουν στο ρωμαϊκό δίκαιο, στο κοινωνικό κατεστημένο των χωρών που κατέκτησαν. Σημαντικό ρόλο και βασικό παράγοντα διαδραμάτισε ο Χριστιανισμός. Οι βάρβαροι βασιλείς και ηγεμόνες προσηλυτίστηκαν στη νέα θρησκεία και έδωσαν το παράδειγμα στον λαό τους να εκχριστιανιστεί και να ακολουθήσει τα δόγματά της.

Καινούργια «σχολεία πίστης» δημιουργούνται με τις ευλογίες και την ενθάρρυνση των κυβερνητών. Όπως φαίνεται, ενδιαφέρονται για τη μάλλον μηχανική θρησκευτική «ισορροπία», την οποία επιθυμούν οι λεγόμενοι «βασιλείς» της Γαλατίας. Οι προσπάθειες αυτές έγιναν όχι για να κρατήσουν τον διαχωρισμό Ρωμαίων-Βαρβάρων, αλλά για να ενσωματώσουν στην παράδοση το νέο κατακτητή. Και παρότι ακόμη και ασπαζόμενοι τη νέα θρησκεία, ως χριστιανοί, οι ηγέτες τους διατήρησαν πολλές συνήθειες και ήθη που έφεραν μαζί τους, εν τούτοις σε γενικές γραμμές η διάδοση και εξάπλωση του Χριστιανισμού και η διδασκαλία του για αγάπη και ειρήνη βρήκε μεγάλη ανταπόκριση στα βαρβαρικά φύλα. Και μολονότι η θρησκεία αποτελεί ακόμη και σήμερα κριτήριο ταυτότητας για το άτομο, υπάρχουν και άλλα πιστεύω και πεποιθήσεις – πολιτικές, κοινωνικές, οικονομικές – τις οποίες έχει δικαίωμα κάθε άτομο και κοινωνία να τηρήσει.

Στην περίπτωσή μας σημαντικό πολυπολιτισμικό ρόλο έπαιξε η λατινική γλώσσα. Γιατί, όπως λέει και ο Μπαμπινιώτης, η γλώσσα έχει στενή σχέση με τη σκέψη, την ιστορική διάσταση, τη νοοτροπία κάθε λαού, έχει στενές σχέσεις με μορφές πολιτισμού, με την παιδεία και την εκπαίδευση, με την ταυτότητα ενός λαού καθώς και με άλλες διαστάσεις πολιτισμού.<sup>6</sup> Οι Φράγκοι κατέλαβαν τη Γαλατία σε μια περίοδο παρακμής της λατινικής γλώσσας και λογοτεχνίας, και, ενώ είχαν τις δικές τους διαλέκτους, δέχθηκαν ως επίσημη γλώσσα του νέου κράτους τη λατινική. Δέχθηκαν την εκπαιδευτική πολιτική της παράδοσης και πολλοί από αυτούς επεδίωξαν να μάθουν τη λατινική όχι σε επίπεδο καθημερινής συνεννόησης, αλλά για να εκφραστούν πνευματικά μέσα από αυτή τη γλώσσα.

Από τις βαρβαρικές εισβολές, η πνευματική και φιλολογική ζωή είχε μια πορεία διαφορετική στα εδάφη που άλλοτε ανήκαν στη ρωμαϊκή αυτοκρατορία. Το ίδιο συνέβαινε και στις περιοχές που πρόσφατα με τον εκχριστιανισμό τους είχαν προσαρτιστεί στον λατινικό κόσμο· εκεί η εξέλιξη ήταν ποικιλόμορφη.<sup>7</sup> Δε θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για αληθινά αποκλίνοσες τάσεις, αλλά ούτε για ομοιομορφία και αρμονία στην κουλτούρα και στην πνευματική ζωή.

4 Berstein – Milza (1997) 83-90.

5 Για το όλο θέμα βλ. Καραπιδάκης (1996) 57-59.

6 *Το Βήμα*, Κυριακή 2 Ιουλίου 2006, «Η γλώσσα ως πρόσβαση στον πολιτισμό», Νέες εποχές, σ.89 Α57.

7 Brunhölzl (1991) 8.

Έναν αιώνα μετά την Αναγέννηση του Καρλομάγνου ο Notker, μοναχός στο μοναστήρι του S. Gall, διηγείται ένα ανέκδοτο: την εποχή του βασιλιά Καρόλου δυο Ιρλανδοί προσόρμισαν στις ακτές της Γαλατίας μαζί με κάποιους εμπόρους που έρχονταν από τη Βρετανία. Οι Ιρλανδοί ήταν εξαιρετικά μορφωμένοι στις θρησκευτικές και κοσμικές επιστήμες, αλλά αφού δεν είχαν κανένα εμπόρευμα να προσφέρουν στον βασιλιά, άρχισαν να φωνάζουν στο πλήθος που βρισκόταν εκεί, άπληστο για αγορές: «Αν κάποιος επιδιώκει τη γνώση, ας έλθει σε μας και θα την πάρει, γιατί εδώ, μπορείτε να την αγοράσετε από μας». Οι άνθρωποι παραξενεύτηκαν και σκέφτηκαν ότι επρόκειτο για τρελούς. Αυτοί όμως συνέχιζαν να φωνάζουν για πολύ, μέχρις ότου ο βασιλιάς Κάρολος το έμαθε και ζήτησε να έλθουν στην Αυλή του. Με τη σοφία που διέθετε και τη χαρακτηριστική καλοσύνη που τον διέκρινε, τους παραχώρησε αυτό που εύχονταν: ένα χώρο όπου θα μπορούσαν να διδάξουν μαθητές που επιθυμούσαν να μάθουν γράμματα και που προέρχονταν τόσο από την τάξη των ευγενών όσο και από χαμηλά οικονομικά επίπεδα.<sup>8</sup> Φυσικά και δεν έγινε ακριβώς αυτό που διηγήθηκε ο Notker. Το ανέκδοτο δηλώνει όμως δυο σημαντικά στοιχεία που έφεραν την αναγέννηση της εποχής: από τη μια τον πρωτεύοντα ρόλο των ξένων σοφών στην αυλή και στο βασίλειο των Φράγκων και από την άλλη, την προσωπική συμμετοχή του βασιλιά.

Από τη στιγμή που παρουσιάστηκε ο Καρλομάγνος ως ήρωας και οργανωτής λαών και πολιτικών θεσμών πρέπει να σταματήσουμε πια να μιλούμε για σκοτεινούς αιώνες. Γερμανός στο αίμα του, με μητρική γλώσσα την τευτονική (αρχαία γερμανική), έμαθε σε προχωρημένη ηλικία τη Λατινική και την Ελληνική, και είναι εκείνος που οραματίστηκε, εκτός από μια πολιτική, και τη διοικητική ενότητα της Ευρώπης. Παρά τις διαφορετικές απόψεις που έχουν κατά καιρούς προβληθεί για την επεκτατική του πολιτική, αναμφισβήτητα έχει γίνει αποδεκτό ότι επεδίωξε την πνευματική συνοχή μέσω της παιδείας στον κόσμο αυτόν. Γιατί έγινε μέγας παιδαγωγός σε μια πρώτη προσπάθεια να γίνει συνειδητή η πνευματική αποστολή της Ευρώπης.

Ο Καρλομάγνος λοιπόν με την εκπαιδευτική του πολιτική δημιούργησε ένα πολυπολιτισμικό κέντρο παιδείας στην αυλή του στο τέλος του 8<sup>ου</sup> και αρχές του 9<sup>ου</sup> αι. Ξεκινώντας από την επιθυμία να μορφώσει τον κλήρο, τους γιους και τους λαούς του. Υπήρξε το αποκορύφωμα της νέας τάξης σε πνευματικό επίπεδο, υπήρξε ο εμπνευστής της εκπαιδευτικής μεταρρύθμισης και ιδρυτής της Schola Palatina που έφερε τη Μικρή Αναγέννηση στην Ευρώπη.

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο Καρλομάγνος είχε καταλάβει τα οφέλη που θα είχε η συνύπαρξη στο ίδιο μέρος επιφανών μορφωμένων ανθρώπων από όλα τα κράτη της Ευρώπης, οι οποίοι θα έφεραν μαζί τους τον πολιτισμό και την παιδεία τους και με τη συνεργασία και την ανταλλαγή των γνώσεών τους θα δημιουργούσαν μια ενιαία πνευματική Ευρώπη. Γιατί τελικά γεννήθηκε ένα κοινό πνεύμα, ένα κοινό πολιτισμικό κίνημα ανάμεσα σε όλους αυτούς τους σοφούς, που ζούσαν για χρόνια στην αυλή, και που παρά τη διαφορετική καταγωγή τους, την εθνικότητα, την παιδεία και την προσωπικότητα, ανέπτυξαν την ίδια θεμελιώδη στάση απέναντι σε πρακτικά ερωτήματα της πνευματικής ζωής, τις ίδιες ιδέες στον τομέα της λογοτεχνίας, με τα ίδια πρότυπα για την τεχντροπία, τη μορφή και τη γλώσσα της πνευματικής και επιστημονικής παραγωγής τους.<sup>9</sup>

Ο Καρλομάγνος έχοντας εξαιρετικούς συμβούλους και χωρίς ιδιαίτερη παιδεία ο ίδιος, αλλά σοφός ως ηγεμόνας, αντιλήφθηκε ότι η παιδεία και ο πολιτισμός θα αναβαθμίσουν τους ευγενείς και υπηκόους του. Η εποχή της βασιλείας του Καρλομάγνου (768-814) προσδιορίζει την

8 Brunhölzl (1991) 8.

9 Πρβλ. Brunhölzl (1991) 9-10.

«Καρολίγγεια Αναγέννηση»<sup>10</sup> και μολονότι οι διάδοχοί του δε στάθηκαν ικανοί να τη διαφυλάξουν, ο απόηχός της επεκτάθηκε μέχρι τον 10ο αι. και το εκπαιδευτικό σύστημα που καθιερώθηκε στην εποχή του παρέμεινε αναλλοίωτο μέχρι την Ιταλική Αναγέννηση.

Αυτό που επιδιώχθηκε στον τομέα της πνευματικής ζωής την εποχή του Καρλομάγνου δεν ήταν όπως στην Ιταλική Αναγέννηση, η επιστροφή στην Αρχαιότητα και πολύ περισσότερο στην Ελληνική Αρχαιότητα, γιατί η καρολίγγεια κουλτούρα ήταν κυρίως χριστιανική, στραμμένη στη Βίβλο και τους Πατέρες της Εκκλησίας, αλλά όμως αναζήτησε τους συγγραφείς της κοσμικής αρχαιότητας και με τρόπο πολύ πιο συνειδητό από ό,τι μέχρι τότε χρησιμοποίησε ως πρότυπα τα έργα των Αρχαίων.<sup>11</sup> Στην πράξη, όμως, η μελέτη των Ρωμαίων συγγραφέων έπαιξε ένα πιο σημαντικό ρόλο από ό,τι παλαιότερα και η καρολίγγεια ήταν χωρίς αμφιβολία, συνολικά, μια περίοδος καθ' ολοκληρίαν ουσιαστική για τη διατήρησή τους.

Πώς όμως πέτυχε την πνευματική αυτή Αναγέννηση ο Καρλομάγνος; Στην Αυλή του στο Άαχεν κάλεσε από όλη την Ευρώπη τις εξέχουσες προσωπικότητες των επιστημών, των Γραμμάτων και των τεχνών με σκοπό να εκπαιδευτούν οι υπήκοοί του. Από την Αγγλία έφθασε ο σοφός Αλκουίνος (735-804), ο πιο έμπιστος σύμβουλος του Καρλομάγνου για ζητήματα παιδείας, κομίζοντας τη μακρόχρονη παιδεία του από τη Σχολή της Υόρκης, στην οποία ο ίδιος διδασκε, κυρίαρχη μορφή ανάμεσα στους συγγραφείς της Αυλής του βασιλιά.<sup>12</sup> Ο Αλκουίνος, που είχε ευρύτατες γνώσεις και οράματα για την εκπαίδευση, βρήκε στο πρόσωπο του Καρλομάγνου τον υποστηρικτή της μεταρρύθμισης της παιδείας, εκτός του ότι μετέδωσε στους Φράγκους τις γνώσεις του από τις σπουδές που είχε κάνει στη Υόρκη γύρω από τη λατινική λογοτεχνία.<sup>13</sup>

Ο Πέτρος της Πίζας, († πριν το 799) γνωστός γραμματικός,<sup>14</sup> ήταν ανάμεσα στους πρώτους που ήρθαν στο παλάτι του βασιλιά, παρά το προχωρημένο της ηλικίας του, και ήταν αυτός που διδασκε τη λατινική γλώσσα στον Καρλομάγνο.<sup>15</sup> Ο Παουλίνος της Ακηλύιας,<sup>16</sup> ο *grammaticae magister*, προσέτρεξε στην Αυλή του Καρλομάγνου και ένας τρίτος Ιταλός ενώθηκε μαζί τους: ο Παύλος ο Διάκονος, από το Μόντε Κασσίνο, ιστοριογράφος των Λομβαρδών.<sup>17</sup> Ο Ιρλανδός Ιωσήφ Σκώτος, μαθητής του Αλκουίνου, ακολούθησε τον δάσκαλό του και από το 790 βρισκόταν στην Αυλή του Καρλομάγνου,<sup>18</sup> ενώ ένας άλλος μαθητής και αυτός του Αλκουίνου, ο Κάντιντος, Αγγλο-Σάξονας, ζούσε από το 801 για μεγάλα διαστήματα στην Αυλή.<sup>19</sup> Μια άλλη εξαιρετική προσωπικότητα, ο Θεοδούλφος, ένας Βησιγότθος, που ήρθε από την Ισπανία, θεολόγος, ποιητής και αρχαιολάτρης, έμεινε για μεγάλο διάστημα στην Αυλή του Καρλομάγνου.<sup>20</sup>

Κοντά στους Ιταλούς-Λομβαρδούς, τους Βησιγότθους, τους Αγγλο-Σάξονες και τους Ιρλανδούς, βρέθηκαν και Φράγκοι, όπως ο ευγενής Αγγιλβέρτος,<sup>21</sup> ο οποίος ήρθε για σπουδές στην Αυλή του Καρλομάγνου και υπήρξε μαθητής του Πέτρου της Πίζας, του Παουλίνου της Ακη-

10 Για την Αναγέννηση του Καρλομάγνου, βλ. Lehmann (1954), Fontaine (1981).

11 Brunhölzl (1991) 8.

12 Brunhölzl (1991) 29.

13 Βλ. Prince-Abbé Froben Foster, *Beati Flacci Albinio seu Alcuini abbatis opera collecta*, 100-101. *De orthographia Alcuini orthographia*, έκδ. Aldo Marsili, Pisa 1952. Επίσης, Wallach (1955), Ellard (1956). Γενικά για τον Αλκουίνο: Kleinclausz (1948), Duckett (1951).

14 Keil (1870) 159-171. Τα ποιήματά του εκδόθηκαν από τον E. Dümmler, MGH, *Poetae I*, 1881, σσ. 27 κεξξ.

15 Brunhölzl (1991) 12-13.

16 Paschini (1997<sup>2</sup>).

17 *Historia Langobardorum*, εκ. L. Bethmann, G. Waitz, MGH, *Scrip rer. Germ*, 1878. Paul the Deacon, *History of the Lombards*. μτφρ. William Dudley Foulke, έκδ. με Εισαγωγή του Edward Peters, Φιλαδέλφεια 1974.

18 Τα ποιήματά του εξέδωσε ο E. Dümmler, MGH, *Poetae I*, 1881, σσ. 149-59.

19 Brunhölzl (1991) 47 κ.ε.

20 Baunard (1860), Brunhölzl (1991) 48-57.

21 E. Dümmler, MGH, *Poetae I*, 1881, σσ. 358 κεξξ.

λυίας και του Αλκουίνου. Έμεινε εκεί, έγραψε ποιήματα, αλλά και κυρίως εξελίχθηκε σε καλό διπλωμάτη και ο Καρλομάγνος τού ανέθεσε δύσκολες αποστολές προς τον Πάπα.<sup>22</sup> Ο Δούγκαλος,<sup>23</sup> ο Δικουίλος, ο Μοδοϊνος,<sup>24</sup> ανήκαν στο περιβάλλον της Αυλής και στον κύκλο των μορφωμένων της εποχής.

