

# PHASIS

---

---

*Greek and Roman Studies*

VOLUME 15-16 2012-2013



---

IVANE JAVAKHISHVILI TBILISI STATE UNIVERSITY

INSTITUTE OF CLASSICAL, BYZANTINE AND MODERN GREEK STUDIES

## **EDITORIAL BOARD**

Rismag Gordeziani – Editor-in-Chief (Tbilisi)  
Michael von Albrecht (Heidelberg)  
Dimitris Angelatos (Athens)  
Valeri Asatiani (Tbilisi)  
Irine Darchia (Tbilisi)  
Riccardo Di Donato (Pisa)  
Tina Dolidze (Tbilisi)  
Levan Gordeziani (Tbilisi)  
Sophie Shamanidi (Tbilisi)  
Nana Tonia (Tbilisi)  
Renzo Tosi (Bologna)  
Jürgen Werner (Berlin)  
Tamar Cheishvili – Executive Secretary (Tbilisi)

"fazisi" 15-16 2012-2013

ivane javaxiSvilis saxelobis Tbilisis saxelmwifo universitetis  
klasikuri filologiis, bizantinistikisa da neogrecistikis  
institutis berZnuli da romauli Studiebi

© programa "logosi" 2012-2013

ISSN 1512-1046

## EDITORIAL NOTE

Those who wish to contribute to the journal *Phasis* are requested to submit an electronic version and a hard copy of their paper (in *Microsoft Word for Windows* format). If there are any special characters in the paper, please indicate them on the left margin next to their respective lines.

Papers must be submitted in the following languages: English, French, German, Italian and Modern Greek.

Accepted papers will be published in the next volume. Each contributor will receive one copy of the volume. Please send us your exact whereabouts: address, telephone number, fax number, e-mail.

Institute of Classical, Byzantine and Modern Greek Studies  
Ivane Javakhishvili Tbilisi State University  
13 Chavchavadze ave., 0179 Tbilisi, Georgia  
Tel.: (+995 32) 2 22 11 81  
Fax: (+995 32) 2 22 11 81  
E-mail: phasis2013@gmail.com  
WebSite: [www.greekstudies.tsu.ge](http://www.greekstudies.tsu.ge)

## CONTENTS

### P A R T I

<b>Ελλάδα – Ευρωπαϊκή Ταυτότητα – Γεωργία</b>	10
<b>Medea Abulashvili (Tbilisi)</b> Αντανάκλαση Μυθικών Αντιλήψεων στους Ελληνικούς και Γεωργιανούς Λαογραφικούς Παραλληλισμούς	13
<b>Euphemia Attanasi (Palmariggi)</b> Ο Ελληνισμός των Αποικιών της Νότιας Ιταλίας	20
<b>Svetlana Berikashvili (Tbilisi)</b> Περί του Ζητήματος της Ταυτότητας στο Μυθιστόρημα του Δημήτρη Χατζή <i>Διπλό Βιβλίο</i>	30
<b>Maria Caracausi (Palermo)</b> Τρεις Ευρωπαίοι Ποιητές: ο Γκάτσος, ο Λόρκα, ο Ρεμπώ	40
<b>Lela Chotalishvili (Tbilisi)</b> Formation of the Greek Writing Systems in Ancient Greece in the Context of European Identity	46
<b>Maia Danelia (Tbilisi)</b> The Myth of the Argonauts in the Context of East-West Relations	51
<b>Ανθούλα Δανιήλ (Αθήνα)</b> Η Παγκοσμιότητα του Ελληνικού Πολιτισμού και η Ελληνική Ταυτότητα της Ευρώπης	58
<b>Tudor Dinu (Boucharost)</b> Ο Άνθιμος εξ Ιβηρίας και ο Νικόλαος Μαυροκορδάτος Αντιμέτωποι στη Βλαχία κατά τις Αρχές του 18 <sup>ου</sup> Αιώνα	67
<b>Nestan Egetashvili (Tbilisi)</b> An Attempt to Remove the Asia-Europe Opposition	79
<b>Iamze Gagua (Tbilisi)</b> Aeëtes in Old Greek Sources	87
<b>Ketevan Gardapkhadze (Tbilisi)</b> Typological Parallels with Ancient Democracy in Georgian Legislative Tradition	93

**Levan Gigineishvili (Tbilisi)**

For the Establishment of Correct Variant Reading  
of One Passage of Shota Rustaveli's *The Knight in Panther's Skin*:  
Theory of Deification 101

**Rismag Gordeziani (Tbilisi)**

Towards the Understanding of European Identity in  
Classical Athens and the Modern World 105

**Victoria Jugeli (Tbilisi)**

The Georgian *Life of Jacob from Nisibis* and Its Greek  
and Syriac Sources 111

**Βασίλης Κέκης (Αθήνα)**

Η Διαχρονική Παρουσία του Βυζαντίου στην Ευρώπη  
και στην Ανατολία 125

**Zaza Khintibidze (Tbilisi)**

Towards the Interpretation of Aristotle's *Poetics* (XXIV, 1460a5-11) 141

**Βασίλειος Κλέντος (Αθήνα)**

Μονή Ιβήρων: Πνευματικές Σχέσεις ανάμεσα στο Άγιον Όρος  
και στη Γεωργία 145

**Ekaterine Kobakhidze (Tbilisi)**

Etruscans in the Context of European Identity 150

**Evgenia Kotanidi (Tbilisi)**

Το Φαινόμενο της Τρέλας στην Ελληνική και Ρωσική Πεζογραφία  
του 19<sup>ου</sup> Αιώνα 160

**Vakhtang Licheli (Tbilisi)**

Ancient Colchis and Intercultural Relations 167

**Γεώργιος Μεταλληνός (Αθήνα)**

Οι Ορθόδοξοι Χριστιανοί στη Σύγχρονη Πραγματικότητα 171

**Ketevan Nadareishvili (Tbilisi)**

Medea as a Paradigmatic "Stranger" in the Context  
of Europe-Asia Opposition 178

**Dali Nadibaidze (Tbilisi)**

Old Georgian Christian and Byzantine Art in the Light  
of European Culture 186

<b>Ketevan Nizharadze (Tbilisi)</b> The Foundations of Formation of the European Mentality – Homeric Principles of Enemy Estimation	191
<b>Manana Pkhakadze, Raul Chagunava (Tbilisi)</b> For the History of Monastery on Athos	197
<b>Francesco Scalora (Palermo)</b> Τα Ελληνικά Δημοτικά Τραγούδια και τα Τραγούδια των Αλβανόφωνων της Ιταλίας. Μια Σύγκριση: <i>To Τραγούδι του Μικρού Κωνσταντίνου</i>	203
<b>Sophie Shamanidi (Tbilisi)</b> Male Characters of <i>The Fourth Dimension</i> by Yannis Ritsos	211
<b>Nikoloz Shamugia (Pisa)</b> The Thessalian Centauromachy and Common Greek Identity in Homer	219
<b>Natalia Sosyedka (Mariupol)</b> Το Θέατρο: Από το Ιστορικό Βάθος της Αρχαίας Ελλάδος, Πνευματικό Κεφάλαιο της Οικουμένης	233
<b>Roberto Soto (Santiago de Chile)</b> Το Ζήτημα των Ταυτοτήτων στην Ευρώπη: Η Περίπτωση του Ελληνισμού	238
<b>Tamar Tarkhnishvili (Tbilisi)</b> The Council as the Form of the Governing in the Ancient World and in Georgia	250
<b>Eka Tchkoidze (Tbilisi)</b> Ο Όρος “Ελληνας/Ελλάδα” στα Γεωργιανά Αγιολογικά Κείμενα του 11 <sup>ου</sup> Αιώνα και η Επικρατούσα Ιστορική Πραγματικότητα της Εποχής	260
<b>Rusudan Tsanova (Tbilisi)</b> Of the Origins of the Gender Problem: Women in <i>Odyssey</i>	271
<b>Giorgi Ugulava (Mainz)</b> Fragen der Staatsbildung anhand der <i>Antigone</i> von Sophokles	279
<b>Manuel Vial-Dumas (Barcelona)</b> Το Ιουστινιάνειο Δίκαιο ως Πλαίσιο τις Ευρωπαϊκής Ταυτότητας	290

**Ioanis Zozulak (Presov)**

Η Ελευθερία του Ανθρώπου στα Έργα των  
Βυζαντινών Συγγραφέων 299

**Μάριος Χατζόπουλος (Αθήνα)**

Οι Ίβηρες στην Ελληνική Εσχατολογική Σκέψη.  
Σχόλια σε Ένα Κείμενο του Αστερίου Αργύρου 304

**P A R T II****Valeri Asatiani (Tbilisi)**

The Antiquity and the Ancient Georgian Literature 325

**Angela Bellia (Bologna)**

Considerazioni sulle performances musicali nelle feste  
demetriache in Sicilia 330

**Svetlana Berikashvili (Tbilisi)**

Η Ιδιαιτερότητα της Γλώσσας του Νίκου Καζαντζάκη 340

**Augusto Cosentino (Villa San Giovanni)**

Elagabalo: un esperimento monoteistico? 352

**Koraljka Crnković (Zagreb)**

Η Αλεξανδρινή Γραμματεία - Πηγή των Γνώσεών μας  
περί της Αδριατικής 364

**Irine Darchia (Tbilisi)**

Hellenistic Koine and Modern Global Languages 376

**Nino Dianosashvili (Tbilisi)**

The Phenomenon of Mass Madness in *Bacchae* by Euripides 385

**Tina Dolidze (Tbilisi)**

Overview of the Georgian Research into Byzantine and  
Medieval Georgian Patristic Theology 396

**Rismag Gordesiani (Tbilissi)**

Großer Begleiter des großen Werkes 426

**Dimitar Iliev (Sofia)**

A New Opportunity for Regional Scholarly Partnership 436

**Δημήτριος Μαντζίλας (Θράκη)**

*The Behistun Inscription and the Res Gestae Divi Augusti* 439

<b>Maja Miziur (Wrocław)</b> Exotic Animals as a Manifestation of Royal <i>luxuria</i> . Rulers and Their Menageris: From the Pompe of Ptolemy II Philadelphus to Aurelianus	450
<b>Volker Riedel (Berlin)</b> Literatur und Altertumswissenschaft in Deutschland um 1800	465
<b>Marianna Scapini (Heidelberg)</b> Iconographic Aspects of the Winged Demon of the <i>Villa dei Misteri</i>	480
<b>Timo Stickler (Jena)</b> Das römische Reich als Gefahr für den Zusammenhalt der hunnischen Kriegerkoalition	492
<b>Fabio Tutrone (Palermo)</b> <i>Commune Ius Animantium</i> (Clem. 1.18.2): Seneca's Naturalism and the Problem of Animal Rights	510
<b>Giorgi Ugulava (Mainz)</b> Die politisch-historischen Motive in Aristophanes <i>Batrachoi</i>	550
<b>Giuseppina Paola Viscardi (Neapol)</b> Sacerdotesse dalle denominazioni animali: lessico animale e ruolo del femminile nella divinazione	562
<b>Etienne Wolff (Paris)</b> Les jeux de mots chez Ausone	583
<b>Books in Georgian</b>	594
<b>Editions of the Publishing House "Logos"</b>	604



# PHASIS

---

*Greek and Roman Studies* 15-16 2012-2013

## PART I

PROCEEDINGS

OF THE INTERNATIONAL

CONFERENCE

**GREECE - EUROPEAN IDENTITY - GEORGIA**

**27-29, JUNE, 2012 - TBILISI, GEORGIA**

## Ελλάδα - Ευρωπαϊκή Ταυτότητα - Γεωργία

Από τις 26 έως τις 30 Ιουνίου του 2012, στο Κρατικό Πανεπιστήμιο της Τιφλίδας εορτάστηκε η 20<sup>η</sup> επέτειος της σύναψης διπλωματικών σχέσεων μεταξύ Ελλάδας και Γεωργίας και η 15<sup>η</sup> επέτειος της ίδρυσης του Ινστιτούτου Κλασικών, Βυζαντινών και Νεοελληνικών Σπουδών του Κρατικού Πανεπιστημίου της Τιφλίδας.

Το εορταστικό πενθήμερο πραγματοποιήθηκε με την ευγενική χορηγία της Πρεσβείας της Ελλάδας στη Γεωργία, του Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών Σοτά Ρουσταβέλι, του Κρατικού Πανεπιστημίου Τιφλίδας, της Τράπεζας *Republic* και του ομίλου *Borjomi*.

Πολύτιμοι συμπαράστατες υπήρξαν: το Σωματείο Διεθνών Σχέσεων και Πολιτιστικών Ανταλλαγών Καλύμνου-Αθήνας, η Διεθνής Ένωση Φιλελλήνων *Καλόμνικη Φιλία*, η Ευρωπαϊκή Εταιρία Νεοελληνιστών και ο Πανελλήνιος Σύλλογος *Οι φίλοι του Αγίου Όρους*.

Οι εκδηλώσεις άρχισαν με την έναρξη του Διεθνούς Συνεδρίου *Ελλάδα - Ευρωπαϊκή Ταυτότητα - Γεωργία*. Με αυτή τη γενικευμένη επιστημονική πράξη το Κρατικό Πανεπιστήμιο άλλη μια φορά παρουσιάστηκε ως σημαντική επιστημονική εστία στον κόσμο. Τους συνέδρους χαιρέτισαν: ο Πρόεδρος του Κρατικού Πανεπιστημίου Τιφλίδας Αλέξανδρος Κβιτασβίλι, ο Διευθυντής του Ινστιτούτου Κλασικών, Βυζαντινών και Νεοελληνικών Σπουδών του Κρατικού Πανεπιστημίου Τιφλίδας ακαδ. Ρίσμαγκ Γκορντεζιάνι, ο Υφυπουργός Παιδείας και Επιστήμης της Γεωργίας Νοντάρ Σουργκουλάτζε, ο Πρέσβης της Ελληνικής Δημοκρατίας στη Γεωργία Ελευθέριος Πρώιος, η Διευθύντρια του Τμήματος της Ευρώπης του Υπουργείου Εξωτερικών της Γεωργίας Νίνο Μπαρτασβίλι, ο ομότιμος Καθηγητής της Θεολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών πρωτοπρεσβύτερος π. Γεώργιος Μεταλλινός, ο ομότιμος Καθηγητής Χειρουργικής του Πανεπιστημίου Αθηνών, επίτιμος Πρόεδρος του Πανελληνίου Συλλόγου *Οι φίλοι του Αγίου Όρους* Βασίλειος Κέκης, η Πρόεδρος του Σωματείου Διεθνών Σχέσεων & Πολιτιστικών Ανταλλαγών Καλύμνου-Αθήνας Μα-

ρία Θεοδωρίδου, η Πρόεδρος της Οργανωτικής Επιτροπής του Συνεδρίου και εορταστικών εκδηλώσεων, λέκτορας ΚΠΤ, Πρόεδρος της Διεθνούς Εταιρίας Φιλελλήνων *Καλύμνικη Φιλία* Μήδεια Αμπουλασβίλι. Μέσω Skype μίλησε στο κοινό ο πρώτος Πρόεδρος της Ελλάδας στη Γεωργία Τάσος Κριεκούκης.

Η εκπρόσωπος του Υπουργείου Εξωτερικών της Γεωργίας είπε ότι, αφού μία από τις προτεραιότητες του γεωργιανού κράτους είναι η ενσωμάτωση της χώρας στις ευρωπαϊκές δομές και η Γεωργία προσπαθεί να διαβεβαιώσει τον κόσμο για την “ευρωπαϊκότητα” της, το Συνέδριο θα έχει ευρεία και βαθιά επαγγελματική ανταπόκριση λόγω του επίκαιρου θέματος.

Οι γλώσσες του συνεδρίου ήταν: Γεωργιανή, Ελληνική, Αγγλική. Συμμετείχαν επιστήμονες από τη Γεωργία, Ελλάδα, Νορβηγία, Ισπανία, Ιταλία, Ρουμανία, Ουγγαρία, Σλοβακία, Τσεχία, Ουκρανία, Χιλή.

Μετά την εναρκτήρια συνεδρία, ακολούθησαν οι εξής συνεδρίες: Αρχαίος κόσμος, Αρχαίες Ελληνικές-Βυζαντινές-Γεωργιανές Σχέσεις, VARIA, Φοιτητική Συνεδρία.

Από το γεωργιανό παράρτημα της *Διεθνούς Εταιρείας Φίλων Νίκου Καζαντζάκη* διοργανώθηκε συνεδρίαση αφιερωμένη στην 55<sup>η</sup> επέτειο από το θάνατο του μεγάλου συγγραφέα.

Στο πλαίσιο του εορταστικού πενθήμερου πραγματοποιήθηκε η 3<sup>η</sup> Διεθνής Επιστημονική Συνάντηση Νέων.

Οργανώθηκαν εκδρομές και επίσημες εκδηλώσεις που είχαν σχέση με το θέμα του συνεδρίου.

Συγκινητική ήταν η συνάντηση των συνέδρων και συμμετεχόντων με τους καθηγητές και μαθητές του προγράμματος *Ελληνική Γλώσσα στα Σχολεία της Γεωργίας* που πραγματοποιήθηκε στο 1<sup>ο</sup> Κλασικό Γυμνάσιο της Τιφλίδας, το οποίο έχει ιστορία δύο αιώνων.

Μεγάλη αίσθηση προκάλεσε η παρουσίαση του ντοκιμαντέρ των Γεωργιανών φοιτητών (στα ελληνικά) *Μεγάλοι Έλληνες Όλων των Εποχών*.

Οι φοιτητές εντυπωσίασαν τους εβδομήντα ξένους φιλοξενούμενους και με μια άλλη ταινία ντοκιμαντέρ με τίτλο *Γεωργιανοί Φοιτητές στην Ελλάδα*, την οποία αφιέρωσαν στα 15 χρόνια από την Ίδρυση του Ινστιτούτου Κλασικών, Βυζαντινών και Νεοελληνικών Σπουδών του Κρατικού Πανεπιστημίου της Τιφλίδας και τα 17 χρόνια συνεργασίας με το Σωματείο των Διεθνών Σχέσεων και Πολιτιστικών Ανταλλαγών Καλύμνου-Αθήνας.

Πάρα πολύ εντυπωσιακή ήταν η έκθεση *Η Ελλάδα στο έργο γεωργιανών ζωγράφων*. Ακολούθησε και η έκθεση βιβλίων εκδοθέντων στο πλαίσιο του

Προγράμματος Λόγος. Παρουσιάστηκε μεγάλη και ενδιαφέρουσα ποικιλία εκδόσεων.

Το Εθνικό Κέντρο Χειρογράφων συμμετείχε στον εορτασμό με την τριήμερη έκθεση *Ελληνικά Χειρόγραφα στη Γεωργία*.

*Η μόδα στην Αρχαιότητα, από τη Μινωική Κρήτη μέχρι την Ύστερη Αρχαιότητα* (επίδειξη ενδυμασιών από Annegret Plontke-Lüning την καθηγήτρια των Πανεπιστημίων της Ιένα και της Χάλε και τους φοιτητές του Πανεπιστημίου) ήταν η τελευταία εκδήλωση του Εορταστικού Πενθήμερου που πραγματικά ενθουσίασε τους παρευρισκόμενους, ελκόντας την προσοχή όχι μόνο του ακαδημαϊκού προσωπικού αλλά και του ευρύτερου κοινού.

Πρόεδρος της Οργανωτικής Επιτροπής  
*Μήδεια Αμπουλασβίλι*

Medea Abulashvili (Tbilisi)

## **Αντανάκλαση Μυθικών Αντιλήψεων στους Ελληνικούς και Γεωργιανούς Λαογραφικούς Παραλληλισμούς**

Η μελέτη της ιστορίας της ανθρωπότητας θα ήταν δύσκολη χωρίς εθνογραφικά δεδομένα. Σχεδόν όλοι οι τομείς των ανθρωπιστικών επιστημών δίνουν ιδιαίτερη έμφαση στην παράδοση και τα έθιμα διάφορων λαών και ερευνούν το σύνολο τελετουργικών πράξεων. Τα ήθη και τα έθιμα με τους ηθικούς και ηθολογικούς κανόνες τους, το σύστημα των συμβόλων, το μυστήριο της μαγείας με το ιδιαίτερο λεξιλόγιο αποτελούν ένα φαινόμενο που ενώνει ανθρώπους, έθνη, μύθους, θρύλους και θρησκείες διάφορων εποχών. Πολλές φορές λειτουργεί ως παράγοντας που καθορίζει και αντανάκλαει την ψυχοσύνθεση και την ιστορία των ανθρώπων. Χάρη στο φαινόμενο αυτό το (μικρο) εθνικό μπορεί να αποκτήσει οικουμενικές διαστάσεις και αντιστρόφως, το οικουμενικό να γίνει εθνικό.

Είναι αδύνατον να προσδιοριστεί η πνευματική και πολιτιστική συνοχή της Ευρώπης, αν δεν κατανοήσουμε τη σημασία, το περιεχόμενο, τις λειτουργικές ιδιαιτερότητες, τα ηθικά μηνύματα και τους εκφραστικούς τρόπους των συγκεκριμένων εθίμων· καθώς επίσης, την κοσμοθεωρία και τα χαρακτηριστικά διάφορων στρωμάτων της κοινωνίας που αντιπροσωπεύονται σε αυτά τα έθιμα.

Ομολογουμένως, κανένας άλλος πολιτισμός δεν επηρέασε την πνευματική κληρονομιά της Ευρώπης, όπως ο ελληνικός. Σήμερα δεν φιλοδοξούμε να δείξουμε τον καταλυτικό ρόλο πανελλήνιων εθίμων στα ήθη και έθιμα άλλων λαών. Θέλουμε ωστόσο να αναδείξουμε μερικές ενδιαφέρουσες τελετουργίες που εμφανίζονται στα ήθη τόσο των Ελλήνων, όσο και των Γεωργιανών και άλλων Ευρωπαϊκών λαών.

### Θυσίες για το κτίσιμο

Η θυσία έχει διαφορετικές μορφές σε διάφορες εποχές και θρησκείες. Είναι μια προσφορά που γίνεται για τρεις βασικούς λόγους: για απόκτηση της εὐνοίας της θεότητας, ως έκφραση της ευγνωμοσύνης ή για εξαγνισμό της αμαρτίας. Συνήθως θυσιάζονταν άνθρωποι, ζώα ή διάφορα φυτά.

Η αναζήτηση των στοιχείων της θυσίας στη λαογραφία μάς οδήγησε στα δημοτικά τραγούδια και στις παραλογές. Μας κέντρισαν το ενδιαφέρον ελληνικά κείμενα αφιερωμένα στο κτίσιμο. Ο πιο δημοφιλής είναι ο θρύλος *Το γιοφύρι της Άρτας*, ο οποίος μας διασώζεται σε πολλές παραλλαγές,<sup>1</sup> αν και η πλοκή είναι η ίδια: πρόκειται για τη γέφυρα που χτίζεται όλη την ημέρα από πολλούς κτίστες και μαστόρους και γκρεμίζεται τη νύχτα. Η λύση είναι να θυσιαστεί άνθρωπος.<sup>2</sup>

Εδώ καταγράφεται η παλαιότερη μορφή της τελετουργίας της θυσίας, που είναι η ανθρωποθυσία και γίνεται με την τοποθέτηση ζωντανού ανθρώπου μέσα στο κτίριο καθώς χτίζεται. Είναι πολλά τα παραδείγματα της ανθρωποθυσίας και στην αρχαία ελληνική λογοτεχνία και στη νεοελληνική λαογραφία.<sup>3</sup>

Το μοτίβο τέτοιου είδους ανθρωποθυσίας απαντά και στη γεωργιανή, σέρβικη, ουγγρική, βουλγαρική, ρουμάνικη, γερμανική, λιθουανική και αλβανική λαογραφία.<sup>4</sup> Σε καμία παραλλαγή αυτών των λαών ο συγκεκριμένος θρύλος δεν συνδέεται με ένα μόνο μέρος. Στην ελληνική περίπτωση αν και η πλειοψηφία των εμμέτρων παραλλαγών αφορούν στη γέφυρα της Άρτας, αναφέρονται και σε άλλα τοπωνύμια (Σπερχειός, Πηνειός, Αράχωβα, και ούτω καθεξής).<sup>5</sup> Και στη Γεωργία, Εκτός από το κάστρο του Σουράμ,<sup>6</sup> σχεδόν σ' όλα τα μέρη έχουμε κτίσματα με τέτοιους θρύλους: στη Ράτζα (βορειοδυτική Γεωργία) καθώς έχτιζαν το κάστρο Μίντλι, δεν μπορού-

<sup>1</sup> Γνεύτος Π., Τραγούδια δημοτικά της Ρόδου, Ρόδος 1980, 100-101; Παππάς Ν., Ελληνικά Δημοτικά Τραγούδια, Αθήνα 1953, 131-132; Ιωάννου Γ., Τα δημοτικά μας τραγούδια, Αθήνα 1994, 48-49; Πετρόπουλος Δ., Ελληνικά Δημοτικά Τραγούδια αρ. 46, 71-73; Ελληνικά δημ. Τραγούδια, Ακαδημίας, 1962, 319-325; Πολίτης Ν. Γ., Δημοτικά Τραγούδια, Αθήνα 2001, 213-216.

<sup>2</sup> Ελληνικά δημ. Τραγούδια, Ακαδημία Αθηνών, 320, α' /9-10.

<sup>3</sup> Ρατιάνι Ν., Τελετουργία στην Αρχαία Ελληνική Λογοτεχνία, Τιφλίδα 2001, 4-66 (στα γεωργιανά).

<sup>4</sup> Γεωργιανή Λαογραφία, τ. III, Τιφλίδα 1964, 303-318 (στα γεωργιανά); Криничная Н. А., Эпические произведения о принесении строительной жертвы, в книге: Фольклор и этнография, Ленинград 1984, 154-161; Байбурын А. К., Строительная жертва и связанные с нею ритуальные символы у восточных славян, в книге: Проблемы славянской этнографии, Ленинград 1979, 162.

<sup>5</sup> Πολίτης Ν. Γ., 213-214.

<sup>6</sup> Ουρικασβίλι Π., Δημοτική Ποίηση, τ. I, Τιφλίδα 1937, 177-178 (στα γεωργιανά).

σαν να ολοκληρώσουν τους τοίχους και αναγκάστηκαν να βάλουν μέσα στον τοίχο μικρό αγόρι. Στην Απχαζία στον τοίχο της Κελασουρά έβαλαν μια γυναίκα και αγελάδα. Στο Καχέτι για το κάστρο του Σιγνάγι θυσιάστηκε ένας μοναχογιός. Στο Ιμερέτι καθώς έχτιζαν την εκκλησία του Χόνι, έπεσε κλήρος σε έναν μοναχογιό ονόματι Λεβάν Μπαχτάτζε. Στη Μεγγρελία, στην εκκλησία του Αγίου Γεωργίου στο Ιλόρι έβαλαν αδέρφια στους τοίχους της εκκλησίας.<sup>7</sup>

Η θυσία για το κτίσιμο γινόταν για προσκόνηση είτε του πνεύματος, είτε του άγγελου προστάτη του τόπου, είτε της κολώνας του σπιτιού.<sup>8</sup> Διάφοροι λαοί πίστευαν πως τέτοιου είδους θυσία χρειαζόταν για τον εξαγνισμό του τόπου<sup>9</sup> και εγγυόταν τη μακροβιότητα του κτίσματος. Σύμφωνα με τη ρωσική παράδοση, ο πρώτος πεθαμένος της οικογένειας αντικαθιστούσε το πνεύμα του σπιτιού, το οποίο ακόμα και σήμερα αποτελεί αντικείμενο λατρείας στα ήθη διάφορων χωριών.<sup>10</sup>

Η θυσία για κτίσιμο, ως μοτίβο, κατέχει εξέχουσα θέση στη λαογραφία. Στη γεωργιανή παράδοση θυσιάζεται μοναχογιός, ενώ στη ολαβική και βαλκανική ωραία γυναίκα που τυχάνει να είναι σύζυγος του καλύτερου μάστορα. Ένα από τα κοινά στοιχεία αυτού του μοτίβου είναι το γεγονός ότι το κτίριο δεν μπορεί να ολοκληρωθεί χωρίς την παρέμβαση ανώτερης δύναμης.

Ο γνωστός γεωργιανός ακαδημαϊκός Ιβάνε Τζαβαχισβίλι αναφέρεται στην παράδοση της εκκλησίας του Αγίου Γεωργίου στο Γκόρι, όπου συνηθιζόταν οι πιστοί να φορούν βαριές σιδερένιες αλυσίδες, κάτι που προσομοιάζει συμβολικά με την αρχαία τελετουργία της ανθρωποθυσίας.<sup>11</sup> Πρέπει να πρόκειται για την ίδια συμβολική έκφραση στη σημερινή Ελλάδα όταν τοποθετούνται διάφορα κοσμήματα και σταυροί στα θεμέλια του σπιτιού.

### **Τα χριστόφωμα:**

Ένα από τα αναπόσπαστα στοιχεία που συνοδεύουν τα Χριστούγεννα στην Ελλάδα είναι τα Κάλαντα, τα οποία εκτελούνται από παιδιά την Παραμονή των Χριστουγέννων. Στην Γκούρια (Δυτ. Γεωργία) παρόμοια τελετή λέγεται “Καλαντόμπα”. Ταυτόχρονα ψήνονται αλμυρά ψωμάκια, τα οποία αφιερώνονται στον Άγιο Βασίλειο, όπως άλλωστε και στην Ελλάδα. Είναι αξιοσημείωτο πως τα χριστουγεννιάτικα ψωμάκια

---

<sup>7</sup> Γεωργιανή Λαογραφία, 1964, 306-307.

<sup>8</sup> Τζαβαχισβίλι Ι., Ιστορία Γεωργιανού Έθνους, τ. Ι, Τιφλίδα 1960, 65 (στα γεωργιανά).

<sup>9</sup> Криничная Н. А., 1984, 155.

<sup>10</sup> Криничная Н. А., 160.

<sup>11</sup> Τζαβαχισβίλι Ι., 1960, 54.

χρησιμοποιούνται και για μαντεία. Στα γεωργιανά χωριά οι ανύπαντρες κόρες τρώνε αλμυρά ψωμάκια πριν τη νύχτα της πρωτοχρονιάς για να διψάσουν. Το παλικάρι που θα τους δώσει νερό στο όνειρο για να ξεδιψάσουν είναι ο μελλοντικός τους σύζυγος. Και οι Ελληνίδες πιστεύουν πως θα ονειρευτούν τον γαμπρό αν βάλουν κάτω από το μαξιλάρι ένα μικρό κομμάτι κλεμμένο από το χριστουγεννιάτικο ψωμί.<sup>12</sup> Η κλοπή για τις ανάγκες της τελετής δεν είναι άγνωστη ούτε στη γεωργιανή χριστουγεννιάτικη παράδοση. Εκείνος που θα κατάφερνε να βγάλει από το δωμάτιο όπου είχαν στήσει γλέντι το τσιτσιλάκι (γεωργιανό χριστουγεννιάτικο “δέντρο”) χωρίς να τον αντιληφθούν τα αδέρφια, θα είχε την τύχη να πραγματοποιηθεί η χριστουγεννιάτικη ευχή του.

Σύμφωνα με τα εθνογραφικά δεδομένα, στην Ελλάδα τοποθετούσαν είτε κάτω από μαξιλάρι, είτε σε τρεχούμενο νερό το φλουρί της βασιλόπιτας για να μαντέψουν το μέλλον.<sup>13</sup> Την ίδια συνήθεια έχουν και οι Γάλλοι και οι Βέλγοι (παλαιά την είχαν και οι Άγγλοι και οι Γερμανοί),<sup>14</sup> οι οποίοι στη γλυκιά ζύμη τοποθετούσαν μικρή κούκλα ή σπόρο φασολιού. Ήταν ένδειξη τύχης όποιος έπαιρνε αυτό το κομμάτι. Όπως οι Έλληνες κατά το κόψιμο της πίτας κόβουν ένα κομμάτι για τον Χριστό και ένα για τον φτωχό, έτσι συνηθίζουν και οι προαναφερόμενοι λαοί.

Στην αρχαία Ελλάδα υπήρχε παράδοση να κάνουν “μελωμένες θυσίες” στους δαίμονες. Στη σημερινή Ελλάδα στο κλεμμένο κομμάτι από χριστουγεννιάτικο ψωμί οι Ελληνίδες αλείφουν μέλι για να κερδίσουν τις μοίρες, όπως παλαιά με γλυκές θυσίες. Στα γεωργιανά υπάρχει ένα ρήμα που έχει ως ρίζα τη λέξη “μέλι” “*ჰოვლავი*” και σημαίνει “προσπαθώ να προσεταιριστώ κάποιον” που μπορεί να συνδέεται με τις παραπάνω τελετές με μέλι. Επίσης, υπάρχουν γεωργιανά ψωμιά με μέλι (*ჰოვლავი*). Στην Ανατολική Γεωργία ακόμα και σήμερα υπάρχουν τελετές όπου χρησιμοποιούνται τέτοια ψωμιά. Η νοικοκυρά τα βάζει στη μέση, ενώ τα παιδιά της στέκονται γύρω από αυτά και λέει τελετουργική ευχή.

### **Ανοιξιάτικες τελετές**

Σύμφωνα με τη λαϊκή πίστη, μετά τον χειμώνα πληθαίνουν τα κακά πνεύματα και προσπαθούν να καθυστερήσουν την αναζωογόνηση της φύσης. Για προστασία από αυτά γίνονται ειδικές τελετές. Την 1<sup>η</sup> Μαρτίου και την Καθαρά Δευτέρα οι Ελληνίδες καθαρίζουν την εστία και διώχνουν τα έντομα έξω, κάτι που αναφέρεται και σε διάφορα τελετουργικά

<sup>12</sup> Krikos-Davis K., *The Moires and Tyche in Modern Greek Folklore*, Αθήνα 1980, 49.

<sup>13</sup> Λουκάτος Δ., *Εισαγωγή στην Ελληνική Λαογραφία*, Αθήνα 1985, 273.

<sup>14</sup> Hasluck M., *Folklore* 38, London 1927, 169.



τραγούδια.<sup>15</sup> Και οι Βούλγαροι έχουν τέτοια τελετή την 1<sup>η</sup> Μαρτίου. Δύο αγόρια στήνονται στο κατώφλι του σπιτιού. Με τελετουργικά κείμενα δώχνουν τα έντομα και καλούν τον Μάρτιο στο σπίτι. Παρόμοια είναι και μία σέρβικη παράδοση· ρίχνουν σκουπίδια στο κατώφλι του γείτονα για να μεταφερθούν έτσι τα έντομα.<sup>16</sup> Η νοικοκυρά στο σπίτι και τα κακά πνεύματα έξω – είναι κοινό μοτίβο στην τελετουργία του εποχιακού κύκλου σχεδόν όλων των ευρωπαϊκών λαών. Ο κίνδυνος από τα κακά πνεύματα αυξάνεται κατά τη Μεγάλη Σαρακοστή – σύμφωνα με τη γεωργιανή παράδοση. Για να τον αποτρέψει, ο αγρότης από τη Ράτσα το Σάββατο της Τυρινής “έκανε σιδερένιο” το αμπέλι (τοποθετούσε κομμάτι από σίδηρο στον αμπελώνα).<sup>17</sup> Τη Μεγάλη Πέμπτη οι αγρότες τοποθετούσαν κλαδί ή σταυρό από βίσκο για να αποφύγουν το κακό μάτι.<sup>18</sup> Ακόμα και στις μέρες μας υπάρχει η παράδοση της φωτιάς που ανάβεται για να απομακρύνει τα κακά πνεύματα. Στις 9 Μαρτίου γιορτάζεται η μνήμη των 40 Μαρτύρων. Στη Γεωργία τέτοια μέρα μαγειρεύαν 9 είδη φαγητού και περιποιούνταν 9 αμπέλια.<sup>19</sup> Για τους Έλληνες ο ιερός αριθμός αυτής της ημέρας ήταν 40: σαράντα φάε, σαράντα πιέ, σαράντα μεταφύττει, σαράντα δώσεις για την ψυχή σου<sup>20</sup> (απόσπασμα από ένα ελληνικό δημοτικό τραγούδι).

Ξεχωριστό κεφάλαιο είναι τα καρναβάλια που γίνονται σε όλη την Ελλάδα πριν από τη Μεγάλη Σαρακοστή. Παρόμοια είναι η γεωργιανή παράδοση “Μπερικαόμπα-Κεενόμπα”. Αυτό το πανηγύρι περιελάμβανε μάσκες, χορούς και στην αρχαιότητα ακόμα και ερωτικό οργασμό.<sup>21</sup>

### **Τελετές για να προκληθεί βροχόπτωση**

Στα ελληνικά τελετουργικά τραγούδια υπάρχει κατηγορία για πρόκληση βροχόπτωσης. Θα περίμενε κανείς ότι θα ήταν αφιερωμένα ή στον Άγιο

<sup>15</sup> Ibid., 12, γ/38-39.

<sup>16</sup> Лавонен Н. А., Фрагмент славянского язычества, Словянский и Балканский Фольклор, этногенетическая овшность и тирологические параллели, Москва 1975, 50.

<sup>17</sup> Τοπούρια Ν., Από την Ιστορία της Αγροτικής Οικονομίας των Γεωργιανών, Τιφλίδα 1984, 40-41 (στα γεωργιανά).

<sup>18</sup> Μπαρνταβελιτζε Β., Από την Ιστορία της Αρχαίας Λατρείας στη Γεωργία, Τιφλίδα 1941, 80-88 (στα γεωργιανά).

<sup>19</sup> Φρουίτζε Β., Η Αμπελουργία και ΟENOΠΑΡΑΓΩΓΗ στη Γεωργία, τ. Ι, Τιφλίδα 1974, 262 (στα γεωργιανά).

<sup>20</sup> Εξαδακτύλου Χρ., Κυπριακή λαογραφία των μηνών στο περιοδ., Κυπρ. Σπουδαί, τομ. 45, Λευκωσία 1981, 267 (στα γεωργιανά).

<sup>21</sup> Κουρντοβανιτζε Τ., Γεωργιανή Λαογραφία, Τιφλίδα 2001, 91; Γεωργιανή Δημοτική Ποίηση, Ανθολογία, Τιφλίδα 1976, 233-254; Τσικοβάνι Μ., Η Γεωργιανή Δημοτική Ποίηση, Τιφλίδα 1956, 247-72 (στα γεωργιανά); Κοτετισίβι Β., Δημοτική Ποίηση, Τιφλίδα 1961, 341 (στα γεωργιανά).

Λάζαρο ή στον Άγιο Γεώργιο γιατί γιορτάζονται την άνοιξη. Η εποχή που γιορταζόταν κάποιος άγιος καθόριζε και το περιεχόμενο της ευχής που θα του απηύθυναν οι πιστοί. Αποτέλεσμα αυτής της λογικής είναι το γεγονός ότι στη Γεωργία ο Άγιος Λάζαρος κυβερνά το στοιχείο του νερού.<sup>22</sup> Με το νερό συνδέεται και ο Άγιος Γεώργιος στην παράδοση διάφορων λαών, ως προστάτης από τον δράκο του νερού.<sup>23</sup> Σύμφωνα με την επικρατούσα άποψη, οι Έλληνες δημιούργησαν τη συγκεκριμένη λατρεία του Αγίου Γεωργίου.<sup>24</sup>

Στην ελληνική εθνογραφία ο μεσολαβητής στον Θεό για να σταματήσει η ξηρασία είναι η παγανιστική μορφή *Περπερούνα, Περπερία*.<sup>25</sup> Όταν πέφτει ξηρασία, της τραγουδούν και κυκλοφορούν έναν νεαρό στολισμένο με λουλούδια από πόρτα σε πόρτα και τον ραντίζουν με νερό.<sup>26</sup> Παρόμοια είναι η σέρβικη παράδοση. Κυκλοφορούν ένα μικρό κοριτσάκι ντυμένο στα πράσινα. Την περίοδο της ξηρασίας στην Ανατολική Γεωργία ξιπόλητες γυναίκες ραντίζουν με νερό άσχημο κουκλάκι.<sup>27</sup> Τον ίδιο σκοπό έχει ένα γνωστό γεωργιανό δημοτικό τραγούδι (*Τζουτσούνα Τοβίμα*) και ο ομαδικός γυναικείος χορός (*Περχούλι*) της άνοιξης στην Ράτσα.<sup>28</sup>

Διάφορες τελετές καταγράφονται για την πρόκληση βροχοπτώσης στο Ποσβ-Χεβσουρέτι (Βορειοανατολική Γεωργία) και στην Αρμενία.

### **Καλοκαιρινό ηλιοστάσιο**

Τη μεγαλύτερη μέρα, όταν η δύναμη του ηλίου φτάνει στην αποκορύφωση της από την Ιρλανδία μέχρι τη Ρωσία, από τη Νορβηγία και τη Σουηδία μέχρι την Ισπανία και την Ελλάδα – γίνονται τελετές για τον ήλιο και τη φωτιά. Σε πολλές περιοχές παιδιά κουβαλάνε ρόδα ως σύμβολο του ηλίου που κινείται. Σε όλη την Ευρώπη ακόμα και σήμερα ανάβουν φωτιές αυτή την ημέρα. Με αυτό τον τρόπο απομακρύνονται τα κακά πνεύματα που αυξάνονται καθώς καίει ο ήλιος. Σύμφωνα με άλλη εκδοχή, οι κοινοί θνητοί “βοηθούν” κατ’ αυτόν τον τρόπο τον ήλιο να διατηρήσει την λάμψη του.<sup>29</sup> Κατά το ηλιοστάσιο, αν κάποιος πηδούσε τη φωτιά χωρίς να πάθει

<sup>22</sup> Τσάναβα Α., Το Δημοτικό Θησαυρός της Γεωργίας, τ. 1, Τιφλίδα 1991, 12 (στα γεωργιανά).

<sup>23</sup> Χατζηκώστα Α. Α., 'Αη Γιόργης, ο δημοφιλής μεγαλομάφτυρας, Α' Συμπόσιο Κυπριακής λαογραφίας, Πρακτικά, Αθήνα 1985, 207 (στα γεωργιανά).

<sup>24</sup> Ручкина Н. Л., Греческие Акритские песни о герое убивающем дракона, в кн. Славянский и Балканский Фольклор, Толстой Н. И. (отв. ред.), Москва 1984, 234.

<sup>25</sup> Κριαράς Ε., Νέο Ελληνικό Λεξικό, Αθήνα 1995.

<sup>26</sup> Σκαρτοής Σ. Α., Το δημοτικό τραγούδι (τα κείμενα και η ερμηνεία τους), τ. 2, Αθήνα 1964, 163.

<sup>27</sup> Κουρνοβανιτζε Τ., 2001, 94.

<sup>28</sup> Η Γεωργιανή Λαογραφία, 1964, 126.

<sup>29</sup> Фрэзер Дж., Золотая Ветвь, Москва 1986, 581.

το παραμικρό, σύμφωνα με την πίστη πολλών λαών (ανάμεσά τους, Ελλήνων), θα εξασφάλιζε καλή υγεία και καλή τύχη όλο τον χρόνο.<sup>30</sup> Στην σλάβικη παράδοση την ημέρα αυτή η μυθολογική γυναίκα περπατούσε στο χωριό και σκορπούσε λουλούδια.<sup>31</sup> Και οι Έλληνες έχουν τη συμβολική μάντισσα νόφη αυτή την ημέρα, την *Καλινίτσα*.

### “Αγορά” γάμου

“Αγορά” γάμου χαρακτηρίζει τη γαμήλια παράδοση των Ρώσων, Βουλγάρων, Σέρβων, Γερμανών, Ιταλών,<sup>32</sup> καθώς επίσης, των Γεωργιανών.<sup>33</sup> Τα δημοτικά τραγούδια μαρτυρούν την ύπαρξη μιας τέτοιας παράδοσης και στην Ελλάδα: Με πούλησες, μαννέ μου για ένα δαχτυλίδι, ως' το μαννέ μου πίσω και ξαναγόρασέ με.<sup>34</sup>

### Πένθος στο γάμο

Τα ελληνικά δημοτικά τραγούδια που εκφράζουν πένθιμη διάθεση καθώς η κόρη εγκαταλείπει το πατρικό της σπίτι – μας προκαλούν ιδιαίτερη εντόπωση.<sup>35</sup> Η μελωδία αυτών των τραγουδιών είναι βαριά και θλιβερή.<sup>36</sup> Ενώ συμπίπτουν απόλυτα το περιεχόμενο, ο συμβολισμός, το λεξιλόγιο, ο χαρακτήρας τους με τα πένθιμα τραγούδια. Κάτι που μας δυσχεραίνει να τα ταυτίσουμε με τη συγκεκριμένη τελετή του γάμου και να αποφασίσουμε σε ποια κατηγορία να τα κατατάξουμε: στον κύκλο των γαμήλιων ή των πένθιμων τραγουδιών. Αποχαιρετιστήριο τραγούδι-θρήνος υπήρχε και στη ρωσική γαμήλια τελετή.<sup>37</sup> Παρόμοιου χαρακτήρα είναι ένα γεωργιανό δημοτικό τραγούδι (“θα βγάλουν την όμορφη και θα της πλύνουν με δάκρυα το πρόσωπο”) και διάφορα λογοτεχνικά συγγράμματα.<sup>38</sup>

Στην παρούσα ανακοίνωση προσπαθήσαμε να εστιάσουμε την προσοχή μας στα πιο συνηθισμένα παραδείγματα των ηθών και των εθίμων των Ευρωπαϊκών λαών. Κάτι που αποτελεί ένα μικρό μέρος του πλούσιου υλικού που ενώνει τους λαούς με ευρωπαϊκή ταυτότητα και είναι αδύνατον να παρουσιαστεί πλήρως στο πλαίσιο μιας ανακοίνωσης.

<sup>30</sup> Λουκάτος Δ., Τα καλοκαιρινά, Αθήνα 1992, 44.

<sup>31</sup> Иванов В. В., Топоров В. Н., Исследования в области славянских древностей, Москва 1974, 217.

<sup>32</sup> Karpeles M., *Folksongs of Europe*, London 1956, 171.

<sup>33</sup> Ιβελασβίλι Τ., Τα Γαμήλια Έθιμα της Γεωργίας, Τιφλίδα 1999, 160 (στα γεωργιανά).

<sup>34</sup> Μέγας Γ. Α., 1956, 72.

<sup>35</sup> Abulashvili M., *On Two Unusual Rituals*, Phasis. Greek and Roman Studies, 5-6, Tbilisi 2003, 9-13.

<sup>36</sup> Seiford R., *The Tragic Wedding*, Oxford 1987, 67-68; Baud-Bovy S., Κουτσοβλάχικα τραγούδια της Θεσσαλίας, Θεσσαλονίκη 1990, 89-31.

<sup>37</sup> Андреев П. П., *Русский Фольклор*, 1938, 89-90; Соколов Ю. М., *Русский Фольклор*, Москва 1948, 166-167.

<sup>38</sup> Γεωργιανή Δημοτική Ποίηση, 1960, 262.

Eurhemia Attanasi (Palmariggi)

## Ο Ελληνισμός των Αποικιών της Νότιας Ιταλίας

Η εξάπλωση του ελληνικού αποικισμού στην Δύση και στην Μαύρη Θάλασσα, αποτέλεσε ένα από τα πιο εκπληκτικά φαινόμενα στην ιστορία της ανθρωπότητας, τόσο για τον τρόπο με τον οποίο πραγματοποιήθηκε, όσο για τα αποτελέσματά του.<sup>1</sup> Ο πλούτος των ιδεών και της γνώσης που ο Ελληνικός Πολιτισμός κληροδότησε στον σύγχρονο κόσμο είναι τεράστιος. Η Ελλάδα αποτελεί την κοιτίδα της δημοκρατίας, της φιλοσοφίας όπως και άλλων επιστημών. Όταν κατακτήθηκε από τους Ρωμαίους, κατά την διάρκεια της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, η Ελλάδα με την σειρά της “κατέκτησε” όλη την Ευρώπη. Σ’ αυτή την διαδικασία του εξελληνισμού που διαμόρφωσε την ευρωπαϊκή ταυτότητα, ακόμη και η Ιταλία έχει διαδραματίσει σημαντικό ρόλο λόγω της στενής σχέσης της με την Μεγάλη Ελλάδα στην Νότια Ιταλία.

Η Κάτω Ιταλία και η Σικελία, είναι περιοχές που αποτέλεσαν πεδίο εκπληκτικής αποικιακής δραστηριότητας του αρχαίου ελληνισμού, κυρίως τον VI και τον V αιώνα π. Χ. Οι Ιταλοί, ευτυχώς, αποκαλούν ακόμη και διαφημίζουν την Κάτω Ιταλία και την Σικελία ως “Μεγάλη Ελλάδα” (Magna Grecia). Όντως οι Έλληνες, κατά την διάρκεια του VIII – VII αιώνα π. Χ., είχαν ιδρύσει στην Ιταλία πολυάριθμες αποικίες, όπως την Κύμη και την Νεάπολη, το Τάραντα, τον Κρότωνα, το Ρέτζιο, τον Ακράγαντα (την σημερινή Αγκριτζέντο), τις Συρακούσες, κ.τ.λ. Το όνομα “Μεγάλη Ελλάδα” εμφανίστηκε για πρώτη φορά τον VI αιώνα π. Χ. Η μεγάλη άνεση του χώρου της Κάτω Ιταλίας και της Σικελίας σε σχέση με την στενότητα του κυρίως ελλαδικού, πιθανώς ήταν η αιτία για το όνομα. Η ονομασία αυτή οφείλεται όχι μόνο στον πλούτο, την πικρότητα και την ομορφιά των μνημείων που δημιούργησαν εκεί οι αρχαίες ελληνικές

---

<sup>1</sup> Αλεξάνδρου Δ., Γκρεκάνοι. Οι Έλληνες της Μάγκνα Γκρέτσια, Αθήνα 1997, 14.

αποικίες, αλλά και στην πολιτιστική και οικονομική επικράτηση των Ελλήνων έναντι άλλων πολιτισμών, οι οποίοι άφησαν το στίγμα τους στην περιοχή.<sup>2</sup>

Κατά το δεύτερο μισό του III αιώνα, η Ρωμαϊκή αυτοκρατορία γνώρισε μία περίοδο μεγαλοπρέπειας. Η Ρώμη, μετά την κατάκτηση των λαών της κεντρικής Ιταλίας και αφού νίκησε τον Πύρρο (275 π. Χ.) βασιλιά της Ηπείρου, σύμμαχο του Τάραντα, επέβαλε την κυριαρχία της. Έτσι έγιναν πιο έντονες οι σχέσεις μεταξύ του ρωμαϊκού κόσμου και των αποικιών της Μεγάλης Ελλάδας. Η Ρώμη, γνωρίζοντας ότι η ελληνική κουλτούρα ήταν ανώτερη, δέχτηκε την επιρροή της. Ο λατίνος ποιητής Οράτιος, στην δεύτερη Επιστολή του, πιστοποίησε την κατάσταση αυτή με την περιφημη φράση “*Graecia capta ferum victorem cepit et artes intulit agresti Latio*,”<sup>3</sup> “Η κατελυημένη Ελλάδα κατέλαβε τον άγριο νικητή της, και έφερε τις τέχνες στο άξεστο Λάτιο.” Η Ρώμη τότε είδε την πολιτιστική αποικιοκρατία της Ελλάδας, όταν η λατινική λογοτεχνία εγκαινιάστηκε από έναν Έλληνα του Τάραντα, τον Λίβιο (Livio 280 π. Χ.) Ανδρόνικο,<sup>4</sup> ο οποίος σκηνοθέτησε ένα δράμα (*fabula*) και μία κωμωδία (*palliata*) από Έλληνες συγγραφείς, μεταφρασμένα στα λατινικά. Η λατινική λογοτεχνία γεννιόταν, στην συνέχεια, κατά μίμηση της ελληνικής. Ο Λίβιος Ανδρόνικος ήταν επίσης γραμματικός και δάσκαλος της γλώσσας και της λογοτεχνίας, έτσι μετέφρασε την *Οδύσσεια* στα λατινικά, χρησιμοποιώντας λατινικό στίχο.

Σε διάφορες ευρωπαϊκές λογοτεχνίες είναι σαφής η συμβολή του κλασικού πολιτισμού. Τα Έπη του Ομήρου δεν είναι μόνο το αρχαιότερο ευρωπαϊκό ποίημα, αλλά αποτέλεσαν το πρότυπο για πολλούς μετέπειτα ποιητές, όπως τον Βιργίλιο, τον Δάντη κ. α. Στην Ιταλία τα μεσαιωνικά ποιήματα γράφτηκαν όχι μόνο στην Λατινική, αλλά και σε λατινογενείς γλώσσες. Στην βιβλιογραφία αυτής της περιόδου, τα ιδανικά των ηρώων που περιγράφονταν από τους Έλληνες και τους Ρωμαίους έδωσαν την θέση σε άλλες αξίες και πρότυπα συμπεριφοράς, που σχηματίστηκαν στον βάρβαρο κόσμο. Τότε ο ήρωας του Ομήρου ή του Βιργίλιου αντικαταστάθηκε από τον γερμανικό ή τον χριστιανικό πολεμιστή.<sup>5</sup> Παρ’ όλα αυτά, η παρουσία της κλασικής επικής στην μεσαιωνική βιβλιογραφία σχετίζεται με την συνεχή μελέτη των κλασικών από τους μορφωμένους ανθρώπους. Ο ποιητής Ένιος (Ennio 239 π. Χ.), όπως ο Λίβιος, καταγόταν

<sup>2</sup> Στρατικής Π., Η Μεγάλη Ελλάδα (Σικελία και Νότια Ιταλία), Αθήνα 2000.

<sup>3</sup> Οράτιος, *Epistulae*, II, 1, 156.

<sup>4</sup> Garbarino G., *Storia e testi della letteratura latina*, Torino 2001, 19; 23.

<sup>5</sup> Garbarino G., 2001, 12.

από την Μεγάλη Ελλάδα, από την Rudiae, κοντά στο Lecce (στην Απουλία). Ήταν ο πρώτος της λατινικής ποίησης που έγραψε ένα ποίημα, το *Annales*, στην μετρική του Ομήρου, η οποία στην συνέχεια χρησιμοποιήθηκε σε όλα τα επόμενα έπη. Η πρόθεσή του να συμμετάσχει στην παράδοση του ελληνικού έπους είναι σαφής από τον πρόλογο, με την επίκληση στις Μούσες και την ιστορία ενός ονείρου. Ο Ένιος είπε ότι του είχε εμφανιστεί η εικόνα του Ομήρου, αφού εξέθεσε την Πυθαγόρεια θεωρία της μετεμψύχωσης, είχε αποκαλύψει ότι έζησε ξανά μέσα του, είχε μετενοσκαρωθεί η ψυχή του. Με τον τρόπο αυτό, ο Λατίνος ποιητής παρουσίασε τον εαυτό του ως τον Όμηρο, ως τον πνευματικό κληρονόμο και τον νόμιμο ιδιοκτήτη του Έλληνα ποιητή. Δυστυχώς, τα κομμάτια από τα έργα του Λίβιου και του Ένιου είναι πολύ σπάνια και δεν μπορούμε να αξιολογήσουμε τον τρόπο με τον οποίο επαναδιατυπώθηκαν τα ελληνικά πρότυπα. Πιστεύεται ότι, πιθανότατα, θα πραγματοποιηθεί μία πιστή μετάφραση του αρχικού.<sup>6</sup>

Η παραγωγή της ελληνικής τραγωδίας, μετά την ανάπτυξή της στην Αθήνα τον V αιώνα, με τον Αισχύλο, τον Σοφοκλή και τον Ευριπίδη συνεχίστηκε άφθονα στους αιώνες αργότερα, όταν εκπροσωπούσαν δράματα σε όλες τις ελληνικές πόλεις, από την Νότια Ιταλία στην Μακεδονία και στην Αίγυπτο. Ακόμη και το τραγικό είδος εισήχθη στην Ρώμη από τον Λίβιο. Από τους επιγόνους της τραγωδίας θυμόμαστε ότι ο Σενέκας (4 π. Χ. – 65 μ. Χ.) έγραψε πολλές τραγωδίες: όσες ολοκληρώθηκαν στα χρόνια που ήταν δάσκαλος του Νέρωνα και σύμβουλός του, έχουν παιδαγωγική λειτουργία. Οι άλλες, όπως η *Μήδεια*, η *Φαίδρα*, ο *Οιδίπους*, ο *Αγαμέμνωνας* και ο *Θυέστης* είναι εμπνευσμένες από τους Έλληνες, Σοφοκλή και Ευριπίδη. Μετά τον Σενέκα η έκλειψη του τραγικού είδους είναι συνολική.<sup>7</sup> Στην Ιταλία, η πιο σημαντική προσπάθεια αναβίωσης της κλασικής τραγωδίας έγινε από τον Β. Αλφιέρι (V. Alfieri, 1749-1803), ο οποίος ήταν κοντά στα αρχαία μεγάλα πρότυπα στην ικανότητά του να εκπροσωπεί την σύγκρουση μεταξύ του ήρωα και μία δύναμη που αντιτίθεται βίαια. Επίσης, στον 9<sup>ο</sup> αιώνα υπήρξαν διασκευές των κλασικών τραγωδιών όπως για παράδειγμα, η *Φαίδρα* του Γ. Ντ' Ανούντσιο (G. D'Annunzio, 1863-1938).<sup>8</sup>

Κατά τους ιστορικούς χρόνους, στην διαμόρφωση και στον χαρακτηρισμό της αττικής κωμωδίας άσκησε σημαντική επιρροή, αν και είναι δύ-

<sup>6</sup> Garbarino G., 2001, 65-67.

<sup>7</sup> Garbarino G., 2001, 243.

<sup>8</sup> Petronio G., *L'attività letteraria in Italia. Storia della letteratura italiana*, Firenze 1988, 453-455; 728.

σκολο να εκτιμηθεί λόγω της έλλειψης διαθέσιμων εγγράφων, το είδος του “δωρικού δράματος”, που γεννήθηκε στην Μεγάλη Ελλάδα. Ο Επίχαρμος (524 π. Χ.) ήταν ο κορυφαίος εκπρόσωπος των Συρακουσών, που δραστηριοποιήθηκε στην Σικελία πριν από τους αττικούς δραματούργους, που ήταν ήδη στον VI π. Χ. αιώνα. Εκείνος, δημοφιλής επίσης από τον Πλάτωνα, έγραψε *Δράματα* (έτσι τα ονόμαζε ο Αριστοτέλης), κωμωδίες που γνωρίζουμε μόνο τους τίτλους.<sup>9</sup> Στις πρώτες κωμωδίες της κλασικής μίμησης, που γεννήθηκαν στο 16<sup>ο</sup> αιώνα, θυμόμαστε την *Cassaria* και την *Suppositi* του Λ. Αριόστου (L. Ariosto, 1474-1533), την *Clizia* του Ν. Μακιαβέλι (N. Machiavelli, 1469-1527). Επίσης η *Commedia dell'arte*, η οποία ιδρύθηκε στην Ιταλία στα μέσα του 16<sup>ου</sup> αιώνα, ήταν επηρεασμένη από τους κλασικούς, από τους οποίους επανέλαβε υφή, μοτίβα και χαρακτήρες. Κατά τον 18<sup>ο</sup> αιώνα υπήρχε μία μεταρρύθμιση της *Commedia dell'arte* από τον Κ. Γολδόνη (C. Goldoni, 1707-1793) που καταργεί τους σταθερούς χαρακτήρες και γεννήθηκαν τα γεγονότα εμπνευσμένα από την ζωή των κοινών ανθρώπων.<sup>10</sup>

Όσον αφορά την λυρική ποίηση, στην αρχαία Ελλάδα γινόταν με την συνοδεία της λύρας ή άλλων έγχορδων μουσικών οργάνων. Χωρίστηκε σε μονοφωνική λυρική (τραγουδιέται από ένα καλλιτέχνη) και χορωδιακή λυρική (εκτελείται από μία χορωδία). Οι Αλεξανδρινοί γραμματικοί συνέταξαν έναν κατάλογο των μεγαλύτερων λυρικών ποιητών, από τον VII μέχρι τον V αιώνα π. Χ. που περιλαμβάνει τρεις μονοφωνικούς ποιητές (Αλκαίος, Σαπφώ, Ανακρέων) και έξι χορωδιακούς ποιητές (Αλκίμανας, Σηψίχορος, Ίβυκος, Σιμωνίδης, Πίνδαρος και Βακχυλίδης). Από αυτούς τους χορωδιακούς ποιητές δύο ήταν από την Μεγάλη Ελλάδα. Ο Σηψίχορος γεννήθηκε στην Μετάυρο (στην σημερινή Καλαβρία), έζησε στην Ήμερα (στην Σικελία) και είναι ο παλαιότερος ποιητής των ελληνικών αποικιών της Δύσης (τέλη του VII αιώνα – πρώτο μισό του VI π. Χ.) και ο Ίβυκος από το Ρήγιο.<sup>11</sup> Στην λατινική λογοτεχνία τα λυρικά μέτρα είναι παρόντα από την αρχή, στους στίχους της τραγωδίας και της κωμωδίας, αλλά η ίδια η λυρική κάνει την εμφάνισή της με το κίνημα των νεωτέρων (επίσης γνωστοί ως *Cantores Euphorionis* για την ελληνική τους γέυση) που προτιμούν την υποκειμενική ποίηση.<sup>12</sup> Μόνο με τον Κατούλλο (84-54 π. Χ.) βρίσκουμε για πρώτη φορά στην λατινική λογοτεχνία, κάποια ποιήματα που μιμούνται, και τα θέματα και τα μέτρα, των μεγάλων λυρικών

<sup>9</sup> Perrotta G., *Disegno storico della letteratura greca*, Milano 1990, 170-173.

<sup>10</sup> Petronio G., 1988, 224; 261; 436-441.

<sup>11</sup> Perrotta G., 1990, 57-70.

<sup>12</sup> Aloisi R., Nicola S., Pagliani P., *Optimi Scriptores*, Torino 1995, 217-221.

ποιητών. Ειδικότερα ο Κάτουλλος έγραψε σε σαφείς στροφές δύο ποιήματα αγάπης, των οποίων το ένα είναι η μετάφραση μίας ωδής στην οποία η Σαπφώ περιέγραψε το πάθος του έρωτα.<sup>13</sup> Αλλά ο αληθινός κληρονόμος της ελληνικής λυρικής είναι ο Οράτιος (65-8 π. Χ.) που προτείνει να εισαχθεί η ποίηση στην Ρώμη, λαμβάνοντας ως έμπνευση τους ποιητές της Λέσβου και ειδικότερα τον Αλκαίο.<sup>14</sup> Κατά την διάρκεια του Μεσοαίωνα στην Ιταλία διάβαζαν τους κλασικούς ποιητές με σκοπό να τους μιμηθούν. Η παρουσία τους είναι εμφανής στην ποίηση του Φ. Πετράρκα (F. Petrarca, 1304-1374), από την οποία αναπτύσσεται στην συνέχεια το μεγαλύτερο μέρος της ιταλικής και της ευρωπαϊκής ποίησης. Πραγματική προσπάθεια για να αναπαραχθούν οι Ωδές του Πινδάρου και του Οράτιου έγινε μόνο στην Αναγέννηση, όπου οι συγγραφείς δημιούργησαν μετρικά σχέδια παρόμοια με αυτά των αρχαίων. Στον 18<sup>ο</sup> αιώνα, οι ποιητές της Ακαδημίας της Αρκαδίας ανακατασκεύασαν τους κλασικούς ποιητές, τον Ανακρέοντα και ιδίως τον Όμηρο, αλλά τους ανακατασκεύασαν και ο Παρίνης (G. Parini, 1729-1799), ο Μόντης (V. Monti, 1754-1828), ο Φώσκολος (U. Foscolo, 1778-1827). Η προσπάθεια να αναδημιουργηθούν τα μετρικά σχήματα της ελληνικής και λατινικής, με τις εμφάσεις του ιταλικού τέθηκε σε εφαρμογή από τον Γ. Καρδούκη (G. Carducci, 1835-1907) στα *Odi barbare* που επηρέασαν σε μεγάλο βαθμό τους στίχους του Γ. Ντ'Ανούντιο και ιδιαίτερα την συλλογή των *Odi e inni* του Γ. Πάσκολη (G. Pascoli, 1855-1912).<sup>15</sup>

Άλλος χαρακτήρας της Μεγάλης Ελλάδας, σημαντικός για την επιρροή του στην φιλοσοφική, στα μαθηματικά, στην αστρονομία κτλ. ήταν οίγουρα ο φιλόσοφος Πυθαγόρας (VI αιώνα π. Χ.). Φεύγοντας από την Σάμο ο Πυθαγόρας, επειδή δεν μπορούσε να ζήσει κάτω από την τυραννία του Πολυκράτη, έφτασε στον Κρότωνα (530 π. Χ.). Εδώ ίδρυσε με τους μαθητές του μία ηθική και θρησκευτική ένωση με πολιτικό χαρακτήρα, η οποία εξαπλώθηκε σε πολλές πόλεις της Μεγάλης Ελλάδας. Ήταν αριστοκρατική ένωση και όταν υπήρξε η αντίδραση του Δημοκρατικού Κόμματος, ο Πυθαγόρας πήγε στο Μεταπόντιο (στην σημερινή Μπασιλικατά) όπου και πέθανε (500 π. Χ.).<sup>16</sup> Στο IV αιώνα το σχολείο αναγεννήθηκε με τον Αρχύτα από τον Τάραντα, ο οποίος δεν ήταν μόνο ένας φιλόσοφος, αλλά και ένας πολιτικός που κυβέρνησε την πόλη του. Ο Πυθαγόρας δεν έγραψε τίποτα, γι' αυτό είναι δύσκολο να ανασυνθέσουμε με την βοήθεια των

<sup>13</sup> Aloisi R., Nicola S., Pagliani P., 1995, 236-239.

<sup>14</sup> Garbarino G., 2001, 62; 63.

<sup>15</sup> Petronio G., 1988.

<sup>16</sup> Στρατίκης Π., 2000, 32-33.



έμμεσων αποδείξεων, την σκέψη του φιλοσόφου. Ξέρουμε ότι όλα τα μέλη είχαν μεγάλη εμπιστοσύνη στην εξουσία του δασκάλου τους: διάσημο είναι το σύνθημα “Αυτός έφη”, “Αυτός είπε”. Το θεμελιώδες δόγμα των Πυθαγορείων ήταν η μετεμψύχωση, σύμφωνα με την οποία οι ψυχές μετά το θάνατό τους φυλακίστηκαν σ’ άλλους οργανισμούς ως τιμωρία για τις αμαρτίες. Ήταν επίσης μαθηματικός και αστρονόμος. Θυμόμαστε το “Πυθαγορείου θεώρημα”, αλλά η κύρια του εργασία ήταν ότι ο αριθμός είναι η ουσία των πραγμάτων. Στην αστρονομία οι Πυθαγόρειοι ισχυρίστηκαν για πρώτη φορά την σφαιρικότητα της γης και των ουρανίων σωμάτων, γιατί πίστευαν ότι η σφαίρα είναι το πιο τέλει από όλα τα στερεά στοιχεία, διότι είναι η ίδια εικόνα της αρμονίας. Ο πρώτος που έγραψε τις θεωρίες του Πυθαγόρα ήταν ο Φιλόλαος από τον Κρότωνα (V αιώνα π. Χ.), ο οποίος εγκατέλειψε την ιδέα ότι η γη είναι το σταθερό κέντρο του κόσμου και υποστήριξε ότι η γη και τα άλλα ουράνια σώματα μετακινούνται γύρω από μία κεντρική φωτιά, “η εστία των σύμπαντος”. Η συμβολή των Πυθαγορείων στον ανθρώπινο πολιτισμό είναι αξιοσημείωτη: σε αυτούς οφείλουμε την επιστημονική θεμελίωση των μαθηματικών. Επίσης, στους Πυθαγόρειους είναι η προαναγγελία των δύο δογμάτων, που είχαν μεγάλη σημασία στην αστρονομία και στην βιολογία, ότι η γη κινείται γύρω από τον ήλιο και ο εγκέφαλος είναι το όργανο της πνευματικής ζωής.<sup>17</sup>

Πολλοί καθηγητές Γλωσσολόγοι, Αρχαιολόγοι, Ιστορικοί κ.λπ. μίλησαν και ομιλούν για την ομορφιά της Ελληνικής Γλώσσας και για τον βαθμό που επηρέασε τις ευρωπαϊκές. Όπως είπε ο Γάλλος ποιητής Claude Fauriel (1772-1884) “η Ελληνική Γλώσσα συγκεντρώνει τον πλούτο και την ομοιογένεια της γερμανικής, την σαφήνεια της γαλλικής, την μουσικότητα της ιταλικής και την λυγεράδα της ισπανικής.” Η Ελληνική είναι μία ανεξάντλητη γλώσσα, που όχι απλώς έχει επιβιώσει επί 3 000 χρόνια, αλλά ζει και μέσα από άλλες, κυρίως ευρωπαϊκές, γλώσσες. Οι Έλληνες του Ομήρου, οι “Παναχαιοί”, μιλούσαν την ίδια γλώσσα που μιλούν και οι σημερινοί Έλληνες, χρησιμοποιώντας τις ίδιες λέξεις. Με την πάροδο του χρόνου η γλώσσα αυτή μεταπλάσθηκε και μετεξελίχθηκε μέσω των περιφερικών διαλέκτων, της Αιολικής, της Δωρικής, της Αττικής, της Ιωνικής. Ύστερα η γλώσσα μορφοποιήθηκε και εμπλουτίστηκε περαιτέρω κατά την κλασική περίοδο και επεκτάθηκε στα πέρατα του κόσμου κατά την ελληνιστική περίοδο. Εν συνέχεια διαδόθηκε μέσω της λατινικής προς όλες τις μετέπειτα ευρωπαϊκές γλώσσες, οι οποίες δανείσθηκαν την μεγαλύτερη δυνατή παρακαταθήκη λέξεων, ριζών και λημμάτων της ομηρικής διαλέκτου.

---

<sup>17</sup> Perrotta G., 1990, 73-74.

Ας δούμε όμως με συγκεκριμένα στατιστικά στοιχεία την επιρροή της Ελληνικής στην Ιταλική. Η καταγραφή και μόνο των κυριότερων κλάδων των επιστημών στην ιταλική και στις άλλες γλώσσες, μας δίνει ανάγλυφα το εύρος της επίδρασης αυτής: Antropologia, Astrologia, Astronomia, Biologia, Botanica, Cardiologia, Dattilografia, Deontologia, Dermatologia, Ecologia, Economia, Ematologia, Filologia, Filosofia, Fisica, Genealogia, Geografia, Geometria, Idrologia, Ittiologia, Logica, Matematica, Mitologia, Oftalmologia, Oncologia, Ornitologia, Paleontologia, Pediatria, Politica, Psichiatria, Semiologia, Speleologia, Teologia, Zoologia, κ.α.

Όμως δεν είναι το όνομα και μόνο κάποιας επιστήμης ελληνικό. Ελληνική είναι και η ορολογία που χρησιμοποιείται για την περιγραφή και την εξέλιξή της. Ο λόγος είναι ότι οι Έλληνες δεν βάπτισαν απλά τις επιστήμες αλλά τις δημιούργησαν, τις καλλιέργησαν και τις παρέδωσαν στον υπόλοιπο κόσμο.<sup>18</sup>

Παρακάτω εμφανίζεται μια αλφαβητική λίστα των λέξεων που αντιπροσωπεύουν μόνο ένα μικρό μέρος των λέξεων με ελληνική καταγωγή.<sup>19</sup>

οJ ajgwvn, -w'no"	agonismo, agonia
οJ ajhvr, ajevro"	aero-plano, aero-fagia, aero-lito
to; ai ma, -ato"	ematoma, an-emia
ajjkounw	acustico
ajkrov"	acrò-bata, acrò-poli
to; a lgo", -ou"	nevr-algia, nost-algia, an-algèsico
to; a rqrn	artrite, artrosi, artrò-podi
οJ ajtmov"	atmo-sfera
baruv", to; baruv", -ou"	bari-centro, barì-tono, barò-metro
to; biblivo	bibliò-filo, biblio-teca
braduv"	bradi-sismo
bracuv"	brachi-logia
to; gavla, -akto"	galassia, galattico
hJ gashvr, -tro"	gastrico, gastrite, gasterò-podi

<sup>18</sup> Σαββίδη Θ., Η συμβολή της ελληνικής γλώσσας στην ανάπτυξη του παγκόσμιου πολιτισμού, σε Ελληνική διεθνής γλώσσα, τομ. Ε, τευχ. 6 (42), Αθήνα, Απρ./Μαί./Ιουν., 2000.

<sup>19</sup> Proto B., Lingua greca e civiltà ellenica, La Nuova Italia, Firenze 1989, 310-311.

οJ gevrrwn, -onto"	geronto-comio, geronto-crazia
glukuv"	glucosio, glic-emia
οJ davktulo"	dattilo, dattilo-grafo, dattilo-scritto
to; devrrma, -ato"	e-pi-dermide, dermato-logo
eijkwvn, -ovno"	icona, iconico, icono-clastico
ejruqrov"	eritro-cito ["globulo rosso"], Eritrea
e[scato"	escato-logia [dottrina sulla fine dell'universo]
e[tumo"	etimo-logia
ejruv"	an-eurisma [dilatazione di un'arteria]
to; zw'on	zoo-logia, zoo-filo
οJ hJgemwvn, -ovno"	egemonia, egemonico
hJ hJdonhv	edonistico
to; h par, -ato"	epatico, epatite
qerapeuvw, hJ qerapeiva	terapeutico; terapia
to; qhrivon	terio-morfo, mega-terio
i[diο"	idioma, idio-sincrasia
i[so"	isò-bara, isò-crono, isò-topo
οJ ijccquv", -uov"	ittico, ittio-sauro
kaivw (t. kau-)	caustic
karkivno"	carcinomia
hJ kardiva	cardiaco, cardio-gramma
hJ kefalhv	cefalea, micro-cèfalo
kinevw, to; kivnhma, -ato"	cinetico, cinematico, cinemato-grafo
klevptw	cleptò-mane
koi'lo"	celoma, cel-enterati
to; krevva", -ato"	creatina, pancreas
kruvptw	cripto-portico, critto-grafia, critto-gramma
leuvko"	leuco-cito ["globulo bianco"], leuc-emia
οJ livqo"	lito-grafia, lito-sfera
to; livpo", -ou"	lipoma
οJ luvko"	lic-àntropo

makrov"	macro-cosmo, macro-scopico, macro-cèfalo
mevla" (-ano")	melanina, melanoma, melano-dermia
to; mevlo", -ou"	melico, mel-odia, melo-dramma
to; mevrou", -ou"	poli-mero [sostanza chimica composta di molte parti]
mevso"	meso-litico, meso-zoico [era geologica]
mikrov"	microbo, micro-scopio, micro-biologia
movno"	monò-logo, monò-tono, monò-gamo
hJ morfhw	morfo-logia, poli-morfo, antropo-morfo
mw'ro"	ossi-moro
nekrov"	necrò-poli, acrò-poli
to; novmisma, -ato"	numismatica
hJ novso"	noso-comio
xevno"	xeno-fobia, xenò-fobo-
to; xuvlon	xilo-grafia (o silo-grafia), xilò-fono
oJ ojdouv", -ovnto"	odonto-iatria, odont-àlgico
oijdevw	edema
oJ oïlno"	enò-logo, eno-teca
o{lo"	olo-causto, olò-grafo, olo-cène [era geologica]
to; o{nar	onirico, oniro-manzia
o{moio"	omeo-patico, omeo-termo
oJmon"	omo-geneo, om-ònimo, omò-logo
oixu"	ossi-tono, ossi-geno [clement che genera acidi]

Δυστυχώς, λόγω των πολλών πολιτισμών που εναλλάσσονταν στην Ιταλία (οι Νορμανδοί, οι Γάλλοι, οι Ισπανοί), σήμερα από την ένδοξη Μεγάλη Ελλάδα παραμένουν μόνο δύο ελληνικές γλωσσολογικές νησίδες. Στην Καλαβρία υπάρχουν χωριά “σκαρφαλωμένα” στις άγριες πλαγιές του Ασπρομόντε (Bova, Bova marina, Condofuri, Roccaforte del Greco, Roghudi), όπου οι κάτοικοι μιλούν ελληνική διάλεκτο. Στην Απουλία μένει η Γκρετοσία Σαλεντίνα, μία ένωση έντεκα χωριών (Calimera, Carpignano Salentino, Castrignano dei Greci, Corigliano d'Otranto, Cutrofiano, Martano, Martignano, Melpignano, Soleto, Sternatia, Zollino) όπου οι άνθρωποι μιλούν την “Γκρήκο”. Ευτυχώς οι νεότεροι ελληνόφωνοι μετά από μία περίοδο κατά την οποία αισθάνονταν κάπως μειονεκτικά, τελικά συνειδητοποιώντας τον γλωσσικό τους πλούτο, άρχισαν να αισθάνονται

ξανά υπερήφανοι για την καταγωγή, την γλώσσα και τις παραδόσεις τους. Πάντως το ιταλικό κράτος, μόνο το 1999 (αρ. 482/99) αποφάσισε να αναγνωρίσει τα γκρεκάνικα ως προστατευόμενη γλώσσα για την διάσωση της. Ο Νόμος αυτός έχει σκοπό να προστατεύσει και να αξιοποιήσει τις γλωσσικές μειονότητες. Η βάση και η αιτία του νόμου, βρίσκεται στο Ιταλικό Σύνταγμα μεταξύ των αρχών του οποίου γράφεται ότι “Η Δημοκρατία, προστατεύει με ειδικούς νόμους τις γλωσσικές μειονότητες.” Βάσει αυτού του νόμου στα σχολεία διαφόρων επιπέδων της Grecia Salentina διδάσκεται η Γκρήκο με χρηματοδότηση του Ιταλικού κράτους.

Το ελληνικό κράτος τα τελευταία χρόνια δείχνει ευτυχώς μία ευαισθησία για την διατήρηση αυτού του ιδιαίτερου ιδιώματος και έχουν εκπονηθεί εκπαιδευτικά προγράμματα κυρίως για την διδασκαλία της νεοελληνικής γλώσσας. Το πρόβλημα είναι ότι οι δάσκαλοι, οι οποίοι στάλθηκαν από την Ελλάδα, διδάσκουν τα παιδιά κυρίως νέα ελληνικά, ενώ το μάθημα πρέπει να γίνεται και στο ελληνόφωνο ιδίωμα, ώστε να διασωθεί. Οι ελληνικοί σύλλογοι με διάφορες πρωτοβουλίες και πατριωτικό αυθορμητισμό προσπάθησαν να στηρίξουν την απεγνωσμένη προσπάθεια της Ελλάδας του Σαλέντο να αναδείξει την υπέροχη πολιτιστική της κληρονομιά και να διαφυλάξει τις ιερές παρακαταθήκες της Ελλάδας.

Οι ενέργειες των Γκρεκάνων περιλαμβάνουν διαβήματα στις Αρχές, αδελφοποιήσεις με διάφορους δήμους της Ελλάδας, εκτύπωση της Γκρεκάνικης Γραμματικής, έκδοση μικρών εφημερίδων και περιοδικών, δημιουργία πολιτιστικών συλλόγων με ελληνικό όνομα, οργάνωση διεθνών συνεδρίων. Το τελευταίο συνέδριο *Γκρήκο: η ελληνικής καταγωγής διάλεκτος της Απουλίας και η διδασκαλία της* πραγματοποιήθηκε στις 17 Δεκεμβρίου 2011 στην Αθήνα για την παρουσίαση ενός Αναλυτικού Προγράμματος Διδασκαλίας της Γκρήκο, *Pos matome Griko*, για όλα τα επίπεδα (A1, A2, B1, B2, Γ1, Γ2), για παιδιά (8-12 ετών) και ενήλικες.

Ακόμη σημαντική είναι η έκδοση μίας πλούσιας ποιητικής συλλογής με περισσότερα από εκατό ποιήματα, τριάντα σύγχρονων ποιητών από τις περιοχές αυτές, γεγονός το οποίο αποδεικνύει ότι η σύγχρονη ελληνόφωνη ποιηση της Κάτω Ιταλίας συνεχίζει την μεγάλη λυρική παράδοση της αρχαιότητας.

Svetlana Berikashvili (Tbilisi)

## Περί του Ζητήματος της Ταυτότητας στο Μυθιστόρημα του Δημήτρη Χατζή *Διπλό Βιβλίο*<sup>1</sup>

Στο επίκεντρο της σημερινής σκέψης πάντα βρίσκονται οι όροι: πολιτιστική, εθνική, προσωπική ταυτότητα. Είναι οι όροι μέσω των οποίων οι άνθρωποι αυτοπροσδιορίζονται. Στην ανακοίνωσή μας θα περιοριστούμε στο πρόβλημα της προσωπικής ταυτότητας στο μυθιστόρημα του Δημήτρη Χατζή *Διπλό Βιβλίο*. Προσωπική ταυτότητα αναλύει τις ερωτήσεις, που σχετίζονται με το προσωπικό μας αυτοπροσδιορισμό: Ποιοι είμαστε; Ποια είναι η καταγωγή μας; Τι θα απογίνουμε μετά το θάνατο; κ. οκ.<sup>2</sup>

Ο σκοπός της παρούσας ανακοίνωσης είναι να θέτουμε τις ερωτήσεις σχετικά με το πρόσωπο του πλαστού συγγραφέα και την τεχνική της αφήγησης, που χρησιμοποιεί ο Δημήτρης Χατζής για να πετύχει την αίσθηση της κάθαρσης στον αναγνώστη και να δημιουργήσει πολλές αμφιβολίες σχετικά με την ταυτότητα του πρωταγωνιστή και συγγραφέα. Εκτός από τη σπασμένη τεχνική που χρησιμοποιείται σ' ολόκληρο το έργο, καθώς και τη διπλή προοπτική, έχουμε και την τεχνική της αποστασιοποίησης. Την αποστασιοποίηση αυτή ο Δημήτρης Χατζής πετυχαίνει μέσω της παρουσίασης του πλαστού συγγραφέα. Για να μην γίνει συναισθηματική ταύτιση από μια πλευρά του ίδιου του υπαρκτού συγγραφέα (δηλ. του Δημήτρη Χατζή) με τον πρωταγωνιστή και από την άλλη του

---

<sup>1</sup> Η παρούσα ανακοίνωση είναι ένα μέρος ευρύτερης μελέτης, την οποία άρχισα το 2005 με τη βοήθεια του καθηγητή Κωνσταντίνου Δημάδη. Από τη θέση αυτή αισθάνομαι ιδιαίτερη την ανάγκη να τον ευχαριστήσω θερμά για όλη τη βοήθειά του και τις χρήσιμες παρατηρήσεις του. Ένα μέρος της μελέτης αυτής είχα παρουσιάσει το 2009 στο Flinders University, Adelaide με τίτλο: Ο πλαστός συγγραφέας στο μυθιστόρημα του Δημήτρη Χατζή *Διπλό Βιβλίο*.

<sup>2</sup> Olson E., Personal Identity, in: The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.), 2010; <http://plato.stanford.edu/entries/identity-personal/>

πρωταγωνιστή με τον αφηγητή της ιστορίας. Εκτός απ' αυτό φαίνεται και επιθυμία του Δημήτρη Χατζή να δώσει πιο μεγάλη ένταση στα γεγονότα, να βάλει μέσα ένα μάρτυρα, που παρακολουθεί όλη τη διαδικασία της τραγωδίας και των δύο γενιών. Βέβαια, εδώ πρέπει να υπάρχει ενδιάμεσος παρατηρητής των γεγονότων, που θα ενσαρκώσει την εξαντικειμενικευμένη ματιά και αυτός ο παρατηρητής είναι ο συγγραφέας.

Το *Διπλό βιβλίο* του Δημήτρη Χατζή είναι ένα από τα καλύτερα μυθιστορήματα της μεταπολεμικής πεζογραφίας. Σωστά αναφέρει ο Δημήτρης Τζιόβας σχολιάζοντας την πεζογραφία του Δημήτρη Χατζή: "Αν ζητούσαμε από επαρκείς και μελετημένους αναγνώστες της ελληνικής λογοτεχνίας της περιόδου 1940-1980 να διαλέξουν τους πέντε πιο αντιπροσωπευτικούς πεζογράφους αυτής της περιόδου, ο Χατζής νομίζω θα ήταν ανάμεσα τους."<sup>3</sup> Και αυτό, βέβαια λόγω της προσωπικής αφηγηματικής τεχνικής που χρησιμοποίησε ο Δημήτρης Χατζής κατά τη συγγραφή των διηγημάτων, καθώς και των μυθιστορημάτων του. Η εξέλιξη της γραφής του και η αισθητική ωρίμανση της πεζογραφίας του συμβαδίζουν με τη συνειδητή από μέρους του μόρφωση από τη μια μεριά των ευρύτερων περιπέτειων της τέχνης του, και από την άλλη μεριά με τη διαμόρφωση της ειδικότερης, προσωπικής τεχνικής του.<sup>4</sup>

Οι ορισμένες τεχνικές υιοθετημένες από τον Δημήτρη Χατζή όπως είναι: η εσωτερική εστίαση, η ψυχοαφήγηση, η διάρρηξη της αφηγηματικής σύμβασης, η σπασμένη τεχνική, η τεχνική της αποστασιοποίησης, η παρουσία του συγγραφέα μέσα στην ιστορία, κορυφώνονται στο τελευταίο του μυθιστόρημα *Διπλό βιβλίο*. Το γεγονός που έχουν κάνει τόσες αντιφατικές κριτικές πάνω στο μυθιστόρημα αυτό, αρχίζοντας από την άποψη ότι καλύτερο θα ήταν να έμεινε ο συγγραφέας διηγηματογράφος, και τελειώνοντας με τους επαίνους και με την αναγνώριση του καλύτερου μοντέρνου μυθιστορητή, δηλώνει καθαρά την αξία αυτού του έργου.<sup>5</sup>

Το *Διπλό βιβλίο* αποτελείται από εννέα κεφάλαια. Όλα τα κεφάλαια εμφανίζονται σαν ισάριθμα αλληλένδετα, αλλά και αυτοδύναμα διηγήμα-

<sup>3</sup> Τζιόβας Δ., Η πεζογραφία του Δημήτρη Χατζή: Ουμανιστικός ρεαλισμός και η ποιητική της μεταβατικής αφήγησης, στα πρακτικά του επιστημονικού συμποσίου *Δημήτρης Χατζής. Μια συνείδηση της ρωμοσύνης*, επιμέλεια Γιάννης Η. Παπιάς, Αντώνης Δ. Σκιαθάς, εισαγωγή Ερατοσθένης Γ. Καψωμένος, υπεύθυνος έκδοσης Ερατοσθένης Γ. Καψωμένος, Πάτρα: Αχαϊκές Εκδόσεις 1999, 48.

<sup>4</sup> Καλοκόρη Λ., Αφηγηματικές δομές στην πεζογραφία του Δημήτρη Χατζή σε συνάρτηση με τις περιπέτειες της τέχνης του, στα πρακτικά του προαναφερόμενου συμποσίου *Δημήτρης Χατζής. Μια συνείδηση της ρωμοσύνης*, 173.

<sup>5</sup> Τσακνιάς Σ., *Το Διπλό βιβλίο* και οι δύο προοπτικές, στα πρακτικά του προαναφερόμενου συμποσίου *Δημήτρης Χατζής. Μια συνείδηση της ρωμοσύνης*, 185.

τα.<sup>6</sup> Ο μύθος που διαδραματίζεται παρουσιάζεται σκορπισμένα, ατελείωτα, θα μπορούσαμε να πούμε νεοτερικά. Να, πώς παρουσιάζει την τεχνική του ο ίδιος ο συγγραφέας:

Ήδη μέσα στα διηγήματα από το *Τέλος της μικρής μας πόλης*, η παλιά τεχνική είναι σπασμένη, η προσπάθεια για επάλληλα επίπεδα είναι δοκιμασμένη. Αργότερα τη σπασμένη αυτή τεχνική, που ωστόσο θέλω να μείνει τεχνική και να μην είναι αυθαίρετη ατεχνία, τη μετέφερα στο τελευταίο μου βιβλίο, *Το Διπλό βιβλίο*. Δεν ξέρω τι κατάφερα, λέω απλώς τι προσπάθησα.<sup>7</sup>

Εκτός απ' αυτή τη σπασμένη τεχνική χρησιμοποιεί και την τεχνική της αποστασιοποίησης, που την πετυχαίνει μέσω της παρουσίασης του πλαστού συγγραφέα, στον οποίο αφηγείται την ιστορία του ο πρωταγωνιστής – νεαρός εργάτης Κώστας. Ο πλαστός συγγραφέας τονίζει τα αδιέξοδά του στη σύνθεση της ιστορίας.<sup>8</sup> Δηλαδή, πρόκειται για ένα ψυχικό δράμα του “μικρού-συγγραφέα” που παρουσιάζεται ως πλαστό πρόσωπο στο μύθο, αλλά δεν παύει να αντανακλά, στο σημείο αυτό τουλάχιστον, και στο δράμα του υπαρκτού, του επώνυμου Δημ. Χατζή. Αυτή η μετάθεση των ρόλων συνιστά μια αποστασιοποίηση μπρεχτικής υφής, μια ηθοποιία που επιδιώκει να αποφύγει τη συναισθηματική ταύτιση.<sup>9</sup> Στο *Διπλό βιβλίο* έχουμε μια σημαντική εξέλιξη ως προς την παρουσία του συγγραφέα μέσα στη διήγηση. Αποτελεί βασικό δομικό χαρακτηριστικό του μυθιστορημάτων αυτού η διάρρηξη της αφηγηματικής σύμβασης και η παρουσία του συγγραφέα μέσα στην ιστορία.<sup>10</sup> Ωστόσο, όλες οι τεχνικές, που χρησιμοποιεί ο συγγραφέας, και ιδιαίτερα η εναλλαγή του αφηγητή (του Κώστα και του πλαστού συγγραφέα) σε ορισμένα κεφάλαια και η διαπλοκή τους μέσα στο ίδιο κεφάλαιο, δε σπάνε μόνο τη φόρμα του παραδοσιακού μυθιστορημάτων, αλλά στοχεύουν στο να δείξουν το κομμάτισμα της ψυχής του ήρωα, του συγγραφέα και των άλλων προσώπων της ιστορίας.<sup>11</sup>

Το σημαντικότερο ερώτημα που θα θέλαμε να θέσουμε είναι γιατί χρειάζεται ένας πλαστός συγγραφέας μέσα στο μυθιστόρημα, γιατί παρουσιάζεται ως υπαρκτό πρόσωπο; Ο Δημήτρης Χατζής βέβαια το κάνει

<sup>6</sup> Κοτζιάς Α., *Μεταπολεμικοί πεζογράφοι, κριτικά κείμενα*, Αθήνα: Κέδρος 1982, 189.

<sup>7</sup> Χατζής Δ., *Περί του έργου μου ομιλώ αυτός*, στο περιοδικό *Αντί* 298, περίοδος β', 1985, 25.

<sup>8</sup> Παγανός Γ., *Μοντερνισμός και πρωτοπορίες*, Αθήνα: Εκδ. Σαββάλας 2003, 159-160.

<sup>9</sup> Παγανός Γ., *Δημήτρης Χατζής, Η μεταπολεμική πεζογραφία, από τον πόλεμο του '40 ως τη δικτατορία του '67, Τόμος Η'*, Αθήνα: Εκδ. Σοκόλη 1992, 193.

<sup>10</sup> Τριάντου Ι., *Οι αφηγηματικές τεχνικές ως μηχανισμοί σημασιοδότησης στο έργο του Δημήτρη Χατζή*, στα *πρακτικά του προαναφερόμενου επιστημονικού συμποσίου Δημήτρη Χατζής. Μια συνείδηση της ρομιοσύνης*, 203.

<sup>11</sup> Παγανός Γ., *Αναζητήσεις στη σύγχρονη πεζογραφία, Κριτικά μελετήματα*, Αθήνα: Εκδ. Καστανιώτη 1984, 88-89.



επίτηδες, θέλει μέσω του συγγραφέα να πετύχει κάποιο σκοπό. Εκτός από την τεχνική της αποστασιοποίησης, παρατηρούμε και την επιθυμία του πραγματικού συγγραφέα, δηλαδή του Δημήτρη Χατζή να μας φέρει πιο κοντά στο περιβάλλον, να μας βάλει κάμπως μέσα στην ιστορία, να μην είμαστε μόνο απλοί αναγνώστες, αλλά και οι συμμετέχοντες της ιστορίας. Και όχι μόνο της ιστορίας, αλλά και ολόκληρης της διαδικασίας της δραματοποίησης του καθορισμού της ταυτότητας των ηρώων. Για να πετύχει αυτό το σκοπό βάζει τον πλαστό συγγραφέα που καταγράφει ολόκληρη την ιστορία του πρωταγωνιστή. Μ' αυτό το τρόπο δίνει και πιο μεγάλη ένταση στα γεγονότα, σαν ο συγγραφέας να ήταν ένας μάρτυρας που παρακολουθεί όλη τη διαδικασία της τραγωδίας και των δύο γενιών. Βέβαια, εδώ πρέπει να υπάρχει ενδιάμεσος παρατηρητής των γεγονότων που θα ενσαρκώσει την εξαντικειμενικευμένη ματιά, χωρίς όμως αυτή η ματιά να γίνει πάντα ασυγκίνητη. Αυτός ο παρατηρητής είναι ο συγγραφέας, ο οποίος ανήκει σ' αυτόν τον κόσμο, γνωρίζει αυτόν τον κόσμο και πεθαίνει μαζί μ' αυτόν τον κόσμο.

...ένας κόσμος που φεύγει. Ανήκω σ' αυτόν - να φύγω μαζί του: ο συγγραφέας, λουπόν, που πεθαίνει κι αυτός μαζί με τα πρόσωπα του βιβλίου του που πεθαίνουν.<sup>12</sup>

Εδώ ωστόσο εμφανίζεται μια ερώτηση: είναι ο πλαστός συγγραφέας υπαρκτό πρόσωπο ή απλώς είναι alter ego του ίδιου του πρωταγωνιστή; Θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι, από μια πλευρά είναι ένα μη πραγματικό πρόσωπο που τον δημιούργησε ο πρωταγωνιστής. Το πρόσωπο αυτό του βοηθάει να κατανοήσει την ταυτότητα του, την καταγωγή του, να γυρίσει στις ρίζες του, του ευκολύνει τη ζωή στις δύσκολες στιγμές. Από την άλλη πλευρά όμως μπορεί να είναι και το alter ego του ίδιου του συγγραφέα (δηλαδή του Δημήτρη Χατζή), ο οποίος ψάχνει τη δική του ταυτότητα και επομένως πολύ συχνά οι σημαντικότερες σκέψεις που θέλει να προβάλει ο πραγματικός συγγραφέας αναφέρονται από τον πλαστό συγγραφέα. Ακόμα και τα καλύτερα κεφάλαια του μυθιστορήματος όπως π. χ. το 4<sup>ο</sup> (*Ρέκβιεμ για ένα μικρό ράφτη*) και το 8<sup>ο</sup> (*Η Αναστασία των Μολάων*), που παρουσιάζονται με μεγάλη συγκίνηση ανήκουν στον πλαστό συγγραφέα, ενώ τα άλλα αφηγείται ο Κώστας σε πρώτο πρόσωπο στο "μικρό συγγραφέα", που καταγράφει τα λεγόμενά του.<sup>13</sup>

Δεν μπορεί να αμφισβητήσουμε ότι ο συγγραφέας είναι πράγματι το κλειδί του μυθιστορήματος. Βέβαια, δεν ταυτίζεται ο πλαστός συγγραφέας με τον Δημήτρη Χατζή, όμως αναφέρει τις υπαρξιακές αμφιβολίες του πραγματικού συγγραφέα. Ο Αλέξανδρος Κοτζιάς παρατηρεί: "Το μάλλον

<sup>12</sup> Χατζής Δ., *Το Διπλό βιβλίο*, Αθήνα: Το Ροδακίό 1999, 178.

<sup>13</sup> Παγανός Γ., *Δημήτρης Χατζής*, 195.

ακαθόριστο πρόσωπο του συγγραφέα, προσφέρει το κλειδί του μυθιστορήματος. Είναι κυριολεκτικά το κλειδί, γιατί με τις διαδοχικές εμφανίσεις του στο τέλος των περισσότερων κεφαλαίων ή στον επίλογο, αλλά και με τη συχνή λανθάνουσα παρουσία του – μέσα από κάποιες βασικές πλευρές του Κώστα ή μέσα από την αφήγηση των “διηγημάτων” εκείνων που δεν αναφέρονται στον Κώστα – ο Χατζής έχει πετύχει κυρίως τη μυθιστορηματική άρθρωση του βιβλίου. Είναι όμως και μεταφορικά το κλειδί, γιατί από τον συγγραφέα αναδίνονται οι βαθύτερες νότες που θέλησε ο Χατζής να ακούσουμε.”<sup>14</sup>

Ο πλαστός συγγραφέας είναι συνδυετικός κρικός ανάμεσα σε δύο γενιές και κατά κάποιον τρόπο μοιάζει με το Δεύτερο Φάουστ του Γκαίτε. Πηγαίνει στις όχθες του Ευρώτα, διότι

Εδώ σ' αυτόν τον ίδιο τον τόπο εκείνος ο Δεύτερος Φάουστ του Γκαίτε, νέος, γερός και γενναίος, την είχε βρει την Ελένη του για κείνο το εξαισιο ζευγάρι των Νέων Καιρών.<sup>15</sup>

Όπως ο Δεύτερος Φάουστ με την παντρεία του με την Ελένη συμφιλίωσε δύο κόσμους, ένωσε το κλασικό πνεύμα της Ελλάδας με το ρομαντικό πνεύμα της Βορράς, έτσι και ο συγγραφέας έψαχνε τη λύση για να ενώσει δύο διχασμένους κόσμους: τον παλιό και τον καινούργιο, για να δέσει όλα σε μια ενότητα, για να μην υπάρχουν “ερείπια, κομμάτια, ψηφιά σκορπισμένα.” Έψαχνε να βρει το ζευγάρι που θα αποδώσει καινούργιες γενιές, οι οποίοι θα έχουν ορμή να φτάσουν το αδύνατο. Όπως και ο Ευφορίων, ο οποίος γεννήθηκε από το γάμο του Δεύτερου Φάουστ και της Ελένης, προσπαθούσε να κυνηγάει το αδύνατο, να μιμηθεί τον Ίκαρο. Αλλά δυστυχώς ο συγγραφέας δεν βρίσκει αυτή τη λύση και η τέχνη του πεθαίνει, μένει στην ερημιά και μας αφήνει στην ερημιά, στην απελπισία και την ολόκληρη αποξένωση:

Πικρή είναι η ψυχή του, σωπασμένη η σκέψη του, το φίλημα του θανάτου όπως του το 'δωσε εκείνη, πάνω στα χείλια του. Και, λοιπόν, αυτό το ζευγάρι απομένει μόνο. Αυτό – του θανάτου. Και σκοτεινιάζει. Φωνή δεν είναι καμία, ο θρήνος των δέντρων μονάχα – η τέχνη η δική του πεθαίνει.<sup>16</sup>

Ο συγγραφέας εξαφανίζεται κανένας δεν τον ξανάδε από τότε, δεν έμαθε τι απόγινε – πέθανε εκεί; – κρύφτηκε; – σώπασε; – για πάντα;<sup>17</sup> και εδώ ουσιαστικά τελειώνει το πρώτο βιβλίο, μέσα στην απελπισία. Αλλά ύστερα προστίθενται τα αποσπάσματα από το μισοτελειωμένο βιβλίο του συγγραφέα,

<sup>14</sup> Κοτζιάς Α., ο. π., 191.

<sup>15</sup> Χατζής Δ., ο. π., 187.

<sup>16</sup> Χατζής Δ., ο. π., 187.

<sup>17</sup> Χατζής Δ., ο. π., 187.

που μιλάει για την ελπίδα, ψάχνει την ελπίδα, θέλει οι καινούργιες γενιές να αγωνίζονται για το καλύτερο τους μέλλον και μέσα από τη συνειδηση της σύγχρονης μοναξιάς να περάσουν σε καινούργια πολιτεία, να φτιάξουν την καινούργια τους πατρίδα

Και θα την φτιάσουμε έτσι και μια πατρίδα για μας - εκεί στην πατρίδα μας, την Ελλάδα.<sup>18</sup>

Γι' αυτό τον κόσμο θα είναι το άλλο, το δεύτερο βιβλίο, το βιβλίο της ελπίδας. Όμως την ευθύνη της συγγραφής αυτού του δεύτερου βιβλίου ο συγγραφέας παραχωρεί στον Κώστα. Ο πλαστός συγγραφέας συχνά εξαφανίζεται σε κρίσιμες στιγμές και δίνει την ευθύνη στους ήρωές του οι ίδιοι να παίρνουν απόφαση. Ο Κώστας απορεί γιατί το κάνει:

Ο συγγραφέας που μ' ακολουθεί τέσσερα χρόνια, εξαφανίστηκε τώρα, δεν τον βρίσκω πουθενά, τώρα που θα μπορούσε να πει καμμία λέξη. Δεν ξέρω γιατί το κάνει.<sup>19</sup>

Εξαφανίζεται διότι έκανε τη δουλειά του, ανάγκασε τον Κώστα να καταλάβει ποιος είναι και σε ποιο κόσμο ανήκει. Την απόφαση όμως πρέπει να πάρει ο ίδιος ο Κώστας, πρέπει να αλλάξει τα πάντα. Ο συγγραφέας είναι απελπισμένος από τη ζωή, ανήκει στην παλιά γενιά και πεθαίνει μαζί της, αλλά ο Κώστας ανήκει στον καινούργιο κόσμο και πρέπει να έχει την ελπίδα για να αλλάξει τον κόσμο, να φέρει καινούργιες ιδέες, να αγωνίζεται για το καλύτερο μέλλον. Αφήνοντας τους ήρωές του να συνεχίσουν και να τελειώσουν το βιβλίο, ο συγγραφέας δίνει στους απλούς ανθρώπους τη σκυτάλη του αγώνα.<sup>20</sup>

Της ελπίδας το βιβλίο θα 'θελα να 'ναι το δεύτερο αυτό το δικό σου. Για το σημερινό, το δικό μας τον κόσμο, που δεν τον βλέπεις ακόμα, δεν ξέρεις πως είναι - και δεν τον φοβάσαι.<sup>21</sup>

Μπορούμε ωστόσο να ταυτίσουμε εδώ το πλαστό συγγραφέα με τον πραγματικό συγγραφέα, δηλαδή με το Δημήτρη Χατζή, ο οποίος ο ίδιος φαίνεται απόλυτα απελπισμένος. "Ο μη προσδιοριζόμενος χαμός του συγγραφέα στο τέλος του βιβλίου, είναι σηματοδοτικός, σφραγίζει την πραγματική διάθεση του μυθιστορητή: ο Χατζής είναι στο *Διπλό βιβλίο* ζοφερός και απελπισμένος - απόλυτα. Μας εγκαταλείπει οριστικά και αμετάκλητα σε μian έρημη χώρα, ολομόναχος, αποξενωμένους, χωρίς καν την παρηγοριά πώς έχουμε έναν εαυτό, γιατί και αυτόν τον χάσαμε."<sup>22</sup>

---

<sup>18</sup> Χατζής Δ., ο. π., 191.

<sup>19</sup> Χατζής Δ., ο. π., 139.

<sup>20</sup> Τριάντου Ι., ο. π., 204.

<sup>21</sup> Χατζής Δ., ο. π., 190.

<sup>22</sup> Κοτζιάς Α., ο. π., 191-192.

Αλλά είναι συμβολικό ότι μόλις γεννιέται η ελπίδα, εμφανίζεται και πάλι ο συγγραφέας, σαν σύμβολο της Ανάστασης, της Αναγέννησης, της Νέας Εποχής. Και εδώ πραγματοποιείται η συνάντηση των δύο πρωταγωνιστών.

Και να τος.

Αυτό είναι. Ανατρίχιασα μια στιγμή βλέποντάς τον. Ξανάρχεται αλήθεια, λοιπόν. Ολοζώντανος. Σηκώνομαι απ' το κασόνι που κάθομαι τόσες ώρες αναποφάσιτος. Στεκόμαστε ο ένας αντίκρυ στον άλλον. ... Κάτι μου λέει – και δεν ακούεται. Δεν ακούεται – και καταλαβαίνω. Πολύ καθαρά τα καταλαβαίνω μέσα στο δαιμονισμένο θρόμβο. Είναι κείνα που 'γραψε στο ξεχωριστό του σημείωμα. Για μένα. Γι' αυτούς τους άλλους που λέει. Για την ελπίδα. Κι ας είναι και λίγο για την Ελλάδα – γιατί να μην είναι;<sup>23</sup>

Η έννοια “συγγραφέας”, και ας είναι και ο “πλαστός”, πρέπει να προσεγγίζεται μέσα από μια πολλαπλή προοπτική. Στη θεωρία της λογοτεχνίας υπάρχει αντίληψη, ότι το κείμενο, μέσα από τις δικές του εσωτερικές λειτουργίες, παράγει μόνο του τον εαυτό του, δηλαδή έχουμε όχι την παντοδυναμία του συγγραφέα, αλλά την παντοδυναμία του κειμένου. Έτσι, π. χ. ο Roland Barthes αναφέρει: “Από τη στιγμή που αφηγούμαστε ένα γεγονός αποσυνδέοντάς το από την πραγματικότητα και με βάση την πρακτική της γραφής η φωνή χάνει την προέλευσή της, ο συγγραφέας πεθαίνει και η γραφή αρχίζει.”<sup>24</sup>

Δηλαδή, όταν αρχίζει η γραφή πεθαίνει ο συγγραφέας, δεν υπάρχει πια. Επιβάλλοντας το πλαστό πρόσωπο του συγγραφέα μέσα στο μυθιστόρημα ο Δημήτρης Χατζής σαν θέλει να υπογραμμίσει πως ο συγγραφέας όχι μόνο υπάρχει, αλλά και ζει μέσα στους ήρωες του και με το έργο του αποκαλύπτει και την ψυχή του, “το καημό της ρωμιοσύνης.”

Σ'ολόκληρο το μυθιστόρημα ο συγγραφέας, μέσα στη σύγχυση που επικρατεί, μην έχοντας δογματικές λύσεις να προτείνει, καταλήγει να είναι υποκείμενο και αντικείμενο της αφήγησής του, με τον ίδιο τρόπο που ο ήρώας του τον υποκαθιστά στη γραφή και του τελείωμα του έργου – χωρίς να υπάρχουν οι αρμοί της μυθιστορηματικής ολοκλήρωσης.<sup>25</sup>

Η δομή του μυθιστορήματος είναι πολλές φορές μπερδεμένη, γιατί είναι ακατανόητο ποιος συμμετέχει, ο πρωταγωνιστής, ο αφηγητής ή ο ίδιος ο συγγραφέας. Παρόμοιο στοιχείο συναντάμε συχνά στη λογοτεχνία όταν ο ίδιος ο συγγραφέας παίρνει μέρος στην εξέλιξη των μυθιστορηματικών γεγονότων. Συνήθως ο συγγραφέας βρίσκει κάποια χειρόγραφα

<sup>23</sup> Χατζής Δ., ο. π., 191-192.

<sup>24</sup> Barthes R., *The Death of the Author*, στο *Theories of Authorship: A Reader*, London: Routledge 1996, 208.

<sup>25</sup> Τριάντου Ι., ο. π., 204.

και τα εκδίδει, ή κάποιος του διηγείται την ιστορία του στη βάση της οποίας ο συγγραφέας πλάθει το μυθιστόρημα. Εδώ όμως ο συγγραφέας, ο πλαστός συγγραφέας μέσα στο βιβλίο πλάθει ένα μυθιστόρημα, για να δείξει την πραγματικότητα από μέσα, για να μην είναι μόνο απλός θεατής, αλλά συμμετοχος των γεγονότων.

Η διπλή προοπτική παρατηρείται παντού, σε ολόκληρο το μυθιστόρημα, σε διάφορα επίπεδα. Έχουμε δύο κόσμους: παλιό και καινούργιο, δύο νοοτροπίες: ελληνική και γερμανική, δύο βιβλία: πρώτο και δεύτερο, δύο πρωταγωνιστές: Κώστα και συγγραφέα. Υπάρχουν όμως αυτοί οι δύο, ή μήπως ο πλαστός συγγραφέας είναι μη πραγματική απεικόνιση του Χατζή; Παρόλο που η αφήγηση μέσα στο βιβλίο γίνεται στο πρώτο πρόσωπο, ο αφηγητής συχνά αλλάζει: μερικές φορές είναι ο Κώστας, μερικές φορές είναι ο πλαστός συγγραφέας, μερικές φορές είναι ο πραγματικός συγγραφέας – παντογνώστης αφηγητής. Συχνά η αφήγηση διακόπεται και παρεμβάλλεται διάλογος ανάμεσα στον Κώστα και στον συγγραφέα.<sup>26</sup>

Οι μελετητές διαπιστώνουν μια πορεία συνεχούς αύξησης της παρουσίας του αφηγητή στη γραφή του Χατζή που κορυφώνεται στο *Διπλό βιβλίο*. Σύμφωνα με τη Ιφιγένεια Τριάντου, και δεν μπορούμε να μη συμφωνήσουμε στο σημείο αυτό, το παράδοξο είναι ότι η αύξηση αυτή συνοδεύεται κι από μια ταυτόχρονη τάση να δίνεται ο λόγος στους ήρωες, γιατί κανονικά, στην κλασική αφήγηση, όσο πιο φανερός είναι ο λόγος του αφηγητή-συγγραφέα, τόσο περισσότερο ο λόγος των ηρώων απομακρύνεται από το πρώτο πρόσωπο.<sup>27</sup>

Για να δούμε πώς παρουσιάζεται το πρόσωπο του συγγραφέα μέσα από τα κεφάλαια του μυθιστορήματος:

#### I κεφάλαιο – ΑΟΥΤΕΛ – ΑΟΥΤΟ ΕΛΕΚΤΡΙΚΑ

1. ο πρωταγωνιστής τρεις φορές απευθύνεται στο συγγραφέα στο δεύτερο πρόσωπο (19, 25, 27)
2. εμφανίζεται για πρώτη φορά η λέξη “συγγραφέας” (27)

#### II κεφάλαιο – ΤΟ ΕΥΛΑΔΙΚΟ ΤΟΥ ΒΟΛΟΥ

1. έξι φορές απευθύνεται στο συγγραφέα (29 [2], 31, 47, 54 [2])
2. για πρώτη φορά χρησιμοποιείται ευθύς λόγος (51)
3. συμμετέχει στα γεγονότα (γάμος της Αναστασίας) (50-52)
4. έχουμε απόσπασμα από το τετράδιο (51)

#### III κεφάλαιο – Ο ΚΑΣΠΑΡ ΧΑΟΥΖΕΡ ΣΤΗΝ ΕΡΗΜΗ ΧΩΡΑ

1. τέσσερις φορές απευθύνεται στο συγγραφέα (59, 66, 67, 74)

<sup>26</sup> Παγανός Γ., 1992, 195.

<sup>27</sup> Τριάντου Ι., ο. π., 203.

2. ο αφηγητής παρουσιάζει τα λόγια του συγγραφέα (78)

#### IV κεφάλαιο – ΡΕΚΒΙΕΜ ΓΙΑ ΕΝΑ ΜΙΚΡΟ ΡΑΦΤΗ

1. απευθύνεται δύο φορές στο συγγραφέα (87, 88)
2. συμμετέχει στα γεγονότα (82)
3. ευθύς λόγος (82)
4. ολόκληρο το κεφάλαιο γράφει ο συγγραφέας (81-97)

#### V κεφάλαιο – ΑΠΟ ΤΟ ΦΙΦΤΥ-ΦΙΦΤΥ ΣΤΟΝ ΕΡΩΤΑ

1. δεν παρουσιάζεται

#### VI κεφάλαιο – Η ΤΕΛΕΥΤΑΙΑ ΑΡΚΟΥΔΑ ΤΟΥ ΠΙΝΔΟΥ

1. αναφέρεται (117)
2. μας παρουσιάζει τα λόγια (120)
3. εξαφανίζεται (121)
4. φανερώνεται ο χαλασμός του (132)

#### VII κεφάλαιο – ΤΑ ΓΟΥΔΟΧΕΡΙΑ

1. μια φορά απευθύνεται στο συγγραφέα (136)
2. εξαφανίζεται (139)

#### VIII κεφάλαιο – ΑΝΑΣΤΑΣΙΑ ΤΩΝ ΜΟΛΛΩΝ

1. η Αναστασία απευθύνεται, μιλάει με το συγγραφέα (154-170)
2. ο συγγραφέας μιλάει με το Βασίλη, χωρίς ευθύ λόγο (154)
3. χαρακτηρισμός του συγγραφέα (169-170)
4. ολόκληρο το κεφάλαιο γράφει ο συγγραφέας (151-170)

#### IX κεφάλαιο – ΕΠΙΛΟΓΟΣ

1. αποσπάσματα από το βιβλίο (171-178, 188-191)
2. μιλάει για τον εαυτό του (178)
3. “πεθαίνει” – εξαφανίζεται (187)
4. ξαναέρχεται ολοζώντανος (191-192)

Το *Διπλό βιβλίο* είναι γεμάτο μεταβάσεις και στο χρόνο και το χώρο: από τη Γερμανία στο Ντομπρίνοβο και από τη Σούρπη στους Μολάους. Το πρώτο βιβλίο είναι ο παλιός κόσμος και το δεύτερο ο νέος, ο αβέβαιος χωρίς οδηγίες και σταθερότητες κι αυτή η μετάβαση από το ένα βιβλίο στο άλλο συμπίπτει και με τη μετάβαση από το συγγραφέα, που το πρώτο βιβλίο είναι δικό του, στον αναγνώστη Κώστα του δεύτερου βιβλίου.<sup>28</sup>

Η διπλή προοπτική είναι αισθητή σ' ολόκληρο το μυθιστόρημα. Ακόμα και τεχνική της μπρεχτικής αποστασιοποίησης είναι διπλή. Η ηθοποιία αυτή επιδιώκει να αποφύγει τη συναισθηματική ταύτιση – από μια πλευρά του Χατζή με τον πρωταγωνιστή του μυθιστορήματος και από την άλλη του πρωταγωνιστή με τον αφηγητή της ιστορίας. Για να πετύχει αυτό το

---

<sup>28</sup> Τζιόβας Δ., ο. π., 51.

σκοπό ο Δημήτρης Χατζής βάλει μέσα στην ιστορία έναν άλλο πρωταγωνιστή τον πλαστό συγγραφέα, που θα παρουσιάσει τα γεγονότα και πάλι με διπλή προοπτική από την μια μεριά ως αντικειμενικός θεατής και από την άλλη μεριά ως συμμετοχος των γεγονότων. Επομένως, ο πλαστός συγγραφέας βοηθάει τον πραγματικό συγγραφέα, δηλαδή το Δημήτρη Χατζή, στα εξής: την αποστασιοποίηση, την ψυχοαφήγηση, την υπογράμμιση της ύπαρξης του συγγραφέα, τη διπλή προοπτική καθώς και την ένταση στα γεγονότα.

Maria Caracausi (Palermo)

## Τρεις Ευρωπαίοι Ποητές: ο Γκάτσος, ο Λόρκα, ο Ρεμπώ

Πασιγνωστο στην Ελλάδα, και όχι μόνο, είναι το όνομα του Νίκου Γκάτσου, ποιητή και στιχουργού, λόγω του αριστουργήματός του (του ποιήματος *Αμοργός*), και ακόμα περισσότερο για τα πολλά τραγούδια που συνέθεσε, συνεργαζόμενος με μουσικούς όπως ο Χατζηδάκης, ο Θεοδωράκης, ο Ξαρχάκος. Ποιητής της γενιάς του '30, ο Γκάτσος ξεχωρίζει από τους σύγχρονους ποιητές χάρη στη δημοτικότητα που απέκτησε με τα τραγούδια του. Έτσι, παρόλο που οφείλει την λογοτεχνική του φήμη σ'ένα έργο τόσο περίπλοκο και δύσκολο όπως η *Αμοργός*, μένει οπωσδήποτε οικείος και αγαπητός στο πλατύ κοινό.

Λιγότερο γνωστή, βέβαια, είναι η δραστηριότητά του ως μεταφραστή από τα αγγλικά, τα γαλλικά και τα ισπανικά. Πράγματι ο Γκάτσος εκπόνησε ελληνικές αποδόσεις ποιητικών και προπαντός θεατρικών έργων που θεωρούνται πλέον κλασικές<sup>1</sup> (μεταξύ των άλλων *Ο Ματωμένος γάμος* και *Το σπίτι της Μπερνάρντας Άλμπας* του Λόρκα, *Ο πατέρας* του Στρίντμπεργκ, *Υψηλή εποπτεία* του Ζενέ).

Στην ανακοίνωσή μου θα μιλήσω για την “πνευματική συγγένεια” που δένει τον Έλληνα ποιητή με δυο ευρωπαίους καλλιτέχνες, που ο Γκάτσος αγάπησε ιδιαίτερα, τον Ισπανό Φρειδερίκο Γκαρθία Λόρκα και τον Γάλλο Αρθούρ Ρεμπώ. Και των δυο αυτών ποιητών ο Γκάτσος μετέφρασε έργα. Οι μεταφράσεις του Λόρκα είναι μάλιστα πολύ γνωστές, εκείνες των έργων του Ρεμπώ, αντίθετα, είναι αδημοσίευτες και τις βρήκα χάρη στην

---

<sup>1</sup> Βλ. σχετικά Caracausi M., *Gatsos traduttore di teatro*, Γλώσσα ψυχής άγγελος. Αφιέρωμα στην Ελευθερία Γιακουμάκη, Επιμ. Ε. Παπαδοπούλου, Ι. Ρεμεδιάκη, Αθήνα 2010, 439-453.



προσωπική μου ενασχόληση με το ποιητικό αρχείο του Γκάτσου (έρευνα, καταγραφή, κωδικοποίηση των καταλοίπων).

Ας αρχίσουμε με τον Λόρκα.

Ο Γκάτσος πρωτογνώρισε τον Λόρκα όταν ήταν ακόμα φοιτητής στο Πανεπιστήμιο της Αθήνας, το 1936.<sup>2</sup> Τότε, μια μέρα, διάβασε σε εφημερίδα ότι ένας ποιητής είχε εκτελεσθεί στην Ισπανία: ήταν ο Λόρκα. Αυτό το γεγονός του έκανε τόσο μεγάλη εντύπωση, που πρώτα διάβασε τα έργα του Λόρκα στα γαλλικά, αλλά σύντομα αποφάσισε να μάθει ισπανικά για να διαβάσει τα έργα του στο πρωτότυπο και να τα μεταφράσει στα ελληνικά. Τα βιβλία του Λόρκα του τα έφερε από την Αργεντινή ο Δημήτρης Αντωνίου,<sup>3</sup> επειδή στην Ισπανία είχαν απαγορευθεί<sup>4</sup> λόγω της δικτατορίας.

Το μεγαλύτερο μέρος της μεταφραστικής δραστηριότητας του Γκάτσου αφορά τα έργα του Λόρκα.<sup>5</sup> Από τις τραγωδίες του Λόρκα, ο Γκάτσος μετέφρασε τα *Bodas de sangre* (*Ματωμένος γάμος*), που θεωρείται ένα κλασικό έργο σχεδόν ελληνικό, και παίζεται συχνά στα ελληνικά θέατρα, *La casa de Bernarda Alba* (*Το σπίτι της Μπερνάντας Άλμπα*), *Amor de don Perlimplín con Belisa en su jardín* (*Περλιμπλίν και Μπελίσσα*),<sup>6</sup> πιθανόν το πιο λυρικό απ' όλα, αφού είναι αφιερωμένο στο αιώνιο θέμα του έρωτα και του θανάτου.

Εκτός από τα θεατρικά έργα, μετέφρασε και δημοσίευσε δύο ποιήματα: *Romance sonámbulo* από το *Romancero gitano*, και *Llanto por Ignacio Sánchez Mejías*.

<sup>2</sup> Χρωστώ και αυτές τις πληροφορίες, μεταξύ άλλων, στην Αγαθή Δημητρούκα, την οποία ευχαριστώ και διότι έθεσε στη διάθεσή μου το αρχείο του Γκάτσου.

<sup>3</sup> Ο Δημήτρης Αντωνίου (1906-1994), "ναυτικός" ποιητής, άνηκε στον κύκλο του περιοδικού Τα Νέα Γράμματα, όπου και πρωτοδημοσίευσε τα ποιήματά του.

<sup>4</sup> Αντίθετα με την Ισπανία, που ήταν κάτω από τη δικτατορία του Franco, στην Αργεντινή δεν υπήρχε τότε λογοκρισία.

<sup>5</sup> Στον τόμο: Φ. Γκαρθία Λόρκα, *Θέατρο και ποίηση*, Πατάκης, Αθήνα 2000 βρίσκονται οι ελληνικές αποδόσεις των εξής έργων του ισπανού ποιητή: *Bodas de sangre*, *Amor de don Perlimplín con Belisa en su jardín*, *La casa de Bernarda Alba*, *Llanto por Ignacio Sánchez Mejías*, *Romance sonámbulo* από το *Romancero gitano*, με πρόλογο του μεταφραστή, που παρουσιάζει τον Λόρκα στο ελληνικό κοινό. Εξάλλου ο Γκάτσος πραγματοποίησε και άλλες μεταφράσεις από τα ισπανικά: Λόπε ντε Βέγα, *Θουέντε Οβεχούνα* (*Fuente Ovejuna*), Πατάκης, Αθήνα 2001; Ραμόν ντελ Βάλιε Ιγκλάν, *Τα κέρατα του Ντον Φριολέρα* (*Los cuernos de Don Friolera*), Πατάκης, Αθήνα 2004. Σημειωτέον, ότι το 1991 ο Γκάτσος εξελέγη αντεπιστάλλον μέλος της Reial Acadèmia de Bones Lletres, με έδρα τη Βαρκελώνη. Βλ. Solà A. E., Μια προσφυλής ανάμνηση, Βιβλιοθήκη, 51 (ένθετο της Ελευθεροτυπίας, 21/5/1999), 6.

<sup>6</sup> Τα έργα αυτά παιχτήκαν στην απόδοση του Γκάτσου αντίστοιχα το 1948, το 1954 και το 1959 (βλ. Λιγνάδη Τ., Ένα βιβλίο για τον Νίκο Γκάτσο, Αθήνα 1983, 119-120).

Στο αρχείο<sup>7</sup> του, όμως, βρίσκονται και σχέδια μεταφράσεων και άλλων έργων του Λόρκα, όπως το *Dos lunas de tarde* και μερικά αποσπάσματα από τη *Yerma*.<sup>8</sup>

Η στάση του Γκάτσου προς τον Λόρκα χαρακτηρίζεται από σεβασμό, γι' αυτό και η απόδοσή του είναι πολύ πιστή. Και περισσότερο πιστή, θα έλεγα, είναι η μετάφραση των ποιημάτων (λ. χ. είναι πραγματικό αριστούργημα η *Παραλογή του μισούπνου*,<sup>9</sup> μετάφραση του *Romance sonámbulo*), παρά του θεάτρου του Λόρκα.

Πιθανόν, τα θεατρικά έργα του Ισπανού ο Γκάτσος τα αποδίδει πιο ελεύθερα παρά τα ποιήματα, γιατί προσπαθεί να τα φέρει πιο κοντά στο ελληνικό κοινό, χρησιμοποιώντας μια δημοτική πλούσια σε λεξιλόγιο και εκφράσεις, που προέρχονται από την νεοελληνική πολιτιστική παράδοση.

Ποια είναι, όμως, τα κοινά στοιχεία των δυο ποιητών, Γκάτσου και Λόρκα; Αν περιοριστούμε στις εξωτερικές πλευρές, και οι δυο, όπως παρατηρεί ο Λιγνάδης,<sup>10</sup> βασίζονται σ' ένα γνήσιο αίσθημα της δημοτικής ποιήσης της χώρας τους, και, ταυτόχρονα, ακολουθούν με ενδιαφέρον τα σύγχρονα λογοτεχνικά ρεύματα, π. χ. τον Υπερρεαλισμό. Αλλά αυτό που πράγματι έχουν κοινό μεταξύ τους, κατά τη γνώμη μου, είναι η απόλυτη έλλειψη αναφοράς στον εαυτό τους, στη ζωή τους και στα βιώματά τους, ενώ η ποίησή τους έχει ως θέμα την ανθρώπινη ύπαρξη, η οποία χαρακτηρίζεται από τον αναπόφευκτο θάνατο και, επομένως, από συνεχές αίσθημα απώλειας, νοσταλγίας και παράπνου, δηλαδή από μια τραγική αντίληψη της ζωής.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Πρόκειται για δυο μεγάλα ντοσιέ που περιέχουν διάφορα γραπτά του Γκάτσου. Σχετικά με το αρχείο βλ. Caracausi M., Σχέδια για την έκδοση των καταλοίπων του Γκάτσου, Πρακτικά Συνεδρίου *Ένας χαμένος ελέφαντας*: εκατό χρόνια από τη γέννηση του Νίκου Γκάτσου, Αθήνα, 23-25.9.2011 (π. δ.).

<sup>8</sup> Το χειρόγραφο της μετάφρασης του ποιήματος *Dos lunas de tarde* I βρίσκεται στο αρχείο, σ' έναν φάκελο που φέρει τον τίτλο *Άμορφα*. Σε άλλον φάκελο (*Υλικό κίνησης*) βρίσκεται μια απλή μεταγραφή των ποιημάτων *Dos lunas de tarde* και *Luna asoma*. Εξάλλου ο Γκάτσος μετέφρασε το *Anda jaleo* του Λόρκα, που δημοσιεύτηκε με τον τίτλο *Τραγούδι του δρόμου του Φ. Γκαρθία Λόρκα, ελεύθερη απόδοση Ν. Γκάτσου*, στο περιοδικό *Επιθεώρηση Τέχνης*, 80-81, αυγ.-σεπτ., 1961, 182. Για τα ποιήματα του Λόρκα βλ. Federico García Lorca, *Obras Completas*, Recopilacion, cronologia, bibliografia y notas de Arturo del Hoyo, 3 Tomos, Madrid 1977<sup>20</sup>, tomo I: Verso-prosa-musica-dibujos.

<sup>9</sup> Μια πρώτη μετάφραση του *Romance sonámbulo*, με τίτλο *Νυχτερινό τραγούδι*, δημοσιεύτηκε στο περιοδικό *Φιλολογικά Χρονικά*, 6-7, 01.06.44., 325-328, πριν μπει στον τόμο Φ. Γκαρθία Λόρκα, *Θέατρο και ποίηση* (βλ. σημ. 4), με τίτλο *Παραλογή του Μέσου Υπνου*.

<sup>10</sup> Λιγνάδης, ο. π., 180 φφ.

<sup>11</sup> Κατά τις μαρτυρίες των συγχρόνων του, ο Λόρκα ήταν γλυκός και γελαστός άνθρωπος, παρόλο που γνώριζε καλά την άβυσσο που αποτελεί η θνητή ύπαρξη. Το έργο του χαρακτηρίζεται από τον αιώνιο αγώνα του έρωτα και του θανάτου (βλ. Cle-

Στον Λόρκα ο Γκάτσος αφιέρωσε και ένα γνωστό τραγούδι του: *Μαύρος ταύρος μπήκε στο χορό (μια χαβανέρα για τον Φ. Γ. Λόρκα)*,<sup>12</sup> στο οποίο βρίσκονται διάφορα μοτίβα που απηχούν την ποίηση του Ισπανού, λ. χ. η συμβολική μορφή του ταύρου.

Στο αρχείο του Γκάτσου βρίσκονται διάφορα άλλα ποιήματα για τον Λόρκα, τα περισσότερα είναι όμως σε ατελή μορφή. Ανάμεσά τους διακρίνονται μερικά αποσπάσματα από μια *Ισπανική Ραψωδία*,<sup>13</sup> αφιερωμένη στη μνήμη του Ραβέλ (όπως ρητά δηλώνεται κάτω από τον τίτλο), που περιέχει όμως αρκετές αναφορές σε στίχους του Λόρκα, με επαναλήψεις (λ. χ. *Δέντρα γυμνά, Δέντρα γυμνά*), που θυμίζουν ιδιαίτερα το ύφος του *Romance sonámbulo*. Αναφορές στο Λόρκα παρουσιάζουν επίσης και μερικές ανέκδοτες παραλλαγές του ποιήματος *Ελεγείο*<sup>14</sup>: χαρακτηριστικό, π. χ., είναι το γεγονός ότι μια από τις παραλλαγές τελειώνει με το όνομα *Φεδερικό*.<sup>15</sup>

Μεταξύ των κειμένων για τον Λόρκα ξεχωρίζει αναμφίβολα, λόγω της συγκινησιακής της φόρτισης, μια ατελής ωδή για τον Φεδερικό Γαρθία Λόρκα,<sup>16</sup> της οποίας σώζονται διάφορα αποσπάσματα, και ένα ολόκληρο “σχεδιάγραμμα” σε πέντε μέρη. Τα αποσπάσματα είναι αρκετά: όλα τους περιέχουν έμμεσες, πλην σαφείς, αναφορές στον Λόρκα.<sup>17</sup> Δεν ξέρουμε γιατί ο Γκάτσος εγκατέλειψε το σχέδιό του να γράψει μια ωδή για τον Λόρκα, αλλά

mentelli E., *Invito al teatro di García Lorca*, στον τόμο F. García Lorca, *Tutto il teatro*, Ρώμη 2006, 7-10). Και η ποίηση του Γκάτσου, από την πλευρά της, εκφράζει το *βίωμα του πένθους, του θρήνου, το τόσο έντονα παρόν στο έργο του*, όπως γράφει ο Ε. Αρανίτης στον πρόλογο του βιβλίου: Ν. Γκάτσου, *Δάνεισε τα μετάξια στον άνεμο*, Αθήνα 1994, 9.

<sup>12</sup> *Οι μύθοι μιας γυναίκας* (μουσική Μ. Χατζιδάκη) PolyGram 1988. Βλ. επίσης Ν. Γκάτσου, *Όλα τα τραγούδια*, Αθήνα 1998, 428, 641.

<sup>13</sup> Βλ. Ν. Γκάτσου, *Δάνεισε τα μετάξια στον άνεμο*, ο. π., 13.

<sup>14</sup> Το ποίημα *Ελεγείο* βρίσκεται στον τόμο *Αμοργός* (γ' εκδ.), Αθήνα 1987, 34-35. Μια παραλλαγή του ποιήματος αυτού έχει δημοσιευτεί με τον τίτλο *Πάρε το δακτυλίδι σου*, στον τόμο *Δάνεισε τα μετάξια στον άνεμο*, ο. π., 16/17.

<sup>15</sup> Βρίσκεται σ' ένα υποφάκελο του αρχείου με τίτλο *Υλικό Κίνησης*:

Τώρα καθώς κοιμάσαι λαμπερός  
Ανάμεσα σε δυο μηλιές σε τρεις νερατζοπούλες  
Κι είσ' ένα βλέφαρο βουβό στην αγκαλιά της Καλαινώς και της Μάγιας  
ένα βαλοσαμωμένο φτερό

.....  
Τώρα καθώς κοιμάσαι λαμπερός.

ΦΕΔΕΡΙΚΟ

<sup>16</sup> Βλ. σχετικά: Caracausi M., *Η ωδή του Νίκου Γκάτσου στον Φεδερικό Γαρθία Λόρκα. Ανέκδοτα αποσπάσματα*, Μανδραγόρας, 19, τ. 47 (νοεμβρ. 2012).

<sup>17</sup> Το κείμενο έγινε γνωστό από τη φωτογραφία που δημοσιεύθηκε στο αφιερωμένο στον Γκάτσο *Ημερολόγιο*, 1999, *Συγγραφείς στο χρόνο*, Νίκος Γκάτσος, επιμέλεια Ν. Δ. Τριανταφυλλόπουλου, Εκδόσεις Διάμετρος, Χαλκίδα 1999, 195.

σίγουρα κράτησε πάντα μέσα του την αγάπη και τον θαυμασμό για τον Ισπανό ποιητή, και βεβαίως δεν είναι τυχαίο ότι απευθύνεται σ' αυτόν με τον εξής στίχο που κάπου θα έμπαινε στην *Ωδή: Μου διδάξεις τη ζωή!*<sup>18</sup>

Άλλος ποιητής που αποτελεί για τον Γκάτσο ένα είδος συντρόφου, σχεδόν έναν αδελφό στην τέχνη, είναι ο Γάλλος Αρθούρ Ρεμπώ.<sup>19</sup> Παρόλο που αυτή η “φιλία” δεν δηλώνεται ρητά από τον ποιητή, υπάρχουν όμως και σ' αυτή την περίπτωση διάφορα αναμφισβήτητα τεκμήρια.

Αν αρχίσουμε από τα δημοσιευμένα έργα, παρατηρούμε ότι ο Γκάτσοσ – όπως έκανε για τον Λόρκα – αφιέρωσε και στον Ρεμπώ ένα τραγούδι, το οποίο ήδη από τον τίτλο, *Το μεθυσμένο καράβι*,<sup>20</sup> παραπέμπει στο πιο γνωστό ποίημα του Ρεμπώ, *Le bateau ivre*.<sup>21</sup> Στο τραγούδι αυτό ο Έλληνας ποιητής απευθύνεται στον Γάλλο, θεωρώντάς τον σαν έναν πεπτωκότα άγγελο, που σκόρπισε *Αγγέλου ιασεμιά μέσα στη βρωμιά*.

Δεν είναι τυχαίο ούτε το γεγονός ότι ένας στίχος του Ρεμπώ *Voici le temps des assassins*<sup>22</sup> αποτελεί τον τίτλο του ατελούς δράματος του Γκάτσοσ *Ο καιρός των δολοφόνων* (που πάλι βρίσκεται στο αρχείο του). Εντούτοις το έργο αυτό θυμίζει μάλλον τον *Ματωμένο γάμο* του Λόρκα.<sup>23</sup>

Πάλι μ' ένα στίχο του Ρεμπώ (χωρίς όμως να αναφέρει τ' όνομά του), ο Γκάτσοσ κλείνει ένα άρθρο του, γραμμένο με την ευκαιρία του επάθλου Παλαμά:<sup>24</sup> “(...) όπως έλεγε σε περασμένους καιρούς ένας έφηβος που μια πρώτη και πικρή εμπειρία ζωής είχε προικίσει τη γλώσσα του με σπάνια δύναμη έκφρασης: *Le combat spirituel est aussi brutal que la bataille d'hommes*.”

Μερικές μεταφράσεις ποιημάτων του Ρεμπώ σόζονται στο αρχείο των ατελών ποιημάτων του Γκάτσοσ. Όλες οι δοκιμές αυτές βρίσκονται σε φύλλα του

<sup>18</sup> Πάλι στον υποφάκελο με τίτλο *Υλικό Κίνησης*.

<sup>19</sup> Βλ. σχετικά: Caracausi M., Nikos Gatsos traduttore di Arthur Rimbaud, Ταυτότητες στον ελληνικό κόσμο από το 1204 έως σήμερα, Πρακτικά του Δ' Ευρωπαϊκού Συνέδριου Νεοελληνικών Σπουδών, Γρανάδα 9-12 Σεπτεμβρίου 2010, Αθήνα 2011, τομ. Α', 763-773 (www.eens.org).

<sup>20</sup> Βλ. Γκάτσοσ Ν., *Όλα τα τραγούδια*, ο. π., 280-281. Το τραγούδι βρίσκεται στη συλλογή Αθανασία, μουσική Μ. Χατζιδάκι, 1976.

<sup>21</sup> Βλ. Rimbaud, *Opere*, επιμ. I. Margoni, Feltrinelli, Milano 1978<sup>5</sup>, 130-137.

<sup>22</sup> Πρόκειται για τον τελευταίο στίχο του ποιήματος *Matinée d'ivresse* (*Illuminations*). Βλ. Rimbaud, ο. π., 268-269.

<sup>23</sup> Το έργο παριστάνει το τραγικό επίλογο μιας ερωτικής σχέσης στο πλαίσιο ενός χωριού. Βλ. Caracausi M., *Il tempo degli assassini, un dramma incompiuto di Nikos Gatsos, La Grecia allo specchio*. Atti dell' VIII congresso dell' Associazione Nazionale di Studi neogreci, Palermo, 24-26 νοεμβρίου 2010 (π. δ.).

<sup>24</sup> Η σημασία του επάθλου Παλαμά, Αγγλοελληνική Επιθεώρηση III, 2 (Ιουν. 1947), 59. Ο στίχος του Ρεμπώ ανήκει στο ποίημα *Adieu*, από τη συλλογή *Une saison en enfer*.

ίδιου τύπου, γραμμένα με το ίδιο μελάνι: προφανώς πρόκειται για μεταφραστικές απόπειρες, που ο Γκάτσος μάλλον τις πραγματοποίησε μόνο για τον εαυτό του, χωρίς να έχει πρόθεση να τις δημοσιεύσει.<sup>25</sup>

Τα περισσότερα αποσπάσματα των έργων του Ρεμπώ προέρχονται από την *Εποχή στην Κόλαση*. Το μοναδικό ποίημα που μεταφράστηκε ολόκληρο είναι το *Matin (Πρωί)*, ενώ μόνο λίγοι στίχοι από άλλα ποιήματα από την *Εποχή στην Κόλαση* έχουν αποδοθεί στα ελληνικά. Της μεταφράσης του *Matin* υπάρχουν δυο παραλλαγές, πράγμα που μας επιτρέπει να παρακολουθήσουμε τη μεταφραστική πορεία του ποιητή προς μια περιεκτικότερη και πιο σπαργωτή απόδοση.

Από τα εξωτερικά στοιχεία (χαρτί, μελάνι κτλ.) συμπεραίνουμε ότι πιθανόν οι μεταφράσεις πραγματοποιήθηκαν περίπου την ίδια εποχή της *Αμοργού*. Ίσως επρόκειτο ακριβώς για ένα είδος πειράματος, μια προσωπική δοκιμή των δυνατοτήτων του.

Μαζί με τις πολλές σελίδες που αφιέρωσε στον Λόρκα, ακόμα και τα λίγα αποσπάσματα των μεταφράσεων των κειμένων του Ρεμπώ αποτελούν για μας ένα σημαντικό τεκμήριο των ενδιαφερόντων και των πολύπλευρων δραστηριοτήτων του Νίκου Γκάτσου, λεπτομέρειες που οπωσδήποτε συμβάλλουν στη συμπλήρωση του πορτρέτου του ποιητή.

---

<sup>25</sup> Στον υποφάκελο *Υλικό κίνησης* του αρχείου σώζονται σημειώσεις για τον Ρεμπώ και άλλους γάλλους ποιητές, που πιθανόν ο Γκάτσος χρησιμοποίησε για τη συνεργασία του με περιοδικά ή και για τις εκπομπές του στο Ελληνικό Ραδιόφωνο (ΕΙΡ).

Lela Chotalishvili (Tbilisi)

## **Formation of the Greek Writing Systems in Ancient Greece in the Context of European Identity**

Ancient Greece represents one of the most significant regions in terms of forms of writing and the scale of their application. Existence of diverse writing systems is confirmed in Aegeida, which follow each other chronologically, but it is not also excluded that they used to function simultaneously in a certain period of time. At the same time, it is possible that an earlier system may represent a prototype for another. Pictographic script [and hieroglyphic script developed from it later] is the earliest among the writing systems confirmed in the Aegean Sea basin. There is a controversy about the origin of the Cretan hieroglyphic system in scientific literature until now. Possibly, the Minoan system must have been originated without a genetic connection with foreign scripts; however, its minor formal resemblance with the Egyptian hieroglyphs is not excluded. H. Haarmann considers the Cretan and the old European, namely Paleo-Balkan pictographic parallels as convincing.<sup>1</sup> In the period of old palaces it was impossible for the ruler to remember all resources and control them; it became necessary to account them which appeared to have facilitated the origination of script. Therefore, the Cretan hieroglyphic system must have been created within the Minoan culture and its active usage is assumed in around the first phase of palaces (1900-1700 BC).

We think that the Cretan script became distant from the old Oriental systems from the beginning. Even the superficial study evidences that the

---

<sup>1</sup> Haarmann H., Hieroglyphen und Linearschriften: Anmerkungen zu alteuropäischen Schriftkonvergenzen, *Kadmos*, 28, 1989, 1-6.

part of clay plates performed with the Cretan hieroglyphic script contains tables of numerical symbols which graphically coincide with the system of numerical symbols of linear scripts. This fact allows one part of scientists to assume that in this case we have to deal with the comprehensive accounting system, which by its structure demonstrates resemblance with the same kind of records of the Cretan linear script.<sup>2</sup> The possibility that the Cretan hieroglyphs may be read as the symbols of linear script is not excluded as well. For example, according to DNP,<sup>3</sup> hieroglyphic script contains about 100 syllables and 30 logograms.

As it appears, the economic progress has influenced the further development of the Cretan script and the cursive "A" linear script was formed in about the I Middle Minoan period (1700-1600),<sup>4</sup> which occupies one of the significant places among the undeciphered scripts discovered in the Aegean Sea basin. H. Haarmann reviews the "A" linear script in the context of European scripts. In his opinion, a number of parallelisms between the Paleo-Balkan and the old Cretan writing systems are particularly noticeable, which is expressed not only by typological resemblances but also by the graphical identity of the inventory of symbols. According to the researcher's assumption, this fact represents a significant precondition for finding the basis of origination of the Cretan script. T. Gamkrelidze and V. Ivanov also do not exclude a certain connection between the old Balkan and Aegean scripts. In their opinion, after decline of the old Balkan culture [which was spread in the 4<sup>th</sup> millennium BC], its continuation is observed in the southern part of the Balkans and the Aegean Sea basin [mainly on the Island of Crete and the Cyclades].

The "A" linear script must have ceased functioning as soon as the Minoan culture declined, giving way to the Mycenaean "B" linear script (1500-1450 BC). There are certain parallels between "A" linear and "B" linear: the script structure is almost similar, and about 80 symbols of their symbol repertoire ("A" linear - 199, "B" linear - 89) graphically coincide with each other. Majority of ideograms in the Mycenaean script have their corresponding symbols in "A" linear script. The numerical systems also coincide, however, there are differences as well: many syllables, ideograms and ligatures which play a significant role in "A" linear script, are not confirmed in "B" linear script. The number of symbols is relatively

---

<sup>2</sup> Brice W. C., Notes on the Cretan Hieroglyphic Script, *Kadmos*, 29, 1990, 1-10, 3.

<sup>3</sup> Der Neue Pauly - Enzyklopädie der Antike, Bd. I-, Stuttgart; Weimar: Metzler 1996-.

<sup>4</sup> However, it is noteworthy that the plates found in Phaistos date back to the I Middle Minoan Period (1900-1700).

small in "B" linear script, unlike "A" linear script [about 90 symbols], which may be associated with development of script [application of economy principle]. We also do not have the system of decimals and on the contrary, there are a number of syllables, ideograms and ligatures in "B" linear script with no matches in then Minoan script. The same can be said about the system of weights which is absolutely new in "B" linear script. Unlike "A" linear script, ideograms are often used in the economic accounting records of "B" linear script; however, in the texts which have reached us, they never perform the function of the member of sentence and are mainly found with numerical nouns. In some cases, the word is first written using syllabic symbols and then it is followed by a separate pictorial symbol denominating the same word. In "B" linear texts, ideograms differ from other symbols by their large size but it should be noted that such manner of writing does not relate only to ideograms: as it seems, the Mycenaean "writer" tried to convey the necessary and significant information by graphically different symbols and focus attention on them by this method (see KND1 946, KND1 463, KNB 988+5761+7040+7601+III-36). Perhaps, this factor and not devaluation of the writing system and activation of elements of pictographic script predetermined the increase of function of ideograms in "B" linear script.

Various variants of "B" linear symbols which often belong to the same writer are also noteworthy, but these variants do not strongly differ from each other, even when they are distant from each other in time and place. The variants of symbols presented on the examples of "A" linear script discovered in the same place and belonging to the same period of time are so different that it is difficult to realize them as one symbol.

As it appears, as a result of contact with the pre-Greek population of the Island of Crete, the Mycenaean Greeks created their own writing system, better accommodated to the Greek language which must have been largely influenced by the syllabic "A" linear script existing the Minoan era. Presumably, "B" linear script was created at a definite place, for a definite purpose, for a definite purpose and with stylized symbols of a definite form, which did not undergo essential changes despite the variety of time and place.

Creation of "B" linear script should be considered as a step forward in the evolution of syllabic systems, as the Mycenaean script chose a more democratic way unlike cuneiform scripts: nearly no logograms are found in "B" linear script, the number of syllabograms is much fewer as well. This is a purely syllabic script with small number of symbols. In addition, it is noteworthy that "B" linear documents (4806) are performed with



different “scripts”. According to T. Palaima, 75-100 scripts are observed in Knossos, 40 – in Pilos, 12 – in Mycenae, 4 – in Thebes (out of 43 plates).<sup>5</sup> It was found out that often one “writer” had to make only several documents. Besides, next to professions mentioned in “B” linear texts we do not find a term which denominates a “writer”. Therefore, it is assumed that there was not a hierarchically segmented class of professional writers in Mycenae, unlike the Khetian royal palace and the plates were made by officials of various ranks which did not learn to read and write only for this purpose.

The examples of linear script were discovered on the Island of Cyprus in the late 19<sup>th</sup> century. As it was found out later, the given system must have had a close connection with the Cretan “A” linear script which is confirmed by identity of structures of these two scripts. Archaeological excavations have demonstrated that the Cretan system must be older than the Cyprian one. Therefore, on assumption of A. Evans, the script confirmed on Cyprus represents a branch of Cretan script, the result of its development, so the researcher offered the name “Cyprian-Minoan” for the Cyprian script.<sup>6</sup>

Depending on the manner of writing, forms of symbols, inventory and chronology of inscriptions the researchers differentiate between three versions of the Cyprian-Minoan system: CM 1, CM 2, CM 3. As it appears, the local population of Cyprus created their own script CM1 under the influence of the Cretan scripts of the Bronze era [A linear, pictographic] as early as in the 17<sup>th</sup> century BC and later CM 2 and CM 3 were possibly developed based on it.

On assumption of researchers, the Cyprian syllabic script used on the Island of Cyprus simultaneously with the Greek alphabet and the Phoenician script in the 1<sup>st</sup> millennium BC must have been originated from the CM 1 type of script. The Greek alphabet finally superseded both the Cyprian dialect and the syllabary from the 4<sup>th</sup> century BC. Unlike the Cyprian-Minoan script of the 2<sup>nd</sup> millennium BC, which has failed to be deciphered yet, the Cyprian syllabary was deciphered by means of Phoenician-Cyprian bilingual in 1871-1876. The Cyprian system represents a syllabic script relating to “B” linear script, whose symbols for vowels and

---

<sup>5</sup> Palaima T. G., Comments on Mycenaean Literacy, Studies in Mycenaean and Classical Greek Presented to John Chadwick, ed. by Killen J. T., Melena J. L., Olivier J.-P., Salamanca, 1987, 499-510; Der Neue Pauly, Bd. 7, 248.

<sup>6</sup> SM I – Evans A. J., Scripta Minoa I, The Written Documents of Minoan Crete I: The Hieroglyphic and Primitive Linear Classes, Clarendon Press, Oxford 1909, 69.

open syllables correspond to “B” linear symbols not only by graphic outline, but also by phonological value.

The final significant stage in the evolution of writing systems of the ancient Greece in the 1<sup>st</sup> millennium BC [about the 7<sup>th</sup> century] is the creation of the Greek alphabet whose Semitic origin does not require special evidences. The Greek tradition already refers to the Greek script as “Φοινικῆα γράμματα” or “σημεῖα”, which clearly suggests where to search for the origins of this system. However, if we review the alphabet as the system of symbols conveying separate sounds of speech, then we should admit that the first alphabet was created by Greeks. The Semitic script had a row of symbols conveying so-called “weak consonants”. The Greeks used the achievements of Phoenicians, took the forms of symbols of the Western Semitic consonant script, created symbols for vowels based on the “weak consonants” in their opinion and connected them to consonants, as a result of which we obtained the first alphabetic system of script. Therefore, the greatest achievement of Greeks is not the invention of the new method of denomination of vowels, but the systematic application of the method “matres lectionis” which were used by the old systems on an irregular basis.

It may be said, that the script underwent nearly all stages of evolution in ancient Greece, from the Cretan hieroglyphs to the Greek phonetic script which chose a democratic way of development. Introduction of vowels in the Greek script transformed it into an accurate and universal system which serves communication of humans better than other writing systems existing earlier. The phonetic script was spread throughout Europe by means of the Latin system created on the basis of the Greek alphabet and despite the colossal achievements of the Western civilizations in many areas of human activities it has not undergone evolution since the Greek period. The alphabet became a sign of European identity, one of the main factors of its formation and an integral part of the Western thinking.

Maia Danelia (Tbilisi)

## **The Myth of the Argonauts in the Context of East-West Relations**

At the beginning of *The Histories* by Herodotus where it is discussed how the Persian historians understood the stages of creation of the West/East confrontation, the expedition of Argonauts is absolutely clearly outlined as one of the most significant factors of this confrontation.<sup>1</sup> However, the Legend of Argonauts explicitly suggests the following: despite the fact that the West/East Colchians are implied within the Western opposition in the confrontation, the images connected with Colchis represent the rather significant figures who played a rather important role in terms of relations between Europe and Asia. We could have provided a number of facts that Aeëtes was mentioned by Eumelus of Corinth as the native of Corinth who departed to Colchis after transfer of the kingdom to Bunos (Eumelos F 3 PEG, cf. Pind., *Ol.*, 13, 53); Several sources connect Medea with Corinth; When the last king of Corinthians died without a heir, Medea was called from Iolcos and granted governance, therefore, we can realize the kidnap of Medea as the return to homeland to a certain extent (Eumelos F 5 PEG); one sister of Aeëtes, Pasiphae, is the wife of Minos. The residence of the other sister, Circe, is assumed to be near Italy from the period of Hesiod and Medea is assumed to be the person whose heir, Medos (the son of Egeus, according to some sources) had the role of a

---

<sup>1</sup> Confrontation of Hellens and Barbarians is carried out in several stages in the works of Herodotus: Phoenicians came to Argos and kidnapped the daughter of the king Inakos, Io (I. 1). Hellens, assumably, Cretans, kidnapped the daughter of the king, Europe, in Tyros in Phoenicia; Hellens kidnapped the daughter of Aeetes in Aeaea-Colchis (I. 2). In the second generation, Alexander, the son of Priamos kidnapped Helena (I. 3).

certain connector between these two opposing parties after return to Asia with his mother.

Despite the fact that several details of the legend underwent several transformations since the period of Homer until the Late Ancient era, it may be said that it fully maintained its function in the context of understanding of the European/Asian confrontation by the ancient community.

It is interesting to observe how and in which direction this main motive was developed at the primary stages of processing of the Legend of Argonauts, simultaneously with the gradual expansion of the concepts – Europe and Asia, which new artistic, political and ideological aspects it covered in this process.

The fact that Caucasus had long-standing and multilateral relations with the Aegean world as early as in the Mycenaean epoch is proved by many ancient sources. Part of sources suggests resettlement of separate tribes or persons from Aegeis to Colchis. According to Eumelus of Corinth, as already mentioned above, Aeëtes arrived to Colchis from Corinth;<sup>2</sup> Later, Phrixus of Orchomenos escaped to Colchis to avoid the potential threat from his stepmother; Herodotus tells us about the origin of Colchians – he considers Colchians to be the part of army of the Egyptian king, Sesostris (Her., 2, 103-106); According to some ancient sources, even Iberians and Albanians are descendants of Thessalians, partially – of Jason (Strab., IX. II. 12), while Caucasian Achaeans were Orchomenos colonists who resettled here after defeat of Troy; The Aegean wave of migrants is associated with the Caucasian Heniochs and even Chalybes, while Macrones are associated with Pelasgians in a number of sources.

The most significant part of the ancient sources is dedicated to the relations of the Aegean world with Colchis. According to these data, a strong association of Colchian tribes had already existed on the territory of the Western Georgia as early as in the Mycenaean epoch. Colchis and

---

<sup>2</sup> When Helios divided his land between his sons, Aloeus got the land in Arcadia, Aeetes got Ephyra (Corinthos). He voluntarily gave the power to the son of Hermes, Bunos and went to Colchis under condition that if he or one of his heirs (son or grandson) would return, he would regain the power (Eumelos F 3 PEG). As the last king of Corinthians died without a heir, they called Medea from Iolkos and gave her the power, on the basis of which Jason became the king of Corinthos (Eumelos F 5 PEG). Therefore, kidnap of Medea by Greeks means her return to the homeland to a certain extent. However, Medea did not stay in Corinthos for a long time. Secretly from Jason, Medea brought her child to the Temple of Hera, hoping that he would become immortal (Neophron and Euripides must have taken the motive of child-killing from here). After disappointment, Medea gave the power to Sisyphus and left Corinthos [towards Colchis], when Jason returned to Iolkos (Eumelos F 5 PEG).

famous Colchian heroes are included in the Greek mythology system and are used in the genealogical lists. The Greek heroes arrive to Colchis and on the contrary, Colchian heroes depart from Asia to various directions. In this regard, it can be said, that relations of Asia and Europe were reflected in the legend of the Argonauts in reliefic manner.

The Legend of Argonauts has a longstanding history of processing. Here I will focus my attention on the four main stages of processing of the legend (pre-Homeric, Pindar, Apollonius of Rhodes, Valerius Flaccus).

The core of Legend of Argonauts must have been processed in literary terms before Homer. Anyway, existence of the folkloric version of this legend in the Mycenaean epoch is hypothetical.<sup>3</sup> Assumably, the informational core of Legend on Argonauts was epically processed entirely in the epoch of Homer.<sup>4</sup> This is suggested by the data provided in the Homeric epos. Considering these data, Homer is familiarized with all three elements of the legend: road to the country of Aeëtes, things that happened in Aeaea, return section. Several facts certify that Homer had a clear idea of location of Aeaea in the Black Sea Region: 1. the term “Hellespont”, literally “Sea of Helle”, is known to Homer; 2. He is acquainted with the episode of Lemnos, which means that the Argonauts were moving in the direction of the Black Sea; 3. He places Cymeria near the Circe’s Island, and this island is not too far from Aeaea.

Pindar, who appears to be the systematician of this legend, conveys the stories of the Argonaut campaign in a rather laconic manner, starting from gathering the army by Jason and finished by return to Iolkos. Even though Pindar is interested in this legend in the context of foundation of the town Cyrene, it can be said that the author’s position regarding the issue interesting for us is still outlined: in his works, Medea represents an important figure who makes a prediction on establishment of Cyrene to the seventeenth generation. Medea is mentioned as the queen of Colchians and as the one having immortal lips: πᾶς ἀπέπνευσε ἄθανάτου στόματος, δέσποινα Κόλχων (*Pyth.*, IV, 11). Medea’s immortality is specially emphasized in Pindar’s works, which is clearly juxtaposed by half-divinity of Jason’s companions: ἡμιθέοισιν Ἰάσονος αἰχματῶ ναύταις (*Pyth.*, IV, 12). Medea is also mentioned as an alien virgin (ξείνας) known for her wizardry: πῦρ δὲ νιν οὐκ ἔδλοι παμφαρμάκου ξείνας ἐφετραῖς (*Pyth.*, IV, 233).

---

<sup>3</sup> Dräger P., *Argo Pasimelusa: der Argonautenmythos in der griechischen und römischen Literatur* Serientitel: *Palingenesia* 43, Stuttgart 1993, 18.

<sup>4</sup> Urushadze A., *Ancient Kolchis in the Myth of the Argonauts*, Tbilisi 1964, 15.

As mentioned above, confrontation of Europe and Asia stems from the Greco-Persian wars, in the late 6<sup>th</sup> century and the early 5<sup>th</sup> century. From this time onward these terms have been used to denominate the two parts of the universe and sometimes as generalized verbal symbols expressing the Greek and Oriental lifestyle.<sup>5</sup>

Naturally, the universe of Argonautics gradually covered more regions in line with geographic expansion. Accordingly, understanding of concepts: Europe/Asia was expanded. It is difficult to admit that the creators of the first epic works at the level of mythopoetic thinking seriously thought about how the Argonauts might have come from Colchis to Libya or Adriatics. Only strengthening of aspiration to usage of elements of rational origins, scientific thinking forced the writers to look at the route of the Argonaut expedition from the viewpoint of scientific logics to a certain extent. Accordingly, search for arguments which would allow to accommodate the conditional geography of the early Argonautics to the geographic notions of Hellenes of post-Homeric period began.

In parallel to geographic expansion in the Hellenic epoch, knowledge about these two continents is increased and specified. While Asia and Europe are the daughters of Atlant and Thetis in Hesiod's works (*Theog.*, 357-359), they are understood as continents in the works of Apollonius of Rhodes. He uses the term "Asia" in two forms: Ἀσις (I, 444; I, 777) and Ἀσίη (IV, 261-293).<sup>6</sup> In the famous speech of Argos, Apollonius of Rhodes tells the story of settlement of Asia by Sesostris. As for the term Ἐὐρώπη, it is mentioned as the continent only in the speech of Argos and in the other three cases it is personified (I, 181; IV, 1643; III, 1179). In the works of Hellenistic epicist, despite the fact that confrontation of the sophisticated Hellenic world and the Barbarian Colchian world is rather prominently outlined, which is confirmed by the tradition of Colchians according to which they used to hang the deceased men wrapped in skin on trees, it can be said that the Hellenic/Barbarian confrontation is not felt in the works of Apollonius of Rhodes as strongly as in the works of Herodotus. Unlike Homer, the poet of Hellenistic epoch can not avoid the geographic reality. Reflection of the so-called scientific-etymological interest as widely as possible places him within the context of the Hellenistic literature.

---

<sup>5</sup> Gordesiani R., *Die Gegenüberstellung Europa Asien vom Altertum bis zur Gegenwart*, Logos Abhandlungen, Tbilisi 1997.

<sup>6</sup> Ἀσις form is found in the prophecy of Idmon (I, 444) and where Lycos tells the Argonauts about Heracles (II, 777); As for the form Ἀσίη, it is confirmed in the speech of Argos (IV, 261-293).

After Pompey's campaign in Iberia and Colchis in 65 AD, the Roman vision of the Caucasus and the Caucasian people significantly increased. The interest towards the Oriental countries and especially, the Eastern Black Sea coast was reflected in the works of Valerius Flaccus to a certain extent. The borders of Europe and Asia are particularly clearly felt in his works (*Arg.*, 4. 720). The fact that Flaccus demonstrates a great interest in topography of the geographic borders between the West and the East is clear when the Argonauts travel to Hellespont and reach the Black Sea. The crossroad of Europe and Asia is specially described. Attention is focused on several factors: this is a high-water region. Even the simple list is impressive: seven-arm delta of Istros, Tanais, Tyras, Yellow Hipanis, Novas, Meotis Bay. The water is less salty; everything freezes in winter due to terrible frosts.<sup>7</sup> Here is the crossroad of Europe and Asia (*Arg.*, 4. 727-728).

It is absolutely clear that the poem can not be considered independently from the epoch of its creation, as a poetic work out of time and space. Rather, Flaccus a number of times suggests the realities and orientirs which are rather far from the century of heroes and the legendary epoch of Argonauts. Civil wars, eruption of Vesuvius leaves its trace on the poem of Flaccus. He enthusiastically describes the arrogance of tyrants, fear of subjects, pride of those doomed to death, the feeling of exemption from the pressure created as a result of death of the ruthless tyrant.

In this regard, the poem of Valerius Flaccus fundamentally differs from the poem of Apollonius of Rhodes in which there are no such references to his contemporary or preceding historic persons or events. Therefore, it can be said, that the poem of Valerius Flaccus is much more ideologized than the poem of Apollonius of Rhodes. Apart from the above factors, this is also expressed by the rather important role of religion in this poem and the Jupiter-oriented ideology. Accordingly, we can say that Valerius Flaccus absolutely consciously actualizes the traditional mythological information and in fact, puts the topic of Argonauts in the service of interests of the Roman Empire. As it appears the poem reflects the increased interest towards the Oriental countries and the Eastern Black Sea coast region which became particularly important after Mithridatic wars and Pompey's campaigns.

As for the Hellenic/Barbarian confrontation, we think that this confrontation is removed in the works of Valerius Flaccus as the tradition of wrapping the deceased in skin and hanging them on the tree, as

---

<sup>7</sup> Cf. Strab., XI, 1, 5.

described by Apollonius is replaced by another form of burial here. We find data on the tradition of the northern neighbours of Colchians in the works of Flaccus, according to which, Yazigs severely executed the feeble old people. The exhausted elders were killed by the young descendants. In the poem, Flaccus specially emphasizes the circumstance that this custom is unacceptable for Colchians and they noticeably differ from their neighbours. The contrast between the lifestyle and customs of Colchians and the North Caucasians is clearly felt throughout the poem. Colchians are much more sophisticated than their Caucasian neighbours.

It is noteworthy that Hellenic/Barbarian confrontation is so irrelevant in his works, that he presents not Hellenes and Colchians, but the regions of Caucasus as the confronting parties. Flaccus inserts an absolutely new episode in the poem to convey the domestic Caucasian relations, including the confrontations. The Book 6 and significant part of the Book 7 of *The Argonautica* is dedicated to the battles between Colchians and Scythians. It is noteworthy that Hellenes appear to be allies of Colchians in this war.

To conclude, we can say, that attitude of the Hellenic tradition to the events beyond Hellas used to change essentially over the time: while sources of the geometric epoch and antiquity which are mainly characterized by mythopoetic thinking used to convey this or that event without a comment, quasi-historical information is gradually introduced in the archaic period together with mythopoetic one simultaneously with starting the Greek colonization, which does not go beyond the mythopoetic borders. Hellenic/Barbarian opposition is formed in the classical epoch and though interest towards purely historical and geographic information is increased in this epoch, but the universe is seen from the viewpoint of this opposition. The outer world is interesting so far as it is connected with Hellas. Starting from the Hellenic epoch, the Hellenic/Barbarian confrontation loses its importance together with formation of the World Empire of Alexander of Macedon and certainly, interest towards events and facts is increased in this large world. Information increasingly acquires scientific value even when it is conveyed by mythological covering. This tendency is essentially continued in the epoch of Roman dominance and together with purely historic information, additional figures and images created by imagination of writers occupy more place.<sup>8</sup>

Accordingly, if we observe the main stages of processing of the Legend of Argonauts, we will receive the following picture: if for the Greek, the

---

<sup>8</sup> See the article of Gordeziani R., К восприятию Кавказа в античных источниках, Лектá, Tbilisi 2000, 262-267.



main confronting parties in this legend are Greeks and not Greeks as Asian Colchians, for the writer of the Hellenic epoch the quest of Argonauts is too close to the cosmopolitan perception of the world state formed by Alexander of Macedon in the Hellenic World, while the interests of Roman Empire and aspiration towards detalization of these interests in the region mentioned in his policy are clearly observed in the works of Valerius Flaccus.

Ανθούλα Δανιήλ (Αθήνα)

## Η Παγκοσμιότητα του Ελληνικού Πολιτισμού και η Ελληνική Ταυτότητα της Ευρώπης

Η φιλόξενη χώρα της Γεωργίας, που έχουμε τη χαρά και την τιμή να φιλοξενεί το Συνέδριό μας, φαίνεται πως έχει αρχαίους δεσμούς με την Ελλάδα. Πολλοί από τους αρχαίους μας μύθους έχουν αναφορές στα εδάφη περί τον Καύκασο και τον Εύξεινο Πόντο. Στον Καύκασο, και συγκεκριμένα στο Αραράτ, άραξε η Κιβωτός του Νώε, μετά τον ολέθριο κατακλυσμό, σύμφωνα με τη θρησκευτική μας παράδοση. Ο Καύκασος, με τη σειρά του, ήταν ένας από τους πυλώνες που στήριζαν τον κόσμο, σύμφωνα με την ελληνική παράδοση. Η μυθολογία λέει πως ο Καύκασος ήταν ένας απλός βοσκός, τον οποίο σκότωσε ο θεός Κρόνος, επειδή, κατά μία εκδοχή, είχε βοηθήσει τον γιο του, τον θεό Δία, να τον εκθρονίσει. Για να τιμήσει τον βοσκό, ο Δίας ονόμασε “Καύκασο” το μέχρι τότε αποκαλούμενο “Όρος του Βορέου”. Όμως ήρθε και η σειρά του Δία να κινδυνεύσει να εκθρονιστεί, αλλά το μυστικό, ποιος και πώς, το ήξερε ο Προμηθέας και δεν του το αποκάλυπτε. Γι’ αυτό ο Δίας τον αλυσοδέσσε στον Καύκασο για χίλια χρόνια. Από αυτό το μύθο πηγάζει η τραγωδία του Αισχύλου *Προμηθέας Δεσμώτης*, ο οποίος αντιπροσωπεύει τον αρχέτυπο μύθο της θεϊκής τιμωρίας. Ο Προμηθέας, μάλιστα, για τον άνθρωπο του 20<sup>ου</sup> αιώνα, είναι ο ήρωας – μάρτυρας που, σαν τον Χριστό, θυσιάζεται για να βοηθήσει τον άνθρωπο. Και σύμφωνα με τον ποιητή μας Άγγελο Σικελιανό, ο Διώνυσος, ο Προμηθέας και ο Χριστός ταυτίζονται.

Ο σοφός Απολλώνιος Τυανεύς από μικρή ηλικία είχε αρχίσει τις περιοδείες σε τόπους, όπου αναπτύχθηκε το ελληνικό στοιχείο και που σύμφωνα με την βιογραφία του, που συνέγραψε ο Φιλόστρατος, έκανε ταξίδια ακόμα και στις μακρινές Ινδίες, ακολουθώντας το δρομολόγιο του

μεγάλου Αλεξάνδρου. Ο Απολλώνιος λοιπόν, ισχυρίζεται ότι είδε τις αλυσιδές του Προμηθέα στα όρη του Καύκασου.

Ένα άλλο τοπωνύμιο που συνδέεται με την περιοχή είναι η Κιμμερία. Ο Ηρόδοτος ο Αλικαρνασέυς περιγράφει τους Κιμμέριους ως διαφορετική φυλή, αυτόχθονες, κατοίκους της βόρειας ακτής της Μαύρης Θάλασσας, τους οποίους απώθησαν οι Σκύθες.<sup>1</sup> Η Κιμμερία αναφέρεται από τον Όμηρο στο “λ” της *Οδύσσειας* και το απόσπασμα αυτό ενσωματώνει ο Οδυσσεύς Ελύτης σ’ ένα ποίημά του,<sup>2</sup> συσχετίζοντας τον τόπο με το φως. Οι ομηρικοί στίχοι σε μετάφραση έχουν ως εξής:

Εκεί ήταν των Κιμμερινών ο τόπος κι η πατρίδα,  
που τους σκεπάζουν μαύρα σύννεφα κι ένα πηχτό σκοτάδι.  
Ποτέ με τις αχτίδες του δεν τους φωτίζει ο ήλιος,  
.....  
μόν’ τους σκεπάζει ένα βαθύ τους άμοιρους σκοτάδι.

Οι Κιμμέριοι, σύμφωνα με το έπος, κατοικούσαν στα πέρατα του ωκεανού, κοντά στην είσοδο στον Άδη, όπου είναι φυσικό να βασιλεύει το πικνό σκοτάδι. Ο ποιητής τους ονομάζει “άμοιρους” και τους “συμπονει”, επειδή “δεν τους φωτίζει ο ήλιος”. Στο ερώτημα, γιατί εντάσσεται το ομηρικό απόσπασμα στο ελυτικό ποίημα, η απάντηση είναι: για να φανεί η σημασία του φωτός, στοιχείο που αντιδιαστέλλει τον ελληνικό πολιτισμό από τα σκοτάδια των όποιων σύγχρονων Κιμμεριών. Γιατί το φως, στην ελληνική παράδοση, από τα αρχαία χρόνια είναι συνυφασμένο με το πνεύμα, τη διαύγεια και την ψυχική καθαρότητα, την αθωότητα και την ομορφιά, τη θεότητα, το αγαθό και κάθε έκφραση του καλού. Το φως που έχει το δικό του μυστήριο και τη δική του δικαιοσύνη, λέει ο ποιητής. Κι αυτό, το φως, είναι το μεγάλο ατού του ελληνικού πολιτισμού απέναντι στη σύγχρονη Κιμμερία, τα σκοτάδια και τη δαιμονολογία της. Δηλαδή, το σύγχρονο κόσμο που λάτρεψε το σκοτάδι και έφερε στο προσκήνιο τέρατα και δαίμονες. Ο ποιητής, στο έργο του γενικά, κάνει λόγο για το “φως”, ήτοι “γαλάζια πέλαγα”, “ηλιοτρόπια”, “Ελένες”, τα οποία θεωρεί στοιχεία ιθαγένειας, δείγματα πολιτισμού, ψυχικής υγείας και ομορφιάς. Επίσης μιλάει για τη “χρυσή άχνα” που βγαίνει από το πανέρι του αλιέα από τη Θήρα (σαφής αναφορά στη γνωστή τοιχογραφία), καθώς και στα “λάμποντα ψηφιδωτά της Ραβέννας”. Πρόκειται για την χρυσή άλω με την οποία οι αγιογράφοι κοσμούν την κεφαλή των ιερών προσώπων στις εκκλησίες. Όλα αυτά τα στοιχεία είναι παραλλαγές του ενός και το ένα και

<sup>1</sup> Ηρόδοτου *Ιστορία*, 4.11-12.

<sup>2</sup> *Τρία Ποιήματα με Σημεία Εγκαίριας, Ad Libitum*, 5.

μοναδικό εξέχον είναι το “φως”, το οποίο διαρκώς αντιμάχεται το σκοτάδι.

Σ’ αυτούς τους τόπους, και γύρω γύρω στη Μαύρη Θάλασσα, που είναι άγρια και που οι Έλληνες για να την εξευμενίσουν την είπαν “Εύξεινο Πόντο”, δηλαδή καλοτάξιδη θάλασσα για τον θαλασσοπόρο, οι Έλληνες έδωξαν το σκοτάδι της άγνοιας, αναπτύσσοντας ένα μεγάλο πολιτισμό, σε μια περίοδο μεγάλης ακμής, η οποία όμως τώρα πια ανήκει στο παρελθόν. Γιατί ο ελληνισμός και ο πολιτισμός του ξεριζώθηκε, σφάχτηκε κι εκδιώχτηκε. Ο ποιητής Νίκος Γρηγοριάδης, γόνος του ποντιακού Ελληνισμού, γράφει:

#### ΦΑΕΘΩΝ

Όπως κοιτάζω από δω, απ’ την Τραπεζούντα,  
τις άλλες τις ακτές του Ευξείνου Πόντου,  
την Οδυσσό, την Τάναη, το Παντικάπαιο και τ’ άλλα  
παλιά εγκατοικήματα προγόνων,  
φυσά τ’ αγέρι και με πάει στην Ανάπα,  
γενέθλια του πατέρα χώματα.

Ε, τους φωνάζω,  
σεις που καβάλα σ’ άλογα επισταείτε  
μες στις απέραντες φυτείες τους μουζικούς,  
πότε θα ξεπεζέψετε να πούμε  
μια “καλημέρα”, κι έχουν ξεπαγιάσει  
τα κόκαλά μας απ’ τ’ απέραντο της μνήμης;  
Κι εκείνοι ασάλευτοι, κοιτάζοντας στα βάθη  
τ’ αόρατο, “Όπου κι αν πάτε, όπου κι αν σταθείτε  
από τις παραισθήσεις να γλιτώσετε, αδύνατο  
αν βέβαια είναι παραισθήσεις οι φωνές που ακούτε  
σε κάθε βήμα σας στον κύκλο εδώ του Πόντου.”

Πήγα κάτι να πω, μα ήδη τους τύλιξε το δειλι  
και μόνο τον καλπασμό γρικοόσα του αλόγου  
που τώρα έσερνε πίσω του χρυσό άρμα  
της ξεχασμένης για πάντα ιστορίας.  
Κι έκραξα μέσ’ απ’ τα βάθη της καρδιάς μου  
Φαέθων!<sup>3</sup>

Νομίζω πως όλοι καταλαβαίνουμε ότι ο ποιητής συνομιλεί με τους προγόνους του, εκείνους που άφησαν την πνοή τους σ’ αυτά τα χώματα, ακούει τις φωνές τους και τον καλπασμό του Χάρου που με χρυσό άρμα τους παίρνει μακριά, μέσα στο φως. Γι’ αυτό έκραξε “μέσ’ απ’ τα βάθη της καρδιάς”: του, *Φαέθων!* Γιατί ο Φαέθων ήταν γιος του ήλιου που οδηγούσε

<sup>3</sup> Γρηγοριάδης Ν., *Μαύρες Ακτές*, εκδ. Κώδικας 1994.

το χρυσό άρμα. Αυτός που έγινε ο ίδιος πρόγονος και θάνατος που οδηγεί στο φως. Γιατί ο θάνατος δεν είναι σκοτάδι, αλλά φως. Η κραυγή “Φαέθων” αυτό καταδηλώνει και μοιάζει με μια άλλη, που, όπως θα δούμε παρακάτω ο Νίτσε θα ονομάσει “Αχιλλείο πήδημα.”

Τέλος ο Νίκος Καζαντζάκης στο έργο του *Βίος και Πολιτεία του Αλέξη Ζορμπά* λέει πως οι διωκόμενοι Έλληνες από τους μπολοσεβίκους και τους Κούρδους κατέφυγαν στην Γεωργία, σε μια έξοδο που θυμίζει την Έξοδο των Εβραίων από την Αίγυπτο και την περιπλάνησή τους στην έρημο.

### **Η Ευρώπη και τα ελληνικά πρότυπά της**

Στο σημείο αυτό περνάμε στο δεύτερο μέρος της εισήγησης που αφορά στην Ευρώπη και στην ελληνική ταυτότητά της.

Δεν είμαστε εμείς οι Έλληνες, που θα πούμε τι δανείσαμε και σε ποιον, αν και πολλές φορές τον τελευταίο καιρό το κάνουμε, αλλά είναι οι ίδιοι οι δανειζόμενοι, οι οποίοι το ομολογούν. Και αρχίζω από τον μεγάλο και επιφανή Γερμανό φιλόσοφο Φρειδερίκο Νίτσε (Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900), ο οποίος διατύπωσε ως εξής τα δάνεια της παγκόσμιας κοινότητας από την Ελλάδα και τον ελληνικό πολιτισμό:<sup>4</sup>

“Αποδεδειγμένα σε κάθε περίοδο της εξέλιξής του ο δυτικοευρωπαϊκός πολιτισμός προσπάθησε να απελευθερώσει τον εαυτό του από τους Έλληνες... διότι οτιδήποτε κι αν (οι δυτικοευρωπαίοι) δημιουργούσαν, φαινομενικά πρωτότυπο και άξιο θαυμασμού, έχανε χρώμα και ζωή στη σύγκρισή του με το Ελληνικό μοντέλο, συρρικνωνότανε, κατέληγε να μοιάζει με φθηνό αντίγραφο, με καρικατούρα (...). Οι άνθρωποι συνεχίζουν να νιώθουν ντροπή και φόβο απέναντι στους Έλληνες. Βέβαια, πού και πού, κάποιος εμφανίζεται που αναγνωρίζει ακέραιη την αλήθεια, την αλήθεια που διδάσκει ότι οι Έλληνες είναι οι ηνίοχοι κάθε επερχόμενου πολιτισμού και σχεδόν πάντα τόσο τα άρματα όσο και τα άλογα των επερχόμενων πολιτισμών είναι πολύ χαμηλής ποιότητας σε σχέση με τους ηνίοχους (Έλληνες) που τελικά αθλούνται οδηγώντας το άρμα στην άβυσσο, την οποία αυτοί ξεπερνούν με “Αχιλλείο πήδημα.””

Αυτά ο Φρειδερίκος Νίτσε. Και τώρα ένας άλλος Φρειδερίκος, ο Φρειδερίκος Σίλερ (Friedrich von Schiller, 1759-1805) Γερμανός ποιητής, δραματουργός, ιστορικός και κριτικός, καταριέται τους Έλληνες με έναν τρόπο που τους επαινεί ταυτοχρόνως. Αυτό στα ελληνικά λέγεται “σχήμα οξύμωρον”:

Καταραμένη Έλληνα,

Όπου να γορίσω τη σκέψη μου, όπου και να στρέψω τη ψυχή μου, μπροστά μου σε βρίσκω.

<sup>4</sup> Νίτσε Φ., *Η Γένεση της Τραγωδίας*, κεφ. XV, 1872.

Τέχνη λαχταρώ, ποίηση, θέατρο, αρχιτεκτονική, εσύ μπροστά μου, πρώτος κι  
αξεπέραστος.

Επιστήμη αναζητώ, μαθηματικά, φιλοσοφία, ιατρική, κορυφαίος και  
ανυπέρβλητος.

Για δημοκρατία διψώ, ισονομία και ισοπαλία, εσύ μπροστά μου,  
ασυναγώνιστος κι ανεπικίαστος.

Καταραμένη Έλληνα, καταραμένη γνώση.

Γιατί να σ' αγγίξω;

Για να αισθανθώ πόσο μικρός είμαι, ασήμαντος, μηδαμινός;

Γιατί δεν μ' αφήνεις στη δυστυχία μου και στην ανεμελιά μου;

Ο Γκαίτε (Johann Wolfgang Goethe, 1749-1832) είχε πει: “Μένω εκστατικός μπροστά στο όραμα της Ελληνικής αρχαιότητας.” “Θέλω να δημιουργήσω μιαν Ελλάδα από τα μέσα μου.” Διαβάζοντας Πίνδαρο αναφώνησε “επικρατεῖν χρή” είδα το φώς.”” Θεωρεί ότι ο Όμηρος “με τον Αχιλλέα και τον Οδυσσεά, τον γενναιότερο και τον εξυπνότερο των ανδρών, έδωσε πλήρη περιγραφή του ανδρικού φύλου” και ότι “τα έπη του Ομήρου επιζούν δίπλα στη θρησκεία και τη φιλοσοφία ως “κοσμικό ευαγγέλιο.”” Διακηρύσσει ότι “οι Έλληνες είναι συγγενείς μου, είναι δάσκαλοι μου. Τους θαυμάζω σαν άφθαστες διάνοιες της φράσεως και της γραμμής, καθώς και για τον ιδεώδη βίο τους.” “Ό,τι είναι η καρδιά και ο νους για το σώμα, είναι η Ελλάδα για την ανθρωπότητα.” Ο Γκαίτε που πεθαίνοντας ζητούσε “περισσότερο φως.”

Και ο Φρόιντ (Sigmund Freud, 1856-1939) ερευνήσε την ανθρώπινη ψυχή μελετώντας τους ήρωες της αρχαίας τραγωδίας. Ο αρχαίος ελληνικός πολιτισμός, επομένως, είναι ο γενάρχης της Ευρώπης. Πατέρας και μητέρα της Ευρώπης είναι η Ελλάδα. Χρέος του παιδιού είναι να τιμά και να σέβεται τους γονείς του και να τους ξεπεράσει. Όμως στην περίπτωση μας, μόνο στην τεχνολογία και στην οικονομία βεβαίως η Ευρώπη μας ξεπερνάει. Και αν η Ελλάδα είχε τα τεχνικά και οικονομικά μέσα, αν δεν είχε περάσει τόσες ιστορικές περιπέτειες, ποιος ξέρει τι θα μπορούσε να έχει επιτύχει. Αυτές τις μέρες στο Αρχαιολογικό Μουσείο της Αθήνας εκτίθεται αρχαίος κομπούτερ που βρέθηκε στα νερά της Νότιας Πελοποννήσου.

### Το θέατρο

Αφήνοντας τα εξόφθαλμα αρχιτεκτονικά, ας μπούμε στα παρασκήνια του θεάτρου. Πόσες, αλήθεια, είναι οι Αντιγόνες και οι Ηλέκτρες και οι Ανδρομάχες; Πόσες, αλήθεια, μορφές πήρε ο Οδυσσεάς, ο Ηρακλής, ο Προμηθέας, τροφοδοτώντας τη δημιουργική φαντασία Ευρωπαίων και Αμερικανών και Ασιατών και άλλων για να “ποιήσουν” τα δικά τους έργα.

Στην αρχαία Ελλάδα, κάποια στιγμή που οι θεομοί και οι αξίες είχαν βρεθεί σε κρίση, ένας μεγάλος δραματουργός, ο κωμωδιογράφος ποιητής

Αριστοφάνης αναζήτησε τις χαμένες αξίες στο πρόσωπο ενός τραγικού ποιητή. Κι επειδή τέτοιος ζωντανός δεν υπήρχε, κατέβασε στον Άδη, τον Διόνυσο (θεό της τραγωδίας και του θεάτρου) και τον δούλο του τον Ξανθία, προκειμένου να βρουν έναν ποιητή και να τον φέρουν και πάλι στη ζωή, στον πάνω κόσμο, για να αποκαταστήσει στην πόλη το χαμένο ήθος. Αγωνίστηκαν δύο γι' αυτήν την θέση. Ο Αισχύλος, που είχε πολεμήσει στο Μαραθώνα και στη ναυμαχία της Σαλαμίνας και ο Ευριπίδης που γεννήθηκε εκείνη τη μέρα.

Ο Αισχύλος είχε συνομιλήσει με τους θεούς και ο Ευριπίδης είχε διερευνήσει την ψυχή των ανθρώπων. Στο έργο του Αριστοφάνη επιλέχτηκε ο Αισχύλος ως ο ποιητής του μέτρου, της αξίας και του ήθους, να σώσει την πατρίδα από την ηθική της κρίση. Και έτσι ο Αριστοφάνης με μια κωμωδία έσωξε την τραγωδία, δηλαδή την τέχνη που αποκρυστάλλωσε έγκυρα το ήθος της πολιτείας σε αξία παιδείας. Μεγάλος μάστορας του είδους με τον αρχέτυπο μύθο – την κάθοδο στον Άδη και την ανάσταση του Αισχύλου – συμβόλιζε την ανάσταση της Αθήνας. Ο Διόνυσος, λοιπόν, φέρνει στον πάνω κόσμο τον Αισχύλο, επειδή σπλαχνίστηκε την πόλη και τους πολίτες της. Με ένα θεό (τον Διόνυσο) έφερε στην Αθήνα τον ποιητή του ήθους, γιατί η πόλη χωρίς τον ποιητή της και χωρίς το θεό της είναι πόλη ορφανή από ήθος. Εδώ είναι που ταιριάζει η φράση του Ελύτη: “Δε λυπάμαι τους ποιητές που έμειναν χωρίς κοινό λυπάμαι το κοινό που έμεινε χωρίς ποιητές.” Και σ' αυτούς θα ξαναβρούμε την αλήθεια, την αξία, τη δικαιοσύνη, την ανθρωπιά, ελληνικό θεμέλιο κάθε ευρωπαϊκής επιτυχίας.

### **Η παράσταση στην Επίδαυρο**

Σχετικώς πρόσφατα, σε παράσταση στην Επίδαυρο, ο γνωστός και επιτυχημένος σκηνοθέτης Κώστας Τσιάνος έβαλε τον Ξανθία να φυγαδεύει κρυφά, και από την πίσω πόρτα του Άδη, τον Ευριπίδη. Κι εδώ είναι που ο ευφυής σκηνοθέτης έλυσε ένα φυσιολογικό, θεατρολογικό πρόβλημα περί της αξίας του έργου ανάλογα με την περίπτωση και την εποχή της. Για την Αθήνα του 406 π. Χ., όταν τα πάντα διαλύονται, οι θεσμοί καταρρέουν και οι “φορείς” ευτελίζουν τα ήθη, είναι φυσικό οι άνθρωποι να στρέφουν τα μάτια τους στις ρίζες, στους προγόνους κι ο Αισχύλος εξέφραζε το ιδανικό και ήθος που είχε χαθεί. Καθώς τα χρόνια πέρασαν, οι καιροί άλλαξαν, αποδείχτηκε ότι ο Ευριπίδης, που είδε βαθιά την ψυχή των ανθρώπων, άξιζε και αυτός αυτή την τιμή. Γιατί ο Ευριπίδης και όχι ο Αισχύλος δημιούργησε το ευρωπαϊκό θέατρο. Όλο το ευρωπαϊκό δραματολόγιο δεν είναι παρά η μεταγραφή του Ευριπίδη. Οπότε, και οι δύο μεγάλοι, ο ένας τότε – ο Αισχύλος, και ο άλλος αργότερα – ο Ευριπίδης, έγιναν τα πρότυπα του θεατρικού ποιητικού λόγου, του λόγου που γεννήθηκε για να ξυπνήσει το ανθρώπινο πνεύμα, να δώσει απαντήσεις στα θέματα που

απασχόλησαν τον άνθρωπο, στο δημόσιο και στον ιδιωτικό του βίο, αλλά και να αντισταθεί στην αυταρχικότητα των κατά καιρούς ισχυρών. Δεν είναι τυχαίο ότι ο Χίτλερ έκαψε τα βιβλία για να μην αφήσει περιθώρια στους υπηκόους του να σκεφτούν πέρα από την δική του διαστρεβλωτική καθοδήγηση. Στην Ελλάδα στα χρόνια του δικτάτορα Μεταξά, για τον ίδιο λόγο, είχαν απαγορευτεί, μεταξύ άλλων, η *Αντιγόνη* του Σοφοκλή και ο *Περικλέους Επιτάφιος* του Θουκυδίδη. Ο ποιητής, λοιπόν, είναι ο εκφραστής του ήθους και είναι πάντα επίκαιρος.

Η κριτική παρουσίαση των *Βατράχων*, γιατί αυτή είναι η κωμωδία, με τρόπο κωμικό δίνει την ουσία του αριστοφανικού έργου, την τραγωδία της αδελφοσφαγής του 406 π. Χ., του Πελοποννησιακού Πολέμου, η οποία μπορεί να αναλογεί στη σημερινή εποχή και σε κάθε σύγχρονη αδελφοσφαγή.

Ας επιστρέψουμε όμως στους Ευρωπαίους αδελφούς μας και ας μνημονεύσουμε τον μεγάλο Γερμανό ελληνολάτρη ποιητή, Φρειδερίκο Χέλντερλιν (Johann Christian Friedrich Hölderlin, 1770-1843), ο οποίος, επειδή επηρεάστηκε από την ελληνική λογοτεχνία και θαμνώθηκε από τις τέχνες, την ομορφιά και το φως, αποκλήθηκε “Απολλωνοχτυπημένος”. Ο Χέλντερλιν που “με το ίδιο πνεύμα στράφηκε προς τους Θεούς του Ολύμπου και προς τον Ιησού”, όταν είδε το κακό να πλησιάζει ανέκραξε: “και οι ποιητές τι χρειάζονται σ’ έναν μικρόψυχο καιρό!” “Wozu Dichter in durftiger Zeit!” Την απάντηση σ’ αυτή την κραυγή την έχει δώσει αιώνες πριν ο Αριστοφάνης, ο οποίος με όχημα το μύθο μίλησε για την ιστορία.

Ο Γιώργος Σεφέρης, δύομιση χιλιάδες χρόνια μετά τον Αριστοφάνη και εκατό χρόνια μετά τον Χέλντερλιν, απάντησε στο ίδιο ερώτημα με την παρατήρηση ότι “τα καλά έργα της τέχνης διδάσκουν” και “νομοθετούν” και ένας αληθινός ποιητής μπορεί να “οδηγεί ακόμη και πολιτικά, πολύ καλύτερα από πολλούς δημόσιους ρήτορες.” Και μια και το φως είχε ιδιαίτερη σημασία στην παρούσα εισήγηση θα αναφέρω και μια από τις πολλές ρήσεις του Ελύτη για τον ρόλο του ποιητή που είναι: “να ρίχνει σταγόνες φως μες στο σκοτάδι. Να γίνεται, με το παράδειγμά της ζωής και του έργου του, πρότυπο καθαρότητας. Που σημαίνει, να μη συμβιβάζεται με ανθρώπους ή καταστάσεις που δεν εγκρίνει.” Να θυμίσω εδώ ότι ο Beethoven άλλαξε τον τίτλο της τρίτης συμφωνίας του που ήταν αφιερωμένη στον Ναπολέοντα σε *Ηρωική*, επειδή διαφώνησε με τις πρακτικές του μεγάλου στρατηλάτη.

Το όραμα του Ελύτη ήταν η γλώσσα της ποίησης να κάνει τους υπόλοιπους να θελήσουν να την μάθουν. “Η μεγάλη ποίηση θα μείνει βουβή για τους άλλους, έλεγε, ως τη στιγμή που θα γίνει πραγματικότητα, ο



μόνος νόμιμος τρόπος. Να μάθουν οι ξένοι ελληνικά. Μη με πάρετε για αφελή ή παραδοξολόγο. Αναφέρομαι σε έννοιες, νύξεις κι αισθήσεις που είναι τόσο αποκλειστικά ελληνικές, ώστε ο ξένος δεν έχει καν τις προσλαμβάνουσες να τις πλησιάσει.” Και βέβαια ο Ελύτης είναι ποιητής και είναι Έλληνας, καθώς ποιητές είναι και οι επιφανείς ευρωπαίοι που αναφέραμε και οι οποίοι κοινώνησαν των μυστηρίων του ελληνικού πολιτισμού τόσο, που η πολιτισμική τους ταυτότητα να έχει διαποτιστεί και σφραγιστεί από την ελληνική παιδεία και γλώσσα.

Σήμερα, που ζούμε στην εποχή των ηλεκτρονικών υπολογιστών, έχει επισημανθεί πως μόνο η ελληνική γλώσσα παρέχει σε όλες τις επιστήμες τις εκφράσεις που χρειάζονται και χωρίς αυτές δεν μπορούν να προχωρήσουν. Γι’ αυτό και οι Ισπανοί Ευρωβουλευτές ζήτησαν να καθιερωθεί η Ελληνική Γλώσσα ως η επίσημη της Ευρωπαϊκής Ένωσης, διότι το να μιλά κανείς για Ενωμένη Ευρώπη χωρίς την Ελληνική, είναι σαν να μιλά σε έναν τυφλό για χρώματα... Οι Βρετανοί επιχειρηματίες, πάλι, προτρέπουν τα ανώτερα στελέχη να μάθουν αρχαία ελληνικά “επειδή αυτά περιέχουν μία ξεχωριστή σημασία για τους τομείς οργάνωσης και διαχείρισης επιχειρήσεων.” Και οι ειδικοί υποστηρίζουν ότι “η Ελληνική Γλώσσα ενισχύει τη λογική και τονώνει τις ηγετικές ικανότητες. Γι’ αυτό έχει μεγάλη αξία, όχι μόνο στην πληροφορική και στην υψηλή τεχνολογία, αλλά και στον τομέα οργάνωσης και διοίκησης.” Ο καθηγητής Μπρούνερ, στην Αμερική, υπεύθυνος του Προγράμματος Ίβκος λέει: “Σε όποιον απορεί, γιατί τόσα εκατομμύρια δολάρια για την αποθησαύριση των λέξεων της Ελληνικής απαντούμε: Μα πρόκειται για τη γλώσσα των προγόνων μας! Και η επαφή μας μ’ αυτούς θα βελτιώσει τον πολιτισμό μας.”

Κατόπιν τούτων, χρειάζεται να ρωτάμε ποια είναι ταυτότητα της Ευρώπης;

#### ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

- › 1. Η Πύλη του Βρανδεμβούργου.

Η Πύλη του Βρανδεμβούργου, το πιο αναγνωρίσιμο μνημείο της πόλης, θυμίζει τα Προπύλαια της Ακρόπολης των Αθηνών. Πρόκειται για οικοδόμημα νεοκλασικού ρυθμού, το οποίο ουσιαστικά ήταν και το πρώτο του είδους, που χτίστηκε στο Βερολίνο. Έχει έξι κίονες δωρικού ρυθμού, από κάθε πλευρά. Πάνω στην στέγη της Πύλης του Βρανδεμβούργου στέκεται το ύψους 5 μέτρων άγαλμα της θεάς νίκης, η οποία επανδρώνει μια ρωμαϊκή πολεμική άμαξα (λατ. quadriga), την οποία σύρουν τέσσερα άλογα.

- › 2. Ο αρχαίος ψαράς από τη Θήρα που στα δίχτυα του κρατάει θείκη άχνα. Τα “λάμπιοντα Ψηφιδωτά” από την Ραβέννα, όπως τα χαρακτηρίζει ο Ελύτης.
- › 3. Το Βρετανικό Μουσείο στο Λονδίνο το οποίο όχι μόνο στην εμφάνιση αλλά και στο περιεχόμενο είναι ελληνικό. Το τραγελαφικό είναι ότι τα μάρμαρα του

Παρθενώνα έγιναν γνωστά στο κόσμο όχι από τον το καλλιτέχνη τους τον Φειδία, αλλά από τον κλέφτη τους τον Έλγιν.

- > 4. Η Εθνική Πινακοθήκη, στην πασίγνωστη πλατεία Τραφάλγκαρ, ιδρύθηκε το 1824 και στεγάζεται σε ένα κτήριο αρχαιοελληνικής αρχιτεκτονικής, το οποίο δεσπόζει πάνω από την πλατεία.
- > 5. Το Πάνθεον στο Παρίσι.  
Το όνομά του προέρχεται από το ελληνικό Πάνθειον, χώρο όπου στεγάζονται όλοι οι Θεοί.
- > 6. Το Πάνθεον της Ρώμης, αφιερωμένο στους δώδεκα Ολύμπιους θεούς.
- > 7. Το άγαλμα της Ελευθερίας που φωτίζει τον κόσμο, στη Νέα Υόρκη. Δεν είναι Ευρώπη αλλά σαν αποικία της Ευρώπης άρχισε τη ζωή της.  
Λέγεται ότι ο διευθυντής της Αμερικανικής Αρχαιολογικής αποστολής, στην Κόρινθο, σώφρων και έντιμος άνθρωπος, έχει δηλώσει ότι οι Αμερικανοί πρέπει να έρχονται να προσκυνούν στον χώρο του Μουσείου τη μορφή του φωτοφόρου Απόλλωνος, διότι είναι “η πηγή του εθνικού τους συμβόλου.”
- > 8. “Σταλαγμίτης στο σπήλαιο Κουτούκι της Παιονίας” – όταν η ελληνική φύση δίνει το πρότυπο (τα νησιά με το σπόνδυλο κάποιανου Δία όπως τα βουνά που συνεχίζουν τα αετώματά τους στο αέτωμα των αρχαίων ναών).

Tudor Dinu (Boucharrest)

## Ο Άνθιμος εξ Ιβηρίας και ο Νικόλαος Μαυροκορδάτος Αντιμέτωποι στη Βλαχία κατά τις Αρχές του 18<sup>ου</sup> Αιώνα

Κάποτε κατά την περίοδο 1689-1690 εγκαταστάθηκε στη Βλαχία “όχι εκουσίως” κάποιος Ανδρέας, ο οποίος καταγόταν από την μακρινή Γεωργία.<sup>1</sup> Εκεί είχε υποδουλωθεί σε τρυφερή ηλικία<sup>2</sup> από τα τουρκικά στρατεύματα και πουληθεί στην Κωνσταντινούπολη, όπου η ελευθερία του είχε πιθανόν εξαγοραστεί από το Οικουμενικό Πατριαρχείο, στο περιβάλλον του οποίου επρόκειτο να γίνει σιγά-σιγά διάσημος χάρη στα καλλιτεχνικά του talέντα. Διότι, όπως μας λέει ο ιστορικός Anton Maria del Chiaro, ο οποίος τον γνώρισε από κοντά, ο Γεωργιανός ήταν “προικισμένος με σπάνια προσόντα, έτσι ώστε ήξερε να ασκεί θαυμάσια οποιαδήποτε τέχνη, κυρίως τη γλυπτική (τη χαρακτηριστική), το σχέδιο και την κεντητική.”<sup>3</sup> Στην οθωμανική πρωτεύουσα αυτός είχε την ευκαιρία όχι μόνο να τελειοποιηθεί στις προαναφερθείσες τέχνες, αλλά και να μάθει ελληνικά και τουρκικά και να αφομοιώσει μια βαθιά παιδεία βυζαντινής παράδοσης. Με αυτό τον τρόπο η φήμη του έχει ξεπεράσει τα σύνορα της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, και έχει φτάσει μέχρι τα αυτιά του νέου βροβόδα της Βλαχίας Κωνσταντίνου Brâncoveanu (1688-1714), ο οποίος

---

<sup>1</sup> Οι βασικές μονογραφίες του Ανδρέα/Άνθιμου στο ρουμανόφωνο χώρο είναι: Gabriel Ştrempele, *Antim Ivireanul*, Βουκουρέστι 1997; Eugen Negrici, *Antim. Logos și personalitate*, Βουκουρέστι 1997; Albală Radu, *Antim Ivireanul și vremea lui*, Βουκουρέστι 1962.

<sup>2</sup> “Pi fece cadere schiavo nella sua età giovanile” (Anton Maria Del Chiaro, *Revoluțiile Valahiei*, μετάφραση στα ρουμανικά S. Cris-Cristian, εισαγωγή Nicolae Iorga, Ιάσιο, Εκδόσεις Viața Românească, 1929, 26).

<sup>3</sup> “Era egli dotato di sì rari talenti, che sapeva mirabilmente imitare qualsiasi sorta di manufatture, specialmente in genere d’intagli, disegni e ricami” (Anton Maria del Chiaro, *evθ. av.*, 27).

έτρεφε τη φιλοδοξία να μεταμορφώσει την ηγεμονία του σ' ένα μεγάλο πολιτιστικό κέντρο του ορθόδοξου κόσμου. Αυτός τον προσκάλεσε στην αυλή του ή, πιο πιθανόν, απόσπασε την αποστολή του στο Βουκουρέστι από το Πατριαρχείο της Κωνσταντινούπολης, με το οποίο διατηρούσε στενές σχέσεις.

Αφίχθεις στο Βουκουρέστι, ο Γεωργιανός κατανόησε ταχέως τις κύριες κατευθύνσεις του πολιτιστικού προγράμματος του Κωνσταντίνου Brâncoveanu (ενίσχυση του εκπαιδευτικού συστήματος, ανάπτυξη του τυπογραφείου, ανέγερση εκκλησιών και μονών) και επιχείρησε να ανταποκριθεί όσο το δυνατόν καλύτερα στις απαιτήσεις του. Αφού είχε ιδιαίτερη κλίση προς τη χαρακτική, έχει μνηθεί στην τέχνη του τυπογραφείου, πιθανόν υπό την καθοδήγηση του Μητροφάνη, ενώ, στο διορισμό του τελευταίου ως επισκόπου του Buzău (1691), ανέλαβε τα ηνία του τυπογραφείου στο Βουκουρέστι. Καθώς η εκδοτική δραστηριότητα αποτελούσε αποκλειστικό προνόμιο της εκκλησίας, ο Ανδρέας διάλεξε ή υποχρεώθηκε να διαλέξει το μοναχικό βίο, οπότε εκάρη υπό το όνομα Άνθιμος. Μετά από τρία χρόνια που πέρασε στην πρωτεύουσα, μεταφέρθηκε μαζί με το τυπογραφείο του σε μοναστήρι που βρισκόταν σε νησί της λίμνης Snagon, σε απόσταση περίπου 50 χιλιομέτρων από το Βουκουρέστι. Δεν μπορούμε να αποφανθούμε με ακρίβεια σήμερα, αν επρόκειτο για ένα πέρασμα σε νεκρή γραμμή, διότι το Snagon αποτελούσε παλαιό τόπο εξορίας ή εκτέλεσης, ή για ένα πρώτο βήμα στην εκκλησιαστική σταδιοδρομία, μια και ο Άνθιμος έγινε ηγούμενος. Βέβαιο είναι το γεγονός ότι κατά τα χρόνια που πέρασε στο Snagon, ο Γεωργιανός συνέχισε την εκδοτική του δραστηριότητα, τυπώνοντας έργα όχι μόνο στα ελληνικά, ρουμανικά και σλαβονικά, αλλά και στα αραβικά προκειμένου να αντεπεξέλθει στις ανάγκες του Πατριαρχείου Αντιοχείας, το οποίο στερούνταν από εκκλησιαστικά βιβλία στην οικεία του γλώσσα.