Ο Καρλομάγνος χρησιμοποίησε όλους αυτούς τους σοφούς της Ευρώπης, για να οργανώσουν την εκπαίδευση και να διδάξουν τους υπηκόους του. Για το σκοπό αυτό ίδρυσε την *Schola Palatina*,<sup>25</sup> ώστε να γίνει πρότυπο όλων των σχολείων, τα οποία ίδρυσε στο βασίλειο με τη διαταγή *de litteris collendis* στη Γενική οδηγία του, (*Admonitio generalis*) το 789.<sup>26</sup> Η οδηγία αυτή στάλθηκε σε επισκόπους και μοναστήρια της επικράτειάς του, με σκοπό να μορφωθούν όλα τα παιδιά, πλούσια και φτωχά, των λαών που είχαν συγκεντρωθεί στο βασίλειό του. Ίδρυσε παράλληλα και ανώτερες σχολές που έγιναν οι πυρήνες των νεότερων ευρωπαϊκών πανεπιστημίων.<sup>27</sup>

Η *Schola Palatina* χωριζόταν σε πολλά Τμήματα (*ordines*), που το καθένα είχε ένα συγκεκριμένο έργο και τη διεύθυνσή του είχε ένας *magister*. Ένα ή δύο Τμήματα ήταν προορισμένα για τις τέχνες (*artes*), τα «γενικά» δηλαδή μαθήματα. Ακολουθούσε το Τμήμα αντιγραφής, όπου μάθαιναν την αντιγραφή χειρογράφων, αλλά και την καλλιγραφία και όλες τις απαραίτητες τεχνικές, για να αντιγράφουν τα χειρόγραφα, και τέλος το Τμήμα των *medici*. Τα ανώτατα Τμήματα, εκτός από τις σπουδές θεολογίας, περιελάμβαναν τη βιβλική θεολογία, το τυπικό της λειτουργίας, την τέχνη των ψαλτών με τη λειτουργική μουσική, την τεχνική των αναγνωστών, στους οποίους έπεφτε το βάρος της εκμάθησης λειτουργικών αναγνωσμάτων και τέλος των ιερέων.<sup>28</sup>

Αυτή η οργάνωση αντιπροσωπεύει το εκπαιδευτικό σύστημα του Καρλομάγνου, το οποίο κατίσχυσε στους επόμενους αιώνες. Το εκπαιδευτικό σύστημα του Καρλομάγνου στηριζόταν σε μια προοδευτική και συστηματική πορεία από τη γραμματική, τη βάση όλων των επιστημών, μέσα από τις βαθμίδες του *trivium* και *quadrivium*, μέχρι την ύψιστη βαθμίδα της γνώσης, δηλ. τη θεολογία. Κατά την περίοδο αυτή αυτό το εκπαιδευτικό σύστημα χρησιμοποιήθηκε ως πρότυπο όλων των σχολείων του βασιλείου. Ξεκινούσαν λοιπόν με τις ελευθέριες τέχνες του *trivium*, όπου ανάμεσα στη γραμματική, τη διαλεκτική, τη ρητορική, η γραμματική κατείχε την πρώτη θέση, ενώ οι επιστήμες που αποτελούσαν το *quadrivium* – αριθμητική, γεωμετρία, μουσική και αστρονομία – έγιναν ουσιαστικές από τα μέσα του 9<sup>ου</sup> αι. περίπου, προοδευτικά και ανάλογα με το κάθε σχολείο. Έτσι, μετά την αταξία και την πνευματική αδράνεια της Μεροβίγγειας περιόδου δημιουργήθηκε ένα εκπαιδευτικό πρόγραμμα επακριβώς καθορισμένο και λογικά και αυστηρά οργανωμένο.<sup>29</sup>

Η αναγέννηση της πνευματικής ζωής δεν είχε ως αποκλειστικό σκοπό της μόνο τη διδασκαλία, αλλά ήταν στενά συνδεδεμένη με την ύψιστη προσοχή στα κείμενα και τα βιβλία. Η διáδοση και ο θρίαμβος της νέας γραφής, της μικρογράμματης καρολίγγειας, όπως και η άνθηση πολλών αντιγραφείων (*scriptoria*) μαζί με την συνύπαρξη των βιβλιοθηκών στα μοναστή-

22 Brunhölzl (1991) 58.

23 Οι επιστολές του εκδόθηκαν από τον E. Dümmmler, στο *MGH Epist.* IV 1895, σσ. 570 κεξξ., όπως και τα ποιήματά του *Poetae* I, 1881, σσ. 411 κεξξ., και II 1884, σσ. 664 κεξξ.

24 Brunhölzl (1991) 64-6, van de Vyver (1935).

25 Η ονομασία για τη Σχολή του παλατιού «Ακαδημία» που χρησιμοποιήθηκε συχνά για τον κύκλο των σοφών γύρο από τον Καρλομάγνο δεν ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα. Πρόκειται για παρανόηση ερμηνείας, η οποία ανάγεται στο 18<sup>ο</sup> αι., από μια παρατήρηση του Αλκουίνου, ο οποίος μια μέρα μισοειρωνικά μισοαστεία απευθύνθηκε στους σοφούς του παλατιού αποκαλώντας τους *academici* πρβλ. *MGH Epist* IV 471, 20.

26 Brunhölzl (1974).

27 Για τη διδασκαλία την εποχή του Καρλομάγνου, βλ. Riché (1979), Brunhölzl (1965), Leonardi (1981).

28 Brunhölzl (1991) 10 κ.ε.

29 Brunhölzl (1991) 10 κ.ε.



ρια και στις επισκοπικές πόλεις οριοθέτησαν την πορεία της μεταρρύθμισης.

Με σκοπό να διατηρηθούν οι λογοτεχνικοί θησαυροί της αρχαιότητας ο Καρλομάγνος ίδρυσε πολλές βιβλιοθήκες στην αυτοκρατορία του. Το αποκορύφωμα αυτής της πολιτισμικής κίνησης ήταν η βιβλιοθήκη του παλατιού, η οποία εμπλουτίστηκε με έργα-χειρόγραφα λατίνων συγγραφέων, όπως του Στάτιου, του Λουκανού, του Τερέντιου, του Γιουβενάλη, του Οράτιου, του Τίβουλλου, του Μαρτιάλη, του Κικέρωνα, του Βιργίλιου κ.ά. Η μεγάλη και πλήρης αυτή βιβλιοθήκη πρόσφερε στους σοφούς της Αυλής ιδεώδεις συνθήκες εργασίας.<sup>30</sup> Ο Καρλομάγνος φρόντισε να συγκεντρώσει στη βιβλιοθήκη του πολλά χειρόγραφα και στο *scriptorium* οι αντιγραφείς τα αντέγραφαν με επιμέλεια. Έτσι διασώθηκαν πολλά έργα λατίνων συγγραφέων, ποιητών και πεζογράφων που θα είχαν χαθεί χωρίς την ώθηση και τις συνθήκες που δημιούργησε ο Καρλομάγνος για τη συλλογή και την αντιγραφή τους.

Σε όλο αυτό το εγχείρημα και για την επίτευξη και επιτυχή έκβασή του πρωταρχικό ρόλο έπαιξε η κοινή γλώσσα όλων αυτών των σοφών, η λατινική. Γιατί αν δεν μιλούσαν και δεν έγραφαν στη σωστή λατινική, συστηματοποιημένη με κανόνες και γραμματικές, δε θα ήταν δυνατόν να υλοποιηθεί η σύλληψη και το όραμα του Καρλομάγνου.

Η πνευματική αναγέννηση οφείλεται, επίσης, στην αύξηση των συγγραφέων και των έργων τους στη λατινική γλώσσα, που υπήρξαν σημαντικά και υψηλού επιπέδου. Έτσι η εμφάνιση των ειδών και των λογοτεχνικών μορφών που – τουλάχιστον στη Δύση – είχαν εγκαταλειφθεί για πολύ μεγάλο διάστημα κατά τους προηγούμενους αιώνες, τώρα φέρνουν, ζωντανεύουν και έχουν χαρακτηριστικά μιας γενικής άνθησης που οφείλεται στη Σχολή του παλατιού και στους διακεκριμένους και πεπαιδευμένους σοφούς όλης της Ευρώπης που είχε την πρόνοια να συγκεντρώσει ο Καρλομάγνος στην Αυλή του.<sup>31</sup>

Στη Σχολή παρήχθησαν, επίσης, έργα προορισμένα για το σχολείο. Γραμματικές, εγχειρίδια σύνταξης, αλλά και εγκυκλοπαιδείες γράφτηκαν για τη χρήση των μαθητών. Η τέχνη τού να εκφράζονται με στίχους, επιτηδευμένους και με τους κανόνες και τα πρότυπα της αρχαιότητας ήταν ο ύψιστος σκοπός και στόχος της διδασκαλίας της γραμματικής.

Η συγκέντρωση, η ταξινόμηση της γνώσης, η διατήρηση και η αναζωογόνηση της κληρονομιάς μέσω των διαφορετικής προέλευσης σοφών, Ιρλανδών, Άγγλων, Ιταλών, Ισπανών και Γάλλων που έφεραν μαζί τους την κουλτούρα και τον πολιτισμό τους, τις γνώσεις και την αγάπη τους για τα Γράμματα, τη συνεργασία και την ανταλλαγή των απόψεών τους, με κοινή παρακαταθήκη τη λατινική γλώσσα, δημιούργησε την «Καρολίγγεια Αναγέννηση» που άνθησε σε ένα πολυπολιτισμικό περιβάλλον που οραματίστηκε και επέτυχε ο μεγάλος και χαρισματικός ηγέτης Καρλομάγνος τον 8<sup>ο</sup> αι. μ.Χ.

30 Για την παλατινή βιβλιοθήκη: Bernhard Bischoff, *Die Hofbibliothek Karls des Grossen*, στο *Karl der Grosse II*, σ. 42-62.

31 Ο Πέτρος της Πίζας έγραψε τη *Grammatica*, έκδ. Hermann Hagen, στο *Anecdota Helvetica*, Leipzig, 1870. Τα ποιήματά του εκδόθηκαν από τον E. Dümmler, MGH, *Poetae I*, 1881, σ. 27 κ.κ. Ο Παύλος της Ακηλυίας στην PL 99. Τα ποιήματά του εκδόθηκαν από τον E. Dümmler, MGH, *Poetae I*, 1881, σσ. 126-148 και από τον Norberg (1979). Ο Παύλος ο Διάκονος εκτός από το συνολικό του έργο βλ. ππ., έγραψε ποιήματα που εξέδωσε με κριτική ο E. Dümmler, MGH, *Poetae I*, 1881, σ.160-351. Ο Aldo Marsili εξέδωσε το έργο του *De orthographia Alcuini*, Pisa 1952.

## Βιβλιογραφία

- Baunard, L. (1860), *Théodulphe, évêque d' Orléans et abbé de Fleury-sur-Loire*, Ορλεάνη
- Berstein, S – Milza, P. (1997), *Από τη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία στα Ευρωπαϊκά Κράτη, 5<sup>ο</sup>-18<sup>ο</sup> αιώνας*, μτφρ. Αναστάσιος Δημητρακόπουλος, Αλεξάνδρεια
- Bischoff, B. (1965), *Die Hofbibliothek Karls des Grossen*, στο Bischoff, B. (εκδ.), *Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben. Bd. 2: Das geistige Leben*, Ντίσελντορφ, σσ. 42-62
- Brunhölzl, F. (1965), “*Der Bildungsauftrag der Hofschule*”, στο B. Bischoff (εκδ.), *Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben. Bd. 2: Das geistige Leben*, Ντίσελντορφ, σσ. 28-41
- (1974), “*Fuldensia*”, στο *Historische Forschungen für Walter Schlesinger*, Cologne-Vienne, Böhlau, σσ. 536-47
- (1991), *Histoire de la Littérature Latine du Moyen Âge*, t. I. vol. 2, *L' Epoque Carolingienne*, μτφρ. Henri Rochais, Turnhout (Brepols)
- Duckett, E.S. (1951), *Alcuin, friend of Charlemagne. His world and his work*, Νέα Υόρκη
- Ellard, G. (1956), *Master Alcuin Liturgist*, Σικάγο
- Fontaine, J. (1981), “*De la pluralité à l'unité dans le 'latin carolingien'?*”, στο *Settimane di Studio del Centro italiano di studi sull' alto Medioevo XXVII, Nascita dell' Europa ed Europa carolingia: un' equazione da verificare* (Spoleto, 15-19 aprile 1979), τ. 2, Σπολέτο, σσ. 765-805
- Καραπιδάκης, Ν. (1996), *Ιστορία της Μεσαιωνικής Δύσης, (5<sup>ο</sup>-11<sup>ο</sup> αι.)*, Αλεξάνδρεια
- Κανελλόπουλος, Π. (1976), *Ιστορία του Ευρωπαϊκού Πνεύματος*, τ. 1, Αθήνα
- Keil, H. (1870), *Grammatici Latini, Supplementum*, Λειψία
- Kleinclausz, A. (1948), *Alcuin*, Παρίσι
- Lehmann, P. (1954), *Das Problem der Karolingischen Renaissance*, *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull' alto medioevo II*, Σπολέτο
- Leonardi, C. (1981), “*Alcuino e la scuola palatina: le ambizioni di una cultura unitaria*”, στο *Nascita dell'Europa ed Europa carolingia: un'equazione da verificare*, Σπολέτο, σσ. 459-496, 498-501, 503-506
- Norberg, D. (1979), *L' oeuvre poétique de Paulin d' Aquilée*, Στοκχόλμη
- Paschini, P. (1997), *San Paolino Patriarca e la Chiesa Aquileiese alla fine del secolo VIII*, Ούντινε<sup>2</sup>
- Riché, P. (1979), *Écoles et enseignements dans le Haut Moyen Âge*, Παρίσι
- van de Vyver, A. (1935), “*Dicuil et Miocon de Saint Riquier*”, *Revue belge de Philologie et d' Histoire* 14: 25-47
- Wallach, L. (1955), “*Alcuin on Sophistry*”, *CP* 50: 259-261

## Summary

### *Multiculturalism in Charlemagne's court?*

During the 8<sup>th</sup> century the Franks have already relocated in Gaule, after the foundation of the Gaul State and the official recognition of the king Carlomagno (768-814) as the inheritor of authority and the title of Roman emperor.

Carlomagno, through his education policy, created a multicultural centre of education at his court at the late 8<sup>th</sup> and early 9<sup>th</sup> century, aiming firstly at educating his sons, his people and the clergy.

He invited all brilliant personalities of sciences, letters and art of Europe to his court at Aachen, with the intention to educate his nationals. Alcuinus, Petrus de Piza, Candidus, Theodulfus, Angilbertus, Dungalus, Dicuilus, Modoinus, belonged to the environment of the court and the

set of educated people of that era.

For this reason he founded the Schola Palatina, in order to become a model for all schools, which were founded at his kingdom by the regulation *de litteris collendis* at *Admonitio generalis*, (789). He collected many manuscripts at his library and the scribes replicated them thoroughly at the scriptorium. Thus several oeuvres of latin writers were preserved, which would otherwise be vanished without Carlomagnus's impulse and under the conditions he created for their collection and replication.

The spiritual renaissance is due to the increment of writers and their works in Latin, which were significant and of high level. Grammars, syntax textbooks, but also encyclopaedias were written for students use. The art of expressing themselves with mannerist verses and under the rules and the models of antiquity was the sublime goal and intention of the instruction of grammar.

The accumulation, the classification of knowledge, the conservation and the revival of inheritance through savants of different provenances, Irish, English, Italians, Spanish and French who carried with them their culture and civilisation, their knowledge and love for letters, their collaboration and commutation of opinions, with common consignment the latin language, created the Carolingian Renaissance which flourished in a multicultural environment envisioned and achieved by the great and gifted king Carlomagnus at the 8<sup>th</sup> century.

Άννα Μαστρογιάννη

## *Graeculus barbatus:*

### Αναγεννησιακές απόψεις για τους Έλληνες

*“Like most Istanbul Turks, I had little interest in Byzantium as a child. I associated the word with spooky, bearded, black-robed Greek Orthodox priests ... To me, these were remnants of an age so distant that there was little need to know about it.”*

Orhan Pamuk<sup>1</sup>

Το Σεπτέμβριο του 1408 ο γνωστός Φλωρεντινός ουμανιστής Leonardo Bruni<sup>2</sup> έγραψε μία σύντομη επιστολή από τη Σιένα στο συμπατριώτη του έμπορο και συλλέκτη χειρογράφων Niccolò Niccoli<sup>3</sup> για διάφορα πρακτικά ζητήματα. Στο τέλος της επιστολής αυτής αναφέρει ότι χάρηκε πολύ για το ένα από τα δύο χειρόγραφα, που του είχε στείλει ο Niccoli, έναν κώδικα του Αριστοτέλη. Για το άλλο χειρόγραφο, έναν κώδικα του Μ. Βασιλείου, λέει πως ούτως ή άλλως δεν περίμενε και πολλά πράγματα, αλλά από τη στιγμή που το είδε, το βαρέθηκε αμέσως και έσπευσε να δηλώσει την απογοήτευσή του για τη δουλειά του γενειοφόρου Γραικύλου<sup>4</sup> (*graeculus barbatus*) που το αντέγραψε. Μακάρι να τον καταστρέψουν οι θεοί, εύχεται απηυδισμένος.<sup>5</sup> Η δυσaráεσκεια του ουμανιστή μας για την κακή ποιότητα της δουλειάς του Έλληνα *amanuensis*, γιατί περί ενός τέτοιου πρόκειται εδώ, είναι έκδηλη, ενώ η συνακόλουθη απέχθειά του προς το πρόσωπο του Έλληνα συμπυκνώνεται στο χαρακτηριστικό συνδυασμό *graeculus barbatus*.

Για τους Βυζαντινούς βέβαια τα γένηια ήταν κάθε άλλο παρά αντικείμενο χλευασμού. Ήταν ένδειξη αρρενωπότητας σε αντίθεση με τους αγένειους ευνούχους. Ο κλήρος επίσης ήταν και αυτός γενειοφόρος. Μετά το σχίσμα του 1054 μάλιστα τα γένηια έγιναν και σύμβολο της βυζαντινής ιδιαιτερότητας, καθώς τους διαφοροποιούσαν από τους αγένειους Λατίνους.<sup>6</sup> Η βαθιά εντύπωση που προξενούσε στους Δυτικούς η εξωτερική εμφάνιση των Βυζαντινών με τις μακριές γενειάδες και τα μακριά μαλλιά αντανακλάται συχνά και στην τέχνη της εποχής.<sup>7</sup> Ο νε-

1 Orhan Pamuk, *Istanbul: Memories of the City*, μετάφραση από τα τουρκικά Μ. Freely, Νέα Υόρκη 2005, 170. Έμφαση δική μου.

2 Για τη ζωή και το έργο του Leonardo Bruni βλ. το λήμμα του Casoli στο DBI. Επίσης Griffiths *et al.* (1987) 3-50, Hankins (2003) και Gualdo Rosa (1997).

3 Για το Niccolò Niccoli βλ. Cosenza (1962) 2462-7, Zippel (1980) και Cammelli (1941) 72-5, 102-5 (ελλ. μτφ. 74 κ.ε., 115 κ.ε.).

4 Για μία πρώιμη χρήση του όρου *graeculus* βλ. Wiesner (1763) XII-XIII. Βλ. επίσης Mystakides (1920) 11 κ.ε., Petroschilos (1974) 48-53 (ελλ. μτφ. 50-6) και Dubuisson (1991) 322-9, όπου και πλούσια βιβλιογραφία.

5 *Epist.* III, 2 (Hankins (2007) 69, Luiso (1980) 54): *Libros quos michi misisti accepi, e quibus volumen illud Aristotelis pergratum est, alterum nec multum cupiebam, priusquam viderem, et postquam vidi, confestim satiatus sum, nec puto michi a graeculo barbato satisfactum. Dii illum perdant. Tu vale.*

6 ODB, τ. 1, 274, s.v. 'beard'. Πρέπει ωστόσο να σημειωθεί στο σημείο αυτό ότι ακόμη και στη λατινική Δύση δεν έλειπαν και οι περιπτώσεις γενειοφόρων ανδρών. Βλ. για παράδειγμα τα πορτραίτα του ηλικιωμένου καρδινάλιου Pietro Bembo στο Gasparotto (1996) εικ. 103-105 και 107-109.

7 Για παράδειγμα στην περίφημη τοιχογραφία του Benozzo Gozzoli του έτους 1459 στο παρεκκλήσι Medici-Ric-

αρός Orhan Pamuk δεν ήταν σίγουρα μόνος, όταν ταύτιζε το Βυζάντιο με τους γενειοφόρους και μαυροντυμένους ορθόδοξους ιερείς. Η διαφορά αυτή μεταξύ Λατίνων και Βυζαντινών αποτυπώνεται χαρακτηριστικά σε μία μνιοτούρα του 12<sup>ου</sup> αι., που εικονογραφεί το χειρόγραφο του πανηγυρικού ποιήματος *Carmen de Rebus Siculis* του Pietro da Eboli, το οποίο γράφτηκε στο Παλέρμο.<sup>8</sup> Η μνιοτούρα αυτή παρουσιάζει μία στερεοτυπική εικόνα των διαφόρων γραμματέων της σικελικής αυλής κατά τη νορμανδική κατοχή. Οι Έλληνες γραμματείς (*notarii Greci*) έχουν μακριά γένεια, οι Λατίνοι (*notarii Latini*) δεν έχουν καθόλου, ενώ οι Σαρακηνοί (*notarii Saraceni*) βρίσκονται σε μία ενδιάμεση κατάσταση και εμφανίζονται με ένα μικρό μόνο γένι.

Για τους Λατίνους από την άλλη πλευρά, όπως έχουμε ήδη δει, η λέξη *barbatus* ήταν υβριστικός χαρακτηρισμός και γινόταν ακόμη πιο δηκτικός, καθώς παρέπεμπε ακουστικά στη λέξη *barbarus*. Δεν έλειψαν μάλιστα και οι προσπάθειες ετυμολογικής σύνδεσης των δύο λέξεων. Μία τέτοια βολική, αν και εξόφθαλμα λανθασμένη, ετυμολόγηση εμφανίζεται το 1286 στο εκτενές λεξικό *Catholicon* του Γενοβέζου Δομινικανού Joannes Balbus, το οποίο συνόψιζε τις γραμματικο-λεξικογραφικές γνώσεις της εποχής και άσκησε σημαντική επίδραση στην παιδεία της περιόδου από το 14ο μέχρι το 16ο αιώνα.<sup>9</sup> Οι ουμανιστές αντιλαμβάνονταν μάλλον ότι η λέξη *barbarus* δεν είχε κάποια ετυμολογική σχέση με τη λέξη *barba*. Σε κάθε περίπτωση όμως αρκετοί ήταν αυτοί που χρησιμοποίησαν τη λέξη αυτή στις επιθέσεις τους εναντίον των Ελλήνων.<sup>10</sup>

Ανιχνεύοντας τις αναγεννησιακές απόψεις για τους Έλληνες, η περίπτωση του Francesco Petrarca, του «πατέρα του Ουμανισμού», όπως συνηθίζεται να αποκαλείται, αποτελεί ένα ικανοποιητικό σημείο εκκίνησης. Όπως έχει παρατηρηθεί,<sup>11</sup> η υπεροψία ορισμένων Ελλήνων σχετικά με το ανώτερο πολιτιστικό τους επίπεδο προκάλεσε την έντονη αντίδραση του Ιταλού, όπως φαίνεται και από την περίπτωση του Λεόντιου Πιλάτου, ενός Έλληνα λογίου από την Καλαβρία. Ο Πιλάτος, θα πρέπει να σημειωθεί στο σημείο αυτό, ήταν αρκετά γνωστός στους λογοτεχνικούς κύκλους της Ιταλίας, είχε μεταφράσει Όμηρο στα Λατινικά και είχε διδάξει για μικρό διάστημα στη Φλωρεντία.<sup>12</sup> Σε μία επιστολή του στο Βοκκάκιο, το Μάρτιο του 1365, ο Πετράρχης ειρωνεύεται ανοιχτά την αμφιλεγόμενη σχέση του Πιλάτου με την καταγωγή του.<sup>13</sup>

---

cardi στη Φλωρεντία, που έχει σαν θέμα της την είσοδο του αυτοκράτορα Ιωάννη Η' του Παλαιολόγου και του Πατριάρχη Ιωσήφ Β' στη Φλωρεντία στα πλαίσια της Συνόδου της Φερράρας. Οι δύο μορφές απεικονίζονται ως μάγοι. Πρβλ. Setton (1956) 71. Μία άλλη απεικόνιση των δύο γενειοφόρων προσωπικοτήτων συναντάται σε έναν ανώνυμο καλλιτέχνη από το Ουρμπίνο. Πρβλ. Geanakoplos (1989) 238. Σε λογοτεχνικά συμπραζόμενα βλ. για παράδειγμα Gill (1959) 25, για την περιγραφή μιας «ανατολικής πρεσβείας» στη Σύνοδο της Κωνσταντίας (1418).

8 Πρόκειται για τον κώδικα 120, που βρίσκεται στην Burgerbibliothek της Βέρνης. Πρβλ. Furlan (1980) εικ. 29 και σ. 38, Setton (1956) 18 καθώς και την έκδοση του έργου από τους Kölzer-Stähli (1994) 58 κ.ε.

9 Balbus, *Catholicon*, s.v. 'barbarus': *Barbarus a barba dicitur*. Για το λεξικό γενικά πρβλ. Harlfinger (1992) 133-5.

10 Ήδη από την αρχαιότητα απαντά στο Λουκιανό (*De merc. cond.* 40) μία παρόμοια άποψη: και τριβωνας ἀμπεχόμενοι και πάγωνας οὐκ εὐκαταφρονήτους καθεμμένοι.

11 Bisaha (2001) 310 κ.ε.

12 Για το Λεόντιο Πιλάτο βλ. Pertusi (1964), Feo et al. (2007) *passim*, Rollo (2007) *passim*, όπου και η νεότερη βιβλιογραφία.

13 *Sen. III, 6* (Nota, I, 254-259, 421-423): *Leo noster, vere calaber sed, ut ipse vult, thesalus, quasi nobilium sit grecum esse quam italium (idem tamen ut apud nos grecus sic apud illos, puto, italium, quo scilicet utrobique peregrina nobilitetur origine), hic Leo, inquam, undecunque magna belua, me nolente frustra que diu ac multum dissuadente, surdior scopulis ad quos ibat, tuum post abitum, hinc abiit. Nosti hominem et me nosti; an is tristior an ego letior haut facile iudicis. Itaque, veritus ne convicto assiduo fortassis inficerer – est enim animi egritudo non minus contagiosa quam corporis –, abire passus sum ad quem tenendum alio quam precum vinculo opus esset, dato illi, vie comite, comico Terentio quo incredibiliter delectari eum animadverteram, sepe stupens quid comune habere posset gratius ille mestissimus cum hoc afro iocundissimo. [...] Abiit ergo sub estatis exitum, multa, me coram, sepe in Italiam latinumque nomen acerrime investus. Vix illum pervenisse diceres dum, ex insperato, barba et crinibus suis horridior maiorque ad me rediit epystola ubi, inter multa, ceu terram celestem, damnatam modo laudat atque*

«Ο Λεόντιός μας», γράφει ο Πετράρχης, «είναι στην πραγματικότητα ένας Καλαβρέζος, αλλά, όπως θέλει ο ίδιος, Θεσσαλός, σαν να είναι ευγενέστερο να είναι κανείς Έλληνας παρά Ιταλός». Ο καταθλιπτικός, πεισματάρης, και ασταθής χαρακτήρας του Λεόντιου, όπως αναδύεται από το περιεχόμενο της επιστολής (*tristior, grauius mestissimus, surdior scopulis, saxeam caput, neque constantie sue fido*), σε συνδυασμό και με την εξωτερική του εμφάνιση με τα μακριά γένεια και τα μακριά μαλλιά, τυπικά, όπως είδαμε, στοιχεία της βυζαντινής εικόνας (*barba et crinibus suis horridior ... epystola*), προξένησαν αλγεινή εντύπωση στον Πετράρχη, που αποκαλεί το Λεόντιο ένα μεγάλο τέρας (*hic leo ... magna belua*). Είναι πιθανόν ότι αυτά τα σχόλια δεν προέκυψαν μόνον από τις γενικότερες προκαταλήψεις του Πετράρχη για τους Έλληνες, αλλά και από την προσωπική αποστροφή του για το Λεόντιο. Ο Καλαβρέζος λόγιος, ενώ είχε μόνο προσβλητικά λόγια να πει για τους Ιταλούς (*multa me coram sepe in Italiam latinumque nomen acerrime inuictus*), ικέτευε συγχρόνως τον Πετράρχη να μεσολαβήσει στο βυζαντινό αυτοκράτορα για να τον φέρει πίσω στην Ιταλία από την Κωνσταντινούπολη, όπου είχε πάει, παρά τις διαμαρτυρίες του Πετράρχη, προς αναζήτηση καλύτερης τύχης. «Από τη μια», γράφει χαρακτηριστικά ο Πετράρχης, «εκθειάζει και αγαπά την Ιταλία, που πριν από λίγο κατηγορούσε, και από την άλλη μισεί την αγαπημένη του Ελλάδα και καταριέται το Βυζάντιο, που άλλοτε επαινούσε» (*ceu terram celestem damnatam modo laudat atque amat Italiam, dilectamque Greciam odit, laudatamque Bizantion execratur*).

Η απέχθεια του Πετράρχη για το Λεόντιο φαίνεται και σε μία άλλη επιστολή του προς το Βοκκάκιο, το Δεκέμβριο του 1365.<sup>14</sup> Από το απόσπασμα αυτό φαίνεται ότι ο Λεόντιος αντιμετώπιζε σοβαρές οικονομικές δυσκολίες στην Κωνσταντινούπολη. Ο Πετράρχης τονίζει ότι δε θα υποχωρήσει στις παρακλήσεις του Λεόντιου, που προτιμά να θεωρείται Θεσσαλός παρά Ιταλός, και συνεχίζει: «Εκείνος που με τόση υπεροψία περιφρόνησε τις ομορφιές της Φλωρεντίας και απέρριψε τους κήπους της Ιταλίας, ας υπομείνει τώρα με άλλα τόσα γογγυτά τη βυζαντινή του φτώχεια και ας γεράσει στα δάση της Θεσσαλίας, τροφή για τα ελληνικά σκουλήκια. Ένας άνθρωπος κατά τα άλλα ικανός για τις σπουδές μας, αρκεί να ήταν άνθρωπος και όχι ένα τέρας ασυνήθιστης αγριότητας και νεωτερισμού. Ας πάει στο καλό και ας κρατήσει τις συνήθειές του, τα γένεια του, τα ρούχα του και την πείνα του». Αξίζει να αναφέρουμε παρενθετικά εδώ ότι την ίδια γνώμη με τον Πετράρχη για το Λεόντιο είχε και ο Βοκκάκιος.<sup>15</sup> Από την περιγραφή του προκύπτει η εικόνα ενός εξωτερικά άσχημου ανθρώπου με μακριά γένεια και μαύρα μαλλιά, άξεστου και ακαλλιέργητου, εξαιρέτου μιν γνώστη της ελληνικής μυθολογίας αλλά ακόμη αρχάριου στα Λατινικά.<sup>16</sup>

*amat Italiam, dilectamque Greciam odit, laudatamque Bizantion execratur. [...] Gaudeo, hercle, verbis incredulum rebus admonitum et saxeam illud caput experientia emollitum; ceterum neque constantie sue fido [...].* Πρβλ. Pertusi (1964) 26 κ.ε.

- 14 *Sen. V, 3* (Nota, II, 170-173, 537 κ.ε.): *De Leontio autem seu Leone olim nostro, qui thesalus dici mavult quam italicus, non muto sententiam et iure subnixam et tuo demum iudicio comprobata[m]. [...] Qui tanto fastu, cum in omni fortuna turpi tum in paupertate turpissimo, delitias florentinas spreuit, tanto gemitu bizantinam ferat inopiam; denique, qui itala culta damnavit, senescat, per me licebit, in silvis hemoniis, et grecis esca sit vermibus [...]; homo alioquin nostris studiis non ineptus, si tamen homo esset nec se beluam asperitate insigni et novitatis studio effecisset. [...] Eat sane suosque sibi mores habeat, suam barbam, suum pallium, suam famem [...]* Πρβλ. Pertusi (1964) 30-5.
- 15 *Gen. XV, 6* (Romano (1951) 762): *Qui (sc. Leontius Pilatus) quidem aspectu horridus homo est, turpi facie, barba proluxa et capillitio nigro, et meditatione occupatus assidua, moribus incultus, nec satis urbanus homo, verum, uti experientia notum fecit licterarum Greearum doctissimus, et quodam modo Greearum hystoriarum atque fabularum arcivum inexhaustum, esto Latinarum non satis adhuc instructus sit.* Για την αρνητική εικόνα του Πιλάτου στον Πετράρχη και το Βοκκάκιο συνολικά βλ. Pertusi (1964) 40-2.
- 16 Για τη λατινομάθεια του Πιλάτου βλ. ακόμη Harlfinger-Rashed (2007).

Οι δηλητηριώδεις αναφορές του Πετράρχη στο Λεόντιο και τα μακριά του γένεια αποτελούν μέρος και εξηγούν εν μέρει μία ευρύτερη αντιπάθεια του ουμανιστή προς τους Έλληνες. Διάσπαρτες είναι οι απαξιωτικές αναφορές του στους Βυζαντινούς και ποικίλες οι αιτίες που τις προκάλεσαν: Αίσθηση πολιτιστικής ανωτερότητας, περιφρόνηση για τον αρχαίο και σύγχρονο ελληνικό πολιτισμό, θρησκευτικο-δογματικές διαφορές και προσωπική αντιπάθεια, όπως έχουμε δει.<sup>17</sup> Ενδεικτικά για τις θρησκευτικο-δογματικές διαφορές αναφέρω την επιστολή του στο Δόγη της Γένοβας το Νοέμβριο του 1352 σχετικά με τη ναυμαχία του Βοσπόρου, που έγινε στις 13 Φεβρουαρίου του 1352.<sup>18</sup> Οι Γενοβέζοι νίκησαν με δυσκολία το στόλο των Ενετών, Αραγονέζων και Βυζαντινών, και ο Πετράρχης τούς προτρέπει να συνάψουν ειρήνη με τη Βενετία και να στραφούν σε μία σταυροφορία εναντίον του Βυζαντίου: «Πράγματι», λέει, «για τους δόλιους και αδρανείς Γραικούς, που είναι ανίκανοι για κάθε τολμηρή πρωτοβουλία, όχι μόνο δε λυπάμαι αλλά χαίρομαι πάρα πολύ, και εύχομαι να δώ αυτήν την αχρεία αυτοκρατορία, αυτήν την έδρα των αιρέσεων, να καταστρέφεται από τα δικά σας χέρια, εάν ο Χριστός σάς επέλεξε κατά κάποιο τρόπο ως εκδικητές των αδικιών τους, και ανέθεσε σε σας την εκδίκηση, που όλοι οι Καθολικοί κακώς ανέβαλαν». Το μένος του Πετράρχη στη συγκεκριμένη περίπτωση οφείλεται κυρίως σε θρησκευτικούς λόγους, στον αντικαθολικισμό δηλαδή της ελληνικής Ανατολής.