Με αυτά τα επιτεύγματα, καθώς και με την καλή διαχείριση της περιουσίας της μονής, αυτός απέκτησε ιδιαίτερο κύρος, το οποίο προκάλεσε την επανάκληση του στο Βουκουρέστι, με την παράλληλη διατήρηση του αξιώματος του ηγούμενου (1701) και ύστερα την εκλογή του στην επισκοπική έδρα του Râmnic (1705). Παρόλο που ο Άνθιμος δηλώνει ρητά ότι “βάζω μάρτυρα το Θεό, ο οποίος ξέρει τα κρυφά της καρδιάς, πώς ούτε στα όνειρά μου φαντάστηκα να γίνω αρχιερέας, γνωρίζοντας τον εαυτό μου πιο αμαρτωλό και πιο ανάξιο από όλους τους ανθρώπους στη γη”<sup>4</sup> γι' αυτή την εκλογή ο Γεωργιανός έπρεπε να είχε εξασφαλίσει ταυτόχρονα

<sup>4</sup> Antim Ivireanu, *Opere*, κριτική έκδοση και εισαγωγική μελέτη Gabriel Ștrempel, εκδόσεις Minerva, Βουκουρέστι 1972, 227-228.

την υποστήριξη του ηγεμόνα, του μητροπολίτη, αλλά και κάποιων Ελλήνων ιεραρχών, καθώς προκύπτει από το εκλογικό έγγραφο (πρώην της Σόφιας Μεθόδιος, πρώην της Αδριανούπολης Κλήμης, της Πωγωνιανής Ευθύμιος<sup>5</sup>). Στο νέο του αξίωμα ο Άνθιμος πρωτοστάτησε ενός προγράμματος μετάφρασης και τύπωσης στα ρουμανικά των βασικών λατρευτικών βιβλίων τα οποία χρησιμοποιούνταν μέχρι τότε στα σλαβονικά, αλλά επεδίωξε ταυτόχρονα και την ηθική αναμόρφωση των πιστών, εκπιονώντας μια σύντομη πραγματεία περί του μυστηρίου της εξομολογήσεως.

Δεν είχαν περάσει ούτε καν τρία χρόνια από την ενθρόνισή του στο Râmnic όταν ο μητροπολίτης της Βλαχίας Θεοδόσιος απεβίωσε (1708), συστήνοντας τον Άνθιμο ως διάδοχο με τη διαθήκη του. Η βούλησή του έγινε δεκτή τόσο από τον Κωνσταντινίνο Brâncoveanu,<sup>6</sup> όσο και από τους υπόλοιπους ιεράρχες έτσι ώστε ο Γεωργιανός έγινε ο προκαθήμενος της εκκλησίας της Ουγγροβλαχίας. Η δραστηριότητα του σε αυτό το υψηλό αξίωμα ήταν πολύπλευρη και αξιοθαύμαστη. Πρωτίστως, ο ίδιος αποδείχθηκε αξιόλογος ιεροκέρηκας, οι παραινετικοί λόγοι του οποίου αποτελούν ταυτόχρονα ρητορικά αριστουργήματα και μνημεία της ρουμανικής γλώσσας (την οποία ο Άνθιμος είχε μάθει πριν από μερικά χρόνια), δείγματα θάρρους και ηθικού ύψους, πανοράματα της ρουμανικής κοινωνίας στις αρχές του 18<sup>ου</sup> αιώνα. Το εποικοδομητικό έργο το οποίο επιτελείται από τα κηρύγματα του συμπληρώνεται με τη σύνταξη κάποιων πραγματειών προορισμένων για την αύξηση της θεολογικής κατάρτισης, αλλά και της ηθικής στάθμης των ιερέων που διαποιόμινε (*Εκκλησιαστική διδασκαλία*, Târgoviște, 1710, *Κεφαλαίες εντολές*, Târgoviște, 1714). Παράλληλα, ο Άνθιμος φιλοτεχνεί ένα χειρόγραφο έργο με τίτλο *Τα πρόσωπα της Παλαιάς και της Καινής Διαθήκης*, στο οποίο συνδυάζει τη βιβλική ιστορία και προσωπογραφία με την τέχνη της μικρογραφίας (πάνω από πεντακόσιες εικόνες<sup>7</sup>).

Επιπρόσθετα, ο Άνθιμος όχι μόνο συνεχίζει την τυπογραφική του δραστηριότητα στο Târgoviște και στο Βουκουρέστι, αλλά φροντίζει να προικίσει τη γεντέιρά του με τα απαραίτητα μηχανήματα για τη δημοσίευση βιβλίων. Με αυτό το σκοπό, αποστέλλει στην Τιφλίδα, στην αυλή του βασιλέα Vahtang Δ', τον πιο επιδέξιο μαθητή του, το Μιχαήλ Ștefanovici, ο οποίος θα δημοσιεύσει εκεί πρώτα ένα γεωργιανό *Ευαγγελιστάριο* (1709),

<sup>5</sup> Gabriel Ștrempele, *Antim Ivireanul, evh. av.*, 137.

<sup>6</sup> Τσως το καλύτερο βιβλίο για τον εν λόγω ηγεμόνα παραμένει Ionescu, Ștefan, Panait, I. Panait, *Constantin Vodă Brâncoveanu*, Εκδόσεις Științifică, Βουκουρέστι 1969.

<sup>7</sup> Το χειρόγραφο αναπαράγεται εξολοκλήρου έγχρωμα στο έργο του Αρχιμανδρίτη Sofian Boghiu, *Sfântul Antim Ivireanul și Mănăstirea Tuturor Sfinților*, Εκδόσεις Bizantină, Βουκουρέστι 2005.

και ύστερα ένα *Λειτουργικό*, ένα *Ψαλτήρι*, έναν *Απόστολο* και άλλα εκκλησιαστικά βιβλία. Το εν λόγω τυπογραφείο θα εξακολουθεί να λειτουργεί για μια ακόμη δεκαετία μετά την αποχώρηση του Στεφανονίτσι από την Τιφλίδα (1712) έως το οριστικό του κλείσιμο από τους Τούρκους (1722), ενώ από τα πεσπήριά του θα κυκλοφορήσουν ακόμα και βιβλία κοσμικού περιεχομένου, όπως το επικό ποίημα *Ο αντρωιωμένος με τη δόρα της τίγρης* του Σότα Ρουσταβελί.

Στο Βουκουρέστι ο Άνθιμος ανεγείρει ιδίαις δαπάναις μια επιβλητική μονή των Αγίων Πάντων (1713-1715) την οποία προικίζει πλουσιοπάροχα και στην οποία εξασφαλίζει την πλήρη ανεξαρτησία τόσο από τη Μητρόπολη της Βλαχίας, όσο και από τα αρπακτικά ελληνικά Πατριαρχεία της Ανατολής. Ο ίδιος φιλοτεχνεί με το δικό του χέρι την ξυλόγλυπτη πύλη του καθολικού και αγιογραφεί τις εικόνες των Αγίων Πάντων και των τεσσάρων προστατών του (του Αλέξιου, του ανθρώπου του Θεού, του Νικόλαου, του Άνθιμου, επισκόπου Νικομηδείας και της Αγάθης). Στον ίδιο οφείλεται και η σύνταξη του *Καταστατικού της Μονής*, η οποία προοριζόταν να παρέχει ενίσχυση στους ενδεείς (μεταξύ άλλων επρόκειτο να χορηγεί υποτροφίες σπουδών στα άπορα τέκνα) και να μετατραπεί σε εστία πολιτισμού (εκεί έμελλε να λειτουργούν ένα σχολείο, δύο τυπογραφεία, ένα ελληνικό και άλλο ρουμανικό, αλλά και μια βιβλιοθήκη που έδινε και δικαίωμα δανεισμού στους αναγνώστες).

Παράλληλα, η ποιμεναρχία του Άνθιμου ως μητροπολίτη Ουγγροβλαχίας χαρακτηριζόταν από έντονες πολιτικές και στρατιωτικές ταραχές και ο ιεράρχης δεν δίστασε να αναμειχθεί σε αυτές αποσκοπώντας στην απλευθέρωση της θετής του πατρίδας από τη δυσβάστακτη οθωμανική επικυριαρχία. Οι στρατιωτικές επιτυχίες της Ρωσίας, αλλά κυρίως τα μεγαλειώδη σχέδια του Πέτρου του Μεγάλου να επεκτείνει την κυριαρχία και την επίδραση του έως των Εύξεινο Πόντο και τη Χερσόνησο του Αίμου προέτρεψαν πολλούς από τους πολιτικούς παράγοντες των Ρουμανικών Ηγεμονιών να κατευθύνουν τις ελπίδες και τις αιτήσεις συνδρομής προς τον τσάρο. Τοιοιτοτρόπως έπραξε, επί παραδείγματι, ο ηγεμόνας της Μολδαβίας Dimitrie Cantemir (1710-1711) ο οποίος, αν και θαυμαστής του οθωμανικού πολιτισμού, ανατραφείς σε κωνσταντινουπολίτικο περιβάλλον, συνήψε μια συμμαχία με τον Πέτρο, η οποία εξασφάλιζε την επανάκτηση της πλήρους ανεξαρτησίας της χώρας και την κληρονομική εξουσία για την οικογένειά του.<sup>8</sup> Πολύ πιο συνετός, ο Constantin

<sup>8</sup> Για τον Cantemir βλέπε τις πρόσφατες μονογραφίες του Stefan, Lemny, *Cantemireștii. Aventura europeană a unei familii princiare din secolul al XVIII-lea*, μετάφραση Magda Jeanrenaud, Ιάσιο, Εκδόσεις Polirom 2010 και Tudor Dinu, *Dimitrie Cantemir și Nicolae*

Brâncoveanu υποσχέθηκε την υποστήριξη του στα ρωσικά στρατεύματα τα οποία είχαν διεισδύσει στη Μολδαβία, αλλά δεν έσπευσε να τους την προσφέρει, παρακολουθώντας την εξέλιξη της σύγκρουσής τους με το οθωμανικό στρατό. Αντίθετα, οι Καντακουζηνοί άρχοντες, με τους οποίους ο Άνθιμος είχε στενούς δεσμούς, δεν εξεδήλωσαν την ίδια επιφύλαξη και μάλιστα ο Θωμάς Καντακουζηνός προσχώρησε με τους στρατιώτες του στις δυνάμεις του τσάρου, χωρίς σχετική συναίνεση του Brâncoveanu. Μετά τη συντριπτική ήττα των Ρουμάνων και των Ρώσων στη μάχη του Stănilești στον Προύθο (1711) η Υψηλή Πύλη έχασε οριστικά την εμπιστοσύνη της στους ντόπιους ηγεμόνες των Ρουμανικών Χωρών, τους οποίους αποφάσισε να αντικαταστήσει με χριστιανούς οθωμανούς υπηκόους, ελληνικής γλώσσας, οι οποίοι ήδρευαν κυρίως στο Φανάρι της Κωνσταντινούπολης. Με αυτό τον τρόπο, στο θρόνο της Μολδαβίας επέστρεψε ο Νικόλαος Μαυροκορδάτος (1709-1710, 1711-1716), ενώ ο Brâncoveanu έπρεπε να καταβάλει τεράστιες προσπάθειες για να διατηρήσει την εξουσία του για περιορισμένο χρονικό διάστημα στη Βλαχία. Προκειμένου να αποδείξει την πίστη του που αμφισβητούσαν οι Οθωμανοί, αυτός αντιμετώπισε με μεγάλη σκληρότητα τους υπεύθυνους για ένοχες σχέσεις με τους Ρώσους, κυρίως τους Καντακουζηνούς, τους οποίους παραγκώνισε πλήρως, και ύστερα τον Άνθιμο, τον οποίο αποσκοπούσε κάποια στιγμή να τον παύσει από το μητροπολιτικό αξίωμα. Οι προσπάθειες του απέβησαν όμως άκαρπες, διότι οι Τούρκοι γνώριζαν τα πραγματικά του συναισθήματα και παραμόνευαν μόνο την κατάλληλη στιγμή για να τον συλλάβουν. Αυτή παρουσιάστηκε την άνοιξη του έτους 1714 όταν ο βοεβόδας αιχμαλωτίστηκε με δόλο και τραβήχθηκε στην Κωνσταντινούπολη, όπου μετά από μερικούς μήνες φρικτών βασανιστηρίων, κατατομήθηκε μαζί με όλους τους γιούς του ανήμερα της Κοιμήσεως της Θεοτόκου στην παρουσία του σουλτάνου, του μεγάλου βεζίρη και των ξένων πρεσβευτών στην Υψηλή Πύλη.

Μετά από τον προσωρινό διορισμό στο θρόνο της Βλαχίας του Στέφανου Καντακουζηνού (1714-1716), ο οποίος ανταμειβόταν έτσι για την προδοσία του θείου του Brâncoveanu στην εκτέλεση του οποίου είχε συμβάλει τα μέγιστα, και στο Βουκουρέστι γινόταν ηγεμόνας ένας Φαναριώτης, ο ίδιος ο Νικόλαος Μαυροκορδάτος.<sup>9</sup> Υιός του μεγάλου

---

*Mavrocordat, Rivalităȃi politice și literare la începutul secolului XVIII*, Εκδόσεις Humanitas, Βουκουρέστι 2011.

<sup>9</sup> Η πρώτη και μοναδική μονογραφία του Νικόλαου Μαυροκορδάτου είναι Tudor Dinu, *Dimitrie Cantemir și Nicolae Mavrocordat, Rivalităȃi politice și literare la începutul secolului XVIII*, Εκδόσεις Humanitas, Βουκουρέστι 2011. Για το λογοτεχνικό έργο του

δραγουμάνου της Πύλης και προσωπικού συμβούλου του σουλτάνου, του Αλέξανδρου Μαυροκορδάτου εξ Απορρήτων, διαπραγματευτή της ειρήνης του Karlowitz (1699), ο Νικόλαος ετοιμάστηκε από τον πατέρα του για μια λαμπρή πολιτική και λογοτεχνική σταδιοδρομία. Μυήθηκε από οικοδιδασκάλους τόσο στις ανατολικές (τουρκικά, αραβικά, περσικά) και στις δυτικές γλώσσες (λατινικά, ιταλικά, γαλλικά), όσο και στην αρχαία ελληνική γραμματεία και στη νεώτερη ευρωπαϊκή, διαβάζοντας αχόρταγα από την πλούσια βιβλιοθήκη του γονέα του. Έφηβος ακόμα, δοκίμασε το ταλέντο του, συγγράφοντας διαλόγους κατά μίμηση του Λουκιανού του Σαμοσατέα σε άμεμπτη αττική διάλεκτο. Και στην ηλικία δεκαοκτώ μόνον ετών έγινε μέγας δραγομάνος της Υψηλής Πύλης, κάνοντας για σχεδόν μια δεκαετία την πολιτική του μαθητεία κοντά στο δεινό του πατέρα (1698-1709). Διορισθείς ηγεμόνας της Μολδαβίας κατόπιν καταβολής αστρονομικού ποσού προς το σουλτάνο, ο ίδιος δυσκολεύτηκε στο νέο του αξίωμα εξαιτίας της έλλειψης πολιτικής πείρας: παισιώθηκε από Ρωμιούς της Κωνσταντινούπολης, ήλθε σε ανοικτή ρήξη με τους ντόπιους βογιάρους, τους οποίους αντιμετώπισε με άκρα σκληρότητα, αλλά ευνόησε τους χωρικούς. Ήξερε όμως να μάθει από τα οικεία σφάλματα έτσι ώστε, μετά την επάνοδο στο θρόνο του Ιασίου, κατόπιν της φυγής του Dimitrie Cantemir στη Ρωσία, κατόρθωσε να συμφιλιωθεί με τους βογιάρους και έλαβε περισσότερα σωτήρια μέτρα για την αποκατάσταση της Μολδαβίας, που είχε λεηλατηθεί από τους διαδοχικούς πολέμους. Επίσης, αντιμετώπισε επιτυχώς τις διπλωματικές προκλήσεις οφειλόμενες στην παρουσία του Σουηδού βασιλέα Καρόλου ΙΒ΄ και του έκπιπτου Πολωνού μονάρχη Stanislan Leszczyński στο έδαφος της ηγεμονίας.

Πέραν της εν μέρει αμφισβητήσιμης εσωτερικής του πολιτικής, ο Μαυροκορδάτος ήταν καθ' όλες τις ηγεμονίες του στη Βλαχία και τη Μολδαβία ένας μέγας προστάτης του πολιτισμού: ανασύστησε και αναδιοργάνωσε τα τυπογραφεία και τις Ηγεμονικές Ακαδημίες στο Βουκουρέστι και στο Ιάσιο, ανήγειρε στο Văcărești, κοντά στην πρωτεύουσα, το μεγαλύτερο μοναστηριακό συγκρότημα της Βλαχίας, προικισμένο με αξιόλογη βιβλιοθήκη, δημιούργησε έναν κύκλο προοδευτικών διανοουμένων, οι οποίοι ενημερώνονταν σχετικά με την εξέλιξη των ιδεών στη Δύση, προσέφερε πλουσιοπάροχες δωρεές προς τα ελληνικά μοναστήρια και σχολεία της Ανατολής. Ο ίδιος ήταν ένας άνθρωπος των γραμμάτων, το εύρος των ενδιαφερόντων του οποίου δεν μπορεί παρά να εντυπωσιάσει: συγγράφεις μιας πραγματείας *Περί καθηκόντων* στη γραμμή του χριστιανικού

---

ηγεμόνα βλέπε και Jacques Bouchard, *Nicolae Mavrocordat, domn și cărturar al Iluminismului timpuriu (1680-1730)*, Εκδόσεις Ορμόνιοι, Βουκουρέστι 2006.



ανθρωπισμού, μιας μυθιστορηματικής σύνθεσης διαποτισμένης από νεωτερικές διαφωτιστικές ιδέες (*Φιλοθέου πάρεργα*), περισσότερων έργων πολιτικής φιλοσοφίας (*Νουθεσία προς τον υιόν αυτού Κωνσταντίνον Βοεβόδα, Εγχειρίδιον εν ω γνώμαι και φροντίσματα περί ήθη και πολιτείαν, Επιστολαί τινες κατά μίμησιν του Φαλάριδος*). Σε αυτά προστίθενται ένα σύγγραμμα *Περί γραμμάτων σπουδής και βιβλίων αναγνώσεως* εμπνευσμένο από το *Of Studies* του Francis Bacon, ένας *Ψόγος κατά της Νικοτιανής*, ήτοι του καπνίσματος, επικίνδυνου συρμού ο οποίος είχε γνωρίσει ευρεία διάδοση τόσο στην Οθωμανική Αυτοκρατορία, όσο και στις Ρουμανικές Χώρες, ένας λιβελλος κατά του συνήγορου του καπνού, του ιερομόναχου Μητροφάνη Γρηγορά, καθώς και περισσότερα στιχουργήματα.

Τόσο ο Άνθιμος ο Ίβηρος, όσο και ο Νικόλαος Μαυροκορδάτος δεν ήταν μόνο σπουδαίοι λόγιοι, αλλά και ισχυρές, αυταρχικές, εκρηκτικές προσωπικότητες, αποφασισμένες να επιβάλουν παντί τρόπω τη βούλησή τους. Επιπλέον, εκπροσωπούσαν ανταγωνιστικά, ασυμβίβαστα συμφέροντα, γεγονός που καθιστούσε αναπόφευκτη τη βίαιη σύγκρουση μεταξύ τους. Ο Άνθιμος, ο οποίος είχε υποστεί από τα παιδικά του χρόνια τα δεινά των Τούρκων και μπορούσε να διαπιστώνει καθ' όλη την υπηρετήσή του στη Βλαχία τα κακά που προξενούσε στους ντόπιους η οθωμανική καταδυναστευση, ήταν ανένδοτος εχθρός αυτών, ενώ η ηγεμονία του Νικόλαου Μαυροκορδάτου στις Ρουμανικές Χώρες καθίστατο εφικτή μόνο στις συνθήκες της πλήρους υποδούλωσής τους στην Υψηλή Πύλη.

Μετά την αποτυχία της απελευθέρωσης από το οθωμανικό ζυγό με Ρωσική συνδρομή, οι Ρουμάνοι βογιάροι, στην παράταξη των οποίων είχε προσχωρήσει και ο Άνθιμος, είχαν αρχίσει να στηρίζουν τις ελπίδες τους στην Αυστρία, η οποία είχε συνάψει συμμαχία με τη Βενετία στον πόλεμο κατά της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, κερδίζοντας μια ηχηρή νίκη στο Petrovaradin (5 Αυγούστου 1716). Αυτή επέτρεψε στους Αυστριακούς να επεκτείνουν την επικυριαρχία τους στο Μπανάτ και, ακόμα και στην Ολτενία (το μέρος της Βλαχίας δυτικά του ποταμού Olt) με τη συνένοχη αρωγή των Ρουμάνων βογιάρων, οι οποίοι ήλπιζαν αφελώς ότι οι Αυστριακοί επρόκειτο να εγγυηθούν την ελευθερία της Βλαχίας, και όχι να την προσαρτήσουν στην αυτοκρατορία τους, όπως πράγματι επεδίωκαν. Ενθαρρυσμένοι από αυτές τις εύκολες επιτυχίες, οι Αυστριακοί πραγματοποίησαν περισσότερες ληστρικές επιδρομές στο έδαφος της Βλαχίας ανατολικά του ποταμού Olt. Αντιλαμβανόμενος την κρισιμότητα της κατάστασης, αλλά και το ότι δεν διέθετε αρκετά στρατεύματα για να αντιταχθεί στους εισβολείς, ο Μαυροκορδάτος επιχείρησε να πλησιάσει δια της διπλωματικής οδού τους Αυστριακούς, αλλά δεν μπόρεσε να τους απατήσει σχετικά με τις πραγματικές του προθέσεις.

Υπό αυτές τις συνθήκες, ο βοεβόδας άρχισε να φοβάται όλο και περισσότερο τους Αυστριακούς οι οποίοι προχωρούσαν αργά, αλλά σταθερά προς την κατάληψη ολόκληρης της Βλαχίας, κυρίως εξαιτίας της υποστήριξης των ιθαγενών. Επομένως, όταν τον Αύγουστο του 1716 ένα απόσπασμα με επικεφαλής το λοχαγό Stephan Dettine von Pivoda κατέβηκε από την Τρανσυλβανία μέσα από το δήμο Căineni (βόρεια του νομού Vâlcea) και προχώρησε έως το Pitești και το Golești, απειλώντας την ίδια την πρωτεύουσα, ο Μαυροκορδάτος δεν συλλογίστηκε πολύ και αναχώρησε προς το Giurgiu, με όλη την αυλή του.<sup>10</sup> Βεβαίως, μια αξιόλογη συμβολή σε αυτή τη φυγή είχαν και οι βογιάρτοι, οι οποίοι, σκοπεύοντας να ξεφορτωθούν τον ξενόφερτο ηγεμόνα, είχαν διαδώσει σε όλη την πόλη την ψευδή φήμη μιας αυστριακής εισβολής (“την Παρασκευή 24 Αυγούστου (4 Σεπτεμβρίου) 1716, μια ώρα πριν από το ηλιοβασίλεμα, ο κόσμος έτρεχε στους δρόμους του Βουκουρεστίου, φωνάζοντας: οι Γερμανοί, οι Γερμανοί!<sup>11</sup>”). Ο τρόμος του Μαυροκορδάτου ήταν όμως μεγαλύτερος εκείνου των Βουκουρεστιωτών, αφού δεν σταμάτησε τον καλπασμό των αλόγων του παρά κατά τα μεσάνυχτα στην Odaia (σήμερα Daia, 13 km βορειο-ανατολικά του Giurgiu), όπου ζήτησε ποτό, για να πάρει θάρρος.

Τότε, υπό την επήρεια του οινοπνεύματος και του πανικού διεξάχθηκε εκεί “στην τρώγλη ενός χωρικού” η σύγκρουση μεταξύ του Μαυροκορδάτου και του Άνθιμου του Ιβήρου, του μητροπολίτη της Ουγγροβλαχίας. Καθώς η ηγεμονική συνοδεία είχε φτάσει στα σύνορα της Βλαχίας με την Οθωμανική Αυτοκρατορία (με τον καζά του Giurgiu), ο Άνθιμος θεωρούσε ότι η αποστολή του είχε ολοκληρωθεί και ότι είχε έλθει η στιγμή να αποχαιρετήσει τον βοεβόδα και να επιστρέψει στην πρωτεύουσα, για να συμπαρασταθεί στους πιστούς του κατά τους αντίξοους καιρούς της αυστριακής εισβολής (“ως ποιμένας που είναι, δεν αρμόζει να αφήσει το ποιμνίο του”<sup>12</sup>). Ο Μαυροκορδάτος δεν ήταν καθόλου διατεθειμένος να χωρίσει από τον μητροπολίτη, φοβούμενος ότι αυτός, αν του ξέφευγε από τα χέρια, θα έχριε ηγεμόνα τον ευνοούμενο των Αυστριακών (“Ο ηγεμόνας τον προσκάλεσε να μην αποσπαστεί ως αρχιερέας από την Μεγαλειότητά του”<sup>13</sup>). Και όντως ο Νικόλαος είχε δίκαιο, διότι ο Άνθιμος, αν και Γεωργιανός το γένος, είχε εξ ολοκλήρου ταυτιστεί με την εθνική παράταξη των αρχόντων της Βλαχίας, που ο νέος αυθέντης προσπαθούσε να εξολοθρεύσει, αντικαθιστώντας την με μια καμαρίλα Ρωμιών της

<sup>10</sup> Βλέπε Tudor Dinu, *Dimitrie Cantemir și Nicolae Mavrocordat ..., ένθ. av.*, 253-259.

<sup>11</sup> Anton Maria del Chiaro, *ένθ. av.*, 137.

<sup>12</sup> Radu Popescu Vornicul, *Istoriile domnilor Țării Românești*, έκδοση C. Grecescu, Οίκος της Ακαδημίας της Λαϊκής Δημοκρατίας της Ρουμανίας, Βουκουρέστι 1963, 225.

<sup>13</sup> *Ένθ. av.*, 225.

Πόλης. Εξάλλου, σε συνεννόηση με τους Ρουμάνους αξιωματούχους, αυτός απέβλεπε στο να πείσει το Μαυροκορδάτο να μην περιμένει την έκβαση των γεγονότων στο έδαφος της Βλαχίας, αλλά να περάσει όσο το δυνατόν ταχύτερα το Δούναβη, επιτρέποντας στους βογιάρους να εκλέξουν έναν ηγεμόνα από τους δικούς τους. Και όντως, ο ιεράρχης κατάφερε να σκηνοθετήσει με εξαιρετική επιδεξιότητα τις ενέργειές του. Καθώς ο ηγεμόνας έτεινε να περιμένει μέχρι το πρωί στην Οδαία “ει πως ειδησιν τινα περί των ακουσθέντων σαφεστέραν λάβει”,<sup>14</sup> ο Άνθιμος κλήθηκε έξω από την τρώγλη από έναν έμπιστό του άνθρωπο ο οποίος του επέδωσε μια επιστολή συνταγμένη από τον Ιωάννη Αβράμιο, σπουδαίο κληρικό και λόγιο, εγκατεστημένο γύρω στο 1710 στη Βλαχία.<sup>15</sup> Ευρισκόμενος στο Βουκουρέστι, αυτός ισχυριζόταν ότι προς την πρωτεύουσα κατευθύνονταν 12.000 Αυστριακοί με σκοπό να ενθρονίσουν τον πρίγκιπα Γεώργιο Καντακουζηνό. Αυτός ήταν και ο μέγας φόβος του Μαυροκορδάτου, ο οποίος έδωσε αμέσως τη διαταγή μετακίνησης προς το Giurgiu. Επεχείρησε όμως για τελευταία φορά να πείσει τον Άνθιμο να τον ακολουθήσει, πρώτα με το καλό, υποσχόμενος του ότι θα του χάριζε από την περιουσία του “στρώμα”, “ρούχα”, (χρήματα) για τις “δαπάνες”<sup>16</sup> του, διότι ο μητροπολίτης είχε αναχωρήσει επίτηδες από το Βουκουρέστι χωρίς κανενός είδους αποσκευές, και κατόπιν εκστομιζοντας βαριές απειλές “πώς θα επέστρεφε σε λίγες μέρες με πολυάριθμο στρατό Τούρκων και Τατάρων, οι οποίοι θα κατέστρεφαν τη χώρα ως τιμωρία για την εξέγερση κατά της Πύλης.”<sup>17</sup> Δεν κατάφερε όμως τίποτα, κυρίως επειδή δεν υπήρχε πλέον χρόνος για χάσιμο ...

Ανεβαινοντας βιαστικά στα άλογά τους, ο ηγεμόνας και οι ολίγοι εναπομείναντες πιστοί του εισήλθαν θορυβωδώς στο Giurgiu κατά τα άγρια χαράματα, προκαλώντας απερίγραπτο πανικό ανάμεσα στους μόλις εγερθέντες ντόπιους, οι οποίοι, θεωρώντας ότι τους επιτίθεντο οι Αυστριακοί, έσπευσαν να περάσουν το Δούναβη, ο καθένας καθώς μπορούσε. Πολλά από τα μικρά και υπερφορτωμένα τους *καϊκια* ανατράπηκαν και είκοσι πέντε με τριάντα Τούρκοι πνίγηκαν στα παραγμένα νερά του ποταμού. Ούτε καν ο ηγεμόνας παρέμεινε πολύ στο Giurgiu, αλλά πέρασε στην αντίθετη όχθη στο Rusciuc (σήμερα Ruse) για να βρεθεί σε πλήρη ασφάλεια.

---

<sup>14</sup> Demostene Russo, *Mitrofan Grigoras, Cronica Țării Românești (1714-1716), Revista Istorică Română*, VI, 1934, 18.

<sup>15</sup> Anton Maria del Chiaro, *ενθ. av.*, 137-138.

<sup>16</sup> Radu Popescu Vornicul, *ενθ. av.*, 225.

<sup>17</sup> Anton Maria del Chiaro, *ενθ. av.*, 138.

Εντωμεταξύ στο Δουναβη είχαν φτάσει αγγελιαφόροι από την πρωτεύουσα οι οποίοι επιβεβαίωσαν ότι επρόκειτο για μια ψευδή φήμη και ότι κανένας Αυστριακός δεν είχε πατήσει στο Βουκουρέστι. Ακούγοντας αυτά τα μαντάτα, οι Τούρκοι στο Ρούσκο ξέσπασαν κατά του Μαυροκορδάτου, “καλύπτοντας τον με βρισιές και κατηγορώντας τον για παλιανθρωπιά και προδοσία του Μεγάλου Σουλτάνου” “ετοιμαζόμενοι ακόμα να τον σταγγαλίσουν ή να τον αποστείλουν δέσμιο στην Αδριανούπολη.”<sup>18</sup> Πράγματι, ο ηγεμόνας, ο οποίος είχε πέσει στην παγίδα στημένη από τους βογιάρους και το μητροπολίτη Άνθιμο, αναγκάστηκε να χρησιμοποιήσει όλες τις διπλωματικές του ικανότητες προκειμένου να εξευμενίσει τους Τούρκους και να απορρίψει τις κατηγορίες, οι οποίες του απαγγέλλονταν. Τα κατάφερε όμως θαυμάσια και στο σουλτάνο παρουσιάστηκε μια διαστρεβλωμένη παραλλαγή των γεγονότων, έτσι ώστε ο Νικόλαος Μαυροκορδάτος “ο σερασκέρης του οθωμανικού στρατού των επαρχιών γύρω από τη Βλαχία”<sup>19</sup> να μην βρεθεί ένοχος για δειλία ή μη εκπλήρωση των στρατιωτικών του καθηκόντων, πράξεις που συνεπάγονταν αυτοδικαίως τη θανατική ποινή. Επιπλέον, επωφελούμενος από το παλαιότερο φιρμάνι το οποίο του απέδιδε την προαναφερθείσα ιδιότητα, πέτυχε να μαζέψει γρήγορα μερικές εκατοντάδες Τούρκων και Τατάρων, προορισμένων να συμψηφίσουν τη λιποταξία των δικών του στρατιωτών, οι οποίοι είχαν προσχωρήσει στην παράταξη των βογιάρων της χώρας.

Καταντώντας σε ελεεινή κατάσταση εξαιτίας της προδοσίας αυτών, “ο ζέων θυμώ”<sup>20</sup> ηγεμόνας ήταν αποφασισμένος να εκδικηθεί παραδειγματικά, προσφεύγοντας σε κάθε μέσο προκειμένου να επανακτήσει την εξουσία του και να αποτρέψει στο μέλλον οποιαδήποτε απόπειρα ανυποταγής. Πρώτο θύμα της οργής του βοεβόδα έπεσε ο μέγας βόρνικος Pătrașcu Brezoianul, ο οποίος εκτελέστηκε “μπροστά από την κρήνη του Radu Vodă”, λίγη ώρα μετά την επάνοδο του Μαυροκορδάτου στην πρωτεύουσα, στις 30 Αυγούστου/10 Σεπτεμβρίου 1716 (“και αυτός σαν άγριο θηρίο έκοψε αμέσως εκεί στη μέση του δρόμου το μεγάλο βόρνικο Pătrașcu Breazueanu!”<sup>21</sup>). Μερικοί καλοθελητές είχαν καταδώσει το βογιάρο ότι θα ηγούντο των εξεγερθέντων, εποφθαλμιώντας ακόμα και το αξίωμα του ηγεμόνα. Έτσι, ο Μαυροκορδάτος, ο οποίος δεν ενδιαφερόταν για την εύρεση της αλήθειας, αλλά την αποκατάσταση της οικείας αρχής, προέβη στην άμεση εκτέλεσή του Pătrașcu. Για τον ηγεμόνα ο επικεφαλής

<sup>18</sup> *Ενθ. av.*, 138-139.

<sup>19</sup> *Ενθ. av.*, 139.

<sup>20</sup> Demostene Russo, *Mitrofan Grigoras, ενθ. av.*, 18.

<sup>21</sup> *Istoria Țării Românești de la Octombrie 1688 până la martie 1717*, έκδοση Constantin Grecescu, Βουκουρέστι 1959, 128.

του ξεσηκωμού ήταν ο μητροπολίτης της Βλαχίας, τον οποίο ο Μαυροκορδάτος συγκάλωσε κατεπειγόντως στην αυλή. Χωρίς να υποψιαστεί τα μελλούμενα, ο Άνθιμος ο Ίβηρος εμφανίστηκε άνευ καθυστερήσεως, προκειμένου να δώσει στο βεβόδα τις απαραίτητες εξηγήσεις. Ασφαλώς, αυτός δεν επεδίωκε να συζητήσει με τον Άνθιμο, αλλά να τον συλλάβει αφνιδιαστικά, προλαμβάνοντας μια ενδεχόμενη φυγή του μητροπολίτη. Μόλις κατέβηκε από την άμαξα του, οι Τούρκοι στρατιώτες, οι οποίοι δεν ενεργούσαν βεβιαίως οικιοθελώς, “την τε υπήνην αυτού και τας της κεφαλής τρίχας κατατιλαντες και κατά γης σύραντες καθειρξαν εν τινι οικίσκω του αρχείου.”<sup>22</sup>

Ο Μαυροκορδάτος ήξερε όμως κάλλιστα ότι η καθαίρεση και ακόμα και η εκτέλεση του μητροπολίτη χωρίς σχετική απόφαση των αρμόδιων εκκλησιαστικών αρχών θα τον εξέθετε επανόρθωτα στα μάτια της κοινής γνώμης, έτσι ώστε αποτάθηκε κατεπειγόντως προς το Οικουμενικό Πατριαρχείο προκειμένου να αποσπάσει την καθαίρεση του Ανθίμου. Η μόνη καλλιέργεια των σχέσεων με τους Έλληνες ιεράρχες που είχε πραγματοποιήσει ο Μαυροκορδάτος από το διορισμό του ως δραγομάνου το 1699 καρποφόρησε τάχιστα και το απαιτούμενο πατριαρχικό γράμμα χορηγήθηκε εντός ολίγων ημερών.

Το κείμενο υπογεγραμμένο από ένδεκα μητροπολίτες εκτός του Ιερεμία Γ' (1716-1726), του προκαθημένου του Οικουμενικού θρόνου βασίζεται στην επιχειρηματολογία του στην υποτιθέμενη “αποστολική εντολή [...] υποτάττεσθαι τη υπερεχούση εξουσία της κραταιάς βασιλείας”, διότι “ουκ εστί γαρ εξουσία ειμή παρά Θεού.”<sup>23</sup> Με αυτό τον τρόπο, η Μεγάλη Εκκλησία δικαιολογούσε από ιδεολογική άποψη όχι μόνο την απόλυτη πιστότητά της απέναντι στην Οθωμανική εξουσία, αλλά και την ιδιότητά της ως εγγυήτριας της πλήρους υποταγής των χριστιανών στην εξουσία του σουλτάνου. Υπό αυτές τις συνθήκες, με τις ενέργειές του ο “θεόργιστος κακοάνθιμος” “αποστάτης και επιβουλος της κραταιάς βασιλείας [...] αλιτήριος προσεπιβουλεύων τω εκλαμπροτάτω και υψηλοτάτω αυθέντη Κυρίω Κυρίω Ιωάννη Νικολάω Αλεξάνδρου βεβόδι πάσης Ουγγροβλαχίας” υπονόμευε σοβαρά τον κοσμικό ρόλο που είχε αναλάβει επί Τουρκοκρατίας η ορθόδοξη εκκλησία και συνεπώς έπρεπε να γίνει “έκπιωτος του αρχιερατικού καταλόγου και εστερημένος παντός εκκλησιαστικού εισοδήματος” (στοιχείο κλειδί το οποίο επαναλαμβάνεται ακόμα δύο άλλες φορές μέσα στο κείμενο - “των εισοδημάτων αυτής (ήτοι της

<sup>22</sup> Demostene Russo, *Mitrofan Grigoras, evθ. av.*, 19.

<sup>23</sup> Ghenadie Craioveanu, *Mitropolia Ungrovlahiei. Condicta sântă*, Βουκουρέστι 1886, 111-114.

μητροπόλεως Ουγγροβλαχίας) αμέτοχος”, “και μηδεις τολμήση [...] εισόδημα εκκλησιαστικόν πολύ ή ολίγον αυτώ δούναι” – διότι οι υψηλόβαθμοι ιεράρχες δεν χρημάτιζαν μόνο πνευματικοί ποιμένες αλλά και οικονομικοί διαχειριστές). Πάντως προκειμένου η αιτιολογία της καθαιρέσεως να μην είναι αποκλειστικά πολιτική, οι συντάκτες του γράμματος θεώρησαν σκόπιμο να προσθέσουν και κάποιες τελείως αβάσιμες και ανεξήγητες κατηγορίες: “κατεγνωσμένας και σατανικάς μεθοδείας μεθοδευσάμενον”, “ως μάγον δηλαδή διαβάλλεσθαι και άλλ’ άττα διάφορα κακουργήματα μετέρχεσθαι.” Για όλα αυτά, ο Άνθιμος επρόκειτο να γίνει ένας απλός μοναχός, τον οποίο πάντες οι ευλαβείς ορθόδοξοι άρμοζε να αποφεύγουν (“και μηδεις τολμήση συμφορέσαι αυτώ”).

Πέραν αυτής της εκκλησιαστικής απόφασης, ο Μαυροκορδάτος έδρασε και για την απόκτηση ενός φερμανίου καταδικής του Ανθίμου από το σουλτάνο, η ύπαρξη του οποίου φαίνεται να προκύπτει από το ίδιο το κείμενο του γράμματος (“βασιλική προσταγή εγένετο υπόδικος και υπεύθυνος”). Εξάλλου, μόνο μια τέτοια εντολή επέτρεπε στον ηγεμόνα να ξεφορτωθεί τον αντίπαλο που είχε επιχειρήσει να τον εκθρονίσει, δίχως να αναλάβει καμία άμεση ευθύνη. Φαίνεται ότι αρχικά η διαταγή των οθωμανικών αρχών προέβλεπε μόνο την εξορία του μητροπολίτη σε μια άκρη της αυτοκρατορίας, στη μονή της Αγίας Αικατερίνης του Σινά, ενώ αργότερα, κατόπιν των πιέσεων από το Βουκουρέστι, ο σουλτάνος μάλλον διέταξε την ίδια την εκτέλεση του Γεωργιανού.

Θωρακισμένος με αυτά τα έγγραφα, ο Μαυροκορδάτος μπορούσε να προβεί ήσυχα στο δημόσιο ξευτελισμό του ηλικιωμένου ιεράρχη. Αφού “κατηγορούνταν για μαγεία και απάτη”, αποσχηματίστηκε (με ελεύθερη ερμηνεία του πατριαρχικού γράμματος, το οποίο δεν προέβλεπε ρητά κάτι τέτοιο) και αναγκάστηκε να φορά έναν κόκκινο σκούφο αντί για την αρχιερατική μίτρα.<sup>24</sup> “Κατά τα μεσάνυχτα” τον ανέβασαν σε κάρο και τον απέπεμψαν στον δρόμο της εξορίας. Η διαταγή εκτέλεσης τον βρήκε στην Αίνο, στις εκβολές του Έβρου στο Αιγαίο, όπου ρίχτηκε το άψυχο σώμα του Άνθιμου εξ Ιβηρίας, του τυπογράφου, του καλλιτέχνη, του συγγραφέα, του κτήτορα της μονής των Αγίων Πάντων στο Βουκουρέστι, ο οποίος αγιοποιήθηκε το 1992 από τη Ρουμανική Ορθόδοξη Εκκλησία.

<sup>24</sup> Anton Maria Del Chiaro, *ενθ. av.*, 142.

Nestan Egetashvili (Tbilisi)

## **An Attempt to Remove the Asia-Europe Opposition**

### **(*The Dionysiaca* by Nonnus of Panopolis)**

The main subject of *Dionysiaca* by epic poet Nonnus of Panopolis (5<sup>th</sup> century AD) is the expedition to India by Dionysus. Before a battle, Zeus urges Bacchus to use his thyrsus to drive out the savage and arrogant race of Indians from Asida<sup>1</sup> to the sea, fight against the son of a river deity – King Deriades, and teach various tribes the sacred dances of the vigil and the purple fruit of the vintage (XIII, 3-7).<sup>2</sup> Zeus predicts that Dionysus will find his place close to Zeus on Olympus only after he defeats Indians. Dionysus assembles an army of immortals and mortals and goes for a battle. On his way to India, he goes across Phrygia, Bithynia, the Caucasus, Assyria, Arabia, and the Sea of Eritrea. After Bacchus reaches India, defeats Indians, and teaches them the sacred dances of the vigil and the purple fruit of the vintage, he goes back. He reaches his final destination – Olympus – via Arabia, Phoenicia, the Caucasus, Phrygia, different Greek cities, and is elevated to gods on Olympus.

Relying on the text, let us follow Bacchus, who goes to fight in India. The god of wine receives a warm welcome in Phrygia and Ascania. As is known, Phrygia was situated in the central part of Asia Minor and Ascania was a place in Bithynia, Asia Minor. Dionysius teaches locals the traditions and rules of his cult and vine-growing (XIV, 269-284). The first

---

<sup>1</sup> The same as Asia.

<sup>2</sup> Quoting the text of Nonnus, we rely on the following editions: Nonni Panopolitani, *Dionysiaca*, Recensuit A. Koechly, Lipsiae 1857. We also take into account translations: Нонн Панополиганский, *Деяния Диониса*, Перевод Ю. А. Голубца, Санкт-Петербург 1997; Nonnus, *Dionysiaca*, with an English translation by W. H. D. Rouse, Cambridge, Harvard University Press 1940-1942.

battle also takes place near the Astacid Lake in Asia Minor (XIV, 295-385). Describing the battle, Nonnus calls the rivals of Dionysus Indians, which probably means that Nonnus uses the word "Indian" as a metaphor denoting "Asian".

Heading from Phrygia to the east, Dionysus goes across the Caucasus, an area we will return to later. Travelling in Asia, Bacchus reaches the country of Alybes, a tribe residing in Asia Minor. Presumably, Strabo referred to them as Chalybes and Homer as Halyzones. Dionysus meets here a shepherd, Brongus, who lives in the cliffs. The god has him taste wine and teaches him how to cultivate vine (XVII, 1-97).

After that, Dionysus goes to Assyria. Assyrian King Staphylus invites the god to his palace. In response to the king's hospitality, Dionysus names grape bunches after Staphylus,<sup>3</sup> drunkenness after Staphylus' wife Methe,<sup>4</sup> and grapes after his son Botrys<sup>5</sup> (XIX, 43-58).

Dionysus goes from Assyria to the Arabian city of Nysa ruled by Lycurgus, who persecutes Dionysus and frightened Bacchus disappears in the Eritrean Sea (XX, 353). This is like the scene described in Homer's *Iliad*, where Dionysus chased by Lycurgus also jumps into the sea (VI, 133-138). Both in *Dionysiaca* and with Homer, this passage bears the trace of the old scenario of initiation. It is possible that Dionysus' disappearance in the waves of the sea is a sign of ritual death.<sup>6</sup>

As Dionysus approaches India's borders, he sends a messenger to Indian king Deriades, who refuses to accept Dionysus' gifts, because he does not worship gods on Olympus (XXI, 241-273) and Bacchus has to conquer India with his thyrsus. The decisive battle takes place near the Hydaspes river. In addition to being a tributary of the Indus from the east in *Dionysiaca*, Hydaspes is also the river god, the son of Electra and Thaumatas, and the father of Deriades. Nonnus also regards it as the supreme god of Indians. During the battle, Dionysus' companion in arms Aeacus fills the Hydaspes with the dead bodies of Indians and Dionysus helps him with his thyrsus. The enraged river revolts against Dionysus and Bacchus sets fire to everything around the river with a tree inflamed with Helios' force (XXIII, 77-257). The battle of the god of wine with the Hydaspes can be explained as a struggle against death and forces of chaos. This episode echoes the scene of battle between Achilles and the

<sup>3</sup> Σταφυλή - grape bunch.

<sup>4</sup> Μέθη - drunkenness.

<sup>5</sup> Βότρυς - grape bunch.

<sup>6</sup> Janmaire H., *Dionysos: Histoire du culte de Bacchus*, Paris 1951, 76.



Scamandrus river described in *Iliad* (XXI, 1-384). It is the only scene, where Achilles is shown frightened and fleeing. Heroes crossing rivers by swimming in *Odyssey* and *Ramayana* are associated with their struggle against sea dragons. The struggle of gods with monsters – first and foremost dragons and snakes – occupies a central place in the mythologies of ancient nations. Given this, it can be said that the struggle between Dionysus and the Hydaspes has a cosmogonic function for Nonnus.

Having defeated Indians, Dionysus returns to Arabia, where he teaches Arabs how to cultivate vine (XL, 291-310). Then he goes to Syria, where he admires Tyrus, the home city of Cadmus (XL, 311-336). Travelling in Lebanon, Bacchus plants and nurtures a vine in the wedding palace of Aphrodite (XLI, 1-9). After that, Dionysus goes to Europe (XLIII, 446). Having visited the Greek cities of Thebes, Athens, and Argos, where he is worshipped as a god albeit after he overcomes numerous obstacles, he finds his place among gods on Olympus.

Let us now go back to the route Dionysus travelled and concentrate on the Caucasus. Moving from Phrygia to the east, Dionysus goes across the Caucasus. The following lines of the poem show this:

Quickly he [Dionysus] drove his car to the eastern clime of the earth,  
 Gleaming in his armour like daylight,  
 Crossed over the rocky crest of Caucasus and through the valleys,  
 And over the light-bringing region of the dawnland  
 He went on towards the boundaries, where Helios starts running.  
 (XXI, 308-312)

Bacchus' route goes across the Caucasus again, when he returns from India to Phrygia:

Once more he touched up the flanks of his lions with the whip,  
 And guided the hillranging car on the road back to Phrygia.  
 He drove along the heights above the Caucasian valleys.  
 (XXV, 371-373)

For the purposes of this study, we will give relatively more attention to passages of the poem linked to this region. It is noteworthy that Greeks of the ancient period are well aware of the existence of the Caucasus and different authors of Antiquity mention it. For example, Aeschylus mentions Καῦκασος in his tragedy *Prometheus Bound*.<sup>7</sup> Herodotus describes the geographic location of the region in the following manner: "On the side towards the West of this Sea the Caucasus runs along by it, which is of all

---

<sup>7</sup> Aeschylus, Tragedies. *Prometheus Bound*, translated by G. Sarishvili, Tbilisi 1978, 719 (in Georgian).

mountain-ranges both the greatest in extent and the loftiest.”<sup>8</sup> According to Theocritus: “The Caucasus is spread from the country of Armenians to Colchis.”<sup>9</sup> *Argonautica* by Apollonius of Rhodes mentions the high mountains of Caucasus situated close to the bay of Pontus, where “with his limbs bound upon the hard rocks by galling fetters of bronze, Prometheus fed with his liver an eagle.”<sup>10</sup>

Nonnus knows full well the information about the Caucasus available from old times. *Dionysiaca* reflects the myths of antiquity about Prometheus chained to a mountain in the Caucasus (II, 297-299), and Phrixus and Helle (X, 99-101); it mentions Argo that “long ago, brought Jason's boat to the Colchian coast” (XIII, 87-88). The poet also knows “the ruler of the Colchian tribe” Aeëtes, who Hephaestus made fire-breathing animals for, and the magician's talents of Circe and her ability to cure people with herbs (XXIX, 202-203; XXXVII, 418-419). Thus, Nonnus is aware of where the events described in the myths of Antiquity took place. He knows that Colchis and the Phasis river are in the Caucasus. Of course, the geography of the Caucasus could not have remained unknown to him. In spite of this, *Dionysiaca* comprises information other than traditional about the Caucasus. In addition to Dionysius' travelling across the Caucasus on his way to India, Nonnus mentions the Caucasus as being situated in India. When Eros wounds Indian fighter Morrheus with the arrow of maiden Chalcomede's love, the man is ready to quit his homeland and follow the Bacchic maiden. At that moment, he makes a choice between the Caucasus and the Tmolus, a mountain in Lydia, in other words, his choice is between his homeland and Chalcomede's homeland. This is what Indian Morrheus says:

I want to leave Caucasus and dwell in Tmolus;  
Let me throw off my ancient name of Indian and be called Lydian.  
(XXXIII, 255-256)

It is obvious that India and the Caucasus are identified with each other here. There are such examples in other passages, too. Ares is depicted as one of the gods supporting Indians in Dionysius' battle in India. He is addressed in the following manner:

---

<sup>8</sup> Herodotus, *History*, translation and comments by T. Kauhchishvili, v. I, Tbilisi 1975, 203 (in Georgian).

<sup>9</sup> Urushadze A., *Ancient Colchis in the Myth of Argonauts*, Tbilisi 1964, 328 (in Georgian).

<sup>10</sup> Apollonius of Rhodes, *Argonautica*, translation and comments by A. Urushadze, Tbilisi 1970, 1246-1249 (in Georgian).

Ares, renounce your arrows, your battlefield spear and shield,  
 Save yourself by fleeing. Leave the ridges of the Caucasus,  
 As Bromius is bringing other man-slaughtering Amazons to fight.  
 (XXXVI, 259-261)

In the battle depicted in the poem, Ares helps Indians, fighting against Dionysus. Of course, the battle takes place in India. Let us recall a passage quoted above:

And over the light-bringing region of the dawnland  
 He [Dionysus] went on towards the boundaries, where Helios starts running.  
 (XXI, 311-312)

It is of course more logical to imply India in the country, where "Helios starts running", as it is a country located in the remote east. However, it should also be taken into account that this passage by Nonnus reminds us of a passage from Homer's *Odyssey*, which mentions the island of Aea, "where Eos the dawn has her house and dancing floor: to the place where the sun rises."<sup>11</sup> Since Nonnus has a good knowledge of Homer's poems and even echoes him, this phrase must not have remained unknown to him.

Ancient Greeks linked Eea-Colchis to the sun. They believed that Aetes was the son of Helios. Poems by Apollonius of Rhodes and Pseudo-Orpheus are devoted to the trip of Argonauts to the country of the sun (Colchis).<sup>12</sup> In the tragedy by Euripides, Medea says the following words: "Helios - father's father."<sup>13</sup>

Taking this into account, it is quite logical that Greeks viewed Colchis as a remote area in the east, where the sun rose. For example, such a view is unambiguously stated by Plato<sup>14</sup> and Theocritus. The latter calls the Caucasus "extreme land."<sup>15</sup> However, it is known that relations of the Greek world with eastern countries became stronger and the geographic awareness of Greeks expanded in the Hellenistic era. They received information about countries that lay at longer distances and other countries occupied the place of Colchis or the Caucasus. In old views, the Caucasus continued to be the remotest place in the east, but new countries, including India, entered the arena in new circumstances. This is how India and the Caucasus became linked to each other where old and new views intertwined.

---

<sup>11</sup> Homer, *Odyssey*, translation by P. Beradze, Tbilisi 1979, XII, 3-4 (in Georgian).

<sup>12</sup> Urushadze A., *Op. cit.*, 63-64.

<sup>13</sup> Euripides, *Medea*, ed. H. Van Looy, Stuttgartiae-Lipsiae 1992, 954-955.

<sup>14</sup> Platonis Opera, *Phaedo*, ed. I. Burnet, I, Oxonii, 1905, 109 a-b.

<sup>15</sup> Феокрит, Моск, Бион, *Идилли и Эпиграммы*, перевод М. Е. Грабарь-Пассек, Москва 1958, 77.

It is noteworthy that later, Greeks indeed used the name of Caucasus to refer to a mountain in India. Strabo says in this connection: "For instance: they transferred the Caucasus into the region of the Indian mountains and of the eastern sea which lies near those mountains from the mountains which lie above Colchis and the Euxine; for these are the mountains which the Greeks named Caucasus, which is more thirty thousand stadia distant from India ... And although it was a more glorious thing for Alexander to subdue Asia as far as the Indian mountains than merely to the recess of the Euxine and to the Caucasus, yet the glory of the mountain, and its name, and the belief that Jason and his followers had accomplished the longest of all expeditions, reaching as far as the neighbourhood of the Caucasus, and the tradition that Prometheus was bound at the ends of the earth on the Caucasus, led writers to suppose that they would be doing the king a favour if they transferred the name Caucasus to India."<sup>16</sup>

In addition, Hindukush and Pamir peaks were also called Indian Caucasus or Paropamisus.<sup>17</sup> A passage in *Anabasis* by 2<sup>nd</sup>-century historian Arrian reads as follows: "Alexander's fighters called what was really mount Paropamisus in Bactria by the name of Caucasus, in order to enhance Alexander's glory."<sup>18</sup>

As said above, Nonnus must have been aware of all information about the Caucasus, which means that the poet quite deliberately identifies Caucasus with India, resorting to the artistic method of doubling and obscuring. The identification of these two regions with each other may be due to some other factor in addition to the aesthetic and artistic factors. In particular: Dionysus introduced the cult of wine in India, which may have aroused associations with the Caucasus with Nonnus. This is why we think that the aforementioned provides grounds for the assumption that linking the Caucasus both to Colchis and India in *Dionysiaca* is not just an artistic method. Nonnus presents the Caucasus as a symbol of a country of viticulture and wine-making. It is well-known that evidence of viticulture in the Caucasus dates back to the 5<sup>th</sup> and 4<sup>th</sup> millennia BC.<sup>19</sup>

Let us now go back to the text of *Dionysiaca*, which makes it clear that Dionysius' campaign against Indians continued for seven years (XXV, 6-9). In our opinion, it would be interesting to pay particular attention to the

---

<sup>16</sup> Страбон, *География*, перевод Г. А. Стратановского, Ленинград 1964, XI, 5, 5.

<sup>17</sup> Ughashadze A., *Op.*, cit., 502.

<sup>18</sup> Арриан, *Поход Александра*, перевод М. Е. Сергеевко, Москва-Ленинград 1962, V, 5, 3.

<sup>19</sup> Gamkrelidze T., Ivanov V., *Indo-European and the Indo-Europeans*, II, Tbilisi 1984, 651 (in Georgian).

symbolism of “seven”, which is a sacred and mystical number particularly for the people in west Asia. It is a symbol of cosmic and spiritual order for people. The special importance of the number, is also linked to the fact that only seven “wandering luminaries” – the Sun, Moon, Mars, Mercury, Jupiter, Venus, and Saturn – could be seen by the unaided eye in the ancient times. In many cultures, week days were given names precisely of these luminaries. In the Bible, seven days of Genesis are linked to the number “seven”.<sup>20</sup>

Let us recall that India is the seventh country for Dionysius during his trip, just like Olympus is for the god on his way from India. Before reaching India, he goes via six regions – Phrygia, Bithynia, Caucasus, Assyria, Arabia, and the Sea of Eritrea. After Dionysius defeats Deriades, his route again lies across six regions – India, Arabia, Phoenicia, Caucasus, Phrygia, and several Greek cities. Given this, we can assume that Nonnus links Dionysius' trip with cosmic order. The god's trip is linked to celestial movement. It is to connect various regions with his cult like constellations in the sky. Given this, it is noteworthy that in his text, Nonnus describes the location of the Caucasus also with regard to celestial bodies. Having defeated Indians, Dionysius and his companions return to their own homelands. Only Asterius does not return to Crete. He stays in the Caucasus and calls local people, i. e. Colchians, Asterians (XIII, 243-247).

In ancient Greek literature, we encounter the name Asterion with Pausanias. This Asterion seems to have travelled together with Argonauts.<sup>21</sup> In addition, according to the myth, Aetes' wife was called Asterodia. The work *Argonauts* by Dionysius Scytobrachion says: “Absyrtus, Aetes' son. Caucasian nymph Asterodia gave birth to him.”<sup>22</sup> There is no doubt that the names Asterodia, Asterion, and Asterius are similar. However, Nonnus expanded views expressed in ancient literature in this connection with his own imagination. In Greek, “asterios” means “starry” and Nonnus calls residents of the Caucasus, i. e. Colchians, Asterians, making an allusion that the region is linked to the heaven and stars. The poet also describes how stars are located with regard to the Caucasus:

He [Asterius] settled near the river Phasis in a cold land  
By the Massagetic Gulf, where he dwelt under the snowburdened feet  
Of his father's father, Taurus the Bull, translated to the star.  
(XL, 285-287)

---

<sup>20</sup> Тресиддер Дж., Словарь символов, Москва 1999, 327-328.

<sup>21</sup> Urushadze A., Op. cit., 458.

<sup>22</sup> Ibid., 374.

Thus, the main aim of the wine god's campaign to an alien country is to spread viticulture and Dionysius' mysteries. Nonnus unites Asia and Europe by means of a new religion – the Dionysus cult. However, there is one contradiction here. Recent studies of Nonnus' work have confirmed that the author was Christian when writing *Dionysiaca*. So why is the work devoted to a pagan god and his cult? We think that in this case too, Nonnus resorted to the main feature of his style – doubling and deliberate obscuring. The author praises the new religion – the Dionysus cult, metaphorically implying Christianity. *Dionysiaca* that describes an epic campaign of Bacchus, expresses the idea of unity of Europe and Asia achieved by means of one religion. Dionysius travels from Asia to Europe, connecting the areas by means of his cult and removing the Asia-Europe opposition. Bacchus ends his route on Olympus that can be regarded as the centre and symbol of Europe. It is important for us that the Caucasus occupies a prominent place in Nonnus' poem. To support the assertion, we can refer to a passage at the end of the poem, where Dionysus divides in four the females accompanying him and dispatches them to all four parts of the world to disseminate the cult of wine. It is noteworthy that the Caucasus is the first to be named by Nonnus (XXVII, 150-152), which can be regarded as an attempt to present the Caucasus as one of the most important regions of united Asia and Europe.

Iamze Gagua (Tbilisi)

## Aeëtes in Old Greek Sources

The legend of *Argonauts* has been familiar for the Greek literature since the Homer's time. It was mentioned by writers and poets of all genres – some in detail, some generally. It survives in various forms, among which details vary, but a main line is unchangeable – Jason's trip to Colchis and taking away of the Golden Fleece with the help of Medea.

Grounding on old Greek sources, I tried to focus my attention on one of the characters of the legend – Aeëtes – a legendary king of Colchis. To this end I have distinguished the following aspects: 1. Origin of Aeëtes; 2. Nature of Aeëtes; 3. The essence of the instructions given to Jason.

It is considered that Phrixus is the first Helenians sailor who set foot and settled on the land of Colchis. It is confirmed by Strabo in his *Geography* (2, 39).<sup>1</sup> It is obvious that Phrixus' arriving in Colchis with a golden ram and Aeëtes' kindly hosting and making related by marriage reflects those ancient contacts which existed between the Greek colonists and Colchian population – hereinafter formation of a new ethnic group by mixing of Helenians sailors with local inhabitants. This fact points to peaceful cohabitation that is likely to be between Helenians and Colchians on the coast of Colchis in a certain period.<sup>2</sup> It is noteworthy, that some versions of the legend of Argonauts clearly point to the kinship of Argonauts of Thessaly and Aeëtes.

---

<sup>1</sup> The *Geography* of Strabo with an English translation by H. L. Jones, London: William Heineman LTD, NY: G. P. Putnam's Sons 1927, 32.

<sup>2</sup> Greek colonization in Colchis should have had another character. It should have been emporium – a trade factor that existed within the limits of the Colchian cities. See Lordkipanidze O., *Ancient World and Ancient Colchis*, Tbilisi 1966, 32, 63-64 (in Georgian); Mikeladze T., *Studies from the History of Colchis and Ancient Inhabitants of the South-Eastern Black Sea Region*, Tbilisi 1974, 97-98 (in Georgian).

If we consider the old Greek data, by origin Aeëtes is from Corinth. Medea's father Aeëtes and Aloeus are children of Helios. According to information of the poet of the 8<sup>th</sup> c. BC, an author of the poem *Corinthiaca*, Eumelos of Corinth, that has been preserved in Pindar's scholiums, "Helios divided the country he ruled and gave Arcadia to Aloeus, and Corinth - to Aeëtes. Aeëtes did not like his domain and gave to Bounos - Hermes' son and obliged him to protect it for his offspring. He himself went to Scythian Colchis, settled and became the king."<sup>3</sup> It is confirmed by: Lykophron of Chalcis, Pausanias, scholiums of Euripides, Stefan of Byzantium, and Eudokia.<sup>4</sup>

Thus, the first traveler from Thessaly is not Phrixus but Aeëtes. Greek sources say nothing why Aeëtes has disapproved his kingdom Corinth. If we consider that the colonization movements of Helenians took place due to lack of soil, the population density or capturing the wealth of the Black Sea region countries,<sup>5</sup> then it is clear that one of the reasons of abandonment of Corinth by Aeëtes might have been like this. The fact that Aeëtes reserved the right either himself or his posterity to return to Corinth, points to the close contacts existed between Greeks of Thessaly and the peoples who were residing in the east Black Sea Region countries. This is confirmed by Phrixus' arrival and settlement in Colchis.

How is Aeëtes referred in the Greek sources? In Homer's *Odyssey* (X, 37) Circe is an own sister of ferocious Aeëtes αὐτοκασιγνήτη ὀλοόφρονος Αἰήταο.<sup>6</sup> According to Diodorus Siculus, Aeëtes was brutal - ὀμότητι. The reason for this was that he himself was brutal and besides it, under the remonstrating of his wife Hecate, he kept the tradition of killing of foreigners. In addition, Aeëtes was soothsaid that he would die when foreigners arrived in his country and took away the Golden Fleece. So he ordered to sacrifice all foreigners in order to widespread rumors about the brutality of Colchis inhabitants (Κόλχων ἀγριότητος) everywhere as a result of what not a single foreigner would not dare to set foot in his country" (*Historical Library*, IV, 46, 47).<sup>7</sup> Thus, a reason of Aeëtes' brutality was that he was afraid of coming true of soothsaid and taking away the golden fleece by foreigners by what his would die. This fact was suppor-

---

<sup>3</sup> Urushadze A., *Ancient Colchis in the Legend of Argonauts*, Tbilisi 1964, 22, 217 (in Georgian).

<sup>4</sup> *Ibid.*, 22, 122, 201, 239, 296, 482.

<sup>5</sup> Mikeladze T., 94-95.

<sup>6</sup> Homer, *Odyssey*, v. I, Books 1-12, translated by A. T. Murray, Revised by George E. Dimock, Loeb Classical Library, Harvard University Press 1919.

<sup>7</sup> Urushadze A., 389, 391.



ted by the tradition established by the Goddess Hecate – to sacrifice foreigners to her. It is clear that in old times the trip to Colchis of brave and courageous Helenians sailors was linked to great dangers. In addition, they had a vague understanding on customs and habits of the Colchis inhabitants.<sup>8</sup> It is possible that human sacrificing might have existed in ancient Colchis. Maybe killing of an infant Apsirtus by Medea (according to one version) indicated to this. It is noteworthy, that according to one Svan tradition, in order to bring good luck of high yield, at the New Year night they used to bring an infant round a hearth and pierce with a wooden awl and the more a child cried the more the ritual participants enjoyed.<sup>9</sup> Possibly, this ritual preserved a reflection of ancient version of the myth – killing of an infant Apsirtus by Hecate's priest Medea.

According to some sources, appearance of Aeëtes emphasizes his brutality. He is strong and tall with broad shoulders. Thus he is pictured according to Philostratus (IV): "You see Aeëtes on a four-horse chariot. He is gigantic and I think, armed to the teeth with giant's weapon, for a large size of a weapon inaccessible for an ordinary people, makes us think so. His face is full of brutality  $\theta\upsilon\mu\omicron\upsilon\ \delta\grave{\epsilon}\ \tau\omicron\ \pi\rho\acute{o}\sigma\omega\pi\omicron\nu$  as if this very moment he will send out sparks from his eyes. In his right hand he holds a flambeau and threatens to Argo and its sailors to burn."<sup>10</sup> According to Apollonius of Rhodes, Aeëtes is compared with Ares and Poseidon. In addition, he is powerful and has booming voice (II, 1205-1206).<sup>11</sup> The second reason of brutality of the Colchis king is the fact that he is surrounded by numerous unkindly disposed to him belligerent tribes to whom he fights permanently.<sup>12</sup> The king does not allow himself to slacken. He is always in battle-readiness. Maybe an epithet of Aeëtes and Minos  $\omicron\lambda\omicron\omicron\phi\rho\omega\nu$  still does not mean either 'horrible' or 'brutal' but indicates to wisdom and means 'very rational'.<sup>13</sup> It is noteworthy that in order to conceive completely Aeëtes, we should not forget that he is the king of the country where foreign guests are met respectfully, with hospitality generously (*Argonautica*, III, 270-300), i. e. he is the hospitable king, but he became brutal for Argonauts as he does not concede the gold fleece to the

<sup>8</sup> Tsereteli A., *Greece*, I, Tbilisi 1966, 141 (in Georgian).

<sup>9</sup> Surguladze I., *Towards the History of Agrarian Traditions and Concepts in Georgia*, Georgian Ethnographic Materials, XX, Tbilisi 1978, 87.

<sup>10</sup> Urushadze A., 452-453.

<sup>11</sup> Apollonii Rhodii, *Argonautica*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Hermann Fränkel, Oxford, Classical Texts, MCMLXI.

<sup>12</sup> *Ibid.*, III, 1205.

<sup>13</sup> Вейсман А., *Греческо-русский словарь*, Москва 1991.

Helenians easily, that is his found. He does not possibility to enfeeble the richest and most powerful country of Colchis where brooks of wine, milk, fragrant oil and water are coming burbling (*Argonautica*, II, 220), the kingdom that is created by him and strengthening of which was contributed by Phrixus' arrival with a golden ram. Certainly, neither Phrixus' arrival in Colchis and his relating by marriage was accidental. It is a reflection of peaceful cohabitation of Greeks and local inhabitants on the territory of Colchis; though a colonization process was not always painless. Unquestionably, there were struggles between them, as well.<sup>14</sup> It is obvious that thanks to Greek colonists, Colchis strengthened economically; arriving of Phrixus gave a new strength to the kingdom founded by Aeëtes. Due to it Argonauts claimed that they had right to demand a share from the innumerable wealth that was in Colchis. From this a new stage of relation, confrontation between Helenians and Colchians begins. A reason of foreign-hating of Aeëtes is the fact that it was claimed valuable treasure, Golden Fleece that is not a symbol not only of wealth, but according to Apollonius of Rhodes, it is associated with royal power and glory. Aeëtes is sure that Helenians sailors want to deprive him of royal scepter and honor (III, 372). Aeëtes protects the right, name and glory of his kingdom and due to it he is irritated by the claims of Argonauts who have come with impudent and treacherous intent (III, 375-376). Just due to it he is brutal (ἀμηνής) Argonauts know this. They have a little chance that the Colchian king will concede without fighting the Golden Fleece which they call σφέτερον κτήρας. It is paradox but the sons of Phrixus secretly from mother, according to father's will, are intending a trip to Orchomen to bring father's wealth in Colchis. Aeëtes does not approve this trip but he does not prevent, for he thinks that the fear of losing the kingdom Colchis will be realized by the sons of Phrixus (III, 601-602). And indeed, they help Argonauts to obtain the fleece (II, 1093-1094). The sons of Phrixus think that if Aeëtes willingly concedes the fleece to Argonauts, it will be a gift for them - δώτινης (III, 352). Aeëtes has a reason of doubt and distrust in foreigners. Argonauts have long discussed if the king does not concede them the fleece, how they can obtain it. They are not convinced either of their righteousness or victory. Aeëtes does not directly refuse, for they are his grandchildren's relatives - Cretheus - an offspring of who is Jason and Athamas and father of Phrixus, are brothers

---

<sup>14</sup> Lomouri N., Greek Colonization of Colchian Coastal Region, Tbilisi 1962, 55 (in Georgian).

(III, 340-366). The king lays down the conditions: if they fulfill his tasks, only then he will give them the fleece, for he cannot give it a weak one: "May not be a brave man concedes something to weak one" (III, 437-438). Thus he proves his demands: the king is sure that Argonauts won't be able to fulfill these tasks, they won't be able to subdue the fire-thrower bulls with cooper hooves, to plough with their help, to defeat the warriors arisen from dragon's teeth and to make a vigilant dragon fall asleep. Why cannot long-danger experienced brave Argonauts fulfill the tasks given by Aeëtes? The very simple reason is that they do not know those rules without which it is impossible to fulfill the difficult tasks given by Aeëtes. The first task is of two parts: to subdue the fire-thrower bulls with cooper hooves indisputable implies well-skilling in metallurgy; also straight and deep ploughed land<sup>15</sup> demands skilling in agricultural activities. The fact that these two fields were developed in ancient Colchis state is confirmed by archeological data, as well.<sup>16</sup> Jason manages to fulfill the tasks with the help of Medea. Apollonius of Rhodes directly links Jason's fighting against fire-thrower bulls to a blacksmith's job (III, 1285-1301). A leader of Argonauts covers him with a shield and rescues him from the fire of bulls, and then he strokes the horns with hands and beats at cooper hooves and side strongly with a spear. It is clear that this detail reminds the processing of metal softened in a fire. The second task - fighting against the armed warriors arisen from dragon's teeth, is the most difficult one. It is clear, that this episode of the legend reflects defensive fighting of Colchians from permanent aggression and attacks of neighbor tribes. Jason had to know the nature of these peoples, fighting rules by what Aeëtes managed to defense their attacks. By Medea's persuasion, Jason throws a large stone secretly among warriors, covers himself with a shield and waits until enraged warriors attack and kill each other (III, 1365-1375). The detail of throwing of stones among warriors by Jason secretly - βάλλον ἄφ'αίης λίθους - is mentioned by Apollodorus in *Library* (I, 9).

It should be assumed that throwing of a large rock (stones) secretly among warriors symbolically means to make enmity between neighbor tribes of Colchians and to use this method during attacking them. As

---

<sup>15</sup> Pindar, *Olympian Odes, Pythian Odes, I*, translated by William H. Race, Loeb Classical Library, Harvard University Press 1997.

<sup>16</sup> "The basis of the Colchis Kingdom was agriculture and metallurgy. The first was based on great agricultural traditions, in particular, on cultivation of endemic and centuries-old approved species of cereal crops and irrigation and drainage system, the second - also on metallurgical tradition and a rich base of ore-bearing." - Mikeladze T., 160.

Aeëtes says, for him it is his daily activity and calls it - the testing of courageousness and strength in dangerous affairs (III, 407). Lost-in-thought Jason addresses Aeëtes: "You have bound me by law" (μᾶλα τοί με δίκη περιπολλὸν ἔργεις (III, 427)). It is considered that this episode in the text is vague.<sup>17</sup> I believe that δίκη *habit* means. Without considering the habits and customs existing in Colchis, Jason understands that he can do nothing, he will be unable to defeat armed warriors without knowing the nature, habits of neighbor tribes of Colchis and rules of fighting against them.

As regards taking away the fleece from a dragon, Jason manages it again with the help of Medea. After making a dragon to fall asleep, it is not difficult to remove the fleece from an oak tree. Snatching of the fleece - strength of the Colchis kingdom, was possible when, with the help of Hecate, Aeëtes's daughter made a dragon to drowse. It can be symbolically explained as weakening of vigilance of Colchians. Aeëtes took all precautions: if Jason would be able to subdue the bulls and to plough, he would be unable to rescue himself from armed warriors and if a miracle happened and he might have survived, he would not be able to escape from an eye-unclosed dragon. Just due to it Aeëtes was ὀλοόφρων, *brutal* or if the term is understood otherwise, he was very *wise*. If Aeëtes' feature could have been only brutality he would have immediately killed the golden-fleece-wisher Helenians sailors as he intended firstly and would not have offered hospitality. Tradition of hospitality was still strong for the king that appeared to be fatal for him. The most important was the weakening of vigilance of Colchians which Argonauts could manage with the help of Medea. A dragon was a guard of Colchian sacredness, i. e. a security guarantee of the county. Only Medea, who was unsuspected for Aeëtes, can neutralize it. A major mistake of Aeëtes was the fact that he was not looking for danger there where it was necessary to.

Thus, according to ancient Greek sources Aeëtes is represented as a symbol of power of the Colchis kingdom: proud, haughty, and powerful. He is hospitable and at the same time brutal. It should be emphasized that these two features are not mutually exclusive. He can distinguish an enemy from a friend. He meets any guest with respectfully, but he is pitiless towards foreigners who come with bad intent.

---

<sup>17</sup> Fränkel H., *Noten zu den Argonautika des Apollonio*, München MCMLXVIII, 352-353.

Ketevan Gardapkhadze (Tbilisi)

## **Typological Parallels with Ancient Democracy in Georgian Legislative Tradition**

The analysis of the legislation of the country, lawmaking and legal proceedings is one of the most significant issues in the process of identification of the level of state democracy: to what extent the lawmaking and legal proceedings consider (direct or indirect) engagement of people living in the state in this process. In this regard, we will analyze the processes ongoing in the Ancient Greece, Rome and feudal Georgia in the area of lawmaking.

Naturally, when discussing the Georgian state, for which all political-social-legal norms common for feudal formation were organic, we can not talk about democratic principles of management of the field of law, with the direct meaning of this term. We will rather accentuate the scheme of collegiality, advising, which clearly works in the legal system of both the united Georgia and Georgia of the late feudal period.

Lawmaking of Athens represents an unprecedented example of democracy of this field. Apart from all main institutions of the Greek democracy (Public Assembly, Boule, Nomothetai, Thesmothetai), common citizens of Athens could participate in it. If the law did not meet the requirements of society, a citizen had a right to submit a new draft law to the people. It should be accentuated that a citizen could not initiate only an amendment. He should have necessarily submitted a new version of the established law. After submission of the draft law, the Boule would include this issue in the agenda of the Public Assembly. After that, the Assembly would consider whether it was worth submitting the new draft law to Nomothetai (legislators). A draft law was given the force of a law after being approved at the meeting of Nomothetai.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Sealy R., *The Justice of the Greeks*, Michigan 1994, 27-33.

As for the Roman Republic, we have a comparatively different picture here. While the Greek lawmaking can be freely called absolutely open to the citizen initiative, as any person directly participated in lawmaking, magistratus maiores (Dictator, Consul, Pretor) and tribuni plebis (Tribune) had the legislative function in Rome. As Tribunes represented protectors of people's interests, their right in the field of lawmaking can be evaluated as indirect participation of Roman people in lawmaking to a certain extent. In the feudal Georgia, only the King was vested with the right of initiator in lawmaking, which will be discussed in more detail later.<sup>2</sup>

It is also important, to what extent these laws were available for citizens, to what extent they were allowed to know laws and become acquainted with them. Knowledge of laws was not a prerogative of the elite in Athens. Laws were publicized in the center of Athens around the statues of Eponymous Heroes and everybody could get familiarized with them ("All citizens have the same laws before them, simple and clearly readable and understandable." (Dem., 20, 93)).

We find the identical picture in Rome in this regard. The *Law of the Twelve Tables*, which became the foundation of the Roman legislative system, was carved on tablets and according to the custom, they were displayed in public place so that people could become acquainted with them. This tradition lasted until the 5<sup>th</sup> century BC and thereafter. The author of the draft law had to preliminarily submit, promulgate (*promulgatio*) it for a certain period (not more than three weeks). Citizens could study the draft law and enter amendments to it. On the day of voting, the magistrate would read at the assembly the draft law, which was not subject to amendments any more and propose to vote in a following manner: UR (uti rogas – as you propose = vote in favour) and A (absolvo – I reject the new proposal = vote against). If the law was adopted at the assembly, the magistrate would order to solemnly announce it (renuntiatio – promulgate results of voting). Afterwards, the law was enacted. Approval of law by Senate was a necessary condition (auctoritas patrum). The text of the adopted law was saved in the state archives (aerarium populi Romani).

As we have already mentioned, the King of Georgia had a legislative function, but it did not imply the right of unipersonal adoption of laws, but in cooperation with members of "Darbazi" and their decision. In the Code of Law of Bagrat Kurapalati we read: "initially ... submitted to the Kings by order of the Archbishop and afterwards, the bishops, nobility

---

<sup>2</sup> Kunkel W., Schermaier M., *Römische Rechtsgeschichte*, 14, durchgesehene Auflage, Köln 2005, 33.

and clever men.”<sup>3</sup> According to the norms applicable in the feudal society, lawmaking was not available for people, however, sources have provided us with information that in some cases Khevisberi (elders of Khevi) were also engaged in the process of creation of a new legislative act together with public officials. By means of Khevisberi the people of that region also participated (indirectly) in creation of laws (*Code of Law of the King of Kings, George*).

The state permanently worked on improvement of the legislative sphere. This is clearly evidenced by the fact that after oligarch revolution in Athens, the first step of the democratic power was formation of the so-called council of *promulgators of laws* (ἀναγραφεῖς τῶν νόμων) in 410 BC, which was instructed to create a body of laws on the basis of existing laws, which took six years. The laws were carved in the center of the town, on walls of *Basileios Stoa* in Agora for people to become acquainted with them. It is noteworthy that the laws inscribed on stone slabs in the period of temporary overthrow of democratic government in 404 century BC were removed from Agora. The new democratic government put the issue of regulation of legislation in the center of attention again and created the council of *Nomothetai*, thus starting a new stage in the Athenian lawmaking – the Public Assembly was deprived of the lawmaking right and it was assigned to *Nomothetai*.<sup>4</sup>

Attaching great significance to this sphere by the state is evidenced by the fact the entire body of Athenian laws was revised on an annual basis. At the first Public Assembly of the year, the laws rejected by raising a hand were reviewed at the final meeting of the month where the issue of assembly of *Nomothetai*, their salaries was raised. They used to agree on the term required for study of laws. It is also important that a law was not annulled and replaced by a new one directly. On the contrary, the state approached this procedure very seriously. This is evidenced by election of five persons at the same Public Assembly, who were instructed to observe laws to be annulled and carry out *graphē paranómōn* – legal action against the persons who would submit such new draft law which contravened the existing legislation. A person incriminated of this crime three times was deprived of citizenship. The first two cases were restricted to a penalty.

Annual revision of laws was also instructed to *Thesmothetai*. The purpose of this revision was to reveal inefficient laws and laws

---

<sup>3</sup> Javakhishvili I., Works, 12 vols., v. 7, Tbilisi 1984, 169.

<sup>4</sup> Gagarin M., *Early Greek Law*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1986, 51-81.

contravening the legislation, which would be followed by undergoing traditional steps of approval of law (promulgation, convening the Public Assembly, convening the Nomothetai and voting for law).

It can be said that the Athenian state, on the one hand, permanently controlled, revised the legislation and was oriented at its improvement, but on the other hand, it established a legal mechanism (*graphē paranómōn* - γραφή παρανόμων - collegium of protectors of laws to be annulled), which ensured supremacy of own laws.

Athenians had two different concepts in legislation: law and decree. They had the same meaning until the 4<sup>th</sup> century BC. Later, their approval was followed by a different procedure: decrees were adopted at the Public Assembly by voting. Laws defined which decree the Public Assembly was entitled to adopt. Accordingly, the law was superior to the decree in the Athenian legislation.

Athenian laws were divided into blocks:

1. Laws concerning the Council (gathering of Nomothetae, lawmaking procedures).
2. Laws common to all Athenians (τῶν κοινῶν).
3. Laws of nine Archons.
4. Laws having to do with "other authorities" (τῶν ἄλλῶν ἀρχῶν).

There is a different picture in Rome. The first serious concern for improvement and development of the Roman legislation is associated with the reform of Servius Tullius (509 BC). According to Tacitus, Servius Tullius is mentioned as the first legislator, as his predecessors were limited only to issue of separate laws and resolutions. After expulsion of kings, only separate laws were issued to reduce the patrician influence. Finally, Decemviri developed the *Law of the Twelve Tables*<sup>5</sup> considering the legislative tradition of Athens (*Solon's Laws*) in 451-450 BC, which laid the foundation for the Roman legislation. *Leges Liciniae Sextiae* (Gaius Licinius Stolo) ensured equation of legal state of plebeians and patricians more or less. The next two centuries, which were full of continuous wars with other peoples, were not distinguished by development of legislation. On the contrary, Stolo's laws were forgotten. Activities of the Gracchi Brothers can be considered as the next uprise in the history of legislation development. Non-democratic laws of Sulla (*Leges Corneliae*, 87 BC) were oriented at full reorganization of the state, by enhancement of aristocracy. With the death of Sulla (78 BC), democratic opposition reappeared, trying to regulate the situation in the state with various laws. Under condition of

---

<sup>5</sup> RE, *Tabulae Duodecim*, IV A.2 1900-1949; S VII, Berger.



fight between the Caesar and Pompey, legislation turned into an instrument for struggle, where laws were amended and new laws were issued mainly for personal interests. Augustus managed to restore order in the country by means of laws, however, the legal institutions established by him were later occupied by protection of personal interests.<sup>6</sup>

In the republican period, laws were passed by Public Assemblies (Curiate, Century, Tribal Assemblies). Depending on where the law was voted for, the laws were divided into the following categories: *leges curiatae*, *leges centuratae* and *leges tributae*. During the period of Empire, the role of the Public Assembly declined and the Emperor arrogated to himself the right to issue laws (constitutions).

The laws were given the name according to the surname of their author. The law consisted of three parts: *praescriptio legis* (introductory part of the law), *rogatio legis* (the text of the law, which may be divided into chapters) and *sanctio* (the part of the law stipulating what will be the outcome of violation of this law). Often several laws were issued in connection with the same issue, as the adopted law was not observed. Therefore, large groups of laws were formed: *leges agrariae*, *leges de alea*, *leges de ambitu*, *leges de colonii deducendis*, *leges de maiestate*, *leges de provocatione*, *leges de sacerdotis*, *leges de sponsu*, *leges de fenebres*, *leges frumentariae*, *leges iudicariae*, *leges repetundariae*. By essence, laws were divided into two types: *leges privata* – which protected interests of private persons, separate citizens and governed relations between them and *leges publicae* – which protected sovereignty of the Roman people.

Next to laws (*leges*), edicts of Magistratus (Pretor, Censor, Consul, Edil, Questor, Tribune of Plebes, Dictator) were also applicable in Rome and they had the force of law. Edict was a public statement, order. The Pretor's edicts had the greatest importance. Orders of Magistratus were effective during one year, however it did not apply to the Pretor's edicts which had a long validity term.

Unlike Athens and Rome, we do not have any information about how the first state laws were created in Georgia, but we can already say about the legislative sphere of the feudal (united and late feudal) Georgia, that in line with the common law, which represents the basis of ancient law of any country, is based on canon (translated and Georgian canon law) and secular law (their number is quite large: *Regulations of the Royal Court*, *Dasturlamali*, *Bagrat Kurapatat Laws*, *Code of Law of George the Brilliant*, *Laws*

---

<sup>6</sup> Flach D., *Die Gesetze der frühen Römischen Republik, Text und Komments*, Darmstadt 1994, 137.

by *Beqa and Aghbugha, Collection of Codes of Law of Vakhtang VI etc.*)<sup>7</sup> The Georgian kings paid great attention to the issue of regulation of lawmaking, which is clearly evidenced by the reason for starting to work on the new *Code of Law by George the Brilliant*. After George the Brilliant united the country, Mtiuleti was placed in the center of his attention, where the old customs could not govern the legal relations between people any more and the institutional power did not function normally. Due to this reason, working on the new Code of Laws began as instructed by the King. It must be underlined that as already mentioned, together with special officials, Khevisberi of Mtiuleti also participated in creation of laws, as representatives of the region, through which the people were involved in this process, even though indirectly. *Codes of Laws* (Laws) were created by people having a knowledge of law and afterwards were approved in the advisory body. Vakhtang VI instructed the Commission of Scholars to collect the monuments of the Old Georgian law, translation of foreign monuments (*The Law of Moses, Greek Law, Armenian Law*) and created a body of laws himself. The passed law was approved by Darbazi, which was obliged to adopt laws and execute the supreme justice, together with many other functions.<sup>8</sup>

Therefore, many people participated in creation of a legislative act in the Georgian reality as well – scholars, public officials, king and finally the law was approved at the advisory meeting. The other norm applicable in the Georgian legal space was of a different nature – decree, order, which had the force of law, but it was made by the King unipersonally, unlike the law.

The law encompassed two areas in Georgia too. There were laws governing relations between citizens and laws protecting inviolability of the King and the country (abdication and treachury; insult of the King; conspiracy entered into by defeated population living in Georgia (Muslims); *coup d'etat*, which is expressed by an interesting term in some sources “unthinkable”).

All Athenian citizens exercised equal rights before the law, unlike foreigners, whose legal rights were restricted to a certain extent. The power of a person before the law was called a status in Rome and it encompassed three elements: 1. Freedom status (free and unfree citizens);

---

<sup>7</sup> Surguladze I., *Historical Sources of Georgian Law*, Tbilisi 2003, 159.

<sup>8</sup> Customary Law, I. Javakhishili History and Ethnography Institute, Tbilisi 2010, 311-333.

2. Citizenship status (Roman citizens and non-Romans – Latins, Peregrines); 3. Family status (state of a Roman citizen in the family). All three elements of the legal status are used in Athens as well.

As for Georgia, rights of citizens before law were governed by social-legal norms of the feudal formation. Difference in titles were directly reflected on the citizen rights before the law, which is rather noticeable in legal proceedings and which we will discuss later. Naturally, this restriction did not apply in the customs law, where nearly all members of community had equal rights before the law.

As can see, Roman law developed much more than the Athenian law. However, it should be mentioned that in terms of democracy, Athens was before Rome. At different stages of the state development, law in Rome was changing according to the political situation, people-oriented laws, or on the contrary, laws directed at enhancement of aristocracy, were adopted.

Lawmaking of the feudal Georgia was first of all directed at strengthening of the central power, proceeding from peculiarities of the formation, and protected interests of the ruling class. The level of engagement of people in the lawmaking process (representative – for example, Khevisberi) can not be compared to, but anyway shows more similarity to Roman law (*tribuni plebis* – the right to submit a new law).

Athenian lawmaking is distinguished from the Roman and feudal Georgian lawmaking by its loving nature.

Nomothetai were elected from Dikastes.<sup>9</sup> Any male citizen over 30 years old could serve as a Dikastes, not to mention direct participation of Athenians in drafting bills. In this regard, Georgia provides a picture closer to Romanian. In the Georgian legal system, laws were created by scholars, i. e. law experts. It is noteworthy that lawyers, “scholarly nobles of council matters” appear in the Georgian lawmaking from the mid-10<sup>th</sup> century, who were convened to the palace for resolution of legal matters by Bagrat IV.<sup>10</sup>

In the law of all three countries, there are two forms of law – law (νόμος, lex) and order, decree (ψηφισμα, adictum, except edict). Unlike Athens, Roman and feudal Georgian lawmaking show an identical picture: unlike law, decree is adopted unipersonally.

At the same time, it should be mentioned that Athenian law was common to all Athenians, which means, that the law was not tailored to

---

<sup>9</sup> RE, Δικασταιν, v. 1, 565-571, Thalheim.

<sup>10</sup> Javakhishvili I., 1984, 382.

individuals. According to the Orator Andocides, a law would not be approved if it was applicable against an individual or in favour of an individual, except the rare exception, which required secret voting of the Public Assembly of 6 000 persons to be approved, while laws were often drafted and approved for personal purposes and were used as an instrument for political struggle in the era of the republican Rome.

Analysis of the sphere of legislation and legal proceedings of the feudal Georgia in this regard is required to have an idea about how organic the principles of democratic management were for the legal sphere of historically Georgian state.

As it becomes clear that democratic trends are observed at all stages of development of the Georgian lawmaking (united feudal and late feudal state), this predetermines our conviction that under the conditions of development of a modern democratic state it is simpler for the legal system to be more democratic, people-oriented and aimed at protection of interests of people.

Levan Gigineishvili (Tbilisi)

## **For the Establishment of Correct Variant Reading of One Passage of Shota Rustaveli's *The Knight in Panther's Skin*: Theory of Deification**

The oldest surviving manuscript of Shota Rustaveli's entire poem - *The Knight in Panther's Skin* (the manuscript H - 2074) dates from XVI century.<sup>1</sup> The manuscript was commissioned by the Patriarch Ioane (John) Avalishvili. The commissioner himself was not of a high opinion as to the epic poem's theological significance and utility. Moreover, the Patriarch John even warned the readers concerning the perils of this secular, as he calls it, text that, in his opinion, does not praise God in a dogmatically correct way as Trinity in one essence and will fail to transform the Pauline fleshly Adam to the spiritual Adam.

However, Rustaveli himself was perhaps much more imbued with the tradition of the Christian patristics than the Patriarch John Avalishvili thought. To be sure, this was not the only tradition from which Rustaveli drew his theological inspirations, for his other important sources are (Neo)-Platonic philosophy and Sufi mysticism (although the latter's role can be more ornamental than essential). However, in the poem there is a definite presence of one very special Christian theologian, whom Rustaveli directly quotes, unlike anonymous allusions to ideas of other theologians that can also be discerned. This theologian is Pseudo-Dionysius the Areopagite, who in Rustaveli's time of course was regarded as the real Dionysius, the disciple of St. Paul. Pseudo-Dionysius quite matched intellectual-spiritual taste and proclivities of Rustaveli's creative genius, for like this six century Christian, so also Rustaveli had a strong synthetic drive

---

<sup>1</sup> Shota Rustaveli, *The Knight in Panther's Skin*, Nekeri, Tbilisi 2005 (in Georgian).

towards linking different traditions and presenting them as a uniform whole. Rustaveli quotes Pseudo-Dionysius when he writes about the doctrine of insubstantiality of evil:

Wise Dionysius reveals this hidden wisdom:  
God brings forth good and does not generate evil.<sup>2</sup>

However, this paper will show that the mysterious pseudonymous theologian is present in *The Knight in a Panther's Skin* also in his doctrine of deification, that had become the central point of Eastern Christian theology and mysticism and spread also to the Latin West through such thinkers as John Scottus Eriugena, whose theology draws heavily from this Byzantine source. It will be shown, that the manuscript reading that in the earliest surviving manuscript mentioned above is written at a margin of the text is in fact the correct version not seen as such by a copyist or a censor, who interpolated a substitution that smoothens and even nullifies the theological significance of the passage.

The dramatic setting of the passage is the following. Tariel, the very knight in panther's skin, the main protagonist of the poem, is in a desperate search of his lost beloved Nestan Darejan.<sup>3</sup> Tariel's friend, Avtandil, an Arab general, who upon benign whim of the Providence befriended him in the time of utmost despair, succeeds in finding Nestan's whereabouts: she is kept prisoner in a tower of Kadjs – tribe of sorcerers who intend to coerce Nestan to a marriage with a Kadj prince. After knowing that Tariel is alive and fearful lest he comes in rescue of her with next to unavoidable outcome of perishing at the hands of the sorcerer Kadjs, Nestan sends impassioned letter to Tariel, urging him not to come to her aid. At the same time she assures Tariel that she will not be wife of anybody but him, and if this was not possible in this life, then the entire eternity of the afterlife awaits their marriage. Thus, she promises her beloved that she will sooner die rather than marry anybody else. In throes of romantic love sublimated to theological visions she speaks about the inseparability of her desire towards Tariel with her desire towards contemplation of divine illuminations. Here I quote two stanzas from Nestan's letter which are the focus of the present discussion; the second stanza includes the scribal substitution I spoke above:

---

<sup>2</sup> Ibid., 208. Here and elsewhere I provide my own translations.

<sup>3</sup> As noticed by scholars since Niko Marr, the name is descriptive and derives from Persian "nest andare dajan", meaning "not to be found in the world", i. e. possessing supra-mundane beauty.

Commend me to God by your prayers, that He may deliver me from toils of the world:

From the movements in the realm of the elements – fire, water, earth and air;  
That He may give me wings and I may fly up, reaching my desired aim:  
To contemplate, days and nights, twinklings of the lightnings of the Sun.

The Sun cannot be without you, for you are allotted to Him,  
Definitely you will approximate Him, being His worthy zodiac,  
I will see you There, identifying you with Him<sup>4</sup> and you will illumine my darkened heart,

So that if my life has been bitter, at least my death will be sweet.<sup>5</sup>

The third line of the second stanza is changed by a scribe in this way: “I will see you there, I will project you there, you will illumine my darkened heart.” Now, the difference in Georgian is only in one letter, the “n”. In the version which I consider as authentic the Georgian word is მადვე “madve” [“just as Him”], whereas a scribe or censor substitutes it with the word მანდვე “mandve” [“in the same place”] thus creating a tautology, quite mismatching with the poetic principle of Rustaveli “to say long things shortly”. What could be the reason for the scribe or the censor to change the word? I think the reason could be that the word “madve” sounded scandalous and even sacrilegious for the uninitiated person, who understood the passage in terms of Nestan identifying the beloved with God Himself, thus substituting the latter with the former and falling into a blatant idolatry. However for the initiate into the doctrine of deification a la Pseudo-Dionysius the passage conveys an insight totally compatible with the Christian theology. In fact, Nestan speaks of Tariel as deified through becoming allotted to God, or participating in the divine Light, thus becoming God, in a way that he becomes also a channel of divine illumination for Nestan. What is specifically Rustavelian in this passage is to sublimate the earthly romantic love of the unique object, of the unique person of the beloved to the divine love, in which process not only love gets purified and divinized but also the object of love; thus, unlike the logic of Plato’s *Symposium*, according to which in the course of the erotic ascent the concrete is to be abandoned for the higher, the general and universal, in Rustaveli the concrete itself or him/herself is elevated to the realm of divine universality becoming inseparable from the latter. Moreover, rising the earthly, romantic love to such a lofty status, so as to root it in the very divine eternity makes Rustaveli a pioneering thinker in Georgia. One can call Rustaveli’s vision a “divine sublimation of ro-

<sup>4</sup> Or: “I will project you as Him.”

<sup>5</sup> *The Knight in Panther’s Skin*, 184.

matic", according to which the earthly romantic eros both emanates from and ascends to the divine Source.

Rustaveli's other inspiration and source for developing this vision could have been Ioane Petritsi, who also makes a creative elaboration upon Proclus' system and constructs a tenet of "divinized gods", or "gods in virtue of participation [in God]". Those divinized gods can well be humans who ascend to the divine through contemplation and ascetic toils and thus in Petritsi's words are "divinezed in their souls". Thus, in Petritsi's system Proclian uncreated henadic gods, whom Proclus identifies with the gods of the Greek pantheon become created entities who get deified or divinized through participation in the God proper. This matches well to Rustaveli's above metaphor of calling Taniel the "zodiac of the Sun": as the zodiac receives the sun, so Taniel will receive the Eternal Sun and be divinized through Him.

Now, what remains to be answered, is why did the copyist or censor put the authentic word "madve" on the margin, why did not he omit it altogether? I have no answer but only can offer a surmise: evidently the copyist felt some unease of changing the text, attested in this form in all or majority of codices available for him and this unease coupled with respect towards the author urged him to put the true version on the margin. A more elaborate surmise would be that perhaps the copyist, himself initiated and well understanding the importance of the term left it on the margin for those of his kin who would not be scandalized by it, while putting less provocative term for the uninitiated in the main body. However the true motivation remains a mystery, as does the true identity of the sixth century promoter of the doctrine of divine eros and deification in Christian theology.



Rismag Gordeziani (Tbilisi)

## **Towards the Understanding of European Identity in Classical Athens and the Modern World**

Despite the wide application of the notion 'European identity' in modern political studies, its definition admittedly remains vague (1). The main reason obviously is the lack of agreement over what is to be considered as the basic coordinating factor of this supranational unity. While the intensive process of European unity formation has been underway since the 1980s thanks to the vigorous efforts of European political leaders and the supportive institutional, political and economic frameworks, the sociological survey reveals that the number of citizens placing their European identity before national is rather insignificant and is gradually decreasing not only among the forty-seven states of the Council of Europe, but even among the twenty seven members of the European Union (2).

Now that the whole world including Europe is gripped by critical events, and disintegration is gaining more and more power in parallel with the processes of integration, it becomes especially important to define the essence of identity in general and specifically, of European identity. Admittedly, the present focus on such formal criteria of European identity as geographical location, religion, cultural and political traditions, loyalty to humanist and democratic values has proved rather unconvincing. In this regard, the maxim by the modern French journalist, philosopher and writer, Bernard-Henri Levi sounds quite attractive from the outset of 21<sup>st</sup> century: *Europe is not a place but an idea*. If we adhere to this formulation, we should identify the basic coordinating factor of European identity as a certain set of value that will adequately reflect the reality.

In this respect, it is worthwhile to consider how the question was formulated in Ancient Greece, which gave birth not only to the idea of Europe, but also to the opposition Europe/Asia, and which, naturally, could

not have known how the idea of Europe would develop in the following millennia.

As known, Europe as a geographical notion is not yet mentioned in the Homeric epics. However, Homer refers to the daughter of Phoinix (14, 321) without mentioning her name, who bore Minos and Rhadamanthus. Consequently, the arrival of mythical Europa to her eponymous continent started from Crete, while her sons were the first European rulers.

The name came to designate a geographical notion as early as the Archaic period to denote first middle Greece and later the Thracian-Macedonian east. It is not easy to say whether the geographical name was derived from the mythic name or vice versa – whether the name of a maiden kidnapped by Zeus is the consequence of the etymological expansion of the place-name.

If we share the opinion of M. P. Nilsson, a woman on a bull from a Mycenaean seal must be associated with the myth about Europa (3). This prompts some researchers to suppose that the term *Europa*, as a place-name as well as a mythic name, must have been established already in the pre-Greek world. As concerns its etymology, according to the proposed Greek and Semitic hypothesis, the term must be related either to Greek εὐρύς “expansive, broad” and ὄψ, ὀπίς “face, eye”, or to a Semitic root *ereb* meaning “sunset, evening, west”. However, these hypotheses are rejected by the authors of etymological dictionaries Frisk and Chantraine, who find its etymology either unidentified or of the pre-Greek origin (4). The author of one of the latest hypothesis is the renowned linguist, E. J. Furnée, who finds that pre-Greek languages are of the Kartvelian origin. He does not exclude either that the term in question could be of Kartvelian etymology: Kartvelian *rcoba*, containing the Georgian-Zan *\*wrc* root and also Georgian-Zan suffixes *-ob* and *-a* for verbal nouns, clearly correspond to the meaning of the place-name proposed by Frisk. According to him, the term must refer to the contrast the boundless continental reach could create against the confines of isles and peninsulas (e. g. Peloponnesus) washed by the sea all around. Therefore, the extensive reaches of the land were designated by the name Europa to refer to continental Greece at first and afterwards, along with the Greek colonization, to the whole continent (5). In the classical period it was already viewed as a member of the Europe/Asia opposition to designate a continent about whose eastern boundaries they did not have a clear idea (6). The core representatives of the opposition members were considered Persia in the East and Greece in the West. As early as the first half of the 5<sup>th</sup> century BC, in his reasoning over the roots and causes of the Greek-Persian opposition, Herodotus

refers to Persian historians who believed that the cause of all was, first, the abduction of Io by the Phoenicians, then the abduction of Europa, afterwards of Medea by the Hellenes and lastly, of Helen by the Trojans. "So far it was a matter of mere seizure on both sides. But after this (the Persians say), the Greeks were very much to blame; for they invaded Asia before the Persians attacked Europe" (I, 1-4). Thus, the father of history considers Greece as the principal representative of Europe. The tendency of identifying Europe with Hellas and Asia with Persia can also be found in fiction. I will cite only one example – a fragment from a 5<sup>th</sup> century BC non-surviving epic poem *Persica* reads: "Lead me to another tale, how from the land of Asia/a great war came to Europe" (Bernabe, fr. 1).

Thus Greece, which after the great colonization in the classical period established a firm hold in many Mediterranean and Black Sea regions thanks to its apoikias/colonies, i. e. the most effective disseminators of the Hellenic code, it developed an ambition to be the creator of European mentality that would become paradigmatic for others. This, first of all, was manifested in political pluralism and the diversity of political systems developed in many different poleises. The society faced the permanent necessity to choose between autocracy, oligarchy, democracy or any other hybrid form of governance. The classical period gave birth to an idea that neither political system is perfect and fully acceptable. However, here is how Plato, the greatest philosopher of the period and the critic of Athenian democracy, gives an account of his teacher's, Socrates' death. According to Plato, Socrates, wrongfully sentenced to death, nevertheless rejects the opportunity to flee from the punishment, thereby demonstrating his respect to the laws and the state judgment, which, despite his outright criticism, he credited as the best among those available (7). Socrates' behavior conveyed the following message: though democratic Athens deserves criticism, its laws, i. e. its political system is advanced over others. The most solid argument in favour of this standpoint was that the system enabled Hellas, the symbol of Europe in the ancient world, to conquer unparalleled heights in artistic culture and analytical thought, the two areas where human artistic potential is demonstrated most powerfully. The Hellenic environment became the most favorable milieu to foster the concept of democracy as a system of values, so logically and eloquently formulated in Pericles' well-known oration cited by Thucydides (II, 37). In Pericles' words we could single out 21 signs or key concepts that cover the whole essence of democracy. While it is impossible to discuss them in detail within this article (8), I will try to highlight how they respond to three cardinal questions:

a. What should a society, relying on democracy be like? According to Pericles, it should be 1. respectful of the laws it adopts and intolerant towards any threats of violating these laws; 2. strictly observant of unwritten, that is moral laws and openly critical of law-breakers; 3. emancipated and morally prepared to adhere to state interests when making a choice; 4. intrepid and prepared for self-defense when necessary; 5. indifferent to a person's material status and giving privilege to his/her integrity and experience; 6. advocate of sound reason and freedom of speech.

b. What should a person be like? According to Pericles, he/she should 1. enjoy equal rights with other citizens; 2. enjoy personal freedom; 3. be involved in state affairs; 4. be a professional and thus obtain personal freedom; 5. have his/her own opinion and be able to declare it public; 6. be educated and rich in spirit; 7. observe laws; 8. invest wealth into public benefit and welfare.

c. What should a state be like? According to Pericles, it should 1. act as the guardian of democracy; 2. be open to foreigners to share advancements and cultivate knowledge; 3. be capable of synchronizing public and personal interests; 4. acquire friends not through receiving but through giving alms; 5. be the guaranty of transparency; 6. be responsible for making the citizens' free time meaningful; 7. refrain from unjustified militarization.

This model, which was more or less successfully employed in Pericles' contemporary Athens and in fact fostered the principles of Athenian identity (9), could serve as the foundation for the concept of European identity in building the so-called European Home even in our times thanks to its universal character, lack of any religious, ethnic and geographical constraints and contribution to critical-analytical reasoning. However, this model is far more difficult to implement than any other because it requires readiness on the part of society, person and state. Being well aware of this, the authorities of the Athenian democracy were determined not to introduce the system in societies that were not duly prepared. Besides, ancient experience made obvious the following: during the implementation of the democratic model of governance, the negligence or inappropriate realization of even one of its aspects is sufficient to generate anomalies, which may often prove fatal. In this case, the democratic system, as evidenced by the Hellenic history, may become so unacceptable to the society that it may be driven towards ochlocracy, i. e. political chaos or tyranny, authoritarianism or autocracy. The discrepancy between the declared and realized forms may result in what Thucydides describes as the government of people in word, which in fact is the government of a single individual.

Despite the diversity of political systems of Greek polises, at the outset of the Asia/Europe opposition, Hellas, which can be reckoned as the principal representative of the idea of Europe in the ancient world, opted for the citizens' broad involvement in the political life and for the consideration of public opinion in state management as its founding principle.

Contrary to this, the main representative of Asia, the Persian Empire, chose a diametrically different principle based on the autocratic leader's unlimited power, minimal public involvement in the political life and the absence of public opinion, which, consequently, was impossible to consider.

As I have tried to show in my earlier publications on the Europe/Asia opposition (10), this difference is determined not by individual preferences or by the historical trend, but by the difference between the mental substrate (*weltanschauung* substrate; intellectual and cultural substrate) underlying the Persian civilization on the one hand and the Greek civilization on the other. The dominant *weltanschauung* principle followed by the former is based on mythological values, which are a priori recognized as the truth and allow for minimal changes. Contrary to this, the dominant *weltanschauung* principle chosen by the latter is based on values fostered by critical reasoning and thus open to regular upgrade.

Consequently, the numerous attempts ever since Alexander the Great and the Roman Empire, aimed at the cancellation of the Europe/Asia or West/East opposition, have hardly proved successful so far. The reason should be sought in the *weltanschauung* substrate, which is so deep and powerful that has proved to be much more difficult to overcome by the *weltanschauung* substrate than has been thought by our contemporary political authorities.

When we discuss the issues of European identity at the start of the 21<sup>st</sup> century, we can't help noticing that the concept has substantially altered even in the last 20 or 30 years. Since WWII, the world, and Europe in particular, has frequently witnessed events that invite corrections to the idea of European identity, or I would say, the phenomenon of Europeism. It suffices to look through the six basic aspects of the so-called European Political Thought set forth by the philosophers Jurgen Habermas and Jacques Derrida in 2003 – secularization, state's confidence and skepticism towards market success, realistic expectations of technical progress, welfare, low tolerance to the application of force, multilateralism within the UN (11) – which were expanded to 14 by the political scientist John McCormick in 2010 (12), to clearly understand how closely the principles of European identity have approached the Periclean democracy identity principles in many ways. The difference lies in the fact that the Periclean

scope was limited to such microstructures as ancient Greek polises or city state, while modern theories cover dozens of European states. However, the Periclean concept is far more clearly formulated and presents the political weltanschauung of democratic state more comprehensively.

NOTES:

- > (1) Cf. Muenkler H., Europa als politische Idee/Reich-Nation-Europa. Modelle politischer Ordnung, Weinheim Beltz 1996; Вайнштейн Г., Европейская идентичность возникающая реальность или фантом? [www.politcom.ru/8315.html](http://www.politcom.ru/8315.html) 2009.
- > (2) For statistical data, see Вайнштейн Г., op., cit.
- > (3) Nilsson M. P., Geschichte der Griechischen Religion, Bd. I, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1955, 356, Anm. 1.
- > (4) Frisk H., Griechisches etymologisches Woerterbuch, 1-3, Heidelberg 1954-1974, 593; Chantraine P., Dictionnaire étymologique de la langue grecque, 1-4, Paris 1968-1980, 388.
- > (5) Furnée E. J., Paleokartwelisch-pelasgische Einflüsse in den indogermanischen Sprachen, Leiden 1986, 47.
- > (6) For more details, see RE and DNP.
- > (7) Socrates' arguments are cited in detail in Plato's *Crito*.
- > (8) For more details, see Gordeziani R., For Ancient and Modern Understanding of Democracy (Mneme), dedicated to the memory of Aleksandre Aleksidze, Tbilisi 2000, 101 ff. (in Georgian).
- > (9) Gordesiani R., Die Gegenueberstellung Europa/Asien vom Altertum bis zur Gegenwart, Tbilisi 1997.
- > (10) For Athenian identity, see Lape S., Race and Citizen Identity in the Classical Athenian Democracy, New York 2010.
- > (11) Habermas J., Derrida J., Nach dem Krieg. Die Wiedergeburt Europas, Frankfurter Allgemeine, 31.05.2003.
- > (12) McCormick J., Europeanism, Oxford University Press 2010.

Victoria Jugeli (Tbilisi)

## **The Georgian *Life of Jacob from Nisibis* and Its Greek and Syriac Sources**

**(*Historia Philothea* by the Blessed Theodoret of Cyrus)**

Despite the intensive cultural relations with Syrians during the ages, there are very few pieces of writings translated from Syriac to Georgian, all of them being rendered at the earlier stage of the Georgian literature. During the research of the Georgian translations of the blessed Theodoret's writings, two of them appeared to be directly rendered from the Syriac source: the *Life of Julian-Saba* (the 2<sup>nd</sup> chapter of the *Historia Philothea*, preserved in the cod. Sin. Georg. 6, copied in 981)<sup>1</sup> and the *Life of Jacob from Nisibis*.

*The Life of Jacob*, the extended version of the 1<sup>st</sup> chapter of the *Historia Philothea* is preserved in two manuscripts: S 1141,<sup>2</sup> the so-called *Shatberdi Collection* (10<sup>th</sup> c., 248v-256r, a leaf is missing between ff. 250/251, consequently 5-7 chapters) and A 165 (17<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> cc., a copy of S 1141, preserves ch. 1-2, 10-11). The *Life of Jacob* was edited after the cod. S 1141 by Bakar Gigineishvili and Elguja Giunashvili.<sup>3</sup> The Greek source of the work was published by P. Canivet and A. Leroy-Molinghen: *Théodoret de Cyr, Histoire des Moines de Syrie* (= HMS). SC 234. Paris: Cerf, 1977, 160-193.

---

<sup>1</sup> Jugeli V., The Georgian Life of Julian-Saba (cod. Sin. Georg. 6) and Its Greek and Syriac Sources (*Historia Philothea* by Theodoret of Cyrus), Phasis. Greek and Roman Studies, 13-14, 2010-2011, 259-271.

<sup>2</sup> The manuscript is preserved in the Georgian National Centre of Manuscripts.

<sup>3</sup> *The Shatberdi Collection of the 10<sup>th</sup> c.*, ed. by B. Gigineishvili, E. Giunashvili, The Monuments of Ancient Georgian Literature, vol. 1, Tbilisi 1979, 356-364 (in Georgian).

The *Life of Jacob* is rendered by an anonymous translator, who did not mention a name of the author. It does not appear in the scholarly literature either. I am very grateful to the French kartvelologist, professor Bernard Outtier for his kind and helpful indication to this work as one of Theodoret.

The cod. S 1141 that preserves the *Life* is copied in the Shatberdi Lavra and includes 14 works, rendered from the Greek,<sup>4</sup> Arabic<sup>5</sup> and Armenian<sup>6</sup> languages. It is extremely difficult to determine the language the translation is made from, since its text and proper names do not give any hint. Two more or less foreign words are represented in the *Life*: `arzanigi- and `fesangi-, however, they have already been used in Georgian of that time, as they are found in other earlier works.

The *Life* frequently shows divergences from the readings of the critical edition of the *Historia Philothea* (HMS). In most cases these are interpolations, repetitions, extended episodes and other changes, and, in total, the *Life* represents the different recension compared to the Greek original.

The thorough investigation of the *Life* in comparison with the Greek, Armenian, Arabic and Syriac sources resulted in different outcomes.

**Armenian Translations of the *Life*.** P. Peeters, investigating the *Life*, supposed its Armenian provenance.<sup>7</sup> However, Ilia Abuladze rejected it and pointed to the Armenian scholar, who examined Armenian editions of the *Lives of Jacob* and indicated that all of them were so-called “metaphrases”, corrected and extended versions of the original. Ilia Abuladze wrote: “The *Life of Jacob* is represented also in Armenian, in a few editions, one of them being almost the same as the Georgian one. The same beginning can also be found in the Greek Book of the *Life*, ascribed to Theodoret. The books of the Armenian *Lives*, observed by Mkrtych Augerian, have not reached us in their original form. If the *Life of Nisibites* had

---

<sup>4</sup> *The Shatberdi Collection of the 10<sup>th</sup> c.*, 38.

<sup>5</sup> Abuladze I., *The Most Ancient Recensions of the Hexameron* by Basil of Caesarea and of the *On the Making of Man* by Gregory of Nyssa, Tbilisi 1964, 23-24 (in Georgian); *The Shatberdi Collection of the 10<sup>th</sup> c.*, 37.

<sup>6</sup> This consideration was held by N. Marr, K. Kekelidze, L. Melikset-Beg and R. Blake: Kekelidze K., *The History of the Ancient Georgian Literature*, vol. 1, Tbilisi 1980, 462 (in Georgian); *The Shatberdi Collection of the 10<sup>th</sup> c.*, 38.

<sup>7</sup> According to Peeters: “Le Recueil de Šatberd (973) contient une autre Vie de S. Jacques de Nisibe, dont l’*incipit* répond au texte de Théodoret, mais qui a pu aussi être traduite de l’arménien (BHO, 408)” (Peeters P., Syméon Stylite et ses Premiers Biographes, *Le Tréfonds Oriental de l’Hagiographie Byzantine*, Subsidia Hagiographica 26, Bruxelles: Société des Bollandistes 1950, 209, n. 4).



any traces of Armenisms, we could say that it preserved a lost edition of the Armenian version, however, as they were not found in the *Life*, it seems to be of Greek provenance.”<sup>8</sup>

The comparison of the *Life* with the Armenian text, rendered in Latin by Peeters himself, reveals the following results. The beginning of the *Life* and the first two chapters of the Armenian text stand close to each other since they both stand close to the original, that is, to the first three chapters of the first vita in the *Historia Philothea*:

## S 1141

`mose didman winaÁswarmetyuelman, romelman ganapo zRuaÁ mewamuli da ganiyanna Ámelsa Zeni israÁlisani da aRmoucena wyali udabnosa urwyulsa kldisagan Ámelisa da ganaZRo bevreuli igi eri, da aRvida mTasa sinasa gardamorTumad maTa wigni SjulisaÁ. da vidre garda- moslvadmde misa uRmrTo iqmna eri igi. da iqmnes Tavisa maTisa kerpi da Tayuanis-sces mas. aman winaÁswarmetyuelman ese yoveli ara Tu TaviT TÁ[sit] raÁme yo, aramed RmrTisa mowyalabi[Ta], romeli-igi mis zeda gardamoÁda, mis mier SemZlebel iyo amas yovelsa saqmed~ (ch. 1).<sup>9</sup>

## HMS

Μωϋσῆς, ὁ θεὸς νομοθέτης, ὁ τῆς θαλάττης τὸν πυθμένα γυμώσας καὶ τὴν ἀνικμοὶν ἔρημον ὕδασι κατακλύσας καὶ τὰ ἄλλα πάντα θαυματουργήσας, τῶν πάλαι γεγειρημένων ἁγίων τὴν πολιτείαν συνέγραψεν, οὐ τῇ σοφίᾳ χρῆσάμενος, ἦν παρὰ τῶν Αἰγυπτίων παρέλαβεν, ἀλλὰ τῆς ἄνωθεν χάριτος τὴν αἰγλην δεξάμενος.

Translation by Ephrem Mtsire<sup>10</sup>

## Wga3apanov;ivn Srpo3 #agowpa3

Մովսէս աստուածային օրէնսդիրն՝ որ եհերձ գԳարմիր ծովն, և եհան գծողովորդն յանապատ անջրդի, և արար այլ սքանչելիս մեծամեծս, գոր գրեալ է մի ըստ միջօք, յորժամ էան ՚ի պատմել զվարս սրբոց առաջնոցն, ոչ աւանդութեամբ գոր ընկալաւ յԱստուծոյ որ սուուս. նմա յայնմ ժամանակի (p. 83).

Armenian text translated by Peeters<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Abuladze I., *The Georgian and Armenian Literary Relations in the 9<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> cc.*, Tbilisi 1944, 034 (in Georgian).

<sup>9</sup> “Moses, the great prophet, who cleaved the Red sea and led out to the land the sons of Israel and extracted the water to the barren desert from the dry rock and satiated the numerous people and ascend the Sinai mountain to carry to them the Book of Law. And before his return those people became godless, and made an idol for themselves and worshipped it. This prophet did not make all this by himself, but he was able to perform all these deeds by the God’s grace, that came above him.”

<sup>10</sup> The only complete Georgian version of the *Historia Philothea*, directly rendered from the Greek original, belongs to Ephrem Mtsire (XI c.), a Georgian monk, theologian and translator.

`mose didman Sjulismdebelman, romelman mTxreblni zRAsani wyalTagan ganaSiSulna da urwyuli udabnoÁ wyalTa mier dahrTo, da sxuani yovelni sak-Árvelebani qmna, maT yovelTa Tana moqalaqebanica aRwerna ZuÁlsadme yofilTa wmidatani, ara Áumevita sibrZnisa megÁptelTa mier swavlulisaÁTa, aramed zegardamoTa madITa brwinyvalebisa SemwynareblobiTa~ (191rv).<sup>12</sup>

Moyses divinus legislator qui mare Rubrum aperuit, qui traduxit populum per aridam solitudinem, aliaque miracula permagna patravit, quae singillatim perscripsit, cum priscorum sanctorum vitas narrare institueret, non tradita sibi ab Aegyptiis disciplina <id fecit>, sed infusa Dei gratia, quae in ipso illo tempore data fuit (346, ch. 1).

The next chapter of these texts resemble each other even more, since they also pursue one source – the *Historia Philothea*. However, the 3<sup>rd</sup> and the following chapters of the Armenian text have nothing common with its 1<sup>st</sup> chapter, nor with the Georgian *Life of Jacob*, but repeat word-by-word a passage from the *Life of Mar Augen*, the Syrian ascetic:

## HMS

Ἐν τούτοις διαπρέπων καὶ πᾶσιν ἐπέραστος ὢν, καὶ ἐν ταῖς ἀπάντων περιφερόμενος γλώτταις, εἰς τὴν τῆς ἀρχιερωσύνης ἔλκεται λειτουργίαν καὶ τῆς πατρίδος λαγχάνει τὴν προστασίαν. Ἐναλλάξας δὲ τὴν ὄρειον ἐκείνην διατριβὴν καὶ τὴν ἐν ἄστει διαγωγὴν οὐ κατὰ γνώμην ἐλόμενος, οὔτε τὴν τροφὴν οὔτε τὴν ἀμπεχόνην ἐνίλλαξεν (ch. 7).

## Translation by Ephrem Mtsire

`esreT amaT Sina raÁ ganSuÀdeboda, yovelTa mier sawadel iyo da yovelTa enebiTa mimodaiTqumoda, didi iakob mRdelTmTavrobisa pativsa aRyvanebul iqmna, da wil-xuda zedamdgomel-yofaÁ TÁsisa mamulisaÁ. mieriTgan ukuÁ, daRacaTu mTaTa zeda mavalobaÁ cvala mkÁdrobad qalaqisa, aramed ara Secvala keTilTa mimarTi nebaÁ TÁsi ucvalebelobiTa misve sazrdelisa da samoslisaÁTa, da cvalebaman adgilTaman ara moayta mas SecvalebaÁ moqalaqobisaÁca~ (ch. 7).<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Peeters P., La Légende de Saint Jacques de Nisibe, *Analecta Bollandiana* 38, 1920, 285-373.

<sup>12</sup> “Moses the great lawgiver, who laid bare from waters the abysses of the sea and saturated with waters the barren desert, and did all other miracles, together with all these described the deeds of saints who were of old, having not applied the wisdom learned from Egyptians, but by having received the splendour of graces from above.”

<sup>13</sup> “Thus, being adorned in these, long desired to all and spoken by all tongues, the great Jacob was elevated to the honour of bishopric and the lot fell upon him to rule his own fatherland. Hence forth, though the walking on the mountains he changed to the dwelling in town, however, he has not change his will toward (heavenly) goods by invariability of his nourishment and clothes, and a change of the places has not caused him to change a rule of life.”

Wga3apanov;ivn Srpo3  
#agowpa3

Translation by  
Peeters

Житие Блаженного  
Мар Евгена<sup>14</sup>

Ի ժամանակին յայնմիկ  
ննջեաց եպիսկոպոսն  
Մծբբնայ, և եղև  
ընտրութիւն ՚ի քաղաքին,  
թէ ո արժանի իցէ աթոռոյ  
եպիսկոպոսութեան. և էին  
արք հինգ, գորս ասէին  
ոմանք արժանի լինել. և  
բազում հակառակութիւն էր  
՚ի քաղաքին վասն արանցն  
այնոցիկ թէ ով ՚ի նոցանէ  
յառաջ մատչիցի յաթոռ  
հայրապետութեանն. զի ոմն  
զայս անուն ասէր և ոմն  
զայն. և ՚ի տրտմութենէն ՚ի  
միաբանութիւն ոչ եկին.  
Յայնժամ խորհեցան արք  
քաղաքին որք զլիսաւորքն  
էին ելանել առ սուրբն  
Մարուգէ՝ յանապատ նորա,  
սեեսանել թէ զինչ  
հրամայեացէ (p. 84).

Hoc tempore vita  
functus est Nisibis  
episcopus et in civitate  
suffragio scitum est  
quis sede episcopale  
dignus esset. Erant  
autem homines quin-  
que, quos nonnulli  
dignos esse dicebant;  
multaque contentio  
erat in civitate de ho-  
minibus illis, quis  
eorum prae ceteris ad  
sedem patriarchalem  
eveheretur: alius enim  
hoc nomen pronun-  
tiabat alius illud,  
neque ex dissensione  
ad concordiam perve-  
nerunt. Tum viri, qui  
optimates erant  
civitatis, sanctum Ma-  
rugam in eius solitu-  
dinem adire  
constituerunt, ut eius  
sententiam  
explorarent (Peeters,  
1920, 347<sup>27</sup>-348<sup>8</sup>, ch. 3).

В эти именно дни  
почил епископ митро-  
полит города Низи-  
бии. И когда горожа-  
не производили из-  
брание того, кто  
достойн быть управи-  
телем Церкви, а таких  
было 4-5 человек, на  
которых обратили  
внимание жители го-  
рода, то были из них,  
которые говорили,  
что такой-то достоин  
а другие говорили,  
что тот достоин быть  
епископом. И когда  
пришли к такому зат-  
руднению, как это, то  
все они не хотели дать  
одного решения делу,  
т.е. решения относи-  
тельно одного из тех  
лиц. Тогда все они  
собрались вместе, что-  
бы идти к св. Мар  
Евгену и видеть, что  
он им посоветует об  
этом (p. 395).

The main text of the Georgian translation stands aside from the Armenian version of the *Life of Jacob* edited by Peeters. Apart from the textual divergencies the frequent mention of Mar Augen (“Sanctus Maruge”) in the text and indication of the discover in the mount Ararat (“in monte Airarat”) of the Noah’s ark, narrated in the *Life of Mar Augen*, also point to the difference.<sup>15</sup> These stories do not appear in the *Historia Philothea*, moreover, Mar Augen is mentioned only in the later legends.

<sup>14</sup> Житие блаженного мар Евгена, Блаженный Феодорит Кирский. *История Боголюбцев*. Библиотека Отцов и Учителей Церкви, III, Москва 1996, 386-445.

<sup>15</sup> Peeters, 1920, 285-373, esp. 348; 367.

According to scholars, the first notes about Mar Augen appear only in the 9<sup>th</sup> c.<sup>16</sup> Consequently, this Armenian text can not be earlier than 9<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> cc. and, according to Peeters, who himself stated, that this text represents the extracts from the writings by Theodoret, Faustus of Byzantium and the *Life of Mar Augen*,<sup>17</sup> it can not be a source to the Georgian *Life*. Besides, as rightly stated Ilia Abuladze, in the Georgian translation do not exist any data that could confirm the *Life* had been rendered from Armenian.

**Syriac Translations as a Source of the *Life*.** The Syriac *Life of Mar Jacob from Nisibis* was edited only once, by P. Bedjan in *Acta Martyrum et Sanctorum* (=AMS). T. IV. Parisiis, Lipsiae 1894, 262-273. The edition is based on two manuscripts: Bibl. Nat. Par. syr. 234 (13<sup>th</sup> c., 167r-172r)<sup>18</sup> and Brit. Mus. Add. 12174 (1197, 283r-285r).<sup>19</sup> The *Life of Mar Jacob*, preserved in the Brit. Mus. Add. 14609 (586-7, 10rv),<sup>20</sup> maintains only the last few chapters: 12, 11b and 14<sup>th</sup> chapters<sup>21</sup> (the whole recension lacking ch. 13). It mainly follows Par. 234 recension,<sup>22</sup> though divergences frequently appear.<sup>23</sup>

<sup>16</sup> Vööbus A., *History of Asceticism in the Syrian Orient*, vol. 1. CSCO 184, subs. 14. Louvain 1958, 219.

<sup>17</sup> Peeters P., 1920, 344.

<sup>18</sup> The text title: )τΝΨδΜ νΒΨχΝδ )ΠωΘΣΠ) βωΘ(Ψ λ(δ) τΨ(Ξτ βωτ. The description of the manuscript can be found in: Zotenberg, Hermann. *Catalogues des Manuscrits Syriaques et Sabéens (Mandaïtes) de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1874, 183, n. 19 and 185.

<sup>19</sup> The text title is:

)τΝΨδΜ νΨΒΨχΝδ )ΠωΘΣΠ) βωΘ(Ψ ψρΜ )ΞΨδΘ λ(δ) τΨ(Ξτ βωτ. Bedjan believes this manuscript is more reliable: "Nous avons fait copier la Vie de St. Jacques de Nisibe à la Bib. Nat. de Paris sur le manuscrit 234, fol. 167; mais l'ayant collationnée avec le manuscrit du B.M. add. 12174, fol. 283, nous avons préféré en grande partie cette dernière rédaction don't le style nous a paru plus sobre et beaucoup plus correct", AMS 4, IX; HMS, 60-62; Baumstark, 1922, 106, n. 12. The description of the manuscript Brit. Mus. Add. 12174 is respresented in: Wright W., *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, acquired since the year 1838*, vol. 3, London 1872, 1123, 1131 (N. 45).

<sup>20</sup> The text title is: )ΠΘσΠ) ψΒωΘ(Ψ ψρΜδ ψηωΝ\*ΞχΝδ) τΨ(Ξτ. The description of the text can be found in: Wright W., vol. 3, 1872, 1088, N 2.

<sup>21</sup> The beginning of the fragment corresponds to the 271<sub>17</sub> of the AMS 4.

<sup>22</sup> Compare, for example, ητδωτ), ωζΞδ (cf. AMS 4, 271<sub>19</sub>), ΞΒτΞΜ (272<sub>5</sub>). Both manuscripts similarly change some fragments (μΨρΠ) νΨδΨη] νΨδ μΨρΠ), 272<sub>4</sub>; )Ψωδ)ΚΑΜ)δ] ρωΒΞ)Ψωδ ω[η, 273<sub>1</sub>) and similarly add (δΚ + νΨδ, 272<sub>15</sub>; )τωΝΜΞρΜΔ) τρωζ) τωδρΜ δΨΒ;) ΝΜΨ\*ηΜδ) ΝΣΝρΠΜ + ;)ηΛ)δ, 273<sub>1</sub>). These readings diverge these two manuscripts from the Brit. Mus. Add. 12174.

<sup>23</sup> Along with other divergencies, that is additions, omissions, changes, metatheses and some other orthographical differences, it is worthy to mention a lexical calque of the

When comparing the Syriac edition with the Greek original, it is clear that the Syriac text diverges from the latter's recension. It lacks three chapters: the 5<sup>th</sup>, 9<sup>th</sup> (being translated only the last sentence) and the 13<sup>th</sup> chapters (the Georgian *Life* fully preserves ch. 9 and 13), ch. 14 lacks episode about Jacob's reburial, the 12<sup>th</sup> chapter is inserted in the middle of the 11<sup>th</sup>, or, to be more exact, ch. 11 and 12 represent the literal translation of 2.30 chapter from the *Church History* by the blessed Theodoret, where the same story is narrated. This chapter from the *Church History* caused Ephrem the Syrian mentioned in the second part of the 11<sup>th</sup> chapter (p. 272<sub>4</sub>), though he never appears in the *Historia Philothea*, neither in the Georgian *Life*. In total, the Syriac *Life* does not represent the perfect translation of the Greek original. As the Georgian *Life* fully maintains the Greek original, it is clear that it cannot be translated from the recension similar to the Bedjan's edition. However, it preserves some lines that diverges it from the Greek source and approaches to the Syriac version.

The main word in the *Life* that attracts an attention is the word "Beyda" (ch. 4), that is not found in the Greek original, has no meaning in Georgian and is referred in the *Life* as a town in Persia: "miiwia igi karad qalaqisa erTisa, romelsa ewoda beÁda, romeli iyo sazRvarTa Sina sparseTisaTa" ("He approached the gates (literally: door) of a town named *Beyda*, which was within the Persian boundaries", cf. Κατ' ἐκείνον τὸν καιρὸν τὴν Περούδα κατέλαβε, ch. 4). The toponyms alike are mentioned in the Islamic world. In the *Encyclopaedia of Islam*, Arabic al-Baydā' (el-Beizā') represents "the white town (castle), a common Arabic place-name, designating localities scattered all over the Islamic territory. Hamdānī (Sifa) quotes four places with this name; Yākūt has sixteen different al-Baydā's. Most important of these is the Persian town al-Baydā', situated in the province Fārs, North of Shīrāz and West of Ištakh̄r".<sup>24</sup> Toponyms having similar name are situated in Yemen, Lybia, Sudan and Persia, in the southern part of Iran, in the North of Shiraz. However, if "Beyda" of the *Life* implies the town near Shiraz, it is not clear, why Jacob went to this small town and not to another, more important city, as for example Shiraz itself. It is not historically proved that Bayda/Beiza played any significant role in the history of Christianity.

A comparison of the Georgian *Life* with the Syrian translation of the same text ascertained the place of "Beyda" in the sentence and the reason of its usage. The corresponding line in the Syrian *Life of Mar Jacob* reads as

---

Greek πύργος, preserved in the Par. syr. manuscript as ܦܘܪܓܘܣ (AMS 4, 272<sub>8</sub>), and in the Brit. Mus. Add. 14609, as )ΣΓρϖΠ, that stands closer to the πύργος.

<sup>24</sup> *Encyclopaedia of Islam*, vol. 1, Leiden, London: E. J. Brill and Luzac & Co 1960, 1128.

ὠψροπι τψβα (p. 265<sub>4</sub>, Λ being a prefix of direction), literally, ‘to the house of Persia’, or simply ‘to Persia’, and “Beyda” does not imply a toponym, but “house” (τψβε, emphatic status) τ<sub>1</sub>ψβ(ῶ). ‘Beyda’ resembles also an Arabic equivalent of Syrian τψβ – بيت, that has the same meaning. However, in the only Arabic version of the *Life*, that is preserved in the manuscript of the 18<sup>th</sup> c., JerMkl 38 (see below), it is not found, and there are no traces of earlier Arabic translations of the text. Therefore, a connection of the word with the Syriac translation seems to be relevant.

Another toponym mentioned in the *Life* is “Nasibin”, that appears in this form in the title, as well as in the text itself. The Greek name of the town is Νάσιβις and Νίσιβις, as it appears in the *Historia Philothea* (other texts mention also Νέσιβις).<sup>25</sup> In Syriac it reads as νψβψχψν (*Nisibin*), in Arabic – نزيب (*Nzib*) or نيزيب (*Nizib*),<sup>26</sup> in Armenian – M/pin (*Mtsbin*), Nysypin (*Nesebin*) or Nsybin (*Nsepin*).<sup>27</sup> Therefore, it seems that the Georgian *Life* reflected either the Syriac spelling of the toponym, or the Greek one, rendered in Georgian with the ending of the accusative case.

Three proper names are omitted in the Georgian *Life*: Zerubbabel, Zambri and Phineas (ch. 10). Supposedly the translator could not read or did not understand them and therefore, did not render. It is significant, that these three names are not mentioned in the corresponding lines of the Syriac text either.<sup>28</sup>

There are other fragments of the translation that also point to the Syriac source. The 4<sup>th</sup> chapter of the Greek *Life* narrates that while travelling in Persia, Jacob walked near the river, at the moment when girls were washing clothes, the *Life* continues that they began to stare intently at Jacob (ἀναιδέσιν ὀφθαλμοῖς τὸν θεῖον ἄνθρωπον ἐθεώρουν).

HMS	<i>Life of Jacob</i>	<i>Life of Mar Jacob</i>
οὐδὲ τοῦ σχήματος τὸ καινοπρεπές κατηδέσθησαν, ἀλλὰ τὴν αἰδῶ ῥίψασαι, ἀπηρυθριασμένῳ προσώπῳ καὶ ἀναιδέσιν ὀφθαλμοῖς τὸν θεῖον ἄνθρωπον ἐθεώρουν.	`da viTarca <i>ixiles</i> maT monazoni igi... iwyes ĀmiTa maRliTa siciland da hbasrobdes da ekicxevdes mas. arca SeircxĀnes misgan, viTarca mouxebulisa, da arca Seikdimes	ψ*ζΞ δΚ νψδ νψΝη :ρψΘψ )ρβΓδ ηΜΚΞ) ρΣΜ) )Λ) .πΚΝτ) )Λ :ΙΙ*)δ )ττηΒ λ( ψ*ωη )Ν*ψ(Β )τχΜΞτ )Λδω τψ)ΝδΜωΓ ντη*Β )Λδ ω[η)ρβΓΒδ :ξρΜ) <b>νδχ*Ν</b> )ψηΛ)

<sup>25</sup> Enzyklopaedie des Islam, ed. M. Th. Houtsma, A. J. Vansinck, W. Heffening, B. 3. Leiden, Leipzig 1936, 926-927.

<sup>26</sup> Enzyklopaedie des Islam, 1004.

<sup>27</sup> Ha3\_ovsyryn Pa-aran. Ed. A. Govtapa, 3an. vol. 2. Yrywan, 1986, 536.

<sup>28</sup> AMS 4, 269.

Translation by  
Ephrem Mtsire  
`ara Seikdimes saxil-  
velisa misgan ucxod  
Su`Anierisa, romeli iyo  
mun mislvaÁ igi  
wmidisaÁ, aramed  
sircxÁli ganagdes,  
piriTa kadnieriTa da  
TualiTa urcxÁnoÁTa  
sakÁrvelsa mas kacsá  
*ganicdides*~ (ch.4).<sup>29</sup>

sqemisa misgan patios-  
nisa, romeli emosa wmi-  
dasa bersa, aramed  
TualiTa urcxÁnoÁTa  
hxedvides da Ámobdes  
mis zeda sityÁTa  
uSueriTa da saqiqeliTa,  
bilwad da ugunurad  
*ecinodes* mas~ (ch.4).<sup>30</sup>

(“When they saw the  
schema of the honorable  
man, they did not ashamed,  
but discard the shame from  
their faces, and insolently  
dared the immodesty and  
shamelessness of eyes,  
*gazing intently* the man of  
God”, 265<sub>8-11</sub>).

The Syrian text states: “that the girls were intently staring at the God’s man” (ψηωρ8BΞ μ( νδχ\*N)ΨηΛ) ω[η ]ρBΓBδ, 265<sub>8-11</sub>). As to the Georgian translation, the girls are not only staring, but also mocking at Jacob (‘iwyes ÁmiTa maRliTa sicilad da hbasrobdes da ekicxevides mas~; `hxedvides da Ámobdes mis zeda sityÁTa uSueriTa da saqiqeliTa, bilwad da ugunurad ecinodes mas~). Evidently, the translator was not certain about the exact root of the verb νδχ\*N used in his Syrian source, whether it was δχ (δχ<sub>0</sub>, ‘to fix the eye’, ‘to gaze intently’,<sup>31</sup> cf. θεωρῶ (ἐθεώρουν) “to see”), or )δχ (δδ<sub>1</sub>χ, ‘to mock’),<sup>32</sup> and rendered meanings of both verbs.

Almost the same kind of the mistake is found in the ch. 8, that also points Syriac as its source:

HMS	<i>Life of Jacob</i>	<i>Life of Mar Jacob</i>
Καὶ δὴποτε εἶς τινα κώμην αὐτῶ ἢ πόλιν ἀπαίροντι – οὐ γὰρ ἔχω λέγειν ἀκριβῶς τὸ χωρίον – προσίασι τινες πένητες, ἓνα τινὰ τῶν συνόντων ὡς τεθνεῶτα προτεθηκότες καὶ τινα πρὸς τὴν ἐκείνου ταφήν ἐπιτήδεια λαβεῖν ἱκετεύοντες (ch. 8).	`amisa Semdgomad gan- vidoda igi karTa Tana qalaqisa romlisaTame da ixilna krebulad glaxakni mTxovelni. da viTarca ixiles igi SoriT momavalad, aRdges igini myisa Sina da gansxirpes erTi	vΨΞ8N) vΨδ βοστ !)ΞΨδΘ λ( ω(N+χ) !vσηΛΨδ )ρ( BΞΛ ωρM)ω κΨ) μΛ τN) σΓ)δ vNΨBσN ρBK !)τΨM σΓ) vΨδΨη .μδM ηNM <b>ΛΓB</b> vσηNM δΞ !ψηωρ( BΞ vσηω(N+ω ηΛ ωω]η vΨσΨIMω . vσηΛ λτN) <b>τρωBΘδ</b>

<sup>29</sup> “They did not feel deference to the strangely delightful spectacle, that was the arrival of the saint there, but discarded the modesty, *staring* at the amazing man with insolent faces and shameless eyes.”

<sup>30</sup> “And when they *saw* the monk... they began to laugh with loud voice and mocked and derided him. Neither they were ashamed of him, an old man, and nor were ashamed of the honorable schema, wore by the saint monk, but were looking by shameless eyes, calling on him indecent and mocking words, obscenely and foolishly *laughed* at him.”

<sup>31</sup> Payne Smith, 1976, 473.

<sup>32</sup> *ibid.*

Translation by  
Ephrem Mtsire

`erTsa ukuÁ Jamsa war-  
vidoda raÁ wmidaÁ ese  
gzasa soflad gina qalaaqad  
romladmde mimyvanebelsa,  
rameTu zedamiwevniT  
Tqumad saxeli adgilisaÁ mis  
ara miswavies, sada igi  
mividoda, mouÁdes mas  
glaxakni vinme da erTi  
moyuasi maTi saxed mkud-  
risa Cemebuli wina daudves  
wmidasa mas da iTxovdes  
misgan vedrebiT, raÁTa  
miscnes misTÁs saÁmarni  
dasaftvelni”.<sup>33</sup>

moyuasTa maTTagani  
*queyanasa zeda* da  
dabures igi *zewriTa*  
msgavsad mkudrisa. da  
viTarca moiwia maTa,  
evedrebodes mas, raÁTa  
*locvaÁ mkudrisaÁ*  
aRasulos mis zeda  
berman da dahmarxon  
igi” (ch. 8).<sup>34</sup>

(“For also, the men behave  
insidiously against the  
saint, and said to their fri-  
end: ‘you lie down as a  
dead, perhaps we will  
receive something from  
him’. Then, one of them lay  
down *on the earth* and his  
friends carried him, and  
beseeched him (Jacob), to  
give (*things for*) *burial* to  
them”, 267<sup>13-16</sup>).

The Greek text does not mention “the bedsheet” or “a cloak”<sup>35</sup> of the pretended dead, though says )ΛΓΒ, where β is a preposition “on”.<sup>36</sup> The reason for such a difference lies supposedly on the unvocalized consonantly written source of the Georgian *Life*, so that translator could easily make a mistake, since )ΛΓ with 3 vowel means “earth” ( )ΛΓ3), whereas with A vowel \_ “cloak” ( )ΛΓA).<sup>37</sup> It seems that translator did not guess, which meaning his source implied, and not to miss anything, he translated both meanings.

In the same episode the Georgian *Life* narrates that friends of the pretended dead beseeched Jacob “to fulfill *the prayer for dead* on him”. This

<sup>33</sup> “After this he went through doors of a town and saw the group of beggar paupers. And when they saw him coming from far off, they rose up at once and laid one of their friends *on the earth* and muffled him with *the bedsheet (cloak)* as if dead. And when he approached them, they beseeched him, to fulfill *the prayer for dead* on him and they will bury him.”

<sup>34</sup> “On one occasion when the saint was walking on the road that led to a village or town, – for I did not thoroughly specify to say the name of the place, where he was going, – few paupers approached him and laid in front of the saint their friend as a pretended dead and asked from him, beseeching to give for him *things (clothes) for burial*.”

<sup>35</sup> “zewari” in the old Georgian means “cloak” Sardjveladze Z., *Old Georgian Language*, Tbilisi 2004, 433 (in Georgian).

<sup>36</sup> *Lexicon Syriacum* auctore Carolo Brockelmann. Halis Saxonum: Sumptibus max niemeyer, 1928, 33b.

<sup>37</sup> Payne Smith J., *A Compendious Syriac Dictionary*. Oxford: Clarendon Press 1976, 69.



line does not correspond to the Greek text,<sup>38</sup> whereas it matches the Syriac one:  $\nu\omega\eta\lambda\lambda\epsilon\tau\text{N}\tau\rho\omega\text{B}\Theta\delta\eta\lambda\omega\omega\eta\nu\Psi\Psi\Pi\text{M}\omega\eta\lambda\omega\omega\eta\nu\Psi\Psi\Pi\text{M}\omega$ . The Syriac translation says, that the beggars “beseeched him (Jacob), to give (*things for*) *burial* to them”,<sup>39</sup> and it fully corresponds to the Greek original. However, the  $\tau\rho\omega\text{B}\Theta$  means “a burial” itself, as well as “a shroud”, and what is more important, “funeral rites”.<sup>40</sup> The “prayer for dead” of the Georgian *Life* matches the “funeral rites” of the Syriac text.

There is one more coincidence of the Georgian *Life* and the Syriac text. The Greek original never mentions that Jacob of Nisibis went to the Council of Nicaea with companions (cf. *Historia Philothea*, 1.10), indicating that among other bishops at the Nicaea Council Jacob of Nisibis also arrived. However, the Syriac text and the Georgian translation state that Jacob came to Nicaea with bishops (the Georgian *Life*), or with friends, companions<sup>41</sup> (the Syriac *Life of Mar Jacob*):

HMS	<i>Life of Jacob</i>	<i>Life of Mar Jacob</i>
<p>ἐπειδὴ τοίνυν οὗτος πάντας τῶν ἐκκλησιῶν τοὺς προέδρους κατ’ ἐκείνους τὸν καιρὸν συνήγειρεν εἰς τὴν Νίκαιαν, ἀφίκετο μετὰ τῶν ἄλλων καὶ ὁ μέγας Ἰάκωβος (ch.10).</p> <p style="text-align: center;">Translation by Ephrem Mtsire `amas yovelsa Tana yovelni mis Jamisa <i>winamZRuarni</i> eklesiaTani nikeas Semokribna (konstantine didma), <i>romelTa Tana</i> mivida didica iakob”.<sup>42</sup></p>	<p>`brZana mefeman, ra- ÁTa mswrafl Sekrben yovelni mRdelTmoZR- uarni, ganngebelni ek- lesiaTani, qalaqsa Sina nikeaÁsasa, raÁTa ganagon ŠfoTi igi da wvalebá. da viTarca euwya ese wmidasa ia- kobs monazonza, ganemzada igica aRslvad nikead <i>ebiskoposTa Tana~</i> (ch.10).<sup>43</sup></p>	<p><math>\sigma\omega\text{N}\Psi^+\text{N}+\sigma\omega\Theta\pi\text{M}\omega</math> <math>\nu\omega\eta\lambda\lambda\epsilon\tau\text{N}\tau\rho\omega\gamma\text{N}\text{KAM}</math> <math>4\text{NK}\text{M}\text{M}\omega\sigma\delta\text{M}</math> <math>\text{M}\Psi\delta\Theta\pi\lambda\zeta\text{M}\Psi\Theta\text{PN}</math> <math>\text{M}\eta\omega\rho^*\text{B}\Xi\mu(\beta\omega\Theta\text{P})</math>  (“The illustrious king Constantine gathered all the bishops at Nicaea. The saint Jacob departed also, <i>together with collea- gues</i>”, 268<sub>13-16</sub>).</p>

<sup>38</sup> Compare to the Ephrem Mtsire’s translation: `raÁTa miscnes mistÁs *saÁmarni dasaftvelni~* (“to give for him *things (clothes) for burial*”),  $\pi\rho\delta\varsigma\tau\eta\nu\epsilon\kappa\epsilon\iota\nu\omicron\upsilon\tau\alpha\phi\eta\nu\epsilon\pi\iota\tau\eta\delta\epsilon\iota\alpha\lambda\alpha\beta\epsilon\iota\nu\iota\kappa\epsilon\tau\epsilon\upsilon\omicron\iota\tau\epsilon\varsigma$ .

<sup>39</sup> AMS 4, 267<sub>16</sub>.

<sup>40</sup>  $\tau\rho\omega\text{B}\Theta$  “burying, a burial, funeral, funeral rites, a shroud” (Payne Smith, 1976, 487).

<sup>41</sup>  $\rho\text{B}\Xi$  “companion, comrade, fellow, equal to, like” (Payne Smith, 1976, 125).

<sup>42</sup> “Together with all these he gathered at Nicaea all the church leaders of that time, *together with (among) them* arrived also the great Jacob.”

<sup>43</sup> “The king ordered to all bishops, church leaders, to be gathered at once in the town Nicaea, to solve the tumult and heresy. And as it was reported to the saint Jacob the monk, he also prepared to go to Nicaea *together with bishops*.”

μετὰ τῶν ἄλλων of the Greek original means simply “among others”, “together with others”, whereas the Syriac text and the Georgian translation define, with whom Jacob could arrive at the Council.

The Georgian *Life* maintains a mistake of the translator, that could occur on the Greek ground as well as on the Syriac. The line reads as follows: “This insect and feeble *plant*, by which the hosts have been driven away” (ch. 13). The corresponding chapter of the Greek text (*Historia Philothea*, 1.13) does not mention a plant. What concerns with insects, they are mentioned once, in the ch. 11, as “mosquitoes and gnats” (σκνιφῶν... καὶ κωνώπων). Perhaps the Syriac translator of the Greek text mixed up κύνωψ (“ribwort plantain”)<sup>44</sup> with κώνωψ (“gnat”), and instead of the latter rendered “a plant”.

HMS	<i>Life of Jacob</i>	Translation by Ephrem Mtsire	AMS 4
1.13. ἀλλὰ τοῖς ζωφίθεις ἐκεῖνοις καταπρω- θήναι.	“mweri ese da <i>mcenar</i> À uZluri, romlisa mier ganiotna mterni”. <sup>45</sup>	“mcireTa maT cxovelTa mieriTa dawertiTa”. <sup>46</sup>	Is lacking.
1.11. σκνιφῶν αὐτοῖς καὶ κωνώπων ἐπιπέμψαι νέφος ἰκέτευσε τὸν θεόν. Καὶ ὁ μὲν ἔλεγειν, ὁ δὲ ἔπεμπε.	“ese xolo iloca, raÁTa mouvlinos maT RmerTman zili da <i>bziki</i> fesangi... da gamoÁda queya- niT maT zeda zili kacTa zeda da bziki”. <sup>47</sup>	“evedra RmerTsa miivlinebad maT zeda Rrubeli mawÁmebeli <i>bzikisa</i> da <i>mumlisa</i> Á... da zeda-miuvlina maT”. <sup>48</sup>	ⲮⲸⲔⲃⲟ ⲛⲁⲠⲔⲨ ⲙⲁ ...ⲛⲉⲗⲁ ⲛⲙⲁ ⲗⲉⲓⲞ ⲛⲉⲛⲟⲗⲁⲕ ⲙⲉ ⲛⲉⲛⲟⲗⲁⲕ ⲮⲸⲔⲃⲟ ⲛⲁⲠⲔⲨ ⲛⲛⲉ (“but he beseeched from the God <i>mosquitoes and</i> <i>gnats</i> ... and along with his prayer a cloud of <i>mosquito-</i> <i>es and gnats</i> came from abo- ve”, 272 <sup>9-10</sup> , 12-13).

The same mistake could occur on the Syriac ground. Although the Syriac text, edited by Bedjan, lacks ch. 13, “gnats” are mentioned twice in the ch. 11. In the Syriac text “gnats” corresponds to ⲮⲸⲔⲃⲔ (“of gnats”, where Ⲕ is preposition “of”). Perhaps the translator considered the preposition Ⲕ as

<sup>44</sup> *Plantago Lanceolata*: Makashvili A., Botanical Dictionary, Tbilisi 1991, 232 (in Georgian).

<sup>45</sup> “This insect and a feeble *plant*, by which he compelled enemies to recede.”

<sup>46</sup> “Through pricking by this small creatures.”

<sup>47</sup> “He only prayed to God to send upon them gnats and motley wasps... and came upon them from a country gnats upon the men and wasps.”

<sup>48</sup> “He begged God to send upon them a cloud raining wasps and gnats... and he send upon them.”

a part of the stem and understood the word as a )Θ<sub>1</sub>B<sub>1</sub>δ (“an elm-tree”),<sup>49</sup> that is, a plant, and not as )Θ<sub>1</sub>B<sub>1</sub> (“a gnat”),<sup>50</sup> which writes in the same way, has the same vocalization and differs from the first only by δ.

One more, though a weak argument that the *Life* is translated from the Syriac source, is an anthroponym “Abraham”. It does not correspond to the Greek (in Greek it is spelled without “h” – Ἀβραάμ, cf. *Historia Philothea*, 1.1), but rather to its Syriac form: ܐܒܪܗܡ (“Abraham”, p. 263<sub>2</sub>). On the other hand, “Abraham” appears in the original works of Georgian writers, as well as in the translations from Greek sources.<sup>51</sup> Along with this, the name of the Persian king, which is mentioned in the *Life* as “saburi” (“Sabur”, ch. 11), in Syriac is spelled as ܫܒܘܪܝ (“Shabur”, p. 270<sub>5</sub>), while in the *Historia Philothea* and *Historia Ecclesiastica* it is represented as Σαβώρησ (“Sabores”). If the Georgian *Life* is translated from Syriac, it has been rendered from such a manuscript, where the Greek spelling of this anthroponym was thoroughly reflected.

When comparing the Georgian and Syriac *Lives of Jacob*, important matching passages are found and the irrelevances of the first one can be easily explained by the latter. It gives a ground for suggestion that the Georgian text was rendered from the Syriac source. However, to complete the research, the Georgian translation at the next stage is to be compared with the last unresearched Syriac manuscript that preserves the Syriac *Life*: Brit. Mus. Add. 14612 (6<sup>th</sup>-7<sup>th</sup> cc., 182v-186r).<sup>52</sup>

**Arabic Translations of the *Life*.** The only manuscript that includes the Arabic *Life of Jacob* is JerMkl 38 (1732-3)<sup>53</sup> or JerMkl 199B, 3-3 (1732-1734), 452a-453b,<sup>54</sup> a manuscript preserved in the St. Mark Monastery library of Jerusalem. It is written in Garshuni (Arabic text with Syriac letters). The

<sup>49</sup> Payne Smith, 1976, 82.

<sup>50</sup> Payne Smith, 1976, 52.

<sup>51</sup> For example, in the *Historia Philothea* rendered by Ephrem Mtsire.

<sup>52</sup> Wright W., Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, acquired since the year 1838, vol. 2, London 1871, 700, N 30. The manuscript preserves the prologue of the *Historia Philothea* and the lives of the first two ascetics. It is significant that it indicates to its source after the Greek title σ(ω)τ(α)ψ(ι)π (*Philotheos*), though its author is not mentioned. The *Life of Jacob* has the following title in the manuscript: ν(ψ)β(ψ)χ(ν)δ(δ)π(ι)ω(θ)σ(π)β(ω)θ(ψ)ν(β)ω+δ(ψ)η(η)ω(ρ)\*β(ω)δ(λ)(δ)ψ(μ)δ(θ) (Wright W., vol. 2, 1971, 700, N 30).

<sup>53</sup> Baumstark A., Geschichte der Syrischen Literatur mit Ausschluss der Christlich-palastinensischen Texte, Bonn 1922, 106, n. 12.

<sup>54</sup> Manuscripts in Syriac, Garshuni, Arabic. Final inventory of the Microfilmed manuscripts of the St. Mark's Convent, Jerusalem, prepared by William F. Macomber, Brigham Young University; Harold B. Lee Library; Provo, Utah, USA 1995, 115.

*Life* has the following title in the manuscript:  $\psi\tau\Lambda) \nu\Psi B\Psi\chi N \eta\delta N\Psi\delta M \pi\Theta\sigma) \beta\omega\Theta(\Psi \rho)M \eta\delta\chi\Theta$  "The story of Mar Jacob, a bishop of the city Nusaybin, that is situated within its borders". The text follows the same recension of the Syriac *Life of Jacob* in the AMS and differs with the Georgian *Life*, which preserves all the chapters that are lacking in the Syriac one. In addition, "Beyda" of the Georgian *Life* is not mentioned in the corresponding sentence of the Arabic manuscript, and, in total, there is not any prove in the text to associate the *Life* to the Arabic translation.

The Georgian *Life of Jacob* does not give a ground to state that it had a Greek, Armenian or Arabic source, for in this case it would not be clear, how the word "Beyda", not being represented in these versions, occurred in the *Life*.

The Georgian *Life*, though approaches to the Syriac *Life of Mar Jacob* edited by Bedjan, especially to its main text, meanwhile shows not a few divergences, especially concerning its structure, and certainly does not represent the litteral rendition. The *Life*, most probably, had the Syriac translation for the immediate source, but definitely not the Bedjan's recension.

Βασιλῆς Κέκης (Αθήνα)

## Η Διαχρονική Παρουσία του Βυζαντίου στην Ευρώπη και στην Ανατολία

“Το Βυζάντιο συνεχίζει να ζει”

Τζούντιθ Χέριν

Η γνωστή μας Ελένη-Γλύκαντζη Αρβελέρ διηγείται την εξής ιστορία από την παραμονή της στο Παρίσι: Το 1959 πήγα μαζί με τον Κλοντ Ρουά να δω τον Αντρέ Μπρετόν. Καθόταν στο ίδιο σπίτι ο ένας πάνω ο άλλος κάτω. Κάποια στιγμή ρώτησα βλακωδώς τον Μπρετόν: Γιατί δεν έχετε πάει ποτέ και εσείς στην Ελλάδα, έναν τόσο ωραίο τόπο; Μου απάντησε: Είμαστε υπό την κατοχή του Ελληνικού πνεύματος εδώ και 2 500 χρόνια και θέλετε να πάω ΕΓΩ στην Ελλάδα; Του είπα: Ουδέποτε Έλληνας έκανε καλύτερο ύμνο για την Ελληνική συνέχεια.

Και επειδή νοιώθω πως αποτελώ κι εγώ μέρος αυτής της συνέχειας πήρα το δικαίωμα να σας απασχολήσω σήμερα μιλώντας για την Διαχρονική παρουσία του Βυζαντίου στην Ευρώπη και την Ανατολία.

Με εκθέσεις, βιβλία, ημερίδες, συνέδρια γύρω από το Βυζάντιο τα τελευταία χρόνια παρατηρείται μια ασυνήθιστη κινητικότητα. Είναι σαν να ξυπνήσαμε ένα ωραίο πρωί και να ανακαλύψαμε ότι έχουμε στην ιστορία μας μια ολόκληρη αυτοκρατορία που δεν κάναμε ποτέ τον κόπο να σκύψουμε να δούμε τι ήταν στ’ αλήθεια. Για πολλούς από εμάς το Βυζάντιο είναι συνοφασμένο με τον σκοταδισμό, για άλλους είναι ο ορκισμένος εχθρός του αρχαίου ελληνικού πνεύματος, για κάποιους άλλους οι Βυζαντινοί είναι οι καταστροφείς των μνημείων της αρχαιότητας, γι’ άλλους ένας λαός που κυριαρχείται από δεισιδαιμονίες και προκαταλήψεις, για όλους τέλος πάντων μια αυτοκρατορία με περισσότερους αυτοκράτορες από όσους αντέχει κανείς να μάθει. Από την άλλη μεριά, όμως είναι αλήθεια ότι τελευταία το Βυζάντιο, με τον έναν ή άλλον τρόπο, μας θυμίζει την ύπαρξή του.

Το Βυζάντιο “είναι στη μόδα”, μεταδίδουν από παντού τα μεγάλα ευρωπαϊκά Μέσα Ενημέρωσης τους τελευταίους μήνες, αλλά οι Έλληνες δεν το γνωρίζουν... ή μάλλον δεν θέλουν να το γνωρίζουν! Και ενώ αυτό συμβαίνει στην Ευρώπη, σε αντίθεση με την εγχώρια περιρρέουσα ατμόσφαιρα της ιστορικής αποδόμησης, τόσο πιο έντονη αναδύεται η μυρωδιά της πνευματικής παρακμής, στην οποία μας έχουν καταδικάσει τα νεοταξικά κέντρα του παγκοσμιοποιημένου mind control.

Και αναρωτιέται κανείς: Είναι δυνατόν, την ώρα που όλη η Ευρώπη υποκλίνεται στον ελληνικό μεσαιωνικό - βυζαντινό πολιτισμό μέσα από μεγάλες εκθέσεις, εκδηλώσεις και συνέδρια, εμείς εδώ να απαξιώνουμε το Βυζάντιο και το Άγιο Όρος, με τα πιο απίθανα και αντιϊστορικά “επιχειρήματα”;

Πρέπει να είναι πρωτοφανές γεγονός στην ιστορία των εθνών να υπάρχει ένας λαός που συκοφαντεί την ίδια του την ιστορία, 12 βυζαντινοί αιώνες “μεσαιωνικού” Ελληνισμού, και να υποβαθμίζει εσκεμμένα το έθνος-πατέληθόν του. Πρόκειται για “απόπειρα εθνικής αυτοκτονίας”, όπως θα έλεγε και ο Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος. Τη στιγμή, μάλιστα, που απέναντί μας ορθώνεται ο επεκτατικός νέο-Οθωμανισμός της γειτονικής χώρας... Ότι και να πιστεύει κανείς, είναι εντελώς απαράδεκτο να εμφανίζονται υψηλοί θεσμικοί παράγοντες της χώρας μας και μάλιστα πολύ πρόσφατα να δηλώνουν στις τηλεοράσεις ότι το Βυζάντιο ήταν ένας “βόρβορος”...

Ωστόσο, παρά τη χρόνια πλύση εγκεφάλου, ο ελληνικός λαός αντιστέκεται με πείσμα σε ότι αμφισβητεί τις παραδόσεις του Ελληνισμού και επιζητεί να ακρωτηριάσει την ιστορική του διαδρομή. Παραδόξως δε τα τελευταία χρόνια, στο πλευρό των αντιστεκόμενων στον εθνομηδενισμό Ελλήνων έρχονται να συνταχθούν επιφανείς Ευρωπαίοι επιστήμονες και διανοούμενοι που δεν διστάζουν να δηλώσουν ανοικτά: “Είμαστε όλοι παιδιά του Βυζαντίου.”

Φέτος κλείνουν 556 χρόνια από την πτώση της Κωνσταντινούπολης (29 Μαΐου 1453), γεγονός που είχε τεράστιο αντίκτυπο σε όλη τη Δυτική Ευρώπη. Ο αντιβυζαντισμός, όμως, που επικράτησε τους νεότερους αιώνες ήταν καθαρά δυτική κατασκευή. Ένα πολιτικό και θρησκευτικό προϊόν της καθολικής και προτεσταντικής λατινογερμανικής Ευρώπης. Ο εγχώριος αντιβυζαντισμός ήταν πάντα εισαγόμενος και ποτέ δεν υπήρξε αυτογενής και λαϊκός.

“Ατοπον είναι, μιμούμενοι τους πλείστους δυτικούς ιστοριογράφους, να καταδικάζωμεν αθρόαν την περίοδον εκείνην”, έγραφε ο Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος στην *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους* (εκδ. 1886, Γ' 673). “Αι λόγιαι ημών γενεαί από του Κοραή και εφεξής... ενεφορήθησαν θαυμασμού μεν ανεξελέγκτου προς τους προπάτορας, αδιαφορίας δε προς

τους πατέρας, προαγομένης πολλακίς μέχρις αποστροφής” (από το *Ιστορικάί Πραγματεΐαι*).

Η Τζούντιθ Χέρνι μια αναγνωρισμένη παγκόσμια ιστορικός με αντικείμενο τη Μεσαιωνική Ευρώπη γράφει στο βιβλίο της *Τι είναι το Βυζάντιο* (Εκδ. Ωκεανίδα). Όταν στη δυτική Ευρώπη τα απομεινάρια της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας δεν ήταν παρά μικρά αδύναμα κρατίδια, η Κωνσταντινούπολη παρέμεινε η πρωτεύουσα ενός ισχυρού οργανωμένου κράτους. Υπήρξε ένα κράτος με διοικητικές δομές, με νομοθεσία που εκσυγχρονιζόταν και προσαρμοζόταν στις ανάγκες του, με νόμισμα το οποίο κυκλοφορούσε σε ολόκληρο τον κόσμο, από τη Μεσόγειο ως την Άπω Ανατολή, με εκπαιδευτικό σύστημα το οποίο διατήρησε την καλλιέργεια της ελληνικής γλώσσας και παιδείας. Ήταν μια αυτοκρατορία που στηρίχθηκε σε μια ιεραρχημένη κοινωνία, η οποία κληροδότησε στους μεταγενέστερους, εκτός από τη δική της αντίληψη για τον Χριστιανισμό και ορισμένα από τα αριστουργήματα της παγκόσμιας τέχνης. Σ’ αυτήν την αυτοκρατορία οφείλει η σημερινή Ευρώπη την ύπαρξή της: Αν η Βυζαντινή Αυτοκρατορία δεν είχε αναχαιτίσει για τόσους αιώνες τους Άραβες, τους Σελτζούκους και τους Οθωμανούς, η Δύση δεν θα είχε προλάβει να ορθοποδήσει και οι Οθωμανοί θα είχαν περάσει και τις πόλεις της Βιέννης. Αυτές είναι μερικές από τις απαντήσεις που δίνει η Τζούντιθ Χέρνι στην ερώτηση *Τι είναι το Βυζάντιο*.

Πράγματι, το Βυζάντιο συκοφαντήθηκε αρκετά στη Δυτική Ευρώπη και αυτή η αρνητική εικόνα συνοψίζεται στις απόψεις που εξέφρασε ο Άγγλος ιστορικός του Διαφωτισμού, Εντουαρντ Γκίμπον στο γνωστό έργο του *Decline and Fall of the Roman Empire (Παρακμή και Πτώση της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας)*. Πολλοί “φωταδιστές” στηρίχτηκαν στη συνέχεια σε αυτή τη διαστρεβλωμένη εικόνα για να ακρωτηριάσουν την ιστορική συνέχεια του ελληνικού πολιτισμού.

Τα τελευταία ωστόσο, χρόνια φαίνεται πως έχει έρθει η ώρα στη Δύση για να γίνει μια βυζαντινή “αναγέννηση” και να λυτρωθεί η βυζαντινή ιστοριογραφία από τα αρνητικά στερεότυπα. Η σπουδαία έκθεση που οργανώθηκε πέρσι τον χειμώνα στο Λονδίνο, η συνέχεια στο Παρίσι με τους θησαυρούς του Αγίου Όρους, η εντελώς πρόσφατα παρουσιασθείσα στη Βόννη της Γερμανίας με τίτλο *Byzantium: Splendour and Everyday Life* όπως και οι παλαιότερες στο Μητροπολιτικό Μουσείο της Νέας Υόρκης, στο Μουσείο Γκετι στο Λος Άντζελες και στο Μουσείο Μπενάκη στην Αθήνα και, πρόβαλαν με μεγάλη φροντίδα και επιτυχία τη δόξα του Βυζαντίου. Το ίδιο και τα μεγάλα διεθνή συνέδρια βυζαντινών σπουδών που έγιναν τα τελευταία χρόνια σε όλο τον κόσμο. Όλα αυτά απέδειξαν ότι το πνεύμα του Βυζαντίου όχι μόνο επέζησε μετά το 1453, αλλά

διατρέχει με αδιάπτωτη ζωτική δύναμη όλους τους αιώνες που μεσολάβησαν μέχρι σήμερα.

Και αν όλα αυτά συμβαίνουν στην Ευρώπη ας δούμε δίπλα μας στην Ανατολία, όπου το σημερινό καθεστώς της γείτονος χώρας την ώρα που η Ελλάδα απεμπολεί τις βυζαντινές της ρίζες και δικαιώματα, αυτή διεκδικεί τη “βυζαντινή κληρονομιά” ως εναλλακτική λύση και ως μανδύα για την ευρωπαϊκή της προοπτική.

“Δεν έχουμε το δικαίωμα να πούμε ότι το Βυζάντιο δεν είναι δικό μας.” Αυτά δεν είναι λόγια ενός Έλληνα ούτε ενός Ορθοδόξου. Είναι η εισηγητική εκφώνηση του υπουργού Τουρισμού και Πολιτισμού της Τουρκίας, Αττίλα Κοτς στο *Α΄ Διεθνές Ερευνητικό Συμπόσιο για το Βυζάντιο*, του 2007. Κάποια στιγμή μάλιστα ο Τούρκος υπουργός έγινε πολύ αυστηρός και είπε: “Αυτό σας το λέω ως υπουργός του κυβερνώντος κόμματος Δικαιοσύνης και Ανάπτυξης. Δεν έχετε το δικαίωμα να λέτε ως Τούρκοι ότι το Βυζάντιο δεν είναι δικό σας. Αυτή η γη σήμερα είναι των κατοίκων της Τουρκικής Δημοκρατίας, αλλά σε αυτή τη γη ζήσανε και Βυζαντινοί. Η εκκλησία της Αγίας Σοφίας που το μετέτρεψε σε τζαμί ο Σουλτάνος Φατίχ Μεχμέτ, είναι βυζαντινή κληρονομιά. Δεν το γκρεμίσαμε το χρησιμοποιήσαμε. Δεν έχετε λοιπόν το δικαίωμα να λέτε ότι το Βυζάντιο δεν είναι δικό μας.

Τα λόγια αυτά που, λογικά, αφνιδιάζουν οποιοδήποτε αναγνώστη που δεν παρακολουθεί από μέσα τις εξελίξεις, δεν μπορούν να εκληφθούν ως τυχαία. Ούτε τυχαία είναι η προβολή τους σε κεντρικό σημείο της εφημερίδας Μιλιέτ (26/06/2007). Ο Κοτς δεν τα απεύθυνε στον απλό κόσμο στην ουσία έδινε γραμμή στους κορυφαίους τουρκολόγους και ιστορικούς της χώρας του, οι οποίοι παρευρίσκονταν στην έναρξη ενός πολύ προβληθέντος Συμποσίου. Αυτή η γραμμή που παρουσιάζει την Τουρκία ως την κληρονόμο του Βυζαντίου επιδιώκει σήμερα τη διαμόρφωση μιας νέας τουρκικής ευρωπαϊκής ταυτότητας όχι μόνο προς το εσωτερικό της χώρας αλλά και προς το εξωτερικό. Αλλά γι’ αυτό το θέμα ίσως μας δοθεί η ευκαιρία να ασχοληθούμε άλλη φορά.

Η μεγάλη έκθεση για το Βυζάντιο, που φιλοξενήθηκε τον περασμένο χειμώνα στη Βασιλική Ακαδημία Τεχνών του Λονδίνου (Royal Academy of Arts) χαρακτηρίστηκε “μπλόκ μπάστερ” από τον ευρωπαϊκό Τύπο. Την κληρονομιά του Βυζαντίου υπερασπίστηκε με την ομιλία του και ο τότε Βρετανός υπουργός Πολιτισμού Andy Burkham στα εγκαίνια της έκθεσης, λέγοντας χαρακτηριστικά: “Εδώ στη Δύση, λυπάμαι που το λέω, πάρα πολλοί άνθρωποι πιστεύουν ότι ο πολιτισμός άρχισε με τους Ρωμαίους. Αλλά η Ρώμη είναι μόνο το ήμισυ της ιστορίας. Η Κωνσταντίνος κράτησε ζωντανή τη μάθηση και την τέχνη, την ώρα που η Δυτική Ευρώπη



βυθιζόταν στον Μεσαίωνα”. Και διευκρίνισε ο Robin Κόρμακ, Καθηγητής της Ιστορίας της Τέχνης στο Πανεπιστήμιο του Λονδίνου και έφορος της έκθεσης: “Θέλουμε το κοινό να δει με μια καινούργια ματιά το Βυζάντιο. Η δυτική λογοτεχνία μιλάει για παρακμή, πτώση και στερεότυπες εικόνες. Ελπίζουμε οι επισκέπτες θα καταλάβουν πως δεν υπήρξε ούτε παρακμή, αλλά ούτε και πτώση.”

Μεγάλο αντίκτυπο είχε και στη Γερμανία η πρόσφατη έκθεση του Λονδίνου, *Βυζάντιο 330-1453*, όπως επισημαίνεται σε δημοσίευμα της ιστοσελίδας της *Deutsche Welle* το οποίο επικαλείται σχόλιο της μεγάλης εφημερίδας του *Μονάχου Süd Deutsche Zeitung*. Το εκτενές άρθρο δημοσιεύθηκε στην πρώτη σελίδα του πολιτιστικού ένθετου της *Süd Deutsche Zeitung* και έφερε το χαρακτηριστικό τίτλο *Ζήλια, Απληστία, Θαυμασμός!* Και συνεχίζει ο αρθρογράφος της *Süd Deutsche Zeitung*. “Η έκθεση απλώνει μπροστά στα μάτια μας την εικόνα μιας αυτοκρατορίας, η κακή φήμη της οποίας οφείλεται κατά βάση στον φθόνο των συγχρόνων της. Έβλεπαν την Κωνσταντινούπολη, που με τη λάμψη της επισκίαζε όλες τις άλλες ευρωπαϊκές πόλεις, έβλεπαν το θαύμα του κόσμου στο κέντρο της, που λεγόταν Αγία Σοφία, με ζήλια απληστία και θαυμασμό!”

Κατόπιν των ανωτέρω γίνεται φανερό γιατί η Γερμανία δεν μπορούσε να μείνει πίσω και οργανώθηκε την άνοιξη μια έκθεση στην Βόννη όπως σας ανέφερα ήδη, από την Ομοσπονδιακή Δημοκρατία της Γερμανίας με τίτλο *Byzantium: Splendur and Everyday Life - (Βυζάντιον: Λάμψη και καθημερινή ζωή)*.

Την επισκέφθηκα και την περπάτησα: Βγαίνοντας όμως από την έκθεση κάθισα σε ένα παγκάκι του προαύλιου χώρου και ένοιωσα μια θλίψη κάνοντας την σκέψη. Έκανα ένα διήμερο ταξίδι Disseldorf-Βόννη για να γνωρίσω την λάμψη και την καθημερινή ζωή του Βυζαντίου όταν ΜΙΑ ΟΛΟΚΛΗΡΗ ΖΩΗ περπατώ και ζω στο ίδιο το Βυζάντιο όπως και οι περισσότεροι από εμάς που βρισκόμαστε στην αίθουσα αυτή.

Σύμφωνα με την Βρετανίδα ιστορικό, Τζούντιθ Χέριν (Judith Herrin), η διαχρονική πολιτιστική κληρονομιά του Βυζαντίου είναι “ένα κράμα από παγανιστικά, χριστιανικά, ελληνικά, ρωμαϊκά, αρχαία και αποκλειστικά μεσαιωνικά στοιχεία.” Χάρη στον συγκερασμό των αρχαιοελληνικών πηγών με τις ρωμαϊκές και χριστιανικές ιδέες, δημιουργήθηκαν ακλόνητες πολιτισμικές δομές που κράτησαν το Βυζάντιο ζωντανό μέσα από μεγάλες απειλές και θεαματικές κρίσεις.

Η εντυπωσιακή μακροβιότητα του Βυζαντίου προδίδει, πέραν των άλλων, έναν πανίσχυρο και καλά δομημένο λαϊκό πολιτισμό, ο οποίος στο πέρασμα του χρόνου αποκτούσε όλο και περισσότερα ελληνικά χαρακτηριστικά. “Το Βυζάντιο έτρεφε ιδιαίτερο θαυμασμό για τα Ομηρικά Έπη

και παρήγαγε τη πρώτη κριτική έκδοση της *Ιλιάδας* και της *Οδύσσειας*. Όσον αφορά το δράμα, παρόλο που οι θεατρικές παραστάσεις σταδιακά εξέλπιπαν, τα έργα του Αισχύλου, του Σοφοκλή, του Ευριπίδη και του Αριστοφάνη γίνονταν αντικείμενο εμβριθούς μελέτης, και πολλές γενιές μαθητών τα διατηρούσαν στη μνήμη τους αποστηθίζοντας τα. Οι σπουδαστές διδάσκονταν επίσης τους *λόγους* του Δημοσθένη και τους *διαλόγους* του Πλάτωνα. Έτσι, ένα ισχυρό στοιχείο αρχαίας παγανιστικής σοφίας ενσωματώθηκε στο Βυζάντιο.”

Όμως για το σημερινό ευρωπαϊκό κόσμο η ουσιαστικότερη συμβολή του Βυζαντίου ήταν ο ιστορικός του ρόλος ως αναχώματος των μουσουλμανικών δυνάμεων, πράγμα που έκανε δυνατή την ύπαρξη της Ευρώπης ως ιστορικής δύναμης. Χωρίς το Βυζάντιο, η Ευρώπη με τη σημερινή της μορφή είναι αδιανόητη. Ο ρόλος του αυτός ολοκληρώθηκε με τη βυζαντινή συνεισφορά στην ευρωπαϊκή αναγέννηση.

Η Κωνσταντινούπολη, από την πρώτη στιγμή της αυτοκρατορίας, ήταν ένα απόρθητο οχυρό, το οποίο στηριζόταν όχι μόνο στα φυσικά του πλεονεκτήματα, αλλά και στους κατοίκους της που, χάρη στους θεσμούς, τον πολιτισμό και την κοινωνική οργάνωση που είχαν, ήταν η κρυφή δύναμη πίσω από τα τείχη, επισημαίνει η Τζούντιτ Χέριν. “Το Βυζάντιο κληροδότησε στον κόσμο ένα αυτοκρατορικό σύστημα διακυβέρνησης βασισμένο στην άρτια πολιτική διοίκηση και στο στέρεο φορολογικό σύστημα. Παρέδωσε ένα νομικό οικοδόμημα με θεμέλιο τη ρωμαϊκή νομοθεσία, καθώς και ένα μοναδικό σύστημα κοσμικής εγκυκλίου παιδείας που διέσωσε μεγάλο μέρος της κλασικής και της παγανιστικής γνώσης. Τέλος η Ορθόδοξη θεολογία, η καλλιτεχνική έκφραση και οι πνευματικές παραδόσεις διατηρήθηκαν στους κόλπους της Ελληνικής Εκκλησίας” - τονίζει ξέχωρα η Τζούντιτ Χέριν.

Το περασμένο φθινόπωρο πραγματοποιώντας μια παλιά μου επιθυμία που ξεκίνησε από το διάβασμα του βιβλίου του William Derible *Ταξιδεύοντας στην σκιά του Βυζαντίου* βρέθηκα με μια συντροφιά συναδέλφων μου και περπατήσαμε την αρχαία Μεσοποταμία που σήμερα ανήκει στην νοτιοανατολική Τουρκία. Ξεκινήσαμε από την αρχαία Αντιόχεια, την Σελεύκεια την Αλεξανδρέττα την Ισό αναπολώντας την ιστορική μάχη του Μ. Αλεξάνδρου, την Ιεράπολη, το Gaziantec, το Αντιγιαμάν και ανεβήκαμε στο όρος Nemrut 2 500 μέτρα στο Ιεροθέσιο του Αντίοχου για να επισκεφτούμε την Ούρφα την παλιά Έδεσσα - πατρίδα για λίγο του Αβραάμ και την Χαρράν με το ιστορικό πηγάδι του Ιακώβ τόπο αντάμωσής του με την Ρεβέκκα, για να καταλήξουμε στο Martin πόλη ανατολικότερα του Deyabrakir στην καρδιά της χώρας των Κούρδων 30 μόλις χιλιόμετρα από τα σύνορα του Ιράκ και να βρεθούμε τελικά στο Συρο-Ορθό-

δοξο μοναστήρι του Ντιέρ Ελ Ζαφεραν παρακολουθώντας τον εσπερινό που ειδικά είχαν προγραμματίσει οι μοναχοί για την επίσκεψή μας.

Πιστέψτε με σ' όλη αυτή την διαδρομή δεν ανταμώνσαμε ούτε μια επιγραφή με λατινικούς ή αραβικούς ή τουρκικούς χαρακτήρες. Παντού ελληνικά, στα Μωσαϊκά, στους ναούς ακόμα και στο παλάτι του Μιθριδάτη που κατέχει το ρεκόρ της μεγαλύτερης υπαίθριας ελληνικής επιγραφής μεγέθους 10Χ5μ.! Και το μόνο που αντικρίσαμε ήταν η Ελληνική σημαία στην είσοδο του ξενοδοχείου μας που ήταν εκεί αναρτημένη για να τιμήσει την παρουσία της Ελληνικής συντροφιάς μας!

Όπως σε όλη την Μεσοποταμία έτσι και σε ολόκληρη τη Μεσόγειο βρίσκονται διασκορπισμένες οι μνήμες από την αυτοκρατορία του Βυζαντίου. Από τα μωσαϊκά των Βυζαντινών αυτοκρατόρων, στις εκκλησίες της ιταλικής Ραβέννα, μέχρι τις παραδόσεις που τηρούν οι μοναχοί της Μονής της Αγίας Αικατερίνης στο αιγυπτιακό Σινά. Το Βυζάντιο συνεχίζει να ζει ανάμεσά μας στη Ρώμη, στη Μόσχα και στη Σικελία. Υπάρχει, βέβαια πολύ πιο έντονα στην Κωνσταντινούπολη, στη Θεσσαλονίκη, στον Μυστρά και σε όλα τα Βαλκάνια. Ακόμα επιζεί, και στα βυζαντινά ψηφιδωτά στο Μεγάλο Τζαμί, στην Κόρδοβα της Ισπανίας, αλλά και στα αναρίθμητα βυζαντινά έργα τέχνης της Βενετίας.

Η ακαδημαϊκός Ελένη Γλύκατζη-Αρβελέρ επανειλημμένα έχει τονίσει ότι "ενώ η Δύση παραδέχεται το Βυζάντιο ότι υπήρξε μια κατ' εξοχήν ευρωπαϊκή αυτοκρατορία, το φοβάται επειδή είναι Ορθόδοξο. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα να το υποτιμήσει αρχικά και να εκμηδενίσει την τεράστια σημασία του για τον δυτικό πολιτισμό. Ωστόσο, ότι δεν μπορεί να εκμηδενίσει η Δύση προσπαθεί να το αφομοιώσει και να το οικειοποιηθεί. Έτσι η επιδοτούμενη προσπάθεια απομάκρυνσης της Ελλάδας από τις βυζαντινές αρχές της και το παρελθόν της εξυπηρετεί τη Δύση η οποία ανέκαθεν φοβόταν το Βυζάντιο, αλλά και την Τουρκία. όπως τόνισε η κ. Γλύκατζη-Αρβελέρ, σε μεγάλο συνέδριο που έγινε στην Αθήνα τον Σεπτέμβριο του 2008.

Μια από τις Ελληνίδες βυζαντινολόγους που έχαιραν διεθνούς φήμης ήταν η Αγγελική Λαΐου η οποία με την έρευνά της ανέδειξε το Βυζάντιο στη συνείδηση της επιστημονικής κοινότητας της Αμερικής και όχι μόνο.

Επιτρέψτε μου σαν φόρο τιμής στην μνήμη της να αναφέρω στοιχεία από το βιογραφικό της και τις μελέτες της που βοηθούν απόψε την αναφορά μας στο Βυζάντιο. Τα στοιχεία αυτά τα πήρα από μια της συνομιλία με τη Χάρα Κιοσσέ στο ΒΗΜΑ της Κυριακής στις 14 Ιανουαρίου 2001.

Η Αγγελική Λαΐου δίδαξε βυζαντινή ιστορία στο Χάρβαρντ και υπήρξε διευθύντρια του Dumbarton Oaks Center το οποίον θεωρείται ένα από τα μεγαλύτερα κέντρα βυζαντινών σπουδών στον κόσμο. Επιτέλεσε

ένα αξιόλογο επιστημονικό έργο: *Διπλωματική και πολιτική ιστορία του Βυζαντίου, Ιστορία της αγροτικής κοινωνίας στο Βυζάντιο, Οικονομική και κοινωνική ιστορία του Βυζαντίου*.

Στην Ελλάδα λείπει η Λαΐου η σχέση με το Βυζάντιο είναι αμφίσημη και είναι σαν να ταλαντευόμαστε ανάμεσα στην αναγνώριση και στην παραγνώρισή του. Μπορεί να υπάρχει ο συναισθηματικός δεσμός με την Πόλη, Βυζάντιο όμως δεν ήταν μόνο η Βασιλεύουσα. Ο διχασμός ανάμεσα στον αρχαίο ελληνικό πολιτισμό και στο Βυζάντιο εξακολουθεί να υφίσταται, ενώ όλοι παραδεχόμαστε ότι δεν διδάσκεται στα σχολεία με τον καλύτερο τρόπο. “Δεν μαθαίνουμε και δυστυχώς δεν θέλουμε να παραδεχθούμε ότι μεγάλο μέρος από το πνεύμα των αρχαίων διασώθηκε από τους πατέρες της εκκλησίας και πολλά αρχαία κείμενα σώθηκαν χάρη στους Βυζαντινούς.”

Και συνεχίζει η Αγγελική Λαΐου: Τι ξέρουμε για την κοινωνία του Βυζαντίου έξω από την Κωνσταντινούπολη; Το Βυζάντιο υπήρξε σε μια περίοδο του Μεσαίωνα ένα μεγάλο κράτος που γενικώς λειτουργούσε πολύ καλά και μια κοινωνία με τις ιδιομορφίες της και τις αγριότητες της, που ήταν όμως πολύ λιγότερες από αντίστοιχες στη Δύση. Υπήρχε μια ισορροπία χωρίς πολλές εξάρσεις, παρά τα πολλά και έντονα ερεθίσματα από τον περίγυρό της.

Στην οικονομική ιστορία, το Βυζάντιο είναι ένα επιτυχημένο παράδειγμα ανάπτυξης το οποίο όμως δεν βρίσκεται στην μεσαιωνική ιστορία της Ευρώπης που βλέπεις να τελειώνει κάπου στην Ιταλία.

Αναψηλαφώντας το βιογραφικό της Αγγελικής Λαΐου βρίσκεις δυο καθοριστικές για το επιστημονικό προφίλ της μονογραφίες. Το 1972 δημοσιεύει στον εκδοτικό οίκο του Χάρβαρντ την επεξεργασμένη μορφή της διδακτορικής της διατριβής με τίτλο *Κωνσταντινούπολη και οι Λατίνοι*. Η εξωτερική πολιτική του Ανδρόνικου Β΄ (1282-1328) και το 1977 το βιβλίο της *Η αγροτική κοινωνία στο ύστερο Βυζάντιο: κοινωνική και δημογραφική μελέτη*. Δημοσιευμένη από τον εκδοτικό οίκο του Πανεπιστημίου Πρίνστον.

Το ενδιαφέρον της για την γυναίκα στο Βυζάντιο θα την βρούμε στη μονογραφία της *Γάμος, έρωτας και συγγένεια στο Βυζάντιο από τον 11ο μέχρι τον 13ο αιώνα*, δημοσιευμένη το 1992 στα γαλλικά από τον εκδοτικό οίκο του Πανεπιστημίου της Σορβόνης, αλλά και σε σειρά σπουδαίων άρθρων.

Το σημαντικότερο βέβαια, εκδοτικό έργο της Αγγελικής Λαΐου, ήταν ο σχεδιασμός και συντονισμός μιας συλλογικής μελέτης της *Οικονομικής ιστορίας του Βυζαντίου*. Το τρίτομο έργο κυκλοφόρησε στα αγγλικά το 2002 από το Dumbarton Oaks Center. Στα τέλη του 2007 κυκλοφόρησε από τον εκδοτικό οίκο του Πανεπιστημίου του Κέμπριτζ και μια εξαιρετική

μονογραφία σε συνεργασία με την Γαλλίδα φίλη της και κορυφαία νομισματολόγο Celile Morisson με τίτλο *Η βυζαντινή οικονομία*. Αποτελεί θαρρώ, την καλύτερη εισαγωγή στο ακανθώδες πρόβλημα της οικονομίας κατά τη βυζαντινή εποχή και η γνώση τους αποτελεί το επιστέγασμα της προσφοράς του βυζαντίου και στην σημερινή παγκοσμιοποιημένη οικονομική κρίση.

Δυστυχώς, η διεθνούς φήμης Ελληνίδα Βυζαντινολόγος έφυγε σε ηλικία 67 ετών, στις 12 Δεκεμβρίου 2008 την ώρα που στην Ευρώπη καρποφορούσαν και οι δικές της προσπάθειες για την ιστορική, πνευματική και πολιτική αναγνώριση του Βυζαντίου.

Αξίζει πραγματικός έπαινος στον Εκδοτικό Οίκο Ολκός για την πρωτοβουλία του να μεταφράσει στην γλώσσα μας ένα βιβλίο που πράγματι μας αφορά. Πρόκειται για την μονογραφία του Καθηγητού Πανεπιστημίου στην Ecole Normale Supérieure Fontenay Saint Cloud της Λυών, Sylvain Gougenbeim υπό τον τίτλο: *Ο Αριστοτέλης στο Μον-Σαιν-Μισέλ. Οι ελληνικές ρίζες της χριστιανικής Ευρώπης*. Συζητήθηκε και πολεμήθηκε στη Γαλλία, όσο λίγα βιβλία τα τελευταία χρόνια. Ποια είναι η θέση του: η αρχαία σοφία και η αριστοτελική σκέψη, αντίθετα με ότι πιστευόταν δεν μεταφέρθηκε στη Δύση από τις λατινικές μεταφράσεις των αραβικών κειμένων του Αριστοτέλη. Η αρχαία σοφία ανακαλύφθηκε στο Βυζάντιο, μεταφράστηκε από κει και διαδόθηκε στη Δύση με σημείο αιχμής τον 12<sup>ο</sup> αιώνα.

Ο Γάλλος Καθηγητής, επικαλούμενος πλουσιότητα επιστημονική βιβλιογραφία, αποδεικνύει ότι οι λατινικές μεταφράσεις των έργων του Αριστοτέλους ξεπενήθησαν στην Μονή του Μον-Σαιν-Μισέλ της Γαλλίας περίπου 50 χρόνια ενωρίτερα από τις αντίστοιχες στην αραβική που ξεπενήθησαν στο υπό Αραβική κυριαρχία Τολέδο.

Μεταφραστής των Αριστοτελικών έργων υπήρξε ο Ιάκωβος της Βενετίας, Ιταλός μοναχός που είχε ζήσει στην Κωνσταντινούπολη επί Αλεξίου Α΄ Κομνηνού και εκεί είχε γνωρίσει τον πλούτο της αρχαιοελληνικής διανοήσεως όπως είχε διαφυλαχθεί με αγάπη και προσοχή από τους Βυζαντινούς. Μήπως η Δύση πρέπει να απευχαροποιηθεί, επιτέλους από το σνδδρομο του Οριενταλισμού; Ρωτάει ο Γκουγκενέμ.

Ο Καθηγητής Γκουγκενέμ διευκρινίζει σε ειδικό κεφάλαιο του βιβλίου του ότι η “αραβική μεσολάβησης” στην διάδοση του αρχαιοελληνικού πολιτισμού προς την Δύση δεν είναι δημιούργημα του Ισλαμικού κόσμου, αλλά αντιθέτως προσφορά των Χριστιανών και των Νεστοριανών που έζησαν και ζουν ακόμη στην Συρία και το Ιράκ. Από τους Νεστοριανούς και τους λοιπούς μονοφυσίτες κυρίως μεταφράστηκαν στην αραβική έργα αρχαίων Ελλήνων συγγραφέων. Οι μεγάλοι Άραβες Μαυριτανοί διανοητές Αβερόης και Αβικέννας δεν γνώριζαν ελληνικά και συνεπώς η

πρόσβασις τους σε ελληνικά κείμενα έγινε μέσω μεταφράσεων των εν λόγω Χριστιανών που ζούσαν στις κατακτηθείσες από το Ισλάμ περιοχές.

Έτσι το βιβλίο αυτό θέτει στην διάθεση του κοινού μια νέα εικόνα της Δύσεως, και μάλιστα λίγο μετά την άρνηση να περιληφθεί στο προοίμιο του Ευρωπαϊκού Συντάγματος ότι στις ρίζες του Δυτικού πολιτισμού ευρίσκεται η κληρονομία του Ελληνισμού και του Χριστιανισμού. Ξέχωρα ο συγγραφέας τονίζει ότι οι Δυτικοί “επόθησαν” τον Ελληνισμό και την γνώση του, ότι εκινήθησαν προς αυτόν αφ’ εαυτών και δια των οδών της εκκλησιαστικής διπλωματίας, αλλά και αυτοτελώς με προσωπικές αναζητήσεις. Η Ανατολική Αυτοκρατορία ευρίσκετο πάντοτε εκεί, Ελληνική, οικουμενική, ανοικτή στην σκέψη και την διάνοηση, πρόθυμη να μεταδώσει τα φώτα της προς όλους, άτεγκτη όμως στην Ορθοδοξία της. Τελικώς, ο Μεσαίωνας δεν ήταν τόσο σκοτεινός όσο τον παρουσίασαν για λόγους προπαγάνδας οι λόγοι του 18<sup>ου</sup> αιώνας που ανήκαν στους κύκλους του Διαφωτισμού.

Αλλά η Ιστορία δεν γράφεται με στοιχεία προπαγάνδας.

Εκείνο όμως τέλος που προκάλεσε πραγματικό σάλο είναι το πρώτο Παράρτημα του βιβλίου που κρίνει και κυριολεκτικώς “κατεδαφίζει” ένα διαδεδομένο βιβλίο στην Δυτική Ευρώπη. Πρόκειται για το έργο της Γερμανίδος ιστορικού Σίγκριντ Χούνκε (1913-1999) υπό τον τίτλο *Ο ήλιος του Αλλάχ φωτίζει την Δύση*, στο οποίο η Γερμανίδα συγγραφέας υποστηρίζει ότι παν το δημιουργικό στην Δυτική Ευρώπη προήλθε εκ της κληρονομιάς των αρχαίων Ελλήνων ως μετεφέρθη μέσω των μουσουλμάνων. Ο Γκουγκενέμ κυριολεκτικώς αποδομεί το βιβλίο της Χούνκε τονίζοντας ότι οι θεωρίες της στηρίζονται σε υποθέσεις και αυθαίρετα συμπεράσματα χωρίς αποδείξεις και τεκμήρια. Και εξηγεί περαιτέρω ότι η Γερμανίδα ιστορικός ήταν στρατευμένη στο Γ’ Ράιχ και προσέκειτο στον Χίμλερ, αποσκοπούσε δε στην προπαγανδιστική “απόδειξη” ότι ο χριστιανισμός ήταν σκοταδιστική θρησκεία κατάλληλη μόνον για κατώτερα πλάσματα και όχι για έναν Herrenvolk (Ηγέτη λαό), όπως οι Γερμανοί. Και εκπλήσσεται ο συγγραφέας γιατί μια μερίδα των ακροαριστερών διανοητών της συγχρόνου εποχής στηρίζονται σε αυτό το βιβλίο για να επιτεθούν εναντίον της Εκκλησίας και του Χριστιανισμού!

Στο ίδιο μήκος κύματος “αποκατάστασης” του Βυζαντίου κινείται και η διακεκριμένη Βρετανίδα βυζαντινολόγος Τζούντιθ Χέριν, που το βιβλίο της *Τι είναι το Βυζάντιο* εκδόθηκε πρόσφατα στα Ελληνικά (εκδ. Ωκεανίδα) όπως σας ανέφερα και προηγουμένως. Εκεί ανατρέπει τις στερεότυπες αντιλήψεις και τις προκατειλημμένες περιφρονητικές περιγραφές για τη χιλιόχρονη αυτή εποχή, αποδεικνύοντας πως το Βυζάντιο απέχει πολύ από αυτά που του είχαν προσάψει, πολλές φορές εσκεμμένα. Η αδιάλειπτη

προσήλωση των Βυζαντινών στους αρχαίους και στο κλασικό παρελθόν, τους διαφοροποίησε καθαρά από τον Δυτικό χριστιανικό κόσμο. Η αρχαιοελληνική κληρονομιά κρύβεται πολύ συχνά μέσα στη χριστιανική γραμματεία. Ο συχνός σχολιασμός των *Ομηρικών Επών* μαρτυρεί μια άμεση συνδιαλλαγή με την αρχαία ποίηση. Το εκπαιδευτικό σύστημα βασιζόταν καθαρά στην αρχαία ελληνική εγκόκλιο παιδεία, παράλληλα με τα θεολογικά συγγράμματα.

Σε αυτή τη διαδικασία αναγνώρισης του Βυζαντίου ως αναπόσπαστου κομματιού του κόσμου μας και όχι ως νεκρής ζώνης μεταξύ του μοντέρνου και του ελληνορωμαϊκού κόσμου, όπως το θεωρούσαν ο Βολτέρος και ο Γκίμπον, έχει παίξει κύριο ρόλο η κατανόηση της ελληνικής φύσης της Αυτοκρατορίας και η σύνδεσή της με την πρόωμη Αναγέννηση. Όσο περισσότερο μελετάς περί Βυζαντίου, τόσο διαυγέστερη εικόνα παίρνεις ότι ήταν μια Ελληνική Αυτοκρατορία, η οποία για πολλούς αιώνες ήταν το πλουσιότερο, ισχυρότερο και σημαντικότερο πολιτισμένο κράτος στο κόσμο! Έλληνες ήταν οι περισσότεροι Αυτοκράτορες, αλλά και όσοι δεν ήταν είχαν εξελληνιστεί. Έλληνες ήταν οι Πατριάρχες και η πλειοψηφία του κλήρου. Έλληνες ήταν οι νομοθέτες και οι ιεραπόστολοι. Έλληνες ήταν οι πλείστοι των στρατηγών και ναυάρχων καθώς και των αυτοκρατορικών συμβούλων. Ελληνική ήταν η γλώσσα και η θρησκεία ως ελληνική τάση του Χριστιανισμού. Έλληνες ήταν οι διανοούμενοι, λόγιοι, ιστορικοί, χρονικογράφοι, θεολόγοι, μουσικοσυνθέτες, τεχνίτες ψηφιδωτών, καλλιτέχνες και γλύπτες.

Οι πολυπληθέστερες, πλουσιότερες και οι πλέον πολιτισμένες περιοχές της Αυτοκρατορίας του Μ. Κωνσταντίνου ήταν όλες στην Ανατολή, στον ελληνικό και ελληνοιστικό κόσμο. Εκεί ευρίσκοντο όλες οι μεγάλες πόλεις, πλην της Ρώμης, όλα τα μεγάλα κέντρα του πολιτισμού: Αλεξάνδρεια, Αντιόχεια, Δαμασκός, Πέργαμος, Έφεσος, Σμύρνη, Θεσσαλονίκη, Αθήνα, Κόρινθος, όλες ελληνικές πόλεις. Εκεί ήταν τα πανεπιστήμια, τα επιστημονικά εργαστήρια οι φιλοσοφικές σχολές, τα έργα τέχνης και υπεράνω όλων, ο πλούτος της γνώσεως, οι μεγαλύτερες βιβλιοθήκες του γνωστού τότε κόσμου. Η καρδιά της Αυτοκρατορίας χτυπούσε στην Ανατολή. Ο αυτοκράτορας Κωνσταντίνος εκτίμησε όλους αυτούς τους παράγοντες όταν διάλεξε να μεταφέρει την πρωτεύουσα της Αυτοκρατορίας του εις την Ανατολή.

Τούτο γίνεται φανερό όταν γιορτάστηκε το Έτος του Μεγάλου Κωνσταντίνου στην Ευρώπη που δυστυχώς τα ελληνικά μέσα ενημέρωσης το αγνόησαν ως γεγονός, πανελλαδικώς.

Η βάση του ελληνικού τμήματος της Αυτοκρατορίας, ελληνική ήδη από πλευράς παιδείας, τέχνης, πολιτισμού και επιστήμης αποτελούσε τον

συμπαγή, σταθερό και σκληρό πυρήνα της. Από το 650 εξελληνίσθη καθολικώς ... “έχασε τον χαρακτήρα της παγκόσμιας Αυτοκρατορίας και πήρε τη μορφή ελληνικού κράτους. Η λατινική γλώσσα παραμερίζεται οριστικώς και παντού, από την ελληνική.” Όπως αναφέρει ο Μ. Λεφτσένκο, στην *Ιστορία της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας*. Παρόλα ταύτα, οι Αυτοκράτορες, έξυπνα και σκόπιμα συνέχιζαν να αυτοαποκαλούνται Ρωμαίοι και “Ανατολική Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία” η κοινώς “Ρωμανία”, καθώς με τον τίτλο δικαίως διεκδικούσαν την κληρονομιά της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας στη Δύση. Παρόλο που σ’ αυτή τη “Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία” δεν υπήρχαν Ρωμαίοι και τίποτε το ρωμαϊκό. Η Ανατολική Αυτοκρατορία δεν ήταν συνέχεια του ρωμαϊκού κράτους, αλλά των ελληνιστικών κρατών, κληρονομιά του Μεγάλου Αλεξάνδρου. “Αυτό το κράτος ήταν ελληνικό και όχι λατινικό. Οι Ρωμαίοι είχαν έλθει και έχουν φύγει” αναφέρει ο G. Wells στο βιβλίο του *The Outline of History*, Garden City Books, New York 1961. Όταν όλοι οι ιστορικοί της Δύσης και της Ανατολής αποκαλούν την εποχή αυτή *Grecoman* (Ελληνορωμαϊκή), εμείς χαρίσαμε αυτή την ιστορική περίοδο στη Δύση, η οποία γιορτάζει με τιμές το έτος του Μεγάλου Κωνσταντίνου, ενώ η Ελλάδα σιωπά. Δημιουργήθηκε ένα ιδεολογικό κενό στη συνέχεια του ελληνισμού, αφού απεμπολήσαμε πρώτα την ελληνιστική εποχή.

Η πρόταξη Αρβελέρ σε ερώτηση δημοσιογράφου σε μια συνέντευξη της στο *ΒΗΜΑ* της Κυριακής στις 10 Απριλίου 2010 αν αποθήσαμε το Βυζάντιο ψυχαναλυτικά; έδωσε την απάντηση: “Άμα θέλετε το λέτε κι έτσι. Σημασία έχει ότι από τον Περικλή φτάσαμε απευθείας στο λαοποχώρι που ήταν η Αθήνα του 1830 βάζοντας σε παρένθεση χίλια χρόνια της μόνης Ελληνόφωνης αυτοκρατορίας” κατά λέξη λόγια της Ελένης Γλύκατζη-Αρβελέρ.

Ακολούθησε η απεμπόληση της χρησιμότητας του ονόματος “Μακεδονία” και του Μεγάλου Αλεξάνδρου. Συνεχίσαμε το ίδιο και με τη χρησιμότητα του ονόματος “Βυζάντιο”. Δημιουργήσαμε μια Ελλάδα με πθηκίζοντα μιμητισμό της δυτικής - μέσω του Διαφωτισμού-ερμηνείας της ελληνικότητας. Από τον Περικλή και τον Σωκράτη περάσαμε κατευθείαν στον Κολοκοτρώνη, στο Βενιζέλο και τον Βελουχιώτη... Σχηματοποιήσαμε ως κεντρικό επιστημονικό και κοινωνικό ιδεολόγημα το αντιθετικό δίπολο: αρχαίοι Έλληνες και νέοι Έλληνες (Νεοέλληνες). Όχι μόνο δεν τιμήσαμε την τεράστια ενδιάμεση περίοδο, αλλά θέλαμε και να “κατεβάσουμε” τα αγάλματα του Μεγάλου Αλεξάνδρου, που ποτέ δεν φτιάξαμε, αποδεχόμενοι τον δοτό χαρακτηρισμό του ως ιμπεριαλιστή και σφαγέα των λαών, τη στιγμή που ούτε η ιμπεριαλιστική Σοβιετική Ένωση δεν τον χαρακτήριζε έτσι όπως ξεκάθαρα το βλέπουμε στο έργο *Μέγας Αλέξανδρος*, του



ακαδημαϊκού της Σοβιετικής Ακαδημίας Επιστημών, Δημήτρη Τσιμπουκίδη, που αποτέλεσε και την επίσημη κομματική άποψη για τον Αλέξανδρο.

Και για την δική σας ενημέρωση βρήκα στο διαδίκτυο πρόσφατα την πληροφορία ότι οργανώνεται έκθεση για τον *Μέγα Αλέξανδρο* στην Οξφόρδη από τον προσεχή Απρίλιο με την χρήση νέων τεχνολογιών, όπως βίντεο, φωτομωσαϊκά και τρισδιάστατες ψηφιακές αναπαραστάσεις. Παράλληλα με την έκθεση το πανεπιστήμιο της Οξφόρδης θα οργανώνει ανοικτό σεμινάριο για τον Μέγα Αλέξανδρο που θα διαρκέσει ολόκληρο το θερινό εξάμηνο! Αντίθετα εμείς ακριβώς πριν ένα μήνα ΥΠΕΣΤΕΙΛΑΜΕ τις σημαίες με την μορφή του Μεγάλου Αλεξάνδρου από τον χώρο της Διεθνούς εκθέσεως της Θεσσαλονίκης!

Όταν όλος ο κόσμος δυτικός και ανατολικός, μιλάγε για την ελληνική κληρονομιά σε Μέση Ανατολή, Αίγυπτο, Κεντρική Ασία, Βακτριανή και Ινδία, αυτά αυτά ήταν εξωτικές ιστορίες που δεν μας αγγίζουν. Και βεβαίως μόνοι μας δημιουργήσαμε ένα ιστορικό κενό, το οποίο, αφού δεν καλύψαμε εμείς επιχειρούν τώρα, άλλοι (π. χ. Σκοπιανοί), στηριζόμενοι σε διεθνή ισχυρά κέντρα, να το καλύψουν. Τα Σκόπια δεν έχασαν την ευκαιρία να εκμεταλλευτούν την ελληνογένεια κυριαρχικών λαών στην κεντρική Ασία, που αισθάνονται απόγονοι του Μ. Αλεξάνδρου. Πρόσφατα δέχθηκαν (με ... τουρκικό αεροπλάνο και κιτ εκδηλώσεις) τον πριγκηπικό ηγεμόνα των Ισμαηλιτών της Χούντζα στο βόρειο Πακιστάν, ως αδελφό τους Μακεδόνα, με τιμές αρχηγού κράτους. Εκτός από το portal *Νοιάζομαι* ουδείς στην Ελλάδα ασχολήθηκε με αυτό το γεγονός, που αλλάζει δραματικά προς όφελος των Σκοπίων όλη τη γεωπολιτική δυναμική της Ελλάδος στην κεντρική Ασία.

Και δυστυχώς συνεχίζουμε τα λάθη μας.

Το ίδιο κάναμε και με το Βυζάντιο.

Όπως σας ανέφερα ήδη στην Βόννη της Γερμανίας πραγματοποιήθηκε τον περασμένο Φεβρουάριο μέχρι Ιούνιο έκθεση με τίτλο *Λάμψης και καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο*. Είχα την ευκαιρία να την επισκεφθώ και να την περπατήσω.

Επιτρέψτε μου να αναφερθώ σε σχόλια του Θανάση Παπαρούπα φοιτητή Ιστορικού Αρχαιολογικού Αθηνών που δημοσιεύθηκαν στο περιοδικό *Παρεμβολή*.

Σχολιάζει ο Θανάσης Παπαρούπας: “Σε μια περίοδο όπου οι διμερείς σχέσεις Ελλάδος-Γερμανίας δεν είναι οι ιδανικές, μοιάζει με ερωνεία της συχνά κυνικής Κλειούς, προστάτιδος της Ιστορίας, το γεγονός ότι διοργανώνεται σε γερμανικό έδαφος μια παγκοσμίου εμβέλειας έκθεση

που αναδεικνύει τη μεγαλοπρέπεια του βυζαντινού πολιτισμού ακόμη και μέσα από αντικείμενα καθημερινής χρήσης.”

Και συνεχίζει: “Ο διευθυντής του Μουσείου Ρόμπερτ Φλεκ ξεκίνησε το σύντομο λόγο του λέγοντας ότι η έκθεση τελεί υπό την αιγίδα των προέδρων της Γερμανίας και της Τουρκίας Κέλερ και Γκιουλ αντίστοιχα. Για να προσθέσει στη συνέχεια χωρίς σχολιασμό ότι η ανάληψη της αιγίδας προτάθηκε και στην Προεδρία της Ελληνικής Δημοκρατίας, αλλά οι δικές της “διπλωματικές συνήθειες” δεν επιτρέπουν την ανάληψη τέτοιων πνευματικών ευθωνών στο εξωτερικό. Έτσι οι συνήθειες, ακόμη και χωρίς να το θέλουν, απέτρεψαν τον κίνδυνο να θεωρηθούν συμβολικά Έλληνες και Τούρκοι εξίσου κληρονόμοι της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας. Σχολιάζει ο Θανάσης Παπαρούπας!”

Και τώρα μπορεί να αναρωτηθεί κανείς γιατί αυτή η κατανόηση του βυζαντινού κόσμου δεν μπορούσε να γίνει νωρίτερα;

Θα μπορούσαν να δοθούν πολλές απαντήσεις:

Επιτρέψτε μου να απαντήσω στο ερώτημά μας με τέσσερις σύντομες απλές σκέψεις που θα ήθελα να τις χαρακτηρίσω “απολιτικές”.

A: Ίσως μια πρώτη εξήγηση να είναι στο ολοένα αυξανόμενο ενδιαφέρον για τον αναδυόμενο γεωπολιτιστικό χώρο της νέας Ανατολικής Ευρώπης και της Ορθόδοξης Ρωσίας.

Και εδώ ως μου επιτραπεί μια αναφορά σε πρόσφατα γεγονότα που καλύπτουν την ερμηνεία μου αυτή. Τα στοιχεία μου τα έχω πάρει από το περιοδικό *Economist* της 15<sup>ης</sup> Δεκεμβρίου του 2008.

Στα μέσα του 2008 η ρωσική κρατική τηλεόραση μετέδωσε μια ταινία, με τίτλο *Η καταστροφή της Αυτοκρατορίας: Ένα μάθημα από το Βυζάντιο*. Η ταινία σχολιάστηκε και στο χώρο αυτό με την φυσική παρουσία του συγγραφέα.

Η ταινία αποδείχθηκε τόσο δημοφιλής που επαναλήφθηκε με την προσθήκη τηλεοπτικής συζήτησης, που κατέληξε στο συμπέρασμα ότι, η Ρωσία μπορεί να υπάρξει στο μέλλον μόνον ως ορθόδοξη χριστιανική Αυτοκρατορία.

Στην ταινία ο Πατέρας Τύχον συγγραφέας και αφηγητής ταξιδεύει με πλήρη ιερατική περιβολή από την χιονισμένη Κωνσταντινούπολη ως τη Βενετία, και τονίζει ότι η Δύση “θρέφει γενετικό μίσος για το Βυζάντιο και την πνευματική του κληρονομία, που “προσεξτε” τι λέει, είναι η Ρωσία!”

Σύμφωνα με την ρωσική ταινία, η πλούσια και πολιτισμένη πρωτεύουσα του Βυζαντίου, η Κωνσταντινούπολη, ήταν το αντικείμενο του φθόνου των “επιθετικών βαρβάρων της Δύσης”, που την λεηλάτησαν κατά τη διάρκεια της 4<sup>ης</sup> Σταυροφορίας του 1204.

“Το πρώτο όμως λάθος του Βυζαντίου ήταν ότι εμπιστεύθηκε τη Δύση”.

Σήμερα “η απουσία μιας νέας ιδεολογίας στη Ρωσία μετά την κατάρρευση της Σοβιετικής Ένωσης, οδηγεί την ρωσική κυβέρνηση σε σφετερισμό της ιστορίας της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, ώστε να δικαιολογήσει την ξενοφοβική και αντιδυτική πολιτική της”, σχολιάζει ένας άλλος αναλυτής στο περιοδικό *Economist*.

Το Βυζάντιο ήταν η πηγή της ορθόδοξης χριστιανικής πίστης για τη Ρωσία. Γι’ αυτό και απεκάλεσαν τη Μόσχα, Τρίτη Ρώμη και όχι δεύτερη Κωνσταντινούπολη.

Η παραχάραξη της ιστορίας όμως τονίζεται στην ταινία μπορεί να οδηγήσει σε επανάληψη κάποιων από τις τραγωδίες του 20<sup>ου</sup> αιώνα που έζησε η Σοβιετική Ένωση τον περασμένο αιώνα.

Β: Άλλη μια πιθανή εκδοχή της στροφής στο Βυζάντιο προέρχεται από τον καθηγητή της Ιστορίας του Πανεπιστημίου Κολούμπια, Richard W. Bulliet που εισηγείται ένα νέο δόγμα στη Δύση και καθιερώνεται ως αντι-Χάντιγκτον. Το δόγμα του που αποκαλείται “Ισλαμο-Χριστιανικός Πολιτισμός” καθιερώνει ως ενιαίο γεωθρησκευτικό και πολιτιστικό χώρο το Ισλάμ και τη Χριστιανοσύνη. Θεωρεί τον *Πόλεμο των Πολιτισμών* του Σάμουελ Χάντιγκτον ως ένα “ξοφλημένο” μοντέλο, ικανό να παράγει μόνο κρίσεις και προβλήματα και εισηγείται το Βυζάντιο και την ελληνικότητα του ως γέφυρα μεταξύ δυτικής Χριστιανοσύνης και Ισλάμ.

Γ: Και άλλη μια όχι όμως πιθανή αλλά ρεαλιστική εκδοχή κυρίως για την αναγέννηση του Βυζαντίου στην Ανατολία είναι πως το τουρκικό βαθύ κράτος φαίνεται ότι προσπαθεί να διαμορφώσει τη μελλοντική πολιτική της Τουρκίας με βάση το νέο αυτό δόγμα αξιοποιώντας την ως κατ’ εξοχήν ισλαμο-χριστιανικό μόρφωμα που στηρίζεται στη Βυζαντινή και Οθωμανική Αυτοκρατορία. Ο Αχμέτ Νταβούτογλου υπουργός των εξωτερικών της γείτονος είναι ξεκάθαρος στο σημείο αυτό στο βιβλίο του *Το Στρατηγικό βάθος*.

Δ: Και τέλος ίσως η προβολή του Βυζαντίου να οφείλεται και στο ότι η Ελλάδα, με τις δυνατότητες της να οργανώνει μεγάλα πολιτιστικά γεγονότα και την τεχνογνωσία που έχει αποκτήσει, παρά την εθνομηδενιστική παρακμή μας, μπορεί ακόμα να προωθή αυτές τις δράσεις. Πάντως, πρέπει να τονίσουμε ότι αυτή η “εξωστρέφεια” του Βυζαντίου θα ήταν αδύνατη χωρίς τη συνεισφορά πολλών Ελλήνων ευεργετών αλλά και πολλών Ελλήνων και ξένων επιστημόνων.

#### ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ:

- › Γλυκατζή-Αρβελέρ Ε., Γιατί το Βυζάντιον, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2009.
- › Herrin J., Byzantium: The Surprising Life of a Medieval Empire, Princeton, NJ: Princeton University Press 2007.

- › Crowley R., 1453: The Holy War for Constantinople and the Clash of Islam and the West, Hyperion 2006.
- › Stoye J., The Siege of Vienna, Pegasus Books LLC, New York 2006.
- › Cormack R., Vassilaki M., Byzantium 330-1453, Royal Academy of Arts, London 2009.
- › De Byzance a' Istanbul, Éditions de la Réunion des musées nationaux, Paris 2009.
- › Byzantium: Splendur and Everyday Life, Art and Exhibition Hall of the Federal Republic of Germany, Bonn 2010.
- › Evans E., Wixon W., The Glory of Byzantium, Metropolitan Museum of Art, New York 1997.
- › Süddeutsche Zeitung, Missgunst, Gier, Bewunderung, München 28.10.2008.
- › Thuel F., Η κληρονομιά του Βυζαντίου, Poes 1999.
- › Κωνσταντέλος Δ., Βυζαντινή Κληρονομιά, Δαμασκός, Αθήνα 1990.
- › Derible W., Ταξίδι στην Σκιά του Βυζαντίου, Ωκεανίδα, Αθήνα 2000.
- › Linner S., Ιστορία του Βυζαντινού Πολιτισμού, Γκοβότση, Αθήνα 1999.
- › Lancaster O., Sailingto Byzantium, John Murray, Great Britain 1969.
- › Wells C., Σαλπάροντας απ' το Βυζάντιο, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2008.
- › Gouguenbeim S., Ο Αριστοτέλης στον Mon-Sain-Μισέλ, Ολκός, Αθήνα 2008.
- › Cameron A., Οι Βυζαντινοί, Ψυχογιός, Αθήνα 2009.
- › Γλυκαντζή-Αρβελέρ Ε., Η πολιτική Ιδεολογία της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, Ψυχογιός 2007.
- › Λεφτοσένκο Μ., Ιστορία της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας, Αναγνωστίδη, Αθήνα 1956.
- › Αρχιμ. Τύχωνος Σεβκούνωφ, Ηκατάρρευση της Αυτοκρατορίας. Βυζαντινό Μάθημα, Ρομφαία, Αθήνα 2008.
- › Νταβούτογλου Α., Το Στρατηγικό βάθος, Ποιότητα, Αθήνα 2010.

Zaza Khintibidze (Tbilisi)

## **Towards the Interpretation of Aristotle's *Poetics* (XXIV, 1460a5-11)**

From the outset, the passage XXIV, 1460a5-11 from Aristotle's *Poetics* attracted the attention of translators and commentators of the treatise. As is well known, the given part of *Poetics* presents Aristotle's unambiguous opinion about the nature of Homeric characters, in particular, on how Homer individualizes his characters, i. e. by means of their speeches – monologues and dialogues [cf. 1, 114-115]. According to Aristotle: [9] ... ὁ δὲ ὀλίγη [10] προφημασάμενος εὐθὺς εἰσάγει ἄνδρα ἢ γυναῖκα ἢ ἄλλο τι [11] ἦθος, καὶ οὐδὲν' ἀήθη ἄλλ' ἔχοντα ἦθος [9]. "But he (i. e. Homer) after a brief [10] preface immediately brings in a man or a woman or any other [11] character and no one without character, but [only] with character." However, these are only the end-lines of the passage in question, specifically, the ending of line 9 and lines 10 and 11, unlike which the beginning of the same passage, lines 5-9, invite substantially different interpretations and has long been commented upon.

The first interpretation ensues from S. H. Butcher's (1895, 1898) and W. H. Fyfe's (1932) translations, while the second one results from I. Bywater's translation, published in 1909, G. F. Else's translation with comments, published in 1957 and D. W. Lucas' comment on *Poetics*, first published in 1968 and later in 1972 and 1978. Below I will try to show how the mentioned interpretations differ and which of them is more accurate, in my view.

According to Aristotle: [5] Ὅμηρος δὲ ἄλλα τε πολλὰ ἄξιος ἐπαινεῖσθαι καὶ/Homer deserves praise for many other [reasons], but [6] δὴ καὶ ὅτι μόνος τῶν ποιητῶν οὐκ ἄγνοεῖ ὁ δὲ ποιεῖν αὐτὸν/also because alone among other [epic] poets he knows what to do.

Nothing is disputable in the quoted lines 5 and 6 and thus their sense is clear; however, Aristotle's words – μόνος τῶν ποιητῶν/alone among poets – must be interpreted as “alone among *epic* poets” and not as “alone among poets *in general*” – that is, among epic poets, dramatists and lyric poets. This is how the passage in question is translated by I. Bywater: “He alone among *epic* poets” (2, 83). On the other hand, D. W. Lucas emphasizes notes that this passage differs from the rest of Chapter 24 of the *Poetics* and therefore, does not refer to parallels and differences between epos and tragedy (3, 226). G. F. Else too provides a similar interpretation of this passage of the *Poetics*. Specifically, he reconstructs in brackets the word “epic” – (epic) poets (4, 619). Nevertheless, other translators and commentators, including those of our times, believe that in this passage Aristotle compares Homer not with other *epic* poets but with poets *in general*, i. e. epic poets as well as dramatists. Thus, I believe that the inaccurate interpretation stems from S. H. Butcher's and W. H. Fyfe's above-mentioned translations (5; 6), in which the words – μόνος τῶν ποιητῶν – are translated into English as “the only poet” and “alone of all poets” respectively.

In the following three lines of the passage, lines 7, 8 and the first part of line 9, Aristotle continues his reasoning in the following way: [7] αὐτὸν γὰρ δεῖ τὸν ποιητὴν ἐλάχιστα λέγειν: οὐ γὰρ ἐστὶ/and the poet himself should speak very little because [he] is not [8] κατὰ ταῦτα μιμητής. οἱ μὲν οὖν ἄλλοι αὐτοὶ μὲν δι' ὅλου/an imitator (i. e. a poet) owing to it. Others (i. e. other epic poets), in fact, always (i. e. throughout the whole poem) [9] ἀγωνίζονται, μιμοῦνται δὲ ὀλίγα καὶ ὀλιγάκις/*take part* themselves (αὐτοὶ), but imitate little and insignificantly.

The interpretation of given passage is complicated by the circumstance that Aristotle's words – αὐτὸν γὰρ δεῖ τὸν ποιητὴν ἐλάχιστα λέγειν [1460a7], i. e. “the poet himself should speak very little” – can be interpreted in two ways: 1. a poet should speak very little in the first person; 2. a poet should speak very little both, in the first and third persons.

The first interpretation is stemmed from Butcher's and Fyfe's above-mentioned translations and are unambiguously conveyed in the comments on the translation. For example, Butcher's mentioned passage has the following comment: “Aristotle points out that the poet should take as little part as possible in the actual story of an epic – meaning limited first-person narration, and no personal appearances in scenes if possible” (5), while according to the comment on Fyfe's translation of the passage, “when Aristotle says “the poet speaks himself” and “plays a part himself” he refers not to narrative, of which there is a great deal in Homer, but to

the “preludes” (cf. προημισαόμενος...) in which the poet, invoking the Muse, speaks in his own person. Ridgeway points out that in the whole of the *Iliad* and *Odyssey* Homer thus “speaks himself” only 24 lines (6).

As mentioned above, a different, and in my opinion, the most accurate, interpretation of the passage is provided by Else and Lucas. In particular, according to G. F. Else, “... to Aristotle’s mind Homer is not really so much a narrator as a dramatist. He is just that epic poet who narrates least and dramatizes most” (4, 620), “... Homer, then, is the only epic poet who understood the poet’s duty: that is, to imitate (mimēstai = poiein), not merely to talk (legein)” (4, 621).

Lucas offers an even more detailed analysis and draws parallels with Chapter 3 of the *Poetics*, after which he concludes: “Apparently, A[ristotle] does not distinguish between passages in which poets narrate (i. e. speak themselves in the III person, - Z. Kh.) and those in which they speak personally (i. e. in the I person, - Z. Kh.) as in invoking the Muse or commenting on their story, e. g. *Il.*, 23. 176” (3, 67, cf. 226). According to Lucas, Aristotle considers Homer the only epic poet who “speaks little”, whether in the first or in the third person. This is narrated part of the poem and is expressed by a word ἀγωνίζονται (1460a9). Hence, Homeric narrative is more often presented from the characters’ perspective, that is, through impersonation, which, according to Lucas, is expressed in the passage as μιμοῦνται (1460a9). This exactly marks his superiority over other epic poets. Finally, Lucas sums up his reasoning over the distinction between ἀγωνίζονται and μιμοῦνται in the following way: “anyway the distinction is between narration [ἀγωνίζονται: in place of λέγουσι] and impersonation, the meaning of μιμοῦνται here” (3, 226-227).

Thus, taking into consideration Else’s and especially Lucas’ comments, I comprehend the given passage (XXIV, 1460a5-11) of *Poetics* in the following way: [5] “Homer deserves praise for many other [reasons], but also [6] because alone among other [epic] poets he knows what to do, [7] and the poet himself should speak very little [as a narrator] because [he] is not [8] an imitator (i. e. a poet) owing to it. Others (i. e. other epic poets), in fact, always (i. e. throughout the whole poem) narrate themselves [9], but imitate (i. e. impersonate) little and insignificantly. But he (Homer) after a brief [10] preface immediately brings in a man or a woman or any other [11] character and no one without character, but [only] with character” (i. e. in contrast to other epic poets, Homer individualizes his characters through their speeches, or dialogic - and not narrated - parts of the text).

Finally, I would like to focus attention on one more point: the above interpretation of passage XXIV, 1460a5-11 of *Poetics*, in my view, makes it

possible to analyze the question of the individualization of Homeric characters and at the same time, provides an opportunity to study the problem of the genesis of the *Iliad* and the *Odyssey* in an innovative way. I mean the fact that, according to Aristotle, Homer exceeds other epic poets in the large number of dialogic parts of his poems. I think, that the double innovation of the author of the *Iliad* and the *Odyssey* – his successful aspiration to the compositionally organized monumentality, or to an extensive and at the same time, structurally united composition, as well as to the large number of dialogic parts of the text – can be logically connected to each other. However, Homeric researchers, as far as I know, have never taken such an opportunity. But this is the subject of further discussion (7).

#### REFERENCES:

- > (1) Gordeziani R., *The Greek Literature*, I, Tbilisi 2002 (in Georgian).
- > (2) *On The Art Of Poetry* by Aristotle, translated by I. Bywater, with a preface by G. Murray, Oxford 1920.
- > (3) Lucas D. W., *Aristotle, Poetics*, Introduction, Commentary and Appendixes, Clarendon Press, Oxford 1978.
- > (4) Else G. F., *Aristotele's Poetics: The Argument*, Leiden 1957.
- > (5) <http://www.gradesaver.com/aristotles-poetics/study-guide/section6/> (Summary and Analysis of Chapt., 21-24).
- > (6) Aristotle in 23 vls., v. 23, translated by W. H. Fyfe, Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1932.  
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0056%3Asection%3D1460a>.
- > (7) Khintibidze Z., *Aristotle About Homeric Innovation* and Book 9 of the *Iliad*: Oral and Written Stages of Enlargement, Electronic Bilingual Scholarly Peer-Reviewed Journal *Spekali* of the Faculty of Humanities at Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, 5, 2012.  
<http://www.spekali.tsu.ge>



Βασίλειος Κλέντος (Αθήνα)

## **Μονή Ιβήρων: Πνευματικές Σχέσεις ανάμεσα στο Άγιον Όρος και στη Γεωργία**

Το Άγιον Όρος είναι η ανατολικότερη από τις τρεις χερσονήσους της Χαλκιδικής, που απλώνεται στα γαλανά νερά του Αιγαίου μεταξύ Θερμαϊκού και Στρυμωνικού κόλπου. Έχει μήκος περίπου 60 χιλιόμετρα, πλάτος 8 μέχρι 12 και καλύπτει έκταση περίπου 360 χιλιομέτρων. Στην αρχή της χερσονήσου το έδαφος είναι ομαλό με μικρές πεδιάδες και χαμηλούς λοφίσκους. Καθώς όμως προχωρεί σχηματίζεται ένα πλήθος από κορυφές, που σιγά σιγά γίνονται πιο υψηλές για να καταλήξουν στο γυμνό και απότομο Άθω με την πανύψηλη και μαρμαρένια πυραμίδα του που το ύψος της είναι 2.033 μ.

Η μορφολογική διαμόρφωση του Αγίου Όρους επηρέασε δραστικά και την περιβαλλοντική του ταυτότητα, που αναδεικνύεται καθολικά από τη μεγάλη βιοποικιλότητα σε όλα τα επίπεδα. Πάνω από 1.400 είδη φυτών, 350 είδη μανιταριών, 131 είδη πτηνών, 37 είδη θηλαστικών, 8 είδη αμφιβίων και 14 είδη ερπετών συνθέτουν αιώνες τώρα ένα μοναδικό μωσαϊκό.

Η ανθρώπινη παρουσία, διακριτική και πειθαρχημένη, ακολουθεί την προσταγή της φύσης. Οι πρώτοι πατέρες – μοναχοί απέθεσαν διακριτικά εδώ την παρουσία τους πριν από περίπου χίλια χρόνια. Οι κατασκευές τους προσαρμόζονται στη φύση και οι γεωργικές τους δραστηριότητες αποτελούν συνέχεια της ευαισθησίας τους για το χώρο που υπηρετούν και διαβιούν.

Το Άγιον Όρος, ο Άθως, ονομάζεται και “άμπελος Κυρίου Σαβαώθ”, επειδή κατοικούν οι Άγιοι, είναι ο τόπος των ανθρώπων, η κατοικία των ερημιτών και ασκητών που θέλουν να συναντήσουν και να συνομιλήσουν με τον Θεό. Γι’ αυτό είναι το μοναδικό όρος από όλα τα όρη της κτίσεως

και του κόσμου που προσαγορεύεται από τους αγίους και τους πατέρες “Άγιον”, κατά τον άγιο Μάξιμο τον Καυσοκαλυβίτη. Είναι ο επίγειος ουρανός, όπου διαμένουν οι “φαιδροί μαργαρίτες” αγωνιζόμενοι. Είναι ο τόπος της ηρεμίας και ενθυμήσεως του Αδάμ στον Παράδεισο, καθημερινά δοξολογείται ο Τριαδικός Θεός και γίνονται δεήσεις και ευχαριστίες στην Κυρία Θεοτόκο.

Σύμφωνα με μια παράδοση, η Θεοτόκος με τον Ευαγγελιστή Ιωάννη, παραπλέοντας τον Άθω, όταν πήγαιναν να επισκεφθούν τον Λάζαρο στην Κύπρο, αποβιβάστηκαν, ύστερα από φοβερή θαλασσοταραχή, στο χώρο όπου βρίσκεται σήμερα η Ιερά Μονή Ιβήρων. Εκεί η Παναγία σταμάτησε για λίγο και θαυμάζοντας το ωραίο τοπίο ζήτησε από τον Υιόν της να της παραχωρήσει όλο το όρος σαν δώρο, παρόλο που οι κάτοικοί του λάτρευαν τα είδωλα. Τότε ακούστηκε μια φωνή που έλεγε: “Έστω ο τόπος ούτος κλήρος σου και περιβόλαιον σου και παράδεισος, έτι δε και λιμνή σωτηρίας των εθελόντων σωθῆναι.” Έτσι καθιερώθηκε το Άγιον Όρος σαν κλήρος και περιβόλι της Παναγίας.

Κατάλληλος σαν τοποθεσία και στάδιο ασκητικών αγώνων, ο Άθως συγκέντρωσε από τους πρώτους κιόλας βυζαντινούς χρόνους πολλούς μοναχούς που προέρχονταν από όλα τα σημεία της αυτοκρατορίας. Στο Άγιον Όρος σήμερα λειτουργούν 20 μονές – αριθμός κλειστός – και το έδαφός του έχει μοιραστεί σε αυτές. Αποτελεί αναπόσπαστο τμήμα του ελληνικού κράτους, είναι αυτοδιοίκητο και είναι η αρχαιότερη Δημοκρατία της Ευρώπης.

Η Μονή Ιβήρων πήρε το όνομά της από τους πρώτους Γεωργιανούς Ίβηρες μοναχούς που την ίδρυσαν και εγκαταβίωσαν σ’ αυτήν. Βρίσκεται πάνω σε ένα γραφικό ορμίσκο της βορειοανατολικής πλευράς της χερσονήσου, πλάι ακριβώς στις εκβολές ενός μεγάλου χειμάρρου, και τιμάται στην εορτή της Κοιμήσεως της Θεοτόκου (15 Αυγούστου). Κατηφορίζοντας από τις Καρυές (πρωτεύουσα Αγίου Όρους) και ύστερα από έναν ευχάριστο περίπατο, φτάνουμε εκεί σε μιάμιση ώρα περίπου.

Το μοναστήρι ιδρύθηκε το τελευταίο τέταρτο του 10<sup>ου</sup> αι. – λίγο μετά τη Λαύρα και το Βατοπαίδι – στην ιεραρχία είναι τρίτο στην τάξη, στη θέση ή περίπου εκεί όπου προηγουμένως ήταν η λαύρα του Αγίου Κλήμεντος. Η ίδρυσή του συνδέεται με τα ονόματα Ιωάννη του Ίβηρα και Ιωάννη του Τορνικίου. Φαίνεται όμως ότι πρόκειται για ένα πρόσωπο, αν και οι γεωργιανές πηγές διακρίνουν καθαρά τους δύο άνδρες. Ο Ιωάννης Τορνίκιος, που ήταν αυλικός του ηγεμόνα της Ιβηρίας Δαβίδ και αξιωματούχος του Βυζαντίου, τα εγκατέλειψε όλα και έγινε μοναχός στην αρχή σε ένα μοναστήρι κάπου στη Μακεδονία. Μετά πήγε στον Όλυμπο και τελευταία στον Άθω, σε μια έρημη γωνιά στην περιοχή της Λαύρας, όπου του δόθηκε

η ευκαιρία να γνωρίσει τον Όσιο Αθανάσιο τον Αθωνίτη και να τον παρακαλέσει να μείνει κοντά του.

Ο αυτοκράτορας του Βυζαντίου Βασίλειος Β΄ κάλεσε στην πρωτεύουσα (το 978) το μοναχό πλέον Τορνίκιο και ζήτησε τη βοήθειά του σε διάφορα διπλωματικά και στρατιωτικά θέματα και ειδικότερα στην καταστολή της ανταρσίας του στρατηγού Βάρδα Σκληρού, που είχε κιόλας στασιάσει εναντίον του κράτους και χτυπούσε τα βασιλικά στρατεύματα. Ο Τορνίκιος, υπακούοντας στην πρόσκληση του αυτοκράτορα, έβγαλε το ράσο και κινήθηκε αμέσως (άνοιξη 979) εναντίον του Βάρδα μαζί με τον ηγεμόνα Δαυίδ, επικεφαλής 12.000 Ιβήρων ιππέων, τελειώνοντας την αποστολή του με επιτυχία (24 Μαρτίου 979). Κατόπιν γύρισε πάλι στο Άγιον Όρος όπου άρχισε την ανέγερση του σημερινού μοναστηριού ή καλύτερα τη διεύρυνση και επέκταση της λαύρας του Κλήμεντος. Το μεγάλο αυτό έργο άρχισε και τελείωσε χάρη στις πλούσιες δωρεές και τα πολλά λάφυρα που πήρε μαζί του όποτε από την παραπάνω νίκη του.

Το νέο μοναστήρι ονομάστηκε από την αρχή των Ιβήρων, από την καταγωγή των ιδρυτών και των πρώτων μοναχών που μόνασαν σε αυτό και διατηρεί την ίδια ονομασία μέχρι σήμερα. Ωστόσο το έτος 1357 με σιγίλλιο του Πατριάρχη Καλλίστου Β΄, το γεωργιανό αυτό ιερό καθίδρυμα ήρθε στα χέρια των Ελλήνων, που υπερείχαν αριθμητικά έναντι των μοναχών από την Ιβηρία (Γεωργία). Στο νεοσύστατο μοναστήρι προστέθηκαν από πολύ νωρίς και μέχρι το 14<sup>ο</sup> αι. πολλά μικρά μοναστήρια εκτός Αγίου Όρους. Δεν παρέμεινε βέβαια και αυτό ανέπαφο από τις διάφορες επιδρομές εναντίον του Αγίου Όρους και τις ανάλογες συνέπειές τους. Σχετικά αναφέρονται πολλές καταστροφές του από πειρατές, από ενωτικούς της Δύσεως και τους φοβερούς Καταλανούς στις αρχές του 14<sup>ου</sup> αι. Μετά από όλα αυτά, οι Παλαιολόγοι αυτοκράτορες, ο κράλης της Σερβίας Στέφανος Δουσάν και κυρίως ο ηγεμόνας της Ιβηρίας Γοργοράνης και οι διάδοχοί του ενίσχυσαν το έργο της ανοικοδόμησής του. Η νέα αυτή περίοδος της ακμής του μοναστηριού συνεχίστηκε μέχρι το τέλος του 16<sup>ου</sup> αι., οπότε εμφανίστηκαν μεγάλες οικονομικές δυσκολίες. Για τη λύση του αδιεξόδου αυτού οι Ιβηρίτες μοναχοί έφθυαν στην πατριδα τους, όπου επισκέφτηκαν τον ηγεμόνα Αλέξανδρο Στ΄, στον οποίο παρέδωσαν τα κλειδιά του μοναστηριού, ζητώντας οικονομική βοήθεια. Αποτέλεσμα της ενέργειάς τους αυτής, σε συνδυασμό και με τις επισκέψεις τους σε άλλες χώρες, ήταν η συγκέντρωση πολλών χρημάτων, με τα οποία όχι μόνο ξεχρεώθηκε το μοναστήρι, αλλά άρχισε η ανέγερση και καινούργιων οικοδομών και ο αριθμός των μοναχών αυξήθηκε και έφτασε σε λίγο τους 300.

Μοναδικός θησαυρός και προστάτιδα της Μονής Ιβήρων είναι η Θσαματουργή εικόνα της Παναγίας Πορταΐτισσας. Κατά την εποχή της

εικονομαχίας στη Νίκαια της Κωνσταντινούπολης είχε την εικόνα μια ευσεβής χήρα και για να την περισώσει από τη μανία των εικονομάχων την έριξε στη θάλασσα. Το έτος 1004 παρουσιάζεται στη θάλασσα της παραλίας της Μονής Ιβήρων ένα έκτακτο φαινόμενο, μια ουρανομήκης φλόγα, ένας στύλος πύρινος, που συγκεντρώνει τα πλήθη του Αγίου Όρους, για να ιδούν τι; Μια εικόνα της Παναγίας πλέουσα όρθια στη θάλασσα. Την πλησίαζαν με βάρκες αλλά η εικόνα απομακρυνόταν. Στα όρια της Μονής Ιβήρων ασκήτευε ο όσιος Γαβριήλ από την Ιβηρία. Σε αυτόν η Παναγία παρεχώρησε την ευλογία της να βγάλει την εικόνα της από τα νερά. Την εναπόθεσαν στο Καθολικό της Μονής, αλλά η εικόνα έφευγε και πήγαινε και στεκόταν πάνω από την πύλη της Μονής. Έτσι αποφάσισαν οι Ιβηρίτες μοναχοί να την τοποθετήσουν μόνιμα εκεί. Η εικόνα προστατεύει την πόρτα-πύλη της Μονής και γι' αυτό ονομάστηκε Πορταΐτισσα. Σήμερα φυλάσσεται σε μικρό παρεκκλήσιο, δίπλα από την παλαιά πύλη. Πολλά θαύματα έχουν γίνει από τη θαυματουργό εικόνα – επιλέγω ένα χαρακτηριστικό θαύμα. Κατά το έτος 1651 ο αυτοκράτορας της Ρωσίας Αλέξιος Μιχαήλοβιτς ζήτησε από τη Μονή Ιβήρων να του στείλει τη θαυματουργή εικόνα στη Μόσχα, ευελπιστώντας σε βοήθεια της Παναγίας για την παράλυτη στα κάτω άκρα κόρη του. Οι μοναχοί, με άδεια του Πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Ιωαννικίου, στέλνουν πιστό αντίγραφο της εικόνας (έργο του εικονογράφου ιερομονάχου Ιαμβλίου). Το αυτοκρατορικό ζεύγος, ο Πατριάρχης Μόσχας Νίκων και χιλιάδες πιστού λαού περίμεναν να υποδεχθούν την Αγία εικόνα. Η κατάκοιτη κόρη τους, με το άκουσμα της άφιξης της Πορταΐτισσας, σηκώθηκε από το κρεβάτι της, ιαθείσα και έτρεξε να συναντήσει τους έκπληκτους γονείς της. Το θαύμα συνετελέσθη, με μάρτυρες τους χιλιάδες Μοσχοβίτες. Ο αυτοκράτορας από ευγνωμοσύνη χάρισε στη Μονή Ιβήρων το ιστορικό Μοναστήρι του Αγίου Νικολάου της Μόσχας και χρηματικό επίδομα ετησίως 2.500 ρουβλίων (το μοναστήρι εισέπραττε μέχρι τα 1932). Έτσι η Μονή Ιβήρων διευκολύνετο πλουσιοπάροχα για τις ανάγκες της, οικονομικές και επισκοπευσιακές.

Το Μοναστήρι Ιβήρων πρόσφερε μεγάλη οικονομική βοήθεια στην επανάσταση των Ελλήνων του 1821. Γνώριζε φοβερές καταστροφές και πυρκαγιές στα χρόνια 1845 και 1865 και ανοικοδομήθηκε αργότερα χάρη στα πλούτη του και στις εισφορές πολλών χριστιανών.

Το Καθολικό της Μονής, αφιερωμένο στην Κοίμηση της Θεοτόκου (15 Αυγούστου) χτίστηκε στο πρώτο μισό του 11<sup>ου</sup> αι. από τον Ιβηρα μοναχό Γεώργιο Βαρασβατζέ, που χρημάτισε για πολλά χρόνια ηγούμενος της μονής και ανοικοδομήθηκε στη σημερινή του μορφή το 1513. Βρίσκεται στο μέσο περίπου της μεγάλης αυλής και ακολουθεί το σχήμα του

βυζαντινού αγιορείτικου ρυθμού. Από το παλιό Καθολικό σώζεται ακόμη το ωραίο μαρμαροθέτημα με διάφορα γεωμετρικά σχήματα και μια μεγαλογράμματη επιγραφή γύρω γύρω. “Εγώ εστερέωσα τους στύλους αυτής και εις τον αιώνα ου σαλευθήσεται. Γεώργιος μοναχός ο Ίβηρ και κτίτωρ.”

Πλουσιότατο και από τα πιο αξιόλογα του Αγίου Όρους είναι το Σκευοφυλάκιο και η Βιβλιοθήκη της Μονής. Περιέχει πάνω από 2.000 χειρόγραφα ποικίλης ύλης και περιεχομένου και 15 λειτουργικά ειλητάρια. Από όλους αυτούς τους κώδικες οι 123 είναι περγαμηνόι, ενώ οι υπόλοιποι βομβύκτινοι (23) και χάρτινοι. Σε αυτούς πρέπει να προστεθούν και 100 περίπου περγαμηνόι γραμμένοι σε γεωργιανή γλώσσα.

Ο τελευταίος Ίβηρας μοναχός, ονόματι Τύχων, πέθανε το 1955.

Για τη Γεωργία - Ιβηρία η Μονή Ιβήρων υπήρξε πάντοτε ένα μεγάλο πνευματικό κέντρο επί αιώνες. Οι πατέρες που έζησαν εκεί είχαν πολύ στενές και δημιουργικές σχέσεις με φημισμένους Έλληνες εκκλησιαστικούς παράγοντες και ακολουθούσαν πιστά το μοναστηριακό τυπικό. Τα σημαντικότερα έργα, τα οποία τυπώνονταν στο εξωτερικό, μεταφράζονταν αμέσως στα γεωργιανά και αντίστροφα.

Για 10 αιώνες συνεχίστηκαν οι πνευματικές σχέσεις Αγίου Όρους και Γεωργίας. Εύχομαι να συνεχίζονται, με τη βοήθεια της Υπεραγίας Θεοτόκου, προστάτιδας του Αγίου Όρους, και στο μέλλον προς δόξαν Θεού.

#### ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ:

- > Παναγιώτης Χρήστου, Το Άγιον Όρος, Προϊστορία, Ιστορία, Θεσμοί, Βίος, Θεσσαλονίκη 1987.
- > Γεράσιμος Σμυρνάκης, Το Άγιον Όρος, Καρύες 1988.
- > Σωτήρης Καδάς, Το Άγιον Όρος, Τα μοναστήρια και οι θησαυροί τους, Αθήνα 1979.
- > Ανδρέου Μοναχού, Το Άγιον Όρος, Θεσσαλονίκη 1969.
- > Προηγούμενου Μαξίμου Ιβηρίτου, Ιστορικών-Θαύματα και Παρακλητικός Καλών της Παναγίας Πορταΐτισης, Άγιον Όρος-Αθω 1976.

Ekaterine Kobakhidze (Tbilisi)

## **Etruscans in the Context of European Identity**

The so-called cultural factor has a decisive role in European identity. It is common knowledge that the legacy of Antiquity made a significant contribution to shape it.

Numerous fundamental studies have been devoted to the role of the ancient civilisation in the formation of European culture. However, the importance of the cultures, which made their contributions to the process of shaping European identity by making an impact on the ancient Greek and Roman world directly or *via Graeca* or *via Roma*, have not been given sufficient attention.

In this regard, the Etruscan legacy is one of the most noteworthy. Pierre Grimal wrote in this connection that the Etruscan civilisation “played the same role ... in the history of Italy as the Cretan civilisation played in shaping the Greek world.”<sup>1</sup>

At the same time, the Etruscan civilisation proper emerged based on the archaic roots of Mediterranean cultures and, becoming, like the Greek civilisation, the direct heritor of the so-called Mediterranean substratum, which it elevated to new heights thanks to its own innovations and interpretations, it fulfilled an important function of a cultural mediator in the history of the nations of the new world.

This is precisely what Franz Altheim meant, noting that “the importance of the Etruscan civilisation lies first and foremost in its cultural mediation.”<sup>2</sup>

As noted above, in addition, Etruscans introduced a lot of innovations and it is noteworthy that they were made in numerous important spheres, which we are going to discuss in detail below.

---

<sup>1</sup> Grimal P., *Auf der Suche nach dem antiken Italien*, Frankfurt am Main 1965, 61.

<sup>2</sup> Altheim F., *Römische Geschichte*, Frankfurt am Main 1953, 65.

As mentioned above, Etruscans influenced the cultures of European nations both directly and *via Roma*. Therefore, we are going to consider both direction one after the other.

### **I. Direct Influence**

Archaeological findings make it clear that there were active relations between Italy and Central Europe back in the Bronze Age – 13<sup>th</sup>-12<sup>th</sup> centuries BC.

Villanovan-Etruscan items that are original or, what is more noteworthy for us, imitated appear first in southern Italy, then in the area close to the Alps, and finally in the regions to the north of the Alps.

These items that are linked to the so-called “military ideology of Etruscans” – helmets, shields, horse bridles, crescent-shaped razors, and so forth – give rise to local versions found in the so-called Halstatt zone on Austrian territory, in west Ukraine, Zurich, Slovakia and Dalmatia.

The culture of feasts and wine expanded from Etruria together with material culture, as well as articles of luxury and the rules of their use, which become established in the life of European nations.

Back in the 7<sup>th</sup> century BC Etruscan artefacts appear in a number of European countries – for example, France, Germany, and Renania – well ahead of Greek archaeological materials. Other nations gradually start imitating the Etruscan artistic style, which replaces ancient local traditions in this sphere.

The importance of Etruscan elements is particularly evident in the Celtic art<sup>3</sup> and in southern Gallic and Spanish artefacts.

Thus, the so-called “first Etruscan wave”, which reached Europe in ancient times, played an important role in shaping local cultures.

The so-called “second wave” of direct Etruscan influence is linked to the era of Renaissance. It is in this era that the Etruscan culture was rediscovered and studied. Etruscan architecture and art attracted particular attention and became a source of imitation and inspiration.

It has been noted in numerous modern studies<sup>4</sup> that the traces of Etruscan architecture are obvious in the architecture of the Renaissance.

It is important that similar allusions were made in the Renaissance era proper. For example, Leone Battista Alberti (died in 1472) wrote about his

---

<sup>3</sup> Adam R., Briquel D., Gran-Aymerich J., Kidgway D., Strom I., von Nase F.-W., I rapporti transalpini, in: Gli Etruschi, Bompiani, Gaggiano, Milano 1998, 170 etc.; Bonloumié B., Il commercio marittimo nel sud della Francia, in: op. cit., 154-159; Almagro-Gorbea M., Gli Etruschi e la penisola Iberica, in: op. cit., 160-165.

<sup>4</sup> Thomson de Grummond N., Rediscovery, in: Etruscan Life and Afterlife, Wayne State University Press, Detroit 1986, 27.

numerous observations on the Etruscan architectural style and proportions in his book *Ten Books on Architecture*. He designed Palazzo Rucellai in Florence inspired by the architecture of Etruscan burial grounds and the ornaments on the facade repeat the elements of art seen on Etruscan urns.

Etruscan influence is also visible in the architecture of the Poggio a Caiano villa in Florence belonging to Lorenzo dei Medici.

Giuliano di Sangallo, the renowned architect of this villa situated in the outskirts of Florence, used architectural elements of Etruscan temples, placing on the friso of the villa figures with snakes that are encountered in Etruscan burial places among gods of death Charun and Tuchulcha.

The interest in Etruscan architecture and art aroused by the Medicis continued into the 16<sup>th</sup> century. Well-known Italian painter Pantormo depicts Etruscan god Vertumnus on the fresco in the hall of the same villa.

Together with architects, artists and sculptors of the Renaissance era and the period before it actively studied Etruscan art and found new sources of inspiration in the artistic creation of Tyrrhenians.

Their influence is obvious in the masterpieces by many renowned artists and sculptors; for example, the side face of Judas Iscariot by Giotto is unusually similar to that of Charun, Etruscan god of death; Benvenuto Cellini's well-known sculpture of Perseus with Gorgon Medusa's severed head is a precise copy of the posture of Uthste (Odysseus) seen on an Etruscan mirror; the Etruscan trace is visible in works by Nicola Pisano, Brunelleschi, Ghiberti, Masaccio, Donatello, Alberti, Leonardo, Michelangelo, Giorgio Vasari, and others.

I think it is needless to speak about the significant influence that the works by artists of the Renaissance had on the formation of the European artistic culture, which emphasises once more the importance of the Etruscan legacy.

## **II. Influence *via Roma***

Uncovering the role of the Etruscan legacy in the Roman culture is important both for studies in the formation of the Roman civilisation and in the context of the formation of European cultures *via Roma*, the latter being closer to the problems we are looking into.

Given the many-sided nature of the problem, we selected the so-called thematic principle as the starting point, which implies concentration of materials in specific thematic groups.

These thematic groups are as follows:

1. Political and social issues;
2. Military issues;



3. Religious issues;

4. Culture.

### 1. Political and Social Issues

#### a) Principles of State Structure

Romans used the experience of Etruscans in building their state on a lot of occasions. Romans borrowed the main features of monarchic principle of state management – as Cicero called in, *civitas regia*, from Etruscans, who were most experienced in the field among their neighbours.

Together with the monarchic principle, Romans also borrowed from them royal symbols such as royal throne made of ivory, royal clothing (*trabea*), and the institution of lictors accompanying kings and court nobility.<sup>5</sup>

Later, monarchy collapsed in some Etruscan cities and was replaced by oligarchy, which means that cities of Etruria were governed by so-called panels of noblemen led by two *zilachs/zilaths*, not kings (*lucumon*). Following Etruscans, the change was made in Rome, too. It is believed in modern Etruscology that *zilachs* are predecessors of Roman consuls and magistrates.<sup>6</sup>

Thus, as sources, archaeological data, linguistic materials, and modern etymological studies have shown, the so-called monarchic as well as republican governance systems were borrowed from Etruscans.

European nations that were part of the Roman Empire for centuries adopted all these institutional principles of Etruscans via Romans. They adopted them and later, used in the governance systems of their own countries.

### 2. Military Issues

According to sources, Romans borrowed the following items from Etruscans in the military field:

- 1) Military trumpet (Diodorus of Sicily, V, I);
- 2) Titles of military commanders (Diodorus of Sicily, V, I);
- 3) Triumphal marches and decorations (Strabo, *Geography*, V, II, 2).

It is noteworthy that like Etruscans, Romans divided their army into *centurias* and adopted the Etruscan military terminology.<sup>7</sup>

The military terminology, the principle of organising armies, and the ritual of triumphal marches became organic parts of European nations' traditions in the field *via Roma*.

<sup>5</sup> Livius, I, 38, 6-8; Diodorus Sicullus, *Bibliotheca Historica*, V, 40, 1.

<sup>6</sup> Cristofani M., *Magistrature*, in: *Dizionario illustrato della civiltà etrusca*, Firenze 2000, 161.

<sup>7</sup> For the origin of Latin terminologies in military sphere cf. Gamkrelidze E., *Foreign Words in Latin*, Tbilisi 2002, 144-151 (in Georgian).

### 3. Religious Issues

This group comprises the following subgroups:

- a) Divination
- b) Gods
- c) Mythology
- d) Rituals and traditions

#### a) Divination

Numerous sources of Antiquity, about 30 authors, point to the Etruscan art of prophesy. For example, Cicero (*De Divin.*, I, 92) wrote: "The Etruscans are very skilful in observing thunderbolts, in interpreting their meaning and that of every sign and portent. That is why, in the days of our forefathers, it was wisely decreed by the Senate, when its power was in full vigour, that, of the sons of the chief men, six should be handed over to each of the Etruscan tribes for the study of divination, in order that so important a profession should not, on account of the poverty of its members, be withdrawn from the influence of religion, and converted into a means of mercenary gain."

Etruscan prophets retained the authority even in Late Antiquity, which is reflected in works by Ammianus Marcellinus and Procopius of Caesarea. Elements of Etruscan prophesy can clearly be seen in magic teachings of Medieval Europe and components of Tyrrhenian haruspicy and auspice are visible in magic cult rituals.

#### b) Gods

In the book *Etruscan Terminology of Cult*,<sup>8</sup> which aimed at restoring and studying the Etruscan pantheon, we identified a group of deities that had an influence of the names and cults of Roman gods. Here are most noteworthy examples:

- 1) Etr. Ani – Rom. Janus;
- 2) Etr. Maris – Rom. Mars;
- 3) Etr. Uni – Rom. Juno;
- 4) Etr. Nethuns – Rom. Neptune;
- 5) Etr. Velchans – Rom. Vulcanus;
- 6) Etr. Satres – Rom. Saturnus;
- 7) Etr. Selvans – Rom. Silvanus;
- 8) Etr. Menrva – Rom. Minerva;
- 9) Etr. Lasas – Rom. Lares;

---

<sup>8</sup> Kobakhidze E., *Etruscan Terminology of Cult (Meaning and Genesis)*, Tbilisi 1994 (in Georgian).

## c) Mythology

There are a lot of examples of Etruscan legends and heroes being copied and "inserted" in Roman mythology. The myth about Romulus and Remus is a good example in this regard.

According to most researchers, the myth about Romulus and Remus is of Etruscan origin from the beginning to the end. The Etruscan etymology of Romulus and Remus as well as the name of the city (Roma) is indicative of this. All these names come from the name of an Etruscan clan, Ruma (Cf. also the old name of the Tiber – Rumon; Servius, *Ad Aen.*, 8, 63, 8). The etymologies of some names mentioned in the myth – Mars, Lupus, and Acca Larentia – are also linked to Etruscans.<sup>9</sup>

Thus, if we assume that representatives of the Ruma clan – Romulus and Remus – founded a city (which is been done, as confirmed by numerous sources, in full accordance with concrete instructions of Etruscan prophets) and Romulus became its first ruler, it is natural to regard him as the first lucumon of Rome. Professor R. Gordeziani expressed the same opinion, when considering the reasons for the unproductive nature of the Etruscan stem *lauchme*: "The origin of *lucumones* is linked to the first lucumon or lucumons – Romulus and Remus, who received this nickname as those suckled by a she-wolf, i. e. her whelps."<sup>10</sup>

The Etruscan world is depicted in quite an expressive manner in Virgil's *Aeneid*. We have looked into this issue in detail in a separate study.<sup>11</sup>

In *Aeneid*, Virgil presents Tarchon, Aeneas' Etruscan ally (VII, 505), as one of the main heroes. He is the king of Agylla (Caere) fighting against tyrant Mezentius and Rutulians.

Another Etruscan hero in *Aeneid* is the king of Caere, Mezentius, who kept proud Etruscan enslaved for a long time. He was notorious for his particular cruelty, condemnation of gods, and terrible methods of execution.

Yet another hero in Etruscan mythology linked to Tarchon, Tages, was very popular in ancient literature (Cicero, *De Divin.*, II, 23, 50; *Festus*, 492, 6; Ovid., *Met.*, XV, 552; Arnob., *Adv., Nat.*, II, 69; *Censor., De Die Nat.*, IV, 13).

These and other heroes well established in Roman literature can be also encountered later, in European literature.

---

<sup>9</sup> In this connection, cf. Gamkrelidze E., 2002, 135.

<sup>10</sup> Gordeziani R., *Mediterranean-Georgian Relations*, III, Etruscan, Final Commentaries, Tbilisi 2007, 324 (in Georgian).

<sup>11</sup> Kobakhidze E., *Etruscans in Aeneid*, in: *Phasis. Greek and Roman Studies*, 5-6, Tbilisi 2003, 141-150.

#### d) Rituals and Traditions

According to available sources, Romans borrowed the following important rituals and traditions from Etruscans:

1. The ritual of founding a city;
2. Concepts and rules for selecting locations for temples and holy places.

#### 1. The Ritual of Founding a City

According to Plutarch, Romulus founded the city of Rome, relying on the advice and help from priests specially invited for this purpose from Tyrrhenia (*Romulus*, XI, 1). Plutarch describes this Etruscan ritual of founding a city in quite a long passage.

The ritual described by Plutarch is Etruscan in essence. Being part of the Etruscan world view, it is based on a concrete principle of building a *templum*. Varro also notes that in general, cities were founded in Latium on the basis of Etruscan rules (*Etrusco rito*) (L. L, 5, 143).

#### 2. Concepts and Rules for Selecting Locations for Temples and Holy Places

In Book V of his *Laws*, Plato notes that prophecies make it possible to precisely define the name of a deity or demon to be given to a holy place. In this context, he mentions various religious practices known in the ancient world, including "Tyrrhenian" prescience (V, 738).

Vitruvius describes the Italic concept of the localization of temples. The author says that it is completely Etruscan and is based on the principles Tyrrhenian divination (*De Architectura*, I, 7, 1).

Historic sources and archaeological materials confirm that the ritual and rules for founding a city that Romans learned from Etruscans were used when founding numerous cities within the borders of the Roman Empire. These rules of city planning that lay as a foundation of numerous cities in Europe continue to be valid and visible.

#### 4. Culture

The materials in this thematic group can be divided into the following subgroups:

- a) Alphabet;
  - b) Architecture;
  - c) Entertainment and games
- a) Alphabet

Scientists are unanimous in their opinion that the Etruscan alphabet is of Greek origin and Tyrrhenians must have borrowed it from Greek colonists (presumably from Cumae). This is supposed to have happened at the beginning of the 8<sup>th</sup> century BC, which is confirmed by the archaeological

materials reflecting intensive contacts between Greek colonists and Etruscans.<sup>12</sup>

We assume that this alphabet started to be used in Rome in the times of Tarquinius Priscus, son of Demaratus. Priscus probably introduced this novelty, among others, when he ruled in Rome.

This alphabet, which came from Greece to Etruria and then to Italy and Rome, was essentially an Etruscan modification of the Hellenic alphabet. The most noteworthy change in it is the transformation of Greek digamma (Ϝ) into F. Of course, Romans added their own "inventions" (mostly digrams) to those of Etruscans and the modified alphabet was later adopted by other European nations.

#### b) Architecture

Numerous authors point to Etruscans' contribution to Roman architecture, Vitruvius' information on secular and religious buildings being most noteworthy of them. Vitruvius noted that the architecture of Tuscan residential houses, which is most widespread among the five types known in Roman architecture, are simple in structures and quite practical. Vitruvius then describes the features of the houses (VI, 3, 1). In addition to this, Varro writes unambiguously that both rain holes – *compluviums* (L. L. 5, 142) – and *atriums* were Etruscan inventions borrowed by Romans as an example.

Vitruvius writes the following about Roman religious and cult architecture that took shape under the Etruscan influence: "The different species of temples of this [Tuscan] sort are clumsy, heavy roofed, low and wide, and their pediments are usually ornamented with statues of clay or brass, gilt in the Tuscan fashion. Of this species is the temple of Caeres, near the Circus Maximus, that of Hercules, erected by Pompey, and that of Jupiter Capitolinus" (III, 3, 5).

These and other sources make it clear what important influence Etruscan architecture exerted on Roman and, *via Roma*, on European and world architecture.

#### c) Entertainment and Games

Numerous ancient sources say that Romans borrowed the tradition of holding entertainments and games from Etruscans. For example, Luvy notes that Tarquinius Priscus was the first to build a circus, where he held cart and boxing competitions. Initially, participants were invited from Etruria, as there were none of them in Rome. As Livy says, it was then that the tradition of annual games started. The games were called Roman or Great Games (I, 35, 9).

---

<sup>12</sup> Cristofani M., 2000, 83.

Livy also writes that in the same period, Tarquinius Priscus introduced theatrical performances in accordance with the Etruscan tradition. Livy notes that the bellicose people had never seen anything like that before – *nova res bellicoso populo* (VII, 2, 3). This remote ancestor of modern ballet probably had deep roots in a cult, as Livy says that the king organized the performance as a means of protection from the epidemic of plague.

In addition, modern researchers increasingly often share the opinion of Guglielmo Maezke, who said that before Greek theatre became known in Italy, there was the original phenomenon of the so-called Etruscan-Italic theatre in the area, which is confirmed first and foremost by archaeological data. Most recent excavations have shown that the architecture of the Etruscan-Italic theatre is also quite different from its Greek analogue.<sup>13</sup>

Thus, it is possible to say that Etruscan theatre, which, like Greek theatre, had its roots in the cult, was a complex of entertainment performances that had an important impact on the formation of the ancient Roman theatre. Roman theatre retained some features of this theatre even after Greek theatrical culture was introduced in Rome, which is clearly visible in Roman comedies.

Etruscologists have devoted a lot of works to yet another issue that can be linked to theatre – the word *phersu* "mask, masked". This character is encountered in epigraphic monuments as well as in wall paintings in burial vaults as a participant in cult rituals and sacrificial offerings.

Many researchers believe that the Latin word *persona* originates from *phersu*.<sup>14</sup> Among the recent theories, we would like to focus on the opinions of G. Breyer and R. Gordeziani, who said that *persona* < *phersana*, where *na-* is a possessive suffix, so the word can be translated as "belonging to *phersu*."<sup>15</sup>

Of the broad semantic field of the Latin word *persona* we would like to point to the following meanings: "Mask, masked, actor, personality." Supporting the opinion that Latin *persona* comes from Etruscan *phersu*, we believe that *Phersu* could have been a character in the Etruscan cult ritual of *histriones*. Later, the character replaced a hero in the Atelana theatre and obtained in Rome the additional meaning of "actor, personality."

The Etruscan ritual that gave rise to gladiatorial combats in Rome probably travelled the same road. According to sources, gladiatorial

<sup>13</sup> Maezke G., Una ipotesi sulla scena del teatro Etrusco-Italico, in: Incontro di studi in memoria di Massimo Pallottino, Istituto Nazionale di Studi Etruschi ed Italici, Pisa, Roma 1999, 37-46.

<sup>14</sup> For the etymology of *phersu* cf. Kobakhidze E., 1994, 109.

<sup>15</sup> Gordeziani R., op. cit., 292.

combats are of Etruscan origin (Athenaios, *Deipnosophistai*, IV, 153). Presumably, this Etruscan ritual was originally linked to sacrificial offerings and had the shape of cult competitions.

Thus, Etruscan elements in the Roman world were of decisive and fundamental factor in shaping specific institutions. Given this, Etruscan components were decisive in the state system, religion and cult, military system, language, culture, and everyday life in Rome. It is important that the Roman world adopted the components in the period, when its philosophy was taking shape.

Correspondingly, it can be said clearly that Etruscan components are the substratum for Roman culture unlike Greek components that can be regarded as an adstratum.

In addition, Etruscan components, as shown above, exerted an important influence on the cultural identity of European nations directly or *via Roma*.

In conclusion, I would like to quote George Dennis, whose one phrase describes the contribution of the Etruscan civilisation in the formation of European culture: "If we measure Etruria by the standard of her own day, we must ascribe to her a high degree of civilisation - second only to that of Greece."<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Dennis G., *The Cities and Cemeteries of Etruria*, v. I, London 1823, 45.

Evgenia Kotanidi (Tbilisi)

## **Το Φαινόμενο της Τρέλας στην Ελληνική και Ρωσική Πεζογραφία του 19<sup>ου</sup> Αιώνα**

Η τρέλα είναι μια έννοια με χαρακτηριστική νοηματική αοριστία λόγω της ευμεταβλητότητας που εμφανίζει στην εξέλιξη και πορεία των ιδεών και στις αντίστοιχες μεταβολές της κοινωνίας. Εμπεριέχει μορφές συμπεριφοράς ανθρώπων που γίνονται αντικείμενο διαπόμπευσης, καταδίκης, αφορισμών και μορφές συμπεριφοράς ανθρώπων που κάποτε πνίγονται στα σκοτάδια της νύχτας τους. Εμπεριέχει την άκρατη και αχαλίνωτη ελευθερία του συνειδητού και μη συνειδητού παραλογισμού, αλλά και την αόριστη δημιουργική έκρηξη. Συσσωρεύει συμπεριφορές με στοιχεία ακατανόητα και απαράδεκτα, που θα γίνουν όμως αργότερα αποδεκτά ως φυσιολογικά. Η τρέλα του αχαλίνωτου πόθου του μαρκήσιου ντε Σαντ, η τρέλα της δημιουργίας του Φ. Νίτσε και της άναρθρης κραυγής του Α. Αρτώ στην πορεία του χρόνου θα αντιμετωπιστούν με λιγότερη δόση απόρριψης και καταδίκης. Το ίδιο και η τρέλα του Βαν Γκογκ, που σφιχταγκαλιάζεται με την έμπνευση και δημιουργία σε ένα σκηνικό βίας και θανάτου, μελαγχολίας και αυτοκαταστροφής. Και στην ελληνική λογοτεχνία, η τρέλα του Γιώργου Βιζυηνού, του Μιχαήλ Μητσάκη και του σχεδόν άγνωστου Γιώργη Ζάρκου, σημαίνει κατάλυση της δημιουργίας και απόλυτη σιωπή, γιατί το έργο δεν ξεχωρίζει πια από τον ποιητή και η τρέλα είναι η τρέλα της σιωπής, η κατάρρευση της σκέψης του και της δημιουργίας. Κι ακόμη χειρότερα, η τρέλα θα προκύψει ως ένα σκηνικό παραίτησης και θανάτου. Είναι η “τρέλα της δημιουργίας” που είναι υπέρβαση του μέσου όρου συμπεριφοράς και που οριακά συγγενεύει με την αδυναμία του τρελού να ενταχτεί στη λογική του αποδεκτού



κοινωνικά συστήματος αξιών, σκέψεων και ιδεών.<sup>1</sup> Και είναι αυτή μια τρέλα που δεν τρομάζει, όπως δεν τρομάζει και η τρέλα του ερωτευμένου ή του φανατικού, εφόσον πρόκειται για οικείες συμπεριφορές που θεωρούνται κοινωνικά αποδεκτές.

Η τρέλα ή καλύτερα ο τρελός ως θεματικό μοτίβο αποτελεί μια χαρακτηριστική επιλογή και προνομιακό πεδίο προβολών στο χώρο της λογοτεχνίας και εμφανίζεται αρκετά νωρίς στην παγκόσμια λογοτεχνία. Στα κείμενα της αρχαίας ελληνικής Γραμματείας η πιο χαρακτηριστική περίπτωση είναι του ομηρικού ήρωα Αίαντα και στην ομώνυμη τραγωδία του Σοφοκλή, εκεί όπου αποτυπώνεται εμφαντικά η τρέλα ως το απόλυτο κενό του μυαλού. Στη Δυτική Ευρώπη ο πιο διάσημος τρελός είναι η χαρακτηριστική φιγούρα του “Ορλάντο μαινόμενου” του Λ. Αριόστο, που πεθαίνει τρελός από έρωτα. Στην νεοελληνική λογοτεχνία η τρέλα ως λογοτεχνικό μοτίβο εμφανίζεται ιδιαίτερα στα τέλη του 19<sup>ου</sup> αιώνα με τα έργα του Γ. Βιζυηνού και του Μ. Μητσόκη, και συνεχίζεται και αργότερα.

Στα κείμενα νεοελληνικής λογοτεχνίας παραelaύνουν ωραίοι, αλλά και επικίνδυνοι τρελοί, στιγματισμένοι και “αποκλεισμένοι” ή πιο απλά “περιθωριοποιημένοι” τρελοί. Πάντως και στην πιο παράξενη μορφή ή εκδοχή του ο “τρελός” διατηρεί κάποια ψήγματα γοητείας και συμπάθειας ανάμικτα με περιέργεια. Συνήθως στο περιβάλλον του ήρωα υποκρύπτεται κάποιο τρομερό μυστικό ή κάποια μυστική και άγνωστη αιτία που τον οδήγησε στην αποκλίνουσα συμπεριφορά. Στο πολύ ενδιαφέρον αφήγημα του Γ. Ξενοπούλου *Ο τρελός με τους κόκκινους κρίνους*, όπου η τρέλα του νεαρού ήρωα αναπαρίσταται με έναν εξόχως γλαφυρό τρόπο (οριακή μορφή παρανοϊκής συμπεριφοράς με στοιχεία μανίας σε καταθλιπτικό φόντο), το μυστικό που εξηγεί την τρέλα είναι η απώλεια του αγαπημένου προσώπου, εξ αιτίας της δικής του ερωτικής απιστίας. Στο διήγημα του Γ. Ζάρκου, *Ο υιός της Σελήνης*, ο ήρωας εξηγεί σε πρώτο πρόσωπο την αιτία της τρέλας του, “...Έχασα την κοπέλα μου και μαζί της όλον τον κόσμο...” και παρακάτω αναφέρεται η ερμηνεία, “... Όπως φαίνεται από τα λόγια του, αιτία της τρέλας του είναι και το οικονομικό και το γενετησιακό, που σχεδόν κι αυτό πάντα ανάγεται στο οικονομικό. Αγάπαγε μια κοπέλα και δεν μπόραγε να την πάρει γιατί οι δουλειές του πήγαιναν άσκημα ...”<sup>2</sup> Το ίδιο περίπου συμβαίνει και στο εξαιρετικό διήγημα του Γ. Βιζυηνού *Αι συνέπειαι της παλιάς ιστορίας*, όπου πρωταγωνιστεί μια νεαρή κοπέλα που φτάνει στην τρέλα λόγω ερωτικής απογοήτευσης.

<sup>1</sup> Φουκώ Μ., *Η ιστορία της τρέλας*, Ηριδανός, Αθήνα 1982, 210.

<sup>2</sup> Ζάρκος Γ., *Ο υιός της Σελήνης*, στο *Ιστορίες Τρέλας*, 86-87.

Διαμορφώνεται έτσι ένας λογοτεχνικός τύπος τρελού, όπου η εμφανής αιτιολογία της τρέλας είναι μια πολύ σχηματοποιημένη και απλουστευμένη άποψη πολύ κοντά στη λαϊκή και παραδοσιακή ερμηνεία τέτοιων περιπτώσεων, αλλά και πολύ κοντά στις κλασικές θεωρήσεις της επίσημης Ψυχιατρικής, κυρίως για καταστάσεις κατάθλιψης και πένθους. Η απώλεια δηλαδή ενός αγαπημένου προσώπου, η μη ανταπόκριση σε μια παθιασμένη αγάπη, η εγκατάλειψη, η προδοσία, θεωρούνται κλασικές αιτίες που προκαλούν απελπισία, μελαγχολία, κατάθλιψη. Σε όλες τις περιπτώσεις αυτές οι ήρωες εκδηλώνουν την τρέλα τους ή αλλιώς την αδυναμία τους να κατανοήσουν και να αποδεχθούν την πραγματικότητα και να λειτουργήσουν με συνέπεια μέσα στο κοινωνικό τους περιβάλλον μετά από ένα γεγονός που σηματοδοτεί την απόρριψη, την απώλεια ή στέρηση αγαπημένου τους προσώπου.

Συγκροτείται λοιπόν ένα τοπίο στο οποίο κυριαρχούν δυο θέματα προκλητικά τα οποία η γραφή τα επεξεργάζεται ποικιλότροπα. Είναι η μοναδικότητα του έρωτα και η εμπειρία του θανάτου. Δυο άξονες πάνω στις οποίους ακροβατεί η λογοτεχνική γραφή και βρίσκει πρόσφορο έδαφος να πλάσει και να αναπλάσει την εξωτερική πραγματικότητα και να τη διαμορφώσει κατάλληλα. Ο έρωτας, αρχέγονη δύναμη της φύσης και γενεσιουργός αιτία της χαράς και της λύπης και ο θάνατος αντικειμενικός ή θάνατος συμβολικός είναι οι δύο βασικοί άξονες στους οποίους στηρίζεται η ύπαρξη των ηρώων και πάνω στους οποίους στήνεται το υφάδι των περισσότερων αφηγήσεων. Τα κείμενα περί τρέλας μετατρέπονται σε μελέτες θανάτου και ζωής, σε μελέτες απουσίας, αλλά και μελέτες ερωτικών σχέσεων και ερωτικής προδοσίας.

Είναι ενδιαφέρον ότι στη ρωσική λογοτεχνία όπως και στη νεοελληνική η τρέλα ως λογοτεχνικό μοτίβο εμφανίζεται ιδιαίτερα στο 19<sup>ο</sup> αιώνα.

Αυτή η περίοδος τραβάει την προσοχή λόγω του μεταβατικού χαρακτήρα αυτής της φάσης εξελίξεως της ρωσικής λογοτεχνίας που έχει να κάνει με τη μεταβολή λογοτεχνικών κινημάτων και, αντίστοιχα, με το γκρέμισμα των παλιών συστημάτων και την αναζήτηση καινούριων. Στην εξεταζόμενη περίοδο συγκροτούνται διαφορετικές αντιμετωπίσεις κατανόησης τρέλας: λογοτεχνική, γιατρική-επιστημονική, καθημερινής ζωής. Ενδιαφέρον έχει η ανάλυση ιδιομορφίας ερμηνείας του θέματος τρέλας στα εξής έργα: *Σωσίας ή Τα βράδια μου στη Μικρά Ρωσία* του Α. Πογκορέλσκι, *Η ευδαιμονία της τρέλας* του Ν. Πολεβοϊ, *Ρωσικές νύχτες* του Β. Οντοέβσκι, *Ημερολόγιο ενός τρελού* του Ν. Γκόγκολ και *Σωσίας* του Φ. Ντοστογιέφσκι. Η επιλογή αυτών των έργων έγινε λόγω της υποδειγματικότητας τους για τη συγκεκριμένη περίοδο και παρουσιάζουν τις

αντικρούσεις στη διαδικασία του μεγάλου διαλόγου περί της τρέλας που εμφανίστηκε στη ρωσική λογοτεχνία του 19<sup>ου</sup> αιώνα.

Η γένεση ρομαντισμού με τη χαρακτηριστική γι' αυτόν λατρεία αντιρολογικότητας και αυξανόμενο ενδιαφέρον στο πρόβλημα παραφροσύνης στάθηκε αντίδραση στα αποτελέσματα Γαλλικής Επανάστασης (1789-1794). Στην επικαιρότητα του προβλήματος τρέλας συνέβαλαν και οι ιδιαιτερότητες της ρωσικής κοινωνικής ζωής. Για τη λογοτεχνία του ρομαντισμού το θέμα της τρέλας έγινε ένα από τα βασικά. Αυτό εξηγείται μάλλον με το ότι στη ρομαντική αντίληψη υπάρξεως η παραφροσύνη κρατάει σημαντική θέση με την ιδιομορφία πρόσληψης κόσμου, ανθρώπου, αληθινής γνώσης από τους ρομαντικούς.

Στην νουβέλλα του Α. Πογκορέλσκι *Σωσίας ή Τα βράδια μου στη Μικρά Ρωσία* (1828) επιρίασε φανερά η μετάβαση της λογοτεχνικής εποχής: γράφτηκε στην περίοδο γένεσης ρομαντισμού στη ρωσική λογοτεχνία και έδειξε τη μετακίνηση του συγγραφέα από συναισθηματικότητα στο καινούριο σύστημα κοσμοθεωρίας. Στο έργο παρουσιάζεται η τρέλα όχι μόνο ως ψυχική αρρώστια, αλλά ως έλλληψη νόρμας στην εξέλιξη κόσμου και ζωής ανθρώπου. Στο *Σωσίας* η τρέλα παρουσιάζεται ως μια από τις μορφές κατανόησης και εξήγησης κόσμου, αντανακλώντας ταυτόχρονα επιστημολογική κατάσταση φιλοσοφικής αβεβαιότητας του συγγραφέα και την επιδίωξή του να κατανοήσει την κατάσταση και να νικήσει την εσωτερική κρίση μέσω αναπαράστασης διχασμού της συνειδησής του.

Στη νουβέλλα του Ν. Πολεβοί *Η ευδαιμονία της τρέλας* (1833) η τρέλα ερμηνεύεται στα πλαίσια ρομαντικής αντίληψης αυτού του προβλήματος, πράγμα που αποδειχνει και ο τίτλος του έργου. Ο πρωταγωνιστής, ο τρελός Αντίοχος ταυτόχρονα μένει στο ρεαλιστικό κοινό κόσμο αλλά και στο ιδεώδη. Ο συγγραφέας προσπαθεί να απεδώσει την τρέλα του Αντίοχου ως ψυχική αρρώστια. Μέτα το θάνατο της αγαπημένης του ο ήρωας όντως πέφτει στην αρρωστημένη κατάσταση. Οι γιατροί που άκουσαν την ιστορία του έβγαλαν ετυμηγορία “ιδικού είδους παραφροσύνη” και τον έβαλαν στο τρελοκομείο όπου και πέθανε πολύ σύντομα.

Το φιλοσοφικό μυθιστόρημα του Β. Οντοέβοκι *Ρωσικές νύχτες* (1844) αποτελείται από τα έργα που γράφτηκαν στα 30 για το βιβλίο *Τρελοκομείο* που έπρεπε να γίνει το *μνημείο των μεγαλοφρών τρελών*. Αλλά τελικά όλα τα διηγήματα του *Τρελοκομείου* μπήκαν στις *Ρωσικές νύχτες* όπου το θέμα της τρέλας, που ο συγγραφέας την έβαλε στα συμφραζόμενα των σημαντικότερων φιλοσοφικών προβλημάτων, βρήκε την καινούρια απήχηση. Οι ήρωες του μυθιστορήματος γνωρίζονται με τα ημερολόγια των φίλων τους, οι οποίοι ψάχνοντας την αλήθεια απευθύνθηκαν στις ζωές “των μεγάλων ή ... τρελών” ανδρών “για να βρούν μέσω αυτών των ανθρώπων

τη λύση των προβλημάτων που μέχρι τώρα κριβόνταν από τους ανθρώπους με λογική.” Ο Οντοέβσκι αναρωτιέται “άραγε η κατάσταση ενός τρελού δε μοιάζει με κατάσταση ενός ποιητή, ενός μεγαλοφυή-εφευρετή;” Ο συγγραφέας θεωρεί ότι “δεν υπάρχει ούτε ένας μεγάλος άνθρωπος, ο οποίος την ώρα της γένεσης μέσα του της καινούριας εφεύρεσης δεν φαινόταν τρελός.”<sup>3</sup> Η τρέλα, κατά τη γνώμη του Οντοέβσκι, είναι το κίνητρο στην εξέλιξη του ανθρώπου.

Στις *Ρωσικές νύχτες* συγκετρώθηκαν διαφορετικοί είδη τρέλας και πρωτ’ά’ όλα καλλιτεχνική, την οποία συναντάμε στα διηγήματα *Τελευταίο κουαρτέτο του Μπετόβεν*, *Opere del Cavaliere Gianbattista Piranesi*, *Αυτοσχεδιαστής*, *Σεμπλασιαν Μπαχ*. Το πρόβλημα της κοινωνικής τρέλας εξετάσσεται στο διήγημα *Πόλη χωρίς όνομα*. Στο κέντρο της νουβέλλας *Τελευταία αυτοκτόνιση* είναι το κοινωνικό σύστημα με παράλογες ιδέες.

Οι *Ρωσικές νύχτες* του Β. Οντοέβσκι είναι η ιδιότυπη εγκυκλοπαίδεια τρέλας, στην οποία ο συγγραφέας όχι μόνο έβαλε στο σύστημα τις αντιλήψεις των προγενεστερών του περί το πρόβλημα της τρέλας, αλλά έκανε σημαντικές τροποποιήσεις στην παραδοσιακή ρομαντική ερμηνεία θέματος τρέλας.

Η νουβέλλα του Ν. Γκόγκολ *Ημερολόγιο ενός τρελού* (1834) παρουσιάζει τον καινούριο στάδιο στην επεξεργασία φαινόμενου τρέλας στη ρωσική λογοτεχνία. Ο συγγραφέας υπογραμμίζει την κοινωνική αιτιολογία παραφροσύνης του ήρωά του. Ο Γκόγκολ δίνει την κοινωνική τρέλα στην οποία φταίει το ανώμαλο κοινωνικό σύστημα μέσα στο οποίο ένας άνθρωπος πολύ εύκολα γίνεται “μηδέν”,<sup>4</sup> ενώ το επίπεδο αξίας της ανθρωπίνης προσωπικότητας βαθμολογείται με τη θέση κύρους (υπόσταση) στην κοινωνική ιεραρχία. Ο πρωταγωνιστής, τιτλούχος σύμβουλος Πόπρισιν τρελαίνεται όταν παθαίνει φιάσκο στην αγάπη και απευχάινει στην καριέρα. Η παραφροσύνη του Πόπρισιν είναι το πέρασμα από το ρεαλιστικό κόσμο στο φανταστικό, από αντικειμενικό στο υποκειμενικό.

Η νουβέλλα του Φ. Ντοστογιέφσκι *Σωσίας* (1846) είναι γενετικά δεμμένη με το *Ημερολόγιο ενός τρελού* του Ν. Γκόγκολ. Ο πρωταγωνιστής του *Σωσία* ο τιτλούχος σύμβουλος Ιάκωφ Γκολιαντικν τρελαίνεται όπως και ο Πόπρισιν λόγω “φιλότιμου.”<sup>5</sup> Ο Ντοστογιέφσκι με άκρα ακρίβεια από την γιατρική άποψη απεικόνισε το βαθμιαίο δυνάμωμα της παραφροσύνης του ήρωα. Ταυτόχρονα, ο συγγραφέας αιτιολογεί κοινωνικά τη τρέλα του

<sup>3</sup> Одоевский В. Ф., *Русские ночи*, В. Ф. Одоевский, Ленинград 1975, 26.

<sup>4</sup> Гоголь Н. В., *Записки сумасшедшего*, Собр. соч.: в 7 т., т. 3, Москва 1984, 157.

<sup>5</sup> Достоевский Ф. М., *Петербургская летопись*, Полн. собр. соч.: в 30 т., т. 18, Ленинград 1984, 31.

Γκολιάντκιν δίχνοντας πως στη διαταραχή του ψυχιισμού του φτάνει το κοινωνικό σύστημα, μέσα στο οποίο η ανθρώπινη προσωπικότητα χάνει την αξία της και οδηγείται στη γενική στέριση ατομικότητας.

Το έργο παρουσιάζει το ενδιαφέρον του συγγραφέα προς την επιστημονική ψυχιατρική. Και αυτό δεν είναι τυχαίο: ο Ντοστογιέφσκι μελετούσε τη ειδική γιατρική λογιτεχνία περί των παθήματων νου, νευρικών συστημάτων και ψυχής.

Η ιστορικο-πολιτιστική κατάσταση της Ρωσίας του 19<sup>ου</sup> αιώνα έκανε πιο επίκαιρο το πρόβλημα τρέλας, κάνοντάς το αντικείμενο όχι μόνο ιδικής ψυχιατρικής αλλά και καλλιτεχνικής έρευνας, πράγμα που βρήκε απεικόνιση σε πολλά λογοτεχνικά έργα αφιερωμένα στην τρέλα όπως στο ιδικό πολιτιστικό φαινόμενο.

Έτσι λοιπόν, βλέπουμε ότι στη ρωσική λογοτεχνία του 19<sup>ου</sup> αιώνα παρατηρείται το πέρασμα από συμβατικο-μεταφορική αναπαράσταση τρέλας στα έργα των ρομαντικών στο γιατρικά ακρηβή αναπαράσταση διαδικασίας τρέλας στα διηγήματα του Γκόγκολ *Ημερολόγιο ενός τρελού* και του Ντοστογιέφσκι *Σωσίας* με το δυνάμωμα κοινωνικής αιτιολογίας παραφροσύνης ηρώων. Οι αλλαγές των φιλοσοφικών και καλλιτεχνικών τονισμών στην κατανόηση του θέματος τρέλας αντικατοπτρίστηκαν νομοτελειακά στην αναζήτηση των καινούριων μορφών αφήγησης και εμφάνισης εξιστόρησης τρέλας.

Βγάζοντας συμπέρασμα μπορούμε να πουμε ότι το φαινόμενο της τρέλας στην ελληνική και ρωσική πεζογραφία του 19<sup>ου</sup> αιώνα αρκετά απασχολεί τους συγγραφείς της εποχής εκείνης. Όπως είδαμε, οι σημαντικότερες εκδηλώσεις του τρελού είναι η μόνωση του στον εαυτό του, οι παραισθήσεις του και τα παραληρήματά του. Το περιβάλλον του συμμετέχει συναισθηματικά στην κατάσταση του και αντιδρά αναλόγως. Δεν παρουσιάζεται βελτίωση της ψυχικής και συναισθηματικής του κατάστασης και κάποιοι από τους τρελούς καταλήγουν στην αυτοκτονία. Αιτιακός καταλογισμός της τρέλας είναι στις περισσότερες περιπτώσεις ο έρωτας. Άλλα αίτια στα οποία αποδίδει η αφηγηματική φαντασία την ψυχική αταξία είναι ο θάνατος ενός πολύ κοντινού προσώπου και σε πολλές περιπτώσεις οι κοινωνικές συνθήκες, δηλαδή οι οικονομικές δυσκολίες, οι οικογενειακές συγκρούσεις, οι αποτυχίες στην καριέρα ή άλλες κρίσιμες καταστάσεις.

Για τον ιδρυτή της Ψυχανάλυσης του Σ. Φρόιντ η λογοτεχνία αποτελεί ένα ειδικό πεδίο εφαρμογών των βασικών στοιχείων και εννοιών της θεωρίας του και ειδικότερα των μηχανισμών της εξιδανίκευσης, της υπεραναπλήρωσης, της προβολής και της ταύτισης. Αποτελεί επίσης ένα πεδίο εμπνεύσεων και γόνιμων αναζητήσεων και ένα τεράστιο πεδίο

αποδείξεων και εφαρμογών των θεωριών της Ψυχανάλυσης. Ο Φρόιντ θαύμαζε τους συγγραφείς και ποιητές, τους αποκαλούσε δασκάλους στη γνώση της ψυχής και θεωρούσε ότι διαθέτουν μια “διαισθητική” γνώση για τις ψυχικές διαδικασίες.<sup>6</sup>

Έτσι, βλέπουμε πως τα λογοτεχνικά κείμενα που μελετήσαμε επιβεβαιώνουν την άποψη του Φρόιντ περί ειδικών σχέσεων λογοτεχνίας και Ψυχανάλυσης. Συγκεκριμένα το διήγημα του Γ. Βιζυηνού *Αι συνέπειαι μιας παλαιάς ιστορίας*, το *Εις τρελός* του Μ. Μητσάκη, *Ημερολόγιο ενός τρελού* του Γκόγκολ και *Σωσίας* του Ντοστογιεφσκι αποδεικνύουν την επιστημονική γνώση των συγγραφέων και ενδεχομένως τμήματα περιγραφών και αναλύσεων των συμπτωμάτων των ηρώων να αποτελούν μια ουσιαστική προψυχιατρική και προψυχαναλυτική αναπαράσταση της τρέλας.

---

<sup>6</sup> Freud S., *Délires et rêves dans la Gradiva de Jensen*, Gallimard, Paris 1907.

Vakhtang Licheli (Tbilisi)

## **Ancient Colchis and Intercultural Relations**

Special interest of neighboring empires towards the countries or tribal alliances, existing in the Caucasus, was always determined by the geographical location of the region in question. At the beginning of the period of Greek colonization, an entity, consisting of several states with a rather high level of development, already existed in the southern part of the Caucasus. Among them, Colchis happened to be more advanced. The Colchian Kingdom existed in Colchis, i. e. the present-day Western Georgia and its adjacent territory washed by the Black Sea. In the Caucasian region the Kingdom of Colchis seems to be the most advanced state entity in the end of the 2<sup>nd</sup> millennium-beginning of the 1<sup>st</sup> millennium BC (Lordkipanidze, 1972). At the same time, however, it was the period, when two destructive powers appeared on the historical arena, causing disappearance of many eastern states, including the Kingdom of Colchis. These destructors were the Cimmerians and approximately half a century later – the Scythians. Ancient Greeks called the Cimmerians and the Scythians the peoples which occupied the territories adjacent the Caucasus from north, as well as southern plains of the present-day Russia. Under the name of the Cimmerians a heterogeneous ethnic entity is usually meant, including groups of people speaking the Iranian language as well. New groups of Iranian-speaking people began intensive influx from the east into the region under discussion, at the beginning of the 1<sup>st</sup> millennium BC.

It should be marked that in the Transcaucasian (Western Georgia) material culture dated to the 7<sup>th</sup>-6<sup>th</sup> c. BC along with the local and eastern elements, Aegean elements are evidenced.

To my consideration this issue might be easily resolved taking into account the results of the works carried out on the island of Samos during

the last years. In particular the archaeological context of votives the part of which is the Colchian statue of knight woman, there are (in accordance with the results of the excavation conducted under the leadership of Prof. H. Kyrieleis) - imported objects coming from Babylon, Phoenicia, Iran, Assyria, Urartu and Cyprus. On the basis of these materials, the Hera is considered to have the special sign (trait) in the ancient times - she is the goddess protecting horses and horsemen. In the light of the forgoing, the discovery of the Colchian statue here is truly natural - the statue, as well as the other things, was sacrificed to Hera by one of those travelers/merchants, who happened to appear in the Colchian area. In the East, beyond the Colchian borders, in Caucasus-Anatolia region, there weren't discovered any of the statues of Colchian knight woman; it means that we might consider that the appearance of this figure in the Aegean World is the result of communication with Colchis.

However, in the given case, what should be explained is the thematic identity with the same kind of statues discovered in the continental Greece. In this case most important is horse women's terracotta figurine from the Heraklion museum, dated back to the Late Bronze-Early Iron Ages. This is the earliest representation of this style, showing the way of genesis and spreading of horse women's statue (from Crete to Greece and Cochis). But in this case we have unsolved problem of statistical comparison of statuettes in two different regions: Greece and Colchis.

At the same time there are Iranian items found in the graves in Colchis: at first the existence of contacts with the Persian world became obvious due to data found in collective burials of 9<sup>th</sup>-6<sup>th</sup> c. BC (containing also statues of knight woman). It was attested by finds of the so-called III type whole-cast daggers in Colchian collective graves. Among them were three samples discovered at Ergeta (necropolis 1, No. 5, 7 pit-grave; No. 3, 2) and two samples - in Dghvaba necropolis (7<sup>th</sup> c. BC). They belong to the so-called "Near Eastern-type" daggers, which finds the closest analogies with the Hasanlu IV daggers (Mikeladze, 1990, 57; Haerink, Overlat, 2004, 31-70) The bronze dagger - found in South Georgia, namely, in a cenotaph excavated in the Mzetamze necropolis - also has connection with the Western Persian World. Its closest analogies are daggers attributed to the group 31-35 by P. Calmeyer. They are united into the artifacts, belonging to the Neo-Babylonian period (Moorey, 1971, 113-129). It could be said with confidence that this dagger was made in Luristan. Discovery of calf-rings was also evidenced at the Mzetamze necropolis (Table 1b). This fact has direct and synchronous parallel at Luristan, namely at the Gul Khanan necropolis (burial 37, Haerink, Overlat, 1991; Haerink, Overlat, 2004, 35). It



is quite possible that the fact of spreading of the so-called jugs with a tubular handle all over Colchis are indicating on the existence of the early contact; they were found at nearly all sites dated to the 7<sup>th</sup>-4<sup>th</sup> c. BC (Batumi castle, Pichvnari, Kokhi, Simagre, Ochamchire, Ergeta, Mtisdziri, Dablagomi, Kutaisi, Kulevi, Brili, etc.). Pottery of this type originally appeared in Western Iran. In recent years it is evidenced at Qalaichi (Cf.: Fine Ware, 800-600 BC).

At the same time, next period coincides with the beginning of the most intensive relations between Colchis and the Greek World. Similarity of metal artifacts, standardization of pottery, activation of coin circulation and administrative division of the country give grounds to some scholars to conclude that Colchis of the period under discussion was a united, politically and economically advanced state. At the same time impact of the Achaemenid culture on the territory of Colchis, especially on the Colchian art, was very strong (samples of the goldsmith). At the same time, a striking difference, which existed between the littoral of Colchis and its inner parts, is clearly obvious: the coastal settlements were entirely of the Hellenic orientation, while the Achaemenid tendencies were scarcely felt there. The archaeological finds at the Greek and Colchian necropolises, dated to the 5<sup>th</sup>-4<sup>th</sup> c. BC represent the best proof of this statement (Kakhidze, Vickers, Tavamaishvili, 2007). The majority of the material found at the burial-ground under discussion is of local or Greek production. To rare finds belongs a kohl-tube of Iranian production (Barag's Group I, dated to the second quarter of the 5<sup>th</sup> c. BC (Licheli, 2011, 139)). Taking into consideration this archaeological background, we have to assume that interrelation of Colchis in the 8<sup>th</sup>-5<sup>th</sup> c. BC was oriented to both – Western and Eastern directions, but priority was given to the Western direction – to the Greek World.

#### BIBLIOGRAPHY:

- › Chkonია A., The Gold Jewelry from the Vani Site, Vani VI, Tbilisi 1981.
- › Haerink E., Overlat B., Djub-I-Ganhar and Gul Khanan Murdah Iron Age III Graveyards in the Aivan Plain, *Acta Iranica*, Encyclopedie permanente des etudes Iraniennes. Troisieme Serie, v. XXII; Luristan Excavation Documents, v. III, 1991.
- › Haerink E., Overlat B., The Iron Age III Graveyards at War Kabud, Pusht-I Kuh, *Acta Iranica*, v. 42. The Luristan Excavation Documents, v. V, 2004.
- › Kakhidze A., Vickers M., Tavamaishvili G., Fieldwork Conducted at the Pichvnari Hellenistic Period Cemetery in 2003-2004. *Greeks and Colchians on the East Coast of the Black Sea, Activities of the Batumi Archaeological Museum*, v. 4, Batumi 2007.

- › Kacharava D., Kvirkevelia G., Recent Archaeological Finds on the Upper Terrace of the Vani Site, *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia*, v. 14, no. 3-4, Brill 2011.
- › Licheli V., Urban Development in Central Transcaucasia in Anatolian Context: New Data, *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia*, v. 17, Brill 2011.
- › Lordkipanidze O., *The Culture of the Ancient Colchis*, Tbilisi 1972.
- › Lordkipanidze O., *The Vani Site, Vani I*, Tbilisi 1971.
- › Melikishvili G., *Colchis in the 6<sup>th</sup>-4<sup>th</sup> Centuries BC*, *Essays from the History of Georgia*, v. I, Tbilisi 1970.
- › Mikeladze T., *Researches in the History of the Ancient Population of Colchis and South-Eastern Littoral of the Black Sea*, Tbilisi 1974.
- › Mikeladze T., *On Archaeology of Colchis*, Tbilisi 1990.
- › Moorey P. R. S., *Towards a Chronology for the "Lūristān Bronzes"*, Iran, v. 9. London. British Institute of Persian Studies, 1971.
- › Nadiradze J., *Sairkhe - The Ancient Town of Georgia. Templar Complex and Culture*, Tbilisi 1990.

Γεώργιος Μεταλληνός (Αθήνα)

## Οι Ορθόδοξοι Χριστιανοί στη Σύγχρονη Πραγματικότητα

1. Οι Ορθόδοξοι ζούμε σήμερα μία από τις σημαντικότερες μετεξελίξεις της ιστορίας μας: από την ορθόδοξη οικουμενικότητα μεθιστάμεθα, ή ορθότερα εξιστάμεθα, στην νεοεποχίτικη παγκοσμιοποίηση. Η αυθεντική διαχρονικά κίνηση του Ελληνισμού στην συνάντησή του με τους “άλλους”, την πολιτιστική ετερότητα, είναι καταφατική και αλληλοπεριχωρητική και ποτέ εξουσιαστική και δυναστικά αφομοιωτική. Δια της Εκκλησίας, ως σώματος Χριστού και εν Χριστώ κοινωνίας, διευρύνθηκε μετά τον Αλέξανδρο, η ελληνική οικουμενική συνείδηση. Η Πεντηκοστή οδήγησε σε ενότητα καθολική και πνευματική την υπέρβαση κάθε διαίρεσης (φυλετικής, ταξικής, πολιτικής), με βάση την ισοτιμία και εν Χριστώ ισότητα όλων των ανθρώπων.

Τον δεύτερο αιώνα ο όρος οικουμένη εκκλησιοποιήθηκε. Ο Χριστός ονομάζεται “ποιμήν της κατά την Οικουμένην Καθολικής Εκκλησίας.”<sup>1</sup> Οι έννοιες οικουμενικός (γεωγραφικά) και καθολικός (πνευματικά) ταυτίζονται νοηματικά, σχετιζόμενες με την πληρότητα και παγκοσμιότητα της εν Χριστώ σωτηρίας.<sup>2</sup> Η Εκκλησία απ' αρχής έλαβε τον χαρακτήρα μιας Κοινοπολιτείας,<sup>3</sup> όχι όμως ως παγκόσμιος-συμπαγής οργανισμός (όπως ο Παπισμός), αλλ' ως γαλαξίας τοπικών εκκλησιών, ως αστερισμών. Σ' αυτό το πλαίσιο λειτουργεί και η ιεραποστολή, ως διαρκής κλήση στην “ενότητα της πίστεως και την κοινωνίαν του αγίου Πνεύματος.” Η εθνικότητα, ως

---

<sup>1</sup> Μαρτύριον Πολυκάρπου, κεφ. XIX.

<sup>2</sup> “Ο Θεός θέλει πάντας ανθρώπους σωθήναι και εις επιγνώσιν αληθείας ελθείν” (Α' Τιμ. 2, 4).

<sup>3</sup> Βλ. Βούλγαρη Χρ. Επ., Η ενότης της Αποστολικής Εκκλησίας, Αθήναι 1974. Για τις μετέπειτα εξελίξεις βλ. Obolensky D., The Byzantine Commonwealth (Eastern Europe, 500-1453), NY 1974<sup>2</sup>.

συνείδηση της καταγωγής, δεν λειτούργησε διασπαστικά, διότι ιεραρχείται στο αιώνιο, την Πίστη. Δεν έμεινε, έτσι, χώρος στην ανάπτυξη ρατσιστικής συνειδήσεως. Μία διαχρονική ευθύγραμμη συνέχεια συνδέει την Πεντηκοστή με την ορθόδοξη απόφαση της εν Κωνσταντινουπόλει Συνόδου του 1872 (καταδίκη του εθνοφυλετισμού στη ζωή της Εκκλησίας). Μόνο μετά την εκφράγκευση της χριστιανικής Δύσεως η ιεραποστολή συμπορεύεται εκεί με την κατάκτηση και υποταγή, την αποικιοκρατία.

Η οικουμενική αυτή συνείδηση καθιερώθηκε και πολιτειακά μέσα στην αυτοκρατορία της Νέας Ρώμης, την Ρωμανία. Ο Μ. Κωνσταντίνος († 337) από “ρωμαίος” έγινε ο πρώτος “ρωμηός” αυτοκράτορας, που εγκαινίασε και κρατικά την ρωμαϊκή οικουμενικότητα και παγκοσμιότητα, ως “επώνυμον του Χριστού πολιτείαν”. Μέσω της Ορθοδοξίας συντελέστηκε η μετάβαση από το “έθνος άγιον” της Α' Πέτρου (2, 9) στο “Ένος των Ρωμαίων”, των πολιτών της ελληνορθόδοξης Ρωμανίας.<sup>4</sup> Μία νέα οικουμενική συγγένεια διαμορφώθηκε, η εν Χριστώ συγγένεια των ορθοδόξων πολιτών της Νέας Ρώμης.<sup>5</sup> Κρατικό θεμέλιο δεν ήταν πια η εξουσία, αλλά η Ορθοδοξία. Η έννοια του “λαού του Θεού” (του οικουμενικού σώματος) συνιστά την αυθεντική έκφραση της ισονομίας του σώματος του Χριστού.

Αυτή η συνείδηση συνεχίζεται στην Ορθοδοξία. Όπου βιώνεται η ορθόδοξη πίστη, εκεί σώζεται και η ρωμαϊκή οικουμενικότητα και παναδελφότητα. Το εκκλησιαστικό σώμα, όταν μένει πατερικά ορθόδοξο, διασώζει την οικουμενικότητα της Ρωμανίας, με ενωτικό σύνδεσμο την Πίστη. Το από τον 19' αιώνα σύμβολό της, ο δικέφαλος αετός, είναι το σύμβολο και της ιδέας της οικουμενικότητας.

2. Κυρίαρχο φαινόμενο των καιρών μας είναι η παγκοσμιοποίηση, ως αντιπρόταση μάλιστα οικουμενικότητας.<sup>6</sup> Είναι ο κόσμος της Pax Americana, που εντάσσει στανικά σύνολη την ανθρωπότητα σε ένα παγκόσμιο σύστημα πολιτικής και αξιών, που ελέγχει και διαμορφώνει καθολικά, μέσω της πολιτιστικής αφομοίωσης, τον άνθρωπο και την κοινωνία, για την δημιουργία του πλανητικού ανθρώπου και της πλανητικής κοινωνίας. Ο δρόμος αυτός περνά από την παγκόσμια ισοπέδωση και τον εξουθενωτικό έλεγχο, που ασκεί η Υπερδύναμη με τους μηχανισμούς της. Αυτή η όψη της παγκοσμιοποίησης, η πνευματική-πολιτιστική, απασχολεί περισσότερο τον Ορθόδοξο, διότι σ' αυτήν φαίνεται και η δαιμονικότητά της. Γι' αυτό και ο όρος “παγκοσμιοποίηση” έγινε *terminustehnicus*, για

<sup>4</sup> Βλ. π. Μεταλληνού Γ. Δ., Από την αυτοκρατορική ιδέα στην εθνική ιδέα, στο: Ελληνισμός Μετέωρος, Αθήνα 1992, 7-29.

<sup>5</sup> Στο ίδιο.

<sup>6</sup> Βλ. Μπεκ Ο, (μετάφρ. Γ. Παυλόπουλος), Τι είναι παγκοσμιοποίηση, Αθήνα 1999.

να δηλώνεται το πνεύμα και η σάρκα της Νέας Εποχής (New Age) και των στοχοθεσιών της.

Η παγκοσμιοποίηση στο πολιτιστικό επίπεδο ανατρέπει τα συστατικά της χριστιανικής οικουμένης. Διατηρεί φαινομενικά μια επίφαση ιστορικής συνέχειας, στην ουσία όμως σήμερα την θέση της ρωμαϊκής οικουμένης έλαβε η εξουσία της Υπερδύναμης την θέση του ελληνοχριστιανικού πολιτισμού το φραγκοτευτονικό παράδειγμα του Χάντιγκτον και την θέση του Χριστιανισμού μία νέα παγκόσμια θρησκεία, η εξαπλούμενη ΠΑΝΘΡΗΣΚΕΙΑ, με σαφή πανθεϊστικό και αποκρυφιστικό χαρακτήρα. Το ουσιώδες σ' αυτή την συνάφεια είναι, ότι μέσα στην πολυωνυμία του αναμενόμενου υδροχοϊκού Μεσσία, αθετείται η μοναδικότητα και αποκλειστικότητα στην σωτηρία (για μας θέωση, πρβλ. Πράξ. 4, 23) του ενανθρωπήσαντος Θεού-Λόγου και επιβάλλεται η ισοπεδωτική εξίσωση όλων των θρησκευμάτων, ως ισόκυρων δυνατοτήτων σωτηρίας!

Όχι άστοχα νοείται η παγκοσμιοποίηση ως πολλαπλή των πάντων, “πλανητική λεηλασία” και “γενικευμένη εμπορευματοποίηση προσώπων και πραγμάτων”. Εξ άλλου, στον μητροπολιτικό της χώρο, τις ΗΠΑ, ανανεώθηκε η φραγκική-μεσαιωνική φεουδαρχία, με την ανάδυση της συνειδήσεως μιας “φυσικής” αριστοκρατίας πολιτών πρώτης κατηγορίας (των Αμερικανών), προορισμένων να εξουσιάζουν τον κόσμο. Οι άλλοι Λαοί γίνονται έτσι μια παγκόσμια κοινωνία υποτελών (subjects), στά όρια ενός γενικευμένου ολοκληρωτισμού, που εκφράζεται στρατιωτικοπολιτικά με τον όρο “ΝΕΑ ΤΑΞΗ”. Η φράγκικη ολοκληρωτική νοοτροπία του δυτικοευρωπαϊκού μεσαίωνα αναβιώνει, ενδεδυμένη μεταφυσικά με τον αυγουστίνειο “προορισμό” (Praedestinatio). Την ρατσιστική φραγκοτευτονική συνείδηση συνεχίζει η μονοκρατορία των ΗΠΑ, ενσαρκώνοντας την απαίτηση για “παγκόσμιο πρωτείο εξουσίας” και αλάθητη ηγεσία. Μετά από μακρούς αγώνες το παπικό μεσαιωνικό πνεύμα τού διαβόητου “Dictatus Papae”<sup>7</sup> σφετερίσθηκε η παγκόσμια πολιτική ηγεσία,<sup>8</sup> έστω και

---

<sup>7</sup> Είναι η πιστότερη έκφραση του παπικού πνεύματος. Το ισχύον μέχρι σήμερα στην Παπική Εκκλησία κείμενο, κατά πνεύμα τουλάχιστον, συντάξε ο Πάπας Γρηγόριος Ζ' ο Ιλδεβράνδης (1073-1085) και θεμελιώνει την παγκόσμια πολιτική και πνευματική εξουσία του Παπισμού. Βλ. Στεφανίδου Β. Κ., Εκκλησιαστική Ιστορία, Αθήναι 1958, 488 έ.έ. Χρ. Γιανναρά, Αλήθεια και ενότητα της Εκκλησίας, Αθήνα 1979, 137, σημ. 75.

<sup>8</sup> Το 1999, μετά την σερβική τραγωδία, δηλώθηκε από τον Πρόεδρο των ΗΠΑ κ. Μπιλ Κλίντον και την υπουργόν των εξωτερικών κ. Μ. Ολμπράιτ, ότι “για πρώτη φορά ουδεμία πλέον διαφορά υπάρχει μεταξύ εσωτερικής και εξωτερικής πολιτικής των ΗΠΑ” και ότι “η επιχείρηση Κόσοβο αποτελεί προμήνυμα αποστολών, που θα αναλάβει το ΝΑΤΟ κατά τον 21<sup>ον</sup> αιώνα πέρα από τα εδάφη των χωρών-Μελών του ...”

αν δεν το αρνήθηκε ποτέ και ο Πλανητάρχης Νο 2, όπως διεθνώς καλείται από την δεκαετία του 1990, ο Πάπας.

Με την ενσάρκωση του Θεού-Λόγου “υπό μίαν βασιλείαν εγκόσμιον τα έθνη εγένοντο” (Κασσιανή υμνογράφος, Θ' αι.). Αλλά και σήμερα τα “έθνη” γίνονται υπό μίαν “παγκόσμιον δεσποτείαν”, εντασσόμενα όμως σε ένα ειδικά προσαρμοσμένο παγκόσμιο πολιτικό και οικονομικό σύστημα, υπό τον μόνιμο και ολοκληρωτικό έλεγχο της κοσμοκράτειρας δύναμης. Έτσι, ο κόσμος όλος εντάσσεται μεν προοδευτικά σε “μία ποιμήνη” (Ιω. 10, 16), “ποιμήνη” όμως της οποίας δεν είναι ο Χριστός. Το πρόβλημα για μας τους Ορθοδόξους γίνεται ακόμη συνθετότερο, αν αναλογισθούμε, ότι στους μηχανισμούς της Νέας Εποχής, εμπλέκονται και ο Παπισμός και οι Προτεσταντισμοί. Η Οικουμενική Κίνηση αποδείχθηκε προοδοποίηση της Πανθρησκείας, του “Ευαγγελίου” της “Νέας Εποχής”.<sup>9</sup> Αιπές επιβεβαιώσεις της Πανθρησκείας είναι οι διαθρησκειακές συναντήσεις,<sup>10</sup> όχι ως επιστημονικοί θρησκευολογικοί διάλογοι, νομιμοποιημένοι οπωσδήποτε, αλλ' ως συμπροσευχές και εκφράσεις ενότητας υπό την ηγεσία του Πάπα και a priori καταξίωση των διαφόρων θρησκευμάτων ως εκφάνσεων της μιας σωστικής Αλήθειας.

Σ' αυτή την διάστασή της, η νεοεποχίτικη παγκοσμιοποίηση συνιστά, αδιαμφισβήτητα, πρόκληση ισχυρή για την Ορθοδοξία και τον Ελληνισμό, που έχει συνδεθεί ιστορικά μαζί της. Όποια, συνεπώς, υποχώρηση στις παπικές και προτεσταντικές αξιώσεις, (όπως συνέβη και εδώ στην Ελλάδα το 2001 και το 2005),<sup>11</sup> αποκαλύπτει ή άγνοια των πραγμάτων (κάτι απίθανο) ή θλιβερή άμβλυση των συνειδησεων και απροκάλυπτη ταύτιση με την πλάνη, που φθάνει μέχρι την έμπρακτη απειμπόληση της πατερικότητας, δηλαδή της Ορθοδοξίας.

Η Πανθρησκεία δημιουργεί πλαστή συνείδηση ενότητας, είναι όμως

<sup>9</sup> Ο μακαριστός Αρχιεπίσκοπος πρώην Αμερικής κυρός Ιάκωβος σε συνέντευξη του στην δημοσιογράφο κ. Μαίρη Πίνη (Περιοδικό “Νέμεσις” Νοέμβριος 1999), είχε δηλώσει με κάθε ευθύτητα και ειλικρίνεια: “Πρώτον, με πίκραναν οι πόλεμοι και δεύτερον η σχετική αποτυχία του Οικουμενικού Διαλόγου, ο οποίος απέβλεπε στην ένωση ή την προσέγγιση των Εκκλησιών και κατόπιν γενικότερα όλων των θρησκειών.”

<sup>10</sup> Αρχισαν επίσημα το 1986 στην Ασιζή της Ιταλίας και συνεχίζονται μέχρι σήμερα, αποδυναμώνοντας το φρόνημα και τις αντιστάσεις των μετεχόντων σ' αυτές Ορθοδόξων με την έμπρακτη καταξίωση του παπικού πρωτείου.

<sup>11</sup> Το 2001 έγινε η επίσκεψη του Πάπα στην Ελλάδα για πρώτη φορά, με πρόσκληση - όπως απεδείχθη - του Προκαθημένου και της ιδίας της ιεράς Συνόδου. Ο Πάπας έγινε δεκτός ως γνήσιος επίσκοπος της Εκκλησίας και κατ' επέκταση ο Παπισμός ως Εκκλησία. Το 2005 η Εκκλησία της Ελλάδος για πρώτη φορά εδέχθη να λάβει χώρα στην Αθήνα η Συνέλευση του “Παγκοσμίου Συμβουλίου Εκκλησιών” (Π.Σ.Ε.) ως αναγνώριση - στην πράξη - του εκκλησιαστικού χαρακτήρα του.

ανάιρεση της μοναδικότητας της Ορθοδοξίας ως δυνατότητας σωτηρίας. Η Παγκοσμιοποίηση, στην πνευματική της διάσταση, σημαίνει πλήρη αποορθοδοξοποίηση και ολοτελή εκφράγκευση-εκδυτικισμό, που δεν επέρχεται με την τεχνολογία, αλλά με την αποδοχή ενός τρόπου δήθεν χριστιανικής υπάρξεως, που δεν μπορεί να σώσει. Όπως έλεγε σε ανάλογη περίπτωση ο ορθόδοξος πολιτικός του ΙΘ' αι. Γεώργιος Τυπάλδος - Ιακωβάτος για την Γερμανία της εποχής του: "πολλή θρησκεία, αλλά καθόλου Χριστός!"

3. Η πατερική Ορθοδοξία είναι η μόνη ανάσχεση σ' αυτή την αλλοτριωτική κίνηση και γι' αυτό η Νέα Εποχή ζητεί να την εξουθενώσει ή αχρηστεύσει, ή με την φυσική καταστροφή της (π. χ. Σερβία) ή με την εσωτερική άλωσή της, δια της εξαγοράς και εξουδετέρωσης των Ηγετών της. Η Δυτική προπαγάνδα διατηρεί και συνεχίζει τις ίδιες μεθόδους.<sup>12</sup>

Στους βασικούς στόχους της Παγκοσμιοποίησης και της Νέας Εποχής καταλέγεται η εξαφάνιση κάθε εθνικής ιδιοπροσωπίας. Οι δυνάμεις, που τον ΙΘ' αι. δημιούργησαν το πρόβλημα των εθνοτήτων, έφθασαν σήμερα, μέσω του μαρξιστικού διεθνισμού, στην νεοεποχίτικη ανεθνικότητα, που μοιάζει μεν επιφανειακά με την ρωμαϊκή υπερεθνικότητα, αλλά δεν ταυτίζεται μαζί της, διότι δεν ιεραρχεί την εθνικότητα στην υπερεθνικότητα, αλλά ισοπεδώνει τις εθνικότητες και τις καταργεί. Νεκρώνονται έτσι οι αξίες της πατρίδας, του έθνους, του κοινού προγονικού πολιτισμού, για την κυριαρχηση και επιβολή του παραδείγματος των ΗΠΑ: έθνος ανεθνικό και γένος άπατρι, με συνδυετική δύναμη οικονομικές αξίες (το δολλάριο ή το ευρώ), δηλ. τον οικονομισμό. Σ' αυτό το πρότυπο ανταποκρίνεται και το διαβόητο πια βιβλίο ιστορίας, της ΣΤ' Δημοτικού. Εν τούτοις, όπως ορθά ομολογείται, μόνο μέσα από την εθνικότητα βιώνεται ομαλά η υπερεθνικότητα.<sup>13</sup> Η προπαγανδιζόμενη από τις εκουγχρονιστικές ομάδες όλων των πολιτικών παρατάξεών μας "πολυπολιτισμικότητα" είναι στην ουσία νεοεποχίτικου τύπου ανεθνικότητα, που γεννά συνείδηση απάτριδος, για να γίνουμε "υπήκοοι" δηλ. υποκείμενοι της Υπερδύναμης και της Νέας Τάξης. Στην Οθωμανική δουλεία μέσα στο ρωμαϊκό μιλλέτι (Rum Milleti), συνεχίσαμε την οικουμενική μας συνείδηση της αυτοκρατορίας της Νέας Ρώμης ως "πρωτότοκοι εν πολλοίς αδελφοίς" (Ρωμ. 8, 29) μεταξύ των λοιπών Ορθοδόξων λαοτήτων. Στην

<sup>12</sup> Βλ. π. Μεταλληνού Γ. Δ., Το ζήτημα της Μεταφράσεως της Αγίας Γραφής εις την Νεοελληνικήν κατά τον ΙΘ' αιώνα, Αθήνα 2004<sup>2</sup>.

<sup>13</sup> "Plus' est locale plus' est universel" ("Όσο πιο τοπικό είναι, τόσο είναι και πιο παγκόσμιο"), είναι μια εύστοχη δήλωση του γάλλου κινηματογραφιστή Renoir. Βλ. Ζουράρι Κ. Γ., Βέβηλα-Κίβηλα-Σκύβαλα, Αθήνα 2007, 99. Πρβ. 22 ε. (απόψεις σχετικές του ιστορικού Braudel).

κατά τον μακαριστόν Μάνο Χατζιδάκη “νέα μας τουρκοκρατία”<sup>14</sup> σήμερα γινόμαστε πάλι ραγιαδες, χωρίς όμως προσωπικότητα και συνείδηση ενότητας, λόγω της απώλειας της εθνικής μας ταυτότητας.

4. Με την παγκοσμιοποίηση (την απειλή μας από το μέλλον), συνδέεται άμεσα στον χώρο μας ο νεοπαγανισμός (απειλή από το παρελθόν), ως σύμπτωμα της Νέας Εποχής. Δεν πρόκειται για ένα ρεύμα στα όρια έστω ενός “ιδιότυπου εθνικισμού και προγονοπληξίας”, αλλά για μια “καθαρά νεοεποχίτικη μόδα”, “ένα καινοπαγές εισαγμένο είδος, που δεν εκφράζει την λαϊκή ψυχή και δεν έχει σχέση με την λαϊκή παράδοση, αλλά με μια παγανιστική διεθνή”. Οι νεοπαγανιστές μας, συνδεόμενοι με ξένα κέντρα και παράκεντρα νεοεποχίτικης εξουσίας, “εργάζονται αντεθνικά και ανθελληνικά”.<sup>15</sup> Μόνο ο πατερνικός ορθόδοξος, ο “καθαρός τη καρδιά” (Ματθ. 5, 8), αποκτά συνείδηση αυτής της καταλυτικής πορείας. Ο οικουμενιστής “ορθόδοξος” όχι, διότι έχει ήδη αιχμαλωτισθεί στα δίκτυα της Νέας Εποχής μέσω του διαχριστιανικού και διαθρησκειακού οικουμενισμού. Σε κάποιους βέβαια, υπάρχει η αισιόδοξη εντύπωση δυνατότητας μετάβασης “από την παγκοσμιοποίηση στην παγκοσμιοτήτα”. Μόνο όμως ευχετικά μπορεί να διατυπώνεται αυτός ο λόγος, διότι φρονούμε ταπεινά, ότι τα δύο αυτά μεγέθη είναι “άλλο και άλλο” και γι’ αυτό αλληλοαποκλειόμενα. Η Νέα Εποχή, σε όλες της τις εκφάνσεις, είναι ισοδύναμη πτώση με εκείνη του Παπισμού, που γέννησε τον σημερινό δυτικό κόσμο.<sup>16</sup> Αυτό, βέβαια, δεν σημαίνει άρνηση μιας ορθόδοξης ιεραποστολής σ’ αυτόν τον νέο κόσμο, που έχει ανοιχθεί μπροστά μας. Η ιεραποστολή όμως προϋποθέτει επανεύρεση της οικουμενικότητάς μας, κάτι που δεν μπορεί φυσικά να γίνει με την κατ’ επίφαση Οικουμενική Κίνηση και τους κατευθυνόμενους διαχριστιανικούς διάλογους. Το αποστολικό θαύμα, που νοσταλγούν οι καλοπροαίρετοι Οικουμενιστές μας, είναι δυνατό φυσικά και στην εποχή μας, όπως και στην εποχή των Αποστόλων, αλλά μόνο με τις αγιοπνευματικές προϋποθέσεις εκείνων (Πεντηκοστή). Έτσι η Pax Romana μεταστοιχειώθηκε σε ρωμαϊκή οικουμενικότητα. Αυτό όμως δεν είναι δυνατόν σήμερα, με την Pax Americana, όταν εμείς έχουμε εκκοσμικευθεί και το “άλας έχει μωρανθή” (Ματθ., 5, 13). Ας μην αυταπατώμεθα! Η Παγκοσμιοποίηση σε όλες τις εκφάνσεις της είναι το “νέο”, που καταβροχθίζει και αφομοιώνει την Ορθοδοξία, δεν την

<sup>14</sup> Δήλωση του στο περιοδικό “Εικόνες” λίγο προ του θανάτου του.

<sup>15</sup> Βλ. το σπουδαίο άρθρο του Αθανασίου Κ., Ο ανθελληνισμός του Νεοπαγανισμού, περιοδικό ΡΕΣΑΛΤΟ, τ. 19, Ιούλιος 2007, 48-50; Πρβλ. π. Μεταλληνού Γ. Δ., Παγανιστικός Ελληνισμός ή Ελληνορθοδοξία; Αθήνα 2003, 43 ε.

<sup>16</sup> Ο παπικός σχολαστικισμός είναι η μήτρα, που διεμόρφωσε την μεταγενέστερη Ευρώπη. Βλ. Γιανναρά Χρ., Ορθοδοξία και Δύση στη Νεώτερη Ελλάδα, Αθήνα 1992, 21 ε.ε.



αναδεικνύει. Η νεοεποχίτικη πανθηροσκεία δεν είναι η αναζητούμενη υπέρβαση, αλλά μετάβαση σε αδιέξοδα, ενδοκοσμικά και αιώνια.

Η Ορθοδοξία πορεύεται πάντα διαλεκτικά στην ιστορία. Αυτό σημαίνει, αντιθετικά και συνθετικά. Σύνθεση εδώ θα ήταν μόνο η μεταλλαγή της δαιμονικότητας της παγκοσμιοποίησης σε εν Χριστώ οικουμενικότητα. Αυτό όμως έχει σχέση με την ορθοδοξία των Ορθοδόξων και μάλιστα των Ποιμένων. Από την ηγεσία πάντα αρχίζει το πρόβλημα! Πόσο ορθόδοξοι δηλαδή είναι οι Ποιμένες και πόσο ορθόδοξα είναι τα κριτήρια τους. Σ' αυτό το σημείο διαπράττεται ένα τρομερό λάθος. Από την εκκλησιαστική ηγεσία τα πράγματα κρίνονται, κατά κανόνα, με μέτρο τις αποορθοδοξοποιημένες συνειδήσεις και όχι τα αυθεντικά οικουμενικά πρότυπα, τους Αγίους μας. Δεν πρόκειται, όπως πιστεύεται, για διαφορά συντηρητικών-φιλελευθέρων, που είναι μόνο ποσοτική. Αυτή η διάκριση γινόταν παλαιά και σήμαινε ποια πλευρά απορρίπτει περισσότερα ή λιγότερα από την παράδοση. Η διαφορά σήμερα είναι μεταξὺ παραδοσιακών και αντιπαραδοσιακών, πατερικών δηλαδή και αντιπατερικών. Η σχέση με την αποστολική και πατερική παράδοση βαρύνει. Και το μόνο κριτήριο στη στάση μας απέναντι στις δυνάμεις της παγκοσμιοποίησης, στους διαθηροσκειακούς ή διαχριστιανικούς διάλογους, είναι ακριβώς αυτό. Πόσο πατερικοί είμαστε! Αν δηλαδή στα πρόσωπά μας διαλέγονται οι Άγιοι μας και όχι η δική μας αλλοτρίωση με την ετεροδοξία αλλοτρίωση. Οι "ορθόδοξοι" έχουμε αγγίξει τα όρια του γενικευμένου χριστιανισμού της ετεροδοξίας και γι' αυτό έχουμε ταυτισθεί, ως ηγεσία περισσότερο, με τον παπισμό και τους προτεσταντισμούς, καταργώντας στην ουσία τον διάλογο μαζί τους. Η εκ μέρους μας ιδεολογικοποίηση και θρησκευτικοποίηση της πίστεως σε διαλόγους όχι ταυτότητας και υπαρκτικότητας, αλλά συναλλαγής, οδηγεί συνήθως στο να παρασυμβαλλόμεθα με τους φορείς της παγκοσμιοποίησης και να ομοιούμεθα αυτοίς (πρβλ. Ψαλμ. 48, 13). Χάνεται όμως, έτσι, κάθε έννοια αληθινού διαλόγου Ορθοδοξίας και Ετεροδοξίας, αλλά και κάθε ελπίδα συναντήσεως στα όρια παραδόσεως και εμπειρίας των Αγίων, που είναι η Ορθοδοξία. Θέσεις, όπως η εκκλησιαστικότητα του Παπισμού, η εξισωτική και η ισοπεδωτική "βαπτισματική θεολογία" στον οικουμενικό διάλογο, η δυνατότητα σωτηρίας στα διάφορα θρησκευόμενα και η πρακτική εξίσωση της Ορθοδοξίας με αυτά, απλώς επιβεβαιώνουν την αποξένωση μας από την Πίστη και Παράδοση των Πατέρων μας, που όχι μόνο μας στερούν το δικαίωμα να εκπροσωπούμε την Ορθοδοξία των Αγίων μας, αλλά και μας καθιστούν υπευθύνους για την αύξηση του υπάρχοντος σκότους (Ματθ. 6, 23). Η υπέρβαση της Παγκοσμιοποίησης μόνο αγιοπνευματικά είναι δυνατή, αλλ' αυτό προϋποθέτει ζωή εν Αγίω Πνεύματι, δηλαδή Ορθοδοξία.

Ketevan Nadareishvili (Tbilisi)

## **Medea as a Paradigmatic “Stranger” in the Context of Europe-Asia Opposition**

Among the various opinions concerning the date and the reason of arising Europe/Asia opposition, the assumption, which relates the roots of this dichotomy with the Greek-Persian wars (VI-V c. BC), is one of the widespread opinions.<sup>1</sup> It is the period in the history of the civilization, when not only the new political distribution of the world order takes place, but the period, when the distinction between the different world outlook principles of these two worlds becomes clearly realized.<sup>2</sup> It is quite symptomatic that the famous historian of the V c. BC – Herodotus boldly speaks about the opposition between Europe and Asia (he uses the term *Hellen* for Europe and *Barbarian* for Asia) and presents the viewpoint concerning arising of the roots of this opposition (Her., I, 1-5).

Parallel to the sharpening of the confrontation Europe/Asia, the opposition between Greek and foreigner, called barbarian by the Greeks, acquires an extremely acute character in the artistic context of the classical Greece (V c. BC). This process is clearly revealed in the different genres of literature as well as in the various fields of fine arts. The responses of the aesthetic media to the political changes seemed to be quick and large-scale as they embrace the different forms of the expression – be it philosophical discussion of the reasons of the confrontation, historical-ethnological inquires in the dichotomy’s roots, cultural studies of the various people and what is very important – the interpretations of the artistic icons.

---

<sup>1</sup> According to other opinions the opposition was formed in: a) the Middle centuries; b) during New History Era.

<sup>2</sup> It is the period, when these opposing conceptions became clearly aware and not established. See Gordeziani R., *The Greek Civilization*, I, Tbilisi 1988, 8 ff.

In order to investigate the interrelation between the political sphere and the aesthetic media we considered especially fruitful to study the development of Medea’s image. Our choice was caused mainly by two factors: first, the interrelation of the opposing concepts of Greek and barbarian plays an important role among the other oppositions of this complex mythic figure and second – this image quite remarkably presents the evolution of the interrelation between these two worlds, that of the West and the East. But what is even more interesting in Medea’s persona from our point of view is one peculiar aspect of this relation/confrontation, namely: up to the certain moment the opposition Greek/barbarian is encapsulated within Medea’s figure as she veers between Greek and barbarian, but after sharpening of this dichotomy, Medea herself becomes the member of the opposition – artists began to emphasize Medea’s role as a foreigner. She becomes not only geographic, but the cultural “other” as well.<sup>3</sup>

Before discussing the development of the opposition Greek/barbarian in Medea’s image, one circumstance should be noted. As scholars consider, it is somewhat unusual to see the opposing concepts within a single mythic figure as myths frequently express the dichotomy by presenting opposing characters.<sup>4</sup> One has every right to ask what is the reason of this peculiar presentation, what factor causes Medea’s veering between Greek and foreigner in the early sources? In our mind, this unusual phenomenon should have been related with the functions of the members of Medea’s genealogical line.

Almost whole her kinship group – starting from her grandfather Helios – embodies the interrelation between the East and the West. Helios or Sun is the mediator between the members of the opposition East/West as he starts his every day journey from the East to the West (not from the South to the North) and then circulating returns back. This movement of Helios neutralizes the opposition. In ancient mythology the descendants of Helios move in accordance to sun’s journey.<sup>5</sup> For example, the dwelling of Aeetes’ sister Circe according to Homer is in the East (*Od.*, XI, 3-4). It is Hesiod, who puts Circe’s dwelling in the West. According to him the sons of Odysseus and Circe rule over the Tirseniens, i. e. he places Circe’s dwelling in Etruscan country (*Hes., Theog.*, 1011 ff.). The settling of Aeetes’ second sister – Pasiphae is also in the West, on Crete. Aeetes’ brother

---

<sup>3</sup> Medea, ed. by Clauss J. and Jonston S., Princeton 1997, 8.

<sup>4</sup> Medea, 1997, 8.

<sup>5</sup> Erkomashvili M., *The Myth of Kirke and its Interpretation in the Ancient Literature*, Tbilisi 2002.

Perses lives in the West too – on the north-west coast of the Black Sea. Aeetes himself plays not a least part in movements of east/west directions characteristic of his family group. According to the author of the VIII c. BC Eumelus of Corinth he is the ruler of Ephyra (the late Corinth). He voluntarily entrusts it to Bounus to guard until one of the members of his line returns to Ephyra and leaves himself for Colchis (Eum. Fr. 2K). These traditional movements of Medea's relatives acquire even more intense character in Medea's mythic life. According to the same Eumelus the Corinthians bereft of the ruler invite Medea, who had come to Iolcus from Colchis to rule upon them. Jason becomes the king as her husband, through her (Eum. Fr. 3K). Simonides also calls Jason the co-ruler of Medea (Sim. Fr. 31 PMG). Medea's life in Corinth, the death of her children independently of Medea (or without her will), the yearly sacrifices in honor of Medea's children, the introduction of the rites of Hera Acraia by Medea are attested in the various ancient sources. Such close links of Medea with Corinth made the scholars suggest, that: a) Medea's cult in Corinth should have been a local one;<sup>6</sup> b) Medea should have been an original local goddess;<sup>7</sup> c) there should have existed two separate mythic cycles of Medea: one about the Corinthian, the second about the Colchian-Iolcean Medea.<sup>8</sup> After Corinth, according to the sources, Medea arrives at Athens and from Athens she flees to the East – either she comes to the land of Arians/Medes<sup>9</sup> or according to other versions – returns back to Colchis (Apoll., I, 9, 28; Ius., *Epit.*, XLII, 2; Tac., *Ann.*, VI, 3 4).<sup>10</sup> It is interesting to note, that evidences of Medea's withdrawal to the East come from the later sources, that of the V c. BC and the later ones, what not only doesn't seem accidental, but are to be explained by changing of the political vectors in Europe/Asia relationship.

The most important artistic images of Medea presenting her veering between a Greek and a foreigner are her early portraits depicted in Pindar's IV *Pythian Ode* and in Euripides' tragedy *Medea*. The Greek vase painting is especially interesting in this connection. The artists present Medea in traditional Greek clothing as well as in oriental costume – thus

---

<sup>6</sup> Huxly G. M., *Greek Epic Poetry from Eumelos to Panyassis*, London 1969, 61.

<sup>7</sup> Nilsson M. P., *Griechische Feste von religiöser Bedeutung*, Berlin 1906, 57.

<sup>8</sup> Lesky A., *Medeia*, RE 15, 1931, 29-65, 48.

<sup>9</sup> First attested in Herodotus (Her., VII, 62). We see Medea as an eponymous hero in Paus., II, 3, 8. According to Strabo the eponym of Medians in one case is Medea, in another Medos (Str., XI, 13, 10).

<sup>10</sup> See also Lesky, 1931.

displaying her ambiguity towards the value systems of two worlds.<sup>11</sup>

Pindar’s Medea in the beginning of the poem together with “black-visaged” Colchians stands in the opposite cultural milieu of the civilized Greek heroes. By calling the Colchians “black-visaged” Pindar indicates the immense cultural divide that separates Jason’s people from Medea’s. Here, for Jason to accomplish Aeetes’ hard tasks, he has to rob Medea of shame for her parents and must burn a passion for Hellas in Medea’s heart. Note, that the poet puts the stress on Medea’s passion for Hellas, rather than for Jason himself. As O’ Higgins notes, one can hardly overstate the importance of the passion, that made Hellas so irresistible to Medea.<sup>12</sup>

Medea’s wavering between the East and the West value systems is one of the main points of Euripides’ famous tragedy *Medea*, the tragedy, which played a crucial role in creating the archetypical model of Medea. The debate if she can be considered a figure relevant to the problems of the Athenian society has a long history. The reason of treating her as a person irrelevant to the Athenian social problems was her oriental, barbarian origin and her witchcraft.<sup>13</sup> Unfortunately, the limited space of the article does not give us possibility to discuss in details the ambiguous portrayal of Medea in this respect. Just to sum up, we can only note the following: Medea is acquainted with Greek culture and its values up to certain extent. After betraying her Jason still expects from her the ordinary obedience of a Greek wife. Yes, he reminds Medea her barbarian origin during their first meeting, but in the whole context of the meeting this seems to belong already to Medea’s past. Her foreign origin does not prevent her comprehension as a person being acquainted with a Greek value system. During the play the chorus of the Corinthian women does not consider her as a person alien to them. They sympathize with her and do not raise an objection until they hear her dreadful plan.

As we noted above, towards the late V c. BC the crucial transformation takes place in the artistic interpretations of Medea. She becomes a paradigmatic outsider, from the geographic stranger Medea turns into the cultural “other” in the land of Greece. This transformation is revealed in the following patterns: a) Medea starts to play a crucial role in fulfilling

---

<sup>11</sup> Sourvenou-Inwood C., Medea at a Shifting Distance: Images and Euripidean Tragedy, 253-297, in: *Medea*, 1997.

<sup>12</sup> O’Higgins D. M., Medea as a Muse: Pindar’s *Pythian* IV, 103-127, in: *Medea*, 1997, 119 ff.

<sup>13</sup> For discussing these aspects of Euripides’ *Medea* see Knox B. M. W., *The Medea* of Euripides, YCLS 25 1979, 193-225, 216 ff.; Also Nadareishvili K., *Woman in Classical Era and Greek Tragedy*, Tbilisi 2008.

successfully Jason's labors and while doing it step by step becomes a horrible, destructive force, from expert in drugs – pharmakeutria she turns into a manipulative witch able to control the cosmic forces; b) She commits unheard crimes, kills her own children; c) Medea becomes to be characterized with the larger specter of the negative traits and the artists tend to emphasize her values as the distinct from the Greek ones.

If we consider chronologically the development of Medea's role in Jason's deeds performed in Colchis, we'll see how greatly her function is changed in this episode. In the early sources Medea doesn't take part in fulfilling Jason's heroic tasks (*Carmen Naupacticum*, Herodorus). The passive role of Medea in this episode we can see in fine arts of the early period – the vase paintings depicting Jason and a dragon do not present Medea.<sup>14</sup> It is Pindar who makes Medea's help crucial in fulfilling Jason's goals in Colchis. Medea is called the woman, who knows all healing arts (Pind., *Pyth.* IV, 223). Her pharmaceutical skills serve Jason's purposes, still the poet does not accentuate Medea's magic, as he strives to present her in another dimension – as a persona being a prophet and having an "immortal mouth" (Pind., *Pyth.* IV, 11).

For the first time Medea as a witch in Colchean episode is presented by the poet of the IV c. BC – Apollonius of Rhodes. In his poem Medea is a witch possessing an extraordinary power to manipulate even with the cosmic forces. His version became canonical for the later writers while interpreting this episode.

If in the Colchian episode the treatment of Medea as a witch begins towards the end of the V c. BC and chronologically fully coincides with the period, when Medea is already perceived as a separate member of the dichotomy – Greek/barbarian, the tales about miracles of Jason's and Aeson's rejuvenation in Iolcus existed already in the oldest strata of the myth (*Nostoi*, Fr. 7PEG I: FGr H3F113; Sim. Fr. 548PMG). Many vase paintings, dating from the late VI c. BC onward portray this episode of Medea's Myth. Therefore, presentation of Medea as a witch in the Iolcian story of the oldest version is an exception in the main tendency of the development of this aspect of Medea's persona.<sup>15</sup> Though it must be noted, that the tales of rejuvenation of Jason and Aeson – the stories of Medea's witchcraft in the oldest sources were bereft of the negative connotation.

---

<sup>14</sup> Lordkipanidze N., *The Depiction of Argonauts' Myth in Early Greek Culture*, Tbilisi 2004, 40-48.

<sup>15</sup> This exceptional pattern can really be connected with ancient comprehension of Thesaly (Iolcus) as the classical region of witchcraft in Greece. See Lesky, 1931.

The contrast of such presentation of Medea to the later ones can be seen on the example of Ovid, who presents Medea not only as a powerful witch, but also as a figure who had lost any human characteristics (Ovid., *Meth.*, VII).

Another question is the interpretation of the murder of Pelias by his own daughters, tricked by Medea to do so in order to rejuvenate him. An author of the early V c. BC – Pherecydes tells the story of Pelias’ murder, though he does not mention the magical context of this act (*Pherec.*, FGrH3F105). “The murderer of Pelias” is what Pindar calls Medea (Pind., *Pyth.*, IV, 250), again without speaking of Medea’s witchcraft.

It seems that it was Euripides, who first presented Medea as instructing the daughters of Pelias fruitless rejuvenation techniques that resulted in their father’s death.<sup>16</sup> The later tradition, as a rule, not only follows Euripides’ version, but presents this murder in the extremely dark colors. In those stories Medea does not have any motivation while avenging Pelias (Ovid., *Meth.*, VII, 297 ff.; Hyg., *Fab.*, XXIV).

Medea’s witchcraft is not depicted in the early versions of her Corinthian story. In one variant version Hera promises Medea to immortalize her children, but for the reasons unknown to us, fails to do it and the children die. In second version Medea leaves the children in the temenos of Hera and flees from Corinth. Corinthians kill the children. According to Graf, herbal magic was not her concern – and far less magic of any other kind. Just the opposite: whereas Medea we meet in Iolcus could rejuvenate Aeson, the Corinthian Medea failed to immortalize her own children.<sup>17</sup>

As we have mentioned above, in perceiving Medea as a cultural “other”, the terrible crimes ascribed to her played an important role. The sources of the different period present different interpretations of these deeds. Pherecydes, the earliest author, describing the murder of Medea’s brother Apsyrtos does not mention the performer of this act by the name. More, in his account the deed is performed not by the agent, but agents. These agents can be: a) The Argonauts; b) The Argonauts and Medea; c) Jason and Medea, but by no means Medea alone (FGr Hist 3F 32). Euripides’ tragedy *Medea* is chronologically the first source, in which Medea is named as Apsyrtos’ killer. It is noteworthy, that the date of the

---

<sup>16</sup> The story should have been played out in the lost tragedy *Peliades*. Sophocles’ *Rhizotomoi* described Medea as gathering maleficent herbs and doing some witchcraft having some kind of connection with Pelias’ murder; though in the fragments known to us we do not found any mention of *Peliades*.

<sup>17</sup> Graf F., *Medea, The Enchantress from Afar: Remarks on a Well-known Myth*, 21-44, in: *Medea*, 1997, 35.

production of this tragedy is the very period, when above opposition becomes especially sharp. The majority of the later sources also ascribe Apsyrtos' murder to Medea, though there is another version of the murder, where the actual performer of the deed is Jason, though the treacherous plan of the killing is invented by Medea (Ap. Rh., *Arg.*, IV).

Now we'll briefly touch the myth of the death of Medea's children. In the oldest strata of this myth Medea is: a) either involuntarily killing her children by hiding them in the temenos of Hera in order to make them immortal (Eum. Fr. 3K), or b) She leaves the children in Hera's temenos and herself flees to Athens, and afterwards the Corinthians kill them (Schol. Eur., *Med.*, 264). Again, it is Euripides, who makes Medea the voluntary murderer of her children to avenge Jason. This version afterwards becomes also canonical in interpreting of this episode of Medea's biography. Euripides' tragedy *Medea* turns Medea's image into an archetypical model of the mother-murderer avenging matrimonial betrayal. Still, the authors of the later period are well aware with the early versions of this mythos as well as they know quite well the evidence, according to which the killing of the children by mother herself was Euripides' innovation (Paus., II, 3, 6-7; Philost., *Her.*, 53, 4; Diod., IV, 55).

In so called Athenian story Medea's another treacherous deed, namely her attempt to kill her stepson Theseus is related. According to the scholars, this myth can not be taken much further back than to the "Theseis" of the late VI c. BC.<sup>18</sup> Therefore, Medea becomes guilty in one more heinous crime approximately in the same period, when the tension between a Greek and a barbarian acquires acute character.

We have mentioned above, that after V c. BC Medea (or her son Medos) becomes the eponymous hero of the Medes. As it is suggested in the modern scholarship, the Medes (Medians) are not mentioned in the Greek sources before VI c. BC. West has explained that this myth need not be older than the change from Madoi to Medoi in Ionic-Attic. Thus, perceiving Medea as an eponymous hero of the Medes in the Greek sources is again closely connected with the period, when the above opposition became especially distinct. The Greeks needed, that the Medes should have had an eponymous hero and they suggested Medea to be an appropriate candidate because of her name, because she was barbarian and coming approximately from the same part of the world.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Medea, 1997, 36 ff.

<sup>19</sup> Medea, 1997, 38.



The diachronic study of the main episodes of Medea’s mythic biography revealed, that the development of Medea’s image was much influenced by the changing of the political vectors in the relationship of the West and the East. Playing the crucial role in Jason’s heroic deeds and from simple expert in drugs becoming the omnipotent witch, performing the terrible acts of the brother and children murder, killing Pelias by the hands of his own daughters, naturally created the certain collection of her character traits, which caused her negative comprehension.

All these data of the development of Medea’s image, it seems to us, revealed how close connection there was between a political and an aesthetic contexts, how sensitive was culture in a whole to the changes taking place in the political sphere and how quick and large-scale were the responses of aesthetic media.

Dali Nadibaidze (Tbilisi)

## **Old Georgian Christian and Byzantine Art in the Light of European Culture**

The earliest surviving Georgian literary work, *The Martyrdom of Shushanik*, describes the spiritual and physical struggle Georgia had to undergo when making a choice between the West and the East, Christianity and Islam. It lasted till the 18<sup>th</sup> century, when Erekle II took a decision that had likewise deplorable consequences for Georgia. In the 19<sup>th</sup> century Georgia lost its independence but escaped the threat of conversion to Islam. However, in the 20<sup>th</sup> century atheism created an absolutely new reality for Georgia and Western Europe, which, fortunately, was temporary and the orientation towards Christian culture and thought, which was so natural for Georgian identity and linked it to the rest of the civilized world, was restored.

In terms of location, Christianity originated within the Roman Empire. The Lord preached in Palestine, which was then part of the Empire. Painting must have been the first to develop among Christian arts. As until the 4<sup>th</sup> century the Christians were persecuted and were unable to build temples in the literary sense, architecture was relatively late to develop. Naturally, first Christian art works were created secretly, on the walls of catacombs. According to the Holy tradition, there were several Vernicle Images of the Savior, icons created by Apostle Luke. However, architecture needed to be legalized to a greater extent as it was impossible to build temples secretly. At first, houses served as churches where Christians could gather and officiate a service. After Christianity was legalized, Christian architecture started to develop.

The most widespread types of Christian church architecture are basilica and cruciform design (including the cruciform-domed type). Basilica is defined as the 'house of the King' (βασιλική σποά). It is a rectangular

building divided into 3 or 5 naves by colonnades. The middle nave, which culminates in an apse is wider and higher. A basilica is covered with a double pitched roof.<sup>1</sup> In Ancient Greece and Rome basilica was a public building and after the legalization of Christianity was established as one of the main forms of Christian church architecture.

Part of early Georgian churches are basilicas – the Anchiskhati, St. Nino's Church in Samtavro, Bolnisi Zion (a three-nave basilica), the earlier church of Svetitskovieli is believed to have been a basilica, etc. Another part of Georgian churches are of cruciform-domed type. Among them are the Cross Monastery of Mtskheta, a classical cruciform church repeating the shape of cross from all sides, Ateni Zion, etc. Byzantine churches too are designed to the two mentioned patterns. Saint Peter's Church in Rome is a basilica, like many other churches of an early period found in Europe or the Holy Land. Georgian basilica does not have a cupola. In his study of Old Georgian basilicas, Vaktang Beridze describes them as a rectangular structures without a cupola,<sup>2</sup> while in the West domed basilicas are quite common, the most important of them being Saint Peter's basilica and the Basilica of the Sacred Heart in Paris.

Basilica and cruciform (cruciform-domed) design are the two most widely reported types of Christian church architecture. However, there are other types as well: for example, rotunda – the Georgian Bana Cathedral in Tao-Klarjeti was a circular structure, which is obvious from the ruins. The Chapel of the Ascension in Jerusalem is a rotunda too. Thus, Georgian and Byzantine churches, as well as early and the most renowned European Christian temples, prominent for their architectural, historical and spiritual value, have common architectural properties – basically, the basilica and cruciform designs. They were afterwards enriched with national and cultural traits of a particular nation. For instance, Russian churches are characterized by the plurality of domes. Some even see symbolic implications in the number of domes<sup>3</sup>: 1 – The Single Deity, 2 – The two Natures of Jesus, 3 – The Holy Trinity, 5 – The Christ and the 4 Evangelists, 7 – 7 Sacraments; some interpret seven domes as the symbol of the 7 Ecumenical Councils, 13 – Christ and his 12 Disciples. These shared architectural properties stem from common conceptual groundings. They are 1. The religious grounding (the Church was initially single

---

<sup>1</sup> Beridze V., *Old Georgian Architecture*, Tbilisi 1974, 197.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Православный Храм, Устройство православного храма, Википедия. See also [www.missionbookrussia.com](http://www.missionbookrussia.com), Устройство православного храма, автор проекта и составитель – Александр Петров.

and integral, while schisms took place later); 2. Ancient culture, Greek and Roman art, which played an important role in the development of Christian art. However, the contribution of each nation converted to Christianity is unique and this individuality was reflected in the common Christian cultural thought. It should also be added that the prototype of basilica is ancient temple, Parthenon being the most brilliant example of it.

At the conference session, Mr. Kekis of the Hellenic Republic stated that Byzantium never lost its ties with ancient Greece and was always rooted in ancient culture. On its part, Byzantium fostered Europe including Georgia (like any other Christian nation, especially, European), which wonderfully combined the new, Christian art with its own rich old cultural tradition. Although, Georgian pagan temples, unlike Greek, did not survive, archeological excavations in Vani, Armazi, Zhinvali, Dmanisi and other sites attest to the rich cultural tradition. Especially noteworthy is Uplistsikhe (started in the 1<sup>st</sup> half of the 1<sup>st</sup> millennium BC), with surviving remains of a pagan shrine.

It is common knowledge that when a country was converted to the Christian faith, i. e. when its king and queen adopted Christianity and proclaimed it the state religion, architects and artists were invited from Byzantium. The paleologian frescos of Ubisi, which are the continuation of the Byzantine school of painting, the wonderful frescos of Svetitskhoveli, loaded with mystic symbolism, the famous Vladimir icon of the Holy Virgin, which is a masterpiece of the Byzantine school, and many other have their artistic roots in ancient Greece – the Frescos of Knossos and the Etruscan paintings. When you look at the fresco of Hora (Primavera) at Pompeii, you think that she is as perfect as the Blue Bird. This painting tradition was filled with the Christian faith and thus spiritualized, developed into the style of Christian iconography, represented by numerous beautiful and holy frescos, whether Byzantine or Georgian, European or Asian. Thus were created Rublyov's Holy Trinity and the fresco of the angel of Kintsvisi – an angel bearing the news of the Holy Resurrection, painted at the sublime of Christian iconography. These works are perfectly beautiful and at the same time holy, featuring episodes from the Holy Scripture. The rich painting tradition is harmoniously combined with the Christian outlook and perfection is rendered from the divine perspective, conveying the Christian spirit. What before was worldly beautiful, now became divine, reflecting communion with the Lord. Now beauty not only appeals to a physical eye, but is grace-giving and holy, unworldly. These qualities are endowed upon an icon or a church by the Holy Spirit, through the power of consecration. Naturally, this concerns Georgian as well as Byzantine, Russian or western European art.

Churches as well as some frescos are filled with the Georgian spirit, e. g. the frescos of Vardzia and Betania. This is also caused by the fact that the frescos feature Georgian kings and princes, Georgian apparel and ornaments. On the other hand, the Kintsvisi Angel stands above countries and nationalities by his beauty and perfection, like *The Knight in the Tiger's Skin*, which at the same time fully conveys the splendor and beauty of the Georgian language.

By this I wanted to say that all nations – Georgia, Greece or the entire European Christian civilization – are united as they all have the same grounds – Christianity, which was integral when the majority of these states confessed it. Each nation contributes to Christian architecture and paintings by its individual character. Like a person, a nation, a state and its population, as well as its neighborhood, even if ethnically different, has its distinct properties. The common geographical area may also be the reason for two nations' affinity, common character traits and inclinations. However, when a masterpiece is created, it stands above all, as God is perfection and all that is elevated and perfect transcends the worldly limits and merges with the divine perfection.

Thus, the main message of the present paper is the following: Georgian, Byzantine and, in general, European Christian cultures have their roots in their respective national traditions as well as in ancient culture, which was succeeded by Christian culture, as Christ was born and lived on the territory on the Roman Empire (Palestine was occupied by Rome), and Greece, together with its colonies in Asia Minor, also formed a part of Rome. Christianity imparted its divine spirit to what had been materially perfect and what is called ancient art. Since then, each nation has been contributing its artistic potential to this new art, creating nationality-wise original Christian culture, which would bridge it with its past, its character, its future and contemporaneity. At the same time, Christianity and its preceding ancient art unites every art with the rest of Christian Europe and its art.

Ancient art is so perfect that nothing else needs to be added to it. At each stage of human existence, God has been granting men what they have been able to accept. When men was able to receive physical beauty, they were given it – the aesthetic ancient art, while when men were prepared for receiving the beauty filled with the divine spirit, Christian art was created. Men, whether pagan or faithful, are granted every talent and faculty by God. Hora (Primavera) of Pompeii is perfect and nothing needs to be added to it. It only lacked the divine spirit, which was granted to the

Christian fresco – the image of the Kintsvisi Angel is perfect and, being a fresco, it also has the divine spirit.

We could remember the image of Nefertiti for comparison. Though not a wall painting, it is nevertheless a piece of painting, but conveys a different kind of aesthetics, different strokes and contours; it represents a different school rooted in a different culture. Ancient painting is the foundation on which Georgian Christian, Byzantine and European arts are based (Italian Renaissance is the direct revival of the ancient school. Georgian and Byzantine frescos do not have the delightfulness but are invested with the ascetic spirit. This spirit is absent in the Italian Renaissance art. This is where the Renaissance parts from what are known as the Christian fresco and icon). Thus, there is one line, one channel of thought, united by Christianity. At the same time, all bear their respective national identities and specific properties, and this is how it should be; otherwise, the divine seed, present in every person and nation and imparting individuality and divinity (granted to every creature, every nation, the earth and the universe on the whole by the grace of the Holy Spirit and through the creative acts of God), will not manifest itself.

Ketevan Nizharadze (Tbilisi)

## **The Foundations of Formation of the European Mentality – Homeric Principles of Enemy Estimation**

It has been mentioned several times by the researchers of Homeric epics that the Homeric style is characterized by the epic objectivity.<sup>1</sup> This event is not typical for the epics, in general. For example, Hesiod, who is the junior representative of the generation of Homer, forms his negative or positive attitude concerning certain phenomena or figures quite univocally. I. e. Prometheus – the friend of humanity is intentionally considered as a negative figure by Hesiod, unlikely to the interpretation of this symbol by Aeschylus.<sup>2</sup> In *Argonautica*, which belongs to the later period – Hellenistic era (Apollonius of Rhodes is considered to be the follower of Homeric tradition), I can utterly choose certain protagonists which have to belong to the negative category from the “enemy’s camp” of the Greeks.<sup>3</sup> On the other hand, in the *Iliad* by Homer the objectivity towards the enemy is maintained to the level, which is obviously desired even for the humanity of the 21<sup>st</sup> century filled by the propaganda of toleration. As we can see, here, as well as while reflecting several other phenomena, prevails the objectivity and the view of the world which represents Homer as being ideal even for the followers of “western humanism” of our century. This characteristic of Homeric epics is expressed in relief in the attitude towards the estimation of the enemy represented in the *Iliad*.

---

<sup>1</sup> See A. Φ. Jloces on epic objectivity.

<sup>2</sup> For the detailed review of this issue compare to Chikhladze N., *Genesis and Formation of the Fictional Character Oppositions of Prometheus*, Tbilisi 2006, 42 ff. (in Georgian).

<sup>3</sup> I. e. Pelias, Aeets, Bebrycles.

It is generally known, that two opposing parts – Achaeans and Trojans are shown in the poem. We cannot doubt that the poet himself has to be considered as a supporter of the Achaeans. However, the reader of the *Iliad* might have a question – which party deserves the sympathy of the poet? It is obvious at the first sight that the ground for this question is the fact that Trojan protagonists are portrayed in the *Iliad* with utter sympathy. It is not accidental, that after reading the *Iliad* the majority of the readers name Hector as the protagonist who deserves more sympathy. Other Trojan protagonists, such as Priamos, Hecabe, Andromache and several others are portrayed with surprising sympathy. In this case we have to consider not only the certain protagonists but the attitude of Homer *towards the most hostile city for Achaeans – towards Troy and its custodians*.

If we have a look on the *Iliad*, we would mention that neither the poet himself nor the Achaean protagonists of the *Iliad* have the sense of objectivity towards the worthy opponents. It would be hard to discuss the details of this issue in one article limited by the regulations. I would only try to examine the manner exhibiting the basic symbols and figures of the opposing part in the *Iliad*.

Let us begin from the Troy. We have to say, that none of the epithets connected to Troy can be considered as containing the negative meaning:

- 1) Epithets, which are used for Troy/Ilion as well as other populated areas: ἱρῆη – holy (21x); εὐρέα – broad (9x); ἐριβόλαξ, ἐριβωλος – very fruitful (6x); ἐῦκτιμενος – well-equipped (3x); ἐρατεινῆ – lovely (1x).
- 2) Epithets, which are used only for Ilion and very rarely for other cities: εὐρυαγῦα – with nice streets (8x); αἰπεινῆ – highly risen (7x); εὖ νατόμενον – densely populated (6x); ἠνεμόεσσα – shrouded in wind (6x); εὐτειχεος – with solid wall (4x); ὑψίπυλος – with high gate (2x).
- 3) Epithets, which exclusively belong to Troy/Ilion: εὐπυλος – rich with horses (22x); ἄστυ μέγα – big city (8x); ἐδδημιτος – solidly built (8x), εὐπυργος – with high, beautiful castel (1x); ὄφρυσόεσσα – hilly (1x).

Troy is also often named as the city of Priamos – Πριάμοιο πόλις, Πριάμοιο πόλιν (9 x) Ἄστυ Πριάμοιο/ Ἄστυ μέγα Πριάμοιο (16x).

As we can see, the majority of the epithets are positive.<sup>4</sup> It is worth mentioning, that not only the poet's attitude but also the attitude of the Achaean protagonists towards Troy is positive.

---

<sup>4</sup> See Nizharadze K., *Mythopoetic and Historical Perception of Troia according to Homer*, Tbilisi 2009 (in Georgian).



The Greeks always had the paradigmatic view of the victory gained in Troy and even the victories gained in the Greek-Persian wars were challenged by the defeat of Troy and its allies.<sup>5</sup>

Accordingly, two opposing parts are clearly represented in the *Iliad*. It is natural, that the author considers that the Greeks (Achaeans) have positive function, as they struggle against the Trojans, who behave unjustly;<sup>6</sup> on the other side – obviously represented enemy, which terribly insulted the whole Hellas. In such circumstance it seems natural to consider, that the Trojans mainly have to be represented in the *Iliad* with the negative function. It is less likely that the audience of Homer should not distinguish the direction of poet's sympathy. However, in antic period it was already mentioned, that in the *Iliad* there is not clearly defined good and bad, sympathetic and antipathetic. As we have already mentioned, some of the scientists consider, that in this case we are facing with epic objectivity, which is typical for Homer. He represents both of the combating parties with the prism of epic objectiveness and therefore we can not detect the negative estimation of the enemy in the poem.

I consider that the scholars exaggerate a bit while discussing the epic objectivity, as so-called neutral attitude towards the opposing parties is not a necessary poetic principle for Homer. Let us recall the *Odyssey*: here in all of the contexts when somebody is opposing Odysseus or his supporters, this opposing part is represented with utter antipathy. The best examples of it are the companions of Odysseus on one hand and the suitors on the other, which are getting punished for their guiltiness, according to the poet.<sup>7</sup> Nobody can say, that the poet with epic objectivity had to have especially hostile attitude towards the suitors. However, it is hard to find anybody, who will have the sympathy towards the suitors after reading the *Odyssey*. The only thing that can happen is that they should have pity on the scene of their slaughter. We do not even discuss those protagonists, who are against Odysseus in any of the context.<sup>8</sup>

Afterwards if we return back to the *Iliad*, it will become obvious that here we are facing completely different situation. Moreover – the majority

---

<sup>5</sup> In this regard the works of Greek poets (Aeschylus, Euripides) as well as historians (Herodotus, Thucydides) are significant.

<sup>6</sup> It is significant, that Menelaos, while asking Zeus for support in the war against Trojans, pays the attention to the fact that the Trojans infringed one of the traditions – the custom of hospitality, for which they deserve punishment by Zeus, who is the patron of this tradition.

<sup>7</sup> Гордезиани Р., Проблемы Гомеровского Эпоса, Тбилиси 1978, 146.

<sup>8</sup> Cyclops, Circe, Lestrignons.

of readers of the *Iliad* consider that Hector is portrayed with the biggest sympathy. One may consider it as a sympathy expressed towards only one Trojan character and not consider it typical for other characters. However, even the superficial analyze of the *Iliad* makes us assured that the attitude of poet towards Hector coincides with the attitude towards Trojans and, to the certain extent, towards the allies of the Trojans. This can also be concluded from the following circumstance: Troy itself is represented in the poem as one of the cities which is nearly ideal. According to Gordeziani, "Troy and the society of Trojans is distinguishable and developed in all terms. City is portrayed by the epithets and described in a manner which makes the reader to consider it as the most beautiful city in Homer's world. It is well-guarded and has the variety of allies. The inhabitants of Troy, their speech and their behavior express all signs typical for refinement and high civilization. Nothing is fabulous and unnatural in the exclusiveness of Homer's Troy. Therefore it was considered as the city which embodies beauty and wealth of the world."<sup>9</sup> Homer achieves this by means of forming consecutively positive attitude towards Troy and Trojans, which is realized on several levels: a) estimation by the poet - in this case we imply what the poet says about Troy and Trojans; b) expression of the attitude towards the opposing part of the Achaeans; c) representation of the basic coordinating signs of the main Trojan protagonists. We can say that on the levels mentioned above the opposing part is represented in quite positive manner. We have already discussed the epithets portraying Troy. Below we will discuss the Trojan protagonists particularly.

Hector is represented as quite traditional character. Twenty-two epithets (ἀνδροφόνος, ἀτάλαντος Ἴηρη, βοῖν ἀγαθός, διίφιλος, δῖος, θρασύς, θρασύς ἠνίοχος, ἵππόδαμος, κορυθαίολος, κρατερός μῆστωρ φόβοιο, μεγάθυμος, μέγας, ὄβριμος, πελώριος, ποιμὴν λαῶν, Πριαμιδες, Πριαμιδες ἴσος Ἴηρη, Πριάμοιο παῖς, φαιδίμος, φλογὶ εἶκελος, χαλκοκορυστήs) are used towards him and none of them has the negative meaning. In terms of character Hector is represented as the noblest character among the characters of the *Iliad*, which is one of the most impressive examples of expressing respect and admiration towards the enemy in the history of literature.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Gordeziani R., *Ancient Greek Literature*, Tbilisi 2002, 111 (in Georgian).

<sup>10</sup> Concerning the characterization of the protagonists in details see Nizharadze K., op. cit. Hector, Priamos, Eneas, Andromachus, Sarpedon, Glaucus, 153 ff.

Priam, regardless of his non-appearance on the battlefield because of the elderly age, is still remarkable as the highest ruler of the city and the guarantee of the existence of Troy. Homer portrays the King of Trojans with all of the features typical for experienced and wise King, on one hand, and the father thoughtful of their children, on the other. All of his 14 epithets (ἀγακλῆος, ἄναξ, βασιλεὺς, γέρων, δαίφρων, Δαρδανίδης, διοτρεφῆς βασιλεὺς, εὐμμελῆς, θεοειδής, θεόφιν μῆστορ ἀτάλαντος Λαομεδοντιάδης, μεγαλήτωρ, μέγας) have positive content as well.

Aeneas is also represented in the *Iliad* with 10 epithets having the positive meaning (Ἀγχισιάδης, ἄναξ ἀνδρῶν, δαίφρων, κεκορυθμένος, αἴθοπι χαλκῶ, μῆστορ φόβοιο, παῖς Ἀγχισαιο, πόδας ταχύς, Τρώων ἀγός, Τρώων βουληφόρος, υἱός Ἀγχισαιο). Care is typical for him, which is motivated by his mortal origin and, at the same time, the readiness which is conditioned by the fact that he is a son of goddess.

Andromache is one of the impressive characters of the *Iliad*. Her character is significantly more than just devoted and loving wife. Andromache is represented as a woman, who has fully identified the meaning of her life with the life of her husband. Her epithets are: θυγάτερ μεγαλήτορος Ἡετίωνος, λευκώλενος.

None of the 9 epithets of Sarpedon has negative meaning as well (ἄναξ, ἀνὴρ ὄριστος, ἀντίθεος, ἀτίθεος χαλκοκοροστής, ἄρχος Λυκίων, δῖος, Δῖος υἱός, Λυκίων ἀγός, Λυκίων βουληφόρος). The character of this character is very interesting, as it is coordinated by so-called "Lycian self-consciousness", as the responsibility towards his land and the Lycians is expressed in his every word.

The epithets dedicated to Glaucus are very minor – only two: Ἴππολόχοιο παῖς, Λυκίων ἀγός ἀνδρῶν. However, the author represents his quite interesting character. Courage and origin gives Glaucus the possibility of saying his word directly to his comrades in the most responsibly situation.

Paris is the only exception, which is sometimes mentioned as Δύσπαρι (ominous, sinister Paris). However, we can say that the reader of the *Iliad* also should not have the negative attitude towards him, as he also has some signs of the character, which should be typical for the member of the noble family and society.

It is natural, that after discussing these and other cases we would have the question: what is the reason of such favourable (at the first sight) attitude towards the enemy? We might consider that the principle of balance, which is applied by Homer while exposing the Trojans and Achaeans, plays certain role. It is obvious, that Homer tries to reach certain parity between the opposing parts in quantitative as well as

quantitative terms. I consider that different kind of explanation should apply here: as it has been mentioned several times, for Homer the war, despite of being the field for exposing his protagonists, is the common disaster. In order to show this, he tries to portray the opposing parties as the equally punished victims of this disaster. It would be enough to change his attitude towards one of the parties and expose it with the obviously negative function in order to reduce the condolence towards one of the parties destroyed by the war. The reader of Homer would originally have the negative attitude towards the enemy of the Greeks. In order to somehow balance this unilateral attitude, he attempts to clarify the positive characteristics of the opposing part on the other side.

Concerning the *Odyssey*: here all of the collisions have personal character and is not connected to the global disaster. Therefore in this case Homer lets himself to infringe the parity between the parties and represent the power connected to his character with the negative colors. Therefore we might consider, that that the attitude towards the enemy represented in the *Iliad* is very close to the common human understanding of tolerance, which is appealed by the contemporary humanist intellectuals and which, despite of the western humanism and democracy declared for many times, is often infringed by the contemporary states.

Manana Pkhakadze, Raul Chagunava (Tbilisi)

## For the History of Monastery on Athos

A well-known composition of Hieromonk George (1009-1065) – *The Life of Our Blessed Fathers John and Euthymius* represents not only a highly artistic piece of literary writing, but also belongs to historic monuments of primary significance. This piece of writing was created when Greeks were trying to appropriate the Georgian monastery on Mount Athos (“Iveroni”) (1042-1244) and did their best to achieve their goal. Therefore, according to the author’s idea, *The Life of Our Blessed Fathers John and Euthymius* should have become a document confirming rights of Georgians so that the evil of violators in the future was not forgotten.

Certainly, the piece of writing, intended to be a document, should have relied upon only credible information and using the monasterial records containing such information and according to stories narrated by witnesses, Hieromonk George managed to create a rather trustworthy piece of writing in terms of historic truth.

The fragment related to close relations between Roman and Georgian monks should be considered as an additional and new evidence of historic credibility of *The Life*. Foundation for these relations was laid after the Roman Leon came to Athos for pilgrimage with 6 disciples. According to *The Life*, “a monk arrived from Rome, <Leon>, brother of Beneventos Ducas, from a noble Roman family and famed for his virtues, that were acknowledged <both> in Rome and Greece.”<sup>1</sup> Upon arrival, the Georgian Fathers escaped from Leon. These Georgian Fathers, founders of the

---

<sup>1</sup> *The Life of Our Blessed Fathers John and Euthymius and Their Worthy Citizenship* as described by the Poor Hieromonk George, Georgian monks on Mount Athos: Two 11<sup>th</sup> Century *Lives of the Hegoumenoi of Iviron*, translation, notes & introduction by T. Grdzeldidze, London: Bennett & Bloom 2009, chap., 14.

Georgian Monastery on Athos (“Iveroni”) imply: Ioane Varaz-Vache (died in 1006) – the first head of the monastery, Ekvtime, son of Ioane Varaz-Vache (died in 1028) – the Great Enlightener of Georgians and the second head of the monastery (1005-1019), George I (died in 1029) – the third head of the monastery and possibly (if he had not been already died), Ioane former Tornike (died in 984) – a well-known commander and defeater of Bardas Skleros. The Georgian Fathers were so fascinated with this pilgrim’s “face adorned with grace”<sup>2</sup> that they welcomed him as the person they had been acquainted with and offered him to stay on Athos. In the opinion of the Fathers, the fact that he was a foreigner should not have prevented them from doing so, as they had been foreigners themselves – “We are foreigners and you too are a foreigner.”<sup>3</sup>

The Fathers “vigorously convinced him”<sup>4</sup> (Leon) to live in the Georgian Monastery together. The Romans living in Constantinople and other Byzantine towns soon became aware of this fact, “because he was a well-known and famous man.”<sup>5</sup> Many visited Athos “to become monks through him.”<sup>6</sup> But when the large number of visitors in the short period of time became noticeable, the Fathers, who believed that this number would increase in the nearest future, advised Leon: “Holy father, since you have been saving so many souls, it is better to tonsure them and become the cause of the Vitae of their souls and to plead <on their account> before God.”<sup>7</sup> The Georgians did not restrict themselves to advice and promised a real support to the Roman monk for such initiative. This is seen from their offer: “We shall purchase a place for you and provide all that you need,”<sup>8</sup> i. e. that together with purchase of the place for monastery, the Georgian Fathers undertook to assist the Roman – “all that you need”, which together with money, implied the items, tools, utensils, food, drinks, etc. required for the church.

“Although the holy one (Leon) found worldly anxiety and cares difficult”<sup>9</sup>, which were related to construction of the monastery and afterwards to its patronage and management, but “he did not wish to

---

<sup>2</sup> *ibid.*

<sup>3</sup> *ibid.*

<sup>4</sup> *ibid.*

<sup>5</sup> *ibid.*

<sup>6</sup> *ibid.*

<sup>7</sup> *ibid.*

<sup>8</sup> *ibid.*

<sup>9</sup> *ibid.*

disobey the order <of the fathers>”<sup>10</sup>. So he initiated construction of a beautiful and spacious monastery, on the place undoubtedly bought by Georgians and as George the Hagiorite mentions, “with the help of our fathers, he completed the building.”<sup>11</sup>

The monastery built with the assistance of Georgians functioned in the period of Hieromonk George as well, which is evidenced by the following source: “And today it is the only Roman monastery on the Holy Mount and they live a good and orderly life according to the Canons and Regulations of St. Benedict<sup>12</sup> whose life is described in <the Book of> Dialogues.”<sup>13</sup> After construction of the own monastery, the monastic cell designed for Leon after he moved to the Georgian monastery, was left to him, according to *The Life*. This is clear from the fragment of *The Life* concerning the relations of Leon and a Georgian monk, Gabriel. These two persons were connected by a great spiritual friendship and despite the language barrier, they maintained a good mutual understanding. They often met each other and all of their meetings were longstanding. This situation is described in *The Life* in the following manner: “Whenever <Leon> visited the fathers, he would stay there for days in a cell near the cell of Gabriel. And neither of them spoke each other’s language. At twilight they would go out from their cells, praying and sat proclaiming the words of God until the bell rang for Matins.”<sup>14</sup>

It is absolutely possible that location of their monastic cells next to each other might have facilitated the friendship of representatives of two different nations to a certain extent. But the main reason must have been the fact that Gabriel the Georgian was a remarkable person, like Leon. George the Hagiorite mentions him in another fragment of *The Life* in relation to Ioane, former Tornike. The renowned commander, having

---

<sup>10</sup> *ibid.*

<sup>11</sup> *ibid.*

<sup>12</sup> This should be the monastery of Amalfitans. *Actes d'Iviron*, p. 36. The Benedictine monastery on Mount Athos, according to Agostino Pertusi (in: *Monasteri e monaci italiani all'Athos nell'Alto Medioevo*, dans: *Le Millénaire du Mont Athos, 963-1963. études et mélanges*, t. 1, Chevetogne 1963, 217-25) was founded by Leon Benevent, the brother of the doux of Benevent Pandolfo II. He arrived to MA around 9980 with his 6 disciples, first resided with the Georgian monks and then with their help, they founded their own monastery between 980-990. The first abbot was Leon, his successor John of Amalfi, probably one of the six disciples. Paul Lemerle, *Le monde de Byzance: Histoire et Institutions Variorum*, XXII, London 1978, 548.

<sup>13</sup> *The Life of Our Blessed Fathers John and Euthymius and Their Worthy Citizenship*, 2009, chap., 14.

<sup>14</sup> *Ibid.*

participated in many fights, but already very old, “he loved to relate <about his military exploits>”<sup>15</sup>. To prevent “bringing spiritual damage to both this worthy man and his own soul,”<sup>16</sup> Ioane Varaz-Vache advised him to tell these stories to Gabriel, “who never spoke of worldly things but only of divine and spiritual <things>”<sup>17</sup> (Gabriel the Georgian must be the holy monk, who had a vision of the Holy Mother in his sleep, who helped him to miraculously obtain the Panagia Portaitissa in the sea).<sup>18</sup>

The fact that Leon the Roman was a real person and built a monastery on Athos, adhering to the monastic Rule of St. Benedict, is proved by the monograph published by E. Amand De Mendieta *Mount Athos*.<sup>19</sup> According to this publication, after Athanasios the Athonite built the Great Lavra on Athos, laying the foundation for the new stage of monasterial life on the Holy Mount, the believers wishing to live a monasterial life moved to this place from different countries. Italians were also among them (particularly, from Calabria, Amalfi and Rome), whose large number was mentioned by George the Hagiorite. According to Emmanuel Amand De Mendieta, Athanasios the Athonite showed great care in respect to construction of the Amalfi monastery (about the year 980). This monastery, adhering to the monastic Rule of St. Benedict, was established by Leo, brother of the Prince of Capua, Randulf II, who was largely assisted by monks of the Georgian monastery of “Iveroni”.

It is clear that the Great Leon from *The Life* by Hieromonk George – “a monk arrived from Rome” and “brother of Beneventos Ducas”<sup>20</sup> is the same person as Leo, brother of the Prince of Capua, Randulf II, according to Emmanuel Amand De Mendieta. The monastery “Hromthai” built by the Great Leon on the Holy Mount, where “monks followed the canon and monastic rule of St. Benedict,”<sup>21</sup> undoubtedly implies the Monastery of Amalfitans built by Leo according to the monastic Rule of St. Benedict. The fact that “with the help of our fathers, he (Leon) completed the building”<sup>22</sup>, is repeated by Emmanuel Amand De Mendieta, who declares that Leo received a great assistance from Georgian monks of “Iveroni”.

<sup>15</sup> *The Life of Our Blessed Fathers John and Euthymius*, chapt., 7.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Georgica*, v. 8, texts with Georgian translations, published and explanations attached by S. Kaukhchishvili, Tbilisi 1970, 265-266.

<sup>19</sup> Amand De Mendieta E., *Mount Athos*, Amsterdam 1972, 72.

<sup>20</sup> *The Life of Our Blessed Fathers John and Euthymius*, chapt., 14.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*



All these coincidences, in terms of narration of historic facts, once again prove the informational credibility of *The Life* by Hieromonk George. At the same time, this composition allows us to make small adjustments to some data provided by Emmanuel Amand De Mendieta, which require some clarification.

Brother of Leon-Leo, Randulf II, more exactly Pandulf II (981-1014) ruled Benevento in 981-1014, and he became the Prince of Capua only in 1007. As Leon came to the Holy Mount in the early 980s, Pandulf had been the Prince of Benevento during that time. Therefore, the true situation is more exactly conveyed in *The Life* (i. e. Leon was actually "brother of Beneventos Ducas" and not the Prince of Capua).

E. Amand De Mendieta was totally right, when he mentioned that Athanasios the Athonite made a particular contribution to construction of the Monastery of Amalfitans. This outstanding person facilitated construction of several monasteries on the Mount Athos and the Roman monastery was not an exception. But contribution of Georgian monks to this private case was distinguished and rather noticeable (it was by their advice that the holy monk started construction of his own monastery). Apart from good disposition towards Leon, rather significant assistance from the part of Georgians was predetermined by the circumstance, that Iveroni possessed a lot of funds by that time (upon defeat of Sklearos, Tornike acquired the usurper's loot in the form of treasure – i. e. precious stones of gold and silver, which according to Hieromonk George, "he received more than 1200 liters."<sup>23</sup> How efficient this assistance by Georgians was, is seen from the above mentioned phrases of *The Life*: "Holy father, since you have been saving so many souls, it is better to tonsure them"<sup>24</sup> (e. i. Georgians advise Leon to build a monastery, where he will be able to carry out ordination of the Romans arriving on Athos), "we shall purchase a place for you and provide all that you need"<sup>25</sup> (it is seen from here, that the Georgians bought the monasterial place and assisted with necessary items), "with the help of our fathers, he completed the building"<sup>26</sup> ("help" of Georgians in "all matters" of construction means that the main contribution in this process was made by Georgians, but in financial form and possibly, in the form of labour required for construction).

The clarifications offered by us do not confront the corresponding data

---

<sup>23</sup> Ibid, 50.

<sup>24</sup> Ibid, 14.

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> Ibid.

of Hieromonk George and E. Amand De Mendieta to each other, but supplement them from informational point of view. As it is found out, significance of these corresponding data is rather great and this coincidence convincingly confirms the historic credibility of one more data of *The Life* and properly demonstrates the episode of really surprising activities of Georgian monks on Athos, describing the construction of the Monastery of Amalfitans and the initial stage of its functioning.

Francesco Scalora (Palermo)

## **Τα Ελληνικά Δημοτικά Τραγούδια και τα Τραγούδια των Αλβανόφωνων της Ιταλίας. Μια Σύγκριση: Το Τραγούδι του Μικρού Κωνσταντίνου**

Είναι γνωστό ότι ο πολιτισμός των Αλβανόφωνων της Ιταλίας, ονομαζόμενοι *arbëreshë*, περιέχει πολλά στοιχεία που συνδέονται με το νεοελληνικό πολιτισμό. Η ομοιότητα αυτή γενικά είναι φανερή κυρίως στο θρησκευτικό χώρο.

Αν θέλουμε όμως να εξετάσουμε λεπτομερέστερα το θέμα αυτό, θα διαπιστώσουμε ότι βρισκόμαστε μπροστά σε μια πραγματικότητα πιο περίπλοκη, γιατί πρέπει να λάβουμε υπ' όψη μας δύο ακόμη στοιχεία: το γλωσσολογικό και το λαογραφικό.

Οι λίγες μελέτες που έγιναν μέχρι σήμερα πάνω στη γλώσσα των Αλβανόφωνων της Ιταλίας<sup>1</sup> δείχνουν ότι υπάρχουν ελληνικά δάνεια που ανήκουν κυρίως σε δύο κατηγορίες: δάνεια που προέρχονται από τη γλώσσα της ορθόδοξης λειτουργίας, η οποία χρησιμοποιείται ακόμη σήμερα σε πολλές αλβανόφωνες κοινότητες της Ιταλίας, και μερικά άλλα

---

<sup>1</sup> Αναφέρομαι στις γλωσσολογικές σπουδές του Τ. Γιοχάλα, από τις οποίες παραθέτω τις πιο σημαντικές: Τ. Jochalas, *Considerazioni sull'onomastica e toponomastica albanese in Grecia*, *Balkan Studies*, Biannual Publication of the Institute for Balkan Studies, τόμ. 17, 2, Θεσσαλονίκη 1975, 313-329' του ίδιου, *Nomi e cognomi greci nelle comunità greco-albanesi d'Italia*, *Atti del Congresso internazionale di studi sulla lingua, la storia e la cultura degli Albanesi d'Italia*, Mannheim 25-26 giugno 1987, a cura di F. Altimari, G. Birken-Silverman, M. Camaj, R. Rohr, Centro Editoriale e librario dell'Università della Calabria, Cosenza 1991, 151-166' του ίδιου *Sulla problematica dei prestiti bizantini e neogreci nei dialetti italo-albanesi*, *Balkan Studies*, 16, 1, 1975, 44-55' του ίδιου *Über die Einwanderung der Albaner in Griechenland*, *Dissertationes Albanicae in Honorem Josephi Valentini et Ernesti Koliqi septuagenarium*, Rudolf Trofenik, München 1971, 89-109.

δάνεια της μεσαιωνικής και νεώτερης εποχής, που ανήκουν στο καθημερινό λεξιλόγιο, ακόμη σήμερα εν χρήσει στην arbëreshë ομιλία.

Μόνο λίγες μελέτες έγιναν μέχρι σήμερα πάνω στις αναμφισβήτητες ομοιότητες που διαπιστώνονται ανάμεσα σε μερικά δημοτικά τραγούδια των Arbëreshë και τα ελληνικά δημοτικά τραγούδια.

Αφού μου έτυχε να ασχοληθώ με τα ελληνικά δάνεια στη γλώσσα των Arbëreshë, βασιζόμενος κυρίως στην πανεπιστημιακή μου κατάρτιση και στη προσωπική μου πείρα της γλώσσας, μπόρεσα να διαπιστώσω ότι άλλα διάφορα δείγματα συνιστούν μια συγκριτική μελέτη ανάμεσα στα αλβανικά και τα ελληνικά δημοτικά τραγούδια.<sup>2</sup>

Από μια συλλογή δημοτικών τραγουδιών που συμπεριλαμβάνεται σε ένα χειρόγραφο του πρώτου μισού του ΙΗ' αιώνα, γνωστό ως *Il Codice Chieutino*,<sup>3</sup> προκύπτει καθαρά το βαλκανικό περιβάλλον μέσα στο οποίο διαδραματίζονται μερικά από τα δημοτικά τραγούδια των Αλβανόφωνων της Ιταλίας.

Σε μερικά από αυτά τα ποιήματα αναφέρονται συχνά ελληνικές τοποθεσίες όπως το Ναύπλιο ή η Κορώνη. Αυτό εξηγείται από το γεγονός ότι οι Αλβανοί πέρασαν από την χώρα τους πρώτα στην Ελλάδα, και ειδικά στην Πελοπόννησο (το Μοριά), στα τέλη του ΙΓ' και στις αρχές του ΙΔ' αιώνα, πριν περάσουν από εκεί στην Ιταλία. Αυτό υπήρξε το αποτέλεσμα του μεταναστευτικού κινήματος, που ενδιαφέρει τους πληθυσμούς της Αλβανίας έπειτα από την πτώση της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας.<sup>4</sup> Οι

<sup>2</sup> Πρόκειται για ένα και μόνο άρθρο του Τ. Γιοχάλα, *Gemeinsame Motive in der Italienisch-Albanischen und der Griechischen Volksdichtung*, *Balkan Studies*, 21, 1980, 57-67. Ο Γιοχάλας συγκρίνει το αλβανικό τραγούδι *Kënkë e një vashë, klaj' burrn' e saj* με ένα αντίστοιχο ελληνικό τραγούδι, γενικά γνωστό ως *Ο υγιός της χήρας*, με τις σχετικές παραλλαγές των δυο παραδόσεων, χρησιμοποιώντας αντίστοιχα G. Schird, *Canti tradizionali ed altri saggi delle colonie albanesi di Sicilia*, Napoli 1923, 24-27 και G. De Rada, *Appendice alla Grammatica. Antologia Albanese*, Napoli 1896, 53-54 για την αλβανική παράδοση, και Ν. Γ. Πολίτου, *Εκλογαί από τα τραγούδια του ελληνικού λαού*, Αθήνα 1969, 101-102, α. 76, και Ακαδημία Αθηνών, *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια (Εκλογή)*, τόμ. Α', Αθήνα 1962, 93, Β' για την ελληνική παράδοση.

<sup>3</sup> Αναφέρομαι εδώ στην συνολική έκδοση του Matteo Mandalà: Nicolò Figlia, *Il Codice Chieutino*, edizione critica e concordanze a cura di M. Mandalà, Mezzosuso 1995. Η πρώτη έκδοση του κειμένου οφείλεται στον Μ. Marchianò, ο οποίος χώρισε το περιεχόμενο του χειρογράφου σε τρεις θεματικές ενότητες (δημοτικά τραγούδια - ιερά ποιήματα - κατήχηση): Μ. Marchianò, *Canti popolari albanesi delle colonie d'Italia*, Foggia 1908· του ίδιου, *Poesie sacre albanesi con parafrasi italiana o dialettale la più parte inedite pubblicate da un codice manoscritto della I metà del sec. XVIII, parte prima*, Napoli 1908· του ίδιου, *Il Cristiano Albanese (da un codice manoscritto del XVIII secolo)*, Bessarione, Gennaio-Marzo 1911, f. 115, serie III, vol. VIII, 1911.

<sup>4</sup> M. Mandalà, *Mundus culti decipi. I miti della storiografia arbëreshe*, *Albanologica* 11, 2009<sup>2</sup>, 178.

Αλβανοί εγκαταστάθηκαν πρώτα λοιπόν στην Πελοπόννησο, και από εκεί, κατά τα τέλη του ΙΕ' αιώνα, μεταβιβάστηκαν στην Ιταλία.<sup>5</sup>

Πρέπει, λοιπόν, να προϋποθέσουμε ότι οι Αλβανοί κατά την άφηση τους στην Ιταλία έφεραν, μαζί με τη γλώσσα, την ορθόδοξη θρησκεία τους, τη βυζαντινή λειτουργία, και το δημοτικό τραγούδι.

Επομένως, αν υποθέσουμε ότι η γλώσσα, στα χρόνια διαμονής των Αλβανών στην Ελλάδα, επηρεάστηκε από τη μεσαιωνική ελληνική γλώσσα, το ίδιο ισχύει και για το δημοτικό τραγούδι. Πράγματι, γλώσσα και τραγούδι αντιπροσωπεύουν δύο συστήματα επικοινωνίας που, μολονότι διαφορετικά και αυτόνομα μεταξύ τους, εκφράζουν την ίδια ταυτότητα, διατηρούν τα χαρακτηριστικά στοιχεία της ιστορίας ενός λαού, τις επαφές του με άλλους λαούς και τις πολιτισμικές διαστρωματώσεις του.

Σε μια προηγούμενη έρευνά μου εξέτασα μερικά δημοτικά αλβανικά τραγούδια, συγκρίνοντάς τα με αντίστοιχα ελληνικά τραγούδια.

Πρόκειται φυσικά για τραγούδια που είχαν χάσει πλέον τη λειτουργικότητά τους: πράγματι το τραγούδι μπορεί με τον καιρό να γίνει ασυνήθιστο, επειδή, όπως γράφει ο Αλέξης Πολίτης: “το κάθε τραγούδι έχει την ώρα-του, τη θέση-του και τη λειτουργία-του.”<sup>6</sup>

Και πως να μην φανούν ασυνήθιστα τα arbëreshe τραγούδια στις διάφορες γενέες των ιταλο-αλβανών που διαδέχθηκαν μεταξύ τους ύστερα από τη μεγάλη μεσαιωνική μετανάστευση;

Πραγματικά τα τραγούδια αυτά είχαν χάσει οριστικά “την ώρα, τη θέση και τη λειτουργία τους”, αφού διαδραματιζόνταν στα Βαλκάνια, και

<sup>5</sup> Για τα συγκεκριμένα ιστορικά γεγονότα, σχετικά με την παρουσία των Αλβανών στην Ελλάδα και την άφιξη τους στην Ιταλία, με χρονολόγηση των ιστορικών γεγονότων, βλ. M. Mandalà ο. π. (σημ. 4). Στη μελέτη αυτή εξετάζεται η ιστορία των arbëreshë, και διαψεύδεται η περιπλανητική ιδεολογική δομή που με τα χρόνια έχει χτιστεί χτικά με την ταυτότητα του αλβανικού έθνους. Θα παραθέσω εδώ μερικά στοιχεία, χρήσιμα για το χρονολογικό καθορισμό της αλβανικής παρουσίας στην Ελλάδα από τις αρχές του ΙΔ' αιώνα μέχρι τα τέλη του ΙΕ'. Ο Δ. Α. Ζακωθινός (*Le despotate Grec de Morée*, τόμ. Ι, Paris 1932, 102-105), αναφερόμενος στον Κατακουζηνό, τοποθετεί την παρουσία των Αλβανών στο Μοριά στα χρόνια γύρω από το 1350. Στη μελέτη των Nicoara Beldiceanu – Irène Beldiceanu-Steinherr, *Recherches sur la Morée (1461-1512)*, Süd-Ost Forschungen, XXXIX, 1980, 33-46, σκιαγραφείται η δημογραφική κατάσταση του Μοριά κατά το δεύτερο μισό του ΙΕ' αιώνα, δείχνοντας, με βάση τα ληξιαρχικά βιβλία, ότι η αλβανική παρουσία αποτελούσε το 30% του ολοκλήρου πληθυσμού, που “comprenait au point de vue religieux deux grandes catégories: les musulmans et le non-musulmans, et que cette dernière était composée d'une majorité chrétienne et d'une minorité mosaïque [...] La population chrétienne comprenait une majorité paysane (grecque et albanaise) qui vivait de l'agriculture et de l'élevage.” (ο. π. 40).

<sup>6</sup> Αλέξη Πολίτη, *Το δημοτικό τραγούδι*, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2010, 336.

ήταν, τουλάχιστον μερικά απ'αυτά, τραγούδια Αντίστασης κατά των Τούρκων, ενώ τώρα η εκτέλεσή τους γίνεται στην Ιταλία (Καλαβρία και Σικελία), και προέρχονται επί πλέον από μια γραπτή παράδοση.

Τα τραγούδια αυτά, αφού ήρθαν στην Ιταλία, διατηρήθηκαν πρώτα σε προφορική μορφή και κατόπιν, μόλις στις αρχές του ΙΗ' αιώνα, καταγράφηκαν στο χειρόγραφο που αναφέραμε (*Il Codice Chientino*). Από τότε αρχίσε μια καινούρια φάση τους, εκείνη της γραπτής μετάδοσης.

Στην εργασία μου προσπάθησα να εντοπίσω μέσα στα αλβανικά αυτά κείμενα θέματα και μοτίβα που ανήκουν και στην παράδοση των ελληνικών δημοτικών τραγουδιών.

Πρόκειται φυσικά όχι μόνο για λεκτικές ομοιότητες, αλλά για ουσιαστικές ομοιότητες, που δηλώνουν την κοινή συμμετοχή στο ίδιο πολιτισμικό σύστημα.

Πρέπει να διευκρινήσουμε, εξάλλου, ότι μια σύγκριση ανάμεσα στο αλβανικό δημοτικό τραγούδι και το ελληνικό δημοτικό τραγούδι δεν στέκεται από μόνη τους, επειδή και τα δύο συστήματα, το αλβανικό και το ελληνικό, συμμερίζονται μια μεγαλύτερη γεω-πολιτιστική πραγματικότητα μάλλον βαλκανική. Επομένως το άλβανο-ελληνικό διώνυμο πρέπει να εξεταστεί σε σχέσει με τους υπόλοιπους βαλκανικούς πολιτισμούς: ολαβικό, μακεδονικό, τουρκικό, βουλγαρικό, κτλ.

Στην ανάλυση και στη σύγκριση των δημοτικών τραγουδιών, που ανήκουν και στις δυο παραδόσεις, πρέπει αναγκαστικά να έχουμε υπ'όψη μας τις ομοιότητες που εμφανίζονται με τα ποιήματα του ακριτικού κύκλου ή με τα κλέφτικα τραγούδια.

Δεδομένου ότι τα αλβανικά τραγούδια είναι τραγούδια Αντίστασης κατά των Τούρκων, και ανήκουν σε ένα περιορισμένο χρονολογικό περιθώριο (ΙΔ'-ΙΕ' αιώνα), η σύγκριση με τα κλέφτικα τραγούδια μπορεί να φανεί χρονολογικά ακατάλληλη. Ξέρουμε, όμως, ότι τα κλέφτικα τραγούδια έχουν ως προηγούμενό τους τα ακριτικά τραγούδια, τα οποία ως μέρος της προφορικής ελληνικής παράδοσης, αποτέλεσαν τη βάση, με τα θέματα και με τα μοτίβα τους, για τα κλέφτικα τραγούδια της Αντίστασης κατά των Τούρκων.<sup>7</sup>

Πρέπει οπωσδήποτε να προϋποθέσουμε την κυκλοφορία στην μεσαιωνική εποχή και στο βαλκανικό περιβάλλον του ακριτικού κύκλου, για να εξηγήσουμε τις ομοιότητες ανάμεσα στα δημοτικά τραγούδια των βαλκανικών λαών, κυρίως των ολαβικών. Γράφει ο Στίλπων Π. Κυριακίδης: "Τα ακριτικά άσματα και οι ακριτικοί παραδόσεις δεν έμειναν κτήμα

<sup>7</sup> Βλ. Beaton R., *Digenes Akrites and Modern Greek Folk Song. A Reassessment*, Byzantion, 51, 1981, 22-43.

μόνον του ελληνικού λαού. Ενωρίς διεδόθησαν και εις τους γειτονικούς λαούς, τους Ρώσους, τους Βουλγάρους και τους Σέρβους.”<sup>8</sup> Όσο για μένα, προσθέτω την εξής ερώτηση: γιατί να μην απαριθμήσουμε ανάμεσα στους λαούς αυτούς και τον αλβανικόν λαόν;

Στο σημείο αυτό θα ήθελα να παρουσιάσω ένα απλό παράδειγμα της συγκρίσης ανάμεσα στα δυο παραδόσεις.

Πρόκειται για το τραγούδι του *Μικρού Κωσταντίνου*, ακριτικής προέλευσης, πολύ γνωστό στην ελληνική παράδοση ή με τον τίτλο *Τα κακά πεθερικά, Άσμα του Κωσταντάκη*, ή απλώς ως *Ο Κωσταντίνος ο μικρός, ο Μικροκωσταντίνος, Ο Κωσταντάς*.<sup>9</sup>

Το ίδιο τραγούδι υπάρχει και στην αλβανική παράδοση με τον τίτλο *Kënkëza e Kostandini i vogëlithi*<sup>10</sup> (*Τραγούδι του μικρού Κωσταντίνου*).

Και τα δύο τραγούδια παρουσιάζουν στις δύο παραδόσεις πολλές παραλλαγές,<sup>11</sup> που αρχίζουν με τον ίδιο τρόπο: ο Κωσταντίνος αρραβωνιάζεται, πάει στον πόλεμο, και αφήνει την αγαπημένη του στην μητέρα του, με την υπόσχεση ότι θα γυρίσει μετά από μερικά χρόνια: αν δεν γυρίσει, η γυναίκα θα είναι ελεύθερη να παντρευτεί. Περνάνε τα χρόνια, ο Κωσταντίνος δεν γυρίζει, και η αγαπημένη του παντρεύεται έναν άλλο. Τελικά όμως ο ήρωας επιστρέφει, μπαίνει στην εκκλησία τη στιγμή του γάμου, διακόπτει τη λειτουργία και παντρεύεται αυτός με τη γυναίκα του.

Αυτή είναι η ιστορία κατά την αλβανική παράδοση. Οι ελληνικές παραλλαγές που αναφέραμε πιο πάνω την ακολουθούν μέχρι τη στιγμή της αναχώρησης του πρωταγωνιστή (βλ. παρακάτω το τραγούδι *Τα κακά πεθερικά*), ενώ διαφέρουν στο κεντρικό μέρος και στο τέλος. Οι δυο αυτές τελευταίες θεματικές ενότητες εμφανίζονται όμως σε άλλα ελληνικά δημοτικά τραγούδια (βλ. παρακάτω το ακριτικό τραγούδι *Η αρπαγή της γυναίκας του Ακριτή*), συνδεδεμένα και αυτά με τον κύκλο του Κωσταντίνου, που τα μελέτησε ο Karl Dieterich σε ένα άρθρο του *Byzantinische Zeitschrift* το 1904.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> Στ. Π. Κυριακήδη, Το δημοτικό τραγούδι, Αθήνα 1978, 64.

<sup>9</sup> Βλ. Ακαδημία Αθηνών, Ελληνικά Δημοτικά Τραγούδια. Εκλογή και μεταφράσεις εις την γερμανικὴν ὑπὸ Εντβίγης Λίντεκε. Μέρος Α'. Ελληνικά κείμενα, Αθήνα 1947, 61-76; 129-142.

<sup>10</sup> Βλ. N. Figlia, Il Codice Chieutino, ο. π., 70-71.

<sup>11</sup> Σχετικά με την αλβανική παράδοση υπάρχουν πέντε παραλλαγές του τραγουδιού: βλ. G. Schirò, ο. π., Canti tradizionali, 30-44.; D. Camarda, Appendice al Saggio di Grammatologia Comparata sulla lingua albanese, Prato 1866, 90-97. G. De Rada, Flämuri Arbërit. La bandiera dell'Albania 1883-1887. Rapsodie e Lexicon, Arnoldo Forno Editori 1978, 26-26. Το τραγούδι όμως βρίσκεται για την πρώτη φορά στη συλλογή του Codice Chieutino του Nicolò Figlia.

<sup>12</sup> Βλ. K. Dieterich, Eine Gruppe neugriechischer Lieder aus dem Akritencyklus, Byzantinische Zeitschrift, XIII, 1904, 52-72.

Το αλβανικό τραγούδι, λοιπόν, συνδυάζει στοιχεία που υπάρχουν χωριστά στην ελληνική παράδοση. Μπορούμε να συμπεράνουμε ότι το αλβανικό τραγούδι ακολουθεί τους νόμους που ρυθμίζουν γενικά τη κυκλοφορία του δημοτικού τραγουδιού: ένα τραγούδι διαμορφώνεται, κυκλοφορεί και αλλάζει κατά τις ανάγκες των τραγουδιστών και των ακροατών. Έτσι μπορούμε να παρακολουθήσουμε όχι μόνο την εξέλιξη ενός συγκεκριμένου τραγουδιού, αλλά ακόμη και τις επιλογές ενός ολόκληρου πολιτισμού.