Η θρησκεία όμως δεν ήταν η μόνη πηγή του πετράρχικου ανθελληνισμού. Η ιδέα της *renovatio imperii*, της αποκατάστασης της πολιτιστικής, κυρίως, ανωτερότητας της Ρώμης, διατρέχει το σύνολο της συγγραφικής παραγωγής του και τον ωθεί στο να ελαχιστοποιήσει την προσφορά του ελληνικού παρελθόντος στη Δύση. Όπως εύστοχα έχει παρατηρηθεί, «η πραγματική Ρώμη γι' αυτόν ήταν μόνο η Ρώμη του Τίβερη, και σίγουρα θα υπέφερε στο άκουσμα της Κωνσταντινούπολης ως Νέας Ρώμης».<sup>19</sup> Στο σημείο αυτό αξίζει να σημειωθεί ότι ο Πετράρχης δεν κατάφερε να εμβαθύνει στη μελέτη του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού και αδυνατούσε να διαβάσει τα ελληνικά κείμενα από το πρωτότυπο. Παρότι έκανε κάποια μαθήματα με τον Καλαβρέζο μοναχό Βαρλαάμ, με τον οποίο διατηρούσε φιλικές σχέσεις, δεν ξεπέρασε ποτέ το γλωσσικό επίπεδο ενός «*elementarius graius*».<sup>20</sup> Η εμμονή του Πετράρχη στην ανωτερότητα της Ιταλίας καθιστά τον ανθελληνισμό του περισσότερο κατανοητό, καθώς εγγράφεται στη γενικότερη αποστροφή του Φλωρεντινού προς κάθε άλλον πολιτισμό. Στο πλαίσιο αυτό αξίζει να αναφερθεί επίσης και ο έντονος αντιγερμανισμός και αντιγαλλισμός του, αλλά και η σφοδρή αντίθεσή του προς καθετί Ισλαμικό.<sup>21</sup>

17 Για παράδειγμα *Fam.* XVIII, 2 (Rossi, III, 278) στο βυζαντινό απεσταλμένο στην Ιταλία Νικόλαο Σιγνήρο το 1354: ο Ρωμαίος Καίσαρας (*romanus cesar*) εξισώνεται με τον αυτοκράτορα της Κωνσταντινούπολης (*constantinopolitanus imperator*) και όχι με τον αυτοκράτορα των Ρωμαίων (*romanus imperator*), υποβιβάζοντας έτσι το βυζαντινό αυτοκράτορα και παρουσιάζοντάς τον ως ηγεμόνα μίας μόνο πόλης και όχι ολόκληρης αυτοκρατορίας. Επίσης *Fam.* I, 4 (Rossi, I, 24) στον καρδινάλιο Giovanni Colonna: *nisi forte nobilius est grecum nasci, quam italicum; quod quisquis dixerit, dicat idem et servum nobiliorem esse quam dominum*. Πρβλ. Bisaha (2001) 311 κ.ε. Σε μία άλλη επιστολή του (*Sen.* V, 6) συναντούμε την έκφραση: *notissima nunc Graecorum ignorantia*. Πρβλ. Setton (1956) 17. Γενικότερα για τα αίτια της εχθρότητας του Πετράρχη απέναντι στους Βυζαντινούς και τις αρνητικές αναφορές στο έργο του γι' αυτούς βλ. Bisaha (2001) 308-14.

18 *Fam.* XIV, 5 (Rossi, III, 120 κ.ε.): *Quinetiam de fallacibus atque inertibus Greculis et per se grande nichil ausuris non modo non doleo sed valde gaudeo, et infame illud imperium sedemque illam errorum vestris manibus eversum iri cupio, si forte vos iniuriarum suarum vindices Cristus elegit et hanc vobis ab omni plebe catholica male dilatam reposuit ultionem*. Πρβλ. Bisaha (2001) 308, Woodhouse (1986) 121.

19 *Sen.* III, 6 (Nota, I, 259, 422): *Graeci enim Constantinopolim alteram Romam vocant, quam non parem modo antique, sed maiorem corporibus ac divitiis effectam dicere ausi sunt; quod si in utroque verum esset, sicut in utroque (Sozomeni hoc scribentis pace dixerim) falsum est, certe viris armis ac virtutibus et gloria parem dicere, quamvis impudens greculus non audebit*. Πρβλ. Bisaha (2001) 311.

20 Pertusi (1964) 19.

21 Για την εικόνα των Γάλλων και των Γερμανών στον Πετράρχη βλ. Amelung (1964) 35-44. Για τον έντονο

Συνοψίζοντας τις απόψεις του Πετράρχη για τους Έλληνες, που είδαμε ως τώρα, και λαμβάνοντας υπόψη και άλλες, σποραδικές, αναφορές του σ' αυτούς, βλέπουμε ότι κινούνται σχεδόν εξ ολοκλήρου στα παραδοσιακά στερεότυπα για τους Γραικύλους, που μας είναι γνωστά από την κλασική εποχή, όπως δόλιοι (*fallaces*), αδρανείς (*inertes*), άτολμοι (*nihil grande ausuri*), ξιπασμένοι (*nobilis sit grecum esse quam italum*), επονείδιοι (*infames*), αναίσχυντοι (*impudentes*), πεισματάρηδες, ευμετάβολοι και γι' αυτό αναξιόπιστοι, υπερόπτες και πεινασμένοι.<sup>22</sup> Ωστόσο, στα στοιχεία αυτά προστίθεται τώρα και η αιρετική τους φύση (*sedes errorum*), η οποία βρίσκει την εξωτερική της έκφραση στη μακριά τους γενειάδα.

Αν ο Λεόντιος ήταν εύκολος στόχος για λοιδορία και απαξίωση, πολύ μεγαλύτερα ονόματα Βυζαντινών λογίων έγιναν επίσης αντικείμενο δριμείας κριτικής. Είναι βέβαια γνωστό ότι οι Βυζαντινοί λόγιοι που ήρθαν στην Ιταλία στο πλαίσιο των διαπραγματευτικών Συνόδων για την Ένωση της Ανατολικής με τη Δυτική Εκκλησία χαιρετήθηκαν με μεγάλο ενθουσιασμό από τους Ιταλούς ουμανιστές, και ιδιαίτερα τους Φλωρεντινούς, οι οποίοι φρόντισαν να τους εξασφαλίσουν τις κατάλληλες προϋποθέσεις για να μείνουν στη χώρα, δημιουργώντας έδρες ελληνικών σπουδών. Στο πρόσωπό τους έβλεπαν τους απογόνους του Πλάτωνα, τους μόνους που θα μπορούσαν να τους φέρουν σ' επαφή με την ελληνική κουλτούρα του παρελθόντος, διδάσκοντάς τους τα Ελληνικά από πρώτο χέρι.<sup>23</sup> Παρά το γεγονός αυτό, οι Ιταλοί ουμανιστές δεν παύουν να διακατέχονται από μία προσήλωση στα κλασικά στερεότυπα εναντίον των Ελλήνων, όπως αυτό της δουλοπρέπειας (*adulatio*), που προσαπτόταν τόσο στους Έλληνες της κλασικής εποχής,<sup>24</sup> όσο και στους Βυζαντινούς, όπως φαίνεται και από την περίπτωση του Γιοβαννι Αντονιο Camprano.<sup>25</sup> Ο ουμανιστής αυτός μιλώντας σε μία επιστολή του<sup>26</sup> για το δάσκαλό του Χαλκοκονδύλη αναφέρει ότι ο βυζαντινός λόγιος συμπαθεί την Ιταλία και επαινεί τον τόπο και τους ανθρώπους του. «Ωστόσο», συνεχίζει, «δεν ξέρω αν το κάνει αυτό από δουλοπρέπεια, μία αρρώστια, από την οποία πάσχει η Ελλάδα πάρα πολύ, ή συνειδητά». Σε άλλο σημείο,<sup>27</sup> ο ίδιος ουμανιστής καταφέρεται ανοιχτά εναντίον των Ελλήνων, όχι γιατί δεν είναι μορφωμένοι και δεν έχουν πολλές αξιέπαινες ιδιότητες, αλλά γιατί έχουν λιγότερη αυστηρότητα από τους Λατίνους και αρέσκονται στην ευχάριστη αναίδεια σύμφωνα με τη ρήση του ποιητή, δηλαδή του Ορατίου (*Carm.* 1, 19, 7). Συναντούμε έτσι άλλες δύο προκαταλήψεις για τους Έλληνες, έλλειψη αυστηρότητας (ισοδύναμη της *levitas*) και αναίδεια (*protervitas*), επίσης γνωστές από την αρχαιότητα.<sup>28</sup>

Εκτός από το Χαλκοκονδύλη, ούτε και ο Χρυσολωράς διέφυγε το λατινικό χλευασμό, αν και στην περίπτωση αυτή οι μαθητές του μεγάλου δασκάλου έσπευσαν να τον υπερασπιστούν. Ο Francesco Filelfo,<sup>29</sup> μαθητής του Χρυσολωρά, σε μία επιστολή του προς τον Cosimo de Medici

αντιουλαμισμο του βλ. Bisaha (2001) 292-4, 306 κ.ε.

22 Petrochilos (1974) 35-48 (ελλ. μτφ. 35-50), Hunger (1987) 15-31.

23 Setton (1956) 50, 57 κ.ε., 69 κ.ε., Geanakoplos (1989) 9-17, 91-112, Cammelli (1954) III, 7 (ελλ. μτφ. 5).

24 Για παράδειγμα Γουβ. 3, 86, Τάκ. *Ann.* 2, 53 και 6, 18. Πρβλ. Hunger (1987) 23-6.

25 Για τη ζωή και το έργο του βλ. Hausmann (1974).

26 *Epist.* II, 10 (Mencken (1707), *Antonii Campani*, 74, Cammelli (1954) III, 8 [ελλ. μτφ. 5 και 115]): *Placet illi (sc. Chalcondyli) haec nostra Hesperia; nec solum regionem, sed homines etiam ipsos vehementer laudat; nescio tamen adulatione, quo morbo Graecia quam maxime laborat, an potius ex conscientia laudet. Homo est quantavis et gravitatis, et auctoritatis, acutus, disertus, copiosus, et quod me maxime delectat, Platonis atque Academiae acerrimus aemulator.*

27 *Epist.* V, 13 (Mencken (1707) 284 κ.ε., Cammelli (1954) III, 8 [ελλ. μτφ. 5 και 115]): *Graecos uterque odimus, non quia non sint eruditi, et habeant multa, quae non fas sit contemnere, verum quia Latinis minus est severitatis, et placet, ut ait Poeta, grata protervitas.*

28 Βλ. Petrochilos (1974) 40-3 (ελλ. μτφ. 41-5), Hunger (1987) 26.

29 Βιογραφικά στοιχεία βλ. στο λήμμα του Viti (1997) στο DBI.



το Μάιο του 1433 αναφέρεται στο πολεμικό πνεύμα του Niccolò Niccoli.<sup>30</sup> Από την πικρόχολη γλώσσα του τελευταίου δεν ξεφεύγει κανείς, ούτε ακόμη και ο Χρυσολωράς, που αποκαλείται «ψειριασμένη γενειάδα» (*barba pediculosa*),<sup>31</sup> αυτός που συνήθως παρομοιαζόταν με τον ήλιο. Ο Χρυσολωράς έμεινε στη Φλωρεντία τρία χρόνια, για να διδάξει Ελληνικά και έφυγε το Μάρτιο του 1400, πριν συμπληρωθούν τα πέντε χρόνια του συμβολαίου του. Οι λόγοι της ξαφνικής φυγής του έχουν συζητηθεί πολύ και εντοπίζονται μεταξύ άλλων στη διαμάχη του με το Niccoli.<sup>32</sup>

Σε αρκετές περιπτώσεις τα αντιβυζαντινά στερεότυπα των Ιταλών ουμανιστών είχαν περισσότερο προσωπικά ελατήρια παρά θρησκευτικές ή πολιτιστικές αιτίες. Ποιητική αντιζηλία, για παράδειγμα, φαίνεται να είναι η αιτία που ώθησε τον Angelo Poliziano, έναν από τους σημαντικότερους ουμανιστές της Φλωρεντίας των Μεδίκων,<sup>33</sup> στη συγγραφή ενός επιγράμματος ενάντια σε ένα ζηλόφθονο.<sup>34</sup> Στο ποίημα αυτό γίνεται λόγος για έναν ποιητικό αντίπαλο, που επιτέθηκε στον Πολιτιανό, τον καλύτερο ποιητή (*vatem maiorem*), με ανώνυμο και επίβουλο τρόπο (*obscuro dente*), ορμώμενος από έναν άθλιο φθόνο (*tristi invidia*). Ο Πολιτιανός τον συμβουλεύει, όποιος και αν είναι, να παραμείνει κρυμμένος, αποδίδοντάς του μία σειρά από υβριστικά επίθετα, όπως φλύαρος (*blactarius*), φθονερός (*lividus*) και βάρβαρος. Πιο φθονερός και βάρβαρος μάλιστα και από τους συμπατριώτες του Έλληνες, που η πείνα τούς έσπρωξε στην Ιταλία από την απολίτιστη Αθήνα. Οι Έλληνες, ένας λαός που του ταιριάζουν τα αυτιά του Μίδα.

Δε γνωρίζουμε τον ποιητικό αντίπαλο του ουμανιστή μας. Το όνομά του παραμένει άγνωστο αλλά είναι σχεδόν σίγουρα Έλληνας. Οι πρώτες υπόνοιες πέφτουν στο Michael Marullus,<sup>35</sup> το μεγαλύτερο Έλληνα ποιητή των χρόνων της Αναγέννησης, και ίσως το μόνο που έγραψε αποκλειστικά στα Λατινικά. Οι λόγοι της διαμάχης του Μαρούλλου με τον Πολιτιανό, που βρήκε την έκφρασή της σε μία σειρά από καυστικότητα καλλιμάχεια επιγράμματα και από τις δύο πλευρές, έχουν ήδη γίνει αντικείμενο μελέτης και εστιάζονται κυρίως στην ανταγωνιστικότητα των δύο ουμανιστών, όσον αφορά την ποιητική πρωτοκαθεδρία, και στις φιλολογικές τους διαμάχες.<sup>36</sup> Ο Πολιτιανός, που θεωρούσε ότι ήξερε καλύτερα Ελληνικά από τους Έλληνες, δεν μπορούσε να ανεχθεί το γεγονός, ότι στην ίδια πόλη με αυτόν ζούσε ένας Έλληνας που έγραφε καλύτερα Λατινικά από τον ίδιο. Εικασίες θα μπορούσαν βεβαίως να γίνουν και για άλλα ελληνικά πρόσωπα της ποιητικής και φιλολογικής σκηνής της εποχής, με τα οποία επίσης ο Πολιτιανός βρισκόταν σε ανοιχτή διαμάχη, όπως για παράδειγμα ο Ιανός Λάσκαρις.<sup>37</sup> Όπως έχει ωστόσο με αρκετά πειστικό τρόπο αποδειχθεί, δεν πρόκειται για κάποιο γνωστό Έλληνα, αλλά για έναν ασήμαντο ποιητή, οπαδό του Θεόδωρου Γαζή.<sup>38</sup>

Σε κάθε περίπτωση, γεγονός είναι ότι στο συγκεκριμένο ποίημα ο Πολιτιανός χαρακτηρίζει τους συγχρόνους του Έλληνες με τα μελανότερα χρώματα. Τους θεωρεί φλύαρους, φθονε-

30 *Epist.* f. 12r. (Maisano-Rollo (2002) 48): ... *eo enim esse hominem* (sc. Nicolaum Nicolum) *ingenio, ut neminem doctum virum relinquat intactum mordacitate sua, quique ne soli quidem ipsi parceret, utpote qui et Manuelem Chrysoloram, sapientem, et summum illum virum, barbam pediculosam adhuc semper nominet.*

31 Ένα πορτρέτο του γενειοφόρου Χρυσολωρά από το έτος 1406, σήμερα στο Μουσείο του Λούβρου, υπάρχει στον Cammelli (1954) 3 (ελλ. μτφ. 86).

32 Maisano-Rollo (2002) 47 κ.ε., Cammelli (1941) I, 98-106 (ελλ. μτφ. 111-16 και 239).

33 Για τον Πολιτιανό βλ. το λήμμα του Bigi (1960) στο DBI. Επίσης Maier (1966) και Garin (1967).

34 *Epigr. lat.* LIII (Del Lungo (1976) 140): *In invidium* (τίτλος). *Quisquis es obscuro vatem qui dente lacessis / Majorem tristi, degener, invidia, / Usque late lucemque pave, blactarius auctor, / Lividiō Graecis barbariorque tuis. / Quosque james opicis ad nos emisit Athenis, / Hos audi; gens est auribus apta Midae.*

35 Για τη ζωή και το έργο του Μαρούλλου βλ. ενδεικτικά Kidwell (1989), Perosa (1951), Geanakoplos (1976) *passim* και Tateo (1972) 62-72.

36 Πρβλ. Mastrogianni (2000) 259-61, για σχετικές παρατηρήσεις.