Τελειώνοντας, προτείνω μια δοκιμή συνοπτικής σύγκρισης των δυο ποιημάτων που ανήκουν αντίστοιχα στην αλβανική και στην ελληνική παράδοση:

<p><b>Kënkëza e Kostandini i vogëlith</b> <i>Codice Chieutino, Kënkëza e Kostandini i vogëlith, VII, στιχ. 1-16.</i></p> <p>Kostandini i vogëlith, tri dit dhëndërrith! Prë m'i shkroi Perindori, 5 e m'i shkroi e m'i dërgoi, të më vej'amahj për dhë. E më lipi thelimëzënë e të jat e së jëmëzësë; pra ja lipi së bukurësë 10 e m'i muar unazëzënë. - "Qevarrisu, e bukurëzë! Kam të rri nënd vjet, nënd vjet e nënd ditë; po të bënj nëndë vjet, 15 nëndë vjet e nëndë ditë, ti, e bukura, më martone".</p>	<p><b>Τα κακά πεθερικά</b> <i>Ακαδημία Αθηνών 1947, 129, α. 85, στιχ. 1-8.</i></p> <p>Ο Κωσταντίνος ο μικρός κι' ο μικροπαντρεμένος το Μάη φυτεϊάν εφύττει, το Μάη γυναίκα πήρε το Μάη του 'ρτε μήνυμα να πάγη στο σεφέρι και το σεφέρι του μακρού κι' η ρόγα του 'να λίγη. Τον παραστέκ' η κόρη του και στεφανωτικά του. - "Μισσεύεις, Κωσταντάκη μου, κι' εμένα που μ' αφίνεις" "Πρώτα σ' αφίνω στο Θεό και δεύτερα στο' αγίους και τρίτα στη μαννούλα μου, στά δυό γλυκά μ' αδέρφια."</p>
<p>Por sa shkuanë nëndë vjet, nëndë vjet e nëndë ditë, mua e bukura m'u martua, 20 e të dielë më vë kurorë. M'u rrëzua i mjeri plak, dhromthit kë ai vej', m'e përpoq Kostandinë, Kostantinë të vogëlinë, 25 tri-vo dit dhëndërrinë. - "Mir dit, tat loshi! Ku vete ti, tat loshi?" - "Mos më thuaj, birthi im! Kesh një bir të vetminë, 30 çë m'e kluan Kostandin, Kostandin i vogëlith,</p>	<p><b>Η αρπαγή της γυναίκος του Ακριτή</b> <i>Ν. Γ. Πολίτη, Εκλογαί, α. 75, 113-115.</i></p> <p>Ως έτρωγα κι' έπινα σε μαρμαρένια τάβλα, ο μαύρος μου χλιμίντρισε και το σπαθί μου ερράη, κι' εμένα ο νους μου το βάλε, παντρεύουν τη καλή μου, με κάποιον άλλο τη βλογοούν κι' εκείνη δεν τον θέλει, 5 παντρεαραβωνιάζουν την κι' εμένα μ' αστοχούνε. Περνώ και πάω 'ς τους μαύρους μου, τους εβδομηνταπέντε "Μαύροι μου ακριβοτάγιστοι και μοσκαναθρεμμένοι. Ποιος είν' αφύς και γλήγορος, να τον καρβαλλικέψω,</p>



<p>tri ditë dhëndhërrith; po m'i shkroi Perindori, e m'i shkroi e m'i dergoi, <b>35</b> të më vej'amahj prë dhë; më lipi thelimëzënë të jat e së jëmësëzë, bukurësë m'i muar unaznë: "Qevarrisu, e bukurëzë, <b>40</b> kam të rri nëndë vjet, nëndë vjet e nëndë ditë; por të bënj nëndë vjet, nëndë vjet e nëndë ditë, ti, e bukura, më martone." <b>45</b> Ai bë nëndë vjet, nëndë vjet e nëndë ditë, mua e bukura m'u martua e të dielë vë kurorë". - "Tëtheu, t-theu, ti, tati loshi <b>50</b> se Kostandini vjen një mend". - "Po më ruash ti, birthi im, çë më dhë ktë novë të mirë, "se Kostandini vjen një mend."" Po të dielzënë menatë, <b>55</b> m'arrëjti mbì katund e më la të mburzëzënë, vatë më derë klishëzëzënë e më ndendi flamurinë: - "Se ju krushq e ju bularë, <b>60</b> mos më doj për nun kurorë?" - "Mir se vjen ti, trimthi i huaj, trimthi i huaj i pã martuam!" Po më jerdh herëza, çë t'm'i vëj'unazëzënë; <b>65</b> e bukura njohu unazëzënë m'i shputuan lotëzëtë, sumbulla-sumbulla faqes kuqe, pik-pik giri i bardhë, Kostandini m'i e pã: <b>70</b> -"Se ju krushq, e ju bularë, kini pak e kini shumë: Kostandini ardhurith, të marrë të bukurënë."</p>	<p>v' astrãpnh 's την ανατολή και να βρεθῆ 's τη δύση;" <b>10</b> Οι μαύροι μου όσοι τάκουσαν ούλοι βουβοί απομείναν, κι' όσαις φοράδες τ' άκουσαν έρρηξαν τα πουλάρια · κι' ένας γριβας παλιόγριβας, σαρανταπιηγιασιμένος, κεινος απολογήθηκε, γυριζει και μου λέει. "Εγώ είμαι απύς και γλήγορος να πάγω όθε κι' αν είναι. <b>15</b> Οπού είναι γάμος και χαρά πάνε τα να πουλάρια, οπού είναι πόλεμος φρικτός παίρνουν εμέ το γέρο. Εγώ είμαι γέρος κι' άχαρος, ταξίδια δε μου πρέπουν, μα για χατίρι της κοράς να μακροταξιδέψω, οπού μ' ακριβοτάγιζε 's το γύρο της ποδιάς της, <b>20</b> κι' οπού μ' ακριβοπότιζε 's τη χούφτα του χεριού της. Μον' δέσε το κεφάλι σου με δυο με τρία ζουνάρια, να μη σε φάη η βοή και ντραλιστής και πέσης. Και μη σε πάρη κουρτεσιά και βάλης φτερνιστήρι, <b>25</b> και θυμηθώ τη νιότη μου και κάμω σαν πουλάρι, και σπείρω τα μυαλόδια σου 's εννιά μοδιώ χωράφι." Σρώνει γοργά το μαύρο του γοργά καθαλλικεέει. Δίνει βιτσιά του μαύρου του και πάει σαράντα μίλλια, και μεταδευτερόνει του και πάει σαρανταπέντε. <b>30</b> 'Σ τη στράτα νοπού πηγαινε το θιον επαρακάλει. "Θε μου να βρω τον κήρη μου 's ταμπέλι να καλαδεύη." Σα χριστιανός που τόλεγε, σαν άγιος εξακούστη, κι απάντησε τον κήρη του που κλάδευε 's ταμπέλι. "Καλώς τα κάνεις, γέροντα, το τίνος ειν' ταμπέλι; <b>35</b> -Της ερημιάς, της σκοτεινιάς, του γιου μου του φευγάτου. Σήμερα της καλιτσας του της δίνουαν άλλον άντρα, εμés επήραν τα προικια και σήμερα τη νύφη. -Παρακαλώ σε, γέροντα, αλήθεια να με δώσης, τάχα θα φτάσω 's τη χαρά, θα φτάσω και 's το γάμο; <b>40</b> -Αν έχης μαύρο γλήγορο 's το σπιτι τους προφτάνεις, κι' αν ειν' οκνός ο μαύρος σου 's την εκκλησιά τους βρισκεις." Δίνει βιτσιά του μαύρου του και πάει σαράντα μίλλια, και μεταδευτερόνει του και πάει σαρανταπέντε. 'Σ τη στράτα νοπού πηγαινε το θιον επαρακάλει. <b>45</b> "Θε μου να βρω τη μάνα μου 's τον κήπο να ποτιζή!" Σα χριστιανός που τόλεγε, σαν άγιος εξακούστη,</p>
---	---

	<p>κ' ευρήκε τη μαννούλα του που πότιζε τον κήπο.      "Ωρα καλή γερόντισσα, το τίνος ειν' ο κήπος;      -Της ερημιάς της σκοτεινιάς, του γιου μου του      φευγάτου,</p> <p><b>50</b> που σήμερα η γυναίκα του θα πάρη άλλον άντρα,      εμπές επήραν τα προικιά και σήμερα τη νόφη.      -Πες μου να ζης, γερόντισσά, φτάνω κ' εγώ 'ς το γάμο;      -Αν έχεις μαύρο γλήγορο, 'ς το σπίτι τους      προφτάνεις,      κ' αν ειν' οκνός ο μαύρος σου, 'ς την εκκλησιά τους      βρισκεις."</p> <p><b>55</b> Δίνει του μαύρου του βιτσιά 'ς τη χώρα      κατεβαίνει.      Εκεί σιμά, εκεί κοντά 'ς το σπίτι του να φτάσει,      ο μαύρος του χλιμίντρισε κ' η κόρη αναστενάζει.      "Τι έχεις, κόρη μ', και θλίβεσαι και      βαριαναστενάζεις,      τα ρούχα σου δεν ειν' καλά, ή τα φλωριά σου λίγα;</p> <p><b>60</b> Φωτιά να καψ' τα ρούχα σου και λάβρα τα      φλωριά σου,      τι ο μαύρος που χλιμίντρισε σαν του καλού μου      μοιάζει.      -Αν ειν' ο πρώτος άντρας σου να βγω να τον      σκοτώσω.      -Δεν ειν' ο πρώτος άντρας μου να βγης να τον      σκοτώσης,      μον' ειν' ο πρώτος μου αδερφός, μου φέρνει τα      προικιά μου.</p> <p><b>65</b> Αν ειν' ο πρώτος σου αδερφός, έβγα να τον      κεράσης."</p> <p>Χρυσό ποτήρι νάρπαξε να βγη να τον κεράση.      "Δεξιά μου στέκα, λυγερή ζερβά μου πέρνα, κόρη."      Το μαύρο του χαμήλωσε κ' η κόρη απάνω ευρέθη.      Βγάλλει και το χρυσό σπαθι και τ'αργυρό μαχαίρι,</p> <p><b>70</b> δίνει του μαύρου του βιτσιά κ' επήρε χίλια      μίλλια,      μηδέ το μαύρο είδανε, μητε τον κορνιαχτό του,      κ' όπου είχε μαύρο κ' ειν' οκνός, μηδέ τον      κορνιαχτό του.</p>
--	---

Sophie Shamanidi (Tbilisi)

## **Male Characters of *The Fourth Dimension* by Yannis Ritsos**

The collection of works by Yannis Ritsos *The Fourth Dimension* was published in 1972. It comprised works written during the previous decade and they were presumably united on the basis of their structure and issues covered. It includes 17 works written as a theatrical monologue, 12 of them being inspired by antique topics.

Typical features uniting these monologues are as follows: a) All monologues have remarks in the shape of prologues and epilogues (Ritsos uses remarks not only to describe the *mise en scenes*, but makes them a conceptual part of works); b) Action, if any, always unfolds in remarks; c) The names of protagonists are almost always mentioned in the title (for the exception of the monologue *Philoctetes*, in which Philoctetes is the listener and Neoptolemus is the speaker) and in earlier monologues *The Dead House* and *Beneath the Shadow of the Mountain*. As a rule, protagonists are not mentioned by their names; d) Although the works are monologues in form, all of them have two (in some cases, more) characters and they become visible only in remarks; e) The speeches of protagonists are always meant for the second characters of works, who remain silent during the whole of monologues and can be presented as narrators only in remarks. This element enables researchers to speak about a kind of dialogue, as there is someone, who listens to the protagonist;<sup>1</sup> f) The so-called mythological method is used everywhere in the same manner.

As we mentioned above 12 monologues are based on antique topics: *Agamemnon*, *Orestes*, *The Dead House*, *The Return of Iphigenia*, *Beneath the*

---

<sup>1</sup> Cf. Μερσικής Μ. Γ., *Η Τέταρτη Διάσταση* του Γιάννη Ρίτσου, in: Αφιέρωμα στον Γιάννη Ρίτσο, Κέδρος, Αθήνα 1981, 517.

*Shadow of the Mountain, Chrysothemis, Persephone, Ismene, Ajax, Philoctetes, Helen and Phaedra.*

The titles of monologues make it clear that most protagonists are women. The correlation here is eight to four. However, there are two males in each of the monologues *Philoctetes* and *Orestes*. In these cases, both the listeners and narrators are men: Philoctetes and Neoptolemus in the former and Orestes and Pilades in the latter. Given the specific features of this paper, we will concentrate only on those monologues, where protagonists are males.

The first monologue entitled *Agamemnon* (1996-1970) is a confession of a man tired of war. The listener of the protagonist (presumably Agamemnon) is a woman (presumably Clytemnestra), although none of them is directly named. The name Agamemnon is mentioned only in the title. Like other works, this one starts with a remark, in which the narrator tells about the pompous arrival and welcome of the commander-in-chief: A crowd assembled at the stairs of the palace covered with purple carpets greet the commander with shouting and yelling. Against the background of the shouting and yelling, a mad woman (presumably Cassandra) yells something in an unknown foreign language. Her yelling is so loud that it can be heard in the palace. The commander enters the palace, takes off his clothes, hangs his horse-hair helmet at the mirror, and addresses the woman (his wife), who is unbinding laces on her husband's shoes. The woman's scornful movements show her attitude towards the husband. The man tries to fondle her hair. The man expresses only warmth towards her, but she scornfully moves off her head and leaves her husband very soon.

The man troubled with endless shouting and yelling, asks the woman to order the crowd to calm down. The commander cannot understand why people are so happy and why they are shouting and yelling so loudly. He is tired and is not interested in anything. He asks his wife to prepare a bath for him, as the only thing he wants is to relax. He tells her to take the woman, who is yelling most loudly as a slave or nurse for his son, but she does not need her either. He does not even want his sceptre, as he finds it very heavy to carry.

The commander speaks about the vanity of war and vain bloodshed. He recalls his comrades in arms and episodes from the battlefields that seem senseless to him as well as all they fought for, even the immortalisation of their names. He is happy that he survived and did not share the fate of his comrades in arms: "I did not envy their death/If I glorified their heroism, I did so only in order/to conceal my secret gratitude for my being still alive albeit not a hero."

The protagonist then concentrates on the purple carpet and shares his feelings with the woman. He says that when he stepped on the carpet, his knees bent and the whole of his body shuddered. The man seems to foresee his death, but he does not intend to change anything and it seems that this is the best outcome. The woman seems to be in a hurry and the man also heads towards the bath without delay: "To the bath! To the bath! The water will get cold. It may already be cold. I am going and you stay. Stay! You do not need to come. Do you nevertheless want to come? All right, come then."

Action continues in the remark. The man enters the bathroom and the woman follows him. The mad woman can be heard yelling outside: "Inhabitants of Argos, a golden fish is in the net... A sword has been raised... Inhabitants of Argos..." The sound of trumpets covers the yelling of the woman. A young man enters the room with a blood-stained sword in his hand. He takes the helmet and puts it on back to front with the horsehair in the front serving as a mask. A woman follows the man. She is tall, beautiful, and proud. She looks into the mirror and tidies her hair. However, before doing that, she hangs a lifebuoy on the stairs with an inscription of the name of one of the Moerae – Lachesis. By pointing to this detail, the poet probably wanted to stress that whatever befalls people is their fate and they cannot escape their fate. The characters of *The Fourth Dimension* are precisely victims of the fate.

As we said above, neither the name of protagonist nor of any other character is mentioned in the monologue. However, Ritsos follows the plot of the myth so punctiliously that it is not at all difficult to identify them.<sup>2</sup> In addition to the plot of the myth, Ritsos uses all symbols linked to this specific myth about Atreides: the purple carpet, bath, net, and so forth. In addition, the action unfolds in Argos. The poet seems to have changed nothing in the plot, but of course, Ritsos' *Agamemnon* has nothing to do with Aeschylus' *Agamemnon*. The former is a man tired of life. He seems to analyse and admit his own mistakes, realising that death is the salvation for him. Therefore, being well aware of what awaits him, he makes no attempt to fight and change his fate, calmly taking the punishment. He has no force or desire to resist and he obediently reconciles himself with his fate.

---

<sup>2</sup> A. D. Skiadas believes that *Agamemnon* by Aeschylus is the source of *Agamemnon* by Ritsos. To support the idea, he points to numerous quotes, phrases, and passages similar to those in the ancient tragedy. Cf. Σκιαδάς Α. Δ., *Ο Αγαμέμνων* του Γιάννη Ρίτσου, in: Αφιέρωμα στον Γιάννη Ρίτσο, Κέδρος, Αθήνα 1981, 621.

*Orestes* (1962-1966).<sup>3</sup> The remark makes it clear that action unfolds in modern era. In the evening, two young men (presumably Orestes and Pylades) approach gates with an image of lion. Cars and tour buses are nowhere to be seen. The friends suddenly hear a woman lamenting. It is at this moment that the monologue starts.

The pathos of the monologue is that the protagonist does not want to fulfil the "mission" imposed by "others". He is aware that he is not ready for it: "It is amazing that I have been prepared for this moment for all my life and now I realise that I am powerless." The text makes clear the protagonist's attitude towards his mother and sister. The former is always young, proud, and beautiful (Clytemnestra) and the latter has grown old early and is embittered (Electra) and will remain with nothing after she takes revenge: "I suppose that she is afraid of revenge, as she will remain with nothing". The protagonist does not conceal his love and admiration of his mother and his hatred of his sister, which makes him deprive of her life the person he loves more than anyone else. However, despite this attitude of the main character, we realise in the epilogue that the protagonist does fulfil his *function*: He enters the palace and a man's hoarse piercing voice followed by a woman's cry can be heard. The protagonist's "mission" is fulfilled. He is not courageous enough to fight against his fate. Lachesis acts here too. We encounter unconditional obedience to one's fate and inability to change one's life in other monologues by Ritsos.

Like in the previous monologue, characters are not named (only the protagonist's friend is compared with Pylades in the first remark), but it is not difficult to recognise the myth about Orestes, as the plot and elements of the myth remain unchanged for the exception of one aspect. It has already been said that the protagonist addresses his male friend in the monologue. His words make it clear that their friendship is much deeper than just friendship between two men. In the remark, the poet emphasises the friend's attitude towards Orestes: "As usual, he was caring and loyal like Pylades". There are several phrases in the text that enable such a conclusion: The protagonist tells his friend that he will not cut his own hair, as his friend often caressed it. He also says: "Give me your hand. Let us go"

---

<sup>3</sup> Quite a number of works have been written on this monologue, but they mostly focus on Orestes' splitting in two - regarding his obligations on the one hand and his desire to live freely beyond the rules established by others on the other - reflects the splitting in two of the author: a poet in the claws of the Communist ideology on the one hand and a free man on the other. For details cf. Μηλιώνη Ν., *Ο Ορέστης* του Γιάννη Ρίτσου και η αμφισβήτηση του χρέους, περ. Το δέντρο, τεύχ. 169-170, Άνοιξη-Καλοκαίρι, Αθήνα 2009, 107-110.

or "Hold my hand. It is your hand... I can wholly entrust it only to you;"<sup>4</sup>  
 "Let me kiss your smile for the last time / so long as I have my lips."<sup>5</sup>

It is known from history of literature that authors of various eras offer numerous interpretations of the image of Orestes. Back in ancient times, Orestes is presented as a person of weak will and a psychologically unbalanced and unstable young man. Likewise, in works written later, he is often depicted as a cowardly and irresolute person, who is unable to change his fate. However, we do not know any other case in addition to the aforementioned, where Orestes would be presented as a homosexual.

*Ajax* (1967-1969). The tragedy of the same title by Sophocles (more precisely, the first part of the tragedy up to the suicide of Ajax) is the source of this monologue. In this monologue, Ritsos is closer to the source as regards both the plot and structure. The monologue of Ajax is indeed one of the main passages in the tragedy by Sophocles. In addition, Ristos, when possible, presents in his work other characters of the tragedy by Sophocles: Tecmessa, the Messenger, and the team of sailors. *Ajax* differs from other monologues also in that other characters linked to the tragedy by Ajax are mentioned by their names: Teucrus, Achilles, Atreides, and Hector.<sup>6</sup>

In the prologue, the poet describes a horrific scene: A well-built and strong man lying on the floor amid killed animals<sup>7</sup> and broken crockery.

<sup>4</sup> "I do not want to cut my hair,/where your hand often used to roam. What a beautiful night,/something like us, something that becomes longer independent of us and we listen to it as if it were a mysterious river finding its way to the sea" (*Orestes*, 74).

"Big nights, our full summer nights./crammed full with whipped stars, sweaty armpits, broken glasses... (*Orestes*, 81).

"You, my dear, are so patient in sharing/odd and stupid things, but I nevertheless give you my hand/and you should take it, as it belongs to you like I do. Take and hold it. You are waiting for it free of offense, punishment or memories./What I want is to own it fully and to dedicate it only to you. Forgive me for such secret solitude and compassion./You know it splits me in two. What a beautiful night" (*Orestes*, 81).

"Only the two of us will know that my body is nothing other than/a lyklythos stuffed with ashes" (*Orestes*, 88).

"Let us go. The agreed time has come./Why are you smiling?/Do you agree with me?/Is this what you have understood, but never said?/This is a just end, isn't it?/After the most just battle?/Let me kiss your smile for the last time,/so long as I have my lips. Let me go now. I am aware of my fate. Let us go..." (*Orestes*, 89).

<sup>5</sup> On eroticism in *The Fourth Dimension* cf. Θωμαδάκη Μ., Ο ερωτικός λόγος στον κύκλο των Ατρείδων του Γιάννη Ρίτσου, in: Αφιέρωμα στον ποιητή Γιάννη Ρίτσο, Νέα Εστία, Χριστούγεννα, Αθήνα 1991, 82-83.

<sup>6</sup> As we could see, in other monologues, Ritsos avoids mentioning proper names, using them only in titles, and providing specific features of events.

<sup>7</sup> With Sophocles, Ajax attacks cattle and with Ritsos, cats, dogs, chickens, and sheep are killed. This detail further diminishes the importance of Ritsos' character.

The man is wearing a torn blood-stained chiton. He looks tired and sobering up after as drinking in the previous night. A woman looking like a foreigner is standing at the door. She is presumably Tecmessa. She seems to be hiding someone behind her, presumably a little child. The man addresses the woman, looking in another direction. He speaks aloud with allusions about the tragedy that befell him. He says that Atreides treated him unjustly, although he was the one, who defeated Hector, but they did not give him Hector's weapons. He thought that he took revenge on Atreides, but he found himself in a shameful situation after the "revenge". Ajax is no longer interested in his glorious past, heroic deeds or the victory of his opponents. How long are they going to celebrate the victory? They will not need the stolen shield soon.

Like Sophocles, the author introduces gods here. Ajax "is no longer worried about the fallacy of gods." Ajax with Ritsos has the same attitude towards gods as Ajax with Sophocles. However, unlike Sophocles, Ritsos does not make it clear that it was gods, who led Ajax to suicide: Θεοίς τέθηκ'αν οὗτος, οὐ κεινοῖσιν, οὐ (970) and that he was punished because of his pride and Hybris.<sup>8</sup> Although Ajax of Ritsos also commits suicide, this is not said in his monologue.<sup>9</sup> He uses another aspect – the lie of Ajax, which he says to calm his wife. Ajax tells Tecmessa that he is going to the river to wash and clean his dagger. In the epilogue, the Messenger (sailor) says that Ajax killed himself with the dagger.

*Philoctetes* (1963-1965). Like the previous monologue, this monologue is also based on the tragedy by Sophocles and is about the same period chronologically. In the article, where he makes a comparative analysis of the two tragedies (*Philoctetes* by Sophocles and *Philoctetes* by Ritsos), D. Maronitis writes that *Philoctetes* "is the boldest and most mysterious (enigmatic) theatrical monologue" in *The Fourth Dimension* by Ritsos.<sup>10</sup> This monologue is different from others in that despite the name mentioned in the title, Neoptolemus is the protagonist of the work and Philoctetes is only his silent listener. Neoptolemus speaks and Philoctetes only listens.

As we said above, the source of the monologue is *Philoctetes* by Sophocles, but it is noteworthy that differences between the two works are

<sup>8</sup> In this connection, cf. Gordeziani R., *Greek Literature*, Tbilisi 2009, 348 ff. (in Georgian).

<sup>9</sup> Unlike Sophocles, Ritsos does not declare the decision of Ajax to commit suicide and then renounce the decision.

<sup>10</sup> Μαρωνίτης Δ. Ν., Από τον *Φιλοκτήτη* του Σοφοκλή στον *Φιλοκτήτη* του Γ. Ρίτσου, in: Εισαγωγή στην ποίηση του Ρίτσου, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2009, 332.



more numerous than similarities. Ritsos is not interested in what befell Philoctetes, his incurable illness or the intrigues of Odysseus and the weapons of Heracles. He is interested in the spiritual state of Philoctetes and the perception of the deeds of previous generations by the young man (Neoptolemus). In the opinion of Maronitis, by changing and eliminating components of the plot of the tragedy by Sophocles, Ritsos tried to switch the emphasis from external actions to the internal state and violating the external structure of the myth, to search for interesting details in its depth.<sup>11</sup>

Maronitis concentrates on the fact that addressing Philoctetes at the beginning of his speech, Neoptolemus uses first person plural three times. A confrontation between generations is effectively emphasized by the use of pronouns *we/you*: The old generation, which brought a lot of trouble together with glory, and the younger generation, which emerges as the heir and involuntary continuator of all this. Remaining in the shadow of his powerful father, Neoptolemus is dissatisfied with his lot, but he nevertheless deems himself bound to follow what the previous generation did.

The image of Philoctetes also undergoes an interesting metamorphosis in the monologue by Ritsos. In the work by Sophocles, he found himself on the abandoned island of Lemnos against his will, but Ritsos makes him choose his own fate: "You hung your shirt on the tree with your own hands/in order to deceive passers-by and make them say: "He has died", /and when you learned, hiding in the bushes, that you were regarded as dead,/you continued to live as you liked; and then/you again put on your fake shirt of death,/becoming the silence of your existence," Neoptolemus told Philoctetes. Thus, instead of being forced to remain alone on the island, Ritsos' Philoctetes remains there on his own free will, protecting himself from everything that was to happen to him, which his comrades in arms failed to do – disillusionment in endless wars. Maronitis thinks that Philoctetes was the best possible character for exiled Ritsos to express his sentiments.

The two monologues discussed above (*Ajax* and *Philoctetes*) enable us to draw a very interesting conclusion: Odysseus is the cause of "misfortunes" of both characters. Ajax is resentful of Odysseus, because Achilles' weapons fell to the latter as his lot, and Philoctetes is resentful, because it was Odysseus' initiative to leave him on the island. Correspondingly, Odysseus is a negative character in both cases. It is interesting how deliberately the poet did this. The problem is that Odysseus is never

---

<sup>11</sup> Op. cit., 334.

mentioned by his name in any of the monologues.<sup>12</sup> Moreover, he is not even implied anywhere. It is difficult to structure and narrate the story of these two characters in such a manner as not to mention the main wrongdoer, who brought about the situation, in which the two found themselves. Interestingly, Odysseus is almost completely absent in the works by Ritsos.<sup>13</sup> Odysseus, who is so popular in the Modernist and Post-modernist European and Greek literature, gets no attention from Ritsos. What may be the reason? It seems that Ritsos deems exemplary a hero in the direct meaning of this word, but by no means a “πολυμήχανος” – an astute, flexible, and crafty man, who achieves his goals not in a sincere and uncompromising manner, but through astuteness, lies, and intrigues.<sup>14</sup>

As we said on a lot of occasions above, the pathos of *The Fourth Dimension* is to show the ephemeral nature and vanity of everything. In addition, Ritsos wants to show that humans are weak and despondent in the face of the laws of universe. In our opinion, Ritsos purposefully chose strong characters, mostly heroes, in ancient literature (except Orestes) to lay a stronger emphasis on the weakness of humans. The stronger a person is the more horrific is his fall. It is men, who were strong in the past, but found themselves in unenviable situations, who are characters of his monologues.

---

<sup>12</sup> As we could see above, unlike other monologues, the names of almost all characters linked to the tragedy of Ajax except Odysseus are mentioned in *Ajax*.

<sup>13</sup> There are just several exceptions, but even in these cases, Ritsos (unlike Seferis) is always on the side of Odysseus' friends.

<sup>14</sup> For the interpretation of the image of Odysseus cf. Tsanava R., *Images and Masks of Odyssey*, Tbilisi 2011.

Nikoloz Shamugia (Pisa)

## **The Thessalian Centauromachy and Common Greek Identity in Homer**

In the 5<sup>th</sup> century BC, against the backdrop of the Persian Wars, the image of Centaurs as a barbaric foreign force ignited and bolstered the sense of a common Hellenic identity among Greeks, who were segmented in different and loosely federalised, but linguistically interconnected city-states and tribal nations of the Aegean region. The Centaurs, which decorated various important Hellenic temples built after the Persian invasion – the temple of Zeus at Olympia, the temple of Poseidon at Sounion, the Parthenon at Athens, the temple of Apollo Epicurius at Bassae, the Hephaisteion, etc. – represented not only the foreign aggressor, but also the non-Greek “Other” in general. They epitomized the alien power, antagonistic towards, and at sword’s points with the Hellenic world.<sup>1</sup> The grounds for such an interpretation of Centaurs in Hellenic art ought to be sought for in the thinking of the pre-Classical period, primarily in Homeric poetry, insofar as it offered not only an ethnonym collectively describing various autonomous Greek contingents,<sup>2</sup> but also an ideological framework for the cultural convergence to be defined as emerging Panhellenism,<sup>3</sup> and against such a frame of reference the poet also gave a germane interpretation of the image of Centaurs. When the scene of the battle between the Centaurs and the Lapiths was being carved by pupils of Phidias on the southern metopes of the Parthenon, a major work designed for the eyes of the entire Greek world, it was devised to serve as a mythical parable for

---

<sup>1</sup> Cf. Kaldellis, 2009, 15.

<sup>2</sup> Cf. Finkelberg, 2011, I, s.v. Achaeans, Argives, and Danaans.

<sup>3</sup> For Homeric Panhellenism and about representing the Trojan society as non-Greek in the *Iliad*, see Ross S., 2009, 36-44.

what just on the opposite side, on the north metopes, there was embossed a historical archetype too: the Greco-Trojan war. Phidias perceived the logicity of the association chain in the fine arts:

Centaurs – peril for the Panhellenic – common Hellenic identity

Consequently, it is necessary to carefully examine the image of Centaurs in the *Iliad*, the poem depicting a collective Achaean (i. e. Hellenic) enterprise against one common enemy, to the extent that already in it may believably be traceable creative interpretation of Centaurs as a mythopoetic image arousing corporate Greek awareness.

Before coming to the analysis of the *Iliad* passage which interests us, it is worth noting that Homer's *Iliad* is particularly alive with paradigms, i. e. mythical digressions from the immediate theme which are introduced for exhortation or consolation, and which empower a hero to prevail upon other(s) to follow his suggestion.<sup>4</sup> The most classic case of such a mythical digression from the main narrative in the poem, the paradigm of paradigms, is the Niobe myth as narrated in the passage *Il.*, 24.599–620: Achilles persuades Priam to eat, although he is mourning the death of Hector, by telling him the story of Niobe, whose children were all killed by Artemis and Apollo in a single day: the detail that Niobe ate despite her mourning for twelve children implies that Priam, in a situation like Niobe's, though less extreme, should follow her example by eating. As has already been pointed out, in this passage Homer produces the mythical parallel by use of the traditional Niobe story. In the original, pre-Homeric mythology, there was no such legend that Niobe had eaten food after Apollo and Artemis had killed all her twelve children,<sup>5</sup> nor was there such a myth after Homer.<sup>6</sup> It is the poet himself who invents the nuance within the traditional framework of the Niobe mythology, and thus creates a poetic myth; a paradigm which in fact succeeds, as Priam stays to eat with Achilles.<sup>7</sup> To the general characteristics of the Homeric paradigm itemized

<sup>4</sup> For the definition of the paradigm and its main characteristics, see Willcock, 1964, 147.

<sup>5</sup> Cf. Oehler, 1925, 5–7; Kakridis, 1930, 113–122; Kakridis, 1949, 96–105; Willcock, 1964, 141 f.

<sup>6</sup> Save late authors, for example Lucian (*De Luctu*, 24), who actually quote the poetic myth from the *Iliad*.

<sup>7</sup> See the lines immediately following Achilles' speech:

Ἥ, καὶ ἀνάξιας οἶν ἄργυρον ὠκὺς Ἀχιλλεύς  
σφάξ'· ἔταροι δὲ δερὸν τε καὶ ἄμφεπον εὖ κατὰ κόσμον,  
μίστολλον τ' ἄρ' ἐπισταμένως πεῖραν τ' ὀβελοῖσιν,  
ῶπιηράν τε περιφραδέως, ἐρῶσαντό τε πάντα.  
Αὐτομέδων δ' ἄρα σίτον ἐλὼν ἐπένειμε τραπέζῃ  
καλοῖς ἐν κανέοισιν· ἀτὰρ κρέα νείμεν Ἀχιλλεύς.  
οἷδ' ἐπ' ὄνειαθ' ἑτοῖμα προκείμενα χεῖρας ἱαλλον.

by Willcock should be added a frequent effectiveness of this rhetorical device. This holds true, for example, also for the paradigm given in *Il.*, 1.393–412, which is similarly effective: Thetis does what Achilles asks of her with the help of a paradigm. In this respect, the first paradigmatic narrative in the *Iliad* (1.254–284), which constitutes the topic of the present article, is a marked exception to the almost general function of this rhetorical scheme: it is not only ineffective and fails to persuade, but also seems pointless at a first glance. The passage *Il.*, 1.53–303 Homer dedicates to an assembly of the Achaean army, summoned by Achilles, the best of the Achaeans; as well as to the quarrel that erupts between the son of Peleus and Agamemnon. Agamemnon insists on the provision of a prize to compensate for the loss of Chryseis, who should be returned to her father, and threatens to replace her by taking the girl who is Achilles' own prize of honour, Briseis. As the two argue, Nestor, the sweet-speaking king of Pylos intervenes, and thus addresses the quarrelling leaders:

255 ὃ πόποι, ἦ μέγα πένθος Λχαιΐδα γαῖαν ἰκάνει·  
 ἦ κεν γηθήσοι Πριάμος Πριάμοιό τε παῖδες  
 ἄλλοι τε Τρῶες μέγα κεν κεχαροῖατο θυμῷ,  
 εἰ σφῶν τάδε πάντα πυθοῖατο μαρναμένοϊν,  
 οἱ περὶ μὲν βουλήν Δαναῶν, περὶ δ' ἔστ' ἐμάχεσθαι.  
 260 ἀλλὰ πίθεσθ'· ἄμφω δὲ νεωτέρω ἔστον ἐμείο·  
 ἤδη γάρ ποτ' ἐγὼ καὶ ἄρειοισιν ἠέ περ ὑμῖν  
 ἀνδράσιν ὠμίλησα, καὶ οὐ ποτέ μ' οἱ γ' ἀθέριζον.  
 οὐ γάρ πω τοίους ἴδον ἀνέρας οὐδὲ ἴδωμαι,  
 οἷον Πειρίθοόν τε Δρύαντά τε ποιμένα λαῶν,  
 265 Καινέα τ' Ἐξάδιόν τε καὶ ἀντίθεον Πολύφημον,  
 Θησέα τ' Αἰγείδην, ἐπιείκελον ἀθανάτοισιν·  
 κάρτιστοι δὴ κείνοι ἐπιχθονίων τράφεν ἀνδρῶν·  
 κάρτιστοι μὲν ἔσαν καὶ καρτίστοις ἐμάχοντο,  
 φηρσὶν ὄρεσκόμοισι, καὶ ἐκπάγλως ἀπόλεσσαν.  
 καὶ μὲν τοῖσιν ἐγὼ μεθομίλεον ἐκ Πύλου ἐλθὼν,  
 270 τηλόθεν ἐξ ἀπίης γαίης· καλέσαντο γὰρ αὐτοὶ·  
 καὶ μαχόμεν κατ' ἐμ' αὐτὸν ἐγὼ· κείνοισι δ' ἂν οὐ τις  
 τῶν οἱ νῦν βροτοὶ εἰσὶν ἐπιχθόνιοι μαχέοιτο·  
 καὶ μὲν μευ βουλέων ζύνιεν πειθοντό τε μῦθῳ·  
 ἀλλὰ πίθεσθε καὶ ἡμεες, ἐπεὶ πειθεσθαι ἄμεινον·<sup>8</sup>  
 (*Il.*, 1.254–284)

---

(Homer, *Iliad*, 24.621–627)

<sup>8</sup> The text of the *Iliad* is cited from the edition of Monro and Allen (Monro D. B., Allen T. W. (eds.), *Homeri Opera*. 3<sup>rd</sup> ed. Oxford: Clarendon Press 1920).

Well, now! Truly great grief has come upon the land of Achaea.  
 255 Truly Priam would and the sons of Priam rejoice,  
 and all the rest of the Trojans would be glad in their hearts,  
 were they to hear of all this fighting between the pair of you,  
 who excel among the Danaans in both counsel and fighting.  
 Come, listen to me. You are both younger than me,  
 260 and I once joined with warriors who are better men  
 than you, and never did they make light of me.  
 Such warriors have I never since seen, or shall see,  
 as Peirithous was and Dryas, shepherd of the people,  
 and Caeneus, and Exadius, and godlike Polyphemus,  
 265 and Theseus, son of Aegeus, peer of the immortals.  
 Mightiest were these of all men reared upon the earth;  
 mightiest were they, and with the mightiest did they fight,  
 with the Centaurs that had their lair among the mountains, and they dealt  
 them an appalling death.  
 With these men I joined, when I had come from Pylos,  
 270 from a far distant land; because they themselves summoned me.  
 I gave a good account of myself in the fighting; and against them  
 no man of all mortals who now live upon the earth could fight.  
 And they listened to my advice and obeyed my words.  
 In the same way do you also pay heed, for to heed is better.<sup>9</sup>

His credentials as authoritative spokesman and counsellor notwithstanding, the Pylian king fails to get either man to heed him, and the assembly unceremoniously dissolves. Nestor's failure to persuade led some classicists to regard the passage as pointless. As a result, a number of scholars considered the excerpt as a late interpolation or an autoschediasm.<sup>10</sup> Additionally, more often than not while discussing the passage, classicists tend to emphasise the point that Nestor's reminiscence of the pre-Trojan War experience is applied to defuse the quarrel between the two heroes. Consequently, the understanding of the passage does not go beyond its interpretation as a mere exhortation to reconciliation.<sup>11</sup>

Nestor's speech makes effective use of the Centaurs' image to convey for the first time in poetry the idea of a common Achaean identity. The inclusion of Nestor in the traditional legendary battle of the Centaurs and

---

<sup>9</sup> Transl. Murray and Wyatt (Homer, *The Iliad*, 1999, trans. A. T. Murray. Revised trans. by W. F. Wyatt, Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press 1999), slightly altered.

<sup>10</sup> So, for example, La Roche, 1860, 41-51; Niese, 1882, 116; Mülder, 1910, 47; von der Mühl, 1952, 24, n. 29; Reinhardt, 1961, 78; Kleyn, 1998, 235. Cf. also Leaf, 1900, 23, ad 265 and Giordano, 2010, 173, ad. 263-268.

<sup>11</sup> So, for example, Lang, 1983, 141 f.

the Lapiths constitutes a Homeric innovation.<sup>12</sup> This innovative detail, that the Lapiths listened to the counsels Nestor gave and heeded his bidding, enables the king of Pylos to demand that Agamemnon and Achilles obey his advice. The poet accentuates the Pylian king's departure from his city-state to side with the Lapiths against the Centaurs in far-off Thessaly, which – if line 1.265 is not an interpolation,<sup>13</sup> together with the involvement of the Athenian hero Theseus in the war between the Lapiths and the Centaurs – reinforces the idea of a unity of heroes from different territories, from one land of Achaia against a common foe.

Nestor commences his μῦθος by emphasising common Greek unity.<sup>14</sup> The oppositions “Greek-Trojan” and “Greatest Greeks-barbaric Centaurs” are given in Nestor's discourse itself:<sup>15</sup> the first opposition is alluded to in lines 1.254–258, and the other in verses 1.260–268. Nestor's only ἀρετή in

---

<sup>12</sup> Cf. Cantieni, 1942, 70 and Lang, 1983, 140 f.

<sup>13</sup> See Kirk, 1974, 155, who, without argumentation, supposes Theseus' association with the Lapiths to be a creation of the tyrant Peisistratus who had Thessalian allies. Cf. also Meyer, 1892, 371-376; Russo, 1965, 120, ad 182; Kirk, 1985-1993, I, 80, ad 263-265; West, 1999, 186 f.; Latacz, 2000-: Band I, Faszikel, 1: 18 and Band II, Faszikel, 2: 108 ad loc.; West, 2001, 186; Giordano, 2010, 173 f., ad. 265; West, 2011, 91, ad [265]. For further details, see Herter, 1936, 222 f., Herter, 1973, 1046 and Walker, 1995, 4 f. Scholars considering line 1.265 to be an interpolation defend their opinion by pointing out its word for word repeat in the *Aspis* attributed to Hesiod (*Scutum*, 182). However, until the possibility that, in very deed, it is pseudo-Hesiod who repeats the Homeric epic formula in his *Aspis* is not ruled out by eloquent evidence or incontestable proof, the assumption remains hypothetical. Properly speaking, it is exactly the poet of the *Aspis* who time and again imitates passages of the *Iliad* and plagiarizes verses from it (cf. van der Valk, 1953, 265–282). Taking into account the import the image of Theseus bears in the *Iliad* passage under consideration as well as the image's quality of being without function in the *Aspis*, the view that it is not the *Iliad* line, but the *Aspis* line that is an interpolation seems tenable (see van der Valk, 1963-1964, II, 519-522 [with bibliography]; cf. also Wilamowitz-Moellendorff, 1884, 260, with n. 23; Brommer, 1982, 104). Moreover, as Davison, 1955, 17 observes, Megarian historians Dieuchidas and Hereas, who accused Peisistratus of some hanky-panky with the Athenian entries in the *Iliad*, do not seem to have cast doubts upon the mention of Theseus in *Iliad* 1.265. Finally, as Pulleyn, 2000, 198, ad 265 notes, Theseus may well be drawn in the Thessalian Centauromachy by mention of his close friend Peirithous.

<sup>14</sup> The point Nestor is making should be defined as μῦθος (vs. 1.273). On the understanding of the μῦθος within the epic frame of Homeric poetry, see Martin, 1989, 12, 37–42 and Nagy, 2007, 53 f. As Martin notes, “muthos is, in Homer, a speech-act indicating authority, performed at length, usually in public, with a focus on full attention of every detail” (Martin, 1989, 12).

<sup>15</sup> Martin's observation that reveals how Nestor's discourse comprises of binary structures that present a rhetorical model, or icon, for two-sidedness is noteworthy in this regard (see Martin, 1989, 101 f.).

the *Iliad* is not his military excellence, but his advice as a senior warrior who has already experienced situations similar to those the Greeks encounter in the war against Troy. This is indicated *inter alia* by the unparalleled and elaborate introduction provided for him (vss. 1.248–253).<sup>16</sup> Before Nestor's comrades-in-arms – not only Agamemnon and Achilles, but also the assembly of the entire Greek army – begin to understand Nestor's μῦθος, they must not lose sight of the fact that the problem is a question of common Greek unity. Thus, the king of Pylos starts his μῦθος by emphasising that the argument between Achilles and Agamemnon is a great grief not merely for the realms of the two leaders, or for those warriors who fight against Troy, but for the whole land of Achaea (vs. 1.254), and a joy not only for Priam and his sons, but all the Trojans (vss. 1.255 f.).<sup>17</sup> It is doubtful that Homer introduced the speech of Nestor in this passage simply in order for the king of Pylos to persuade Achilles and Agamemnon to stop quarrelling.<sup>18</sup> An interesting point which has not yet been emphasised, seemingly because lines 1.254–258 had been left out of consideration, is that Nestor's words aim not purely at reconciling one hero with the other and at making peace,<sup>19</sup> but at the unity of *all* the Achaeans. In order to grasp the essence of the Centaurs' image in the passage, we ought to make allowance for the overall tone of the excerpt, and for every undercurrent of Nestor's speech, every emphasis, bar none. In lines 1.254–258, Homer gives prominence to the juxtaposition of the two most important representatives of the warring sides: Priam and his sons – of whom the youngest is the reason for the outbreak of the war, and the oldest, the greatest Trojan warrior – are opposed to Agamemnon and Achilles. Furthermore, the Trojans' joy is set in contrast to the Achaeans' grief. This polarity, in accordance with the poet's generalization, implies the confrontation of two unities, two identities: in the μῦθος of Nestor, ἡ Ἀχαιΐς γαῖα is an identity which clashes with Troy as with a foreign, non-Achaean identity. In consequence, what the Pylian king intended to emphasise in the very beginning of his speech was the common Achaean self-awareness. However, Homer's poetic conception was to weave the narrative around the confrontation between Agamemnon and Achilles, as well as the outcomes brought about by this conflict.

---

<sup>16</sup> Cf. Lang, 1983, 140 f.

<sup>17</sup> This feature was rightly observed by Loudon, though without emphasis (Loudon, 2006, 119: Nestor's "initial strategy, hoping to unite both Greeks against their common enemy, is to point that this quarrel would delight the Trojans"). Cf. also Segal, 1971, 91.

<sup>18</sup> Loudon, 2006, 119.

<sup>19</sup> So, for example, Morrison, 1992, 29 and Papaioannou, 2007, 100.



By that account, it naturally follows that the contending speakers do not make peace with each other even after Nestor's exhortation, and their strife ends unbecomingly (vss. 1.285–305). Thus, Homer introduces the idea of Greek unity against the background of a quarrel between two of the best Achaeans, in counsel and in fighting (vs. 1.258). In the speech of Achilles against Agamemnon, before Nestor's intervention, the motif of division in poleis, the motif "I for myself, you for yourself" is voiced,<sup>20</sup> which implies that neither man will have any expectation of the other. What Nestor takes a stand against is, above all, this break-up in separate realms, the kind of self-awareness and thinking that disrupts the emerging pan-Hellenic idea, the corporate Achaean identity, and common Greek ideals.<sup>21</sup> That is why the point foregrounded in subsequent lines of the venerable Pylian king's μῦθος (vss. 1.260 ff.) concerns the unification of heroes from distant parts of what he calls ἡ Ἀχαΐς γαῖα (vs. 1.254) against the alien non-human force (φῆρες – vs. 1.268). Thessalian Peirithous and company summoned (καλέσαντο γὰρ αὐτοὶ – vs. 1.270) Nestor, at the time reigning far away in remote Pylos, and asked him to side with them.<sup>22</sup> Theseus too, assuming that line 1.265 is authentic, was introduced as a hero who joins other mighty and strong men like himself in another region of the Ἀχαΐς γαῖα. In addition, Homer gives a symbolic character to the images of both Lapiths and Centaurs, and extends the borders of the traditional mythology about the Thessalian Centauromachy to the idea of the Greek–antagonistic non-Greek "Other" antithesis, which later, after the Greco-Persian Wars, was intensified and immortalized in the architectural sculpture of the Classical period. In the *Iliad*, the Thessalian Centauromachy develops a sense of an opposition, human/non-human, culture/nature, though this innovative Homeric feature added to the traditional mythology cannot be overestimated. In the passage, both confronted sides are κάρτιστοι. How can this be so? Do they represent the same category of beings? Who are they, Lapiths and Centaurs? Homer does not say. On one side we have the strongest human force and strongest cultural warriors; they are reared on the earth, where there is culture and civilization (κάρτιστοι δὴ κείνοι ἐπιχθονίων τράφεν ἀνδρῶν – vs. 1.266). On the other side we see the most powerful "beasts", who are

<sup>20</sup> Consider, for example, the words of Achilles in lines 1.150–171.

<sup>21</sup> This point was rightly noted by Mackenzie: "The quarrel is harming the Greek cause" (Mackenzie, 1978, 9).

<sup>22</sup> Naturally, according to the traditional mythology, it is Magnesia that is presumed as the field of battle between the Centaurs and the Lapiths (see, for instance, Diod. Sic., 4.70.3–4).

mountain-bred (φηροῖν ὄρεσκόφιοι – vs. A 268); they dwell in mountain-caves, in those uncanny places where there is no civilization.<sup>23</sup> Homer's designation of the Lapiths is not accidental: he does not name the Lapiths by their collective tribal name, but enumerates them individually as paradigms of ἀρετή, and then remarks that they were the most puissant.<sup>24</sup> This choice creates the impression that the poet tries to give a picture of the doughtiest individual heroes,<sup>25</sup> who, as prototypes of different Greek heroes rallied against Troy, have banded together under the idea of common Achaean clime (ἡ Ἀχαιῶν γαῖα) versus a corporate adversary.<sup>26</sup> The story about the mightiest warriors of a previous generation is intended by its narrator as a model for the state of affairs in that moment. This allusion is, in fact, one of the main themes of the passage. We may say that it is in this speech, and by Homer, that the analogy in question is drawn for the first time in Greek art, and the battle between the Centaurs and the Lapiths, as well as the image of Centaurs themselves now becomes a metaphor for the conflict with the external "Other". Consequently, Nestor's μῦθος should be understood not purely as an attempt to pacify Agamemnon and Achilles, but also as an incentive to leading Greek warriors, and Greeks in general to stand together as their puissant predecessors stood against the Centaurs. During the war against Troy, outstanding Greek men and Greeks in general are supposed to stand side by side, and not with that individualistic Achaean thinking which may

---

<sup>23</sup> The compound adjective ὄρεσκόφος, in Homer and in the pre-Classical period in general, is associated with animals and wild nature. The word recurs also at *Od.*, 9.155, where it describes goats. In the Homeric *Hymn to Aphrodite*, the adjective refers to Nymphs (*H. Aphr.*, 257), who in early times were envisaged not as the romantic creatures of later imagination, but as savage and dangerous beings capable to easily drive a man mad, or even kill him as Narcissus discovered to his cost (see Der Kleine Pauly, IV, 212). Cf. Thesaurus Graecae Linguae, VI, 2166, s.v. ὄρεσκος; Kirk, 1985–1993, I, 80 f., ad 268; Pulleyn, 2000, 198 f., ad 268; Latacz, 2000–: Band I, Faszikel, 2: 108, ad 268; Faulkner, 2008, 285, ad 257. On the etymology of the word, see Allen and Sikes, 1904, 218, ad 257 and Heubeck, West, Hoekstra, Hainsworth, Russo and Fernández-Galiano, 1988–1992, II, 23, ad 155.

<sup>24</sup> Cf. Adkins, 1982, 298.

<sup>25</sup> Quite the contrary is the case in "Hes." Sc. 178–182, where the Lapiths are first mentioned by their tribal name and then enumerated. Theseus' sudden appearance in the list is absolutely *malapropos*, anything but germane.

<sup>26</sup> Cf. Segal, 1971, 92: "Nestor is describing a manly struggle of companions united against a recognized, dangerous foe. His account... serves to recall us to the image of a unified heroic society undividedly directing its energies against an external aggressor, an image which, we may hazard, Nestor implicitly regards as valid for the present conflict between Greeks and Trojans with which the speech began (254–255)."

lead any of them to say to a companion from the Achaean land: “your enemy is not my enemy.”<sup>27</sup> If Nestor’s exhortation is purely intended to reconcile the two men *without* the idea of common Hellenic unity, it would be very difficult to justify its presence in the poem, because it fails: after the Pylian king’s intervention, Achilles and Agamemnon do exactly the opposite of what they had been advised: Achilles still withdraws from the Achaean army, and Agamemnon still abducts Briseis, against the will of Nestor, the one elder for whom Agamemnon held esteem (vs. 2.21). After the honorific presentation of Nestor in lines 1.248–252 as venerable, well-intentioned, and eloquent,<sup>28</sup> his utter failure to solve the dispute seems astonishing,<sup>29</sup> and gives a basis to the above interpretation. If we read the excerpt as more than an exhortation to reconciliation, but rather as the idea of unity and an appeal to common Achaean thinking, the passage acquires a distinctive poetic import. The image of Centaurs functions as a call to unity, an image to summon a common Hellenic identity and self-awareness. In interpreting the traditional mythological image of Centaurs in this manner, Homer anticipated Phidias and Greek art in general by centuries, before the sculptor immortalised corporate Greek force, common Greek identity, prompted and incited by the Centaurs’ image, on the southern metopes of the Parthenon.

In his μῦθος, Nestor has in mind the fierce battle that burst out as a result of the Centaurs’ attempt to rape the bride Hippodameia and other Lapith women at the wedding of Peirithous, who had benevolently invited them.<sup>30</sup> Consequently the Lapiths, Theseus, and Nestor make a stand against these bride-stealing barbarians: the Thessalian Centaurs. Seen from this angle, the Greeks of the main narrative of the *Iliad* face the

---

<sup>27</sup> Cf., for instance, Achilles’ words to Agamemnon in lines 1.150–157, 169 f. and 295 f., where it is indicated to the lord of men that his behaviour hinders an Achaean to defend common Hellenic interests together with him, and that, in consequence, neither this war against Trojans is none of the Phthian king’s business, nor the commands of the σκηπτοῦχος βασιλεύς, ᾧ τε Ζεὺς κῆδος ἔδωκεν (vs. 1.279), concern any more the best of the Achaeans.

<sup>28</sup> On Nestor’s resemblance of the perfect praise-poet in the ideology of the Indo-European tradition, suggested *inter alia* by his epithet ἠδυστήρ, with which he is introduced (vs. 1.248) and which refers to divine speech within Greek archaic poetry, see Schmitt, 1967, 255, 526–527, who cites a passage from the *Rig Veda* with the cognate phrase (*Rig Veda*, 1.114.6ab) and Martin, 1989, 102. Aelian (*Varia Historia*, 11.2) says that the battle was sired on the subject of an early epic poem by Melesander of Miletus, but his work is lost.

<sup>29</sup> Cf. Taplin, 1992, 90, who also note this singularity.

<sup>30</sup> Cf. Alden, 2000, 79, with notes 17 and 18, and Papaioannou, 2007, 100.

same challenge: to fight the Trojans who have abducted Helen, just as the Lapiths had done against the Centaurs.<sup>31</sup> The Greeks are supposed to follow the example of their ancestral puissant heroes, who were from different city-states and had formed a corporate military power, and try in this way to recover another bride, stolen by the external foe (the Trojans). With the help of the Gerenian charioteer's guidance (καὶ μὲν μευ βουλέων ξύνιεν πείθοντό τε μύθῳ - vs. 1.273) the Lapiths managed to defeat the most powerful barbarians (ἐκπάγλως ἀπόλεσαν - vs. 1.268), which means that Nestor's counsel to the Lapiths did not only intend simple reconciliation.<sup>32</sup> The Pylian king does not verbalise what his advice to the Lapiths actually was, but we know precisely his counsel to Agamemnon and Achilles (vss. 1.275–284). Nestor's concrete proposal for concrete action does not simply mean that "Agamemnon is not to deprive Achilles of Briseis, and Achilles is not to wrangle openly with the king."<sup>33</sup> What is essential for the Pylian king is that Agamemnon and Achilles defend the principle from which these or those concrete actions (not stealing the maiden from Achilles and not openly condemning ἄναξ ἀνδρῶν) follow naturally. The indispensability of this principle seems to have been galvanised both in the Lapiths and in Nestor by the Centaurs, who - in keeping with the Homeric interpretation of the myth - were severely beaten by the principle of unity that they themselves had provoked in their adversaries. The sweet-voiced orator calls upon the two leaders to observe the overall principle:

... ὡς οἱ πρῶτα δόσαν γέρας υἱέας Ἀχαιῶν.  
(*Il.*, 1.276)

... ὃς μέγα πᾶσιν  
ἔρκος Ἀχαιοῖσιν πέλεται πολέμοιο κακοῖο.<sup>34</sup>  
(*Il.*, 1.283 f.)

and

... ἐπεὶ οὐ ποθ' ὁμοίης ἔμμορε τιμῆς  
σκηπιτοῦχος βασιλεύς, ᾧ τε Ζεὺς κῦδος ἔδωκεν.  
(*Il.*, 1.278 f.)

<sup>31</sup> For more in detail, see Alden, 2000, 80–82.

<sup>32</sup> This point was rightly observed by Papaioannou, 2007, 100.

<sup>33</sup> Alden, 2000, 82.

<sup>34</sup> Consider how masterfully Homer chooses Achilles' epithet in keeping with the general idea he gives to the passage: in this verse, the son of Peleus is not characterized banally as the bravest or something like that. He is ἔρκος, though not in general, but πᾶσιν Ἀχαιοῖσιν (i. e. for all the Greeks).

It becomes evident that Nestor demands respect from Agamemnon for the common Achaean decision, and common Achaean will. Only with the help of this common identity can the destructive foreign power be vanquished. With respect to the Pylian king's exhortation to Achilles: the son of Peleus is καρτερός and his mother is a goddess; but common Achaean unity can win a victory over an antagonistic non-Greek force only when its most puissant representative (in this case Achilles) submits to the king in possession of the sceptre of Zeus, the ἄναξ ἀνδρῶν.<sup>35</sup> In the present article I have drawn attention to this principle, evoked by the Centaurs' wild, powerful, unconquerable,<sup>36</sup> barbaric, non-Achaean force, which was defeated only by the common Hellenic idea. Nestor's insertion in the Thessalian Centauromachy is an impressive poetic innovation: Homer modifies traditional mythology about the defeat of the Centaurs by the Lapiths, and depicts a hero coming from the remote south to Thessaly to see the Lapiths through battle. The image of the wild φῆρες (Centaurs) evokes for the first time the idea of common Hellenic identity, and this innovative literary interpretation of the myth regarding the Thessalian Centauromachy deserves due attention.

It is outside the scope of the present article to determine a strict historical unity of the Greek world in the period of the Trojan War, but

---

<sup>35</sup> In this regard, it is worthy of note that Homer, while mentioning a number of heroes as kings, including Achilles and Agamemnon, makes a distinction between three different ranks or categories of kings (cf. Schachermeyr, 1986, 61, Gordeziani, 2012, 236). At a purely terminological level, the difference between the diverse ranks of kings in Homer is conveyed by strictly chosen words: 1) βασιλεὺς – this term signifies a ruler of a small territory, such as, for example, Odysseus; 2) ἄναξ – this title indicates a swayer of a relatively large unit (for example, Nestor and Idomeneus). Existence of palaces of these swayers is confirmed also archaeologically; 3) ἄναξ ἀνδρῶν – in the *Iliad* this rank is given only to the king of Mycenae and the commander-in-chief of all the Achaeans, Agamemnon. Besides, it is only Agamemnon who is in possession of a royal sceptre (*Il.*, 2.107. Cf. Hogan, 1981, 51; Collins, 1988, 73 f., 89, with n. 64; Taplin, 1990, 64, with n. 6). About Homer's wish to present Agamemnon not as a leader of a unique expedition, but as a traditional king, see Lowenstam, 1993, 60-69. It cannot be excluded that the idea of common Hellenic identity indicated in the passage and the Homeric conception of Achaia as a group of people under a single main ruler is an echo of Mycenaean reality. Significant observations in this regard will be found in Donlan, 1982, 162 f.; Palaima, 1995, 123 f., 135-138; Wilson, Donna, 2002, 63; and especially Gordeziani, 2012, 233-241 (with bibliography).

<sup>36</sup> As Nestor says, the Centaurs were puissant to such extent that no one of mortals living upon the earth could fight them (vs. 1.271 f.). In this line, the pronoun *κεινοίσι* indicates the Centaurs. Cf. schol. *Iliad*, 1.271c.

such unity is certainly suggested by modern-day classical studies.<sup>37</sup> Still, it maybe that an exact historical reality does not provide a basis for the idea of common Hellenic identity, but this cannot prevent a poet from exercising his poetic license. Thanks to the novel Homeric approach to the myth of the Thessalian Centauroromachy, this idea acquired a literary reality. Centuries would pass, narrative scenes involving the Centaurs would become less common in art, but the idea of common Hellenic identity would lend distinction to the Thessalian Centauroromachy and make it an eternal symbol of what the Greeks treasured most in architectural sculpture: the triumph of the world's progressive values over an unruly, chaotic force whose violence and aggression threaten to destroy the order of civilization.

#### REFERENCES:

- › Adkins A. W. H., Values, Goals, and Emotions in the *Iliad*, *Classical Philology* 77, 1982, 292-326.
- › Maureen A., *Homer Beside Himself: Para-Narratives in the Iliad*, New York: Oxford University Press 2000.
- › Allen Th., W., Sikes E. E. (eds.), *The Homeric Hymns*, London: Macmillan and Sikos E. E. Co. 1904.
- › Brommer Fr., *Theseus: Die Taten des griechischen Helden in der antiken Kunst und Literatur*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1972.
- › Rätö C., *Die Nestorerzählung im XI. Gesang der Ilias*, Zürich: City-Druck AG 1942.
- › Leslie C., *Studies in Characterization in the Iliad*, *Beiträge zur klassischen Philologie* 189, Frankfurt am Main: Athenäum Verlag 1988.
- › Davison J. A., *Peisistratus and Homer*, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 86, 1955, 1-21.
- › Donlan W., *Reciprocities in Homer*, *The Classical World*, 75, 1982, 137-175.
- › Faulkner A. (ed.), *The Homeric Hymn to Aphrodite: Introduction, Text, and Commentary*, New York: Oxford University Press 2008.
- › Finkelberg M. (ed.), *The Homeric Encyclopedia*, 3 v., Oxford: Wiley-Blackwell 2011.
- › Giordano M. (a cura di), *Omero, Iliade, Libro I, La peste - L'ira*, *Introduzione e commento*, Traduzione di Giovanni Cerri, Roma: Carocci Editore 2010.
- › Gordeziani L., *Studies in Ancient History*, Tbilisi 2012 (in Georgian).
- › Herter H., *Theseus der Jonier*, *Rheinisches Museum für Philologi*, 85, 1936, 177-191, 193-239.
- › Herter H., *Theseus*, in: *RE*, suppl. XIII, cols. 1045-1238, 1973.

---

<sup>37</sup> On the topic, see most recently Kelder, 2008, 49-74.

- › Heubeck A., West S., Hoekstra A., Hainsworth J. B., Russo J., Fernández-Galiano M., *A Commentary on Homer's Odyssey*, 3 v., Oxford: Clarendon Press 1988-1992.
- › Hogan J. C., Eris in Homer, *Grazer Beiträge*, 10, 1981, 21-58.
- › Kakridis J. Th., Die Niobesage bei Homer: Zur Geschichte des griechischen Paravdeigma, *Rheinisches Museum für Philologie*, 79, 1930, 113-122.
- › Kakridis J. Th., *Homeric Researches*, Lund: C. W. K. Gleerup 1949.
- › Kaldellis A., *Hellenism in Byzantium: The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press 2009.
- › Kelder J. M., A Great King at Mycenae. An Argument for the *wanax* as Great King and the *lawagetes* as Vassal Ruler, *Palamedes*, 3, 2008, 49-74.
- › Kirk G. S., *The Nature of Greek Myths*, Harmondsworth: Penguin Books 1974.
- › Kirk G. S. (general ed.), *The Iliad: A Commentary*, 6 v., Cambridge: Cambridge University Press 1985-1993.
- › Kleyn L. S., *Anatomy of the Iliad*, Saint Petersburg: Saint Petersburg University Press 1998 (in Russian).
- › La Roche P., *Homerische analysen*, *Philologus*, 16, 1860, 41-51.
- › Lang M. L., Reverberation and Mythology in the *Iliad*, in: *Approaches to Homer*, ed. by Carl A. Rubino and Cynthia W. Shelmerdine, Austin Texas: University of Texas Press 1983, 140-164.
- › Latacz J. (herausgegeben von), *Hommers Ilias. Gesamtkommentar. Prolegomena und 6 vols.* München und Leipzig: K. G. Saur Verlag 2000-.
- › Leaf W. (ed.), *The Iliad*, vol. 1, New York: Macmillan Co. 1990.
- › Louden B., *The Iliad: Structure, Myth and Meaning*, Baltimore: The John Hopkins University Press 2006.
- › Lowenstam S., *The Scepter and the Spear: Studies on Forms of Repetition in the Homeric Poems.* Greek Studies: Interdisciplinary Approaches, Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers 1993.
- › Mackenzie M. M., The Tears of Chryses: Relation in the *Iliad*, *Philosophy and Literature*, 2, 1978, 3-22.
- › Martin R. P., *The Language of Heroes: Speech and Performance in the Iliad*, Ithaca, New York: Cornell University Press 1989.
- › Meyer E., *Homerische Parerga*, *Hermes*, 27, 1892, 363-380.
- › Morrison J. V., *Homeric Misdirection: False Predictions in the Iliad*, Ann Arbor: The University of Michigan Press 1992.
- › Mülder D., *Die Ilias und ihre Quellen*, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1910.
- › Nagy G., Homer and Greek Myth, in: *The Cambridge Companion to the Greek Mythology*, ed. by R. D. Woodard, Cambridge: Cambridge University Press 2007, 52-82.
- › Niese B., *Die Entwicklung der homerischen Poesie*, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1882.
- › Oehler R., *Mythologische Exempla in der älteren griechischen Dichtung*, Aarau: H. R. Sauerländer & Co. 1925.

- › Palaima Th. G., The Nature of the Mycenaean *Wanax*: Non-Indo-European Origins and Priestly Functions, in: *The Role of the Ruler in the Prehistoric Aegean*, ed. by Paul Rehak, *Aegaeum*, 11, 1995, 119-139.
- › Papaioannou S., Redesigning Achilles: 'Recycling' the Epic Cycle in the *Little Iliad*: (Ovid, *Metamorphoses*, 12.1-13.622), Berlin-New York: Walter de Gruyter 2007.
- › Pulleyn S., *Homer: Iliad, Book One*, Oxford: Oxford University Press 2000.
- › Reinhardt K., *Die Ilias und ihr Dichter*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1961.
- › Ross S., Homer as History: Greeks and Others in a Dark Age, in: *Reading Homer: Film and Text*, ed. by K. Myrsiades, Madison, Teaneck: Fairleigh Dickinson University Press 2009, 21-57.
- › Russo C. F. (a cura di), *Hesiodi Scutum*, Firenze: La Nuova Italia 1965.
- › Schachermeyr F., *Mykene und das Hethiterreich*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1986.
- › Schmitt R., *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1967.
- › Segal Ch., Nestor and the Honor of Achilles (*Iliad*, 1. 247-84), *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici*, 13, 1971, 90-105.
- › Taplin O., Agamemnon's Role in the *Iliad*, in: *Characterization and Individuality in Greek Literature*, ed. by Christopher Pelling, Oxford: Clarendon Press 1990, 60-82.
- › Taplin O., *Homeric Soundings: The Shaping of the Iliad*, Oxford: Clarendon Press 1992.
- › van der Valk M., A Defence of Some Suspected Passages in the *Scutum Hesiodi*, *Mnemosyne*, 4, 1953, 265-282.
- › van der Valk M., *Researches on the Text and Scholia of the Iliad*, 2 vols., Leiden: Brill 1963-1964.
- › von der Mühl P., *Kritisches Hypomnema zur Ilias*, Basel: Verlag Friedrich Reinhardt AG 1952.
- › Walker H. J., The Early Development of the Theseus Myth, *Rheinisches Museum für Philologie*, 138, 1995, 1-33.
- › West M. L., Frühe Interpolationen in der *Ilias*, *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse*, 4, 1999, 183-191.
- › West M. L., *Studies in the Text and Transmission of the Iliad*, München und Leipzig: K. G. Saur Verlag 2001.
- › West M. L., *The Making of the Iliad: Disquisition and Analytical Commentary*, Oxford: Oxford University Press 2011.
- › von Wilamowitz-Moellendorff U., *Homerische Untersuchungen*, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1884.
- › Willcock M. M., Mythological Paradeigma in the *Iliad*, *The Classical Quarterly*, 14, 1964, 141-154 (reprinted in *Oxford Readings in Homer's Iliad*, edited by Douglas L. Cairns, 433-455, New York: Oxford University Press 2001).
- › Wilson D. F., *Ransom, Revenge, and Heroic Identity in the Iliad*, Cambridge: Cambridge University Press 2002.



Natalia Sosyedka (Mariupol)

## **Το Θέατρο: Από το Ιστορικό Βάθος της Αρχαίας Ελλάδος Πνευματικό Κεφάλαιο της Οικουμένης**

Οι ρίζες του θεάτρου φτάνουν πολύ βαθιά πίσω στο παρελθόν, στις θρησκευτικές τελετουργίες των πρώτων κοινωνιών. Σε όλη την πορεία της ιστορίας της ανθρωπότητας, συναντάει κανείς ίχνη από τραγούδια και χορούς προς τιμήν ενός Θεού που ερμηνεύονται από ιερείς και πιστούς. Πάντως, για το θέατρο, με τον τρόπο που το αντιλαμβανόμαστε σήμερα, είναι απαραίτητα τρία στοιχεία:

1. Ηθοποιοί που μιλούν ή τραγουδούν ανεξάρτητα από το αρχικό σώμα του χορού.
2. Ένα στοιχείο σύγκρουσης μεταφερόμενο στο διάλογο.
3. Ένα κοινό που συμμετέχει συναισθηματικά στη δράση, χωρίς όμως να παίρνει μέρος σ' αυτήν.

Με βάση όλα αυτά, πρώτη μεγάλη θεατρική εποχή στην ιστορία του Δυτικού πολιτισμού δεν μπορεί να θεωρηθεί παρά ο 5<sup>ος</sup> αιώνας π. χ. στην Ελλάδα. Την εποχή εκείνη οι κωμωδίες και οι τραγωδίες ερμηνεύτηκαν για πρώτη φορά, όχι από ιερείς, αλλά από ηθοποιούς και σε ειδικά γι' αυτό κατασκευασμένους χώρους ή τόπους. Τα ερείπια από μερικούς τέτοιους τόπους διατηρούνται μέχρι σήμερα και μας παρέχουν αξιόλογες αρχαιολογικές πληροφορίες. Σώζονται επίσης και μερικά ντοκουμέντα τόσο για τις παραστάσεις, όσο και για τους χώρους, ενώ ίχνη της επίδρασης των παραστάσεων αυτών μπορεί να βρει κανείς στο Ευρωπαϊκό και στο Αμερικάνικο θέατρο μέχρι σήμερα.<sup>1</sup> Στον αττικό 5<sup>ο</sup> αιώνα π. χ.

---

<sup>1</sup> Χάρτνολ Φ., Ιστορία του Θεάτρου, Μετάφραση: Πατεράκη Ρ., Υποδομή, Αθήνα 1980, 5-6.

λουπόν, έλαβε χώρα ένα συγκεκριμένο, μοναδικό και συγκλονιστικό πολιτισμικό γεγονός, γεννήθηκε το θέατρο (η τραγωδία και η κωμωδία) που στην πορεία της εξέλιξης της ανθρωπότητας, έγινε παγκόσμια κληρονομιά. Γιατί το θέατρο (και κυρίως η τραγωδία, που περιέχει το τραγικό) “προβάλλει το πρόβλημα της διάστασης – και της σύγκρουσης – μεταξύ της ανθρώπινης ύπαρξης και ενός κόσμου που δεν της είναι οικείος,”<sup>2</sup> ενώ ένα από τα χαρακτηριστικά του ανθρώπου είναι η αγωνιώδης επιθυμία να βρει το κλειδί της σχέσης της ύπαρξής του με τον κόσμο. Στην περίπτωση της αρχαίας ελληνικής τραγωδίας, πρέπει να τονισθεί το γεγονός ότι, προβάλλοντας αυτό το ζήτημα, αγνοεί οποιοδήποτε φιλοσοφικό ή θρησκευτικό σύστημα ή, τουλάχιστον, δεν εμφανίζεται ποτέ υποτελής σε κάποια θεωρητική, συστηματική σκέψη. Έχει μια ιδιότητα ανεπανάληπτη, που καθιστά κάθε αντιπροσωπευτικό της έργο μοναδικό.

Ακριβώς αυτή η ιδιότητα πέρασε από την ελληνική τραγωδία, σε όλες τις μορφές του μετέπειτα θεάτρου. Ακριβώς αυτόν τον ανεκτίμητο θησαυρό χρωστάμε στην αρχαία Ελλάδα, ο οποίος, αντί να φυλάγεται όπως αρμόζει σ’ έναν θησαυρό, κάποτε κατέληξε αντικείμενο μίσους και απέχθειας.

Μιλώ για την εποχή του Μεσαίωνα. Την εποχή όπου αρχίζει το τέλος του αρχαίου κόσμου, τότε το θέατρο θα γνωρίσει τις πιο σκληρές δοκιμασίες της παντοτινά περιπετειώδους ζωής του. Ποτέ πουθενά, κράτος και θρησκεία δεν το κατάτρεξαν τόσο ανελέητα, όσο στον χριστιανικό μεσαίωνα και, ιδιαίτερα, στο Βυζάντιο.

Όταν το 330 μ. Χ. θεμελιωνόταν από τον Κωνσταντίνο Α’ η σήμερα αποκαλούμενη ως Βυζαντινή αυτοκρατορία, με την ανάδειξη της αρχαίας μεγαρικής αποικίας Βυζάντιον (εξαιρετικής στρατηγικής σημασίας και κέντρο διαμετακομιστικού εμπορίου) σε πρωτεύουσα του Ανατολικού Ρωμαϊκού Κράτους, μετονομαζόμενη σε Κωνσταντινούπολη προς τιμήν του ιδρυτή της, το θέατρο είχε περιπέσει από καιρό σε μαρασμό και ανυποληψία. Η θεματική, η προβληματική και η σκηνική “όψις” της ελληνικής τραγωδίας και κωμωδίας ήταν “ξένες” πια στο μέγιστο μέρος του κοινού. Δραματικοί αγώνες, ως κρατικός και θρησκευτικός θεσμός, είχαν πάψει να τελούνται, και η καιρία πνευματική, πολιτική, παιδευτική σημασία της Σκηνής είχε αποξεχαστεί.<sup>3</sup> Έτσι, τα μόνα σκηνικά είδη που επιζούσαν ήταν σκηνές στο δρόμο, ο παμπάλαιος Μίμος και το πολύ νεό-

<sup>2</sup> Μπακανικόλα-Γεωργοπούλου Χ., Το Τραγικό, Η Τραγωδία και Ο Φιλόσοφος, Αρσενίδη, Αθήνα 1990, 12.

<sup>3</sup> Πλωρίτης Μ., Το Θέατρο στο Βυζάντιο, Καστανιώτη, Αθήνα 1999, 23.

τερο παρακλάδι του, ο Παντόμιμος, όπως είχαν διαμορφωθεί στα ύστερα ρωμαϊκά χρόνια.<sup>4</sup> Από το κλασικό ελληνικό Δράμα δεν απόμειναν παρά σποραδικές εκτελέσεις μονολόγων – μονωδιών απ’ τις αθηναϊκές τραγωδίες, που τις ερμήνευαν οι λιγοστοί τραγωδοί – συνεχιστές της διονυσιακής παράδοσης, φορώντας τα παλαιϊκά προσώπεια, σκευή και κοθόρνους, με συνοδεία αυλού και μικρής χορωδίας.

Ένα από τα πιο αντιφατικά χαρακτηριστικά του Βυζαντίου είναι η στάση του απέναντι στο “Ελληνικόν”<sup>5</sup>: οι Βυζαντινοί ένιωθαν (και ήσαν από πολλές απόψεις) συνεχιστές των αρχαίων, διατηρούσαν πάμπολλα έθιμά τους, μιλούσαν και έγραφαν ελληνικά, οι λόγιοί τους μελετούσαν την αρχαιοελληνική γραμματεία, τη “συντηρούσαν”, την κορφολογούσαν και τη μιμούνταν – ωστόσο, απεχθάνονταν την αρχαία Ελλάδα και τους Έλληνες... (Η ιστορία ακόμη και σήμερα επαναλαμβάνεται...).

Αντίφαση τελικά διόλου ανεξήγητη: οι Βυζαντινοί αντιμετώπιζαν την ελληνική γλώσσα ως εκφραστικό όργανο υψηλής ποιότητας, αποκομμένο από το πνεύμα που το διαμόρφωσε. Το όργανο, η γλώσσα, τους ήταν οικείο, τους γοήτευε, μια και ήταν το πληρέστερο νοημάτων και το πιο τέλειο (και το πιο κοινόχρηστο) της τότε Οικουμένης, η γλώσσα των Ευαγγελίων. Αντίθετα, ο ελληνικός κόσμος, που είχε δώσει στο όργανο αυτό την τελειότητά του, τους ήταν απεχθής, επειδή τον ταύτιζαν με τον πολυθεϊσμό και την την ειδωλολατρία.

Έκφραση απ’ τις πιο καιρίες και μαγνητικές του ελληνικού πνεύματος, το θέατρο, ήταν φυσικό να ταυτισθεί με τους “μυσαρούς” Έλληνες – και να λιθοβοληθεί, όπως εκείνοι. Εξοβελίζοντας το θέατρο, η Εκκλησία πίστευε πως εξοβελίζει, μαζί του κι έναν ακρογωνιαίο λίθο της ειδωλολατρίας. Αργότερα όμως, συνειδητοποιώντας πόσο έμφυτη και ακαταμάχητη είναι η ανθρώπινη κλίση για το θέαμα γενικά, και μη μπορώντας να εξοντώσει το “βέβηλο” θέατρο με την Εκκλησία, ο κλήρος αποφάσισε να φέρει το θέατρο μέσα στις εκκλησίες, και να το “εξαγιαστεί”. Αντί η θρησκεία ν’ αποδύεται σε (μάταιον) αγώνα για να εξοβελίσει τη λαϊκή “θεατρομανία”, θα την εκμεταλλευόταν για να προωθήσει τη θρησκευτική πίστη – “δραματοποιώντας” σκηνές απ’ τις Γραφές, και κάνοντάς τις, έτσι, πιο κατανοητές, λαϊκές και ελκυστικές. Οι πιστοί δεν θ’ άκουγαν μόνο τα επεισόδια των Ευαγγελίων, αλλά θα τα έβλεπαν ζωντανεμένα μπροστά τους. “Η όραση οδηγεί καλύτερα στην πίστη παρά η ακοή”, έλεγε ο πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Νικηφόρος (806-815)<sup>6</sup> και αυτή η αντίληψη οδήγησε

<sup>4</sup> Πλωρίτης Μ., Μίμος και Μίμοι, Αθήνα 1990, 39-54, 69-79.

<sup>5</sup> Πλωρίτης Μ., Το Θέατρο στο Βυζάντιο, Καστανιώτη, Αθήνα 1999, 45-46.

<sup>6</sup> Λόγοι αντιρρητικοί, III, 3, 380; Brechier L., La civilisation byzantine, Παρίσι 1950, 236.

στον υμέναιο λειτουργίας και θεάτρου. Το “ειδωλολατρικό” και “άσεμνο” θέατρο, μεταμορφωνόταν σε “ιερό δράμα”.

Δύο Λειτουργικά δρώμενα της βυζαντινής εποχής έχουν επιζηήσει ως σήμερα και τελούνται, λίγο ή πολύ, στα πλαίσια της σύγχρονης λειτουργίας αποδεινύοντας την σημαντική συμβολή του Θεατρικού στοιχείου στον τομέα της Χριστιανικής Θρησκείας.

Το παλαιότερο από αυτά φαίνεται πως είναι το “Άρατε πύλας”<sup>7</sup> ή “Η εις Άδου κάθοδος” του Χριστού. Αρχαιότετες είναι οι ρίζες του: οι μυθολογικές παραδόσεις για κάθοδο Θεών ή Ηρώων στον Άδη, ιδιαίτερα στην ελληνική και ανατολική μυθολογία και θρησκεία. Με μια ουσιαστική διαφορά: στις παραδόσεις εκείνες, ο Θεός ή ο Ήρωας κατεβαίνει στον Άδη για λόγους προσωπικούς (π. χ. η Δήμητρα για να φέρει την κόρη της την Περσεφόνη, η Αφροδίτη για να ξαναπάρει τον ωραίο Άδωνη).

“Αντίθετα, η κάθοδος του Χριστού στον Άδη έχει σωτηριακό στόχο: ν’αντιμετωπίσει ο Χριστός τον Σατανά, να τον αντιπαλέψει, να του επιβληθεί, να τον εξολοθρεύσει και να λυτρώσει το ανθρωπινό γένος, αρχίζοντας από τον Αδάμ.”

Αφετηρία του λειτουργικού δρώμενου στάθηκε ο ονομαστός Ψαλμός του Δαβίδ που περιέχει σπέρματα διαλόγου: “Άρατε πύλας, οι άρχοντες υμών...” Το λειτουργικό δρώμενο περιορίζεται σε σύντομη διαλογική αντιπαράθεση του Ιησού, που τον “υποδύεται” ο ιερέας, και του Σατανά – Άδη, που τον “υποδύεται” ένας διάκος. Μετά την περιφορά του Επιταφίου ή μετά την Ανάσταση, ο πρώτος, βρίσκοντας κλειστή την πόρτα της εκκλησίας, ψάλλει το “Άρατε πύλας”, ο δεύτερος ρωτά ποιος είναι ο ερχόμενος και, τελικά, ο ιερέας σπρώχνει την κλειστή πόρτα και μπαίνει ο νικητής ο Επιτάφιος. Ως παλαιότερη τέλεση αυτού του δρώμενου, μνημονεύεται εκείνη των εγκαινίων της ανακατασκευασμένης Αγίας Σοφίας της Κωνσταντινουπόλεως, το 562. Από τότε το δρώμενο τελείται σε διάφορα μέρη της Ελλάδας, της Κύπρου, της Ουκρανίας της Ρωσίας και (αν δεν κάνω λάθος) και της Γεωργίας.

Πλατιά διάδοση είχε το “Άρατε πύλας” και στην Καθολική Παπική Δύση, με το όνομα “Tollite portas” και θεωρείται πρωτοκότταρο της τελικής σκηνής των Μυστηρίων, που κατέληγε στην τιμωρία των δαιμόνων και των αμαρτωλών, και στον θρίαμβο του Χριστού και των Αγίων.

Όπως αντιλαμβανόμαστε από τα παραπάνω, το Θέατρο έχει την ικανότητα να επιζηήσει σε οποιοδήποτε συνθήκες (ακόμη και καταδικώμενο), αναπροσαρμόζοντας στόχους, αναπροσδιορίζοντας μορφές, αλλά συντηρώντας άφθαρτη την κεντρική ιδέα του.

<sup>7</sup> Πλωρίτης Μ., Το Θέατρο στο Βυζάντιο, Καστανιώτη, Αθήνα 1999, 184-186.

Σε όλη την ιστορία του θεάτρου, πουθενά δεν υπάρχει ένα τέλει οπασίμο στην ακολουθία της εξέλιξης. Ανάμεσα στην παρακμή μιας φόρμας στη Θεατρική παρουσίαση και στην ακμή μιας άλλης, έστω και πολύ διαφορετικής, πάντα υπήρχε κάποια σχέση, κάποιο, έστω υπόγειο ρεύμα, για να μεταφέρει τα βασικά στοιχεία της συγκεκριμένης θεατρικής τέχνης, από τη μια εποχή στην άλλη.

Έτσι, το Θέατρο που έχοντας την αφετηρία του στην Αρχαία Ελλάδα εξελισσόταν, αλλάζοντας μορφές, αντέχοντας καταδιώξεις, αλλά συντηρώντας τα βασικά του στοιχεία και την κύρια ιδέα του, ζει και βασιλεύει. Σε όλες τις γλώσσες του κόσμου περήφανα αναδεικνύει την αναμφιβήτητα ελληνικότητα της προέλευσής του (στα αγγλικά “Theater”, στα γερμανικά “Theater”, στα ιταλικά “Teatro”, στα ρωσικά “Teatr”).

Τα θέματα της ελληνικής τραγωδίας είναι πασιγνώστα, ο προβληματισμός της διαχρονικός, οι συγκινησιακές παρωθήσεις και καταστάσεις, οι αναθεωρήσεις της σκηνοθετικής γραφής, συνεχίζουν να γοητεύουν το κοινό. Η αρχαία θεματολογία έχει ασχοληθεί με τα πάντα και έχει στηλιτεύσει κάθε ανθρώπινη πλημμέλεια, σφάλμα ή υπερβολή, όπως και έχει προβάλει το αγαθόν και το ήθος. Παρόλα αυτά δεν έδιδε εϋπεπτες συμβουλές και ηθικοπλαστικού χαρακτήρα μηνύματα ομοιογένειας της κοινωνίας. Οι αρχαίοι συγγραφείς δεν ήσαν αφελείς. Η κατάληξη του νοήματος έπρεπε να είναι ατομική υπόθεση καθενός από το κοινό, σύμφωνα με το χαρακτήρα και τα βιώματα εκάστου.

Δεν είναι λοιπόν τυχαίο ότι σε παγκόσμιο επίπεδο σήμερα οι κορυφαιοί ηθοποιοί κάθε έθνους χαίρουν εκτίμησης και θαυμασμού από τους ανθρώπους της τέχνης, αλλά και από ελλιπούς θεατρικής παιδείας κοινό, που όμως αντιλαμβάνεται και αναγνωρίζει τη συνέχεια του αρχαίου σκοπού και τον υποστηρίζει, παρά τα όρια που επιβάλλει πολλές φορές η χρησιμοποιούμενη γλώσσα. Δεν είναι τυχαίο που τα περισσότερα αρχαία θέατρα στην Ελλάδα συντηρούνται ώστε να λειτουργούν και σήμερα και εκεί ακόμη εκπαιδεύεται το παγκόσμιο νέο κοινό στην αρχαία τέχνη και τεχνική.

Το Θέατρο λοιπόν ζει παντού: πάνω στη σκηνή, μέσα σε ιερούς χώρους, μέσα στα σπίτια μας, μέσα στις ψυχές μας, βοηθώντας μας στην αναζήτηση της σχέσης της υλικής ύπαρξης του ανθρώπου και της πνευματικότητάς του, στη συνάφεια του θεατρικού Τραγικού προς το είναι του ανθρώπου. Το Θέατρο δείχνει, χωρίς απαραίτητα να υποδεικνύει, εκθέτει, χωρίς απαραίτητα να διδάσκει, αλλά τελικά λυτρώνει μέσα από την Κάθαρση και το Δέος. Το Θέατρο εξελίσσεται και παραμένει σταθερό, όπως και οι θεατές του που εκδηλώνονται με τον ίδιο τρόπο και σήμερα: επιδοκιμάζουν, επικροτούν, αποδοκιμάζουν, χειροκροτούν...

Roberto Soto (Santiago de Chile)

## **Το Ζήτημα των Ταυτοτήτων στην Ευρώπη: Η Περίπτωση του Ελληνισμού**

Το ζήτημα της ύπαρξης μίας ευρωπαϊκής ταυτότητας, τουτέστιν, της έννοιας της συμμετοχής των πολιτών της σημερινής Ευρωπαϊκής Ένωσης σε μία κοινωνία με κοινά χαρακτηριστικά, δεν είναι καθόλου απλή υπόθεση. Το ουσιαστικό πρόβλημα έγκειται στον θεωρητικό ορισμό της έννοιας της ταυτότητας και στα επίθετα που μπορούν να συνοδεύσουν αυτό το ουσιαστικό. Παραδοσιακά συνηθίζουμε να συνδέουμε την ταυτότητα με χαρακτηριστικά θρησκευτικά, πολιτισμικά ή εθνικά. Ωστόσο, κάποιοι στη σύγχρονη εποχή αναφέρονται σε διαφορετικού τύπου ταυτότητες όπως είναι η πολιτική ταυτότητα, σύμφωνα με το μαρξιστικό μοντέλο, ή η ταυτότητα φύλου. Σε ένα πιο οικιακό περιβάλλον, θα μπορούσαμε να συμπεριλάβουμε τις εξής ταυτότητες: οικογενειακή, τοπική, σχολική, εργατική ή ακόμα και αθλητική. Όλοι οι άνθρωποι αναγνωρίζουμε τους εαυτούς μας μέσα από τη συμμετοχή σε κάποιου είδους ανθρώπινη κοινότητα, μεγάλη ή μικρή, και ομολογούμε την ύπαρξη συνεκτικών δεσμών μ' αυτή την κοινότητα, γεγονός που μας προσδίδει μία σχετική ταυτότητα.

Αφήνοντας στην άκρη αυτές τις σχετικά προφανείς εκτιμήσεις, εκείνο που πρέπει να κρατήσουμε και το οποίο θα μας φανεί χρήσιμο είναι η ανάλυση του κοινού χαρακτηριστικού που μπορεί να υπάρξει μεταξύ της οικογενειακής, τοπικής ή εργατικής ταυτότητας με την πολιτισμική ή θρησκευτική, λαμβάνοντας υπόψη ότι οι συνεκτικοί δεσμοί στην ανθρώπινη κοινότητα που προσδίδουν ταυτότητα στο υποκείμενο αναδύονται με τρόπο αυθόρμητο και ερμηνεύονται μέσα από την ιστορία και την παράδοση. Έτσι, όχι μόνο η ταυτότητα ενός ανθρώπου, αλλά επίσης η ταυτότητα ενός λαού απαντά σε ιστορικές μεταβλητές, μεγαλύτερης ή

μικρότερης διάρκειας και όχι σε προκαθορισμένες πιθανότητες. Δεν είναι δυνατόν να προσδώσεις μία ταυτότητα σε ένα λαό μέσω διατάγματος ή νόμου. Ούτε να πληροφορήσεις τον λαό ποια είναι ή ποια θα έπρεπε να είναι η ταυτότητά του, όπως προσπάθησαν κάποιες ιδεολογίες κατά τη διάρκεια του 20<sup>ου</sup> αιώνα να κάνουν ή όπως φαίνεται να φιλοδοξεί σήμερα η Ευρωπαϊκή Ένωση να επιτύχει. Μολονότι, λοιπόν, η ύπαρξη ταυτότητας ή ταυτοτήτων σε μία ανθρώπινη κοινότητα προαπαιτεί την ύπαρξη και αναγνώριση κοινών στοιχείων, αυτά από μόνα τους δεν είναι αρκετά για να δικαιολογήσουν την ύπαρξη κοινής ταυτότητας. Είναι τα ίδια τα μέλη μίας κοινωνίας που αναγνωρίζουν στους εαυτούς τους μία ταυτότητα και δεν αποδέχονται αυτή η ταυτότητα να τους κοινοποιηθεί μέσω τρίτων. Σ' αυτό το σημείο θα ήταν χρήσιμο να ληφθούν υπόψη οι κατηγορίες πολιτικής ανάλυσης που ο Walter Ullmann χρησιμοποιεί για να διακρίνει μεταξύ των διαφορετικών κυβερνητικών καθεστώτων κατά τη διάρκεια της ιστορίας, σύμφωνα με τον οποίο μπορούμε να διακρίνουμε μία θεωρία καθοδικής εξουσίας, όταν δηλαδή η εξουσία προέρχεται από ψηλά και κατεβαίνει προς τον άνθρωπο, όπως είναι η περίπτωση της θεοκρατίας και μερικών μοναρχιών, καθώς και μία θεωρία ανοδικής εξουσίας, όπως είναι η περίπτωση της δημοκρατίας, όπου αναγνωρίζεται στο λαό η υπέρτατη εξουσία την οποία ο ίδιος αποφασίζει μέσω εκλογικής διαδικασίας να παραδώσει στους κυβερνήτες ώστε να αναλάβουν τη διακυβέρνηση της χώρας και με τον τρόπο αυτό τους ανεβάζει στην εξουσία. Στην προκειμένη περίπτωση δεν μας ενδιαφέρει να κρίνουμε ποια από τις δύο θεωρίες εξουσίας είναι η πιο κατάλληλη, όπως δεν ήταν αυτή και η πρόθεση του Ullmann, ο οποίος στο βιβλίο του *A History of Political Thought: The Middle Ages*, ενδιαφερόταν περισσότερο για την κατανόηση και όχι για την κριτική της μεσαιωνικής πολιτικής θεωρίας.<sup>1</sup>

Αυτό που μας ενδιαφέρει είναι να χρησιμοποιήσουμε αυτό τον τρόπο ανάλυσης ώστε να υποστηρίξουμε ότι η ταυτότητα ενός λαού, ζήτημα που μας απασχολεί στην εν λόγω παρουσίαση, ερμηνεύεται καλύτερα μέσα από μία θεωρία ανοδικής εξουσίας. Η ίδια η κοινωνία αναγνωρίζει τον εαυτό της, όταν αντιλαμβάνεται κοινά στοιχεία μεταξύ των μελών της, στοιχεία θεμελιώδη στην έκφραση της ανθρώπινης ζωής τόσο ατομικής όσο και κοινωνικής, όπως είναι οι περιπτώσεις της γλώσσας, της θρησκείας, των οικογενειακών παραδόσεων, των καλλιτεχνικών και πολιτισμικών εκδηλώσεων, μεταξύ άλλων. Η αναγνώριση αυτών των κοινών στοιχείων, η πρόσδεση σε αυτά και μία σχέση κοινοκτημοσύνης ή ακόμη και αγάπης που αναπτύσσεται σε σχέση με αυτά τα στοιχεία, κάνουν την

---

<sup>1</sup> Ullman W., *A History of Political Thought: The Middle Ages*, Pelican, London 1965.

ανθρώπινη κοινότητα συμμετοχή της ιστορίας της, αφού έτσι ενώνεται με το παρελθόν και τους προγόνους της· αυτά είναι που προσδίδουν ταυτότητα σε μία κοινωνία. Η ταυτότητα, λοιπόν, είναι ένα φαινόμενο κατεξοχήν λαϊκό και, με κανένα τρόπο, δεν προέρχεται από το χώρο της εξουσίας. Όταν αυτό συμβαίνει, δηλαδή όταν ένα κράτος, μία ομοσπονδία κρατών, μία πολιτική ιδεολογία ή κάποιος άλλος οργανισμός εξουσίας, επιχειρεί να πείσει το λαό για τη συμμετοχή του σε μία κοινότητα και μέσω κάποιων κοινών χαρακτηριστικών να τους προσδώσει ταυτότητα, βρισκόμαστε μπροστά σε ένα φαινόμενο που περισσότερο συγγενεύει με τον προσηλυτισμό και την προπαγάνδα, που θα μπορούσαν ωστόσο να χρησιμοποιήσουν ως δικαιολογίες κοινωφελείς σκοπούς, όπως είναι η καταπολέμηση της φτώχειας και οποιουδήποτε άλλου δεινού, αλλά ακόμη και σ' αυτή την περίπτωση, ακριβώς εξαιτίας του καθοδικού χαρακτήρα του φαινομένου, δεν μπορεί να αναγνωριστεί ως φαινόμενο ταυτότητας. Ο στοχασμός ως προς την ταυτότητα ή τις ταυτότητες, στα πλαίσια αυτού που ιστορικά ονομάζουμε Ευρώπη, θα πρέπει να μας οδηγήσει στον χώρο της Ιστορίας, καθώς μόνο σε αυτή μπορούμε να συναντήσουμε ένα επιστημονικό μονοπάτι αξιόπιστο, ώστε να προσεγγίσουμε το ζήτημα που μας απασχολεί. Η ιστορία, σε αντίθεση με την πολιτική θεωρία ή τις ιδεολογίες, προσεγγίζει τις κοινωνίες του παρελθόντος και του παρόντος μέσα από το πρίσμα της ίδιας της πραγματικότητας, από τις πραγματικές ανάγκες της και όχι μέσα από τα συμφέροντα του εκάστοτε ερευνητή, θεωρητικού ή κυβερνήτη. Όταν το σύμβολο ενός λαού, όπως ο κόκορας στην περίπτωση των Γάλλων ή η κουκουβάγια στην περίπτωση των Ελλήνων, ανταποκρίνεται σε μία επιβεβαιωμένη ιστορική πραγματικότητα βρισκόμαστε εμπρός σε ένα χαρακτηριστικό ταυτότητας, ωστόσο όταν το σύμβολο ενός λαού προκύπτει μέσα από έναν δημόσιο διαγωνισμό ή από την απόφαση ορισμένων ομάδων εξουσίας, όπως συμβαίνει με αρκετές σημαίες που είναι σήμερα σε ισχύ, δεν βρισκόμαστε αναγκαστικά μπροστά σε χαρακτηριστικά ταυτότητας, αλλά είμαστε περισσότερο αντιμέτωποι με την επιθυμία ή την πρόθεση δημιουργίας, για πλείστους λόγους, ωφέλιμους ή όχι, μιας τεχνητής ταυτότητας.

Από τη δική μας οπτική γωνία, και παρόλο που είναι δυνατόν να αναγνωρίσουμε ορισμένα κοινά πολιτισμικά χαρακτηριστικά μεταξύ των ευρωπαϊκών εθνών, το ζήτημα της ευρωπαϊκής ταυτότητας δεν θα έπρεπε να αντιμετωπίζεται σε ενικό αλλά σε πληθυντικό αριθμό. Είναι δυνατόν, πράγματι, να αναγνωρίσουμε στα πλαίσια της Ευρώπης την ύπαρξη στέρεων εθνικών και πολιτισμικών ταυτοτήτων, των οποίων η ιστορική καταγωγή είναι εξαιρετικά μεγάλης διάρκειας. Εν προκειμένω, εφόσον το θέμα του συνεδρίου που μας συγκέντρωσε το προτείνει στον τίτλο του, ενώ



παράλληλα και η ιστοριογραφική ειδικότητά μου με συνδέει με την ιστορία της Ελλάδας, προτίθεμαι να παρουσιάσω έναν στοχασμό πάνω στο ζήτημα της ταυτότητας για την περίπτωση του ελληνικού λαού. Σε καμία περίπτωση, δεν είμαι διατεθειμένος να κλείσω το θέμα με οριστικά συμπεράσματα. Αντιθέτως, προτείνω, διαμέσου του στοχασμού που ανακλύπει μέσα από την ανάγνωση και ερμηνεία ενός αποσπάσματος της *Ιλιάδας*, ορισμένα στοιχεία ανάλυσης που μπορούν να φανούν χρήσιμα για τη συζήτηση γύρω από το ζήτημα των ταυτοτήτων στην Ευρώπη, καθώς και της ταυτότητας της ίδιας της Ευρώπης, εάν, βέβαια, θεωρείται εύλογο να συζητάμε για μία τέτοια ταυτότητα.

Η είσοδος του Πρίαμου στη σκηνή του Αχιλλέα για να ζητήσει την εξαγορά της σορού του αγαπημένου του γιου,<sup>2</sup> εκτός απ' το να συγκινήσει τους αναγνώστες και τους θαυμαστές της *Ιλιάδας*, εκθέτει ένα από τα πιο χαρακτηριστικά στοιχεία του Έλληνα, όπως ήταν πριν 3 χιλιετίες, και συνεχίζει να φωτίζει τον τρόπο ζωής των Ελλήνων του σήμερα και το πώς αντιλαμβάνονται τη ζωή. Γιατί; Είναι πιθανό να συναντήσει κανείς στοιχεία κοινά μεταξύ του Έλληνα ειδωλολάτρη της εποχής του Σόλωνα ή του Πυθαγόρα, του χριστιανού της εποχής του Ιουστινιανού ή του μεταγενέστερου Κωνσταντίνου Παλαιολόγου,<sup>3</sup> του Έλληνα των 400 χρόνων οθωμανικής κυριαρχίας και του Έλληνα των ημερών μας; Ακόμη κι αν λάβουμε υπόψη τις τεράστιες διαφορές που χωρίζουν τη μία εποχή από την άλλη, τις επιρροές από ξένες κουλτούρες κατά την πάροδο του χρόνου και τη μοναδικότητα κάθε περιόδου της ιστορίας, αν συγκεντρώσουμε την προσοχή μας –όσο παράξενο κι αν φαίνεται– στο “στόμα” των Ελλήνων, μπορούμε όχι μόνο να εμβαθύνουμε στον καθορισμό της ιδιότητας του να είσαι Έλληνας, αλλά ταυτόχρονα να αναγνωρίσουμε κοινά στοιχεία που επιτρέπουν να διαβεβαιώσουμε ότι παρ'όλες τις διαφορές, με χιτώνια ή με τζιν, ο ελληνισμός είναι ένας και μοναδικός.

Ο Πρίαμος τόλμησε αυτό που κανένας άνθρωπος στη γη δεν είχε τολμήσει, μας επισημαίνει ο Όμηρος, να φέρει στο στόμα του το χέρι του φονιά των παιδιών του.<sup>4</sup> Ο Πρίαμος ζητάει συμπόνια, θέλει μόνο να επιστρέψει το άψυχο σώμα του Έκτορα, του καλύτερου από τα παιδιά του και του μόνου ικανού να υπερασπιστεί την Τροία, θέλει να αποδώσει τις αρμόζουσες νεκρικές τιμές στο παιδί του και να τον τιμήσει ως ήρωα της πατρίδας του. Μπαίνει χωρίς να γίνει αντιληπτός, ξεγελώντας τους

---

<sup>2</sup> *Ιλιάδα, ραψωδία κδ, στ. 468 και εξής.*

<sup>3</sup> Soto R. A., *Isócrates y los “Espejos de Príncipe” bizantinos* (Ισοκράτης και τα βυζαντινά “κάτοπτρα ηγεμόνων”), *Byzantion Nea Hellás*, 30, Santiago, 125-141.

<sup>4</sup> *Ιλιάδα, ραψωδία κδ, στ. 468 και εξής.*

φύλακες του Αχιλλέα, στην σκηνή του γιου του Πηλέα, του καλύτερου των Ελλήνων, του αήτητου. Παρά την προχωρημένη του ηλικία, ο Πρίαμος δεν τον φοβάται. Ξέρει ότι μόνο ο λόγος μπορεί να πείσει τους επιφανείς άντρες και βασιζέται σε αυτόν. Ο Αχιλλέας – ακόμη θλιμμένος εξαιτίας του θανάτου του καλύτερού του φίλου Πάτροκλου από τα χέρια του Έκτορα<sup>5</sup> – αυτός ο φονιάς των ανδρών, απολαμβάνει την ξέφρενη απόλαυση της εκδίκησης, αφού έχοντας νικήσει τον Έκτορα σε προσωπική μονομαχία, δένει το άψυχο σώμα του στο άρμα της μάχης και το σέρνει κατ' επανάληψη γύρω από την Τροία, ταπεινώνοντάς τον μπροστά στα σασιτισμένα μάτια των Τρώων.<sup>6</sup> Η συνάντηση πρόσωπο με πρόσωπο ανάμεσα στην νεότητα, τη δύναμη και τον ηρωισμό του Αχιλλέα και τα γηρατειά, την αδυναμία και τη σοφία του Πριάμου· η ανυπομονησία του νέου και η ηρεμία του γέροντα μας τοποθετούν μπροστά σε ένα από τα πιο συγκινητικά αποσπάσματα της *Ιλιάδας*, του Ελληνισμού και της παγκόσμιας λογοτεχνίας.

Ο Πρίαμος μιλάει με ειλικρίνεια και μαεστρία. Από το στόμα του αναδύεται ένας λόγος γλωσσολογικά σωστός, ρητορικά αποτελεσματικός, αισθητικά κομψός και ηθικά ειλικρινής. Ζητά από τον Αχιλλέα μια πράξη ανθρωπιστική, να του επιστρέψει το σώμα του γιου του. Του θυμίζει την αξία της ζωής και του θανάτου, του ηρωισμού, της συμπόνιας... Τον πείθει σχετικά με την ιερότητα των οικογενειακών δεσμών και την ευγένεια της πατρότητας. Ο Πρίαμος φέρνει στην μνήμη του Αχιλλέα τον πατέρα του, Πηλέα, γέρο και σεβάσμιο όπως ο ίδιος, που με ανυπομονησία και προσδοκία αναμένει την επιστροφή του αγαπημένου του γιου. Ο Πρίαμος, αντίθετα, που είχε τόσοι και σπουδαίους μάστιχα, εκμυστηρεύεται στον Αχιλλέα ότι κανείς δεν του έμεινε πια, εφόσον ο καλύτερος όλων, ο Έκτορας ο υπερασπιστής της Τροίας, έχει σταλεί στον Άδη από τον ίδιο τον Αχιλλέα. Ο Πηλέας ζει με την προσδοκία της επανένωσης με τον Αχιλλέα, ο Πρίαμος αντίθετα ξέρει ότι ο Έκτορας κείτεται νεκρός στην σκηνή του Αχιλλέα και ότι δεν μπορεί να προσδοκά μέλλον για το παιδί του. Γι' αυτό ζητάει χωρίς χωρίς να χάσει την αξιοπρέπειά του, μόνο ένα πράγμα: έλεος... επιστρέψέ μου το σώμα του γιου μου για να ταφεί.<sup>7</sup>

Το απόσπασμα είναι χωρίς αμφιβολία ένα παγκόσμιο κομμάτι της ρητορικής και ένα δείγμα των κλασικών αξιών που ο Όμηρος υπερασπίζεται και πάνω στις οποίες στηρίζεται η χιλιετής ελληνική κουλτούρα.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> *Ιλιάδα, ραψωδία ιη*, στ. 90 και εξής.

<sup>6</sup> *Ιλιάδα, ραψωδία κβ*, στ. 395 και εξής.

<sup>7</sup> *Ιλιάδα, ραψωδία κδ*, στ. 486 και εξής.

<sup>8</sup> Soto R. A., *El escudo de Aquiles* (Η ασπίς του Αχιλλέα), Byzantion Nea Hellás, 19-20, Santiago, 2000-2001, 17-33.

Δεν έχει σημασία μόνο το περιεχόμενο του μηνύματος του Πριάμου, αλλά επίσης ο τρόπος με τον οποίο το εκθέτει μπροστά στον γιο του Πηλέα. Ο Αχιλλέας δεν αναλογίζεται μονάχα το πρόβλημα που του παρουσιάζει ο Πρίαμος, αλλά εκτιμά ακόμη την ομορφιά του λόγου του ηλικιωμένου. Οι λέξεις του είναι η καλύτερη αντανάκλαση της ψυχής του και μέσω αυτών ο Αχιλλέας, όπως επίσης και ο αναγνώστης της *Ιλιάδας*, μπορεί να εισαχθεί στον εσωτερικό κόσμο του συνομιλητή του, και κοιτάζοντας αυτόν τον ίδιο, επίσης στον δικό του. Έτσι λοιπόν, αποφασίζει να αλλάξει τον ρου των γεγονότων και δέχεται να επιστρέψει το σώμα του εχθρού του. Ωστόσο, αφού το ανακοινώσει στον Πρίαμο, θεωρεί ότι ήδη έχει καταναλωθεί αρκετός χρόνος για τον λόγο. Σκέφτεται ότι αυτό που έπρεπε να ειπωθεί έχει ήδη λεχθεί... και τότε θυμάται, εν μέσω σοβαρών τεκταινόμενων, κρατώντας από το χέρι τον σεβαστό Πρίαμο που κλαίει για τον γιο του, στο πλαίσιο μιας σκληρής διακρύων, αναμνήσεων, νοσταλγίας, ανθρώπινων αρετών... ότι είναι ώρα για φαγητό και, καθώς οι άντρες δεν τρώνε μόνοι, είναι τέτοια η συνθήκη ώστε να μοιραστεί το τραπέζι ακόμα και με τον εχθρό του. Δίνει την εντολή και αμέσως σφάζουν μερικά πρόβατα, τα ετοιμάζουν με τέχνη και ξεκινάει η γιορτή.<sup>9</sup> Ο Αχιλλέας και ο Πρίαμος καταλήγουν να τρώνε μαζί... Τα ίδια στόματα που λίγες στιγμές πριν υπηρετούσαν την έκφραση της ψυχής και επέτρεπαν την έξοδο αυτής μέσω του λόγου, τώρα ξανανοιγουν, αλλά για να επιτρέψουν την εισαγωγή των εκλεκτών εδεσμάτων με τα οποία ο Αχιλλέας τιμά τον καλεσμένο του. Έτσι, όπως η ομιλία, επίσης και το φαγητό θεωρείται ως τέχνη. Η φύση μπαίνει στο σώμα του ανθρώπου για να το θρέψει και να το γεμίσει ζωή και η γλώσσα, η ίδια που αρθρώνει την ομιλία, η μητέρα της ρητορικής όπως και της μαγειρικής τέχνης, την υποδέχεται και την απολαμβάνει.

Η μπουκιά και η λέξη, το συμπόσιο και ο λόγος· σώμα και ψυχή, θνησιμότητα και αθανασία, αμφότερες οι πραγματικότητες έχουν ως όχημα το στόμα.

Εν μέσω αυτής της κλασικής αντίληψης, ο Χριστιανισμός γίνεται δεκτός με ευλάβεια. Το μήνυμα της αιώνιας σωτηρίας ξεπερνούσε τον αυστηρό και απελπιστικό Άδη των αρχαίων, ο παγκόσμιος και όχι εθνικός χαρακτήρας του δόγματος ερμήνευε το οικουμενικό πνεύμα της κουλτούρας των Ελλήνων από την εποχή του Μεγάλου Αλεξάνδρου, ο θεωρητικός μονοθεϊσμός των φιλοσόφων γινόταν πράξη και αποκτούσε προσωπικά χαρακτηριστικά... Όπως καλά γνωρίζουμε, δεν καθυστέρησαν πολύ χρόνο οι Έλληνες για να μετατραπούν σε χριστιανούς. Από τον πρώτο αιώνα ήδη η πλειοψηφία του πληθυσμού της ανατολικής μεσογείου που μιλούσε

<sup>9</sup> *Ιλιάδα, ραψωδία κδ, στ. 599 και εξής.*

ελληνικά δήλωναν χριστιανοί και συμμετείχαν στις τελετουργίες της νέας θρησκείας. Η ζωή αποκτούσε νέους ρυθμούς. Το ημερολόγιο ταξινομήθηκε σύμφωνα με τις θρησκευτικές εορτές και έχοντας ως αρχικό άξονα την γιορτή του Πάσχα.<sup>10</sup> Οι Έλληνες έκαναν δικό τους τον χριστιανισμό αποδεχόμενοι τον λόγο των ιεραποστόλων πρώτα, αλλά και του ίδιου του Θεού έπειτα. Βαθύ αντίκτυπο είχαν από τότε και συνεχίζουν να έχουν τα λόγια του Αγίου Ιωάννη...

Ἐν ἀρχῇ ἦ ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεὸν, καὶ Θεὸς ἦ ὁ Λόγος.<sup>11</sup>

Ο Θεός είναι ο λόγος, ο δρόμος, η αλήθεια και η ζωή. Και αυτός που ενσαρκώνει την Αλήθεια, ο Χριστός, έγινε άνθρωπος και προσφέρθηκε *ψυχή τε και σώματι* στους ανθρώπους για τη σωτηρία τους. Η λειτουργική πράξη της Θείας Ευχαριστίας συγκινεί βαθύτατα τους Έλληνες προσήλυτους των πρώτων αιώνων, τους μεταγενέστερους αλλά και τους τωρινούς. Ο Ιησούς καθαγιάζει μέσω του λόγου το ψωμί και το κρασί, ο λόγος μεταμορφώνει και έπειτα προσφέρεται σαν τροφή της ζωής μέσω της μετάληψης. Η υπερφυσική τελετουργία του αγιασμού (λόγος) και της μετάληψης (τροφή), συμφωνούν με την κλασική αντίληψη του στόματος και της γλώσσας...

... ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ἔχει ζωὴν αἰώνιον, καὶ ἐγὼ ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἑσχάτῃ ἡμέρᾳ.<sup>12</sup>

Κατά την διάρκεια των αιώνων της Αυτοκρατορίας του Βυζαντίου η ελληνική γλώσσα συνέχισε να είναι το όχημα της σκέψης, της επιστήμης και της επικοινωνίας, όχι μόνο των Ελλήνων, αλλά επίσης και των υπόλοιπων συνδεδεμένων λαών με το κράτος της Κωνσταντινούπολης.<sup>13</sup> “Η κοινή διάλεκτος δηλαδή η κοινή ελληνική γλώσσα του ελληνιστικού κόσμου πρέπει να αποτελεί το σημείο αφετηρίας για οποιαδήποτε ιστορία της μεσαιωνικής και νέας ελληνικής γλώσσας.”<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Jaeger W., *Early Christianity and Greek paideia*, Belknap Press, Cambridge, Mass 1961.

<sup>11</sup> *Ιω.*, 1,1.

<sup>12</sup> *Ιω.*, 6, 54.

<sup>13</sup> Jenkins R., *Hellenistic Origins of Byzantine Literature*, *Dumbarton Oaks Papers*, 17, Washington 1963, 39-52; Bolgar R., *The Classical Tradition: Legend and Reality*, στο: Mullet M., Scott R. (eds.), *Byzantium and the Classical Tradition*, University of Birmingham, Thirteenth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham 1979, 7-19; Hunger H., *The Cassical Tadtion in Byzantine Literature: The Importance of Rhetoric*, en: Mullet M., Scott R. (eds.), *op. cit.*, 42-47; Caballero R., *La Transmisión de los textos griegos en la Antigüedad Tardía y el Mundo Bizantino: una ojeada histórica*, *Tempus*, 23, Μαδρίτη 1999, 15-64; Oehler K., *Aristotele in Byzantium*, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, V, 2, Durham-North Carolina, 133-146.

<sup>14</sup> Browning R., *Η Ελληνική Γλώσσα, Μεσαιωνική και Νέα*, Αθήνα 2002, 33.

Η λογοτεχνία, η επιστήμη και η εκπαίδευση της νεολαίας εκτός από την καλλιέργεια της αρχαίας ελληνικής γραμματείας, φαινόμενο χάρη στο οποίο τη διατηρούμε μέχρι σήμερα, επέτρεψαν την ανάπτυξη της ελληνικής γλώσσας σε διαφορετικά επίπεδα, γεγονός που εδραίωσε τη χρήση της και εγγυήθηκε την επιβίωσή της.<sup>15</sup> Ενώ άλλες σημαντικές γλώσσες της αρχαιότητας μετατράπηκαν σε νεκρές γλώσσες, τα ελληνικά συνέχισαν να ζουν και να ακούγονται στην αυτοκρατορική αυλή, στην Αγία Σοφία, στον ιππόδρομο, στο Χρυσό Κέρας και στο σπιτι, γύρω από την οικογενειακή εστία, χιλιάδων ανδρών από την Ασία μέχρι τις ιταλικές ακτές, από την Αίγυπτο μέχρι τα Βαλκάνια...

Η Βυζαντινή Αυτοκρατορία προσέδωσε ζωτική σημασία στην παιδεία.<sup>16</sup> Τα παιδιά στο Βυζάντιο εκπαιδεύονταν στα ελληνικά, ακολουθώντας το επιμορφωτικό πρόγραμμα του αρχαίου Ισοκράτη,<sup>17</sup> την ελληνιστική παράδοση και τη ρωμαϊκή κληρονομιά των Κλασικών Σπουδών, δηλαδή των λεγομένων *trivium* και *quadrivium*.<sup>18</sup> Ο Λόγος, ο οποίος δε λαμβάνεται μόνο ως απλό μέσο επικοινωνίας ανάμεσα στους ανθρώπους, αλλά πρωτίτως ως όχημα σκέψης, ως ιδιότητα που επιτρέπει την άσκηση της ανθρώπινης νοημοσύνης και την διαφοροποίηση ανάμεσα σε άνθρωπο και ζώο, ο λόγος, λοιπόν, συντηρητικός και τολμηρός, φύλακας της παράδοσης και κατασκευαστής του μέλλοντος, τελούσε υπό προστασία. Δεν είναι παράξενο ότι από τους πρώτους αιώνες της Αυτοκρατορίας μέχρι και τους τελευταίους κάτω από την τουρκική απειλή, οι αυτοκράτορες ήταν ειδικά εκπαιδευμένοι στην χρήση του λόγου.<sup>19</sup> Ο παραινετικός λόγος, εμπεριέχοντας περισσότερο κριτική παρά έπαινο, αποτέλεσε μια βασική δίοδο έκφρασης και συμμετοχής των διανοουμένων στην

<sup>15</sup> Συροπουλος Σ., Κλασική ελληνική και βυζαντινή ρητορική συνέχεια ή επανεφεύρεση του δεδομένου, στο: Alonso A. J., Omatos S. O. (eds.), *Cultura Neogriega. Tradición y Modernidad. Actas del III Congreso de Neohelenistas de Iberoamérica* (Junio, 2005), Vitoria 2007, 665-670.

<sup>16</sup> Herrera C. H., *Los estudios superiores en Bizancio*, στο: Herrera C. H., *Dimensiones de la Cultura Bizantina: Arte Poder y Legado Histórico*, ed. Universitaria, Santiago de Chile 1998, 305-337 και στο: *Byzantion Nea Hellás*, 11-12, Santiago de Chile 1990-1992, 27-49.

<sup>17</sup> Kennedy G., *Greek Rhetoric under Christian Emperors*, Princeton-New Jersey 1983; Soto R. A., *Isócrates y los "Espejos de Príncipe" bizantinos* (Isοκράτης και ...), op. cit.

<sup>18</sup> Finley M. I., *Uso y abuso de la historia*, ed. Crítica, Barcelona 1977, 304; Marrou H. I., *Educación y Retórica*, στο: Finley M. I. (ed.), *El Legado de Grecia*. Ed. Crítica-Grijalbo, Barcelona 1983, 202 και εξής; Fernández A. A., *El sistema educativo bizantino: historia y características*, στο: Alonso A. J., Omatos S. O. (eds.), op. cit., 143-155.

<sup>19</sup> Beck H. G., *Η ρητορική των Βυζαντινών ως έκφραση του βυζαντινού πνεύματος*, *Επιστημονική Επετηρίδα της Φιλοσοφικής Σχολής του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης*, 9, Θεσσαλονίκη 1965, 101-112.

σφαίρα της πολιτικής. Αυτή είναι η περίπτωση του Συνέσιου Κυρήνης<sup>20</sup> ενώπιον του αυτοκράτορα Αρκάδιου,<sup>21</sup> του Αγαπητού Διακόνου<sup>22</sup> ενώπιον του Ιουστινιανού,<sup>23</sup> ή του Εμμανουήλ Β' Παλαιολόγου,<sup>24</sup> προς τον υιό του Ιωάννη, πατέρα του τελευταίου Βυζαντινού Αυτοκράτορα.<sup>25</sup>

Μετά την πτώση της Κωνσταντινούπολης και κατά την διάρκεια 400 ετών, ο ελληνικός λόγος υποτάχθηκε στην πιο σκληρή δοκιμασία της ιστορίας του. Έπαψε να είναι επίσημος και πλειοψηφικός, στερήθηκε την ύπαρξη ενός κράτους που να τον αναγνωρίζει επίσημα και να τον προστατεύει. Ωστόσο, στην οικειότητα του άβιατου ενός μοναστηριού ή της οικογενειακής κουζίνας συνέχισε να καλλιεργείται. Για μία ακόμη φορά στην ιστορία της Ελλάδας η γλώσσα είναι ο πρωταρχικός παράγοντας της

<sup>20</sup> Turnebe A., Παρίσι 1553; Petavius D., Παρίσι 1612; Kymitinis S., In Synesii de regno orationem metaphrasis, 1697; Krabinger J., Synesius, Rede ubre das Königtum. Μόναχο 1825; Krabinger J., Στουτγκάρδη, 1850; Migne J. P., PG 66, 1021-1756, Παρίσι 1857-1866; Terzaghi N., Synesii Cyrenensis, Hymni et Opuscula, I. Ρώμη 1939-1944; Garzya A., Sinesio di Cirene Sul Regno, Νάπολη 1973; Garzya A., Opere di Sinesio di Cirene, Τορίνο 1989.

<sup>21</sup> Herrera C. H., Synésios de Cyrène, un crítico del Imperio, Byzantion Nea Hellás, 1, Santiago de Chile 1970, 108-123; Soto R. A., Tomás Mágistro: Un nuevo crítico del Imperio. Λόγος περί Βασιλείας (c. 1324-1328 d. C.) (Θωμάς Μάγιτρος: Ένας νέος κριτικός της Αυτοκρατορίας. Λόγος περί Βασιλείας (1324-1328 μ. Χ.), στο: Marín R. J., Pezoa B. A., Widow L. J. L. (eds.), Un magisterio vital: historia, educación y cultura. Homenaje a Héctor Herrera Cajas. Ed. Universitaria, Santiago de Chile 2009, 455-474.

<sup>22</sup> Calliergi Z., Serie Venecia 1509; Migne J. P., PG 86, 1163-1185. Παρίσι 1857-1866; Blum W., Byzantinische Fürstenspiegel. Agapetos, Theofylakt Von Ochrid, Thomas Magister, Στουτγκάρδη 1981; Τζεδάκη Λ., Στιβακτάκη Π., Αγαπητού Διακόνου, "Έκθεις κεφαλαίων παραι νετικών, Κρήτη 1988; Σίτου Ι., "Έκθεις κεφαλαίων παραι νετικών, Ιωάννινα 1988; Riedinger R., Agapetos Diakonos, Der Fürstenspiegel für Kaiser Iustinianos, Αθήνα 1995; Iadevaia F., Agapito Diacono, Scheda Regia, Μεσσίνη 1995.

<sup>23</sup> Soto R. A., Yáñez R. E., El Arte del Buen Gobierno. Agapito Diácono, Exposición de Capítulos Admonitorios (Η τέχνη της σωστής διακυβέρνησης. Αγαπητού Διακόνου Έκθεις κεφαλαίων παραινετικών). Κέντρο Βυζαντινών και Νεοελληνικών Σπουδών, Πανεπιστήμιο της Χιλής, Σαντιάγο της Χιλής 2006.

<sup>24</sup> Leunclavius J. A., Manuelis Palaeologi Aug. Praecepta educationis regiae, Βασιλεία, 1578; Beis C., Cent praecipites royaux de l'empereur Manuel Paléologue à Jehan Paléologue son fils, Παρίσι 1582; Migne J. P., PG 156, 313-384, Παρίσι 1857-1866.

<sup>25</sup> Soto R. A., Μανουήλ Β Παλαιόλογος: Αυτοκράτορας και συγγραφέας 1350-1425, Byzantion Nea Hellás, 28, Santiago 2009, 69-86; Soto R. A., Manuel II Paléologo y su admonición a Juan VIII: una esperanza tardía de resurgimiento imperial (Ο Μανουήλ Β' Παλαιόλογος και η παραινεσή του προς τον Ιωάννη Η': μία καθυστερημένη ψευδαίσθηση της αυτοκρατορικής αναγέννησης), Byzantion Nea Hellás, 25, Santiago de Chile 2006, 165-182.

πολιτισμικής ταυτότητας και της συμμετοχής σε μια ανθρώπινη κοινότητα που υπερβαίνει τις εκάστοτε συγχρονικές συγκυρίες.

Όποιος έχει την τύχη να γνωρίσει την Ελλάδα και να συμβιώσει με Έλληνες, μπορεί να επιβεβαιώσει το πώς αυτές οι παγκόσμιες αξίες διατηρούν ακόμη και σήμερα μια εξαιρετικά δυνατή ισχύ, η οποία όχι μόνο μαρτυρεί την επιβίωση χιλιετών παραδόσεων, αρχαίων και βυζαντινών, αλλά επιτρέπει στον Έλληνα του σήμερα να διατηρεί την αίσθηση συμμετοχής σε μια κοινότητα πνευματική μεγάλης διάρκειας που τους προικίζει με μια αυθεντική ανεκτικότητα στις διαφορές και τις αλλαγές, έτσι όπως μια στερεή και βαθιά ριζωμένη πίστη στην παράδοση. Η θρησκευτική αφοσίωση (σήμερα χριστιανική και στην αρχαιότητα παγανιστική και φιλοσοφική), ο αναμφισβήτητος πλούτος της ελληνικής γλώσσας, μια και μοναδική από τον Όμηρο μέχρι σήμερα, η τεράστια λογοτεχνική, επιστημονική και καλλιτεχνική κληρονομιά, όπως επίσης και η κουζίνα συνιστούν αυτό που αναγνωρίζουμε ως ελληνικό πολιτισμό, ως ελληνική ταυτότητα σε οποιαδήποτε από τις ιστορικές φάσεις της.

Όπως στην αρχαιότητα ή στην βυζαντινή εποχή, η Ελλάδα κατοικεί στους Έλληνες και σε κανένα άλλο μέρος. Τα γεωγραφικά σύνορα – και η ελληνική ιστορία το γνωρίζει πολύ καλά – αυξομειώνονταν με χαρακτηριστική ευκολία, όπως επίσης τα πολιτικά συστήματα και οι οικονομικές περιστάσεις. Εδώ και αρκετές χιλιετίες οι Έλληνες πήραν το μάθημα, χαρακτηριστικό των ώριμων λαών, ότι ο κόσμος δεν εξαντλείται σε πολιτικές μεταβλητές, ακόμη λιγότερο κομματικού τύπου, όπως επίσης και σε οικονομικούς δείκτες. Οι πολιτικές και οικονομικές κρίσεις περνάνε, προς το καλύτερο ή προς το χειρότερο, αλλά περνάνε. Μοναρχία, τυραννία, αριστοκρατία, ολιγαρχία, δημοκρατία, δημοαγωγία... όπως οικονομία ή κρίση, είναι λέξεις ελληνικές, εμπειρίες ελληνικές, ιστορίες ελληνικές, παρελθόν και παρόν ελληνικό.

Το μυστήριο της μεγάλης διάρκειας της ιστορίας των Ελλήνων, αυτής της κλασικής αρχαιότητας που αρνείται να μετατραπεί σε παρελθόν και αγωνιζόμενη για την αθανασία της εξακολουθεί να παράγει δυναμική και στις μέρες μας, μπορεί να αποκαλυφθεί μέσω της γλώσσας, της οποίας τα μυστικά κρύβονται στις ετυμολογίες και στις συνταγές της κουζίνας. Η εικόνα μιας σύγχρονης οικογένειας να απολαμβάνει ένα αρνάκι στη σούβλα, προετοιμασμένο με τέχνη και προσδοκώμενο καθ' όλη τη διάρκεια του χρόνου, μιλώντας την ίδια γλώσσα με τους αρχαίους και τους βυζαντινούς, από ασήμαντα πολιτικά και οικονομικά ζητήματα μέχρι ανθρωπολογικά προβλήματα ή θέματα θρησκευτικού περιεχόμενου, με συνεχείς παρεμβάσεις γλωσσολογικών και γαστρονομικών στοχασμών, μας θυμίζουν τον Όμηρο και μας ωθούν να αναζητήσουμε στις ίδιες

σταθερές αλήθειες – και όχι σε εκκεντρικές – την μυστική και παντοτινά καινοφανή πρωτοτυπία.

Η γνώση της ιστορίας της Ελλάδας και η προσέγγιση στα μυστήρια της γλώσσας της, συνιστούν από μόνα τους μια εξαιρετικά εμπλουτιστική μορφωτική πρόκληση, η οποία δεν περιορίζεται μόνο στους ειδικούς, αλλά επεκτείνεται ως πρόσκληση σε όλους εκείνους που διατηρούν την ελπίδα στον άνθρωπο και ξέρουν να εκτιμούν την ιστορία ως μεγάλη δασκάλα της ζωής. Η Ελλάδα, με 4 000 χρόνια ιστορίας, γεμάτη πολιτισμό, έχει κάτι ουσιαστικό να πει στην Ευρώπη για το ζήτημα της ταυτότητας.

Τα κοινά στοιχεία μεταξύ των διαφορετικών λαών που απαρτίζουν την επονομαζόμενη Ευρώπη δεν είναι δύσκολο να βρεθούν. Ο πολιτισμός των ευρωπαϊκών εθνών βασίζεται στην παράδοση του κλασικού ελληνισμού, στη γλώσσα, στη φιλοσοφία, στη λογοτεχνία στις επιστήμες και τις τέχνες· στο ρωμαϊκό και βυζαντινό-ιουστινιανό δίκαιο, στο χριστιανικό δόγμα και στην εκκλησιαστική παράδοση, που είναι επίσης ελληνορωμαϊκές. Ωστόσο, αυτά τα στοιχεία, δεν μπορούν να θεωρηθούν κοινά ή αποκλειστικά μόνο σε σχέση με τους λαούς που συναποτελούν τη σημερινή Ευρωπαϊκή Ένωση. Τα λατινοαμερικανικά κράτη, οι Ηνωμένες Πολιτείες της Αμερικής, η Αυστραλία, η Νέα Ζηλανδία, παρόλο που δεν εντάσσονται στα γεωγραφικά σύνορα της Ευρώπης, μπορούν να χαρακτηριστούν, ωστόσο, με βάση αυτή τη συλλογιστική εξίσου ευρωπαϊκά. Όπως είναι επίσης αλλά έθνη που παρ' ότι βρίσκονται στα γεωγραφικά πλαίσια της λεγόμενης Ευρώπης δεν αποτελούν μέρος της Ευρωπαϊκής Ένωσης ούτε θεωρούνται οι κάτοικοί τους ευρωπαίοι πολίτες. Πρόκειται για τις περιπτώσεις της Γεωργίας, της Σερβίας ή της Ρωσίας. Χρησιμοποιώντας τις κατηγορίες του διακεκριμένου ιστορικού Arnold Toynbee<sup>26</sup> αποδεικνύεται πιο σοφό να αναφερόμαστε σε κοινά πολιτισμικά στοιχεία στα πλαίσια αυτού που ονομάζει ως χριστιανοδυτικός και χριστιανο-ανατολικός πολιτισμός και να αφήσουμε στην άκρη την εξαιρετικά αβέβαιη έννοια της Ευρώπης. Στα πλαίσια του δυτικού πολιτισμού (ελληνικού, λατινικού, γερμανικού, ολαβικού, καυκάσιου και χριστιανικού), είναι δυνατό να αντικρίσουμε ένα μεγάλο αριθμό γλωσσών, πολιτισμών και ταυτοτήτων. Μόνο η διαφύλαξη αυτών των πολυτιμών ταυτοτήτων του δυτικού πολιτισμού μπορεί να προστατέψει την ψυχή των λαών και τον ίδιο τον πολιτισμό. Η φιλοδοξία να οικοδομηθεί – έχοντας ως πρωταρχική βάση ένα κοινό νόμισμα – μία κοινή κουλτούρα, μία κοινή ιστορία και ένας κοινός άνθρωπος, όχι μόνο δεν καταφέρνει να δημιουργήσει ταυτότητα, αλλά αντίθετα οδηγείται στο να

<sup>26</sup> Toynbee A., *A Study of History*, Oxford University Press, Oxford 1934-1961.



εξαλείψει τις ήδη υπάρχουσες αυθεντικές ταυτότητες, βάζοντας σε κίνδυνο τον ποικιλόμορφο και πλουραλιστικό πλούτο του πολιτισμού μας.

Παραχωρούμε, εν κατακλείδι, τον λόγο στον ποιητή, ιδρυτή και εμπνευστή της ταυτότητας, στους σοφούς στίχους του οποίου η ελπίδα διατηρεί προνομιούχο θέση. Λέει ο Όμηρος:

... ὦ οὐδέν γλύκιον ἤς πατρίδος οὐδὲ τοκῆων ...<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> *Οδύσσεια, ραψωδία 1*, στ. 34; "Τίποτε άλλο πιο γλυκό από πατρίδα και γονιούς..." Μαρω-  
νίτη Δ. Ν., *Ομήρου, Οδύσσεια*, Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών (μετάφραση), 2001.

Tamar Tarkhnishvili (Tbilisi)

## **The Council as the Form of the Governing in the Ancient World and in Georgia**

Advisory bodies had certain functions in case of any form of state governance - monarchy or republican system. While the advisory body was subordinate to the King under the monarchy, Public Assemblies and Councils represented top governance authorities under the republican rule.

We will try to briefly review the role of advisory bodies for state governance and people in Greece, Rome and Georgia, starting from the monarchy rule to the democratic system and how these bodies adhered to democratic principles, outline similarities and differences between them.

The state governance structure in Greece and Rome consisted of the Public Assembly and the Council (Gerusia, Areopagus, Boule and Senate). Existence of collegial bodies is evidenced in Georgia since ancient times. The Public Assembly/Council represented an important governance body in the mountain and in the feudal Georgia this role was assigned to the Advisory Body under the King and was headed by the King.

As we have mentioned, Councils already existed in the period of monarchical rule, such as Areopagus in Athens, Senate in Rome, Darbazoba/Darbazi, Savaziro (holding advisory meetings)<sup>1</sup> in Georgia. These collegial bodies continue to exist with changed functions under the republican form of government in Athens and Rome. Various democratic institutions with a significant role in state governance are created next to them.

The Council used to assembly on the Hill of Ares in Greece since ancient times. Later, another Council - Areopagus - was established, whose

---

<sup>1</sup> The term "სავაზირო" / "savaziro" (The Council of Viziers) is derived from the word "vizier".

name originates from the place of assembly. Under the monarchial rule, Areopagus was convened and chaired by the King. Its initial function was advising to the King (similar to the Senate). During the monarchial rule, the Council entirely consisted of Eupatrids, and after Solon, all Archons were members of the Council after expiration of their term of office. By joining 9 Archons annually, the Areopagus gradually turned into the institution encompassing all classes. Accordingly, the Areopagus council was made up of 200 or 300 people.

Similar to Areopagus, the Council of Elders – Senate existed in Rome under the monarchial rule. During the rule of Romulus, heads of 100 families were the members of Senate. Later their number increased to 200. During the republican system, 300 people were included in the Council, in the period of the Empire, their number ranged between 1000/600 and 200. Initially, patrician origin was required to be elected as Senators here, but after reform of Servius Tullius, they were elected among dignified plebeians as well. The Senate, similar to the Areopagus, was convened by the King. Later, the right to convene the Senate was assigned to Consuls and Consular Tribunes, as well as *Tribunus plebis* and *Magistratus*.

“Darbazi” was a feudal advisory body under the King, which existed in Georgia in the 11<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> centuries. It was headed by the King, who personally led the advisory meeting. The members of “Darbazi” were divided into two groups: public officials (scholar, doorkeeper, “amirejibi”, treasurer, deputy treasurer etc.) and the rankless, which did not occupy any public position. Viziers enjoyed particular advantage in “Darbazi”, later “Darbazi” was controlled by the Council of Viziers. The King was trying to subdue the “half-kings” of “Darbazi” by means of the Council of Viziers.

The Council of Viziers did not exist in Georgia in the 12<sup>th</sup> century, as the governance body. As we mentioned, its functions were performed by high-rank officials of the palace, led by the Royal Chancellor Chkondideli. During the rule of David Agmashenebeli, a comparatively well-arranged and improved system was created, which was formed as the Council of Viziers in the 13<sup>th</sup> century. Until creation of the Council of Viziers, the vizier personally reported to the King of the situation in his jurisdiction. Together with increase of the number of viziers, the demand of coordinated work and carrying out a common policy arose.

For this reason, the Council of Viziers was created to ensure collective reporting to the King by viziers and agreed governance of the country by viziers, according to the highest ordinance of the King.

Representatives of the high class (feudals) were members of “Darbazi” in Georgia and despite this fact, the final decision was made by the King,

existence of advisory bodies is already a sign of democracy, as it is based on participation of many people in discussions. As we can see, at the initial stage, advisory bodies are mainly represented by upper layers of society in Greece and Rome. But their principles were much more democratic, as representatives of low layers, plebeians, participated in them to a certain extent.

Along with decline of monarchy, the influence of the Areopagus council and the Senate grew.

The Athenian statesman and lawmaker, Solon (VII-VI centuries BC) created the Council of Four Hundred, with 100 persons from each phyle. However, it is assumed, that the Council of Four Hundred functioned before Solon. Solon also maintained the Areopagus, whose functions included: 1) right of veto to all resolutions made by the Council and the Public Assembly; 2) rights of the Supreme Court and 3) right to supervise the morality of citizens. The Council of Four Hundred prepared the resolutions of the Public Assembly and actually controlled it together with the Areopagus. Sometimes, the Boule could act independently from the Public Assembly under the oligarch rule.

The rule of Areopagus lasted until 462 BC.

After reforms of Ephialtes, Areopagus lost its political importance. Its privileges were assigned to the Council of Five Hundred, i. e. the Boule, created by reform of Cleisthenes in 507 BC, partially to the Public Assembly and courts. It was deprived of the function of protector of laws and consideration of certain part of criminal cases - mainly murders, blasphemy and physical injury. Its jurisdiction was also restricted.

Under the oligarch rule, members of the Council of Four Hundred (Boule) were supposedly elected by voting or they inherited this position. They served as members of the Boule for several years or throughout their life. Under the democratic regime, citizens became members of the Boule as a result of elections by balloting and their term of office was limited to one year. It was possible to be re-elected to the second term only after a certain interval. Former Magistratus who were members of the Rome Senate performed this duty until the end of their life.

In the period of Cleisthenes, the Council of Four Hundred was replaced by the Council of Five Hundred, which consisted of 50 members from each phyle (10 X 50). Any person over the age of 30 could become a member of the Advisory Body (including, the one from the class of thetes). The age of Rome Senate members was also defined. A Senator should have had a definite property status and had to be older, above the age of 46, though Sulla reduced the age of Senators to 30 (or 27) in the 2<sup>nd</sup> century

BC. We do not have any information whether the age limit of members of the Public Assembly/Council was identified.

There was the Council of Elders - Gerusia - in Sparta too. It consisted of 28 geronts and 2 kings. Geronts were men above 60 years old, who were unsuitable for military service due to their old age. They were represented from the limited circle of aristocratic families. Like ephors, they were elected by voting (shouting). In the 5<sup>th</sup> century BC geronts held their position till the end of their life.

The days of assembly of the Council were different everywhere. The Boule used to assemble in Athens on a daily basis, except certain public holidays. The following days were selected for sessions of Rome Senate: Kalends, Nones, Ides and public holidays. The session began with sacrifice and fortune telling. Sacrificing was a mandatory ritual for opening the session of Areopagus council and before the Public Assembly in Athens. At the same time, the oar was attached the greatest importance in case of Senate, Areopagus and Public Assembly. An oar was made to confirm that they would not mislead the session and say the truth. We find similar traditions in the mountainous Georgia during execution of justice by Svans.

Temples were intended for sessions of the Senate, while in Athens, Boule used to assemble in preliminarily defined bouleuterions which were mainly located on market squares.

As the Senate sessions were not held every day, they were convened by an orderly or announcements. Such form of convening was not new to the mountainous Georgia as well. In Racha, people were notified about meeting (Public Assembly) by a specially selected young man, called "The Caller". In Svaneti, people were gathered by playing drum and pipe. In lowlands, the King personally ordered to hold "Darbazoba".

After abolishment of monarchy, a committee consisting of 50 pritans carried out the activities of the Council in Athens instead of the King, and it was replaced by a committee consisting of new members after a certain period of time (the annual activities in 10 cycles were called "Pritania". One committee led the activities of Boule during 1/10 of the year). In the 5<sup>th</sup> century BC, pritans used to elect a chairman - epistates - from their members on a daily basis and he used to chair at the Public Assembly if the Public Assembly was convened the same time. In the later period, the chairman was elected from proedros.

Senators were divided into groups of 10 people. Head of this group was the principal senator - princeps senates (compare, the first vizier). If none of the Consuls were present in Rome, the Supreme Magistratus

performed their functions. Only the principal senators were authorized to deliver a speech in the Senate. At the time, it was strictly defined who and when should speak. Patrician senators always spoke earlier than plebeians and their votes were more important during the voting. As we can see, the origin was still given an advantage, which was natural for this epoch.

The King used to define how the Georgian "Darbazoba" would be held and as already mentioned, he personally managed the Council. The hierarchy was observed here as well. The seats of members of "Darbazi" were strictly defined; however, they used to change by epochs. During the rule of Bagrat IV, members of "Darbazi" used to sit opposite to the King, while under the rule of King Tamar, officials were placed on both sides of the King. The more honourable was the member of "Darbazi", the closer he would sit to the King. The seats were also different. The most honourable persons – Viziers and Eristavt-Eristavi ("duke of dukes") had gold embossed chairs with chamois (carpet) and a pillow covered over them. Less honourable guests were given only chamois, without a pillow, persons of a lower rank had chairs without chamois and a pillow. Some members of "Darbazoba" used to stand on their feet. They were not members of "Darbazi", but the officials, required to keep order, protect the ceremony or perform the paperwork. Advancement of each member of "Darbazoba" was followed by change of the place of seat intended for him.

According to the Regulations of the Royal Court, session of the Council of Viziers was strictly scheduled. When the King attended the Council of Viziers, he would lead the session. But in general, the chairman of the Council of Viziers was the Royal Chancellor-Chkondideli, the first of viziers (compare: the Principal Senator), who had an access to all kinds of matters, including, military, financial, ecclesiastic.

A "group of three viziers" (Atabeg, Commander-in-chief, and Minister of the Interior) and "group of two viziers" (Chief Treasurer and Chief Attendant) were allocated for operative management. The "group of three viziers" was more influential and as it seems, the foreign political, military and internal matters of the country were considered in privy. The "group of two viziers" which took care about the financial-economic situation of the country must have been created relatively later.

The Senate session was opened by the principal attendant (Consul, Pretor, Tribune), who would familiarize the gathered people with the subject. Afterwards, those with the right to vote were called in strict sequence. During the Georgian "Darbazoba", this function (opening the session) was performed by the Chief Attendant. After he opened the session with the word "Please speak", the Royal Chancellor was given the floor.

Assemblies of Senate and Boule had a public nature, while "Darbazoba" was held behind the closed doors in the palace. Only the small "Darbazoba", the solemn session was publicly held. At this "Darbazoba", only such matters were discussed, which would not be dangerous to publicly discuss from the state point of view.

Certainly, it is difficult to talk about democracy in this case. Such narrow circle of viziers excludes participation of others in the advisory process. Apart from protection of the state secret, the limited number of viziers was also preconditioned by enhancement of the royal power.

The competences of the Boule included advisory, administrative and judicial functions. Any issue to be discussed at the Public Assembly had to be preliminarily considered at the Boule, which was followed by creation of a preliminary decree - probouleuma. The probouleuma would become the psephisma or the decree only after consideration by the Public Assembly.

Functions of the Public Assembly and the Senate were also interconnected. Functions of the Senate included development of legislative projects as well. The Public Assembly (comitia) was instructed to consider and approve these projects. If the Public Assembly did not approve the draft law, it would not become a law. The Public Assembly could submit a draft law too, but it would not become a law without the Senate's approval. "Darbazi" had not always been the body of unipersonal governance in Georgia. Like in Athens and Rome, the role of "Darbazi", i. e. the Advisory Body had been different at different times in the feudal Georgia. For example, "Darbazi" was subordinated to the King under the rule of David Agmashenebeli, while during the reign of George III, the King was subordinated to "Darbazi".

The issues concerning various authorities were preliminarily considered at the Prive Council and common policy was developed. In this regard, the Council of Viziers becomes closer to the system, under which Public Assemblies and Councils acted in agreement in Athens and Rome.

Legislative issues were considered by a separate authority - Heliaea in Athens, which existed in parallel to the Council of Five Hundred. They could accept or reject this or that draft law. The number of Heliastes was 6000 persons. 600 persons were elected from each phyle by voting. The issue of legislation in Georgia was considered by "Darbazi".

Functions of the Boule also included supervision of activities of various collegiums of Magistratus, reception of foreign guests at the Public Assembly, drafting agreements, supervision of the navy. Financial obligations were also imposed on it, such as taxes, taking and repayment of

loans, issue of money etc. The Council observed construction of public buildings and the altar, holding public festivals etc. Judicial competences of the Boule included various types of Dokimasia. The powers of investigation of illegal actions by official persons were assigned to the Boule from Areopagus. It was entitled to impose payment of penalty in the amount of 500 drachms on the perpetrator. In case of a stricter punishment, it had to send the case to the Public Assembly or Dikasterions for consideration.

Religious, financial issues were resolved, activities of official persons were considered in the Senate too. Its competence included foreign business, carrying out war policy or policy of other cities. Judicial power of the Senate was expressed by punishment of official persons, allies or foreigners, Roman citizens. As mentioned, legislative issues could not have been resolved independently, without the Public Assembly.

The Spartan Gerusia had both the advisory and judicial functions. It reviewed the public policy issues and prepared proposals for Apella. Gerusia considered cases related to death, expulsion and athymia. It was also entitled to judge the kings.

In the feudal Georgia, "Darbazi" used to assemble for consideration and resolution of significant state matters, as well as for the festival. Actually, "Darbazi" reviewed all the issues which were distributed between the Council and the Public Assembly or certain authorities in Athens and Rome. The following were considered at "Darbazoba": legislation and the supreme justice, issues of declaration of war, making peace, election and appointment of high officials, their coronation, as well as return of the army home and sending an envoy. During the reign of Tamar, all important military actions were preceded by assembly and discussions of the "Darbazi".

Distribution of functions began by David Agmashenebeli who created a separate judicial authority – Rooyal court of law (compare with Heliaea), where legal proceedings were carried out, however, consideration of judicial issues was still included in the powers of "Darbazi".

As for the mountainous region of Georgia, the Council and the Public Assembly are so organically connected to each other, that in fact, they are considered as one concept. Any internal or external problem was resolved at the Public Assembly in the mountain. These authorities were more independent and less subordinated to the King.

Introduction of the system of the Council of Viziers in the state management meant and facilitated enhancement of the royal power and



centralization of administration against the "Darbazi". In this regard, it was a more progressive institution in comparison with "Darbazoba".

A temporary governmental collegium – Decemviri, consisting of 10 persons was created in Rome. Election of Decemviri in Rome was carried out for the purpose of creation of laws. Collegiums were divided by functions: 1) Decemviri, whose responsibility was to distribute public lands among people; 2) Decemviri (decemviri legibus scribendis), who had to create legislation. It was the best means for plebeians and patricians to become equal. All governmental positions temporarily ceased to exist during that time. The Law of Twelve Tables was created during that time; 3) The ancient judicial panel which considered rights of citizens. Rights of plebeians were also protected here; they were appointed as the chairman of the Decemviri court; This court existed until the end of the republic; 4) Decemviri who considered religious issues.

There was also a Public Tribune introduced in 494 BC. The function of the Tribune was to protect plebeians. Tribunes were elected on an annual basis. Initially, two or five Tribunes were elected, while their number increased up to 10 since 457. The same person could not have been elected twice. They had a right to become engaged both in civil and criminal cases. They made decisions on organizing all administrative events and election of officials. Initially, Tribunes did not exercise any rights in respect to the Senate, however, later, they obtained the right to attend in the Senate. Moreover, they obtained the right to convene the Tribal Assembly. They could impose a penalty for disobedience or even arrest people. They obtained the right to carry out auspicia. Until 421 BC, the Tribunate was the only institution accessible by plebeians. In the late republican period, patricians also began to participate in elections for this position.

In the 12<sup>th</sup> century the Chief Treasurer in Georgia was Qutlu Arslan, a man of humble origin who became rich. He requested to establish an authority absolutely independent from the royal power – „კარავი“/“Karavi”. He requested to place the “Karavi” in Isani area, close to the palace. Thus he confronted the royal power. Along with large feudals, representatives of upper layers of the town had to be members of “Karavi”. “Karavi” would take reigns, govern the most important issues of the country, including benefaction of various officials, punish culpable officials, i. e. execute the supreme justice. The king would not have participated in the work of “Karavi”, would not have interfered in consideration of issues. According to the political program of Qutli Arslan, he would have been informed of already determined issues and would have executed the

decisions made by “Karavi”. The plan of Qutlu Arslan was not achieved, however, functions of “Darbazi” largely increased.

As we can see, an idea of creation of an authority similar to the parliament (representing a certain type of democratic governance) appeared in Georgia in the 12<sup>th</sup> century. It was not carried out, as it strongly confronted the royal power and aimed to overthrow it. But it is noteworthy that the structure and principles of “Karavi” developed by Qutlu Arslan and his party, did not arise from nothing. The self-governance authority of “Tbileli Berebi” consisting of merchants in Tbilisi as early as in the 11<sup>th</sup> century should have become the basis for it.

Unlike “Darbazi” and the Council of Viziers, existing during the monarchy period, Tbilisi urban self-governance authority temporarily appeared in the 11<sup>th</sup> century. Its members were elders of the town and they are known as “Tbileli Berebi”. Tbilisi elders were elected from upper layers of citizens. They become particularly stronger after weakening of the office of Emirs. The locks of the town were saved by the Council of 12 Elders. Their duties included: commanding the unit of Tbilisi guards, legal proceedings, supply of food to the population. After death of Emir Jaffar, son of Ali, Bagrat IV was invited as the patron of the town. He was forced to leave Tbilisi in 1051 and the elders governed the town for 10-12 years afterwards. Tbilisi was an independent town since that period and it was governed by a council of 12 persons, who governed the town by turns, for one month.

When comparing the democratic institutions of Greece and Rome and the advisory bodies existing in Georgia in the period of royal power, we can talk about democracy only conditionally. We mainly have to do with the signs of democracy and we should not expect more democracy under the feudal-monarchical system, but existence of signs of democracy in Georgia of that period to such extent is a significant phenomenon (we will not address the mountainous region, please see the Public Assembly). This is the evidence of the fact that each form of governance, even sole governance is sustainable only if it considers the requirements and interests of the society to a certain extent.

#### BIBLIOGRAPHY:

- › Javakhishvili Iv., *The History of Georgian Law*, Book 2, Part 1, Tbilisi 1928, 167-245 (in Georgian).
- › Berdzenishvili N., *Georgia in XI-XVIII Centuries*, in: *The History of Georgia (Collected Works)*, Book 6, Tbilisi 1973 (in Georgian).
- › Kavtaria G., *The Ancient Greece*, Tbilisi 2005, 169-184 (in Georgian).
- › Tsereteli A., *The Old Greece*, Tbilisi 1966, 333-341 (in Georgian).

- › The Oxford Classical Dictionary, 3<sup>rd</sup> ed., ed. by S. Hornblower & A. Spawforth, Oxford 2003, 435; 1385-1388.
- › Blackwell C. W., The Areopagus, in: Blackwell C. (ed.), Demos: Classical Athenian Democracy (Mahoney A., Scaife R. ed., The Stoa: A Consortium for Electronic Publication in the Humanities [www. Stoa.org]), 2003. © 2003 C. W. Blackwell.

Eka Tchkoidze (Tbilisi)

## **Ο Όρος “Έλληνας/Ελλάδα” στα Γεωργιανά Αγιολογικά Κείμενα του 11<sup>ου</sup> Αιώνα και η Επικρατούσα Ιστορική Πραγματικότητα της Εποχής**

Μαζί με την ευρύτερη περιοχή του Καυκάσου και κυρίως με τις άλλες νοτιοκαυκάσες χώρες, η Γεωργία πάντα ήταν στρατηγικής και πολιτικής σημασίας για το Βυζάντιο. Το κοινό θρησκευτικό στοιχείο ήταν σημαντικό συνδετικός κρίκος μεταξύ τους. Παρ’ όλο αυτό οι σχέσεις τους δεν ήταν πάντα σταθερές. Μερικές φορές σύμμαχοι (ειδικά κατά τη διάρκεια των αραβικών εισβολών τον 9<sup>ο</sup> αι.) και μερικές φορές αντίπαλοι (τον 11<sup>ο</sup> αι.), το Βυζάντιο και η Γεωργία συνυπήρχαν στη διάρκεια της χιλιετούς ύπαρξης της Βυζαντινής αυτοκρατορίας. Ο ενδέκατος αιώνας παραδόξως, ήταν ταυτόχρονα η καλύτερη και η χειρότερη περίοδος των σχέσεων των δύο χωρών. Για αυτό εστιάζω την προσοχή μου στην εποχή αυτή. Κατά περιεργο τρόπο είναι ο αιώνας που κυριολεκτικά τα έχει όλα: αφ’ ενός μεν τον διπλωματικό διχασμό που ξεκίνησε τον 10<sup>ο</sup> αι. και αποκορυφώθηκε το 1021 καταλήγοντας σε ένοπλη σύγκρουση.<sup>1</sup> Αφ’ ετέρου δε οι πιο σημαντικοί βυζαντινογεωργιανοί διπλωματικοί γάμοι συνέβησαν την περίοδο αυτή: το 1032 ο Γεωργιανός βασιλιάς Bagrat Δ’ νυμφεύτηκε την ανιψιά του Βυζαντινού αυτοκράτορα Ρωμανού Γ’ (1028-1034), την Ελένη Αργυρή· τη δεκαετία του 1060 η Μάρθα, που μετονομάστηκε Μαρία, θυγατέρα του προαναφερόμενου Bagrat Δ’ νυμφεύτηκε τον Μιχαήλ Δούκα, αργότερα τον Μιχαήλ Ζ’ (1071-1078).<sup>2</sup> Η μοναδική επίσης περίπτωση όταν μια Γεωργιανή έγινε και μάλιστα δύο φορές αυτοκράτειρα του Βυζαντίου.

---

<sup>1</sup> Η μοναδική περίπτωση όταν οι βυζαντινογεωργιανές πολιτικές διαφορές κατέληξαν σε πόλεμο.

<sup>2</sup> Βλ. λεπτομέρειες Παναγοπούλου Α. Γ., Οι διπλωματικοί γάμοι στο Βυζάντιο (6<sup>ος</sup>-12<sup>ος</sup> αι.), Αθήνα 2006, 199-205.

Την εξεταζόμενη περίοδο ένα ακόμα γεγονός σημάδεψε σημαντικά την εξέλιξη του γεωργιανού πολιτιστικού και κατ' επέκταση, πολιτικού βίου. Αναφέρομαι στην ίδρυση της Μονής Ιβήρων το 983 που κατά κοινή ομολογία αποτελεί ορόσημο στις σχέσεις Βυζαντίου-Γεωργίας, δεδομένου ότι κυρίως στις πρώτες 3-4 δεκαετίες επηρέασε και, σε ορισμένο βαθμό, καθόρισε ακόμα και τις πολιτικές σχέσεις των δύο χωρών. Αυτό μπορεί να εξηγηθεί εύκολα αν θυμηθούμε υπό ποιες συνθήκες εγκαταστάθηκαν οι Γεωργιανοί μοναχοί στο Άγιον Όρος. Οι εκτεταμένες αραβικές επιδρομές στην Παλαιστίνη τον 9<sup>ο</sup>-10<sup>ο</sup> αι. έδωσαν την ώθηση να μεταφερθεί το κέντρο του γεωργιανού μοναχισμού του εξωτερικού στον Άθωνα. Η Μονή Ιβήρων λοιπόν έγινε η πηγή οποιασδήποτε πνευματικής και θρησκευτικής καινοτομίας για τη Γεωργία. Ένα από τα πιο αξιοσημείωτα αποτελέσματα της προσπάθειας αυτής ήταν η "βυζαντινοποίηση" της γεωργιανής λειτουργίας.<sup>3</sup> Η επίδραση που άσκησε η Μονή στην περαιτέρω πορεία της Γεωργιανής Ορθόδοξου Εκκλησίας και του γεωργιανού πολιτισμού<sup>4</sup> ήταν τόσο αισθητή που μετά τον 11<sup>ο</sup> αι. είναι δύσκολο να κατανοήσουμε τον γεωργιανό χριστιανισμό χωρίς τη Μονή Ιβήρων.<sup>5</sup> Εξάλλου, και οι ιδρυτές της είχαν ένα πολύ ξεκάθαρο σχέδιο και "αποστολή" για την Μονή: να ανεβάσουν το έθνος και την Εκκλησία των Γεωργιανών στο πολιτιστικό επίπεδο των σύγχρονων Βυζαντινών· ένας στόχος ομολογουμένως αρκετά φιλόδοξος.<sup>6</sup>

Σχεδόν αμέσως μετά την ίδρυσή της, η Ιβήρων έγινε μία από τις καλά οργανωμένες και οικονομικά ισχυρές μονές του Άθωνα. Η δημοφιλής της βιβλιοθήκη πρέπει να εμφανίστηκε στα πρώτα χρόνια. Τα βιβλία και τα χειρόγραφα ήταν μέρος των άμεσων αναγκών και προτεραιοτήτων της Μονής. Ο ιδρυτής της, ο πρώην στρατηγός Tornike είχε αναλάβει τον εφοδιασμό της βιβλιοθήκης η οποία διαμορφώθηκε σύμφωνα με τα επιστημονικά του ενδιαφέροντα. Ο ρόλος που έπαιξαν οι μοναχοί της Ιβήρων στη διάσωση της μεσαιωνικής γεωργιανής και ελληνικής λογοτεχνίας

<sup>3</sup> Taft R. F., *Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite*, *Dumbarton Oaks Papers (DOP)*, 42, 1988, 184. Από τον συγγραφέα χρησιμοποιείται πολύ χαρακτηριστική φράση: "The Byzantinization of Georgian Liturgy". Βλ. λεπτομέρειες για τη λειτουργική πορεία της Εκκλησίας της Γεωργίας πριν και μετά την ίδρυση της Μονής Ιβήρων M. van Esbroeck, *Eglise georgienne des origines au Moyen Age*, *Bedi Kartlisa*, 40, 1982, 195-96.

<sup>4</sup> Grdzeldize T., *Georgian Monks on Mount Athos, Two Eleventh-Century Lives of the Hegoumenoi of Iviron*, μετάφραση, εισαγωγή, σχόλια στα αγγλικά, London 2009, 11.

<sup>5</sup> Taft R. F., *Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite*, 185. Βλ. επίσης, Grdzeldize T., *Georgian Monks on Mount Athos*, Bennett & Bloom 2009, 49-50.

<sup>6</sup> Grdzeldize T., *Georgian Monks on Mount Athos*, 22.

νομίζω πως δεν χρειάζεται περαιτέρω συζήτηση.<sup>7</sup> Η αφοσίωση στην πνευματική εργασία ήταν μια από τις βασικές προτεραιότητες της Μονής. Εδώ όχι μόνο μεταφράστηκαν και σώθηκαν πολλά έξοχα κείμενα/χειρόγραφα<sup>8</sup> αλλά επίσης συγγράφηκαν μερικά σημαντικά πρωτότυπα αιτιολογικά έργα, τα οποία θα εξεταστούν στην παρούσα μελέτη.

Επιβάλλεται να σημειωθεί εξ αρχής πως στις μεσαιωνικές γεωργιανές πηγές το Βυζάντιο αναφέρεται ως *βυζαντινός* *Saberdzneti*,<sup>9</sup> ο κάτοικός του ως *βυζαντινός* *Berdzeni* (η σημερινή έννοια της λέξης είναι Έλληνας/Ελληνίδα). Έτσι, Έλληνας είναι ο κάτοικος και της αρχαίας Ελλάδας και του Βυζαντίου.<sup>10</sup>

Δεν θα ασχοληθώ καθόλου με την ετυμολογία των λέξεων *saberdzneti/berdzeni*.<sup>11</sup> Πέρα από τη χρήση του συγκεκριμένου όρου, έχει πολύ περισσότερο ενδιαφέρον να δει κανείς το πλαίσιο στο οποίο χρησιμοποιείται. Για αυτό έχει ιδιαίτερη σημασία να μελετηθούν τα κείμενα που συγγράφηκαν στην ίδια την αυτοκρατορία από τους συγγραφείς μη-Έλληνες/μη-Βυζαντινούς. Θα εξεταστεί επίσης το πώς αντιλαμβάνονται τον εαυτό τους οι συγγραφείς αυτοί μέσα στο σύνολο της βυζαντινής οικουμένης.

Ο συγγραφέας ενός από τα δύο λεγόμενα αθωνικά κείμενα<sup>12</sup> είναι ο Γεώργιος Αγιορείτης, δέκατος ηγούμενος της Ιβήρων στα χρόνια 1044-1056. Γνωστός λόγιος μετέφρασε κάθε είδος εκκλησιαστικά κείμενα από τα ελληνικά στα γεωργιανά. Το εν λόγω έργο του τιτλοφορείται ως *βιογραφία ως θεολογία ως ζωική ως πολιτεία των οσίων πατρών ημών του Ιωάννου και του Ευθυμίου* (που συνέγραψε στα χρόνια 1042-1044, λίγο πριν γίνει δηλαδή ηγούμενος. Πρόκειται

<sup>7</sup> Βλ. λεπτομέρειες Peradze G., *An Account of the Georgian Monks and Monasteries in Palestine as Revealed in the Writings of Non-Georgian Pilgrims*, *Georgica* 1, 4-5, 1937, 181-237.

<sup>8</sup> Να σημειωθεί πως τα πρώτα βιβλία που διασώζονται στην Ιβήρων μεταφράστηκαν από τα ελληνικά στα γεωργιανά προτού ακόμα ιδρυθεί επίσημα το μοναστήρι.

<sup>9</sup> Με τον ίδιο όρο αναφέρεται και η αρχαία Ελλάδα και το κράτος του Μεγάλου Αλεξάνδρου.

<sup>10</sup> Στις γεωργιανές πηγές, αν και σπάνια, και ο όρος *Ρώμη* απαντά ως συνώνυμο του Βυζαντίου και ο Ρωμαίος ως συνώνυμο του Βυζαντινού. Βλ. λεπτομέρειες Tchkoïdze E., *Ένας Γεωργιανός προσκυνητής στον Βυζαντινό κόσμο του 9ου αιώνα: ο Άγιος Ιακώβος ο Γεωργιανός*, Αθήνα 2011, 38-39. Κάτι που θα διαπιστωθεί και στην παρούσα μελέτη αναφέροντας κάποια παραδείγματα εξ αυτών.

<sup>11</sup> Εξάλλου, δεν υπάρχει καινούρια προσέγγιση στους όρους αυτούς. Κατά κοινή ομολογία η λέξη *berdzeni* (= Έλληνας στα γεωργιανά) και κατ' επέκταση *saberdzneti* (= Ελλάδα) προέρχεται από τη γεωργιανή λέξη *βυζαντινός* (*brdzeni* = σοφός).

<sup>12</sup> Αναφέρονται *αθωνικά* συμβατικά δεδομένου ότι το Άγιον Όρος είναι ο τόπος της συγγραφής τους.

για ένα από τα σημαντικότερα κείμενα της μεσαιωνικής γεωργιανής γραμματείας γιατί, συν τοις άλλοις, ξεφεύγει σημαντικά από τα αγιολογικά πρότυπα και υιοθετεί πολύ έντονα τα πρότυπα σύμφωνα με τα οποία συγγράφονταν τα χρονικά. Αντικατοπτρίζει με σαφήνεια την επικρατούσα πραγματικότητα και περιγράφει με εξαιρετική ακρίβεια ορισμένα ιστορικά γεγονότα που έλαβαν χώρα εκείνη την περίοδο και είχαν άμεση ή έμμεση σχέση με τη Μονή Ιβήρων. Επιπρόσθετα, είναι σημαντική πηγή για τη μελέτη των τοπωνυμίων γενικότερα.

Ο δεύτερος επικαλούμενος αθωνικός Βίος είναι ο Βίος του ίδιου του Γεωργίου Αγιορείτη, του συγγραφέα του πρώτου δηλαδή, που γράφτηκε από τον στενό μαθητή του Γεώργιο Μτσιρε (μικρό) ιερομόναχο λίγα χρόνια μετά τον θάνατο του πρωταγωνιστή (1065). Το έργο τιτλοφορείται ως *ζβισιζβას ρα θβελχβηζηθβας ββθαρβας ρα βελχβθβας θβθβας βηηβθβας ζοσιθβθο θβωββθωρβηθβας* (Βίος και πολιτεία του αγίου και μακαρίου πατρός ημών Γεωργίου του Αγιορείτου). Και οι δύο Βίοι καλύπτουν μεγάλο χρονικό διάστημα ξεκινώντας από την εποχή του Νικηφόρου Β' του Φωκά (963-969) στον *Βίο του Ιωάννου και του Ευθυμίου* καταλήγοντας στη βασιλεία του Κωνσταντίνου Γ' Δούκα (1059-1067). Για αυτό μαζί με τα έγγραφα της Μονής αποτελούν μοναδικές πηγές για τη μελέτη της Ιβήρων αυτής της εκατονταετίας.<sup>13</sup>

Στα υπό εξέταση κείμενα εκτός από τους όρους Έλλης/Ελλάδα αναφέρονται άλλοι όροι/τοπωνύμια που αξίζουν να γίνουν αντικείμενο ειδικής μελέτης: *ββθβββηζηθβ/Περσία*<sup>14</sup> - έτσι αναφέρεται το χαλιφάτο των Αράβων · *ζβθθββββηζηθβ/Ανατολή*<sup>15</sup> - αναφέρεται ως συνώνυμο της Γεωργίας για τους Γεωργιανούς μοναχούς του Άθωνα, δηλαδή η ονομασία προέρχεται από συγκεκριμένη τοποθεσία, όπου διαμένουν οι συγκεκριμένοι άνθρωποι. Για τους Γεωργιανούς του Αγίου Όρους η πατρίδα τους βρίσκεται ανατολικά από την Κωνσταντινούπολη. Αναφέροντάς την ως *Ανατολή* δεν είναι καθόλου υποτιμητικό και έχει περισσότερο γεωπολιτική βαρύτητα παρά γεωγραφική.<sup>16</sup> Και οι Αρμένιοι αναφέρονται στη χώρα τους με τον ίδιο όρο, δηλαδή Ανατολή.<sup>17</sup> Αξιοσημείωτο είναι το γεγονός ότι στον *Βίο του Ιωάννη και του Ευθυμίου* έχουμε επίσης την πρώτη χρήση

<sup>13</sup> Lefort J., Oikonomides N., Papachryssanthou D., Kravari V., Metreveli H., I, Paris 1985, 3-91.

<sup>14</sup> *Βίος του Ιωάννου και του Ευθυμίου*, στο I. Abuladze I., Μνημεία αρχαίας γεωργιανής αγιολογικής λογοτεχνίας, τ. 2<sup>ος</sup> (11<sup>ος</sup>-14<sup>ος</sup> αι.), Τιφλίδα 1967, 48 (στα γεωργιανά).

<sup>15</sup> *Βίος του Ιωάννου και του Ευθυμίου*, 49.16, 98.23. *Βίος του Γεωργίου Αργιορείτου*, στο Abuladze I., 1967, 193; 219; 223; 241.

<sup>16</sup> Grdzeldze T., 2009, 12.

<sup>17</sup> Арутюнова-Фиданян В., К вопросу о термине "Восток" в конце X-XI вв., Византийские очерки, Москва 1982, 114-147.

του σημερινού ονόματος της Γεωργίας στα γεωργιανά სავსრთველო/saqartvelo.<sup>18</sup>

Ο όρος *Έλληνας* την πρώτη φορά χρησιμοποιείται σε σχέση με τον Βυζαντινό αυτοκράτορα (κατά πάσα πιθανότητα πρόκειται για τον Ιωάννη τον Τσιμισκή (971-976), πιθανολογούμε γιατί το όνομα δεν αναφέρεται: “την περίοδο εκείνη ο βασιλιάς των Ελλήνων παρέδωσε τις Άνω Χώρες στον Δαβίδ Κουροπαλάτη” („მას ჟამსა შობა ზერძეხთა მუჟემან ზერძეხი ქუყანადი დავით კურაპალატსა მოცნა“).<sup>19</sup> Στο ίδιο κείμενο η πρώτη χρήση του όρου *Ελλάδα* γίνεται όταν ο Γεωργιανός ηγεμόνας του Νότιου Τάο, ο Δαβίδ Γ' (961-1001) αποφασίζει να παράσχει βοήθεια στη Μακεδονική δυναστεία προκειμένου να κατασταλεί η ανταρσία του Βάρδα του Σκληρού που έπληξε την αυτοκρατορία για δύο ολόκληρα χρόνια (976-978): “αποφάσισαν [στη γεωργιανή αυλή] να στείλουν στρατό στην Ελλάδα” („განზრახვა ქმნეს, რადას ლაშქარბი წარმგზავნეს საბერძნეთს“).<sup>20</sup>

Πρέπει να σημειώσουμε πως Βυζαντινός αυτοκράτορας στις γεωργιανές πηγές αναφέρεται ως *θγγε ზერძეხთა მეჲ ბერძენთა* (βασιλιάς των Ελλήνων), δεδομένου ότι στα γεωργιανά δεν υπάρχει αντιστοιχη λέξη για την απόδοση της έννοιας *αυτοκράτορας*.<sup>21</sup> Η σύγχρονη γεωργιανή γλώσσα έχει δανειστεί τον όρο *იმპერატორი* *imperator-i* από τα λατινικά. Στα μεσαιωνικά γεωργιανά κείμενα η λέξη *αυτοκράτορας* αποδίδεται πάντα ως *θγγე მეჲ* (=βασιλιάς). Ο ίδιος όρος ισχύει και για τον Γεωργιανό βασιλιά. Κάτι που σημαίνει πως ορολογικά τουλάχιστον για τους Γεωργιανούς συγγραφείς δεν υπήρχε καμία διαφορά ανάμεσα στον Βυζαντινό αυτοκράτορα και τον Γεωργιανό βασιλιά.

Προτού αναφέρω άλλα ενδεικτικά παραδείγματα των όρων Έλληνας/Ελλάδα, αξίζει να σημειωθεί πως για τους ίδιους τους Βυζαντινούς το θέμα του αυτοπροσδιορισμού ήταν ύψιστης σημασίας. Έτσι λοιπόν πολιτισμική και εθνική αντιπαράθεση των μη-Ελλήνων στο Βυζάντιο και η επικράτηση του Ελληνισμού στην αυτοκρατορική ορθόδοξη εκκλησία<sup>22</sup> –

<sup>18</sup> *Βίος του Ιωάννου και του Ευθυμίου*, 95.5; 95.6.

<sup>19</sup> *Βίος του Ιωάννου και του Ευθυμίου*, 43. Πρόκειται για τις περιοχές στη Μικρά Ασία. Σαν γεωγραφικός προσδιορισμός είναι πρωτότυπος γιατί θα μπορούσε να αναφέρονται ως βόρειες χώρες, ή βόρειες περιοχές της αυτοκρατορίας.

<sup>20</sup> *Βίος του Ιωάννου και του Ευθυμίου*, 43.

<sup>21</sup> *αυτοκράτορας* *ოვრობერძენი* είναι επίθετο και δεν χρησιμοποιείται ως ουσιαστικό.

<sup>22</sup> Σύμφωνα με τον γνωστό ερευνητή J. Meyendorff, τα δύο στοιχεία καθόρισαν τη βυζαντινή θρησκευτική σκέψη: συνέχεια (continuity) και συνέπεια (consistency). Ένα τρίτο στοιχείο ήταν η απόρριψη της όποιας “καινοτομίας”. Meyendorff J., *Continuities and Discontinuities in Byzantine Religious Thought*, DOP, 47, 1993, 69.



είναι τα χαρακτηριστικά που επικράτησαν στο Βυζάντιο κατά τον 5<sup>ο</sup> και τον 6<sup>ο</sup> αιώνα.<sup>23</sup> Ωστόσο, πολύ αργότερα το ζήτημα της αντιπαράθεσης των Ελλήνων/Βυζαντινών με τους μη-Ελληνες/μη-Βυζαντινούς επανήλθε στο προσκήνιο στα μοναστήρια του Αγίου Όρους και μάλιστα πολύ έντονα. Στο πλαίσιο αυτό έχει ιδιαίτερη σημασία το γεγονός ότι οι Γεωργιανοί, οι μόνιμοι την εποχή εκείνη μη-Ελληνες, αναφέρονται από τους συγγραφείς ως “εμείς” και οι Έλληνες ως “εσείς”. Στον *Βίο του Γεωργίου του Αγιορείτου* ο πρωταγωνιστής στη συνάντηση με τον Βυζαντινό αυτοκράτορα λέγει: “Αν και μας βλέπετε ως αδαιείς και ελαφρούς θεωρώντας τον εαυτό σας σοφούς και βαρείς, υπήρχε περίοδος όταν στην Ελλάδα είχε εξαφανιστεί η ορθοδοξία” („რომელნი ეგ ბუენ უმეცრად და სუბულქად გუხედავთ და თავნი თქუენნი ბრძენ და მძობე გოგოფიან, ოყო ჟამი, რომელ ყოველს საბერძენის მონა მართლმადიდებლობად არა იძობოდა“).<sup>24</sup> Στο σημείο αυτό οι προσωπικές αντωνυμίες “εμείς” και “εσείς” συνοδεύονται με πολύ χαρακτηριστικά επίθετα (που είναι αντώνυμα “εμείς – αδαιείς και ελαφροί” – “εσείς – σοφοί και βαρείς”). Κάτι που σημαίνει ότι οι Γεωργιανοί μοναχοί ένιωθαν τη διαφοροποίηση που υπήρχε ανάμεσα σε αυτούς ως Γεωργιανούς/μη-Βυζαντινούς και τους ντόπιους Βυζαντινούς/Έλληνες οι οποίοι τους αντιμετώπιζαν με έντονη έπαρση και αλαζονεία.<sup>25</sup> Αξιοσημείωτο είναι το ότι αυτή η διαφοροποίηση/αντιπαράθεση που εκφράζεται με προσωπική αντωνυμία στον πληθυντικό “εμείς” και “εσείς” απαντά μόνο σε αυτά τα δύο υπό εξέταση κείμενα, κάτι που δεν είναι καθόλου τυχαίο.

Το περιβάλλον στις ανατολικές επαρχίες της αυτοκρατορίας ήταν πολυεθνικό και πολυγλωσσικό. Το ίδιο ίσχυε και για τα μοναστήρια στις περιοχές αυτές (για παράδειγμα, στους Αγίους Τόπους, στο Σινά, κοντά στην Αντιόχεια, κ.ο.κ.). Σε ένα τέτοιο περιβάλλον λοιπόν λογικό ήταν που οι Γεωργιανοί μοναχοί δεν αισθάνονταν καμία δυσφορία και ούτε αντιλαμβάνονταν τη διαφορετικότητά τους τόσο έντονα. Για κάτι τέτοιο χρειαζόταν ένα περιβάλλον εχθρικό και επιθετικό.<sup>26</sup> Στον Αθωνα πριν την ίδρυση της σέρβικης Μονής Χιλανδαρίου (1198), δηλαδή για δύο ολόκλη-

<sup>23</sup> Meyendorff J., 1993, 71.

<sup>24</sup> *Βίος του Γεωργίου του Αγιορείτου*, 217.

<sup>25</sup> Για το πώς ξεκίνησε αυτή η διαμάχη, ποιες αιτίες είχε, πώς εξελίχθηκε και πώς κατέληξε – έχουν γραφτεί πλήθος άρθρων και μονογραφιών. Δεν θα αναφερθούμε καθόλου στα θέματα αυτά καθώς πρόκειται για ένα περίπλοκο ζήτημα που δεν μπορεί να αναλυθεί στο πλαίσιο ενός άρθρου ούτε με επιγραμματικές αναφορές.

Βλ. ενδεικτικά *Actes d'Iviron*, I, 3-91, που έχει ήδη αναφερθεί.

<sup>26</sup> Makharashvili S., Ο σταυρός της Αγίας Νινώ και το θέμα της Γεωργίας ως κληρονομιά της Θεοτόκου στο *Βίος της Αγίας Νινώ* και η μεταστροφή του Κάρτλι, Τιφλίδα 2009, 210 (στα γεωργιανά).

ρους αιώνες, οι Γεωργιανοί ήταν οι μόνοι μη-Ελληνες/μη-Βυζαντινοί.<sup>27</sup> Είναι προφανές ότι αυτή η “μοναξιά” τους προκαλούσε δυσφορία ήδη στα πρώτα χρόνια, στη διάρκεια της ηγουμενίας του Ιωάννη (983-1005), παρά το ισχυρό κύρος του σε όλο τον Άθωνα και την αυτοκρατορική αυλή.<sup>28</sup> Βέβαια, όσο ζούσε ο Ιωάννης δεν θα τολμούσε κανένας να αντιπαρατεθεί μαζί του ανοιχτά αλλά είναι εμφανές ότι υπήρχε μια υποβόσκουσα αντίθεση. Αυτό αποδεικνύεται με το επεισόδιο σχετικά με την άφιξη των Αμαλφινών μοναχών στο Άγιον Όρος. Σύμφωνα με τον *Βίο του Ιωάννη και του Ευθυμίου* οι Γεωργιανοί κατέβαλαν την κάθε δυνατή προσπάθεια προκειμένου να βοηθήσουν τους Λατίνους να εγκατασταθούν στον Άθωνα. Να σημειωθεί πως το εν λόγω κείμενο είναι η μόνη πηγή<sup>29</sup> της περιόδου που μαρτυρεί την ίδρυση της μονής των Αμαλφινών στον Άθωνα και για αυτό η πληροφορία του γεωργιανού Βίου είναι εξαιρετικά σημαντική.

Στο σχετικό επεισόδιο ο Ιωάννης, ο πρώτος ηγούμενος της Ιβήρων, απευθυνόμενος στον Λέοντα, ο οποίος αναφέρεται ως αδελφός του Δούκα του Beneventum, λέγει χαρακτηριστικά: “και εμείς ξένοι είμαστε και εσύ ξένος είσαι” („ჩვენც უცხოც ვართ და შენც უცხო ხარ“).<sup>30</sup> Στη συνέχεια ο συγγραφέας αναφέρει πως οι Γεωργιανοί “δυσκολετήκαν αλλά τους [Λατίνους] έπεισαν να μείνουν μαζί στη Μονή” („ძლიოს დაარწმუნეს, რამეთუ ენება, რაოსაძვან ერთგან ოცნეს მონასტერსა მობა“). Επιπρόσθετα, τους υποσχέθηκαν να τους αγοράσουν τα κτήματα στον Άθωνα” („ჩვენ ჯოგოფთს ადგოლო“) και να τους παρέχουν την όποια πρακτική βοήθεια („ყოვლოსაჲც სავჭროსა შეგეწოდეთ“). Φυσικά τέτοιος ζήλος των Γεωργιανών να συμβάλουν στην εγκατάσταση των Λατίνων (δηλ. μη-Ελλήνων/μη-Βυζαντινών) στο Άγιον Όρος δεν ήταν αποτέλεσμα μόνο της χριστιανικής αγάπης. Χωρίς αμφιβολία οι Γεωργιανοί δεν ήθελαν να είναι μόνοι και οι μόνοι ξένοι στο Όρος.<sup>31</sup>

<sup>27</sup> Βέβαια, υπήρχαν και οι Λατίνοι μοναχοί για τους οποίους θα μιλήσουμε παρακάτω λεπτομερώς, αλλά αυτή ήταν μια πολύ μικρή αδελφότητα που θα ήταν δύσκολο να μπορέσει να “σπάσει τον πάγο” της μοναξιάς των Γεωργιανών στον Άθωνα.

<sup>28</sup> Tchkoïdze E., *The Notion of Chosen People in Georgian Hagiography*, Kadmos, Journal of Studies of Humanities, 2, 2010, 8 (στα γεωργιανά και τα αγγλικά).

<sup>29</sup> Κανένα αθωνικό έγγραφο δεν αναφέρεται στα πρώτα χρόνια της παρουσίας των Αμαλφινών.

<sup>30</sup> *Βίος του Ιωάννου και του Ευθυμίου*, 65. Βέβαια, το ότι στον Άθωνα δημιουργείται η αδελφότητα της Αγίας Μαρίας (abbey of St. Mary) την περίοδο που οι σχέσεις ανάμεσα στις Εκκλησίες Ρώμης-Κωνσταντινούπολης είναι κάτι παραπάνω από παρακμάζουσες, δείχνει την προσπάθεια της μοναστικής αλληλεγγύης υπερβαίνοντας την αποξένωση ανάμεσα στη Δύση και την Ανατολή, Grzelidze T., *Georgian Monks on Mount Athos*, 43.

<sup>31</sup> Tchkoïdze E., 2010, 8. Η παρουσία των Αμαλφινών στον Άθωνα κράτησε μέχρι το τέλος του 13<sup>ου</sup> αιώνα. Η άφιξη των Γεωργιανών και των Ιταλών στο Άγιον Όρος

Το υπό εξέταση επεισόδιο είναι το μοναδικό στη μεσαιωνική γεωργιανή γραμματεία όπου γίνεται η σαφής αντιπαράθεση της Ανατολικής και της Δυτικής Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας με τους αντίστοιχους όρους (“η χώρα της Ρώμης και της Ελλάδας”): “όσο ακόμα ζούσε ο πατέρας Ιωάννης, ήρθε ένας μοναχός από τη χώρα της Ρώμης, άνδρας φημισμένος με τις αρετές του, τις οποίες μαρτυρούσαν η χώρα της Ρώμης και της Ελλάδας, αδελφός του Δούκα του Βενεβέντος [= Beneventum], ευγενής στην καταγωγή” („ვიდრე მამა თოვანე ცოცხალ იყო, მო-ვინმე-ვოდა მონაზონი ჰრომისა ქუეყანისა, კაცი განთქმული სათნოებათა, რომლისა სათნოებათა წამებდა ქუეყანა ჰრომისა და საბერძნეთისა, მამა ვენევენტოს დუკისა, წარხიბებული ნათესავით“).<sup>32</sup>

Στον *Βίο του Γεωργίου του Αγιορείτου* έχει ιδιαίτερη σημασία το σημείο όπου ο Βυζαντινός αυτοκράτορας Κωνσταντίνος Θ' ο Μονομάχος (1044-1055) θέτει το εξής ζήτημα στον Γεώργιο τον Αγιορείτη: “θέλω να είμαι γνόστης όλων [των παραμέτρων] των Ελλήνων και των Ρωμαίων” („მე-დავს, რადას ყოველს მეცნობრ ვყო ბერძენთა და ჰრომთას“).<sup>33</sup> Ενδιαφέρεται δηλαδή για τις εκκλησιαστικές/δογματικές διαφορές που είχαν ήδη ξεσπάσει ανάμεσα στις Εκκλησίες της Κωνσταντινούπολης και της Ρώμης και χρησιμοποιεί τους όρους *Έλληνες* και *Ρωμαίοι* για τους οπαδούς των αντίστοιχων Εκκλησιών. Στο χωρίο αυτό λοιπόν ο όρος *Έλληνες* αποκτάει πιο ευρεία σημασία και από “Βυζαντινός” γίνεται συνώνυμο του “ορθόδοξου”, δηλαδή πέρα από τον γεωγραφικό, πολιτιστικό και πολιτιστικό γίνεται και θρησκευτικός.

Από άποψη της χρήσης αντωνυμιών “εμείς” και “εσείς” ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχει το επεισόδιο που αναφέρεται στον *Βίο του Γεωργίου Αγιορείτου* και περιγράφει τη συνάντηση του αυτοκράτορα Κωνσταντίνου Ι' Δούκα (1059-1067) με τον Γεώργιο. Αυτή η συνάντηση πρέπει να έγινε περίπου το 1059-1060.<sup>34</sup> Ο Κωνσταντίνος τον σύστησε στους παρευρισκομένους που αποτελείτο από “ευγενείς και υψηλά ιστάμενους, Ρωμαίους<sup>35</sup> και Αρμενίους” („ოდებულბო და წარხიბებულბო, ჰრომბო და სომეხბო“<sup>36</sup>) με τα εξής λόγια: “αν και είναι γεωργιανής καταγωγής, κατά τα άλλα είναι

---

αποδεικνύει τη γεωγραφική επέκταση της πνευματικότητας του Άθωνα. Morris R., Where did the Early Athonite Monks Come from, *The Monastic Magnet: The Roads to and from Mount Athos*, R. Gothóni-G. Speake (eds.), Oxford-New York 2008, 33.

<sup>32</sup> *Βίος του Ιωάννου και του Εοθμίου*, 65.

<sup>33</sup> *Βίος του Γεωργίου του Αγιορείτου*, 237.

<sup>34</sup> Tchkoidze E., 2010, 9.

<sup>35</sup> Όπως βλέπουμε και στο σημείο αυτό ο όρος *Ρωμαίος* αναφέρεται ως συνώνυμο του *Βυζαντινού*.

<sup>36</sup> *Βίος του Γεωργίου του Αγιορείτου*, 178.

φορέας δικού μας ήθους” („დაღაცათუ ნათესავით ქართველი არს, ხოლო ყოვლითურთ წესი ჩუენი ჰმოსიეს“).<sup>37</sup> Στη συνάντηση αυτή η πρώτη ερώτηση του αυτοκράτορα αφορά στις τυχόν θρησκευτικές διαφορές μεταξύ Ελλήνων-Γεωργιανών θέτοντας την εξής ερώτηση: “διαφέρει καθόλου η δική σας θρησκεία από την τέλεια και αλάνθαστη θρησκεία των Ελλήνων”; („თუ არს რაჲ განყოფილებაჲ სარწმუნოებისა თქუენისაჲ სრულსა მას და უცთომელსა სარწმუნოებასა ზერძენთასა თანა?“).<sup>38</sup> Σε αυτό το σημείο ενδιαφέρον έχει το γεγονός ότι γίνεται ο θρησκευτικός προσδιορισμός με γνώμονα την εθνική καταγωγή. Ο αυτοκράτορας θέλει να μάθει τις διαφορές ανάμεσα στη θρησκεία των συμπατριωτών του Γεωργίου Αγιορείτου (“της δικής σας [θρησκείας]”) και των Ελλήνων. Ο Γεώργιος ακολουθεί την ίδια γραμμή και επειδή ο ίδιος είναι Γεωργιανός στην επακόλουθη πρόταση χρησιμοποιεί την έκφραση με προσωπική αντωνυμία: “η ορθή πίστη του γένους ημών” („სარწმუნოებაჲ მართალი ნათესავისა ჩუენისაჲ“).<sup>39</sup> Στη συζήτηση αυτή ο Γεώργιος αναφέρθηκε στις αιτίες που προκάλεσαν κάποιες παραποιήσεις σε ορισμένα δογματικούς χαρακτήρα συγγράμματα τα οποία μεταφράστηκαν πριν την ίδρυση της Ιβήρων από διάφορους Γεωργιανούς λογίους. Είναι αξιοσημείωτο ότι ο Γεώργιος το χρεώνει στην απόσταση: “δεδομένου ότι η χώρα μας ήταν μακριά από τη χώρα της Ελλάδας, είχαν φυτρώσει σπέρματα κακίας ανάμεσά μας, σπέρματα αισχρά των Αρμενίων” („გარნა ქუეყანაჲ ჩუენი შორს იყო ქუეყანისაგან საბერძნეთისა და ვითარცა თესლნი არა წმიდანნი

<sup>37</sup> *Βίος του Γεωργίου του Αγιορείτου*, 177. Το ότι ο Γεώργιος, “γεωργιανής καταγωγής” μεν, αλλά ισάξιος των Ελλήνων, αναφέρεται πολλές φορές στο κείμενο. Στη συνάντησή του με τον Πατριάρχη Αντιοχείας Θεοδόσιο (1057-1059) όταν τον ακούσει ο τελευταίος, λέγει χαρακτηριστικά: “είσαι γεωργιανής καταγωγής αλλά κατά τα άλλα και με τη μόρφωσή σου είσαι εντελώς Έλληνας” („ნათესავით ქართველი ხარ, სხვისთა კულა ყოვლისთა სწავლულეობთა სრულიად ზერძენი ხარ“), *Βίος του Γεωργίου του Αγιορείτου*, 151). Στην ίδια συνάντηση ο πατριάρχης τον χαρακτηρίζει: “είσαι γεωργιανής καταγωγής αλλά με τη μόρφωση και με τις γνώσεις ισάξιος με μας” („ნათესავით ქართველი ხარ, ხოლო სწავლულეობთა და მეცნიერეობთა ჩუენოვე სწორი ხარ“, *Βίος του Γεωργίου του Αγιορείτου*, 153). Από αυτά τα μερικά παραδείγματα είναι εμφανές πως τον 11<sup>ο</sup> αι. η ορθοδοξία, η καλή γνώση ελληνικών και η άρτια μόρφωση ήταν τα “ουστατικά” εκείνα που χρειαζόταν ο κάθε μη-Βυζαντινός για να θεωρηθεί από την άρχουσα τάξη ισάξιος των Βυζαντινών. Βλ. Λειτομέριες, Tchkoïdze E., 2010, 10.

<sup>38</sup> *Βίος του Γεωργίου του Αγιορείτου*, 178.

<sup>39</sup> Το ότι στον Βίο αυτό χρησιμοποιείται το “εμείς” με τη γενική εθνική έννοια και εννοούνται όλοι οι εθνικά Γεωργιανοί, είναι εντελώς καινούρια φάση της εθνικής αυτοσυνείδησης και αυτοπροσδιορισμού των Γεωργιανών. Chkhartishvili M., Informative Value of Georgian Hagiographical Sources for Study of Ethnicity, On Georgian Identity and Culture, Nine International Presentations, Tbilisi 2009, 38.

შორის ჩუენს დათელულ იყვენს ბორტონი იგი თელნი სომეხთან<sup>40</sup>).<sup>40</sup> Επειδή το Βυζάντιο, δηλαδή το κέντρο της ορθής (= δυοφροσύτικης) πίστης ήταν μακριά από τη Γεωργία, η τελευταία επηρεάστηκε σημαντικά από τους πιο κοντινούς γείτονές της που ήταν οι Αρμένιοι.<sup>41</sup> Σε αυτό το σημείο αναφέρονται τα δύο τοπωνύμια Βυζάντιο/Γεωργία με δύο διαφορετικούς τρόπους: "η χώρα μας" (= Γεωργία) και "η χώρα της Ελλάδας" (= Βυζάντιο). Έτσι, ο Γεώργιος επισήμανε ότι η πατρίδα του δεν είχε να αντιμετωπίσει μόνο τους εξωτερικούς κινδύνους από διάφορες και συνεχείς εισβολές ξένων κατακτητών αλλά και έναν δογματικό και κατ' επέκταση, ιδεολογικό πόλεμο που υφίσταντο κυρίως πριν την ίδρυση της Μονής Ιβήρων από τη γειτονική Αρμενία.

Σε όλες τις υπόλοιπες περιπτώσεις οι όροι Έλληνας/Ελλάδα αναφέρονται ως εθνωνύμιο/τοπωνύμιο χωρίς καμία ιδιαιτερότητα. Παραθέτουμε κάποια πολύ χαρακτηριστικά παραδείγματα:

Ο όρος *Ελλάδα* στα δύο υπό εξέταση γεωργιανά κείμενα: ο Τορνίκης "αιχμαλώτισε όλους τους αριστοκράτες της Ελλάδας και κατέστρεψε τις περιουσίες τους" (თორნიკემ „დაატყუენს ყოველნი დიდებულნი საბერძნეთისანი და მონაგები მათი იავარ-ყო“).<sup>42</sup> Οι Τούρκοι "κατέλαβαν όλη την Ελλάδα" („თურქთა დაუპყროეს ყოველი საბერძნეთი“).<sup>43</sup>

Ο όρος *Έλληνας* στα δύο υπό εξέταση γεωργιανά κείμενα: ο Γεώργιος Αγιορείτης "εξέπληξε όχι μόνο τους Γεωργιανούς αλλά και τους Έλληνες και τους Συρίους" („განაკვრენს არა ხოლო თუ ქართველნი, არამედ ბერძენიცა და ასურნი“).<sup>44</sup> Οι Γεωργιανοί στον Άθωνα "αναγκάστηκαν να δεχτούν και τους Έλληνες" („იძულენს ბერძენთაცა შემოყვანებაჲ“).<sup>45</sup>

Και στα δύο κείμενα έχουμε μια και μοναδική χρήση της ίδιας της ελληνικής λέξης *Έλλην* (πληθυντικός αιτιατικής) χωρίς μετάφραση στα γεωργιανά: "ονομαζόμεσταν βάρβαροι από τους Έλληνες γιατί ήμασταν αμόρφωτοι και αμαθείς" („ბარბაროზ წოდებულ ვიყვნით ელენთა მიერ უსწავლელობისა ჩუენისათჳს და უმეცრებისა ჩუენისა“).<sup>46</sup> Θα μπορούσε να υποθέσει κανείς ότι στη συγκεκριμένη περίπτωση πρόκειται για τους αρχαίους Έλληνες και για αυτό ο συγγραφέας χρησιμοποιεί αυτή την

<sup>40</sup> *Βίος του Γεωργίου του Αγιορείτου*, 191.

<sup>41</sup> Ο Γεώργιος στα "σπέρματα κακίας-αισχρά σπέρματα των Αρμενίων" εννοεί το μονοφροσύτικο δόγμα.

<sup>42</sup> *Βίος του Ιωάννου και του Ευθυμίου*, 48.

<sup>43</sup> *Βίος του Γεωργίου του Αγιορείτου*, 220.

<sup>44</sup> *Βίος του Γεωργίου του Αγιορείτου*, 202.

<sup>45</sup> *Βίος του Ιωάννου και του Ευθυμίου*, 49.

<sup>46</sup> *Βίος του Γεωργίου του Αγιορείτου*, 177. Λόγια του Ιωάννη απευθυνόμενος στον γιό του, τον Ευθύμιο εννοώντας τους Γεωργιανούς γενικά.

ελληνική λέξη χωρίς μετάφραση. Αν όμως αναλύσουμε προσεκτικά το σχετικό χωρίο, είναι σαφές πως πρόκειται για τους Βυζαντινούς γιατί εννοείται “αμορφωσιά” από χριστιανικής άποψης.

Εν κατακλείδι, πρέπει να πούμε πως τα γεωργιανά κείμενα του 11ου αι.<sup>47</sup> είναι τα πιο πλούσια ως προς την αναφορά στο Βυζάντιο/τους Βυζαντινούς με όρους Ελλάδα/Έλληνας. Παρά την ένταση που επικρατούσε στις σχέσεις των δύο χωρών, δεν καλλιεργείται κλίμα εμπάθειας ή έχθρας εκ μέρους των συγγραφέων. Στα δύο κείμενα που εξετάστηκαν παρατηρείται η έντονη προσπάθεια του προσδιορισμού της γεωργιανής εθνικής συνείδησης και ταυτότητας πάντα σε σχέση με τους Βυζαντινούς. Χωρίς εξαίρεση το Βυζάντιο αναφέρεται ως Ελλάδα και ο Βυζαντινός ως Έλλην και, σε λίγες μόνο περιπτώσεις, ως Ρωμαίος. Αυτή η ορολογική ιδιαιτερότητα αναδεικνύει και υπογραμμίζει τη σταθερή συνέχεια του ελληνισμού στους Βυζαντινούς χρόνους. Τουλάχιστον είναι εμφανές ότι έτσι το αντιλαμβάνονταν οι Γεωργιανοί, οι άμεσοι γείτονες των Βυζαντινών από τη δημιουργία μέχρι και την πτώση της αυτοκρατορίας.

---

<sup>47</sup> Δεν αναφέρθηκε σκόπιμα στα δύο γεωργιανά Χρονικά της εποχής, η ανάλυση των οποίων θα μπορούσε να αποτελέσει αντικείμενο μιας άλλης μελέτης ή συνέχια της παρούσας. Εντούτοις, θα ήθελα να αναφέρω επιγραμματικά πως δεν παρουσιάζουν καμία διαφορά με τους υπό εξέταση Βίους. Αν και περιγράφουν με απόλυτη ακρίβεια και συνέπεια τη σύρραξη μεταξύ Βυζαντίου-Γεωργίας το 1021-1022, δεν υπάρχει πουθενά ούτε ένα “επιθετικό” επίθετο. Οι Βυζαντινοί με τον ηγεμόνα τους τον Βασίλειο Β' Βουλγαροκτόνο (976-1025) είναι οι εχθροί της χώρας. Ωστόσο, οι συγγραφείς είναι τόσο συγκρατημένοι στις αναφορές τους που πολλές φορές ο αναγνώστης έχει την εντύπωση ότι πρόκειται για απλό αντίπαλο και όχι τον εχθρό που εισέβαλε στη χώρα του.

Rusudan Tsanova (Tbilisi)

## Of the Origins of the Gender Problem: Women in *Odyssey*

In this paper, we present three heroines, whose public status, real status, and emotions, when analysed, make it clear that Homer was the first, who describes psychological portraits of women. The biographies of all three women comprise hushed up embarrassing episodes, which the author narrates in a seemingly haphazard manner. At the same time, all the three are concrete models for Homer. Anticlea is a selfless mother, Eurycleia is a regardful nurse, and Penelope is a faithful wife.

**Anticlea.** Main characters of epic stories usually have special ties with their mothers. For example, in the *Epic of Gilgamesh*, the mother – Goddess Ninsun – helps the main characters; in *Iliad*, Thetis helps Achilles; and in *Aeneids* Venus helps Aeneas. However, Odysseus does not have such a mother, as Anticlea is an ordinary mortal. According to *Odyssey*, she is dead and seems not to have been active even when she was alive. This is one of the features that make Odysseus different from other epic heroes. However, it should also be noted here that the mother's “genetic line” is dominant in Odysseus' biography. Anticlea is Autolyclus<sup>1</sup> daughter. According to myths, notorious robber and thief Autolyclus is Hermes' son (*Od.*, XIX, 395). It was from Hermes that he inherited the skills of a swindler. According to one account, Anticlea was believed to be Laertes' bride when she was seduced by Sisyphus.<sup>2</sup> Odysseus was born after this affair (*Eur., Iphig. A.*, 524, 1362). Thus, three cunning mythical men –

---

<sup>1</sup> Autolyclus is a transparent name meaning “The Wolf Itself” or “An Incarnation of Wolf”, which, according to some researchers, must be pointing to totemic roots (Мифы народов мира, Т. 1, Москва 1980).

<sup>2</sup> Autolyclus stole Sisyphus' herd. Sisyphus exposed him and seduced Anticlea.

Autolycus, Sisyphus, and Odysseus – become interconnected due to the insignificant figure of Anticlea (Soph., *Ai.*, 190; Soph., *Philoct.*, 417; Ovid. *Met.*, XIII, 31). The father – Laertes – plays a passive role in Odysseus' life, although he selflessly loves his son. Anticlea appears in the only passage in the text – the scene of her meeting with her son in the next world (XI, 140-224). In Hades, Odysseus asks the ghost of his mother about his home and learns that Penelope remains faithful to him (XI, 181-183).

**Euryclea.** Euryclea is the nurse of Odysseus and Telemachus. Both refer to her using the word τροφός “nurse” and “nanny” (II, 361; XVII, 31, etc.). In the very first chapter, she is described as κέδνα ἰδυῖα Εὐρύκλει (I, 428-429) – “Euryclea faithful of her duties”. In the text, Euryclea is mentioned with the same epithet that is used to characterise Penelope. The poem does not provide sufficient information about Penelope (unlike swineherd Eurylochus). The only thing we know is that Euryclea was quite young, when Laertes bought her for 20 oxen. Euryclea's father was Ops and grandfather was Peisenor. It is not clear why they sold the girl. We do not know either whether Ops and Peisenor were from Ithaca or some other region of Greece. The text says that Laertes showed as much respect to her as he did to his own wedded wife, but he did not take her to his bed out of respect for Anticlea (I, 432-433). The text does not say anything about Euryclea's marital status, but it says that she nursed him at her breast – οὐ δέ μ' ἔτρεφες ἀντὶ τῷ σῶ ἐπὶ μαστῶ (XIX, 482-483). A woman is able to breastfeed only after she gives birth to her own child, but the text does not mention either Euryclea's child or her husband (partner). On the contrary, it says that even Laertes did not touch her out of respect for his wife. It would be quite fair to note that the image of Euryclea has not received appropriate assessment. No female slave has ever had the power she had. Telemachus and Odysseus also trust her, which she deserves.<sup>3</sup>

The etymologies of Anticlea and Euryclea are also interesting. The second part of the names is linked to κλέος (“fame”). Ἀντι is a prefix meaning “opposite” and εὐρὸ means “broad”. Both women's names are linked to the notion of “fame, dignity” (κλέος τό, pl. κλέα “fame, glorious deeds”). The name of Anticlea, Odysseus' mother, means “opposite to fame” and Euryclea means “a person having a broad (big) fame.” The fact that relations between Anticlea and Euryclea are not described in sufficiently clear manner in the text is difficult to explain. It is a fact that Anticlea died (of sorrow for her son) before Odysseus returned home and

<sup>3</sup> Karydas C. H. P., *Eurykleia and Successors: Female Figures of Authority in Greek Poetics*, Lanham 1998.



Euryclea lived to meet Odysseus and even help him. She has big influence on Penelope and Telemachus, everyone treats her with respect, and she is a full-fledged member of the family.

**Penelope.** Penelope's faithfulness is constantly subject to control, doubts, and discussion. 1. Penelope's faithfulness is discussed by inhabitants of the nether world – Anticlea and Agamemnon (Agamemnon's ghost warns Odysseus not to trust his wife); 2. Inhabitants of the heavens (Athena) also express their opinion on Penelope's faithfulness; 3. Mortals, such as suitors, people, Menelaus, Telemachus, Eumaeus, and others also discuss Penelope's faithfulness; 4. It is interesting to analyse the emotional state of Penelope herself and her dreams.

It is obvious that Penelope's faithfulness is an issue discussed by everyone (in all three worlds). It should also be noted here that the problem of Penelope's faithfulness is still regarded to be a topical issue. Of course, we cannot touch on all details in this report,<sup>4</sup> so we will concentrate only on several episodes. At a gathering of Ithacans, Antinous told Telemachus on behalf of all suitors: "It is your beloved mother's fault not ours (II, 86). These three years past, and close on four, she has been driving us, Achaeans, out of their minds, by encouraging each one of us, and sending us messages without meaning one word of what she says (II, 89-92). And then there was that other trick she played us. She began to work on an enormous piece of fine needlework. "Sweet hearts," said she, "Godlike Odysseus is indeed dead (II, 96), still do not press me to marry again immediately, wait till I have completed a pall for my father-in-law, to be in readiness, for *Achaean women will talk* if this heroic man is laid out without a pall" (II, 97-102). And we assented; whereon we could see her working on her great web all day long, but at night she would unpick the stitches again by torchlight. She fooled us in this way for three years."

This passage is noteworthy in many respects. First: according to the suitors, Athena protects Penelope and the young suitors find themselves in her trap (a net she knitted), because they failed to understand for three years that they were being deceived. Antinous compares Penelope to three mythical characters: Tyro, Alcmene, Mycene. Homer mentions needlework several times and it always has important semantic overtones. Helen does needlework<sup>5</sup> as well as Paeacian Queen Arete and goddesses Circe and Calypso.

Penelope and Helen also do needlework. Having transformed the mythoritual model in *Odyssey*, the poet presents features for the portraits

<sup>4</sup> For details cf.: Tsanova R., *Images and Masks in Odyssey*, Tbilisi 2011, 166-206.

<sup>5</sup> Cf. "wooden horse" in: Tsanova R., 2011.

of Penelope and Helen: Needlework is associated with the deception of males. A woman doing needlework (spider-woman) definitely gains an upper hand over men. The lie is justified in Penelope's case, as it points to the woman's astuteness. Antinous was right, when he said that Penelope deceived all the suitors, giving hope and having something else on her mind. This episode in the epic text does not question Penelope's desire: The suitors understand that the woman does not want to get married. In the same episode, Penelope says a noteworthy phrase – “for Achaean women will talk”. The desire to protect her family and reputation plays a major role in Penelope's behaviour. It is this feature that distinguishes her from Helen and Clytemnestra. Penelope's behaviour can have several interpretations: 1. Penelope loves Odysseus so much that she does not even want to hear about any other man; 2. Penelope is ready to get married, if someone better than Odysseus emerges; 3. Penelope prefers to renounce her personal feelings in exchange for the reputation of a faithful wife and mother, thus surpassing her well-known cousins Helen and Clytemnestra. It is possible to say that the text makes all three assumptions possible. Penelope's artistic image comprises “numerous layers”, which is one of the first examples of a complicated portrait of a woman in world literature. In the following centuries, it is neither surprising nor difficult to solve female “puzzles”.

Before departing for Troy, Odysseus told his wife, raising her right hand (XVIII, 258): “Take care of my father and mother as at present, and even more so during my absence (XVIII, 267-268), but when you see our son growing a beard, then marry whom you will, and leave this your present home” (XVIII, 269-270). Raising a hand is the gesture of taking an oath. Odysseus made Penelope *give an oath* that she would behave in such a manner. Penelope remained faithful to her oath: She took care of Odysseus' parents and raised their son – Telemachus is already a man. She can now get married, as this is the initial condition. *This was also part of the oath*. Everything now depends on Odysseus. If he returns, Penelope will gladly welcome him.

What is said about Penelope: Menelaus speaks well of Penelope (IV, 110-111); swineherd Eumaeus names the people waiting for Odysseus body and soul – Eumaeus himself, Penelope, Laertes, and Telemachus (XIV, 171-173). Ithacans respect faithful Penelope. They condemned the queen's behaviour and called her *σχετλίη* (“ruthless”), when they took merry sounds heard from her home for a wedding reception.

Athena told Odysseus, who was born in Ithaca: Make no hurry, first test your wife to see whether she is waiting for you with all her heart,

shedding tears (XIII, 336-338). Athena also warns Telemachus in his dream: You should not remain so far away from home any longer. You know what women are – they always want to do the best they can for the man who marries them, and never give another thought to the children of their first husband, nor to their father either when he is dead and done with (XV, 20-23). Agamemnon's distrust is quite natural. Odysseus' doubts are also quite understandable. Telemachus can also be suspicious. However, even Athena (who is well aware of humans' deeds and thoughts) does not say directly that suspicions are impossible and Penelope is faithful. Probably this is due to the fact that she knows the woman's plans or that people often behave in an inappropriate manner. This may also be due to the assumption that everyone should think about what may happen or what could have happened. There may be other reasons: Gods may be enjoying themselves or the poet may be raising tensions for readers.

Telemachus is the one, who has more doubts about Penelope than others. Relations between a lonely mother and her only son are a well-known issue in fiction and *Odyssey* seems to be the first work, where this issue was touched on, because the poem raises problems in relations between not only Telemachus and Penelope, but also Telemachus and Orestes, and Penelope and Clytemnestra.

On his return from Sparta, Telemachus, who was agitated by his dream, tells Eumaeus: “My mother cannot make up her mind (μητρὶ δὲ ἔμῃ διχὰ θυμὸς ἐνὶ φρεσὶ μερμηρίζει – XVI, 73) whether to stay where she is and look after the house out of respect for public opinion and the memory of her husband, or whether the time is now come for her to take the best man of those who are wooing her, and the one who will make her the most advantageous offer” (XVI, 73-77). And Telemachus tells the visitor (Odysseus): “My mother will neither say point blank that she will not marry, nor yet bring matters to an end” (XVI, 126-127). This means that Telemachus is at a loss, saying one thing and then another.

It is a commonly held opinion that Odysseus and Penelope loved each other very much, but if we read the text, searching for words expressing love, the situation will seem different. Several words are used in Homer's poem to denote love and its manifestations. These are nouns ἔρωσ, φιλία, φιλότης and verbs ἀγαπάω, ἐράω, στέργω, φιλέω.<sup>6</sup> These words have various overtones, which are not important here. What is noteworthy is that none of the words are used when describing relations between Odysseus

---

<sup>6</sup> Шопина Н. Р., Изображение любовного чувства в гомеровском эпосе, Вестник древней истории, 1 (131), Москва 1975, 86-102.

and Penelope. Only once Homer uses φιλότης: Τὼ δ' ἔπει οὖν φιλότιτος ἔταρπῆτην ἑρατεινῆς τεριπέσθην μύθοισι, πρὸς ἀλλήλους ἐνέποντε "When they had had their fill of love they fell talking with one another" (XXIII, 300-301). In most cases, Homer uses φιλότης to denote bodily intimacy. In addition to φιλότης, we encounter φίλος: Penelope πόσις ποθέουσα φίλοιο (XVIII, 204). This word may mean "beloved", "soul-mate" or simply "relative", "closely related". In addition, Odysseus refers to "bed" as πολυήρατος "very desirable" (XXIII, 354). There are no other passages in *Odyssey* describing love or similar emotions. It is a fact that Odysseus does not speak anywhere with anyone about his love of Penelope. Moreover, he does not speak about love even to Penelope herself. It is logical to assume that even if Odysseus has affectionate feelings to his wife, they are not reflected in the poem. (It is noteworthy that other heroes do not speak about their love of women either.) No expression of feelings towards Penelope is visible when Odysseus finally meets her. However, Odysseus kisses his native land on Ithaca (XIII, 354). In other words, the hero's joy of seeing his native land is reflected in the manner usual for an epic poem - a physical action, but the hero does not behave in the same manner when meeting Penelope.

Praising Penelope, Odysseus is diplomatically moderate. He says that people do not say anything bad about her (do not condemn her), so her name has reached the heaven, emphasising again the *good name* Penelope has gained. Penelope's attitude towards Odysseus can be assessed by both her words and behaviour. Penelope complains in three episodes that gods destroyed her beauty, when Odysseus left for Troy and her heart is now sorrowful (XVIII, 180, 181, 251-253; XIX, 124-126). The woman does not want to choose any of the suitors, because she is sad and the only person, who she is looking forward to see (ποθέουσα) is Odysseus. At the same time, she *hesitates* (δίχα θυμὸς ὀρώρεται ἔνθα καὶ ἔνθα - XIX, 524), not knowing what to do - protect her house and Odysseus' bed (take account of gossip) or get married (XIX, 525-529). Penelope is happy when she sees Odysseus in a dream and thinks that the dream is real (ἔμὸν κῆρ χαῖρ' ἵ - XX, 89-90). When she learns that Odysseus has returned, she springs up from her couch, throws her arms round Euryclea, and weeps (XXIII, 32-33). When Odysseus discloses the secret of the bed, her knees loosen and her heart melts (τῆς δ' ἵ αὐτοῦ λύτο γούνατα καὶ φίλον ἦτορ - XXIII, 205), which is regarded as the expression of strong feelings with Homer (cf. corresponding passages: IV, 703; XVIII, 212; XXIV, 345). When Penelope finally recognises her husband, "she gazes upon him with love" (τῆ/ ἄσπαστός ἔην πόσις εἰσοροῶση - XXIII, 239) and from his neck she can in

no wise let her white arms go (δειρῆς δ' ἰοῦ πῶ πάμπαν ἀφίετο πῆχθε λευκῶ - XXIII, 240). Thus, to describe Penelope's spiritual state, Homer uses both external symptoms and her words. In spite of this, the sentiment Penelope has is not called ἔρωσ. She is waiting for Odysseus as the owner of the house and her protector, whose house she has to protect until he returns. It is no accident that Agamemnon praises Penelope's virtues (ajrethv) in the nether world, but this is an ethical notion, not emotional. *Penelope wants to be famous!* Penelope is effectively one of the first artistic images of a woman that rules a country. She rules Ithaca after Odysseus left for Troy. It is true that she has neither summoned an assembly of Ithacans nor made any important decisions, but she maintains the *status quo* on the island. Penelope's rule in Ithaca is nominal. She manages family affairs, taking care of her son and the name of her family and doing everything to maintain peace at home and outside it. She strictly controls her emotions.

Although Penelope's internal *ego* is sometimes presented in the shape of her "life" in dreams (which she describes to Odysseus, whom she sees as a wretched man), none of modern readers can say that she is emotionally convincing. Penelope is not angry because of being abandoned, having no more children, and being sexually frustrated. She is not jealous and she does not think whether her husband is faithful to her or not. She is satisfied that she has a lot to do at home and she is not angry that she has to cede her position immediately on Odysseus' return. She does not say anything even when Odysseus tells her after the very first night they spent together on his return that he has to leave her again. Readers may get the desire to correct flaws in Penelope's psychological profile and may ask a question: Does she subdue negative emotion or does she have a secret life? This is the most topical question that arises regarding Penelope. The problem became a source of inspiration for many authors in the following centuries. This became evident as early as in Ovid's *Heroides*, where Penelope is right and angry. The woman complains about being left alone in her bed, she is angry and doubtful. She suspects that Odysseus has a mistress, that she is losing her beauty, and so forth.<sup>7</sup>

The analysis of the text makes it clear that Homer created the image of Penelope as a faithful wife within the so-called "triple parallelism" model: Penelope, Clytemnestra, and Helen (women of one generation, who are, in addition, relatives) represent various mythic models, but all three have the

---

<sup>7</sup> Hall E., *The Return of Ulysses (A Cultural History of Homer's Odyssey)*, I. B. Tauris, London, NY 2008, 120.

potential to resemble the other two. In other words, each of them can be regarded as the “failed incarnation of others”.

Let us try to clarify this aspect: As said above, Homer created the *epic model of a faithful wife* in the shape of Penelope, but Penelope's epic image has mythic roots and, as known, myths are symbols. Penelope as a symbol is a duck (garganey) and ducks can walk, fly, and swim. Their potential is multifaceted. On the mythic level, Penelope is no worse than her renowned cousins Helen and Clytemnestra. According to some mythic versions, she shared her bed with all 112 suitors in search of the best husband.

On the mythic level, only quality makes the difference between Penelope and Helen: Penelope is a duck and Helen is a swan (Leda reincarnated as a swan had Helen from Zeus in the guise of a swan. According to one version, Helen hatched from a swan egg.). It is noteworthy that it is due to the paradoxical nature of myths that a swan known as a symbol of most faithful partner is presented as a symbolic archetype of the most unfaithful wife.<sup>8</sup> It is true that according to zoological classification, the symbols of Penelope-duck and Helen-swan are in one group, but they belong to various classes and a duck is a duck and a swan is a swan. Epic Penelope is “aware of” her symbolic position: She is neither Zeus' daughter nor the most beautiful among mortal women and, unlike Clytemnestra, she is not the queen of the richest hegemonic country either. Penelope as a symbol can sometimes be seen in the epic model created by Homer, which becomes evident in her well-known suspicions and the dreams she sees. The poet plays with readers. As Aristotle said, the function of literature is to ensure satisfaction from playing and guessing.

---

<sup>8</sup> This can also be explained: 1. Helen's treason is not due to her personal will, as she acts in accordance with the will of the goddess of love; 2. Helen unwillingly becomes involved in making the curse of Pelopides some true. According to this curse, the descendants of Pelopides must never have faithful wives and marital happiness. Presumably, this is why lyric poets are trying to rehabilitate Helen.

Giorgi Ugulava (Mainz)

## Fragen der Staatsbildung anhand der *Antigone* von Sophokles

*Antigone* von Sophokles ist ein altgriechisches Werk und überhaupt eines der fundamentalen Werke der Weltliteratur überhaupt, in dem die vorgestellte Problematik und ihre Thematik weiter, als ihre geographischen, historischen oder anderen Grenzen gehen und allgemeinen Charakter tragen. Deshalb ist es auch aus heutiger Sicht außerordentlich wichtig. Die Themen, die Rezipienten von *Antigone* beim Lesen und Ansehen begegnen, bleiben noch heute, im XXI Jahrhundert als diskutierte und ungelöste Fragen. Dieses Werk ist besonders wichtig unter der Berücksichtigung, dass Bildung und Organisation des Staates, Beziehungen zwischen der Gesellschaft und dem Staatsführer, Zusammenhänge zwischen göttlichen und menschlichen Gesetzen, Konfrontation zwischen Individuum und System, Zusammenhang mit Tyrannei und viele andere Fragen, hervorgehoben sind. In diesem Sinne ist *Antigone* ein paradigmatisches Werk für die Forschung der Staatsbildungsformen in der schöngeistigen Literatur der antiken Epoche. K. Maier stellt fest (6, 216),<sup>1</sup> dass auch die modernen Aufführungen der *Antigone* sehr politisiert seien. Dementsprechend bietet uns die Bewertung der *Antigone* außerordentlich wichtige Informationen für einen Diskurs, nämlich welchen Einfluss Sophokles mit solch einem politischen Werk auf die ganze europäische Zivilisation im Sinne der Staats- und Gesellschaftsbildung ausübt.

Zunächst muss festgehalten werden, dass, wie in der Erörterung über *Antigone* bereits gesagt wurde, die in der Tragödie beschriebene und

---

<sup>1</sup> "Und das gilt unbeschadet der Tatsache, dass die *Antigone* auf unsern Bühnen immer wieder auch als politisches Stück aufgeführt worden ist, zumal in unsern Tagen als Drama vom Widerstand gegen die Staatsgewalt."

besprochene Thematik allgemeinen Charakter trägt und im Kreis der Wissenschaftler und Forscher bis heute ausführlich diskutiert wird. Dementsprechend gibt uns *Antigone* keine Möglichkeit, eindeutige Schlussfolgerungen zu ziehen. Die in der Tragödie beschriebenen Ereignisse und ihre Auswertung ermöglichen ganz unterschiedliche Interpretationen und Wahrnehmungen. Jede diametrale Position kann mit logischer Argumentation begründet werden. *Antigone* umfangreiche Welt ermöglicht dies zu tun. Ganz richtig sagt R. Gordesiani dazu (4, 355): *Antigone* bietet mehrere, oft gegensätzliche Interpretationen. Keine Frage ist darin gerade gestellt, nirgendwo ist eine dominante, bestimmte Position offensichtlich gegeben, die zeigt, was im Spiel passiert. In der Tragödie werden zwei Helden einander entgegengesetzt, aber es ist schwer zu sagen, welcher davon am wichtiger ist, welche Rolle der Protagonist zu Sophokles Zeiten spielte.“ B. Knox schreibt über *Antigone* (5, 75): “Die Auseinandersetzung zwischen Antigone und Kreon ist natürlich mehr als eine Konfrontation zwischen dem wahren und dem falschen Helden. Der Konflikt stellt die wichtigsten politischen und religiösen Fragen in den Vordergrund.“<sup>2</sup>

Unter Berücksichtigung der obengenannten Faktoren ist es eine logische Folge, dass es, wie bereits gesagt wurde, bei Wissenschaftlern, Forschern und Denkern mehrere Versionen der Auswertung und Interpretationen *Antigones* gibt. Für die Forschung sind die Meinungen von G. Hegel, J. Latacz und W. Schadewaldt zu diesem Sachverhalt wichtig.

Die zwei Haupthelden des Werkes sind Kreon, der Tyrannos (τύραννος) von Theben, und Antigone. Gerade diese zwei Helden symbolisieren die weltanschauliche Auseinandersetzung, die das ganze Werk begleitet. Die beiden Positionen sind logisch und mit Argumenten begründet. Beide haben ihre eigene Wahrheit und ihre Konfrontation ist nicht persönlich, sondern sie trägt mentalen und weltanschaulichen Charakter. Die Tragödie spielt sich in der Stadt Theben ab, nach dem Krieg zwischen der Söhne von Ödipus - Eteokles und Polyneikes, um das Königreich.

Nach dem Tode des Eteokles übernimmt Kreon die Herrschaft und handelt ganz logisch und legitim. Er trifft die Entscheidung, den im Kampf um seine Heimatstadt gefallenen Eteokles mit großer Ehre zu begraben, aber Polyneikes, der feindlichen Truppen nach Theben führte, ohne Bestattung zu lassen. Das Motiv Kreons für eine solche Entscheidung trägt nicht den Charakter der persönlichen Beleidigung oder Rache,

---

<sup>2</sup> “The clash between Antigone and Creon is of course much more than a confrontation of the true hero with the false. The conflict raises political and religious questions of the highest importance.”



sondern er will, dass die ganze Polis den Unterschied zwischen dem für die Heimat gefallenen Bruder und dem Verräter sieht. Sein Beschluss wird vor allem aufgrund der Sorgen um die Heimatpolis Theben diktiert und das ist legitim. Die Opponentin dieses Beschlusses ist Antigone. Für sie sind die Sitten wichtiger und nicht das geschriebene Gesetz, die Beerdigung eines Verstorbenen und nicht der Befehl des Herrschers der Polis. Deshalb gehorcht sie nicht dem Befehl Kreons und lässt sich nicht von der auferlegten Strafe abschrecken, sondern beerdigt ihren Bruder Polyneikes, der ohne Bestattung liegen gelassen wurde. Es ist klar, dass Antigones Verhalten auch rechtmäßig ist. Sie hält sich an die Tradition vergangener Generationen, Verstorbene zu begraben, und stellt diese Tradition über Kreons Befehl. Antigone (*Antigone*, 450-470) antwortet Kreon, dass sie über Kreons Befehl sehr wohl Bescheid wisse, aber sie stelle die Gesetze, über den menschlichen Beschluss, die ihr Zeus auferlegt hätte. Das von Menschen gebildete Gesetz könne keinesfalls wichtiger sein als das nicht geschriebene, uralte Gesetz. Während Kreon im Interesse des Staates handelt, sind für Antigone die Verantwortung gegenüber ihrer Familie und den Familienangehörigen (Bruder) am wichtigsten, noch vor Stammsitten und darauf basierenden nichtgeschriebenen Gesetzen.

Es ist interessant, was es für Unterschiede auf der terminologischen Ebene gibt. Kreons Befehl wird mit dem Begriff *keruvgma* ausgedrückt, was Verordnung und Mitteilung bedeutet und sich wesentlich von *vómoç* unterscheidet, was Besuch, Gesetz, Recht heißt und für Athens Zuschauer wichtiger war als *keruvgma*. Kreon versucht seinen Befehl auf die Höhe des absoluten Gesetzes zu stellen und ihn zu einer obligatorischen Kategorie zu machen, aber Antigone lenkt die Aufmerksamkeit darauf, dass der mit *keruvgma* bezeichnete Befehl Kreons weniger legitim ist, weil er keine Sitten, keine göttlichen und nicht geschriebenen Gesetze berücksichtigt und er eine nur von einem Menschen, von einem Subjekt getroffene Entscheidung ist.

Die Konfrontation zwischen Kreon und Antigone führt zu keinem Ergebnis. Jeder von ihnen handelt nach seinen eigenen selbst anerkannten Prinzipien. Nach Hegel heißt es: (nach der griechischen Literatur von R. Gordesiani 4, 356) "Konflikts Wesen der Tragödie liegt in Opposition zwischen zwei gleichberechtigten Gebiete - Staat und Familie, genau gesagt in staatlichen, absolut echten Recht und absolut dem gleichen Familienrecht". In *Antigone* jedem Wort sind auf den Vordergrund Blutsverwandtschaft und daraus ausgehende Pflicht vorgestellt.

Kreon und Antigone stellen jeweils das neue und das alte Recht dar. Ihre Konfrontation trägt paradigmatischen Charakter und *Antigone* ist

nicht die erste Tragödie in der altgriechischen Literatur, die dieses Problem – Unvereinbarkeit rechtlicher Normen des neuen und alten Rechts – in den Vordergrund stellt. Obwohl sowohl Antigone als auch Kreon ihre eigenen Werte haben, auf denen ihre Rechte basieren, muss Kreon die Verantwortung haben. Hierbei muss angemerkt werden, dass die Zuschauer Athens eher die Antigones Position angenommen haben müssten, weil sie im Unterschied zu Kreons Position, die nur auf dem subjektiven Gedanken eines Menschen basiert und keine göttlichen Gesetze berücksichtigt, nicht nur religiöse Normen, sondern auch in der damaligen Epoche vorhandenen hellenischen Werte und kulturelle und mentale Besonderheiten achtete. Wenn man das tragische Ende Kreons am Ende des Werkes betrachtet, lässt sich daraus schließen, dass Sophokles wollte den göttlichen Gesetze und Tradition, den Sitten angepasste und darauf basierte Rechtes Vorteil gegenüber den neuen Gesetze und Recht mehr zeigen, das keine religiöse, kulturelle Besonderheiten und nicht geschriebene Gesetze berücksichtigt, als zwei gleichartige rechtliche Ebene und Unvereinbarkeit von zwei Rechte demonstrieren. Tragisches Ende des Werkes besichert uns, dass die neuen Normen der Rechte sollten sich gestärkt sein, und keine traditionelle Rechte und keine religiöse, kulturelle und mentale Besonderheiten der Gesellschaft ausschließen soll in Übereinstimmung mit Sitten und Traditionen. Nur durch diesen Weg ist es nämlich möglich, den gesellschaftlichen Konflikt zu vermeiden.

Gleichzeitig, im Vergleich zu Antigone wächst sich die Verantwortung von Kreon weil Antigone das ordentliche Mitglied der Öffentlichkeit ist, aber Kreon ist der Herrscher von Polis. Genau Kreon, als Beamte ist verpflichtet mit seinen Gesetzen nicht fremd für seine Gesellschaft zu sein, weil der Herrscher für den Staat sein muss und nicht umgekehrt, Staat für den Herrscher. Kreons Befehl wirkt völlig unerheblich und fremd auf die Mitbürger.

Kreons und Antigones Konflikt ist ein klassisches Muster der Konfrontation zwischen einem Individuum und dem Systems. Antigone – eine ordentliche Bürgerin – weigert sich, dem für sie kulturell und mental absolut nicht annehmbares Gesetz zu gehorchen. Sie widersetzt sich dem staatlichen System, das Kreon bezeichnet. Kurz gesagt, die Kräfte sind nicht gleich. Es ist klar, dass Antigone aufgrund ihrer Prinzipien bestraft werden wird, wobei auch Kreon und seine Familie ein tragisches Schicksal erleiden. Sophokles versucht uns zu zeigen, dass der Schwerpunkt des Staates das Individuum, der Mensch sein muss. Wenn dieses Prinzip nur einmal vernachlässigt wird, wird dann das Staatssystem im Auge der Gesellschaft marginalisiert und auch ein ähnliches System, das bereit ist,

gnadenlos nur noch Menschen zu opfern, ist früher oder später zum Scheitern verurteilt, so wie Antigones oder Kreons Fall bei der Opposition des Systems und des Individuums. Diese Opposition endet für Individuum tragisch, aber ebenso erwartet das diskreditierte System in Zukunft auch eine Katastrophe. Um den Konflikt zwischen dem Staatsapparat und dem Individuum zu vermeiden, trägt der Staatsführer die Verantwortung. Nichtsdestotrotz ist es, wie bereits oben erwähnt, unmöglich, im Konflikt zwischen Kreon und Antigone positive und negative Helden zu bestimmen. Es ist aber klar, dass für das Entstehen des Konflikts und der Zwickmühle vor allem Kreon verantwortlich ist.

Ich würde J. Lataczs Meinung zustimmen, dass sowohl Kreon als auch Antigone schuldig seien, weil beide ihre Meinungen für die absolute Wahrheit halten und sie als absolut wahrnehmen, was ein Zeichen von Hochmut ist, da die absolute Wahrheit nur von Göttern verkündet werden kann.

Noch ein Charakterzug, den Antigone und Kreon gemeinsam haben, ist die Verweigerung einer alternativen Meinung, obwohl diese Meinung von Menschen, die für sie Gutes tun wollen, ist. Kennzeichnend dafür ist, dass sowohl Kreon bei Haimons Fall, als auch Antigone bei Ismenes Fall nichts hören wollen und keine andere Meinung zulassen, sondern alles, was ihnen Wohltäter, die ihrer Meinung nicht zustimmen, sagen, aggressiv aufnehmen.

Ebenso unternehmen weder Kreon noch Antigone einen Schritt zur Lösung des Konflikts. Beide sind kategorisch und kompromisslos. Doch man muss hinzufügen, dass in der ersten Etappe des Konflikts zwischen Kreon und Antigone, sich eher Kreon nachgiebig verhält. Er fragt die vom Wächter gebrachte Antigone (*Antigone*, 446-447), ob sie über seinen Befehl Bescheid wisse. Damit gibt er Antigone die Möglichkeit, mit einer negativen Antwort den Konflikt rechtzeitig zu regulieren, aber Antigones kategorische Antwort verhindert einen Kompromiss. Sie handelt offen gegen Kreon, verweigert ihm Gehorsamkeit, stellt die Legitimität von Kreons Befehl unter Zweifel und lehnt sich gegen Kreons Staatsherrschaft tatsächlich auf.

Nach der Besprechung der allgemeinen Fragen widme ich mich der Beschreibung konkreter Helden. Ausgehend von unserem Thema ist der Herrscher von Polis – Kreon ein besonders interessantes Objekt. Dementsprechend wird der Hauptakzent auf ihn gelegt. Von besonderem Interesse und Betrachtung ist, mit welchen Prinzipien er seine Polis regiert, ob es sich bei seiner Herrschaft um gemäßigte Selbstherrschaft

oder Tyrannei handelt und was für eine Veränderung seine Person vom Anfang des Aktes bis zur Entwicklung durchlebt.

Am Anfang der Tragödie ist Kreon ein legitimer Herrscher, der von der Öffentlichkeit die völlige Unterstützung bekommt. Er wurde König von Theben nach dem Krieg zwischen den Brüdern (Eteokles und Polyneikes). Er hat Theben aus großer Not (es wird aber nicht konkretisiert, wie) gerettet. Er hört auf die Weissagungen des Teiresias (*Antigone*, 994, 1058, 1162) und dies verdeutlicht bei der Darstellung seiner Herrschaft, dass er auf die Unterstützung göttlicher Kräfte zurückgreift. In den Versen 155-162 sagt der Chorführer direkt, dass die Götter selbst Kreon Macht verliehen hätten (*Antigone*, 155-162). Bevor Kreon wichtige Entscheidungen trifft, diskutiert er mit seinen Mitbürgern, um ihre Meinung zu erfahren. Die Diskussion mit den Mitbürgern und der Wunsch nach ihrer Meinung zu regieren, stimmen die Rezipienten am Anfang positiv ein und entsprechen völlig dem hellenischen Standard der Staatsführung. Es handelt sich dabei um einen demokratischen Strich in Kreons Staatsführung.

Auf Kreons demokratischen Vorschlag gibt der Chor eine Antwort, die in einer demokratischen Staatsführung oder im gemäßigten und regulierten System kaum vorstellbar ist. Der Chor, der aus den alten, weisen, erfahrenen und angesehenen Menschen besteht, antwortet Kreon gehorsam, dass alles so sein werde, wie er, Kreon, es beschliesse, weil er sowohl über Lebende als auch Verstorbene Macht hat (*Antigone*, 211-215). Tatsächlich impliziert der Chor mit dieser Antwort, dass sie, die Bürger der Polis, die die gesellschaftliche Position darstellen müssten, also die reichsten Menschen (*Antigone*, 843) und die einflussreichsten Bürger (*Antigone*, 940), im Grunde keine eigene Position haben. Sie sind nicht nur bereit, auf ihre gesetzlichen und legitimierten Rechte und Funktionen – an der Verwaltung der Polis teilzunehmen – zu verzichten, sondern sie sind auch bereit, jedem Beschluss Kreons zu gehorchen und hinzunehmen. Der Chor geht noch weiter und erkennt Kreons Recht, alles im Land auf seine Art und Weise zu beschließen, an und darüber hinaus ist er auch bereit, Kreons Ausübung der Rechte auf die andere Welt anzuerkennen. Der Chor sagt, dass das Gesetz über Verstorbene in Kreons Hand liege. Diese Phrase ist gleichzeitig die Schlüsselphrase für die Bewertung der Gestalt von Kreon. Der Chor stellt Kreon, einen sterblichen Staatsführer auf die Höhe der Götter (oder ist gezwungen so zu handeln) dar und erkennt seine Rechte über die Welt der Verstorbenen, über die Welt, die nur Götter regieren, an. Ähnliche Beziehungen zu einem Staatsführer trifft man in keiner weiteren Staatsform außer Tyrannei.

An anderen Stellen der Tragödie ist die völlige Gehorsamkeit des

Chores leichter zu erklären und zu interpretieren. Kreons Stil und Form der Staatsführung und die Beziehung zu seinen Mitbürgern sind aggressiv und spöttisch. In Zeilen 280-290, im Gespräch mit dem Chor wendet er sich an ihn (nämlich an den Chorführer) in grober Form, befiehlt ihm zu schweigen und sagt zu dem ältesten, herausragenden und angesehenen Bürger, dass er "dümmer" werden würde. Grund für die Verärgerung war nur ein vorsichtiger Hinweis des Chores (*Antigone*, 278-279), ob den Göttern seine Entscheidung gefallen werde. In den Versen 305-325 ist der Wächter Opfer von Kreons spöttischer und aggressiver Behandlung (*Antigone*, 305-325). Kreon beschimpft ihn schonungslos, droht ihm und seine Worte bedeuten, dass nur er die Fragen des Todes und Lebens von Theben und allen seinen Einwohnern entscheiden könne. In der Tat tritt hier Kreon als Herrscher auf, der eine alternative Position oder eine andere Meinung nicht akzeptiert und denjenigen, der sie äußert, unverzüglich als seinen Feind betrachtet. Dabei handelt es sich um einen Punkt, der für eine tyrannische Staatsführung charakteristisch ist.

Diese Eigenschaft Kreons, eine andere Meinung kategorisch nicht zu akzeptieren, auch wenn es sich um eine Meinung seiner Wohltäter handelt, sieht man noch deutlicher an der folgenden Etappe der Handlung. Er greift nicht nur die Gesellschaft, sondern auch die Menschen an, die seine Verbündeten, seine Wohltäter, sind. Sein eigener Sohn, Haimon, wird aufgrund einer Meinungsdivergenz zum Gegner seines Vaters. Am Ende des Werkes ist Kreon bereit, auch Teiresias anzugreifen, mit dessen Hilfe er den Herrscher der Stadt wurde und der tatsächlich den Wunsch der Götter repräsentiert. Allmählich transformiert Kreons literarische Gestaltung von einem bei den Göttern beliebten und für Polis sorgenden Herrscher bis hin zu einem Tyrannen.

Es ist offensichtlich, dass Kreons Verhalten zu seinen Mitbürgern Theben in Angst versetzt und das ist nachvollziehbar. Antigone sagt direkt (*Antigone*, 505-508), dass der Chor mit ihr Mitleid habe, aber er habe Angst, seine eigene Meinung zu äußern. Auch Haimon warnt Kreon, dass das ganze Theben sich gegen ihn auflehne (*Antigone*, 733).

Haimon teilt ihm auch mit, dass er von der Macht geblendet sei und nicht hören wolle, was das Volk sage und denke, das gegen seine Gesetze sei (*Antigone*, 688-700). Auch Teiresias warnt ihn, dass seine Mitbürger gegen ihn seien.

Kreon, für den jede alternative und abweichende Meinung nicht annehmbar ist, der jeden, der eine andere Meinung äußert, sofort für seinen Feind hält, verliert allmählich die Staatsmacht. Er wird von seiner Polis als fremd empfunden und befindet sich in der völligen Isolation von seinem

Volk. Die Fremdheit und die Isolation werden umso größer, je radikaler Kreon in seinen Vorstellungen ist und je mehr er daran glaubt, dass nur er recht habe. Die Fremdheit und die Isolation innerhalb der Gesellschaft führen zur Gründung der Tyrannei, weil es eine obligatorische Voraussetzung der Tyrannei ist, dass ein Herrscher sich nicht für das Interesse der ganzen zu regierenden Gesellschaft, sondern sich für das Interesse einer konkreten, für ihn annehmbaren und angenehmen Gruppe einsetzt. Je weniger diese Gruppen vertreten sind, desto gewaltiger ist Tyrannei.

So ist es auch in Kreons Fall. Es wird gesagt (*Antigone*, 164), dass Kreon nur die für ihn annehmbare und von ihm selbst gewählte Gruppe regiert und nur mit ihr diskutiert, weil ihr unvermeidliches Schweigen ein Zeichen der garantierten Zustimmung ist. Ebenso wird ausgedrückt, (*Antigone*, 173), dass Kreon die ganze Macht alleine habe. Im Vers 193 wird deutlich dargestellt, dass er die Gesetze selbst beschließt und ausübt. Er fordert zudem die völlige Gehorsamkeit von seinen Mitbürgern (*Antigone*, 676). Außerdem hört er auf niemanden und akzeptiert keine Meinungen der anderen Menschen (*Antigone*, 757). Sehr interessant ist die Analyse der Verse (59-60) von B. Knox (5, 63), in der er zu dem Schluss kommt, dass an dieser Stelle das Wort *turavnnwn* Kreons absolute Macht bezeichnen müsse, aber die Pluralform von diesem Wort und das begleitende Wort *kravth* bedeuten, dass Kreon die ganze Macht und alle Sektoren der Staatsregierung in seiner Hand habe.

In der Tat ist Kreon ein klassischer Tyrann, also ein Mensch, der die ganze Macht hat; die Mitbürger haben Angst vor ihm und können ihre eigene Meinung nicht äußern. Er selbst beschließt Gesetze und seine Gesetze stimmen nicht mit den göttlichen, nicht geschriebenen Gesetzen überein, er hört auf niemandem und nimmt keine andere Meinung an. Von den Bürgern fordert er die völlige Gehorsamkeit und berät sich nur mit den für ihn passenden Bürgern. Nach der Zusammenfassung dieser Eigenschaften lässt sich erschließen, dass Kreons Herrschaft tyrannisch ist.

Tyrannische Staatsherrschaft und Fremde innerhalb seiner eigenen Gesellschaft zeigt, dass Kreon stets grundlos annimmt, dass seiner Macht und seiner Herrschaft eine Gefahr drohe. Er spricht immer über Verschwörung und Aufstand. Das lässt sich in seinen Gesprächen mit dem Chor und mit Haimon beobachten. Seine Vorstellungen gehen so weit, dass er bereit ist, den Seher Teiresias, mit dessen Hilfe er zur Macht gelangen hat und Theben regiert, für die Teilnahme an der Verschwörung schuldig zu machen und ihn als Waffe der Feinde zu bezeichnen. Mit solchem Verhalten stellt er seine Legitimität und die Rechtmäßigkeit seiner Regierung unter Zweifel, weil ein Herrscher eine solche Angst nur

in der Regierung verspürt, in dem er seine Herrschaft usurpiert hat und ohne die Zustimmung und den Wunsch der Bürger regiert. Modell einer solchen Regierung ist Tyrannei.

Kreons Hauptproblem ist nicht die Tatsache, dass er einen Fehler macht. Einen Fehler kann jeder Herrscher und überhaupt jeder Mensch machen. Zur Katastrophe führt ihn der Wunsch, seinen Fehler nicht als solchen anzuerkennen. Trotzdem ist die Motivation der Handlung Kreons bis zum Ende der Tragödie seine Sorge um die eigene Polis. Kreon hat die gegenseitige Beziehung zwischen dem Herrscher und der Gesellschaft, dem Volk, falsch verstanden und sich falsch vorgestellt. Er macht den Fehler genau auf der weltanschaulichen Ebene. Für Kreon ist das Hauptkriterium – die Ordnung (κόσμος). Nach seiner Vorstellung muss der Herrscher ein Garant für die Wahrung der Ordnung innerhalb der Polis sein. Er äußert seine Vorstellungen über die gegenseitige Beziehung zwischen Herrscher und Volk und sagt (*Antigone*, 662-680), dass die erste Pflicht und das einzige Recht des Volkes seine bedingungslose Gehorsamkeit dem Herrscher und den Gesetzen gegenüber seien. Nach dieser anfänglich friedlichen Idee – für sein Polis zu sorgen, entsteht eine andere Idee, die im Laufe der ganzen Weltgeschichte viele tyrannische, despotische oder andere Regierungen absoluter Art geschaffen hat. Nur er, Kreon weiß, was für die Polis nötig und was für ihn selbst gut ist, aber das Volk, die Gesellschaft hat kein Mitspracherecht und muss nur gehorchen. Dieses Postulat ist äußerst undemokratisch und jedes despotische Regime besteht auf einer solchen Grundlage – unter dem Deckmantel deklarierten netten Ziele die ganze Macht in der Hand eines Menschen oder einer Gruppe zu konzentrieren. Für Kreon besteht diese "nette Idee" darin – die Polis von Anarchie zu befreien (*Antigone*, 672), aber in der Tat versteckt sich hinter dieser Idee Tyrannei. Der Schlüssel zur Tragödie ist der Dialog zwischen Haimon und Kreon, den K. Maier ganz treffend "Monument des politischen Denkens" bezeichnet (6, 218).<sup>3</sup> Während Haimon die Idee äußert, dass der Herrscher für das Volk sein müsse, ihm zuhören und seine Interessen schützen müsse, vertritt Kreon eine umgekehrte Meinung – das Volk gehöre dem Herrscher, sei sein Eigentum und müsse dem Herrscher gegenüber bedingungslos gehorsam sein. Kreon sagt: "οὐ τοῦ κρατοῦντος ἡ πόλις νομιζεται – wird nicht gesagt, es sei die Stadt des Herrschers" (*Antigone*, 738) und weiterhin: "πόλις γὰρ ἡμῖν ἀμὲ χρὴ τάσσειν ἐρεῖ"; – Polis sagt mir wohl, was ich ordnen muss?" (*Antigone*,

---

<sup>3</sup> "Das Gespräch zwischen Vater und Sohn ist eines der bedeutendsten Monumente des politischen Denkens."

734).<sup>4</sup> In der Tat weigert sich Kreon seinem eigenen Volk zuzuhören, seine Interesse zu berücksichtigen, etwas zu erfahren und zu lernen. Das alles ist für Kreon kategorisch nicht annehmbar und genau hier macht Kreon einen fundamentalen Fehler. Von Haimon erfährt er, dass der Herrscher, der sein Volk nicht hört, ähnelt dem Herrscher in der Wüste (*Antigone*, 739). Haimon deutet Kreon an, dass das Volk die Machtquelle darstelle und dass seine Macht ohne Berücksichtigung des Willens des Volkes und überhaupt ohne das Volk eine Fata Morgana sei, die der Mensch in der Wüste sehen könne. Der Staat oder die Gesellschaft seien für das Volk geschaffen und ohne Volk sei der Staat wie eine Wüste. Haimon sagt Kreon, dass seine einzige Chance darin bestehe, dass er etwas lerne, etwas verstehe und etwas verändere – “der Mann, der weise ist, empfindet es nicht als beleidigend, vieles zu erlernen.” Zweimal verwendet Haimon (*Antigone*, 710, 723) in Bezug auf Kreon das Verb “manqavnein-lernen, erkennen,” doch Kreon hört nicht auf seine Ratschläge. Er ist blind vor Macht und er ist sicher, dass er mit seiner Macht alles vermag und damit das Urteil für sich bringt. Kreon macht für die Polis, was er selbst für richtig hält und führt dies so aus, dass er niemanden um Ratschläge bittet und vor allem ignoriert er sein Volk. Aber sowohl nach dem hellenischen als auch nach modernem westlichem Verständnis ist es die primäre Pflicht des Herrschers, seinem eigenen Volk zuzuhören und zu verstehen, was das Volk will und was es braucht. Dementsprechend muss ich B. Zimmermann zustimmen (7, 130), der der Meinung ist, dass nach der Vorstellung damaliger Zuschauer von Athens Kreon unbedingt als Tyrann gelten müsste.

Wie bereits erwähnt, umfasst *Antigone* eine ganze Reihe von Problemen und gibt uns die Möglichkeit, umfangreiche Schlussfolgerungen zu ziehen. Das geniale Werk von Sophocles zeigt uns, dass das Gesetz, das nicht für das Volk und für die Gesellschaft bestimmt ist und ihren Interessen nicht entspricht, öffentliche Konflikte erzeugt. Diese Konflikte vertiefen auch das Verhältnis und den Glauben der Herrscher, dass sie (die Herrscher), Staat, Gesetze und andere Staatssymbole nicht für das Volk sein sollten, sondern umgekehrt sich das Volk dem Staat anpassen soll. Kreons Handlungsmuster gibt uns eine gute Möglichkeit, dieses Prinzip zu verallgemeinern und die Schlussfolgerung zu ziehen, dass die Verwaltung des Staates ohne die öffentliche Unterstützung dasselbe Ende wie in Kreons Fall hätte. Ich kann den Meinungen der Wissenschaftler

---

<sup>4</sup> Deutsche Übersetzung: Sophokles, Tragödien, übersetzt von Woerner R., Hölderlin F., Wendt G., Vilbrandt A., Hamburg 1958.  
Original text: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0185>



nicht zustimmen, die der Ansicht sind, dass Kreon und Antigone gleichermaßen schuldig seien und gleichermaßen Recht hätten und dass *Antigone* eine Schicksalstragödie sei. Im Gegenteil, die Analyse der Konfrontation zwischen Kreon und Antigone auf der Ebene der Staatsbildung zeigt uns, dass Kreons Katastrophe unvermeidlich und logisch war und er während des ganzen Spiels durch sein Handeln planmäßig zu einem solchen Ende gelangte. In der Finalszene des Werkes ist Kreon, der Mann, der glaubte, dass er mit seiner Macht alles vermöge, gedrückt, vernichtet und allein geblieben ist und er glaubt an die Vergänglichkeit dieser Macht.

Wahrscheinlich ist auch Antigones tragisches Ende logisch. Antigones Verweigerung der Gehorsamkeit hat die ganze Polis ermutigt. Tatsächlich hat Antigones Ungehorsam Kreons Herrschaft beendet. Ihr Mut hat auf die Mitbürger eine große Wirkung und die am Anfang des Werkes von dem Staatssystem isolierte Antigone erhielt am Ende des Werkes die öffentliche Unterstützung, obwohl sie diese Opposition in solcher Weise beendet, wie die im Laufe der Geschichte der Menschheit gegen das System kämpfende viele andere Opponenten beendet haben. Sie stirbt, aber nach ihrem Tode ist Theben besser als vor ihrem Tode.

Sophokles *Antigone* ist eine Warnung vor der Tyrannei, weil Kreon im Verlauf der Handlung vor den Augen der Rezipienten von einem legitimierte Herrscher zu einem Tyrannen transformiert. *Antigone* ist auch eine Warnung, dass in jedem Menschen ein Tyrann versteckt sein kann und die Tyrannei auch auf der Grundlage von friedlichen und freundlichen Ideen entstehen kann.

Wenn wir *Antigone* und ihre politische Lage und Inhalt nur noch oberflächlich bewerten, glauben wir daran, dass dieses Werk hochmodern ist und die darin dargestellte politisch-gesellschaftliche Problematik bis heute nicht an Aktualität verliert.

#### LITERATUR:

- › 1) Sophoclis Tragoediae, T. II, ed. by R. D. Dawe, Teubner Verlagsgesellschaft 1979.
- › 2) Sophokles, Tragödien, übersetzt von R. Woerner, F. Hölderlin, G. Wendt, A. Vilbrandt, Hamburg 1958.
- › 3) *The Theban Plays of Sophocles*, translated by D. R. Slavitt, Yale University Press, New Haven, London 2007.
- › 4) Gordeziani R., *The Greek Literature*, Tbilisi 2002 (in Georgian).
- › 5) Knox B. M. W., *The Heroic Temper*, Cambridge University 1963.
- › 6) Meier C., *Die politische Kunst der griechischen Tragoedie*, C. H. Beck Verlag 1988.
- › 7) Zimmermann B., *Europa und die griechische Tragoedie*, Frankfurt am Main 2000.

#### Internet-Ressourcen:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0185>

Manuel Vial-Dumas (Barcelona)

## **Το Ιουστινιάνειο Δίκαιο ως Πλαίσιο τις Ευρωπαϊκής Ταυτότητας**

Το δίκαιο μπορεί να είναι ένα δοχείο στο οποίο μεταφέρονται οι δομές μιας κοινωνίας σε μια ιστορική στιγμή. Όταν υπάρχει μια ανθρώπινη κοινωνία υπάρχει και το δίκαιο. Αυτό το δίκαιο συνήθως αντανακλά τις προτεραιότητες, τα έθιμα και τις αξίες που διέπουν τους ανθρώπους σε κάθε εποχή.

Προφανώς το δίκαιο δεν είναι πάντα μια απλή εικόνα αυτών των κοινωνικών δομών. Με άλλα λόγια, το δίκαιο δεν είναι μόνο το δοχείο όπου αυτές μεταφέρονται, είναι επίσης η κινητήρια δύναμη πίσω από τις αλλαγές. Πράγματι, γενικά οι κυβερνήτες χρησιμοποιούν το δίκαιο όταν θέλουν να αλλάξουν την κοινωνική δομή, όταν θέλουν να διορθώσουν μια συμπεριφορά και ακόμα να εισαγάγουν μια νέα.

Έτσι, το δίκαιο και οι βασικές δομές της κοινωνίας είναι στενά συνδεδεμένες. Αφενός το δίκαιο τις συλλέγει, αφετέρου, μερικές φορές μπορεί να τις μετατρέψει ακόμη και να τις δημιουργήσει. Το δίκαιο είναι μια εικόνα της κοινωνίας στην οποία ισχύει. Αλλά είναι μια εικόνα που πρέπει να εξετάσουμε προσεκτικά. Αν επιδιώκουμε μια αναλογία, θα έλεγα ότι είναι σαν μια προσωπογραφία ενός βασιλέα. Όλοι γνωρίζουμε ότι όταν βλέπουμε έναν πίνακα ενός ηγεμόνα, αντανακλά όχι μόνο την πραγματικότητα, δηλαδή το πρόσωπό του, αλλά επίσης και μια ιδανική εικόνα του βασιλέα και της εξουσίας, μια εικόνα που ο ίδιος θέλει να προβάλει στην κοινωνία.

Είναι εδώ όπου βρίσκεται το έργο του ιστορικού του δικαίου και των θεσμών. Όπως ο ιστορικός της τέχνης απέναντι από το πορτρέτο του βασιλιά, έτσι και ο ιστορικός του δικαίου πρέπει να μάθει ποια μέρη της ζωγραφικής είναι μια αντανάκλαση των βασικών δομών της κοινωνίας

και ποια εισάγονται από την εξουσία για να προβληθούν στην πραγματικότητα. Αν καταφέρει κανείς να διακρίνει το ένα πράγμα από το άλλο, επίσης μπορεί να μάθει πόσο έχουν επηρεάσει την κοινωνία οι επιθυμίες της εξουσίας. Το δίκαιο είναι μια καλή πυξίδα για την αναζήτηση των βασικών δομών που περιέχουν την ταυτότητα ενός λαού. Το δίκαιο δεν είναι ούτε ηθικά, ούτε θρησκευτικά, ούτε ιδεολογικά αδιάφορο. Αντιθέτως, το δίκαιο είναι, ειδικά όταν γεννιέται από το έθιμο, το πλαίσιο της ταυτότητας ενός λαού.

Για αυτό το λόγο, σήμερα θέλω να μιλήσω για ένα δίκαιο που είναι κοινό σε όλη την Ευρώπη. αναφέρομαι, όπως ξέρετε, στο ρωμαϊκό δίκαιο. Δεν θα περιγράψω το περιεχόμενο του, ούτε θα σταματήσω να αναλύσω την εξέλιξή του, αυτό είναι ένα θέμα που δεν θα μπορούσα να αντιμετωπίσω σε μια ενιαία παρουσίαση. Εδώ θέλω μόνο να περιγράψω σε γενικές γραμμές η διαδρομή του ρωμαϊκού δικαίου ώστε να γίνει το δικίο της σημερινής Ευρώπης. Το πιο σημαντικό έργο, το οποίο περιείχε το μεγάλο μέρος αυτού του δικαίου και μέσω του οποίου το έχουμε γνωρίσει βαθεία, είναι το *Corpus Iuris Civilis*, δηλαδή το σώμα αστικού δικαίου, που δημοσίευσε ο Ιουστινιανός. Εδώ θα ήθελα να ορίσω την αρχή του ταξιδιού μας, αλλά πρέπει να πάμε λίγο πιο πίσω.

Πράγματι, πριν μιλήσω για το Ιουστινιάνειο έργο είναι απαραίτητο να πάμε πίσω περίπου έναν αιώνα. Κατά το έτος 438, στην Κωνσταντινούπολη, ο αυτοκράτορας Θεοδόσιος Β εξέδωσε το *Codex Theodosianus*. Ο δυτικός αυτοκράτορας, Βαλεντινιανός Γ, ένα χρόνο αργότερα το δημοσίευσε επίσης στην Δυτική Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία. Πρόκειται για μια συλλογή της ισχύουσας νομοθεσίας σε όλη την αυτοκρατορία, η οποία σ' εκείνη την εποχή εξαπλώθηκε σε όλη τη Μεσόγειο και πέρα, μέχρι τις Ευρωπαϊκές ακτές του Ατλαντικού από τη μία πλευρά, και στο νότο της Αιγύπτου και της Μαύρης Θάλασσας, από την άλλη. Επιπλέον, πρόκειται για ένα χριστιανικό δίκαιο, ένα δίκαιο που έχει αλλάξει στις προηγούμενες αιώνες, όχι μόνο ως αποτέλεσμα την έλευση της νέας θρησκείας, αλλά και νωρίτερα, ως αποτέλεσμα των ελληνιστικών σχολών σκέψης που εξαπλώθηκαν σε όλη την αυτοκρατορία.<sup>1</sup>

Αναφέρω αυτή τη συλλογή του Θεοδοσίου επειδή μας δείχνει το δίκαιο που ίσχυε σε αυτόν τον κόσμο όταν η Δυτική Ευρώπη χωρίστηκε από τη

---

<sup>1</sup> Ένα κλασικό και πολύ σημαντικό έργο, αν και πολύ αμφιλεγόμενο σε κάποια από τα σημεία του, είναι Biondi B., *Il diritto romano cristiano*, Milano 1952, επίσης Gaudemet J., *La formation du droit séculier et du droit de l'Église aux IV et V siècles*, Sirey 1979. Για την επίδραση της ελληνικής φιλοσοφίας συνιστώνται διάφορες εργασίες που συλλέγονται στα πρακτικά *La filosofia greca e il diritto romano*, Colloquio italo-francese, Roma, 14-17 Aprile, 1973, v. II, Roma 1977.

Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία και ακολούθησε μια παράλληλη και σχετικά ανεξάρτητη εξέλιξη. Από τα μέσα του 5<sup>ο</sup> αιώνα το δυτικό τμήμα σιγά σιγά διασπάστηκε μέχρι τον τελικό πολιτικό διαχωρισμό του από τη Ρώμη και την Κωνσταντινούπολη.

Το έργο του Ιουστινιανού, η μεγάλη συλλογή του Ρωμαϊκού δικαίου εκδόθηκε εκεί στην Κωνσταντινούπολη, μεταξύ το 529 και το 534 μ. Χ. Ήδη από την εποχή του θεωρήθηκε ως η μεγαλύτερη γνωστή νομική εργασία και η φήμη του εξαπλώθηκε αμέσως. Ήταν ένα επιστημονικό δικαιο, που αναπτύχθηκε επί αιώνες στη σκέψη των πιο αξιόλογων νομικών. Περιέχει όχι μόνο αυτοκρατορική νομοθεσία, αλλά επίσης ένα μεγάλο μέρος νομολογίας και δόγματος, ακόμη και ένα νομικό εγχειρίδιο.

Αλλά όταν ο Ιουστινιανός δημοσίευσε τη συλλογή του, το μεγαλύτερο μέρος της σημερινής Δυτικής Ευρώπης είχε χωριστεί από την αυτοκρατορία. Η Ιταλία ήταν ακόμα μέσα, αλλά σύντομα οι Λογγοβάρδοι έσπασαν τη βυζαντινή κυριαρχία μέχρι να εξαφανιστεί τον 8<sup>ο</sup> αιώνα. Έτσι η Δυτική Χριστιανουσύνη πραγματικά δεν γνώριζε τη συλλογή του Ιουστινιανού μέχρι την ανάκτηση της το 11<sup>ο</sup> αιώνα.<sup>2</sup> Αυτό παρά το γεγονός ότι ήταν γραμμένη στα Λατινικά, επειδή σε εκείνη την εποχή στην Κωνσταντινούπολη ακόμα τα Λατινικά ήταν η γλώσσα του δικαίου.<sup>3</sup> Συνεπώς, το δικαιο που αποτελεί το σημείο εκκίνησης των γερμανικών βασιλείων της Δυτικής Χριστιανουσύνης είναι σε μεγάλο βαθμό αυτό που περιέχεται στο κωδικό του Θεοδοσίου. Ένα δικαιο που αμέσως μετά τις οικονομικές και πολιτικές κρίσεις που εξελίχθηκαν σε όλη τη Μεσόγειο από το 5<sup>ο</sup> έως το 8<sup>ο</sup> αιώνα,<sup>4</sup> έγινε εθμικό δικαιο. Ένα δικαιο που, στην περίπτωση της Δυτικής Ευρώπης ενσωματώθηκε στους νόμους των γερμανικών λαών.<sup>5</sup>

Στο πλαίσιο της αυτοκρατορίας, η κατάσταση ήταν διαφορετική, αλλά όχι εντελώς. Το έργο του Ιουστινιανού ήταν γνωστό και απέκτησε μεγάλη συμβολική αξία. Αλλά, ειδικά μετά την κρίση του έβδομου αιώνα, το περιεχόμενό του ήταν σχετικά άγνωστο στην αυτοκρατορία.<sup>6</sup> Υπάρχουν πολλοί λόγοι, αφενός, η λατινική γλώσσα έκανε δύσκολη την κατανόησή

<sup>2</sup> Για μια ιστορία της πηγής στη δόση βλ. Radding C., Ciaralli A., *The Corpus Iuris Civilis in the Middle Ages: Manuscripts and Transmission from the Sixth Century to the Juristic Revival*, Leiden-Boston 2007.

<sup>3</sup> Για την εξέλιξη της ελληνικής γλώσσας ως νομική γλώσσα βλ. Τρωιανός Σ., *Η ελληνική νομική γλώσσα*, Αθήνα 2000.

<sup>4</sup> Μια συνολική άποψη αυτών των κρίσεων σε όλη της Μεσογείου στον Wickham C., *Framing the Early Middle Ages: Europe and the Mediterranean 400-800*, Oxford 2005.

<sup>5</sup> Το καλύτερο παράδειγμα είναι το *Lex Romana Visigothorum* (506 d. C.) επίσης γνωστή ως *Breviarium Alaricianum*. Αυτός ο νόμος είχε μια μεγάλη επίδραση στη νομοθεσία των Γερμανο-ρωμαϊκών λαών.

<sup>6</sup> Τρωιανός, Σ., Βελισσαροπούλου-Καρακάωστα Ι., *Ιστορία Δικαίου*, Αθήνα 2010, 156 επ.

του, αφετέρου, και νομιζώ ότι αυτό είναι πολύ πιο σημαντικό, η μεγάλη πολυπλοκότητα του, οι τόσο εξελιγμένες διακρίσεις που είχε εκφράσει ο Ιουστινιανός, ήταν εντελώς ξένες προς μια κοινωνία που, μετά από μια μακρά πολιτική και οικονομική κρίση, είχε απλοποιήσει τον τρόπο ζωής της. Ως εκ τούτου, όπως στη Δύση, στην Αυτοκρατορία δημοσιεύθηκαν απλούστεροι νόμοι που αφορούν στα βασικά ζητήματα της καθημερινής ζωής, όπως το οικογενειακό δίκαιο και το ποινικό δίκαιο. Αυτή είναι η περίπτωση της Εκλογής του Λέοντος Γ, ο Ισαυρος και Κωνσταντίνου Ε, που εκτόπωσε στο έτος 741. Το ίδιο συμβαίνει και στη Δύση, μεταξύ των γερμανο-ρωμαϊκών λαών προσφέρονται επίσης συλλογές και νέοι νόμοι με τον ίδιο τρόπο. Αλλά με μια σημαντική διαφορά. Στην Ανατολή οι νέοι νόμοι πάντα είχαν ως ορίζοντα τη συλλογή του Ιουστινιανού, και δήλωναν ότι δεν είχαν την πρόθεση να την καταργήσουν, αλλά να εξηγήσουν ή να συνοψίσουν το περιεχόμενό της, αν και στην πράξη μπορούσα να την μεταβάλλουν. Στη Δύση, ωστόσο, η συλλογή του Ιουστινιανού είχε ξεχαστεί. Όμως, τόσο στην ανατολική και δυτική χριστιανοσύνη, αυτό το απλό δίκαιο μετέχει στο ίδιο πνεύμα του ιουστινιάνειου έργου.<sup>7</sup>

Αλλά το έργο του Ιουστινιανού έμελλε να ξαναγεννηθεί. Στο τέλος του ένατου αιώνα, ο αυτοκράτορας Λέων ΣΤ' ο Σοφός, δημοσιεύθηκε τα Βασιλικά. Τα Βασιλικά ήταν, ως επί το πλείστον, η συλλογή του Ιουστινιανού μεταφρασμένη στα ελληνικά και προσαρμοσμένη στην εποχή του. Με αυτό το σημαντικό έργο ο Αυτοκράτορας ανέκτησε το ρωμαϊκό δίκαιο στο υψηλότερο σημείο του και, επίσης, έδινε το δίκαιο αυτό και στους σλάβικους λαούς οι οποίοι ενσωματώνονται στη συνέχεια στην αυτοκρατορία.<sup>8</sup> Αυτό δεν σημαίνει ότι άλλα νομικά έργα, πιο απλά και πρακτικά, έχασαν ισχύ, αλλά σημαίνει ότι ο ανώτερος νομικός ορίζοντας έγινε πάλι γνωστός και προσβάσιμος. Ο τρόπος με τον οποίο οι νομικοί καλλιέργησαν τη μελέτη του έργου του Ιουστινιανού ήταν το σχόλιο, δηλαδή, σημειώσεις για να εξηγηθεί ένα μέρος του περιεχομένου. Το κείμενο που συντάχθηκε στην εποχή του Ιουστινιανού και μεταφράστηκε και ανατυπώθηκε στην εποχή του Λέοντος του Σοφού, είχε ένα σχεδόν

---

<sup>7</sup> Μια επισκόπηση της εξέλιξης αυτής, που εξετάζει τη δυτική και τη ανατολική πλευρά της Μεσογείου στον Cortese E., *Il diritto nella storia medievale, I, L'alto medioevo*, Roma 1997. Ένα παράδειγμα αυτού του κοινού πνεύματος σε όλη την μεσαιωνική Δύση βρίσκεται στο έργο του Vismara G., *La norma e lo spirito nella storia del diritto successorio* σε *Scritti di storia giuridica*, 6 - *Le successioni ereditarie*, Milano 1988, 3-35.

<sup>8</sup> Για μια περιγραφή της πηγής βλ. Τρωιανός Σ., *Οι πηγές του βυζαντινού δικαίου*, Αθήνα 2011, 252 επ.

ιερό χαρακτήρα μια σχεδόν ιερή φήμη, τα λόγια δεν αλλάζουν, αλλά μπορεί κανείς να τα ερμηνεύσει.<sup>9</sup>

Κατά τον 11<sup>ο</sup> αιώνα στη Δύση, ένας μοναχός της Μπολόνια που ονομάζεται Irnerius, ανέκτησε το αρχικό κείμενο του Ιουστινιανού. Όπως είπαμε, μέχρι τότε υπήρχε σχεδόν άγνωστο.<sup>10</sup> Ο Irnerius άρχισε να διδάσκει το δίκαιο που περιέχεται σε αυτή τη συλλογή και ίδρυσε την πρώτη σχολή του δικαίου της μεσαιωνικής Δύσης. Εντωπρωσιακά, όπως και στο Βυζάντιο, το κύρος της εν λόγω συλλογής ήταν τέτοιο που οι νομικοί την μελετήσαν με την ίδια μέθοδο που χρησιμοποιείται για την Αγία Γραφή, δηλαδή, μέσω σχολίων που είχαν ως σκοπό να ερμηνεύσει κανείς το περιεχόμενο της. Πρόκειται για ένα κείμενο που, με την πάροδο των αιώνων και την αποδυνάμωση της νομικής τέχνης, πολλά από τα μέρη του ήταν ακατανόητα.<sup>11</sup>

Έτσι, παρά το γεγονός ότι διαχωρίστηκαν πολιτικά, η ανατολική και η δυτική χριστιανοσύνη ξαναβρήκαν το ιουστινιάνειο έργο, πρώτα στο Βυζάντιο και στη συνέχεια στην Ιταλία και την υπόλοιπη Λατινική Ευρώπη. Και, επίσης, το αντιμετώπισαν με την ίδια στάση και μεθοδολογία.

Από τότε, τόσο στη Βυζαντινή Ανατολή και στη Λατινική Δύση, το έργο του Ιουστινιανού αποτελούσε καθολικό και επιστημονικό δίκαιο. Υπάρχει και ένα άλλο δίκαιο πιο πρακτικό (θα μπορούσαμε να πούμε λαϊκό) που ισχύει ταυτόχρονα και, στην περίπτωση της Δύσης, είναι επίσης έντονα τοπικό.<sup>12</sup> Παρόλο αυτό, η πωξίδα των νομικών ήταν το δίκαιο του Ιουστινιανού και το εκκλησιαστικό δίκαιο, δηλαδή οι κανόνες της Εκκλησίας, που είχαν συλλεχθεί ανά τους αιώνες τόσο στην Ανατολή αλλά και στη Δύση. Ένα κοσμικό και ένα πνευματικό δίκαιο που, παρά τις

<sup>9</sup> Για τα σχόλια στα Βασιλικά βλ. *Idem*, 281 επ.

<sup>10</sup> Υπάρχουν ορισμένες εξαιρέσεις, όπως η *Summa Perusina*, που ήταν μια περίληψη των ρυθμίσεων του Κώδικα του Ιουστινιανού, φαίνεται να έχει συνταχθεί σε βυζαντινά εδάφη της ιταλικής χερσονήσου. Ενώ η ρωμαϊκή νομική πράξη ήταν διαδεδομένη σε όλη την Ιταλία, τα νομικά κείμενα ήταν ελάχιστα και άγνωστα. όμως, η νέα δύναμη του ρωμαϊκού δικαίου που παρατηρείται από την καρολίγγεια αυτοκρατορία μας άφησε κείμενα ως αυτό που, πιθανώς, γράφτηκε μεταξύ του 7<sup>ο</sup> και το 9<sup>ο</sup> αιώνα. Βλ. Cortese E., *Il diritto ... op. cit.*, 238 επ.

<sup>11</sup> Για μια γενική άποψη του φαινομένου των σχολιαστών (*glossatori*) βλ., Valiente F. T., *Manual de historia del derecho español*, Madrid 1995, 167 επ.; επίσης Stein P. G., *Roman Law in European History*, Cambridge 1999, 38 επ.

<sup>12</sup> Για τη δυαδικότητα μεταξύ *ius commune* και *ius proprium* Clavero B., *Historia del derecho común*, Salamanca 1994, 11-60; Grossi P., *L'Europa del Diritto*, Roma-Bari 2007 και το έργο του Calasso F., *Medioevo del diritto*, Milano 1954 και Guzman B., Brito A., *Historia de las nociones de derecho común y derecho propio*, σε *Homenaje al Profesor Alfonso García Gallo*, Madrid 1996, 207-240.

αποστάσεις και τους πολιτικούς και θρησκευτικούς διαχωρισμούς, λόγω την κοινή καταγωγή τους, δεν ήταν πολύ διαφορετικό στους δυο πλευρές της Χριστιανοσύνης.

Στη Δύση, η άνοδος των πανεπιστημίων και μία οικονομική άνθηση που κυρίως εμφανίστηκε από το 13<sup>ο</sup> αιώνα και μετά, σήμανε ότι το ρωμαϊκό δίκαιο γνωρίστηκε και καλλιεργήθηκε ευρέως. Πάντα, όμως, σαν επιστημονικό δίκαιο που στην πράξη ενέπνευσε τους τοπικούς νόμους που ήτανε καρποί του μεσαιωνικού έθιμου. Πράγματι, κατά τη διάρκεια του Μεσαίωνα και πέρα, ένας φοιτητής δικαίου μελετούσε το ρωμαϊκό και το εκκλησιαστικό δίκαιο και στο τέλος των σπουδών του τον λέγανε *doctor iuris utrisque*, δηλαδή, διδάκτωρ στα δύο δίκαια (ένας τίτλος που ακόμη και σήμερα υπάρχει σε ορισμένα πανεπιστήμια). Τα δυο δίκαια ήταν, προφανώς, μια αντανάκλαση των δύο εξουσιών που κυβερνούσαν τον κόσμο: την κοσμική εξουσία των βασιλέων και αυτοκρατόρων και την πνευματική εξουσία της Εκκλησίας.<sup>13</sup>

Ωστόσο, το τέλος της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας σήμανε και την πτώση της νομικής επιστήμης στην Ανατολή. Έτσι μετά το 1453, το νομικό έργο του Ιουστινιανού και πάλι έπεσε σε αχρηστία και στη θέση του ίχθυσαν άλλα κείμενα που απλοποίησαν την ανώτερη τέχνη της συλλογής του αυτοκράτορα. Για την Ελλάδα το πιο σημαντικό κείμενο ήταν η Εξάβιβλος, μια συλλογή που σύνταξε ο θεσσαλονικιός νομικός Κωνσταντίνος Αρμενόπουλος στο 14<sup>ο</sup> αιώνα και ίσχυσε την Ελλάδα μέχρι τη θέσπιση του Αστικού Κώδικα του 1940. το ίδιο έγινε, για παράδειγμα στη Ρωσία με την Εκλογή του Λέοντα Γ και τον Πρόχειρο Νομό του 9<sup>ο</sup> αιώνα, και τα δύο κείμενα ίσχυσαν εκεί για αιώνες. Πράγματι, οι Βυζαντινοί πρόσφεραν τη θρησκεία, την τέχνη, τη λογοτεχνία, αλλά και το δίκαιο στους Ρώσους, έτσι ώστε και η τσαρική Ρωσία ανήκε στην έλληνο-ρωμαϊκή νομική παράδοση.<sup>14</sup> Η ιστορία της Γεωργίας δεν είναι πολύ διαφορετική, το σημερινό δίκαιο είναι καρπός του κέντρου ευρωπαϊκού ρεύματος κωδικοποίησης, ένα ρεύμα που κλίνει τώρα δυο αιώνες.

Πράγματι, στη Δύση το 18<sup>ο</sup> αιώνα σηματοδότησε την αρχή μιας νέας κατανόησης του δικαίου. Ο Διαφωτισμός προκάλεσε ένα νέο κίνημα με

---

<sup>13</sup> Ένα από τα πιο σημαντικά έγγραφα της διαδίκησης των εξουσιών, πνευματική και κοσμική, είναι η επιστολή του Πάπας Gelasius A' στο αυτοκράτορα Αναστάσιο A' κατά το έτος 494: "Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem..." σε Rahner H., Kirche und Staat im frühen Christentum, München 1961, 256.

<sup>14</sup> Βλ. Feldbrugge F. J. M., Law in Medieval Russia, Leiden 2009, 59-128.

σκοπό την κωδικοποίηση και συστηματοποίηση του παραδοσιακού δικαίου. Η πρόταση μερικών επιστημόνων ήταν η παραίτηση από το προηγούμενο δίκαιο και να δημιουργηθεί ένα νέο που να ήταν καρπός του λόγου και όχι του έθιμου, ένα τακτικό και συστηματικό, ένα που θα μπορούσε να ισχύει σε όλες τις κοινωνίες και όλες τις εποχές.<sup>15</sup> Αυτή ήταν η σκέψη του νομικού ορθολογισμού (ή ρασιοναλισμός). Πολλοί νομικοί πεπεισμένοι για αυτή τη σκέψη άρχισαν να διατυπώνουν προτάσεις κωδικών. Αυτή είναι η διαδικασία που είναι γνωστή ως “κωδικοποίηση”. Μια διαδικασία που εξελίχτηκε με διαφορετικούς ρυθμούς σε πολλές χώρες ταυτόχρονα και σε μια δύσκολη εποχή, από την Γαλλική Επανάσταση και μετά, στην οποία είχαν μετατοπιστεί τα θεμέλια των πολιτικών δομών της Ευρώπης. Τελικά ήταν ο Ναπολέων στη Γαλλία που, πεπεισμένος για τις πολιτικές αρετές του κώδικα, προετοίμασε τη σύνταξη ενός κώδικα για το αστικό δίκαιο. Εκδόθηκε στο Παρίσι το 1804 και η επηροή του επεκτείνεται σε πολλά μέρη του κόσμου.<sup>16</sup> Αλλά ο κωδικός του Ναπολέον συντάχθηκε μέσα σε διάστημα περίπου μόνο τεσσάρων ετών, έτσι ώστε, για να διαμορφώσουν τις καινούριες ιδέες της ορθολογιστικής σκέψης, οι νομικοί που το έγραψαν προσέφυγαν σε ό,τι γνώριζαν, δηλαδή, το ρωμαϊκό και το εκκλησιαστικό δίκαιο.

Στη Γερμανία, ωστόσο, η αντίδραση στην ιδέα της κωδικοποίησης ήταν ισχυρή. Ο Friederich Karl von Savigny, μεγάλος θεωρητικός του 19<sup>ο</sup> αιώνα, πίστευε ότι για να λάβει μέρος μια τέτοια διαδικασία κωδικοποίησης, πρώτα έπρεπε να μελετηθεί η ιστορία του δικαίου, διότι ο νόμος είναι ένα πολιτιστικό προϊόν και όχι ένα έργο που δημιουργεί αφηρημένα ο ανθρώπινος λόγος, όπως πίστευαν πολλοί επιστήμονες εκείνης της εποχής.<sup>17</sup> Αυτή η αντίδραση σήμαινε ότι η δημοσίευση του γερμανικού αστικού κώδικα έγινε μόνο στα 1900, σχεδόν έναν αιώνα αργότερα από το γαλλικό και μετά από μια σκληρή δουλειά πολλών γενεών νομικών. Οι Ερευνητές αυτοί κατάλαβαν ότι έπρεπε να ξαναχτίσουν την σκέψη που οδήγησε στην υιοθέτηση και τη δημιουργία των θεσμών του ρωμαϊκού και

<sup>15</sup> Για αυτό το θέμα είναι σκόπιμο το έργο του Tau Arozategui V., *Casuismo y sistema*, Buenos Aires 1992.

<sup>16</sup> Για μια συνθετική ανάλυση της κωδικοποίησης στην Ευρώπη βλ. Wesenberg G., *Neuere deutsche Privatrechtsgeschichte im Rahmen der europäischen Rechtsentwicklung*, Wien-Klön-Graz 1985, 21 επ. Για το “Ιβεροαμερικάνικο” πεδίο είναι απαραίτητη Guzman Brito A., *Historia de la codificación civil en Iberoamérica*, Pamplona 2006.

<sup>17</sup> Βλ. Caroni P., *Il codice rinviato. Resistenze europee all'elaborazione e alla diffusione del modello codicistico*, σε Cappellini P., Sordi B., *Codici. Una riflessione di fine millennio*, Firenze, 26-28 octubre 2000, Milano 2002, 263-307.



μεσαιωνικού (σε μεγάλο μέρος εκκλησιαστικό) δικαίου.<sup>18</sup> Έτσι, αφιέρωσαν έναν αιώνα να διαλευκάνουν τις αρχές του έργου του Ιουστινιανού και για να τις συγκεντρώσουν συστηματικά σε ένα κώδικα. Αυτή σχολή σκέψης ήταν γνωστή με το όνομα του Pandektistik, γιατί το μεγαλύτερο μέρος του Ιουστινιάνειου νομοθετικού έργου ονομάστηκε στα ελληνικά *Πανδέκτης*.

Τόσο και το γαλλικό μοντέλο που συντάχθηκε γρήγορα, όπως και το γερμανικό μοντέλο καρπός ένας μακρού πανεπιστημιακού διαλογισμού, περιέχουν, τροποποιημένο και προσαρμοσμένο, το ίδιο το ρωμαϊκό δίκαιο που βρίσκεται στις δύο πλευρές της Χριστιανοσύνης. Κατά το 19<sup>ο</sup> και το 20<sup>ο</sup> αιώνα αυτό το κίνημα της κωδικοποίησης εξαπλώθηκε πρώτα στη Δυτική Ευρώπη και τη Λατινική Αμερική, και στη συνέχεια στην Ανατολική Ευρώπη.<sup>19</sup> Τόσο η Ρωσία, η Γεωργία και η Ελλάδα, για να αναφέρουμε μερικές χώρες, σύνταξαν τους αστικούς κώδικες στο τέλος αυτής της περιόδου, αλλά ανήκουν στην ίδια παράδοση κωδικοποίησης που προέρχεται κυρίως από τη Γερμανία και τη Γαλλία. Έτσι, αν και βέβαια η εμπειρία άνω των 15 αιώνων αντικατοπτρίζεται επίσης στους σύγχρονους κώδικες και ιδιαίτερα πολλά από τα αιτήματα της αστικής κοινωνίας που τους έγραψε, οι κώδικες αυτοί δεν αποτελούν μια εισαγωγή ενός νέου δικαίου, αλλά η ανάκαμψη του ίδιου δικαίου το οποίο γεννήθηκε στο έλληνο-ρωμαϊκό κόσμο και συγκεντρώθηκε από τον Ιουστινιανό τον 6<sup>ο</sup> αιώνα μ. Χ.

Εάν υπάρχει μια ευρωπαϊκή ταυτότητα, με σαφήνεια μπορούμε να πούμε ότι το ρωμαϊκό δίκαιο είναι το πλαίσιο στον οποίο αυτή έχει εξελιχτεί. Αν υπάρχει τέτοια ταυτότητα, αυτό το δίκαιο είναι ένας από τους πυλώνες της. Ο άλλος πυλώνας, στον οποίο έχω ήδη αναφερθεί σε αυτήν την ομιλία, είναι το δίκαιο της Εκκλησίας, το κανονικό δίκαιο. Το δίκαιο είναι τελικά μια αντανάκλαση αυτής της ιδέας που ακούγεται συνεχώς, αναφέρομαι στην σκέψη που θεωρεί ότι η ουσία της ευρωπαϊκής ταυτότητας είναι το ελληνορωμαϊκό δίκαιο και ο Χριστιανισμός.

Κλείνοντας θα ήθελα να κάνω μια ερώτηση για αυτή την τελευταία ιδέα της ευρωπαϊκής ταυτότητας διότι είναι το θέμα που μας ενώνει σήμερα. Μια ερώτηση που ίσως δημιουργεί περισσότερα προβλήματα στη συζήτησή μας. Αν η ευρωπαϊκή ταυτότητα βασίζεται σε αυτούς τους πυλώνες, σημαίνει ότι η Λατινική Αμερική συμμετέχει στην ίδια τα-

---

<sup>18</sup> Για τη γερμανική σχολή σκέψης (Pandektenrecht) βλ. Beiser F. C., *The German Historicist Tradition*, Oxford 2012, 214 επ.

<sup>19</sup> Για την κατανόηση του φαινομένου στην Ευρώπη Tarello G., *Storia della cultura giuridica moderna, Assolutismo e codificazione del diritto*, Bologna 1976.

υτότητα. Διότι όλα αυτά που έχω αναφερθεί, είτε το ρωμαϊκό και το εκκλησιαστικό δίκαιο, είτε το ελληνορωμαϊκό στοιχείο και ο Χριστιανισμός, είναι επίσης θεμέλια αυτής της μακρινής αλλά για αυτό το λόγω κοντινής κοινωνίας. Έτσι, θα έπρεπε να συμπεράνουμε ότι δεν υπάρχει μια ευρωπαϊκή ταυτότητα διαφορετική από εκείνη της Λατινικής Αμερικής, το οποίο σημαίνει ότι το ευρωπαϊκό πλαίσιο περιλαμβάνει τη Λατινική Αμερική. Εάν δεν συμφωνούμε με αυτό το συμπέρασμα, σημαίνει ότι πρέπει να αναρωτιόμαστε για άλλα διακριτικά χαρακτηριστικά που να επιτρέπουν σε κάποιον να αναφερθεί σε αυτούς τους δύο κόσμους ως διαφορετικά πράγματα, πέρα από γεωγραφία. Η ελληνορωμαϊκή κληροδοσία και ο Χριστιανισμός, που το δίκαιο αντανακλά, μας επιτρέπουν να δούμε το κοινό σε αυτόν τον κόσμο που παλιά αποκαλούσαμε Χριστιανοσύνη, αλλά δεν μας επιτρέπουν από μόνα τους να καθορίσουμε μια ταυτότητα του κόσμου που αποκαλούμε σήμερα Ευρώπη.

Ioanis Zozulak (Presov)

## **Η Ελευθερία του Ανθρώπου στα Έργα των Βυζαντινών Συγγραφέων**

Σήμερα στον κόσμο υπάρχει πολύ μεγάλο ενδιαφέρον για το θέμα της ελευθερίας του ανθρώπου,<sup>1</sup> αλλά πολλοί δεν σκέφτονται πως η ευαισθησία για την ελευθερία έχει τις ρίζες στη χριστιανική διδασκαλία. Η ελευθερία του ανθρώπου είναι ένα από τα πολύ επίκαιρα θέματα της φιλοσοφίας καθώς και της κοινωνικής ζωής, επειδή αφορά την ύπαρξη του ανθρώπου. “Ο άνθρωπος είναι κοινωνικό όν. Γεννιέται και ζει σε κάποια κοινωνία. Εκεί αναπτύσσεται η κοινωνικότητα και εκδηλώνεται η ελευθερία του. Ταυτόχρονα η κοινωνία προσδιορίζει και συνεπώς περιορίζει την ελευθερία του.”<sup>2</sup>

Στην ιστορία παρουσιάστηκαν διάφορα απελευθερωτικά κινήματα. Στους χριστιανικούς πληθυσμούς της Νοτίου Αμερικής και της Αφρικής συνδέθηκε ο αγώνας εναντίον της αποικιοκρατίας και των συνεπειών της με μια επαναστατική θεολογία. Η χριστιανική θεολογία των περιοχών αυτών έγινε επαναστατική, ενώ η επανάσταση προσέλαβε θεολογικό περιεχόμενο. Επίσης γίνεται λόγος για την ελευθερία του λόγου, για την ελευθερία της σκέψης, για την ελευθερία της συνείδησης, κλπ. Εμείς δεν θα ασχοληθούμε με διάφορες πλευρές της ελευθερίας, αλλά θα επιχειρήσουμε να παρουσιάσουμε την ελευθερία του ανθρώπου στα έργα των βυζαντινών συγγραφέων, οι οποίοι καταλαβαίνουν την ελευθερία ως απελευθέρωση της καρδιάς από την τυραννία των παθών. Ο άνθρωπος δηλαδή απελευθερώνεται οντολογικά από την αμαρτία και τον διάβολο και αποκτά τη

---

<sup>1</sup> Αυτή η μελέτη είναι ένα μέρος του επιστημονικού προγράμματος Fenomén slobody – hodnota kultúrnej a sociálnej identity (VEGA 1/0276/11).

<sup>2</sup> Μαντζαρίδου Γ., Ορθόδοξη θεολογία και κοινωνική ζωή, Θεσσαλονίκη 1996, 61.

χαρισματική ελευθερία, η οποία πραγματώθηκε στο πρόσωπο του Χριστού με το έργο της θείας οικονομίας.

Η ελευθερία κατά τη βυζαντινή παράδοση είναι η φυσική κατάσταση ύπαρξης του ανθρώπου “κατά φύσιν”. Η ελευθερία του ανθρώπου δηλαδή συνδέεται στενά με τον τρόπο υπάρξεώς του. “Τα κτιστά όντα δεν είναι ελεύθερα από τη φύση τους, γιατί δεν είναι αίτια της φύσεώς τους. Ο άνθρωπος είναι κτιστό ον. Έχει το “είναι δεδανεισμένον”, δηλαδή δοτό. Αυτό σημαίνει ότι και η ελευθερία του είναι δοτή.”<sup>3</sup> Ο άνθρωπος είναι κτιστός και περιορισμένος στη φύση του. Μόνο ο άκτιστος και άπειρος Θεός έχει άκτιστη και απόλυτη ελευθερία, όπως υπογραμμίζει ο Γρηγόριος Παλαμάς.<sup>4</sup> Αυτό σημαίνει ότι απόλυτα ελεύθερος και κυριολεκτικά αυτεξούσιος είναι μόνο ο Θεός, αφού ως ο όντως Ων δεν υπόκειται σε καμιά φυσική ή μεταφυσική αναγκαιότητα.<sup>5</sup>

Ο Θεός δημιούργησε τον κόσμο με απόλυτη ελευθερία της βούλησής του.<sup>6</sup> Η ιδέα της δημιουργίας του κόσμου με μόνη τη βούληση του Θεού έχει κατά τον Μέγα Βασίλειο ιδιαίτερη σημασία, επειδή υπογραμμίζει κυρίως το γεγονός ότι ο κόσμος δεν δημιουργήθηκε από ανάγκη, δηλαδή δεν είναι προϊόν φυσικής αναγκαιότητας του Θεού, αλλά αποτέλεσμα της απόλυτης ελευθερίας της θεότητας. Η εκδήλωση του αβιάστου θελήματός του<sup>7</sup> και το δημιουργικό δεν είναι υποστατικό γνώρισμα μίας από τις υποστάσεις, αλλά κοινή ενέργεια της Αγίας Τριάδας.<sup>8</sup>

Κανένα χρονικό διάστημα δεν μεσολάβησε μεταξύ της ελεύθερης εκδήλωσης του θείου θελήματος για την δημιουργία του κόσμου και της πραγμάτωσής του. Ο Θεός δημιουργώντας δια μόνης της βούλησής του δεν έχει ανάγκη χρονικής παράτασης για την πραγμάτωση του θελήματός του.<sup>9</sup> Δεν ενεργεί σωματικά ούτε χρειάζεται χειρωνακτική ή άλλη βοήθεια για την επιτέλεση του έργου του, αλλά κρατεί τα σύμπαντα με τη δύναμή

<sup>3</sup> Μαντζαρίδου Γ., Χριστιανική ηθική, Θεσσαλονίκη 2000, 247.

<sup>4</sup> Βλ. Γρηγόριου Παλαμά, *Αντιρρητικός προς Ακίνδυνον*, 3, 10, 8, Συγγράμματα, τόμ. Γ', Θεσσαλονίκη 1970, 184.

<sup>5</sup> Βλ. Γρηγόριου Παλαμά *Υπέρ των ιερώς ησχαζόντων*, 3, 2, 12, Συγγράμματα, τόμ. Α', Θεσσαλονίκη 1962, 666.

<sup>6</sup> Βλ. Courtonne Y., *Saint Basile et l'Hellénisme, Étude sur la rencontre de la pensée chrétienne avec la sagesse antique dans l'Hexaméron de Basile le Grand*, Paris 1934, 27.

<sup>7</sup> Βλ. Μεγάλου Βασιλείου, *Περί του Αγίου Πνεύματος* 8, 19: PG 32, 101BC. Εις την Εξαήμερον 1, 6: PG 29, 16D – 17A. Κατά Ευνομίου 2, 21: PG 29, 617C – 620A. Orphanos M., *Creation and Salvation according to St. Basil of Caesarea*, Athens 1975, 47.

<sup>8</sup> Βλ. Ραντόβιτς Α., *Το μυστήριο της Αγίας Τριάδος κατά τον άγιον Γρηγόριον Παλαμάν*, Θεσσαλονίκη 1991, 106.

<sup>9</sup> Μαντζαρίδου Γ., *Ουσία και ενέργεια του Θεού κατά τον Μέγαν Βασίλειον*, Θεσσαλονίκη 1984, 92.

του, χωρίς κανένα εξαναγκασμό της βούλησής.<sup>10</sup> Είναι αποτέλεσμα της δύναμής του.

Η απόλυτη ελευθερία δεν μπορεί να υπάρχει στο επίπεδο της εγκοσμιότητας, όπως λέει ο Ισαάκ Σύρου.<sup>11</sup> Αυτό σημαίνει πως την απόλυτη και αυθεντική ελευθερία έχει ο Θεός, που είναι η πηγή του αγαθού και βρίσκεται πάνω από την αναγκαιότητα για οποιαδήποτε εκλογή. Ο Θεός δεν επιβάλλει καμιά μορφή δουλείας, γι' αυτό κανείς δεν έχει το δικαίωμα να επιβάλλει σε άλλο άνθρωπο τη θέλησή του ή να τον εξαναγκάζει σε οτιδήποτε, όπως τονίζει ο Γρηγόριος Νύσσης.<sup>12</sup>

Ο άνθρωπος δημιουργήθηκε κατ' εικόνα του Θεού ως λογικό και αυτεξούσιο ον: "Και έποίησεν ο Θεός τον άνθρωπον, κατ' εικόνα Θεού έποίησεν αυτόν." (Γεν. 1, 27). Η αυτεξουσιότητα και ελευθερία του ανθρώπου αποτελούν οντολογικό γνώρισμα του κατ' εικόνα. Ο Γρηγόριος Παλαμάς εντοπίζει το κατ' εικόνα στην όλη ύπαρξη του ανθρώπου.<sup>13</sup> Ο νους και η λογική συνδέονται με το αυτεξούσιο και την προαίρεση του ανθρώπου, και αυτά του παρέχουν τη δυνατότητα να τρέπεται πότε στο καλό, και πότε στο κακό. Ο άνθρωπος πιστεύει ότι είναι ελεύθερος, όταν μπορεί να ικανοποιεί τις επιθυμίες του. Δεν καταλαβαίνει όμως ότι τότε γίνεται δούλος των επιθυμιών του, επειδή τα πάθη υποδουλώνουν και διαστρέφουν τον άνθρωπο. Στο έργο του Ντοστογιέφσκυ διαβάζουμε τα λόγια του Μεγάλου Ιεροεξεταστή: "Θα πείσουμε τους ανθρώπους πως θα είναι πραγματικά ελεύθεροι, μόνο όταν ξεπουλήσουν σε μας την ελευθερία τους. Θα τους επιτρέψουμε ακόμα και να αμαρτάνουν, γιατί είναι αδύναμοι, και θα μας αγαπούν γι' αυτό σαν μικρά παιδιά."<sup>14</sup>

Η δουλεία του ανθρώπου συνεπέφερε τη δουλεία όλης της κτίσης στη φθορά (Ρωμ. 8, 18). Η κτίση, συμμετέχοντας στην πώση του ανθρώπου, αναμένει και αυτή την "ελευθερία της δόξης των τέκνων του Θεού." (Ρωμ. 8, 21). Ο αγώνας κατά των παθών είναι αγώνας για την ελευθερία, όπως λέει ο Συμεών Νέος Θεολόγος.<sup>15</sup> Η χριστιανική ελευθερία απορρίπτει κάθε δουλική εξάρτηση και η πράξη του ανθρώπου είναι ελεύθερη, όταν είναι σύμφωνη με τη φύση. Όποιος εκτρέπεται στην αμαρτία, υποδουλώνεται στη φθορά και το θάνατο. Η πώση του ανθρώπου στην αμαρτία είχε οντολογικές συνέπειες στο κατ' εικόνα του ανθρώπου, το οποίο αμαυρώθηκε από την αμαρτία. Η αμαύρωση του κατ' εικόνα σήμανε φθορά και

<sup>10</sup> Μεγάλου Βασιλείου, *Περί του Αγίου Πνεύματος*, 8, 19: PG 32, 101BC.

<sup>11</sup> Ισαάκ του Σύρου, *Λόγος*, 65. Εκδ. Ι. Σπετσιέρη, 261.

<sup>12</sup> Γρηγορίου Νύσσης, *Εις Εκκλησιαστήν*, 4: PG 44, 665AB.

<sup>13</sup> Μαντζαρίδου Γ., Παλαμικά, Θεσσαλονίκη 1998, 156.

<sup>14</sup> Ντοστογιέφσκυ Φ., *Αδελφοί Καραμαζώφ*, 227-228.

<sup>15</sup> Συμεών Νέου Θεολόγου, *Κατηχήσεις* 5, Sources Chrétiennes, τόμος 96, Paris 1963, 468.

στο αυτεξούσιο του ανθρώπου, που αντί να οδεύει στην κατεύθυνση της ελευθερίας του πρωτοτύπου του βρέθηκε μέσα στην περιοχή της επιρροής του πονηρού.

Το θεμέλιο της απελευθέρωσης της ανθρωπίνης φύσης από την εξουσία του διαβόλου και της αμαρτίας τέθηκε με την ενανθρώπιση του Θεού Λόγου, ενώ με την ανάσταση του Χριστού επισφραγίστηκε η οντολογική απελευθέρωση του ανθρώπου από την πολλαπλή δουλεία του. Το λυτρωτικό έργο του Χριστού συνίσταται στο ότι μας “εξαγοράζει” από τη δουλεία και συνεπώς η ζωή μας του ανήκει ολοκληρωτικά. Η πραγματική ελευθερία χωρίς την οντολογική απελευθέρωση από την αμαρτία είναι ακατανόητη.

Ο αναγεννημένος εν Χριστώ άνθρωπος μετατίθεται από τη δουλεία της αμαρτίας στη “δουλεία” του Χριστού. Ο Απόστολος Παύλος θεωρεί τίτλο τιμής τον αυτοχαρακτηρισμό του ως “δούλου Χριστού”, επειδή τον συνδέει με την απολύτρωση (εξαγορά του) από τον Χριστό (πρβλ. “απελευθέρωσθε Κυρίου”. Α' Κορ. 7, 22). Ο ίδιος προσδιορίζει και τη φύση της νέας αυτής σχέσης με τον Χριστό: “... ήτε δούλοι της αμαρτίας· ελευθερωθέντες δε από της αμαρτίας, εδουλώθητε τω Θεώ” (Ρωμ. 6, 17). Και συνεχίζει: “Ὡσπερ γὰρ παρεστήσατε τὰ μέλη υμῶν δούλα τῆ ἀκαθαρσία καὶ τῆ ἀνομία εἰς τὴν ἀνομίαν, οὕτω νῦν παραστήσατε τὰ μέλη υμῶν δούλα τῆ δικαιοσύνης εἰς ἁγιασμῶν...” (Ρωμ. 6, 19).

Η ενανθρώπιση, ο θάνατος και η ανάσταση του Χριστού αποτελούν ιστορικά γεγονότα της ζωής του, που έχουν για τον άνθρωπο απελευθερωτική σημασία. Ο Χριστός καλεί τον άνθρωπο στην απόλυτη ελευθερία, αλλά η μόνη δυνατότητα που έχει ο άνθρωπος για να απελευθερωθεί από την δουλεία στην αμαρτία και τον θάνατο, είναι να μετάσχει μυστηριακώς στο θάνατο και την ανάσταση του Χριστού. Μετέχοντας ο άνθρωπος κατά μυστηριακό τρόπο στο ζωοποιό θάνατο και την ανάσταση του Χριστού με το βάπτισμα μετέχει στις οντολογικές προϋποθέσεις της ελευθερίας του και δέχεται πραγματικά και χαρισματικά την απελευθέρωσή του από την δουλεία.

Η ένταξη στο σώμα του Χριστού είναι η οδός της αληθινής ελευθερίας. Ο άνθρωπος, ο οποίος ζει εν Χριστώ, βρίσκει τον εαυτό του και την ελευθερία του στα πρόσωπα των άλλων και φροντίζει για τους άλλους. Με το να φροντίζει για τους άλλους προκόβει στην αγάπη και έτσι προκόβει στην ελευθερία. Η χριστιανική ελευθερία προσφέρεται σε όλον τον κόσμο, αλλά δε γίνεται πάντοτε δεκτή από τον κόσμο. Το κήρυγμα της χριστιανικής ελευθερίας προσφέρει τις λύσεις των κοινωνικών προβλημάτων, αλλά είναι πολύ σπουδαία η καλλιέργεια του πνεύματος της ελευθερίας. Η ελευθερία του ανθρώπου δεν αποτελεί μόνο ατομική υπόθεση, αλλά και

συνάρτηση των κοινωνικών δεσμών και σχέσεων, γι' αυτό Γ. Μαντζαρίδης λέει: "Κανένας δεν υπάρχει μόνος του, αλλά σε σχέση με τους άλλους. Ούτε η ελευθερία του υπάρχει μόνη της, αλλά σε σχέση με την ελευθερία των άλλων. Η ύπαρξη των άλλων είναι η προϋπόθεση της ζωής και της ελευθερίας του καθενός. Συνήθως πιστεύουμε ότι η ελευθερία μας περιορίζεται από την παρουσία των άλλων. Έτσι οι άλλοι αντιμετωπίζονται ως εμπόδια για την ελευθερία μας. Στην πραγματικότητα όμως χωρίς τους άλλους δεν είναι νοητή η ελευθερία μας."<sup>16</sup>

Στο τέλος μπορούμε να θυμηθούμε τα λόγια του Π. Παυλόπουλου: "Κανένα πολιτικό σύστημα δεν έδωσε στην ελευθερία του ανθρώπου και στα ανθρώπινα δικαιώματα τέτοια σπουδαιότητα όπως ο χριστιανισμός που θεωρεί την ελευθερία του ανθρώπου όχι μόνο ως δικαίωμά του, αλλά και ως καθήκον του, επειδή ο αυθεντικός άνθρωπος είναι μόνο αυτός, ο οποίος είναι ελεύθερος, όπως το εξέφρασε ο Ρώσος φιλόσοφος Ν. Μπερδιάγιεφ ή Ντοστογιέφσκυ."<sup>17</sup> Από αυτό φαίνεται πως ο άνθρωπος έχει το προνόμιο της ελευθερίας και αν χάσει την ελευθερία, παύει να ζει ως άνθρωπος. Αυτός είναι ο λόγος γιατί ο άνθρωπος πρέπει να σέβεται την ελευθερία του και την ελευθερία των άλλων.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> Μαντζαρίδου Γ., Ορθόδοξη θεολογία και κοινωνική ζωή, Θεσσαλονίκη 1996, 72.

<sup>17</sup> Zozulak J. (ed.), Byzantská kultúra v kontexte európskej civilizácie, Presov 2003, 167.

<sup>18</sup> Για τη συζήτηση πάνω στο θέμα βλ. για παράδειγμα το βιβλίο *The Eight Dialogue between the Orthodox Church and the Group of the European People's Party (Christian Democrats) and European Democrats, Building Europe through Reconciliation and Cooperation*, Thessaloniki 21-22, October 2004.

Μάριος Χατζόπουλος (Αθήνα)

## Οι Ίβηρες στην Ελληνική Εσχατολογική Σκέψη. Σχόλια σε Ένα Κείμενο του Αστερίου Αργύρου

Το 2000, ή λίγο πριν, ο καθηγητής του Πανεπιστημίου του Στρασβούργου Αστέριος Αργυρίου έκανε μια διάλεξη<sup>1</sup> με θέμα την *Ερμηνεία εις την Αποκάλυψιν* του Κύριλλου Λαυριώτη (1741/44-1829) και το ενδιαφέρον που παρουσιάζει το έργο αυτό<sup>2</sup> για τους μελετητές της ελληνικής και της γεωργιανής ιστορίας και φιλολογίας. Σε ό,τι αφορά τα ελληνικά πράγματα, δεν χωρά αμφιβολία ότι πρόκειται για ένα αρκετά “προχωρημένο” αντικείμενο πέρα από την θεματολογία της νεότερης ελληνικής ιστορίας με την οποία αναστρεφόμαστε συνήθως. Το θέμα αυτό, το οποίο συνδέει την Ελλάδα με την Γεωργία με έναν αρκετά πρωτότυπο τρόπο, άπτεται και των δικών μου ερευνητικών ενδιαφερόντων. Πρόθεσή μου σε ό, τι ακολουθεί δεν είναι απλά να το παρουσιάσω – ο καθένας, άλλωστε, μπορεί να ανατρέξει μόνος του στην οικεία βιβλιογραφία – αλλά κυρίως να το σχολιάσω μέσα από το πρίσμα της δικής μου ερευνητικής ενασχόλησης με τις παραδοσιακές και νεωτερικές πολιτικές ιδέες στη νοτιοανατολική Ευρώπη κατά τον ύστερο 18<sup>ο</sup> και τον πρώιμο 19<sup>ο</sup> αιώνα.

Ο μοναχός Κύριλλος Λαυριώτης εκπροσώπησε μία μακραιώνη παράδοση ερμηνειών και ερμηνευτών του τελευταίου και πιο αινιγματικού

---

<sup>1</sup> Η επεξεργασμένη και συμπληρωμένη μορφή του κειμένου δημοσιεύτηκε σαν άρθρο. Βλ. Αργυρίου Α., Ένας Γεωργιανός Αυτοκράτορας για την μέλλουσα να αναστηθεί ορθόδοξη αυτοκρατορία, *Phasis. Greek and Roman Studies*, 2-3, 2000, 41-50.

<sup>2</sup> Η πρώτη περιγραφή του χειρογράφου, το οποίο φυλάσσεται στη Βιβλιοθήκη του Σπουδαστηρίου Εκκλησιαστικής Ιστορίας της Θεολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών, ανήκει στον Κ. Δουβουνιώτη. Βλ. *idem*, Κυρίλλου Λαυριώτου ανέκδοτος ερμηνεία εις την Αποκάλυψιν, *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών*, 6, 1931.



βιβλίου της Καινής Διαθήκης, της *Αποκάλυψης του Ιωάννη*. Η παράδοση αυτή στηριζόταν στη διαπίστωση ότι η ανθρωπότητα διέτρεχε την τελευταία φάση της ιστορίας της. Η διαπίστωση αυτή στον ευρωπαϊκό χώρο από το Μεσαίωνα μέχρι τα τέλη των πρώιμων νεώτερων χρόνων, σήμαινε κάποια πράγματα: ότι η ανθρωπότητα θα δοκιμαζόταν σκληρά, ότι οι πιστοί θα έπρεπε να αντέξουν ως το τέλος, και ότι όταν αυτή η οδοντηρή φάση τελείωνε, θα ανέτειλε η αιώνια βασιλεία του Θεού. Οι συλλογισμοί αυτοί στη χριστιανική Ανατολή είχαν πεδίο αναφοράς την κοινότητα των Ορθόδοξων Χριστιανών. Ο Κύριλλος Λαυριώτης έγραψε ένα ογκώδες ελληνικό υπόμνημα στις οράσεις του Ιωάννη για να υποστηρίξει, εν πολλοίς, το επιχείρημα ότι το ορθόδοξο βασίλειο της Ίβηρίας, δηλαδή της σημερινής Γεωργίας, είναι προορισμένο να ηγεμονεύσει της βασιλείας που θα ιδρυθεί μετά την ήττα του Αντίχριστου.

Για να καταλήξει όμως κανείς σε ένα τέτοιο συμπέρασμα, πέρα από την ερμηνευτική σκευή της αποκαλυπτικής παράδοσης, χρειάζοταν επίσης να αξιοποιήσει και μια άλλη βασική ιδέα, αρχικά του ιουδαϊκού, και κατόπιν του χριστιανικού, (αλλά και του ισλαμικού, στη σιιτική εκδοχή του) προφητισμού: τη μεσσιανική ιδέα του έλεους ενός Βασιλιά-Λυτρωτή πριν το τέλος των Αιώνων. Με εφελτήριο τη διαδρομή που ακολούθησε η σκέψη του Κύριλλου, θα επιχειρηθεί εδώ μια σύντομη και σχηματική, αλλά σαφή και περιεκτική ελιπίζω, ανακεφαλαίωση, της θέσης του Αστέριου Αργυρίου για την ελληνική εσχατολογική γραμματεία και σκέψη της οθωμανοκρατίας στην οποία εντάσσεται και ο Λαυριώτης. Θα μιλήσουμε για την υστεροβυζαντινή και μεταβυζαντινή εσχατολογική σκέψη και για την αποκρυστάλλωση δύο ρευμάτων στους κόλπους της, του κατεξοχήν εσχατολογικού και του μεσσιανικού ρεύματος, πριν γυρίσουμε και πάλι στον Κύριλλο για να δούμε γιατί το βασίλειο της Ίβηρίας μέλλει να επιτελέσει ρόλο στις έσχατες ημέρες – γεγονός που, σύμφωνα με τον Αργυρίου, οφείλεται πιθανότατα στην ύπαρξη γεωργιανών προφητειών αναφορικά με την εσχατολογική βασιλεία και τον ηγεμόνα της. Το άρθρο θα καταλήξει στο συμπέρασμα ότι οι όροι “αποκαλυπτικός” και “εσχατολογικός”, όταν χρησιμοποιούνται ως γενικοί περιγραφικοί ή συμπεριληπτικοί όροι (umbrella terms) όροι, αδυνατούν να καλύψουν με επάρκεια τον ιδιαίτερο χαρακτήρα του μεσσιανικού στοχασμού των χριστιανών υπόδουλων στα χρόνια της οθωμανικής κυριαρχίας.

### **Οθωμανική κυριαρχία και αποκαλυπτική ερμηνευτική**

Ο βίος του Κύριλλου Λαυριώτη μπορεί να ανασυγκροτηθεί μέσω των πληροφοριών που δίνει ο ίδιος σε διάσπαρτα σημεία της *Ερμηνείας* του. Όπως πληροφορούμαστε λοιπόν, γεννήθηκε στην Πάτρα από τον Δημήτριο και την Τρισεύγενη κάπου μεταξύ του 1741 και του 1744. Το 1761 εισήλθε στη

μονή της Αγ. Λαύρας στα Καλάβρυτα όπου εκάρη μοναχός, εξ ου και η προσωνυμία “Λαυριώτης” που συνόδευε έκτοτε το όνομα του. Ο Κύριλλος έπεσε θύμα των εκτεταμένων οθωμανικών αντιποίνων που ακολούθησαν την επανάσταση του 1770 στην Πελοπόννησο. Έμεινε αιχμάλωτος για ένα άγνωστο διάστημα αλλά τελικά το μοναστήρι τον απελευθέρωσε πληρώνοντας λύτρα. Γνωρίζουμε ότι στα 1779/1780 πήγε στην Κωνσταντινούπολη περνώντας από τα νησιά του Αιγαίου και τις μικρασιατικές ακτές. Δεν ξέρουμε πόσα χρόνια έμεινε εκεί – ξέρουμε μόνο ότι από την Κωνσταντινούπολη έφθασε στο Βουκουρέστι όπου και παρέμεινε μέχρι τον θάνατό του στα 1829· ξέρουμε επίσης ότι στα 1796 του δόθηκε η δυνατότητα να επισκεφθεί τη Βιέννη, την Τεργέστη, τη Βενετία και να ξαναδεί, για τελευταία ίσως φορά στη ζωή του, την Πάτρα και τη μονή της Αγίας Λαύρας.<sup>3</sup> Όμως εκεί, στο Βουκουρέστι, ήταν ο τόπος που θα συνέθετε το *magnum opus* του παραγμένου βίου του, την *Ερμηνεία εις την Αποκάλυψιν*.<sup>4</sup> Το έργο αυτό χωρίζεται σε οκτώ τόμους ενώ απλώνεται σε τριακόσια τριάντα ένα τετράδια και, συνολικά, πέντε χιλιάδες διακόσιες πενήντα έξι χειρόγραφες σελίδες. Γνωρίζουμε ότι ο Κύριλλος την έγραψε, ούτε λίγο ούτε πολύ, έντεκα φορές. Σε μας είναι γνωστή μόνο η ενδέκατη και τελική μορφή της. Από σημειώσεις πάνω στο χειρόγραφο γνωρίζουμε ότι η μορφή αυτή ξεκίνησε να γράφεται στις 11 Ιουνίου 1817 και τελείωσε στις 30 Μαΐου 1821 ή 1823<sup>5</sup> – εκτός από κάποιες παρεμβάσεις που έκανε ο συγγραφέας κατά τη διετία 1825/1826. Βλέποντας τις ημερομηνίες αυτές δεν είναι δύσκολο να διακρίνει κανείς ότι το συγκεκριμένο έργο, όπως

<sup>3</sup> Για τα βιογραφικά του Κύριλλου Λαυριώτη βλ. Αργυρίου Α., *Les exégèses grecques de l' Apocalypse à l' époque turque (1453-1821): Esquisse d' une histoire des courants idéologiques au sein du peuple grec asservi*, Θεσσαλονίκη 1982, 588-594. Σχετικά με τη χρονολογία γέννησης του Κύριλλου ο Δυοβουνιώτης προτείνει εναλλακτικά με το 1741, τη χρονολογία 1752. Βλ. *idem*, Κυρίλλου Λαυριώτου, 48, υποσημ. 4. Φαίνεται όμως ότι δεν είχε διαβάσει σωστά το χειρόγραφο. Βλ. Αργυρίου, *Les exégèses grecques*, 595, υποσημ. 3.

<sup>4</sup> Βλ. τον κατάλογο των έργων του Κύριλλου που συντάξε ο Αργυρίου, *Les exégèses grecques*, 592-594. Ο Δυοβουνιώτης δημοσίευσε τη δεκαετία του 1950 διάφορα αποσπάσματα από το χειρόγραφο σε μια σειρά άρθρων στο περιοδικό Θεολογία. Τα άρθρα αυτά έχει αποδελτιώσει ο Αργυρίου, *Les exégèses grecques*, 587, υποσημ. 2.

<sup>5</sup> Σύμφωνα με την σημείωση του συγγραφέα στο τέλος του όγδοου τόμου (αωκγ' μαΐου λ' εν Βουκουρεστίω της Ουγγροβλαχίας) η χρονολογία συγγραφής του έργου είναι το 1823. Βλ. Δυοβουνιώτης, Κυρίλλου Λαυριώτου, 37, υποσημ. 4, 38. Σε άλλο σημείο όμως της Ερμηνείας ο Κύριλλος σημειώνει “[...] μόλις τω πρώτω και εικοστῷ και οκτακοσιοστῷ κοσμοσῶστῳ ἔτει ἐπὶ τοῖς χιλίοις τοῦ δυσχερέστατου τούτου ἔργου ἐπανοσῶμην γράφων [...]”, οπότε η χρονολογία συγγραφής είναι το 1821. βλ. Αργυρίου, *Les exégèses grecques*, 595, υποσημ. 3. Ο Αργυρίου πάντως προτιμά τη δεύτερη από τις δύο χρονολογίες: ὁ. π., 595, πρβλ. και *idem*, Ένας Γεωργιανός Αυτοκράτορας, 41.

έφτασε σε μας τουλάχιστον, άρχισε να γράφεται πάνω την κυοφορία της Ελληνικής Επανάστασης, ολοκληρώθηκε μετά το ξέσπασμά της, ενώ ο συγγραφέας θεώρησε σκόπιμο να κάνει κάποιες προσθαφαιρέσεις στο κείμενο όταν ο Αγώνας φάνηκε να πνέει τα λείσθια. Σκοπός του έργου, γράφει χαρακτηριστικά ο Λαυριώτης μοναχός, εκτός βέβαια από τη δόξα του Θεού, ήταν η παραμυθία των σκλαβωμένων αδελφών που καταπατούνται και καταπονούνται από τους βδελυρούς τυράννους.<sup>6</sup>

Η Ερμηνεία του Κύριλλου, ωστόσο, δεν είναι το έργο που σήμερα θα χαρακτηρίζαμε “καρπό της εποχής του”. Μέσα τους τέσσερις περίπου αιώνες της Οθωμανικής κυριαρχίας γράφτηκαν στα ελληνικά περίπου είκοσι ερμηνείες στην *Αποκάλυψη του Ιωάννη*. Για να αντιληφθούμε την ιδιαίτερη σημασία που έχει το γεγονός αυτό, θα αρκούσε ίσως να αναλογιστούμε συγκριτικά ότι στο διάστημα της Βυζαντινής χιλιετηρίδας η αντίστοιχη παραγωγή δεν ξεπέρασε τα τρία ή το πολύ τέσσερα έργα. Πρόκειται για το φαινόμενο εκείνο το οποίο ο Αστέριος Αργυρίου ονόμασε “ελληνικό ερμηνευτικό κίνημα” σε μια πρωτοποριακή για την εποχή της – αλλά και για τα σημερινά δεδομένα – διατριβή (1977).<sup>7</sup> Δεν είναι υπερβολικός ο ισχυρισμός ότι η διατριβή εκείνη εγκαίνιασε ένα ολόκληρο πεδίο μελέτης για την ιστορική έρευνα.

Τι γύρευαν οι ορθόδοξοι ραγιάδες στην *Αποκάλυψη του Ιωάννη*; Πιστεύοντας ότι ζουν στους έσχατους καιρούς της ανθρωπότητας, ταύτιζαν την κυριαρχία του Σουλτάνου, που είχε επιβληθεί σταδιακά στους χριστιανούς των Βαλκανίων τον 15<sup>ο</sup> αιώνα, με τη βασιλεία του Αντίχριστου. Το γεγονός ότι τα μέλη του ελληνικού ερμηνευτικού κινήματος πίστευαν ότι η Συντέλεια ήταν κοντά, βλέποντας τον κυρίαρχο του κόσμου τους Σουλτάνο ως Αντίχριστο, δεν ήταν – όπως θα φαινόταν ίσως σήμερα – ένα απονενομημένο διάβημα απέναντι στα δεινά που είχε επισφραύσει, λιγότερο ή περισσότερο, η κυριαρχία των Οθωμανών. Η τουλάχιστον δεν ήταν μόνο αυτό.

Η σύγχρονη μαζική κουλτούρα έχει νοηματοδοτήσει με το δικό της τρόπο τα κύρια σημείοντα της *Αποκάλυψης του Ιωάννη* συσκοτίζοντας, ακόμα περισσότερο, τα σημανόμενα της. Μυθιστορήματα, ποιήματα, έργα τέχνης, κινηματογραφικά και θεατρικά έργα αλλά και κόμικς, ελαφρά αναγνώσματα ή στιχουργήματα προβάλλουν την ιδέα της καταστροφής του κόσμου σε τέτοιο βαθμό και με τέτοιο τρόπο ώστε να μας κάνουν πολλές φορές να παραθεωρούμε ένα σημείο καίριας σημασίας για την κατανόηση της ίδιας της αποκαλυπτικής προβληματικής: το ότι η

<sup>6</sup> Διοβουνιώτης, Κυρίλλου Λαυριώτου, 39, υποσημ. 2.

<sup>7</sup> Αργυρίου, *Les exégèses grecques*.

*Αποκάλυψη του Ιωάννη* δεν διεκτραγωδεί μόνο το τέλος ενός κόσμου κακού – όπως εκλαμβάνει το κείμενο τον κόσμο της ανθρώπινης ιστορίας – αλλά, κυρίως, εξαγγέλλει την ανάδυση ενός άλλου, καινούργιου κόσμου (“Και είδον ουρανόν καινόν και γην καινήν”, *Αποκ.*, 21: 1). Ο προ-αποκαλυπτικός διεφθαρμένος κόσμος σβήνει οριστικά (“ο γαρ πρώτος ουρανός και η πρώτη γη απήλθον, και η θάλασσα ουκ έστι έτι”, *Αποκ.*, 21: 1) για να γεννηθεί ένας νέος τέλειος κόσμος όπου “[...] ο θάνατος ουκ έσται έτι, ούτε πένθος ούτε κραυγή ούτε πόνος ουκ έσται έτι” (*Αποκ.*, 21: 4) · ένας κόσμος όπου θα βασιλεύει αιώνια η δικαιοσύνη.<sup>8</sup>

Υπό την οπτική του ίδιου του κειμένου του Ιωάννη λοιπόν, η βασιλεία του Αντίχριστου είναι ένα οδυνηρό μεν αλλά περιορισμένης διάρκειας επεισόδιο που σηματοδοτεί την ύστατη και καταληκτική φάση της ανθρώπινης ιστορίας, ανοίγοντας τελικά την αυλαία για την οριστική νίκη του Χριστού. Τι σημαίνουν όλα αυτά για όσους επιχειρούσαν να ερμηνεύσουν με όρους ιστορικούς το έργο του Ιωάννη μέσα στους αιώνες της οθωμανικής κυριαρχίας; Σήμαιναν ότι η βασιλεία του Σουλτάνου ήταν το τελευταίο επεισόδιο της ανθρώπινης ιστορίας· ότι ο ζυγός των Χριστιανών ήταν εκ Θεού προορισμένος να διαρκέσει ένα περιορισμένο χρονικό διάστημα· και ότι αμέσως μετά η νίκη θα ήταν δική τους. Όσο παράδοξο κι αν φαίνεται λοιπόν, η θεώρηση της κυριαρχίας των Οθωμανών μέσα από το πρίσμα της αποκαλυπτικής ερμηνευτικής με ιστορικούς όρους κατέληγε για τους υπόδουλους σε ένα αισιόδοξο συμπέρασμα.<sup>9</sup> Το συμπέρασμα αυτό είχε ορισμένες προκείμενες τις οποίες θα δυσκολευτούμε να κατανοήσουμε αν δεν κάνουμε μια αναδρομή στην υστεροβυζαντινή και μεταβυζαντινή εσχολογική σκέψη.

<sup>8</sup> Πρβλ. “Καινούς δε ουρανούς και γην καινήν κατά το επάγγελμα αυτού [του Θεού] προσδοκώμεν, εν οίς δικαιοσύνη κατοικεί” (*Β’ Πέτρ.*, 3: 13).

<sup>9</sup> Αργυρίου Α., Η χρήση της ιστορικής μεθόδου ως κατεξοχήν μεθόδου ερμηνείας της Αποκάλυψης κατά τους χρόνους της Τουρκοκρατίας, στο: Η Αποκάλυψη του Ιωάννη. Προβλήματα φιλολογικά ιστορικά ερμηνευτικά θεολογικά. Εισηγήσεις ΣΤ’ συνάξεως Ορθοδόξων Βιβλικών Θεολόγων, Λευκωσία 26 Σεπτεμβρίου – 3 Οκτωβρίου 1991, 65-77. Το μικρό όνομα του συγγραφέα αναφέρεται λανθασμένα ως “Στέργιος”. Εκτός από την ιστορική ή εσχολογική μέθοδο, η άλλη βασική μέθοδος ερμηνείας της Αποκάλυψης είναι η πνευματική μέθοδος (που ονομάζεται επίσης τυπολογική ή αλληγορική). Σύμφωνα με τον Αργυρίου, οι έλληνες ερμηνευτές των χρόνων της Οθωμανοκρατίας έκαναν χρήση και των δύο μεθόδων δίνοντας ιδιαίτερο βάρος στην ιστορική μέθοδο. Πρβλ. Αργυρίου Α., Οι ελληνικές ερμηνείες στην Αποκάλυψη κατά τους χρόνους της Τουρκοκρατίας, Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολής Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης 24, 1979, 376.

### Υπεροβυζαντινή και μεταβυζαντινή εσχατολογία

Η νικηφόρα προέλαση του Ισλάμ στη Μικρά Ασία αρχικά, και από εκεί στην ανατολική Μεσόγειο και τα Βαλκάνια από τον 11<sup>ο</sup> έως τον 16<sup>ο</sup> αιώνα είχε ταράξει τις συνειδήσεις στον χριστιανικό κόσμο – και ιδιαίτερα στον Ορθόδοξο για τον οποίο η ισλαμική προέλαση είχε και τις βαρύτερες συνέπειες. Σηκώνοντας το βάρος της ήττας στα πεδία των μαχών οι Χριστιανοί όφειλαν να αντισταθμίζουν την αγωνία και την ανασφάλεια που βίωναν. Ένας τρόπος ήταν η διαμόρφωση της αντίληψης ότι η ήττα από τους αλλόθρησκους ήταν ο δίκαιος μισθός για τις αμαρτίες τους. Ένας άλλος τρόπος, συμπληρωματικός τις περισσότερες φορές με τον προηγούμενο, ήταν η καταφυγή στην εσχατολογία. Η Ανατολική Εκκλησία, βέβαια, διατηρούσε πολλές επιφυλάξεις και για μεγάλο διάστημα σχετικά με την αυθεντικότητα της *Αποκάλυψης του Ιωάννη*, έργο που τελικά βρήκε θέση στον Κανόνα της Καινής Διαθήκης με κάποια δυσκολία.<sup>10</sup> Ως γνωστόν όμως η εσχατολογία δεν έχει μόνο θεολογικό και κοσμολογικό περιεχόμενο. Η ιδέα ότι ο Θεός μέλλει να τερματίσει τον γνωστό κόσμο, εμπεριέχει την έννοια του τέλους της καθεστηκυίας πολιτικής τάξης του κόσμου.<sup>11</sup> Διόλου τυχαία, οι οράσεις του Ιωάννη αναφέρονται με έμφαση και σπάνια σαφήνεια στο τέλος της εξουσίας των επί γης ισχυρών (*Αποκ.*, 18: 1-24, 19: 17-18). Λειτουργώντας αντισταθμιστικά της οδύνης στην ψυχή των ηττημένων λοιπόν, οι εσχατολογικές προσδοκίες διέγραφαν, με μεταφυσικούς όρους βεβαίως, την ελπίδα της τελικής επικράτησης απέναντι σε έναν εχθρό που για μεγάλο διάστημα έμοιαζε ανίκητος εμπνέοντας τρόπον ανάμικτο με θαυμασμό στους αντιπάλους του.<sup>12</sup> Όταν η απάντηση “διά τας αμαρτίας μας” δεν ήταν αρκετή, η εσχατολογία ερχόταν να δώσει τη δική της στο βασανιστικό ερώτημα: “Απορώ πώς τους Τούρκους [=Μουσουλμάνους] σεβείς όντας, αφήκεν ο Θεός καθ’ ημών, αγαπώντων αυτόν και σεβομένων”.<sup>13</sup> Στο επίπεδο των ατομικών συνειδήσεων η εσχατολογία μπορούσε να απαλύνει τα συμπτώματα ψυχολογικής κρίσης που αναπόφευκτα πυροδοτούσε ένα τέτοιο ερώτημα. Σε επίπεδο

<sup>10</sup> Αργυρίου, Οι ελληνικές ερμηνείες στην Αποκάλυψη, 363. Βλ. επίσης Magdalino P., *The History of the Future and Its Uses: Prophecy, Policy and Propaganda*, στο: Beaton R. & Roueché Ch. (eds.), *The Making of Byzantine History: Studies Dedicated to Donald M. Nicol*, London 1993, 4.

<sup>11</sup> Abrahamse D. deF., Introduction, στο: Alexander P. J., *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley, Los Angeles, London 1985, 1.

<sup>12</sup> Valenci L., *The Birth of the Despot: Venice and the Sublime Porte*, Ithaca and London 1993, 23-29.

<sup>13</sup> Το ερώτημα διατύπωσε ανώνυμος Χριστιανός στον λόγο του 16<sup>ου</sup> αιώνα Παχώμιο Ρουσόνο. Παρατίθεται στο: Καριώτογλου, Α., *Ισλάμ και χριστιανική χρησιμολογία*. Από τον μύθο στην πραγματικότητα, Αθήνα 2000, 53.

κοινότητας, από την άλλη πλευρά, η εσχολογία μπορούσε να ανασχέσει τις αυξανόμενες τάσεις εξισλαμισμού των χριστιανών, τάσεις στις οποίες, πέρα από την προοπτική κοινωνικής και οικονομικής ανόδου που εξασφάλιζε η προσχώρηση στη θρησκεία των νικητών, βάραινε όπως φαίνεται αρκετά το αίσθημα ψυχολογικής συντριβής των ηττημένων.<sup>14</sup>

Μέσα στη μακρά διάρκεια, τώρα, της παρακμής της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας είχαν αποκρυσταλλωθεί δύο εσχολογικές ιδέες που έμελλε να παίξουν κρίσιμο ρόλο στην μεταβυζαντινή εποχή: πρώτον, η ιδέα ότι ο Μωάμεθ ήταν ο Αντίχριστος, άρα η βασιλεία των πιστών του ήταν η βασιλεία του Αντίχριστου. Και δεύτερον, μία ιδέα ακόμα πιο αδιανόητη παλιότερα, στα χρόνια της βυζαντινής ακμής, η ιδέα ότι η Κωνσταντινούπολη μπορούσε να χαθεί και να ανακτηθεί ξανά από τους νόμιμους κυρίους της - κάτι που είχε συμβεί το 1261 όταν οι Βυζαντινοί επανέκτησαν την Πόλη από τους Λατίνους. Μετά την Αλώση, συνεπώς, δημιουργήθηκαν δύο διακριτά ρεύματα στην εσχολογική σκέψη: α) το κατεξοχήν εσχολογικό ρεύμα το οποίο αρθρωνόταν γύρω από την ιδέα του τέλους του κόσμου και άρσης της οθωμανικής κυριαρχίας μέσω της επερχόμενης Βασιλείας του Θεού και β) το μεσσιανικό ρεύμα το οποίο αρθρωνόταν γύρω από την ιδέα της στρατιωτικής ήττας των Οθωμανών και της ανάκτησης της Κωνσταντινούπολης και της Αυτοκρατορίας πριν το Τέλος των Αιώνων, γεγονός το οποίο στη γλώσσα της παράδοσης αυτής ονομαζόταν “Ανάσταση”.<sup>15</sup>

Και τα δύο αυτά ρεύματα απεργαζόταν την ανατροπή της υφιστάμενης εξουσίας διαβεβαιώνοντας τους πιστούς ότι η κυριαρχία των ξένων και αλλόπιστων έμελλε να ανατραπεί σε ένα προσδιορισμένο σημείο του μέλλοντος χρόνου. Το καθένα όμως το έκανε αυτό με τους δικούς του όρους. Η λύση που πρόσμενε το πρώτο ρεύμα ερχόταν κατευθείαν από το Θεό και ήταν πέραν του κόσμου τούτου. Η λύση που πρόσμενε το δεύτερο, ερχόταν μέσω ενός οργάνου που εξέφραζε τη θεία βούληση πάνω στη γη και μέσα στον ανθρώπινο χρόνο. Κρίνουμε σκόπιμο να αναφερθούμε αναλυτικότερα, κατ’ αρχήν, σε αυτό το ρεύμα.

Υπήρχαν δύο βασικά ερωτήματα που απασχολούσαν τον μεσσιανικό προβληματισμό. Το πρώτο είχε να κάνει με τον προσδιορισμό του χρόνου στον οποίο έμελλε να πραγματοποιηθεί η λεγόμενη “Ανάσταση”. Το στοιχείο αυτό πιστευόταν ότι υπήρχε κωδικοποιημένο μέσα στο προφη-

<sup>14</sup> Πρβλ. Vryonis S. Jr., *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, Berkeley, Los Angeles, London 1971, 421-438.

<sup>15</sup> Αργυρίου Α., *Εσχολογική γραμματεία και σκέψη κατά τους χρόνους της Τουρκοκρατίας*, *Θεολογία* 59 (2), 1988, 308-322.

τικό κείμενο και ότι θα έπρεπε να αποκωδικοποιηθεί μέσω της κατάλληλης ερμηνείας. Το δεύτερο ερώτημα είχε να κάνει με τον φορέα της “Ανάστασης”: ποιος θα μπορούσε να είναι ο εκλεκτός του Θεού ο οποίος προοριζόταν να φέρει σε πέρας την “Ανάσταση”; Η Βυζαντινή μεσοιανική σκέψη ήδη από τα τέλη του 6<sup>ου</sup> αιώνα είχε συλλάβει την ιδέα ενός θεόσταλτου, αλλά κατά τα άλλα απολύτως εγκόσμιου, Βασιλιά, που θα συνέντριβε στρατιωτικά τους οπαδούς του Ισλάμ σε μία τελική αναμέτρηση αρμαγεδδωνικού τύπου. Η ιδέα αυτή έφτασε ως τον 18<sup>ο</sup> αιώνα, επικαιροποιημένη κατά καιρούς και εμπλουτισμένη, έχοντας σαν κύριο όχημα την μεσοιανική γραμματεία, γνωστή στα Νέα Ελληνικά με τον γενικό όρο “χρησολογία”: μία απόκρυφη παράδοση βυζαντινών και μεταβυζαντινών προφητειών, γνωστών ως “χρησμοί” ή “προρρήσεις”, μέσω των οποίων διάφοροι συγγραφείς “προέλεγαν” την τύχη της Ανατολικής Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας σε σχέση (όχι αποκλειστικά αλλά κυρίως) με την εξάπλωση του Ισλάμ.<sup>16</sup> Οι συγγραφείς αυτοί χρησιμοποιούσαν επίτηδες διάφορα ονόματα από την αρχαιότητα (Σίβυλλες) ή τη Βίβλο (Δανιήλ) ή ονόματα Πατέρων (Μεθόδιος), Πατριαρχών (Ταράσιος), ή Αυτοκρατόρων (Λέων ο Σοφός), – ονόματα των οποίων το κύρος μπορούσε να ενισχύσει την αξιοπιστία της προφητείας στα μάτια του κοινού. Για τον ίδιο λόγο αυτού του είδους οι “προρρήσεις” αποδιδόταν, επίσης, σε παλαιούς σοφούς ή διδασκάλους (Στέφανος ο Αλεξανδρεύς) και, φυσικά, σε ανώνυμους ή επώνυμους μοναχούς.

Έτσι διαμορφώθηκε σταδιακά μια προφητική γραμματεία με διακριτή γραμματολογική παρουσία μέσα στο σώμα της μεσαιωνικής αλλά και της νεότερης ελληνικής λογοτεχνίας<sup>17</sup>: έχουμε, για παράδειγμα, τον *Χρησμό του Στέφανου Αλεξανδρέως*, τον *Χρησμό του Πατριάρχη Ταρασίου*, τους *Χρησμούς του Λέοντα του Σοφού* και τα συναρτώμενα με αυτούς κείμενα<sup>18</sup>, τον

<sup>16</sup> Καριώτογλου, Ισλάμ και χριστιανική χρησολογία, 13-26.

<sup>17</sup> Βλ. για παράδειγμα Δημαράς Κ. Θ., *Ιστορία της νεοελληνικής λογοτεχνίας*. Από τις πρώτες ρίζες ως την εποχή μας, Αθήνα 2000, 65-66.

<sup>18</sup> Τα συναρτώμενα προφητικά κείμενα με τους Χρησμούς του Λέοντα, υπό την έννοια ότι στα χειρόγραφα συνήθως έπονται των χρησμών του Λέοντα θεωρούμενα ως προεκτάσεις ή οργανικά μέρη των τελευταίων είναι τρία κείμενα που αναφέρονται και εν πολλοίς περιγράφουν την εμφάνιση του Βασιλιά-Αυτροπτή. Το πρώτο κείμενο έχει τίτλο *Ανωνύμου Παράφρασης των του Βασιλέως Λέοντος χρησμών*. Περί του θρυλουμένου πτωχού και εκλεκτού βασιλέως του γνωστού και αγνώστου, του κατοικούντος εν τη πρώτη άκρα της Βυζαντιδος (PG 107, 1141-1150). Το δεύτερο έχει τίτλο *Τον σοφάτατον βασιλέως Λέοντος χρησμός περί αναστάσεως της Κωνσταντινουπόλεως* (PG 107, 1149-1150· αλλού αναφέρεται και ως Χρησμός ιε΄. *Περί αναστάσεως της Κωνσταντινουπόλεως* (Στεφανίτζης Λευκάδιος Π. Δ., *Συλλογή Διαφόρων Προρρήσεων*

Χρησμό του τάφου του Μ. Κωνσταντίνου, την Οπτασία του Αγαθαγγέλου – το πιο γνωστό ίσως κείμενο της γραμματείας αυτής – και άλλα πολλά.<sup>19</sup> Σαν κείμενα οι χρησμοί ήταν συνήθως ευσύνοπτοι και σύντομοι. Μορφολογικά είχαν μεγάλη ποικιλία από τον έμμετρο και πεζό αρχαίο ή λόγιο λόγο μέχρι τα λαϊκά ομοιοκατάληκτα στιχουργήματα,<sup>20</sup> πράγμα που διευκόλυνε πολύ την κοινωνική τους διάχυση. Τα χρησμολογικά κείμενα διέθεταν μία μικρή αλλά διακριτή απόσταση από την καθαρά εσχολογική και αποκαλυπτική γραμματεία και σκέψη.<sup>21</sup> Θα μπορούσαν να έχουν πολλές αποκαλυπτικές αναφορές, όπως η *Θεωρία του Μεθοδίου*, ή να μην έχουν σχεδόν καμία.<sup>22</sup> Γενικά, τα γραπτά κείμενα, αλλά και οι προφορικοί θρύλοι της παράδοσης αυτής, ήταν εξαιρετικά εύπλαστα – τόσο ώστε να συνιστούν έναν χώρο επικοινωνίας μέσα στην Οθωμανική Αυτοκρατορία μεταξύ υπόδουλων και κυρίαρχων, χριστιανών, εβραίων και μουσουλμάνων, όπως άλλωστε οι περισσότερες εσχολογικές ιδέες.<sup>23</sup>

Όπως και να έχει το πράγμα, είναι αλήθεια ότι η αναζήτηση ενός εγκόσμιου Βασιλιά – Λυτρωτή (και, από τον 15<sup>ο</sup> αιώνα και μετά, Λαού – Λυτρωτή), οδηγούσε τους οπαδούς του μεσσιανικού ρεύματος, υποχρεωτικά θα έλεγε κανείς, στην αναστροφή με τα πράγματα του κόσμου τούτου, και ιδιαίτερα τα πολιτικά. Χρειαζόμαστε ασφαλώς περισσότερη

[...], Αθήνα 1838, 121-122). Ενώ το τρίτο είναι το *Στίχοι περί της Κωνσταντινουπόλεως παρά του αγγελιοφόρου βασιλέως* (Ο. π., 140-142).

<sup>19</sup> Για τους Χρησμούς του Λέοντα του Σοφού, βλ. Mango C., *The Legend of Leo the Wise*, Study XVI, στο: idem, *Byzantium and Its Image*, London 1984, 59-93· Κυριακού Κ., *Οι ιστορημένοι χρησμοί του Λέοντα ΣΤ' του Σοφού. Χειρόγραφη παράδοση και εκδόσεις κατά τους ΙΕ' – ΙΘ' αιώνες*, Αθήνα 1995. Vereecken J., Hadermann-Misguich L., *Les oracles de Leon le Sage illustres par Georges Klontzas. La version Barozzi dans le Codex Bute*, Βενετία, Ηράκλειο 2000. Για τον Χρησμό του Τάφου του Μ. Κωνσταντίνου, γνωστού και ως Χρησμός του Γεννάδιου Σχολάριου ή Ερμηνεία του Πατριάρχη Γεννάδιου κ.ά., βλ. Turner C. J. G., *An Oracular Interpretation Attributed to Gennadius Scholarius*, *Ελληνικά*, 21, 1968, 40-47. Σκλαβενίτης Τ., *Χρησμολογικό εικονογραφημένο μονόφυλλο των αρχών του 18<sup>ου</sup> αιώνα*, *Μνήμων*, 7, 1978, 46-59. Για την Οπτασία του Αγαθάγγελου βλ. Πολίτης Α., *Η προσγραφόμενη στον Ρήγα πρώτη έκδοση του Αγαθάγγελου*. Το μόνο γνωστό αντίτυπο, *Ερανιστής* 42, 1969, 173-192.

<sup>20</sup> Trapp E., *Vulgärorakel aus Wiener Handschriften*, Institut für Byzantinistik der Wiener Universität, Ακροθίνια, Soldatum Seminarii Vindoboniensis Herberto Hunger Oblata, Wien 1964.

<sup>21</sup> “[Οι χρησμοί] ανήκαν στην εσχολογική πρόσληψη του κόσμου, όχι αποκλειστικός στο σχήμα που πρόβλεπε αυτή”. Βλ. Σπύρος Αοδραχάς *Το ποθούμενο*, *Ιστορικά Απεικασματα*, Αθήνα 1995, 108.

<sup>22</sup> Για παράδειγμα, οι Χρησμοί του Λέοντα του Σοφού. Βλ. Mango, *The Legend*, 61-62.

<sup>23</sup> Πρβλ. Κουτζακιώτης Γ., *Αναμένοντας το τέλος του κόσμου τον 17<sup>ο</sup> αιώνα*. Ο Εβραϊός μεσσίας και ο μέγας διερμηνέας, Αθήνα 2011, 139-190.



έρευνα πάνω στο θέμα, όμως μια πρώτη απόπειρα<sup>24</sup> έδειξε ότι οι μεσσιανικές ιδέες ενδημούσαν, μεταξύ του 15<sup>ου</sup> και του 17<sup>ου</sup> αιώνα για παράδειγμα, σε κύκλους αξιωματούχων του Οικουμενικού Πατριαρχείου, στρατιωτικών που εμπνεόταν από σταυροφορικά ιδανικά και καταφύγει ή ζούσαν στη Δύση και λόγιων ή κληρικών που ζούσαν στις βενετικές κτήσεις της ανατολικής Μεσογείου. Κατά τον 18<sup>ο</sup> αιώνα αντίστοιχα, φαίνεται ότι εμφορούνταν από χρησιμολογικό μεσσιανισμό, κύκλοι Φαναριωτών, αξιωματούχων της Πύλης ή των Παραδουνάβιων Ηγεμονιών, μέλη των ηγετικών ομάδων των ελληνικών κοινοτήτων της Δύσης, μέλη της πρώτης γενιάς του Νεοελληνικού Διαφωτισμού ή, τέλος, θιασώτες του ελληνικού εθνικισμού. Η αναστροφή με τα εγκόσμια και δη τα πολιτικά πράγματα δεν σήμαινε καθόλου ότι οι “μεσσιανιστές” είχαν αντιρρήσεις ή κατά κάποιο τρόπο αμφισβητούσαν την ιδέα της επερχόμενης συντέλειας του κόσμου. Κάτι τέτοιο θα συνιστούσε, κατ’ αρχήν, αίρεση απέναντι σε βασικές παραδοχές της χριστιανικής δογματικής.<sup>25</sup> Ας μην ξεχνάμε ότι στο Μεσαίωνα και στους πρώιμους Νεώτερους Χρόνους ο λόγος περί των εσχάτων ημερών συνιστούσε πεδίο αναφοράς για την πολιτική δραστηριότητα ενώ η μεταφυσική, κάθε είδους, ήταν αποδεκτή ως δομικό και λειτουργικό στοιχείο του ανθρώπινου βίου.<sup>26</sup>

Το καθαρά εσχατολογικό ρεύμα, από την άλλη πλευρά, φαίνεται ότι είχε περισσότερο λόγια προέλευση, ενώ οι ιδέες που διατύπωνε είχαν χαρακτήρα, κατά κύριο λόγο, θεολογικό και ηθικό. Με βάση την υπάρχουσα έρευνα φαίνεται ότι το ρεύμα αυτό εκπορευόταν – όχι βέβαια αποκλειστικά, αλλά κατά κύριο λόγο – από θεολογούντες λαϊκούς, λόγιους, ιεροκήρυκες, κληρικούς και μοναχούς.<sup>27</sup> Καρδιά της γραμματείας του ήταν, φυσικά, η βιβλική εσχατολογία: το *Βιβλίο του Δανιήλ* και η *Αποκάλυψη του Ιωάννη*. Τον πυρήνα αυτό πλαισιώναν υπομνήματα σε ευαγγελικές περικοπές με εσχατολογικό περιεχόμενο (*Ματθ.*, 24: 1-51, *Μαρκ.*, 13:1-37, *Λουκ.*, 21: 5-36, 2; *Θεσσ.*, 2: 1-12) ή, αντίστοιχα, σε προφήτες της Παλαιάς Διαθήκης (Ιερεμίας, Ησαΐας, ή Ιεζεκιήλ για παράδειγμα). Και σε ένα εξώτερο κύκλο υπήρχαν κείμενα που ποίκιλλαν πολύ, από το *Περί του Τέλους του Κόσμου και περί του Αντιχρίστου* του Ιωάννη Δαμασκηνού, μέχρι

<sup>24</sup> Hatzopoulos M., *Ancient Prophecies, Modern Predictions: Myths and Symbols of Greek Nationalism*, διδακτορική διατριβή, London School of Economics and Political Science, University of London 2005, 85-97, 169-170.

<sup>25</sup> Πρβλ. Magdalino, *The History of the Future*, 8-9.

<sup>26</sup> Λιάκος Α., *Αποκάλυψη, ουτοπία και ιστορία. Οι μεταμορφώσεις της ιστορικής συνείδησης*, Αθήνα 2011, 75-144, όπου και πλούσια βιβλιογραφία για την εσχατολογική και ουτοπική σκέψη γενικότερα.

<sup>27</sup> Αργυρίου, *Les exégèses grecques*, 117-120.

διάφορα λαϊκά πονήματα του τύπου *Η Επιστολή του Χριστού ή Η Αποκάλυψη της Παναγίας*.

Το καθαρά εσχατολογικό ρεύμα συμφωνούσε με το μεσσιανικό σε κάποιες βασικές διαπιστώσεις: ότι ο οθωμανικός ζυγός ήταν μια θεία παιδαγωγία, ότι η κατάσταση θα άλλαζε εντελώς και ότι το Γένος θα λυτρωνόταν από την “αιχμαλωσία” του σε έναν προαποφασισμένο χρόνο. Διαφωνούσε όμως με τα συμπεράσματα στα οποία κατέληγε η μεσσιανική σκέψη. Το κατεξοχήν εσχατολογικό ρεύμα πρόεβλεπε ότι εξωτερική κατάσταση της Εκκλησίας και οι υλικές συνθήκες ζωής των πιστών δεν είχαν άμεση σχέση με την “οικονομία της σωτηρίας”. Εφόσον η ανθρωπότητα διέτρεχε την τελευταία φάση της ιστορίας της, η πίστη και η μετάνοια θα ήταν αρκετές για να επισπεύσουν τη Δευτέρα Παρουσία, γεγονός που θα σηματοδοτούσε το τέλος της “αιχμαλωσίας” του Γένους και την απαρχή της αιώνιας βασιλείας του εν Χριστώ. Υπό αυτούς τους όρους, το ρεύμα αυτό απέρριπτε τις μεσσιανικές ιδέες πολεμώντας, πολλές φορές με φανατισμό, τον περί “Ανάστασης” λόγο μέσα στην υπόδουλη κοινότητα των ελληνόφωνων χριστιανών της Ανατολής. Αυτό κράτησε μέχρι τα μέσα του 18<sup>ου</sup> αιώνα περίπου. Με την άνοδο της Ρωσικής δύναμης από τα χρόνια του Μ. Πέτρου και εξής, ο μεσσιανικός στοχασμός, υπό τη μορφή της λεγόμενης “ρωσικής προσδοκίας”, της προφητική προσδοκίας δηλαδή της κατάλυσης του οθωμανικού ζυγού από τους Ρώσους,<sup>28</sup> κατάφερε να κυριαρχήσει μπαίνοντας στο κέντρο ολόκληρης της ελληνικής εσχατολογικής σκέψης.<sup>29</sup> Στα τέλη του 18<sup>ου</sup> και στις αρχές του 19<sup>ου</sup> αιώνα αρκετοί ερμηνευτές της *Αποκάλυψης του Ιωάννη* είχαν αποδεχτεί την μεσσιανική ιδέα της “Ανάστασης”. Ένας από αυτούς ήταν και ο μοναχός Κύριλλος από την Πάτρα.

### **Ο εσχατολογικός ρόλος της Ιβηρίας**

Ο Κύριλλος Λαυριώτης είναι ένας εσχατολόγος του ύστερου 18<sup>ου</sup> αιώνα στην ερμηνεία του οποίου αλληλοσυνδέονται και συμπλέκονται στοιχεία από την εσχατολογική και την μεσσιανική συλλογιστική: η μέλλουσα Κρίση και η Ανάσταση της ορθόδοξης βασιλείας. Εκεί όμως που ο Κύριλλος επιδεικνύει αληθινή πρωτοτυπία είναι τα συμπεράσματα στα οποία καταλήγει το ερμηνευτικό του εγχείρημα. Αντίθετα με τους άλλους ερμηνευτές της εποχής του – τον Ιωάννη Λίνδιο για παράδειγμα, ή τον

<sup>28</sup> Ο εισηγητής του όρου είναι ο Πασχάλης Κιτρομηλίδης. Βλ. Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Οι πολιτικές και κοινωνικές ιδέες, Αθήνα 1996, 169-197. Για το ίδιο φαινόμενο βλ. επίσης Πίσης Ν., Τροπές της ‘ρωσικής προσδοκίας’ στα χρόνια του Μ. Πέτρου, Μνήμων, 30, 2009, 37-59.

<sup>29</sup> Αργυρίου, Οι ελληνικές ερμηνείες στην Αποκάλυψη, 372-378.

Θεοδώρητο Ιωαννίνων, και οι δυο στην τελευταία δεκαετία του 18<sup>ου</sup> αιώνα – οι οποίοι ταύτιζαν τον λυτρωτή των Ορθοδόξων με τον Τσάρο, ο Κύριλλος κατέληγε στο συμπέρασμα ότι το πρόσωπο αυτό θα ήταν γεωργιανής καταγωγής, γόνος πιθανότατα της βασιλικής δυναστείας των Βαγρατιδών (Bagrationi) που κυβερνούσε την Ιβηρία από τον 8<sup>ο</sup> αι. μέχρι περίπου την εποχή εκείνη. Με τον τρόπο αυτό ο μοναχός από την Πάτρα πρόσφερε στο βασίλειο της Ιβηρίας περίοπτη θέση μέσα στην ελληνική εσχατολογική σκέψη. Τα επιχειρήματά του τα ανέπτυξε σε ένα ξεχωριστό κείμενο εκατόν είκοσι σελίδων του *Λόγου περί της χλιετούς βασιλείας* γραμμένο αμέσως μετά την αποπεράτωση της *Ερμηνείας* το 1821 ή 1823. Η συγκριτική εξέταση των δύο έργων του Κύριλλου στην οποία προχωρεί ο Αργυρίου, της *Ερμηνείας* και του *Λόγου*, δίνει το περιγράμμα της σκέψης του Λαυριώτη μοναχού.

Ας θυμηθούμε λίγο πώς αρχίζει η *Αποκάλυψη του Ιωάννη*: ήταν, λέει, ήμερα Κυριακή, (“η πρώτη ίσως φορά που ακούγεται η ονομασία αυτή στον κόσμο των πρώτων Χριστιανών”<sup>30</sup>), και ο Ιωάννης βρισκόταν στην νήσο Πάτμο όταν τον συνεπήρε το Πνεύμα. Είδε μια πόλη ανοιχτή στον ουρανό και πέρασε σε άλλη διάσταση. Ότι έβλεπε και άκουγε εκεί, το κατέγραφε ενώ το βιβλίο που περιλάμβανε τις καταγραφές αυτές προβλεπόταν να κυκλοφορήσει και να διαδοθεί (*Αποκ.*, 1: 1-20). Ο Ιωάννης αναφέρει επτά πόλεις/εκκλησίες της Μ. Ασίας (Εφεσος, Σμύρνη, Πέργαμος, Θυάτειρα, Σάρδεις, Φιλαδέλφεια, και Λαοδικεία) ως αρχικούς παραλήπτες του βιβλίου ενώ απευθύνει ένα ξεχωριστό μήνυμα στον προεστώτα της κάθε μιας από αυτές (*Αποκ.*, 2: 1-29, 3: 1-22). Ο Κύριλλος, από τη δική του πλευρά, ταύτισε την έκτη κατά σειρά εκκλησία, την Εκκλησία της Φιλαδέλφειας με την Εκκλησία της Ιβηρίας θεωρώντας ότι η ιστορία των Γεωργιανών και ο εσχατολογικός ρόλος που θα κληθούν να αναλάβουν στο μέλλον αποτελούν την ανταμοιβή του Θεού για την ακράδαντη χριστιανική πίστη και την αταλάντευτη προσκόλλησή τους στην Ορθοδοξία.

Στην ερμηνεία των παραγράφων 7-13 του τρίτου κεφαλαίου της *Αποκάλυψης*, ο Κύριλλος γίνεται πιο συγκεκριμένος: η “ομικροτάτη Ιβηρία” αν και περιτοιοχισμένη από αλλόπιστους εχθρούς διατήρησε αλώβητη την ορθόδοξη χριστιανική πίστη της. Δεν δέχτηκε επιδράσεις ούτε από άφρονες αιρετικούς, ούτε από μιαρούς μουσουλμάνους. Με τη δική τους γενναιότητα, και με την βοήθεια του Θεού, οι Ιβήρες απέκρουσαν όλες τις επιθέσεις των πολυάριθμων εχθρών τους εξασφαλίζοντας την ελευθερία και την ανεξαρτησία του βασιλείου τους. Έτσι λοιπόν η εκκλησία και το

<sup>30</sup> Κορτάτας Δ. Ι., 666 Ο Αριθμός του βιβλίου, Αθήνα 2010, 39.

βασιλείο της Ιβηρίας δικαιούνται απόλυτα τον εσχατολογικό ρόλο του ιδρυτή και ηγεμόνα της χιλιετούς βασιλείας που θα ιδρυθεί μετά την ήττα του Αντίχριστου. Στο σημείο αυτό η ερμηνεία του Κύριλλου μετατρέπεται σε προφητεία: όταν έλθει ο “καιρός ον ο Κύριος ωρίαστο”, γράφει ο Κύριλλος, οι Μωαμεθανοί θα εκστρατεύσουν με μεγάλο στρατό κατά της μικρής Ιβηρίας. Οι Ίβηρες (ή μήπως ο Ίβηρ βασιλιάς) θα τους κατατροπώσουν. Με τον ίδιο τρόπο θα κατατροπώσουν όλες τις άλλες δυνάμεις του Αντίχριστου, και τότε, όταν κάθε άλλη εξουσία θα έχει καταλυθεί, θα επικρατήσει η χιλιετής βασιλεία, μια παγκόσμια ορθόδοξη αυτοκρατορία. Τότε θα προσέλθουν στην Ορθοδοξία “άπαντες οι Ιουδαίοι, ουκ ολίγοι των Μωαμεθιστών [sic], πολλοί δε των Παπιστών, των Λουθηροκαλβίνων, των Αρμενίων, και των ομοίων αυτοίς άλλων αιρετικών, συχνοί δε και των πάντη αθέων και Βολταιριστών.” Και κάπως έτσι θα σημάνει το τέλος της ανθρώπινης ιστορίας.<sup>31</sup>

Στον *Λόγον περί της χιλιετούς βασιλείας*, ο Κύριλλος θα προσπαθήσει να εξηγήσει, μεταξύ άλλων, γιατί ο Θεός προκρίνει τη Γεωργία από άλλα ορθόδοξα βασίλεια όπως π. χ. τη Ρωσία. Οι βυζαντινοί αυτοκράτορες, γράφει, έχασαν την εξουσία τους διότι παρέκλιναν από τον δρόμο του Κυρίου. Στην συνέχεια η εξουσία δόθηκε στους Τσάρους της Ρωσίας, όμως ο Θεός θα τους τιμωρήσει γιατί έχουν παρεκκλίνει κι αυτοί. Την εποχή που γράφει ο Κύριλλος η μόνη πραγματικά πιστή βασιλεία είναι η βασιλεία της Ιβηρίας. Από αλαζονεία και πλεονεξία οι Ρώσοι “ήρπασαν τον στέφανον αυτής”, δηλαδή την προσάρτησαν. Όμως ο ιβηρικός λαός αγωνίζεται γενναία για την ελευθερία και ανεξαρτησία του τις οποίες συν Θεώ μέλλει να αποκτήσει.<sup>32</sup>

Δεν υπάρχει αμφιβολία, τόσο η ερμηνεία του Κυρίλλου όσο και τα πορίσματα της είναι καθαρά προσωπικά. Η περίπτωση του είναι ξένη προς την ελληνική ερμηνευτική παράδοση. Σε ολόκληρη την ελληνική ερμηνευτική γραμματεία από τον 17<sup>ο</sup>-19<sup>ο</sup> αι. δεν υπάρχει άλλη περίπτωση ερμηνευτή που να αποδίδει εσχατολογικό ρόλο στην εκκλησία ή το βασίλειο της Ιβηρίας και να θεωρεί την καταγωγή του Βασιλιά-Λυτρωτή, γεωργιανή. Το γεγονός αυτό αλλά και το ότι ο Κύριλλος δίνει στους αναγνώστες του μια ιδανική εικόνα της πολιτικής και εκκλησιαστικής ιστορίας της Ιβηρίας, μιας χώρας που δεν είχε ποτέ επισκεφτεί, όπως και το ότι η εικόνα αυτή είναι σε πολλά σημεία αντιφατική ή ασαφής, εγείρουν το ερώτημα των πηγών. Από πού άντλησε ο Κύριλλος; Ο Αργυρίου υποστηρίζει ότι άντλησε από ελληνικές και ρουμανικές πηγές – γιατί αυτές

<sup>31</sup> Αργυρίου, Ένας Γεωργιανός Αυτοκράτορας, 42-45.

<sup>32</sup> Ο. π., 46.

τις γλώσσες μιλούσε – πηγές που πρέπει να ήταν μεταφράσεις κάποιας αρχικής γεωργιανής πηγής.<sup>33</sup> Τι θα μπορούσε όμως να είναι ειδολογικά η αρχική αυτή γεωργιανή πηγή; Η απάντηση που δίνει ο Αργυρίου σε ένα πρώτο επίπεδο είναι η εσχατολογική γραμματεία εν γένει. Η ίδια η *Αποκάλυψη* όμως δεν λέει τίποτα για ανθρώπινα μεσσιανικά βασίλεια και Βασιλείς-Λυτρωτές με γεωγραφική προέλευση: Βασιλιάς-Λυτρωτής είναι ο ίδιος ο Χριστός. Το μυστηριώδες πρόσωπο του μέλλοντα να αναστήσει την Ορθόδοξη Ανατολική Αυτοκρατορία δεν έρχεται μέσα από την αποκαλυπτική/ερμηνευτική γραμματεία αλλά, συγκεκριμένα, μέσα από τη χρησιμολογία. Η έννοια της “Ανάστασης”, επίσης.

### **Αποκαλυπτική γραμματεία και χρησιμολογία**

Σύμφωνα με τον Αργυρίου, ο μοναχός Κύριλλος είχε καταλήξει στο συμπέρασμα ότι η Ιβηρία και οι βασιλείς της θα ηγεμόνευαν την μέλλουσα να αναστηθεί ορθόδοξη ανατολική αυτοκρατορία. Το συμπέρασμα αυτό, εάν ευσταθεί, συνιστά όχι απλά πρωτοτυπία αλλά καινοτομία μέσα στην ελληνική εσχατολογική σκέψη της Οθωμανοκρατίας. Μέσα στη μακρά αυτή διάρκεια, ο ρόλος του Βασιλιά- ή Λαού-Λυτρωτή είχε αποδοθεί κατά καιρούς, εκ μέρους των οπαδών της “Ανάστασης”, σε ποικίλους χριστιανούς ηγεμόνες ή χριστιανικούς λαούς, ανεξαρτήτως εθνικής προέλευσης και, μέχρι τον 18<sup>ο</sup> αιώνα, και θρησκευτικού δόγματος, στο βαθμό που οι εν λόγω ηγεμόνες – από τον Κάρολο τον Ε΄ ως τους διαδόχους του Μ. Πέτρου, – ή λαοί – από τους Καθολικούς της Δύσης ως τους Ορθόδοξους Ρώσους, – αντιπροσώπευαν μια κάποια στρατιωτική απειλή για την Οθωμανική Αυτοκρατορία. Όλοι τούτοι όμως, μέσα στη μεσσιανική λογική, δεν έπαυαν να αποτελούν όργανα της θείας βούλησης τα οποία, δρώντας εξωτερικά, θα εκτελούσαν ένα προδιαγεγραμμένο θείο σχέδιο: θα απέδιδαν το “χαμένο βασίλειο” πίσω στους νόμιμους κατόχους του δηλαδή στο Γένος των Ρωμαίων.<sup>34</sup> Η έννοια του Γένους των Ρωμαίων, όπως έχει υποστηρίξει ο Σπύρος Βρυώνης, υποδήλωνε μια ευρεία ανθρώπινη κοινότητα η οποία διακρινόταν από τρία κύρια πολιτισμικά χαρακτηριστικά: ορθόδοξη πίστη, ελληνική γλώσσα, και κάποιου είδους ελληνική παιδεία.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Ό. π., 47-49.

<sup>34</sup> Πίσης Ν., *Αποκαλυπτικός λόγος και συλλογικές ταυτότητες (17<sup>ος</sup>-18<sup>ος</sup> αι.)*, στο: Δημάδης Κ. Α. (επιμ.), *Ταυτότητες στον ελληνικό κόσμο (από το 1204 έως σήμερα)*, Δ΄ Ευρωπαϊκό Συνέδριο Νεοελληνικών Σπουδών Γρανάδα, 9-12 Σεπτεμβρίου 2010 – Πρακτικά, τόμος Γ΄, 693. Βλ. παράλληλα και την δική μου βιβλιοκρισία με τίτλο *Στο μυαλό του προσετού Παναγιώτη Μπενιάκη* [Ροτζώκος Ν. Β., *Εθναφύπνιση και εθνογένεση. Ορλωφικά και ελληνική ιστοριογραφία*, Αθήνα, Βιβλιόραμα, 2007], *Η Αυγή*, ένθετο Αναγνώσεις, 13 Ιανουαρίου 2008, 23.

<sup>35</sup> Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism*, 248.

Υπό αυτούς τους όρους, η απόδοση, εκ μέρους του Κύριλλου, του “χαμένου βασιλείου” στους Ίβηρες φαίνεται ότι συνιστά μια ποιοτική μεταβολή σε σχέση με την προηγούμενη παράδοση – μεταβολή που γίνεται ακόμα πιο ψηλαφητή εάν αναλογιστούμε ότι η ραγδαία διαμορφούμενη τα χρόνια εκείνα ελληνική εθνική συνείδηση δεν τον είχε αφήσει καθόλου αδιάφορο τον μοναχό από την Πάτρα: ο ίδιος πανηγυρίζει για την εξέγερση στην Πελοπόννησο χιλιάδων ορθοδόξων συμπατριωτών του, για τους οποίους δεν τρέφει καμιά αμφιβολία ότι είναι “απόγονοι [αρχαίων] Ελλήνων”.<sup>36</sup> Κάνοντας μάλιστα μια ευδιάκριτη ταλάντωση προς τα ιδανικά του Διαφωτισμού και του Εθνικισμού, υποστηρίζει επίσης ότι οι εξεγερμένοι θα κερδίσουν την ελευθερία τους μόνο εάν στηριχθούν στις δικές τους δυνάμεις χωρίς να περιμένουν βοήθεια από κάποιο ξένο.<sup>37</sup> Κι όμως ο Κύριλλος επέμενε να βλέπει τους Ίβηρες, ως τον εκλεκτό λαό του Θεού στην μελλοντική αυτοκρατορία των οποίων θα εντάσσονταν, προφανώς, και οι συμπατριώτες του Έλληνες μετά την απόκτηση της ελευθερίας τους. Γιατί;

Ο Αργυρίου λύνει το πρόβλημα πιθανολογώντας την ύπαρξη γεωργιανών χρησμών τους οποίους ο Κύριλλος περιέβαλλε, προφανώς, με αισθήματα πίστης.<sup>38</sup> Άρα το ερώτημα σε σχέση με την γεωργιανή πηγή θα πρέπει να ερευνηθεί, συγκεκριμένα, στην κατεύθυνση της χρησμολογίας. Υπάρχουν άραγε γεωργιανοί χρησμοί που να αναφέρονται στον μέλλοντα να αναστήσει την Ορθόδοξη Ανατολική Αυτοκρατορία; Το ερώτημα

<sup>36</sup> Ο Κύριλλος πιστεύει ότι η Ελλάδα με την επανάσταση “γενήσεται όρος μέγα όσον ούπω τάχιστα” και ότι όλα τα έθνη, συμπεριλαμβανομένης της Ρωσίας, θα την προσκυνήσουν. Βλ. Δυοβουνιώτης Κυρίλλου Λαυριώτου, 45. Βλ. παράλληλα και Αργυρίου Α., Το ιδεολογικό περιεχόμενο των ερμηνειών στην Αποκάλυψη κατά την περίοδο του Νεοελληνικού Διαφωτισμού, στο: Αγουρίδης Σ., κ. ά. (επιμ.), 1990 ετηρίς της Αποκαλύψεως του Ιωάννου. Πρακτικά διεθνούς διεπιστημονικού συμποσίου, Αθήνα – Πάτρας, 17-26 Σεπτεμβρίου 1995, 176-177.

<sup>37</sup> Για τον Διαφωτισμό ως μήτρα του εθνικισμού βλ. Κιτρομηλίδης Νεοελληνικός Διαφωτισμός, 381-427. Ο Αργυρίου υποστηρίζει πειστικά ότι η σκέψη του Κύριλλου συνδύαζε στην ουσία παραδοσιακές αντιλήψεις με στοιχεία διαφωτιστικών ιδεών αποτελώντας περίπτωση ενδεικτική της έκτασης της αλληλεπίδρασης του Διαφωτισμού με την παραδοσιακή ιδεολογία, αλλά και των υβριδίων που γεννήθηκαν από τη συνάντησή αυτή. Βλ. Αργυρίου, Το ιδεολογικό περιεχόμενο, 174-178. Το συμπέρασμα αυτό ανατρέπεται παλαιότερες έρευνες οι οποίες παρουσίαζαν τον Κύριλλο σαν ένα φανατικά θρησκευόμενο αντεπαναστάτη. Βλ. για παράδειγμα Κιτρομηλίδης Νεοελληνικός Διαφωτισμός, 429· και από την παλαιότερη ιστοριογραφία, Bees N. A., Περὶ του ιστορημένου χρησμολογίου της κρατικής βιβλιοθήκης του Βερολίνου και του θρύλου του ‘Μαρμαρωμένου Βασιλιά’, *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher* 13 1937, 244λδ’-244λε’.

<sup>38</sup> Αργυρίου, Ένας Γεωργιανός Αυτοκράτορας, 47-48.

περιμένει απάντηση εκ μέρους των Γεωργιανών συναδέλφων ή όποιου άλλου μπορεί να διεξέλθει με άνεση γεωργιανές πηγές διαθέτοντας επαρκή ιστορική και φιλολογική σκευή. Πιστεύω όμως ότι κάθε απόπειρα διερεύνησης του ερωτήματος θα πρέπει, αφετηριακά, να λάβει υπ' όψη της μια μεθοδολογική επισήμανση και μία αναλυτική διάκριση. Η επισήμανση είναι του Paul J. Alexander και έχει κύριο, αλλά όχι μοναδικό, πεδίο αναφοράς την αποκαλυπτική γραμματεία. Τα κείμενα αυτού του είδους, υποστηρίζει ο Alexander, τόσο στη Δύση όσο και στην χριστιανική Ανατολή, ακρότερο όριο της οποίας υπήρξε για αιώνες η Γεωργία, ακολουθούν τη βυζαντινή κληρονομιά, σε βαθμό τέτοιο ώστε να μην μπορούν να μελετηθούν επαρκώς χωρίς αναγωγή της έρευνας στα βυζαντινά τους πρότυπα.<sup>39</sup> Αν λοιπόν εντοπιστούν γεωργιανά χρησμολογικά κείμενα θα πρέπει να συσχετιστούν με την βυζαντινή και μεταβυζαντινή προφητική παράδοση – ένα αδρό περίγραμμα της οποίας σκιαγραφήσαμε σε ό, τι προηγήθηκε. Η αναλυτική διάκριση, από την άλλη πλευρά, έχει πεδίο αναφοράς την ελληνική προφητική γραμματεία και σκέψη των χρόνων της Οθωμανοκρατίας εν γένει: νομίζω ότι θα πρέπει να διακρίνουμε την χρησμολογική από την λοιπή αποκαλυπτική/ερμηνευτική γραμματεία. Είναι αλήθεια ότι το παράδειγμα του Κύριλλου δεν μας βοηθά πολύ σε αυτό. Το γεγονός ότι ο μοναχός από την Πάτρα, όπως και άλλοι ερμηνευτές της *Αποκάλυψης* στα τέλη του 18<sup>ου</sup> αιώνα, συνδύαζαν την αποκαλυπτική/ερμηνευτική παράδοση με την μεσοιανική σκέψη δεν θα πρέπει όμως να μας κάνει να ξεχνάμε ότι το κατεξοχήν “όχημα” των μεσοιανικών ιδεών, ιστορικά, δεν ήταν τα διάφορα υπομνήματα και ερμηνείες της *Αποκάλυψης* αλλά η βυζαντινή και μεταβυζαντινή χρησμολογία.

Είναι αλήθεια ότι μέχρι σήμερα δεν διαθέτουμε μια γενικά αποδεκτή ορολογία σχετικά με το αντικείμενο τόσο σε ελληνικό όσο και σε διεθνές επίπεδο. Ο ίδιος ο Αστέριος Αργυρίου ο οποίος στο έργο του διακρίνει δύο αντιμαχόμενα προφητικά ρεύματα, μέχρι τα μέσα 18<sup>ου</sup> αιώνα, μέσα στην υπόδουλη κοινότητα των Ορθοδόξων, δεν κάνει, παραδόξως, καμία διαφοροποίηση στην αντίστοιχη προφητική γραμματεία και στους φορείς της, χρησιμοποιώντας τους γενικούς περιγραφικούς όρους “εσχατολογία” και “ερμηνευτικό κίνημα των χρόνων της Τουρκοκρατίας”. Στην ελληνική βιβλιογραφία, πέραν του Αργυρίου, άλλοι ερευνητές χαρακτηρίζουν “χιλιαστικές” τις εν λόγω προσδοκίες<sup>40</sup> ενώ άλλοι τις εντάσσουν στην

<sup>39</sup> Alexander P. J., *Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs*, *Medievalia et Humanistica*, 2, 1971, 47-68.

<sup>40</sup> Κιτρομηλίδης Νεοελληνικός Διαφωτισμός, 169-197. Stoianovich T., *Balkan Worlds: the First and Last Europe*, New York 1994, 168-176. Πρβλ. επίσης idem, *Prospective: Third and Fourth Levels of History, Between East and West: The Balkan and the*

“αποκαλυπτική παράδοση” ή στον “αποκαλυπτικό λόγο”.<sup>41</sup> Ο πρώτος ο οποίος χρησιμοποίησε βιβλιογραφικά τον όρο “χρησμολογική γραμματεία” για τη μεταβυζαντινή μεσσιανική γραμματεία ήταν ο Αλέξανδρος Καριώτογλου.<sup>42</sup> Τον ίδιο όρο προτιμώ κι εγώ στη δουλειά μου.<sup>43</sup> Παρ’ όλο που, όπως δείχνει το παράδειγμα του Κύριλλου, τα μεσσιανικά, τα αποκαλυπτικά και τα εν γένει εσχατολογικά στοιχεία αλληλοδιαπλέκονται σε σημαντικό βαθμό, νομίζω ότι τα επίθετα “αποκαλυπτικός” και “εσχατολογικός”, όταν χρησιμοποιούνται ως γενικοί περιγραφικοί ή συμπεριληπτικοί όροι (*umbrella terms*), συσκοτίζουν τον ιδιάζοντα χαρακτήρα της χρησμολογικής γραμματείας. Ο ιδιάζων αυτός χαρακτήρας απορρέει από τις πηγές της χρησμολογικής γραμματείας: δηλαδή τόσο την ιουδαιοχριστιανική προφητική παράδοση όσο και την αρχαία ελληνική και ρωμαϊκή προφητική παράδοση με τις μαντικές, αστρολογικές κ.ά. πρακτικές τους. Αν η έννοια του “χρησμού” στην αρχαιότητα οριζόταν ως “η δια λέξεων, συμβόλων, πράξεων κ. ά. απάντησις εις ερώτησιν, διά των μέσων της μαντικής”,<sup>44</sup> η βυζαντινή και μεταβυζαντινή χρησμολογία είχε την δική

---

Mediterranean Worlds, vol. IV: Material Culture and Mentalités: Land, Sea, Destiny, New Rochelle-New York 1995, 93-113.

<sup>41</sup> Πίσης Ν., Αποκαλυπτικός λόγος και μεσσιανική προσδοκία. Χρήσεις και λειτουργίες από τη βυζαντινή στην οθωμανική περίοδο, στο: Ζουμπολάκης Σ. (επιμ.), Η μεσσιανική ιδέα και οι μεταμορφώσεις της. Από την Παλαιά Διαθήκη ως τους πολιτικούς μεσσιανισμούς του 20<sup>ου</sup> αιώνα, Αθήνα 2011, 339-359.

<sup>42</sup> Καριώτογλου Α., Η περί του Ισλάμ και της Πτώσεως Αυτού Ελληνική Χρησμολογική Γραμματεία: από των Αρχών του 16<sup>ου</sup> μέχρι και του Τέλους του 18<sup>ου</sup> αιώνα, διδακτορική διατριβή, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών 1982. Το έργο του Καριώτογλου, Ισλάμ και χριστιανική χρησμολογία, αποτελεί επεξεργασμένη έκδοση της διατριβής αυτής. Ο Καριώτογλου κάνει μια μερική διάκριση μεταξύ ερμηνευτικής /αποκαλυπτικής και χρησμολογικής γραμματείας εντάσσοντας στη δεύτερη τα ερμηνευτικά έργα των Χριστόφορου Άγγελου (ό. π., 68-73) Αναστασίου Γόρδιου (ό. π., 133-136) και Θεοδώρητου Ιωαννίνων (ό. π., 125-133). Τα έργα αυτά κατατάσσονται στη χρησμολογική γραμματεία επειδή διακρίνονται από αντι-ισλαμικά αισθήματα, έλλειψη αυστηρής θεολογικής έκφρασης και μεθόδου ενώ έχουν ένα μήνυμα ελπίδας στους υπόδουλους (ό. π., 21-22). Ο Καριώτογλου, επίσης, διακρίνει δύο είδη χρησμολογικής γραμματείας, την πολιτική και την θρησκευτική, θεωρώντας ότι η πρώτη σχεδόν στην πολιτική πραγματικότητα ενώ η δεύτερη στην κατάσταση της Εκκλησίας (ό. π., 85-86). Είναι φανερό ότι η προσέγγιση που αναπτύσσεται εδώ δεν συμμερίζεται τις κατηγοριοποιήσεις αυτές και τα διασταλτικά, μάλλον, κριτήριά τους.

<sup>43</sup> Hatzopoulos M., From Resurrection to Insurrection: Sacred Myths, Motifs, and Symbols in the Greek War of Independence, στο: Beaton R., Ricks D. (eds.), The Making of Modern Greece: Nationalism, Romanticism and the Uses of the Past (1797-1896), London 2009, 81-93. Βλ. και idem, Oracular Prophecy and the Politics of Toppling Ottoman Rule in South-East of Europe, The Historical Review/La Revue Historique VIII, 2011, 95-116.

<sup>44</sup> Ο. π., 15.



της ερώτηση να απαντήσει: ποιος ήταν εκείνος ο βασιλιάς που ήταν προορισμένος από τον Θεό να συντρίψει στρατιωτικά τους πιστούς του Ισλάμ και να φέρει σε πέρας την Ανάσταση – και πότε; Όλες οι υπόλοιπες εσχατολογικές και αποκαλυπτικές έννοιες, η Συντέλεια, ο Αντίχριστος, ο Χιλιασμός, η Κρίση, υπηρετούσαν αυτό ακριβώς το ερώτημα μέσα στα πλαίσια του μεσσιανικού στοχασμού.

Ο λόγος για τον ερχομό ενός επίγειου Βασιλιά – Αυτρωτή που θα συνέτριβε τους εχθρούς της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας ήταν το γέννημα της συνάντησης του ελληνορωμαϊκού προφητισμού με την ιουδαϊκή και την χριστιανική εσχατολογία κατά τους αιώνες της ύστερης αρχαιότητας.<sup>45</sup> Το πρώτο προφητικό κείμενο το οποίο μετάλλαξε τη σκοτεινή αυτή φιγούρα σε πολέμιο του Ισλάμ συγκεκριμένα, η βυζαντινή *Αποκάλυψη του Ψευδο-Μεθοδίου*, (περίπου 644-678 μ. Χ.)<sup>46</sup> ήταν ένα αποκαλυπτικό κείμενο που χρησιμοποιούσε, ανοικτά, κοσμικούς όρους: το κεντρικό μήνυμα είναι ότι αυτοί που θα συντρίψει τους μέχρι τότε νικηφόρους μουσουλμάνους εισβολείς θα είναι ο τελευταίος βυζαντινός αυτοκράτορας πριν τη συντέλεια του κόσμου, μαζί με τους εγκόσμιους συμμάχους του. Με τις ιδέες αυτές ο *Ψευδο-Μεθόδιος* ύφανε ένα καμβά τα νήματα του οποίου μετέβαλλαν τον χρωματισμό τους ακολουθώντας την διακύμανση της πολιτικής συγκυρίας από τον 7<sup>ο</sup> αιώνα μ. Χ. μέχρι το κατώφλι της νεωτερικότητας. Το κάδρο όμως δεν άλλαξε πολύ: η χρησιμολογία είχε να κάνει με εχθρούς, συμμάχους και σωτήρες οι οποίοι είχαν εγκόσμια οντότητα· η εξωτερική κατάσταση της Εκκλησίας και οι υλικές συνθήκες των πιστών την απασχολούσαν αρκετά· η πίστη και η μετάνοια ήταν αναγκαίες αλλά όχι ικανές συνθήκες: η απαρχή της αιώνιας βασιλείας σε κάθε περίπτωση επισπευδόταν στρατιωτικά. Είναι αλήθεια ότι “τα κείμενα αυτά εκφράζουν μια συγκεκριμένη πολιτική ιδεολογία, στο πλαίσιο της πολιτικής ιδεολογίας και του πολιτικού μεσσιανισμού”.<sup>47</sup> Με θεολογικούς όρους είναι εξαιρετικά δύσκολο να χαρακτηρίσει κανείς τον λόγο που αρθρώνουν “αποκαλυπτικό”<sup>48</sup> – γεγονός που, όπως είπαμε προωτέρω, οι κατά

<sup>45</sup> Alexander P. J., The Medieval Legend of the Last Roman Emperor and Its Messianic Origin, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 41, 1978, 1-15.

<sup>46</sup> Alexander P. J., *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, Berkeley, Los Angeles, London 1985, 25.

<sup>47</sup> Μεταλληνός Γ., Χρησιμολογικές απηχήσεις στα ‘Οράματα και Θάματα’ του στρατηγού Μακρυγιάννη, *Θεόδωρος*, 4, 1985, 171.

<sup>48</sup> Πρβλ. “Με τον όρο ‘αποκαλυπτική’ εννοούμε γενικώς και κυρίως την θρησκευτική κίνηση κατά την οποία η ‘αποκάλυψη’, ως φιλολογικό είδος διαδραμάτισε πρωτεύοντα ρόλο στην θρησκευτική ζωή και στην διαμόρφωση της ιστορίας του μεταγενέστερου ιουδαϊσμού [...] Με την επίδραση των ιουδαϊκών αποκαλυπτικών κειμένων, στους πρώτους χριστιανικούς αιώνες, δημιουργήθηκε και η αντίστοιχη χριστιανική αποκα-

καιρούς επικριτές τους μέσα στην υπόδουλη κοινότητα των Ορθοδόξων δεν κουραζόταν να επισημαίνουν.

Υπάρχουν όμως κι άλλα στοιχεία που συνηγορούν υπέρ της διάκρισης της χρησιμολογικής από την λοιπή αποκαλυπτική/ερμηνευτική γραμματεία. Το πρώτο είναι η κωδικολογική μαρτυρία. Όπως προκύπτει από τους καταλόγους των ελληνικών χειρογράφων του Αγίου Όρους που συνέταξε ο Σπυρίδων Λάμπρος οι χρησιμοί και οι ερμηνείες στην *Αποκάλυψη* δεν αντιγραφόταν σχεδόν ποτέ μαζί στον ίδιο κώδικα. Χρειάζεται βέβαια να δούμε τι γίνεται και αλλού, στις βιβλιοθήκες του Αγίου Όρους όμως φαίνεται ότι οι ερμηνείες στην *Αποκάλυψη* αντιγραφόταν κατά κανόνα μόνες τους σε ξεχωριστό κώδικα χειρογράφων, ενώ οι χρησιμοί αντιγραφόταν στον ίδιο κώδικα με άλλα έργα ποικίλου (θρησκευτικού, χρονογραφικού, ανθρωπολογικού, ιατρικού, προγνωστικού, μαγικού) περιεχομένου.<sup>49</sup> Το άλλο στοιχείο είναι η χρήση της αποκαλυπτικής γραμματείας από τους χρησιμολόγους. Οι εντυφώντες στην χρησιμολογία φαίνεται ότι προσέγγιζαν το κείμενο της *Αποκάλυψης του Ιωάννη* όχι ad hoc αλλά επικουρικά σε σχέση με τις δικές τους αναζητήσεις. Χρειάζεται ασφαλώς περισσότερη έρευνα και εδώ, ίσως όμως είναι ενδεικτικό το γεγονός ότι, από όλο το σώμα της *Αποκάλυψης του Ιωάννη*, ο Πανταζής ο Λαρισιαίος<sup>50</sup> (ή τουλάχιστον ο εκδότης των χειρογράφων του<sup>51</sup>), φαίνεται ότι αρκούσαν στην ερμηνεία δύο μονάχα κεφαλαίων<sup>52</sup> – και αυτά με τρόπο ήκιστα θεολογικό – αφιερώνοντας όλο το υπόλοιπο διασωθέν πόνημά του στην εξήγηση χρησιμών: του Στέφανου Αλεξανδρέα,<sup>53</sup> του Πατριάρχη Ταρσίου,<sup>54</sup> του

---

λοιπική γραμματεία [...] Η αποκαλυπτική γραμματεία είναι περισσότερο στραμμένη στα διάφορα γεγονότα της ιστορίας της σωτηρίας”· Καριώτογλου, Ισλάμ και χριστιανική χρησιμολογία, 14-15.

<sup>49</sup> Lambros S., *Catalogue of the Greek Manuscripts of Mount Athos*. Edited for the Syndics of the University Press, volume I. Πρβλ. τους κώδικες 92. 11., 578. 31., 581. 34., 767. 65., 2320. 307., 2581. 248., 2755. 81., 3170. 97., 3270. 197., 3290. 217., 3293. 220., 3324. 251. Volume II. Πρβλ. τους κώδικες 4335. 215., 4672. 552., 4666. 546., 4724. 604., 4725. 605., 4862. 742., 5436. 1316., 5778. 271., 5796. 289., 6018. 511., 6030. 523., 6063. 556., 6181. 674., 6561. 4. Πρβλ. επίσης τους κώδικες 429 και 503 στο: Ξηροποταμίνος Ζ., Σωτηρούδης Π., (επιμ.), *Συμπληρωματικός κατάλογος ελληνικών χειρογράφων Ιεράς Μονής Ξηροποτάμου Αγίου Όρους (426-457)*, Θεσσαλονίκη 2012, 34-37, 150-152.

<sup>50</sup> Για τον Πανταζή τον Λαρισιαίο λίγα πράγματα είναι γνωστά, πέραν του ότι ήταν καθηγητής στην Ακαδημία του Βουκουρεστίου, βλ. Αργυρίου, *Les exégèses grecques*, 357-360.

<sup>51</sup> Πρόκειται για τον Πέτρο Στεφανίτζη από τη Λευκάδα, γιατρό, μεταξύ άλλων, και του λόρδου Βύρωνα. Βλ. Στεφανίτζη, *Συλλογή Διαφόρων Προρρήσεων*.

<sup>52</sup> Πρόκειται για το κεφάλαιο ΙΓ' της *Αποκάλυψης* το οποίο πραγματεύεται την άνοδο της βασιλείας του Αντίχριστου και το κεφάλαιο ΙΖ' το οποίο εξαγγέλλει την πτώση της.

<sup>53</sup> Στεφανίτζη, *Συλλογή Διαφόρων Προρρήσεων*, 57-67.

<sup>54</sup> Ο. π., 68-87.

Λέοντα του Σοφού και των συναρτώμενων με αυτούς χρησιμολογικών κειμένων.<sup>55</sup> Μια πρώιμη μαρτυρία του Αλέξανδρου Σούτσου, άλλωστε, επιβεβαιώνει ότι η ερμηνεία της *Αποκάλυψης* “ερχόταν προς στήριξη” (“venait à l’ appui” γράφει χαρακτηριστικά) των ανατρεπτικών της οθωμανικής νομιμότητας συλλογικών πεποιθήσεων που είχε υφάνει η χρησιμολογία μέσα στις κοινότητες των χριστιανών υπόδουλων “από πατέρα σε γιο”: της ιδέας ότι οι Οθωμανοί θα αφανιζόταν από κάποιο Ξανθό Γένος του Βορρά, της ιδέας ότι η Κωνσταντινούπολη έμελλε να κερδηθεί, όπως είχε κάποτε χαθεί, από ένα Βασιλιά με το ίδιο όνομα, και της ιδέας ότι ο καιρός του αφανισμού της Οθωμανικής αυτοκρατορίας ήταν η αρχή του 19<sup>ου</sup> αιώνα.<sup>56</sup> Η συγκεκριμένη μαρτυρία δείχνει καθαρά ότι η χρησιμολογική γραμματεία και παράδοση είχε την ικανότητα να εκφράζει τις ελπίδες και τους υπολογισμούς όχι μονάχα των – αναγκαστικά λόγιων – εμπνευστών της, αλλά, κυρίως, των ευρύτερων στρωμάτων της κοινότητας των Ορθοδόξων.

Η αναλυτική διάκριση της χρησιμολογικής από την λουπή αποκαλυπτική/ερμηνευτική γραμματεία, η αναγωγή της έρευνας για την ευρωπαϊκή μεσοιανική και αποκαλυπτική γραμματεία στις βυζαντινές πηγές της, και το ερώτημα για την ύπαρξη χρησμών με αντικείμενο το βασίλειο της Ιβηρίας, είναι, πιστεύω, τρία στοιχεία ικανά να πάνε την έρευνά μας παραπέρα.

<sup>55</sup> Ο. π., 90-132. Βλ. επίσης υποσημ. 18, εδώ.

<sup>56</sup> Η μαρτυρία αφορά σε όψεις της δράσης που είχε αναπτύξει ο Αθανάσιος Τσακάλωφ με σκοπό την εξάπλωση της Φιλικής Εταιρείας. Προέρχεται από το πρώτο δημοσιευμένο έργο του Αλέξανδρου Σούτσου – το οποίο δεν είναι ποιητικό αλλά ιστορικό. Βλ. Soutzo A., *Histoire de la révolution grecque*, Παρίσι 1829, 19.

# PHASIS

---

*Greek and Roman Studies* 15-16 2012-2013

## PART II



Valeri Asatiani (Tbilisi)

## **The Antiquity and the Ancient Georgian Literature**

Interest in Classical and Byzantine cultural heritage had a centuries-old tradition in Old Georgia. There are two factors serving to explain the emergence of this tradition the significance of Greek culture, and the close Greek-Georgian contacts, particularly those of the ancient Georgian population with its pre-Hellenic counterpart, reflected in the mythology, literature and numerous historical sources of these countries.

After Christianity became the established religion in Old Georgia, most favourable conditions were created for the relations with Byzantium - the direct inheritor of the Greek culture.

On the basis of the achievements of the modern scholarship it must be stated that Georgians made a certain contribution to the formation and further development of Byzantine literature. Two great Byzantine writers of the 4<sup>th</sup> century - Basil the Great and Gregory of Nyssa, representatives of the so-called Cappadocian theological school - must have belonged to one of the Kartvelian peoples of the Black Sea area. The theology of the Cappadocian Fathers was fundamentally based on classical philosophy and it exerted a great influence on the final formation of the principal dogmas of Christianity. Peter the Iberian, Georgian by origin, played an important role in the hagiographic life of Byzantium in the 5<sup>th</sup> century. Sh. Nutsubidze and E. Honigmann identify Peter the Iberian with Dionysius the Areopagite, the author of the *Corpus Areopagiticus*, which became the philosophical basis of Christian dogma in the Middle Ages. Its trace is obvious at each stage of the development of Old Georgian literature.

Those ages witnessed intensive translations of hagiographical pieces and theological treatises from Greek into Georgian. Prolific literary work was carried on at many centers of learning. Ekvtime, Ioane and Giorgi Mtatsmindeli flourished at the time. Their contribution to Byzantine

culture is of special significance. The philosophical literary school on Mount Athos as well as a new intellectual system was founded. Intensive literary activity was in progress and new methods were evolved in the sphere of translation. The cultural values, created by the representatives of the Athos School, were enriched by the works of Ephrem Mtsire, Arsen of Iqalto and Ioane Petritsi. There appeared the so-called "Petritsi style". Georgian scholars and writers not only translated specimens of Byzantine literary works from Greek into Georgian, but they made their own contribution to the development of Byzantine literature, thus enriching its culture.

The new conception of Christian ideology was based on Christian dogmatics, the *Bible. The Old and New Testaments*, clergymen's writings, Georgian translations of the Biblical Books were the first specimens of Old Georgian literature.

Georgian social-philosophical and literary thought of the 11<sup>th</sup>-12<sup>th</sup> cc. reaches its peak in the poem *The Knight in the Panther's Skin* by Shota Rustaveli. In his poem Rustaveli does not make direct reference to Greek authors and characters. His literary and philosophical conception is based on Classical thought, which does not mean that he is an apologist and follower of Hellenic thought. Like in European Christian thinking of the late Middle Ages or the early Renaissance epoch, in Rustaveli's poem the new world outlook is formed, taking into consideration Classical thought. In his work there is a pronounced tendency towards a novel revival of Classical ideals.

Academician Sh. Nutsubidze suggested a theory of the Eastern, mainly Georgian Renaissance. Although his theory was not widely accepted, it was acknowledged by A. Losev, one of the distinguished scholars of the 20<sup>th</sup> c. In his work *The Aesthetics of the Renaissance* (1978) he considers that Neoplatonism and Proclus' philosophy laid the foundation of the theoretical basis of the Georgian Renaissance, which preceded European Renaissance for more than two centuries. The above-mentioned theory makes the question of Georgian-Greek contacts more important.

When dealing with the adoption of the Classical cultural heritage in Old Georgia, some of the common Greek-Georgian popular traditions should be taken into account. These are primarily the various aspects of the formation of literary works and their spread in Georgian lore. From this point of view, the specimens discussed in the present work allow to identify a number of compositional and content similarities in the ancient Greek and Georgian literary heritage. The explanation of such typological similarities should be sought in the general and regular phenomena that

played a decisive role in the formation of the folk heritage of ancient nations.

Old Georgian literature was well acquainted with Homer, the author of *The Iliad* and *The Odyssey*. Reference to Homer was made in hagiographical as well as in early historical writings, through which the Georgian reader conceived of Homer as an inimitable writer capable of masterly depiction of major events and personalities. Homer and the characters of his poem were quite frequently referred to in comparing them with concrete historical personalities.

However, the analysis of abundant historical data and the Georgian translation of Homer's six hexameters, preserved in literary monuments, do not provide enough proof to assert that in Rustaveli's time – the classical period of Georgian literature – there existed a Georgian translation of Homer's epic. Despite the fact that Rustaveli's poem *The Knight in the Panther's Skin* does not contain any direct reference to Homer (among ancient Greek authors only Plato is mentioned in Rustaveli's poem) some typological similarities are nevertheless noticeable. Contrary to the opinion of some scholars, this fact can not be taken to mean that Homer's work had any direct influence upon the Rustaveli's poem.

Homer's influence is felt in the Georgian literary pieces of the later period, such as in *Archiliani* by the poet and King Archil, Timothy Gabashvili's *Pilgrimage*, Besarion Gabashvili's *The Battle of Rukhi*, etc.

After Georgia was incorporated into Russia in 1801, favourable conditions were created for rendering into Georgian the best pieces of Greek as well as world literature via the Russian language. There appeared I. Garsevanishvili's (1792-1864) translation of *The Iliad* and *The Odyssey* in prose. Although these translations were devoid of artistic merits, the very fact of translating these works points to the later interest in Classical Greek culture in Georgia. Numerous translations of Homer's works have been made since then.

When translating Homer's poems, Georgian translators made use of *Bistikauri*, a twelve-syllable verse, as well as its variety – a nineteen-syllable verse and the sixteen-syllable verse known as *Shairi*.

Besides Homer, other Greek authors, such as Hesiod, Aeschylus, Sophocles, Euripides, Aristophanes, Menander, Aesop were frequently mentioned in Old Georgian literary pieces. There are also cases of Georgian renderings of less popular Greek authors, such as the comedist Plato (4<sup>th</sup> c. AD). In the transitional period of Georgian literature Racine's well-known tragedy *Iphigenia* was translated from Russian into Georgian by D. Choloqashvili. The translator offered a different conceptual and

compositional interpretation of the subject of the Classical tragedy, bringing it close to the contemporary historical background. A subject similar to *Iphigenia* is given in Giorgi the Athonite's (11<sup>th</sup> c.) *Great Synaxary*.

An echo of the fascinating story of Alexander the Great can be traced in Old Georgian literature. *The Alexandriani* was immensely popular in Georgia and stories related to Alexander the Great have been presented in a number of Old Georgian manuscripts. Classical mythology found its way into Old Georgian literature – via original and translated as well as Byzantine religious literature.

Ephrem Mtsire's (11<sup>th</sup> c.) translation of the *The Stories of the Hellenes*, widely popular in Georgia, presents a significant literary piece containing elements of ancient Greek mythology. Mythological characters occur in the Georgian translation of John of Damascus's *Legend*, in George Hamartolos's *Chronicle*, as well as in Ioane Petritsi's *Interpretation of Proclus Diadochus and Platonic Philosophy*. Sulkhan-Saba Orbeliani, Teimuraz Bagrationi and Ioane Bagrationi in his *Kalmasoba* also paid tribute to mythological heroes. Many of the definitions in Sulkhan-Saba Orbeliani's *Dictionary* stem from *The Stories of the Hellenes*.

The above-mentioned literary sources provide information on Greek mythology with varied completeness and intergration. The Gelati metaphor is an original Old-Georgian piece commenting on of the name of Homer's *Iliad*. The footnotes of Deacon Constantine's exegetic work contain stories of Pandion, Proclus, Philomella, Niobe, etc. unknown in Old Georgian literature. In the 18<sup>th</sup>-19<sup>th</sup> centuries there existed quite a number of collections containing Greek mythological legends, part of which have been studied.

The mythological *Thesaurus*, compiled by the well-known Georgian public figure David Bagrationi (1768-1819), is of particular importance. It reflects a belated interest in ancient Greek culture that has had centuries-old traditions in Georgia. *Mythology*, according to David Bagrationi himself, was translated from the Russian into Georgian in 1797, and seems to have been based upon Sh. Chulkov's *Concise Mythological Dictionary* (1767, 1788). Prior to its appearance several books containing mythological literature had been published in Russia (M. Lomonosov, M. Popov, etc.).

Chulkov's *Dictionary* is an attempt to create a Russian national mythology with account of the Classical heritage. A juxtaposition of the extant Georgian manuscripts of the *Mythology* with Chulkov's *Concise Mythological Dictionary* has shown that David Bagrationi made use of the definitions of the *Dictionary* only in a few cases.



David Bagrationi frequently made use of Ephrem Mtsire's translation of *The Stories of the Hellenes*. He as well as copyists of the *Mythology* seems to have made use of the version of *The Stories of the Hellenes* contained in the A-109 manuscript.

Bagrationi's *Mythology* is also significant from the viewpoint that it helps restore some of the damaged and so far undeciphered parts of the text of *The Stories of the Hellenes*.

Bagrationi's *Mythology* introduces a number of Classical Greek stories and motifs. It abounds in information about Greek writers and philosophers. Mythological heroes are rendered in Roman redaction. *Mythology* is an original Georgian monument presenting data about Ajantes, Aurora, the hero of the Trojan war – Alastor, Peleas's daughter Alcestis, etc.

When investigating David Bagrationi's works more attention should be paid to his *Mythology*, for it vividly speaks of the author as not only an outstanding writer, public figure and intellectual, but also reflects one of the most noteworthy aspects of his multifarious literary activities. Next to *The Stories of the Hellenes* and *Kalmasoba*, *Mythology* is a significant Georgian literary monument acquainting the Georgian reader with the Classical Greek mythology, philosophy and literature, as well as with the author of *The Iliad* and *The Odyssey*. *Mythology* is a convincing proof of the fact that Georgian literature of the transitional period generated even greater interest in the Classical heritage. Ioane and Teimuraz Bagrations deal with Classical themes. They often suggest a specific interpretation of Classical myths and legends, give original definitions of various terms and notions, showing profound knowledge of the Classical Greek and Byzantine cultural heritage. They confirm the fact that Georgian literature of the transitional period evinced growing interest in the rich Classical heritage.

In Old Georgia numerous collections of various genres were created, containing much information on Classical and Byzantine culture.

Whereas at the earlier stage of Georgian literature the Classical Byzantine cultural current penetrated into Georgia mainly from originals and by means of direct contacts, later on information came from Arabic, Armenian, Russian and other literary and historical sources. It is of particular importance to note that the above-mentioned sources were enriched by interpretations based on Georgian traditions.

Angela Bellia (Bologna)

## Considerazioni sulle performances musicali nelle feste demetriache in Sicilia

In Sicilia il rinvenimento di statuette femminili single o in gruppo che suonano o reggono strumenti musicali in aree sacre dedicate alle divinità femminili, sembrano in relazione con le feste demetriache e con la musica e la danza eseguite anche nel corso delle *Tesmofovie*. Le terrecotte documentano l'importanza di particolari strumenti musicali nell'ambito mitico e rituale di Demetra.

Il rinvenimento di terrecotte con la raffigurazione di suonatrici singole o in gruppo documenta l'importanza della musica nei luoghi sacri in Sicilia.<sup>1</sup> Il contesto di ritrovamento di questi particolari *ex-voto*, datati ad un periodo compreso tra il V e l'inizio del III sec. a. C., aiuta a comprendere sia quali strumenti musicali fossero più adatti alle diverse occasioni rituali sia la relazione tra le *performances* con le divinità destinatarie dell'offerta musicale. Da un lato queste singolari figurine testimoniano il legame delle diverse tipologie di strumenti musicali<sup>2</sup> con specifici ambiti religiosi e con le cerimonie femminili, dall'altro le terrecotte con raffigurazioni musicali sono preziose per riflettere sugli eventi sonori nei luoghi di culto e sulla funzione della musica nel corso delle ripetizioni rituali legate alle divinità femminili.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Per la funzione votiva della coroplastica con raffigurazioni musicali, si veda Bellia, 2009, 157-175.

<sup>2</sup> Verrà adottata la classificazione degli strumenti musicali a fiato, a percussione e a corde, considerato che questa era la più diffusa tra gli scrittori antichi. Cfr. Papadopoulou, 2004, 347-349; West, 2007, 81.

<sup>3</sup> Deve essere ancora indagata adeguatamente la possibile correlazione tra le attività teatrali, le cerimonie rituali con la funzione della musica. Per la questione, qualche

Per comprendere il diverso ruolo affidato agli strumenti musicali è necessario ricorrere ad uno studio che prenda in considerazione, oltre alla presenza e alle caratteristiche dello strumento suonato o tenuto dalle figure femminili, anche i gesti, la posizione e l'abbigliamento delle figure: i particolari iconografici risultano funzionali non solo a determinare lo *status* delle suonatrici ma anche alla trasmissione di significati musicali che l'osservatore antico, partecipe del medesimo codice di comunicazione dell'artigiano, poteva cogliere immediatamente.<sup>4</sup>

Lo strumento musicale raffigurato con più frequenza è l'*aulos*.<sup>5</sup> Le suonatrici tengono lo strumento al petto e sono modellate con le due canne in posizione verticale, vicino al corpo, verosimilmente per l'impossibilità a realizzare con l'argilla la più difficile forma dello strumento proteso in avanti. Tra tutte spiccano per quantità le statuette di *auletris* rinvenute nei santuari demetriaci.<sup>6</sup> Una di queste, trovata a Gela nel *Tesmophorion* di Bitalemi (Fig. 1),<sup>7</sup> regge le due canne dello strumento con entrambe le mani. Dell'*aulos* si distinguono i raccordi tra l'imboccatura e le canne leggermente divergenti e di media lunghezza su cui sono posate le dita della suonatrice che è raffigurata con gli indici lievemente distanziati. Le sue guance sono gonfie nell'atto del suonare e i capelli sono raccolti a massa sulla fronte. La testa e il busto della suonatrice, che porta orecchini di forma globulare, sono avvolti nell'*himation*: l'acconciatura e i gioielli potrebbero rivelare che l'*auletris* sia la raffigurazione di una partecipante ad una cerimonia, se non proprio di una sacerdotessa.<sup>8</sup> Analoghe statuette sono state trovate ad Agrigento nell'area sacra del terrazzo occidentale della Collina dei Templi (Fig. 2)<sup>9</sup> e nel poggietto di "S. Nicola" (Fig. 3),<sup>10</sup> a

---

accenno è in Pontrandolfo, 2000, 117-134. Per i riti e il loro svolgimento all'interno di contesti teatrali, si veda Calame, 1988, 132-134.

<sup>4</sup> Per la lettura delle immagini e la necessità di appropriarsi di strumenti idonei a comprendere il codice visuale convenzionale composto da figure, schemi e motivi immediatamente comprensibili all'osservatore antico, si veda Roscino, 2012, 153-154.

<sup>5</sup> Per questo strumento, si vedano Baines, 1995, 235-237; Sachs, 1996, 156-159; Sachs-Hornbostel, 2002, 460-461; West, 2007, 129-164.

<sup>6</sup> Bellia, 2009, 157-163.

<sup>7</sup> Bellia, 2009, 49, nr. 58. Per il *Tesmophorion* di Bitalemi si vedano Orlandini, 1968, 38-42; Kron, 1992, 614-615; Fiorentini, 1993-1994, 721; Orlandini, 2003, 507-513; De Miro, 2008, 47-53.

<sup>8</sup> 'Portatrici d'oro' e 'ornate d'oro' erano termini legati alle funzioni sacerdotali femminili in ambito demetriaco. Cfr. Canfora, 2001, 1571, n. 6.

<sup>9</sup> Bellia, 2009, 49, nr. 58. Per il santuario delle divinità ctonie di Agrigento, si vedano 513; De Miro, 2000, 92-96; 513; De Miro-Cali, 2006, 35; De Miro, 2008, 55.

<sup>10</sup> Bellia, 2009, 27-28, nrr. 17-18. Per l'area sacra sul poggietto di "S. Nicola", si vedano de Miro, 1963, 57-63; De Miro, 1967, 164-168; Pocallo, 1988, 59-62; De Miro, 2000, 95-96; De Miro, 2008, 72-82.

Selinunte nel santuario della *Malophoros* (Fig. 4)<sup>11</sup> e a Siracusa nel santuario di Piazza della Vittoria (Fig. 5):<sup>12</sup> in questi luoghi sacri dedicati a Demetra vi sarebbero stati celebrati riti di tipo tesmoforico.<sup>13</sup>

Le Tesmoforie in Sicilia sono ricordate dalle testimonianze scritte, che si riferiscono a un ampio periodo compreso dall'età arcaica all'età romana e a vari luoghi dell'isola. Se pur con le varianti locali, le festività si svolgevano nell'arco di tre giorni: il primo, *anodos*, dedicato alla *pompé* delle donne che portavano con loro tutto l'equipaggiamento per il sacrificio; il secondo, *nesteia*, il giorno del digiuno che si concludeva il terzo, i *kalligeneia*, con un ricco banchetto.<sup>14</sup> Polieno<sup>15</sup> ricorda le feste ad Agrigento e Platone<sup>16</sup> accenna a quelle celebrate sull'acropoli di Siracusa; Plutarco<sup>17</sup> racconta il giuramento del tiranno Callippo nel santuario siracusano delle dee tesmofore.<sup>18</sup> Nella cosiddetta "versione siciliana" del mito Diodoro<sup>19</sup> adoperava il termine *thesmophoros* per indicare Demetra che, per aver donato il grano e introdotto le leggi che regolano la vita civile, era onorata con una festa definita "splendidissima per la magnificenza dell'allestimento."<sup>20</sup> Non può escludersi che, data la fastosità e l'ampio coinvolgimento popolare, le festività fossero arricchite dalla musica.

È interessante notare che Diodoro fa accenno al tema del "riso" della dea, connesso alla *aischrologia* causata dall'intervento di un personaggio femminile. Il motivo è presente anche nell'intermezzo corale dell'*Elena* di Euripide,<sup>21</sup> dove il "riso" di Demetra assume un carattere liberatorio e conclusivo della vicenda. Questo scaturisce dall'*aulos* suonato dalla stessa dea, personalmente coinvolta nel rito che la placa e la consola.<sup>22</sup> Se sul piano mitico la sonorità dello strumento annuncia il superamento della

<sup>11</sup> Gabrici, 1927, 203-304; Parisi Presicce, 2004, 14; Gasparri, 2014, c. s.

<sup>12</sup> Bellia, 2009, 140, nr. 346. Per il santuario di Demetra e Core di Piazza della Vittoria a Siracusa, si vedano Vozaza, 1976-1977, 558; De Miro, 2008, 67-68.

<sup>13</sup> De Miro, 2008, 47-92.

<sup>14</sup> Sfameni Gasparro, 1986, 224; Burkert, 2003, 445-448.

<sup>15</sup> Polieno, VI 1,1.

<sup>16</sup> Platone, *Epistole*, VII 39c-d.

<sup>17</sup> Plutarco, *Dione*, 56.

<sup>18</sup> Si veda De Miro, 2008, 82 per altri *thesmophoria* che, più o meno esplicitamente, possono ritenersi testimoniati in Sicilia sulla base della documentazione archeologica e delle fonti scritte.

<sup>19</sup> Diodoro Siculo, *Biblioteca Storica*, V, 4.

<sup>20</sup> Sfameni Gasparro, 1986, 235.

<sup>21</sup> Euripide, *Elena*, 1338-1352. Per il simbolismo musicale nell'*Elena* di Euripide, cfr. Barker, 2007, 7-25.

<sup>22</sup> Martorana, 1985, 53-55; Martorana, 1988-1989, 283-293. Si vedano anche Scarpi, 1976, 155-158; Sfameni Gasparro, 2003, 329-372.

crisi causata dalla scomparsa di Core, in quello rituale *l'aulos* può aver avuto un ruolo nella cerimonia e nelle riattualizzazioni drammatiche ad essa collegate. Non può trascurarsi che nel corso del secondo giorno delle Tesmoforie, il momento più triste che prevedeva la celebrazione del lutto di Demetra per la perdita della figlia, alle donne era vietato indossare oro e vesti ricamate e addirittura di portare con sé *l'aulos*<sup>23</sup>: l'interdizione dell'esecuzione musicale dal rito con il quale era rievocato il lutto della dea suggerisce che il clima malinconico implicasse l'assenza della sonorità, e dunque il silenzio.<sup>24</sup> Si può ipotizzare invece che in linea con l'atmosfera festosa del terzo giorno, *l'aulos* fosse indispensabile non solo a marcare ritualmente la fine della fase drammatica e ad avviare quella in cui era invocata la dea della "bella nascita", ma anche ad accompagnare le danze che dovevano svolgersi a conclusione delle festività. A questo proposito sono significativi il racconto di Plutarco<sup>25</sup> che menziona le danze femminili durante i riti tesmoforici ad Alimunte, demo attico presso il capo Koliai, e la notizia di Erodoto sulla consuetudine dei cori femminili di lanciare battute ingiuriose durante le feste ad Egina dedicate a Damia e Auxesia, divinità affini a Demetra e Core.<sup>26</sup> A queste testimonianze si aggiunge quella di Callimaco<sup>27</sup> che 'mette in scena' un rituale nell'ambito delle Tesmoforie, probabilmente celebrate a Cirene, durante il quale un coro di fanciulle dava vita ad una *performance* con l'esecuzione di un canto che si alternava al ritornello eseguito dalle donne adulte, secondo una distinzione di ruoli prevista dalla cerimonia.<sup>28</sup> Queste notizie documentano sia che le danze corali facevano parte delle Tesmoforie sia che le festività erano occasioni di *performances* all'interno della cerimonia religiosa: l'uso degli strumenti musicali non è esplicitato ma è legittimo chiedersi se la danza e il canto non fossero accompagnati anche da strumenti a percussione adatti a scandire il ritmo.<sup>29</sup>

Può essere interessante notare che in un gruppo fittile composto da tre figure femminili rinvenuto nel monumentale santuario demetriaco di

<sup>23</sup> Sokolowski, 1962, 71-72, nr. 33. Si tratta di un regolamento del III sec. a. C. relativo al culto di Demetra. L'iscrizione, su lastra quadrangolare proveniente dal territorio di Dyme, conteneva un regolamento culturale attestante l'esistenza di un santuario di Demetra.

<sup>24</sup> Per il ruolo del silenzio come momento chiave del rito, si veda Scarpi, 1983, 35-36.

<sup>25</sup> Plutarco, *Solone*, 4-5. Cfr. Sfameni Gasparro, 1986, 245.

<sup>26</sup> Calame, 2001, 139, n. 143; Burkert, 2003, 228.