37 Πρβλ. Branca (1978) 5.

38 Βλ. Picotti (1955) 155, Pontani (2002) 5.

ρούς και βάρβαρους, ενώ συνήθως ήταν οι Έλληνες εκείνοι, που διέκριναν τους εαυτούς τους από τους βάρβαρους. Τους θεωρεί επίσης πεινασμένους μετανάστες από την απολίτιστη Αθήνα. Ο χαρακτηρισμός παραπέμπει άμεσα στο χαρακτηρισμό των Ελλήνων από το Γιουβενάλη ως πειναλέων Γραικύλων (*Sat.* 3,78: *graeculus esuriens*). Και τέλος, τους θεωρεί ένα λαό κατάλληλο για τα αυτιά του Μίδα. Η μεταφορά αυτή επιδέχεται διαφορετικές ερμηνείες. Κατά μία άποψη, στο Μίδα αποδόθηκαν αυτιά γαϊδάρου, διότι ήταν ανόητος και αδαής, καθώς θεώρησε τον καλύτερο αοιδό, δηλαδή τον Απόλλωνα, κατώτερο του Πάνα. Ο υπαινιγμός εδώ βέβαια είναι ότι οι αδαείς Έλληνες θεωρούν τον Πολιτιανό, που παρομοιάζεται με τον Απόλλωνα, κατώτερο του αντιπάλου του, που παρομοιάζεται με τον Πάνα. Κατά μία άλλη εκδοχή, τα αυτιά του Μίδα αποδίδονται στο γεγονός ότι είχε γύρω του έναν αριθμό από πληροφοριοδότες, που τον ενημέρωναν για κάθε στασιαστική κίνηση των υπηκόων του. Σύμφωνα με την ερμηνεία αυτή επομένως, οι Έλληνες θα ήταν πολιτικά επικίνδυνοι και αναξιόπιστοι, ένας λαός προδοτών. Ο χαρακτηρισμός αυτός δεν απέχει πολύ από το κλασικό επίθετο *fallax*, που προσαπτόταν στους Έλληνες από τους Ρωμαίους από τα κλασικά ήδη χρόνια.<sup>39</sup> Η χρησιμοποίηση από τον Πολιτιανό, με τρόπο εν μέρει ρητορικό, κλασικών στερεοτύπων για τους Έλληνες δεν εκπλήσσει, αν σκεφθούμε ότι ως άριστος γνώστης των κλασικών κειμένων κινούνταν με μεγάλη άνεση στο χώρο της κλασικής ελληνικής και λατινικής γραμματείας και σε κάθε ευκαιρία προσπαθούσε, όπως άλλωστε και όλοι οι ουμανιστές, να αναδείξει αυτή του την ευρυμάθεια.

Συνοψίζοντας την αποσπασματική και σχηματική αυτή ανάλυση των απόψεων των Ιταλών ουμανιστών για τους Βυζαντινούς, προϊόν έρευνας που βρίσκεται ακόμη σε αρχικό στάδιο, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι η ανθελληνική τους προδιάθεση εκφράζεται τόσο με εικόνες δανεισμένες από την ελληνορωμαϊκή αρχαιότητα όσο και με νεοπαγείς διαπιστώσεις και χαρακτηρισμούς. Σε αυτές ανήκουν ο *graeculus barbatus*, ο φθονερός και απολίτιστος Έλληνας, και βεβαίως ο αιρετικός.<sup>40</sup> Οι αιτίες του ουμανιστικού ανθελληνισμού ήταν πολλές και συμπεριλάμβαναν το θρησκευτικό δογματισμό και την αίσθηση μιας πολιτιστικής υπεροχής, αλλά και πιο προσωπικά κίνητρα, όπως η ποιητική ματαιοδοξία και η προσωπική αντιπάθεια. Μία παράμετρος που θα πρέπει επίσης να ληφθεί υπόψη είναι και το ότι οι ανθελληνικές εικόνες επιτείνονται και από το οξύ πολεμικό πνεύμα, που διαπνέει το σύνολο σχεδόν της ουμανιστικής επιστολογραφίας και εν γένει της λογοτεχνικής παραγωγής εκείνης της εποχής. Ύβρεις και απαξιωτικοί χαρακτηρισμοί εμφανίζονται συχνά στα κείμενα αυτά και κατά συνέπεια η δριμύτητα των ανθελληνικών σχολίων δεν ξαφνιάζει τον αναγνώστη. Από μία ούτως ή άλλως δηλητηριώδη φαρέτρα μόνο δηλητηριώδη βέλη θα μπορούσαν να εκτοξευτούν. Σε κάθε περίπτωση θα πρέπει να αναφέρουμε ότι τα ουμανιστικά στερεότυπα δε φαίνεται να εδράζονται στη στέρεη βάση της προσωπικής εμπειρίας. Ελάχιστους Έλληνες, που πιθανόν να μετριούνται στα δάχτυλα ενός χεριού, είχε γνωρίσει προσωπικά ο Πετράρχης και μόνο με μία μικρή ομάδα διαπραπών λογίων είχε συγκρουστεί ο Πολιτιανός. Από την άλλη μεριά, θα πρέπει να τονιστεί ότι η συνολική παρουσία του Βυζαντίου και των Ελλήνων στο σώμα της ουμανιστικής γραμματείας ήταν μάλλον περιθωριακή. Περιπτώσεις όπως αυτή του Ιταλού αρχαιοδίφη Ciriaco d'Ancona, που γνώριζε καλά τον ελληνικό κόσμο, αποτελούν εξαιρέσεις. Αυτό το συμπέρασμα, βέβαια, θα πρέπει να διατυπωθεί με κάθε επιφύλαξη, λόγω και του ότι ένα σημαντικό μέρος της γραμματείας αυτής παραμένει ανέκδοτο και κατά συνέπεια δεν έχει ακόμη διερευνηθεί με πληρότητα.

39 Βλ. Petrochilos (1974) 45 κ.ε. (ελλ. μτφ. 45 κ.ε.), Hunger (1987) 27.

40 Στο σημείο αυτό αξίζει να αναφερθεί και το γεγονός ότι η αίσθηση υπεροχής που διέκρινε τους Λατίνους έναντι των Βυζαντινών βρίσκει μία σχετική αντίστιξη στον τρόπο με τον οποίο οι Βυζαντινοί έβλεπαν τους «βάρβαρους» Οθωμανούς. Ούτε η Δύση αλλά ούτε και η Ανατολή είχαν το μονοπώλιο της υπεροψίας έναντι του «άλλου». Για παράδειγμα βλ. τις βυζαντινές απόψεις για τους Οθωμανούς στο Παυλοπούλου (2006) και *eadem* (2001).

Είναι γνωστό ότι οι προκαταλήψεις δεν καταρρίπτονται εύκολα, ούτε και αυτοκαταργούνται. Συχνά αποκτούν μία κάποια αυτονομία από τις συνθήκες που τις εξέθρεψαν και αρνούνται να πεθάνουν ένα φυσικό θάνατο.<sup>41</sup> Ο χαρακτηρισμός *graeculus* όχι μόνο επιβίωσε στο ουμανιστικό περιβάλλον, αλλά και χρησιμοποιήθηκε κατά καιρούς και από νεότερους συγγραφείς.<sup>42</sup> Η μακροβιότητα αυτή εικονογραφείται με ενάργεια στην περίπτωση του Amedeo Peyron. Ο σημαντικός αυτός Ιταλός ερευνητής του πρώτου μισού του 19ου αι. απέδειξε σε μία μικρή μονογραφία του ότι η *Aldina* του 1526 με το υπόμνημα του Σιμπλίκιου στο έργο *Περί ουρανού* του Αριστοτέλη δε βασίζεται στο ελληνικό πρωτότυπο κείμενο του Σιμπλίκιου αλλά σε μία ελληνική μετάφραση της μεσαιωνικής λατινικής μετάφρασης του Wilhelm de Moerbeke (περ. 1215 - περ. 1285). Ο Peyron αναφέρεται σε διάφορα σημεία σ' αυτόν που έκανε την ελληνική μετάφραση για ποταπούς οικονομικούς λόγους (*pacta mercede*) ως *graeculus*. Δε γνώριζε όμως – και αυτό το απέδειξε ο σημαντικός Δανός φιλόλογος και ιστορικός των Μαθηματικών I. L. Heiberg 80 χρόνια αργότερα – ότι αυτός ο *graeculus* ανήκε στον κύκλο ενός από τους σημαντικότερους Βυζαντινούς λογίους της Αναγέννησης, ο οποίος και αποκατέστησε το κείμενο του Σιμπλίκιου, που θεωρούνταν χαμένο, όχι για οικονομικό όφελος, αλλά για να το καταστήσει ευρύτερα προσιτό. Ο λόγιος αυτός δεν ήταν άλλος από τον καρδινάλιο Βησσαρίωνα,<sup>43</sup> τον οποίο ο Lorenzo Valla αποκάλεσε ως “*inter Graecos latinissimus, inter Latinos graecissimus*”. *Graeculus* λοιπόν και ο σεβαστός καρδινάλιος. Αλλά τουλάχιστον η γενειάδα του<sup>44</sup> δε φαίνεται να ήταν ψευδασμένη.

41 Η σχετική βιβλιογραφία για την κατασκευή των στερεοτύπων δύσκολα μπορεί να χαλιναγωγηθεί. Βλ. ενδεικτικά Hahn (1995) και επίσης Hutzfeldt (1999) 1, όπου και πλούσια βιβλιογραφία.

42 Βλ. ενδεικτικά δύο χαρακτηριστικά παραδείγματα: α) τη σημείωση ενός μεταγενέστερου βιβλιοθηκάρου στον κώδικα Paris. gr. 3058 του 16ου αιώνα, που περιέχει τη συλλογή παροιμιών (*Violarium*) του Μιχαήλ Αποστολή: *quae omnia recentiorum arospasmata graeculorum luce parum digna sunt* (πρβλ. Mossay (1981) 98) και β) την εισαγωγή της έκδοσης του H. Schenkl (σελ. xxxvi), της παράφρασης του Θεμιστίου των Φυσικών του Αριστοτέλη, έργο του 1900, όπου αναφέρει ότι σε κάποια από τα χειρόγραφα έχουν γίνει πολλές μη απαραίτητες επεμβάσεις (*coniecturae inutiles*) στο *genus dicendi* του Θεμιστίου, *quod indefesso studio perpolire inde a Philoponi temporibus usque ad saec. XVI numquam desiisse videntur graeculi*. Ένα άλλο ενδιαφέρον παράδειγμα για τη μεγάλη χρονική διάρκεια της δυτικής απαξιοτικής συμπεριφοράς εναντίον των Βυζαντινών δίνεται στο Lilie (1987), όπου και αναλύεται η περίπτωση ενός γερμανικού ιστορικού διηγήματος του 19ου αιώνα. Ευχαριστώ τον καθηγητή Dieter Harlfinger που έθεσε υπόψη μου τα παραπάνω παραδείγματα, όπως και αυτό που ακολουθεί.

43 Ο Heiberg (1894) x και *idem* (1892) 74 κ.ε., αποδίδει τη μετάφραση στο Βησσαρίωνα και τον κύκλο του. Ωστόσο, πρόσφατες ενδελεχείς έρευνες του Bossier (2004) ix–xxi σχετικά με την ταυτοποίηση του μεταφραστή, οδηγούν, αλλά με επιφύλαξη, στον Ανδρόνικο Κάλλιστο.

44 Βλ. για παράδειγμα το πορτρέτο του γενειοφόρου καρδινάλιου στο Geanakoplos (1989) 80.

## Βιβλιογραφία

- Amelung, P. (1964), *Das Bild des Deutschen in der Literatur der italienischen Renaissance (1400-1559)*, Μόναχο
- Balbus, J. (1460), *Catholicon*, Μάιντς (φτμχ. ανατ. Ridgewood, NJ 1971)
- Bigi, E. (1960), “Ambrogini, Angelo”, *DBI* 2: 691-702
- Bisaha, N. (2001), “Petrarch’s Vision of the Muslim and Byzantine East”, *Speculum* 76: 284-314
- Bossier, F. et alii (2004), *Simplicius. Commentaire sur le traité du ciel d’Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, I, Λουβαίνη
- Branca, V. – Pastore Stocchi, M. (1978), *Angelo Poliziano, Miscellaneorum Centuria Secunda*, Φλωρεντία
- Cammelli, G. (1941), *I dotti Bizantini e le origini dell’Umanesimo*, I, *Manuele Crisolora*, Φλωρεντία (Μετάφραση στα ελληνικά από Δ. Βλάμη: *Μανουήλ Χρυσολωράς*, Αθήνα [Αναγεννησιακή Βιβλιοθήκη 2] 2006), III, *Demetrio Calcondila*, Φλωρεντία 1954 (Μετάφραση στα ελληνικά από Δ. Αρβαντάκη: *Δημήτριος Χαλκοκονδύλης*, Αθήνα [Αναγεννησιακή Βιβλιοθήκη 1] 2004)
- Casoli, C. (1972), “Bruni, Leonardo”, *DBI* 14: 618-633
- Cosenza, M.E. (1962), *Biographical and Bibliographical Dictionary of the Italian Humanists and of the World of Classical Scholarship in Italy, 1300-1800*, Βοστώνη
- *DBI* (1960-): *Dizionario Biografico degli Italiani*, Ρώμη, Istituto della Enciclopedia Italiana
- Del Lungo, I. (1976), *A. Ambrogini Poliziano. Prose volgari inedite e poesie latine e greche edite e inedite*, Χίλντεσχαϊμ (1867<sup>1</sup>)
- Dubuisson, M. (1991), “*Graecus, graeculus, graecari*: L’emploi pejorative du nom des Grecs en Latin”, στο: S. Said (επιμ.), *ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΣ. Quelques jalons pour une histoire de l’identité grecque*. Actes du Colloque de Strasbourg 25-27 octobre 1989, Λάιντεν, σσ. 315-335
- Feo, M., Fera, V., Megna, P., Rollo, A. (επιμ.) (2007), *Petrarca e il mondo greco. Atti del Convegno internazionale di studi Reggio Calabria 26-30 novembre 2001, I* (Quaderni Petrarqueschi XII-XIII, 2002-2003), Φλωρεντία
- Furlan, I. (1980), *Codici greci illustrati della Biblioteca Marciana* III, Μιλάνο
- Garin, E. (1967), “Poliziano e il suo ambiente”, στο: *Ritratti di umanisti*, Φλωρεντία, σσ. 131-162 (Αγγλ. μτφρ.: *Portraits from the Quattrocento*, Νέα Υόρκη 1973, σσ. 160-189)
- Gasparotto, D. (1996), “La barba di Pietro Bembo”, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, Serie IV, Quaderni 1-2: 183-206 και εικόνες 97-109
- Geanakoplos, D.J. (1976), *Interaction of the ‘Sibling’ Byzantine and Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance (330-1600)*, Νέα Υόρκη-Λονδίνο
- (1989), *Constantinople and the West. Essays on the Late Byzantine (Palaeologan) and Italian Renaissances and the Byzantine and Roman Churches*, Μάντισον
- Gill, J. (1959), *The Council of Florence*, Κέμπριτζ
- Griffiths, G. – Hankins, J. – Thompson, D. (επιμ.) (1987), *The Humanism of Leonardo Bruni. Selected Texts*, Μπίνγκχαμπτον (Νέα Υόρκη)
- Gualdo Rosa, L. (1997), “Bruni, Leonardo (1370-1444)”, στο: C. Nativel (επιμ.), *‘Centuriae latinae’. Cent une figures humanists de la Renaissance aux Lumières offertes à Jacques Chomarat*, Γενεύη, σσ. 191-200
- Hahn, H.H. (επιμ.) (1995), *Historische Stereotypenforschung. Methodische Überlegungen und empirische Befunde*, Όλντενμπουργκ
- Hankins, J. (2007), *Leonardo Bruni. Epistolarum libri VIII. Recensente Laurentio Mehus (1741)*, Ρώμη
- (2003), “Leonardo Bruni: Life and Works”, στο: *Humanism and Platonism in the*