<sup>27</sup> Callimaco, *Inno a Demetra*, 118-119.

<sup>28</sup> Pretagonisti, 2009, 10-11.

<sup>29</sup> Per l'uso degli strumenti a percussione per accompagnare la danza, cfr. West, 2007, 190-192.

Morgantina, da ritenersi un *Thesmophorion*,<sup>30</sup> sono raffigurate una danzatrice e una suonatrice di *tympanon*<sup>31</sup> accanto ad una *auletris* (Fig. 6).<sup>32</sup> Le figure sono disposte l'una accanto all'altra: il loro numero è probabilmente idoneo a rappresentare un adeguato gruppo di partecipanti e a esprimere la pluralità.<sup>33</sup> La suonatrice di *aulos* è posta a sinistra e ha capelli raccolti in alto a crocchia che ne connota la giovane età;<sup>34</sup> l'*auletris* tiene lo strumento al petto con entrambe le mani ed è da considerarsi la fanciulla che guida il coro.<sup>35</sup> La figura al centro regge con la mano destra un lembo dell'abito e ha la gamba sinistra portata in avanti nell'atto della danza. La figura a destra suona il *tympanon* posato sul fianco sinistro e lo percuote con la mano destra.

Non sappiamo se la suonatrice di *tympanon* raffigurata nella triade di terracotta sia connessa ai riti tesmoforici, tuttavia la relazione dello strumento con il contesto sacro demetriaco troverebbe una ulteriore testimonianza nelle scene dei *pinakes* rinvenuti nel santuario dell'ex Proprietà Maggiore a Lipari, luogo sacro a Demetra e Core.<sup>36</sup> Nelle tavolette fittili votive sono rappresentati tre personaggi femminili (Fig. 7)<sup>37</sup> disposti attorno ad un altare centrale che definisce l'ambito sacrale della scena:<sup>38</sup> si tratterebbe della raffigurazione di un sacrificio, o di una cerimonia dedicata esclusivamente alle donne che poteva svolgersi nel santuario di Lipari.<sup>39</sup>

Al centro della scena dietro l'altare è raffigurata una suonatrice di *aulos* che ha le guance gonfie perché impegnata ad insufflare nelle due canne dello strumento. Il suo copricapo si distingue da quello delle altre figure che indossano il *polos*, simbolo di uno *status* sacro.<sup>40</sup> La figura a destra,

<sup>30</sup> Hinz, 1998, 124-127; Raffiotta, 2007, 21-28.

<sup>31</sup> Per questo strumento musicale, cfr. Sachs, 1996, 170-171; Sachs-Hornbostel, 2002, 435; West, 2007, 192-194.

<sup>32</sup> Raffiotta, 2007, 107, nr. 151; Raffiotta, 2009, 121-122; Bellia, 2009, 103, nr. 228.

<sup>33</sup> Hinz, 1998, 48, nota 313. Cfr. Burkert, 2003, 339; Salapata, 2009, 332.

<sup>34</sup> Per l'acconciatura a crocchia come richiamo alla sfera giovanile, si veda Portale, 2008, 11.

<sup>35</sup> Per le suonatrici di *aulos* attorno alla quale si dispone il coro composto da suonatrici e da figure femminili danzanti, si veda Bellia, 2012a, 110-119.

<sup>36</sup> Bernabò Brea-Cavalier, 2001, 41-42.

<sup>37</sup> Sardella-Vanaria, 2000, 95-97, tav. I, 1; Bellia, 2009, 70-71, nrr. 99-100.

<sup>38</sup> Attorno all'altare i partecipanti al rito stanno in piedi disposti a cerchio o a semicerchio, cfr. Burkert, 2003, 199-200.

<sup>39</sup> Cfr. Bernabò Brea-Cavalier, 1979, 135; Sardella, Vanaria, 2000, 102.

<sup>40</sup> Per tale copricapo, si veda Müller, 1915. Il *polos* non è da considerarsi attributo esclusivo delle divinità, sebbene sia distintivo di uno *status* sacro, perché esso ricorre sul capo di altre figure, come eroi, sacerdoti, sacerdotesse e offerenti.

nell'atto della libagione,<sup>41</sup> è rivolta verso l'*auletris*; la sua iconografia rimanda a quella di Demetra e Core per la presenza della fiaccola e della *phiale*, elementi funzionali, oltre che simbolici, dei riti demetriaci.<sup>42</sup> La figura a sinistra regge il *tympanon* con la mano destra lungo la gamba e ha il braccio sinistro sollevato e la mano posata sulla spalla della suonatrice di *aulos*: il gesto potrebbe spiegarsi come atto di protezione del rito o di mediazione tra il livello divino e quello umano.<sup>43</sup> La raffigurazione di questo personaggio, che ha il capo rivolto fuori dalla scena, potrebbe richiamare quello di una divinità che presiede al rito o di una sacerdotessa che abbia assunto connotazioni divine. Nonostante non possa del tutto escludersi che la figura rappresenti una suonatrice, va notato che il suo abbigliamento e il *polos* contribuiscono a conferirle sacralità e che il personaggio non partecipa attivamente all'esecuzione musicale che si sta svolgendo alla sua presenza: il *tympanon* che essa regge ha la funzione di mero attributo figurativo tenuto immobile sulla sua gamba. Se si dovesse considerare questo particolare iconografico utile ad identificare Demetra,<sup>44</sup> la scena della tavoletta di Lipari costituirebbe una preziosa testimonianza del ruolo simbolico assegnato allo strumento da proporsi come emblema stesso della divinità e da porsi in relazione sia con le vicende mitiche ricordate dalle fonti scritte sia con la sonorità che caratterizzava i riti connessi alla sua sfera sacra.<sup>45</sup>

È significativo lo scolio agli *Acarnesi* che spiega l'appellativo di *Achaia* attribuito a Demetra in relazione al fragore dei *tympana* e di altri strumenti musicali a percussione con i quali la dea vagava angosciata alla ricerca della figlia.<sup>46</sup> L'uso di tali strumenti nel contesto demetriaco è richiamato anche nello scolio alla VII *Istmica*,<sup>47</sup> dove il commentatore tardo interpreta

---

<sup>41</sup> Frutti, fiori, cereali e dolci e vino, latte, acqua, olio e miele nell'antichità erano offerte generalmente legate alle divinità protettrici della fertilità umana e della natura. Per la "libagione", condizione necessaria per ogni corretta invocazione divina prima del sacrificio, cfr. Burkert, 2003, 171-175.

<sup>42</sup> Per la fiaccola e *phiale* come elementi figurativi connessi a Demetra, cfr. Beschi, 1988, 864-885. I rinvenimenti archeologici nei santuari demetriaci nel mondo greco confermano il carattere notturno dei rituali in onore della divinità. Cfr. De Miro, 2000, 91.

<sup>43</sup> Sardella, Vanaria, 2000, 97.

<sup>44</sup> Per le diverse proposte interpretative della figura femminile, si veda Sardella, Vanaria, 2000, 97.

<sup>45</sup> Per l'offerta di *tympana* miniaturistici in bronzo rinvenuti nel contesto sacro demetriaco, da intendersi come un'azione tesa alla sacralizzazione degli strumenti, si veda Bellia, 2012b, 43-49.

<sup>46</sup> Scoli ad Aristofane, *Acarnesi*, v. 708.

<sup>47</sup> Scoli a Pindaro, *Istmiche*, VII, v. 3a.

l'appellativo *chalkokrotos*, 'bronzeosonante', attribuito a Demetra da Pindaro.<sup>48</sup> Se da un lato il riferimento alle *teletai* e al tema del lutto e della ricerca evidenzia la presenza degli strumenti a percussione negli episodi mitici della dea, dall'altro la funzione del *tympanon* può essere collegata alla loro rievocazione e alla ripetizione rituale della corsa di Demetra alla ricerca di Core,<sup>49</sup> la cui manifestazione poteva essere accompagnata dalla sonorità dello strumento musicale a percussione.<sup>50</sup>

Dallo studio delle terrecotte con raffigurazioni musicali trovate in Sicilia emerge lo stretto legame tra la *performance* musicale e i riti che si svolgevano in precisi luoghi sacri. Se la presenza della musica emerge dalle testimonianze archeologiche, essa ricorre invece meno frequentemente nelle fonti scritte. Tuttavia, le informazioni fornite dai testi sottolineano l'esigenza non soltanto di approfondire il ruolo della musica e della sfera sonora nell'ambito delle feste demetriache ampiamente diffuse nel mondo greco e intimamente connesse alla vita della donna, ma anche di verificare se l'uso delle differenti tipologie di strumenti musicali anche in altri contesti sia stato funzionale alle diverse fasi delle cerimonie dedicate alla dea.<sup>51</sup>

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI:

- › Baines A., Storia degli strumenti musicali, Milano, trad. it. di Musical Instruments through the Ages, Harmondsworth 1969.
- › Barker A., Simbolismo musicale nell'*Elena* di Euripide, in Aa.Vv., Musica e generi musicali nella Grecia classica, Napoli 2007, 7-25.
- › Bellia A., Coroplastica con raffigurazioni musicali nella Sicilia greca (VI-III sec. a. C.), Pisa-Roma.
- › Bellia A., Il canto delle vergini loresi, Pisa-Roma 2012.
- › Bellia A., Strumenti musicali e oggetti sonori nell'Italia meridionale e in Sicilia, Lucca 2012.
- › Bérard C., Anodoi. Essai sur l'imagerie des passages chthoniens, Roma 1974.
- › Bernabò Brea L., Cavalier M., Il castello di Lipari e il Museo archeologico Eoliano, Palermo 1979.
- › Bernabò Brea L., Cavalier M., Meligunis Lipára, X, Roma 2001, 41.
- › Beschi L., s. v. Demeter, LIMC IV, 1, 1988, 844-909.

---

<sup>48</sup> Pindaro, *Le Istmiche*, VII, 1-5.

<sup>49</sup> Sfameni Gasparro, 1986, 275-277; Sfameni Gasparro, 2003, 356-358.

<sup>50</sup> Nella sfera sacra connessa alle divinità e alle loro vicende mitiche di morte e rinascita, la sonorità scandiva la transizione rituale, annunciandone la manifestazione. Cfr. Guarducci, 1929, 24-29; Bérard, 1974, 75-87; Burkert, 1981, 199; Burkert, 2003, 146.

<sup>51</sup> Per le feste demetriache nel mondo greco, si veda Burkert, 2003, 314-318.



- › Burkert W., *Homo Necans*, Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica, Torino 1981, trad. it. di *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin-New York 1972.
- › Burkert W., *La religione Greca*, Milano, trad. it. di *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart-Berlin-Köln 1977.
- › Calame C., *Il racconto in Grecia*, Roma-Bari 1988.
- › Calame C., *Choruses of Young Women in Ancient Greece*, Lanham, Boulder, New York, Oxford 2001.
- › Candora L. (a cura di), *Ateneo*, I *Deipnosophisti*. I Dotti a banchetto, Roma, Salerno 2001.
- › De Miro E., I recenti scavi sul poggetto di S. Nicola in Agrigento, *CASA*, II, 1963, 57-63.
- › De Miro E., *L'ekklesiasterion in contrada S. Nicola ad Agrigento*, *Palladio*, XVII, 1967, 164-168.
- › De Miro E., *Agrigento. I santuari Urbani*. I, Roma 2000.
- › De Miro E., *Thesmophoria di Sicilia*, in C. A. Di Stefano (a cura di), *Demetra. La divinità, i santuari, il culto, la leggenda*, Pisa-Roma 2008, 47-92.
- › De Miro E., Cali V., *Agrigento*. III. I Santuari urbani. Il settore occidentale della collina dei templi. Il terrazzo dei donari, Palermo 2006.
- › Fiorentini G., *Attività di indagini archeologiche della Soprintendenza ai Beni culturali e ambientali di Agrigento*, *Kokalos*, XXXIX-XL II,1, 1993-1994, 717-733.
- › Gabrici E., *Il santuario della Malophoros a Selinunte*, *MAL*, XXXI, 1927, 203-406.
- › Gasparri L., *Considerazioni sul ruolo della musica nei riti e nei culti di Demetra Malophoros a Selinunte a partire dall'analisi delle evidenze archeologiche*, *GRMS*, II, 2014, c. s. (Greek and Roman Musical Studies).
- › Guarducci M., *Pandora, o i martellatori. Un dramma satirico di Sofocle e un nuovo monumento vascolare*, *MAL*, XXXIII, 1929, 5-38.
- › Hinz V., *Der Kult von Demeter und Kore auf Sizilien und in der Magna Graecia*, Wiesbaden 1998.
- › Kron U., *Frauenfeste in Demeterheiligtümern: das Thesmophorion von Bitalemi*, "AA" XL, 1992, 611-650.
- › Martorana G., *Il riso di Demetra*, Palermo 1985.
- › Martorana G., *Religioni della Sicilia antica*, *Kokalos*, XXXIV-XXXV, 1988-1989, 283-293.
- › Müller V. K., *Der Polos, Die griechische Götterkrone*, Berlin 1915.
- › Orlandini P., *Gela. Topografia dei santuari e documentazione archeologica dei culti*, *RIASA*, XV n. s., 1968, 20-66.
- › Orlandini P., *Il Thesmophorion di Bitalemi (Gela): Nuove scoperte e osservazioni*, in G. Fiorentini, M. Caltabiano, A. Calderone (a cura di), *Archeologia del Mediterraneo, Studi in onore di Ernesto De Miro*, Roma 2003, 507-513.
- › Papadopoulou Z., *Musical Instruments in Cult*, *ThesCRA*, II 4 c, 2004, 347-362.
- › Parisi Presicca C., *I santuari ctoni di Selinunte*, in *Aa.Vv.*, *Urbanistica e architettura nella Sicilia greca*, Palermo 2004, 14.
- › Polacco L., *Alcune osservazioni sui culti nel santuario presso S. Nicola ad Agrigento*, *QuadMess*, III, 1998, 59-62.

- › Pontrandolfo A., Dioniso e personaggi fliacici nelle immagini pestane, *Ostraka*, IX, 2000, 117-134.
- › Portale E. C., Coroplastica votiva nella Sicilia di V-III secolo a. C.: la stipe votiva di Fontana Calda a Butera, *Sicilia Antiqua*, V, 2008, 9-58.
- › Pretagostini R., Occasioni di performances musicali in Callimaco e in Teocrito, in M. C. Martinelli (a cura di), *La Musa dimenticata*, Pisa 2009, 3-30.
- › Raffiotta S., Terracotte figurate dal santuario di San Francesco Bisconti a Morgantina, *Assoro* 2007.
- › Raffiotta S., Nuove testimonianze del culto di Demetra e Persefone a Morgantina, in (a cura di) G. Guzzetta, *Morgantina a cinquant'anni dall'inizio delle ricerche sistemantiche*, Caltanissetta 2009.
- › Roscino C., Iconografia e iconologia, in L. Todisco (a cura di), *La ceramica a figure rosse della Magna Grecia e della Sicilia*, Roma 2012, 153-325.
- › Sachs C., *Storia degli strumenti musicali*, Milano 1996, 156-159 (trad. it. di *The History of Musical Instruments*, New York 1940).
- › Sach C., von Hornbostel E. M., *Systematik der Musikinstrumente*, Ein Versuch, *Zethn*, XLVI 553-590, trad. it. in F. GUIZZI 2002, *Gli strumenti della musica popolare in Italia*, Lucca 2002, 409-482.
- › Sapalata, G., Female Triads on Laconian Terracotta Plaques, *BSA*, CIV, 2009, 325-340.
- › Sardella A., Vanaria M. G., Le terrecotte figurate di soggetto sacrale del santuario dell'ex proprietà Maggiore di Lipari, in L. Bernabò Brea-M. Cavalier, *Meligunis Lipára*. X, Roma 2000, 87-180.
- › Scarpi P., *Lecture sulla religione classica. Inno omerico a Demeter*, Firenze 1976.
- › Scarpi P., *L'eloquenza del silenzio*, in M. G. Ciani (a cura di), *Le regioni del silenzio*, Padova 1983, 31-50.
- › Sfameni Gasparro G., *Misteri e culti mistici di Demetra*, Roma 1986.
- › Sfameni Gasparro G., *Connotazioni Metroache di Demetra nel Coro dell'Elena di Euripide*, in *Misteri e Teologie. Per la storia dei culti mistici e misterici nel mondo antico*, Cosenza, 2003, 329-372 (rist. di *Hommages a Maarten J. Vermaseren III*, Leiden 1978, 1148-87).
- › Sokolowski F., *Lois sacrées des cités Grecques*, Supplément, Paris 1962.
- › Voza G., *L'attività della Soprintendenza alle antichità della Sicilia Orientale*. Siracusa, Kokalos, XXII-XXIII, 551-586.
- › West M. L., *La musica greca antica*, Lecce, trad. it. di *Ancient Greek Music*, Oxford 1992.

DIDASCALIE:

**Fig. 1.** Statuetta di suonatrice di *aulos*. Gela, Museo Archeologico Regionale, Inv. 20966 (Bellia, 2009, nr. 57).

**Fig. 2.** Frammento di suonatrice di *aulos*. Agrigento, Museo Archeologico Regionale, C. 450 (Bellia, 2009, nr. 24).

**Fig. 3.** Statuetta acefala di suonatrice di *aulos*. Agrigento, Museo Archeologico Regionale, Inv. AG. 7550 (Bellia, 2009, nr. 18).

**Fig. 4.** Statuetta di suonatrice di *aulos*. Palermo, Museo Archeologico Regionale (Gasparri, 2013, c.s.).

**Fig. 5.** Frammento di suonatrice di *aulos*. Siracusa, Museo Archeologico Regionale, Inv. S. B. 431 (Bellia, 2009, nr. 346).

**Fig. 6.** Triade di figure femminili con l'*aulos*, un oggetto rotondo e il *tympanon*. Aidone, Museo Archeologico, S.n.i. (Raffiotta, 2007, fig. 29).

**Fig. 7.** *Pinax* con suonatrice di *aulos* dietro un altare, figure femminili con *tympanon* e con fiaccola e *phiale*, Lipari, Museo Archeologico Regionale Eoliano, inv. 18198 (Sardella-Vanaria, 2000, tav. I 1).

Svetlana Berikashvili (Tbilisi)

## Η Ιδιαιτερότητα της Γλώσσας του Νίκου Καζαντζάκη

Η γλώσσα του Νίκου Καζαντζάκη είναι ένας θησαυρός, που ως τις ημέρες μας δεν έχει μελετηθεί συστηματικά. Η γλώσσα του έχει πολλές ιδιαιτερότητες, δεν είναι ούτε δημοτική ούτε καθαρεύουσα, είναι ανάμεικτη από ποιητικά και πεζογραφικά στοιχεία, από διαλεκτικά δάνεια και καινούργιες λέξεις, από στοιχεία που έχουν σημασιολογική διαφάνεια και από άλλα που και οι ειδικοί δυσκολεύονται να μαντέψουν την σημασία τους.<sup>1</sup>

Παρά το εντυπωσιακό πλήθος των μελετών και βιβλίων που έχουν γραφτεί για το έργο και την προσωπικότητα του Νίκου Καζαντζάκη παραμένουν ανεξερευνήτες πολλές πλευρές του πεζογραφικού και ποιητικού του έργου. Ειδικά για την γλώσσα του δεν έχουν γραφτεί αρκετές μελέτες,<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Τσοπανάκης Α., Η γλώσσα και λεξιλόγιο του Ν. Καζαντζάκη, περιοδ. *Νέα Εστία*, Χριστούγεννα 1977, τευχ. 1211, 5.

<sup>2</sup> Θα σημειώσουμε μερικές από τις αξιοσημείωτες μελέτες: Bien P., *Kazantzakis and the Linguistic Revolution in Greek Literature*, Princeton: Princeton University Press 1972; Mandilaras B. G., *Studies in the Greek Language*, Αθήνα: Ξενοπόλουλος 1972; Πρεβελάκης Π., Ο ποιητής και το ποίημα της *Οδύσσειας*, Αθήνα 1958; Friar K., *Η Οδύσσεια* του Νίκου Καζαντζάκη, εισαγωγή, περιοδ. *Καινούργια Εποχή*, 1958; Ανδριώτης Ν. Π., Η γλώσσα του Καζαντζάκη, περιοδ. *Νέα Εστία*, 1990; Τσοπανάκης Α., Η γλώσσα και το λεξιλόγιο του Νίκου Καζαντζάκη, περιοδ. *Νέα Εστία*, Χριστούγεννα 1977, αριθ. 1211; Γιακουμάκη Ε., Η γλώσσα της *Οδύσσειας* του Νίκου Καζαντζάκη, *Λεξικογραφικόν Δελτίον*, 14, 1982; Χαραλαμπίδης Χ., Ο γλωσσικός σκεπτικισμός του Νίκου Καζαντζάκη, ανάτυπο από τον 7<sup>ο</sup> τόμο της *Κρητικής Εστίας*, Χάνια 1999; Philippaki-Warbuton I., *Reflections on Kazantzakis and the Greek Language*, στο David Holton, Shannan Peckan and Jocelyn Pye, επιμ., *Κάμπος*, Cambridge, *Papers in Modern Greek*, 4, Cambridge 1996; Καπλάνης Τ. Α., Ο Καζαντζάκης και το μονοτονικό: Μια ιστορία αποσιώπησης, στο Olga Omatos Sáenz, Isabel García Gálvez,

Ακόμα και αυτές οι ελάχιστες που υπάρχουν μας δείχνουν καθαρά ότι χρειάζεται μια συστηματική μελέτη για την γλώσσα του συγγραφέα,<sup>3</sup> που δεν θα ήταν επιφανειακή, αλλά θα μας έδειχνε όλο το εκφραστικό πλούτο του μεγάλου στοχαστή.

Ο Νίκος Καζαντζάκης ήταν δημοτικιστής. Ο *Πρωτομάστορας* του είναι το πρώτο έργο στη δημοτική που βραβεύτηκε σε επίσημο ποιητικό διαγωνισμό. Το δημοτικό κίνημα για τον Νίκο Καζαντζάκη, ήταν το μόνο πνευματικό κίνημα που γνώρισε η Ελλάδα. Σε μία συνέντευξη που είχε δώσει στον γνωστό ιστορικό της Ελληνικής λογοτεχνίας τον Άριστο Καμπάνη και που αφορά τη δημοτική γλώσσα, ο Νίκος Καζαντζάκης αναφέρει: “Ο Δημοτικισμός ήρθε να επιβάλει τη ζωντανή γλώσσα του λαού και δικαιώθηκε στους αγώνες του, έχουμε την υποχρέωση, όσοι δε θέλουμε να λεγώμαστε καθαρευουσιανοί να γράφουμε τη γλώσσα τούτη.”<sup>4</sup>

Τι ήταν δημοτική γλώσσα για τον Νίκο Καζαντζάκη;

Πολλές φορές στις επιστολές και στα κείμενά του, την ονομάζει πατρίδα: “Η δημοτική γλώσσα είναι ή πατρίδα μας! Μονάχα όποιος αγαπάει τη δημοτική γλώσσα με τόσο πάθος, νιώθει πως δεν πειράζει πού γεννήθηκε, δεν πειράζει πως παλεύει χωρίς βοήθεια, μέσα στην αμάθεια, την τεμπελιά και την αδιαφορία της ράτσας του.”<sup>5</sup> Την πατρίδα αυτή, ο Νίκος Καζαντζάκης την υπερασπίζει με φανατισμό, αλλά με δικό του τρόπο.

επιμ., *Estudios Neogriegos*, Revista científica de la Sociedad Hispánica de Estudios Neogriegos, 14, Vitoria-Gasteiz 2011-2012 κτλ.

<sup>3</sup> Το τελευταίο καιρό οι μελετητές στρέφονται περισσότερο στην ανάλυση της γλώσσας της *Οδύσσειας* (π. χ. Νικόλαος Μαθιουδάκης και Πηνελόπη Καμπάκη-Βουγιουκλή, Η επιθετική ταυτότητα του *Οδυσσεύα* στο έπος του Νίκου Καζαντζάκη: μια πρόταση μέσω των ασαφών συνόλων στο Κωνσταντίνος Α. Δημάδης, επιμ., *Ταυτότητες στον Ελληνικό κόσμο (από το 1204 έως σήμερα)*, Πρακτικά του Δ' Ευρωπαϊκού Συνεδρίου Νεοελληνικών Σπουδών, Γρανάδα, 9-12 Σεπτεμβρίου 2010, τόμος Α', Αθήνα 2011, [http://www.eens.org/wordpress/wp-content/uploads/2012/05/Identities-in-the-Greek-world-Granada-2010-Congress-Vol\\_1-2011-isbn\\_978-960-99699-3-21.pdf](http://www.eens.org/wordpress/wp-content/uploads/2012/05/Identities-in-the-Greek-world-Granada-2010-Congress-Vol_1-2011-isbn_978-960-99699-3-21.pdf) - τελευταία πρόσβαση: 28/09/2013 ή Νικόλαος Μαθιουδάκης και Ελένα Παπαδοπούλου, Δεξικογραφικές επιλογές για τη συγγραφή ενός ποιήματος: ένα αδημοσίευτο σημειωματάριο του Νίκου Καζαντζάκη, στο Ζωή Γαβριηλίδου, Αγγελική Ευθυμίου, Ευαγγελία Θωμαδάκη, Πηνελόπη Καμπάκη-Βουγιουκλή, επιμ., *Επιλεγμένα Κείμενα*, Πρακτικά του 10<sup>ου</sup> Διεθνούς Συνεδρίου Ελληνικής Γλωσσολογίας, Κομοτηνή, 1-4 Σεπτεμβρίου 2011, Κομοτηνή 2012, <http://www.icgl.gr/files/greek/88-mathioudakis-paradopoulos-919-928.pdf> - τελευταία πρόσβαση: 28/09/2013 κτλ.) και πολλές πλευρές της γλώσσας του συγγραφέα παραμένουν ανεξερεύνητες.

<sup>4</sup> Οι απόψεις του Νίκου Καζαντζάκη για την δημοτική γλώσσα, περιοδ. *Διαβάζω*, 190 (27-4-88), 37.

<sup>5</sup> Νίκος Καζαντζάκης, *Αγγλία*, 1941, 98-99.

Η γλώσσα του δεν είναι καθαρή δημοτική. Χρησιμοποιεί πολλές λέξεις απ' όλα τα νεοελληνικά ιδιώματα, και ιδιαίτερα από το ιδίωμα της Κρήτης, πλάσσει ο ίδιος τις λέξεις, κυρίως σύνθετες. Θα ήταν πολύ δύσκολο να ορίσει κανείς από τα σύνθετά του ποια είναι εκείνα, που πήρε από το λαό και ποια τα έπλασε μόνος του.

Γι' αυτό το λόγο τον κατηγορούσαν όχι μόνο καθαρευουσιάνοι, αλλά ακόμα και εκείνοι, που αγωνίζονταν για την επιβολή της δημοτικής. Έλεγαν, ότι ξεπέρασε κάθε όριο με το λεξιλόγιο που μεταχειρίστηκε. Τονίζεται και επαναλαμβάνεται, ότι στο ποίημά του την *Οδύσσεια* και φυσικά στο γλωσσάριο 2000 σχεδόν λέξεων, που επισυνάπτει, υπάρχει πλήθος λέξεων και ιδιωματοισμών, άγνωστων στους μορφωμένους Έλληνες. Οι δημοτικιστές φοβούνταν ότι, αν όλος ο πνευματικός κόσμος θα άρχιζε να γράφει με το γλωσσικό τρόπο του Νίκου Καζαντζάκη, τότε η Ελλάδα που διαβάζει, θα βρεθεί μπροστά σε μια καινούργια καθαρεύουσα γιατί πάλι δεν θα καταλαβαίνει την γλώσσα των λογοτεχνών.

Ο ίδιος ο Νίκος Καζαντζάκης δεν είχε αυτό το φόβο. Τριγύρισε σ' όλη την Ελλάδα και σ' όλα τα νησιά της και με μεγάλη αγάπη και φροντίδα μάζεψε ολόκληρα σημειωματάρια γεμάτα λέξεις από κάθε περιοχή, ώσπου ετοίμασε ένα ογκώδες λεξικό της δημοτικής, που, όμως κανένας εκδότης δεν το εξέδωσε ακόμα.

Οι λέξεις που χρησιμοποιούσε και που είναι άγνωστες για τους περισσότερους Έλληνες είναι κοινής καθημερινής χρήσης ανάμεσα στους ψαράδες και τους χωρικούς. Ο ποιητής ήξερε, πως στην αρχή οι άνθρωποι που διαβάζουν θα βρεθούν μπροστά σε άγνωστες λέξεις, και θα δυσκολευτούν να καταλάβουν το νόημα τους, αλλά θα τις μάθαιναν αργότερα: "Γιατί πως το θέλετε; Η δημοτική είναι μια γλώσσα με δικό της λεξιλόγιο και το χρησιμοποιεί ο λαός. Αν δεν το ξέρουν οι αναγνώστες των μυθιστορημάτων ή των τραγουδιών, γ' αυτό δεν φταίνε αυτοί."<sup>6</sup> – έγραψε ο ίδιος.

Αναγνώρισε και το γεγονός, πως είχε υιοθετήσει μερικές κρητικές λέξεις και είχε πλάσσει και καινούργιες, αλλά θεωρούσε το μηχανισμό της γλώσσας του υποταγμένο στον πανελλήνιο κανόνα, δηλαδή η σύνταξη, η γραμματική και η φωνητική ακολουθούν τον κοινό νόμο.

"Πρέπει με όλες τις συντακτικές λεπτομέρειες και σ' όλη της την έκταση να γράφεται η δημοτική"<sup>7</sup> – γενικά μ' αυτά τα λόγια μπορεί να χαρακτηριστεί η γλώσσα του μεγάλου συγγραφέα.

<sup>6</sup> Οι απόψεις του Νίκου Καζαντζάκη για την δημοτική γλώσσα, περιοδ. *Διαβάζω*, 190 (27-4-88), 38.

<sup>7</sup> Οι απόψεις του Νίκου Καζαντζάκη για την δημοτική γλώσσα, περιοδ. *Διαβάζω*, 190 (27-4-88), 37.

Όπως είχαμε ήδη σημειώσει ο Νίκος Καζαντζάκης πάντα έψαχνε καινούριους τρόπους στην γλώσσα. Θεωρούσε ότι κάθε εποχή έχει την δική της εξέλιξη και η γλώσσα επίσης πρέπει να εξελίσσεται μαζί της.

Γι' αυτό το λόγο δεν καταλάβαινε τους καθαρευουσιανούς, οι οποίοι σχηματίζοντας την καθαρεύουσα ήθελαν να σταματήσουν την εξέλιξη της γλώσσας. Υπερασπίζοντας την δημοτική ο συγγραφέας αναφέρει: "Τίποτα ωραιότερο από τα έργα των προγόνων μας. Η γλώσσα τους, η φιλολογία, η τέχνη, όλα τους είναι τέλεια. Κι έχομε μεγάλο καθήκον γιατί φέρνομε μεγάλο όνομα και πρέπει δίπλα από τους άλλους λαούς να εργαστούμε για να κάμωμε κάτι αντάξιο των προγόνων. Γιατί η ζωή πηγαίνει μπροστά και ποτέ δε γυρίζει πίσω. Κι γι' αυτό να τους αντιγράψωμε και να τους παπαγαλίζωμε, ούτε δυνατόν είναι ούτε και πρέπει. Δεν είναι δυνατόν γιατί νόμος φυσικός είναι όλα ν' αλλάζουν με τον καιρό και κάθε εποχή νάχη δική της εξέλιξη και στη γλώσσα και στη φιλολογία και στην τέχνη. Ούτε και πρέπει, γιατί αν έχωμε φιλοτιμία πρέπει κάτι και μεις δικό μας να κάμωμε συνεχίζοντας κι όχι αντιγράφοντας το έργο των προγόνων."<sup>8</sup>

Η γλώσσα του Νίκου Καζαντζάκη δεν είναι ούτε δημοτική ούτε καθαρεύουσα, είναι ανάμεικτη από ποιητικά και πεζογραφικά στοιχεία, είναι γεμάτη από διαλεκτικά δάνεια και καινούργιες λέξεις. Θα παρουσιάσουμε μερικά από τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της γλώσσας του συγγραφέα, κυρίως θα περιοριστούμε σε 1) καινούργιες σύνθετες λέξεις (τα παραδείγματα θα παρουσιάσουμε από το επικό ποίημα - την *Οδύσσεια*) και 2) ιδιωματικές εκφράσεις (τα παραδείγματα είναι από το μυθιστόρημα *Ο Χριστός ξανασταυρώνεται*). Πριν όμως να μελετήσουμε αυτές τις ιδιαίτερες της γλώσσας του Νίκου Καζαντζάκη, θεωρούμε απαραίτητο να επισημάνουμε μερικά χαρακτηριστικά της γλώσσας του.

Οι μελετητές ταξινομούν τα βασικά χαρακτηριστικά της γλώσσας του Νίκου Καζαντζάκη ως εξής: 1) ακραίος δημοτικισμός, επηρεασμένος από την Κρητική διάλεκτο, 2) πλούσιο λεξιλόγιο, 3) η αγάπη για σύνθετες λέξεις, 4) η πλούσια χρήση των επιθέτων καθώς και 5) η υπερβολή στην έκφραση.<sup>9</sup>

Εδώ θα μπορούσε να προστεθεί και ένα άλλο χαρακτηριστικό στοιχείο της γλώσσας του συγγραφέα - απλοποιημένο ορθογραφικό σύστημα. Η απλοποίηση της ορθογραφίας ήταν στην κατάργηση των διπλών συμφώ-

<sup>8</sup> Οι απόψεις του Νίκου Καζαντζάκη για την δημοτική γλώσσα, περιοδ. *Διαβάζω*, 190 (27-4-88), 36.

<sup>9</sup> βλ. Philippaki-Warburton I., *Reflections on Kazantzakis and the Greek Language*, in David Holton, Shannan Peckham and Jocelyn Pye eds., *Κάμπος*, Cambridge Papers in Modern Greek, 4, Cambridge 1996, 41-64.

νων, εκτός από δύο γγ, (π. χ. *Οδύσια, θάλασσα*, κ.ο.κ.), περιλάμβανε επίσης τη γραφή *αβ/αφ* και *εβ/εφ* στις διφθογγους *αυ* και *ευ* ανάλογα με την προφορά (*αφτός, λιγοστέβω*, κ.ο.κ.), τη γραφή των εγκλιτικών ενωμένων με την προηγούμενη λέξη (*Θεμου, αβλέστον*, κ.ο.κ.) και άλλα στοιχεία.<sup>10</sup>

Στον τομέα της φωνητικής ο Νίκος Καζαντζάκης προτιμάει τον ιδιοματικό τύπο, ως πιο έντονα εκφραστικό. Π. χ. γράφει: *χρούσο, γιομώσαν, βιάζονταν, σούριζε, σουρθήκαμε, στρουφίζω, στρουφιχτά, ξετρουπάνω, τρογυρούσα, φτερούγες* κλπ.

Στον τομέα της μορφολογίας, όχι μόνο το καθαρό δημοτικό, όπως το *δάσο, η γής, δημιουργικιά* κτλ., αλλά και το ασυνήθιστο *του αντρούς, τρωπώξαμε, γοργώσαμε, δροσερεύω* κλπ. προτιμάει συστηματικά για να επιτύχει μεγαλύτερη έμφαση.

Στο λεξιλόγιο επίσης, την κοινή λέξη θα την αποφύγει σχεδόν με απέχθεια. Γράφει:

*μάχομαι* – αντί *προσπαθώ*  
*συγκλύζει η θάλασσα* – όχι *πλημμυρίζει*  
*ξεκόρμισε* – όχι *ξεχώρισε*  
*λιγοκάρδισα* – όχι *έχασα θάρρος*  
*ποδιαφωτούσε* – όχι *ξημέρωνε*  
*πρεπό* – όχι *σωστό*  
*οπούρισμα* – όχι *στροφή*  
*κλινάρι* – όχι *κρεβάτι*

Ολόκληρο γλωσσάριο θα μπορούσαν να γεμίσουν οι λέξεις που δανείζεται από το ιδίωμα της Κρήτης, καθώς *κατέχω, αστροκαλιέμαι, ψυχαγεμίσομε* κλπ.

Πάντα μεταχειρίζεται τις ιδιοματικές λέξεις για μεγαλύτερη έμφαση.

Πολλές λέξεις πλάθει μόνος του, επειδή θεωρεί τη γλώσσα αδύνατη να εκφράζει τα εσωτερικά βιώματα του ανθρώπου. Π. χ. γράφει: *αστροπόταμος, βοράστρι, χεραγκαλιά, βοδάλαφο* κλπ.

Η δημιουργία τελειώς καινούργιων λέξεων είναι δύσκολη συνήθως για το δημιουργό – αν όχι αδύνατη – και δυσκολεύει άλλο τόσο και τον χρήστη, αν αυτές οι καινούργιες λέξεις δεν έχουν κλασική και σημασιολογική

<sup>10</sup> Για το απλοποιημένο ορθογραφικό σύστημα του Καζαντζάκη βλ. Bien P., Kazantzakis and the Linguistic Revolution in Greek Literature, Princeton: Princeton University Press 1972, 213-214, καθώς και Καπλάνης Τ. Α., Ο Καζαντζάκης και το μονοτονικό: Μια ιστορία αποσιώπησης, στο Olga Omatos Sáenz, Isabel Garcia Gálvez, επιμ., *Estudios Neogriegos*, Revista científica de la Sociedad Hispánica de Estudios Neogriegos, Número 14, Vitoria-Gasteiz 2011-2012, 113-127. Έχουμε να σημειώσουμε επίσης, και στο σημείο αυτό συμφωνούμε με τον Τάσο Καπλάνη, ότι, ούτε αυτό το χαρακτηριστικό της γλώσσας του Νίκου Καζαντζάκη δεν έχει μελετηθεί συστηματικά.



διαφάνεια, αν δεν στηρίζονται δηλαδή σε γνωστές λέξεις και δεν έχουν σχηματιστεί επάνω σε γνωστά πρότυπα.<sup>11</sup>

Μερικοί κριτικοί θεωρούν ότι με το δικό του τρόπο της απόδοσης δυσκολεύει συχνά τον αναγνώστη. Αυτό φαίνεται καθαρά στην *Οδύσσειά* του. Ο Νικηφόρος Βρεττάκος μας αναφέρει: “Ο Καζαντζάκης ακολουθώντας τον τόνο, του απελπισμού του είναι υποχρεωμένος να επανέρχεται σε ωρισμένα μοτίβα, σε ωρισμένες λέξεις κι’ επειδή είναι πολύ φυσικό να εξαντλεί το γλωσσικό του έδαφος, φρόντισε να πλουτίσει τη γλώσσα του. Με αποτέλεσμα να χρησιμοποιήσει πολλές άγνωστες λέξεις, ενώ αντί αυτών θα μπορούσε να επιλέξει αντιστοιχες λέξεις ωραιότερες από την καθιερωμένη δημοτική, κατέφυγε σε πλήθος ιδιωματοισμών, παρασύρθηκε από τις ανάγκες του μέτρου και δεν πειθάρχησε, όσο θα έπρεπε, στη γλώσσα.”<sup>12</sup>

Από τις λέξεις που πλάθει ο ίδιος συγγραφέας είναι πολύ δύσκολο να ορίσει κανείς ποια είναι εκείνα τα σύνθετα που πήρε από το λαό και ποια τα έπλασε μόνος του. Το λαϊκό στοιχείο είναι πολύ σημαντικό στα έργα του Νίκου Καζαντζάκη, και αυτό φαίνεται καθαρά και στη γλώσσα του, όταν χρησιμοποιεί πολλές λαϊκές λέξεις από διάφορα νεοελληνικά ιδιώματα καθώς και πολλούς ιδιωτισμούς, υπογραμμίζοντας έτσι όχι μόνο καθαρό εθνικό, αλλά και λαϊκό χαρακτήρα των γεγονότων που περιγράφει.

Οι λέξεις που τις πλάθει μόνος του είναι κυρίως σύνθετες. Π. χ. στην πρώτη ραψωδία της *Οδύσσειας* βρήκαμε 101 σύνθετα.<sup>13</sup> Περισσότερα απ’ αυτά είναι ρήματα, στο σύνολο 54, π. χ.

το τράγανο σταφύλι *λαχπατώ* κι ο γάβρος μούστος βράζει  
(πρόλογος, γρ. 9, σελ. 7)

θα σηκωθώ, και θέλω απλοχωριά να *ακρογαλοχορέψω*  
(πρόλογος, γρ. 44, σελ. 8)

*Γοργοδρασκέλου* μαύρο φάραγγα κι *αγριμοκνηγοόσαν*  
(Α, γρ. 265, σελ. 13)

Θαμπώθηκαν στον ίσκιο οι δούλοι του, και *φλογαντηλάρησαν*  
τα καπνισμένα μεσοδόκαρα του πατρικού σπιτιού του.  
(Α, γρ. 95, σελ. 9)

Απάνωθέ μου ο λάβρος ουρανός και κάτωθέ η κοιλιά μου  
σα γλαροπούλα απά στη θάλασσα, κι *αφροδροσολογάται*.  
(πρόλογος, γρ. 14, σελ. 7)

<sup>11</sup> Τσοπανάκης Α., 1977, 67.

<sup>12</sup> Κακούρου-Χρόνη Γ., Νίκος Καζαντζάκης, Νικηφόρος Βρεττάκος, Δύο δημιουργοί συνομιλούν μέσα από το έργο τους, Αθήνα 1994, 43.

<sup>13</sup> Τα παραδείγματα παρουσιάζονται από την έκδοση: Νίκος Καζαντζάκης, *Οδύσσεια*, Αθήνα 1957.

Πολλά είναι επίσης και ουσιαστικά (32), π. χ.

Ήλιε, *γοργοπαιχνιδομάτη* μου, φρογό λαγωνικό μου  
(πρόλογος, γρ. 23, σελ. 7)

γέλιο, χορός και *τσιμποφίλημα* κι αργό κουβεντολόι  
(πρόλογος, γρ. 32, σελ. 7)

Δεν είμαι ο νιός εγώ που στέκω ομπρός στο παλιοκαύκαλό μου  
(Α, γρ. 215, σελ. 12)

Γλυκό αγεράκι εφόσαε στα σγουρά του *αγουρομελιγγάτου*  
(Α, γρ. 226, σελ. 12)

Στα *λρχαννάμματα* ακροπινάμε, το φως ποχαιρετώ  
(Α, γρ. 1235, σελ. 37)

Βρίσκονται και σύνθετα επίθετα, στο σύνολο 14, π. χ.

δράκο ανατιάζω *σαρντάπηχο* ν'αντροπατάει το σπίτι  
(Α, γρ. 100, σελ. 9)

με τους *λασπομυαλούς* ξωμάχους του βουλεύεται γι' αμπέλια  
(Α, γρ. 646, σελ. 23)

Σα λασπερά υπνώμενα ζα οι νεκροί *σφιχτοκουβαρασμένοι*  
(Α, γρ. 736, σελ. 25)

με άσπρα καύκαλα *χωματόφραχτα* τ' ανάσκελα σαπίζουν  
(Α, γρ. 737, σελ. 25)

και ούτε ένα επίρρημα.

Όλα αυτά τα σύνθετά του υπακούουν σε γενικές κανόνες της γραμματικής. Συνήθως τα σύνθετα σχηματίζονται με δύο τρόπους:

1. Μια λέξη παίρνει στην αρχή της ένα αχώριστο μόριο.
2. Δύο ή περισσότερες λέξεις ενώνονται σε μία.

Απ' αυτούς τους τρόπους ο Νίκος Καζαντζάκης προτιμά τον τελευταίο, βέβαια υπάρχουν και περιπτώσεις με αχώριστο μόριο, αλλά είναι πολύ λίγες. Π. χ.

και στις μακριές στοές *καμπάνιζαν*, *χλωμές*, *ξηλωσοισμένες*  
(Α, γρ. 116, σελ. 10)

Ακόμα και τότε, που χρησιμοποιεί τα μόρια, πλάθει λέξη από δύο ή περισσότερες, π. χ.

τις αδειανές σφάλνουσα *αγκαλές* τους και *γλυκοξεφωνίζαν*.  
(Α, γρ. 166, σελ. 11)

Μπορούμε να χωρίσουμε τα σύνθετά του σε τέσσερις κατηγορίες:

- 1) Παρατακτικά σύνθετα. Εδώ παρατηρούμε δύο περιπτώσεις:
  - α) Όταν συνδέει λέξεις κυρίως διαφορετικής, συχνά και αντίθετης σημασίας, π. χ.

γέλιο, χορός και *τσιμποφίλημα* κι αργό κουβεντολόι  
(πρόλογος, γρ. 32, σελ. 7)

στο *γαλλαζόμαυρο* ουρανό δροσάτα, χουσουδάτα και τρέμαν  
(Α, γρ. 302, σελ. 14)

β) Όταν συναντάμε συνονιμικές λέξεις:

κι ο νους του ανθρώπου κάθεται αψηλά και τις *στρουφογυρίζει*  
(πρόλογος, γρ. 21, σελ. 7)

2) Προσδιοριστικά σύνθετα. Και εδώ παρατηρούμε δύο περιπτώσεις:

α) Όταν το πρώτο συνθετικό προσδιορίζει το δεύτερο, π. χ.

Κι ως έγερνε *αιματοκόματα* να ξεψυχήσει ο γήλιος.  
(Α, γρ. 1216, σελ. 37)

β) Όταν το πρώτο συνθετικό δείχνει πως γίνεται η ενέργεια του  
ρήματος, π. χ.

όρτσα, αγγονέ, *γοργομεγάλωσε* και γοργανάστησέ με  
(Α, γρ. 1227, σελ. 37)

3) Κτητικά σύνθετα, π. χ.

*πετροκαρδίζει* ο πιο τρανός προεστός και ακροχαράει με φόβο  
(Α, γρ. 442, σελ. 18)

4) Αντικειμενικά σύνθετα, π. χ.

Ένα σκουφι θαλασσινό θωρώ, τον *κάστροκαταλύτη*  
(πρόλογος, γρ. 18, σελ. 7)

Σε κάθε περίπτωση τα σύνθετα ενώνονται με το συνδετικό φωνήεν ο π.  
χ. *ανεμοκαύκαλο*.

Αφού η πλάση των λέξεων ακολουθεί κοινό νόμο, δεν είναι δύσκολο  
για τον αναγνώστη να καταλάβει τι θέλει να πει ο συγγραφέας.

Όμως το πιο σημαντικό είναι το ερώτημα - γιατί; Γιατί πλάθει  
καινούργιες λέξεις;

Θα μπορούσαμε να επισημάνουμε τρεις αιτίες:

1) Λόγω στιχουργικής. Όπως ξέρουμε ο Καζαντζάκης εγκατέλειψε τον  
παραδοσιακό στίχο και μεταχειρίστηκε στην *Οδύσσεια* ένα μέτρο εξα-  
ρετικά σπάνιο, ανομοιοκατάληκτο δεκαεπτασύλλαβο με οχτώ τονισμούς.  
Όμως, ο Καζαντζάκης ο ίδιος δεν ήταν πολύ επιδέξιος στιχουργός,  
φαίνεται συχνά να παραμελεί τη μετρική. Πλάθοντας τις καινούργιες λέξεις  
ο σκοπός του δεν είναι συχνά ο ρυθμός. Π. χ. στην πρόταση

κι ο νους του ανθρώπου κάθεται αψηλά και τις *στρουφογυρίζει*  
(πρόλογος, γρ. 21, σελ. 7)

άμα θα αλλάξει το σύνθετο με απλά ρήματα *στρέφει, γυρίζει* δεν θα  
χαλάσει στιχουργικά.

2) Για την αισθητική ένταση. Π. χ.

Κι η *λασποφτέρουγη* βαριά ψυχή γλυκά θα ξεκορμίσει  
(πρόλογος, γρ .29, σελ. 7)

Μα πέρα ομπρός τραγάνιζα οι φωνές σα *βραχοπετεινάρα*  
(Α, γρ. 1334, σελ. 39)

3) Θεωρούσε, ότι η γλώσσα είναι αδύνατη να εκφράσει τα εσωτερικά βιώματα του ανθρώπου.

“...Νιώθω την ανάγκη να εκφράσω απ’ όλες τις μεριές σφαιρικά τη συγκίνησή μου, κ’ επειδή η συγκίνηση αυτή ποτέ δεν είναι απλή, ποτέ θετική μονάχα ή αρνητική, παρά και τα δύο μαζί και ακόμα κάτι άλλο, γ’ αυτό μου είναι αδύνατο να περιοριστώ σ’ ένα ουσιαστικό, επίθετο, ή ρήμα.”<sup>14</sup>

Γι’ αυτό το λόγο έπλασε τις καινούργιες λέξεις, μα ούτε μ’ αυτές τις λέξεις ήταν ικανοποιημένος. Πάντα έψαχνε κάτι καινούργιο για να εκφράσει τον εαυτό του και αυτό, που ένιωθε μέσα του.

Όσον αφορά τις ιδιωτικές εκφράσεις στα έργα του Νίκου Καζαντζάκη, έχουμε να σημειώσουμε ότι γενικά στα μυθιστορήματά του ο Καζαντζάκης ενσωματώνει ή μιμείται πολλά στοιχεία λαϊκού λόγου: παροιμίες ή παροιμιακές φράσεις· δημοτικά τραγούδια, κυρίως μαντινάδες· άσματα αστεία ή ευφρολογήματα· παρατακτικό λόγο, συσσωρευτικές φράσεις, κυρίως το σχήμα ασύνδετο, και γενικότερα προφορικό λόγο· παρατσούκλια και ζωικά επίθετα σε ανθρώπους· λαϊκές ιστορίες και ανέκδοτα· παρατακτική και αντιπαραθετική διάρθρωση αφηγηματικών μονάδων.<sup>15</sup> Τα στοιχεία λαϊκού λόγου, καθώς και η λαϊκή νοοτροπία φαίνεται καθαρά από τους ιδιωτισμούς και παροιμιακές φράσεις που χρησιμοποιεί ο συγγραφέας.

Μελετώντας τα λαϊκά στοιχεία στο έργο του Νίκου Καζαντζάκη συντάξαμε μια βάση δεδομένων από τις ιδιωτικές εκφράσεις που χρησιμοποιεί ο συγγραφέας στο μυθιστόρημά του *Ο Χριστός Ξανασταυρώνεται*, εν σύνολο 502.

α) Θα παρουσιάσουμε εδώ μερικούς ιδιωτισμούς, που είναι πιο συχνής χρήσης.<sup>16</sup> Π. χ.

- *σκάω στα γέλια* (I, σελ. 23, VI, σελ. 148, VI, σελ. 161, XI, σελ. 268 κτλ.)
- *ο Θεός να βάλει το χέρι του* (I, σελ. 15, II, σελ. 46, III, σελ. 77, VI, σελ. 163, XII, σελ. 296 κτλ.)
- *τα μάτια μου τέσσερα* (II, σελ. 45, XIII, σελ. 319, XVII, σελ. 392)
- *χαρτί και καλαμάρι* (III, σελ. 64, X, σελ. 245)

<sup>14</sup> Friar K., *Οδύσσεια* του Καζαντζάκη, περιοδ. *Καινούργια Εποχή*, φθινοπ., 1958, 71.

<sup>15</sup> Φιλιππίδης Σ., *Λαϊκότροπα στοιχεία στα μυθιστορήματα του Νίκου Καζαντζάκη*, Ηράκλειο 1997.

<sup>16</sup> Τα παραδείγματα είναι από την έκδοση: Νίκος Καζαντζάκης, *Ο Χριστός Ξανασταυρώνεται*, Αθήναι: Εκδόσεις Ελ. Καζαντζάκη 1964.

- *το αυτί μου δε δρώνει* (III, σελ. 69, VI, σελ. 148, XV, σελ. 348)
- *τα 'χω τετρακόσια* (VI, σελ. 154, XV, σελ. 355, XVII, σελ. 391)
- *τα 'χασε / τα 'χει χαμένα* (IX, σελ. 218, IX, σελ. 221, X, σελ. 243, XI, σελ. 275 κτλ.)
- *ξεκομμένα καρδία* (XI, σελ. 283, XV, σελ. 356)
- *δεν το βάνουμε (βάλουμε) κάτω* (II, σελ. 43, V, σελ. 130, VII, σελ. 169, XVI, σελ. 377, κτλ.)
- *άνοιξε τα μάτια* (VII, σελ. 170, VII, σελ. 182, VIII, σελ. 203, XIV, σελ. 336 κτλ.)
- *η καρδιά μου σκίζεται* (IV, σελ. 102, IV, σελ. 108, XI, σελ. 284, XVI, σελ. 367)

β) από την άποψη λειτουργικότητας την πρώτη θέση στο σχηματισμό των ιδιωτικών εκφράσεων που χρησιμοποιεί ο συγγραφέας, κατέχουν τα ρήματα, όπως *βάζω, βγάζω, κάνω, κόβω* κλπ. σχηματίζοντας ειδικές εκφράσεις της νεοελληνικής, που έχουν καθαρά εθνικό χαρακτήρα, το πράγμα που εξαρτάται από την πολυ-λειτουργικότητα των αναφερόμενων ρημάτων στα νεοελληνικά. Π. χ.

- *να τα βάλεις μαζί τους* (IV, σελ. 109, IX, σελ. 230 κτλ.)
- *το 'βαλε ('βανε) στα πόδια* (XI, σελ. 267, XII, σελ. 293, XV, σελ. 360, XVI, σελ. 378 κτλ.)
- *τα βγάλει όλα (τα άπλυτα) στη φόρα* (I, σελ. 23, VII, σελ. 182, IX, σελ. 225)
- *να τα βγάλουμε πέρα* (II, σελ. 30, XI, σελ. 260 κτλ.)
- *δεν έβγαλε άχνα* (IX, σελ. 224, X, σελ. 242, X, σελ. 244, X, σελ. 253 κτλ.)
- *κόβει το μνάλό του* (I, σελ. 7, III, σελ. 76)
- *τα κάνω (κάμω) όλα πάστρα* (III, σελ. 71, XI, σελ. 267)

γ) από την άποψη της λεξικής κατανόησης, οι ιδιωτισμοί που χρησιμοποιεί ο συγγραφέας μπορούν να κατατάσσονται σ' αυτούς που έχουν φρασεολογική ονομασία, δηλαδή είναι αποτέλεσμα της "ονομασίας, κατά την οποία τα γλωσσικά στοιχεία αντιστοιχούν με τα αντικείμενα που δηλώνουν",<sup>17</sup> π. χ. *θα βρούμε τον μπελά μας* (III, σελ. 69) ή ως φρασεολογικές μονάδες που έχουν δευτερεύουσα λεξική ονομασία, δηλαδή χρησιμοποιούν υπάρχοντα μέσα για να δηλώνουν την καινούργια σημασία, π. χ. *φήνει το ψάρι στα χείλια* (I, σελ. 19).

Εξετάζοντας διάφορους ιδιωτισμούς πρέπει να πάρουμε υπόψιν μας τα συμφραζόμενα που χρησιμοποιεί τις φρασεολογικές μονάδες ο συγγραφέας. Διότι πολύ συχνά από τα συμφραζόμενα εξαρτάται και η εννοιολογική απόχρωση του ιδιωτισμού. Έτσι, ο ιδιωτισμός *τα βάζω μαζί του ή τα βάζω με κάποιον* χρησιμοποιείται με διάφορες έννοιες σε διάφορα συμφρα-

<sup>17</sup> Гак В. Г., К типологии лингвистических номинаций. Языковая номинация: Общие вопросы, Москва: Наука 1977, 237.

ζόμενα. Στο λεξικό του Βλαχοπούλου<sup>18</sup> διαβάζουμε, ότι ο ιδιωτισμός αυτός έχει δύο σημασίες: α) συγκρούομαι, τσακώνομαι, και β) συγκρούομαι, έρχομαι σε αντιπαράθεση με κάποιον ισχυρό. Στο μυθιστόρημα του Καζαντζάκη το βλέπουμε με δύο διαφορετικές σημασίες, στο IV κεφάλαιο με έννοια *να τσακωθείς*:

Το Νικολίο ένιωσε ξαφνικά να ξεχειλίζει η δύναμή του, στράφηκε γύρω να δει με ποιόν να ξοδέψει τη δύναμη που του περίσσευε. Ερημιά. Μήτε άντρας να πιαστούν, μήτε γυναίκα να τη ρήξει κάτω, τα πρόβατα είχαν ξαπλώσει κάτω από τα πουρνάρια, στον ίσκιο, χαχόλικα και ειρηνικά. ντροπή να τα βάλεις μαζί τους.

(IV, σελ. 109)

ενώ στο III κεφάλαιο το ίδιο ιδιωτισμό βρίσκουμε με άλλη έννοια, που δεν συνήθίζεται πολύ: με την έννοια *τα φτιάξει*:

- Φτάνει πια, Κατερίνα, κάμε έλεος, μην πειράξεις τους ανθρώπους, αποκρίθηκε ο Γιαννακός. Θαρρείς πως δε σε πρόφτασα χτες βράδυ, που έπαιζες το μάτι στο Μανολιό; Με αυτό το άθωο πλάσμα τώρα θα τα βάλεις, αθεόφοβη; Δεν τον λυπάσαι;

(III, σελ. 61)

Δηλαδή, εδώ έχουμε την άλλη σημασία του ίδιου ιδιωτισμού.

Αξιοσημείωτο είναι ότι ο Νίκος Καζαντζάκης χρησιμοποιεί τους ιδιωτισμούς όχι μόνο στους διαλόγους, αλλά και κατά την αφήγηση, συνήθως για να δίνει περισσότερα χαρακτηριστικά στοιχεία (όσο και στην περίπτωση των ονομάτων), έτσι π. χ. αναφέροντας την ιδιωτική έκφραση *τ' αρπάζω* για το Γιαννακό, ο συγγραφέας υπογραμμίζει τον χαρακτήρα του, δηλαδή παίζοντας με τον ιδιωτισμό με υπαινιγμό δηλώνει πως πολύ συχνά ο Γιαννακός τα πάνει, λαδώνεται. Καθώς τους χρησιμοποιεί για να δείξει την οικειότητα με το περιβάλλον, για να δώσει το λαϊκό χαρακτήρα στην αφήγηση – κατανοητό για απλούς ανθρώπους – για να βάλει τον αναγνώστη μέσα στην νοοτροπία του λαού, και στην νοοτροπία της ανθρωπότητας χρησιμοποιώντας και καθολικούς ιδιωτισμούς.

Χρησιμοποιεί ταυτόχρονα διάφορες μορφές του ίδιου ιδιωτισμού ή της παροιμίας, λαϊκές λέξεις και λόγιες, π. χ.

- *το αίμα ανέβηκε στο κεφάλι του* (V, σελ. 117) και *το αίμα ανέβηκε στην κεφαλά του* (III, σελ. 67)
- *τα κάνω λάστρα* (VIII, σελ. 220) και *θα τον τα κάμω όλα λάστρα* (III, σελ. 71)
- *το 'βαλα στα πόδια* (XVI, σελ. 378) και *το βάνει στα πόδια* (V, σελ. 123)
- *σηκώθηκαν τα πόδια να βαρέσουν το κεφάλι* (XII, σελ. 306) και *σηκώθηκαν τα ποδάρια να χτυπήσουν το κεφάλι* (XIII, σελ. 320)

<sup>18</sup> Βλαχοπούλος Σ., Λεξικό των Ιδιωτισμών της Νέας Ελληνικής, Αθήνα: Εκδόσεις Κλειδάριθμός 2007, 42.

Αν είναι να διαλέξει συγγραφέας ποια μορφή να χρησιμοποιήσει πιο λόγια (παλιά) ή πιο λαϊκή, προτιμάει την τελευταία. Έτσι π. χ. αντί να χρησιμοποιήσει τη φράση: *νίπτω τας χείρας μου, λέει πλένω, ξεπλένω τα χέρια μου* (VII, σελ. 177). Μ' αυτόν τον τρόπο υπογραμμίζει τον εκφραστικό πλούτο της γλώσσας του λαού. Κατά την άποψή μας ο σκοπός που θέλει να πετύχει ο συγγραφέας είναι η περισσότερη ένταση στη λαϊκότερη αφήγηση και η παρουσίαση της εθνικής νοοτροπίας του λαού.

Η γλώσσα του Νίκου Καζαντζάκη πάντα προκαλούσε πολλές αντίθετες γνώμες. Το γεγονός που έχουν κάνει τόσες αντιφατικές κριτικές πάνω στη γλώσσα του, αρχίζοντας από την άποψη ότι με το λεξιλόγιο που χρησιμοποιούσε δημιούργησε μια καινούργια καθαρεύουσα, και τελειώνοντας με την αναγνώριση του εκφραστικού πλούτου της γλώσσας του, δηλώνει καθαρά την αξία του έργου που έχει κάνει ο συγγραφέας. Νομίζω, πως μια συστηματική μελέτη της γλωσσικής ιδιομορφίας ολοκλήρου του έργου θα ήταν πολύτιμη για τα νεοελληνικά γράμματα, γιατί θα έδειχνε τον εκφραστικό πλούτο της Νεοελληνικής γλώσσας.

Augusto Cosentino (Villa San Giovanni)

## Elagabalo: un esperimento monoteistico?

È ben noto come l'imperatore Marco Aurelio Antonino, altrimenti noto con l'appellativo di Elagabalo, abbia elaborato una teologia solare in cui veniva messo al centro il dio di origine siriana El-Gabal, proveniente dalla città di Emesa (odierna Homs). È un culto aniconico in cui veniva venerato un betile, costituito da una pietra nera, di forma conica, forse un meteorite.<sup>1</sup> La pietra veniva trasportata su un carro con ornamenti d'oro, che evocava il carro del sole della tradizione greco-romana, senza auriga, mentre l'imperatore, davanti al carro, la venerava camminando all'indietro.<sup>2</sup> Tale culto siriano, già introdotto a Roma dai primi imperatori della dinastia severiana,<sup>3</sup> fu sviluppato dall'imperatore Elagabalo, che sfruttò il culto del Sole già diffuso nel mondo greco-romano per innestarvi il culto siriano.<sup>4</sup>

Egli fece costruire sul Palatino, nei pressi del palazzo imperiale, un grande tempio dedicato al nuovo dio. Così scrive Elio Lampridio in un passo dell' *Historia Augusta*:<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Cfr. Farrington O. C., *The Worship and Folklore of Meteorites*, *The Journal of American Folklore*, 13, 1900, 199-208; Brezina A., *The Arrangement of Collections of Meteorites*, *Proceedings of the American Philosophical Society*, 43, 1904, 211-247.

<sup>2</sup> HDN., V, 6, 6-9.

<sup>3</sup> Cfr. Fauth W., *Helios Megistos: Zur synkretistischen Theologie der Spätantike*, Leiden 1995. Giulio Bassiano, suocero di Settimio Severo, era gran sacerdote del dio siriano. Quindi il culto del dio penetrò a Roma con sua figlia Giulia Domna prima, e con Caracalla poi, figlio di Giulia Domna e Settimio Severo.

<sup>4</sup> Altheim F., *Il dio invitto: cristianesimo e culti solari*, Roma 2007, 156-158, nota come il culto del *Sol invictus* si fonda sul culto romano esistente. Sappiamo infatti di una festa e di templi dedicati al *Sol Indiges*.

<sup>5</sup> Sulla attendibilità delle notizie della *Historia Augusta* relative ad Elagabalo v. Dal Covolo E., *I Severi e il cristianesimo. Ricerche sull'ambiente storico-istituzionale delle origini cristiane tra il secondo e il terzo secolo*, Roma 1989, 85-86.



Elagabalo, sul monte Palatino, presso le case imperiali, gli (*scil.* al dio Eliogabalo) consacrò e gli costruì un tempio,<sup>6</sup> dove desiderava trasferire il simbolo (*typum*) della (Gran) Madre, il fuoco di Vesta, il Palladio, gli *ancilia* e tutte le cose venerabili per i Romani; portò a termine questa sua iniziativa affinché non si venerasse altro dio a Roma se non Eliogabalo. Diceva inoltre di dover trasferire lì le religioni (*religionēs*) dei giudei e dei samaritani e la devozione (*devotionem*) cristiana, affinché il sacerdozio di Eliogabalo tenesse il segreto di tutti i culti.<sup>7</sup>

Dal passo si desume che Elagabalo armonizzò elementi della religione romana con forme religiose straniere e, in alcuni casi, del tutto estranee al politeismo romano. Così promosse una fusione tra il politeismo e le religioni monoteistiche discendenti dal ceppo dell'ebraismo: il giudaismo, il samaritanesimo e il cristianesimo. Lo scopo di questa fusione, negli intenti dell'imperatore, era di fare in modo che *ne quis Romae deus nisi Heliogabalus coleretur*.<sup>8</sup> Possiamo considerare tale affermazione come la nascita di una forma di monoteismo? Piuttosto sembra trattarsi di un'operazione di tipo sincretistico: si prendono vari elementi di religioni diverse, tradizionali e nuove, politeistiche e monoteistiche, per sovrapporli e creare un coacervo sotto l'egida unificante del dio Eliogabalo. Il passo dell'*Historia Augusta* cita espressamente simboli caratteristici delle varie divinità (il simbolo della Gran Madre, il fuoco di Vesta, il Palladio, gli *ancilia*), mentre per le religioni monoteistiche non si fa alcun riferimento esplicito: il carattere aniconico del giudaismo e, in parte, dello stesso cristianesimo di questo periodo dovette costituire certo una difficoltà nell'identificare dei simboli specifici che racchiudessero il senso di queste religioni. Non sappiamo dunque espressamente cosa fu collocato nell'*Heliogabalium* in rappresentanza di queste. Forse dei libri sacri o degli oggetti liturgici. La cosa singolare e interessante sta nel fatto che Elagabalo affida questa nuova sintesi religiosa ai sacerdoti del dio. C'è, in questa creazione di una gerarchia sacerdotale del nuovo dio, un elemento di

---

<sup>6</sup> Cfr. De Arrizabalaga y Prado L., De la Fuente Marcos R., The Site of the Varian Temple of Elagabal in Rome: A Topographical and Astronomical Approach to the Question, *Studies in Language and Literature*, Language 47, 89-124.

<sup>7</sup> SHA, *Vita Antonini Heliogabali*, III, 4.

<sup>8</sup> Turcan R., *Le Culte Impérial au IIIe Siècle*, in Haase W., Temporini I., *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* (ANRW) 2, Berlin-New York 1978, 1066 nota come "A vrai dire, la nature exacte de ses intentions religieuses n'apparaît pas très clairement dans nos sources, notamment dans l'*Histoire Auguste*." Secondo lo studioso l'inserimento dei tre monoteismi nell'elenco appare sospetto, e potrebbe essere un anacronistico frutto della riflessione dell'autore dell'*Historia Augusta*.

sintesi culturale, nonché un fattore politico, dal momento che il sommo sacerdote di tale collegio è l'imperatore stesso, che assume su di sé il controllo di tutte le espressioni religiose fuse insieme nel culto del dio da lui creato.

Scriva ancora Elio Lampridio:

Era suo desiderio abolire non solo le cerimonie religiose dei Romani, ma anche quelle del mondo intero, dal momento che suo solo desiderio era che il dio Eliogabalo fosse venerato ovunque.<sup>9</sup>

Sembra dunque una tendenza all'unificazione del divino che non può essere affatto considerata monoteistica. L'accumulazione religiosa operata da Elagabalo non si limita a queste religioni descritte. Lampridio aggiunge come l'imperatore si fosse fatto iniziare ai misteri di Cibele, per i quali, ad imitazione dei galli, sacerdoti della dea, che si sottoponevano al rituale dell'evirazione, *genitalia sibi devinxit*.<sup>10</sup> Fu anche un *tauroboliatum*, un devoto del dio fenicio Salambò e dell'Afrodite di Laodicea, si sottopose alla circoncisione e usava astenersi dalla carne di maiale.<sup>11</sup>

Lampridio aggiunge inoltre una notazione sulla concezione che Elagabalo aveva di queste varie divinità:

Egli diceva che tutti gli dèi erano soltanto i servi (*ministros*) del suo dio, mentre altre volte li chiamava i suoi camerieri (*cubicularios*), in altri casi servi con svariati compiti.<sup>12</sup>

Il dio Eliogabalo costituisce dunque il vertice di una scala gerarchica nella quale le altre divinità non vengono annullate, ma entrano a far parte della *familia* del dio sommo come servitori. Si noti come Elagabalo affiancò al dio due spose,<sup>13</sup> la romana Pallade (Minerva) e la cartaginese Urania (Giunone celeste o Tanit), ad imitazione della triade divina emesana, dove El-Gabal era affiancato da Atargatis e da Astarte.

L'aspetto sincretistico sembra essere accresciuto dalla descrizione dell'*Heliogabalium* fatta dallo storico Erodiano:

Egli costruì un enorme e magnifico tempio al suo nuovo dio, attorno al quale dispose numerosi altari.<sup>14</sup>

La presenza di un gran numero di altari fa pensare ad un santuario composito, in cui le varie divinità ivi confluite dovessero mantenere una

<sup>9</sup> SHA, *Vita Antonini Heliogabali*, VI, 7.

<sup>10</sup> SHA, *Vita Antonini Heliogabali*, VII, 1.

<sup>11</sup> Dio Cass., *Historia Romana*, LXXX, 11.

<sup>12</sup> SHA, *Vita Antonini Heliogabali*, VII, 4.

<sup>13</sup> HDN., V, 6, 3-5; Dio Cass., *Historia Romana*, LXXX, 12.

<sup>14</sup> HDN., V, 5, 8.

certa autonomia. In ogni caso è lo stesso Elagabalo ad officiare sui vari altari.

La riforma tentata dall'imperatore ebbe scarso successo. Il Cumont, commentando il (fallito) tentativo, parlava di "une sorte de monothéisme, pareil à la monarchie qui régnait sur la terre." Tentativo violento e prematuro, ma che – secondo lo studioso belga – rispondeva ad una esigenza del tempo.<sup>15</sup> Cassio Dione spiega in questi termini il fallimento:

L'offesa consistette non tanto nell'aver introdotto a Roma una divinità straniera, o nel fatto di averla esaltata in forme strane, ma di averla elevata al di sopra dello stesso Giove, ed essendosi votato egli stesso, oltre al fatto di essersi fatto circoncidere, di essersi astenuto dalla carne di maiale, adducendo il motivo che così la sua devozione sarebbe stata più pura. In verità egli aveva progettato di tagliarsi completamente i genitali, ma tale desiderio gli veniva suscitato dalla sua effeminatezza; la circoncisione, che egli realmente realizzò, era una parte dei requisiti sacerdotali di Eliogabalo, ed egli di conseguenza mutilò, in maniera simile, molti dei suoi compagni. Spesso veniva visto in pubblico mentre indossava vestiti barbarici in uso ai sacerdoti siriaci.<sup>16</sup>

È chiaro che tale operazione religiosa urta decisamente la sensibilità romana. Da una parte è inconcepibile che un dio straniero sia elevato al di sopra di Giove; dall'altra ne risultano incomprensibili gli usi culturali. Si tenga conto che i romani erano avvezzi all'uso proprio dei Galli, i sacerdoti di Cibele, di evirarsi. Ma era un uso circoscritto e in ogni caso sentito come straordinario. Non per nulla la classe sacerdotale della dea era arruolata tra gli stranieri di origine frigia. Ma che l'imperatore, il rappresentante della potenza romana, potesse sottoporsi (e sottoporre altri) a tali pratiche, risultava poco congruo con la sacralità stessa della sua figura.

Si noti inoltre come i due grandi monoteismi che si stanno diffondendo nell'Impero, il giudaismo e il cristianesimo, suscitano diffidenze simili nell'opinione pubblica romana, sia presso gli strati bassi della popolazione, sia presso gli intellettuali, dando origine a forme di reazione anti-giudaica<sup>17</sup> e anti-cristiana.<sup>18</sup> La credenza in un unico dio sembra, agli occhi

<sup>15</sup> Cumont F., *Les religions orientales dans le paganisme romain*. Conférences faites au Collège de France en 1905, Paris 1929, 106.

<sup>16</sup> Dio Cass., *Historia Romana*, LXXX, 11. Cfr. E. Dal Covolo, *I Severi e il cristianesimo ... cit.*, 56.

<sup>17</sup> Il mondo greco-romano conosce frequenti casi di antiggiudaismo. Si tratta di casi di propaganda ideologica, che sviluppa dei *topoi* antiggiudaici, come quello della credenza in un unico dio, della separatezza dagli altri popoli, dell'odio del genere umano (motivi che si sviluppano a partire dagli *Aigyptiaká* di Manetone, fino a Cheremone,

del romano medio, un fatto anomalo ed incomprensibile. L'anti-giudaismo e l'anti-cristianesimo presenti nelle classi dirigenti e intellettuali della società romana, ben permeate dalla riflessione filosofica che portava in direzione di un divino compatto e unitario, mostra come i due monoteismi, quello giudaico e quello cristiano, risultino estranei alla cultura romana, aperta agli stimoli filosofici ma ostile a tali concezioni straniere del tutto aliene dal senso religioso insito nel paganesimo tradizionale.

Il tentativo di Elagabalo fallì alla sua morte, e la poca simpatia suscitata dall'imperatore, anche a motivo delle sue tendenze religiose, è segnata da una decisa *damnatio memoriae*. Sarà in seguito l'imperatore Aureliano a portare nuovamente in auge il culto del dio Sole, consacrando definitivamente l'importanza nel sistema religioso romano. Il Dal Covolo definisce la politica religiosa di Elagabalo "insieme sincretistica e monarchiana"<sup>19</sup>, mettendola in relazione con esigenze di rafforzamento monarchico, ma anche con le contemporanee tendenze monarchiane della chiesa romana, coinvolta nelle lotte cristologiche. Lotte che vedono schierati da un lato i sostenitori del monarchianesimo, dottrina che difende strenuamente l'unicità di Dio Padre a scapito del Figlio, e dall'altra i fautori della *Logoschristologie*. Sarà papa Callisto – almeno secondo la ricostruzione fatta da un suo avversario, l'autore dell'*Elenchos* o *Refutatio* – che, spostando le posizioni dell'episcopato romano su idee monarchiane, accuserà gli esponenti della cristologia del *Logos* di diteismo.<sup>20</sup> Quello proposto da Elagabalo sarebbe dunque la versione pagana del subordinazionismo monarchiano cristiano: tendenza

Lisimaco, Apollonio Molone e Apione); si conoscono anche casi di *pogrom* violenti. I motivi anti-giudaici passeranno poi dal mondo greco a quello latino, dove molti intellettuali (tra i quali Tacito, Cicerone, Seneca, Giovenale e Quintiliano) li faranno propri e li svilupperanno e divulgheranno nel mondo romano (una raccolta di testi in Stern M., *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, vol. 1; From Herodotus to Plutarch, vol. 2; From Tacitus to Simplicius, Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1976-1980).

<sup>18</sup> Sulle persecuzioni v. Prete S., *Cristianesimo e impero romano: base giuridica delle persecuzioni*. Antologia critica, Patron ed., Bologna 1974; Sordi M., *I cristiani e l'impero romano*, Milano 2004; González Salinero R., *Le persecuzioni contro i cristiani nell'Impero romano: approccio critico*, Perugia 2009.

<sup>19</sup> Dal Covolo E., *I Severi ... cit.*, 59; cfr. 62.

<sup>20</sup> L'anonimo autore dell'opera, per lungo tempo identificato con il presbitero-vescovo-antipapa romano Ippolito (identificazione che oggi sembra essere venuta meno), nel IX Libro accusa duramente Callisto sul piano personale e su quello teologico. Sull'opera, sulla polemica anti-callistiana e sul suo autore v. Cosentino A. (a cura di), *Confutazione di tutte le eresie*, Roma (in stampa).

già presente nell'Impero, che raggiunge con Elagabalo la sua acme.<sup>21</sup> L'origine di tale tendenza sarebbe – secondo il Dal Covolo – “il fondamentale «enoteismo» dei popoli semitici” acuito da esigenze monarchiche (e di conseguenza monarchiane) di tipo politico, per cui “come la monarchia regnava in terra, una specie di monoteismo era stabilito nel cielo.”<sup>22</sup> Ma si noti come, almeno dal punto di vista politico, la tendenza del tempo sembra quella del superamento di una rigida concezione monarchica a favore di forme di diarchia in cui, all'imperatore regnante, si associa sempre una figura che lo coadiuva: tendenza cui non sfugge lo stesso Elagabalo e che culminerà con il sistema tetrarchico ideato da Diocleziano. D'altro canto, come abbiamo visto dalle fonti esaminate, anche il dio Eliogabalo deve essere considerato più un regnante circondato da figure minori che un dio unico in senso stretto. Gli altri dèi non vengono negati né demonizzati (come faceva il cristianesimo), ma assunti in un pantheon scalare e multi-etnico.

Ma per comprendere più a fondo quanto di monoteistico ci sia in questa operazione di sintesi religiosa promossa da Elagabalo occorre fare alcune considerazioni di carattere metodologico. Occorre anzitutto chiarire il senso con cui si utilizza il termine 'monoteismo'. Tale termine è nato in età moderna dalla riflessione teologica del periodo tra XVI e XVII secolo.<sup>23</sup> Si tratta dunque, dal punto di vista lessicale ed ermeneutico, di un fenomeno moderno. Per lungo tempo esso è stato utilizzato per indicare i grandi monoteismi storici (ebraismo, cristianesimo ed Islam) più il monoteismo dualista zoroastriano. Nella seconda metà del XIX secolo e agli inizi del XX si è aperto il dibattito attorno all'applicazione del termine 'monoteismo' alle credenze di popoli allo stato primitivo in un Essere Supremo, con il conseguente tentativo di stabilire un *Urmonotheismus*. Ma superato tale periodo, si è ritornati ad utilizzare il termine in relazione alle religioni succitate.

Negli ultimi anni, a partire dal Seminario di Oxford del 1996, è stata sviluppata una nuova terminologia, nel tentativo di considerare e definire adeguatamente quei fenomeni di unificazione del divino che, a più riprese

---

<sup>21</sup> Dal Covolo E., I Severi ... cit., 62.

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Cfr. Sfameni Gasparro G., Gli Oracoli Caldaici e l'attuale dibattito sul 'monoteismo pagano': sull'uso e l'abuso di una categoria storico-religiosa, in Seng H., Tardieu M. (Hg.), Die Chaldaeischen Orakel: Kontext, Interpretation, Rezeption, Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2010, 220 (rist. in Sfameni Gasparro G., Dio unico ... cit.). Cfr. Arcari L., I monoteismi tra storia, comparazione e tipologia, *Historia Religionum*, 3, 2011, 95-117.

ed in forme diverse, si sono avuti nel mondo greco e in quello romano. Athanassiadi e Frede prima,<sup>24</sup> Mitchell e Van Nuffelen poi,<sup>25</sup> hanno proposto di utilizzare la definizione di 'monoteismo pagano' per tutti questi fenomeni, con l'intenzione di superare la tradizionale antinomia tra politeismo e monoteismo a favore di queste forme religiose più sfumate, che andrebbero a insidiare l'esclusività della credenza in un unico dio. Credenza che non sarebbe dunque da riservare ai monoteismi classici ma che, seppur in forme diverse, sarebbe estendibile a queste varie espressioni nate in seno al politeismo greco-romano.<sup>26</sup> Al contrario alcuni studiosi, come il Versnel e la Sfameni Gasparro, preferiscono riservare la tradizionale definizione di 'monoteismo' ai monoteismi classici, mentre distinguono nettamente da questi le tendenze all'unificazione del divino. Il Versnel propone di utilizzare il termine 'enoteismo'<sup>27</sup>, distinguendone tre forme diverse: 1) L'esaltazione di un dio al di sopra degli altri; 2) La *reductio ad unum* di molte divinità; 3) L'assunzione, da parte di una sola divinità, delle prerogative di altre. Tutti questi fenomeni religiosi, diversi in parte l'uno dall'altro, hanno in comune la tendenza all'unificazione del divino. Secondo la Sfameni Gasparro, occorre evitare "indebiti appiattimenti di una prospettiva mobile e diversificata nei suoi referenti cronologici, culturali e ideologici"; per questo la categoria storico-religiosa del

---

<sup>24</sup> Athanassiadi P., Frede M. (eds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford 1999, 2002<sup>2</sup>.

<sup>25</sup> Mitchell S., van Nuffelen P. (eds.), *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge University Press, New York 2010; Mitchell S., van Nuffelen P. (eds.), *Monotheism between Pagans and Christians in Late Antiquity*, Peeters, Leuven-Walpole (MA) 2010.

<sup>26</sup> Cerutti M. V., 'Pagan Monotheism'? Towards a Historical Typology, in Mitchell S., van Nuffelen P., 15-32 sottolinea come, nel mondo greco, si sarebbe modificato l'approccio teologico, che sarebbe passato da un approccio orizzontale a uno verticale. van Nuffelen P., 461, sottolinea come, "By using the term 'pagan monotheism', one opens up the possibility that the strong tradition of philosophical monism, in combination with the henotheist and monolatrous tendencies of late antique paganism, could develop on their own, without Christian or Jewish interaction, into something that could be called 'monotheism'". Un monoteismo pagano autoctono dunque, non derivante dallo sviluppo del monoteismo giudaico-cristiano.

<sup>27</sup> Versnel H. S., *Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism, Inconsistencies in Greek and Roman Religion I*, Brill, Leiden 1990; Versnel H. S., *Thrice One. Three Greek Experiments in Oneness*, in Nevling Porter B. (ed.), *One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World*, The Casco Bay Assyriological Institute, Bethesda (MD) 2000, 79-164; Versnel H. S., *Coping With the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*, Brill, Leiden-Boston 2011.

monoteismo resta ancor oggi necessaria, distinguendola dalle forme enoteistiche:

tale categoria (*scil.* del monoteismo ...), quando sia usata per inglobare fenomeni distinti e persino disparati, rischia di affondare nella genericità, risultando priva di qualsiasi valore euristico.<sup>28</sup>

E ancora il Versnel ribadisce come sia monotestica

the conviction that only one god exists (involving the cultic corollary of exclusive worship), while other gods do not, or, if and as far as they do, must be made inexistent, for instance by relegating them beyond the political or cultic horizon of the community and attributing to them the status of powerless, wicked or demonic forces without any (real) significance;<sup>29</sup>

al contrario occorre definire quale enoteistica

the privileged devotion to one god, who is regarded as uniquely superior, while other gods are neither depreciated nor rejected and continue receiving due cultic observance whenever this is ritually required.<sup>30</sup>

Si noti come tali tendenze all'unificazione del divino sono frequenti nei vari politeismi. Questi comportano la credenza in un pantheon complesso e strutturato in senso dinastico e dipartimentale, dove ogni divinità assume un posto e un ruolo ben precisi, sia in un quadro parentale che funzionale. Per la presenza di molteplici divinità, possono essere talvolta presenti nei politeismi tendenze centrifughe, ma ancor più spesso riscontriamo tendenze centripete, in cui il sistema-pantheon cerca di assumere maggiore stabilità concretandosi in forme più compatte. Dunque talvolta le varie divinità del politeismo tendono ad essere considerate come diverse espressioni di un divino unico, di una essenza unitaria della divinità. Così ad esempio nel pantheon babilonese sarà il caso di certe espressioni del dio Marduch, nel mondo egiziano avverrà con la dea Iside. Se ci allontaniamo dal mondo mediterraneo, possiamo notare come l'induismo manifesti un processo di identificazione del mondo divino in un Brahman in certo qual modo impersonale. Ma si noti come in questi vari esempi di unificazione del divino non si giunge mai ad una forma personale di divinità unica come avviene nei grandi monoteismi storici. Abbiamo poi gli esempi in cui un dio del pantheon diviene il 'capo' e la

---

<sup>28</sup> Sfameni Gasparro G., 162.

<sup>29</sup> Versnel H. S., 241.

<sup>30</sup> Ibid., 244.

*summa* di esso. Fenomeno definito dal Chaniotis come 'megateismo'<sup>31</sup>. Alle critiche portate avanti contro il concetto di monoteismo pagano e alla proposta di utilizzare il termine alternativo di enoteismo il Mitchell ha risposto affermando che

the terminological distinction between monotheism and henotheism may be useful, but it is important to remember that monotheism used in this sense is not only a modern coinage, but one that is heavily value-laden, in that the standard for monotheism is explicitly established by the views of Christians or Muslims in relation to earlier religious thinking and practice.<sup>32</sup>

La netta distinzione, anche genetica, tra le forme di 'monoteismo pagano' e i monoteismi storici, è poi ribadita ancora una volta dal Van Nuffelen:

By using the term 'pagan monotheism,' one opens up the possibility that the strong tradition of philosophical monism, in combination with the henotheist and monolatrous tendencies of late antique paganism, could develop on their own, without Christian or Jewish interaction, into something that could be called monotheism.<sup>33</sup>

Per sanare una diatriba dai tratti inconciliabili, il Dillon ha proposto una soluzione intermedia. Per seguire quanti ritengono sia necessario assimilare il processo di unificazione del divino ai grandi monoteismi, ma per tenere in considerazione anche le differenze sostanziali tra il primo e i secondi, egli propone di usare le categorie di 'hard monotheism', che prevede la credenza in un unico Dio, la quale esclude la possibilità di credere nell'esistenza di altri dèi; e 'soft monotheism', con cui egli identifica queste tendenze all'unificazione del divino,

according to which Zeus represents something like a supreme cosmic intellect, which can also be referred to, more vaguely, as *ho theos* or *to theion*, but which is prepared to recognize also, on a lower level of reality, as it were, the full Olympic pantheon of traditional deities, and a host of little local gods as well, who can all be, if necessary, viewed merely as aspects of the supreme divinity, performing one or another specialized function.<sup>34</sup>

In tal senso però sarebbe più opportuno parlare di 'soft polytheism': una forma di politeismo mitigato, in cui un Dio principale assume il

<sup>31</sup> Chaniotis A., *Megatheism: The Search for the Almighty God and the Competition of Cults*, in Mitchell S., van Nuffelen P. (eds.), 112-140.

<sup>32</sup> Mitchell S., *Further Thoughts on the Cult of Theos Hypsistos*, in Mitchell S., van Nuffelen P. (eds.), 180.

<sup>33</sup> Secondo van Nuffelen P., 461.

<sup>34</sup> Dillon J., *Monotheism in the Gnostic Tradition*, in Athanassiadi P., Frede M. (eds.), 69.



compito di rappresentare e riassumere il pantheon, senza perdere mai del tutto le caratteristiche personali e la distinzione dagli altri dèi. Oppure un enoteismo filosofico (come quello plotiniano), in cui la visione del divino sfuma in una impersonale indeterminatezza.

Anche il Filoramo, peraltro percorrendo una strada affatto diversa, distingue un monoteismo esclusivista da uno inclusivista: il primo corrisponde ai monoteismi storici, dove la credenza in un dio unico esclude *a priori* ogni conciliazione con credenze diverse; il secondo invece corrisponde a forme di monoteismo come il sikhismo, il visnuismo o lo shivaismo.<sup>35</sup> Tali forme di monoteismo inclusivista sono poi diverse anche dall'enoteismo, in quanto, in tali religioni

il Dio supremo non è un *primus inter pares*, come il dio supremo dei pantheon politeistici, né, come nell'enoteismo, la divinità somma momentanea di un singolo fedele, ma una divinità che esiste prima del mondo e degli altri dèi, ponendosi come la fonte dell'intero essere.<sup>36</sup>

C'è poi un altro termine che ha avuto poco successo nella storia degli studi ma che potrebbe rendere adeguatamente certe forme di unificazione del divino, tra le quali potremmo catalogare quel processo che porta alla nascita della religione del dio Eliogabalo: si tratta del termine 'teocrasia', che sarebbe stato utilizzato per primo dallo Jonas.<sup>37</sup> Il Burkert usa tale termine in relazione a certe fasi del politeismo egiziano, affermando che la differenza tra le figure divine, che è una delle basi di ogni politeismo, in Egitto è continuamente minacciata da una tendenza alla *teocrasia*, cioè alla fusione di più entità divine in una sola.<sup>38</sup>

Processo che sarebbe “presente anche in altre religioni politeistiche” ma che, maggiormente frequente in Egitto, fornirebbe il quadro di riferimento per la cosiddetta 'riforma monoteistica' a opera di Amenofis IV-Akhenaton.<sup>39</sup>

---

<sup>35</sup> Filoramo G., *Diversità dei monoteismi: esclusivismo o dialogo?*, in Crociata M. (ed.), *Il Dio di Gesù Cristo e i monoteismi*, Città Nuova Ed., Roma 2003, 26-29; Filoramo G., *Che cos'è la religione, Temi metodi problemi*, Einaudi, Torino 2004, 188-194.

<sup>36</sup> Filoramo G., *Che cos'è la religione ...*, cit., 189 ss. Secondo tale visione teologica, lo gnosticismo potrebbe essere considerato in tale categoria di pensiero, in quanto il dio superiore degli gnostici si trova a un livello altro rispetto al dio inferiore o demiurgo.

<sup>37</sup> Secondo Montserrat Torrents J., *Prólogo*, in Jonas H., *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, Madrid 2003<sup>2</sup>, 15, sarebbe stato proprio lo Jonas a coniarlo. Cfr. Anche Tommasi C. O., *The Bee Orchid. Religione e cultura in Marziano Capella*, Napoli 2012, 189 ff.

<sup>38</sup> Brelich A., *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma 2006, 181.

<sup>39</sup> Cfr. Weigall A. E. P. B., *The Life and Times of Akhenaton, Pharaoh of Egypt*, Edimburgh-London 1910; Redford D. B., *Akhenaten. The Heretic King*, Princeton

Qualsiasi termine si voglia utilizzare, bisogna però evitare le confusioni. Come nota il Magnani, "la fusione non arriva mai all'intensità del Dio Unico monoteista. C'è nella teocrazia una vischiosità che indica una qualità radicalmente diversa."<sup>40</sup>

C'è dunque una diversità teologica e sostanziale tra religioni monoteistiche e politeistiche: pur tendendo le prime a scindere il divino in entità molteplici che lo accompagnano e lo affiancano, le seconde verso l'unità del divino, tali tendenze non arrivano mai ad incontrarsi. Le tendenze centripete dei politeismi e quelle centrifughe dei monoteismi non portano quasi mai gli uni a sfociare negli altri. Quando questo avviene, è perché avviene un sostanziale cambiamento di prospettiva, per cui quella religione diventa qualcosa d'altro. Così il cristianesimo supera il rigido monoteismo giudaico verso una concezione trinitaria (talvolta osteggiata all'interno della stessa teologia) senza arrivare ad essere un politeismo, mentre la tendenza unificatrice del politeismo non sfocia mai in un'unità compatta paragonabile al monoteismo, ma perviene alla formulazione di un'idea di divino compatto, in cui si pensa alla struttura divina (pantheon) che vede un Dio principale affiancato da altre divinità, oppure varie divinità quali emanazioni o ipostasi del dio principale. Il monoteismo cristiano nasce nell'alveo del solido monoteismo giudaico, che a sua volta è il punto di arrivo dell'ebraismo, che si sviluppa, in una prima fase, come una monolatria che fa un'opzione su un dio nazionale (il Dio di Israele). Tale monolatria diverrà gradualmente un monoteismo, in maniera compiuta nella fase giudaica che segue l'ebraismo, mantenendo forte il ricordo e la caratteristica di una religione nazionale, senza giungere – se non in momenti e forme particolari – all'universalismo tipico del cristianesimo e dell'Islam. Un percorso simile sarà quello dello zoroastrismo, anche se diverso negli esiti attuali per contingenze storiche. Il passaggio dal politeismo alla monolatria e da questa al monoteismo, prevede una scelta tra diverse divinità; la divinità scelta poi prevale progressivamente, fino a obnubilare le altre, ed infine a negarle. L'Islam riassume le due origini dei monoteismi giudaico e cristiano: da una parte un sostrato politeistico entro cui Maometto sceglie un dio da venerare tra i tanti Allah tribali, dall'altra alcuni elementi già monoteistici che contribuiscono alla formazione della nuova religione.

---

1984; Hornung E., Akhenaton. La religione della luce nell'antico Egitto, Roma 1998; Cimmino F., Akhenaton e Nefertiti. Storia dell'eresia amarniana, Bologna 2002; Assmann J., Dio e gli dèi. Egitto, Israele e la nascita del monoteismo, Bologna 2009.

<sup>40</sup> Magnani G., Religione e religioni. Dalla monolatria al monoteismo profetico, Roma 2001, 166 (cfr. anche pp. 180 ff.).

La tendenza unificatrice del divino, ben presente nel filone del platonismo greco-romano,<sup>41</sup> non arriverà mai al monoteismo compiuto del giudaismo e del cristianesimo, perché, pur essendo in competizione e a contatto con questi, non farà mai un'opzione definitiva di una divinità a scapito delle altre. Tale opzione, che sembra essere stata fatta da Elagabalo a favore del dio Sole, si mescola al tentativo sincretistico di associare al suo nuovo dio gli dèi esistenti della tradizione romana e delle altre tradizioni non romane presenti nell'impero (comprese quelle monoteistiche). In questa mescolanza di fattori genetici, la scelta da parte di Elagabalo appare incerta e propendere più verso una sintesi teocratica che non verso un deciso monoteismo che non si realizzerà. In altre parole, non avverrà quella scelta definitiva di un solo dio a scapito di tutti gli altri. Tale opzione verrà compiuta alcuni decenni dopo da un altro imperatore, Costantino:

However, from the moment, at the beginning of the fourth century ad, when a Roman emperor, Constantine, converted to Christianity, the deity known as God progressively turned into the God of first the Romans, then the Europeans and the peoples that they made their subjects. In other words, God once more became the mark identifying, no longer just one particular ethnic group, as is still the case in Judaism, but a whole collection of nations united by the worship of the Son of God.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> Cfr. Tommasi C. O., Il dibattito sul cosiddetto 'monoteismo pagano' tra fonti antiche e interpretazioni moderne, XVII Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, t. I, Mosca 2007, 90-99; Tommasi C. O., *The Bee Orchid ...*, cit., 193-194; 208-210.

<sup>42</sup> Soler J., Why Monotheism, *Arion, Third Series*, 14/3, 2007, 57. Un confronto tra la riforma costantiniana e quella di Elagabalo in Cosentino A., *Culto solare severiano e monoteismo costantiniano*, in Monaca M. (ed.), 313-2013: 1700 anni di storie. Tra ricerca della libertà e proposte di dialogo, *Atti del Convegno, Reggio Calabria*, 6-7 maggio 2013, *La Chiesa nel Tempo XXIX*, 1-2, 2013, 119-132.

Koraljka Crnković (Zagreb)

## Η Αλεξανδρινή Γραμματεία - Πηγή των Γνώσεών μας περί της Αδριατικής

Η Αλεξανδρινή Γραμματεία μας παρέδωσε μία καθολική αποτύπωση του κόσμου, όπως τον γνώριζαν οι Έλληνες. Για πρώτη φορά στην Ιστορία της ανθρωπότητας η Έρευνα ενθαρρύνεται χωρίς κανένα περιορισμό και χρηματοδοτείται από το κράτος. Όλοι οι θησαυροί πληροφοριών του παρελθόντος, καταγεγραμμένοι σε Ύμνους, Ποιήματα, Ιστορικά, Επιστημονικά και Φιλοσοφικά κείμενα κωδικοποιούνται, σχολιάζονται και ταξινομούνται σε ένα Ταμείο Γνώσης, προσσιτό στον καθένα. Παλαιές ή νέες γνώσεις έρχονται διαρκώς, αξιολογούνται και προστίθενται στις ήδη υπάρχουσες. Μέσα από αυτήν την ροή και διακίνηση της Γνώσης, διαθέτουμε και τα στοιχεία για μία άλλη, λιγότερο διερευνημένη Γνώση των Ελλήνων για τις Δαλματικές ακτές, η οποία σύρει από το χρόνο <του Μύθου>. Αυτή η Οικουμένη των Ελλήνων στην Αδριατική, είναι εγγύτερη στην αρχική κοιτίδα τους αλλά ελάχιστη γνωστή.

Στο πλαίσιο αυτής της εισήγησης θα περιοριστούμε σε μια σύντομη αρχαιολογική περιήγηση της Αδριατικής. Θα αρκεστούμε στα πιο σημαντικά αρχαία δείγματα της Αλεξανδρινής εποχής, ώστε να προσεγγίσουμε με επιστημονικό τρόπο το θέμα μας.

Όπως για όλα τα αξιοσημείωτα γεγονότα της αρχαίας εποχής, έτσι και για την αρχαϊκή εποχή, όπως αυτή σκιαγραφείται στην περιοχή της Αδριατικής τα τεκμήρια τα αντλούμε από αξιόπιστες πηγές αρχαίων συγγραφέων. Την διαρκή παρουσία του Ελληνισμού μαρτυρούν στοιχεία από έργα του Αριστοτέλη, του Καλλίμαχου, του Απολλώνιου του Ρόδιου, του Στέφανου Βυζάντιου, του Σκύλακα, του Στράβωνα και άλλων. Τα αποσπάσματα των έργων τους λειτουργούν ως αδιαμφισβήτητα τεκμήρια για την διαρκή παρουσία των Ελλήνων στην Αδριατική.

Όλο τον κόλπο μεταξύ των σημερινών Κροατικών και Ιταλικών ακτών οι αρχαίοι Έλληνες τον ονόμαζαν 'Ιόνιο'. Η νεότερη ονομασία 'Αδριατική' προέρχεται από την ονομασία του Ετρουσκικού οικισμού Αδρία, βόρεια από τις εκβολές του ποταμού Ηριδανού (Πάδου).

Στο έργο *Ιλλυρικά*, ο Αππιανός, ιστορικός του 2<sup>ου</sup> π. Χ. αιώνα, μάς πληροφορεί ότι ο Κύκλωπας Πολύφημος με την Νηρηίδα Γαλάτεια απέκτησαν τρεις γιους: τον Κελτό, τον Ιλλυριό και το Γάλαντα, από τους οποίους πήραν το όνομά τους οι Κέλτες, οι Ιλλυριοί και οι Γαλάτες αντίστοιχα. Στο σχόλιο που αναφέρεται στην Ιλλυρία, ο Στέφανος Βυζάντιος εξηγεί ότι η χώρα αυτή ονομάστηκε από τον Ιλλυριό, γιο του Θηβαίου Κάδμου. Η παλαιότερη αναφορά της Αδριατικής γίνεται κατά την επιστροφή των Αργοναυτών από την Κολχίδα προς την πατρίδα τους, από τότε πιθανόν αρχίζουν οι γνώσεις των Ελλήνων περί Αδριατικής.

Η μεγαλύτερη πηγή μας είναι η Βιβλιοθήκη της Αλεξάνδρειας, αλλά και της Περγάμου. Ως πρότοπο για την ίδρυσή της στάθηκε η Βιβλιοθήκη της Σχολής του Πλάτωνα. Ο Αριστοτέλης άοκνα μάζεψε χάρτες και όργανα χρήσιμα για τη διδασκαλία των μαθημάτων φυσικής. Έτσι σύντομα η σχολή έγινε περίφημο κέντρο επιστημονικής έρευνας. Στα δεκατρία χρόνια που έμεινε ο Αριστοτέλης στην Αθήνα δημιούργησε το μεγαλύτερο μέρος του έργου του, το οποίο διακρίνει θαυμαστός όγκος και απaráμιλη ποιότητα. Είναι άξιο θαυμασμού το ότι ένας άνθρωπος σε τόσο λίγο χρονικό διάστημα συγκέντρωσε και κατέγραψε τόσες πολλές πληροφορίες. Ο Αριστοτέλης είναι σημαντικός για το θέμα μας και ως καθηγητής του Αλεξάνδρου, καθώς αναδεικνύεται ως η καταλυτική πνευματική μορφή που με τη μεγάλη της επιρροή σημάδεψε, όχι μόνο τη μόρφωση, αλλά και την προσωπικότητα του Αλεξάνδρου.

Ωστόσο, το έργο *Περί θαυμάσιων ακοσμάτων* κατά πάσα πιθανότητα δεν είναι του Αριστοτέλη, αλλά για τη σύνθεσή του θεωρούμε υπεύθυνους τους μαθητές και διαδόχους του, ιδίως τον Θεόφραστο, που μάλλον ως πηγή χρησιμοποίησε τα χωρία του Τιμαίου. Κάποιες αναφορές στο έργο, όπως π. χ. η σωστή τοποθέτηση της πηγής του Δούναβη - η αρχαία ονομασία ήταν Ιστρος - στο Δάσος του Ερσινίου, πληροφορία που έγινε γνωστή από τους Ρωμαίους, μας οδηγούν στο συμπέρασμα ότι το έργο γράφτηκε την περίοδο του Αδριανού περίπου τον 2<sup>ο</sup> μ. Χ. αιώνα. Άσχετα με το ποιος ήταν ο συγγραφέας του, για μας είναι σημαντικό, γιατί στο έργο αναφέρεται η Αδριατική εκροή του Ιστρού (Δούναβη), ενώ παράλληλα θεωρείται ότι οι Αργοναύτες αποπλέοντάς τον βγήκαν στην Αδριατική. Είναι γνωστό σήμερα πως οι Έλληνες συγγραφείς ερμήνευσαν με λάθος τρόπο τις γεωγραφικές ονομασίες στην πορεία των Αργοναυτών, ωστόσο

με βάση αυτές τις πηγές έχει πλαστεί ο μύθος που συνυφαίνεται τις Αψυρτίδες:

81. Ἐν ταῖς Ἡλεκτρίας νήσοις, αἱ κεῖνται ἐν τῷ μυχῷ τοῦ Ἀδρίου, φασὶν εἶναι δύο ἀνδριάντας ἀνακειμένους, τὸν μὲν κασσιτέρινον τὸν δὲ χαλκοῦν, εἰργασμένους τὸν ἀρχαῖον τρόπον. λέγεται δὲ τούτους Δαιδάλου εἶναι ἔργα, ὑπόμνημα τῶν πάλαι, ὅτε Μίνω φεύγων ἐκ Σικελίας καὶ Κρήτης εἰς τούτους τοὺς τόπους παρέβαλε. ταύτας δὲ τὰς νήσους φασὶ προκεχωκέναι τὸν Ἡριδανὸν ποταμὸν. ἔστι δὲ καὶ λίμνη, ὡς ἔοικε, πλησίον τοῦ ποταμοῦ, ὕδωρ ἔχουσα θερμὸν ...

*Αριστοτέλης, Περί θαυμάσιων ακοσμάτων*

Σε άλλο σημείο βρίσκουμε ανάλογες πληροφορίες για τον Ίστρο:

105. Φασὶ δὲ καὶ τὸν Ἰστρον ῥέοντα ἐκ τῶν Ἐρκυνίων καλουμένων δρυμῶν σχίζεσθαι, καὶ τῇ μὲν εἰς τὸν Πόντον ῥεῖν, τῇ δὲ εἰς τὸν Ἀδριανὸν ἐκβάλλειν. σημεῖον δὲ οὐ μόνον ἐν τοῖς νῦν καιροῖς ἐωράκαμεν, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῶν ἀρχαίων μάλλον, οἷον τὰ ἐκεῖ ἄπλωτα εἶναι· καὶ γὰρ Ἰάσονα τὸν μὲν εἰσπλουν κατὰ Κυανέας, τὸν δὲ ἐκ τοῦ Πόντου ἐκπλουν κατὰ τὸν Ἰστρον ποιήσασθαι φασὶ· καὶ φέρουσι ἄλλα τε τεκμήρια οὐκ ὀλίγα, καὶ κατὰ μὲν τὴν χώραν βωμοὺς ὑπὸ τοῦ Ἰάσονος ἀνακειμένους δεικνύουσιν, ἐν δὲ μιᾷ τῶν νήσων τῶν ἐν τῷ Ἀδρίᾳ<sup>1</sup> ἱερὸν Ἀρτέμιδος ὑπὸ Μηδείας ἰδρυμένον.

Ἄλλες πληροφορίες για την Ίστρια και τη Λιβυρνια βρίσκουμε σε διάφορες περιγραφές με τη γενική ονομασία *Περίπλους και Περιήγηση*, ένα είδος λογοτεχνικών έργων που έγινε γνωστό μετά τις εκστρατείες του Αλεξάνδρου.

Στο σημείο αυτό θα αναφέρουμε ένα υστερογενές έργο του Ψευδο-Σκύλακα, της Βυζαντινής περιόδου που προσφέρει τη λαθασμένη θεωρία για την τοποθέτηση του ποταμού Ίστρου – Δούναβη, αλλά και του έθνους των Ιστρίων.

Σκύλαξ 20. Ἰστροὶ – Μετὰ δὲ Ἐνετοῦς εἰσὶν Ἰστροὶ ἔθνος, καὶ ποταμὸς Ἰστρος. /Οὗτος ὁ ποταμὸς καὶ εἰς τὸν Πόντον ἐκβάλλει, ἐνδιασκευῶς εἰς Αἴγυπτον. Παράπλους δὲ τῆς //Ἰστρον// χώρας ἡμέρας καὶ νυκτὸς.

Λίγο παρακάτω τοποθετεῖ τον Ίστρο στην *Ίστρια της Αδριατικής* συνεχίζοντας με την περιήγηση του έθνους των Ιλλυριών.

Σκύλαξ 21. Λιβυρνοὶ – μετὰ δὲ Ἰστροὺς Λιβυρνοὶ εἰσιν ἔθνος..... Κατὰ ταύτην τὴν χώραν αἶδε νήσοι εἰσιν, ὧν ἔχω εἰπεῖν τὰ ὀνόματα (εἰσὶ δὲ καὶ ἄλλαι ἀνώνομοι πολλαί) Ἰστρὶς νήσος σταδίων τί, πλάτος δὲ ρκ' //Κασσιτερίδες//Μεντορίδες. Αὗται δὲ αἱ νήσοι εἰσι μεγάλαι/ //Καταιβάτης// ποταμὸς. Παράπλους τῆς Λιβυρνίδος χώρας ἡμερῶν δύο.

<sup>1</sup> Τις νήσους εν τω Αδρία ύστερα θα συναντήσουμε στον Απολλώνιο το Ρόδιο με την ονομασία Αψυρτίδες.

Μια πόλη μεγάλης σημασίας στην αρχαιότητα ήταν η Πόλα – πασιγνώστο κέντρο της ρωμαϊκής εποχής. Συγκρίνοντας τις αρχαίες αναφορές για την ίδρυση της πόλης, καταλήγουμε σε δύο ετερόκλητες εκδοχές, από τις οποίες η μια βασιζείται σε ελληνιστικούς συγγραφείς, τον Καλλιμάχο, το Λυκόφωνα και τον Απολλώνιο το Ρόδιο, κατά τους οποίους η Πόλα βρίσκεται κάπου στον Ιλλυρικό πόρο, κοντά στον τάφο του Κάδμου και της Αρμονίας, στη Νότια Ιλλυρία, στο ύψος του σημερινού Uscinj. Σύμφωνα με την άλλη εκδοχή που βασιζείται σε συγγραφείς της ρωμαϊκής εποχής, τον Στράβωνα και τον Πλίνιο, η πόλη αυτή ονομάζεται Πόλαι, και βρίσκεται στη άλλη άκρη – στη χερσόνησο της Ίστριας. Είναι πιθανόν στην πραγματικότητα να υπήρχαν δύο πόλεις παρόμοιας ονομασίας, αλλά δεν αποκλείουμε τη δυνατότητα ο Καλλιμάχος να έκανε λάθος βασιζοντας τη θεωρία του στον Τίμαιο από τη Σικελία, ιστορικό του 4<sup>ου</sup>-3<sup>ου</sup> π. Χ. αιώνα, ο οποίος ήταν πηγή του Καλλιμάχου. Ο Τίμαιος πιστεύει πως η ετυμολογία της λέξης Πόλα προέρχεται από μια αρχαία κολχική λέξη που στα ελληνικά θα είχε τη σημασία ‘πόλη των φυγάδων’.

Στη συλλογή των ελεγείων του, *Αιτίαι*, ο Καλλιμάχος, ποιητής από την Κυρήνη περί τα 320-240 π. Χ. περιγράφει τις διάφορες λατρείες των θεών, τελετές και εορτές, ακόμα και τις ονομασίες διαφόρων πόλεων που σχετίζονται με τη μυθολογία. Σε μια ελεγεία αφιερωμένη στην πορεία των Αργοναυτών από την Κολχίδα, ο Καλλιμάχος μάς λέει πως η πόλη Πόλα ιδρύθηκε από τον Ιάσονα και τη Μήδεια, οι οποίοι φεύγοντας από τους Κόλχες έφτασαν εκεί, ίδρυσαν την πόλη και την ονόμασαν ‘Πόλη των φυγάδων’. Απόσπασμα του ποιήματος αυτού αναφέρεται από τον Στράβωνα και βρέθηκε σε ένα πάπυρο της Οξυρρυγχου.

Οί μὲν ἐπ’ Ἰλλυρικοῖο πόρου σχάσαντες ἐρετμά  
 λᾶ πάρα ξανθῆς Ἄρμονιης τάφιον<sup>2</sup>  
 ἄστυρον ἐκτίσαντο, τό κεν Φυγάδων τις ἐνίσποι  
 Γραϊκός, ἀτὰρ κείνων γλώσσ’ ὀνόμηγε Πόλας.

Στράβων, 1,2,39

Άλλη σημαντική αναφορά της Πόλας είναι εκείνη του Απολλώνιου του Ρόδιου, και συνοδεύεται με τη μακρά πορεία του Ιάσονα και της Μήδειας κατά τη φυγή τους από τους Κόλχους προς τις εκβολές του Δούναβη στην Αδριατική θάλασσα.

<sup>2</sup> Ξανθής Αρμονίας τάφιον, οι άλλες εκδοχές αντί για ‘τάφιον’ έχουν τη λέξη ‘όφιος’. Σύμφωνα με την πρώτη θεωρία, ο Καλλιμάχος αναφέρεται στον επιτάφιο τῶμβο του Κάδμου και της Αρμονίας, με την άλλη όμως στη μυθική μεταμόρφωσή τους σε φίδια. Εν πάση περιπτώσει, είναι σαφές ότι ο Καλλιμάχος το μέρος Πόλαι το τοποθετεί στην Ιλλυρία.

4, 300-302

(οὔρεα Παφλαγόνων θηεύμενοι·) οὐδὲ Κάραμβιν  
γνώμψαν, ἐπεὶ πνοιαὶ τε καὶ οὐρανίου πυρός αἴγλη  
μίμνεν ἕως Ἴστροιο<sup>3</sup> μέγαν ῥόον εἰσαφίκοντο.

4, 323-335

αὐτὰρ ἐπεὶ τ' Ἴαγγουρον ὄρος καὶ ἄποθεν ἐόντα  
Ἴαγγούρου ὄρεος σκόπελον παρὰ Καυλιακοῖο,  
ὧ̄ πέρι δὴ σχίζων Ἴστρος ῥόον ἔνθα καὶ ἔνθα<sup>4</sup>  
βάλλει ἄλός, πεδίον τε τὸ Λαύριον ἠμείψαντο,  
δὴ ῥα τότε Κρονιῆν<sup>5</sup> Κόλχοι ἄλαδ' ἐκπρομολόντες,  
πάντη, μὴ σφε λάθοιεν, ὑπετμήξαντο κελεύθους.  
οἱ δ' ὄπιθεν ποταμοῖο κατήλυθον, ἐκ δ' ἐπέρησαν  
δοιᾶς Ἰαρέμιδος Βρυγηίδας ἀγχόθι νήσους.<sup>6</sup>  
τῶν ἦτοι ἑτέρη μὲν ἐν ἱερὸν ἔσκεν ἔδεθλον·  
ἐν δ' ἑτέρη, πληθὺν πεφυλαγμένοι Ἰαψύρτοιο,  
βαῖνον· ἐπεὶ κείνας πολέων λίπον ἔνδοθι νήσους  
αὐτως, ἀζόμενοι κούρην Διός, αἱ δὲ δὴ ἄλλα  
στεινόμεναι Κόλχοισι πόρους εἴρυντο θαλάσσης.

4,507-521

(Οἱ Κόλχοι παραμένουν στην Αδριατική)  
(Ὦς ἔφατ' ) ἦνθησαν δὲ νέοι ἔπος Αἰακίδαιο.  
ρίμφα δὲ νῆ' ἐπιβάντες ἐπερρώοντ' ἐλάτησιν  
νωλεμές, ὄφρ' ἱερῆν Ἰηλεκτρίδα νῆσον ἴκοντο,  
ἀλλάων ὑπάτην, ποταμοῦ σχεδὸν Ἰριδανοῖο.<sup>7</sup>

507

<sup>3</sup> Ο ποταμὸς Ἴστρος εἶναι ὁ σημερινὸς Δούναβης (μέχρι νὰ φθάσουν ἀπὸ τὸ Δούναβη στὴν Αδριατικὴ θάλασσα, ὅπως μαθαίνουμε ὑστερα, ὁ Απολλώνιος μᾶς περιγράφει μὴ σκητὴ στὴν ὁποία οἱ Ἀργοναυτὲς φορτῶνουν τὸ πλοῖο στὶς πλάτες τους καὶ κατεβαίνουν τὴν ἡπειρο μὲ τὰ πόδια).

<sup>4</sup> Ἐνθα καὶ ἔνθα (ἐδῶ κι ἐκεῖ): στὴν Αδριατικὴ καὶ στὸν Εὐξείνιο Πόντο.

<sup>5</sup> Ἡ Κρονιὴ θάλασσα, ἦταν ἡ παλαιὰ ὀνομασία γιὰ τὴν Αδριατικὴ.

<sup>6</sup> Οἱ Βρυγηίδες νῆσοι, μετὰ τὸ θάνατο τοῦ Ἰαψύρτου τὰ νησιά θὰ ὀνομαστοῦν Ἰαψυρτίδες. Γιὰ τοὺς Βρυγηίδες εἶναι ἀγνωστο, εἰάν ἔμεναν κοντὰ στὸ Δυρράχιο (τῆς σημερινῆς Ἀλβανίας) ἢ στὶς νησίδες Cres, Lošinj, γνωστὲς ὡς Ἰαψυρτίδες. Τὴν ὀνομασία αὐτὴ τὴ βρισκόμαστε γιὰ πρώτη φορὰ στὸν Στέφανο τὸν Βυζάντιο, ὁ ὁποῖος τὸ ἔθνος ὀνομάζει Ἰαψυρτίδες. Αὐτὴ τὴν ὀνομασία μαθαίνουμε ἀπὸ τὸν Πλίνιο (3.141) μὲ τὴ λατινικὴ ὀνομασία *Absortēs (Absortium insula – τὸ νησί τῶν Ἰαψυρτίδων)*. Ἡ πρώτη πηγὴ γιὰ αὐτὴ τὴν ὀνομασία εἶναι ὁ Πτολεμαῖος (2.16.8), ὁ ὁποῖος τὸ νησί ὀνομάζει Ἰαψυρτίδες. Πρόκειται γιὰ τὸ σημερινὸ νησί Cres. Λόγω τῆς καλῆς τοποθεσίας τῆς, ἡ Ἰαψυρτίς ἦταν διασταύρωση ὁλῶν τῶν ἐμπορικῶν δρόμων ποὺ ἔφταναν τὴν Ἑλλάδα μὲ μακρινὲς Βαλτικὲς χώρες. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ ἦρθαν καὶ οἱ Ἕλληνες ἀποικιστὲς, οἱ ὁποῖοι τὸν 4<sup>ο</sup> αἰῶνα ἰδρύσαν τὶς ἀποικίες τους στὴν μέση καὶ τὴ νότια Αδριατικὴ. Παρόλο ποὺ οἱ Ἕλληνες ποτὲ δὲν μπόρεσαν νὰ νικήσουν τοὺς Ἰλλυριοὺς καὶ νὰ κυριεύσουν τὴν πόλη Ἰαψυρτίς, εἶναι σίγουρο ὅτι ἡ ἐλληνικὴ ἐπίδραση ἦταν μεγάλη, καὶ οἱ Ἰλλυριοὶ οὐχ ὠνόμασαν τὴν πόλη μὲ τὰ Κυκλώπεια τείχη, τὰ ὁποία σώζονται ἕως τὶς μέρες μας.



.....  
 οί μὲν ἐπ' αὐτῶν νήσων ἔβαν ἦσιν ἐπέσχον 514  
 ἦρωες, ναίουςι δ' ἐπώνυμοι Ἄψύρτοιο·  
 οἱ δ' ἄρ' ἐπ' Ἰλλυρικοῖο μελαμβαθέος ποταμοῖο,  
 τύμβος ἴν' Ἄρμονιης Κάδμοιό τε, πύργον<sup>8</sup> ἔδειμαν,  
 ἀνδράσιν Ἐγγελέεσσιν ἐφέστοιο· οἱ δ' ἐν ὄρεσσι  
 ἐνναίουσιν ἄπερ τε Κεραύνια κικλήσκονται  
 ἐκ τόθεν ἐξότε τούογε Διὸς Κρονίδαο κεραυνοὶ  
 νήσων ἐς ἀντιπέραιαν<sup>9</sup> ἀπέτραπον ὀρμηθῆναι.

4, 575-580

... τὰ δ' ἠεροειδέα λεύσσειν  
 οὔρα δοιάζοντο Κεραύνια· καὶ τότε βουλάς  
 ἄμφ' αὐτοῖς Ζηνὸς ἴτε μέγαν χόλον ἐφράσαθ' Ἥρη,  
 μηδομένη δ' ἄνυσιν τοῖο πλόου, ὄρσεν ἀέλλας  
 ἀντικρῦ· τοὶ δ' αὖτις ἀναπάγδην φορέοντο  
 νήσου ἐπι κранаῆς Ἥλεκτριδος ...

Στη μέση της Αδριατικής βρίσκεται το νησί *Issa* (*Vis*), με την ομώνυμη πόλη στην νότια πλευρά του νησιού. Λόγω της γεωστρατηγικής του θέσης, τον 4<sup>ο</sup> αιώνα η *Issa* έγινε προορισμός Ελλήνων αποίκων. Η προϋπόθεση αυτή αποδεικνύει ότι η *Issa* ήταν κατοικημένη ήδη από την προϊνδοευρωπαϊκή εποχή. Σύμφωνα με το υπόμνημα του Διονυσίου, τυράννου των Συρακουσών περί ιδρύσεως των αρχαίων πόλεων, η *Issa* ήταν ελληνικός οικισμός. Την πόλη κτισμένη στους πρόποδες ενός λόφου περικύκλωναν τείχη πλάτους 2,5 μέτρων, των οποίων λείψανα σώζονται μέχρι σήμερα στη νότια πλευρά. Παρόλο που σε σχέση με άλλες ελληνικές πόλεις η *Issa* θεωρείται μικρή (καταλαμβάνει περί τα 10 εκτάρια), λόγω της έκτασής της την θεωρούμε ως τη μεγαλύτερη αρχαιοελληνική πόλη της Κροατίας. Η αρχαία της αρχιτεκτονική διατηρείται μόνο σε ερείπια, ωστόσο η πληθώρα αρχαιολογικών ευρημάτων υπομνηματίζει με τον πιο εύγλωττο τρόπο τη ζωή των κατοίκων της, ιδιαιτέρως αυτών της Ελληνιστικής εποχής: επιτάφια στήλες, αγγεία, κέρματα, αντικείμενα καθημερινής χρήσης, μαρμάρινα και χάλκινα αναθήματα και λατρευτικά αγαλματίδια θεών. Η πιο σημαντική είναι η χάλκινη κεφαλή άγνωστης θεάς από τον τέταρτο π. Χ. αιώνα.

<sup>7</sup> Ο ποταμός Ηριδανός βρισκόταν στη βόρεια Ιταλία και χυνόταν στην Αδριατική. Σύμφωνα με μια εκδοχή ταυτίζεται με τον Πάδο.

<sup>8</sup> Πύργον ἔδειμαν: Ο Απολλώνιος δεν αναφέρει το όνομα του οικισμού των Κόλχων, αλλά είναι πιθανόν ότι πρόκειται για τον ίδιο οικισμό που στον Καλλιμάχο βρισκόμυε ως *Πάλαι*.

<sup>9</sup> Αντιπέραιος νήσος είναι το νησί Κέρκυρα. Στην Αδριατική υπήρχε και η Ελληνική αποικία με την ίδια ονομασία *Κέρκυρα Μέλαινα* (η σημερινή Korčula της Κροατίας).

Η εμπορική ικανότητα των Ελλήνων και η μεγάλη τους εμπειρία στη ναυτιλία είχαν ως αποτέλεσμα η Ίσσα να γίνει σημαντικό πολιτικό και οικονομικό κέντρο της Αδριατικής. Κατά την περίοδο της ακμής της άρχισε και η ίδια να ιδρύει τις δικές της αποικίες σε κοντινά νησιά και στη στεριά. Με τον τρόπο αυτό, ενισχυμένη και διευρυμένη, η Ίσσα έγινε ένας δυνατός αντίπαλος για τους αυτόχθονες Ιλλυριούς, ενώ τους εξήγαγε κρασί, κεραμικά και προϊόντα πολυτελείας. Ωστόσο, όταν οι Έλληνες χρειάστηκαν τη βοήθεια ενός ισχυρού συμμάχου κατά των Ιλλυριών, προσέφεραν την πόλη ως αντάλλαγμα στους Ρωμαίους. Μετά από χρόνια συμμαχίας του ρωμαϊκού κράτους με την Ίσσα, ύστερα από τη νίκη του Καίσαρα, το 46 π. Χ., άρχισε η πτώση των πολιτικών και οικονομικών της δυνάμεων, ενώ τον κυρίαρχο ρόλο έχουν αναλάβει τα Σάλωνα με αποτέλεσμα να γίνουν η πρωτεύουσα της ρωμαϊκής επαρχίας της Δαλματίας.

Ας γυρίσουμε λίγο σε χωρίο που προηγείται, και μας οδηγεί λίγο πιο νότια. Θεωρείται σημαντικό, γιατί αναφέρει άλλα νησιά της Αδριατικής, όλα αρχαίες Ελληνικές αποικίες, όπως η Ίσσα, η Κέρκυρα Μέλαινα, και άλλες τις οποίες θα βρούμε στα ακόλουθα αποσπάσματα.

4, 562-571

ἀλλ' ἔθεον γαίης Ὑλληίδος ἐξανιόντες  
 τηλόθι, τὰς δ' ἀπέλειπον ὅσαι Κόλχοισι πάροιθεν  
 ἐξείης πλήθοντο Διβυρνίδες εἰν ἅλι νήσοι,  
 Ἴσσα τε Δυσκέλαδός τε καὶ ἱμερτὴ Πιτύεια·  
 αὐτὰρ ἔπειτ' ἐπὶ τῆσι παρὰ Κέρκυραν ἴκοντο,  
 ἔνθα Ποσειδάων Ἀσωπίδα νάσσατο κούρηγ,  
 ἠύκομον Κέρκυραν, ἐκὰς Φλειουντίδος αἴης,  
 ἀρπάζας ὑπ' ἔρωτι· μελινομένην δέ μιν ἄνδρες  
 ναυτίλοι ἐκ πόντοιο κελαινῆ πάντοθεν ὕλη  
 δερκόμενοι, Κέρκυραν ἐπικλείουσι Μέλαιναν·

Άλλος ένας σημαντικός συγγραφέας είναι ο Λυκόφρων, ποιητής και φιλόσοφος του 3<sup>ου</sup> π. Χ. αιώνα, ο οποίος στα πλαίσια της Αλεξανδρινής Βιβλιοθήκης σχολήθηκε με την κωμωδία. Έγινε όμως γνωστός και ως τραγικός ποιητής. Εκτός από τα θεατρικά του έργα έγραψε και την *Αλεξάνδρα*, ένα έπος σε ιαμβικό τρίμετρο, που ήταν δυσνόητο, όπως τα περισσότερα έργα των Αλεξανδρινών, χωρίς πλούσια σχόλια. Η *Αλεξάνδρα* είναι και το μοναδικό του έργο που μας σώθηκε ολόκληρο. Σημαντικά για το θέμα μας είναι λίγα σημεία του έργου, από τα οποία τονίζουμε τους εξής στίχους, όπου ο ποιητής βασισμένος στη θεωρία του Καλλιμάχου, αναφέρει την ονομασία Πόλαι ('Πόλη των φυγάδων'):

Κράθεις δὲ γείτων ἡδὲ Μυλάκων<sup>10</sup> ὄροις 1020  
 χώρος συνοίκους δέξεται Κόλχων Πόλαις,<sup>11</sup>  
 Λυκόφρων, *Αλεξάνδρα*, 1020-1021

Η επόμενη πηγή, πολύ σημαντική για τις γνώσεις μας σχετικά με το ίδιο θέμα είναι ο Στράβων και το έργο του *Γεωγραφικά*.

1.2.39. ...τοτέ δὲ περὶ τῶν Κόλχων οἱ μὲν ἐπ' Ἰλλυριοῖο πόρου σχάσαντες ἐρετμὰ λῆα πάρα ξανθῆς Ἀρμονίης τάφιον ἄστυρον ἐκτίσαντο, τὸ κεν φυγάδων τις ἐνίοποι Γραικός, ἀτὰρ κείνων γλῶσσο' ὀνόμηγε Πόλας, τινὲς δὲ καὶ τὸν Ἴστρον ἀναπλευσάει φασὶ μέχρι πολλοῦ τοὺς περὶ τὸν Ἰάσονα, οἱ δὲ καὶ μέχρι τοῦ Ἀδρίου· οἱ μὲν κατὰ ἄνοιαν τῶν τόπων, οἱ δὲ καὶ ποταμὸν Ἴστρον ἐκ τοῦ μεγάλου Ἴστρον<sup>12</sup> τὴν ἀρχὴν ἔχοντα ἐκβάλλειν εἰς τὸν Ἀδριαν φασὶ· τὰδε οὐκ ἀπιθάνως οὐδ' ἀπίστως λέγοντες.

Στράβων, *Γεωγραφικά*

Το απόσπασμα αυτό είναι συνέχεια εκείνου που παρατέθηκε προηγουμένως, όπου ο Στράβων αναφέρεται στον Καλλίμαχο.

2.5.20. Ὁ δ' Ἴονιος κόλπος μέρος ἐστὶ τοῦ νῦν Ἀδρίου λεγομένου· τούτου δὲ τὴν μὲν ἐν δεξιᾷ πλευρᾷ ἢ Ἰλλυρίας ποιεῖ, τὴν δ' εὐώνυμον ἢ Ἰταλία μέχρι τοῦ μυχοῦ τοῦ κατὰ Ἀκωληίαν. ἔστι δὲ πρὸς ἄρκτον ἅμα καὶ πρὸς τὴν ἐσπέραν ἀνέχων στενός καὶ μακρός, μήκος μὲν ὅσον ἐξακιοχιλίων σταδίων<sup>13</sup>, πλάτος δὲ τὸ μέγιστον διακοσίων ἐπὶ τοῖς χιλίοις,<sup>14</sup> νῆσοι δὲ εἰσὶν ἐνταῦθα συχναὶ μὲν αἰ πρὸ τῆς Ἰλλυρίδος, αἱ τε Ἀψυρτίδες καὶ Κυρικτικὴ καὶ Λιβυρνίδες, ἔτι δ' Ἰσοα καὶ Τραγοῦριον καὶ ἡ Μέλαινα Κόρκουρα καὶ Φάρος, πρὸ τῆς Ἰταλίας δὲ αἱ Διομήδαιοι.<sup>15</sup> Ἀπαιγειρουμένας περὶ τὸν Ἡριδανόν, τὸν μηδαμοῦ γῆς ὄντα, πλησίον δὲ τοῦ Πάδου λεγόμενον, καὶ τὰς Ἠλεκτριδας νήσους τὰς πρὸ τοῦ Πάδου καὶ μελαγρίδας ἐν αὐταῖς· οὐδὲ γὰρ τούτων οὐδὲν ἐστὶν ἐν τοῖς τόποις...

*Περιγραφή της Αδριατικής και των γύρω νησιῶν*

<sup>10</sup> Κράθεις, είναι ποταμός στη Νότια Ιταλία, άρα γειτόνευε με τη χώρα των Μυλάκων, ένα έθνος που ζούσε στην απέναντι πλευρά της Αδριατικής, στην Ιλλυρία, στα σύνορα με την Ήπειρο. Αυτό το σημείο ήταν δυσπρόσιτο, ακόμα και στην αρχαιότητα.

<sup>11</sup> Πόλαι των Κολχών, πρόκειται για τους Κόλχους, οι οποίοι αποτυχόντες στην προσπάθεια να διεκδικήσουν το θάνατο του Αψύρτου, δεν επέστρεψαν ποτέ στην πατρίδα τους για να μην τους βρει η οργή του βασιλιά Αίτη. Και ο Λυκόφρων προφανώς, όπως και ο Καλλίμαχος και ο Απολλώνιος αναφέροντας την ονομασία Πόλαι την τοποθετεί στη Νότια Ιλλυρία.

<sup>12</sup> Του μεγάλου Ιστρον, ο Στράβων αναφέρει τις δύο διαφορετικές θεωρίες περί του ποταμού Ιστρον – Δούναβη, που κατά τη μία εκρρέει στον Εύξεινο Πόντο κατά την άλλη (του Πλίνιου του Πρεσβυτέρου) δε στην Αδριατική, ο ίδιος ο Στράβων στηρίζει την πρώτη θεωρία.

<sup>13</sup> Περίπου 1028 χμ.

<sup>14</sup> Περίπου 260 χμ.

<sup>15</sup> Διομήδαιοι, σήμερα τα νησιά *Tremiti* (η αρχαία ονομασία μάς επιβεβαιώνει την παραμονή του Διομήδη στην Αδριατική).

Στο σημείο *Ιόνιος κόλπος* βλέπουμε πως μετά τις διάφορες περιγραφές της Μεσογείου, ο Στράβων συνεχίζει την περιγραφή του μεταξύ της Ιλλυρίας και Ιταλίας, που στην αρχαιότητα λεγόταν Ιόνιος κόλπος, αλλά ύστερα πήρε την ονομασία Αδριατικός κόλπος ή Αδριατική Θάλασσα (κατά τον Απολλώνιο, τον Ψευδο-Σκύμνο και τον Πλίνιο τον Πρεσβύτερο). Επίσης αρνείται όλες τις θεωρίες για τον ποταμό Ηριδανό, που μερικοί ταύτιζαν με τον Πάδο, καθώς και θεωρίες περί των Ηλεκτριδών νήσων.

Οι θεωρίες περί των Ηλεκτριδών νήσων δεν ταυτίστηκαν ποτέ με κάποιες αληθινές νήσους - τις ειρωνεύονται και οι μεταγενέστεροι συγγραφείς. Στον Στράβωνα π. Χ. βρίσκουμε την έκφραση ‘μυθεομένων η] κατεψευσμένων’, ακόμα και ο Πλίνιος τις κρίνει ως ‘vanitas Graeca’ (Ελληνική ψευδολογία). Ο ισθμός της Αψόρου προστάτευε τα πλοία από ανέμους και θύελλες. Εκεί περνούσε ο λεγόμενος ‘Δρόμος του ηλεκτρού’. Πολλά αντικείμενα από κεχριμπάρι βρέθηκαν σε ιλλυρικούς τάφους της περιοχής. Ωστόσο, αυτά τα αντικείμενα δεν αποδεικνύουν τις αρχαίες θεωρίες ότι στην Αδριατική υπήρχαν πηγές του ηλεκτρού, είτε (όπως πίστευαν) ότι κάπου στη Βόρεια Αδριατική υπήρχε ένα είδος πεύκου που κατά περιόδους έσταζε ήλεκτρο, παρά μόνο τη σημαντικότητα του εμπορίου του ηλεκτρού από τις Βαλτικές χώρες στην Ελλάδα μέσω της Αδριατικής.

5.1.9 Μετά δὲ τὸ Τίμανον ἢ τῶν Ἰστριῶν ἐστὶ παραλία μέχρι Πόλας, ἢ πρόσκειται τῇ Ἰταλίᾳ. μεταξύ δὲ φρούριον Τεργέστε Ἀκυλίας διέχον ἑκατὸν καὶ ὀγδοήκοντα σταδίου· ἢ δὲ Πόλα ἴδρυται μὲν ἐν κόλπῳ λιμενοειδεῖ νησιδία ἔχοντι εὖρομα καὶ εὐκαρπα, κτίσμα δ’ ἐστὶν ἀρχαῖον Κόλχων τῶν ἐπὶ τὴν Μῆδειαν ἐκπεμφθέντων, διαμαρτνόντων δὲ τῆς πράξεως καὶ καταγνόντων ἑαυτῶν φυγὴν “τὸ μὲν φυγάδων κεν ἐνίσποσι Γραικὸς” ὡς Καλλιμαχος εἶρηκεν “ἀτὰρ κείνων γλώσσ’ ὀνόμηνε Πόλας. τὰ μὲν δὴ πέραν τοῦ Πάδου χωρία οἱ τε Ἐνετοὶ νέμονται καὶ οἱ [Ἰστριοὶ] μέχρι Πόλας”. ὑπὲρ δὲ τῶν Ἐνετῶν Κάρνοι καὶ Κενόμανοι καὶ Μεδόακοι καὶ Ἰνσουβροὶ, ὧν οἱ μὲν πολέμιοι τοῖς Ῥωμαίοις υπῆρξαν, Κενόμανοι δὲ καὶ Ἐνετοὶ συνεμάχουν καὶ πρὸ τῆς Ἀννίβα στρατείας, ἠνίκα Βοῖτους καὶ Ἰνσουβρούς ἐπολέμουν, καὶ μετὰ ταῦτα.

Σε ένα άλλο σημείο ο Στράβων περιγράφει τον κόλπο της Ιστρίας, αναφέροντας τα γύρω νησιά, τους λεγόμενους Αψυρτίδες, εν συνεχεία καταγράφοντας και τις άλλες Αδριατικές πόλεις, μεγάλες ελληνικές αποικίες - την *Ισσα*, *Τραγούριον* (Ισσεών αποικία), τη *Φάρο* (Πάρο) (την αποικία των Παρίων).

Παρά την έλλειψη ισχυρών τεκμηρίων για την παρουσία ελληνικού οικισμού στα περιχώρα του σημερινού *Σπλιτ*, η ετυμολογία της αρχαίας ονομασίας - *Σπάλατος*, *Ασπάλαθος* - μας κάνει να πιστέψουμε πως οι Έλληνες, όχι μόνο που γνώριζαν αυτήν την περιοχή, αλλά το Σπλιτ υπήρχε ως ελληνική αποικία. Οι Έλληνες άποικοι ίδρυσαν τις αποικίες

τους, όχι μόνο σε νησιά, των οποίων τα πιο γνωστά ήταν όπως είπαμε η Ίσσα, η Φάρος, η Κέρκυρα Μέλαινα, αλλά και στην στεριά, όπως το Τραγούριον και το Επέτιον. Παρά την εύρεση μερικών επιταφίων πλακών στην περιοχή αυτή, είναι αδύνατον να επιβεβαιωθεί η αστικοποίηση της περιοχής στην εποχή του ελληνικού αποικισμού. Γι αυτό το λόγο το Σπλιτ έχει αποκτήσει τη φήμη του αργότερα, χάρη στο παλάτι του Ρωμαίου αυτοκράτορα Διοκλητιανού, που κτίστηκε για να ζήσει ο ίδιο τα υπόλοιπα χρόνια της ζωής του.

Οι Δωριείς από την Ίσσα έφτασαν στην Κέρκυρα, ένα νησί στο οποίο προηγουμένως είχαν εγκατασταθεί οι Κνίδιοι, ονομάζοντας τον πυκνοδασωμένο αυτό τόπο Κέρκυρα Μέλαινα. Δεν μας είναι γνωστό το αρχαίο όνομα της δωρικής αποικίας στην Κέρκυρα, σήμερα ωστόσο ονομάζεται Λουμβάρδη, όπου βρέθηκε η πιο διάσημη επιγραφή της εποχής, ‘Ψήφισμα της Λουμβάρδης’, κάτι που μας επιβεβαιώνει την ίδρυση της αποικίας.

7.5.5. Παρ’ ὅλην δ’ ἦν εἶπον παραλίαν νῆσοι μὲν αἱ Ἀψυρτίδες, περὶ ἃς ἡ Μῆδεια λέγεται διαφθεῖραι τὸν ἀδελφὸν Ἀψυρτον διώκοντα αὐτήν. Ἐπειτα ἡ Κυρική κατὰ τοὺς Ἰάποδας· εἶθ’ αἱ Λιβυρνίδες περὶ τετ τὰράκοντα τὸν ἀριθμὸν· εἶτ’ ἄλλαι νῆσοι, γνωριμώταται δ’ Ἰοσσα, Τραγούριον, Ἰοσέων κτίσμα, Φάρος, ἡ πρότερον Πάρος, Παρίων κτίσμα, ἐξ ἧς Δημήτριος ὁ Φάριος, καὶ ἡ τῶν Δαλματέων παραλία καὶ τὸ ἐπίγειον αὐτῶν Σάλων. Ἔστι δὲ τῶν πολλῶν χρόνον πολεμησάντων πρὸς Ῥωμαίους τὸ ἔθνος τοῦτο· κατοικίας δ’ ἔσχεν ἀξιολόγους εἰς πενήκοντα, ὧν τινὰς καὶ πόλεις, Σάλωνα τε καὶ Πριάμωνα καὶ Νινίαν καὶ Σινώτιον, τὸ τε νέον καὶ τὸ παλαιόν, ἃς ἐνέπρησεν ὁ Σεβαστός. Ἔστι δὲ καὶ Ἀνδήτριον ἐρυμνὸν χωρίον, Δάλμιον δὲ μεγάλη πόλις, ἧς ἐπώνυμον τὸ ἔθνος, μικρὰν δ’ ἐποίησε Νασικὰς καὶ τὸ πεδίων μηλόβοτον διὰ τὴν πλεονεξίαν τῶν ἀνθρώπων. Ἴδιον δὲ τῶν Δαλματέων τὸ διὰ ὀκταετηρίδος χώρας ἀναδασιμὸν ποιεῖσθαι· τὸ δὲ μὴ χρῆσθαι νομίμασι πρὸς μὲν τοὺς ἐν τῇ παραλίᾳ ταύτῃ ἴδιον, πρὸς ἄλλους δὲ τῶν βαρβάρων πολλοὺς κοινόν. Ἄδριον δὲ ὄρος ἐστί, μέσσην τέμον τὴν Δαλματικὴν, τὴν μὲν ἐπιθαλάττιον, τὴν δ’ ἐπὶ θάτερα. Εἶθ’ ὁ Νάρων ποταμὸς καὶ οἱ περὶ αὐτὸν Δαφρίζοι καὶ Ἀρδιαῖοι καὶ Πληραῖοι, ὧν τοῖς μὲν πλησιάζει νῆσος ἡ μέλαινα Κόρκυρα καλουμένη καὶ πόλις, Κνιδίων κτίσμα, τοῖς δὲ Ἀρδιαίοις ἡ Φάρος, Πάρος λεγομένη πρότερον· Παρίων γάρ ἐστι κτίσμα.

Εκτός από τον Στράβωνα, σημαντική πηγή από την οποία μαθαίνουμε για την πορεία των Αργοναυτών και την περαιτέρω τύχη των Κόλχων είναι η *Απολλοδώρου Βιβλιοθήκη*:

1.9.24. τοῖς δὲ Αργοναύταις τὸν Ἥριδανὸν ποταμὸν ἤδη παραπλέουσι Ζεὺς μηνίας ὑπὲρ τοῦ φονευθέντος Ἀψυρτου χεμῶνα λάβρον ἐπιπέμψας ἐμβάλλει πλάνην. καὶ αὐτῶν τὰς Ἀψυρτίδας νήσους παραπλεόντων ἡ ναὺς φθέγγεται μὴ λήξιν τὴν ὀργὴν τοῦ Διός, εἰ μὴ πορευθέντες εἰς τὴν Αἰθιοπία τὸν Ἀψυρτου φόνον καθαρθῶσιν ὑπὸ Κίρκης.

1,9,25. ...τῶν δὲ Κόλχων τὴν ναῦν εὐρεῖν μὴ δυναμένων οἱ μὲν τοῖς Κεραυνίοις ὄρεσι παρόκησαν, οἱ δὲ εἰς τὴν Ἰλλυρία κομισθέντες ἔκτισαν Ἀψυρτίδας νήσους·

Ένα είδος επιλόγου όλων των εκδοχών που αναφέρθηκαν μάς προσφέρει ο Διόδωρος ο Σικελιώτης:

[4,56]. 7. οὐ παραλειπτέον δ' ἡμῖν ἀνεξέλεγκτον τὴν ἱστορίαν τῶν ἀποφνηαμένων τοὺς Ἀργοναύτας ἀνά τὸν Ἴστρον πλεόσαντας μέχρι τῶν πηγῶν κατενεχθῆναι διὰ τῆς ἀντιπροσώπου ῥύσεως πρὸς τὸν Ἀδριατικὸν κόλπον. 8. τοῦτους γὰρ ὁ χρόνος ἤλεγξεν ὑπολαβόντας τὸν ἐν τῷ Πόντῳ πλείοσι στόμασι ἐξερευγόμενον Ἴστρον καὶ τὸν εἰς τὸν Ἀδριανὸν ἐκβάλλοντα τὴν ῥύσιν ἔχειν ἀπὸ τῶν αὐτῶν τόπων. Ῥωμαίων γὰρ καταπολεμησάντων τὸ τῶν Ἰστρον ἔθνος, εὐρέθη τὰς πηγὰς ἔχων ὁ ποταμὸς ἀπὸ τετταράκοντα σταδίων τῆς θαλάττης. ἀλλὰ γὰρ τοῖς συγγραφεῦσιν αἰτίαν τῆς πλάνης φασὶ γενέσθαι τὴν ὁμωνυμίαν τῶν ποταμῶν.

Με τον ερχομό των Ρωμαίων, ὕστερα ἀπὸ τὴν εἰσβολή τους στὴν Κόρινθο, τὸ 146 π. Χ., ὅλες οἱ αναφερόμενες ἀποικίες συνέχισαν τὴ ζωὴ τους. Οἱ νέοι ἀρχόντες βέβαια ἰδρυσαν καὶ ἄλλες, δικές τους ἀποικίες, με ἀποτέλεσμα σήμερα νὰ βρισκοῦμε περισσότερα ἀρχαιολογικὰ μνημεῖα καὶ εὐρήματα τῆς ρωμαϊκῆς ἐποχῆς. Ἀκόμα καὶ ἡ ἱστορικὴ κλήση τῆς Κροατίας στὴ Δυτικὴ Ἐκκλησία καὶ ἡ μεγάλη τῆς ἐπιρροή στὴν περαιτέρω ἱστορία, καὶ ὅλα τὰ γεγονότα που ἀκολούθησαν, εἶχαν ὡς ἀποτέλεσμα οἱ Δαλματικές ἀκτές νὰ ταυτίζονται περισσότερο με τοὺς Ρωμαίους παρά με τοὺς Ἕλληνες. Ὡς ἀπόδειξη τῆς θεωρίας αὐτῆς εἶναι καὶ ἡ μεγάλη γλωσσικὴ ἐπιρροή των Ἐνετῶν στὶς πλούσιες δαλματικές διαλέκτους, ἀλλὰ εἶναι γεγονός ὅτι ἡ ἐπιρροή αὐτὴ ἦταν παρόμοια ἀκόμα καὶ στὴν ἑλληνικὴ γλώσσα.

Ὅλες οἱ πηγές τῆς λογοτεχνίας που ἀναφέρθηκαν καὶ πολλές ἄλλες που λόγῳ περιορισμένου χρόνου καὶ χώρου δε συμπεριλήφθηκαν σὲ αὐτὴ τὴν εἰσήγηση μάς βεβαιώνουν ὅτι οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες, ὄχι μόνο γνώριζαν τὰ μέρη μας, ἀλλὰ καὶ ἰδρυσαν πάρα πολλές σημαντικές ἀποικίες, ἀφήνοντας ἔτοι ἀσβεστά στο χρόνο τὰ ἰχνη τῆς ἑλληνικῆς Οἰκουμἐνικότητας.

#### ΑΡΧΑΙΕΣ ΠΗΓΕΣ ΠΕΡΙ ΑΔΡΙΑΤΙΚΗΣ:

- ⤴ Ὅμηρος, *Ὀδύσεια*, Ε, 65-69.
- ⤴ Ἀπολλώνιος ὁ Ρόδιος, *Ἀργοναυτικά*, 4.323-335, 4, 468-470, 4, 480-481, 4, 503-506, 4, 507-521, 4, 575-580.
- ⤴ *Ἀπολοδόρου Βιβλιοθήκη*, 1.9.24, 1.9.25.<sup>16</sup>
- ⤴ Ἀππιανός, *Ρωμαϊκά*, *Ἰλλυρικά*.<sup>17</sup>
- ⤴ Ἀριστοτέλης, *Περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων*, 2,13 (4), 81 (82), 105 (112).
- ⤴ Ἀρτεμίδωρος ἀπὸ τὴν Ἐφεσο, *Γεωγραφούμενα*, 4, 9-11.<sup>18</sup>
- ⤴ Δίων Κάσιος, *Ρωμαϊκὴ ἱστορία*, 8.20, 41.40, 54.20.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> 1<sup>ος</sup> αἰ. π. Χ.

<sup>17</sup> Ἱστορικός ἀπὸ τὴν Ἀλεξάνδρεια, 2<sup>ος</sup> αἰ. μ. Χ.

<sup>18</sup> Ἀρτεμίδωρος, ὁ 1<sup>ος</sup>, 2/1 αἰ. π. Χ.

<sup>19</sup> 2<sup>ος</sup>-3<sup>ος</sup> αἰ. μ. Χ. ἱστορικός ἀπὸ τὴ Νίκαια τῆς Βιθυνίας.

- > Εκαταίος ο Μιλήσιος, *Γης περίοδος*,<sup>20</sup>
- > Καλλιμαχος, *Αιτίαι* (πηγή από του Στράβωνα), 1.2.39.
- > Λυκόφρων, *Αλεξάνδρα*, 1016-1026.
- > Παυσανίας, *Περιήγησις της Ελλάδος*, 10.32.19.<sup>21</sup>
- > Πολύβιος, *Ιστορίαι*, 25, 41-42.
- > Πτολεμαίος Κλαύδιος, *Γεωγραφική αφήγησις*, 2.14-16, 3.1.23,24,
- > (Ψεύδο) Σκύλαξ, *Περίπλους των Ηρακλέους στηλών*, 20, 21.
- > (Ψεύδο) Σκύμνος, *Περιήγησις* (χρον. από 110-100 πρ. Χρ.), 188-195, 369-401, 773-776.
- > Στράβων, *Γεωγραφικά*, 1,2,39; 1.3.15, 2.5.20, 5.1.1, 5.1.8., 5.1.9, 7.5.3-4, 7.5.5, 7.5.9.

#### ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ:

- > Απολλώνιος Ρόδιος, *Αργοναυτικά*, Αρχαία Ελληνική Γραμματεία Οι Έλληνες, Κάκτος, Αθήνα 1999.
- > Αριστοτέλης, *Άπαντα*, τόμος 35, Αρχαία Ελληνική Γραμματεία Οι Έλληνες, Κάκτος, Αθήνα 1999.
- > *The Geography of Strabo*, The Loeb Classical Library, London-Cambridge Mass 1969.
- > Strabonis *Geographica*, Teubner (A. Meinecke), Leipzig 1907.
- > [www.library.yale.edu/etc/musaios.htm](http://www.library.yale.edu/etc/musaios.htm)
- > Katičić R., *Illyricum Mythologicum*, Antibarbarus, Zagreb 1995.
- > Križman M., *Antička svjedočanstva o Istri*, ZN, Žakan Juri, Pula 1997.
- > *Leksikon Antičkih Autora, Latina et Graeca*, Matica Hrvatska, Zagreb 1996.
- > Sanader M., *Antički gradovi u Hrvatskoj*, Školska knjiga, Zagreb 2001.

---

<sup>20</sup> 560-480 π. Χ.

<sup>21</sup> 2<sup>ος</sup> αι. μ. Χ.

Irine Darchia (Tbilisi)

## Hellenistic Koine and Modern Global Languages

In the history of mankind the phenomenon known as a world or global language has been developed based on various social-political, socio-economic or religious-cultural factors.

Why a language becomes global language has little to do with the number of people who speak it. It is much more to do with who those speakers are.<sup>1</sup> There are 6 909 identified languages all over the world (2 473 from which are in the danger of extinction, according to UNESCO),<sup>2</sup> and the most widespread languages are Chinese, Spanish, English, Arabic, Hindi, Bengali, Portuguese, Russian, Japanese, and German. According to recent studies, French is in a sixteenth place.<sup>3</sup>

A language can be considered as a world or global language, not only due to the number of native speakers, but due to some other reasons: if it is widely spread and spoken as a second language by a big variety of ethnic groups, which is usually determined by political, economic and partly by cultural factors.

Sumerian, Acadian, ancient Aramaic, Greek Koine, Latin, Arabic, Sanskrit have been recognized as world languages historically. Nowadays the languages like Chinese, Spanish, French, Russian and English pretend to be global,<sup>4</sup> but according to recent studies English is most widely

---

<sup>1</sup> Crystal D., *Why Global Language?*, in: *English as a Global Language*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, 7.

<sup>2</sup> <http://www.unesco.org/culture/languages-atlas/>

<sup>3</sup> [http://www.ethnologue.com/ethno\\_docs/distribution.asp?by=size#2](http://www.ethnologue.com/ethno_docs/distribution.asp?by=size#2)

<sup>4</sup> Esperanto is theoretically also a world language, but due to limited use, it should be considered just a utopian global language. "The potential users will prefer a European language with which they are already familiar (English) over a quasi-European language with which they are not (Esperanto)." Paul Bruthiaux, op. cit., 137.



spread and spoken all over the world.<sup>5</sup> “The cluster of economic, military, political, and technological factors that led to the worldwide dominance of English as a language of wider communication is well documented.”<sup>6</sup> “In a rare and useful attempt at quantifying perceptions of language dominance in terms of number of speakers, geographic distribution, and ratio of speakers per capita GNP, Navarro shows that English leaves behind other languages of wider communication (past and present) such as Dutch, German, Italian, Hindi, Japanese, Portuguese, and Russian but also more often mentioned competitors such as Arabic, Chinese, French, and Spanish.”<sup>7</sup>

The subject of my interest is Greek, so-called Alexandrian or Hellenistic Koine in the context of contemporary world and its relation to modern global languages and their main characteristics. Which are the main features of a contemporary world/global language? Did the Hellenistic Koine bear the same features more than 20 centuries ago?

A language achieves a genuinely global status when it develops a special role that is recognized in every country.<sup>8</sup> A global language should be widely spread geographically and spoken by different ethnicities due to mostly military-political, trade-economic and/or religious-ideological factors. In addition, a global language is not only a language of communication, but it also bears a certain ideology and/or tries to disseminate a certain culture. Usually, due to the wide area of distribution, a global language loses its “purity” influenced by the languages of different ethnic groups speaking this language as a second one.<sup>9</sup>

Thus, four main characteristics of a global language can be distinguished: 1. Wide geographical area where it is spoken; 2. Use by many and different ethnic groups; 3. The military-political, socio-economic, ideological-religious grounds; 4. Different linguistic changes and lose of its “purity”. It should be mentioned that the distribution of a certain cultural values through a global language usually is a result, but not a goal.

---

<sup>5</sup> For the debate on the issue see: Bruthiaux P., Predicting Challenges to English as a Global Language, in: *Language Problems and Language Planning* 26:2, John Benjamins Publishing Company 2002, 129-157.

<sup>6</sup> Bruthiaux P., op. cit., 129.

<sup>7</sup> Bruthiaux P., op. cit., 130. For details see: Fernando A. Navarro, Which is the World’s Most Important Language? Application of an Objective Method of Assessment to the Twelve Main World Languages, in: *Lebende Sprachen* 42, 1997, 5-10.

<sup>8</sup> Crystal D., op. cit., 3.

<sup>9</sup> On the characteristics of global languages see: Bruthiaux P., op. cit.; Crystal D., op. cit.

The Greek is one of the most ancient world languages. The oldest Greek inscriptions are dated by XIV-XII c. BC. The Greek language has passed different stages of development and transformation. One of the most important periods in the history of Greek is so-called Hellenistic era.

The Attic dialect gained importance in V c. BC at least for the Attic Union, where it played a role of Lingua Franca. It was used as a literary dialect not only by local writers, but by the writers of other regions too. E. g. Anaxagoras in Asia Minor, Gorgias in Sicily etc. The Attic dialect became a good ground for linguistic unification. It was like a model for the up-coming common language.

In the period of Philip II, which managed to subdue many different territories including Greece, the Attic dialect initially is used just locally, but later, after being influenced by other dialects and mainly by Ionian, it is widely spread.

In the end of IV c. BC Alexander the Great created a big empire, stretched from Macedonia to India. Namely, from the Adriatic Sea to the East Iran, from the Black Sea to the Persian Gulf. Greeks along with the Romans and many different people of East - the Jews, the Babylonians, Parthians, and Egyptians constitute the Empire of Alexander the Great, the so-called Hellenistic world.

The idea of linguistic unity, along with some other principles, laid the basis of Alexander's empire: The Greek became the official language of the state. There was no anymore a lack of a unified literary language. In this period a so-called κοινή διάλεκτος (Koine dialect - a common dialect) has been developed on the basis of somehow transformed Attic dialect. This name has become more popular in its reduced form κοινή (Koine), which was later adopted and used in a generalized meaning, denoting cultural unity. Koine, in fact, has become a main linguistic norm, a literary language not only for the Greek Diaspora, but also for various ethnic groups in the empire of Alexander the Great. The process of linguistic unification finished after the end of Alexander's conquests and generating the Kingdoms of Diadokhoi in Asia and Egypt.

It is interesting to learn which part of world population in Hellenistic Period used to speak Greek Koine. As far as I'm informed the exact number of the Koine speakers and its relation to the world's population of that period is still unknown and is a subject of future studies.

The regional dialects continue their existence even after the formation of the Koine, but its influence on them used to be more and more significant, which resulted in merging of local dialects with the unified

language. The Greek inscriptions of IV c. BC found in various places show up gradually increasing number of Attic linguistic elements.<sup>10</sup>

There is a one important factor that differentiates the Hellenistic Koine from the modern world languages. All global languages widely spread in XX and XXI c.-s already had their shape and had been transformed by the speakers of different ethnicities. Unlikely, the Koine, is the only one world language, which did not exist before and has been formed only after the wide geographical spread has occurred. Koine after becoming a global language served as a stimulus for linguistic unification of Greece (and it is basis of Modern Greek too). Therefore, if the modern global languages are in the danger of losing their own face, the common Greek Koine is formed in the process of globalization.<sup>11</sup> If the globalization often has a negative effect on the language, it could be said, that in case of Koine the globalization had a positive impact.

The loss of language purity can be considered one of the main challenges of contemporary global languages. "If English is your mother tongue, you may have mixed feelings about the way English is spreading around the world. You may feel pride, that your language is the one, which has been so successful; but your pride may be tinged with concern, when you realize that people in other countries may not want to use the language in the same way that you do, and are changing it to suit themselves. We are all sensitive to the way other people use (it is often said, abuse) "our" language. Indeed, if there is one predictable consequence of a language becoming a global language, it is that nobody owns it any more."<sup>12</sup>

The linguistic unification and the formation of the Koine after some changes in the Attic dialect was perceived and treated by the intellectual circles as a loss of linguistic "purity", which was followed by the proper reaction. Approximately since I c. a tendency of recovering "pure" Attic linguistic forms in some literary works can be observed and this trend is called Atticism movement.<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> Debrunner A., *Geschichte der Griechischen Sprache, I, Bis zum Ausgang der klassischen Zeit*, 3. Aufl. Von A. Debrunner, Berlin 1953, 34-52.

<sup>11</sup> There are some attempts of standardization of English, but these attempts are not successful till now. For details see: Bruthiaux P., *op. cit.*, 140-145.

<sup>12</sup> Crystal D., *op. cit.*, 2.

<sup>13</sup> It appeared after the Roman domination and the social-political and cultural fall of the Greek World.: Pisani V., *Manuale Storico della lingua greca*, Paideia Editrice, Brescia 1973, 231. About Atticism see: Ανδριώτης Ν., *Ιστορία της Ελληνικής Γλώσσας (τέσσερις μελέτες)*, Θεσσαλονίκη 1995, 57-66, Αργυριάδης Γ., *Νεοελληνική Γλώσσα, Ιστορι-*

Diogenes of Laertius, Herod Atticus, Dion Chrysostom, Lucianus, Aelius Aristides, Aelianus, Philostratus and some others can be mentioned as the best representatives of Atticism.<sup>14</sup> They are more moderate, avoiding the so-called hyper-Atticisms, too often use of Attic linguistic forms and sometimes they even apply vulgarisms.<sup>15</sup>

It should be noted that in the Hellenistic period, there was, on the one hand, the so-called literary Koine – based on the Attic dialect, spread all over the Empire and unified despite the slight stylistic variations – and, on the other hand, there was the folk (i. e. speaking) Koine, which due to the influence of local dialects, distinguished by some peculiarities. *History* by Polybius, *New Testament* and *Septuaginta* could be mentioned as the vivid examples of literary Koine, while the Folk Koine could be found in the papyri, private letters and documents of IV c. BC – VI c.<sup>16</sup>

The principle of linguistic unity continued existence for centuries even after the collapse of the empire of Alexander the Great. The Greek Koine of Hellenistic period became a world language and it was dominant along with the Aramaic in Mediterranean Area and Asia. It should be noted that even after the Roman domination, the conquered peoples communicated with the invader using Greek Koine.

There is an opinion that simplicity of the language, its morphological and syntactic lightness can help it to become world language. For example, as early as in the 19<sup>th</sup> c., the British magazine *Athenaeum* wrote: "In its easiness of grammatical construction, in its paucity of inflection, in its almost total disregard of the distinctions of gender excepting those of nature, in the simplicity and precision of its terminations and auxiliary verbs, not less than in the majesty, vigour and copiousness of its expression, our mother-tongue seems well adapted by organization to become the language of the world."<sup>17</sup>

---

κές και γλωσσολογικές μελέτες, Εκδοτικός Οίκος Αδελφών Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1990, 150-152; Beck H.-G., *Η Βυζαντινή χιλιετία*, Αθήνα 1992, 202-208; Pisani V., *Manuale Storico della lingua greca*, Paideia Editrice, Brescia 1973, 231-236; Κοιμδάκης Μ. Ζ. (Επιστημονική επιμέλεια), *Ιστορία της Ελληνικής Γλώσσας*, Αθήνα 1999, 114-122.

<sup>14</sup> Two terms are used in Greek scientific literature: Ἄττις and Ἀττικίζουσα. Beck H.-G., *Η Βυζαντινή χιλιετία*, Αθήνα 1992, 202.

<sup>15</sup> See: Beck H.-G., *Η Βυζαντινή χιλιετία*, Αθήνα 1992, 202.

<sup>16</sup> Debrunner A., *Geschichte der Griechischen Sprache*, I, Bis zum Ausgang der klassischen Zeit, 3. Aufl. Von A. Debrunner, Berlin 1953, 69-71; Αργυριάδης Γ., *Νεοελληνική Γλώσσα*, *Ιστορικές και γλωσσολογικές μελέτες*, Εκδοτικός Οίκος Αδελφών Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1990, 139-154.

<sup>17</sup> Crystal D., *op. cit.*, 8.

The history of many world languages and of the Koine as well, showed up that such arguments are misleading and misconceived. Latin was once a major international language, despite many inflectional endings and gender differences. French, too, has been such language, despite its nouns being masculine and feminine. And so – at different times and places – have the heavily inflected Greek, Arab, Spanish and Russian. Ease of learning has nothing to do with it.<sup>18</sup>

The Koine became a world language first of all due to the imperial policy by Alexander the Great. “A language has traditionally become an international language for one chief reason: the power of its people – especially their political and military power. The explanation is the same throughout history. Why did Greek become a language of international communication in the Middle East over 2000 years ago? Not because of the intellects of Plato and Aristotle: the answer lies in the swords and spears wielded by the armies of Alexander the Great.”<sup>19</sup>

Except of the above-mentioned, there is another factor which differentiates the Koine from the contemporary global languages. Historically, behind the each modern world language there is a concrete, very rich and valuable culture, but after becoming global, these languages become mainly the distributors of the ideology, which made them global, which brought to them the status of the global language. Much more limited is the distribution of the culture, to which each global language historically belongs to. For instance, Russian was primarily engaged in the propaganda of communist ideals, and only indirectly, much less intensively Russian tried to spread the intellectual values by Chekhov, Tolstoy or Dostoevsky. English, historically the language of Shakespeare and Faulkner, today is much more associated with policy makers, business leaders and other professionals<sup>20</sup> and at the same time it is a language of Hollywood, MacDonald’s and modern informational technologies. According to some scholars, English is connected to modernizing and liberating values too, but in the context of contemporary world wars aiming at “modernization and liberation”, the definitions like modernizing and liberating sometimes are understood negatively by the common people.

“A language doesn’t become a global language because of its intrinsic structural properties, or because of the size of its vocabulary, or because it was once a vehicle of great literature in the past, or because it was once

---

<sup>18</sup> For details see: Crystal D., *op. cit.*, 8.

<sup>19</sup> Crystal D., *op. cit.*, 9.

<sup>20</sup> See: Bruthiaux P., *op. cit.*, 146.

associated with a great culture or religion. These are all factors which can motivate someone to learn a language, of course, but none of them alone, or in combination, can ensure a language's world spread".<sup>21</sup> "Economics replaced politics as the chief driving force. And the language behind the US dollar was English."<sup>22</sup>

This is valid for the Hellenistic Koine as well, but it should be mentioned that the Koine differs from the modern world languages not only as the bearer of the great and ancient culture, but also as the active distributor of it. The trade, economy and ideology are the most important driving forces of the contemporary global languages, but in case of the Koine the Hellenic and Hellenistic culture is an important driver too.

The Koine was a language of the government, the trade and the court and, at the same time, it was a literary language for many different nations in the empire of Alexander the Great. They used to write their own history and their own religious traditions not in their mother tongue, but in Koine.<sup>23</sup>

The whole Hellenistic world was full of cultural centers such as a theater, gymnasium, and library. The main aim of the Alexandrian Library was to preserve and spread the Hellenistic literary works existing at that time. After the archaeological excavations, the gymnasium, as a symbol of the harmonic Greek Education, is found in Ai Khanoum.

As it is already mentioned, the impulse for the Koine to become a world language was neither Plato, nor Aristotle, but at any rate the spread of Koine was always accompanied by the distribution of the Hellenistic literature and culture themselves.

There is another characteristic of the Hellenistic Koine, which is hardly found in the modern global languages.<sup>24</sup> By its impact and influence many

---

<sup>21</sup> Crystal D., *op. cit.*, 9.

<sup>22</sup> Crystal D., *op. cit.*, 10.

<sup>23</sup> Χριστίδης Α. Φ. (επιστημονική επιμέλεια), *Ιστορία της Ελληνικής Γλώσσας από τις αρχές έως την ύστερη αρχαιότητα*, Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών, Ίδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη, Έβδομη ανατύπωση, 2010, 247.

<sup>24</sup> The fight against local languages and the imperial policy of Russification are among the main characteristics of the Soviet Union. Thus this policy had no results. "Why has the fall of the Soviet empire led to the immediate drastic decline of Russian, which barring a miraculous recovery is likely to continue, while French, and especially English, hardly lost ground after decolonization and became the official language of many newly independent states of Africa and South Asia?... Ironically, both the Leninist policy of linguistic generosity and its opposite, the post-Stalinist drive to make Russian the instrument of integration of the Soviet people, are chiefly to blame for the rapid retreat of Russian" (Kreindler I. T., *A Second Missed Opportunity*:

local languages were disappeared. For instance, Carian, Lydian and other regional languages in the west coast of Asia Minor, a Semitic language at Tyrus and Sidon.<sup>25</sup> It should be noted that there is no historical reference or any other evidence proving that such Hellenization was a result of the official policy of the Empire. It should be regarded as a result of the political and cultural power of the Hellenistic world.

Lower layers of the Hellenistic society better maintained their native language, while the higher layers used to be bilingual (in most cases it was due to the desire to obtain and/or maintain the power). Interestingly, a similar trend is observed with regard to the modern global languages (French, Russian, and others). But this tradition is adhered by English which is much more democratic, involving all sectors of society.

Based on the above, the following could be said on the relationship of the Koine with the modern global languages:

1. Koine was widely spread geographically, and it was spoken by different ethnic groups;
2. The main reasons for developing and spreading the Koine were the military and political factors, and the Koine played significant role in the trade and economic relations;
3. There was an issue of Koine's linguistic "purity";
4. The Koine was not only the official language and the language of communication, but the Koine was going through the deliberate dissemination of culture and cultural values, and it was not just a distributor of imperial ideology, that essentially differentiates it from the modern global languages;
5. The Koine was the aggressive tool of Hellenization. Such role (substitution of the local, native languages) has not been played by any of the modern global languages (despite of some attempts).

As it was already mentioned, neither English, nor any other modern language, which tend to be or become the global language, are bearing eternal cultural and spiritual values.<sup>26</sup> They are to spread the so-called mass-culture or they tend to have just an ideological impact on our societies. Real Historical Culture *vs* Mass-Culture and Ideology. There is a

---

Russian in Retreat as a Global Language, in: International Political Science Review, vol. 14, No 3, The Emergent World Language System, 1993, 269).

<sup>25</sup> Χριστιδης Α. Φ., *op. cit.*, 253.

<sup>26</sup> The opinion, that "Esperanto is a powerful symbol of the human linguistic heritage and hence of universal human values" is hardly convincing (See: Bruthiaux P., *op. cit.*, 147).

big gap in our modern societies owing to the lack of real cultural values. The gap should be filled, but how?

Let's recall the history of Latin as a global language. "Latin became an international language throughout the Roman Empire, but this was not because the Romans were more numerous than the peoples they subjugated. They were simply more powerful. And later, when Roman military power declined, Latin remained for a millennium as the international language of education, thanks to a different sort of power – the ecclesiastical power of Roman Catholicism."<sup>27</sup>

Nowadays we need not a global language with educational and/or religious power (they already exist), but we need a new "Lingua Franca" for intellectual communication and the classical languages like Greek and Latin still may serve as the global languages in this respect.

Due to the Slavic, Arabic and Turkic expansion, the Koine gradually lost its international function. Its successor, the Modern Greek did not have any resource to be a world language, but the Ancient Greek along with the Latin has the potential to be learned much more intensively all over the world and to become global language, bearing eternal spiritual and cultural values and uniting different people intellectually. The global intellectual Koine, that is, the common language is needed for maintaining the world's humanistic traditions and for the expansion of the eternal values.

---

<sup>27</sup> Crystal D., *op. cit.*, 7.



Nino Dianosashvili (Tbilisi)

## **The Phenomenon of Mass Madness in *Bacchae* by Euripides**

Scientists started studying masses, mass behaviour, and mass state of consciousness, including mass madness, in the 19<sup>th</sup> c. However, Euripides seems to have studied this phenomenon back in the 5<sup>th</sup> c. BC, as he shows extremely precise and deep knowledge of the problem in his works. We believe that mass madness is best described in his *Bacchae*, where Dionysian mania deliberately or accidentally spans almost a whole city, making people to behave in a similar manner. All female residents of Thebes suddenly go mad, abandon their homes and rush to Mount Cithaeron. It is Dionysus, who leads to the change of consciousness in the city – mass madness – by sending them *μαγία*. Cadmus and blind prophet Tiresias try to join the mad women and Pentheus wants to curb madness in the city. Despite Pentheus' resistance, he too dresses like mad women and repeats their movements. At the end of the tragedy, Pentheus is torn apart by Theban women, including his mother Agave.

In this study, we will try to show Euripides' knowledge of masses, mass behaviour, and mass madness. The issues we study are as follows: What makes the story of the *Bacchae* a mass phenomenon? What is the mechanism that determines similar and co-ordinated actions of numerous people? How close is the story described by Euripides in the tragedy to real behaviour of masses?

At the beginning, we will consider the events that unfolded in Thebes in the light of factors determining their massive scale. As noted above, Dionysian mania reaches all female residents of Thebes (32-39, 218-219, 701-702). One of the factors determining massive scale is a high number of people.

High numbers and collective actions are among the most important features of Dionysian mania. It is a whole group that find themselves in such a condition, not a single person. Neither Dionysus nor the followers of his cult are alone in the myth.<sup>1</sup>

Dionysus is surrounded by mad women (nurses) in the very first written source – Homer's *Iliad* (VI, 132-133). In vase paintings, Dionysus is often depicted together with nymphs, Silenus, Satyrs, and Pan.<sup>2</sup> Dionysian madness conquers whole cities. Let us recall Proetus' three daughters, whom Dionysus drew mad, and the mad women of Argos (Apollod., 2. 2. 2; Hes., fr. 20). In Euripides' *Bacchae*, all female residents of Thebes are mad. In his *Description of Greece*, Pausanias describes how the city was spanned by the mania (7.21).

Female servants of the Dionysian cult were united in groups, worshipping Dionysus together in a state of mania. This ritual unity of Maenads was called Thiasus. In the *Bacchae*, Theban females form three Thiasuses (680).

The tragedy says that Lydian Maenads also formed a thiasus (75, 115, 136). Thiasus as an ancient union is known from other sources too. Aristophanes mentions it as a unity of those who have taken communion in mysteries (*Ran.*, 15-66, 327), as well as Plutarch, who describes marches of Thiades<sup>3</sup> to Parnassus (*De Primo Frigido*, 18. 953 D). Herodotus (4. 79) and Demosthenes (18. 260) are also familiar with Thiasus.<sup>4</sup>

It is noteworthy that we encounter incarnated *μᾶνια* with Pausanias and Quintus of Smyrna. Pausanias is the first to mention *Maviai* as the goddesses of madness in his *Description of Greece* (8. 34. 1). According to Pausanias, it was they who drew Orestes mad, because he killed his mother. Quintus of Smyrna also refers to Manias as goddesses (5. 451 ff.).<sup>5</sup> It seems that goddesses of madness – *Maviai* – emerge as “madness” is becoming personified. In both sources available, we encounter *Maviai* in plural, which, in our opinion, serves to reflect plurality of Dionysian

---

<sup>1</sup> Burkert W., *Greek Religion*, translated by Raffan J., Harvard University Press 1985, 161-162.

<sup>2</sup> Kerényi K., *Dionysos: Archetypal Image of Indestructible Life*, Princeton University Press, 1976, 6<sup>th</sup> c. Vase, fig. 39/A and B.

<sup>3</sup> Thiades (hJ quiav", avdo") like Maenads and Bacchae are names of women worshipping Dionysus (Liddell H. G., Scott R., 1961).

<sup>4</sup> Liddell H. G., Scott R., *Greek-English Lexikon*, Oxford 1961; Burkert W., *Antike Mysterien: Funktionen und Gehalt*, München 1990, 47-48.

<sup>5</sup> Der Neue Pauly, *Enzyklopädie der Antike, Das klassische Altertum und seine Rezeptionsgeschichte*, 7, Stuttgart 1999.

madness in the name of personified goddesses. However, plurality alone does not determine massive scale, as masses are shaped by mass consciousness and behaviour together with high numbers of people.

What is the consciousness of the Bacchae like? Viewers/readers learn the story of Theban Bacchae mainly from others. Dionysus, Pentheus, and Pentheus' servant and messenger tell the story of their behaviour and sentiments (23-26, 217-225, 444-446, 664-665, 680-769). The cognitive process of mad women is not described in the tragedy.<sup>6</sup> Correspondingly, it is possible to judge about the consciousness of Theban Bacchae on the basis of information on their actions and sentiments. Judging by the story told by the aforementioned heroes, the consciousness of Theban Bacchae seems to be spontaneous and badly structured.

The maniacal state seemingly emerges in women by itself. In Thebes, all women are suddenly and simultaneously grasped by a mania and without any reason too.<sup>7</sup> Their consciousness is changed. Agave is the queen of Thebes, and Ino and Autonoe are her sisters, but none of them can recall their origin. Even when Agave looks at Pentheus, who is doomed to die, she is unable to recall that she is his mother (1120-1124; 1124-1131). All Theban women have left their homes and forgotten their families. Their personal features are annihilated. All women regard themselves only as worshippers of Dionysus (1079-1081, 1106-1109). Time does not matter for the Bacchae. They spend days and nights on Mount Cithaeron and they do not think about either the past or the future (32-39, 217-224, 680-713). Their actions aimed at achieving a goal that has emerged unexpectedly are spontaneous and thoughtless. From time to time, they become very aggressive. No individual consciousness can be seen in this group of women and all of them seem to think and act in the same manner (32-39, 217-224, 680-764 ff.). Just one yell is sufficient to direct the action of the whole group. The messenger speaks about how Agave called on the women to tear shepherds apart and how the Bacchae immediately

---

<sup>6</sup> Although Agave is a heroine of the tragedy, she appears in the scene only at the end (Eur., *Bacch.*, 1166-1392), when the action women staged for Dionysus has ended. Agave gradually comes to senses during her conversation with Cadmus. Therefore, this conversation is more important for considering the process of coming to senses rather than the cognitive process under way in a human being in the state of madness (Eur., *Bacch.* 1166-1258).

<sup>7</sup> "Therefore I have goaded them from the house in frenzy, and they dwell in the mountains, out of their wits" (translated by Buckley T. A., 32-33) - Dionysus says. "The women have left our homes in contrived Bacchic rites." (translated by Buckley T. A., 217-218) - Pentheus says.

started chasing them (731-735). It is Agave again that leads the Bacchae, who tear Pentheus apart (1105-1136). However, neither the leaders nor members of the thiasus act on the basis of their decisions. It is Dionysus, who directs them (32-39, 1077-1082, 1087-1135). The Bacchae attack villages, kidnapping children (754, 757-760), and tear apart cattle (735-745, 747-748) and Pentheus (1106-1109, 1110, 1125-1138, 1196, 1237, 1278) with bare hands. Cognitive processes are in disorder with the Bacchae and they suffer from hallucinations. What they do with Pentheus is precisely due to their hallucinations (1100-1125). Their attitude towards their own personalities is also changed (their attitude towards the surrounding world is unclear) (1105-1108, 1202-1210). Being mad, Agave is proud of what she has done – killed “the lion cub” (1170-1199, 1202-1209). This emotion is replaced by sorrow and sadness, when she comes to her senses (1282, 1381-1387).

The maniacal state of Theban Bacchae that emerges unexpectedly, their disturbed cognitive processes, altered consciousness and attitude towards their own personalities, no regard to time, spontaneous and thoughtless actions aimed at achieving goals that emerge suddenly and actions that sometimes become aggressive and destructive point to the fact that their consciousness is spontaneous and badly structured.<sup>8</sup>

Mass consciousness is precisely a spontaneous and badly structured public consciousness, which unites people with common sentiments. In such cases, the emotional state is more important than any other factor. A mob is directed by one sentiment and though the composition is heterogeneous, the mob becomes one organism and acts as a unit.<sup>9</sup>

According to the tragedy, all Theban women are united in three

---

<sup>8</sup> Consciousness has its own structure, consisting of various parts: 1. Cognitive processes (perception, thinking, memory, sentiments). They serve as a basis for the collection of information about the surrounding world; 2. Self-consciousness, self-cognition, and self-assessment: Consciousness differentiates between subject and object, comparing subject with the surrounding world; 3. Attitude (emotions, sentiments) towards one's own personality and the surrounding world; 4. Creativeness: by means of thinking, imagination, and intuition, consciousness creates new images and concepts; 5. Time map: Memory keeps images of the past and creates imaginative models for the future; 6. Formation of aims for action. Consciousness sets goals on the basis of people's needs and directs actions towards achieving them. Each of these parts of the structure is responsible for a specific function (Щербатых Ю. В., *Общая психология*, Санкт-Петербург: Питер 2008, 180-190).

<sup>9</sup> Greenberg M. S., *Mob Psychology*. The Corsini Encyclopedia of Psychology, ed. Weiner I. B., Craighead W. E., New Jersey 2010; Toch H., *The Psychology of Crowds Revisited*, *Contemporary Psychology*, vol. 33 (11), 1988, 954.

thiasuses irrespective of their age or social status – the young and old, maidens and the married (694). The emotional state that unites this heterogeneous group is their maniacal condition.

The Theban women, who are in a maniacal condition sleep and wake up together (689-690), united in three groups, they wander among pine trees on Mount Cithaeron (32-39, 218-219, 701-702), dance together in a circle (21, 63, 220, 1143, etc.), call Dionysus together (116, 164, 689, 986), attack villages and kidnap children (754, 757-760), attack cattle and tear them apart (735-745, 747-748), capture Pentheus and tear him apart too (1106-1109, 1110, 1125-1138, 1196, 1237, 1278).

What is the reason for such similar and co-ordinated actions by Theban women? As a rule, the freedom of individual behaviour in a mob is directly or indirectly determined by the influence of other people or circumstances. Behaviour becomes irrational and spontaneous in this process. A large group of people act in a similar and quite strange manner precisely during mass spontaneous actions.<sup>10</sup>

According to various theories of mob psychology, various mechanisms determine the behaviour of a mob.<sup>11</sup> Psychologists now identify three mechanisms of mob behaviour: Contagion, suggestibility, and imitation. Relations between an individual and a mob are so complicated that such behaviour cannot be explained on the basis of only one psychological mechanism. In most cases, all three mechanisms are active in mass spontaneous actions, one of them being the leading mechanism.<sup>12</sup>

The *Bacchae* shows all three mechanisms in action. We believe that the behaviour of the Bacchae is determined by contagion, while suggestibility and imitation dominate the behaviour of other heroes. Pentheus, Cadmus, and Tiresias join the women in their frenzy. Pentheus acts under the suggestibility of Dionysus, but Cadmus and Tiresias make a sensible

<sup>10</sup> Greenberg M. S., 2010.

<sup>11</sup> S. Sighele and G. Le Bon regard contagion as the main mechanism of mob behaviour (Le Bon G., *The Crowd*, New Jersey, 2009<sup>5</sup> (=1895); Sighele S., *La foule criminelle. Essai de psychologie collective*, Paris 1901). G. Tarde believes that imitation is decisive in mass actions (Tarde G., *The Laws of Imitation* (translated by Parsons E. C.), New York 1903), S. Freud, who developed W. McDougall's theory, believes that mass actions are directed by suggestibility (McDougall W., *The Crowd: A Study of the Popular Mind*, Cambridge University Press 1920; Freud S., *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, London/Vienna: The International Psychoanalytical Press (translated Strachey J.) 1922).

<sup>12</sup> Ольшанский Д. В., *Психология Масс*, Санкт-Петербург: Питер 2001, 88; Reicher S., *The Psychology of Crowd Dynamics*, in *Blackwell Handbook of Social Psychology: Group Processes* (ed. Hogg M. A. & Tindale R. S.), Oxford 2001, 182-208.

decision to imitate the women seized by the Bacchic mania in appearance and actions.

What is the mechanism of contagion? Contagion is the process of transmission of an emotional state from one individual to another. The force of contagion depends on an individual's readiness to become "infected" with the sentiments of a mob and the degree of his consent (conscious or unconscious) to imitate them. The emotional state of an agitated mob is transmitted to new individuals, making them involved in a spontaneous action even without taking into account their conscious desires.<sup>13</sup> Ch. Thumiger compares the spread of *μῆνία* among Theban women with the story of the spread of the plague in Athens described in *History* by Thucydides (2. 47. 3 – 54. 5).<sup>14</sup> M. P. Nilsson terms real services of the Dionysian cult in Greece as a religious epidemic.<sup>15</sup>

In the *Bacchae*, the Dionysian mania indeed spreads like an epidemic to all women in Thebes. Contagion is the mechanism that makes all women act in a coordinated manner without any conscious agreement. They suddenly leave their homes without thinking or asking any questions and become involved in Bacchic hilarity (32-33, 217-218). Dancing (21, 63, 220, 1143, and so forth), ravaging of villages (754, 757-760), and kidnapping of children are not described in the tragedy. Episodes of tearing apart cattle (735-745, 747-748) and Pentheus (1125-1133) are described more or less fully. However, only the episode, in which Pentheus is torn apart, provides the opportunity to analyse mechanisms of behaviour. In our opinion, together with contagion, suggestibility and imitation determine the killing of Pentheus.

Dionysus incites women to kill Pentheus (1079-1081).<sup>16</sup> His voice arouses women and they follow his words. It is Agave, who starts tearing Pentheus. It is she, who tears off her son's left arm. Seeing this, Ino tears off the right arm. Autonoe and other Bacchae then attack the king and tear

<sup>13</sup> Nye R. A., *The Origins of Crowd Psychology: Gustave Le Bon and the Crisis of Mass Democracy in the Third Republic*, London, Beverly Hills: Sage 1975; Le Bon G., 2009<sup>5</sup> (=1895), 33-177; Ginneken J., *Crowds, Psychology, and Politics, 1871-1899*, New York: Cambridge University Press 1992, 130-188; Ольшанский Д. В., 2001, 71-77; Ginneken J., *Mass Movements in Darwinists, Freudian and Marxist Perspective: Trotter, Freud and Reich on War, Revolution and Reaction 1900-1933*, Amsterdam, Spinhuis 2007, 139-148.

<sup>14</sup> Thumiger Ch., *Hidden Paths, Self and Characterization in Greek Tragedy: Euripides, Bacchae*, BICS Supplement 99, London 2007, 87-93.

<sup>15</sup> Nilsson M. P., *Geschichte der griechischen Religion*, Bd. I, Munchen 1967, 570; in: Gordeziani R., *Greek Literature: Epic, Lyrics and Drama of the Hellenic Epoch*, Tbilisi 2002, 285.

<sup>16</sup> "Young women, I bring the one who has made you and me and my rites a laughing-stock. Now punish him!" (translated Buckley T. A., 1079-1081) - Dionysus urged Bacchae.

him into pieces (1125-1133). The women imitate Agave and repeat her actions, because grounds have already been prepared: All of them are in one emotional state, being "infected" by the mania. The ability to imitate becomes more active in a convenient situation. It becomes a must and imitation assumes the function of the main mechanism of behaviour for some time.<sup>17</sup> It is possible to unconsciously repeat another person's actions when a person's individual consciousness is at a low level. The *Bacchae* have no individuality. All women are in one emotional state, acting on the basis of one sentiment. They are ready to accept the sentiments that emerge in their union, because the mechanism of contagion is already working. Aggressive sentiments also spread on them immediately. The *Bacchae* start repeating actions by group members, shaping a mass of people, who imitate each other's actions. However, imitation, as well as suggestibility, is not the main mechanism for the actions of the *Bacchae*.<sup>18</sup> As noted above, it is contagion that causes the processes under way among the *Bacchae* and, depending on a situation, different mechanisms become active in the process. We consider the mechanisms of suggestibility and imitation regarding to Pentheus, Cadmus, and Tiresias.

How does the suggestibility mechanism work? Suggestibility is a psychological device that implies influencing people with verbal or non-verbal means, giving rise to certain sentiments and emotional states in them and shaping various views. Both a mob itself and external factors can influence people through suggestibility, but a suggestor is needed to make suggestibility efficient.<sup>19</sup> The tragedy presents Dionysus as the suggestor. Pentheus conscientiously opposes the actions of the women on Mount Cithaeron, but Dionysus manages to dress him like a follower of Bacchus, dance like one, and take the path that will definitely lead him to death (821-846, 930-931, 918-944). The contagion of an emotion is a secondary factor in this case. Suggestibility is the other mechanism that motivates Pentheus to become involved in mass frenzy.

The process of suggestibility starts with one question: Dionysus asks whether the king of Thebes would like to see the group of *Bacchae* on Mount Cithaeron. This question puts pressure on Pentheus' weak point,

---

<sup>17</sup> A convenient situation may imply an encounter with a small group that is in a similar emotional state or is ready to share an individual's sentiments. In the tragedy, women are ready to share Agave's emotional state and behaviour.

<sup>18</sup> Tarde G., 1903; Ginneken J., 1992, 217-222.

<sup>19</sup> Freud S., 1922, 33-40, 71-100; Ольшанский Д. В., 2001, 86; Freud S., *Totem and Taboo*, New York: Cosimo 2009, 98-130.

using this in his own favour. Pentheus' weakness lies in his secret strong desire to spy upon the Bacchae (812, 820).

To do what the king wants, Dionysus suggests that he put on the clothes of Bacchae. The readiness of Pentheus to accept the suggestion is so high that Dionysus does not need to put much effort to achieve his goal. Readiness to accept a suggestion is a necessary factor like in case of contagion.<sup>20</sup> Pentheus accepts almost without any resistance the proposal to see the Bacchae on Cithaeron. He hesitates only on two occasions. Shame (αἰδώς) seems to bother him: "In what clothing? Female? But shame holds me back" (transl. Buckley T. A., 828). However, the feeling is not so strong as to prevent him from changing his behaviour. The only question asked by Dionysus - "Are you no longer eager to view the maenads?" (transl. Buckley T. A., 829) - dispels his concern. Later, Pentheus says once more: "I could not put on a woman's dress" (transl. Buckley T. A., 836), but Dionysus reminds him of bloodshed: "But you will shed blood if you join battle with the Bacchae" (transl. Buckley T. A., 837). Pentheus does not revert to this problem anymore and agrees to put on the clothes of the Bacchae, but Dionysus nevertheless changes his conscience making him mad in order to achieve his goal more easily (850-853). Pentheus, whose conscience has been changed unwillingly dances as Bacchae, shakes his head, and asks Dionysus to teach him how to hold a thyrsus like Bacchae (941-942). As a rule, unwilling behaviour of people involved in mass actions is due to the mechanism of contagion and conscious repetition of individual movements is due to imitation. It is possible to say that in case of Pentheus, all three mechanisms are involved, but suggestibility is nevertheless decisive in his behaviour.

As regards Cadmus and Tiresias, they participate in the Bacchic frenzy on their own free will and make a conscious decision to become similar to mad women. Acting in accordance with a certain model implies imitation. In our opinion, imitation, the third mechanism of mass behaviour, is in force in this case.

How does the mechanism of imitation work? Aristotle wrote about imitation: "the instinct of imitation is implanted in man from childhood, one difference between him and other animals being that he is the most imitative of living creatures, and through imitation learns his earliest lessons" (translated Butcher S. H., *Arist., Po., IV*). Now too, imitation is believed to be one of the basic features of human mind. Psychologists believe that the phenomenon of imitation is the main mechanism of mass

---

<sup>20</sup> Ольшанский Д. В., 2001, 77-81, 87.



behaviour. In general, the desire to share other people's sentiments and to become involved in a common process is the basis for imitation,<sup>21</sup> but there are different forms of imitation and motives are also different.<sup>22</sup> In the case of Cadmus and Tiresias, imitation is a conscious action. In such cases, people imitate others in order to get some benefits. It is for this purpose that Cadmus and Tiresias imitate. Tiresias wants to gain Dionysus' benevolence (322),<sup>23</sup> and Cadmus knows that his kin will be glorified, if he honours Dionysus (336). At the same time, he seems to be behaving so in order to avert punishment and urges Pentheus to join the Bacchic celebration for the same purpose (342-343).<sup>24</sup>

When imitating, attention is given to the appearance and actions of the person, who is imitated, because imitators repeat what they can see, as appearance and actions are always visible. In the case of Cadmus and Tiresias, there are four elements for imitation that become outlined: Thyrsus, ivy, nebris, and dancing. They hold a thyrsus, put on a nebris, decorate their heads with ivy and prepare for Bacchic dancing (174-177, 183-188, 190, 248-251, 253-254, 322-323). Thyrsus, ivy, and nebris are the main attributes of *Bacchae* during Dionysian rituals and dancing is one of their main actions. In the tragedy, Cadmus and Tiresias are heroes distinguished by their healthy mind. Unlike the *Bacchae* and Pentheus,

---

<sup>21</sup> Tarde G., 1903; Ellenberger H. F., *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, New York 1986<sup>2</sup>, 586; Ginneken J., 1992, 217-230; Ольшанский Д. В., 2001, 81-86.

<sup>22</sup> According to psychologists, human behaviour is quite economical. Independent, creative, and innovative behaviour occupies quite little time in a life. People usually perform standard automated actions in accordance with existing models. Imitation is subdivided into simple imitation, imitation of the way of life, imitation of authoritative persons, imitation due to low self-esteem, and deliberate imitation. Simple imitation is often encountered in emergency situations, where consciousness is temporarily "switched off" and people are unable to analyse the situation because of the lack of time or due to reflex activities. Imitation of the way of life is normative everyday behaviour. In this case too, people are rarely aware of what actions they perform. Imitating an authoritative person, imitators repeat the actions of an authoritative person or a referential group, whose norms they want their lives to be based on. People with low self-esteem tend to imitate anyone, just because they do not trust their own personalities. Deliberate imitation is a special case, in which people imitate others, because they want to benefit from it (Ольшанский Д. В., 2001, 81-86).

<sup>23</sup> "He [Dionysus] too, I think, delights in being honored." (translated Buckley T. A., 322) - Tiresias says.

<sup>24</sup> "May you not suffer this [Actaeon's fate]. Come, let me crown your head with ivy; honour the god along with us." (translated Buckley T. A., 342-343) - Cadmus tells Pentheus.

their conscience does not change. As noted above, their actions are a result of a conscious decision, so it is natural that only the mechanism of imitation is in force, when Cadmus and Tiresias become involved in mass madness.

The fact that factors of mass behaviour are fully depicted in the behaviour of the Bacchae and all three mechanisms of mass behaviour are used regarding Bacchic madness in an amazingly precise manner in the tragedy makes us draw the conclusion that Euripides had a good knowledge of mob and mob psychology and we believe that it was natural for Euripides to have the knowledge. There are numerous studies that show Euripides' good knowledge of the cult of Dionysus, which was worshiped on a massive scale. Euripides spent the last years of his life in Macedonia, where the cult of Dionysus was preserved with its initial force and cruelty. Researchers think that it was under the influence of the rituals he had seen in Macedonia that the *Bacchae* was written.<sup>25</sup>

Euripides seems to know factors determining mass behaviour and mechanisms of joining mass behaviour not only in abstract terms. He is aware of how destructive a mob can be (the Bacchae ravage villages, kidnap children and cattle, and kill Pentheus) (754, 757-760, 735-745, 747-748, 1106-1109, 1110, 1125-1138, 1196, 1237, 1278). According to the tragedy, relations with a mob may be lethal in specific cases:

- The confrontation of an individual with a mob ends in a disaster (1125-1133);
- Involvement in mass action ends in a disaster even if the action is not consciously acceptable for a person. Agave, Ino, Autonoe, and Pentheus are punished, because the cult of Dionysus and the behaviour of Bacchae are consciously unacceptable to them, but they nevertheless become involved in the Bacchic frenzy. Pentheus dies – Agave, Ino, and Autonoe, together with other Bacchae, tear him apart (1125-1133); Agave is transformed into a Maenad, who kills her son; and when she comes to her senses, she is evicted from Thebes forever (1372-1373, 1381-1382).

However, disaster is not the only and inevitable result of relations with a mob. It is possible to survive a mob unharmed. According to the tragedy, recognition of a mob's force (Dionysian mania) expressed in a partial imitation of mass behaviour (holding a thyrsus, putting on a nebris, decorating one's head with ivy, and dancing), and the deliberate decision

---

<sup>25</sup> Pohlenz M., *Die Griechische Tragodie*, Berlin 1930, 33; Lesky A., *Geschichte der griechischen Literatur*, Bern/Munich 1971 (3); Dodds E. R., *Euripides, Bacchae*, Clarendon Press, Oxford 1986<sup>2</sup>, xxii; Gordeziani R., 2002, 436.

to join the mob (174-177, 183-188, 190, 248-251, 253-254, 322-323), are methods of avoiding a dangerous and destructive force:

Cadmus and Tiresias followed the mob and its demands in order to use the force of the mob to their own advantage. The sensible decision to imitate the Bacchae saved Tiresias, and Cadmus would have received no punishment at all, had his kin not confronted Dionysus. The two generations after Cadmus were punished, as the behaviour of Cadmus alone could not have balanced their attitudes and behaviour. Therefore, he had to receive his share of punishment. In spite of that, according to Dionysus' prophesy, Cadmus and his wife went through much ordeal, but nevertheless found their place in lands of the blessed (1338-1339).

According to E. R. Dodds, Greece used precisely this strategy to subdue Dionysian mania. It did not confront spontaneous instances of mass hysteria, placed them in certain frameworks by means of organized Dionysian rituals, and transformed them into permitted actions, providing special time and place for them.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Доддс Э. Р., Менады (Греки и Иррациональное), Санкт-Петербург 2000, 390-392.

Tina Dolidze (Tbilisi)

## **Overview of the Georgian Research into Byzantine and Medieval Georgian Patristic Theology**

Preliminary note: This report does not aim to display a complete picture of the topic ranging from the Early to the High Middle Ages. Rather, it intends to present some general information on the research carried out by Georgian scholars from the turn of the 20<sup>th</sup> century onward, providing at the same time only the general spectrum of the research in reference to the major achievements of the Patristic thought, as reflected in Georgian literary tradition. The reader will neither find the prolific activity of foreign Kartvelologists, for it deserves a special scholarly attention and could not be included in this brief bibliographical survey, the main goal of which is to focus on the efforts applied by Georgian scholars of communistic and post communistic times in reviving the nation-building historical identity, which is deeply rooted in the Byzantine cultural past.

### **Codicology (catalogues, descriptive catalogues, guides) and Paleography**

As far as the literary legacy of the Middle Ages *per se* implies the national manuscript tradition, it is reasonable to begin on a more general scale with an introductory section on manuscripts, proceeding to the publications specifically in and circa the subject matter.

Thousands of manuscripts are preserved in the main manuscript depository of Georgia, the National Center of Manuscripts (NCM) in Tbilisi (collections: A, H, S, Q). They are included and described in multi-volume descriptive catalogues, some of which have been recently revised in order to be edited anew. Besides, many other descriptive catalogues of manuscripts are available in various Georgian regions (Kutaisi, Gori, Akhaltsikhe, Svaneti, etc.), and a number of catalogues and descriptive

catalogues of Georgian manuscripts can be found in depositories abroad. The following are most significant:

(1) Athonite manuscripts: R. Blake, *Catalogue des manuscrits géorgiens de la Bibliothèque de la Laure d'Iviron au Mont Athos*, *Revue de l'Orient Chrétien* 3, no. 8-9 (1931-34) (around 100 MSS); *Description of Georgian Manuscripts*, Athonite Collection 1, L. Akhobadze, R. Gvaramia, N. Gogvadze, M. Dvali, M. Dolakidze, M. Kvachadze, G. Kiknadze, G. Ninua, Ts. Kurtsikidze, L. Shatirishvili, M. Shanidze, N. Chkhikvadze, editor-in-chief E. Metreveli, Tbilisi 1986 (work proceeds on preparing subsequent volumes).

(2) Jerusalem manuscripts: R. Blake, *Catalogue des manuscrits géorgiens de la Bibliothèque patriarcale grecque à Jerusalem*, *Oriens Christianus*, 3-4, 1922-1923 (161 manuscripts).

(3) Sinai manuscripts (the so-called Old Collection): *Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du mont Sinai*, comp. G. Garitte, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium [CSCO]* 165, Subsidia 9, Louvain: Peeters Publishers 1965; *Description of Georgian Manuscripts*, Sinai Collection 1, ed. E. Metreveli, Ts. Chankieva, L. Jghamaia, Tbilisi 1978; *Description of Georgian Manuscripts*, Sinai Collection, 2, ed. Ts. Chankieva, L. Jghamaia, editor-in-chief E. Metreveli, Tbilisi 1979; *Description of Georgian Manuscripts*, Sinai Collection 3, ed. Ts. Chankieva, L. Jghamaia, editor-in-chief E. Metreveli, Tbilisi 1987.

Recently *New Finds at Sinai. Catalogue of Georgian Manuscripts* was published, prepared by Z. Alexidze, M. Shanidze, L. Khevsuriani, M. Kavtaria, translated into English by M. Shanidze and into Greek by T. Meskhi, Athens 2005 (Georgian, English and Greek). The catalogue is a joint edition of St. Catherine's Monastery, Mount Sinai, the Patriarchate of Georgia and the NCM. It presents detailed descriptions of 140 Georgian manuscripts discovered among the new multilingual manuscripts at St. Catherine's monastery on Mt. Sinai in 1975. Manuscripts catalogued here vary thematically. The earliest among them is a part of the famous Sinai Homiliary written in AD 864. The manuscripts follow an old pre-Byzantine tradition and are valuable sources for the early history of the Christian church in the Near East. Two manuscripts contain a new version of the Georgian historical chronicle, the *Conversion of Kartli*. Most of the manuscript was copied in the 10<sup>th</sup> and 11<sup>th</sup> centuries. The most important is a palimpsest containing a background text in Caucasian Albanian.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> See Z. Alexidze, J. P. Gippert, W. Schulze, J. P. Mahé, *The Caucasian Albanian Palimpsests of Mt. Sinai*, in: *Monumenta Paleographica Medii Aevi*, Brepols/Turnhout 2008.

L. Khoperia and T. Tseradze prepared: *The Descriptive Catalogue of the Georgian Manuscripts Kept in the St. Petersburg Institute of Oriental Manuscripts* for publication in Georgia and Russia (both forthcoming).

Parallel to the common descriptions of Georgian manuscripts there are others that contain descriptions of Georgian translations of different Byzantine authors, such as Tamar Bregadze's book, which is a worthwhile guide to the Georgian codicological tradition of Gregory of Nazianzus: *Description of Georgian Manuscripts including Gregory of Nazianzus' Works*, description, introduction and index by T. Bregadze, Tbilisi 1988. The book covers the complete version of works by St. Gregory of Nazianzus.

In 2009 Ekvtime Kochlamazashvili and Tina Dolidze compiled *A Description of Georgian Manuscripts including St. Gregory of Nyssa's Works*, a description of manuscripts with an introduction, indices and a summary in English. The work, published in the series of *Patristic Studies in Georgia* I, Tbilisi 2009, covers the complete Georgian manuscript tradition dating from the 8<sup>th</sup> to the 11<sup>th</sup> centuries.

The collection of Greek manuscripts preserved in the NCM is small, but quite diverse. Out of 34 items, 24 codices range in date from the 9<sup>th</sup> to the 19<sup>th</sup> century and of 10 fragments the earliest is dated to the 5<sup>th</sup> century. The manuscripts and the fragments in the Tbilisi collection are mainly texts of ecclesiastic literature: the gospels, lectionaries, homiletic works, hymnographic collections, etc. The earliest manuscript is the so-called Koridethy Gospel (9<sup>th</sup> c.), studied by Grigol Tsereteli. It contains the oldest version (a so-called Caesarean type) of the Gospel of Mark. The earliest fragments are two folios of a palimpsest text (fragments from the Epistles of Paul from the 5<sup>th</sup> century included in the so-called *Papyri-Parchment Tropologion* from the 9<sup>th</sup> and 10<sup>th</sup> centuries).

The decipherment of Georgian palimpsests began as early as the 1920s with the work of Iv. Javakhishvili and A. Shanidze. The lower layer of the majority of the palimpsest folios contains texts of Holy Scripture and is dated to the 5<sup>th</sup> to 7<sup>th</sup> centuries. In 1984 L. Kajaia published a large part of this material under the title *Khanmeti Texts* (Fragments from the Four Gospels) I, Tbilisi 1984.