- Italian Renaissance*, I-II, Ρώμη, I, σσ. 9-18
- Harlfinger, D. et al. (1992), *Die Wiedergeburt der Antike und die Auffindung Amerikas. 2000 Jahre Wegbereitung einer Entdeckung. Bildkatalog zur Ausstellung*, Αμβούργο
  - Harlfinger, D. – Rashed, M. (2007), “Leonzio Pilato fra Aristotelismo Bizantino e scolastica Latina. Due nuovi testimoni postillati”, στο: Feo et al., σσ. 277-293, πίν. v-xiv
  - Hausmann, F.R. (1974), “Campano, Giovanni Antonio”, *DBI* 17: 424-429
  - Heiberg, I.L. (1892), “Handschriftliches zum Kommentar des Simplicius zu Aristoteles ‘De caelo’”, *Sitzungsberichte der kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 1: 59-76
  - (1894), *Simplicii in Aristotelis De Caelo commentaria* (Commentaria in Aristotelem Graeca VII), Βερολίνο
  - Hunger, H. (1987), *Graeculus perfidus – Ἰταλός ἱταμός. Il senso dell’alterità nei rapporti greco-romani ed italo-bizantini*, Ρώμη
  - Hutzfeldt, B. (1999), *Das Bild der Perser in der griechischen Dichtung des 5. vorchristlichen Jahrhunderts*, Βισμπάντεν
  - Kidwell, C. (1989), *Marullus. Soldier Poet of the Renaissance*, Λονδίνο
  - Kölzer, T. – Stähli, M. (1994), *Petrus de Ebulo. Liber ad honorem Augusti sive de rebus Siculis: Codex 120 II der Burgerbibliothek Bern: eine Bilderchronik der Stauferzeit*. Textrevision und Übersetzung von Gereon Becht-Jördens, Σιγκμαρίνγκεν
  - Lilie, R.-J. (1987), “Graecus Perfidus oder Edle Einfalt, Stille Größe? Zum Byzanzbild in Deutschland während des 19. Jahrhunderts am Beispiel Felix Dahns”, *Klio* 69: 181-203
  - Luiso, F.P. (1980), *Studi su l’epistolario di Leonardo Bruni*, Ρώμη
  - Maier, I. (1966), *Ange Politien: La formation d’un poète humaniste*, Γενεύη
  - Maisano, R. - Rollo, A. 2002: *Manuele Crisolora e il ritorno del Greco in Occidente*, Νάπολη
  - Mastrogianni, A. (2000), *Die Poemata des Petrus Crinitus und ihre Horazimitation*, Αμβούργο
  - Mencken, I.B. (1707), *Io. Antonii Campani Episcopi Aprutini Epistolae et Poemata*, Λειψία
  - Mossay, J. (1981), *Repertorium Nazianzenum. 1. Codices Galliae*, Πάντερμπορν
  - Mystakides, B.A. (1920), *Αἱ λέξεις Ἑλλην, Γραικός (Γραικύλος), Βυζαντινός ...*, Τυβίγγη
  - Nota, E. (2002-), *Pétrarque. Rerum senilium libri. Lettres de la vieillesse. Édition critique d’Elvira Nota, presentation, notices et notes de Ugo Dotti*, Παρίσι
  - ODB (1991), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Οξφόρδη
  - Παυλοπούλου, Α. (2001), «Η αντιπαράθεση δύο κόσμων στις μαρτυρίες για την Ἄλωση», *Βυζαντικά* 21: 349-374
  - (2006), «Αφηγηματικά μοτίβα και ιστορικές παραστάσεις ετερότητας-βαρβαρότητας του εχθρού από την αρχαία ελληνική λογοτεχνική παράδοση στις μαρτυρίες για την Ἄλωση», *Βυζαντικά* 26: 319-342
  - Perosa, A. (1951), *Michaelis Marulli Carmina*, Ζυρίχη
  - Pertusi, A. (1964), *Leonzio Pilato fra Petrarca e Boccaccio*, Βενετία
  - Petrochilos, N. (1974), *Roman Attitudes to the Greeks*, Αθήνα (Μετάφραση στα ελληνικά από Ε. Περάκη-Κυριακίδου και Σ. Κυριακίδη: *Ρωμαίοι και Ελληνισμός. Μια διαλεκτική σχέση*. Αθήνα 1984)
  - Peyron, A. (1810), *Empedoclis et Parmenidis Fragmenta ex codice Taurinensis bibliothecae restituta et illustrata. Simul agitur de genuino graeco textu commentarii Simplicii in Aristotelem De Coelo et Mundo*, Λειψία
  - Philelfo, F. 1502: *Epistolarum familiarium libri XXXVII*, Βενετία
  - Picotti, G.B. (1955), *Ricerche Umanistiche*, Φλωρεντία
  - Pontani, F. (2002), *Angeli Politiani Liber Epigrammatum Graecorum*, Ρώμη

- Rollo, A. (επιμ.) (2007), *Leonzio lettore dell' Ecuba nella Firenze di Boccaccio. Atti del Convegno internazionale di studi Reggio Calabria 26-30 novembre 2001, II* (Quaderni Petrarqueschi XII-XIII, 2002-2003), Φλωρεντία.
- Romano, V. (1951), *Giovanni Boccaccio. Genealogie deorum gentilium libri*, Μπάρι
- Rossi, V. (1933-1942), *Francesco Petrarca. Le Familiari I-IV*, Φλωρεντία
- Schenkl, H. (1900), *Themistii in Aristotelis Physica paraphrasis* (Commentaria in Aristotelem Graeca V 2), Βερολίνο
- Setton, K.M. (1956), "The Byzantine Background to the Italian Renaissance", *PAPhS* 100.1: 1-76
- Tateo, F. (1972), *L'umanesimo meridionale*, Μπάρι
- Viti, P. (1997), "Filelfo, Francesco", *DBI* 47: 613-626
- Wiesner, I.S. (1763), *De Graecorum appellatione probrosa apud scriptores Latinos*, Ερλάνγκεν
- Woodhouse, C.M. (1986), *Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes*, Οξφόρδη
- Zippel, G. (1890), *Niccolò Niccoli: Contributo alla storia dell' Umanesimo*, Φλωρεντία

## Summary

### *Graeculus barbatus: Renaissance views about the Greeks*

The aim of this paper is to explore some perceptions of the Byzantines constructed by 14<sup>th</sup>- and 15<sup>th</sup>-century Italian humanists. In the mid-15<sup>th</sup> century many Byzantines left Constantinople, and headed to the West. This migration put in a new perspective the issue of the image of the Greeks in the Latin world, and brought to the forefront a number of stereotypes and negative images, both on the personal and the socio-cultural level as well. Within this context, the paper examines the views of important figures of Italian Renaissance, such as Petrarch, Boccaccio, and Politian, and places them against their proper historical background. Particular attention is also paid to the image of the 'bearded Greek' (*Graeculus barbatus*), which becomes something of a motive. The main picture that emerges from this analysis is a generally negative perception of the Byzantines: in many cases, they were perceived not only as Graeculi, but also as heretics, unreliable, sycophants and in every way inferior to the Italians. Few Byzantine figures, including Chrysoloras and Chalkokondyles, escape from these sweeping generalizations, although even these attracted criticism. The paper attempts to investigate the sources of this hostility, the continuities and changes in the Latin images of the Byzantines, the longevity of the western stereotypes and to show whether the Renaissance view of them is different from that of the Classical period, or it is simply a survival of earlier stereotypes.

## Η πολυπολιτισμικότητα του λατινικού Μεσαίωνα κατά τους προαναγεννησιακούς χρόνους και η σημασία της για την πολυπολιτισμική Ενωμένη Ευρώπη

Η ρωμαϊκή λογοτεχνία είναι η πρώτη λογοτεχνία που ασχολείται συνειδητά με την παράδοση ενός λαού και όταν πια αυτονομείται από την προκάτοχό της τότε βρίσκει τον εαυτό της και αναπτύσσει μια διαφοροποιημένη αυτοσυνειδησία, παρατηρεί ο Michael von Albrecht<sup>1</sup> έτσι, επιτελεί μια προεργασία για τις μεταγενέστερες ευρωπαϊκές λογοτεχνίες και είναι σε θέση να γίνει δάσκαλός τους. Μια λογοτεχνία με συνείδηση της ιστορίας της μπορεί να αποτελεί συνεχώς στο διάβα του χρόνου το αντικείμενο ενός «διαλόγου κορυφής»: ας φέρουμε στο νου μας το Δάντη, το Βεργίλιο και τον Όμηρο.

Με τον όρο «Λατινικός Μεσαίωνας» οι ιστορικοί στο παρελθόν θεωρούσαν μια χιλιετία πνευματικής και κοινωνικής καθυστέρησης, ενώ σήμερα οι μελετητές του Μεσαίωνα έχουν εντοπίσει σύνθετους κοινωνικούς και πολιτισμικούς δεσμούς ανάμεσα στη Ρώμη και την Κελτική και Γερμανική Ευρώπη του Μεσαίωνα, όπως και ανάμεσα στον ύστερο Μεσαίωνα και τους νεότερους χρόνους.<sup>2</sup> Ως χαρακτηριστικό της μακράς αυτής ιστορικής περιόδου προβάλλεται η εξελικτική συνέχεια και συγκεκριμένα στην εποχή ανάμεσα στον ύστερο ρωμαϊκό κόσμο και την Ευρώπη των φύλων του 6<sup>ου</sup> και του 7<sup>ου</sup> αιώνα αλλά και ανάμεσα στον ύστερο Μεσαίωνα και το 16<sup>ο</sup> αιώνα. Αυτή η θεώρηση της Ιστορίας ως συνεχούς εξελικτικής διαδικασίας, ως ενός *continuum* χωρίς ρήξεις και ασύνδετες περιόδους δίνει συγχρόνως τη δυνατότητα να εξετάσουμε το Μεσαίωνα ως παιδική ηλικία της Ευρώπης – όπως εύστοχα τον χαρακτηρίζει ο Jacques Le Goff – ως μια εποχή ανάμικτου σκότους και φωτός, κατά την οποία ανακτήθηκε ο πυρήνας της μεγάλης ελληνικής και ρωμαϊκής κληρονομιάς.

Ο καθηγητής Luigi Alfonsi<sup>3</sup> παρατηρεί σχετικά ότι η ερμηνεία της λογοτεχνίας του Μεσαίωνα πρέπει να γίνεται με δεδομένη τη συνέχεια της κλασικής λογοτεχνίας, της ρωμαϊκής και της χριστιανικής, κατά τους αιώνες του Μεσαίωνα. Τη συνέχεια αυτή ο Alfonsi χαρακτηρίζει *translatio*, μεταφορά δηλαδή των λογοτεχνικών αξιών από τη μία περίοδο στην άλλη.

Ο Μεσαίωνας, που όχι μόνο διατήρησε και μεταβίβασε στους μεταγενέστερους τα επιτεύγματα της κλασικής αρχαιότητας αλλά και τα εμπλούτισε με τη δική του ευρύτατη συμβολή, υπήρξε μια περίοδος αναταράξεων και συγκρούσεων πνευματικών, πολιτικών, κοινωνικών και οικονομικών. Ο Μεσαίωνας είδε στη γέννησή της τη διάλυση της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, είδε την ενότητα να καταλύεται, την πολλαπλότητα να αναδύεται και τον *civis Romanus* να εξαφανίζεται με την ανάδειξη της έννοιας του έθνους-κράτους. Η ιδέα του κράτους, ύψιστος στόχος του πολίτη και τόσο αγαπητή στον αρχαίο κόσμο, εξασθένησε, χωρίς αμφιβολία, από τη

1 Βλ. von Albrecht (1997) 12.

2 Βλ. Nicholas (1999) πρόλογος.

3 Βλ. Alfonsi (1972) 7, 236 κ.ε.

μεσαιωνική καθολική αντίληψη, η οποία έβλεπε το κράτος υποκείμενο στην εκκλησία. Αλλά εξαιτίας αυτής της εξασθένησης της ιδέας του κράτους προωθήθηκε ιδιαίτερα η αρχή της ατομικής δραστηριότητας, που αποτελεί ένα από τα κύρια χαρακτηριστικά των νεότερων χρόνων. Αυτός καθαυτός ο διαχωρισμός κράτους – εκκλησίας αποδείχθηκε μια από τις μεγαλύτερες δυνάμεις της πολιτικής και πνευματικής προόδου. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζουν οι απόψεις του καθηγητή Αντώνη Λιάκου<sup>4</sup> για το σήμερα, για την εποχή δηλαδή της παγκοσμιοποίησης. Παρατηρεί, λοιπόν, ότι σήμερα συντελείται μια αναδιάταξη των σχέσεων, οι οποίες συναποτελούσαν το έθνος-κράτος. Η πρώτη συνέπεια αυτής της αλλαγής είναι ότι τα έθνη από πολιτικές οντότητες μετατρέπονται κυρίως σε πολιτισμικές. Στην έννοια του έθνους υπερισχύουν τα πολιτισμικά χαρακτηριστικά σε σχέση με τα πολιτικά, που μετέτρεψαν το έθνος σε μια συνεκτική πολιτεία. Πρόκειται για μια διαδικασία ανάλογη με εκείνη που συνέβη με τους Έλληνες υπό τους Ρωμαίους. Ενώ, δηλαδή, το στοιχείο της ταυτότητάς τους στα χρόνια της ακμής των ελεύθερων πόλεων ήταν πολιτικό, υπό τους Ρωμαίους έγινε πολιτισμικό. Αυτή η διαδικασία μετατροπής του έθνους από πολιτική σε πολιτισμική κοινότητα είναι βέβαιο αποτέλεσμα της μείωσης και της υποβάθμισης των πολιτικών διαδικασιών στο περιβάλλον της παγκοσμιοποίησης.

Ο λατινικός Μεσαίωνας αρχίζει *grosso modo* τον 6<sup>ο</sup> και τελειώνει το 14<sup>ο</sup> αιώνα από το Βοήθιο στο Δάντη. Η μακρά διάρκεια του Μεσαίωνα έχει προκαλέσει ποικίλες τοποθετήσεις των ιστορικών για την αρχή και το τέλος του. Σημαντική είναι η άποψη του Jacques Le Goff, όπως διατυπώνεται στο πρόσφατο βιβλίο του με τίτλο: «Η Ευρώπη γεννήθηκε το Μεσαίωνα;».<sup>5</sup> Οι αιώνες που μεσολαβούν ανάμεσα στον 4<sup>ο</sup> και το 15<sup>ο</sup> αιώνα, παρατηρεί ο Γάλλος ιστορικός, υπήρξαν σημαντικοί και ο Μεσαίωνας κληροδότησε στην Ευρώπη του σήμερα και του αύριο την πιο σπουδαία ζωντανή κληρονομιά της. Είναι φανερό, προσθέτει, ότι δεν υπάρχει πουθενά τομή της Αναγέννησης. Προτείνει, λοιπόν, στους αναγνώστες του να θεωρήσουν τα τέλη του 15<sup>ου</sup> αιώνα σταθμό στη μεσαιωνική ιστορία της Ευρώπης, πράγμα που δικαιώνει και τον τίτλο της δικής του μελέτης.

Η λατινική Φιλολογία του Μεσαίωνα κατά την τελευταία χρονική περίοδο 1200-1350 ήταν στενά συνδεδεμένη με την ιστορία του πνεύματος και στάθηκε η αστείρευτη πηγή, από όπου άντλησαν οι λογοτεχνίες όλων των εθνών. Αν το 13<sup>ο</sup> αιώνα το μέλλον της Ευρώπης αποκτά σαφέστερα χαρακτηριστικά, αυτό οφείλεται σε μεγάλο βαθμό στην ανάπτυξη των λογοτεχνιών. Κατά την περίοδο, λοιπόν, αυτή νέα Πανεπιστήμια ιδρύθηκαν απαλλαγμένα από την κηδεμονία των Παπών και με λαμπρό επιτελείο καθηγητών και πλήθος σπουδαστών. Κυριότερα κέντρα της πνευματικής ζωής της Ευρώπης ήταν το Παρίσι, η Οξφόρδη και η Μπολόνια. Δύο νέα θρησκευτικά τάγματα εμφανίστηκαν, των Φραγκισκανών και των Δομηνικανών, καθώς και ισχυρές προσωπικότητες (Αβελάρδος, Κλαιρβώ) προαγγέλλοντας την Αναγέννηση. Πνευματικό επίτευγμα της εποχής, η εκλαΐκευση της παιδείας και η ανεξαρτητοποίηση της από την εκκλησία. Ο κλήρος που αποτελούσε την κύρια πηγή κουλτούρας παύει πλέον να παίζει αυτόν το ρόλο ή τουλάχιστον ακολουθεί τον εκλαϊκισμό, ο οποίος δεν κινείται εναντίον της εκκλησίας αλλά μέσα σε αυτήν. Στην πραγματικότητα κινείται εναντίον των Παπών και της πολιτικής τους και μόνον αργότερα αυτό το νέο ρεύμα θα κινηθεί κατά της εκκλησίας και των κατευθύνσεών της ή τουλάχιστον θα θελήσει να λειτουργήσει απόλυτα ανεξάρτητα από αυτήν. Αλλά τότε θα είμαστε πλέον μπροστά σε έναν αυθεντικό ουμανισμό, που στηρίζεται στη συνεχή επαφή με τους μεγάλους συγγραφείς της αρχαιότητας, μπροστά δηλαδή στη χρυσή εποχή των λατινικών μεσαιωνικών Γραμμάτων. Για δύο ολόκληρους αιώνες οι ουμανιστές φέρο-

4 Βλ. Λιάκος (2007) 153.

5 Βλ. Le Goff (2006) πρόλογος, 353.



νταν συνεχώς σαν η Λατινική να ήταν και να έπρεπε να παραμείνει η μόνη αξία γραπτή γλώσσα.<sup>6</sup> Πολλοί διανοούμενοι εξέφραζαν τη λύπη τους, γιατί ο Δάντης συνέγραψε το μεγάλο ποίημά του στην Ιταλική, παρότι είχε αρχίσει στη Λατινική. Όλο το πεπρωμένο της ιταλικής ποίησης εξαρτήθηκε από το ότι δεν συνέχισε κατ' αυτόν τον τρόπο. Το σύγγραμμά του *De Vulgari eloquentia*, στη Λατινική, παρέμεινε σχεδόν στην αφάνεια για πολύ καιρό, και όσο μεγάλη αξία και αν έχει για μας, δεν μπόρεσε να αποκτήσει την επιβλητική επίδραση της *Divina Commedia*. Ωστόσο ακόμη και ο Πετράρχης εμπιστευόταν περισσότερο τα λατινικά του ποιήματα παρά τα σονέτα και τα τραγούδια του, ενώ ακόμη και προς τον Ariosto απευθύνθηκε η αξίωση να συνθέτει στη Λατινική. Ο Μπούρκχαρντ διατυπώνει σχετικά μια ενδιαφέρουσα παρατήρηση: είναι καλό που η ιταλική ποίηση διέθετε δύο ειδών εργαλεία, γιατί και στα δύο οι επιδόσεις της υπήρξαν έξοχες και ιδιαίτερες και μάλιστα με τρόπο, ώστε να κατανοεί κανείς γιατί η ποίηση γράφεται αλλού στην Ιταλική και αλλού στη Λατινική. Ίσως τα ίδια να ισχύουν και για τον πεζό λόγο. Η παγκόσμια θέση και φήμη της ιταλικής παιδείας εξαρτήθηκαν από το ότι ορισμένα ζητήματα έγιναν αντικείμενο επεξεργασίας στη Λατινική, ενώ την ιταλική πρόζα τη χειρίστηκαν με τον καλύτερο τρόπο όσοι χρειάστηκε να παλέψουν με τον εαυτό τους, για να μη γράψουν στη Λατινική. Ο λόγος καθυστέρησης της γέννησης της ιταλικής λογοτεχνίας έχει απασχολήσει τους ειδικούς αυτής της περιόδου, γιατί από αυτόν έβγαине το συμπέρασμα ότι ενώ στη Γαλλία, για παράδειγμα, η λαϊκή λογοτεχνία γεννήθηκε εξαιτίας μιας πιο έντονης ώθησης από τα χαμηλά στρώματα, στην Ιταλία αντίθετα επικράτησαν για μια τέτοια γέννηση τα καλλιεργημένα και κάπως τεχνητά στοιχεία. Ο E.R. Curtius<sup>7</sup> δικαιολογεί την καθυστέρηση αυτή λέγοντας ότι ο Δάντης είναι ο πρώτος που κάνει την ανατροπή και τρέφει την ποίησή του με τους θησαυρούς του λατινικού Μεσαίωνα. Σήμερα, όπως αναφέρει ο Αλμπέρτο Αζόρ Ρόζα,<sup>8</sup> πιστεύουμε ότι μια τέτοια καθυστέρηση οφείλεται όχι στην έμμονη επικράτηση της λατινικής παράδοσης αλλά στον κυρίως πρακτικό, οικονομικό και δικαστικό χαρακτήρα που κυριέυσε τον ιταλικό πολιτισμό των κοινοτήτων κατά την ανάπτυξή του μέσα από την κρίση των φεουδαλικών θεσμών, έτσι ώστε η ανάγκη της χρήσης της λαϊκής γλώσσας παρέμεινε για πολύ καιρό εκτοπισμένη στους πιο ωφελιμιστικούς τομείς.

Στο γλωσσικό τομέα ο Μεσαίωνας βρήκε στην ανάπτυξή της μια γλώσσα παγκόσμια, τη Λατινική, την οποία είδε κατόπιν να υποχωρεί αργά-αργά και να αναγεννάται στις ρομανικές γλώσσες και να εξαπλώνεται η επίδρασή της στο γερμανικό, σλαβικό και ουγγρικό πολιτισμό. Η Λατινική υπήρξε η γλώσσα του πολιτισμού δεκατριών αιώνων που χωρίζουν το Βεργίλιο από το Δάντη. Χωρίς αυτή τη γλώσσα δε θα μπορούσαμε να κατανοήσουμε τις λαϊκές φιλολογίες του Μεσαίωνα, όπως το *Chanson de Roland*, τους τροβαδούρους και συγκεκριμένα το λατινικό Μεσαίωνα. Η Λατινική του Μεσαίωνα υπήρξε για όλη την Ευρώπη ο φορέας που μπόρεσε να εκφράσει όλες τις εκδηλώσεις του πνεύματος και της τέχνης, μια τεράστια, δηλαδή, παιδεία. Η απαρχή των ρομανικών γλωσσών και λογοτεχνιών, που προέρχονται από τη σύνθετη ανάπτυξη και μετεξέλιξη της Λατινικής, είναι άμεσα συνδεδεμένη με την ιστορική και πνευματική ανάπτυξη της κοινής βάσης της σύγχρονης ευρωπαϊκής πολιτιστικής πραγματικότητας, που είναι ο αρχαίος ρωμαϊκός πολιτισμός με το μεγάλο όγκο των λογοτεχνικών και φιλοσοφικών επιτευγμάτων, τα οποία αυτός πραγματοποίησε. Αυτός όμως ο δεσμός δεν είναι άμεσος. Ανάμεσα στον κλασικό λογοτεχνικό πολιτισμό και στο σύγχρονο παρεμβάλλεται μια άλλη μεγλειώδης δημιουργία λογοτεχνικού πολιτισμού, η οποία αντιπροσωπεύεται από την ιστορία

6 Βλ. Μπούρκχαρντ (1997) 173.

7 Βλ. Curtius (1956) 602.

8 Βλ. Ρόζα (1998) 16.

της μεσαιωνικής λατινικότητας. Η μεσαιωνική αυτή λατινικότητα σε σχέση με την κλασική διατηρεί ουσιαστικά την ευρωπαϊκή πνευματική ενότητα, παρατηρεί ο E.R. Curtius,<sup>9</sup> ο οποίος αναφέρεται στο δεσμό ανάμεσα στους Βεργίλιο, Δάντη, Βίκο και Γκαίτε, που δεν είναι άλλος από την κλασική παράδοση, της οποίας βασική γλώσσα είναι η Λατινική. Δεν μπορούμε να ξεχωρίσουμε το Βεργίλιο από το Δάντη ούτε το Δάντη από το Βοκκάκιο και τον Πετράρχη. Έτσι καθιερώθηκε ανάμεσα στις λαϊκές και στις εθνικές γλώσσες ένας διάλογος, χωρίς τον οποίο δεν μπορούμε ούτε τις μεν ούτε τις δε να κατανοήσουμε. Ο E.R. Curtius θέλησε να τονίσει τη σημασία του λατινικού μεσαιώνα, τοποθετώντας τον υπό την προστασία της Ευρώπης και του Δάντη. Πρόκειται, όπως ο ίδιος τονίζει, για το λατινικό Μεσαίωνα και όχι για το Μεσαίωνα γενικά. Χαρακτηριστική είναι εξάλλου η επισήμανση του Αζόρ Ρόζα<sup>10</sup> ότι μόνον η Λατινική επέτρεψε την εύκολη και βαθιά διάδοση ιδεών, γνώσεων και αξιών πολιτισμικών, θεσμών και νέων μορφών πνευματικής οργάνωσης, που πραγματοποιείται κατά τη διάρκεια όλου του 15<sup>ου</sup> αιώνα από τον ιταλικό πολιτισμό προς όλους τους άλλους της Ευρώπης, συμπεριλαμβανομένων και των μη ρομανικών.

Ο απολογισμός της μεσαιωνικής λατινικής φιλολογίας, της γαλουχημένης με τη φαντασία, τη διάνοηση και την πίστη σε κάθε εκδήλωση φιλολογική, φιλοσοφική, καλλιτεχνική υπήρξε τεράστιος. Είναι βέβαιο ότι αυτή η φιλολογία είναι περισσότερο ενδιαφέρουσα ως πολιτιστικό γεγονός, συνδεδεμένη με την ιστορία του πνεύματος, παρά ως καθαρή φιλολογία.

Στο Μεσαίωνα ανήκει το ποίημα *Dies irae*, που δεν είναι ο ύμνος του θανάτου αλλά της χαράς και της αιώνιας ελπίδας, που δηλώνει τη μετάνοια και όχι την κατάρα και την καταδίκη. Ο ύμνος αυτός ανήκει στη χριστιανική ποίηση και συγκεκριμένα στο σημαντικό είδος *Sequentia*, που ξεκίνησε από την Ανατολή και πολύ γρήγορα άνθισε σε όλη την Ευρώπη.<sup>11</sup> Η ποίηση αυτή συνδέθηκε με τη σύγχρονη της επικαιρότητα – δοξασίες, κοινωνικές καταστάσεις, θρησκευτικά δόγματα – είχε μεγάλη απήχηση και έγινε η Βίβλος του λαού, γιατί μέσω αυτής εκφράστηκε η ελπίδα της μεταθανάτιας ζωής και το μεγαλείο της λύτρωσης.

Ο ύμνος *Dies irae* δεν ήταν η μοναδική έκφραση του πνεύματος του Μεσαιώνα. Στην περίοδο αυτή ανήκουν το *Cantico delle creature*, έργο του Φραγκισκανού μοναχού Φραγκίσκου της Ασίζης αλλά και οι λεπτές φιλολογικές ασέλγειες των περιπλανώμενων κληρικών και σπουδαστών Goliardi, τα γνωστά *Carmina Burana*, γραμμένα για τη φύση, τον έρωτα, το κρασί, για την ανήσυχη και ασυμβίβαστη νεολαία. Πρόκειται για ιδιότυπη ποιητική έκφραση του Μεσαιώνα, για κείμενα τα οποία γράφονται σε μίαν εποχή που αρνήθηκε τη χαρά της υλικής ζωής. Οι ποιητές αυτοί δεν ανήκαν σε συγκεκριμένη κοινωνική τάξη και ήταν στενά συνδεδεμένοι μεταξύ τους – παρά τη διαφορετική καταγωγή – λόγω της γλώσσας, της Λατινικής, λόγω της δίψας για μάθηση και κυρίως λόγω των κοινών αγώνων, που με πολύ κόστος έκαναν ενάντια στο κατεστημένο της εποχής τους.

Είναι σημαντικό το γεγονός ότι ο Μεσαίωνας αισθάνθηκε κληρονόμος και άρρηκτος συνεχιστής του λατινικού κόσμου δίνοντας νέα πνοή στα πρόσωπα της κλασικής αρχαιότητας και σε εκείνα της κλασικής μυθολογίας. Η προσωπικότητα π.χ. της Διδούς, εγκαταλελειμμένης από τον *falsus amator* και καταδικασμένης σε αυτοκτονία, απαντά στην ποίηση των Goliardi ως νεαρή ερωτευμένη κοπέλα, ως *pastorella*, που ήταν επινόηση της δημόδους φιλολογίας και εμφανίστηκε μετά το 12<sup>ο</sup> αιώνα στην ποίηση.

Οι ως επί το πλείστον ανώνυμοι ποιητές των *Carmina Burana*<sup>12</sup> ύψωσαν κατά το β' ήμισυ

9 Βλ. Curtius (1956) 19.

10 Βλ. Ρόζα (1998) 126.

11 Βλ. Βουτσίνου-Κικίλια (1994) 107-137.

12 Βλ. Γεωργαλά-Πριόβολου (2006).

του 12<sup>ου</sup> αιώνα και τη διάρκεια του 13<sup>ου</sup> φωνή διαμαρτυρίας για τη διεκδίκηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων, τα οποία καταπιέζονταν από την εκκλησιαστική εξουσία. Έχουμε εδώ ένα ενδιαφέρον ιστορικό και πολιτιστικό φαινόμενο, που αξίζει να επισημανθεί, παρατηρεί ο Καθηγητής Μ. Μερακλής.<sup>13</sup> Πρόκειται για μια κίνηση που έχει χαρακτήρα έντονης αμφισβήτησης, αν όχι και ανατροπής, κίνηση δηλαδή κληρικών εναντίον κληρικών δίπλα στους φοιτητές, που κινήθηκαν με τα ίδια κίνητρα αμφισβήτησης εναντίον των σχολαστικών καθηγητών. Αυτή, λοιπόν, η «διαταξικότητα» της κίνησης αμφισβήτησης, η οποία εξάλλου είχε ως ενωτικό στοιχείο την προϋπόθεση ενός – περισσότερο ή λιγότερο – υψηλού βαθμού διανοητικότητας και παιδείας, αποκτά σχεδόν και μιαν ιστορική μοναδικότητα, η οποία βρίσκει την οριακή έκφρασή της με το γεγονός ότι η γλώσσα που χρησιμοποιούν οι αμφισβητίες είναι η Λατινική, η γλώσσα της Σχολαστικής του Μεσαίωνα, του Θωμά του Ακινάτη και των παπικών εγκυκλίων. Είναι συναρπαστικό, καταλήγει, όχι μόνον οι κληρικοί κατά κληρικών, πανεπιστημιακοί σπουδαστές κατά πανεπιστημιακών δασκάλων, αλλά και η Λατινική εναντίον της Λατινικής.

Είναι αναγκαίο να επισημάνουμε ότι το άλμα που πραγματοποιείται κατά τους τελευταίους αιώνες του Μεσαίωνα είναι τεράστιο. Η συνάντηση των τελειοποιημένων πολιτιστικών παραδόσεων και των λαϊκών γλωσσών – συνάντηση πίσω από την οποία διακρίνεται μια κυκλώπεια κοινωνική και οικονομική μεταμόρφωση ολόκληρης της Ευρώπης – υποχρεώνει τη λογοτεχνία σε μια τροποποίηση των κανόνων, των σκοπών και του κοινού της. Καθορίζει το ξεκίνημα μιας μακράς πορείας διαφοροποίησης και διακλάδωσης του πολιτισμικού γίγνεσθαι στις αυθεντικές δυνάμεις της κοινωνίας, που θα δώσει σιγά-σιγά ζωή σε έναν καινούργιο πολιτισμό βασισμένο στη λαϊκή κουλτούρα. Ο Umberto Eco έχει επανειλημμένα επισημάνει σε κείμενά του τις αναλογίες που υπάρχουν ανάμεσα στους χρόνους από το 12<sup>ο</sup> έως το 14<sup>ο</sup> αιώνα και στους δικούς μας χρόνους: ίδια πολιτιστική κρίση, ίδιες διαμάχες και αναταράξεις. Εξάλλου ο Jacques Le Goff, στο βιβλίο που αναφέραμε, μας παρασύρει σε ένα ταξίδι στο παρελθόν, ελπίζοντας ότι αν οι Ευρωπαίοι κατανοήσουν καλύτερα τις ρίζες τους, θα οικοδομήσουν καλύτερα το μέλλον τους. Το μεγάλο όραμα της Ενωμένης Ευρώπης δε θα υλοποιηθεί χωρίς να λάβει υπόψη του την ιστορία: μια Ευρώπη χωρίς ιστορία θα ήταν ορφανή και δυστυχημένη. Το μέλλον πρέπει να ακουμπήσει στην κληρονομιά, χάρη στην οποία από την αρχαιότητα και μάλιστα από τα προϊστορικά χρόνια, η Ευρώπη έγινε ένας κόσμος εξαιρετικού πλούτου, εξαιρετικής δημιουργικότητας μέσα στην ενότητα και την πολυμορφία της. Ο Γάλλος ιστορικός επιχειρεί να δείξει τι έχει κληρονομήσει η σύγχρονη Ευρώπη, τι δανειζεται, τι επαναλαμβάνει από τα χαρακτηριστικά της μεσαιωνικής Ευρώπης, που δε μοιάζει απόλυτα με τη δική μας, αλλά αντιπροσωπεύει μια σημαντική στιγμή στη διαδικασία συγκρότησής της.

Οι άνθρωποι του Μεσαίωνα δημιούργησαν τη βάση του δυτικού πολιτισμού, όπως τον γνωρίσαμε σήμερα, παρατηρεί ο David Nicholas,<sup>14</sup> και αυτήν ακριβώς την εξέλιξη πρέπει να εξετάσουμε προχωρώντας από την πολυπολιτισμικότητα του Μεσαίωνα στην πολυπολιτισμικότητα του σύγχρονου κόσμου, γιατί σύμφωνα με το αξίωμα του Saintsbury «το αρχαίο χωρίς το σύγχρονο είναι πέτρα σκανδάλου, το σύγχρονο χωρίς το αρχαίο είναι πλήρης παραφροσύνη».<sup>15</sup>

Δύο Ιταλοί πανεπιστημιακοί καθηγητές τοποθετούνται στο παραπάνω θέμα, με το δικό του τρόπο ο καθένας:<sup>16</sup> ο καθηγητής Gian Bagio Conte της Scuola Normale Superiore της Πίζας επισημαίνει ότι κάθε κουλτούρα, κάθε νέα εποχή πρέπει κατ' ανάγκη να διερευνά την κληρονομιά

13 Κατά την παρουσίαση του παραπάνω βιβλίου στην Αθήνα το 1995.

14 Βλ. Nicholas (1999) 19.

15 Βλ. Curtius (1956) 21.

16 Βλ. Συνέντευξη (β' μέρος) των G.B. Conte, J. Dangel και R. Thomas με τίτλο «Τα λατινικά γράμματα: το παρόν και το μέλλον τους», εφημ. «ΤΟ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ» (15 Μαΐου-1 Ιουνίου 2005).