In 1930 a short German guide to Georgian manuscripts was composed by Grigol Peradze: *Die altchristliche Literatur in der georgischen Überlieferung*, *Oriens Christianus* 2, no. 5. In 1957 Korneli Kekelidze's *Foreign Authors in Georgian Literature* and *Georgian Translated Hagiography* appeared in his *Etudes in Old Georgian Literature*, 5, Tbilisi 1957, 8-211.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> I acknowledge my sincere gratitude to Tamar Otkhmezuri, who read and commented on this section.

### **Bibliographical Works**

An interested reader can find the most comprehensive overview of the vast material (manuscripts, research) to the Old Georgian ecclesiastic literature in Enriko Gabidzashvili's bibliography in six volumes with a common title *Translated Works of Old Georgian Literature. Bibliography*, Tbilisi 2004-2012. The manuscript and research data are classified thematically and cover all genres of church literature. Homiletic, Canonic, Dogmatic and Polemic works, in particular, are included in the 3<sup>rd</sup> and 6<sup>th</sup> volumes of *The Translated Works of Old Georgian Literature*, 3: *Homiletic works*, Tbilisi 2009, 6: *Canonic, Dogmatic-Polemic Works*, Tbilisi 2012. Georgian readers should also consult Nino Melikishvili's *Georgian Translations of Homiletic Works by Basil of Caesarea, Gregory of Nazianzus, Gregory of Nyssa and John Chrysostom* (Tbilisi 2000) and Manana Maisuradze's *Catalogue of Foreign Homiletic Literature Translated into Georgian* (Tbilisi 2006). Along with this, the first part of the first volume of the collection, *Byzantine Studies in Georgia*, ed. by Neli Makharadze and Tina Dolidze (Tbilisi 2007) summarizes and presents Georgian research in Byzantine studies carried out over many decades.

A more specific bibliography in English is available in Tina Dolidze's *A Reflection of the Alexandrian Tradition in Old Georgian Literature and Modern Georgian Research*, in: *Adamantius. Notiziario del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la tradizione alessandrina*, 7, 2001, 154-172 and *Foundation of Kartvelian-Byzantine Studies in Georgia*, in: *Annual of Medieval Studies at CEU*, vol. 18, Budapest 2012, 126-136.

### **Patristic Theology: Texts and Research**

Many collections and writings of ecclesiastic authors have been brought to light as scholarly or critical editions through individual efforts or group projects. Of this prolific work I can highlight here just some of them.

#### *1. Collections*

Translation of the Greek patristic works starts in the first period of the Old Georgian literature (from the 5<sup>th</sup> to the 1<sup>st</sup> half of the 10<sup>th</sup> cc.). In due time the earliest translations done from Greek, Armenian, Syriac and Arabic were included in the collections compiled at the turn of the 10<sup>th</sup> century. A fairly large part of this heritage has already been published. A number of significant old collections compiled in the first period of Old Georgian literature came out already in the previous century.

A relatively bigger fragment of one of the oldest antimonophysite collections preserved in the 10<sup>th</sup> century manuscript (Q 209) includes excerpts on two natures of Christ by pre-Chalcedonic Greek and Latin fathers (Pope Celestine I, Ambrosius, Augustine). K. Kekelidze considers

this collection to be vernacular, compiled no later than the 7<sup>th</sup> century (K. Kekelidze, *History of Old Georgian Literature*, I, Tbilisi 1960, 488-489).

*Sinai Polycephalon of 864 Year* (text, introduction and research by A. Shanidze, Tbilisi 1959) is one of the earliest homiletic collections and at the same time the first dated Georgian manuscript altogether. Among the early collections particularly noteworthy are *Shatberdi* exegetical Collection (*Shatberdi Collection of the 10<sup>th</sup> Century*, ed. by B. Gigineishvili and El. Giunashvili, Tbilisi 1979), *Klardjeti Polycephalon* (text and comments, with an English summery ed. by T. Mgaloblishvili, Tbilisi 1991), preserved in a 10<sup>th</sup> century manuscript, but as the editor maintains, the archetype should be dated back to the 5<sup>th</sup>-6<sup>th</sup> cc., 10<sup>th</sup> century *Udabno Polycephalon* (*Udabno Polycephalon*, ed. by A. Shanidze and Z. Tshumburidze, Tbilisi 1994), and *Athos*, *Tbeti* (both 10<sup>th</sup> c.) and *Parchali* (11<sup>th</sup> c.) Polycephala which are waiting as yet to be brought to light.

An apophthegmic collection of the 11<sup>th</sup>-12<sup>th</sup> centuries *Teachings and Wisdom of Philosophers* (edition, comments and vocabulary by I. Lolashvili, Tbilisi 1969) contains the *sententiae* of the Biblical authors, ancient philosophers, and Church fathers.

Euthymios the Athonite<sup>3</sup> was the first to translate select commentaries on Paul's *Epistles* from a *Catena* collection based on John Chrysostom's and other Patristic fathers' interpretations, primarily, compiling *The Explanation of Difficult Dictions of Apostle Paul selected from John Chrysostom*, followed by thorough paragraph explanation of Rom. and 1 Cor. (ed. by E. Kochlamazashvili, 2003). It was Ephrem Mtsire,<sup>4</sup> who did the complete translation of this *Catena* collection (ed. by E. Kochlamazashvili, I-III, 2000, 2006, 2011). Numerous exegetical commentaries can be found in Ephraem Mtsire's predominantly independent recension of the *Psalter Catena* (the edition being in preparation by Mzekala Shanidze). The extensive text mainly relies on the commentaries of Athanasios of Alexandria and Cyril of Alexandria. Ephrem's translation of *Psalter*

<sup>3</sup> St. Euthymios the Athonite (955-1028), one of the most authoritative figures of the Georgian Orthodox Church, the founder of the Georgian literary school on Mount Athos, a celebrated translator, whose work marked a new stage in rendering Greek ecclesiastical literature into Georgian, a theologian and a Canon law maker.

<sup>4</sup> Ephrem Mtsire (d. 1103), presumably, was educated in Antioch (K. Bezarashvili, *Theory and Practice of Rhetoric and Translation*, Tbilisi 2004, 100-105). In 1091 he became head of the Castana Monastery on the Black Mountain (Antioch), which at that time was an important centre of Byzantine-Georgian religious and cultural interaction. He was not only a prolific theologian and translator but also a premier philologist who introduced the new theoretical principles of translation into Georgian literature, known as a hellenophile translation method.



*Catena*, in turn, provided a basis for a 12<sup>th</sup> century anonymous author, a follower of his literary school to compile *Select Commentaries on Psalms* with an impressive content of authors (ed. by Doborjginidze, I-III, 1996, 2007). The 12<sup>th</sup> century vast *Gelati Catena Bible* comprises marginal commentaries done by various translators. This collection was apparently compiled to cover the exegesis of all Biblical books. Nowadays it includes, however, only the complete commentaries on the Octateuch, from Leviticus to Ruth, and the main texts of the Major and Minor prophets. 1095 excerpts of 28 authors are already identified. Text has been published: *Gelati Catena Bible*, ed. and comm. by B. Gigineishvili and G. Todua, ed. by E. Chelidze, Tbilisi 2011).

The biggest Georgian collection *Dogmaticon* compiled by Arsen of Iqalto<sup>5</sup> deserves special mentioning. It comprises 72 translated dogmatic writings. 6 more or less complete manuscripts and a few fragments of *Dogmaticon* have been preserved (N. Chikvatia, Manuscript collections of *Dogmaticon*, in: *Mravaltavi*, XX, Tbilisi 2003, 81-85). We have no evidence to testify the existence of a Greek collection of similar composition. Relatively akin to it is Athos Vat. 236. Although it somewhat follows the composition of Arsen's *Dogmaticon*, it cannot be regarded as its exact analogy as the manuscript comprises only 15 writings (see Outtier B., *Le Dogmatikon d' Arsene d' Iqalto et ses modeles Grecs*, in: *Le Muséon*, 114, fasc. 1-2, Louvain-la-Neuve 2002, 217-226; M. Rapava, *Ancient Georgian Dogmatical and Polemical Writings*, in: N. Makharadze, T. Dolidze (eds.), *Byzantine Studies in Georgia*, Tbilisi 2007, 403-415, esp. 410-413).

This comprehensive collection includes *Hodegos* of Anastasios of Sinai, *Pege gnoseos* of John of Damascus, Cyril of Alexandria's, John of Damascus' and Theodore Abu-Qurra's polemic writings, works by Niketas Stethatos, Pope Leo the Great's *Epistle to Flavian*, Michael Psellos' treatise *On the Firstborn*, etc. The composition and recensions of that impressive dogmatic anthology has been analyzed by Ivane Lolashvili in his monography *Arsen of Iqalto*, Tbilisi 1978, 104-141. Only few of the writings included in *Dogmaticon* have been edited as John of Damascus' *Dialectics*, *Expositio Fidei* (see John of Damascus below), Theodore Abu-Qurra's dialogs with Muslims and two dogmatic-polemic treatises (*Theodore Abu-Qurra, Treatises and Dialogues, translated from Greek by Arsen of Iqalto*, text, research, index and vocabulary by Leila Datiashvili, Tbilisi

---

<sup>5</sup> Arsen of Iqalto (d. 1125) completed his studies at the monastery of St. George, at Mangana in Constantinople and became a polymath; he was a theologian, philosopher, canon lawmaker, translator, philologist, scientist, and poet.

1980), Cyril of Alexandria's three anti-Nestorian treatises (see below Cyril of Alexandria), Pope Leo the Great's *Epistle to Flavian*, which is kept only in Greek, Latin, Syriac and Georgian (T. Tsopurashvili, *Pope Leo the Great's 'Epistle to Flavian' of Constantinople*, in: N. Makharadze, M. Giorgadze (eds.), *Byzantine Studies in Georgia – 2*, dedicated to Academician Grigol Tsereteli, Tbilisi 2009, 871-887); Niketas Stethatos' five polemic speeches and epistles, orations *On soul* and *On paradise* (Dogmaticon II: Niketas Stethatos texts, research, dictionary and indices by M. Rapava, M. Kasradze, N. Chikvatia, Tbilisi 2013).

Among other works *Dogmaticon* contains a *Selection of Testimonies*, which is a short version of the *Doctrina Patrum*, in Georgian manuscript tradition attributed to John of Damascus.<sup>6</sup> The names of the most frequently recurring authors here are: Cyril of Alexandria, Gregory of Nazianzus, Basil the Great, Athanasios of Alexandria, Gregory of Nyssa, Amphilochios of Ikonion, Ambrose of Milan, John Chrysostom, Leo the Great, and Gelasios of Caesarea. Less often: pseudo-Dionysios the Areopagite, Severianos of Gabala, Cyril of Jerusalem, Eustathios of Antioch, Anastasios of Antioch, Justin ('the Philosopher'), Ephrem the Syrian, Theodotos of Antioch, Theodoros of Ankyra, John of Scythopolis, Egnatius ('the Inspired'), Pamphylios, Proclos of Constantinople, Methodios (the 'Bishop'), Isidore (the 'Presbyter'), Leontios of Byzantium, Mark the Diakon, and Eubulos of Lystra. Among the cited works of heretics we find passages from Apollinaris, his student Polemon, Manentos, Mani, Eudoxios of Constantinople and Lucios of Alexandria (adherents of Arios), as well as Eutyches, and Severos of Antioch.

Out of the capacious material only the excerpts from the works of Gregory of Nazianzus' and Gregory of Nyssa have undergone critical investigation: D. Shengelia's doctoral thesis *Homilies of Gregory of Nazianzus as a Source for the Selection of Testimonies*, Tbilisi 2006; T. Dolidze, E. Kochlamazashvili, *Excerpts of St. Gregory of Nyssa's Works in the Old Georgian Translation of Doctrina Patrum* (in preparation).

At present, a team of philologists at the National Center of Manuscripts (M. Rapava, N. Chikvatia, D. Shengelia) thoroughly explores Old Georgian translations from the *Dogmaticon*. The next publications are

---

<sup>6</sup> The heading reads: Saint John, so-called Mansur, *Words of Holy Fathers*, that is selection of testimonies, through which we learn explicitly the faith of the Universal Church, I mean teaching about Divinity, and the words on Divine dispensation, and many other truthful laws of the Church, which are without error.

*Hodegos* by Anastasios of Sinai, prepared by N. Chikvatia and *Selection of Testimonies* by D. Shengelia.

Some years ago Nino Melikishvili compiled a collection of Old Georgian translations of Christmas homilies in the series: *Georgian Translated Homiletic Works. I: Teachings of Church Fathers Concerning the Incarnation of God*, texts prepared for publication, foreword and glossary submitted by N. Melikishvili, Tbilisi 2010.<sup>7</sup>

## 2. Selected Authors

### (a) Georgian Theology

The oldest collections (A 19, A 95) contain an oration *On Baptism*. This short pseudo-epigraphical treatise is ascribed to St. Nino of Cappadocia and is addressed against Arianism as well as other trinitarian heresies. In Kekelidze's opinion, it should have been compiled according to or translated from an unknown original before the 7<sup>th</sup> century in the period of Georgian-Armenian literary contacts (see K. Kekelidze, *History of Old Georgian Literature*, I, Tbilisi 1960, 482). The same collections include an oration *On Natality* also attributed to St. Nino and addressed against monophysites (ibid. 487-8). Like the oration *On Baptism*, it rather seems to be a compilation from some unknown work.

The above noted 10<sup>th</sup> century Athos Polycephalon is a homiletic collection containing translations from Greek done at various times. Among others, it includes homilies written by Ioane Bolneli, who in the opinion of the editors of these artistic orations should be identified with the Georgian preacher active in the 7<sup>th</sup> century (*The Athos Polycephalon. The Preachings of Ioane Bolneli*, research and text edition by M. Maisuradze, M. Mamulashvili, A. Gambashidze, M. Chkhenkeli, Tbilisi 1999).

When thinking about recent significant editions of original Georgian ecclesiastic literature, Nana Chikvatia's publication of St. Euthymios the Athonite's dogmatic treatise *Guide* is to be mentioned. It is the first handbook for Orthodox theology in Georgian ecclesiastical literature. The purpose of this compilation was the systematic exposition of Christian dogmas as well as critics of different heretical stances. Euthymios compiled it on the basis of the dogmatic works of John of Damascus, Anastasios of Sinai, Michael Synkelos and other byzantine authors. Late Tornike Chqonia,<sup>8</sup> who primarily started a systematical research in the

<sup>7</sup> I acknowledge my sincere gratitude to Ekvtime Kochlamazashvili, who commented on this section during its preparation.

<sup>8</sup> Many unfinished or unpublished works by Tornike Chqonia (1909-1989) later appeared in the publications of the next generations of scholars, whose activity is connected with the National Centre of Manuscripts.

field of Patristic dogmatics, has partly studied the attribution, sources, translation principles and theological terminology of that work. Chqonia's research, together with other previous investigations, has been critically revised by N. Chikvatia and enriched with her own insights on the subject. Her research (p. 5-139) and publication of the text is supplied with an extensive documented Georgian-Greek vocabulary (*St. Euthymios the Athonite, Guide*, ed. by T. Chqonia and N. Chikvatia, research, vocabulary and index prepared by N. Chikvatia, Tbilisi 2007). Another dogmatic compilation Euthymios accomplished from John of Damascus' antimonophysite and antimonothelite treatises, incorporated under a common title *On Two Natures and One Hypostasis*. The same working method he applied to Maximus's (*Some Passages of the Gospel Selected from St. Maximus's Writings*) and John Chrisostom's exegetical writings (*The Explanation of Difficult Dictions of Apostle Paul selected from John of Chrysostom*) (see above *Collections*).

The Georgian scholar of the 11<sup>th</sup> century Ephrem Mtsire is a follower of the contemporary byzantine scholarly tradition, as he furnishes various types of long and short explanations (introductions, forewords, epilogues, commentaries written on the margins of manuscripts) with his interpretations of the *Bible* and Greek Patristic literature. Nevertheless, these texts show his authentic approach to the history of Byzantine and Old Georgian literature and language, principles and methods of translation, and other philological issues. Ephrem's scholarly discourse is thoroughly analyzed in monographs by Darejan Tvaltvdze (*Ephrem Mtsire's Colophons*, Tbilisi 2009), Ketevan Bezarashvili (*The Problems of Byzantine and Old Georgian Rhetorical Theory and Versification according to the Colophons of Antioch: Ephrem Mtsire, I-III*, Tbilisi 2011), Tamar Otkhmezuri (*The Commentarial Genre in the Medieval Georgian Translation Tradition: Ephrem Mtsire and Commentaries on the Sermons of Gregory the Theologian*, Tbilisi 2011) and, on a wider socio-linguistic scale, in the work of Nino Doborjginidze (*Die georgische Sprache im Mittelalter (= Sprachen und Kulturen des christlichen Orients, Bd. 17)*, hrsg. v. Johannes den Heijer, Stephen Emmel, Martin Krause, Andrea Schmidt, Wiesbaden: Reichert Verlag 2009 and *Linguistic and Hermeneutic Metatexts: Practical Grammar and Hermeneutics in Georgian Sources of the 10<sup>th</sup>-13<sup>th</sup> Centuries*, Tbilisi 2012).

Within this article, it is not possible to touch upon a rich endogenous hymnography that flourished in medieval Georgia and to illustrate the theological considerations of Orthodoxy presented in a poetic form.<sup>9</sup> I

---

<sup>9</sup> See e. g. M. Tarnischvili, *Die geistliche Dichtung Georgiens und ihr Verhältnis zur Byzantinischen*, in: *Oriens Christianus*, 41, 1957, 76-94; B. Outtier, H. Métrévélí,

have to restrict myself to just one masterpiece of that poetry, King David the Builder's (1073-1125) *The Canon of Repentance*. Along with the sincere, penetrating lamentations expressed in highly refined language, the author of the poem shows profound knowledge of theology. He touches upon Trinitarian, Christological and Mariological doctrines, focuses on the human nature as responsible for all his actions within Divine economy, and man's free will as the main cause of his sin. Besides, St. David upholds the patristic view that faith has an advantage over philosophical thinking. These, as well as other concepts, reveal the author of the *Canon* to be a devoted adherent of the ecclesiastical orthodoxy.<sup>10</sup>

Before this edition, a didactical poem *Ladder of Virtues* was published. Relying mainly on the manuscript tradition, the editor of the text Ivane Lolashvili, attributes the poem to King David's contemporary, Ioane Petritsi<sup>11</sup> (*Ioane Petritsi. Ladder of Virtues*, text edition, research and vocabulary by Iv. Lolashvili, Tbilisi 1968). The iambic poem in 30 chapters with acrostics goes back to St. Euthymios the Athonite's prosaic translation of *The Heavenly Ladder* by John of Sinai. Whether the attribution correct or wrong, the fact is that the author of the poem compiles an original work on the basis of Euthymios translation, rather differing from the latter.

The reader was first acquainted with Petritsi's authentic philosophical work through the publication of his translation of Proclus' *Elementatio Theologica*<sup>12</sup> and his *Commentary* to it: *Explanations of Proclus Diadochus and on Platonic Philosophy*, edition and introduction by Shalva Nutsbidze and Simon Kaukchishvili, 2, Tbilisi 1937; *Ioane Petritsi. The Elementatio of Proclus*

*Contribution à l'histoire de l'Hirmologion: Anciens Hirmologia géorgiens: Le Muséon*, t. 88, fasc. 3-4, 1975, 331-359. *The Oldest Iadgari*, ed. by El. Metreveli, C. Chankiev, L. Chevsuriani, Tbilisi 1980 (summary in Russian and French; N. Sulava, *The Georgian Hymnography of the 12<sup>th</sup>-13<sup>th</sup> Centuries*, Tbilisi 2003).

<sup>10</sup> See L. Grigalashvili, *From the History of Georgian Hymnography* (David the Builder, *The Canon of Repentance*), Diss., Tbilisi 1972; David the Builder, *The Canon of Repentance*, text in Georgian, Russian and German ed. by Guram Tevzadze, Tbilisi 1989; Z. Chavchavadze, *History of Literature, Literary Criticism, Social and Political Essays, Translation*, Tbilisi 1993; Verse, *Just One Verse*, ed. by E. Khintbidze, Tbilisi 1995; Davide IV *Cantico Penitenziale*, N. Ladaria, *Saggio di Analisi storico-liturgica*, Edizioni PIO, Roma 1996; Ladaria N., *Piegando le ginocchia del cuore (Davide IV)*, in collana Testi dei padri della Chiesa, Bose 1998.

<sup>11</sup> Ioane Petritsi is the central figure of the medieval Georgian philosophy. According to the traditional dating of his lifetime, he lived at the junction of the 11<sup>th</sup>-12<sup>th</sup> cc. (ca. 1050-1125) studied in Constantinople, and belonged to the intellectual circle of Michael Psellos and John Italos.

<sup>12</sup> Petritsi's translation is believed to be the earliest rendering of Proclus's work, for the preceding Arabic one, *Liber de causis*, is a short version of Proclus' treatise.

*Diadochus the Platonic Philosopher*, Old Georgian translation by Ioane Petritsi with research and vocabulary by S. Kaukhchishvili, 1, Tbilisi 1940. Petritsi's *Commentary* does not merely provide an interpretation on Proclus' text, but is rather an ingenious philosophical treatise. It encompasses *Introduction*, the *lemmata* with applied interpretation and *Epilogue*. Of particular scholarly importance was Edisher Chelidze's discovery (*Life and Activity of Ioane Petritsi*, in: *Religia*, 1-2-3, 1995, 76-89) that the *Epilogue* of the *Commentary* on Proclus' *Elementatio* in fact must be the preface to Petritsi's translation of *Psalter* which too was supplied with metaphysical commentaries. The main text did not survive, however we have a complete edited text of the *Introduction* presented as *Epilogue* in the Kaukhchishvili-Nutsubidze publication. The first translation of Petritsi's *Commentary* was accomplished in Russian (*Ioane Petritsi. A Discussion of Platonic Philosophy and Proclus Diadochos*, translated from Old Georgian by I. D. Pantskhava, intr. comments by G. Tevzadze, Moscow 1984). There exists a modern Georgian translation of Petritsi's *Commentary* by Damana Melikishvili (*Ioane Petritsi. Commentary on Proclus Diadochos' Elementatio Theologica*, in: *Modern Georgian Translation, with investigation, commentaries and lexicon* by D. Melikishvili, Tbilisi 1999) and a German translation by Lela Alexidze and Lutz Bergeman (*Ioane Petritsi. Kommentar zur Elementatio Theologica des Proklos. Übersetzung aus dem Altgeorgischen, Anmerkungen Indices und Einleitung*, hrsg. von L. Alexidze und L. Bergemann. *Bochumer Studien zur Philosophie*, 47, Amsterdam/Philadelphia 2009);<sup>13</sup> the publication of the English translation by Levan Gigineishvili und Istvan Perzel is underway.

Shota Rustaveli (12<sup>th</sup>-13<sup>th</sup> c.), the author of the poem *The Knight in the Panther's Skin*, shows a profound knowledge of the *Bible* and its patristic reflections. However, it is primarily, the development of the central idea of this poem, Love, that adheres him to the foremost Christian thinkers of his epoch. The starting point of the Rustvelological studies goes back to 1712, when the commission of king Vakhtang VI accomplished the first critical edition of *The Man in the Panther's Skin*. Since then scholars and wide audience have been supplied with many new text editions of the poem, translations in European and Oriental languages, and specialized researches into Rustaveli's poetics, his theological and philosophical outlook, his attitude to the classical legacy, his ethics and aesthetic ideals, the issue of attributing his poem to a certain period and cultural

---

<sup>13</sup> See book review by Levan Gigineishvili: Ioane Petritsi, *Kommentar zur Elementatio theologica des Proklos*, eds. Lela Alexidze and Lutz Bergemann, B. R. Grüner Publishing Company, in: *The International Journal of the Platonic Tradition*, 2, 2010, 192-193.

environment (the Byzantine and European Late Middle Ages, the transitional period from the Middle Ages to the Renaissance, the Byzantine or the Oriental Renaissance), the impact of the poem on Georgian literature and thought of the subsequent centuries (see bibliography: E. Khintibidze, *Georgian Literature in European Scholarship*, Adolf M. Hakkert publishers/Amsterdam 2001 and latest works: E. Khintibidze, *The World View of Rustaveli's Vepkhistaqaosani (The Man in the Panther's Skin)*, Tbilisi 2009; N. Sulava, *The Man in the Panther's Skin - Metaphor, Symbol, Allusion, Enigma*, Tbilisi 2009; R. Tvaradze, *The Areopagite and Rustaveli*, in collection: *What the Knight in the Panther's Skin Tell Us*, Cezanne/Tbilisi 2009, 158-160; M. Kurdiani, *The Knight in the Panther's Skin' from Semiotic Point of View*, *ibid.*, 77-81; E. Khintibidze, *Rustaveli's The Man in the Panther's Skin*, Bennett/Bloom, London 2011; L. Gigineishvili, *Rescuing Socrates from Hell: Personal Agency in Shota Rustaveli's Knight in the Panther's Skin*, *AFP Working Papers*, 1, 2010-1011, 25-34.

[http://www.academicwebfolio.org/web/guest/home/news\\_and\\_announcements/428681](http://www.academicwebfolio.org/web/guest/home/news_and_announcements/428681); by the same author: *Eros in Theology of Ioane Petritsi and Shota Rustaveli*, in: *Studia Patristica. Papers Presented at the 16th International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 2011*, 6: *Neoplatonism and Patristics*, Peeters/Leuven 2013, 181-189.

In addition, I should touch upon the significance of theological discourses in vernacular historiography represented by the monumental collection of medieval Georgian chronicles *Life of Kartli (Kartlis Tskhovreba*, ed. by S. Kaukhchishvili, Tbilisi, 1: 1955, 2: 1959, 4: 1973), Georgian hagiography (*Monuments of Georgian Hagiographical Literature (5<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> cc.)*, Tbilisi 1963-1968) and religious poetry (ecclesiastical and secular), as a whole (for foreign reader: Tarnichishvili M., *Die geistliche Dichtung Georgiens und ihr Verhältnis zur Byzantinischen*, in: *Oriens Christianus*, 41, 1957, 76-94).

#### (b) *Byzantine Patristic Authors*

##### *Origen*

The Old Georgian writings expose two main attitudes towards Origen. On the one hand, we have authors who are categorically intolerant of Origen's beliefs as heretical and deviating; on the other hand, there is another group that, contrary to this dominating attitude towards his philosophy, try to give a positive evaluation of his thinking and to make way – anonymously or openly – for him in Church literature. Euthymios the Athonite is the central figure of the first position. In his two canonical letters that have come down to us, among the heretics who cannot be

tolerated by the Church, Euthymios in the first place mentions Origen (see: *The Monuments of the Georgian Law*, 3: *Canonical Documents of the 11<sup>th</sup>-19<sup>th</sup> Centuries*, ed., research and index attached by Is. Dolidze, Tbilisi 1970, 5, 12). An evidence of Euthymios' extremely negative attitude towards Origen's theology one can see also in his translations, where he consistently shortens those passages of the original Greek texts which contain Origenian tenets. Arsen of Iqalto in his *Dogmaticon* along with other polemical papers has included an anonymous treatise titled *To Those Who Say that Human Souls Have Existed Prior to Flesh* (K. Kekelidze, *History of Georgian Literature*, I, Tbilisi 1960, 483-484; I. Lolashvili, *Arsen of Iqalto*, Tbilisi 1978, 137-141). In addition, the two other collections of polemical works of the same epoch include treatises entitled *The Story of a Deprived Philosopher Origen* (S 312) and *The Answer of the Blessed Theodor Abu-Qurra to Origen* (S 312, S 248).

A different attitude towards Origen's teaching can be found in the writings by Ephrem Mtsire. In the introduction of the *Psalter's Catenae* Ephrem deals with the contents of commentaries and cautiously notes that although he would never dare to tolerate either Origen or Arius, he is inclined to agree with those Greek theologians who used a principle of selective approach to the works of Greek authors as well as non-canonical Christian thinkers (M. Shanidze, *Introduction to the Commentaries of Psalter by Ephrem Mtsire*, in: *Proceedings of the Department of the Georgian Language of Tbilisi State University*, 11, Tbilisi 1968, 77-122, specifically, 78-79). As Nino Daborjginidze, the editor of *The Selective Commentaries of Psalter* (I-III, Tbilisi 1996, 2007) discovered, even if the author of selective commentaries names Origen as the author of only two commentaries (Psalms 78, 7 and 80), the greater part of the anonymous commentaries are in fact the excerpts from his works. Also the above noted *Gelati Catena* collection (12<sup>th</sup> c.) adduces number of fragments from Origen.

Although Ioane Petritsi in his commentaries on *Elementatio Theologica* does not mention Origen, some scholars see Origen's influence on Petritsi's writings: D. Melikishvili, *The Gelathi Monastic and Literary School. Its Main Trend and Literary and Speculative Interests*, *Bulletin of Kutaisi University*, 1993, N 1, 121-134), N 2 (162-177); G. Tevzadze, *A History of Medieval Philosophy*, Tbilisi 1996; L. Gigineishvili, *Towards Understanding of One Passage in Ioane Petritsi's Commentaries*, in: *Annual of Gelathi Academy of Sciences*, N 1, 1998; L. Gigineishvili, *Doctrine of Logos and Intellect in the Philosophy of Ioane Petritsi: Origenist-Evagrian Influences*, in: *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition. Papers of Eight International Origen Congress*, Pisa 27-31 August 2001, ed. by L. Perrone in collab. with



P. Bernardino and D. Marchini, II, Leuven, University Press 2003, 1139-1148; L. Gigineishvili, *The Platonic Theology of Ioane Petritsi*, Piscataway N. J., Gorgias Press 2007; L. Gigineishvili, *John Petritsi's Translation of One Passage of Nemesios of Emesa's On Human Nature: Origen's Theory of Apokatastasis*, in: N. Makharadze, M. Giorgadze (eds.), *Byzantine Studies in Georgia - 2*, Tbilisi 2009, 156-164; L. Alexidze, *Ioane Petritsi and Ancient Philosophy*, with a German summary, Tbilisi 2008.

Another prominent clergyman who also was tolerant of Origen's beliefs was Catholicos Anton I,<sup>14</sup> who in his references to the Alexandrian theologian used the words "Origen the Great". In the second part of his famous dogmatic work titled *Theology* Anton I broadly discusses Origen's theory of *apokatastasis* (see a brief description of this up-to-now unedited text in K. Kekelidze, *History of Georgian Literature*, 377). In the other theological work titled *Collection of the Precious Thoughts*,<sup>15</sup> Anton provides his judgement on Origen's doctrine of soul. While, in general, he recognizes the heretic nature of Origen's theory, during his discussions on memory he refers to Origen as an authority (See *Anton I, Collection of the Precious Thoughts*, ed. invest. and voc. by G. Dedabrishvili, Tbilisi 1991, 304, 319).

Origen's biblical hermeneutics from various points of view is discussed in T. Dolidze's papers: *Einige Aspekte der allegorischen Sprache in den Auslegungen von Origenes und Gregor von Nyssa zum 'Hohenlied': Origeniana Octava. Colloquium Biblicum Lovaniense*, Peeters/Leuven 2003, 1061-1070; *Der Glaube als Erkenntnis bei Origenes*, in: *Der Kommentar in Antike und Mittelalter. Neue Beiträge zu seiner Erforschung*, hrsg. von W. Geerlings und C. Schulze (*Clavis commentariorum antiquitatis et medii aevi* 3), Brill/Leiden 2004, 185-211; *Der Begriff des Freien Willens als Gegenstand der origeneischen Hermeneutik*, in: *Phasis. Greek and Roman Studies*, 7, Tbilisi 2005, 31-43; *Der freie Wille in der Hermeneutik des Origenes*, in: M. Beriashvili, B. Moysisch (eds.) unter Mitwirkung von H. Grabst, *Die Idee der Freiheit in Philosophie und Sozialtheorie*, SVH/Saarbrücken 2010, 87-111; *Equivocality of Biblical Language in Origen*, in: *Studia Patristica. Papers Presented at the 16th International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 2011*, 4: *Rediscovering Origen*, Peeters/Leuven 2013, 65-72.

---

<sup>14</sup> The second half of the 18<sup>th</sup> century. A theologian, philosopher-logician, scholar and poet.

<sup>15</sup> The work has another title too: *Interpretations of Philosophical Expressions of Plato and Aristotle and Porphyry and of Church Philosophers*.

*Evagrius of Pontus*

Among the manuscripts translated into Georgian are fragments authored by Evagrius, which Kekelidze finds to be translated by Euthymios the Athonite: "A 4<sup>th</sup> century Georgian from Abroad. A Thinker and Public Figure" (K. Kekelidze, *Etudes*, 6, Tbilisi 1960). On the basis of linguistic analysis, the editor of these fragments, S. Makharashvili identifies them as a translation from Greek done in the first period of Georgian literature, which is before the second half of the 10<sup>th</sup> century. The fragments are published under following titles: *Sentences to Monks*, three fragments; *On Eight Passions*, *To Eulogios*, *Speech of Evagrius*, and *Couples* (seven pairs of evil and good). The last two texts seem to be preserved only in Georgian Literature (see S. Makharashvili, *The Life and Activities of Evagrius of Pontus and the Georgian Translation of His Works*, in: *Old Georgian Literary Chronicle*, 1, Tbilisi 1984, 3-39).

*Athanasios of Alexandria*

Among many translations of Athanasios' works contained in number of manuscripts, the following have been edited:

(a) *Investigation of the Force of the Psalms* (*Epistula ad Marcellinum de interpretatione psalmodum*), included in *The Psalter*, dated to 974; M. Janashvili published excerpts in: *Georgian Literature*, 1, Tbilisi 1909, 144-163.

(b) Athanasios' interpretations of the *Psalms* are preserved as excerpts in Ephrem Mtsire's *catena* commentaries on the *Psalter*, which is in the main based on the commentaries of Athanasios and Cyril of Alexandria.

(c) *On Faith*, translated by George the Hagiorite (d. 1065),<sup>16</sup> is a translation of *Symbolum "quicumque,"* which is considered *spuria*. This is the translation of the very version where the pneumatological formula – the proceeding of the Holy Spirit from Father and Son – is maintained. The text has been edited by E. Kochlamazashvili and A. Ghambashidze: *Symbol by Athanasios of Alexandria*, *Mravaltavi*, 18, 1999, 153-162. The editors of the text interpret George the Hagiorite's choice of the source text as evidence of his antischismatic position.

(d) Georgian manuscripts attribute the *Sermon on the Birth of Our Lord Jesus Christ* (*Sermo in nativitate Christi*), to Athanasios, although it is also

---

<sup>16</sup> George the Hagiorite or Athonite was a successor of Euthymios' ecclesiastical and translation activities. He was a highly knowledgeable theologian educated in Constantinople for 12 years. Originally George served in the Georgian monastery on the Black Mountain near Antioch, thereafter he entered the Iveron monastery on Mount Athos.

known under the names of Gregory Thaumaturgos and John Chrysostom. The translation made in the early period of Old Georgian Literature was edited first by I. Abuladze, in: *Enimkis Moambe*, 14, 1994, 279- 288, and then by A. Shanidze in: *The Sinai Polycephalon of 864 Year*, 31-39).

(e) *In pentecosten*. According to the editor of the *Klardjeti Polycephalon* (manuscript from the 10<sup>th</sup> c.; the archetype dated back to the 5<sup>th</sup>-6<sup>th</sup> cc.) the homily is kept only in this collection and differs from that of known Greek one (*The Klardjeti Polycephalon*, text and comments, with an English summary by T. Mgaloblishvili, Tbilisi 1991; see 112, 341-344).

(f) *In ascensionem* is also preserved only in the *Klardjeti Polycephalon* and differs from the only known Greek text (*The Klardjeti Polycephalon*, 111, 307-309).

(g) Two versions of the *Vita Antonii* exist in the Georgian tradition - the archetypal and metaphrastic. The first version is preserved in the 9<sup>th</sup>-11<sup>th</sup> cc. manuscripts, out of which the latter is a separate recension. The text has been edited by V. Imnaishvili (*The Life of Saint Anton*, research and glossary, Tbilisi 1970). A separate 11<sup>th</sup> century recension is included in the edition of the Georgian manuscript of Palestine Paterics: *The Lives of Fathers. British Museum Georgian Manuscript of the 11<sup>th</sup> Century*, text edition, research and glossary by V. Imnaishvili, Tbilisi 1975, 9-53.

(h) The Georgian manuscript tradition also ascribes the *Life of the Saint Fathers Stephanus and Nikon* to Athanasios, which seems to be preserved only in Georgian literature. This text from a British Museum 11<sup>th</sup> century manuscript was published for the first time by A. Khakhanashvili (*Moambe*, 8, 1905) and then by V. Imnaishvili in *The Lives of Fathers* (257-261; see also 357-359).

(i) Georgian canon law knows Athanasios' three canonic epistles, included in the Great Nomocanon by Arsen of Iqalto: *Epistula ad Amun* (466-469), *Epistula festales* (*Epistula XXXIX in collectione canonum*) (470-471) and *Epistula ad Rufinianum* (540-542). Besides, Athanasios is represented in other medieval legislative collections. Two of his canons, kept in the Georgian translation of *The Greek Law*, are included in the King Vachtang VI *Law Collection* (1705-1708) (*Monuments of Georgian Law*, ed., research and vocabulary by I. Dolidze, 1, Tbilisi 1963, 196-197; 219). He is quoted several times in the *Small Nomocanon*, a collection of canon law compiled by Euthymios the Athonite (*Small Nomocanon*, ed. E. Giunashvili, Tbilisi 1972).

#### *The Cappadocian Fathers*

Three great Cappadocians, widely represented in the Old Georgian manuscript tradition, are thoroughly studied in modern Georgian research. A

profound survey of the influence of Cappadocian thought on the Georgian theology of the Middle Ages is provided in Guram Tevzadze's book, *A History of Medieval Philosophy*, Tbilisi 1996.

*Basil the Great*

Georgian translations of Basil's works can be found already in the earliest collections and polycephala. They appear, for example, in the above *Sinai* (115-123) and *Udabno* (45-48) Polycephala (see *Collections*). Both include Basil's *In Quadraginta Martyres*. The *Udabno Polycephalon* includes also his *De Jejuniis* (123-126) and Pseudo-Basil's Homily *In Illud: Pater si possibile est transeat a me calix iste* (195-198). The latter also enters the *Klardjeti Polycephalon* (221-226). Besides, the collection *The Doctrines of Fathers according to the 9<sup>th</sup>-11<sup>th</sup> cc. Manuscripts* (ed. by I. Abuladze, Tbilisi 1955) includes the homilies *On Repentance* and *On Envy* under the name of Basil. The Greek origin of these homilies has not yet been identified. The translation of Basil's *In Hexaameron* is preserved in two recensions. The first was done from Greek or Arabic at the turn of the 9<sup>th</sup> century, edited by I. Abuladze (*The Oldest Recensions of Basil of Caesarea's On the Six Days and Gregory of Nyssa's The Commentary on the Creation of Man*, Tbilisi 1964); the second, translated by George the Hagiorite, was published by M. Kakhadze (*Basil the Great, In Hexaameron*, Tbilisi 1947).

E. Khintibidze devoted several works to the Georgian manuscript tradition of *Asceticon* (preserved in approximately 150 manuscripts): *Georgian Recensions of Basil the Cappadocian's Asceticon*, Tbilisi 1968; Its French resume *Rédactions géorgiennes de l'asceticon de Basile de Cappadocien*, *Bedi Kartlisa, Revue de kartvélologie*, XXVI, Paris 1969; *Byzantine-Georgian Literary Contacts*, Tbilisi 1969; *Byzantine-Georgian Literary Contacts in: Revue de kartvélologie*, XXXVI, Paris 1978, 275-286 (in English); *To the History of Byzantine-Georgian Literary Contacts*, Tbilisi 1982 (a complete translation in English is published in Amsterdam 1996). The author discusses the significance of *Asceticon's* Georgian translations to the restoration of the initial Greek text, and also dwells on other philological, codicological, historical and cultural issues in reference to St. Basil's work in the Georgian tradition.

In 1983 Ts. Kurzikidze edited Basil's works in Euthymios the Athonite's translation, and supplied it with research and vocabulary (title: *Basil of Caesarea's Teachings in Euthymios the Athonite's Translation*). N. Kajaia's book, *Old Georgian Translations of Basil of Caesarea's Works* (Tbilisi 1992) includes Georgian translations of Basil's epistles and the texts of three early versions of Basil's liturgy. She has also published a critical text of Basil's and Gregory of Nazianzus' correspondence in Old

Georgian translation: *Basil of Caesarea, Gregory of Nazianzus, Letters*, ed. N. Kadjaia, critical text with research, commentaries and lexicon, 2<sup>nd</sup> ed., Tbilisi 2006.

K. Bezarashvili and Th. Otkhmezuri examined a Greek manuscript preserved in National Center of Manuscripts which contains Basil the Great's treatises: K. Bezarashvili, Th. Otkhmezuri, *Education and Scholarship in Byzantium: The Byzantine Manuscript* (Cod. Tbilis. Gr. 48) *Containing Works of Basil of Caesarea and its Peculiarities*, in: *Adamantius. Rivista del Gruppo Italiano di Ricerca su "Origene e la tradizione alessandrina"*, 17, 2011, 220-237.

St. Basil figures in Georgian ecclesiastical law. Translation of the *Great Nomocanon* includes Basil's 91 canons (*Great Nomocanon*, ed. E. Gabidzashvili, E. Giunashvili, M. Dolakidze, G. Ninua, Tbilisi 1975).

The Old Georgian text of Basil's commentaries on Psalms still remains unpublished. However, there are several editions of the modern translations of St. Basil's *Commentaries on Psalms* (1<sup>st</sup> ed., Tbilisi 1994) and *On the Six days* (1<sup>st</sup> ed., Tbilisi 2000) by Gvantsa Koplatadze; both translations, furnished with an introduction, were published in 2002 by the Patriarchate of Georgia Press. G. Koplatadze's works offers a systemic scholarly coverage of St. Basil's theology. Apart from her doctoral thesis on Basil the Great's *Trinitarian Doctrine*, she is an author of several articles addressing various aspects of Basil's doctrine.

#### *Gregory of Nazianzus*

Gregory of Nazianzus' work was virtually completely rendered in the Middle Ages. Nowadays this great cultural acquisition is a subject of intense study in Georgian philology. At the end of 1980s the National Center of Manuscripts (NCM) and the Catholic University of Louvain-la-Neuve set up a joint project to publish the Georgian version of Gregory of Nazianzus' works in the series *Corpus Christianorum, S. Gregorii Nazianzeni opera. Versio Iberica* (Turnhout/Leuven). Five volumes have already appeared (1998, 2000, 2001, 2004, 2007; authors: H. Metreveli, K. Bezarashvili, Ts. Kourtskidze, N. Melikishvili, Th. Otkhmezouri. M. Rapava, M. Chanidze). At present the textual study is underway towards preparing the remaining editions. Parallel to text editions, members of the Georgian group provide systematic research into the translations of Nazianzus's works. Special studies are devoted to St. Gregory's manuscripts preserved in book depositories in Russia and Bulgaria: J. Mossay, Th. Otkhmezuri, K. Bezarashvili, *Codices Bulgariae* and J. Mossay, Th. Otkhmezouri, *Codices Russiarum*, in: *Repertorium Nazianzenum, Orationes, Textus Graecus 3 (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums,*

NS, 2<sup>nd</sup> section: *Forschungen zu Gregor von Nazianz*, Im Auftrag der Görres-Gesellschaft, hrsg. v. J. Mossay, Paderborn, München, Wien, Zürich 1993, 48-54, 242-251, 1993).

Ketevan Bezarashvili has published a number of investigations on Nazianzus's poetry, rhetorical style, commentaries on his works, the influence of St. Gregory's writings and their translations on Old Georgian literature. See, for example, her papers written in English: *The Problem of the So-called "Aporeta" in the Georgian Corpus of the Works of Gregory the Theologian*, in: *Le Muséon, Revue d'Etudes Orientales*, 108, 1995, 131-142; *The Significance of Gregory the Theologian's Works for the Georgian Literary Tradition*, in: *Le Muséon, Revue d' Etudes Orientales*, 118, 2005, 269-298. *The Interrelation between the Classical Literary Form and Christian Contents Interpreted by Gregory the Theologian in his Poem 'On his Own Verses'*, in: *Motivi e forme della poesia cristiana Antica tra Scrittura e tradizione Classica. XXXVI Incontro di studiosi dell' anticità cristiana*, Roma, 3-5 maggio, 2007 (*Studia Ephemeridis Augustinianum* 108), Institutum Patrisitcum Augustinianum, Roma 2008, 281-292; In her book *Theory and Practice of Rhetoric and Translation. A Study of Georgian Translations of Gregory the Theologian's Writings*, Tbilisi 2004 (in Georgian with an English summary) and the recent investigation in three volumes *The Problems of Byzantine and Old Georgian Rhetorical Theory and Versification according to the Colophons of Antioch: Ephrem Mtsire*, Tbilisi 2011, Bezarashvili dwells upon the impact of Gregory of Nazianzus's work on the Old Georgian literature, and, in particular, on the Georgian literary school on the Black Mountain, the influence of the Byzantine rhetorical theory on the Georgian rhetoric and translation technique, treats the thought of the 11<sup>th</sup> century Georgian intellectual Ephrem Mtsire in the light of his contemporary Byzantine erudition, discusses his idea of rhetoric and poetry, his technical terminology, problems of Greek and Georgian versification, etc.

Alongside text edition and codicological studies, represented by papers, for example, as *Signes marginaux dans les manuscrits Géorgiens de Grégoire de Nazianze* (*Le Muséon, Revue d'Etudes Orientales*, 104, 1991, 335-347) and *Education and Scholarship in Byzantium* (co-author K. Bezarashvili, see above), one can avail himself of Tamar Otkhmezuri's research on the commentaries by Ps. Nonnos, Maximus the Confessor, Basil Minimus, and Nicetas of Heraclea (a fragment preserved) on St. Gregory's works. She analyzes the translation methods and artistic peculiarities of the Georgian translations, the theoretical thought of the Georgian scholars of the 11<sup>th</sup> and 12<sup>th</sup> centuries, and the attitude towards the classical tradition as a cultural orientation. Additionally, out of her works, the following can be

listed: *The Georgian Translations of the Pseudo-Nonnos' Mythological Commentaries*, Tbilisi 1989; *The Georgian Versions of the Ps-Nonnos' 'Mythological Commentaries' and Their Greek Originals*, in: *Le Muséon*, 106, fasc. 3-4, 1993 (with J. Nimmo-Smith), 289-308; the book-length study *Pseudo-Nonniani in IV orationem Gregorii Nazianzeni commentarii, Corpus Christianorum. Series Graeca 50, Corpus Nazianzenum 16*, Turnhout-Leuven 2002; *Commentaries on Gregory of Nazianzus' Works*, translated by Euthymios the Athonite, in: *Phasis. Greek and Roman Studies*, Tbilisi 2007, 183-193; *The Liturgical Sermons of Gregory of Nazianzus. On the Date of the Georgian Translation by Ephrem Mtsire*, in: *Studia Nazianzenica II*, ed. A. Schmidt, (*Corpus Christianorum, Series Graeca 73, Corpus Nazianzenum 24*, Brepols/Turnhout 2010, 469-475 and her recently published book: *The Commentarial Genre in the Medieval Georgian Translation Tradition: Ephrem Mtsire and Commentaries on the Sermons of Gregory the Theologian*, Tbilisi 2011 (with an English summary).

Nino Melikishvili's research is concerned with codicological issues and the style of translations of Euthymios the Athonite and Ephrem Mtsire (see e. g. her paper *Le Traductions géorgiennes du Discours 38 de Grégoire de Nazianze dans le Mravaltavi*, in: *Corpus Christianorum, Series Graeca, 73, Corpus Nazianzenum, 24, Studia Nazianzenica, II*, ed. Andrea Schmidt, Brepols/Turnhout 2010, 477-489). Likewise, Maia Rapava investigates Gregory of Nazianzus' Old Georgian translations by Euthymios the Athonite and Ephrem Mtsire, and provides analysis of Old Georgian and Armenian translations of some of St. Gregory's *Orations* (see her papers: M. Raphava, B. Coulie, *Les colophons d' Ephrem Mtsire et les traductions géorgiennes de Grégoire de Nazianze*, in: *Le Muséon*, 104, fasc. 1-2, 1991, 109-124; M. Raphava, *Les traductions géorgiennes du discours 38 de Grégoire de Nazianze*, in: *Corpus Christianorum, Series Graeca, 73, Corpus Nazianzenum, 24, Studia Nazianzenica, II*, ed. Andrea Schmidt, Brepols/Turnhout 2010, 491-517). Besides, out of the team's research output published in Europe, I would like to single out works by E. Chelidze, *The Two Georgian Translations of the Works of St. Gregory the Theologian* (*Studia Patristica*, 33, 1996, 506-508), Ts. Kourtsikidze, *La composition du manuscrit Iviron 68 et le colophon d' Ephrem Mtsiré* (*Le Muséon*, 113, 2000, 429-437), M. Machavariani, *The Names of Christ in Gregory Nazianzen's Homily II by Euthymius the Athonite* (*Studia Nazianzenica I*, ed. B. Coulie, *Corpus Christianorum, Series Graeca*, 41. *Corpus Nazianzenum*, 8, Brepols/Turnhout 2000, 259-271), by the same author, *Hagiografic Paradigms in Homiletic Genre. Oration 36 of Gregory of Nazianzus translated by David Tbeli* (*Studia Nazianzenica*, 2, *Corpus Christianorum, Series Graeca, 73, Corpus Nazianzenum, 24*, ed. by Andrea

Schmidt, Brepols/Turnhout 2010, 459-468) and N. Doborjginidze's *Die Übersetzungen der Werke des Gregor von Nazianz und die Entwicklung der georgischen Begriffssprache* (*Studia Nazianzenica*, 2, 391-432).

*Gregory of Nyssa*

Georgians have been acquainted with the works of St. Gregory since the earliest period of medieval Georgian literature. Three translations from the earliest period (before the end of the 10<sup>th</sup> c.) are extant: (1) *De officio hominis*. The text has been published twice: by I. Abuladze<sup>17</sup> and, later, with other texts of the 10<sup>th</sup> century in *Shatberdi Collection*; (2) the homily on the Epiphany *Hic est Filius meus dilectus*<sup>18</sup> and (3) the *Encomium in Sanctum Stephanum Protomartyrem primum*. Only a fragment of this latter homily is preserved in the oldest Georgian *Polycephalon*, edited by I. Abuladze.<sup>19</sup>

Euthymios the Athonite translated Gregory of Nyssa's *Oratio catechetica magna*,<sup>20</sup> *De anima et resurrectione*,<sup>21</sup> *De oratione Dominica*,<sup>22</sup> *De vita Moysis*,<sup>23</sup> *De virginitate*,<sup>24</sup> *De Deitate Filii et Spiritus Sancti*,<sup>25</sup> *Encomium in*

---

<sup>17</sup> *The Oldest Recensions of Basil of Caesarea's On Six Days and Gregory of Nyssa's The Commentary on the Creation of Man*, text, research and vocabulary by I. Abuladze, Tbilisi 1964.

<sup>18</sup> St. Gregory of Nyssa, *Homily on the Epiphany*, text and vocabulary by E. Kochlamazashvili, Tbilisi 2002.

<sup>19</sup> See: *Mraoaltavi*, Proceedings of the K. Kekelidze Institute of Manuscripts 14, Tbilisi 1944, 290; for the second time it was published in: I. Abuladze, *Works*, 3, Tbilisi 1982. The homily was retranslated in the late tenth century and the first half of the eleventh century (both translations unedited).

<sup>20</sup> St. Gregory of Nyssa, *Oration on Teaching and Instruction*, text, investigation and Georgian-Greek lexicon by E. Kochlamazashvili, in: *Studies in Christian Archaeology*, 1, 2008, 7-204.

<sup>21</sup> St. Gregory of Nyssa, *Investigation on the Soul with His Sister Macrina*, ed. by E. Kochlamazashvili, in: *Calendar of the Georgian Church for 2005, Annual Natlismtsemeli*, Tbilisi 2004.

<sup>22</sup> St. Gregory of Nyssa, *Commentaries on Our Father*, rendered by Euthymios the Athonite, text and introduction by E. Kiria, Tbilisi 2006. In her article, 'De Oratione Dominica' of Gregory of Nyssa and its Old Georgian Translation (*Studia Patristica*, 37, Leuven 2001, 121-125) Kiria typologically determines the place of the Georgian translation among the Greek manuscripts.

<sup>23</sup> St. Gregory of Nyssa, *On the Life of Moses* by Euthymios the Athonite, the text with research and Greek-Georgian lexicon by T. Aptsiauri (in preparation).

<sup>24</sup> Gregory of Nyssa, *On Virginitate*, The text prepared for publication, research, comments and a terminological dictionary submitted by Protopresbyter Giorgi Zviadadze, Patriarchate of Georgia, Tbilisi Theological Academy, Tbilisi 2011.

<sup>25</sup> St. Gregory of Nyssa, *Reading for the Holy Trinity in which He Mentions Abraham*, ed. by T. Dolidze and E. Kochlamazashvili, Tbilisi 2003.



*Basilium fratrem*,<sup>26</sup> *Vita S. Macrinae*,<sup>27</sup> *Adhortatio ad poenitentiam* and *In principium jejuniorum*.<sup>28</sup> Euthymios' younger contemporary, George the Hagiorite, rendered *De opificio hominis*,<sup>29</sup> *In Hexaemeron*,<sup>30</sup> *De vita Gregorii Thaumaturgi*,<sup>31</sup> *In Canticum canticorum*,<sup>32</sup> *De professione Christiana*,<sup>33</sup> *De perfectione*,<sup>34</sup> *De beatitudinibus*,<sup>35</sup> *In diem natalem Christi*,<sup>36</sup> *In Christi re-*

---

<sup>26</sup> The Old Georgian Translation of *The Praise to Saint and Great Basil told by St. Gregory, Bishop of Nyssa, Brother of Saint Basil*, ed. by M. Kobiashvili, in: *Studies in Christian Archaeology*, 1, 2008, 205-222.

<sup>27</sup> The Translation of Gregory of Nyssa's *Life of St. Macrina* (in preparation by T. Baakashvili).

<sup>28</sup> Both are attributed to Asterios of Amaseia (*Patrologia Graeca* 40, col. 351- 369, col. 370-390).

<sup>29</sup> Three editions came out during two years: St. Gregory of Nyssa, *On the Creation of Man*, translated by George the Athonite, critical text and introduction by E. Kochlamazashvili, in: *Studies in Christian Archaeology*, 2, 2009, 54-235 (introduction: 54-98; text: 90-235); St. Gregory of Nyssa, *On the Creation of Man*, translated by St. George the Athonite, text according to the 11<sup>th</sup> to 13<sup>th</sup> cc. manuscripts, ed. Grigol Rukhadze, in: *Calendar of the Georgian Church*, 2010, 219-325 and *On the Creation of Man*. The oldest translation (8<sup>th</sup> to 9<sup>th</sup> cc.), translation done by St. George the Hagiorite (11<sup>th</sup> c.) and the modern Georgian translation by G. Koplatadze, Tbilisi 2010.

<sup>30</sup> *In Six Days*, translated by George the Athonite, text, investigation and Georgian-Greek lexicon by E. Tchelidze, in: *Theological Collection*, Tbilisi 1988, 218-301; 2<sup>nd</sup> ed. in: *Calendar of the Georgian Church*, Tbilisi 1989, 194-412.

<sup>31</sup> Two Old Georgian translations by George the Athonite and Ephrem Mtsire, were edited: first by N. Mrevlishvili, *The Georgian Recension of Gregory of Nyssa's 'Life of Gregory Thaumaturgos*, Tbilisi 2001 and then by E. Kochlamazashvili, in: *Studies in Christian Archaeology*, 2, 2009, 294-448.

<sup>32</sup> The doctoral thesis of the late G. Kiknadze, defended in Tbilisi 1968 has been recently edited by N. Melikishvili: St. Gregory of Nyssa, *The Commentary on the Song of Songs*, text prepared for publication, research and dictionary submitted by G. Kiknadze, ed. by N. Melikishvili, Tbilisi, Theological Academy and Seminary Publishing House 2013.

<sup>33</sup> St. Gregory of Nyssa, *The Profession of Christianity, Its Power and Name*, ed. by E. Kochlamazashvili, *Calendar of the Georgian Church for 2005, Annual Natlismtsemeli*, ed. by E. Kochlamazashvili, Tbilisi 2004, 286-296.

<sup>34</sup> St. Gregory of Nyssa, *On Perfection*, ed. by E. Kochlamazashvili, in: *Calendar of the Georgian Church for 2005, Annual Natlismtsemeli*, ed. by E. Kochlamazashvili, Tbilisi 2004, 297-328.

<sup>35</sup> St. Gregory of Nyssa, *Commentary on the 'Remember Us'*, ed. by E. Kochlamazashvili, in: *Calendar of the Georgian Church for 2005, Annual Natlismtsemeli*, ed. by E. Kochlamazashvili, Tbilisi 2004, 198-285. Instead of *De beatitudines* the Georgian version has a heading *Remember Us*.

<sup>36</sup> St. Gregory of Nyssa, *On the Feast of Christ's Birth* in two Old Georgian translations of George the Athonite and Ephrem Mtsire, texts and Georgian-Greek lexicon by E. Kochlamazashvili, K. Kekelidze Institute of Manuscripts, Tbilisi 2006.

*surrectionem* (Oratio I),<sup>37</sup> the 3<sup>rd</sup> translation of the *Encomium in Sanctum Stephanum Protomarturem* (Oratio I), *Oratio funebris in Meletium*,<sup>38</sup> *Encomium in sanctum Ephrem*,<sup>39</sup> *De S. Theodoro martyre* and *Orationes duo in quadraginta martyres*, which belongs to *dubia*.

Ephrem Mtsire made two translations of Gregory of Nyssa's works: *In diem natalem Christi* and *De vita Gregorii Thaumaturgi*, both translated earlier by George the Hagiorite. Arsen of Iqalto included the translation of Gregory of Nyssa's *Epistula canonica ad Letoium* in his translation of the *Great Nomocanon*.<sup>40</sup>

A survey of Gregory of Nyssa's writings in Old Georgian translations is provided in E. Kochlamazashvili's and T. Dolidze's co-authored article: *Old Georgian Translations of St. Gregory of Nyssa's Works*, in: *Gregory of Nyssa. The Minor Treatises on Trinitarian Theology*, ed. V. H. Drecoll and M. Berghaus, Brill/Leiden 2011, 577-592. Parallel to the above philological research, Nyssa's Georgian researchers have a particular interest in exploring his theological doctrine. Below I cite some papers published in European languages:

Tamar Aptsiauri, *Die altgeorgische Übersetzung der Schrift 'Leben des Mose' Gregors von Nyssa*, in: *Minutes of the 9<sup>th</sup> International Conference on St. Gregory of Nyssa* (Athens, 7-12 September 2000), Athens 2005, 811-829; *Die Allegorese in der Schrift 'Leben des Mose' Gregors von Nyssa im Kontext seiner Epinoia-Theorie*, *Gregory of Nyssa*, in: *Contra Eunomium II, An English Version with Supporting Studies Proceedings of the 10<sup>th</sup> International Colloquium on Gregory of Nyssa* (Olomouc, September 15-18, 2004), ed. by L. Karfiková, S. Douglass and J. Zachhuber, Brill/Leiden 2007, 495-504.

Tina Dolidze, *Kinesis -Begriff der griechischen Philosophie bei Gregor von Nyssa*, in: *Gregory of Nyssa, Homilies on the Beatitudes, Proceedings of the 8<sup>th</sup> International Colloquium on Gregory of Nyssa*, (Paderborn, 14-18 September 1998), ed. R. Drobner, A. Viciano, Brill/Leiden 2000, 221-245; *Der Begriff der Bewegung in der Gotteslehre Plotins und Gregors von Nyssa*, in: *Selbst – Singularität – Subjektivität. Vom Neuplatonismus zum Deutschen Idealismus*,

<sup>37</sup> St. Gregory of Nyssa, *On the Resurrection*, text and Old Georgian lexicon by N. Bukia, Tbilisi 2002.

<sup>38</sup> Gregory of Nyssa's *Praise to Meletios of Antioch*, ed. by M. Kobiashvili, in: *Annals of Old Georgian Literature*, 2, Tbilisi 1985, 92-104; 2<sup>nd</sup> edition in: *Calendar of the Georgian Church for 2005, Annual Natlismtsemeli*, Tbilisi 2004, 356-367.

<sup>39</sup> St. Gregory of Nyssa, *The Praise to Our Saint Father Ephrem the Syrian*, ed. by M. Kobiashvili, *Calendar of the Georgian Church for 2005, Annual Natlismtsemeli*, Tbilisi 2004, 329-355.

<sup>40</sup> *Great Nomocanon*, ed. by E. Gabidzashvili, E. Giunashvili, M. Dolakidze, G. Ninua, Tbilisi 1975, 509-521.

hrsg. Th. Kobusch, B. Mojsisch, O. F. Summerell, B. R. Grüner/Amsterdam 2003, 41-75; *Einige Aspekte der allegorischen Sprache in den Auslegungen von Origenes und Gregor von Nyssa zum 'Hohenlied': Origeniana Octava, Colloquium Biblicum Lovaniense*, Peeters/Leuven 2003, 1061-1070; *The Cognitive Function of Epinoia in Contra Eunomium II and its Meaning for St. Gregory of Nyssa's Theory of Theological Language*, in: *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium II, Proceedings of the 10<sup>th</sup> International Colloquium on Gregory of Nyssa in Olomouc (15<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> September 2004)*, Brill/Leiden 2007, 445-459.

Ekaterine Kiria, *Die vierte Bitte des Vaterunsers bei Gregor von Nyssa*, in: *Jesus Christ in St. Gregory of Nyssa's Theology, Minutes of the 9<sup>th</sup> International Conference on St. Gregory of Nyssa (Athens, 7-12 September 2000)*, Athens 2005, 653-667; *Pneumatological Research according to the Third Homily of 'De Oratione Dominica' of Gregory of Nyssa*, in: *Phasis. Greek and Roman Studies*, 13-14, Tbilisi 2010-2011, 281-289.

#### *Nemesios of Emesa*

Bishop of Emesa's treatise *On the Nature of Man* was one of the frequently read texts in Medieval Church literature. It was rendered into Georgian by Ioane Petritsi. The scholarly edition of this profoundly scientific translation – *Nemesios of Emesa's On the Nature of Man, translated from Greek by Ioane Petritsi*, prepared and furnished with a glossary and indices by S. Gorgadze (Tbilisi 1914) – is among the earliest Georgian publications of the kind. Along with text edition, the editor undertook the task of facilitating the development of Modern Georgian philosophical and theological terminology through compiling and attaching to his publication a comprehensive glossary, where each lexical unit consists of Old Georgian, Modern Georgian, Russian and in some cases, Old Greek equivalents.

#### *Cyril of Alexandria*

St. Cyril was a popular author in the Georgian ecclesiastical literature. In his dogmatic collection *Dogmaticon Arsen of Iqalto* included some of Cyril's works against Nestorius. These are: *Explanatio capitulorum*, two letters *Ad Successum episcopum Diocaesareae*, and fragments from his work *De incarnatione Unigeniti*. The critical edition of these works, investigation, and vocabulary are given in Anna Chantladze's book *Antinestorian Treatises of Arsen the Son of Vache's Dogmaticon*, Tbilisi 1996. Three canonic letters are included in Arsen's second monumental collection: *The Great Nomocanon*, ed. by E. Gabidzashvili, E. Giunashvili, M. Dolakidze, G. Ninua, Tbilisi 1975.

Cyril takes a significant place in the *catena* genre. I have already noted above that together with Athanasios, he is the main author in the *Psalter's*

*catenae* compiled by Ephrem Mtsire. In this respect it is noteworthy to mention the Georgian translation of the *Apostolic catenae*. The collection has been translated twice. The first, translation (only *Romans* and *I Corinthians*) was made by Euthymios the Athonite; the second, the complete one, by Ephrem Mtsire. Both translators consider Cyril to be the author of the compilation. Ephrem Mtsire explains references to authors of later periods than Cyril by the fact that a later compiler could have made some insertions into the text. Both translations, by Euthymios (Tbilisi 2003) and Ephrem Mtsire (I-III, 2000, 2006, 2010), has been edited by E. Kochlamazashvili.

The Georgian version of Cyril of Alexandria's work has been thoroughly studied by Tamar Tsopurashvili in her monograph *St. Cyril of Alexandria in Old Georgian Literature* (Tbilisi 2009) and her numerous papers.

#### *Theodoret of Cyrus*

The heritage of the great Antiochian theologian is well represented in Georgian patristic theology. His *Interpretatio in Psalmos* was translated from Armenian in the early period of Old Georgian literature and is included in *Shatberdi Collection* (364-423). In spite of his unsteady confessional position, excerpts from his works are widely included in *catenae* commentaries (mostly without naming him, as in the case of Origen). Several commentaries by him appear in the *Catena Psalter* by Ephrem Mtsire, as well as in the *Gelati Catena Bible*. Victoria Jugheli is an author of the first monograph on Theodoret's writings in the Old Georgian translation entitled *The Blessed Theodoret of Cyrus: The Life, Activities, Creed, Writings and Their Georgian Translation* (1: Tbilisi 2008, 2: Tbilisi 2011; both volumes with English summaries). This profound study actually covers the entire Georgian tradition about the Antiochian church father. The first volume consists of research into Theodoret's exegetical, dogmatic, apologetic and historic treatises, sermons, epistles, dubia, and spuria. Alongside, the author touches upon references in Old Georgian literature about Theodoret, the problem of creed ascribed to him, the authenticity of extant fragments and other issues. In the second volume she dwells upon *Historia Philothea*, analyzes Syrian asceticism, Theodoret's conceptual project, the style and language of his work, discusses the issue of *Historia Philothea* according to Georgian manuscripts, as well as its full and partial translations (7 in all) into Old Georgian.

#### *Pseudo-Dionysus the Areopagite*

*Corpus Areopagiticum* translated into Georgian by Ephrem Mtsire is among the most influential texts in medieval Georgian ecclesiastical literature.

The Old Georgian translation was published by S. Enuakashvili under the title *Peter the Iberian (Pseudo-Dionysus the Areopagite), Works*, ed. text, introduction and vocabulary by S. Enuakashvili, Tbilisi 1961. The title of the book reflects the reception of a respective hypothesis concerning the authorship of *Areopagitica* by Sh. Nutsubidze and E. Honigmann. Nutsubidze in his book: *The Secret of Pseudo-Dionysus the Areopagite* (in Russian) published in Tbilisi 1942, ventured a hypothesis of the identity of Pseudo-Dionysus the Areopagite and Peter the Iberian (the 5<sup>th</sup> c.), active in Palestine as a bishop of Maiuma (the issue is treated also in his studies: *Once Again About the Secret of Pseudo-Dionysus* (in Russian), *Proceedings of Tbilisi State University*, I, 59, 1955, 1-18; *The History of Georgian Philosophy*, I, Tbilisi 1956, 178-208; *Peter the Iberian and Ancient Philosophic Heritage*, Tbilisi 1963 (in Russian)). Independently from the Georgian scholar, the same hypothesis was developed by a Belgian byzantinist Ernst Honigmann (E. Honigmann, *Pierre l'Ibérien et les écrits du Pseudo-Denys d'Aréopagite*, Bruxelles 1952). Nutsubidze-Honigmann's theory has been shared by some other Georgian and foreign scholars who tried to add new arguments to the theory. In Georgian scholarship the theory was maintained by S. Kaukhchishvili (see e. g. *The History of Byzantine Literature*, Tbilisi, 1<sup>st</sup> ed., 1963, 102-119), Sh. Khidasheli (*To the Identity of Peter the Iberian and Pseudo-Dionysus the Areopagite*, in: *Mnatobi*, 1957, 5, 146-156), S. Enuakashvili (introduction of the book *Peter the Iberian (Pseudo-Dionysus the Areopagite), Works*, 1961) and E. Khintibidze (*A New Argument for Identification of Peter the Iberian with Pseudo-Dionysus the Areopagite* (in Russian), in: *Vizantiiskie Etiudi*, Tbilisi 1991). Providing critical analysis of the Georgian and Syrian Lives of Peter the Iberian, G. Koplataдзе inclines towards the conclusion that the confessional stance of the bishop of Maiuma was orthodoxy (G. Koplataдзе, *St. Peter the Iberian*, in: *Sami Saunje*, 1, 2011, 159-187). This view in a sense correlates with M. Esbroeck's position, who, adducing new arguments to the problem of Peter the Iberian's confession, assumes that being a monophysite, he later should have been converted to dyophysitism, like the queen Eudocia.

Among Georgian scholars, the Nutsubidze-Honigmann theory is denied by K. Kekelidze in his *Rustaveli and the Oriental Renaissance* (Etudes, IV, 1957, 37-55) and his review of Honigmann's book: *Prof. Honigmann's Theory about Peter the Iberian and Works by Pseudo-Dionysus the Areopagite* (Proceedings of Tbilisi State University, vol. 73, 1956). This hypothesis is likewise denied by Akaki Gatsserelia (A. Gatsserelia, *Biographic Issues of Peter the Iberian*, in: *Mnatobi*, 3, 1970, 134-619) and Ivane Lolashvili, who discusses this subject in his books: *The Issues of Areopagitica*, (Tbilisi 1972)

and *Areopagitic Collection* (Tbilisi 1983). Both studies refer to extensive material from Old Georgian literary sources about Pseudo-Dionysus and Peter the Iberian.

A collection of articles by Georgian and Russian scholars concerning conceptual as well as philological and historical issues of the *Corpus* was published in 1986 (*Investigations in Areopagitica*, ed. D. Sumbadze, Tbilisi 1986).

A linguistic and stylistic aspect of Pseudo-Dionysus' epistles' is provided in J. Shoshiashvili's book *Byzantine Epistolography and Pseudo-Dionysus the Areopagite's Epistles* (Tbilisi 1992). The author attaches Modern Georgian translations of the 10 authentic and 2 spurious epistles to her research.

The Dionysian liturgy in Greek and Georgian traditions is investigated in Nino Sakvarelidze's works written in German: *Die Rezeption der areopagitischen liturgischen Vision in der mittelalterlichen georgischen Tradition*, in: *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, rivista scientifica annuale, ed. S. Parenti, Terza Serie, 5/2, (Papers of the I International SOL-Congress in Eichstätt 2006), Grottaferrata, Roma 2008, 299-325; *Areopagitisches Verständnis von Synaxe und Koinonia in der altgeorgischen Übersetzung der Schrift De ecclesiastica hierarchia*, in: *Orthodoxes Forum. Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München*, hg. von K. Nikolakopoulos 24. Jahrgang, Heft 2, St. Ottilien 2010, 35-42; *Liturgie als Symbol und Mysterium: Die himmlische Liturgie des Dionysios Areopagites (Einige Aspekte der Rezeption der areopagitischen Schau der Liturgie im Georgien des 11.-12. Jh.)*, Dissertation (in print).

The impact of the Areopagitic corpus on the Georgian Christian philosophy of the following epochs is discussed in M. Makharadze, Sh. Chidasheli, *Areopagitics and the Issues of Georgian Philosophical Thought*, Tbilisi 1991. The commentaries on the corpus attributed in Georgian manuscript tradition to Maximus the Confessor are analyzed in L. Alexidze's paper: *The Georgian Version of the Scholia on Corpus Dionysiacum: Commentaries Known under the Name of 'Maximus'*, in: T. Mgaloblishvili, L. Khoperia (eds.), *Maximus the Confessor and Georgia, Iberica Caucasia*, 3, London 2009, 113-131.

Guram Tevzadze in his booklet about Peter the Iberian (*The Life of Peter the Iberian*, Tbilisi 2010) deals mainly with anthropological and epistemological doctrines of the bishop of Maiuma, and points to certain parallels with concepts of Gregory of Nyssa and *Corpus Areopagiticum*.

John Klimax

John Klimax's *The Heavenly Ladder*, a work immensely popular throughout centuries, was rendered into Georgian three times: The first is a selected

translation, which should have been done before the 9<sup>th</sup> century. As the father of the Iviron Monastery on Athos considered this translation inaccurate, Euthymios the Athonite rendered it anew, evidently, already at the end of the 10<sup>th</sup> century. For the third time it was translated by Peter of Gelati (13<sup>th</sup> c.), according to the translation principle of so called hellenophile trend.

Besides, there are two Old Georgian iambic poems composed after Euthymios' rendition of this work. The earlier one, entitled *The Ladder of Virtues* and ascribed to Ioane Petritsi (see above, *Georgian Theology*), is composed according to the first part of Euthymios' translation, whereas the other one, written by Catholicos Anton I (the 18<sup>th</sup> c.) is based on the second part of Euthymios' rendition.

#### *Maximus the Confessor*

Many of St. Maximus' works were rendered into Old Georgian, primarily by Euthymios the Athonite and then by the representatives of the Petritsi school. The *Life of Maximus* preserved in Old Georgian is a compilation done by Euthymios the Athonite, who partly used a Greek original text and partly completed it by other literary sources. *The Vita* is published by K. Kekelidze in *Monumenta Hagiographica Georgica*, I, 60-103, Tbilisi 1918. Kekelidze also published the Russian translation of the work with attached comments: *Georgian Sources about Maximus the Confessor, Papers of Kiev Clerical Academy*, 1912, September-October, the same in: *Etudes*, VII, 14-54. Besides, Kekelidze discovered another *Life of Maximus*. It is the Georgian version of Theodorus of Gangra's *Hypomnesticum*, the metaphrastic redaction of which was done by John Xiphilinus. It was translated into Georgian in the 12<sup>th</sup> century in Petritsi's literary school (see Kekelidze K., *The Georgian Version of Theodorus of Gangra's 'Hypomnesticum' and Its Scholarly Relevance*, *Etudes*, III, 271-310).

A concentrated research on Maximus the Confessor has been carried out by Lela Khoperia, first in her PhD thesis *Two Georgian Translations of Maximus the Confessor's Dispute with Pyrrhus* (1998) and then in her Georgian and English publications on this topic. A list of her works published abroad includes: *The Old Georgian Translations of Saint Maximus the Confessor's Work*, in: *Annual of Medieval Studies at CEU*, 6, ed. K. Szende and M. Sebock, Budapest 2001, 225-231; *Maximus the Confessor in Ancient Georgian Sources*, in: *Studia Patristica*, XXXVI, 2001, 134-139; *Old Georgian Sources Concerning Maximus the Confessor's Life*, in: *Le Muséon. Revue d'études Orientales*, t. 116, fasc. 3-4, Louvain-la Neuve 2003, 395-414; *Maximus the Confessor: Life and Works in the Georgian Tradition*, in: *Maximus the Confessor and Georgia, Iberica Caucasica*, III, London 2009, 25-48; *One Geor-*

gian Source and the Literary Heritage of John Xiphilinos, in: *Studia Patristica. Papers presented at the 15<sup>th</sup> International conference on Patristic Studies held in Oxford in 2007*, Peeters/Leuven 2010.

Euthymios the Athonite's translation of *Questiones ad Thalassium* is dealt in Anna Chantladze's paper *Maximus the Confessor's Questiones ad Thalassium in Georgian Translations*, in: *Christianskij Vostok*, New Series, t. 1(7), S. Petersburg/Moscow, 391-399 (in Russian). The author maintains that Maximus wrote only a part of *Questiones-responses*, while the rest belongs to Anastasios of Sinai.

Tamila Mgaloblishvili and Lela Khoperia, being the members of the recently established research team *The Centre for Exploration of Georgian Activities* at the St. Andrew the First-Called Georgian University, have published a collection of papers dedicated to Maximus the Confessor in Georgian tradition: *Maximus the Confessor and Georgia, Iberica Caucasia*, 3, ed. by T. Mgaloblishvili and L. Khoperia, Bennet&Bloom/London 2009, which includes works of Georgian and foreign specialists (T. Mgaloblishvili, L. Khoperia, L. Alexidze, A. Chantladze, N. Sakvarelidze, T. Otkhmezuri, M. Rapava, D. Melikishvili, K. Bezarashvili, E. Kavtaradze, M. Chikovani, I. Surguladze, G. Shrade).

N. Sakvarelidze, who is closely connected with the team's activity, has published some papers in German: *Zur Übertragung einiger christologischer Termini in den altgeorgischen Übersetzungen Maximus des Bekenners*, in: *Studia Patristica*, 36, Leuven 2001, 87-93 and *Einige Besonderheiten der eucharistischen Deutung der vierten Bitte des Vaterunsergebetes durch Maximus den Bekenner in ihrer altgeorgischen Gelati-Übersetzung*, in: *Inquiries into Eastern Christian Worship*, Selected Papers of the 2<sup>nd</sup> International Congress of the Society of Oriental Liturgies, Rome, 17-21 September 2008, ed. B. J. Groen, S. Alexopoulos and St. Hawkes Teeples, *Eastern Christian Studies*, 12, Leuven 2011, 209-225.

#### *John of Damascus*

Some works of this greatest Eastern systematizer of Patristic theology have been translated already by the Athonite fathers Euthymios and George the Athonites, as well as other translators of the pre-hellenophile trend. However, Ephrem Mtsire, Arsen of Iqualto and Petritsi school representatives were especially fond of the systemic nature of his dogmatic and philosophical reasoning and attempted to render in the most accurate way his dogmatic and polemic treatises.

In fact a very short interval of time can be observed between two translations of *Dialectics* and *Exposition Fidei* by Ephrem Mtsire and Arsen of Iqualto. In 1976 Maia Rapava published the *Dialectics* in parallel texts,



investigating the various recensions of the Old Georgian translations by St. Ephrem and St. Arsen and discussing some issues of translation methods (*John of Damascus, Dialectics*, Georgian texts edited, research and vocabulary supplied by M. Rapava, Tbilisi 1976).

In 2000 on the basis of late Roman Miminoshvili's textological research, M. Rapava edited John of Damascus' *Expositio Fidei* in two parallel translations by Ephrem Mtsire and Arsen of Iqalto. The publication also includes a Modern Georgian translation of the treatise (*St. John Damascus, Exact Exposition of the Orthodox Faith*, the two ancient Georgian translations of St. Ephrem Mtsire and St. Arsen of Iqalto edited by R. Miminoshvili and M. Rapava with an introduction and notes by M. Rapava; the work translated into contemporary Georgian with a preface and notes by E. Chelidze, Tbilisi Theological Academy Publishing House 2000). There is another publication of these Old Georgian translations exclusively in the version of Roman Miminoshvili's scholarly legacy: *Georgian Versions of John of Damascus, Expositio Fidei*, ed. by R. Miminoshvili, Tbilisi 2006.

Along with Cyril of Alexandria's writings against Nestorios, A. Chantladze's book *Antinestorian Treatises of Arsen the Son of Vache's 'Dogmaticon'* (Tbilisi 1996), includes two anti-Nestorian writings by John of Damascus. Translations of anti-Iconoclast treatises, homilies, praises, hagiographic works and hymnography (the latter was published many times in the publications of *Octoechos* in the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> cc.) are waiting to appear in scholarly editions.

In conclusion to this survey, I would like to stress that the works by many Byzantine Patristic authors have not so far been closely examined. Among these are the rich Old Georgian manuscript traditions of Ephrem the Syrian, John Chrysostomos, Cyril of Jerusalem, Gregory Thaumaturgos, Antony the Great, Theodor of Stoudios, Photios.

As illustrated above, the scholarly study of Patristic literature started in Georgia around a hundred years ago and, in spite of all the ideological pressures in Communist times, proceeded to develop on a large scale, particularly, in terms of philological text research. At this particular stage, new studies of more general nature are to be expected. The scholarly quest should be primarily focused on comparative studies: typological parallels and differences, reception history and innovations are to be explored to identify the Georgian theology of the Middle Ages and to locate it in the overall context of the Medieval Eastern Christianity.

Rismag Gordesiani (Tbilissi)

## Großer Begleiter des großen Werkes\*

Die Veröffentlichung der *Geschichte der römischen Literatur* des berühmten Altphilologen Michael von Albrecht im Jahr 1992 war für die klassische Philologie ein wichtiges Ereignis. Obwohl zu dieser Zeit nicht wenige Lehrbücher über Geschichte der lateinsprachigen Literatur existierten, fand das zweibändige Werk von Michael von Albrecht sehr großen Anklang. Bereits 1994 wurde das Werk ein zweites Mal publiziert. 2012 liegt die dritte verbesserte und erweiterte Auflage vor. Die Fachleute betonen einstimmig, dass der Verfasser des Werkes die optimale goldene Mitte zwischen einer mehrbändigen Schanz-Hosius *Geschichte* und verhältnismäßig kürzeren Lehrbüchern gefunden hat, dass er eine eigene Methode des Aufbaus der Literaturgeschichte bietet, die die neuen Möglichkeiten der Verständigung der Werke von römischen Autoren geben, dass wir dieses Werk zu den besten Literaturgeschichten zählen müssen. Dieses Werk wurde schon in 8 Sprachen übersetzt, was das beste Zeugnis seiner internationalen Anerkennung ist. 2013 wurde im Verlag der Universität Heidelberg *Winter* das neue Werk von Michael von Albrecht unter dem Titel *Große römische Autoren. Texte und Themen* in drei Bänden herausgegeben. Dieses Werk stellt zu seiner *Geschichte der römischen Literatur* einen höchst interessant aufgebauten Begleiter dar. Der Verfasser bietet hier die vertiefte Betrachtung einzelner Fragen an, die mit römischer Literatur verknüpft sind. Das ergänzt einerseits die *Geschichte* bedeutend, andererseits aber bietet die filigrane Analyse der von den Werken der römischen Autoren ausgewählten zahlreichen Schlüsselstellen. Damit bekommt der

---

\* Ich danke herzlich Frau Dr. Elisabeth Venohr und Frau Mareike Rump vom DAAD dafür, dass sie den Aufsatz durgesehen und an der einen oder anderen Stelle sprachliche Korrekturen angebracht haben.

Leser die Möglichkeit, in den Besonderheiten der Werke der großen römischen Autoren hinsichtlich der verschiedenen Aspekte der Forschung tiefer einzudringen. Der Verfasser hat in seinem dreibändigen Werk die noch nicht publizierte, schon veröffentlichte und überarbeitete und praktisch unveränderlich gelassene Arbeiten versammelt. Die meisterhafte thematische Verteilung dieser ganzen Produktion bildet einen sinnvollen Zusatz zur *Geschichte der römischen Literatur*.

Der erste Band ist der lateinischen Prosa, der zweite Horaz, Vergil und seinen Nachfolgern, der dritte – Lucrez, Catul, Elegikern und Ovid gewidmet.

Der erste Band ist nach kurzer *Einführung* (9–13) in 4 Hauptteile gegliedert, von denen der erste Allgemeines (15–75) einige verallgemeinernde Fragen in entsprechenden Kapiteln betrachtet: 1. *Die römische Literatur – eine Schule Europas* (17–24), 1996 wurde zum ersten Mal publiziert. Hier werden die Charakterzüge betrachtet, die die Wurzeln Europas bilden. 2. *Wertvorstellungen: Recht und Sitte in der römischen Literatur* (25–30) wurde zum ersten Mal 1998 publiziert. Nach Meinung des Verf. können wir die römischen Autoren zu den wichtigen Vorläufern der modernen “Errungenschaften des Völkerrechts und der Menschenrechte” zählen. 3. *Literatur und Wissenschaft in Rom: Wechselwirkungen* (41–56). Überarbeitete Fassung des 2006 herausgegebenen Werkes. Der Verf. betrachtet hier die Querverbindungen, die die Literatur sowohl mit den Kulturwissenschaften als auch mit den Naturwissenschaften verbindet. 4. *Philosophie und Religion in der lateinischen Literatur der Kaiserzeit* (57–75). Überarbeitete Fassung des 2009 publizierten Werkes. Der Verf. betrachtet die Bedeutung von Philosophie und Mysterienreligionen für die antike Theologie. Aus der Letzteren ist einerseits mythische *theologia*, “die zu blosser Literatur zu verblässen droht”, andererseits aber auch eine politische Mythologie, “die zur Erstarrung im Ritus neigt” entstanden.

Der zweite Hauptteil – *Caesar und Cicero* (77–132) enthält 6 Kapitel: 1. *Caesar und die Macht des Wortes* (79–91). Überarbeitete Fassung der 2010 erschienenen Arbeit. Der Verf. bezieht sich auf die von Herder seinerzeit ausgesprochenen Meinung: “Caesars Leichtigkeit zu Siegen werde auch an seiner Schreibart kenntlich” und gibt die Macht des Wortes durch die Analyse sowohl der zahlreichen Exzerpten als auch der von der lakonischen drei, zwei, oder sogar einem Wort bestehenden Caesars Phrasen wieder, die schon in der Antike auch als Sentenzen fungierten. 2. *Cicero und Caesar I: Milde oder Weisheit? Epideiktisches, Forensisches und Politisches in Ciceros Rede über Marcellus* (93–100). Veränderte Fassung des 1988 publizierten Werkes. Der Verf. betrachtet einige Diskussionen anregende Fra-

gen, die mit *De Marcello* verknüpft sind. Die Beziehungen zu den Briefen Ciceros und *De republica* wurden schon früher unterstrichen. Nach der Meinung des Verf. sind die Beziehungen zu Ciceros *Orator* und zu Caesars *Bellum civile* für Verständnis des Inhalts nicht minder bedeutend für die Forschung der Formprobleme. 3. *Cicero und Caesar II: "Muss Unrecht sein, so sei's um eine Krone?"* (101-107). Erstveröffentlichung. Der Verf. bietet eine Analyse von *De Officiis*, 1, 21, 82 und von manchen anderen Quellen und kommt zum Schluss, dass Ciceros Tod auch das Ende der Republik bedeutete. 4. *Cicero: rhetorische Theorie und oratorische Praxis* (109-115). Erweiterte Fassung des 1985 publizierten Werkes. Der Verf. erforscht die Übereinstimmungen zwischen der rhetorischen Theorie und oratorischen Praxis von Cicero. Nach seiner Meinung ist Ciceros oratorische Praxis von seinem früheren *De inventione* beeinflusst. 5. *Ciceros Rede für den Dichter Archias: Zweckmäßigkeit eines Exkurses über Geistesbildung* (117-124). Überarbeitete Fassung der 1970 publizierten Arbeit. Der Verf. vertritt die Auffassung, dass diese Rede von Cicero mehr Aufmerksamkeit braucht und bietet ihre Analyse unter verschiedenen Aspekten: rhetorische, gesellschaftliche Stellung des Dichters, Eigenwert der Dichtung, der Redner und sein Mandat. 6. *Cicero: klingendes Ethos und Sphärenharmonie* (125-152). Überarbeitete Fassung des 2010 publizierten Werkes. Der Verf. betrachtet eine wenig erforschte Frage von Ciceros Werke – seine Meinungen über Musik, namentlich der Sphärenharmonie, Sphärenmusik.

Der dritte Hauptteil – *Große Geschichtsschreiber* (133-184) besteht aus 5 Kapiteln: 1. *Sallust: Verkehrte Welt und ein zögernder Senat* (135-146). Erstveröffentlichung. Der Verf. analysiert die Rede von Marcus Philippus aus *Sall. hist.* 77 und kommt zum Schluss, dass hier Sallust gleichzeitig "als Meister der Rede" und als "tiefblickender Historiker" vorgestellt wird. 2. *Livius: Römische Wertbegriffe, dargestellt an den Anfangskapiteln* (147-171). Überarbeitete Fassung des 1981 publizierten Werkes. Der Verf. betrachtet Prooemium von Livius (12.1) und beschließt, dass hier vorgestellte Wertbegriffe das Wirken des Schriftstellers, sein gesellschaftliches Leben umfassen. Die Aeneas-Erzählung (1,1) stellt die Friedensthematik dar, die Tradition der Gastfreundschaft und stimmt durch Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten mit Aeneis von Vergil überein. 3. *Livius: Fides, Völkerrecht und ein bestrafter Schulmeister* (165-171). Veränderte Variante des 1983 publizierten Werkes. Der Verf. sieht in *Liv.*, 5, 27-28 den Versuch der Überwindung der Bilder der determinierten Geschichte und Vorbereitung zu dem modernen Völkerrecht. 4. *Tacitus: Verhüllung und Entlarvung: Der Tod des Tiberius* (173-180). Erstveröffentlichung. Der Verf. zeigt, dass Tacitus in den Tiberius gewidmeten zwei letzten Kapiteln meisterhaft das

“Prinzip der Dissimulation und der Aufgliederung in verschiedene Lebensphasen” miteinander verknüpft. 5. *Tacitus: Geschichtsdeutung zwischen Tradition und Zukunft* (179-184). Deutsche Fassung der 1989 in lateinischer Sprache publizierten Arbeit. In den Auffassungen von Tacitus über Geschichte unterscheidet der Verf. einerseits die Einsichten des senatorischen Standpunktes seiner Epoche, andererseits neue Einsichten des Geschichtsschreibers, die mit Konzepten des Modellierens der Geschichte des 20. Jh. namentlich von Arnold Toynbee übereinstimmen.

Der vierte Hauptteil – *Von Seneca zur Spätantike* (185-234) besteht aus 5 Kapiteln: 1. *Seneca an Nero über die Milde* (187-194). Erstveröffentlichung. Der Verf. betrachtet *De clementia* I, 19 unter verschiedenen Aspekten: rhetorische Denkstrukturen, Wertbegriffe, Intertextualität, Ethos und Stiltheorie. Nach seiner Meinung sind die hier bezugten rhetorischen Denkstrukturen so charakteristisch für Seneca, dass man sie auch in seinen Dramen nachweisen kann. 2. *Seneca über die Kürze des Lebens* (195-203). Erstveröffentlichung. Anhand der Betrachtung der reichen Synonymie, Wortbedeutung, philosophischen Umwandlung, Bilderwelt, Satzverbindung von *De brevitate vitae* kommt der Verf. zu folgenden Schluss: Senecas Umgang mit Sprache und Stil stimmt mit dem Empfinden der Autoren überein, die eine bedeutende Rolle im Prozess der Emanzipation und Verfeinerung der neueren Literaturen spielen (Erasmus, Justus Lipsius, Montaigne, Nietzsche u. a.). 3. *Hieronymus: Paula und die “Goldene Mitte”* (205-210). Erstveröffentlichung. Der Verf. betrachtet die in Form eines Nachrufs geschriebene *Epist.*, 21, 20 f. der berühmten römischen Witwe, die das asketische Leben wählte. Nach der Meinung des Verf. haben wir es hier hinsichtlich Gattung, Stil, Inhalt mit einem neuartigen Texttypus zu tun und zwar mit der christlichen Biographie. Der Verf. zählt Hieronymus zu einem der einflussreichsten kulturellen Vermittler aller Zeiten. 4. *Symmachus: Viele Wege zur einen Wahrheit* (211-218). Erstveröffentlichung. Nach der ausführlichen Analyse von *Relatio* 3, 8-10 beschließt der Verf., dass Symmachus Apologete der für die Antike charakteristische Pluralität der Wege zur Wahrheit und Anerkenner der Einheit in Vielfalt ist. Seine Toleranz in der Symmachus Epoche wurde nicht gehört, aber hat bis heute nichts von seiner Aktualität eingebüßt. 5. *Augustinus Musikverständnis in den Confessiones* (219-233). Überarbeitete Fassung des 1993 publizierten Werkes. Der Verf. zeigt einerseits, welche bedeutende Stelle Musik in *Confessiones* einnimmt, andererseits aber wie das augusteische statische Bild des Musikverständnisses in zwei Richtungen verbreitet und bereichert wurde: “einmal durch die Verankerung in Hörerfahrungen und durch die Einordnung in die intellektuelle Entwicklung Augustins, zum

anderen durch die Einbindung in den weiteren Rahmen seiner subjektiven Erfassung der Zeit und für sein Denken und Schaffen bezeichnenden hermeneutisch-rhetorischen Wechselwirkung von Hören und Reden.“

Der zweite Band ist vollständig der römischen Dichtung gewidmet. In der *Einführung* (9-13) gibt der Verf. eine kurze Vorstellung über die Kapitel des Bandes, gleichzeitig werden die wichtigsten Meinungen des Verfassers über Selbständigkeit der römischen Literatur ausgesprochen. Hier sind die Dichter vorgestellt, in deren Werken die Kenntnis von Kunstprosa und Rhetorik besonders bemerkbar ist.

Der erste Hauptteil *Horaz* (15-94) umfasst 4 Kapitel: 1. *Horaz und seine Satiren* (17-56). Überarbeitete Fassung des 1986 publizierten Werkes. Der Verf. analysiert die Prinzipien der beiden Bücher von Satiren. In den Vordergrund hebt er die Gesetzmäßigkeiten, nach denen der Dichter die Themen ändert und weiterentwickelt. 2. *Horazens Brief an Albius* (57-68). Erstveröffentlichung 1971. Das ganze Kapitel ist entsprechend den Prinzipien der „interpretierenden Metrik“ der metrischen Analyse dieses Briefes gewidmet. Aufgrund der statistischen Analyse zeigt der Verf., wie der Dichter einerseits die metrischen Besonderheiten in den analysierten 16 Zeilen, die für römische Dichtung seltensten Kombinationen der Spondeen und Daktylen z. B. (sddd und ssdd) enthalten, andererseits Konvergenzen zwischen Metrum und Inhalt verwendet. Das zeigt aber, welches musikalisch-rhythmische „Akkompagnement“ Horaz zu seinen Gedichten bildet. 3. *Horazens Römeroden* (69-78), 1985 vorgetragener und 1988 publizierter Vortrag. Der Verf. betrachtet einige Diskussionen anregende Fragen, die mit *Römeroden* verbunden sind: die Adressaten der Oden, die Bedeutung *odi profanum vulgus*, die Rolle des *Musischen*, politische Taktik und Grad der Selbstidentifizierung des Dichters und politisches Propaganda. 4. *Musik und Dichtung bei Horaz* (77-930). Erstveröffentlichung 1993. In diesem Kapitel versucht der Verf. die Frage zu beantworten, ob Horazens *Oden* zum Singen bestimmt waren. Nach der Meinung des Verf. *Ode* 4, 11 gibt die Möglichkeit für eine positive Antwort.

Der zweite Hauptteil *Vergil* (95-178) ist vollständig Vergil gewidmet. Er besteht aus 7 Kapiteln: 1. *Einheit und Vielfalt in Vergils Lebenswerk* (97-111). Überarbeitete Fassung des 1983 publizierten Werkes. Hier wird Vergils schöpferischer Weg von der für die späthellenistische Periode charakteristische Kleinkunst bis zur epischen Dichtung aufgrund eines Aspektes betrachtet: Welche sind die Hauptcharakterzüge der Einheit der Gattung- und thematischen Vielseitigkeit des Dichters? 2. *Die Kunst der Vorbereitung in Aeneis-Prooemium* (113-123). Überarbeitete Fassung des 1972 publizierten Werkes. Aufgrund der filigranen Analyse der *Aen. I, 1-*

33 zeigt der Verf., „wie kühn die Konzeption ist, die das Prooemium dem Leser als selbstverständlich suggeriert.“ 3. *Aeneas, Dido und Turnus: Umkehrung in der Aeneas* (125-144). Erstveröffentlichung 2012. Der Verf. analysiert *Aen.*, 6, 450 und 12, 919-952. Nach der Meinung des Verf. sind diese Stellen sehr wichtig für die Erfassung der Aeneas-Dido, Aeneas-Turnus Themen und für die Betrachtung des strukturellen und konzeptualen Standpunktes der Dichtung. Das Prinzip der Umkehrung oder „Spiegelung“ bestimmt im ganzen Aeneis die Beziehungen, die durch die gesetzmäßige Verteilung der Elemente, die durch Polarität oder Ähnlichkeit mit einander verknüpft sind, die kompositionelle und ideologische Einheit der Dichtung bilden. 4. *Einige Gleichnisse und die Entstehung der Aeneis* (141-144). Überarbeitete Fassung des 1974 erschienenen Werkes. Hier sind die Beziehungen einerseits zu einander der in 1 und 7, 1 und 4, 4 und 12, 1, 4, und 6 Büchern bestätigten einzelnen Gleichnisse und andererseits zu den Gleichnissen von Homer und Apollonius Rhodius betrachtet. Der Verf. hebt die Besonderheiten hervor, die die Transformierung der traditionellen Mittel in Vergils Gedichten nachweisen lassen. 5. *Von Ennius zu Vergil: Ein Pferdegleichnis* (145-154). Überarbeitete Fassung des 1969 publizierten Werkes. Der Verf. analysiert die 4 Stellen mit Pferdegleichnis: *Enn. ann.* 514-518, *Hom. Il.* 15, 263-268, *Verg. Aen.*, 11, 492-497, *Apoll. Rhod.*, 3, 1259-1262. Aufgrund der Analyse des Gesamtaufbaus der Enniustexte, der Gegenüberstellung der Vergleiche von Ennius und Homer, von Ennius und Vergil, Ennius und Apollonius Rhodius hebt der Verf. die Details hervor, die bei der Verwendung des Pferdegleichnisses, die Eigentümlichkeiten der Stilistik der oben genannten Dichter aus verschiedenen Epochen bestimmen. 6. *Zu Vergils Erzähltechnik: Beobachtungen zum Tempusgebrauch in der Aeneis* (155-162). Erstveröffentlichung 1970. Der Verf. betrachtet die Besonderheiten des Tempusgebrauchs in *Aeneis*, namentlich des Perfekts und Präsens bei Vergil. Nach seiner Meinung spielen hier nicht linguistische Faktoren die führende Rolle, sondern die Eigentümlichkeiten, die mit der poetischen Technik des Erzählers verbunden sind und die interpretatorische, visuelle, psychologische und andere Aspekte enthalten. 7. *Vergils Geschichtsauffassung in der „Heldenschau“* (163-178). Erstveröffentlichung 1967. Der Verf. betrachtet die s.g. „Heldenschau“ im sechsten Buch von *Aeneis* und zeigt, wie sich in der Vorstellung der Figuren die Geschichtsauffassung verwirklicht, die für den Protagonisten der Dichtung die Zukunft seiner Nachkommen, aber auch für den Dichter selbst organische und dynamische Auffassung der Geschichte ist.

Der dritte Hauptteil *Nach Vergil* (179-256) besteht aus 5 Kapiteln: 1. *Lucan: Der Dichter und die epische Tradition* (181-196). Überarbeitete Fassung

des 1970 publizierten Werkes. Aufgrund der Gegenüberstellung der traditionellen Kriterien Lucans mit Homer, Apollonius Rhodius, Ennius, Vergil und Ovid beschließt der Verf., dass Lucan im traditionellen Sinn kein Epiker, in einem neuen Sinn aber ein Epiker ist. 2. *Mit Vergil gegen Ovid: lo bei Valerius Flaccus* (*Ov. Met.* 1, 583-751; *Val. Fl.*, 4, 444-422 (197-208). Erstveröffentlichung 1977. Der Verf. betrachtet die Begegnungen oder Entfernungen bei der Übergabe der Io-Episode zwischen den beiden Dichtern auf den informationellen, kompositionellen, sprachlichen (die Verwendung der Partizipien) Ebenen. Nach seiner Meinung hat Valerius Flaccus "in vielen Punkten bewusst an die von Vergil gestiftete Tradition des 'Sakralgedichts' angeknüpft." 3. *Tradition und Originalität bei Silius Italicus* (209-224), 2011 publiziertes Werk. Obwohl der Grad der Intertextualität bei Silius Italicus sehr hoch ist, schenkt der Verf. seine Aufmerksamkeit den verschiedenen Aspekten, die die Originalität des Dichters bestimmen können: ruhiger Fluss der Sprache, auffallende Vorliebe für Spondeen, kühne Sprachwendungen, Bildung der Gleichnisse und Aufbau von Allegorien, ungewöhnliche Zahl der Bücher (17), die Akzeptanz der Grundidee von *decus laborum* sowohl am Anfang als auch im Zentralteil der Dichtung u.s.w. 4. *Claudia Quinta beidem Vergilianer Silius Italicus und bei Ovid* (225-243). Überarbeitete Fassung des 1968 publizierten Werkes. Für die Fixierung die Unterstreichung der Unterschiede zwischen dem kunstvollen und individuellen Stil des Silius Italicus und Ovids bietet der Verf. einen morphologischen Stilvergleich zwischen *Fasten* (4, 291-348) und *Punica* (17, 1-47). 5. *Claudian: Proserpinas Webarbeit und mehrfache Intertextualität* (*De raptu Proserpine* 1, 246-275). Erweiterte Fassung des 1989 publizierten Werkes. Besonders erfolgreich scheint es dem Verf. in diesem mythologischen Epos die Verwendung der rhetorischen Technik und der Intertextualität, die sich auf verschiedenen Ebenen verwirklicht; die Wiedergabe der unüberwindbaren Kluft zwischen absoluter Macht und Menschlichkeit, was dem Leser der Kaiserzeit die Möglichkeit der Identifikation mit bestimmten politischen Realien gab.

Der dritte Band ist auch der Poesie gewidmet, aber den Dichtern "die in unterschiedlicher Weise von Konventionen befreit sind". *Die Einführung* (9-13) bietet eine sehr interessante Vorstellung der Kapitel dieses Bandes, zeigt Annäherungen und Distanz zwischen Lukrez, Catul, Elegiker und Ovid.

Der erste Hauptteil *Lukrez* (15-55) besteht aus 4 Kapiteln: 1. *Terror und pavor: Politik und Religion bei Lukrez* (17-29). Erstveröffentlichung 2006. Nach der Meinung des Verf. können wir *Furcht und Schrecken* als zentrales und ständiges Thema des *De rerum natura* von Lukrez bezeichnen, dessen



Ziel aber die Befreiung der Menschen der spätrepublikanischen Zeit vom *terror* und *pavor* ist. Lukrez ist kein Atheist, anstatt der Vergöttlichung von Feldherrn und Machthabern bietet er die Apotheose des Lehrers, "der den Einzelnen nicht versklavt, sondern befreit". 2. *Lukrez und europäische Kultur* (32-55), 2003 publiziert. Hier wird der Weg betrachtet, welcher die Weltauffassung von Lukrez in die europäische Kultur von Cicero bis in unsere Tage gemacht hatte. Die bei ihm bezeugte Symbiose der Dichtung, Philosophie und Naturwissenschaft hatte in verschiedenen Epochen mehr oder minder Verständnis gefunden, wurde aber in der letzten Zeit wieder aktuell. Als Beispiel führt der Verf. Durs Grünbein an.

Der zweite Hauptteil *Catull und die Elegiker* (57-202) umfasst 8 Kapitel. 1. *Catull: Ein Dichter mit europäischer Ausstrahlung* (59-89). Erstmals 1999 veröffentlicht. Hier gibt der Verf. ein schönes Panorama der Einflüsse und Rezeption von Catull in der europäischen Dichtung von der Antike bis zur Gegenwart. In diesem Panorama haben besonderen Platz gefunden: Johannes Secundus, Johannes Grob, Byron, Mörike, Iosif Brodskij. 2. *Natur und Landschaft bei Catull im Vergleich mit Horaz* (91-112). Erweiterte Variante der 1991 publizierten Arbeit. Aufgrund der Analyse von Catulls *carm.*, 46; 5; 34, 9-12; 63; 64; 31 und Horazens *carm.*, 1, 4; 4, 7; 4, 12 kommt der Verf. zum Schluss: "Die Universalität, die Horaz sich im Laufe seines Lebens gleichbleibend hoher Qualität erarbeitet hat, ist bewundernswert, aber die Spannweite des schmalen OEuvres des Bahnbrechers Catull bleibt ein Wunder." 3. *Properz als augusteischer Dichter* (113-124). Erstmals 1982 publiziert. Zwischen Möglichkeiten der Betrachtung der Frage wählt der Verf. Eine Richtung, wie bei ihm augusteisches Rom vorgestellt ist. Nach der Meinung des Verf. müssen wir zwischen Vätern der Dichtung der Keiserepoche neben Ovid einen bedeutenden Platz auch dem Properz geben. 4. *Properz und die Architektur der augusteischen Zeit* (125-137). Erstveröffentlichung 2012. Der Verf. betrachtet Elegien von Properz 2, 31; 4, 1. Obwohl sich der Dichter im ersten Ekphrasis-Gedicht nur auf die Beschreibung des Apollostempel oder möglicherweise nur auf die des porticus dieses Tempels beschränkt, ist Hauptpathos der Begeisterung des Dichters nach der Meinung des Verf. durch *Die Verlagerung des Zentrums der Welt von Griechenland nach Rom* hervorgerufen. In dem zweiten Gedicht schenkt der Dichter die Aufmerksamkeit dem Vergleich der augusteischen Architektur mit der Frühzeit. Im Unterschied zum wachsenden und aufsteigenden Rom, sind in den Elegien des Properz auch die Ruinen der alten, einst blühenden und im Laufe der Zeit zerstörten Städte nicht außer Acht geblieben, als deren Symbol fungiert Vei (4, 10, 24-30). Der Verf. kommt zu folgenden Schluss: "Multivalenz der Bilder" ist charakteris-

tisch, „aber alle genannten Bilder wirken zusammen, das *ingenium* und das künstlerische Schaffen des Dichters in seinem bleibenden Wert zu bestätigen.“ 5. *Properz und Tibull: zwei gegenläufige Lebenswege* (139-162). Erstveröffentlichung 2004. Der Verf. unterstreicht, wie Streitbar in gegenwärtigen Forschung die Frage ist, welchen von beiden Dichtern man bevorzugen sollte. Dann bietet er eine vergleichende Betrachtung der Werke dieser Dichter aufgrund verschiedener Parameter an. Nach seiner Meinung ist Properz zwischen augusteischen Elegikern am feuersten und intellektuellsten; Properz spielte „unter seinen Mitstreitern eine geradezu sokratische Rolle“. 6. *Von Tibull zu Ovid* (163-171). 1983 publiziertes Werk. Hier wird die Frage der Tibullrezeption bei Ovid betrachtet. Nach der Meinung des Verf. trotz vieler Unterschiede (z. B. entwickelt Ovid in jeder einzelnen Elegie nur ein Thema, Tibull aber viele), in der Gestalt von Ovid „hat Tibull den grössten Verehrer und einen Dichter, der von ihm viel mehr als alle anderen gelernt hatte“, aber „keiner sich in seiner Nachfolge weniger sklavisch verhalten“ ist „als Ovid“. 7. *Populus bei den Augusteern, besonders bei den Elegikern* (173-184). Publiziert 2005. Der Verf. behandelt die Frage von dem Verständnis und gegenseitigen Verhältnisse des Begriffes *populus* bei Vergil, Horaz, *Corpus Tibullianum*, Properz und besonders bei Ovid. 8. *Die Gestalt der Geliebten: Von Catull und Properz zu Ovid* (185-202). Erstveröffentlichung. Der Verf. erforscht den Weg, der in der Epoche große Entdeckungen im Eros-Bereich die Gestalt der Geliebten gemacht hatte – von der Frau, die Catull mit einer Göttin verglich bis zu einer Geliebten bei Ovid, die der Dichter nur auf den menschlichen Bereich beschränkt.

Der dritte Hauptteil *Ovid* (203-277) besteht aus 7 Kapiteln: 1. *Ovids Amores und sein Gesamtwerk* (207-215). 2000 publiziert. Nach dem Vergleichen von *Amores* mit anderen Gedichten von Ovid beschließt der Verf.: „In diesem Werk sind fast alle poetische Wege seines Lebens vorgezeigt.“ 2. *Umgangssprachliches in Ovids Amores* (217-232). Kurzfassung des 1998 publizierten Werkes. Der Verf. akzeptiert vom ersten Augenblick an eine für die augusteische Dichtungssprache ganz unerlaubte sprachliche Schicht – Elemente der Umgangssprache – in *Ovids Amores*, womit der Dichter „gerade mit einfachsten sprachlichen Mitteln stärkste Wirkung“ erzielt. 3. *Ovids Heroiden: Romanisierung und Identitätsschöpfung* (233-239). Überarbeitete und verkürzte Fassung des 2008 veröffentlichten Werkes. Der Verf. betrachtet das Phänomen der Romanisierung in *Ovids Heroiden* aufgrund einiger Aspekte und meint, dass die Romanisierung der griechischen Elemente bei Ovid zur Bildung der neuen römischen Identität diene. 4. *Ovids Briseis-Brief* (241-252). Überarbeitete und verkürzte Fassung des 1978

veröffentlichten Werkes. Der Stoff dieses Briefes ist von Homer, die emotionale Färbung der Elegie und hinzu kommt noch ein rhetorisches Element. Ovid liest das Epos als Elegiker. 5. *Ovid und der Vergilianer Balderich: Briefwechsel zwischen Paris und Helena* (253-257), Publiziert 1982. Der Verf. ist Anhänger der Echtheit des doppelten Briefes. Er ist gegen die verbreitete Meinung, dass für den mittelalterlichen Dichter Balderich Ovid die Hauptquelle des Einflusses war und betont, dass man bei Balderich die Spuren des vergilianischen Geistes finden könne. 6. *Dichter und Leser – am Beispiel Ovids* (259-268), Erstveröffentlichung 1981. Die Frage betrachtet der Verf. in drei Richtungen: welcher Art das Publikum – Leser des Dichters – ist, wie der Dichter dieses Publikum zu beeinflussen versucht und welche Auswirkung die Eigenart der Zuhörerschaft auf die Gestalt des Werkes hat? 7. *An eine junge Dichterin* (269-277), 1995 publiziert. Nach der an eine jungen Dame gewidmeten *Trist.*, 3,7 in einer ausführlichen Betrachtung, vergleicht der Verf. diesen Brief mit Horazens Brief an Albius und unterscheidet zwischen Ovids und Horazens Ansichten.

Sogar dieser schematische Überblick der neuen in drei Bänden vereinigten Begleitlektüre von Michael von Albrecht gibt eine Vorstellung über Maßstäbe, Vielseitigkeit behandelter Probleme und ihre große Bedeutung nicht nur für die Spezialisten, sondern auch für das breite Leserspektrum. Mit diesem Werk hat einer der glänzendsten Vertreter der gegenwärtigen Geisteswissenschaften einen völlig neuartig aufgebauten Begleiter zu seinem zweibändigen Standardwerk verfasst. Die für die *Geschichte der römischen Literatur* charakteristische Konsequenz der Epochen, Gattungen und Autoren und deren Allumfasstheit ist in diesem Werk mit einer für die vertiefende Forschung charakteristischen Akribie bei der Heraushebung einzelner Problemen ergänzt. Sie beide können wir als bestes Gesamtwerk im Bereich der modernen Literaturgeschichtsschreibung betrachten. Michael von Albrecht, das Mitglied des Redaktionskollegiums unserer Zeitschrift, feierte 2013 seinen 80. Geburtstag. Mit diesem Werk, das seiner lieben Frau Ruth gewidmet ist, hat er zahlreichen Schätzern der Antike ein hervorragendes Geschenk gemacht. Im Namen der georgischen Kollegen und Freunde wünschen wir ihm ein langes Leben und viele Erfolge zur Ehre unserer alten und gleichzeitig immer jungen Altertumswissenschaft.

Dimitar Iliev (Sofia)

## **A New Opportunity for Regional Scholarly Partnership**

An international EpiDoc XML Workshop took place between 03. and 07.09.2013. at the Sv. Kliment Ohridski University of Sofia. It was one of a series of events that include EpiDoc training and are held on several occasions in different institutions around the globe each year. Its target audience are scholars dealing with ancient epigraphy and willing to participate in digitization initiatives or start their own projects in this field.

EpiDoc is a subset of TEI, and TEI is a set of rules, standards, and guidelines for the artificial mark-up language XML proposed by an international scholarly consortium. To understand the full potential of this tool for electronic description for philological and antiquarian purposes, first one needs to understand how a mark-up languages works, which was a part of the introductory first day of the 4-day event. The trainers, Gabriel Bodard and Simona Stoyanova from King's College, London, introduced the idea of textual tagging to an audience of 14 scholars from Bulgaria, Macedonia, Serbia, Croatia, Georgia, and Romania. It proves that, for a classicist and/or an epigrapher, which was the professional profile of most of the trainees, the idea of a meta-language describing all the features of a text and its material carrier is not unfamiliar at all. XML (eXtensible Mark-up Language) is a set of rules, both machine - and human-readable, that can describe any feature of an epigraphic monument. It achieves this goal thanks to a set of labels, or tags, encompassing and describing any piece of information from or about the monument. These tags, called *elements*, can be contained within each other in a complex hierarchy and can also contain more specific *attributes* which have a usually pre-determined range of *values*.

Using a set of elements with their attributes and values for a description of an object – not only an epigraphic monument but any object, for that matter – needs to conform to certain rules. The general rules for creating a well-formed document are usually the hardest for a beginner to get used to. This is attained through the use of special editors of XML code, with one of which, oXygen, the trainees got acquainted in the second day of the event.<sup>1</sup> But there is more to that. On each occasion, the encoders may define themselves their own set of rules what should the hierarchy of elements and their attributes be like. But, for philological purposes, this work has been already done by the international consortium known as TEI (Text Encoding Initiative).<sup>2</sup> The TEI guidelines, currently in their 5<sup>th</sup> version, contain a more than 900-pages' worth of elements, attributes, and values. This is a successful attempt to cover all the possible cases that could present themselves before the researchers when they need to encode a text in digital form for philological purposes. Of this inexhaustible hoard of solutions to very particular problems, the specific features applicable for epigraphic and papyrological documents were derived and ordered by EpiDoc.

EpiDoc is a common effort conceived at King's College, London and further developed internationally to elaborate an accurate and detailed set of elements for the describing of ancient inscriptions or papyri.<sup>3</sup> Its core was first designed for the electronic publication of Charlotte Roueché's epigraphic corpus *Inscriptions from Aphrodisias*.<sup>4</sup> Later, the initial achievements of EpiDoc were applied and expanded by diverse initiatives such as: *The US Epigraphy Project*;<sup>5</sup> *The Vindolanda Tablets Online*;<sup>6</sup> *Curse Tablets of Roman Britain*;<sup>7</sup> *Ancient Greek and Latin Inscriptions from Upper Macedonia, Aegean Thrace and Achaia*,<sup>8</sup> and others. Presently, teams of scholars are using the EpiDoc schemas to present in digital form the inscriptional heritage of Roman Tripolitania, the Northern Black Sea coast, etc. Since 2010, a team of Bulgarian epigraphers from the University of Sofia has

---

<sup>1</sup> In the vast world of XML editing software, oXygen is considered one of the best solutions when it comes to philological work. See <http://www.oxygenxml.com/>.

<sup>2</sup> For more information about the initiative, as well as a detailed description of their tag-set, see <http://tei-c.org>.

<sup>3</sup> The current guidelines and more information about the initiative can be found at <http://epidoc.sf.net>.

<sup>4</sup> <http://insaph.kcl.ac.uk/iaph2007/index.html>.

<sup>5</sup> <http://usepigraphy.brown.edu/>.

<sup>6</sup> <http://vindolanda.csad.ox.ac.uk/>.

<sup>7</sup> <http://curses.csad.ox.ac.uk/>.

<sup>8</sup> <http://pandektis.ekt.gr/pandektis/handle/10442/326>.

been working on an electronic database of inscriptions from ancient Thrace and Moesia Inferior in the framework of the Telamon Project whose site will be up and running in the first months of 2014. It was by the joint effort of the Telamon crew, led by Prof. Mirena Slavova, and the Digital Humanities Programme to the "Alma Mater" Centre for Excellence in Humanities at the University of Sofia, whose head is Assoc. Prof. Dimitar Birov, that the whole event was planned, organized, and funded.

The purpose of all the EpiDoc trainings is twofold. On the one hand, it is a great opportunity for many researchers around the world to expand quickly and easily their competences in a new, fast-growing and fascinating interdisciplinary domain. On the other hand, all the participants in this as well as the other trainings were encouraged to start their own projects, simultaneously applying and enhancing the possibilities of EpiDoc XML. The standards developed by EpiDoc are not set once and for all but could be perfected with the inclusion of new monuments from new regions, with their own peculiarities and difficulties for the encoder. The Balkans and the Black Sea are one of the regions with the richest and most diverse epigraphic heritage left from antiquity. At the same time, the peculiarities of many of the monuments are shared throughout the area. The common local past is quite often asserted by common ethnonyms, religious and secular institutions, as well as sometimes common prosopography and onomastics. Thus, getting together to work on particular problems connected with the description and representation of ancient inscriptions in digital form was the first step in a long collaborative process. A process whose initial stage will be the building of a network of specialists from the countries of the Balkan Peninsula and the Black Sea. And whose final stage will hopefully be achieved with the building of a network of local digital epigraphic collections.

Δημήτριος Μαντζίλας (Θράκη)

## *The Behistun Inscription and the Res Gestae Divi Augusti*

Intertextuality between Greek and Latin texts is well known and – in recent decades – has been well studied. It seems though that common elements also appear in earlier texts, from other, mostly oriental countries, such as Egypt, Persia or Israel. In this article we intend to demonstrate the case of a Persian and a Latin text, in order to support the hypothesis of a common Indo-European literature (in addition to an Indo-European mythology and language).

*The Behistun Inscription*,<sup>1</sup> whose name comes from the anglicized version of Bistun or Bisutun (Bagastana in Old Persian), meaning “the place or land of gods”, is a multi-lingual inscription (being thus an equivalent of the Rosetta stone) written in three different cuneiform script extinct languages: Old Persian, Elamite (Susian), and Babylonian (Accadian).<sup>2</sup> A fourth version is an Aramaic translation found on the

---

<sup>1</sup> For the text see Adkins L., *Empires of the Plain: Henry Rawlinson and the Lost Languages of Babylon*, New York 2003; Rawlinson H. C., *Archaeologia*, 1853, vol. xxxiv, 74; Campbell Thompson R., *The Rock of Behistun*, In Sir J. A. Hammerton (ed.), *Wonders of the Past*, New York 1937, II, 760-767; Cameron G. G., *Darius Carved History on Ageless Rock*, *National Geographic Magazine*, 98 (6), December 1950, 825-844; Rubio G., *Writing in Another Tongue: Alloglottography in the Ancient Near East*, in: S. Sanders (ed.), *Margins of Writing, Origins of Cultures*, Chicago 2007, 33-70 (= *OIS*, 2); Hinz W., *Die Behistan-Inschrift des Darius*, *AMl*, 7, 1974, 121-134 (translation).

<sup>2</sup> For the different versions of the text, see Kent R. G., *Old Persian, Grammar, Texts, Lexicon*, New Haven 1953 (= *AOS*, 33); von Voigtlander E. W., *The Bisutun Inscription of Darius the Great, Babylonian Version*, London 1978 (= *Corpus Inscriptionum Iranicarum* II); Greenfeld J. C., Porten B., *The Bisutun Inscription of Darius the Great, Aramaic Version*, London 1982 (= *CII* V); Schmitt R., *The Bisutun Inscription of Darius the Great. Old Persian Text*, London 1991 (= *CII*, Part I, vol. I, texts I), to mention just a few.

island of Elephantine in Egypt, which follows the Babylonian text almost word for word.

The inscription, located on Mount Behistun in the Kermanshah Province of Iran, is approximately 15 metres high by 25 metres wide and is located 100 metres up a limestone cliff above an ancient road connecting the capitals of Babylonia and Media (Babylon and Ecbatana, respectively). The Old Persian text contains 414 lines in five columns; the Elamite text includes 593 lines in eight columns, and the Babylonian text has 112 lines. The inscription was illustrated with a life-sized bas-relief of Darius I, the Great, holding a bow as a sign of kingship, with his left foot on the chest of the pretender Gaumata. The River Faravahar floats above, giving its blessing to the king, an iconography repeated later in several Roman emperors' triumphs. After many misinterpretations of the figures that accompany the inscription it is now accepted that it mainly depicts Darius the Great, attended to the left by two servants, and ten one-metre figures to the right, with hands tied and rope around their necks, representing conquered peoples.

A similar piece of art is found at Taqwasân or Taq-e Bostan or Taq-i-Bustan. It consists of large rock relief from the era of the Sassanid Empire of Persia, the Iranian dynasty which ruled western Asia from 226 to 650 AD. It is located in the heart of the Zagros Mountains. The carvings include representations of the investitures of Ardashir II (379-383) and Shapur III (383-388) and are the most impressive of the 30 surviving Sassanid relics of the Zagros Mountains.

Naqsh-e Rajab is an archaeological site east of Istakhr and about 12 km north of Persepolis. It contains four limestone rockface inscriptions and bas-reliefs that date from the early Sassanid era. Two of the carvings are the investiture inscriptions of Ardashir I (ca. 226-241), the founder of the dynasty and of Ardashir's successor, Shapur I (ca. 241-272). A third bas-relief, known as "Shapur's Parade" celebrates the king's military victory in 244 BC over the Roman emperor Valerian I and Philip the Arab. The fourth and last bas-relief and inscription is attributed to Kartir, high priest under Shapur I and his sons Hormizd I (ca. 272-273) and Bahram I (ca. 273-276). Seven more oversized rock reliefs depicting monarchs of the Sassanid period (Ardashir I, Shapur I, Bahram II in two reliefs, Narseh, Hormizd II) have been found at Naqsh-e Rostam, together with four inscriptions, which we shall deal with after the presentation of the two basic texts.

Authored by Darius the Great between 522 BC (the date of his coronation as king of the Persian Empire) and 486 (his death), the Behistun



Inscription begins with his brief autobiography, including his ancestry and lineage. Later on, he provides details of a sequence of events following the deaths of Cyrus the Great and Cambyses II in which he fought nineteen battles in a period of one year (ending in the December of 521 BC) to stamp out multiple rebellions throughout the Persian Empire. His military success was attributed to Ahura Mazda, the supreme divinity of the Zoroastrian faith.

Many scholars worked for several years in a multi-national effort to translate the Old Persian version, using the Zoroastrian book Avesta as a key, followed by the Elamite and Babylonian texts, which are translations of the Old Persian one. The first translation based on all three versions was made in 1911 by F. H. Weissbach, trying to fill in the lacunary state of every text, but this masked their originality.<sup>3</sup>

*The Res Gestae Divi Augusti*<sup>4</sup> (= The acts/deeds/achievements/successes of the Divine Augustus) is the funerary inscription of Augustus, giving a first-person record of his life and deeds. The text consists of a short introduction, 35 body paragraphs, and a posthumous addendum. There are four main sections: political career, public works, military accomplishments and a political statement. According to the text it was written just before Augustus' death in AD 14, but it was probably written years earlier and is likely to have undergone many revisions. The original, which has not survived, was placed in front of Augustus' mausoleum. Many copies of the text were made, three of which have survived in Turkey<sup>5</sup>: *The Monumentum Ancyranum*, almost a full copy, written in the

---

<sup>3</sup> See Grillot-Susini F., Herrenschmidt C., Malbran-Labat F., La version élamite de la trilingue de Behistun: une nouvelle lecture, *Journal Asiatique*, 281, 1-2, 1993, 19-59, who briefly explains the history of the text and provides a transcription and translation of it in French. We based our work on this translation, which we also compared with the one by King L. W. and Thompson R. C., *The Sculptures and Inscription of Darius the Great on the Rock of Behistun in Persia: A New Collation of the Persian, Susian and Babylonian Texts, with English translations*, London 1907. The editions do not agree on the division of the text into paragraphs and there are discrepancies between the three versions which complicate matters. For the division into paragraphs, we used the King & Thompson proposal.

<sup>4</sup> The bibliography concerning the text is extensive. It can be found in the most recent editions by Cooley A., *Res Gestae Divi Augusti: Text, Translation and Commentary*, Cambridge 2009 and Scheid J., *Res Gestae Divi Augusti: hauts faits du divin Auguste*, Paris 2007, which replaced the momentous old edition of Gagé J., *Res Gestae Divi Augusti ex monumentis Ancyrano et Antiocheno latinis*, Paris 1935, but not its *apparatus criticus*.

<sup>5</sup> See Thonemann P., A Copy of Augustus' *Res Gestae* at Sardis, *Historia*, 61, 3, 2012, 282-8, who identifies a fragmentary Greek inscription (Sardis, VII.1 no 201) as a fragment (chapters 21-2) of a hitherto unknown copy of the *Res Gestae*, thus being the

original Latin with its Greek paraphrase, the *Monumentum Apolloniense*, with fragments of the Greek text, found at Apollonia and the *Monumentum Antiochenum*, with fragments of the Latin text, found at Antioch.

Both of the ruling writers write in the first person declaring who they are and what they have achieved during their lives. They are both the rulers of the world (RG pref; B 1), Augustus being a god and Darius the king of kings. In the *Behistun inscription* there follows a detailed reference to the royal dynasty of Darius (B 2-4) and the attribution of the achievements to a single deity (*passim*), a part which has no equivalent in the *Res Gestae*. The description of the countries and nations conquered (some of the countries are common to both texts, such as Armenia, Egypt, Arabia, Parthia, Media and Syria) is more detailed in Augustus' declaration (25-33), which also includes countries not mentioned by name but described in geographical terms). He gave more emphasis to the alliances he created, unlike Darius (6-9), whose titles (1) are limited to those conferring political power, while Augustus had also religious power (1, 7). Thus the *Res Gestae* offers an insight into Augustus' political career, the offices and political honours that he held. Augustus also lists numerous offices he refused to take and privileges he refused to be awarded, something which has no equivalent in the *Behistun inscription*.

The first column of the Persian text ends with the murder of Smerdis by his brother Cambyses (the predecessor of Darius, 10-12), the coup of Gaumata the Magian and the restoration of the kingdom (13-5) and the rebellions of Assina of Elam and Nidintu-Bel of Babylon (16-9), a theme which continues on column two (20-1). The text continues with details of a series of revolts: Martiya of Elam (22-3), Phraortes of Media (24-5), the Armenians (26-30), the Medes (31-4), the Parthians (35-7, extending onto column three), Frada of Margiana (38-9), Vahyazdata of Persia (40-8), the second Babylonian revolt of Arakha (49-51, expanding to the beginning of column four). At the end of this list, Darius offers a summary of his military achievements (52-4) and calls on Ahuramazda to be his witness (55-7). A strange part of the inscription contains blessings and curses respectively for those who accept the content of it and preserve the text from damages and for those who deny or raise doubts about it and try to damage the sculptures (56-67). Darius then mentions his helpers (68-9), whose families he wanted protected by the next king. The text was inscribed and read out before him (a procedure probably followed for

---

first to be recorded outside the province of Galatia. Ancient Galatia was an area in Central Anatolia in modern Turkey.

Augustus too) and sent to all the provinces of the Persian Empire (just like the *Res Gestae* was sent to all the Roman Empire). It was accompanied by a figure of Darius and his lineage, while Augustus put it on the walls of his own Mausoleum. Column five deals with a new rebellion of Elam (71-3) and the war against the Scythians (74-6), returning to the king's achievements, a part that could have been integrated with his other achievements rather than being separated from them.

One difference between the two texts lies in the fact that Augustus avoids, out of abomination, to mentioning either the murderers of his father (after adoption) Caesar or his enemies during the civil wars, while Darius, names all his enemies, in order to blacken their name throughout history. They both conceal obscure aspects of their reign and present the assassinations they ordered as an inextricable part of their effort to impose "peace" and internal coherence in their kingdom or empire. This is the reason why the reliability of these texts is under research; nonetheless, despite their 'omissions', they are important documents, which reflect the notion of the powerful leader, father of his nation, who was responsible for conquering new nations and thus adding them to his empire or kingdom. In summary, they are a fragmentary representation of historical reality.<sup>6</sup>

There is no mention of Darius' acts of charity for his people; his description is limited to his external victories. On the contrary, Augustus, who also underlines his military triumphs (3 sq.), devotes a large part of his *Res Gestae* to his deeds in the public domain (census, organization of games and various spectacles, distribution and donations of money, land and grain to the plebs, the soldiers, the mercenaries and the municipal towns, 15-8). Having a triple connection to the Roman religion (being himself a god, a priest and a devotee), he spent time and money on the revival of obsolete deities and the restoration of their temples (19-21) as part of a general plan to construct impressive buildings in Rome and in the provinces. After a declaration of the Romans' approval of the reign and deeds of Augustus (34-5), the work ends with a small appendix, a summary written post mortem in the third person.

By their very nature both texts, whose literary genre is still the subject of research (autobiography, *encomion*, *apotheosis*, *res gestae*, *elogium*, *cursus honorum*, formal report, memoir, testament, resume, mini-history and so on), are less objective history and more propaganda, self-congratulation,

---

<sup>6</sup> Grenade P., *Essai sur les origines du principat*, Paris 1961, 354.

self-advertisement and pride.<sup>7</sup> We think of each one of them as an autocommemorative self-encomion, dictated by the king or emperor to his scribes in praise to himself, in order to preserve his memory for the future. Both of the rulers attempt to influence how future generations will perceive (and judge) not only their achievements, but also their ideology, *auctoritas* and virtues, all of which were in line with the mentality of the people they ruled.

The *Behistun Inscription* and the *Res Gestae Divi Augusti* seem to have a common (oriental?) background, as the presence of analogous texts indicates.<sup>8</sup> Earlier texts which display common elements are Babylonian. The first one is found at Pasargadae, the capital of Cyrus the Great (559-530 BC) and also his last resting place (and the resting place also of Cambyses II, his son and successor, who moved the Persian capital to Susa; both kings are mentioned in Darius' inscription as well), which lies in ruins 43 kilometers from Persepolis. No trace of any inscription survives, and there is considerable disagreement as to the exact wording of the text. Strabo reports that it spoke of Cyrus, who gave the Persians an empire, and was king of Asia. Later on, during the Arab hegemony, the inscription in the tomb was replaced by a verse of the Qur'an, and the tomb became known as *Qabr-e Madar-e Sulaiman*, or the tomb of the mother of Solomon.

The second comparable text is carved into the Ka'ba-ye Zartosht, meaning the "Cube of Zoroaster". This is an Achaemenid-era tower-like construction at Naqsh-e Rostam, an archaeological site just northwest of Persepolis, about one kilometer away from Naqsh-e Rajab (see above). The

---

<sup>7</sup> For the nature and genre of *Res Gestae Divi Augusti*, see Scheid, XLIII-LIII; Bosworth B., Augustus, the *Res Gestae* and Hellenistic Theories of Apotheosis, *JRS*, 89, 1999, 1-18; Levi M. A., La composizione delle *Res Gestae Divi Augusti*, *RFIC*, 25, 1947, 187-210.

<sup>8</sup> The genre of the *Res Gestae*, a subdivision of historiography, is represented in Latin literature by one more work, written by Ammianus Marcellinus, who composed a history of the Roman empire from the accession of Nerva (96 AD) to the death of Valens at the Battle of Adrianople (378 AD), in effect writing a continuation of the history of Tacitus. It was originally in thirty-one books, but the first thirteen are lost. The surviving eighteen books cover the period from 353 to 378. Thus it is not an account of the achievements of a person, but a description of events by a contemporary. For more details, see two recent contributions: Kelly G., *Ammianus Marcellinus: The Allusive Historian*, Cambridge University Press 2008; Barnes T. A., *Ammianus Marcellinus and the Representation of Historical Reality*, Ithaca 1998 (= Cornell Studies in Classical Philology). A later imitation is *Res gestae saxonicae sive annalium libri tres*, a chronicle of 10<sup>th</sup> century Germany written in Latin by Widukind of Corvey, who wrote as a Saxon, proud of his people and history, beginning his annals, not with Rome, but with a brief synopsis derived from the orally-transmitted history of the Saxons.

structure, which is a copy of the building at Pasargadae, was built by Darius I (ca. 521-486 BCE) when he moved to Persepolis, or by Artaxerxes II (r. 404-358 BCE) or possibly by Artaxerxes III (ca. 358-338 BCE). According to older theories, the structure was once alternatively a fire altar, an eternal-flame memorial to the emperors whose tombs are located a few meters away or a safety box for the “paraphernalia of rule”. Today, most scholars consider the structure to be an Achaemenid royal tomb.

The Sassanid-era wall surrounding the structure has four inscriptions dating to the 3<sup>rd</sup> century. The trilingual inscription<sup>9</sup> of Shapur I (who ruled from 241 to 260 AD) is on the eastern (Middle Persian text), western (Parthian text) and southern (Greek text) walls. It was given the name the *Res Gestae Divi Saporis*.<sup>10</sup> In 29 paragraphs (stretching on 70 lines), we learn about Shapur, king of kings of Iran and non-Iran, whose lineage is from the Gods, son of the Mazda. It gives a meticulous account of his genealogy, and lists the countries that form his empire (some of which also appear in other texts, e. g. Armenia, Parthia, Media, Assyria, Cilicia, Mesopotamia, Arabia etc.). His empire even included an area captured from the Roman Empire. He also gives a detailed list of influential rulers and persons who had lived under Papak, his father, and then lived under his own rule (20-9). This part reminds us of the -shorter- list found in the *Res Gestae Divi Augusti* (31-3). He refers -in exhaustive detail- to his three military campaigns, the innumerable battles he fought and all the towns he defeated, giving special emphasis to the victory over Gordian III,

---

<sup>9</sup> For this specific inscription, the philological problems that arise and the suggestions made by the scholars over the years, see Boyce M., On the Zoroastrian Temple Cult of Fire, *JAOS*, 95, 3, 1975, 454-465; Frye R. N., Persepolis Again, *JNES*, 33, 4, 1974, 383-386; Gropp G., Ka'ba-ye Zardošt, *Encyclopaedia Iranica*, OT, 7, New York 2004; Goldman B., Persian Fire Temples or Tombs?, *JNES*, 24, 4, 1965, 305-308; Herzfeld E., *Archaeological History of Iran*, London 1935.

<sup>10</sup> The first edition of the text in three languages was by Sprengling M., *Shahpuhr I, the Great on the Kaabah of Zoroaster (KZ)*, *AJSI*, 57, 1940, 341-420, followed by his *Third Century Iran, Sapor and Kartir*, Chicago 1953, with photographs. The Greek text formed the basis of the translation by Maricq A., *Res Gestae Divi Saporis*, Syria, 35, 1958, 295-360 (= *Classica et Orientalia*, 5), with his detailed study together with Honigmann E., *Recherches sur les Res Gestae Divi Saporis*, Brussels 1953 (= *Mémoires de l'Académie royale de Belgique, Classe des lettres et des sciences morales et politiques*, 47. 4) reviewed by Guey J., in *REA*, 57, 1953, 113-122, who himself wrote “Autour des *Res Gestae Divi Saporis*: I. Deniers (d'or) et deniers d'or (de compte) anciens”, *Syria*, 38, 1961, 261-274; see also Gagé J., *La montée des Sassanides*, Paris 1964; MacDonald D. J., *The Genesis of the Res Gestae Divi Saporis*, *Berytus*, 27, 1979, 77-83; Mazzarino S., *La tradizione sulle guerre tra Shapur I e l'Impero romano*, *AAntHung*, 19, 1971, 59.82.

Valerian I and Philip the Arab. Two major differences between this text and others of the same kind are the use of the first person plural and the attribution of Shapur's achievements to all the gods.

There is a Middle Persian inscription of the high priest Kartir below Shapur's on the eastern wall of the "Cube of Zoroaster". Kartir, the Magi-master, describes, in 19 paragraphs, his loyalty to the King of the Kings (an expression found also in the *Behistun inscription* and in the *Res Gestae Divi Saporis*), namely Shapur (or Shalpuhr), who gave him authority and power in matters of divine services throughout the whole empire in the magus-estate. Ahura Mazda (also mentioned in the *Behistun Inscription*) reappears here as well, as Kartir functions as the magus-master of the deity. After the king's death, the priest continued working with his son and successor Hormizd and later, when Hormizd died, with Varahran, his brother and lastly with the second Varahran, named after his late father. Over the years, Kartir established his divine power throughout the kingdom and augmented his titles and honors. The text is written in the first person. A large part of the inscription is repeated almost word for word, every time the priest finds himself in the service of a new King of the Kings. At the end he confirms that he has written this inscription so that future readers would know who he was. An important difference, at first sight, is that the narrator is a religious and not a political leader, even though, it is quite obvious that he also had strong political influence.

Antiochus I of Commagene (ca 86-38 BC), half Armenian and half Greek, was a loyal Roman ally and friend (Philoromaioi) who managed to keep Commagene independent from the Romans. On his tomb-sanctuary at Mount Nemrut (Nemroud-Dagh or Nemrut Dağı) but also at the royal palace (Eski Vale) he built at Arsameia several inscriptions in Greek were found commemorating his public works program and how he glorified the city and enumerating the deities of the dynastic pantheon who received both Greek and Iranian names,<sup>11</sup> adding a religious dimension to the political deeds, since Antiochus I was worshipped as a living god, the same way that was Augustus.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> The most important inscription can be found in W. Dittenberger (ed.), *Orientalis Graeci Inscriptiones Selectae*, Leipzig 1903, repr. Hildesheim, 1960, I, 383, 1. 54 f.; cf. also Arsameia inscr., 1. 8 f.

<sup>12</sup> As Gagé J., 1935, 32, n. 1, points out, the *Res Gestae* have been compared to several religious texts, such as the ἱεράξις of Osiris and Isis found at their steles at Nysa, the *gesta* attributed to Jupiter himself (see Lact., *Div. Inst.*, I. 11. 33), Hadrian's inscription in the Pantheon of Athens (Pausan., I. 5. 5). The same scholar rejected any direct connection (suggested by M. Wilcken) concerning the formula *primus et solus feci* (RG,

Leaving Asia and returning to Rome, we find the epitaph of Lucius Cornelius Scipio Barbatus, who died around 280 BC. He was one of the two elected Roman consuls in 298 BC, who led the Roman army to victory against the Etruscans near Volterra. Moreover, he was the father of Lucius Cornelius Scipio and Gnaeus Cornelius Scipio Asina and great-grandfather of Scipio Africanus about whom Cicero wrote the famous *Somnium Scipionis* between 54 and 51 BC.<sup>13</sup> His sarcophagus was discovered in the Tomb of the Scipios (the only one to survive intact there), and is now in the Vatican Museum. It preserves his epitaph, in four lines, written in Old Latin Saturnian meter. It seems that some text from the first part of the epitaph (two Saturnian verses) has been roughly erased, probably by a later family member, who found this text controversial or unsatisfactory from the family's point of view, a philological problem that has not been solved yet.<sup>14</sup> It is written in the third person and refers briefly to his genealogy, his *virtus* in relation to his appearance, the offices he held and the provinces he captured. It is possible that the *Res Gestae Divi Augusti* included some elements (receptions) taken from this text, although the intertextuality with other texts outside the Roman Empire is more than obvious, as we have already shown.

A final text can be found in the *New Testament*, proving one more time that the Greco-Roman and the Biblical tradition have common background at various levels, from somewhat similar legends and elements, to the depiction of characters and situations. It is a list of nations in Acts written in Greek (Πράξεις), which closely resembles that of the regions and peoples of the *Behistun inscription*<sup>15</sup> (and of the *Res Gestae*, we would like to add; Πράξεις is also one of the Greek equivalents for *Res*

---

16), between the Roman text and the inscription of the founder of Axoum at Adoulis in Ethiopia (see Dittenberger, I, 199, 30), because the formula also exists in several Greek orators such as Demosthenes or Isocrates

<sup>13</sup> *Somnium Scipionis* is a part of the sixth book of the philosophical treatise *De Re Publica*; see Mantzilas D., Cicero, *Somnium Scipionis*, Athens 2005 (in Greek).

<sup>14</sup> See Flower H. I., Ancestor Masks and Aristocratic Power in Roman Culture, Oxford 1996, 173-177; Id. The Art of Forgetting: Disgrace and Oblivion in Roman Political Culture, Chapel Hill 2003, 55-57.

<sup>15</sup> See the interesting article by Taylor J., The List of the Nations in Acts 2: 9-11, RB, 106, 3, 1999, 408-420, who provides earlier scholarship and interpretations. He is the second (after Görg M., Apg 2, 9-11 in außerbiblischer Sicht, Biblische Notizen, 1, 1976, 15-8) to observe the similarities with the list of countries in the *Behistun inscription* (where there are 13 regional or ethnic names referring to the central and western parts of the Persian Empire), eight of which appear in both texts). We would like to expand this line of thinking to include the *Res Gestae Divi Augusti* as well.

*Gestae*). It contains a description of the feast of Pentecost, where “men from every nation under heaven” [sic] were present. Among them we find Parthians, Medes, Elamites, Romans, Jews and Arabs together with inhabitants of Mesopotamia, Asia, Phrygia, Egypt, Libya, and Armenia or Syria (the last two countries do not appear clearly and have been included on the basis of reconstruction of the text by experts).

Equivalent lists appear in the Table of Nations descended from the sons of Noah found in Genesis 10 or in Philo’s account of the distribution of Jews throughout the world,<sup>16</sup> both descriptions of the Jewish Diaspora. In addition, Paulus Alexandrinus<sup>17</sup> offers a list of countries matched with the signs of the zodiac and Curtius Rufus<sup>18</sup> describes the kingdoms conquered by Alexander the Great, the number of which coincides with that of the Persian (and the Latin) text.<sup>19</sup> From a later date there are examples from the Meroitic kingdom (ca. 252/3 AD), attested by a series of Demotic and Greek inscriptions from the island of Philae on the Nile, most notably one in which a king of Axum, Ezana (maybe around 325 AD), describes his deeds against various people he had conquered, always with divine intervention.<sup>20</sup>

400 years separate the two main texts we examined here. In summary we may conclude that their main goal is to immortalize the ruler’s deeds, to make him an example, a role model for future kings or emperors and to act as powerful propaganda in support of the two rulers in question. The texts could also serve as a manual for their successors or other aspiring leaders and may also act as a severe warning to any provinces that may dare to declare their independence in the future.

In addition, from a philological point of view, we can observe that the two translations (or versions) of the *Behistun inscription*, apart from the difficulties in language, reveal two literary monuments which are not just mechanical copies of the original but, rather, texts with their own characteristics, especially the Babylonian one.<sup>21</sup> The same is true of the *Res*

<sup>16</sup> Phil., *Leg. ad Gaium.*, 281-282.

<sup>17</sup> Paul. Alex., *Elementa Apotelesmatica*, 2.

<sup>18</sup> Curt. Ruf., 6. 3. 3.

<sup>19</sup> Taylor, 418, thinks that there must have been a literary tradition, possibly in Greek, which conveyed this list to Luke. He cites the partial list of Persian lands found in Xen., *Cyr.*, 6. 2. 10 and the complete inventory of Herodotus (3. 89-97), but suggests at the end that the source was probably the Aramaic translation of Darius’ inscription, although this translation lacked the paragraph which contained the list of countries.

<sup>20</sup> See Raschke M. G., *New Studies in Roman Commerce with the East*, ANRW, II, 9, 2, 1978, 604-1378, especially 1063.

<sup>21</sup> Grillot-Susini et. al., 39, n. 93.



*Gestae Divi Augusti*, the Greek version of which is a paraphrase and not a strict translation of the Latin original text. These versions reveal the desire and aim of the central mechanism of administration to take the texts to each and every corner of the Empire in languages that could be easily understood by the largest possible number of speakers. This is why their language is simple (in the *Behistun Inscription* all the paragraphs begin with the declaration "King Darius says..."); basic vocabulary is used, resulting as a consequence in the texts only having a limited literary value.

They are challenging to philologists due to the problems of text transmission and restoration they pose, but they are also intriguing to historians and even sociologists, as they offer a direct or indirect view of the ancient societies they refer to, societies which formed part of a greater imperialistic Empire or Kingdom. They are primarily significant because they give an insight into the image Darius and Augustus portrayed to their people. They are, perhaps, the most comprehensible and authoritative legacy of these leaders preserved for posterity.

In this article we have tried to illuminate the similarities and differences between the *Behistun Inscription* and the *Res Gestae Divi Augusti* and to underline their common background, as revealed by the existence of other equivalent texts, such as the "phantom" inscription of Pasargadae, the *Res Gestae Divi Saporis*, Kartir's inscription, several inscriptions of Antiochus I of Commagene, the funeral inscription of Lucius Cornelius Scipio Barbatus, the inscription of Ezana's, and the List of Nations in the *New Testament Acts* and similar minor texts.

Maja Miziur (Wrocław)

## **Exotic Animals as a Manifestation of Royal *luxuria*. Rulers and Their Menageris: From the Pompe of Ptolemy II Philadelphus to Aurelian\***

The world which was left by Alexander the Great became the world of world of τροφή<sup>1</sup> and *luxuria*. Pomp and circumstance made their way to the everyday life of the royal courts. The commodities imported from the East certified the wealth of the monarchs and emperors and were their means of propaganda. Among the Hellenistic and Roman rulers and aristocrats a fashion for collecting animal curiosities appeared. In the following paragraphs I shall discuss in particular this feature of luxury, which refers to acquiring interesting and rare animal species.<sup>2</sup> The issue of exotic animals in Greco-Roman antiquity is vast; therefore this paper shall concentrate especially on the aspect of royal collections of the exotic animals, and their function as luxury commodities. The history recorded

---

\* This paper was created within Grants for innovation. The Project *The Eastern Mediterranean from the 4<sup>th</sup> Century BC until Late Antiquity* is realized within international Ph.D. Projects Programme of Foundation for Polish Science co-financed from the European Union, Regional Development Fund within the frameworks of Measure 1.2 'Strengthening the Human Potential within the Science Sector of the Operational Program Innovative Economy'.

<sup>1</sup> τροφή is a term describing the lavish lifestyle introduced by the Ptolemaic dynasty into the Greek world. See Bugh, 2006, 160 ff. For the discussion on τροφή in the Hellenistic period and its political and social references see Harward, 1982.

<sup>2</sup> Sometimes, as in the case of elephants, the purpose of collecting was not only fashion for luxury but, in particular, it was dictated by military aims of the monarchs. Still, having elephant corps in the army was a luxury which was dependent on the wealth of the monarch and on his ability to acquire new specimen.

in particular Ptolemy II Philadelphos for his famous Pompe in the 3<sup>rd</sup> c. BC and many expeditions in the African hinterland. One of the aspects of his luxurious mode of life was his renowned collection of exotic species of animals displayed in the Pompe. What is crucial about the impact of the Great Procession on the contemporary world is that it caused a desire to copy the luxurious standards of life established by Philedelphos. The paper shall end with the reflections on the triumphal parade of the emperor Aurelian in the 3<sup>rd</sup> c. AD since it was the most extraordinary Roman triumph after his recapture of the East. Significantly, Ptolemy II Philadelphus over his lifetime was engaged in several wars with the Seleucids trying to gain control over the East while Aurelian was actually the one who managed to do this in 272 AD, in the battles of Immae and Emesa, and was named *Resistutor Orientis*.<sup>3</sup>

My point of departure in the reflections on exotic menageries as a fashion on possessing luxurious commodities will be an excerpt of the text describing the famous Pompe.<sup>4</sup> The text transmitted to us by Atheneus who is quoting Callixinus' of Rhodes *Peri Alexandreias* (Book IV) is in fact a selection that interested the author of *Deipnosophistae* the most, namely the luxuries. Thus, Athenaeus does not quote every animal mentioned by Callixinus but only the species that were most admired and fitted into his concept of *Deipnosophistae*.<sup>5</sup>

... there was a Dionysus measuring eighteen feet who reclined upon an elephant's back (...). Seated in front of him on the elephants neck was a Satyr (...). After them were sent forth twenty-four elephant chariots, sixty teams of he-goats, twelve of saiga antelopes, seven of beisa antelopes, fifteen of leucoryse, eight teams of ostriches, seven of Père David deer, four of wild asses, and four four-horse chariots. (...) Then came camels (...). Dogs were also led along, numbering two thousand four hundred, some Indian,<sup>6</sup> the others Hyrcanian or Molossian or of other breeds. Next came one hundred and fifty men carrying trees on which were suspended all sorts of animals and birds. Then were brought, in cages, parrots,

---

<sup>3</sup> Southern, 2001, 232; Watson, 1999, 195.

<sup>4</sup> The date of the procession is a disputable issue. The common assumption is that it took place on the occasion of Ptolemaieia in 279/8 BC (e. g. Fraser, 1972, I, 513; II, 738 f. n. 152), or in 275/4 (see Foertmeyer, 1988), or as late as 262 (Hazzard, 2000).

<sup>5</sup> "The pageant vividly expressed the aesthetic of luxury." Rajak, 2009, 69.

<sup>6</sup> The Indian dogs were believed to have a tiger blood in their veins, Arist., *H. A.*, 607a; Pliny, *N. H.*, 8.61.148; Aelian, *N. A.*, 8.1.; Diod., 17.92.1 and mentioned already in Herodotus 1.192. The Indian dog was also considered as the only dog species capable of slaying a lion (Ctesias, F 45.10). For the subject of Indian dogs see Karttunen, 1989, 163 ff. and Keller, 1909, 108 f.

peacocks, guinea-fowls, and birds from the Phasis and others from Aethiopia, in great quantities.

After he has spoken of very many other things, and enumerated many droves of animals he adds: "One hundred and thirty Aethiopian sheep, three hundred Arabian, twenty Euboean; also twenty-six Indian zebus entirely white, eight Aethiopian, one large white she-bear, fourteen leopards, sixteen genets, four caracals, three bear-cubs, one giraffe, one Aethiopian rhinoceros.<sup>7</sup>

[Athenaeus, *Deipnosophistae*, V. 201b–f, 202f–203e]

In this Pageant one can distinguish certain groups of animals: beginning with domestic species of remote countries (sheep, goats), wild but rather harmless (various kinds of antelopes, asses, monkeys), marvels (elephants, giraffe, rhinoceros, camel, ostriches), wild beasts (felines, bears) and many kinds of birds.

The presence of all these animals in the Procession was partially due to the fascination of Ptolemy II Philadelphus with the wild and unknown world of nature. He gathered the creatures from the conquered and subject lands as booty or political gifts. Some were brought as a result of great hunting expeditions. As Diodorus attests (3.36.3), Ptolemy's primary aim was to enhance the knowledge of Greeks on unusual animals. But the geographer also states that the king was spending a lot of money for this purpose, which he describes as Philadelphus' ἐπιθυμία. Ἐπιθυμία as a strong desire to possess something reflects the mode of life at the court of Ptolemies according to τρυφή and underlines the role of animals in this lavish lifestyle. For as Columella wrote:

Wild creatures (...) sometimes serve to enhance the splendour and pleasure of their owners...

[Columella, *On Agriculture*, IX.1.1]<sup>8</sup>

This sentence can be most certainly applied to Ptolemy and the influence his Pompe had on the Hellenistic and Roman culture. Significantly, the Pompe directly paralleled Indian processions during festivals recorded for the Greeks by Cleitarchus.<sup>9</sup> Strabo quoting this description stressed the presence of exotic animals in the parade: tame felines and birds in the trees. However, at the time of Ptolemy's Pageant the Romans were quite distant from adopting *luxuria* into their world. In fact, when Scipio Aemilianus entered Alexandria in 139 BC and was greeted by

---

<sup>7</sup> Gulick, 1928.

<sup>8</sup> After Mucznik, 2010, 319.

<sup>9</sup> Strabo, 15.1.69

Ptolemy VIII the Romans were disgusted by his lack of modesty.<sup>10</sup> Yet, it is recorded that in 186 BC exotic animals slowly appeared in Roman public life, beginning with *venatio* of M. Fulvius Nobilior.<sup>11</sup>

Τρυφή evolved in *luxuria* and entered the Roman world at the time of political changes from Republic into Roman Empire of Caesars and their court life. *Luxuria* appeared in Rome with the adoption of Greek art and with Dionysos known onwards as Bacchus or Liber who, in the Hellenistic world, was a symbol of the hedonistic values of τρυφή.<sup>12</sup> Not without significance is here the fact, that the crucial part of the Pompe was the Dionysian cortege. Dionysos was one of the pretexts for this luxurious Parade, and it was Dionysos who was accompanied in the procession by marvelous and exotic animal species which were all gathered by Ptolemy. Thus τρυφή and *luxuria* are integrally joined with Dionysos and royal menageries.

There is no doubt to the presence of exotic animals in Alexandria at the time of Ptolemy II Philadelphus, yet, there exists a huge question mark when it comes to discussing a place they were stored in. Most common among the scholars is an assumption about a zoological garden located within the Palace area in Alexandria.<sup>13</sup> Whether the listed variety of animals came from a single collection of Philadelphus' such as the 'zoo' has been questioned by J. Dumont<sup>14</sup> and J. Trinquier.<sup>15</sup> Nonetheless, a fact is that such animals were brought to Alexandria and that one of the purposes for their display was to show the king's might and wealth, to boast the variety of exotic species he managed to gather. However, the apple of Ptolemy's eyes were the elephants<sup>16</sup> (Figure 1). He used them mainly for war purposes and for that reason, being cut off from the Indian species by the Seleucids, he arranged hunting expedition for African elephants just before the outbreak of the Second Syrian War.<sup>17</sup> And this influenced the Roman world significantly. The elephants in his Pageant became a symbol of the triumph and this message of the Dionysian

---

<sup>10</sup> Chauveau, 2000, 44.

<sup>11</sup> Ostenberg, 2009, 169.

<sup>12</sup> Zanker, 1998, 17 f.

<sup>13</sup> Rice, 1986, 86 f., Hubbell, 1935.

<sup>14</sup> Dumont, 2001, 332.

<sup>15</sup> Trinquier, 2002 provided a profound analysis functions and localization of the animals gathered by Ptolemy for the procession juxtaposing it with the definition of a 'zoo'. In the view of his research it is hardly probable that a 'zoo' existed but the scarcity of sources does not determine it.

<sup>16</sup> As was the case for his father Ptolemy I Soter and also of his successors.

<sup>17</sup> See Casson, 1993.

Triumph was adopted also by the Roman emperors.<sup>18</sup> In the Imperial Rome elephants served, as in Ptolemaic Egypt, primary for military expeditions, but also belonged to the menageries of the Emperors. Claudius had a private collection of elephants in Laurentum, which he used as gifts.<sup>19</sup>

As the so called 'zoo' of Ptolemy II Philadelphus is quite mysterious, there are no doubts surrounding the menagerie gathered by Nero. Suetonius is here a reliable source. When the biographer describes Nero's palace, known as the Golden Palace he adds

There was a pond too, like a sea, surrounded with buildings to represent cities, besides tracts of country, varied by tilled fields, vineyards, pastures and woods, with great numbers of wild and domestic animals.<sup>20</sup>

[Suetonius, *Nero*, 31.1]

The species of animals in the Nero's collection are not specified. Some were destined for his gardens in the Golden Palace, others were destined for the arena and some birds and tamed beasts served as gifts.<sup>21</sup> An appreciable collection of exotic creatures belonged as well to Nero's prefect Tigellinus.

He had collected birds and wild beasts from the ends of the earth, and marine animals from the ocean itself.<sup>22</sup>

[Tacitus, *Annales*, 15.37.2]

Again, the species are not specified. Peculiarly, Tigellinus' menagerie is the only recorded to have aquatic species included, but all of the collection was consumed on one of the banquets he made in Rome.<sup>23</sup> Lavishness and extravagance were the main point of Tigellinus' banquet.<sup>24</sup> Tacitus named it as the "most prodigal and notorious"<sup>25</sup> (*ne saepius eadem prodigentia narranda sit*). Tigellinus' idea to consume his exotic collection was not an exclusive occurrence in the history of Roman menageries. Elagabalus as well is recorded in the history of animal collections by his gourmet menu consisting

<sup>18</sup> Pompey, Elagabalus, Aurelian, Tiberius, Tilburg entered Rome in a triumphal procession with elephants 2007, 79.

<sup>19</sup> Juvenalis, 12.102-107; Tilburg, 2007, 79.

<sup>20</sup> Trans. Rolfe, 1951.

<sup>21</sup> Suetonius, *Nero*, 11.2; see Jennison, 1936, 70.

<sup>22</sup> Jackson, 1994.

<sup>23</sup> Allen et al. 1962, 99.

<sup>24</sup> Plass, 1995, 75.

<sup>25</sup> Futrell, 2006, 221.

of ostriches.<sup>26</sup> Except from ostriches Elagabalus possessed many tame beasts in his private collection in Rome and used them to manifest his wealth and to enjoy life. It is recorded in *Historia Augusta* (28.2) that the emperor played a joke on his guests by placing lions, leopards and bears into their rooms at night. No harm was done, since the animals were perfectly trained and tamed and were deprived of their claws and teeth.<sup>27</sup> Moreover,

He would harness four huge dogs to a chariot and drive about within the royal residence, and he did the same thing, before he was made emperor, on his country-estates. He even appeared in public driving four stags of vast size. Once he harnessed lions to his chariot and called himself the Great Mother, and on another occasion, tigers, and called himself Dionysus; and he always appeared in the particular garb in which the deity that he was representing was usually depicted. He kept at Rome tiny Egyptian snakes, called by the natives "good geni," besides hippopotami, a crocodile, and a rhinoceros, and, in fact, everything Egyptian which was of such a kind that it could be supplied. And sometimes at his banquets he served ostriches, saying that the Jews had been commanded to eat them.<sup>28</sup>

[SHA Elagabalus, 28.3]

In Elagabalus' menagerie we can distinguish big cats such as lions and tigers and many other Egyptian species not mentioned by name. Significantly, Elagabalus imitated gods who by their nature are related to wild animals. Although his actions were rather an amusement and do not bare specific symbolism crucial to the Pompe of Ptolemy,<sup>29</sup> the association with Dionysos is relevant. Dionysos being himself surrounded by a retinue of drunken maenads, as the Greek god of wine became important in the Roman religious and lavish lifestyle. When his victorious cortege entered Alexandria, Dionysos became a symbol of the luxuries from the East. "The extravagance of this public display bore witness to the blessing

---

<sup>26</sup> Ostriches were also served in the court of Cyrus, as is recorded by Heracleides (*FGrH* 689 F 2 = Athen., 4.145): "For one thousand animals are slaughtered daily for the king; these comprise horses, camels, oxen, asses, deer, and most of the smaller animals; many birds are also consumed, including Arabian ostriches ... geese and cocks.", see Brosius, 2007.

<sup>27</sup> Jennison, 1937, 90.

<sup>28</sup> Trans. Magie, 1960.

<sup>29</sup> Ptolemy's self-advertisement was masked by the procession in honour of his deified parents and god Dionysos. Coleman (Coleman, 1996, 50) in his paper raises the question of the impact of the Great Procession on Roman *munera* and *venationes* and draws very interesting analogies. He distinguishes such parallel features as the use of mythology and deployment of technology and incorporating animals into the whole display, Coleman 1994, 49.

of τροφή that Dionysos bestowed on the Ptolemaic rulers.”<sup>30</sup> This was willingly adapted by the Roman emperors. Thus Dionysos is to be ‘blamed’ for all the pomp in the Hellenistic and Roman courts. Elagabalus’ masquerade and menagerie point to the main source of Roman luxury which was Egypt, and actually, the fashion for Egypt that overwhelmed the Romans.

Egypt’s impact on Roman taste in luxury is illustrated by various works of art. It is attested by the Palestrina mosaic.<sup>31</sup> The mosaic shows the whole variety of African<sup>32</sup> fauna beginning with the Nubia and Upper Egypt up to the Delta of the Nile.<sup>33</sup> Many of the species presented by Ptolemy occur in it, but there is also a variety of water creatures which possibly could not take part in the pageant. The inspiration for this mosaic must have been the famous hunts of Ptolemy II Philadelphus. It depicts Negro hunters hunting some exotic birds accompanied by a dog and a monkey inscribed *sphingia*.<sup>34</sup> Both, monkeys<sup>35</sup> and birds were present in the procession hanging from trees carried by men. Since they were preceded by hunters they are the spoil of their hunting expedition.<sup>36</sup> Also giant snakes recall the events which, although, occurred after the Procession, are bound, with an image of Ptolemy as the precursor of the Hellenistic τροφή and lavish lifestyle. Agatarchides of Cnidus<sup>37</sup> recorded:

---

<sup>30</sup> Kondoleon, 1994, 105 f.

<sup>31</sup> Named from Palestrina, ancient Praeneste, known also as Barberini Mosaic for it has been removed to a Barberini Palace in the 17<sup>th</sup> c. Meyboom (1995) has prepared detailed and comprehensive study on the mosaic and the influence of Egyptian religion in Italy it depicts. The mosaic was probably executed in the Augustan or Hadrianic periods, i. e. 1<sup>st</sup> c. BC/1<sup>st</sup>-2<sup>nd</sup> c. AD, Meyboom, 1995, 1n.1, but Meyboom dates it to the end of the second half of the 2<sup>nd</sup> c. BC, Meyboom, 1995, 19.

<sup>32</sup> Although some animals appearing in the mosaic are not African (a Syrian bear, an onager, an Arabian dromedary and a peacock), they do appear in the description of Pompe. There was a common confusion in antiquity between Aethiopia and India. In fact, even Alexander believed to have found the sources of the Nile in India: Strabo 15.1.25 = Nearchus, FGrH 133 F 20; Arrian, *Anabasis* 6.1.1-6 = FGrH 133 F 32, Vasunia, 2001, 280.

<sup>33</sup> The Palestrina Mosaic is the most comprehensive ancient *tableaux* of the Aethiopian fauna described in geographical treatises of antiquity, especially by Agatarchides of Cnidus with Diodorus and Strabo following him, Meyboom 1995, 47.

<sup>34</sup> Agatarchides and Pliny (*N. H.*, 6.173) mentioned it as one of the species of Aethiopian monkeys.

<sup>35</sup> For they were probably meant by the expression θηρία παντοδαρά (5.201b) on the trees.

<sup>36</sup> Rice, 1983, 94.

<sup>37</sup> Cited by Diodorus, 3.36.4.



Consequently certain of the hunters, observing the princely generosity of the king in the matter of the rewards he gave, rounding up a considerable number decided to hazard their lives and to capture one of the huge snakes and bring it alive to Ptolemy at Alexandria. Great and astonishing as was the undertaking, fortune aided their designs and crowned their attempt with the success which it deserved. For they spied one of the snakes, thirty cubits long, as it loitered near the pools in which the water collects; here it maintained for most of the time its coiled body motionless, but at the appearance of an animal which came down to the spot to quench its thirst it would suddenly uncoil itself, seize the animal in its jaws, and so entwine in its coil the body of the creature which had come into view that it could in no wise escape its doom.<sup>38</sup>

[Diodorus, *Library*, 3.36.4.]

One of the snakes, placed in the upper left corner of the mosaic (Figure 2), is hidden in a rocky ambush on the Nile bank and is depicted consuming a bird he caught. The situation is parallel to the words of Agatarchides in Diodorus' citation. Burstein saw this tableau in the Palestrina Mosaic as a "probable depiction" of the snake described by the ancient geographer and eventually presented to the king.<sup>39</sup> The likeness of the mosaic scene with the literary description indeed allows such assumptions.

Another painted menagerie, which is supposed to be influenced by Ptolemy's Pompe, was found in a necropolis near Marisa<sup>40</sup> in Palestine. Tomb I is adorned with an elaborate frieze of animals which are named to be Aethiopian<sup>41</sup> (Figure 3). Of the animals named in the procession there figure: a bovine, a wild ass, a dog, a boar, an elephant, a giraffe, a rhinoceros, a caracal, *pardalis* and *panther*.<sup>42</sup> Moreover, the symbolic value of the

<sup>38</sup> Trans. Oldfather, 1933-1967.

<sup>39</sup> Burstein, 1989, 125, n. 2, after Bodson, 2003, 182. Bodson in her article discusses in detail the credibility of this account and its reception. She also identifies the giant snake as *Python sebae* (Gmelin, 1789).

<sup>40</sup> Marisa (sometimes Marissa, hebr. Mareshah) was under Ptolemaic control from 274 to 175 BC.

<sup>41</sup> Its decoration may be dated before 196 BC and was constructed for a certain Apollphanes, Meyboom, 1995, 44 n. 5. The paintings were discovered in 1904 by Thiersch and Peters and the only remnants of the frieze are the watercolours made at the time, for the decoration has almost entirely faded. Thiersch and Peters (1905) provided the first analysis of the decoration. Most recent study is made by Jacobson (2007) who agrees with the estimated date for the fresco as the turn of the 3<sup>rd</sup> and the 2<sup>nd</sup> c. BC, Jacobson, 2007, 48.

<sup>42</sup> Some of the animals in the frieze are inscribed with Greek. However, a feline inscribed ΠΑΝΘΗΡΟΣ appears to be a lion. *Pardalis* and *panther* were distinguished by name in the Greek text of Callixenus. Certainly these were two different species of felines which paraded in the procession. However, the feline nomenclature caused

composition relates to Dionysos.<sup>43</sup> Although the style of the frieze painting is provincial, the theme is undoubtedly Alexandrine.<sup>44</sup> P. G. P. Meyboom is convinced that the Marisa frieze is a visual representation of the Ptolemaic expeditions to Eritrea.<sup>45</sup> This might be supported by certain theses that the owner of the tomb in question might have been a merchant, who traded in wild animals, or, even a supplier of African fauna to the king, or even he was himself a collector of wild animals and thus this would be his menagerie he gathered during his lifetime.<sup>46</sup>

These two iconographic examples visualise to even greater extent the impact of the Pompe on the consumption of goods in the ancient Mediterranean. Such a variety of animals as presented in the Pompe, all exhibited at one time, and had never before been experienced by the Greeks.<sup>47</sup> This amazement people had with the exotic animals displayed had a huge impact on art. Not everyone could afford, as the king, to acquire foreign animals. But adorning a house with a mosaics or murals with the exotic animals was a luxury much more affordable by the society. The fashion for τρωφή and for exotic animals functioning as luxurious commodities reserved only for the reach was established by the Great Procession continued throughout the Roman Period. But exotic land and water animals were not exclusive objects of desire for royal collections. Exotic species of birds were also priced. Again, Ptolemy II Philadelphus was an owner of a renowned aviary. His collection is mentioned by Athenaeus in the *Deipnosophistae* during a discussion of pheasants.

And Callixeinus of Rhodes, in the fourth book of his *Alexandria*, when describing the parade that occurred in Alexandria under King Ptolemy, called Philadelphus, writes the following of these birds, which he evidently regarded as a great marvel. 'Then were brought, in cages, parrots, peacocks,<sup>48</sup> guinea-fowls, birds from the Phasis and from Aethiopia in great quantities.'<sup>49</sup>

[Athenaeus, *Deipnosophistae*, IX 387C-D]

---

difficulties in antiquity, and actually it does so until today, although both are often translated into English as 'panther'.

<sup>43</sup> Jacobson, 2007, 46 ff.

<sup>44</sup> Oren, Rappaport, 1984, 115.

<sup>45</sup> Meyboom, 1995, 49. In the opinion of Jacobson, 2007, 48 it is a "Dionysiac vision, offering the promise of the afterlife to the interred."

<sup>46</sup> Mucznik, 2012, 323 n. 22; Peters, Thiersch, 1905, 92, 94-95.

<sup>47</sup> Meyboom, 1995, ch. IV n. 46.

<sup>48</sup> Peacocks and parrots were of Indian origin, see note 12; see also Meyboom, 1995, 23, who recognized a peacock in one of the birds in the upper part of the Palestrina mosaic.

<sup>49</sup> Trans. Gulick, 1927-1941.

Another fragment concerning the exotic birds of Philadelphus implies that they were bred within the Palace of the king<sup>50</sup> and formed sort of an aviary. This fashion again passed onto the rich and can be traced through the Pompeian frescos. In the House of the Golden Bracelet<sup>51</sup> a room was made as to imitate a garden (Figure 4). The effect is achieved by the illusionistic technique of the fresco. Walls are adorned with trees and flowers amidst which appear various birds.<sup>52</sup> Those birds did not require feeding and care and were longer lasting compared with their alive equivalents. However, the emperor Severus followed in Philadelphus' footsteps by construing an aviary on the Palatine.<sup>53</sup>

He did have one kind of amusement in the Palace which gave him the greatest pleasure and afforded him relief from the cares of state; for he arranged aviaries of pea-fowl, pheasants, hens, ducks, and partridges, and from these he derived great amusement, but most of all from his doves, of which he had, it is said, as many as twenty thousand. And in order that the food for these might not become a burden to the grain-supply, he had slaves to provide the necessary income, who maintained the doves on the proceeds of the eggs and the squabs and the young birds.<sup>54</sup>

[SHA *Alex. Sev.*, 41.6-7]

Severus' collection to a great extent recalls the one of Ptolemy but having such an amount of birds the emperor was aware of the costs of the upkeep of his collection. Also Philadelphus must have experienced such problems when bringing so many animals to Alexandria at one time. This again shows the degree of luxury that characterized owning the animal menageries and which was available mainly for the rulers. Others had to be content with substitutes, such as owning a single exotic specimen or ordering a mosaic or fresco for their homes.

<sup>50</sup> To the bird collection of the Ptolemies refer also Timon, fr. 60 W (12 Diels) and Euergetes in *Hypomnemata* (FGrH 234 F2). Fraser, 1972, 15, 515 is convinced that the fragment of *Hypomnemata* alludes to a zoo of Ptolemy but in fact the only mentioned species are pheasants – the existence of other animals is only indicated by the plural genitive of the expression *περὶ τῶν ἐν αὐτοῖς ζῴων τρεφομένων*.

<sup>51</sup> Known also as the House of Alexander's Wedding, Bowe, 2004, 9. The painted decoration is dated to the AD 25-50 for its mature Third Style appearance, Pappalardo, Mazzoleni, 2009, 136.

<sup>52</sup> Every species of bird painted bears a symbolic meaning, Pappalardo, Mazzoleni, 2009, 136.

<sup>53</sup> Severus was not the first in Italy to establish an aviary. First aviary on the Italian grounds belonged to a certain M. Laenius Strabo from Brundisium (*N. H.*, 10.141), at the beginning of the 1<sup>st</sup> c. BC, Jennison, 1936, 101. Rutledge, 2002, 208. However the most famous one (mainly due to its architecture) belonged to Varro at Casinum, Jennison, 1936, 122.

<sup>54</sup> Trans. Magie, 1960.

Before Severus also Nero had an immense bird collection for Suetonius writes when describing the celebration of Ludi Maximi

Every day all kinds of presents were thrown to the people; these included a thousand birds of every kind each day, various kinds of food, tickets for grain, clothing, gold, silver, precious stones, pearls, paintings, slaves, beasts of burden, and even trained wild animals; finally, ships, blocks of houses, and farms.

[Suetonius, *Nero*, 11.2]<sup>55</sup>

Via such gifts Nero attempted to gain the favours of the crowds. Bird releasing into the crowds of spectators as king's gifts to his subjects was also the case of Ptolemy's Pompe (V 200 C).

Parallel to the Dionysian Pompe of Ptolemy was the triumph of the emperor Aurelian. As Ptolemy through the Procession claimed closer associations with Dionysus and his legitimate succession of Alexander's conquered lands, so did Aurelian. In his triumphal procession he made a sacrificial offering to Jupiter on the Capitol of four stags that were yoked to his chariot, following the tradition of Caesar, who offered to Jupiter four white horses harnessed to his triumphal chariot.<sup>56</sup>

It is not without advantage to know what manner of triumph Aurelian had, for it was a most brilliant spectacle. (...) There was also another chariot, drawn by four stags and said to have once belonged to the king of the Goths. In this – so many have handed down to memory – Aurelian rode up to the Capitol, purposing there to slay the stags, which he had captured along with this chariot and then vowed, it was said, to Jupiter Best and Greatest. There advanced, moreover, twenty elephants, and two hundred tamed beasts of divers kinds from Libya and Palestine, which Aurelian at once presented to private citizens, that the privy-purse might not be burdened with the cost of their food; furthermore, there were led along in order four tigers and also giraffes and elks and other such animals...<sup>57</sup>

[SHA *Aurel.*, 33.4]

Although, by the 3<sup>rd</sup> century AD the animals displayed were not such a novelty for the eyes of the spectators, still, they amazed and terrified. Significantly, they exotic animals (tigers, lions, elks, giraffe, elephants) marched arranged in rows according to species – as *Historia Augusta* states it, *per ordinem*. The symbolism of this scene was the same as in the case of

---

<sup>55</sup> Trans. Rolfe, 1951; Jennison, 1937, 70.

<sup>56</sup> Although the symbolism of four white stags bears further connotations since they are by definition devoted to Jupiter or Sol, Beard, 2007, 234, 321.

<sup>57</sup> Trans. Magie, 1960.

Pompe – the emperor’s control over the world.<sup>58</sup> After the procession Aurielian gave the animals to the citizens.<sup>59</sup>

The collection of Ptolemy II Philadelphus is traditionally believed to be the prototype of later menageries and present zoos. Although throughout this paper the significance of the Pompe has been underlined several times his pageant of exotic animals was not the first in the ancient history of the Mediterranean and Egypt in particular. The menagerie of the Egyptian Pharaoh Hatshepsut and the garden of her co-regent and successor Tuthmose III are as famous as Ptolemy’s ‘zoo’.<sup>60</sup> The middle colonnade of Hathsepsut’s funerary temple in Deir-el Bahri<sup>61</sup> depicts her expedition to the land of Punt. It shows her success for among her trophies is the exotic fauna she introduced to Egypt.<sup>62</sup> The temple of Amun-Re in Karnak is a reminiscent of Tuthmose’s collection. As the representations on the temple testify, Tuthmose owned a botanical garden with a magnificent collection of birds. There were also other curiosities but the aviary was the most important unit.<sup>63</sup> Naturally, these early instances of animal parades could not have influenced neither Ptolemy II, nor the Roman emperors thus they are mentioned here only to provide a general overview for the discussed subject. Nonetheless, Egypt reveals itself as a medley of exoticism. It was as such a curiosity first for the Greeks and next for the Romans, but it also imported even bigger specimen of exoticism. It was also Egypt, from which the fashion for τρυφή spread out onto the ruling class of antiquity and Byzantium.

Exotic animals were inherent part of the ancient trade of luxuries. Greeks and Romans easily adapted from the Near East and Egypt the custom of collecting faunal *thaumata* and keeping exotic animals for pleasure (mainly aviaria), show (felines and other beasts of pray), usefulness (elephants, dogs) and consumption (ostriches). This taste in exoticism was characteristic for the Hellenistic period and to even greater extent in the terms of consumption, for the Roman. The more money one had, the more exotic species, and the bigger amount could he gain and convey from the distant countries. Beginning with the procession of Ptolemy exotic animals for several hundred years continued to be the most

---

<sup>58</sup> Ostenberg, 2009, 168.

<sup>59</sup> Stoneman, 1992, 181.

<sup>60</sup> An important factor for the theme of ancient menageries were Near-Eastern *paradeisoi*. *Paradeisoi* are inherently related to the aspect of hunting of τρυφή.

<sup>61</sup> Built ca. 1450, Foster, 1998, 327.

<sup>62</sup> Foster, 1998, 328.

<sup>63</sup> Beaux, 1990, 47-51.

pompous and fashionable entertainment. As opposed to Ptolemy II whose interest in exotic animals was not only manifesting luxuries he could afford but, perhaps even first of all, a desire of knowledge, the Roman emperors and the Roman elite aimed in exhibiting lavishness. Exotic animals were part of the Roman hedonism and consumption of all sorts of goods, what is visible most in the spectacles where thousands of captured animals of Africa and Asia were killed. However a significant difference needs to be marked between the Hellenistic and Roman usage of exotic animals. Even when exotic animals were brought to Rome and were at first exhibited as *mirabilia* they were then engaged in spectacles to be slaughtered. Roman taste in killing and eating exotic species had its consequences in the ancient environment. A need for such amounts of animals that were consumed (literary and metaphorically) resulted in the extinction in the region of North Africa (the Roman supply center) of such species as dwarf elephant, rhinoceros, zebra and hippopotamus.<sup>64</sup>

What is common for all those collections of exotic animals, whether gathered by Ptolemy II Philadelphus, whether owned by the Emperors and officials of Rome is the hidden message of the royal power. Capturing wild and exotic beasts and putting them under the human control in menageries and further slaying them in the arena was for the people of Ptolemaic Egypt and Imperial Rome an obvious symbol of humbling people of the subdued lands.<sup>65</sup> Especially in Rome, where when the more vicious beast was captured, the more powerful Rome seemed to be.<sup>66</sup> This message could not be sent without unbelievable means of money. This message of power could only be sent with the means of *luxuria*.

#### BIBLIOGRAPHY:

- › Allen W. et al., Nero's Eccentricities before the Fire (Tac., *Ann.*, 15.37), *Numen*, 9.2, 1962, 99-109.
- › Beaux N., *Le cabinet de curiosités de Thoutmosis III: plantes et animaux du Jardin botanique de Karnak*, Leuven, Dép. Oriëntalistiek, 1990.
- › Bugh G. R., *The Cambridge Companion to the Hellenistic World*, Cambridge 2006.
- › Bodson L., A Python (*Python sebae* Gmelin) for the King. The Third Century BC Herpetological Expedition to Aithiopia (Diodorus of Sicily, 3.36-37), *Museum Helveticum* 60, 22, 2003.
- › Bowe P., *Gardens of the Roman World*, Los Angeles, J. Paul Getty Museum, 2004.

---

<sup>64</sup> See Hughes, 2003.

<sup>65</sup> Crowther, 2007, 114.

<sup>66</sup> Crowther, 2007, 114.

- › Brosius M., *New out of Old? Court and Court Ceremonies in Achaemenid Persia, Court and Court Society in Ancient Monarchies*, Cambridge 2007, 17-57.
- › Casson L., *Ptolemy II and the Hunting of African Elephants*, *Transactions of the American Philological Association* (1974-), 123, 1993, 247-260.
- › Chauveau M., *Egypt in the Age of Cleopatra: History and Society under the Ptolemies*, Ithaca, NY, Cornell University Press 2000.
- › Coleman K. M., *Ptolemy Philadelphus and the Roman Amphitheatre* in Slater W. J. (ed.), *Roman Theater and Society: E. Togo Salmon Papers I*. Ann Arbor, University of Michigan Press 1996.
- › Crowther N. B., *Sport in Ancient Times*, Westport, Conn, Praeger Publishers 2007.
- › Dumont J., *Les animaux dans l'Antiquité grecque*, Paris, L'Harmattan 2001.
- › Futrell A., *The Roman Games: Historical Sources in Translation*, Malden, MA, Blackwell Pub 2006.
- › Foster K. P., *Gardens of Eden: Exotic Flora and Fauna in the Ancient Near East, in: Transformation of Middle Eastern Natural Environments: Legacies and Lessons*, Coppock J., Miller J. A. (eds.), *Bulletin Series*, 102, Yale School of Forestry and Environmental Studies 1998, 320-329.
- › Fraser P. M., *Ptolemaic Alexandria*, Oxford, Clarendon Press 1972.
- › Gulick Ch., *Deipnosophistae of Athenaeus*, The Loeb Classical Library, vol. II, London, W. Heinemann 1928.
- › Harward D. W., *Power, its Nature, its Use, and its Limits*, Cambridge, Mass, Schenkman 1982.
- › Hazzard R. A., *Imagination of a Monarchy Studies in Ptolemaic Propaganda*, Toronto, Ont, University of Toronto Press 2000.
- › Hubbel H. M., *Ptolemy's Zoo*, *The Classical Journal*, 31, 1935, 68-76.
- › Hughes J. D., *Europe as Consumer of Exotic Biodiversity: Greek and Roman Times*, *Landscape Research*, 28 (1), 2003, 21-31.
- › Jackson J., *Tacitus, Annales*, Cambridge, Mass, Harvard University Press 1994.
- › Jacobson D. M., *The Hellenistic Paintings of Marisa*, Leeds, Maney 2007.
- › Karttinen K., *India in Early Greek Literature*, Helsinki 1989.
- › Kondeleon C., *Domestic and Divine: Roman Mosaics in the House of Dionysos*, Ithaca, Cornell University Press 1994.
- › Magie D., *Historia Augusta. The Scriptorum Historiae Augustae*, London, W. Heinemann 1960.
- › Meyboom P. G. P., *The Nile Mosaic of Palestrina: Early Evidence of Egyptian Religion in Italy*, Leiden, E. J. Brill 1995.
- › Mucznik S., *An Exotic Menagerie in Tesserae: The Mosaic Pavement of Lod/Lydda*, *Liber Annuus*, 60 (1), 2010, 319-340.
- › Oldfather C. H., *Diodorus of Sicily*, London, Heinemann 1933-1967.
- › Oren E. D., *Rappaaport U., The Necropolis of Maresha; Beth Govrin*, *Israel Exploration Journal*, 34, 1984, 114-153.
- › Pappalardo U., *Mazzoleni D., The Splendor of Roman Wall Painting*, Los Angeles, J. Paul Getty Museum, 2009.

- › Plass P., *The Game of Death in Ancient Rome: Arena Sport and Political Suicide*, Madison, Wis, University of Wisconsin Press 1995.
- › Peters J. P., Thiersch H., Cook S. A., *Painted Tombs in the Necropolis of Marissa (Marēshah)*, London, Committee of the Palestine exploration fund, 1905.
- › Rajak T., *Translation and Survival: The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora*, Oxford, Oxford University Press 2009.
- › Rice E. E., *The Grand Procession of Ptolemy Philadelphus*, Oxford, Oxford University Press 1983.
- › Rolfe J. C., *Suetonius, The Lives of the Caesars*, Cambridge, Mass, Harvard University Press 1951.
- › Rutledge S. H., *Ancient Rome as a Museum: Power, Identity, and the Culture of Collecting*, Oxford, Oxford University Press 2012.
- › Southern P., *The Roman Empire from Severus to Constantine*, London, Routledge 2001.
- › Spawroth A., *The Court and Court Society in Ancient Monarchies*, Cambridge, UK, Cambridge University Press 2007.
- › Stoneman R., *Palmyra and its Empire: Zenobia's Revolt against Rome*, Ann Arbor, University of Michigan Press 1992.
- › Tilburg C. R. V., *Traffic and Congestion in the Roman Empire*, London, Routledge 2007.
- › Trinquier J., *Localisation et fonctions des animaux sauvages dans l'Alexandrie lagide: la question du zoo d'Alexandrie*, MEFRA, 114, 2, 2002, 861-919.
- › Watson A., *Aurelian and the Third Century*, London, Routledge 1999.
- › Vasunia P., *The Gift of the Nile: Hellenizing Egypt from Aeschylus to Alexander*, Berkeley, University of California Press 2001.
- › Ostenberg I., *Staging the World: Spoils, Captives, and Representations in the Roman Triumphal Procession*, Oxford, Oxford University press 2009.
- › Zanker P., *Pompeii: Public and Private Life*, Cambridge, Mass, Harvard University Press 1998.
- › Jennison G., *Animals for Show and Pleasure in Ancient Rome*, Manchester 1937.

#### LIST OF ILLUSTRATIONS:

**Fig. 1.** Ptolemy I Soter's Elephant's Quadriga.

Source: British Museum

[http://www.britishmuseum.org/research/collection\\_online/collection\\_object\\_details.aspx?objectId=3312500&partId=1&searchText=ptolemy+gold&page=1](http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=3312500&partId=1&searchText=ptolemy+gold&page=1), accessed on 26.08.2013.

**Fig. 2.** Dal Pozzo Copy of the Palestrina Mosaic. Fragment with a Python Catching a Bird.

Source: Whitehouse H., *The Dal Pozzo Copies of the Palestrina Mosaic*, Oxford, British Archaeological Reports, 1976, Fig. 1a.

**Fig. 3.** Fragment of Marisa Tomb Decoration. Elephant and Rhinoceros.

Source: Peters, Thiersh 1905.

**Fig. 4.** Fresco from the House of the Golden Bracelet. A Fragment.

Source: Destruction and Re-Discovery

<<https://sites.google.com/site/ad79eruption/pompeii/regio-vi/reg-vi-ins-17/house-of-the-golden-bracelet>>, accessed on 29/04/2013



Volker Riedel (Berlin)

## **Literatur und Altertumswissenschaft in Deutschland um 1800**

Im europäischen Humanismus des 18. Jahrhunderts ist eine deutliche ‚Materialisierung‘ – eine Erweiterung und Neuinterpretation der Materialbasis – zu erkennen. Sie betrifft zwar in erster Linie Malerei, Plastik und Architektur bzw. Archäologie und Kunstgeschichte, ist aber auch für die textgebundene Kenntnis der Antike relevant – im künstlerischen Bereich für die Literatur, im wissenschaftlichen für die Philologie. Bei allen stilisierenden und verklärenden Zügen beruht das Antikebild dieser Zeit keineswegs auf ‚freischwebenden‘ Idealen und Utopien, sondern entbehrt durchaus nicht der materiellen Fundierung. Dabei sei betont, dass die heute übliche Trennung zwischen den Disziplinen der Alten Geschichte, der Klassischen Archäologie und der Klassischen Philologie sich erst herauszubilden begann, dass also die vorrangige Behandlung philologischer Fragen die Berücksichtigung der verwandten altertumswissenschaftlichen Fachgebiete nicht ausschloss. Vorausgeschickt sei auch, dass es im literarischen Feld weniger um Neuentdeckungen ging als vielmehr um neue Denkansätze und Methoden bei der Deutung bekannten Materials.

Kennzeichnend für die deutsche Literatur der Aufklärung, Klassik und Frühromantik ist nicht nur der hohe Anteil theoretisch-essayistischer Arbeiten am Gesamtwerk von Schriftstellern im Allgemeinen, sondern auch – über die Behandlung weltanschaulicher und ästhetischer Fragen hinaus – die ihnen immanente starke Berücksichtigung der Geschichte, der Literatur und der bildenden Kunst aus der Antike. Dies gilt für Gottsched, Bodmer und Breitinger nicht minder als für Winckelmann, Lessing und Wieland, für Herder und Schiller ebenso wie für Hölderlin und die Brüder Schlegel. Ich nenne nur – um mich auf Arbeiten seit den

siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts zu beschränken – Wielands Kommentare zu seinen Übersetzungen der Horazischen Satiren und Episteln, Herders Untersuchungen zur antiken Geschichte und zur Entwicklung literarischer Gattungen, Schillers kleine, aber hochbedeutsame althistorische Schrift *Über die Gesetzgebung des Lykurgus und des Solon* oder seine literarhistorisch-poetologischen Essays *Über naive und sentimentalische Dichtung* und *Über den Gebrauch des Chors in der Tragödie*, Hölderlins Studien zu Homer, Sophokles und Pindar sowie Friedrich Schlegels dezidiert altphilologische Abhandlungen zur Geschichte der klassischen, vor allem der griechischen Literatur, die noch Wilamowitz als “wirklich genial” bezeichnete.<sup>1</sup> Alle Autoren dieser Zeit hatten gute Kenntnisse des Lateinischen, mehrere auch des Griechischen. Einige – wie Johann Heinrich Voß, Wilhelm von Humboldt und die Brüder Schlegel – hatten Philologie studiert. Bei Voß können wir geradezu von einer Einheit des Dichters, Übersetzers und Philologen sprechen. Darüber hinaus gab es enge persönliche Beziehungen – zu Johann Jakob Reiske und Christian Gottlob Heyne, zu Friedrich August Wolf, Gottfried Hermann und Karl Wilhelm Götting.

Erst um 1800 setzte eine schärfere Trennung zwischen Philologie und Literatur bzw. zwischen Literatur und Ideologie ein. Sie bahnte sich sogar bei Wilhelm von Humboldt an. Bezeichnend ist eine Passage aus einem Brief an Wolf vom 30. November 1792: “Als Philologe von Metier kann ich nicht studieren. [...] Hingegen [...] hat mich meine Individualität auf einen Gesichtspunkt des Studiums der Alten geführt, der minder gemein ist.”<sup>2</sup> Wenig später unterschied er programmatisch zwischen der “historischen” und der “idealischen” Sicht auf die Griechen.<sup>3</sup> Mit der Romantik aber begann ein deutlicher Einschnitt in der literarischen Antikerezeption: An die Stelle der Bindung an die alten Muster und Gattungen trat eine Stoff- und Motivrezeption, ein freier Umgang mit den Vorgaben. Dieser Prozess dauert bis heute an – auf den Punkt gebracht von Brecht in Bezug auf seine *Antigone des Sophokles*: “[...] philologische Interessen konnten nicht bedient werden.”<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Vgl. Behler E., Einleitung. In: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, München [u. a.] 1958 ff., Bd. 1, LXXV f.

<sup>2</sup> von Humboldt W., Werke in fünf Bänden, hrsg. von Andreas Flitner und Klaus Giel, Darmstadt 1960-1981, Bd. 5, 373.

<sup>3</sup> Vgl. Riedel V., Der Anteil Roms am Antikebild Wilhelm von Humboldts. In: Riedel V., Literarische Antikerezeption zwischen Kritik und Idealisierung. Aufsätze und Vorträge, Bd. III, Jena 2009 (Jenaer Studien 7), 253 f.

<sup>4</sup> Brecht B., Antigonemodell 1948. Vorwort. In: Brecht B., Schriften zum Theater, Berlin/Weimar 1964, Bd. 6, 11.

Ich möchte mich im Folgenden auf zwei Autoren konzentrieren: auf Lessing, einen Schriftsteller-Gelehrten im aufklärerischen Sinne, der bis zu einem gewissen Grade sogar noch an ‚alt‘-humanistische (d. h. mehr auf die *verba* als auf die *res* und stärker auf das Lateinische denn auf das Griechische bezogene) Traditionen anzuknüpfen scheint und bei dem eine philologische Komponente sozusagen erwartet werden kann – und auf einen Dichter der Weimarer Klassik, bei dem diese Komponente überraschend wirken mag und dessen Namen ich bis jetzt bewusst noch nicht genannt habe: auf Goethe.

Für den Schriftsteller, Theoretiker und streitbaren Humanisten Lessing waren Philologie und ‚Gelehrsamkeit‘ niemals der Zweck, wohl aber die Grundlage vieler seiner Arbeiten.<sup>5</sup> Es ging ihm in erster Linie nicht um die Ermittlung historischer Tatbestände, sondern um die Lösung kultureller Fragen seiner eigenen Zeit – aber all diese Lösungsversuche waren philologisch untermauert. Dabei kommt es für uns nicht so sehr auf den Nachvollzug von Einzelurteilen, sondern auf den Gesamtgestus an, nicht auf die ‚Richtigkeit‘ seiner Ergebnisse aus heutiger Sicht, sondern auf die Methode seines Vorgehens.

Lessings gesamtes Schaffen ist bestimmt durch Schriften von stark literatur-, daneben auch kunst- und religionshistorischem Charakter. Am Anfang standen Studien zu Plautus, Horaz und Seneca; Ende der fünfziger Jahre folgten die an Aesop und Phaedrus orientierten Abhandlungen über die Fabel und das (erst postum erschienene) *Leben des Sophokles*. Den Sechzigern entstammen die theoretischen Hauptwerke *Laokoon* und *Hamburgische Dramaturgie* – jenes auf Homer, Sophokles, Vergil und auf Werke der antiken Malerei und Bildhauerkunst bezogen, dieses auf Sophokles, Euripides, Terenz und vor allem Aristoteles. Ende der sechziger und Anfang der siebziger Jahre folgten weitere ‚antiquarische‘ Studien sowie eine primär an Martial orientierte Abhandlung über das Epigramm. Im letzten Jahrzehnt seines Lebens dann beschäftigte sich Lessing weniger mit altertumswissenschaftlichen als mit mediävistischen und neuphilologischen Gegenständen – und er verfasste wichtige Beiträge zur Reli-

---

<sup>5</sup> Zum Folgenden vgl. vor allem Riedel V., *Literaturkritik und klassische Philologie bei Lessing*. In: Riedel V., *Literarische Antikerezeption. Aufsätze und Vorträge*, Jena 1996 (Jenaer Studien 2), 108-117; weiterhin Ders.: *Lessing und die römische Literatur*, Weimar 1976; Ders.: *Lessings Verhältnis zur Antike. Grundzüge, historischer Stellenwert und aktuelle Bedeutung*. In: Riedel V., 1996, 83-98; Ders.: *Lessing*, Gotthold Ephraim. In: *Geschichte der Altertumswissenschaften. Biographisches Lexikon*, hrsg. von P. Kuhlmann und H. Schneider, Stuttgart, Weimar 2012 (Der Neue Pauly. Supplemente 6), Sp. 728-730.

gionskritik, die ihrerseits wieder durch subtile Analysen der Kirchenväter geprägt waren.<sup>6</sup>

Nicht zu vergessen sei auch der dichterische Ertrag: Der junge Komödienschreiber schulte sich durch die Übersetzung und Interpretation der *Captivi* und durch eine Bearbeitung des *Trinummus* – zweier von ihm hochgeschätzter Lustspiele des Plautus –; aus den Seneca-Studien erwachsen die Übernahme von Medea-Zügen in das Bürgerliche Trauerspiel *Miß Sara Sampson* und der Plan, den Charakter des rasenden Herakles auf einen modernen Rebellen – Masaniello – zu übertragen. Lessings Fabeln und Epigramme korrespondieren aufs engste mit seinen historisch-theoretischen Erkenntnissen über diese Gattungen; *Emilia Galotti* übernimmt einen Konflikt aus der frühen römischen Geschichte – und noch für die Handlung des *Nathan* scheinen ihm Konstellationen des Plautinischen *Epidicus* vorgeschwebt zu haben.

Dabei können wir ein breites Spektrum beobachten. Es beginnt mit einer Vorliebe für Mottos, Zitate und Anspielungen – also mit punktuellen und pointierten Bezugnahmen – und führt weiter zur Erörterung philologischer Einzelfragen wie der Handhabung antiker Versmaße, des Verhältnisses zwischen verschiedenen antiken Autoren, der Exaktheit von Anmerkungen und Kommentaren sowie quellen- und textkritischer Probleme. Diese Diskussionen zeugen von Lessings geradezu mikrologischer Besessenheit, den Dingen auf den Grund zu gehen, auch “die geringste Kleinigkeit” zu beachten<sup>7</sup> und nicht einmal “in dem allergeringsten Dinge für Wahrheit und Unwahrheit gleichgültig zu sein”<sup>8</sup>: “Was wir weder für wichtig noch für anmuthig halten, hält ein anderer dafür. Vieles für klein und unerheblich erklären, heißt öfter die Schwäche seines Gesichts bekennen, als den Werth der Dinge schätzen.”<sup>9</sup>

Eine produktive Synthese zwischen Literaturkritik und Philologie finden wir in einer Reihe von ausführlichen Auseinandersetzungen mit neueren Werken, bei denen die ‚Alten‘ den kritischen Maßstab bilden. Höhepunkt für dieses Verfahren ist die *Hamburgische Dramaturgie*. Im Rahmen einer Besprechung von Voltaires *Méropé* bringt Lessing, als Ergänzung der aktuellen Polemik, eine philologische Erörterung der

<sup>6</sup> Vgl. Riedel V., Paradoxe Rezeption. Kirchenväter als Kronzeugen der Toleranz. In: Riedel V., 1996 [Anm. 5], 118-131.

<sup>7</sup> Lessing G. E., Sophokles. In: Lessing G. E., Sämtliche Schriften, hrsg. von Karl Lachmann, 3. Aufl., besorgt durch Franz Muncker, Stuttgart [u. a.] 1886-1924, Bd. 8, 294.

<sup>8</sup> Lessing G. E., Brief an Karl Gotthelf Lessing, 8, April, 1773. Ebd., Bd. 18, 83.

<sup>9</sup> Lessing G. E., Ehemalige Fenstergemälde im Kloster Hirschau. Ebd., Bd. 12, 38.

literarischen Quellen aus der Antike.<sup>10</sup> Die Aufführungen von Karl Franz Romanus' Lustspiel *Die Brüder* und von Denis Diderots *Le Père de famille* dienen ihm dazu, Bausteine einer Komödientheorie zu erarbeiten, die auf der "innern Wahrscheinlichkeit", auf "Natur und Wahrheit" der Handlung beruht<sup>11</sup> und die Charaktere erfordert, die nicht allein den Normen ihres gesellschaftlichen Standes entsprechen, sondern auch individuelle Besonderheiten zeigen.<sup>12</sup> Hierzu vergleicht Lessing das Stück des Romanus mit dessen Vorlage, den *Adelphoe* des Terenz, die er – unter Heranziehung des Kommentars von Aelius Donatus – genau analysiert, und er setzt das Drama und die poetologischen Überlegungen Diderots in Beziehung zu Gestaltungsprinzipien der griechischen und römischen Komödie. Die Kritik an Christian Felix Weiße's *Richard der Dritte* schließlich ist für den Schriftsteller Anlass, grundsätzliche theoretische Erkenntnisse über die Tragödie zu entwickeln – und zwar anhand der Aristotelischen Definition dieser Gattung.<sup>13</sup> Er unternimmt eine tief-schürfende Analyse der Begriffe *eleos*, *phobos* und *katharsis*, in deren Rahmen er Pierre Corneilles Auffassung, dass es sich um eine Reinigung der *dargestellten* Leidenschaften handle, zurückweist und gegenüber der bei seinen Vorgängern dominierenden neostoizistischen Auslegung der *katharsis* als Abhärtung des Gemüts und Abstumpfung der Empfindsamkeit dem Theater ein höheres Maß an sozialer und moralischer Verbindlichkeit verschafft. Gewiss nimmt die neuere Forschung eher einen psychosomatischen als einen ethischen Charakter der – im Übrigen auch heute noch umstrittenen – Aristotelischen *katharsis* – Konzeption an; sie hat erkannt, dass es sich bei dem Stagiriten nicht um eine "Reinigung der Leidenschaften", sondern um eine "Reinigung von den Leidenschaften" und ganz und gar nicht um eine "Verwandlung der Leidenschaften in tugendhafte Fertigkeiten" handelt, und betont, dass die interpretierende Übersetzung der Begriffe *eleos* und *phobos* mit "Mitleid" und "Furcht" vor allem dem altruistischen Geselligkeitsideal des 18. Jahrhunderts verpflichtet ist. Bemerkenswert aber ist auf jeden Fall die nachhaltige *altphilologische* Fundierung von Überlegungen, die auf eine *neue* Form der Tragödie zielen.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Lessing G. E., Hamburgische Dramaturgie, 37 und 39-40. Ebd., Bd. 9, 337-339; 346-355.

<sup>11</sup> Lessing G. E., Hamburgische Dramaturgie, 70-73; 96-99. Ebd., Bd. 10, 83-93; 188-204.

<sup>12</sup> Lessing G. E., Hamburgische Dramaturgie, 86-87; 88; 90-91. Ebd., Bd. 10, 148-160; 165-171.

<sup>13</sup> Lessing G. E., Hamburgische Dramaturgie, 73-83. Ebd., Bd. 10, 95-137.

<sup>14</sup> Vgl. Riedel V., Aristoteles, Lessing, Goethe und Fragen der modernen Wirkung-ästhetik. In: Riedel V., 1996 [Ann. 5], 26 f.