που παραλαμβάνει, γιατί αυτός είναι ο μόνος τρόπος για να την οικειοποιηθεί. Πια να ζωντανέψει και να δραστηριοποιηθεί η κληρονομιά, πρέπει με την εμφάνιση κάθε νέας γενιάς να ξανακατακτηθεί. Αυτό συνέβη με τον πρώτο Ουμανισμό, τον οποίο πραγματώσε η ρωμαϊκή κουλτούρα, αργότερα με το δεύτερο Ουμανισμό της εποχής του Καρλομάγνου, μετά με τον ιταλικό και ευρωπαϊκό Ουμανισμό του 14<sup>ου</sup>, 15<sup>ου</sup> και 16<sup>ου</sup> αιώνα και τέλος με το μεταρομαντικό Ουμανισμό. Αυτός ο τελευταίος στον οποίο και εμείς ανήκουμε, διαφέρει από τους προηγούμενους Ουμανισμούς, γιατί είναι αμυντικός, καθώς νιώθει ότι σήμερα γίνεται επίθεση εναντίον των παραδοσιακών αξιών, και περιχαρακωμένος αμύνεται με εσωστρέφεια. Η πολυπολιτισμικότητα του σύγχρονου κόσμου είναι μια καλή ευκαιρία, για να ξαναβρούμε το νόημα της δικής μας ιδιαίτερης παράδοσης. Καλούμαστε να αντιμετωπίσουμε διαφορετικές κουλτούρες και η λύση δεν είναι να απαρνηθούμε τις παραδόσεις μας, για να δημιουργήσουμε μια συγκεχυμένη δυσδιάκριτη παγκόσμια κουλτούρα, αλλά να συμμετάσχουμε στο διάλογο ανάμεσα στις διάφορες κουλτούρες επαναπροτείνοντας ακριβώς τη δική μας. Θα γεννηθεί έτσι μέσα στη σύγχρονη πολυπολιτισμικότητα ένας νέος Ουμανισμός αλληλεξαρτώμενος, όχι πια απόλυτος αλλά βασισμένος στις αντιπαραθέσεις και στις διαφορές και ανεκτικός στις διαφορετικές ταυτότητες.

Ο δεύτερος Ιταλός καθηγητής της Κλασικής Φιλολογίας στο Πανεπιστήμιο του Μπάρι, Luciano Canfora, σε σχετικό βιβλίο του παρατηρεί ότι η ιστορία είναι ένας τρόπος για να δεις την προοπτική του παρόντος. Ο ελληνορωμαϊκός κόσμος, από τον οποίο κατάγεται ο δυτικός πολιτισμός, παρέχει ένα κριτικό οπλοστάσιο, το οποίο όχι μόνον παραμένει ενεργό, αλλά μπορεί να βγάλει τη σκέψη από πολλά αδιέξοδα. Χαρακτηριστική είναι η ακόλουθη διαπίστωση του ίδιου του συγγραφέα: «ο Αυγουστίνος έχοντας καταλάβει ότι κατέρρεε η προϋπάρχουσα τάξη έγραψε το *De Civitate dei*, ένα βιβλίο που στρεφόταν στο μέλλον με το μοναδικό εποικοδομητικό τρόπο: διατρέχοντας το παρελθόν, την τρομερή δηλαδή θριαμβευτική πορεία της αυτοκρατορικής Ρώμης. Μία ανάλογη άσκηση θα ήταν χρήσιμη σήμερα».<sup>17</sup>

Στην ιστορία της Ευρώπης η εποχή του λατινικού Μεσαίωνα παραμένει ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα κυρίως ως πολιτιστικό γεγονός, καθώς αποτελεί το συνδυαστικό κρίκο του αρχαίου κόσμου που παρακάμζει και του δυτικού που συνεχώς διαμορφώνεται. Η εξελικτική λοιπόν προσέγγιση μας δίνει την ευκαιρία να διερευνήσουμε την κληρονομιά που παραλάβαμε, να την ξαναποκτήσουμε και μέσα στον πολυπολιτισμικό σύγχρονο κόσμο να ξαναβρούμε το νόημα της δικής μας ιδιαίτερης παράδοσης και να συνειδητοποιήσουμε την ενότητά της μέσα στο χρόνο. Ως Ευρωπαίοι πολίτες θα πρέπει να αναζητήσουμε ένα «νέο Ουμανισμό», ανεκτικό στην πολυπολιτισμικότητα και προσαρμοσμένο στα νέα δεδομένα. Στην εποχή λοιπόν της πολυπολιτισμικότητας και της παγκοσμιοποίησης οι κληρονόμοι λαοί της ελληνορωμαϊκής παιδείας έχουν αυτοί κατεξοχήν τη δυνατότητα να συνεισφέρουν με την παιδεία και τη γνώση τους στη μεγάλη ευρωπαϊκή οικογένεια.

17 Βλ. Canfora (2003) 123.

## Βιβλιογραφία

- Albrecht, M. von (1997), *Ιστορία της Ρωμαϊκής Λογοτεχνίας* (επιμ. Δ.Ζ. Νικήτα), τ. 1, Ηράκλειο
- Alfonsi L. (1972), *La Letteratura Latina Medievale*, Μιλάνο
- Βουτσίνου-Κικίλια, Μ. (1994), *Sequentiae, Συμβολή στη Λατινική Μεσαιωνική Λογοτεχνία*, Αθήνα
- Γεωργαλά-Πριόβολου, Σ. (2006), *Carmina Burana Veris et Amoris*, Αθήνα<sup>7</sup>
- Canfora, L. (2003), *Κριτική της δημοκρατικής ρητορείας* (μτφρ. Π. Σκόνδρα), Αθήνα
- Curtius, E.R. (1956), *La littérature européenne et le Moyen Age Latin*, Παρίσι
- Le Goff, J. (2006), *Η Ευρώπη γεννήθηκε το Μεσαίωνα;* (μτφρ. Ε. Ζέη), Αθήνα
- Λιάκος, Α. (2007), *Πώς στοχάστηκαν το έθνος αυτοί που ήθελαν να αλλάξουν τον κόσμο*, Αθήνα
- Μπούρκχαρτ, Γ. (1997), *Ο πολιτισμός της Αναγέννησης στην Ιταλία* (μτφρ. Μ. Τοπάλη), Αθήνα
- Nicholas, D. (1999), *Η εξέλιξη του μεσαιωνικού κόσμου* (μτφρ. Μ. Τζιαντζή), Αθήνα
- Ρόζα, Α.Α. (1998), *Ιστορία της Ιταλικής Λογοτεχνίας* (επιμ. Φ. Γκικόπουλου), Θεσσαλονίκη

## Summary

### *The multiculturalism of the Latin Middle Ages during the pre-Renaissance years and its importance for the multicultural united Europe*

By the term “Latin Middle Ages” the historians of the past used to define a millennium of intellectual and social slowdown, whereas nowadays the researchers of the Middle Ages have detected complex social and cultural links between Rome and the Celtic and German Europe of the early Middle Ages, as well as between the later Middle Ages and the modern times. This view of History as a continuous evolutionary process, as a *continuum*, without breaks and unconnected periods, proves to be more correct and further offers the possibility to examine the Middle Ages as the infantile age of Europe – as J. Le Golf acutely notes – as a time of darkness mixed with light during which the core of the great Greek and Roman legacy was recovered.

Latin has been the language of education in the centuries between Vergil and Dante. For two whole centuries the humanists treated Latin as if it were and should remain the only language worthy to be written; this was the reason for the belated birth of the Italian literature, which has troubled the experts of this age.

In the history of Europe the Latin Middle Ages remain particularly interesting mainly as a cultural event, since it constitutes the link between the ancient and the western world, which is constantly under development.

Hence, this evolutionary approach gives us the opportunity to explore the legacy we have received, to regain it and to recover the meaning of our own particular tradition within the multicultural modern world, and also to realize the unity of this legacy through time. In order to achieve this, we must start from a vision of the “universal” offered by the Latin literature and as European citizens to seek out a “new Humanism”, which is tolerant to multiculturalism and adjusted to the facts of our times.

## Απολογισμός εργασιών Η' Πανελληνίου Συμποσίου Λατινικών Σπουδών

Αγαπητοί σύνεδροι,

Είναι, πιστεύω, σε όλους μας φανερό ότι ο συντάσσω τον απολογισμό των εργασιών ενός Πανελληνίου Συμποσίου Λατινικών Σπουδών, που έχει ως θέμα του την **πολυπολιτισμικότητα στη Ρώμη** -έτσι, γενικά...- και ως υπότιτλό του την **κοινωνική και πνευματική ζωή της πόλης** -και πάλι, έτσι, γενικά...- χωρίς να προσδιορίζονται περιορισμένες περιόδους και συγκεκριμένα χρονικά όρια, μέσα στα οποία η σκέψη του ομιλούντος καλείται να κινηθεί, βρίσκεται σε ένα μεγάλο δίλημμα: να αποπειραθεί, με προκρούστεια οπωσδήποτε μέθοδο, μια παρουσίαση συμπερασμάτων, έστω και σε στοιχειώδη μορφή, που είναι όμως εκ των πραγμάτων σχεδόν αδύνατη λόγω απουσίας ενός περιορισμένου σε έκταση στόχου, εντός των ορίων του οποίου η διατύπωση ορισμένων συμπερασμάτων θα μπορούσε να είναι, κατά το μάλλον ή ήττον, εφικτή, ή, εκτιμώντας το τεράστιο εύρος περιεχομένου αλλά και αριθμού ανακοινώσεων (41 τον αριθμό!), να προτιμήσει μια περιεκτική υπενθύμιση των ποικίλων θεμάτων, συνήθως μη συνδεομένων μεταξύ τους, που θίχθηκαν εδώ, άπαξ και συμπεράσματα είναι εντελώς αδύνατον να εξαχθούν από τις ανακοινώσεις των τριών αυτών ημερών. Ενυπόθετο είναι ότι κατέληξα στη δεύτερη εναλλακτική λύση.

Μεθοδικά οι διοργανωτές του Συμποσίου κατέληξαν στο ότι οι ανακοινώσεις, που στάλθηκαν από τα διάφορα μέρη της χώρας, θα μπορούσαν να καταταγούν σε διάφορες ομάδες: σ' αυτήν που οι ανακοινώσεις αναφέρονταν σε πλευρές της κοινωνικής ζωής και της πολιτικής και σ' εκείνη που είχαν σχέση με την ποίηση, τη φιλοσοφία και τη διάνοηση ή αφορούσαν στον Μεσαίωνα, την Αναγέννηση και τους Νεότερους χρόνους. Και σοφά επίσης μοίρασαν τις ανακοινώσεις κατά τριάδες, τις οποίες ακολουθούσε ένα διάλειμμα, απαραίτητο για όλους.

Προέκυψε έτσι ένα τεράστιο, ποικιλόχρωμο και πολύμορφο τοπίο, επί του οποίου οι σύνεδροι καλούνταν να τοποθετήσουν τις σκέψεις τους, το λόγο τους και την κριτική τους.

Ήδη με την εναρκτήρια συνεδρίαση – και μετά μια εξαιρετική συναυλία των αδελφών Βουγιουκλή – οι συμμετέχοντες πήραν το μήνυμα της τοποθέτησης όρων, ορίων και ορισμών της πολυπολιτισμικότητας στο τραπέζι των συζητήσεων, για να ακολουθήσουν στη συνέχεια ανακοινώσεις επί των διακυμάνσεων των ηθικών αξιών στο ρωμαϊκό χώρο, επί των προβλημάτων επικοινωνίας στον ελληνορωμαϊκό κόσμο και επί του εγκλωβισμένου σε ένα περιορισμένο ιδεολογικό ορίζοντα, και όχι στη γνώση, βλέμματος του «ρωμαϊκού» Οδυσσέα.

Ποικίλα προβλήματα και μεγάλος αριθμός εκπροσώπων του πνεύματος πέρασε στη συνέχεια από αυτό εδώ το τραπέζι: διαφορετικότητα και ρατσισμός, διαμόρφωση της πνευματικής και πολιτικής ζωής της Ρώμης υπό την επίδραση της βιβλιοθήκης του Περσέα, ταυτότητα των Ελλήνων της Σικελίας, λατρεία της Κυβέλης, της Ίσιδας και των συριακών θεοτήτων, πολιτισμική ταυτότητα και πολιτικά δικαιώματα στην εποχή της Δημοκρατίας, χριστιανικές κοινότητες των Ανατολικών στη Ρώμη των πρώτων χριστιανικών αιώνων, ο «κοσμοπολίτης πολυπολιτισμικός» στην αρχαϊκή ρωμαϊκή κωμωδία, εμπορικά προϊόντα της ρωμαϊκής ερωτικής

ελεγείας, η αναζήτηση της «χαμένης» Ρώμης, φιλοσοφική διάσταση της πολυπολιτισμικότητας στον αρχαίο κόσμο, *Graeculus barbatus*: αναγεννησιακές απόψεις για τους Έλληνες, πολυπολιτισμικότητα του λατινικού Μεσαίωνα κατά τους προαναγεννησιακούς χρόνους· και, παράλληλα, ένα συγκεκριμένο πλήθος εκπροσώπων του αρχαίου πνεύματος: **Τίτος Λίβιος** (Ρώμη-Ρωμαίοι και αλλότριτοι), **Πομπήιος Τρόγος** (πολυπολιτισμικότητα και ιμπεριαλισμός), **Προπέρτιος** (από τη *nota adusta* στο χάραγμα των ελληνικών παπύρων), **Πλαύτος** (ο *coquius* στον *Curculio*), **Τερέντιος** (ο Σύρος στους *Adelphoe*), **Βιργίλιος** (*Γεωργικά*: μύθοι πέρα από τα σύνορα, & *Αινειάδα*: πολιτικός στοχασμός αλλά και τροπές της πολυπολιτισμικότητας στο 7<sup>ο</sup> βιβλίο), **Οράτιος** (η ποιητική ενός πολυφωνικού «Βάκχου» στις *Ωδές*), **Οβίδιος** (μύθος του Πριάμου και της Θίσβης, αλλά και κατάλογοι και πολιτισμικές αναφορές στις *Μεταμορφώσεις*), **Μαρτιάλης** (πολυπολιτισμική Ρώμη και η εικόνα του «άλλου»), **Πουβενάλης** («εκσυγχρονισμένη» ανάγνωση της 3<sup>ης</sup> σάτιρας, αλλά και η γλωσσική προκατάληψη στη σατιρική της εκδοχή), **Σενέκας** (*genus Amazonium scias* στη *Phaedra*), **Αυσόνιος** (πολυπολιτισμικότητα στη Ρωμαϊκή Γαλατία), **Κλαυδιανός** (η πολιτισμική ετερότητα στην ποίησή του), **Μακρόβιος** (*Commentarii in Somnium Scipionis*: «περί καθόδου της ψυχής» της νεοπλατωνικής φιλοσοφίας), **Βοήθιος** (ρωμαϊκός εθνικισμός και ελληνισμός στα αριστοτελικά έργα του), **Πάπας Ζαχαρίας** (ελληνική μετάφραση των *Διαλόγων* του Πάπα Γρηγορίου του Μεγάλου), ο ανελλήνιστος **Ηρώδης, Καρλομάγνος** (πολυπολιτισμικότητα στην αυλή του).

Στην προσπάθειά μου να σας θυμίσω εμφατικότερα, αν και έχετε βέβαια πάντοτε το πρόγραμμα του Συμποσίου μαζί σας, την αξιοθαύμαστη ποικιλία των θεμάτων, ίσως σας κούρασα, αλλά παράλληλα έγινε, πιστεύω, κατανοητό ότι η διοργάνωση – πολύ περισσότερο η άρτια διοργάνωση, όπως αυτή εδώ – ενός Συμποσίου με τόσο πλούσια ποικιλία θεμάτων επί ενός θέματος (πολυπολιτισμικότητα), που μέχρι το τέλος της επιστημονικής μας συνεύρεσης σ' αυτό το χώρο προκαλεί τις συζητήσεις και το σκεπτικισμό μας ως προς τα όρια που νομιμοποιείται να κατέχει, όπως φάνηκε από την πρώτη ήδη εισήγηση, η διοργάνωση – επαναλαμβάνω – ενός τέτοιου Συμποσίου, και δη και επιτυχούς, *δείται Δηλίου κολυμβητού* ή, έστω, Δηλίων κολυμβητών.

Φεύγοντας από εδώ θα πάρουμε, μαζί με τις άριστες εντυπώσεις μας από την όγδοη αγαστή συνάντησή μας στον ελληνικό χώρο, μαζί με τις εντυπώσεις μας και τους προβληματισμούς μας από ένα Συμπόσιο του οποίου οι ανακοινώσεις ήταν αναλογικά από τις πιο επιτυχείς και επιστημονικά τεκμηριωμένες σε σύγκριση με όσες έχω μέχρι σήμερα ακούσει σε πολλά άλλα συνέδρια, και την εικόνα των νέων αυτών ανθρώπων της οργανωτικής επιτροπής, που έκαναν τα πάντα για να μη μας λείψει τίποτε τις μέρες αυτές, για να μας ευχαριστήσουν με όλη την καρδιά τους, να ακούσουν υπομονετικά και με ευγένεια τα όποια αιτήματά μας, κάποτε και την γκρίνια μας, και να παραμείνουν πάντοτε γελαστοί και πρόθυμοι, ζωντανοί εκπρόσωποι της ελληνικής φιλοξενίας και αρχοντίας. Τους ευχαριστούμε όλοι από καρδιάς για ό,τι έκαναν για εμάς όλους.

*Κομοτηνή, 5.5.2007*







ISBN: 978-960-99486-6-1



9 789609 948661