Als Philologe argumentierte Lessing nicht nur in Bezug auf die Theorie literarischer Gattungen, sondern auch dort, wo er die Literatur insgesamt betrachtete, Fragen einer allgemeinen Kunsttheorie, besonders einer Abgrenzung der Künste, behandelte oder über die Literatur hinaus sich der bildenden Kunst zuwandte: im *Laokoon* und in den ‚antiquarischen‘ Schriften. Der Schriftsteller kannte die Werke, die er besprach, aus Abbildungen – aber weite Teile seiner Arbeiten bestehen aus einer Exegetik antiker Autoren, insbesondere des älteren Plinius, und an der eigenen Kenntnis dieser Werke war ihm wenig gelegen. Es ging ihm (nach den Worten Wilfried Barners) „nicht um die sinnliche Erfassung von Formen und Gestaltungen, sondern um Sujets, Motive, Autorschaften, ‚Schulen‘, Datierungen – alles Fragen, die sich wesentlich auf schriftliche Zeugnisse stützen.“<sup>15</sup> Symptomatisch sind zwei konträre Äußerungen Winckelmanns und Lessings: „Er komme nach Rom, um auf dem Ort mit ihm zu sprechen“, sagte jener<sup>16</sup> – dieser: „Was kömmt hier auf das *selbst Sehen* an? Ich spreche ja nicht von der Kunst.“ Oder (wenn auch in anderem Zusammenhang): „Hier müssen Beweise aus Büchern mehr gelten, als der Augenschein.“<sup>17</sup> Auf die Ausgrabungen in Pompeji und Herculaneum seit 1748 hat Lessing nirgends Bezug genommen, und das Notizbuch seiner Italienreise aus den siebziger Jahren verzeichnet zwar mannigfaches literarisches Material, erwähnt aber weder die Laokoon-Statue noch andere berühmte Antiken. Anlässlich eines Besuchs der Mannheimer Kopiensammlung soll er geäußert haben, dass der Aufenthalt dort mehr Vorteile gewähre als eine Wallfahrt zu den Originalen.<sup>18</sup> Hier gehört Lessing durchaus noch einer älteren Traditionslinie an. Dies bedeutet freilich nicht, dass seine „Buchgelehrsamkeit“ gegenüber Winckelmanns „Begierde des Schauens“ pauschal zu verwerfen sei, wie Walther Rehm es tat.<sup>19</sup> Abgesehen davon, dass auch Winckelmann über ein beträchtliches Maß an ‚Gelehrsamkeit‘ verfügte und mit der Betonung seiner Autopsie der antiken Kunstwerke sich gern selbst stilisierte, hat Lessing vielmehr

<sup>15</sup> Lessing G. E., *Werke und Briefe in zwölf Bänden*, hrsg. von Wilfried Barner [u. a.], Frankfurt a. M. 1986-2003, Bd. 5/1, 529.

<sup>16</sup> Winckelmann J. J., Brief an Johann Michael Francke, 10. September 1766. In: Winckelmann J. J., *Briefe, in Verbindung mit Hans Diepolder* hrsg. von Walther Rehm, Berlin 1952-1957, Bd. 3, 204.

<sup>17</sup> Lessing G. E., *Briefe antiquarischen Inhalts*, 13 und 26. In: Lessing G. E., 1886-1924 [Anm. 7], Bd. 10, 273; 311.

<sup>18</sup> Vgl. Arno Schilson in: Lessing G. E., 1986-2003 [Anm. 15], Bd. 8, 1129-1133.

<sup>19</sup> Vgl. Rehm W., *Winckelmann und Lessing*. In: Rehm W., *Götterstille und Göttertrauer. Aufsätze zur deutsch-antiken Begegnung*, Bern 1951, 183-201; Ders.: *Griechentum und Goethezeit. Geschichte eines Glaubens*, Bern<sup>3</sup> 1952, 52.

dank seiner exakten philologischen Interpretation grundlegende Erkenntnisse über die Unterschiede von Literatur und bildender Kunst herausgearbeitet, die moderne Homer- und Vergil-Deutung befördert, Prinzipien des wissenschaftlichen Meinungsstreites aufgestellt und nicht zuletzt – indem er die Äußerung des Schmerzes an Stelle der von Winckelmann betonten stillen Leidensfähigkeit des Menschen als legitim bezeichnete oder indem er die christliche und die antike Todesvorstellung einander gegenüberstellte – das ‚natürliche‘ Menschenbild des bürgerlichen Zeitalters mitbegründet.<sup>20</sup> Ich möchte geradezu von einem Widerstreit des Ästhetischen und ‚Antiquarischen‘ sprechen.

Die Beförderung der gegenwärtigen Kultur ist stets das Hauptanliegen von Lessings philologischen Bemühungen. Ihm dienen seine Kritik an mangelhaften Übersetzungen, seine „Rettung“ des Horaz vor moralischen Diskreditierungen und seine Ermittlung von Spuren eines Toleranzgedankens selbst bei den Kirchenvätern. ‚Gelehrsamkeit‘ und ‚Schöngeisterei‘, Universalität des Denkens und Detailliertheit jeder einzelnen Aussage begründen seine herausragende Stellung in der deutschen Geistesgeschichte; sie bilden eine Einheit, wie sie in *dieser* Form von späteren Autoren nicht mehr weitergeführt worden ist.

Dennoch finden sich auch bei Goethe erstaunlich viele altertumswissenschaftliche Spuren<sup>21</sup> – die dann allerdings, ausgeprägter als bei Lessing, in Ästhetik und Literatur münden. Goethes Kenntnis und Verehrung der Antike sind zwar in den Grundzügen bekannt; seine recht konkrete Beziehung zu fachspezifischen Fragestellungen aber bleibt, außer in Spezialuntersuchungen,<sup>22</sup> zumeist am Rande. Im bildkünstlerischen Be-

---

<sup>20</sup> Vgl. Riedel V., Winckelmann und Lessing. Gemeinsamkeiten und Unterschiede im klassischen deutschen Antikebild. In: Riedel V., 1996 [Anm. 5], 99-107; Ders.: „Was kömmt hier auf das *selbst Sehen* an?“ Zum Widerstreit des Antiquarischen und des Ästhetischen bei Lessing. In: Festschrift für Max Kunze. „... die Augen ein wenig zu öffnen“ (J. J. Winckelmann). Der Blick auf die antike Kunst von der Renaissance bis heute, hrsg. von Stephanie-Gerrit Bruer und Detlef Rößler, Ruhpolding 2011, 35-39.

<sup>21</sup> Zum Folgenden vgl. vor allem Riedel V., Die Bedeutung der Altertumswissenschaften für Weimarer und Jenaer Schriftsteller um 1800. In: Riedel V., 2009 [Anm. 3], 229-247.

<sup>22</sup> Vgl. Grumach E., Goethe und die Antike. Eine Sammlung. Mit einem Nachwort von Wolfgang Schadewaldt, Berlin 1949; Beetz M., „In den Geist der Alten einzudringen.“ Altphilologische Hermeneutik als Erkenntnis- und Bildungsinstrument der Weimarer Klassik. In: Klassik und Moderne. Die Weimarer Klassik als historisches Ereignis und Herausforderung im kulturgeschichtlichen Prozeß. Walter Müller-Seidel zum 65. Geburtstag, hrsg. von Karl Richter und Jörg Schönert, Stuttgart 1983, 27-55; Schwinge E.-R., Goethe und die Poesie der Griechen, Stuttgart 1986 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz. Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse 1986/5); Riedel V., Goethes Beziehung zur Antike. In: Riedel

reich verkörpert dieser Schriftsteller eine völlig neue Haltung: Er hat nicht wenige Werke der Plastik und Architektur in Italien selbst gesehen; er kannte die Ausgrabungen von Pompeji und Herculaneum und nahm an ihnen intensiv Anteil,<sup>23</sup> er verfolgte begierig die Entdeckung und wissenschaftliche Aufarbeitung des Parthenonfrieses – das Erscheinen der *Elgin Marbles*.<sup>24</sup> Doch auch der philologische Bereich blieb nicht außerhalb seines Blickfeldes.

Goethe hatte eine gute sprachliche Ausbildung – von frühester Kindheit an in Latein, im Griechischen vor allem seit der Straßburger Zeit.<sup>25</sup> Er hatte ursprünglich den Wunsch, in Göttingen bei Johann David Michaelis und Christian Gottlob Heyne Altertumswissenschaften zu studieren, um die akademische Laufbahn einzuschlagen, hat dann aber auf Drängen des Vaters ein Jurastudium in Leipzig begonnen, wo Johann August Ernesti ihm „als ein helles Licht“<sup>26</sup> erschien. Hielt sich bis zur Italienreise Goethes Interesse an altertumswissenschaftlichen Fragen in Grenzen, so vermittelte ihm die „Wiedergeburt“<sup>27</sup>, die er in diesem Lande erfuhr, nicht nur ein vertieftes Verständnis der bildenden Kunst, sondern brachte ihn auch dazu, „den alten Schriftstellern wieder näher zu treten“. Er las vor allem Homer und die Tragiker – und hatte er sich schon in den siebziger Jahren mehrfach mit dem Problem der Homer-Übersetzungen befasst, so schrieb er nunmehr, wahrscheinlich im Juni 1787, die kleine Studie *Versuch, eine Homerische dunkle Stelle zu erklären*.<sup>28</sup>

Es sind vor allem drei Persönlichkeiten und ihre wissenschaftlichen oder literarischen Leistungen, die ihn anregen: die Homer-Übersetzung von Johann Heinrich Voß, die Erörterung der ‚Homerischen Frage‘ durch

V., „Der Beste der Griechen“ – „Achill das Vieh“. Aufsätze und Vorträge zur literarischen Antikerezeption II, Jena 2002 (Jenaer Studien 5), 63-89; Ders.: Goethe J. W., In: Geschichte der Altertumswissenschaften [Anm. 5], Sp. 476-478.

<sup>23</sup> Vgl. Grumach E., 1949 [Anm. 22], 444-452.

<sup>24</sup> Vgl. ebd., 494-504.

<sup>25</sup> Vgl. Lefèvre E., Goethe als Schüler der alten Sprachen oder Vom Sinn der Tradition. In: Gymnasium 92, 1985, 288-298.

<sup>26</sup> Goethe J. W., Dichtung und Wahrheit. In: Goethe J. W., Werke, hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, Weimar 1887-1919, Abt. 1, Bd. 27, 43.

<sup>27</sup> Goethe J. W., Italienische Reise. Ebd., Abt. 1, Bd. 30, 233.

<sup>28</sup> Goethe J. W., 1887-1919 [Anm. 26], Abt. 1, Bd. 42/2, S. 8-12. – Zu Goethes Homer-Rezeption vgl. Riedel V., Goethe und Homer. In: Riedel V., 2002 [Anm. 22], 123-143. Zur Beziehung zwischen Goethe und Voß vgl. Ders.: Goethe und Voß. Zum Antikeverhältnis zweier deutscher Schriftsteller um 1800. Ebd., 107-122; Ders.: Ein „Grundschatz aller Kunst“. Goethe und die Vossische Homer-Übersetzung. In: Riedel V., 2009 [Anm. 3], 188-228.



Friedrich August Wolf und mehrere philologische Spezialabhandlungen von Gottfried Hermann.

Voß hatte 1793 die Übersetzung der *Ilias* und die zweite, stark überarbeitete Auflage seiner erstmals 1781 erschienenen *Odyssee*-Übersetzung veröffentlicht. Als er im Juni 1794 Weimar besuchte, hat er bei Goethe, Wieland, Herder, Karl Ludwig von Knebel und Karl August Böttiger mit seinen Darlegungen über Homer und dessen Zeitalter, insbesondere über die Homerische Geographie, und vor allem mit der Rezitation aus dem fünften und sechsten Gesang seiner Übersetzung der *Odyssee* viel Beifall gefunden. Ende 1794 hat Goethe dann selbst in dem freitags in seinem Hause sich versammelnden Abendzirkel aus der Vossischen *Ilias*-Übertragung vorgelesen und die Lektüre mit kommentierenden Bemerkungen begleitet. Auch die Gäste – vor allem Wieland – haben sich an der Diskussion beteiligt. (Allerdings ist man nicht über den sechsten Gesang hinausgekommen.) Aus Anlass dieser Lesungen sind Goethes Abschrift der Summarien aus Vossens *Ilias*-Übersetzung und sein Auszug aus dem Schiffskatalog im zweiten Gesang des Epos entstanden.<sup>29</sup> Die Urteile über Voß enthielten neben viel Lob auch manche (von einem guten Verständnis des Originaltextes zeugende) Kritik an den Abweichungen des Übersetzers von dem griechischen Dichter, und einige Erörterungen Goethes galten der Interpretation der *Ilias* selbst. Offenbar angeregt durch die Vossische Übersetzung, hat Goethe Mitte der neunziger Jahre sogar mehrere Partien aus den Homerischen Epen verdeutscht.<sup>30</sup>

Mit Wolfs *Prolegomena ad Homerum* von 1795 beginnen nicht nur die wissenschaftliche Erforschung Homers, die Analyse der Überlieferungsgeschichte und die Erarbeitung eines kritischen Homertextes – sie erregten vor allem Aufsehen in breiteren Kreisen durch die These, dass die Homerischen Epen von mehreren Verfassern stammten und erst in späterer Zeit zusammengestellt worden seien. Obwohl es für diese Auffassung Vorläufer gegeben hat und Wolf weniger als ihr Begründer denn als ihr Vollender anzusehen ist, reagierten die meisten Zeitgenossen ablehnend. Auch Goethe verhielt sich zunächst abweisend, fand dann aber mehr und mehr Gefallen an der Wolfschen These – und zwar vor allem im Hinblick auf seine eigene dichterische Produktivität, nämlich das Versepos *Hermann und Dorothea*:

<sup>29</sup> Vgl. Werke Goethes. Epen, Bearb. des Bandes: Siegfried Scheibe, Berlin 1958-1963, Bd. 2, 368-382.

<sup>30</sup> Goethe J. W., 1887-1919 [Anm. 26], Abt. 1, Bd. 4, 326-328/Bd. 5/2, 204 und 382-387/Bd. 53, 351.

Erst die Gesundheit des Mannes, der, endlich vom Namen Homeros  
 Kühn uns befreiend, uns auch ruft in die vollere Bahn.  
 Denn wer wagte mit Göttern den Kampf? und wer mit dem Einen?  
 Doch Homeride zu sein, auch nur als letzter, ist schön.<sup>31</sup>

Mehrfach hat Goethe in dieser Zeit Homer gelesen; ja, er hat sogar ein Exzerpt aus den ersten neun Gesängen der *Ilias* angefertigt. Sein Hauptinteresse galt aber nunmehr, gemeinsam mit Schiller, der Ermittlung von Gattungsgesetzen des Epos und des Dramas sowie dem Versuch, ein eigenes Epos in antikem Ambiente zu schreiben: die *Achilleis*. Hierin wollte er sich eng an Homer anschließen – und dies führte zu einer abermaligen Wende in der Einschätzung der Wolfschen *Prolegomena*. Hatte Goethe sich im Hinblick auf das moderne Sujet von *Hermann und Dorothea* gern als "Homeride" gefühlt, so ließ ihn die Beschäftigung mit dem antiken Sujet wieder die Vollkommenheit der homerischen Dichtung bewundern. Im Brief an Schiller vom 2. Mai 1798 spricht er noch von "Meinungen über einen Gegenstand über den alle Gewißheit auf ewig verloren ist", und möchte "die *Ilias* und *Odyssee* in das ungeheure Dichtungsmeer mit auflösen aus dem ich schöpfen will"<sup>32</sup> – am 16. Mai aber heißt es über die *Ilias*: "Ich bin mehr als jemals von der Einheit und Untheilbarkeit des Gedichts überzeugt."<sup>33</sup> Ausschlaggebend für seine Stellungnahme in einer wissenschaftlichen Streitfrage war stets sein eigenes dichterisches Interesse. Dennoch ist es symptomatisch, wie sehr das eigentliche ‚klassische‘ Jahrzehnt der deutschen Literatur in einem philologischen Kontext steht.

Die Probleme der Wolfschen *Prolegomena ad Homerum* haben Goethe auch später noch bewegt – und abermals unter anderem Akzent. Goethe las in dem Werk im Dezember 1820 – und zwar im Zusammenhang mit dem Entschluss, das *Ilias*-Exzerpt von 1798 "wieder vorzunehmen, durchzusehen [...] zu redigieren" und zu vervollständigen.<sup>34</sup> Als Grundlage diente ihm die Vossische Übersetzung, die für ihn nunmehr ‚klassischen‘ Rang erhalten hatte.<sup>35</sup> Einerseits vertrat Goethe Wolfs These, dass die Epen auf verschiedene Verfasser zurückgingen – andererseits bekundete er,

---

<sup>31</sup> Goethe J. W., *Hermann und Dorothea*. [Elegie.] Ebd., Abt. 1, Bd. 1, 294.

<sup>32</sup> Ebd., Abt. 4, Bd. 13, 135.

<sup>33</sup> Ebd., Abt. 4, Bd. 13, 146.

<sup>34</sup> Goethe J. W., Einleitung zum Auszug aus der *Ilias*. Ebd., Abt. 1, Bd. 41/1, 509.

<sup>35</sup> Vgl. hierzu die detaillierten Ausführungen in: Riedel V., Ein "Grundschatz aller Kunst" [Anm. 28], 553-560.

dass er sie nur mit dem *Verstand* akzeptieren könne, sein *Gefühl* aber ihn an die Einheit der Werke glauben lasse.<sup>36</sup>

Nicht minder wichtig als die Anregungen durch Friedrich August Wolf für Goethes Homer-Rezeption, unter philologischem Aspekt sogar noch intensiver waren diejenigen durch Gottfried Hermann für die Rezeption der Tragiker. Hatten jene sich allerdings über mehrere Jahrzehnte hingezogen, so konzentrierten diese sich auf das letzte Jahrzehnt seines Lebens. Hermanns Edition des Euripideischen *Phaethon* von 1821 regte Goethe sofort zu einer Rekonstruktion und Weiterdichtung dieses Fragmentes an, die er 1823 – zusammen mit einem Nachtrag – in *Über Kunst und Alterthum* veröffentlichte und 1826/27 nochmals ergänzte.<sup>37</sup> 1823 schrieb er, veranlasst durch die Abhandlung über die Komposition der griechischen Tragödien-Tetralogien, den ebenfalls in *Über Kunst und Alterthum* veröffentlichten Aufsatz *Die tragischen Tetralogien der Griechen. Programm von Ritter Hermann 1819*,<sup>38</sup> in dem er die Erkenntnis übernahm, dass eine Tri- oder Tetralogie nicht einen zusammenhängenden Inhalt haben muss, sondern auch in einer Steigerung der äußeren Formen verschiedene Stoffe behandeln kann, und diese Erkenntnis durch „einige neuere Beyspiele solcher unzusammenhängend-gesteigerten theatralischen Darstellungen“<sup>39</sup> ergänzte. 1826 verfasste Goethe, im Anschluss an Hermanns Schrift über den *Philoktet* des Aischylos, einen (erst aus dem Nachlass veröffentlichten) Aufsatz, in dem er anhand der *Philoktet*-Tragödien und -Fragmente des Aischylos, des Sophokles, des Euripides und des Accius über die Eigentümlichkeiten und die Unterschiede der drei attischen Tragiker reflektierte sowie eine Bemerkung über den römischen Dramatiker einfließen ließ.<sup>40</sup> In der Kontroverse zwischen Hermann und Voß auf der einen und Georg Friedrich Creuzer auf der anderen Seite nahm Goethe Partei für die Gegner von Creuzers romantischer Mythostheorie.<sup>41</sup> Als Hermann 1831 dem Dichter seine Ausgabe der

<sup>36</sup> Goethe J. W., Tag- und Jahres-Hefte 1820. In: Goethe J. W., 1887-1919 [Ann. 26], Abt. 1, Bd. 36, 173 f.

<sup>37</sup> Goethe J. W., *Phaethon*, Tragödie des Euripides. Versuch einer Wiederherstellung aus Bruchstücken/Zu *Phaethon* des Euripides/Euripides' *Phaethon*. Ebd., Abt. 1, Bd. 41/2, 32-47; 59-63; 243-246.

<sup>38</sup> Ebd., Abt. 1, Bd. 41/2, 64-68.

<sup>39</sup> Goethe J. W., Brief an Gottfried Hermann, 6. April 1823. Ebd., Abt. 4, Bd. 37, 4.

<sup>40</sup> Ebd., Abt. 1, Bd. 42/2, 461-465.

<sup>41</sup> Vgl. Grumach E., 1949 [Ann. 22], 705-719.

*Iphigenie in Aulis* widmete, fühlte dieser sich hochgeehrt und hat sich erneut in das Werk des Euripides vertieft.<sup>42</sup>

Goethes Beschäftigung mit den Hermannschen Schriften ist eingebettet in ein umfangreiches Lektüreprogramm, in einige Übersetzungsversuche und in mehrere Gespräche – das letzte Zeugnis, eine außerordentlich positive Äußerung über Euripides, stammt aus einem Gespräch mit dem Jenaer Philologen Götting vom 3. März 1832, knapp drei Wochen vor seinem Tod.<sup>43</sup> All diese Texte sollen nicht zu Hauptwerken emporstilisiert werden – wohl aber können sie verdeutlichen, wie philologisch fundiert Goethes Schaffen gewesen ist. Auf *einen* Aspekt allerdings sei nachdrücklich hingewiesen: Sosehr es um literarhistorische und sprachliche Fragen gehen mochte – entscheidend waren stets Ästhetik und eigene Poesie, das Weiterdenken und -dichten. 1827 legte Goethe in seiner Schrift *Nachlese zu Aristoteles Poetik* eine Deutung der Aristotelischen *katharsis* – Auffassung vor, die *nicht* auf eine Wirkung auf den Zuschauer, sondern auf eine Versöhnung *innerhalb* der Stücke zielte: „Wie konnte Aristoteles in seiner jederzeit auf den Gegenstand hinweisenden Art, indem er ganz eigentlich von der Construction des Trauerspiels redet, an die Wirkung [...] denken, welche eine Tragödie auf den Zuschauer vielleicht machen würde? Keineswegs! Er spricht ganz klar und richtig aus: wenn sie durch einen Verlauf von Mitleid und Furcht erregenden Mitteln durchgegangen, so müsse sie mit Ausgleichung, mit Versöhnung solcher Leidenschaften zuletzt auf dem Theater ihre Arbeit abschließen.“<sup>44</sup> Damit wird er – und das ist nach den Erörterungen in Lessings *Hamburgischer Dramaturgie* recht erstaunlich – der wirkungsästhetisch ausgerichteten Theorie des Stagiriten keineswegs gerecht; wohl aber gibt er seiner eigenen, rein produktionsästhetischen Vorstellung von der „Vollkommenheit eines Kunstwerkes, in und an sich selbst“ Ausdruck.<sup>45</sup>

<sup>42</sup> Vgl. Petersen U., Goethe und Euripides. Untersuchungen zur Euripides-Rezeption in der Goethezeit, Heidelberg 1974 (Studien zum Fortwirken der Antike 8), 204-207.

<sup>43</sup> Goethes Gespräche. Eine Sammlung zeitgenössischer Berichte aus seinem Umgang auf Grund der Ausgabe und des Nachlasses von Flodoard Freiherrn von Biedermann ergänzt und hrsg. von Wolfgang Herwig, Zürich/Stuttgart 1965-1987, Bd. 3/2, 845 f.

<sup>44</sup> Goethe J. W., 1887-1919 [Anm. 26], Abt. 1, Bd. 41/2, 248.

<sup>45</sup> Goethe J. W., Brief an Carl Friedrich Zelter, 29. Januar 1830. Ebd., Abt. 4, Bd. 46, 222. Bruno Markwardt hat zu Recht die programmatische Bedeutung von Goethes kleinem Aufsatz für den grundlegenden Unterschied zwischen aufklärerischer und klassischer Poetik hervorgehoben (Geschichte der deutschen Poetik, Bd. 2: Aufklärung, Rokoko, Sturm und Drang, Berlin <sup>2</sup>1970 [Grundriß der germanischen Philologie 13/II], S. 1 f., 4 und 8). Vgl. Riedel V., Aristoteles, Lessing, Goethe und Fragen der modernen Wirkungsästhetik [Anm. 14], 28 f.

*Last but not least* schlägt sich der eigentliche Ertrag der literarhistorischen Studien in Goethes Dichtung nieder. Beispielhaft hierfür sind im Alterswerk der zweite und der dritte Akt von *Faust II*, deren Reiz u. a. darauf beruht, dass der Leser einiges "aufzurathen" hat (wie es im Brief an Carl Friedrich Zelter vom 4. Januar 1831 heißt<sup>46</sup>). Bereits am 27. September 1827 hatte Goethe an Carl Jacob Ludwig Iken geschrieben: "Von einer Seite wird dem Philologen nichts Geheimes bleiben, er wird sich vielmehr an dem wiederbelebten Alterthum, das er schon kennt, ergötzen; von der andern Seite wird ein Fühlender dasjenige durchdringen, was gemüthlich hie und da verdeckt liegt."<sup>47</sup>

So ist der ‚Helena-Akt‘ bis zum Auftreten Fausts gleichsam eine ‚euripideische‘ Tragödie – die Handlungsmotive sind dem *Orestes*, den *Troerinnen* und der *Helena* nachgebildet –, und auch danach noch wird im Sturz des Euphorion das bereits philologisch behandelte Phaethon-Motiv wiederaufgenommen und zudem in Beziehung zu Ikaros gesetzt.<sup>48</sup> Im zweiten Akt aber spüren wir Anklänge an die Aristophanische Gelehrten satire *Die Wolken*, die der Dichter, der sie schon von früheren Ausgaben und Übertragungen her kannte, nochmals in der Übersetzung von Johann Heinrich Voß mit Erläuterungen durch dessen Sohn Heinrich aus dem Jahre 1821 gelesen hatte.<sup>49</sup>

Dabei zeigt sich, dass Goethe bei aller Sympathie für Philologie und Philologen über das Fachgebiet und dessen Vertreter mitunter distanziert und spöttisch geurteilt und (wie er sich am 21. März 1830 gegenüber

---

<sup>46</sup> Goethe J. W., 1887-1919 [Anm. 26], Abt. 4, Bd. 48, 73.

<sup>47</sup> Ebd., Abt. 4, Bd. 43, 82.

<sup>48</sup> Vgl. van Stockum Th. C., Deutsche Klassik und antike Tragödie II. Goethes Versuch der Neubelebung der antiken Tragödie: der Helena-Akt in Faust II. In: van Stockum Th. C., Von Friedrich Nicolai bis Thomas Mann. Aufsätze zur deutschen und vergleichenden Literaturgeschichte, Groningen 1962, 136-151; Gelzer T., Die Bedeutung der klassischen Vorbilder beim alten Goethe. In: Classical Influences on Western Thought A. D. 1650-1870. Proceedings of an International Conference held at King's College, Cambridge, March 1977, ed. by R[obert] R[alph] Bolgar, Cambridge 1979, 309-326; Ders.: Helena im Faust. Ein Beispiel für Goethes Umgang mit der antiken Mythologie. In: Mythographie der frühen Neuzeit. Ihre Anwendung in den Künsten, hrsg. von Walther Killy, Wiesbaden 1984 (Wolfenbütteler Forschungen 27), 223-253; Ders.: *Helena* und das Vorbild des Euripides. In: Tragödie. Idee und Transformation, hrsg. von Hellmut Flashar, Stuttgart/Leipzig 1997 (Colloquium Rauricum 5), 199-234.

<sup>49</sup> Vgl. Gelzer T., Aristophanes in der "Klassischen Walpurgisnacht". In: Goethe J. W., Fünf Studien zum Werk, hrsg. von Anselm Maler, Frankfurt a. M. [u. a.] 1983 (Kasseler Arbeiten zur Sprache und Literatur 15), 50-84.

Eckermann äußerte<sup>50</sup>) nicht mit spielerisch-ironischen "Piquen" gespart hat.<sup>51</sup> Er meinte, dass es "ein Zeichen einer unproduktiven Zeit" und "eines unproduktiven Individuums" sei, wenn man allzusehr "ins Kleinliche des Technischen" gehe.<sup>52</sup> Man müsse sich der Philologen zumeist "gleich der Trüffelhunde bedienen"<sup>53</sup>; ihre "Vertiefung" in einen "abgeschiedenen Autor" und "ein gewisser Grad von Erfindungsgabe" jedoch bürgten noch nicht für ein gelungenes "Urteil in Geschmackssachen"<sup>54</sup>. Beispielhaft ist dies an der Frage nach dem Alter der Helena zu verfolgen.

Im dritten Akt lässt Goethe seine Helena über den Raub durch Theseus sagen: "Entführte mich, ein zehnjährig schlankes Reh". Götting überredete ihn, dass es "siebenjährig" heißen müsse, und so stand es auch im Erstdruck von 1827. In einem Gespräch mit Eckermann am 17. März 1830 entschied sich der Dichter dann wieder für "zehnjährig" und wollte für künftige Veröffentlichungen diese Altersangabe verwenden. In der Handschrift aber ließ er "siebenjährig" stehen, und so hieß es auch in der ‚Ausgabe letzter Hand‘. Bei der Beschwörung der Helena im (später entstandenen) ersten Akt allerdings läßt er eine Dame sagen: "Vom zehnten Jahr an hat sie nichts getaugt." In der (zuletzt verfassten) ‚Klassischen Walpurgisnacht‘ schließlich nutzt Goethe die alte Philologen-Kontroverse (die sich auch in dem weitverbreiteten *Gründlichen mythologischen Lexicon* Benjamin Hederichs<sup>55</sup> niedergeschlagen hatte), um die Versuche, den Mythos in ein logisch-chronologisches Schema zu pressen, *ad absurdum* zu führen. (Hederich war beim Nachrechnen zu dem Ergebnis gekommen, dass Helena ihre letzte Affäre als "alte Schachtel von

<sup>50</sup> Eckermann J. P., *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, hrsg. von Regine Otto unter Mitarb. von Peter Wersig, Berlin/Weimar 1982, 250.

<sup>51</sup> Vgl. Grumach E., 1949 [Anm.22], 936-940; Schwinge E.-R., 1986 [Anm. 22], 34 f.; Anglet A., *Der reflektierte Mythos in Goethes "Klassischer Walpurgisnacht"*. In: *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts* 1992, 144-157; Gelzer T., "... die Philologen werden daran zu tun finden." *Dichter und Philologen im Umkreis von Goethes "Helena"*. In: *Verstehen wir uns? Zur gegenseitigen Einschätzung von Literatur und Wissenschaft*. Anselm Maler zum 60. Geburtstag, hrsg. von Friedrich W. Block, Frankfurt a. M. [u. a.] 1996, 171-195.

<sup>52</sup> Goethe J. W., *Gespräch mit Eckermann vom 11. Februar 1831*. In: Eckermann 1982 [Anm. 50], 383.

<sup>53</sup> Rieme F. W., *Tagebücher*, 23. Dezember 1813. In: Grumach 1949 [Anm. 21], 939.

<sup>54</sup> Goethe J. W., *Maximen und Reflexionen*, Nr. 509. In: Goethe J. W., *Berliner Ausgabe*, Berlin/Weimar 1960-1978, Bd. 18, 556 f.

<sup>55</sup> Hederich B., *Gründliches Lexicon Mythologicum*, Leipzig 1724 [21741]; 3. Aufl. unter dem Titel "*Gründliches mythologisches Lexicon*" 1770 - hiervon reprograph. Nachdruck Darmstadt 1986].

60 Jahren“ gehabt habe.) Chiron berichtet von ihrem ersten Abenteuer. Darauf Faust: “Erst sieben Jahr!...” Und Chiron entgegnet:

Ich seh', die Philologen,  
 Sie haben dich so wie sich selbst betrogen.  
 Ganz eigen ist's mit mythologischer Frau;  
 Der Dichter bringt sie, wie er's braucht, zur Schau:  
 Nie wird sie mündig, wird nicht alt,  
 Stets appetitlicher Gestalt,  
 Wird jung entführt, im Alter noch umfreit;  
 G'nug, den Poeten bindet keine Zeit.

Faust verfolgt die Abenteuer sogar noch im postmortalen Bereich:

So sei auch sie durch keine Zeit gebunden!  
 Hat doch Achill auf Pherä sie gefunden,  
 Selbst außer aller Zeit.<sup>56</sup>

Daraus dann kann er schließen, dass auch er selbst sie wieder ins Leben ziehen könne. (Im übrigen scheint auch die Begegnung zwischen Achill und Helena “auf Pherä” eine ‚Spitze‘ zu sein – aus Hederich zumindest konnte Goethe wissen, dass diese Begegnung auf der Donauinsel Leuke stattgefunden haben soll. In der thessalischen Stadt Pherai hingegen ist der Sage nach eine andere Frau durch einen anderen Halbgott ins Leben zurückgeholt worden: Alkestis durch Herakles.) Das ist keine Verachtung der Philologie, wohl aber ein souveränes Spiel mit ihren Besonderheiten und Absonderlichkeiten. Auch zu dem, was glossiert werden kann, muss zunächst einmal eine engere Beziehung bestehen.

Es wäre verfehlt, die Bedeutung der ‚klassischen‘ deutschen Antikerezeption auf die Materialkenntnisse ihrer Vertreter zurückführen zu wollen – doch ebenso verfehlt wäre es, sie allein in ihren theoretischen Konzeptionen zu sehen. Vielmehr beruht ihre Spezifik zu einem guten Teil gerade auf der Wechselwirkung von Idealbildung und ‚Materialisierung‘, auf der ständigen Beziehung zwischen Realien und weltanschaulicher Überhöhung.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> Goethe J. W., Faust II, Vers 8850, 6530 und 7415-7433. In: Goethe J. W., 1887-1919 [Anm. 26], Abt. 1, Bd. 15, 191, 87, 129.

<sup>57</sup> Unveröffentlichter Vortrag, gehalten auf der Tagung “Der Humanismus und seine Künste im 18. Jahrhundert“ am 4. Oktober 2008 am Institut für Theaterwissenschaft der Freien Universität Berlin.

Marianna Scapini (Heidelberg)

## Iconographic Aspects of the Winged Demon of the *Villa dei Misteri*

The atmospheric and ambiguous Dionysiac megalography in the *Villa dei Misteri* – and above all its mysterious demon in a short dress, a pair of hunting boots and holding a scourge – has always attracted the attention of scholars. In the following pages I shall concentrate in particular on a few iconographic aspects, focusing in particular on Italic and Etruscan documents. My considerations will be aimed at clarifying the position of the demon in the previous and contemporary art and underlining – as far as possible – a few possible hints regarding its value.<sup>2</sup> Since the interpretation of the character and its function is particularly controversial among the scholars, a preliminary excursus on the *status quaestionis* is required.

### The Controversial Meaning of a Mysterious Presence

The demon was often connected to the kneeling girl on its left, who would be involved in a rite of whipping. Such an idea was firstly expressed by De Petra<sup>3</sup> and shared by Toynbee,<sup>4</sup> Bieber,<sup>5</sup> Macchioro,<sup>6</sup> Maiuri,<sup>7</sup> Pi-

---

<sup>1</sup> I wish to express my deepest thanks to Dr. Daniele Maras for his help and illuminating suggestions.

<sup>2</sup> Regarding other possible meanings of the demon – suggested by a few literary texts – I am writing a further article which I hope to publish in the next future. Scapini M., The Demon in the *Villa de Misteri* Fresco and the Spinning Top in Ancient Rituals (forthcoming).

<sup>3</sup> De Petra G., Villa romana presso Pompei, *Notizie degli scavi*, 8, 1910, 139-145.

<sup>4</sup> Toynbee J., The Villa Item and a Bride's Ordeal, *JRS*, 19, 1929, 77-87.

<sup>5</sup> Bieber M., Der Mysteriensaal der Villa Item, *JDAI*, 43, 1928, 298-330.

<sup>6</sup> Macchioro V., *Zagreus*. Studi sull'orfismo, Bari 1929.

<sup>7</sup> Maiuri A., *La Villa dei Misteri*, Roma 1931.



card,<sup>8</sup> Simon,<sup>9</sup> Schefold,<sup>10</sup> Zuntz,<sup>11</sup> Boyancé,<sup>12</sup> Brendel,<sup>13</sup> Marsoner,<sup>14</sup> Grieco<sup>15</sup> and Merkelbach.<sup>16</sup> A few scholars, however, denied the relationship between such characters. The first was Rizzo,<sup>17</sup> followed by Comparetti,<sup>18</sup> Rostovtzeff,<sup>19</sup> Bendinelli,<sup>20</sup> Nilsson,<sup>21</sup> Turcan,<sup>22</sup> Ricciardelli,<sup>23</sup> Guarducci<sup>24</sup> and Veyne.<sup>25</sup> As we are going to see, the presence of the whip was differently interpreted as the allusion to a punitive and expiatory ritual or to a practice of initiation or fecundation.

De Petra<sup>26</sup> is the first who considers the whipping scene as the peak of a Dionysiac initiation. In order to support his hypothesis, he quotes a passage by Pausanias concerning a whipping ritual involving women in

---

<sup>8</sup> Picard G.-Ch., *La Villa Item (Pompéi) devra-t-elle rebaptisée: Villa sans mystères?* *Revue Archéologique*, II, 1954, 96-102.

<sup>9</sup> Simon E., *Zum Fries der Mysterienvilla bei Pompeij*, in *JDAI*, 76, 1961, 111-172.

<sup>10</sup> Schefold K., *Pompejanische Malerei. Sinn und Ideengeschichte*, Bâle 1952.

<sup>11</sup> Zuntz G., *On the Dionysiac Fresco in the Villa dei Misteri at Pompei*, *Proceedings of the British Academy*, 49, 1963, 177-201.

<sup>12</sup> Boyancé P., *Dionysos et Sémélé*, *RPAA*, 37, 1966, 79-104.

<sup>13</sup> Brendel O., *Der grosse Fries in der Villa dei Misteri*, *JDAI*, 81, 1966, 206-260 and Brendel O. J., *The Great Frieze in the Villa of the Mysteries*, in O. J. Brendel (ed. by), *The Visible Idea. Interpretations of Classical Art*, Washington D. C. 1980, 91-138.

<sup>14</sup> Marsoner A., *La struttura ad anello nel grande fregio della Villa dei Misteri*, *Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici*, 11, 1989/1990, 27-54.

<sup>15</sup> Grieco G., *La grande frise de la Villa des Mysteres et l'initiation Dionysiaque*, *La Parola del Passato*, 34, 1979, 417-441.

<sup>16</sup> Merkelbach R., *I Misteri di Dioniso*, Genova 2003.

<sup>17</sup> Rizzo G. E., *Dionysos Mystes. Contributi esegetici alla rappresentazione dei misteri orfici*, *Memorie dell'Accademia Arch. Di Napoli*, 1914, 39-101.

<sup>18</sup> Comparetti D., *Le nozze di Bacco e Arianna*, Firenze 1921.

<sup>19</sup> Rostovtzeff M., *Mystic Italy*, New York 1928.

<sup>20</sup> Bendinelli G., *Il fregio dionisiaco della Villa dei Misteri a Pompei*, in *Miscellanea della Facoltà di Lettere e Filosofia*, Torino 1936 and Bendinelli G., *Ultime considerazioni intorno alla villa pompeiana detta dei misteri*, *Latomus*, 27, 1968, 823-831.

<sup>21</sup> Nilsson M. P., *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, Lund 1957.

<sup>22</sup> Turcan R., *Pour en finir avec la femme fouettée*, *Revue Archéologique*, 1982.

<sup>23</sup> Ricciardelli G., *Mito e performance nelle associazioni Dionisiache*, in Tortorelli Ghidini M., Storchi Marino A., Visconti A. (ed. by), *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'antichità. Atti dei seminari napoletani 1996-1998*, Napoli 2000, 265-283.

<sup>24</sup> Guarducci M., *Dioniso e la cosiddetta Villa dei Misteri a Pompei*, *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei*, IV, Roma 1993, 521-533.

<sup>25</sup> Veyne P., *Lissarrague F., Frontisi-Ducroux F., I misteri del gineceo*, Roma-Bari 2003. For a more general and complete bibliography regarding the fresco see my PhD thesis, *Riti dionisiaci tra la tarda repubblica e l'inizio dell'impero: forme e valori attraverso l'iconografia*, defended in Verona, Verona 2012, 191-284.

<sup>26</sup> De Petra, op. cit.

the temple of Dionysus in Alea.<sup>27</sup> Macchioro<sup>28</sup> develops such a hypothesis and quotes both the passage of Pausanias regarding Alea and the mention of some *thyrsopleges* – “beaten by the thyrsus” – in the Bacchic ceremonies, made by Hesychius.<sup>29</sup> In particular, he interprets the character as Teletè, the patroness of initiations, and such an interpretation is followed by Rostovtzeff.<sup>30</sup>

On the contrary, Rizzo<sup>31</sup> thinks that the winged figure is rather in relation with the woman painted on its left, who is unveiling the Dionysiac *liknon*. According to this perspective, the demon is supposed to be a mysterious being, hostile to the initiation. The scholar suggests that this scene mirrors an Orphic conception which perceives the existence of an opposition between the divine nature of the human soul and occult forces who try to bind it to the cycle of reincarnation. Nilsson<sup>32</sup> develops the Orphic hypothesis and interprets the demon as a punishing force, in particular Dike, to whom the souls’ judgement is generally entrusted in the Orphic literature. Such a punitive interpretation is basically shared by Ling, Ricciardelli and Zuntz.<sup>33</sup> Others – following a suggestion of Matz<sup>34</sup> – identify the character with Nemesis crediting her with different meanings and roles: expiation required by the initiation (Marsoner<sup>35</sup>), protection of the secrecy of the bridal chamber (Veyne<sup>36</sup>), divine punishment (Sauron<sup>37</sup>).

A further interpretation, recalling the Roman ceremony of *Lupercalia*, suggests instead that the whipping has a fecundating meaning (Toynbee, Bieber, Maiuri, Picard, Simon<sup>38</sup>).

Finally, there are others – *in primis* Schefold, then Boyancé, Brendel, Guarducci<sup>39</sup> (though, following Turcan, she denies the presence of a whipping rite in the fresco) – who consider the whipping as the stimulus

<sup>27</sup> Paus., *Perieg.*, VIII, 23.

<sup>28</sup> Macchioro, *op. cit.*

<sup>29</sup> Hesych. s. v. θυρσοπλήγες · οἱ ἐν τοῖς Βακχείοις ἐνθεαζόμενοι.

<sup>30</sup> Rostovtzeff, *op. cit.*

<sup>31</sup> Rizzo, *op. cit.*

<sup>32</sup> Nilsson, *op. cit.*

<sup>33</sup> *Op. cit.*

<sup>34</sup> Matz F., *Διονυσιακή τελετή*, Archäologische Untersuchungen zum Dionysoskult in hellenistischer und römischer Zeit, Mainz-Wiesbaden 1963.

<sup>35</sup> Marsoner (*op. cit.*) suggests in particular that Nemesis was conceived by the ancients as a minister of the Mysteries, such as Teletè.

<sup>36</sup> *Op. cit.*

<sup>37</sup> *Op. cit.*

<sup>38</sup> *Op. cit.*

<sup>39</sup> *Op. cit.*

to Bacchic *enthousiasmòs*, caused by an infernal Fury, such as Lyssa (Brendel) or Mene (Boyancé).

### **Previous Parallels with Reliefs, Paintings, Pottery, Terracotta, Cameos and the Djemila Mosaic**

It is the dark colour of the demon's wings, along with diverse iconographic parallels, that suggests the connection of the character with furies belonging to the infernal sphere, such as Lyssa, Mene, Nemesis and Dike.<sup>40</sup> While the overall style of the fresco and the various groups of characters – e. g. the central Dionysiac scene or the Menadic dance – are well rooted in the Hellenistic imagery,<sup>41</sup> many parallels of the winged demon were found in the Italic art.

Rizzo,<sup>42</sup> for instance, compares the demon with a winged figure in one of the *pinakes* from the “Casa della Farnesina”: here the winged character flanks two figures who seem to be involved in a teaching scene.<sup>43</sup> He thinks that, in this case, the goddess is taking to Ades the souls not yet purified by

<sup>40</sup> Regarding the dark colour as symbolism of death see Colonna G., L'Apollon di Pyrgi, *Śur/Śuri* (il “Nero”) e l'Apollon Sourios, in *Studi Etruschi*, 73, 2007 [2009], 101-134.

<sup>41</sup> Most scholars have underlined the relationship between the Pompeian megalography and the Hellenistic art, claiming that the fresco is nothing but a Roman copy of a Greek masterpiece: among them see in particular Rizzo, *op. cit.*; Mudie Cook P. M. (Mudie Cooke P. M., *The Paintings of the Villa Iamnia at Pompeii*, in *JRS*, 3, 1913, 157-174 and L. Curtius (Curtius L., *Die Wandmalerei Pompejis*, Leipzig 1929) who ascribe the original to Smyrne. Boyancé (*op. cit.*) in particular ascribes to Smyrne the central group and is followed, among others, by Veyne (*op. cit.*). Bendinelli (*op. cit.*) recognises in the fresco the influence of Skopas, whereas Zuntz (*op. cit.*) ascribes the original model to Pergamon. See also Sauron (*op. cit.*) who, although he thinks that the thematic composition of the work is original, recognises that its formal aspects depend basically on Hellenism: the fresco would be therefore an eclectic product. Many interpreters express a similar idea: Maiuri (*op. cit.*); Ling (Ling R., *Roman Painting*, Cambridge 1991, 101-104); Clarke (Clarke J. R., *Living Figures within the scaenae frons: Figuring the Viewer in Liminal Space*, in Scagliarini Corlaita D. (ed. by), *I temi figurative nella pittura parietale antica (IV sec. a. C.-IV sec. d. C.)*, Bologna 1998, 43-45.); Davies (Davies J. in E. K. Gazda (ed. by), *The Villa of the Mysteries in Pompeii: Ancient Ritual, Modern Muse*, Ann Arbor 2000). Schefold, Grieco and Brendel (*op. cit.*), in particular, underline the originality of this eclecticism. Maiuri and Herbig (*op. cit.*) see in the fresco (and in its characters) influences from the local “substratus”. Indeed, as we are going to see, many parallels between the winged demon and the local art support the hypothesis which considers the fresco an eclectic work.

<sup>42</sup> *Op. cit.*

<sup>43</sup> Bragantini I., De Vos M., *Museo Nazionale Romano. Le pitture*. II, 1, Roma 1982, 82-119, inv. 1197. For the status quaestionis concerning the “Casa della Farnesina” see again my PhD thesis *Culti dionisiaci*, 323-356.

the mysteries, and so condemned to reincarnate. Macchioro<sup>44</sup> mentions also a demon that appeared in a frieze of the Neronian *Domus Aurea*. This picture by now has disappeared, but we know about it from ancient drawings, such as the reproduction made by Francisco Hollanda in 1500 or the painting realized by G. P. Bellori.<sup>45</sup> In the *Domus Aurea* the winged goddess was next to a boy identified as a little Dionysus. Macchioro interprets her as the Orphic Teletè, the patroness of mystery and initiation, and similarly interprets the Pompeian demon. As concerns Rostovtzeff, he compares the winged goddess with a demon next to two women and a child who appears in a *pinax* found in the “Casa del Criptoportico” in Pompei.<sup>46</sup> Nilsson,<sup>47</sup> on the other hand, in order to support the identification of the demon with Dike, observes that the goddess wears a haunting dress – short skirt and high boots – which was typical of the Poinai, the punishing demons painted on the South-Italic vases. To support his idea he mentions in particular a vase from Ruvo, where two images of Dike are represented, next to an enthroned Persephone, Hekate and Orpheus: one of them has a pair of wings.<sup>48</sup> He mentions also a South-Italic amphora, which shows another scene of afterlife judgement:<sup>49</sup> here, close to the queen of the underworld, we can see a winged demon akin to the mysterious character of the *Villa dei Misteri*. Again, Brendel<sup>50</sup> compares the Pompeian goddess with the demons of death represented on the late Etruscan urns, made in the same period of our fresco. He mentions, e. g. the images of the myth of Likourgos, where Lyssa appears as a nocturnal demon, with a haunting shape.<sup>51</sup>

On the other hand, many scholars see parallels between the Pompeian scene and a few “Campana” reliefs,<sup>52</sup> certain cameos and the Dionysiac mosaic of Djemila. The cameos and the reliefs similarly show a woman

<sup>44</sup> Op. cit., 129.

<sup>45</sup> Bellori G. P., *Le pitture antiche delle grotte di Roma, e del sepolcro de' Nasonj diseg-nate & intagliate alla similitudine degli antichi originali da Pietro Santi Bartoli, e Francesco Bartoli suo figliuolo*, Roma 1706.

<sup>46</sup> Rostovtzeff, op. cit. About the “Casa del Criptoportico” and the bibliography see again my PhD thesis, 160-163. The *pinakes*, among which is the one mentioned by Rostovtzeff, were found in the *oecus* 22, an underground space decorated with pictures in the Second Pompeian Style (40-30 BC).

<sup>47</sup> Op. cit.

<sup>48</sup> Jatta M., *Monumenti antichi*, XVI, 517, pl. III.

<sup>49</sup> *Wiener Vorlegeblätter*, Ser. E. pl. VI, 4.

<sup>50</sup> Op. cit.

<sup>51</sup> See for example the Ruvo krater of the British Museum, in Brendel, op. cit., 111, pict. 16.

<sup>52</sup> These are Italian architectural terracotta reliefs produced from the first half of the 1<sup>st</sup> century BC. Their name derives from Giampietro Campana who collected and studied them: he published a catalogue of them in 1842.

unveiling the *liknon*, and a winged figure who consequently escapes.<sup>53</sup> It is precisely the parallelism between our demon and the winged character of the cameos and the “Campana” terracotta which makes Rizzo interpret the goddess as a spirit hostile to the initiation. As concerns the mosaic, it is dated to the 2<sup>rd</sup> or 3<sup>rd</sup> century AD and was found in Algeria. It depicts a figure showing repulsion for the *liknon* as well. Leschi is the first to outline the parallelism between the woman disgusted by the *liknon* and the winged demon in the *Villa dei Misteri*.<sup>54</sup> According to him, these figures represent psychological states, as the attribute of the wings suggests. In particular, he thinks that they personify the psychology of the neophyte, frightened by the initiation ritual. He sees the demon as a personification of Nemesis, rather than Dike.

A new iconographic parallel allows Lehmann to give an original interpretation of the demon: it is the picture of a similar figure found in an Egyptian tomb with a graffito which labels it as “Agnolia”<sup>55</sup>, the personification of ignorance. According to him, the demon of the *Villa dei Misteri* is therefore such a goddess, and represents the sad condition of women not yet initiated.<sup>56</sup>

Finally, as a further parallel of the demon Schefold<sup>57</sup> mentions two winged Dionysiac *genii* portrayed at the edge of the entrance of “Room H” in the Villa of Fannius Sinystor in Boscoreale.<sup>58</sup>

### **New Iconographic Parallels with Internal Demons on Etruscan Paintings and Mirrors**

By following the path of Gilles Sauron,<sup>59</sup> I hypothesize in particular a strong iconographical parallel between the Pompeian character and the

---

<sup>53</sup> Rizzo, op. cit., 128, pict. 35; 36.

<sup>54</sup> See Leschi L., *Mosaïque à scene Dionysiaques de Djemila-Cuicul (Algerie)*, *Monuments et mémoires. Publiés par l'Académie des inscriptions et belles-lettres (Fondation Piot)*, 35, 1935/36, pls. VIII and IX. The analogies between the Djemila mosaic and the Pompeian fresco are underlined also by Bendinelli (Bendinelli, *il fregio dionisiaco*, cit.) and by Matz (op. cit.). A recent analysis of the mosaic of Djemila is in Jaccottet A. F., *Choisir Dionysos: les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme*, I e II, Zürich 2003, 189-196.

<sup>55</sup> Lehmann K., *Ignorance and Search in the Villa of the Mysteries*, *JRS*, 52, 1962, 62-68.

<sup>56</sup> This interpretation will be followed by Etienne (Etienne R., *La vie quotidienne à Pompéi*, Paris 1966, 270-272) and criticized by Boyancé (Boyancé P., *Ménè-Hécate à la villa des Mystères*, *RAC*, 42, 1966, 57-71), 60 and Grieco, op. cit., 430.

<sup>57</sup> Op. cit.

<sup>58</sup> Regarding the Villa of Boscoreale and the two *genii* see again my PhD thesis, 285-315.

<sup>59</sup> Op. cit.

Etruscan Vanth along with further Etruscan death demons.<sup>60</sup> I point out, for example, a fresco discovered in the “Tomba del Cardinale” in Tarquinia, dated to the last decades of the 3<sup>rd</sup> century BC. Here we see another terrifying demon threatening a kneeling figure, such as in the Pompeian painting.<sup>61</sup>

Moreover, many Etruscan mirrors of different epochs – mainly from the 5<sup>th</sup> to the 2<sup>nd</sup> century BC – show winged infernal demons in situations which can be connected to the Pompeian fresco. I recall in particular an Etruscan mirror from Praeneste in the Archaeological Museum of Bologna,<sup>62</sup> where we appreciate a further example of a minister of Death associated with a Dionysiac marriage. It is an Artemis/Artames, provided with the hunting attribute of the bow, instead of the boots. She takes part in the union between Ariadne/Esia and Dionysus/Fufluns. As an angel of Death sent by the gods, she tries to tear away the girl from the arms of her lover, and to take her to the Hell.<sup>63</sup> But the god, assisted by Athena/Menerva, will manage to save Ariadne. So this episode demonstrates Dionysus’ power against death.<sup>64</sup> Nevertheless, according to this icono-

<sup>60</sup> As Ingrid Krauskopf has recalled, we are not yet certain whether “Vanth” was a collective name for all female demons of death or if the character had specific functions (Krauskopf I., *The Grave and Beyond in Etruscan Religion*, in de Grummond N., Simon E. (ed. by), *The Religion of the Etruscans*, Austin 2006, 66-89). Regarding the female chthonian demons see already Enking R., *Culsù und Vanth*, in *RM*, 58, 1943, 48-64 and Rallo A., *Lasa. Iconografia e esegesi*, Firenze 1974, 50-53. See also the recent Krauskopf I., *Gods and Demons in the Etruscan Pantheon*, in MacIntosh Turfa J. (ed.), *The Etruscan World*, London 2013, 513-538. The scholar underlines the liminal function of such figures.

<sup>61</sup> Van Essen C. C., *Did Orphic Influence on Etruscan Tomb Paintings Exist?*, Amsterdam 1927, 17.

<sup>62</sup> *CSE* (Corpus speculorum Etruscorum), *ITALIA* 1, I, 10.

<sup>63</sup> Artemis appears in a particular version of the meeting of Dionysus and Ariadne (already in Hom., *Od.*, XI, 321-325): “And Phaedra and Procris I saw, and fair Ariadne, the daughter of Minos of baneful mind, whom once Theseus was fain to bear from Crete to the hill of sacred Athens”; but he had no joy of her, for ere that Artemis slew her in sea-girt Dia because of the witness of Dionysus” (transl. by A. T. Murray). According to this myth, there is a hostility between the god and the girl. According to Van Hoorn, the latter would actually represent an ancient goddess of nature, antagonist of the former. Under this point of view, Dionysus would ask Artemis to make Ariadne die (Van Hoorn G., *Dionysos and Arianna, Mnemosyne*, 12, 1959, 195).

<sup>64</sup> The examined mirror does not follow the myth mentioned in the previous footnote, because the latter speaks about a cooperation between Dionysus and Artemis. The iconography seems thus to mingle different versions of the tradition. Giovanni Colonna underlines the initiatic value of the iconography: according to him Arianna is “esia” since she is “consecrated to the god”, after the guilt of her union with Dionysos (Colonna G., *Riflessioni sul dionisismo in Etruria, in Dionysos. Mito e Mistero* (Atti

graphy Minerva, instead of Artemis, is winged.<sup>65</sup> Such a document is very ancient - it is dated to the 5<sup>th</sup> century BC - but the thematic similarities with our fresco are quite attractive. The dressing of the ancient Etruscan Vanth and the Praenestine Artemis does indeed exclude the short skirt and the boots. However, the oddity of her look might depend on the fact that the shape of these characters in the manner of Hellenistic style had not yet been developed. In fact, the first representations of winged female demons of revenge in a hunting dress appear chronologically later. Anyway, Ingrid Krauskopf underlines that the Etruscan Vanth originally was a kind guide who maintained this rather "pacific" attitude even when the "West Greek 'huntress' type of the Erinyes" (in a short chiton or skirt, crossed shoulder straps and boots) was adopted for her. It was only later, under the influence of these West Greek Furies, that her character began to include less benevolent aspects.<sup>66</sup>

I will mention another Etruscan mirror with a winged demon belonging to a context of love.<sup>67</sup> This piece, found in Perugia, has been dated to the last decades of the 4<sup>th</sup> century BC. As on the above mentioned mirror, the goddess threatens the couples Venus-Adonis and Atalanta-Meleager, and represents Atropos, as indicated by the inscription. Recalling the whip of the demon in the fresco of the *Villa dei Misteri*, this character

del Conv. Internaz., Comacchio, 3-5 novembre 1989), Ferrara 1991, 117-155). Regarding the myth of Ariadne see also Webster T. B. L., *The Myth of Ariadne from Homer to Catullus*, Greece and Rome, 13, 1966, 22-31. Also Sassatelli (Sassatelli G., in *CSE, ITALIA 1, I, 29*) comments on this he "obscure" version of Arianna's death. On the role of Pallas at the edge of Dionysus, moving from the Hell to Olympus, I recall a passage by Pindarus written in the first half of the 5<sup>th</sup> century BC (*Pind., Olymp., II, 25-27*): "long-haired Semele, who died in the roar of the thunderbolt, lives among the Olympians; Pallas is her constant friend, and indeed so is father Zeus, and she is loved by her ivy-crowned son" (transl. by D. Arnson Svarlien). On this iconography see also De Grummond N. T., *Mirrors, Marriage and Misteries*, in McGinn T. et al. (ed. by), *Pompeian Brothels, Pompeii's Ancient History, Mirrors and Misteries, Art and Nature at Oplontis & the Herculaneum 'Basilica'*, JRA, Suppl. 47, 2002, 66-67: the scholar mentions another example of it, where Fufluns/Dioniso is bearded.

<sup>65</sup> For the Etruscan iconography of the winged Minerva I mention furthermore a mirror of the British Museum (Swaddling J., *Etruscan Mirrors*, London 2001, 58-61, n° 34 = *CSE 1, I, 34*): the goddess appears here at the edge of Hercules. See also Swaddling, op. cit., 34-37, n° 24 = *CSE 1, I, 24*, where is represented the child Minerva, again with wings, coming out the head of her father.

<sup>66</sup> Krauskopf I., *The Grave and Beyond*, op. cit., 73, footnote 47. As we learn from Antonia Rallo (op. cit., 52, in particular), the "huntress type" appears since the 3<sup>rd</sup> century BC.

<sup>67</sup> Gerhard E., *Etruskische Spiegel (Band 2): Heroische Mythologie*, Berlin 1845, Pl. 176. See also Beazley J. D., *The World of Etruscan Mirror*, JHS, 69, 1949, 1-17, 13, pict. 15 and Maras D. F., *Menerva, Archeo*, 300, 2010, 103.

bears instruments of sorrow – a hammer and a nail – symbols of the destiny of Adonis and Meleager.<sup>68</sup>

As regards the function of the demon, it is worth underlining that, as Ingrid Kauskopf recalls commenting on the presence of infernal demons in Etruscan iconographies,<sup>69</sup> there is no evidence that judgment and punishment in the hereafter were a native element of Etruscan religion: therefore, if our demon is to be interpreted as an allusion to afterlife punishments, such a theme would be entirely Greek in its origin. Anyway Etruscan art – which was influenced by the Hellenistic model of the huntress type of the Furies, as we have seen – might well have provided an iconographical model for the character.<sup>70</sup>

Regarding the association of Dionysus with death suggested by the Praenestine mirror,<sup>71</sup> Colonna<sup>72</sup> suggests it is a clue that Dionysism in Etruria had a mystic and eschatological value: according to such a Dionysism death was the very moment in which the status of *initiatu*s into the mysteries of Dionysus was really important. This explanation would clarify the meaning of the theme of death – represented by infernal furies – in the Italic Dionysiac funerary iconographies.<sup>73</sup> Nevertheless, in my

<sup>68</sup> De Grummond (op. cit.) suggests further interesting parallels between the Pompeian fresco and the iconographies of the Etruscan mirrors: nevertheless she focuses on the group with mask.

<sup>69</sup> Krauskopf I., *The Grave and Beyond*, op. cit., 70.

<sup>70</sup> Contra Veyne (op. cit., 87), who denies the presence of an Etruscan influence on the Pompeian fresco and leads the affinities between these documents back to the “internationalism” characterising the ateliers of that period, influenced by the “cultural imperialism” of the Hellenistic world.

<sup>71</sup> And by diverse Dionysiac symbols showed by a few Etruscan sarcophagi.

<sup>72</sup> Colonna, op. cit.

<sup>73</sup> Regarding the relationship between Dionysus and death in Southern Italy see cfr. Patroni G., *Eros e Sirena – dipinto vascolare pestano del museo di Como – contributo allo studio delle credenze italiote d'oltretomba*, Milano 1917, 145; Nilsson, op. cit., 120-121; Brendel, op. cit., 126 and footnote 87. Regarding chthonian Dionysus in Campania see particularly Elia O., *Bacco fanciullo e Dioniso chtonio a Pompei*, Roma 1961. As regards Dionysus and death in Etruria see in particular Pizzirani C., *Identità iconografiche tra Dioniso e Ade in Etruria*, in *Hesperia*, 26, 2010, 47-70. Erika Simon recalls that in Delphi the Greek worshipped both Apollo and Dionysus. In particular, in the Delphian festival Herois the descent of Dionysus to the Underworld was commemorated: according to this tradition Dionysus was therefore given underworldly implications. As Simon underlines, the Etruscans had close relations with Delphi and therefore they inherited such a conception (Simon E., *Gods in Harmony. The Etruscan Pantheon*, in de Grummond N., Simon E. (ed. by), *The Religion of the Etruscans*, op. cit.).



forthcoming paper focused on the meaning of the Pompeian demon,<sup>74</sup> I suggest that the character is more probably an allusion to the Furies of Juno<sup>75</sup> rather than an echo of sophisticated Orphic doctrines. Indeed, the *Villa dei Misteri* is not a funerary context, and the relationship between our demon and Etruscan funerary characters is probably merely iconographical.

### Further Parallels on the Pompeian Walls

It must be noticed that winged female demons in a Dionysiac context are very common on Pompeian walls. I am referring to several frescoes which show Dionysus discovering Ariadne asleep. A relation between the demon of the *Villa dei Misteri* and the winged figures close to sleeping Ariadne is suggested by Erika Simon.<sup>76</sup> She thinks that this character has a supporting role in the divine marriage. A few scholars suggest that the demon is Hypnos or the Nemesis of Theseus, guilty of having abandoned Ariadne.<sup>77</sup> If this character represented the god of sleep, however, he would have a male appearance.<sup>78</sup> Moreover, as Robert Turcan points out, Hypnos is usually represented as an old man when in association with Ariadne.<sup>79</sup> The hypothesis of Nemesis creates problems as well, since this goddess is usually represented with specific attributes like the wheel, the branch, the cubit, the griffin and the brake. Nevertheless most of the scholars suggest this identification. Even in my opinion the parallel between the winged demons close to Ariadne and the Fury on the fresco of the *Villa dei Misteri* is still valid. In fact, both situations show a black-winged goddess next to female figures, bare-chested and with closed eyes, albeit in the other Pompeian frescoes the demons have a pacific attitude. Emeline Richardson, who tries to put the Pompeian winged demons next to Ariadne in parallel with the demons on the Etruscan mirrors, explains their different attitudes imaging that in the first situation the winged

---

<sup>74</sup> Scapini M., The Demon in the *Villa de Misteri* Fresco and the Spinning Top in Ancient Rituals (forthcoming).

<sup>75</sup> Who commonly bear *stimuli* to produce Dionysiac *mania*.

<sup>76</sup> Simon E., Zum Fries der Mysterienvilla, op. cit.

<sup>77</sup> Concerning the iconography of abandoned Ariadne see Gallo A., Le pitture rappresentanti Arianna abbandonata in ambiente pompeiano, *Rivista de Studi Pompeiani*, 2, 1988, 57-80. For the iconography of Hypnos see McNally S., Ariadne and Others: Images of Sleep in Greek and Early Roman Art, *Classical Antiquity*, 4, 1985, 152-192.

<sup>78</sup> See Scherf V., *Fliigelwesen in römisch-kampanischen Wandbildern*, Hamburg 1967, 5.

<sup>79</sup> Turcan R., *Somnus et Omphale*. Note sur un sarcophage mutilé, *MEFRA*, 74, 1962, 595-606.

woman is a *Lasa*. The latter was an Etruscan female demon that could protect lovers.<sup>80</sup>

### The Winged Demos as Teletè:

#### A Possible Numismatic Parallel and an Arcadian Statue

The identification of the winged demon with Teletè – supported in particular by Rostovtzeff, Macchioro, Matz, Schefold and Marsoner<sup>81</sup> – suggests different but equally interesting considerations. For instance, we could ask ourselves why the iconography of such presumed Teletè implies a pair of wings, an attribute that is rather typical of Nike.

Rostovtzeff, in particular, supporting the existence of a connection between Teletè and Nike, claims that the palm branch, a typical attribute of Victory, “symbolizes the victory over the mystery of life and death effected by the revelation.”<sup>82</sup> In my opinion the connection between the winged Victory and Teletè is confirmed by the passage of Nonnus that reports the birth of the latter from the union of Dionysus with the nymph Nikeia. Dionysus in fact gave the name of the beloved nymph to the city he founded after his victory against the Indians. The nymph Nikeia was therefore strictly connected to the symbolism of victory, and so should be her daughter.<sup>83</sup> I think that this link between Teletè and victory is quite clear in the symbolism of certain Augustan *quinarii*, where a winged Nike stands on the Dionysiac *cista*.<sup>84</sup> In our fresco, however, there is nothing in the winged demon that recalls the idea of victory, nor the story of Nikeia's daughter, handed down by the *Dionisiakà*.

Moreover, it is strange for the presumed Teletè to display here dark wings like a Fury. As regards such problem, Marsoner states that Nemesis was conceived by the ancients as a minister of the Mysteries. Indeed, a passage of Pausanias regarding the statue of a Fury in an Arcadian

<sup>80</sup> Richardson E., *The Story of Ariadne in Italy*, in *Studies in Classical Art and Archaeology: A Tribute to Peter Heinrich von Blanckenhagen*, New York 1979, 189-195, 194. Regarding the *Lasae* see in particular Rallo, *op. cit.*: the scholar describes a few mirrors where a *Lasa* flanks the couple Turan/Adonis.

<sup>81</sup> *Op. cit.*

<sup>82</sup> Rostovtzeff, *op. cit.*, 84.

<sup>83</sup> “Then from the wedding with Bromius was born a divine maiden to whom Nikeia gives the name of Teletè. She was always pleased with the feasts, dancing in the nocturnal choirs and following Dionysus, content with the sistrums and the tambourines beaten on both sides. Close to the wine lake (where the god got married with sleeping Nikeia) Dionysus will found a fair-stone city, Nikeia, the city of victory, to whom he will give the name from the nymph, after the victory against the Indians” (Nonn., *Dion.*, XVI, 399-405).

<sup>84</sup> See for instance a *quinarius* from Rome issued in 30-28 BC: RIC 276.

sanctuary dedicated to Demeter – Ἐρινὸς<sup>85</sup> seems to suggest a parallelism between Nemesis and Demeter, who was the patroness of the Greek mysteries *par excellence*.<sup>86</sup> Therefore, there is no contradiction between Teletè and Nemesis, and the Pompeian demon might well evoke both.

### Conclusion

The proposed considerations confirm that iconography, along with the literary record, is an invaluable interpretative instrument. In particular, according to the perspective of the history of art, we are allowed to ascribe the Pompeian demon to an original artistic milieu which, whilst basically adopting the codified schemes of Hellenistic aesthetic, does not exclude the influence of local Italic and Etruscan art. Furthermore, the iconographic comparisons might provide us with a better comprehension of the hidden meaning of such a puzzling iconography. The large amount of diverse iconographic parallels – belonging to different contexts and epochs – suggests that the mysterious Pompeian demon represents a fusion of different conceptions. Among the latter, we cannot exclude the influence of a few eschatological and initiatic beliefs perhaps connected to Orphism. Moreover, the parallel of the scene with the Pompeian representations of the sleeping Ariadne protected by Hypnos/Nemesis or a Lasa, suggest a somewhat hierogamic role of the winged character. Such a function would be particularly consistent with both the central theme of the fresco and the proposed parallelism between the presumed whipping and the fecundating whipping of the *Lupercalia*.

---

<sup>85</sup> VIII, 25, 4-7: "After Thelpusa the Ladon descends to the sanctuary of Demeter in Onceium. The Thelplusians call the goddess Fury (Ἐρινὸς), and with them agrees Antimachus also, who wrote a poem about the expedition of the Argives against Thebes. His verse runs thus: – "There, they say, is the seat of Demeter Fury." Now Oncius was, according to tradition, a son of Apollo, and held sway in Thelpusian territory around the place Oncium; the goddess has the surname Fury for the following reason. When Demeter was wandering in search of her daughter, she was followed, it is said, by Poseidon, who lusted after her. So she turned, the story runs, into a mare, and grazed with the mares of Oncius; realizing that he was outwitted, Poseidon too changed into a stallion and enjoyed Demeter. At first, they say, Demeter was angry at what had happened, but later on she laid aside her wrath and wished to bathe in the Ladon. So the goddess has obtained two surnames, Fury because of her avenging anger, because the Arcadians call being wrathful "being furious," and Bather (Lusia) because she bathed in the Ladon. The images in the temple are of wood, but their faces, hands and feet are of Parian marble. The image of Fury holds what is called the chest, and in her right hand a torch; her height I conjecture to be nine feet (transl. by W. H. S. Jones and H. A. Ormerod).

<sup>86</sup> At least in Arcadia.

Timo Stickler (Jena)

## **Das römische Reich als Gefahr für den Zusammenhalt der hunnischen Kriegerkoalition**

Die Beziehungen zwischen reiternomadischen und agrarischen Kulturen in der Spätantike und im frühen Mittelalter sind seit einigen Jahren vermehrt in den Fokus der Forschung gerückt. Man sucht nach Gesetzmäßigkeiten im Verhältnis zwischen beiden Sphären, nach Mechanismen, die die Beziehungen zwischen ihnen regulierten und die darüber mitentschieden, ob sie sich friedlich oder feindlich gestalteten. Denn der ‚endemische Konflikt‘ zwischen Reiternomaden und Bauern, den beispielsweise Denis Sinor in seinen Forschungen konstatiert hat,<sup>1</sup> hat unterschiedliche Folgen gezeitigt, er zwang die Kontrahenten immer wieder zur militärischen Auseinandersetzung, ermöglichte ihnen jedoch auch, Mittel und Wege zu finden, voneinander zu profitieren und gar gemeinsame Interessen zu identifizieren. Am Beispiel der europäischen Hunnen will ich im folgenden zeigen, welche spezielle Ausprägung die Konfliktbeziehung zwischen Reiternomaden und Sesshaften beiderseits der Donau in der Spätantike erfahren hat. Es ist keineswegs ausgemacht, daß Aggression und Reaktion, Täter- und Opferstatus, Gewaltanwendung und Gewalterleiden dabei so eindeutig verteilt waren, wie es in unserer Überlieferung und in der sich mit ihr auseinandersetzenen Forschungsliteratur bis heute niederschlägt.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. Denis Sinor, Introduction: the concept of Inner Asia, in: ders. (Hrsg.), *The Cambridge history of early Inner Asia. From earliest times to the rise of the Mongols*, Cambridge u.a. 1994, 3: "the endemic conflict between peoples of Inner Asia and the sedentary populations".

<sup>2</sup> Zum Problem des endemischen Konflikts zwischen Reiternomaden und Sesshaften siehe den Überblick bei Timo Stickler, *Die Hunnen*, München 2007, 10ff.

Bevor ich zum eigentlichen Thema komme, muß ich noch eine Begriffsklärung vorausschicken: Die Bezeichnung ‚Hunnen‘, die auch ich im folgenden verwende, wird in unseren Quellen für eine Vielzahl von reiternomadische Einheiten verwendet, die in dem gewaltigen Raum der eurasischen Graslandzone zwischen der Großen Ungarischen Tiefebene und der Chinesischen Mauer zu unterschiedlichen Zeiten und an unterschiedlichen Orten in Erscheinung getreten sind. Je nachdem, ob sich hunnische Machtbildungen im Einzugsbereich der chinesischen, der indischen, der persischen oder eben der römischen Hochkultur etablierten, wiesen sie ihre ganz speziellen Eigenheiten auf. Was sie aber verband, war der Name:<sup>3</sup> lateinisch *Chunni* und griechisch *Οὐννοί*, mittelpersisch *Hyōn* und sogdisch *Xūn*, auf Sanskrit *Hūnas* und chinesisch *Xiōngnú*, schließlich georgisch *Honni* und armenisch *Honk‘* – offensichtlich handelt es sich um einen Prestigenamen, der, nachdem er sich einmal bewährt hatte, immer wieder von reiternomadischen Einheiten aufgegriffen worden ist, um Angst und Schrecken zu verbreiten und so den eigenen politischen und militärischen Zielen dienstbar zu sein. Was die Bezeichnung ‚Hunnen‘ dagegen *nicht* aussagt, ist eine direkte politische, dynastische oder auch ethnische Kontinuität zwischen reiternomadischen Gruppen dieses Namens.<sup>4</sup>

Über den Namen hinaus ist für die unterschiedlichen hunnischen Machtbildungen in Eurasien kennzeichnend, daß sie von Reiternomaden getragen wurden und insofern von deren Kultur und Lebensweise geprägt waren. Erkennbar ist dies nicht zuletzt an ihrer archäologisch nachweisbaren Sachkultur, die wiederum auf Gemeinsamkeiten in der Sozialverfassung, in der Wirtschaftsweise, in den religiösen Vorstellungen usw. schließen lassen – Gemeinsamkeiten, die die als ‚Hunnen‘ zu bezeichnenden Gemeinschaften freilich nicht nur miteinander, sondern auch mit anderen reiternomadischen Gruppen, etwa den Alanen und Sarmaten,

---

<sup>3</sup> Die Gleichsetzung der *Xiōngnú* mit den europäischen Hunnen postulierte als erster Joseph de Guignes im ersten Band seiner monumentalen *Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mogols et des autres Tatares occidentaux*, Paris 1756/58. Die Implikationen einer solchen Gleichsetzung beschäftigen noch heute die Forschung: siehe Etienne de la Vaissière, *Huns et Xiongnu*, *Central Asiatic Journal* 49, 2005, 3-26 u. Christopher P. Atwood, *Huns and Xiōngnú: New Thoughts on an Old Problem*, in: Brian J. Boeck u.a. (Hrsgg.), *Dubitando. Studies in History and Culture in Honor of Donald Ostrowski*, Bloomington 2012, 27-52.

<sup>4</sup> Zum Charakter des Hunnennamens als Prestigenamen ausführlich Stickler, *Hunnen* (Anm. 2), 21ff. Dazu Tibor Schäfer, *Der Hunnenname als politisches Programm*, *Acta orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 58, 2005, 89-100, der sich allerdings vom Gedanken einer ethnischen Kontinuität der Hunnen – nämlich in Südrußland bereits vom frühen 2. Jh. n.Chr. bis in die Spätantike (vgl. ebd., 98) – nicht recht lösen kann.

den Türken und Mongolen teilten.<sup>5</sup> Typisch für reiternomadische Verbände waren ihre hohe Mobilität und ihre Fähigkeit zu raumgreifender Aktion. Sie vermochten Personenverbände von zum Teil gewaltigem Ausmaß zu organisieren, die sich dann allerdings in der Regel nicht eben durch große Stabilität auszeichneten. Damit einher ging eine charakteristische Art der Kriegsführung und politischen Praxis, die sich zumindest phasenweise als höchst wirksam und respekt einflößend bei den Kontrahenten der Reiternomaden in der agrarischen Kulturzone erwies.<sup>6</sup>

Die europäischen Hunnen, von denen im folgenden die Rede sein soll, erscheinen in den 370er Jahren n.Chr. in unseren Quellen.<sup>7</sup> In dieser Zeit drangen sie über das Asovsche Meer nach Osteuropa vor. Zunächst suchten sie das nördliche Schwarzmeergebiet heim und lösten dort durch ihre Siege eine Art Domino-Effekt aus, denn die von ihnen vertriebenen Alanen, Greutungen und Terwingen versuchten sich jeweils in südwestliche Richtung in Sicherheit zu bringen, bis die römische Donaugrenze der ganzen Bewegung vorübergehend Einhalt gebot. Das ganze Geschehen kulminierte schließlich in der Überschreitung der Donau durch zahlreiche barbarische Gruppen; die römische Regierung, die sich zu Beginn noch vergeblich darum bemüht hatte, die Kontrolle über die Vorgänge zu behalten, griff zu den Waffen und erlitt in der Schlacht bei Adrianopel 378 n.Chr. eine denkwürdige Niederlage. Bis heute gelten diese Ereignisse als Initialzündung oder zumindest wichtiger Impuls für die sogenannte Völkerwanderungszeit.<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> Zur Archäologie der Hunnen in Europa u.a. Joachim Werner, Beiträge zur Archäologie des Attila-Reiches, München 1956; István Bóna, Das Hunnenreich, Stuttgart 1991; Bodo Anke, Studien zur reiternomadischen Kultur des 4. bis 5. Jahrhunderts, 2 Teile, Weißbach 1998 sowie aus jüngster Zeit den Ausstellungskatalog Attila und die Hunnen, hrsg. v. Historischen Museum der Pfalz Speyer, Stuttgart 2007 u. Michael Schmauder, Die Hunnen. Ein Reitervolk in Europa, Darmstadt 2009. Alle diese Publikationen bemühen sich darum, die Sachkultur der europäischen Hunnen in das Kontinuum der reiternomadischen Kulturen Eurasiens einzuordnen.

<sup>6</sup> Siehe den grundlegenden Aufsatz von Walter Pohl, Konfliktverlauf und Konfliktbewältigung: Römer und Barbaren im frühen Mittelalter, Frühmittelalterliche Studien 26, 1992, 165-207. Dazu Timo Stickler, Aëtius. Gestaltungsspielräume eines Heermeisters im ausgehenden Weströmischen Reich, München 2002, 93ff.

<sup>7</sup> Zur Ereignisgeschichte ausführlich Stickler, Aëtius (Anm. 6), 85ff. u. ders., Hunnen (Anm. 2), 45ff. mit weiterführenden Quellen- und Literaturangaben. Dazu Peter Heather, Der Untergang des römischen Weltreichs, Stuttgart 2007, 177ff. u. Michael D. Blodgett, Attila, *Flagellum Dei?* Huns and Romans, Conflict and Cooperation in the Late Antique World, Santa Barbara 2007, *passim*.

<sup>8</sup> So noch jüngst Heather, Untergang (Anm. 7), 495ff. u. Hyun Jin Kim, The Huns, Rome and the Birth of Europe, Cambridge u.a. 2013, 69ff.; vgl. schon Peter Heather, The

Auffallend ist, daß die Hunnen bei den Ereignissen, die zu der Katastrophe von Adrianopel führten, und auch noch einige Zeit danach die direkte Konfrontation mit dem römischen Reich durchaus vermieden. Von ihnen angeführte Kriegergruppen hatten ohne Zweifel mit zu der Eskalation beigetragen, aber sie agierten noch nicht unmittelbar als Gegner des Kaisers. Erst um 400 n.Chr. setzten sich die Hunnen dauerhaft in denjenigen Gebieten nördlich der Donau fest, die für ihre reiternomadische Lebensweise geeignet waren, nämlich in der Großen Ungarischen Tiefebene, in der Walachei und in der Dobrudscha. Von nun an sind in unseren Quellen auch erstmals Namen hunnischer φύλαρχοι und *reges* verzeichnet. Doch selbst in dieser Situation scheint es noch nicht zu einer hunnischen Reichsbildung im engeren Sinne gekommen zu sein. Die Verhältnisse blieben instabil; profilierte hunnische Herrscherpersönlichkeiten wie Uldin stellen die Ausnahme dar.<sup>9</sup>

Wenige Jahre später hingegen, um 430 n.Chr., scheint bei den Hunnen so etwas wie eine Konsolidierung eingetreten zu sein. Unter Ruga bildete sich eine starke Königsmacht aus, die dieser auch an seine Neffen Bleda und Attila weitervererben konnte. Von nun an bis in die Mitte der 450er Jahre n.Chr. waren die Hunnen, um mit Otto J. Maenchen-Helfen zu sprechen, "mehr als nur ein Ärgernis für die Römer".<sup>10</sup> Durch raumgreifende Offensiven, die weit ins Innere des Reiches führten, setzten sie die Kaiser in Ost und West unter Druck und erpreßten von ihnen politische und materielle Zugeständnisse. Zur Zeit der Alleinherrschaft Attilas drangen die Hunnen im Osten bis an die Thermopylen und an die Stadtmauern Konstantinopels vor; im Westen erreichten sie Orléans in Gallien und Mailand in Oberitalien. Doch zerfiel die Macht dieses mächtigsten und eindrucksvollsten ihrer Könige ebenso rasch, wie sie sich gebildet hatte.<sup>11</sup>

---

Huns and the End of the Roman Empire in Western Europe, *English Historical Review* 110, 1995, 4-41.

<sup>9</sup> Er firmiert bei Zos. 5, 22, 1 als ὁ τῶν Οὐννων ἔχων κατ' ἑκατονταετηρίαν χρόνους ἡγεμονίαν und bei Soz. 9, 5, 1 als ὁ ἡγοούμενος τῶν ὑπὲρ τῶν Ἰστρον βαρβάρων; zu dieser Phase der hunnischen Geschichte Stickler, *Aetius* (Anm. 6), 102ff.

<sup>10</sup> Otto J. Maenchen-Helfen, *Die Welt der Hunnen. Eine Analyse ihrer historischen Dimension*, Wien 1978, 94.

<sup>11</sup> Die Herrschaft Attilas hat seit jeher das intensive Interesse der Forschung auf sich gezogen. Ich nenne nur Karl Bierbach, *Die letzten Jahre Attilas*, Berlin 1907; Maenchen-Helfen (Anm. 10), 69ff.; Giuseppe Zecchini, *Aezio: l'ultima difesa dell'Occidente romano*, Rom 1983, bes. 257ff.; Edward A. Thompson, *The Huns. Revised and with an afterword by Peter Heather*, Oxford u.a. 1996, 69ff.; Gerhard Wirth, *Das Hunnenreich und Europa*, Stuttgart u.a. 1999, 57ff.; Stickler, *Aëtius* (Anm. 6), 110ff.; dens., *Hunnen* (Anm. 2), 65ff. sowie Giuseppe Zecchini, *Attila*, Palermo 2007.

Die zahlreichen Söhne Attilas waren nach seinem überraschenden Tod 453 n. Chr. nicht in der Lage, ihr Reich zusammenzuhalten. Schon im Jahr darauf unterlagen sie einer Koalition von Aufständischen, die ihre Herrschaft nicht länger erdulden wollten. Noch bis weit in die 460er Jahre hinein sind einzelne der Söhne Attilas in unseren Quellen bezeugt, doch keiner vermochte zum Kristallisationspunkt einer erneuten hunnischen Machtbildung zu werden. Nach 468/69 n. Chr. scheinen die verbliebenen Hunnen in anderen, sich nördlich der Donau und des Schwarzen Meeres damals neu bildenden reiternomadischen Verbänden aufgegangen zu sein.<sup>12</sup>

Die europäischen Hunnen waren, blicken wir aufs Ganze, ein verhältnismäßig ephemeres Phänomen im Verlauf der spätantiken Geschichte: ihre große Zeit umfaßt nicht mehr als fünfundzwanzig Jahre, von ca. 430 bis ca. 455 n. Chr. Dennoch verbindet man bis heute mit ihnen Gewaltiges, Schreckenerregendes – epochale Folgen, so liest man, habe das Wirken Attilas und der Seinen gezeitigt. Man kann das oft schon an der Diktion festmachen, nicht nur in populären Werken: Noch in einem erst kürzlich erschienenen Hunnenbuch wird das Auftreten der Hunnen mit Metaphern wie ‚Sturm‘ und ‚Wirbelwind‘ belegt.<sup>13</sup> Derartige Sichtweisen sind schon in der Antike grundgelegt worden. Der spätromische Geschichtsschreiber Ammianus Marcellinus etwa ließ die Hunnen in einem berühmt gewordenen und höchst wirkungsmächtigen Exkurs wie eine Naturgewalt auftreten.<sup>14</sup> Stets damit verbunden war die Deutung der Reiternomaden als Vertreter des ganz anderen, von den Enden der Welt Herangekommenen und mit der Kulturwelt prinzipiell Unvereinbaren. In der apokalyptischen Bilderwelt christlicher Autoren der Spätantike – bei Papst Leo dem Großen firmiert Attila als ‚Geißel Gottes‘<sup>15</sup> – hat diese Art

<sup>12</sup> Zur letzten Phase der Hunnenherrschaft in Europa insbesondere Maenchen-Helfen (Anm. 10), 107ff.; Thompson, Huns (Anm. 11), 167ff.; Wirth, Hunnenreich (Anm. 11), 113ff.; Stickler, Hunnen (Anm. 2), 99ff. u. Kim (Anm. 8), 89ff.

<sup>13</sup> Es handelt sich um das Buch von Schmauder, Hunnen (Anm. 5), hier 59 (‘‘Um das Jahr 375. Der Sturm bricht los‘‘) u. 60 (‘‘Wie ein Wirbelwind aus den hohen Bergen‘‘; Schmauder knüpft in seiner Diktion an Amm. 31, 3, 8 an).

<sup>14</sup> Amm. 31, 2, 1-11; dazu Will Richter, Die Darstellung der Hunnen bei Ammianus Marcellinus (31, 2, 1-11), *Historia* 23, 1974, 343-377 sowie aus jüngerer Zeit Stickler, Hunnen (Anm. 2), 17ff. u. Wiebke Vergin, *Das Imperium Romanum und seine Gegenwelten. Die geographisch-ethnographischen Exkurse in den ‘‘Res gestae’’ des Ammianus Marcellinus*, Berlin/Boston 2013, 259ff.

<sup>15</sup> Leo M. epist. 113, 1 vom 11. März 453 n. Chr. (Migne, PL 54, 1024 = Schwartz, ACO 2, 4, p. 65): *sed utinam haec quae nos perpeti dominus aut permisit aut uoluit, ad correctionem proficiant seruatorum et ut desinant aduersitates, finiantur offensae, quod utrumque de magna*



der Rezeption ihre speziell christliche Note erfahren. Wenn wir nun sagen, die Hunnengefahr in Europa sei ein ephemeres Phänomen gewesen, so würde das heißen, daß derartige Deutungen von einer Überschätzung des Hunnenphänomens zeugen, von bewußter Übertreibung, vielleicht gar Instrumentalisierung. Tragen wir zunächst einige Aspekte zusammen, die diese Annahme untermauern.

Wenn überhaupt, so hat es nur einen einzigen Herrscher nördlich der Donau gegeben, der König wirklich aller Hunnen oder zumindest des größten Teiles von ihnen gewesen ist, nämlich Attila, den Sohn Mundzucs und Neffen Rugas. Die Regel war jedoch, daß mehrere Hunnenkönige nebeneinander existierten, und daß diese in rascher Folge einander ablösten.<sup>16</sup> Unangefochten scheint auch die Herrschaft Attilas nicht gewesen zu sein. In den Verhandlungen mit den Römern spielt das Schicksal hunnischer Flüchtlinge, die seinem Machtbereich entronnen waren und sich nun beim Kaiser aufhielten, stets eine wichtige Rolle.<sup>17</sup> Zudem erfahren wir immer wieder, daß Attila im Barbaricum gegen aufständische Völker und Könige zog, Ereignisse, die in den spätantiken Quellen nur geringen Niederschlag gefunden haben, weil sie das römische Reich nicht oder nur am Rande tangierten.<sup>18</sup>

Attilas Herrschaft im Barbaricum war also auch in seiner Glanzzeit nicht unangefochten, und so verwundert es nicht, daß sein Auftreten gegenüber den römischen Kaisern nicht allein aus einer Position der Stärke heraus erfolgte. Immer wieder sehen wir ihn zu Kompromissen und weiteren Verhandlungen bereit. Gegenüber Vertragsverletzungen der römischen Seite war Attila auffallend tolerant. Zwar rasselte er unentwegt mit dem Säbel und verlautbarte üble Drohungen, doch schaut man genau hin, dann gehen militärischen Auseinandersetzungen in der Regel lange Verhandlungsrunden voraus.<sup>19</sup> Die Hunnen waren gerade nicht dazu bereit, vorschnell die diplomatischen Bemühungen abubrechen; offener

---

*erit misericordia dei, si et flagella remoueat et ad se suorum corda conuertat.* Leo reagiert damit augenscheinlich auf die Nachricht vom Tode Attilas.

<sup>16</sup> So Stickler, Aëtius (Anm. 6), 100f.

<sup>17</sup> Besonders eindringlich führt dies Priskos frg. 2 Blockley, 40-43 vor Augen, doch ist diese Textstelle nur eines unter vielen einschlägigen Zeugnissen.

<sup>18</sup> Vgl. etwa die Passage bei Priskos frg. 2 Blockley, 44-46: Kampf gegen die Sorosger und andere ἐν τῇ Σκοθικῇ ἔθνῃ; dazu Emilienne Demougeot, *La formation de l'Europe et les invasions barbares*, Bd. 2: *De l'avènement de Dioclétien au début du VI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1979, 527ff. Siehe des weiteren Priskos 11, 2 Blockley, 241-259: Kampf gegen die Akatziren; hierzu Stickler, Aëtius (Anm. 6), 114ff.

<sup>19</sup> Der Bericht des Priskos über seine berühmte Hunnengesandtschaft im Jahre 449 n.Chr. (Priskos frg. 11-14 Blockley) illustriert diesen Sachverhalt mustergültig.

Krieg mit dem Reich war auch für sie der Extremfall, den zu vermeiden klüger war als ihn anzustreben, denn er kostete viel Kraft und das Leben zahlreicher Krieger. Vor allem aber war sein Ausgang ungewiß: Selbst die Bilanz von Attilas größtem militärischem Erfolg im Jahre 447 n.Chr. ist durchwachsen;<sup>20</sup> im Verlauf der Kampagne hatten die Hunnen spürbare Verluste in der Schlacht und durch Seuchen erlitten. Demgegenüber stand auf der Habenseite ein jährlicher Tribut des Kaisers in der Höhe von 2.100 Goldpfund, nur 100 Goldpfund mehr, als wenige Jahre später der heute vergleichsweise wenig bekannte gotische Heerkönig und *magister militum* Theoderich Strabo erhalten sollte.<sup>21</sup> Rechtfertigte dieser Preis eine halbsbrecherische Offensive bis nach Mittelgriechenland und an den Bosphorus?

Angesichts des Gesagten scheint es durchaus geboten, das Hunnenphänomen einmal aus einer anderen als der immer noch üblichen Perspektive zu betrachten, etwa durch die Aufstellung der folgenden Hypothese: **Die Hunnen waren, ungeachtet aller von ihnen verursachten Schrecknisse, der schwächere Part in der hunnisch-römischen Konfliktbeziehung.** Meine Hypothese beinhaltet mehrere Teilaspekte, die zum Teil wiederum miteinander zusammenhängen und im folgenden erläutert werden sollen.

Der erste Aspekt wäre der folgende: **Die hunnische Macht war nur im Barbaricum verankert, nicht aber im römischen Reich selbst.** Der Schwerpunkt der hunnischen Macht lag zu keiner Zeit innerhalb des Imperiums, sondern in der Großen Ungarischen Tiefebene sowie nördlich der unteren Donau, in den Steppengebieten Rumäniens und, nördlich anschließend, Moldawiens sowie der Ukraine. Vor allem die Große Ungarische Tiefebene war als Herrschaftszentrum der Hunnen von Bedeutung, lag sie doch an der Nahtstelle zwischen dem West- und dem Oströmischen Reich – ein geeigneter Punkt, um die Kaiser in Ravenna und Konstantinopel, je nachdem, entweder zugleich unter Druck zu setzen oder sie gegeneinander auszuspielen.

Offensichtlich lag der hunnischen Machtbildung nördlich der Donau ein gänzlich anderes Konzept zugrunde als etwa derjenigen der Westgoten: Diese etablierten nach 375/78 n.Chr. ein gentiles Königreich auf Reichsterritorium, geführt von einem Heerkönig, der die Anerkennung nicht nur des eigenen Ethnos, sondern auch des Kaisers gefunden hatte.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Zu den Ergebnissen der Kampagne Attilas im Jahre 447 n.Chr. siehe insbesondere Priskos frg. 9, 3 Blockley, 1-38 u. frg. 11, 1 Blockley, 1-18; weitere Quellenangaben bei Zecchini, Aezio (Anm. 11), 260 Anm. 11.

<sup>21</sup> So zutreffend bereits Maenchen-Helfen (Anm. 10), 94.

<sup>22</sup> Herwig Wolfram hat in mehreren seiner Beiträge gezeigt, daß die erfolgreiche Ausbildung einer gentilen Königsherrschaft vor allem diese beiden Voraussetzungen

Der hunnischen Machtbildung hingegen fehlte nicht nur die Anerkennung des Kaisers – sie wurde nicht gebraucht, auch nicht gewünscht –, sondern auch die ethnische Grundlage, die ein gentiles Königreich nach Art der Westgoten auszeichnete.<sup>23</sup> Damit sind wir beim zweiten Aspekt: **Das hunnische ‚Reich‘, wenn man es so nennen will, beruhte, anders als die germanischen regna, nicht auf einer, in diesem Falle ins Riesenhafte ausgedehnten hunnischen Ethnogenese.** Es wurde von einer multiethnischen Kriegerkoalition getragen, innerhalb derer Hunnen gleichwohl eine entscheidende Rolle spielten. Man muß sich das so vorstellen, daß zahlreiche Germanengruppen nach ihrer Unterwerfung gleichsam unter hunnischer Oberherrschaft weiterexistierten, mit eigener ethnischer Identität, unter eigenen Anführern. Wir kennen einige von ihnen mit Namen, zum Beispiel den Ostgoten Valamir und den Gepiden Ardarich. Sie gehörten zu den sogenannten λογᾶδες, den ‚Auserlesenen‘, die den innersten Machtzirkel Attilas ausmachten.<sup>24</sup> Offensichtlich war ein solcher Status nicht nur ethnischen Hunnen vorbehalten, im Gegenteil: Walter Pohl hat die λογᾶδες als „eine ‚internationale‘ barbarische Aristokratie“ gekennzeichnet,<sup>25</sup> die eben nicht nur Hunnen und Germanen, sondern sogar Persönlichkeiten wie den ‚Römer‘ Orestes zu integrieren vermochte.<sup>26</sup>

---

hatte: Verleihung eines römischen Militäramtes durch den Kaiser und – dadurch gegebenenfalls gefördert – die Anerkennung eines gentilen Mandats von seiten der eigenen gens. Siehe hierzu dens., Gotisches Königtum und römisches Kaisertum von Theodosius dem Großen bis Justinian I., Frühmittelalterliche Studien 13, 1979, 5ff. sowie dens., Die Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts. Entwurf einer historischen Ethnographie, München <sup>3</sup>1990, 17ff.

<sup>23</sup> Walter Pohl, Die Gepiden und die Gentes an der mittleren Donau nach dem Zerfall des Attilareiches, in: Falko Daim/Herwig Wolfram (Hrsgg.), Die Völker an der mittleren und unteren Donau im fünften und sechsten Jahrhundert, Wien 1980, 244ff. weist ausdrücklich darauf hin, daß die von den Hunnen angeführte Kriegerkoalition den Prozeß einer Ethnogenese nicht vollzogen, sondern lediglich die Kampfkraft vieler gentes zusammengefaßt hat. Herwig Wolfram, Das Reich und die Germanen. Zwischen Antike und Mittelalter, Berlin 1990, 184 spricht deshalb in Anlehnung an die Terminologie von Reinhard Wenskus von einem hunnischen ‚Stammeschwarm‘. – Zum Problem siehe auch Stickler, Aëtius (Anm. 6), 121f.

<sup>24</sup> Zu den λογᾶδες Stickler, Aëtius (Anm. 6), 97f. mit einem Überblick über die Sekundärliteratur; dazu nun Klaus Tausend, Die *logades* der Hunnen, in: Herbert Heftner (Hrsg.), *Ad fontes!* Festschrift für Gerhard Dobesch zum 65. Geburtstag am 15. September 2004, Wien 2004, 819-828.

<sup>25</sup> So Pohl, Gepiden (Anm. 23), 245.

<sup>26</sup> Siehe PLRE II Orestes 2. Orestes stammte aus Pannonien, war also ursprünglich Reichsangehöriger. Nachdem er mehrere Jahre Attila gedient hatte, absolvierte er nach dem Zerfall der Hunnenherrschaft eine zweite Karriere im Weströmischen Reich, die ihm selbst 475/76 n.Chr. das führende Heermeisteramt und den Patriziat, seinem Sohn Romulus Augustulus aber das Kaisertum einbrachte.

In vielerlei Hinsicht unterschied sich also die hunnische Machtbildung von derjenigen etwa der Westgoten: Sie verfügte über keinen an ein einziges Ethnos gebundenen Traditions Kern und über kein an ein festes Territorium gebundenes, im Idealfall vom römischen Kaiser legitimes *regnum*. Statt dessen beruhte die Hunnenherrschaft auf einem Personenverband ganz eigenen Typs, der dadurch gekennzeichnet war, daß er sich ungeheuer ausdehnen und dann auch wieder drastisch zusammenschrumpfen konnte. Dies hing mit dem nächsten, dem dritten Aspekt zusammen, dem wir uns nun zuwenden wollen: **Die  $\lambda\omicron\gamma\acute{\alpha}\delta\epsilon\varsigma$  und die ihnen folgenden Kriegergruppen mußten durch Erfolge stets aufs neue an die Hunnenherrscher gebunden werden: daher die strukturelle Aggressivität der von den Hunnen angeführten Kriegerkoalition.**

Erfolge konnten militärischer Art sein. Dadurch wurde eine Menge Beute eingebracht, die zum Beispiel der erfolgreiche Feldherr Attila dann an seine Gefolgsleute zu verteilen vermochte. Doch Erfolge konnten auch diplomatischer Art sein. Dann waren es römische Handelsgüter, Subsidien oder gar Tribute, die der erfolgreiche Politiker Attila als Verfügungsmasse in die Hände bekam. Die Kontrolle derartiger Güter stärkte den jeweiligen Hunnenkönig in seiner Position und gewährleistete die Stabilität der Gefolgschaftsverhältnisse, in deren Zentrum er sich befand. Denn durch die abgestufte Zuteilung von wertvollen Gütern schuf er eine Prestigehierarchie unter seinen Kriegern und hielt diese am Leben. Freilich mußte immer genug zu verteilen vorhanden sein. Der strukturelle Konflikt mit dem römischen Kaiser, der als einziger dazu in der Lage war, den steten Zustrom von Gütern in das hunnisch dominierte Barbaricum zu gewährleisten, mußte vor diesem Hintergrund stets am Köcheln gehalten werden; er *durfte* überhaupt nicht einer definitiven Friedenslösung zugeführt werden.<sup>27</sup>

Die Römer, die dieses Prinzip wohl durchschauten, haben sich alsbald auf die Begehrlichkeiten der Hunnen eingestellt und Maßnahmen entwickelt, um den Preis für deren Stillhalten, wenn man so will, zu drücken. Das ständige Hin und Her von Ausgleichsbereitschaft und Waffengeklirr, von getreulicher Vertragserfüllung und dem Bemühen, durch immer neue Gesandtschaften Zeit zu kaufen, ist Ausdruck einer Taktik, die die Hunnenkönige unter Druck setzen sollte. Mit Erfolg: **Die Aggressivität der Hunnen** – und das ist unser vierter Aspekt – **mußte immer**

---

<sup>27</sup> Zur Prestigehierarchie bei den Hunnen und anderen Reitervölkern Pohl, *Konfliktverlauf und Konfliktbewältigung* (Anm. 6), *passim*. Siehe auch die zusammenfassenden Bemerkungen bei Stickler, *Hunnen* (Anm. 6), 12ff.

**drastischer ausfallen, um das gewünschte Ziel zu erreichen und stieß schon in der zweiten Hälfte der 440er Jahre spürbar an Grenzen.** Schon bald nach dem Frieden von Margus 441 n.Chr. mußten Attila und sein Bruder Bleda hilflos mit ansehen, daß ihr Vertragspartner Theodosius II. nicht willens war, die eingegangenen Verpflichtungen einzuhalten.<sup>28</sup> Doch der Krieg von 447 brachte nicht nur große militärische Erfolge, sondern auch große Verluste, und schon wenige Jahre später wiederholte sich das gerade überwunden geglaubte Szenario. In dieser Situation hat sich Attila entschlossen, den vermeintlich leichteren Gegner, den weströmischen Kaiser Valentinian III., anzugreifen, nur um zu erfahren, daß ihm auch gegen diesen, in Gallien und Italien, ein militärischer und politischer Durchbruch nicht gelingen wollte.<sup>29</sup>

Wie hätte man sich einen solchen Durchbruch auch vorzustellen? Das Verhältnis zwischen den Hunnen und dem römischen Reich beruhte, wie wir gesehen haben, darauf, daß ein Zustand latenter Spannung zwischen beiden Kontrahenten erhalten blieb. **Eine Deeskalation oder gar Pazifizierung ihres beiderseitigen Verhältnisses** – dies ist der fünfte und letzte Aspekt meiner Argumentation – **ist zu keiner Zeit, auch nicht zur Zeit Attilas, gelungen.** Sie war, recht besehen, auch gar nicht möglich, hätte sie doch vorausgesetzt, daß die Herrscher des Hunnenreiches sich mehr in die personellen und territorialen Strukturen des römischen Reiches hätten einbinden lassen. Dies aber hätte bedeutet, daß die auf Gewalt und Erpressung beruhende Prestigehierarchie der hunnischen *λογάδες* und ihrer Krieger nicht mehr in der bisherigen Weise aufrechterhalten werden konnte. Eine Infragestellung des gesamten hunnischen Machtkonstrukts wäre die unausweichliche Folge gewesen.

Es ist in diesem Zusammenhang aufschlußreich, daß wir, zumal für die Zeit der Alleinherrschaft Attilas zwischen 445 und 453 n.Chr., Hinweise darauf haben, daß es in der Tat ab einem bestimmten Zeitpunkt Versuche der Hunnen gegeben hat, ihre Herrschaftssphäre enger mit der römischen zu verzahnen. Wir erfahren zum Beispiel von Gebietsabtretungen des Weströmischen Reiches an der mittleren Donau, ohne jedoch klarer fassen zu können, was eine solche territoriale Veränderung genau bedeutete und was sie für konkrete Folgen hatte.<sup>30</sup> In seinen letzten

<sup>28</sup> Vgl. Priskos frg. 9, 1 Blockley. Bereits in den Jahren zuvor hatte sich die Unzuverlässigkeit der mit Theodosius II. getroffenen Absprachen gezeigt; siehe dens. frg. 6, 1 Blockley.

<sup>29</sup> Zu Attilas Wendung nach Westen siehe ausführlich Stickler, Aëtius (Anm. 6), 116ff. u. 125ff.

<sup>30</sup> Im Zentrum der Diskussion steht die dabei die Textstelle Priskos frg. 11, 1 Blockley, 3-5: τὴν πρὸς τῷ Σάφω ποταμῷ Παιόνων χώραν τῷ βαρβάρῳ κατὰ τὴν Ἀετίου στρατηγῶν

Lebensjahren hat Attila gemäß dem spätantiken Historiker Priskos über den Titel στρατηγὸς Ῥωμαίων verfügt:<sup>31</sup> ist er von Valentinian III. zum *magister militum* ernannt worden und hat in diesem Zusammenhang bestimmte Provinzen des Imperiums sozusagen als Einsatzgebiet übertragen bekommen?<sup>32</sup> Auch das Bestreben Attilas, seit 449/50 durch Verlobung mit der Kaiserschwester Honoria die Ansippung an das theodosianische Kaiserhaus zu vollziehen, könnte in diesen Zusammenhang einer, bezeichnenderweise in Ravenna durchaus als bedrohlich aufgefaßten Annäherung an das römische Reich gehören.<sup>33</sup>

Wenn wir die Hinweise richtig deuten und Attila tatsächlich in seinen letzten Lebensjahren eine Abkehr von der bisherigen hunnischen Politik in die Wege geleitet hat, dann muß er dafür Gründe gehabt haben. In einem Teil der Forschung wird vermutet, daß der Anpassungsdruck auf die Hunnen in Europa im Verlaufe des 5. Jhs. n.Chr. beständig zugenommen hat.<sup>34</sup> Man geht dabei von der zutreffenden Beobachtung aus, daß die Gebiete in Ostmitteleuropa, in denen reiternomadisches Leben und Wirtschaften überhaupt möglich war, durchaus begrenzt waren: eben die Puszta, die Walachei, die Dobrudscha. Ist es nicht naheliegend, daß sich diese Ausgangslage auf die Hunnen früher oder später auswirken mußte, daß sie strukturelle Veränderungen ihrer Kultur, hin zur Sesshaftigkeit, zum Ackerbau, zum infanteristischen Kampf erfahren würden? Das Ganze ist hochumstritten und noch nicht genügend erforscht, weswegen ich es hier bei einigen Andeutungen belasse.

---

τῶν ἐσπερίων Ῥωμαίων συνθήκας ὑπακούουσιν. Wesentliches hierzu hat bereits Maenchen-Helfen (Anm. 10), 64ff. gesagt. Auf ihm aufbauend Stickler, Aëtius (Anm. 6), 108 u. 116ff. Dazu nun Hrvoje Gračanin, *The Huns and South Pannonia*, *Byzantinoslavica* 64, 2006, 29-76, bes. 49ff.

<sup>31</sup> Siehe Priskos frg. 11, 2 Blockley, 627-631. Hierzu ausführlich Stickler, Aëtius (Anm. 6), 116ff.

<sup>32</sup> Dies erwägt Stickler, Aëtius (Anm. 6), 120.

<sup>33</sup> Zur sogenannten Honoria-Affäre u.a. John B. Bury, *Iusta Grata Honoria*, *Journal of Roman Studies* 9, 1919, 1-13; Zecchini, Aezio (Anm. 11), 263ff.; dens., *Attila in Italia: Ragioni politiche e sfondo ‚ideologico‘ di un’invasione*, in: Silvia Blason Scarel (Hrsg.), *Attila Flagellum Dei?*, Rom 1994, 96ff. u. Stickler, Aëtius (Anm. 6), 125ff. Dazu Hrvoje Gračanin, *The Western Roman Embassy to the Court of Attila in A.D. 449*, *Byzantinoslavica* 61, 2003, 53-74, bes. 64ff. – Zum Problem der Ansippung an das Kaiserhaus Timo Stickler, *Römisch-barbarische Heiratsbeziehungen in der Völkerwanderungszeit*, in: Dieter Quast (Hrsg.), *Weibliche Eliten in der Frühgeschichte. Female Elites in Protohistoric Europe*, Mainz 2011, 297-306, bes. 300f.

<sup>34</sup> Dies ist die Position von Rudi P. Lindner, *Nomadism, Horses and Huns, Past & Present*, 92, 1981, 3-19.

Es ist etwa denkbar, daß das Gros der Hunnen gar nicht in Ungarn oder Rumänien siedelte, sondern im nördlichen Schwarzmeergebiet verblieb; das würde erklären, warum es in erster Linie reiternomadische Kriegergräber sind, die von der Anwesenheit der Hunnen in Ostmitteleuropa zeugen.<sup>35</sup> Andererseits ist auch so etwas wie eine ‚Arbeitsteilung‘ zwischen den nomadisierenden Hunnen und ihren ackerbautreibenden germanischen Hilfsvölkern denkbar, ähnlich der ‚Arbeitsteilung‘, die über hundert Jahre später zwischen den Avarn und Slaven praktiziert wurde.<sup>36</sup> Schließlich wäre es noch möglich, daß wir die Rolle des Ackerbaus bei den reiternomadischen Hunnen gänzlich unterschätzen. Einige Passagen des oben erwähnten Priskos lassen es zumindest denkbar erscheinen, daß es nicht nur hunnische Viehzüchter, sondern eben auch Bauern gegeben hat.<sup>37</sup> Jüngste Grabungsergebnisse im mongolischen Orkhontal, zugegebenermaßen viele tausend Kilometer von Europa entfernt, lassen möglicherweise den Schluß zu, daß die im Mittelalter dort siedelnden und von hier aus ihr Reich kontrollierenden Uiguren und Mongolen sowohl Viehzucht als auch Acker- und Gartenbau betrieben haben.<sup>38</sup>

Doch selbst, wenn sich der Anpassungsdruck auf die Hunnen nicht so sehr auf ihre Lebens- und Wirtschaftsweise, sondern nur auf den politischen Bereich erstreckt haben sollte, waren Attila und die ihn umgebenden *λογῳδες* gut beraten, allzu rasche Veränderungen skeptisch zu betrachten. Wie der Vergleich mit anderen reiternomadischen Machtbildungen nämlich zeigt, war die Anpassung an die Gepflogenheiten der agrarischen Kulturzone in der Regel irreversibel und löste Prozesse aus,

---

<sup>35</sup> Einen Überblick über die Fundlage in Ostmitteleuropa geben die Beiträge in dem Ausstellungskatalog *Attila und die Hunnen* (Anm. 5), bes. 74ff. Man muß einschränkend sagen, daß die ethnische Zuschreibung archäologischer Befunde grundsätzlich problematisch ist (vgl. Volker Bierbrauer ebd., 98f.).

<sup>36</sup> Vgl. Walter Pohl, *Die Awaren. Ein Steppenvolk in Mitteleuropa. 567-822 n.Chr.*, München 2002, 189ff.

<sup>37</sup> Priskos erwähnt ‚skythische‘ Bauern in einem Dorf, das der Witwe des Hunnenkönigs Bleda gehörte; siehe dens. frg. 11, 2 Blockley, 281-312. Handelte es sich um Hunnen?

<sup>38</sup> Siehe hierzu Frank Lehmkuhl u.a., *Holocene geomorphological processes and soil development as indicator for environmental change around Karakorum, Upper Orkhon Valley (Central Mongolia)*, *Catena* 87, 2011, 31-44, bes. 38 mit Bezug auf Manfred Rösch u.a., *Human diet and land use in the time of the Khans – archaeobotanical research in the capital of the Mongolian Empire, Qara Qorum, Mongolia*, *Vegetation History and Archaeobotany* 14, 2005, 485-492. Vgl. in diesem Zusammenhang auch die allgemeinen Erwägungen von Nicola Di Cosmo, *Ancient Inner Asian Nomads: Their Economic Basis and Its Significance in Chinese History*, *The Journal of Asian Studies* 53, 1994, 1092-1126, bes. 1115ff.

die nicht mehr ohne weiteres unter Kontrolle gehalten werden konnten. Hierfür im folgenden einige Beispiele.

Im 5. und 6. Jh. n.Chr. etablierten die Hephthaliten oder ‚Weißen Hunnen‘ in Zentralasien ein großes Reich, das sie nach dem Vorbild der benachbarten Sāsāniden organisierten und verwalteten. Sie prägten Münzen nach Art der Perserkönige und verwendeten das Baktrische als Sprache der Administration. Der reiternomadische Charakter dieses Gebildes war schon bald nicht mehr recht erkennbar, so daß der spätantike Historiker Prokop drauf und dran war zu bestreiten, daß die Hephthaliten überhaupt Hunnen waren.<sup>39</sup> In ihrem Fall hatte die Anbindung an die Verwaltungstechniken und die Sprache der agrarischen Kulturzone also zum weitgehenden Verlust der reiternomadischen Identität geführt. Gleichwohl existierten auch nach der Zerschlagung ihres Reiches durch die Westtürken kleinere Hephthalitenherrschaften bis weit ins 8. Jh. n. Chr. fort.<sup>40</sup>

Im Falle der Hephthaliten war es den Sāsāniden offensichtlich nicht gelungen, ihr Reich dauerhaft vor dem Eindringen reiternomadischer Gruppen zu schützen. In der zweiten Hälfte des 5. Jhs. n.Chr. sehen wir seine Großkönige in schwere Kämpfe mit ihnen verwickelt.<sup>41</sup> Es sind wohl diejenigen Auseinandersetzungen, an denen – wenn wir der mittelalterlichen georgischen Überlieferung glauben dürfen – auch der iberische Kö-

---

<sup>39</sup> Siehe Prok. bell. Pers. 1, 3, 3-7. Zu dieser Passage Henning Börm, Prokop und die Perser. Untersuchungen zu den römisch-sasanidischen Kontakten in der ausgehenden Spätantike, Stuttgart 2007, 206ff.

<sup>40</sup> Zur Geschichte des Hephthalitenreichs und der Problematik der ihr zugrundeliegenden Quellen u.a. Michael Alram, Die Geschichte Ostirans von den Griechenkönigen in Baktrien und Indien bis zu den iranischen Hunnen (250 v. Chr.-700 n. Chr.), in: Wilfried Seipel (Hrsg.), Wehrauch und Seide. Alte Kulturen an der Seidenstraße, Mailand 1996, 119-140; Frantz Grenet, Regional interaction in Central Asia and Northwest India in the Kidarite and Hephthalite periods, in: Nicholas Sims-Williams (Hrsg.), Indo-Iranian languages and peoples, Oxford u.a. 2002, 203-224 u. Adrian D. H. Bivar, s.v. Hephthalites, Encyclopaedia Iranica 12, 2003, 198-201; siehe nun auch die ausführliche Darstellung von Aydogdy Kurbanov, The Archaeology and History of the Hephthalites, Bonn 2013.

<sup>41</sup> Siehe Priskos frg. 41, 3 Blockley u. Prok. bell. Pers. 1, 3f. Dazu u.a. Arthur Christensen, L'Iran sous les Sassanides, Kopenhagen <sup>2</sup>1944, 292ff.; Richard N. Frye, The Political History of Iran under the Sasanians, in: Ehsan Yarshater (Hrsg.), The Cambridge History of Iran, Bd. 3 (1): The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods, Cambridge u.a. 1996, 147ff.; Andreas Luther, Die syrische Chronik des Josua Stylites, Berlin/New York 1997, 109ff.; Bivar (Anm. 40), 199; Börm (Anm. 39), 226ff.; Stickler, Hunnen (Anm. 2), 26ff. u. Kurbanov (Anm. 40), 154ff.



nig Vaxtang Gorgasali teilgenommen hat.<sup>42</sup> Ihre Folge war eine Destabilisierung des persischen Reiches im Osten für mehrere Jahrzehnte: Nach dem Schlachtentod seines Vaters Pērōz ist es Kavād I. nur unter Mühen gelungen, sein Erbe zu konsolidieren. Dennoch blieb Zentralasien, der ‚weiche Bauch‘ des Sāsānidenreiches, auch im 6. Jh. n. Chr. ein Raum, der besondere Aufmerksamkeit und Fürsorge erforderte.

Mit König Vaxtang Gorgasali haben wir bereits den kaukasischen Raum berührt. Hier ist die Situation besonders vielschichtig und interessant: Aus Priskos und anderen Quellen wissen wir, daß die Hunnen um 395 n. Chr. den Kaukasus durchquert und ganz Vorderasien heimgesucht haben.<sup>43</sup> Der Kirchenvater Hieronymus sah in ihrem Vorstoß ein Zeichen dafür, daß der Jüngste Tag nicht mehr fern sei: Gott selbst habe den Hunnen die Tore des Kaukasus geöffnet und ihnen damit die Chance gegeben, die Menschen für ihre Sünden zu strafen.<sup>44</sup> In der Folgezeit ist es allerdings, anders als erwartet, nicht mehr zu einem derartig verheerenden Vorstoß gekommen. Der Grund dafür scheint mir darin zu liegen, daß die beiden Großmächte des Vorderen Orients, das römische und das persische Reich, sich zumindest partiell dazu bereit fanden, ihre alte Rivalität hintanzustellen, um der hunnischen Gefahr vereint zu begegnen. Für das 4. und 5. Jh. n. Chr. erfahren wir, daß Römer und Perser über den gemeinsamen Unterhalt einer Festung zum Schutz der Kaukasischen Tore verhandelten – vielleicht handelt es sich um das von Priskos genannte, nicht sicher lokalisierbare Iuroeipaach (Ἰουροεἰπαχ).<sup>45</sup> Selbstverständlich

---

<sup>42</sup> *K'art'lis C'xovreba*, p. 187-189 Qauxč'išvili; engl. Übers. bei Robert W. Thomson, *Rewriting Caucasian History. The Medieval Armenian Adaptation of the Georgian Chronicles. The Original Georgian Texts and the Armenian Adaptation*, Oxford 1996, 204-206. Der Text der Chronik führt insofern in die Irre, als er von einem Feldzug der verbündeten Perser und Iberer in die westindische Region Sindh (georg. *Sindet'i*) spricht. Das Entscheidende, eine Verbindung zu den Hephthalitenkriegen Pērōz' II. Herstellende scheint mir aber zu sein, daß Vaxtang Gorgasali zur Heeresfolge auf einem weitab von Transkaukasien entfernt gelegenen, innerasiatischen Schauplatz verpflichtet wird. In diesem Sinne Cyrilil Toumanoff, *Studies in Christian Caucasian History*, Washington 1963, 366f.

<sup>43</sup> Siehe Priskos frg. 11, 2 Blockley, 596-619. Es handelt sich um den Feldzug des Basich und Kursich. Dazu mit weiteren Quellenangaben Maenchen-Helfen (Anm. 10), 38ff. u. Sinor (Anm. 1), 182ff.

<sup>44</sup> Siehe Hier. epist. 60, 16, 3 Hilberg.

<sup>45</sup> Siehe Priskos frg. 41, 1 Blockley. Offensichtlich liegt bei Priskos ein Mißverständnis vor, denn Iuroeipaach muß nach Ernst Kettenhofen, s.v. Darband, *Encyclopaedia Iranica* 7, 1994, 13f. am Paß von Dariali (also im Bereich der Kaukasischen, nicht – wie bei Priskos – der Kaspischen Tore) gelegen haben. Zur Verteidigungsinfrastruktur in diesem Raum

kam es immer wieder zu Auseinandersetzungen zwischen den Großmächten über die Finanzierung dieser Stützpunkte, und nicht nur einmal sind Kaiser Leo I. und sein Nachfolger Zeno der Versuchung erlegen, eine augenblickliche Schwäche des sāsānidischen Großkönigs dahingehend auszunutzen, Mittel zu verweigern, um die persische Seite zusätzlich unter Druck zu setzen. Das Prinzip jedoch, die Verteidigung gegenüber den Hunnen gemeinsam zu verantworten, stellten sie – schon aus Eigennutz – nicht grundsätzlich in Frage. Es hätte ein Muster für eine künftige, ausgedehntere Kooperation zwischen dem Römer- und dem Perserreich sein können, doch hat das Wiederaufflammen offener Kriegshandlungen zwischen den Großmächten im Jahre 502 n.Chr. derartigen Perspektiven ein rasches Ende gesetzt.<sup>46</sup>

Das Sāsānidenreich hat zweifellos die Hauptlast der Verteidigung des Vorderen Orients gegen die Hunnen getragen. Das hatte auch damit zu tun, daß seit dem Friedensschluß mit Kaiser Theodosius I., wohl im Jahre 387 n.Chr., vier Fünftel Armeniens zu Persien gehörten, das sogenannte Persarmenien. Die nach Norden und Osten anschließende Grenzmark – armenisch *Gugark'*, griechisch Γωγαρηνή, georgisch *Gogarene* genannt – wurde von einem von den Sāsāniden eingesetzten Fürsten, dem sogenannten *bidaxš* (arm. *bdeašx*, griech. πριτόξης, georg. *pitiaxš*) verwaltet.<sup>47</sup> In der zweiten Hälfte des 5. Jhs. n.Chr. war dies Varsk'en (arm. *Vazgēn*), der Ehemann der heiligen Šušaniki. An der Geschichte ihres Martyriums kann man gut sehen, von welcher Art der Machtbereich des *bidaxš* an der Nordgrenze des persischen Reiches war, was es bedeutete, hier Wacht zu halten, welche Spielräume ein Mann wie Varsk'en bei seiner Aufgabe hatte, doch auch, welche akuten oder latenten Pressionen er seinerseits ausgeliefert war. Zweimal wird in der Geschichte Jakobs von C'urtavi erwähnt, daß der *bidaxš* in den Kaukasus ziehen mußte, um die Hunnen zu bekämpfen; zweimal stellt dies ein retardierendes Moment für das Martyrium der heiligen Šušaniki dar.<sup>48</sup> Da die Sāsāniden im Kaukasus den

---

vgl. auch David Braund, *The Caspian Gates in Roman-Persian relations in ancient Transcaucasia*, Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan 32, 2000, 40.

<sup>46</sup> Dazu David Braund, *Georgia in Antiquity. A History of Colchis and Transcaucasian Iberia 550 BC-AD 562*, Oxford 1994, 269ff. u. Luther (Anm. 41), 112ff.; ferner Henning Börm, "Es war allerdings nicht so, daß sie es im Sinne eines Tributes erhielten, wie viele meinten ..." Anlässe und Funktion der persischen Geldforderungen an die Römer (3.-6. Jh.), *Historia* 57, 2008, 329ff.

<sup>47</sup> Zu dieser Funktion Werner Sundermann, s.v. *bidaxš*, *Encyclopaedia Iranica* 4, 1990, 242-244.

<sup>48</sup> Iakob C'urtaveli, *Šušanikis cameba* 7f. u. 10; siehe Levan Abašidze (Hrsg.), *Georgian Hagiographic Literature. Original text and translation into modern Georgian*, Tbilisi

Krieg gegen die Hunnen nicht selbst, sondern durch Stellvertreter wie eben Varsk'en führten, waren sie um so mehr auf deren Treue angewiesen: Der Übertritt zum Zoroastrismus war deshalb für den Mann der Šušaniki nicht nur eine religiöse Entscheidung, sondern auch ein Akt der Loyalität. Welche Gefahren für das Perserreich eintreten konnten, wenn es an solcherlei Loyalität mangelte, zeigt der Fall des iberischen Königs Vaxtang Gorgasali: Er hat – aber da begibt man sich auf quellenkundlich schwieriges Terrain – zu Beginn der 480er Jahre das Treueverhältnis zum sāsānidischen Großkönig aufgekündigt, Varsk'en besiegt und getötet und mit Hilfe des Oströmischen Reiches den Prozeß der Entsetzung eines christlichen Katholikats für Iberien nachhaltig befördert.<sup>49</sup>

Wir haben uns, der Spur der heiligen Šušaniki folgend, weit von den Hunnen entfernt. Zunächst kann man für den Kaukasus konstatieren, daß in diesem Raum, anders als in Zentralasien, die Sāsāniden der reiternomadischen Gefahr offensichtlich Herr geworden sind. Die Pässe von Dariali und Darband blieben barbarischen Heeren aus dem Norden in der Regel verschlossen. Wir haben aber *auch* gesehen, daß die schiere Anwesenheit der Hunnen, ihr drohendes Heranrücken an die Grenzen der zivilisierten Welt, dennoch Folgen hatte: Sie zwang die etablierten Großmächte – das Reich der persischen Großkönige wie auch dasjenige der römischen Kaiser – zu gemeinsamem Handeln. Sie veränderte das Beziehungsgeflecht zwischen den Handlungsträgern in Grenznähe, zwang sie zu Entscheidungen, die dann wiederum ihre Spielräume einengten oder erweiterten, in jedem Falle aber gefährliche Konsequenzen haben konnten. Das Auftauchen reiternomadischer Gruppen an den Rändern der

---

<sup>2</sup>2011, 81 u. 83. Eine Edition der georgischen Fassung der Heiligenvita (in lateinischer Übersetzung) auch bei Paul Peeters, *Sainte Sousanik martyre en Arméno-Geórgie* († 13 décembre 482-484), *Analecta Bollandiana* 53, 1935, 30f. u. 33; zur historischen Einordnung der betreffenden Passagen ebd., 282ff. Vgl. auch Stephen H. Rapp Jr., *Studies in Medieval Georgian Historiography: Early Texts and Eurasian Contexts*, Löwen 2003, 267f.

<sup>49</sup> Für eine Beschäftigung mit dem disparaten, schwer zu bewertenden Quellenmaterial ringsum die Person Vaxtang Gorgasali ist grundlegend Bernadette Martin-Hisard, *Le roi géorgien Vax'ang Gorgasal dans l'histoire et la légende*, in: *Temps, Mémoire, Tradition au Moyen-Age*, Aix-en-Provence 1983, 207-242; eine ausführliche Behandlung des Problems nun bei Rapp (Anm. 48), 197ff. – Zum Problem der Einrichtung eines iberischen Katholikats siehe ausführlich und mit vielen Verweisen Bernadette Martin-Hisard, *Das Christentum und die Kirche in der georgischen Welt*, in: Luce Pietri (Hrsg.), *Die Geschichte des Christentums. Religion - Politik - Kultur. Altertum 3: Der lateinische Westen und der byzantinische Osten (431-642)*, Freiburg/Basel/Wien 2005, 1263ff.

agrarischen Kulturzone erzwang immer eine Reaktion, freilich auf beiden Seiten und von allen Beteiligten. Hierzu nunmehr ein letztes instruktives Beispiel.

Auch in Indien hat sich im 5. und 6. Jh. n.Chr. ein reiternomadisches Reich, das der *Hūnas*, etabliert. Das Vorbild, an dem diese Maß nahmen, war das Reich der *Guptas*, das zu diesem Zeitpunkt große Teile des Subkontinents umfaßte. Und wieder sehen wir Ansätze zu einer Aneignung des Vorgefundnen, zum Beispiel indem die *Hūnas* die Titulatur der Guptakönige usurpierten und Verwaltungsstrukturen nach ihrem Vorbild einzurichten versuchten. Allerdings war ihr Vorgehen letztendlich nicht von dauerhaftem Erfolg gekrönt: Nach einigen Jahrzehnten gelang es einer Koalition einheimischer Herrscher, die *Hūnas* unter ihrem König Mihirakula zu besiegen und an die nordwestliche Peripherie Indiens zu vertreiben.<sup>50</sup>

Der indische Fall, den wir zuletzt betrachtet haben, ist in bezug auf Attila und die europäischen Hunnen besonders aufschlußreich, weil er Grundsätzliches noch einmal schön illustriert. Ungeachtet aller Zerstörungen, die sie bei ihrem Vordringen in die agrarische Kulturzone angerichtet hatten, waren weder die *Chunni* bzw. Οὐννοι eine Lebensgefahr für den Fortbestand des römischen Reiches, noch waren es die *Hūnas* für denjenigen des indischen Guptareichs. Was aber stets erfolgte, war eine substantielle Herausforderung der reiternomadischen Gemeinschaften selbst, die in Kontakt mit der agrarischen Kulturzone gekommen waren. Der Wille, von den Reichtümern der imperialen Welten zu profitieren, an die sie sozusagen ‚angedockt‘ hatten, löste sehr bald innerhunische Prozesse aus, die von den jeweiligen reiternomadischen Anführern nicht leicht zu kanalisieren und erst recht nicht abschließend zu kontrollieren waren, es sei denn um den Preis der ständigen militärischen Aggression. Attila hat dieses Dilemma selbst unmittelbar vor dem Ausbruch der Kampfhandlungen 447 n.Chr. römischen Unterhändlern gegenüber zugegeben, indem er Priskos zufolge äußerte, wenn der Kaiser nicht mehr Gold in die Hand nehme, könne nicht einmal er, Attila, verhindern, daß seine Gefolgsleute auf eigene Faust zur Waffe griffen.<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> Die Herrschaft der *Hūnas* in Indien und ihre Beziehungen zum Guptareich behandelt nun Timo Stickler, *The Gupta Empire in the Face of the Hun Threat: Parallels to the Late Roman Empire?*, in: Jan Bemann/Michael Schmauder (Hrsgg.), *The Complexity of Interaction along the Eurasian Steppe Zone in the First Millennium AD* [im Druck]. Siehe bereits dens., *Hunnen* (Anm. 2), 29ff.

<sup>51</sup> Vgl. Priskos frg. 9, 1 Blockley, 7f.: οὐδὲ αὐτὸν ἐτι ἐθέλοντα τὸ Σκοθικὸν ἐπέξειν πλήθος.

Diesen Kreislauf der Aggression durch die Bereitschaft zur politischen Integration aufzubrechen, war eine Option, aber sie war riskant: Es konnte gelingen, wie im Falle der Hephthaliten; es konnte jedoch auch scheitern, wie im Falle der *Hūnas*. Die hunnische Kriegergemeinschaft in Europa ist zu diesem Punkt der Entwicklung, wie es aussieht, gar nicht mehr gelangt. Bis zuletzt war sie stets in Bewegung, eine von zwei Richtungen aus – von innen wie außen – unter Streß gesetzte Gemeinschaft. Nicht das römische Reich, sondern *sie* war es, die durch die Konfrontation mit der agrarischen Kulturzone in ihrer Existenz und ihrem Zusammenhalt bedroht wurde und deren Anführer deshalb zu existentiellen Entscheidungen herausgefordert waren.

Fabio Tutrone (Palermo)

***Commune Ius Animantium (Clem. 1.18.2):***  
**Seneca's Naturalism and**  
**the Problem of Animal Rights**

1. Debating the Limits of Interspecific Violence: Ancient and Modern Bioethics  
In the public debate of our times, scientific researchers and supporters of animal rights seem sometimes to pursue conflicting goals. Wide-ranging controversies have arisen over the bioethical implications of the use of animals in medical research, and a rift has apparently developed between two noble purposes: on the one hand, the discovery or refinement of therapeutic methods for human diseases; on the other, the respect for animal life and dignity. Seen from a similar perspective, human happiness and ecological behavior – the good of animals and that of men – run on parallel, if not diverging, tracks.

No doubt, many contemporary theorists would argue that it is logically wrong to draw such a general conclusion from a very particular case, since there are plenty of other situations in which human and non-human animals help (and depend on) each other. The standard concept of *ecosystem*, for instance, relies on the well-grounded assumption that every component of an environment – men, animals, plants, and even non-living beings like minerals – contributes to a delicate systemic balance creating mutual interrelations.<sup>1</sup> Admittedly, the condition of mankind and the fate

---

<sup>1</sup> As Norton, 1992, 26, pointed out, 'an ecological system has maintained its integrity – a stronger concept that includes the conditions of health – if it retains (1) the total diversity of the system – the sum total of the species and associations that have held sway historically – and (2) the systematic organization which maintains that diversity, including, especially, the system's multiple layers of complexity through time'.

of animals are connected through a highly complex network of relationships, which gives rise to puzzling, multi-faceted questions.

It is notorious that many ancient authors were well aware of such morally significant issues. Even if the Greek and Roman world did not know genetic engineering, large-scale animal experiments, and industrial farming, its most sensitive intellectuals devoted careful reflection to the connection between knowledge, violence and the order of nature.<sup>2</sup> In the present paper, I will take into account the particularly intriguing case of Seneca the Younger – a philosopher, poet, and man of power often assumed to pay exclusive attention to *human* matters.<sup>3</sup> Far from ignoring the importance of man's relationship to the environment and other living beings, Seneca wrote a wide-ranging treatise on natural sciences – the *Naturales Quaestiones* – which attests his profound awareness of the ethical meaning of physics.<sup>4</sup> Most importantly, the whole conception of human life and moral self-improvement emerging from the writer's works reflects the centrality of cosmology as an essential knowledge area allowing man to fulfil his natural vocation (in the terms of Stoic teleology).<sup>5</sup> In Seneca's

---

Notably, while the present-day ecosystemic approach sees man as part of the natural environment, the first upholders of ecological theories – such as the German biologist Ernst Heinrich Haeckel (1834-1919) – did not go so far. Only in the twentieth century (especially after the studies of the so-called Chicago School of Sociology, also known as the 'Ecological School'), researchers became accustomed to a comprehensive consideration of human life in its biological context. Nevertheless, as McIntosh 1985, 12, remarked, the search for answers to some basic questions of modern ecology 'was based on the yearning for order and purpose in nature which pervades Western religion and philosophy'. Of course, the theoretical reflections carried out by classical thinkers played a prominent role in this respect, and in the present paper we will take into account cosmological views such as that of the Pythagorean school, which supposed a 'circle of life' of eschatological significance.

- 2 The ethical-cultural relevance of human-animal interactions, in particular, was the object of thorough (and frequently conflicting) investigations: see the far-reaching surveys of Dierauer, 1977, Sorabji, 1993, and Osborne, 2007.
- 3 As is well-known, an eminent part of traditional Senecan scholarship focused on the author's original *humanism*, variously compared to later Christian attitudes: see e. g. Grimal, 1978 and Chaumartin, 1985.
- 4 See now the penetrating analysis of Williams, 2012, 3: 'a (perhaps *the*) dominating principle in the *Natural Questions* is that the study of nature is inseparable from reflection on human nature. For Seneca, by studying nature we free the mind from the restrictions and involvements of this life, liberating it to observe, and luxuriate in, the undifferentiated cosmic wholeness that is so distant from the fragmentations and the disruptions of our everyday experience'.
- 5 Cf. especially Inwood, 2005, 157-200, and, from an even larger perspective, Wildberger, 2006, who remarks on Seneca's peculiar inclination to use the description of man's role in the cosmos for paraenetic purposes (241-243).

view, no contradiction can arise between scientific research and ethical concerns, provided that both these fields of interest are correctly understood. In fact, while the investigation of physical phenomena (including, of course, zoological evidence) should mainly be aimed at a deeper understanding of nature's plans, the spiritual liberation of mankind is expected to ensue from cognitive enhancement.

According to the Stoic tradition taken up and revived by Seneca, man is a kind of transitional being overtly favored by divine providence. As a fetus hiding in his mother's womb, he resembles a plant endowed with mere vegetative functions (φύσις), but when he grows into a child, he acquires those sensory motor skills (ψυχή) which qualify him as an animal (ζῷον). Following Aristotle, however, Seneca and the Stoics see man as a linguistic and rational animal, for adulthood would entail the development of communication and logical abilities (λόγος).<sup>6</sup> Remarkably, these abilities are not an unchangeable endowment acquired by man in a finished state; rather, the purpose of human existence – its own *telos* – is to perfect reason to such an extent that no difference but mortality divides man and god.<sup>7</sup> Only the wise man, of course, succeeds in reaching such a

---

<sup>6</sup> Indeed, the Stoic philosophy of nature narrowed and specified Aristotle's anthropological paradigm by emphasizing the preeminence of internal reasoning over external language and sociability. In the Stoics' view, it is logical consciousness (λόγος ἐνδιάθετος) – an exclusive prerogative of gods and men – which gives true meaning to phonatory abilities (λόγος προφορικός) and social inclinations. Thus, even if other animals, too, produce articulated sounds (e. g. crows and parrots) or tend to be gregarious (e. g. ants and bees), a genuine political community based on reason (and reasoned speech) can solely be found among men and gods (cf. Dierauer, 1977, 224-238, Sorabji, 1993, 122-133, Labarrière 2005a). Moreover, as Labarrière, 2005b, 11-12, pointed out, a striking theoretical gap separates Aristotle's 'scientific' approach to animal life from the Stoic ethics-centred investigation of biological matters: in other words, the Aristotelian standpoint 'consiste à soutenir qu'il faut s'intéresser aux capacités animales de très près, ne serait-ce qu'afin de savoir en que l'homme se différencie exactement des "autres animaux". Je qualifierai cette attitude de "scientifique" parce que ca visée n'est d'emblée ni morale, ni religieuse, mais plutôt "épistémologique" ou "gnéséologique" [...]. By contrast, the Stoic approach 's'inscrit dans une polémique sur l'art de vivre du sage et, plus généralement, sur l'attitude que nous devons adopter vis-à-vis des autres animaux en fonction de la place de l'homme dans le *cosmos* [...]. Refuser aux animaux la raison, toute forme d'intelligence ou de conscience, renforce ainsi la dimension clairement apologétique d'une doctrine s'enracinant elle-même dans une théorie de la Providence que nous ne saurions confondre avec la téléologie aristotélicienne à l'oeuvre dans la science de la nature du Stagirite'.

<sup>7</sup> On the transitional nature of man in Stoic theory see Wildberger, 2006, 243: 'waehrend alles übrige was lebt, sein Dasein auf einer Pneuma-Stufe beginnt und auch auf dieser Stufe beendet, waehrend also eine Pflanze immer nur Leben hat, ein Tier (seit seiner



high goal, and his cognitive-moral status ideally coincides with the perfect rationality of the divine cosmos. That is why the sage (ὁ σοφὸς) is said to be the model of a life in accordance with nature (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν) – the most alluring and at the same time the most problematic Stoic precept.<sup>8</sup>

Patently, the world conceived by the Stoics – the world at the centre of Seneca's scientific investigations and moral exhortations – is a very hierarchical, selective and anthropocentric one. As a rule, animals are excluded from any form of justice, since this is reputed to originate from the possession of reason.<sup>9</sup> It is on the basis of their rationality that men and gods participate in a universal political community – a transnational (and indeed *trans-human*) cosmopolis which nonetheless rules out children and mentally impaired persons.<sup>10</sup> Admittedly, in the lofty and dynamic form

Geburt) immer nur eine Seele ohne Sprache und ein göttlicher Himmelskörper immer nur eine Seele mit vollkommener Sprache, ist der Mensch ein Zwischenwesen'. On Seneca's reception of such a morally relevant doctrine see especially the discussion of *Ep.* 124 (but cf. also *Ep.* 41.7-8; 74.14-18; 76.8-11; 118.12-14).

- <sup>8</sup> Though admirably envisioned on a theoretical level, the Stoic overlapping of *rationalism* and *naturalism* inevitably involves a series of practical and logical ambiguities. See e. g. Long, 1996a, 150-151: 'if Stoic moral theory is unintelligible when divorced from Nature, how practicable is their system when Nature is placed in its true perspective? A human being is to live as Nature wills, that is: obedient to reason. But reason here means a sound reason, reason that accords consistently with Nature. How is one to know whether one's reason meets this condition? As far I can see, the Stoics gave no satisfactory answer to this question. What they did was to offer the sage as a paradigm'.
- <sup>9</sup> For a sound account of the Stoic theory of justice, with special regard to the status of non-human animals, see Sorabji, 1993, 122-133 and Wildberger, 2006, 244-275. From a wider perspective, see instead Inwood, 1985 and Schofield, 1995.
- <sup>10</sup> It is noteworthy that Seneca himself provides us with meaningful evidence on this matter, for it has been often assumed that later Stoic thinkers (the Roman Stoics in particular) adopted a much more inclusive model of cosmopolitanism than Zeno and the first scholars (see Schofield, 1991, whose 'developmental' interpretation has been reasonably questioned by Sellars, 2007 and Vogt, 2008). While one may fruitfully discuss the differences between Zeno's city of sages and Epictetus' universal community, there is indeed no doubt about the Stoic exclusion of *irrational* and *pre-rational* beings from justice and moral life. In *Ep.* 124-7-10, for instance, Seneca assimilates children and embryos to plants and animals, stating that they all ignore the true good attained by reason; in particular, the child is said to be 'an animal not yet endowed with reason' (*nondum rationale animal*), inherently incapable of reaching goodness. Even more eloquent is the discussion of legal punishments in *De ira* 1.15-1-2, where the death penalty for irredeemable criminals is justified through a striking comparison with the killing of sick animals and deformed infants. Significantly, all these acts are described as necessary 'removals' based on reason and not on anger (*nec*

given to it by Stoic theory, reason or *logos* is a very demanding attribute. It is clearly not sufficient to belong to the human race (in a static, taxonomic sense) to be worth of the highest cosmological standing, since, as Katja Vogt remarked, even rational adults are mere *inhabitants* of the Stoic cosmopolis, the only true *citizens* being gods and wise men.<sup>11</sup>

What is more relevant to our present concern, however, is that the exclusion of irrational animals from the field of justice is presented as a necessary condition for the existence of human society. As Plutarch puts

---

*ira sed ratio est a sanis inutilia secernere*). Likewise, in *De ira* 2.26.4-6, the Latin writer blames those who get angry with beasts, children and mentally impaired people (*pueris et non multum a puerorum prudentia distantibus*), arguing that, due to their unawareness (*imprudencia*), the behavior of such agents has no moral relevance.

<sup>11</sup> See Vogt, 2008 (esp. 65-110): according to Stoic philosophy, 'the law regulates the cosmos, and thus it ties all human beings together. But the law is identified with *perfect reason*, not with reason. A human being who is not wise does not live up to the law; she does not live a lawful life' (14). Since the Stoics have been frequently regarded as the first upholders of a theory of human rights (see e. g. Hadot, 1998, 311, or Mitsis, 1999), similar assertions can probably appear surprising. However, as Bett, 2012 has pointed out through a careful re-examination of the Stoics' accounts on this matter, while it is true that 'there is a strand in their thinking that is encouraging to the notion of human rights, there are other strands that point in a very different direction, and that could not be abandoned without abandoning Stoicism itself'. In particular, 'despite the evidence for a Stoic notion of community among all human beings, we cannot deny that the Stoics assign a very special status to one type of human being, namely the sage. The sage's wise or virtuous demeanour, and the actions that flow from it, are of a value that is on a wholly different level from anything that the non-wise can hope to achieve. And this gulf between sages and everyone else has a number of consequences that make it very difficult to hold on to any notion of universal human rights'. In Derridean terms one could say that the Stoics' *logocentric* approach to ethical issues and their emphasis on a sort of *ascensional* anthropological paradigm are intrinsically discriminating. By appealing to the classificatory relevance of cognitive criteria, in fact, a close connection is established between denigration of animals and marginalization of 'minor' humans. If one considers the profound influence of Stoic thought on later political conceptions, one might reasonably agree with Lévi-Strauss's famous (and controversial) claims about the origins of Western racism: 'by isolating man from the rest of creation and defining too narrowly the boundaries separating him from other living beings, the Western humanism inherited from antiquity and the Renaissance has deprived him of a bulwark; and, as the experiences of the nineteenth and twentieth centuries have proved, has allowed him to be exposed and defenseless to attacks stirred up within the stronghold itself. This humanism has allowed even closer segments of humanity to be cast outside arbitrary frontiers to which it was all the easier to deny the same dignity as the rest of humanity, since man had forgotten that he is worthy of respect more as a living being than as the lord and master of creation – a primary insight that should have induced him to show his respect for all living beings' (Lévi-Strauss, 1985, 23).

it in his lively dialogue *On the Intelligence of Animals*:

The Stoics and Peripatetics strenuously agree on the other side, to the effect that justice could not then come into existence, but would remain completely without form or substance, if all the beasts partake of reason. For either we are necessarily unjust if we do not spare them; or, if we do not take them for food, life becomes impracticable or impossible; in a sense we shall be living the life of beasts once we give up the use of beasts.<sup>12</sup>

Even though, as mentioned earlier, a sharp distinction should be maintained between Stoic and Aristotelian natural philosophy,<sup>13</sup> the general theoretical framework outlined by Plutarch with regard to the Stoics is indeed accurate and revealing. In particular, the connection established between anthropocentric rationalism and ethical-political theory reflects a focal point of Stoic doctrine. Notably, when describing the ruin of justice resulting from the inclusion of animals, Plutarch employs two rather uncommon adjectives (ἀσούστατος and ἀνὸπαρκτος), which emphatically refer to the issue of social stability: if non-human beings were recognized to be rational – and thus to be endowed with natural rights, in accordance with the above-mentioned Stoic tenet – justice as a whole (δικαιοσύνη) would lack consistency (σούστασις) and truthfulness (ὕπαρ). In such an execrated catastrophic scenario, men would be forced to regress to the earliest stages of social evolution, the 'beastly' way of life (θηριώδης βίος) which is the object of various imaginative reconstructions among ancient philosophers.<sup>14</sup>

Plutarch's work portrays a spirited conversation between supporters and detractors of animal intelligence which should have taken place a few

---

<sup>12</sup> Plutarch, *Soll. An.* 963F-964A: οἱ γὰρ ἀπὸ τῆς Στοῦς καὶ τοῦ Περιπάτου μάλιστα πρὸς τοῦναντίον ἐντείνονται τῷ λόγῳ, τῆς δικαιοσύνης ἑτέραν γένεσιν οὐκ ἐχούσης, ἀλλὰ παντάπασιν ἀσούστατος καὶ ἀνὸπαρκτος γιγνομένης. | εἰ πᾶσι τοῖς ζῴσις λόγου μέτεστι· γίνεται γὰρ ἢ τὸ ἀδικεῖν ἀναγκαῖον ἡμῖν ἀφειδοῦσιν αὐτῶν, ἢ μὴ χρωμένων αὐτοῖς τὸ ζῆν ἀδύνατον καὶ ἄπορον· καὶ τρόπον τινὰ θηρίων βίον βιωσόμεθα, τὰς ἀπὸ τῶν θηρίων προέμενοι χρείας (transl. Cherniss-Hembold, 1957).

<sup>13</sup> See above n. 6.

<sup>14</sup> On the literary and philosophical topos of the primitive men's beastly life see especially Dierauer, 1977, 25-39, who points out the influential role of Presocratic and sophistic reflections on this matter. The profound anthropological significance of the ancient accounts of primitive history comes out very clearly from the classical survey of Lovejoy-Boas, 1935 (260-286 on Seneca and Stocism). It is certainly no accident that Latin authors showed special interest in the subject and investigated consistently the transition from savagery to civilization: as the discussions of Cicero (*Inu.* 1.1-5), Sallust (*Cat.* 6.1-3; *Iug.* 18.1-2), and Lucretius (5.925-1010) indicate, it was the process itself of political aggregation – its nature, limits, and potential dangers – which attracted the attention of Roman intellectuals from the time of the Republican crisis onwards.

decades after Seneca's death.<sup>15</sup> At that time – in the prosperous years of the early Imperial period – the position of the most eminent philosophical traditions concerning the nature of man, the origin of justice, and the status of non-human animals was relatively well-defined. In the eyes of Plutarch, who was an intellectually engaged Middle Platonist,<sup>16</sup> the anthropocentric denigration of animals was a typical feature of Stoicism, in the same way as the defence of animal faculties was peculiar to Academic Skepticism (and, for different reasons, to Pythagoreanism). Of course, Plutarch's literary representation reshaped the contents of such traditions for specific ideological purposes, and even the pro-animals arguments dating back to Neo-Academic polemics – which the Greek writer notoriously embraced and revitalized – inevitably underwent a process of rearrangement.<sup>17</sup> Nevertheless, Plutarch's dialogues dealing with the pro-

---

<sup>15</sup> As is well-known, Plutarch belonged to the generation which followed Seneca's one. He was born between 46 and 48 AD, while Seneca died in 65. To all appearances, most of Plutarch's works were composed in his later years (cf. Jones, 1966 and Delvaux, 1995), and they thus reflect the cultural climate of the Roman empire at the time of the so-called Nerva-Antonine dynasty. Interestingly enough, however, Plutarch could personally see Nero, Seneca's rebel pupil, in 67, when the Roman emperor competed in the Pythian games at Delphi and the Greek writer was already in his twenties (cf. *De E ap. Delph.* 385B). As concerns, more specifically, the date of composition of *De sollertia animalium*, no definite pronouncement seems to be possible. Though consistent efforts have been devoted to establish the dialogue's 'dramatic' date on the basis of a reference to the 'old Vespasianus' (ὁ γέρον Οὐεσπασιανός, 474A), Bouffartigue, 2012, XX-XXI, is certainly right in saying that similar elements (which might induce to place the conversation in the 80s-90s AD) 'ne nous permettent nullement de déterminer la date de la composition du dialogue'.

<sup>16</sup> On Plutarch's relevance in the context of ancient Platonism see Dörrie, 1971, Froideford, 1987 and Opsomer, 2007. As several scholarly surveys have pointed out, one of the most interesting aspects of Plutarch's philosophical reflection – one which challenges the old stereotyped division between New Academy and Middle Platonism – is the attempt to combine typical skeptic polemics (such as the claim of animal rationality) with dogmatic interpretations of Plato's texts: see e. g. Tarrant, 1985 and Opsomer, 1998.

<sup>17</sup> Cf. Labarrière, 2005b, 24-25: 'malheureusement pour nous, nous ne connaissons qu'indirectement cette polémique au sujet de la raison des animaux, et il serait donc aussi téméraire que vain de chercher à savoir ce que professaient exactement, à supposer qu'ils aient explicitement professé quelque chose au sujet des animaux, des philosophes dont nombre d'entre eux, à commencer par Carnéade, se refusaient, tel Socrate, à écrire. [...] S'il est sage de ne pas poursuivre plus loin cette petite reconstruction, on doit en revanche insister sur l'utilisation de cette polémique par Plutarque et par Porphyre, deux de nos auteurs sources au sujet de cette polémique, les deux autre étant Philon d'Alexandrie et Sextus Empiricus, seul Philon prenant le parti des Stoïciens tandis que Sextus est peut-être le plus proche des Néo-Académiciens'.

blem of animal dignity and flesh-eating<sup>18</sup> provide a highly eloquent (and globally reliable) framework to approach the early Imperial discussion on such themes – a discussion to which, as is well-known, Seneca made a thoughtful and original contribution.<sup>19</sup>

In the present paper, I will focus on an interesting passage of Seneca's treatise *On Clemency* (*De Clementia*) where the topic of animal rights is explicitly mentioned. To all appearances, this is the only passage in which the Latin philosopher employs the juridically and philosophically significant expression *ius animantium*, thus referring to a form of nature-based 'animal right'.<sup>20</sup> Indeed, the intellectual relevance of such an expression and its incontrovertible connection to the topic of the 'extension' of justice are further highlighted by the use of the adjective *commune*. In Seneca's words, there would be a *common* right of living beings – *commune ius animantium* – forbidding to perpetrate certain acts of violence. On the whole, however, the passage seems to aim at maintaining the inviolability of *human* rights, paying special attention to the pitiful condition of slaves. Notoriously, one of the most typical aspects of Seneca's Neo-Stoic humanism is precisely the call for a mild treatment of slaves – a call based on the philosophical (and physiological) notion of human nature.<sup>21</sup> Given the presence of such a

---

<sup>18</sup> That is to say, *De sollertia animalium*, *Bruta animalia ratione uti*, and *De esu carnium* (which includes two different discourses and was even larger in its original form). Further references to animals-related issues can be found in *De tuenda sanitate praecepta* as well as in the *Quaestiones Convivales*. For a comprehensive discussion of these Plutarchean works in light of ancient and modern ethical debates see Tsoukas, 1987, Del Corno, 2001 and Newmyer, 2005.

<sup>19</sup> I have tried to offer a general interpretation of Seneca's views on animals and man-animal relationships in Tutrone 2012. Stimulating remarks on this subject, however, can also be found in Torre, 1995a, 1995b, and 1997.

<sup>20</sup> As far as I can see, this is even the only occurrence of such a notable *iunctura* in classical Latin.

<sup>21</sup> As the famous discussions of *Ben.* 3.18-28 and *Ep.* 47 show, Seneca's polemic against the cruel treatment of slaves relies on the Stoic ideal of a shared human nature (an ideal eloquently summarized by the opening maxim of *Ep.* 47: '*Servi sunt*'. *Immo homines*). As mentioned earlier, the Stoics held that all human adults are naturally endowed with reason, a substantive quality that everyone should bring to completion by reaching wisdom. This is said to be possible irrespective of one's social status or material conditions, so both slaves and masters, kings and subjects, are portrayed as the actors of a common struggle for virtue. However, since the achievement of such a purely spiritual goal is considered the only crucial issue of human existence, scholars have justly remarked that the improvement of the slaves' condition cannot be regarded as a central matter *per se* by any Stoic philosopher (see, most recently, Bett, 2012, 160-168). For the Stoa, life and death, richness and poverty, are mere *indifferents* (*ἀδιάφορα*); and as Seneca himself observes (*Ben.* 3.28.4-5), those enslaved by lust or

man-centered context, scholars have often overlooked the writer's explicit reference to the moral status of animals, although other meaningful details than the simple mention of a *ius animantium* point out the importance of this matter to our passage. As I shall try to show, Seneca's paraenetic argument succeeds in combining a peculiarly Stoic concern for the respect of human dignity with a more general defense of the natural order. This second aspect of the author's discourse includes an original consideration of the role of animals which echoes Sextian-Pythagorean views, but is organically integrated into the framework of Stoic cosmology.

What follows should thus be taken as a representative case study, pointing to Seneca's insightful connection of *humanism* and *naturalism*. I will argue that the Roman philosopher's idea of nature and cosmic order reflects the characteristic ambiguity of the Stoic reflection on this matter – an ambiguity which opens the way to assimilating more general concepts of biological integrity. A particularly influential role in this respect seems to have been played by Seneca's deep-rooted inclination for ascetic moralism, ostensibly relying on his early adoption of Pythagorean doctrines. Indeed, not only did Seneca believe in a close relationship between ethics and observation of nature, but he also saw a theoretical continuity between the defence of man and the preservation of every animal's status.

2. Kings, Slaves, and Moray Eels: Seneca on Nature and the Degeneration of Power  
 Seneca's *De Clementia* is one of the birth acts of the long-lasting tradition of *Fürstenspiegel* or *specula principis* – the handbooks composed by educated advisers to instruct young princes at the beginning of their reign.<sup>22</sup> Given

---

gluttony are the real slaves, solely the sage being free. Indeed, Seneca's celebrated exhortations to brotherhood among masters and slaves, which have frequently been seen as enlightened anticipations of liberal attitudes (see e. g. Richter, 1958, Grimal, 1978, 180-183 or Schirok, 2006), are more likely directed to an audience of Roman aristocrats (that is, to the author's peers) for the sake of their moral enhancement. And it is indisputable that such exhortations do not contain any allusion to a prospective abolition of slavery as an institution. As Bradley, 1986, 167, pointed out, 'since Seneca had no conception of solving the problem through encouraging a radical change in Rome's social structure, the course of action he took was to resist the common use of violence for cowing slaves into submissive acceptance of their condition in favour of an alternative which produced the same result, namely, the encouragement of servile acquiescence through token recognition of the slave's humanity'. After all, Finley, 1980, 121-122, did not go too far by saying that 'the *humanitas* of Seneca and Pliny [...] served to reinforce the institution, not to weaken it'. And, once again, we should resist the temptation of teleological arguments, taking cognizance of the *cultural* difference between ancient and modern approaches to ethics.

<sup>22</sup> Though Seneca himself was deeply influenced by the Greek tradition of writings on

the obvious importance of sociopolitical issues to the argumentative construction of such works, it cannot be surprising that the author pays special attention to defining the limits of the ruler's action as well as the extent of the citizens' rights. Seneca was an experienced member of the senatorial elite, and his prime concern was to exhort Nero, his imperial pupil, to act in view of the general stability, that is to say, in accord with the prerogatives of old and new social agents. The so-called Julio-Claudian dynasty had already offered remarkable examples of autocratic government, making substantial changes to the traditional structure of Roman institutions, and it was quite understandable that Nero's newly started principate, overtly influenced by the mentorship of Seneca and Afranius Burrus, was regarded as a valuable opportunity of civic regeneration. The Senate and the heirs of the republican *nobilitas* were, of course, particularly keen to take advantage of this situation, but as far as we can judge from the text of *De Clementia*, Seneca believed that an effective solution to the early empire's political dilemmas could not be based on strategies of political restoration.<sup>23</sup> As an original Stoic thinker, he tried to apply the theoretical inputs of Greek philosophy to the thorny problems arising from Rome's transition to a principate, even at the cost of readjusting (and integrating) the standard system of Stoic ethics.<sup>24</sup>

As regards, in particular, the *De Clementia*, it has been persuasively pointed out that the Latin writer endeavors to combine at least three lines

---

monarchy (*περί βασιλείας*) – a tradition including Xenophon's *Cyropaedia* and Isocrates' *To Nicocles* as well as a wide-ranging corpus of Hellenistic works – the *De Clementia* played a decisive role in the development of such a peculiar genre. Above all, while most Greek treatises did not survive the end of classical antiquity (or reappeared at a significantly later time), Seneca's paraenetic speech shaped the reflection of both medieval and Renaissance theorists: see now Stacey, 2007. On the Latin philosopher's debt to Hellenistic political thought see instead Adam, 1970, who nonetheless underrates the philosophical complexity of *De Clementia*.

<sup>23</sup> As Griffin, 1976, 100-103, remarked, Seneca's political program as an *amicus principis* differed consistently from the intransigent attitude of the senatorial opposition, although this was frequently inspired by Stoic principles as well: 'basing their entire conception of politics on the Senate', men like Thrasea Paetus or Barea Soranus 'appreciated and used what *libertas senatoria* the new regime provided, but they could not accept Seneca's new ideology for the Principate, framed in terms of Greek kinship, nor his exclusively moral admiration of Cato and disapproval of Caesar's murder. Finally, they disagreed on the kind of Stoic justification to use for political retreat'.

<sup>24</sup> The general relevance of this point to a full understanding of Seneca's thought has been perceptively shown by Inwood, 2005. By contrast, as is well-known, an age-old scholarly trend tended to see Seneca's works as a late (and often unfaithful) testimony to Greek philosophy.

of thought: firstly, the Roman view of clemency as a public virtue, which had already been turned into a central issue of political life by Cicero's Caesarian speeches, with enduring effects on the subsequent imperial propaganda; secondly, the Hellenistic idea of kingship and monarchic evergetism, which had been at the centre of different theoretical elaborations; thirdly, the Stoic conception of moral virtues, whose traditional systematization was conveniently revised by Seneca.<sup>25</sup> The philosopher's main innovation, in this respect, concerns the transformation of *clementia* into a (if not *the*) fundamental virtue of human life. To the best of our knowledge, such a view reflects an original position of Seneca, for none of the Greek equivalents to *clementia* previously attested in Stoic sources seems to share a similar preeminence – neither φιλανθρωπία nor πραότης nor the Aristotelian-flavored ἐμείκεια.<sup>26</sup> Given the limited state of our evidence, however, it may suffice to highlight Seneca's ability in adapting

---

<sup>25</sup> See Griffin, 1976, 141-171 and Malaspina, 2003. The highly influential role of Cicero's Caesarian speeches in the constitution of the Roman panegyric tradition had already been noticed by Romano, 1965. Most importantly, there is clear evidence that Julius Caesar himself conceived clemency as a calculated political strategy (cf. Cicero, *Att.* 9.7c). A long-term perspective on the conceptual construction of *clementia* and its moral features has been adopted in Picone, 2008a, where proper attention is paid to the socio-anthropological implications of the theme (see, in particular, the contributions of Beltrami, 2008, Picone, 2008b and Casamento, 2008). On Seneca's debt to Cicero, however, see also Borgo, 1990, Malaspina, 2001 and 2005. It is worth mentioning that, as Griffin, 1976, 149-150, pointed out, after the battle of Actium the value of *clementia* became a foundational element of Augustan ideology, expressly recalled in official documents and artistic representations: an attitude which Nero and his shrewd entourage attempted to resume for their own purposes.

<sup>26</sup> Cf. Griffin, 1976, 154-171. Though Griffin offers a very sensible discussion of Seneca's relationship to Stoic and Aristotelian doctrines, much work is still to be done to fully understand the writer's conceptual endeavor. For instance, there is good reason to think that Aristotle's meta-judicial idea of *equity* (ἐμείκεια) and its reception in Hellenistic thought had a much stronger impact on *De Clementia* than Griffin is led to assume. Indeed, even if it is true that 'Seneca's *clementia* bears a very ambiguous relation to law' (160), scholars like Giacotti, 1955 and Bellincioni, 1984 are right in pointing to the author's belief in a universal ideal of justice: an ideal overstepping the limits of positive law and requiring the rational practice of clemency (cf. e. g. 1.20.1-2, where *clementia* is described as a necessary improvement of the more basic virtue of *iustitia*; or 1.19.1-4, where clemency is said to derive from a *naturae lex* which is inherently higher than any particular *ius*). As Schettino, 1998, 216, remarked, 'la *clementia* ha, secondo Seneca, un valore superiore in quanto attraverso essa il principe si conforma alla legge di natura. Il diritto di natura, perfetto, si contrappone in Seneca al diritto positivo, imperfetto. [...] La *clementia* è quindi l'attitudine al perdono che permette di superare i limiti posti dal diritto positivo e ciò in nome di una *iustitia* perfetta superiore appunto alle convenzioni, alle formule delle leggi'.



the principles of Stoic moral to the needs of Rome's new social order. Remarkably, this intellectual undertaking is carried out without going beyond the borders of the Stoic definition of virtue as a typically *human* and *rational* achievement. Already in the first section of *De Clementia*, Seneca makes clear his adherence to the Stoa's ethical rationalism:

That clemency, which is the most humane of virtues, is that which best befits a man, is necessarily an axiom, not only among our own sect, which regards man as a social animal, born for the good of the whole community, but even among those philosophers who give him up entirely to pleasure, and whose words and actions have no other aim than their own personal advantage. If man, as they argue, seeks for quiet and repose, what virtue is there which is more agreeable to his nature than clemency, which loves peace and restrains him from violence? Now clemency becomes no one more than a king or a prince; for great power is glorious and admirable only when it is beneficent; since to be powerful only for mischief is the power of a pestilence.<sup>27</sup>

According to the Roman philosopher, even the Epicureans should agree that clemency is the most humane (and thus the most *human*, in a physiological sense) of moral virtues. Indeed, irrespective of Seneca's deliberate simplifications, it is true that both the Stoic and the Epicurean schools see the attainment of virtue or wisdom (the two terms being substantially synonymous) as a product of rational perfection, resulting in correct choices and behaviors.<sup>28</sup> Consequently, only man *qua* rational being is reputed to be capable of ethical improvement and all-embracing social feelings. And, in turn, virtue has distinctively human features.<sup>29</sup> In

---

<sup>27</sup> *Clem.* 1.3.2-3: "Nullam ex omnibus virtutibus homini magis convenire, cum sit nulla humanior, constet necesse est non solum inter nos, qui hominem sociale animal communi bono genitum videri volumus, sed etiam inter illos, qui hominem voluptati donant, quorum omnia dicta factaque ad utilitates suas spectant; nam si quietem petit et otium, hanc virtutem naturae suae nactus est, quae pacem amat et manus retinet. Nullum tamen clementia ex omnibus magis quam regem aut principem decet. Ita enim magnae vires decori gloriaeque sunt, si illis salutaris potentia est; nam pestifera vis est valere ad nocendum" (transl. Stewart, 1889).

<sup>28</sup> On the basically *rationalist* character of Epicurus' ethics see Nussbaum, 1994, 102-279, and Konstan, 2008. As Nussbaum, 1994, 114, observes resorting to the typical medical imagery of Epicureanism, 'Epicurus' diagnosis implies that there is a job of great urgency to be done. And since false belief is the root of the illness, the curative art must be an art that is equipped to challenge and conquer false belief. It must, then, be an art of reasoning' (cf. e. g. *KD* 20-21; *Ep. Men.* 124-125). Since nothing else but a correct use of reason in accordance with Epicurean philosophy can release from errors and lead to wisdom, it is clear that irrational animals cannot make substantive moral progress: see Dierauer, 1977, 194-198, and Dombrowski, 1984, 82, who both remark on Epicurus' peculiar form of anthropocentric rationalism.

<sup>29</sup> Cf. Seneca's thorough treatment of the subject in *Ep.* 121 and 124. Both these epistles

the Stoic system, as mentioned above, such an approach is emphasized by the ascription of a virtuous rationality to the gods and the cosmos.

Thus, when Seneca asserts that clemency denotes the highest degree of *humanitas*, he is clearly describing it as the acme of Stoic virtue. Moreover, he is implicitly highlighting the *rational* character of *clementia* – a character inherent in the very definition of virtue and repeatedly recalled in the treatise. For a Stoic like Seneca, virtue is the teleological fulfilment of man's rational nature, and the humanness of *clementia* derives precisely from its genuine status of *virtus*. Far from being an irrational concession based on inner weakness, Seneca's notion of clemency requires a conscious process of deliberation, demonstrating the agent's moderation and self-control.<sup>30</sup> The Latin philosopher is careful to specify that clemency does not contradict the traditional *severitas* (αὐστηρότης) of the Stoic sage – and this, of course, should be regarded as the main model of a wise ruler. *Crudelitas*, not *severitas*, would be the opposite of *clementia*, since the first is said to be a form of intemperance leading to excessive punishment (*in poenis exigendis intemperantia animi*).<sup>31</sup>

More importantly, in the second book of the work (which is particularly concerned with theoretical issues and employs a technical philosophical vocabulary), clemency is sharply distinguished from *venia* or *miser cordia*, the forgetful indulgence caused by emotional perturbation which the Stoic tradition considered a vice.<sup>32</sup> As Seneca himself puts it,

---

are discussed, with special regard to Seneca's ethics-based cosmology, in Tutrone, 2012, 174-195.

<sup>30</sup> See especially the famous definitions of 2.3, which expressly connect clemency to the traditional Stoic virtues of *temperantia animi* and *moderatio*. Cf. Griffin, 1976, 157-158: 'virtue, to a Stoic, is the exercise of reason. Seneca uses the words *temperamentum*, *modus*, and *moderatio*; his examples show he is thinking of the process of arriving at a decision based on reasons'.

<sup>31</sup> See 2.4.1-3.

<sup>32</sup> The last section of what survives of *De Clementia* (2.4-7) is devoted to establish such a fundamental distinction (a distinction which, of course, was of paramount importance to Seneca's integration of *clementia* into the conceptual framework of Stoic ethics). The Greek equivalents to *venia* and *miser cordia* recurring in Stoic texts are ἔλεος and συγγνώμη (see Diogenes Laertius, 7.123; Stobaeus, 2.7 pp. 95.24-96.9 W.), and such terms had already been translated as *miser cordia* in Cicero's *Tusculanae Disputationes* (3.20-21; 4.16-18; 4.56), a work which exerted a profound influence on Seneca's philosophical vocabulary (see Moreschini, 1977). Like Seneca, Cicero included impulsive mercy among the *aegritudines animi* and maintained that this was ill-suited to a wise man. Cf. Ramelli, 1998, 191-199, Schettino, 1998, 212-214, Konstan, 2001, 96-104, and 2010, 31-32. Interestingly, according to Konstan, 2005, Seneca's identification of *clementia* with a stable and conscious state of mind, giving rise to coherent behaviors,

differently from *miser cordia*, clemency 'accedes to reason' (*clementia rationi accedit*) and agrees with the Stoic sage's proverbial gravity (*cum severitate illi convenit*).<sup>33</sup>

In light of such a basic ideological framework, there can be little doubt that the view of justice and social responsibility underlying the *De Clementia* concerns primarily (if not exclusively) mankind. The author envisages an orderly society ruled by an utterly rational king. In a similar society, the clemency displayed by the monarch reflects his superior reason and shapes the citizens' equally balanced attitude.<sup>34</sup> Justice, then, arises from a thoughtful feeling of philanthropy and reciprocal connection embodying the axioms of Stoic *oikeiosis*.<sup>35</sup> It may thus appear surprising that in one of his most vehement arguments against the violation of social integrity (that is, against the predominance of *crudelitas* over *clementia*), Seneca evokes the authority of an extra-human right affecting every living being. This is indeed the passage I intend to focus on in the present paper – a passage which has aroused a certain amount of discomfort among Senecan scholars. In order to appreciate the proper meaning of the writer's statements, however, it is necessary to see them in their actual context, paying sufficient attention to what precedes and what follows Seneca's 'animal rights' claim:

It is creditable to a man to keep within reasonable bounds in his treatment of his slaves. Even in the case of a human chattel one ought to consider, not how much one can torture him with impunity, but how far such treatment is permitted by natural goodness and justice, which prompts us to act kindly towards even prisoners of war and slaves bought for a price (how much more towards free-born, respectable gentlemen?), and not to treat them with scornful brutality as human chattels, but as persons somewhat below ourselves in station, who have been placed

---

relies on the common understanding of this word in late Republican and Imperial Latin: '*clementia* was not regarded as a whimsical or arbitrary sentiment, like *miser cordia*, with which it is sometimes paired, but rather as a stable disposition; hence it was naturally considered a virtue, like the Greek *πραΰτης* and *ἐπιεικεία*' (344).

<sup>33</sup> Cf. 2.4.3 - 2.5.1.

<sup>34</sup> The idea that a clement and sound government induces all the members of the community to lead a peaceful and tidy life is clearly expressed in 1.13 and 1.16. Of course, such a view is used as an argument to convince Nero of clemency's importance, in accordance with a paraenetic strategy which is central to the treatise: see Beltrami, 2008.

<sup>35</sup> The so-called *οἰκειώσις* theory – the doctrine on self-appropriation and social inclination which lays the foundations of Stoic ethical-political philosophy – has been at the centre of several scholarly reconstructions: see e. g. Engberg-Pedersen, 1990, Pemproke, 1996, Long, 1996b, Radice, 2000, and Bees, 2004.

under our protection rather than assigned to us as servants. Slaves are allowed to run and take sanctuary at the statue of a god, though the laws allow a slave to be ill-treated to any extent, there are nevertheless some things which the common laws of living beings forbid us to do to a man. Who does not hate Vedius Pollio more even than his own slaves did, because he used to fatten his moray eels with human blood, and ordered those who had offended him in any way to be cast into his fish-pond, or rather snake-pond? That man deserved to die a thousand deaths, both for throwing his slaves to be devoured by the morays which he himself meant to eat, and for keeping morays just in order to feed them in such a fashion.<sup>36</sup>

In her careful treatment of Seneca's cosmology and political philosophy, Julia Wildberger remarked on the unusual ('ungewöhnlich') nature of Seneca's appeal to animal rights in light of the standard Stoic view. However, she wisely observed that the argumentative context of such an appeal reveals the author's primary interest in human dignity – a fact that I consider almost indisputable.<sup>37</sup>

At the same time, it is clear that Seneca could have easily avoided an explicit inclusion of non-human animals into the field of rights without altering the essence of his humanitarian claim. Instead, he chose to employ the word *animans*, which is virtually the broadest definition of living

---

<sup>36</sup> *Clem.* 1.18.1-2: "Servis imperare moderate laus est. Et in mancipio cogitandum est, non quantum illud inpine possit pati, sed quantum tibi permittat aequi bonique natura, quae parcere etiam captivis et pretio paratis iubet. Quanto iustus iubet hominibus liberis, ingenuis, honestis non ut mancipiis abuti sed ut his, quos gradu antecedas quorumque tibi non servitus tradita sit, sed tutela. Servis ad statuam licet confugere; cum in servum omnia liceant, est aliquid, quod in hominem licere commune ius animantium vetet. Quis non Vedium Pollionem peius oderat quam servi sui, quod muraenas sanguine humano saginabat et eos, qui se aliquid offenderant, in vivarium, quid aliud quam serpentium, abici iubebat? O hominem mille mortibus dignum, sive devorandos servos obiciebat muraenis, quas esurus erat, sive in hoc tantum illas alebat, ut sic aleret." I have slightly revised the rendering of Stewart, 1889, who, like many other modern editors, translated the Latin *muraena* as 'lamprey'. Since lampreys (*Petromyzon marinus*) are not able to eat or severely harm human beings, it is clear that Seneca's text refers to moray eels (most likely to the so-called *Muraena helena*), which can actually chop off human limbs. Even more remarkable is the fact that Stewart chose to translate the crucial expression *commune ius animantium* as 'the common laws of life'. 'Life' sounds more generic, and therefore more theoretically acceptable, than 'animals' or 'living creatures' in the work of a Stoic supporter of anthropocentrism – and it is true that, as we shall see, Seneca's overall argument has a strong *humanistic* character. Nonetheless, it is not a broad concept of *lex vitae* which is recalled in our passage, neither is it methodologically correct to obscure Seneca's reference to a comprehensive biological category (*animantes*).

<sup>37</sup> Cf. Wildberger, 2006, II, 844-845 n. 1245: 'der Sache nach geht es aber auch hier um eine besondere Verpflichtung gegenüber Menschen und nicht gegenüber Lebewesen generell'.

beings available in Latin, as well as the expression *commune ius* that typically hints at the juridical notion of shared rights. Cicero, for instance, employs the same *iunctura* when he wants to refer to everyone's right to change citizenship (*commune ius mutandarum civitatum*),<sup>38</sup> or, more generally, to a communal kind of right.<sup>39</sup> Most importantly, like many other concepts of the Roman legal vocabulary, the expression finds application in the area of moral philosophy. When explaining the Stoic doctrine of a universal cosmopolis including all human beings, Seneca himself asserts that the basis of such a large society is 'a common right of mankind' (*aliquod commune ius generis humani*), clearly resulting from the above-mentioned process of *oikeiosis*.<sup>40</sup>

Hence, we should be prepared to cope with the fact that in *De Clementia* the author deliberately extended the range of his discourse. My main point, in this regard, is that the Stoic reflection on nature and its ethically binding rules leaves sufficient room for appeals to respect every animal's natural end. As is well-known, the teleological notion of natural law characterizing Stoic thought assumes that all animals, and the cosmos as a whole, are committed to fulfil their inherent physiological purpose.<sup>41</sup>

---

<sup>38</sup> *Balb.* 30-31.

<sup>39</sup> See e. g. *Caec.* 94. In the later juridical tradition, and especially in the *Digest*, *ius commune* is repeatedly used to indicate a law (or a system of laws) regarding a wide-ranging group, often in contrast with more restricted contexts: see e. g. *Dig.* 17.1.56; 29.1.25; 29.1.36; 49.14.37. It is also worth mentioning that Roman legal writers are remarkably keen to debate the problem of animal rights as part of the central question of natural law: see Onida, 2002.

<sup>40</sup> Cf. *Ep.* 48.3. See also Apuleius, *Metam.* 3.8; *Apol.* 86, who attests the diffusion of this idea in non-philosophical contexts. As many scholars have pointed out, the texts of Seneca and later Stoic thinkers tend to eclipse the inherently exclusive character of Stoic cosmopolitanism, thus creating rhetorically powerful appeals for fellowship and brotherhood. It is certainly significant, however, that in the passage just mentioned Seneca's main point concerns the value of interpersonal friendship. And, as the Latin philosopher frequently declares, a true feeling of friendship can solely arise among sages (see e. g. *Ep.* 9.5; 81.12; 123.15; *Ben.* 7.12.2) – which is the standard Stoic view (cf. Konstan, 1997, 113). On the prominent role played by the Roman legal vocabulary in the construction of Seneca's thought see, instead, Inwood, 2005, 224-248.

<sup>41</sup> On the Stoic idea of natural law and its controversial ideological features see the accounts provided by Mitsis, 1994, 2003, and Vander Waerdt, 1994, 2003. Both scholars stress the pivotal role of nature in the conceptual structure of Stoic ethics, but they disagree on the interpretation of the Stoic attitude to natural norms. While Vander Waerdt contends that the Stoics appealed to a purely dispositional moral, free from external rules and based on the sage's perfect rationality, Mitsis argues for an intrinsic connection between inner intentions and externally imposed prescriptions. However, such an intellectually engaging debate does not seem to have relevant

This means that an immanent rational order underlies the existence of the different components of the world, including those which are not properly *rational*. As Seneca makes clear in one of his most 'technical' epistles, all animals but man are directed by a compelling instinct teleologically inspired by nature.<sup>42</sup> Human beings are called to the superior exercise of reason, and it is a harmful infraction of the providential plans to betray this expectation. But it is equally dangerous to invert or distort the projects of nature through a vicious abuse of animal life, for in so doing man proves to misunderstand the cosmic order, and therefore to fail his rational mission. Of course, only man has the freedom to commit such cosmological transgressions by using the gift of reason for immoral aims, while irrational animals can simply comply with their vocation.<sup>43</sup>

In the passage of *De Clementia* under consideration here, Seneca seems to discuss precisely a paradigmatic case of *unnatural* behavior infringing upon the dignity of both animals and humans. The historical character at the centre of the apologue, the infamous Vedius Pollio,<sup>44</sup> incarnates the

repercussions on the research path we are now following for the case of Seneca (whose original perspective on the notion of natural law has been usefully investigated by Inwood, 2005, 224-248).

<sup>42</sup> *Ep.* 121 (see especially 7-9 and 17-24). Cf. Wildberger, 2006, I, 241-243; 313-315.

<sup>43</sup> Interestingly enough, in Seneca's works the pre-defined instinctual condition of animals may sometimes appear as morally commendable, especially if compared to man's cruel and vicious behavior (see e. g. *Ep.* 60.2-4; 66.26-27). In *De ira*, 1.3.3-8, in particular, both virtues and passions are said to be an exclusive prerogative of man, who is thus charged with much more complex ethical responsibilities than animals. The same picture is drawn, with special reference to the problem of virtue, in *Ep.* 124.13-20, where non-human animals are recognized to achieve their own peculiar (and limited) form of moral perfection (*in sua natura perfecta sunt*). Such views, of course, reflect the traditional rationalistic approach of Stoicism to the whole sphere of inner life.

<sup>44</sup> From Seneca's age onwards, the cruelty and luxury of Vedius Pollio became a topos of historiography and moralizing literature (cf. Pliny, *Nat. Hist.* 9.77; Tacitus, *Ann.* 1.10; Cassius Dio, 54.23). Seneca himself provides a more detailed account of Pollio's merciless custom in *De ira* 3.40.2-5, where Augustus is said to have prevented such a wicked man from tossing a slave into his fishpond. The slave had broken a crystal cup during the dinner, and in order to dissuade Pollio from inflicting his shocking punishment, Augustus ordered that all the crystal cups were broken before his eyes. He also ordered that Vedius' deadly *piscina* was buried. Although the passage in *De ira* does not allude to any form of human or animal right, it, too, highlights Pollio's metaphorical transformation into a bloody beast (*fera immanis sanguinaria*), desirous to see new kinds of torment. With some meaningful variations, the story is reported also by Cassius Dio, who relates Augustus' attempt of *damnatio memoriae* following Vedius' death. Similar to Seneca, Pliny the Elder points instead to the character's lust for sadistic contemplation. What both Seneca and Dio tend to overshadow, however, is

conscious subversion of man's physiological *telos* I have just mentioned – what the Stoic tradition defined as a διαστροφή τοῦ λόγου.<sup>45</sup> Clearly, Pollio's deviation regards, first of all, his relationship to other men. As mentioned earlier, Seneca and the Stoa believed that the fullest expression of human reason is a wide-ranging sociability, which in the case of wise men reaches a truly cosmopolitan dimension. On the contrary, this wicked Roman notable directed his ingenious efforts to the establishment of a bloody, anti-human practice. Instead of developing a conscious feeling of reciprocal fellowship – that in Seneca's view should also include slaves – he devised a frightening (but fully rational) strategy of sadistic self-satisfaction. As several scholars pointed out, in all of Seneca's works such an intentionally aggressive attitude characterizes a specific anthropological type, underlying the description of different individuals: the tyrant. Indeed, from a Senecan perspective, tyrants are *sensu lato* all those men who exploit their position of power to enjoy deliberate acts of violence. As both the *De Clementia* and the *De Ira* show, such men get accustomed to brutality to the extent that they exercise it for mere hedonic purposes.<sup>46</sup>

---

that Pollio was a friend and a political ally of the emperor, charged with thorny tasks concerning the province of Asia. As Syme 1961 has shown, he was one of those 'valuable partisans of dubious morality', whom 'it may be expedient to curb or discard in the season of peace and ostensibly normal government' (28). Of course, as Syme makes clear contrasting literary and epigraphic evidence, the 'standard tradition knew nothing of the financial expert who set in order the affairs of Asia, and Cassius Dio can affirm that Vedius had performed no service of any note'. See also Africa, 1995, who remarks on Adam Smith's ideological reinterpretation of the Pollio episode.

<sup>45</sup> As Bellincioni, 1978, 33-36, remarked, Seneca's view of vices and passions is totally in line with the Stoic idea of 'subversion of reason': 'per Seneca il male è conseguenza di una διαστροφή nel senso stoico più tradizionale, nasce dal pervertimento di una condizione naturale buona. [...] Come per la componente animale il provvido insegnamento della natura può essere dagli uomini frainteso, sì che il piacere destinato alla conservazione della vita, viene ricercato per se stesso, così anche la *pars rationalis* può essere distolta dal suo fine [...]. Anziché avvalersi dell'intelligenza per i fini conoscitivi a cui è destinata, per imparare a distinguere il bene e il male, e più ancora per indagare, sin oltre i confini del mondo, donde abbia tratto origine e a che tenda il moto incessante dell'universo, gli uomini l'hanno prostituita asservendola alla propria sete di possesso'. As is well-known, the concept of διαστροφή dates back to the origins of Stoicism. Zeno himself, the founder of the school, seems to have established such a close connection between misuse of reason and betrayal of nature, a connection consistently echoed by the Roman Stoics. Cf. Grilli, 1963, who recalls the cultural and lexical roots of this original Stoic tenet, and Adorno, 1998, who maintains that in Zeno 'la virtuosità e il vizio non sono dovuti a non sapere agire bene (prassi), ma sono dovuti ad una deviazione teoretica' (145).

<sup>46</sup> See especially the discussion of Bäumer, 1982, who focuses on the definition of *feritas*

A few chapters after our passage, the author asserts that tyrants are led by their *feritas/crudelitas* to excogitate new kinds of crimes, since they develop a perverse taste for the observation of human sufferings which is the exact opposite of the *oikeiosis*-based fellow-feeling.<sup>47</sup> At first, Seneca adopts the peculiarly Platonic pattern of the tyrant's transformation into a wild beast,<sup>48</sup> but then he goes as far as to claim that such an intentional cruelty is much worse than irrational beastliness. As the writer notices, in fact, bears, lions, serpents and other noxious animals show respect for their own species – thus staying within the boundaries of *nature* – while degenerated humans appear to take special pleasure in assaulting their fellow men.<sup>49</sup>

From the traditional point of view of Stoicism, Seneca might have restricted himself to denouncing similar behaviors as immoral infractions of *human* nature. And indeed the main purpose of the passage on Vedius Pollio is to exhort to the respect of man's dignity, by appealing to 'the

in *De ira*, and makes a stimulating comparison between Seneca's approach and Erich Fromm's theories on aggressiveness. Likewise, Mantovanelli 2001 remarks on the Roman thinker's depiction of sadistic attitudes (with special reference to powerful and wealthy men) and employs specific psychoanalytical categories. Moreover, scholars have rightly insisted on Seneca's rationalist reading of similar vicious degenerations in accordance with the Stoic theory of passions. The topic is remarkably prominent in the *Naturales Quaestiones* (a work in which the relationship between natural order and moral laws is of central importance), but emerges from *De Clementia* as well. Before providing the above-cited presentation of *clementia* as the pinnacle of human virtues, for instance, Seneca observes that one should be careful in identifying clemency through its external signs, for 'there are some vices imitating virtues' (*cum sint vitia quaedam virtutes imitantia*, 1.3.1). Such a deceptive form of ethical imitation relies on the common rational character of both virtues and vices, and Berno, 2003 has perceptively pointed out that in many passages of the *Naturales Quaestiones* the author constructs a symmetrical or 'specular' representation of good and bad moral behaviors. Finally, it is perhaps worth mentioning that in Seneca's tragedies the tyrant figure is characterized by the same hedonistic and lucid use of violence: see e. g. the case of *Thyestes*, discussed in Picone, 1996 (but cf. also Mantovanelli, 1996, and Schiesaro, 2003).

<sup>47</sup> See 1.25-26.

<sup>48</sup> Cf. 1.25.1: *ferina ista rabies est sanguine gaudere ac volneribus et abiecto homine in silvestre animal transire*. On Plato's representation of the tyrant's symbolic metamorphosis see especially *Rep.* 565D-566A. Plato's description of tyrannical anthropophagy had a great impact on the subsequent literary tradition, and on Roman culture in particular: see Citroni Marchetti, 1991, 139.

<sup>49</sup> See 1.26.4-5. The idea that, due to his abuse of violence, man turns into an abnormous creature, much more dangerous than the wild beasts, is indeed a topos of early Imperial literature. Cf. Bäumer, 1982 and Tutrone, 2010.



nature of the right and the good' (*aequi bonique natura*). The philosopher's prime concern is to remind Nero of the value of his subjects, who are still defined as 'free men' according to the Roman classical terminology (*homines liberi, ingenui, honesti*). As a Stoic, however, Seneca bases his exhortation on a general notion of human status and mutual affinity which includes prisoners and slaves as well (*captivi et pretio parati*). A sort of step-by-step argumentative structure underlies the whole passage, and it is clear that the writer's final goal is to reaffirm the rights of citizens against the abuse of monarchic power. At the same time, both the political defense of free men and the humanistic concern for the condition of slaves rely on a foundational ideological level, namely on a highly comprehensive conception of nature.

As the last section of our passage reveals, Vedius Pollio's crime affects the status of both human and non-human animals, for it derives from an impious misunderstanding of the entire natural order. Not only did Pollio repudiate his rational vocation to inter-human sociability, but he also forced other living beings to support his unnatural and macabre hedonism. The syntactic coordination at the end of the text clearly points to the character's multi-faceted violation: in Seneca's terms, 'that man deserved to die a thousand deaths, *both (sive)* for throwing his slaves to be devoured by the morays which he himself meant to eat, *and (sive)* for keeping morays just in order to feed them in such a fashion'. Seneca's first censure clearly hints at Pollio's *symbolic cannibalism* as a tyrant – a point influentially stressed by Plato and used by the Latin author to emphasize the tyrannical distortion of human relationships. When eating the moray eels of his *vivarium*, as Roman luxurious aristocrats used to do, Pollio actually consumed the flesh of other men. He resorted to morays as to a medium enabling him to satisfy his conscious cannibalistic inclinations.<sup>50</sup> Pollio's rearing of animals for such a perverse and unnatural purpose, however, is explicitly blamed by Seneca as a second, equally atrocious crime. In my view, it is this further explanation of Vedius Pollio's immorality that gives full meaning to the writer's claim of a *ius animantium*, as it testifies to Seneca's belief in a physical teleology regarding all living beings.

In truth, as far as we can judge from its most common expositions, the Stoic finalistic cosmology did not pay much attention to the intrinsic *telos*

---

<sup>50</sup> As Citroni Marchetti, 1991, 139-140 observed, 'le murene che Vedio Pollione alleva e che nutre con il corpo dei suoi schiavi non sono che un tramite per il divoramento da parte di Pollione stesso, un contenitore provvisorio attraverso cui il corpo del servo possa giungere al contenitore definitivo, il corpo di un altro uomo'.

of animals other than humans. As a rule, the Stoics put emphasis on the fact that irrational animals exist for man's sake, the whole cosmos being, in Chrysippus' words, 'a system constituted by gods and humans and all things created for their sake'.<sup>51</sup> As Cicero's philosophical works show, this radically anthropocentric view met with considerable success among Roman thinkers. Cicero's dialogue *De Finibus*, for instance, took up Chrysippus' highly representative opinion on animal soul: the pig, Chrysippus argued, has been given a soul which serves as salt and keeps its flesh from going bad.<sup>52</sup> Generally speaking, the Stoa seems to have seen in the animals' usefulness to man their basic goal as components of nature.<sup>53</sup>

At the very end of his *Epistle* 121, however, Seneca asserts a much more specific view of biological finalism which has been sometimes thought to entail original elements. After elucidating the Stoic theory of *oikeiosis* and its moral significance through various zoological examples, the Latin philosopher states that, at least in some cases, self-affection and self-preservation should be considered the only *telos* of animal life.<sup>54</sup> As the writer notices, all living beings, even the most elementary ones (*taciti quoque et bruti*), possess a natural inclination to love and protect themselves, and some of them fulfil their teleological duty simply by taking care of themselves, for they are in no way useful to other beings.<sup>55</sup> This means that the cosmos includes certain animals which are of no use to man, the allegedly predestined beneficiary of natural resources. Given the Stoics' decidedly anthropocentric approach to such issues, Seneca's claim is certainly worth of careful consideration, especially as we know that major Stoic thinkers endeavored to demonstrate the usefulness of apparently unpurposed animals like bedbugs and predators.<sup>56</sup> In his highly proble-

<sup>51</sup> Cf. Stobaeus, 1.21 p. 184.8-11 W. (= SVF 2.527). See Sorabji, 1993, 123-126.

<sup>52</sup> *Fin.* 5.38. Cicero recalls Chrysippus' view also in *Nat. Deor.* 2.160, and the attribution is confirmed by several Greek and Roman authors (cf. Varro, *Re Rust.* 2.4.10; Pliny, *Nat. Hist.* 8.207; Plutarch, *Quaest. Conv.*, 685C; Porphyry, *Abst.* 3.20; Philo, *Opif.* 66). The relevance of Stoic anthropocentrism to the construction of Cicero's ideal of *humanitas* has been properly highlighted by Rocca 2003, who focuses on the Roman orator's readaptation of Stoic cosmology and Peripatetic zoology in the second book of *De Natura Deorum*. On the Latin reception of anthropocentric philosophical patterns see, more generally, Lanata 1994.

<sup>53</sup> See Dierauer, 1977, 238-245.

<sup>54</sup> *Ep.*, 121.24.

<sup>55</sup> *Ibid.*: *Videbis quae aliis inutilia sunt sibi ipsa non deesse.*

<sup>56</sup> According to Plutarch, *Stoic. Rep.* 1044D (= SVF 2.1163), Chrysippus maintained that bedbugs work as natural alarm clocks for men. Similarly, Cicero, *Nat. Deor.* 2.161, reports the Stoic view that wild and dangerous beasts help man exercise his courage.

matic reconstruction of Posidonius' thought, Karl Reinhardt argued that similar 'intra-organic' views of biological finalism, sometimes emerging also from Cicero's presentations, should be traced back to Posidonius (whom Reinhardt saw as a largely heterodox Stoic).<sup>57</sup> More wisely, Urs Dierauer pointed out that in Stoic philosophy non-anthropocentric forms of physical teleology, clearly founded on the doctrine of *oikeiosis*, could coexist with fundamentally anthropocentric explanations. At least in some respects, the originally Aristotelian idea of internal organic *telos* would have been combined with the Stoic anthropocentric providentialism.<sup>58</sup> Seneca's striking assertion on the uselessness of elementary beings, however, induced Dierauer to remark on the Roman author's conceptual originality<sup>59</sup> – a possibility which should not sound so unlikely in light of Seneca's deep-rooted scientific interests.<sup>60</sup>

Whether or not Seneca enriched his school's physiology with personal

---

<sup>57</sup> Cf. Reinhardt, 1926, 139-141. According to Reinhardt, Cicero's discussion of Stoic providential theology in the second book of *De Natura Deorum* is indebted to two different sources: the first one, highlighting the importance of 'internal' teleology in the life of organisms, is Posidonius, while the second one, pointing to the centrality of man in nature's plans, is an unnamed Stoic writer. Like many other exponents of the nineteenth and twentieth centuries *Quellenforschung*, however, Reinhardt relies for the most part on purely hypothetical assumptions – not to mention the fact that the focus of our investigations on Latin texts should be the Latin authors' own *reception* of previous debates for original purposes.

<sup>58</sup> See Dierauer, 1977, 241: 'anzunehmen ist vielmehr, dass eine stärker naturwissenschaftlich-teleologische Betrachtungsweise, wie sie wohl Poseidonios geübt hat, ganz im Sinne des Aristoteles in erster Linie für die eigene Erhaltung der einzelnen Tiergattung dienende Zweckmässigkeit des Körperbaus und Verhaltens hervorhob, ohne aber prinzipielle Zweifel an der universalen, anthropozentrischen Teleologie der Stoiker zu hegen'.

<sup>59</sup> Dierauer, 1977, 241, n. 12: 'wahrscheinlich handelt es sich hier um einen Gedanken von Seneca selber; darauf weist die zugespitzt antithetische Formulierung'.

<sup>60</sup> As Romano, 1994, 22, pointed out, Seneca's passion for naturalistic research dated back to a much earlier time than his encyclopedic *Naturales Quaestiones*. We know for sure that at a young age he wrote a treatise on earthquakes (*De Motu Terrarum*), which probably served as basis for the sixth book of *Naturales Quaestiones* (cf. *Nat. Quaest.* 6.4.2 = fr. 5 Haase). Likewise, he published field-specific works dealing with astronomy, mineralogy, and zoology (*De Forma Mundi*, *De Lapidum Natura*, *De Piscium Natura*). One should not forget that one of Seneca's most influential teachers was Papius Fabianus, a rhetorician and philosopher belonging to the Sextian school whom Pliny the Elder defines as *naturae rerum peritissimus* (cf. *Nat. Hist.* 36.125). Fabianus wrote a book on animals (*De Animalibus*), and as far as we know, his lost *Causae Naturales* (at least in three books) are the only systematic treatise in Latin dealing with natural sciences before Seneca's own *Naturales Quaestiones* (cf. Lana, 1992, 117-122).

insights, he was certainly aware that the *oikeiosis* theory entailed an individual-based consideration of the notion of teleology. Though the Latin philosopher, too, believed that animals, plants, and the cosmos as a whole, exist for man's sake,<sup>61</sup> he exhorted to take into proper account the vocation of each living being to fulfil its special aim. A large section of *Epistle* 121 is devoted to illustrate how different kinds of animals are providentially led to maintain and develop their natural status. An upturned turtle, Seneca argues, does not strive to return to its normal position because it feels pain. Rather, it is nature's immanent design which instills in the animal a compelling desire to reach its physiological condition (*desiderium naturalis status*).<sup>62</sup> In an analogous way, bees and spiders are driven to complete their admirable creations by the influence of an internal teleological force. According to Seneca, the regularity and promptness of such animals' behavior attest the fact that non-human beings act in compliance with nature's instinctual indications, and not on the basis of reason.<sup>63</sup> On the one hand, of course, a similar approach belittles the moral value of animal agency – a point perfectly consistent with the Stoic view of ethics and justice – but on the other hand, it confirms the existence of pre-defined natural goals which are meant to shape the life of every living being.

If we try to apply the basic tenets of this doctrine to the case of Vedius Pollio's morays, we can easily realize the character's culpability in respect to animal physiology (and to Stoic cosmology more generally). By transforming his *vicarium* into a bloody set for his own sadistic pleasures, Pollio originated a twofold subversion of nature's plans, for he forced the morays to become customary anthropophagists and departed from his natural inclination to rational sociability. He ceased to be 'a social animal, born for the common good' (*socialis animal communi bono genitum*), in the proper sense of Seneca's above-mentioned definition,<sup>64</sup> and developed a paradoxical taste for the infringement of natural laws.<sup>65</sup>

---

<sup>61</sup> See e. g. *Ben.* 2.29.1-4; 4.5.1-2

<sup>62</sup> Cf. *Ep.* 121.8-9.

<sup>63</sup> *Ep.* 121.20-24.

<sup>64</sup> *Clem.* 1.3.2.

<sup>65</sup> The symbolic association between man's moral degradation and his *unnatural* use of animals is indeed recurrent in Seneca's works. In a long and impressive passage of *Naturales Quaestiones* (3.17-18), for instance, the writer describes the perverse attitude of Roman banqueters, who enjoy observing the gradual death of surmullets: such voluptuaries are said to be totally forgetful of their human and social duties (including the participation in their kins' funeral, 3.18.6), while their lust for gastronomic pleasures results in a voyeuristic contemplation of animal suffering (cf.

It is no accident that the theme of natural law underpins the whole section of *De Clementia* which frames Pollio's story. In chapter 19, in particular, the author declares that the use of power should conform to nature's norms (*naturae lex*), avoiding inappropriate recourse to violence.<sup>66</sup> In order to demonstrate this assumption, Seneca employs a canonical argument of ancient political theory (an argument particularly befitting the case of monarchic government): the social organization of bees.<sup>67</sup> According to the Latin writer, nature has wisely deprived the queen bee of any sting, so as to provide a virtuous model (*exemplar*) for human kings. Nature, Seneca says, 'is wont to practice herself in small matters, and to scatter abroad tiny models of the hugest structures'. Hence, we humans 'ought to be ashamed of not learning a lesson in behavior from these small creatures', especially in view of man's much more significant potential of aggressiveness.<sup>68</sup> Clearly, if readers think back on the apologue of Vedius

---

Citroni Marchetti, 1991, 161-166; Torre, 1997; Berno, 2003, 73-80, Gauly, 2004, 96-104). Similarly, in *De Brevitate Vitae* (13.6-7), Pompey's slaughter of elephants on the occasion of lavish circus games (cf. Cicero, *Fam.* 7.1; *Pis.* 65; Pliny, *Nat. Hist.* 8.7.20-21; Cassius Dio, 39.38) is presented as a presage of the civil wars (and of Pompey's own death in Alexandria). Seneca explicitly remarks that the Roman general changed the natural order of things (*supra rerum naturam tunc esse credidit*), by bringing to Rome 'beasts born under a different sky' (*beluae sub alio caelo natae*) and by arranging an unequal fight between men and animals (*bellum inter tam disparia animalia*). Of course, in all of these cases, Seneca appeals to a notion of natural law primarily affecting man and his *asymmetrical* relationship to other living beings. The abuse of animals and natural resources is interpreted, first of all, as a sign of mankind's deviance from virtue and rationality.

<sup>66</sup> Cf. 1.19.1: *Eo scilicet formosius id (scil. clementia) esse magnificentiusque fatebimur, quo in maiore praestabitur potestate, quam non oportet noxiam esse, si ad naturae legem componitur.*

<sup>67</sup> The example of bees' orderly society has occurred in the Graeco-Roman political discussion at least since the time of Plato (*Polit.* 310D-E; *Rep.* 520B) and Xenophon (*Cyrop.* 5.1.24). A few decades after Seneca, Quintilian (*Inst. or.* 5.11.24) suggests using the image of bees and ants in the exhortations to take care of the State (*si ad curam rei publicae hortetur*), thus proving to consider it a standard rhetorical *topos*. See Nicolay, 2008.

<sup>68</sup> Cf. 1.19.2-4: "Exemplar hoc magnis regibus ingens; est enim illi (scil. naturae) mos exercere se in parvis et ingentium rerum documenta in minima parere. Pudeat ab exiguis animalibus non trahere mores, cum tanto hominum moderatior esse animus debeat, quanto vehementius nocet." Similar assertions denote the inherent ambiguity of the Stoc idea of nature as a system involving both universal and particular dimensions – that is to say, both rational and instinctual life forms. Cf. Grimal, 1978, 357: 'la notion de *natura* est ambiguë. Elle comprend, d'une part, l'être de tout ce qui existe, l'ensemble de ce que nous appelons la "création", et, d'autre part, la nature personnelle, propre à chaque être particulier. Zénon, déjà, semble ne pas avoir expliqué bien clairement sur ce point le sens qu'il donnait à sa formule. Cléanthe, lui, refusait

Pollio reported in the preceding chapter, they will be struck by the character's inversion of physiological rules: in fact, not only did he scorn the example of animals, but he also used such beings to break the cosmic law.

Though we can admit that Seneca saw a subtle link between the abuse of animals and man's immorality, however, his appeal to the value of *justice* with special reference to animals still needs full explanation. As stated earlier, the uncommon expression *commune ius animantium*, with its implicit connections to the Latin juridical vocabulary, openly hints at a broad view of justice and reciprocal duties. And even if other Stoic thinkers might have agreed that irrational beings should never be deviated from their natural goal, they would have hardly discussed such an issue in terms of rights and mutual obligations. In Stoic theory, reason is the necessary requirement to exercise any form of right, and animals are said to be irremediably devoid of logical faculties. I suggest that in our case (as well as in several other parts of Seneca's philosophical work) a further ideological element has contributed to extend the author's typically Stoic naturalism. In order to identify such an element, we must go back over Seneca's early training as a thinker, namely over his enthusiastic adherence to Neopythagorean ascetism.

As is well-known, the very beginnings of Seneca's interest in philosophy coincided with his initiation into the rigorist school of the Sextii, a school deeply influenced by Pythagorean ethical and cosmological doctrines.<sup>69</sup> Although Seneca was too young to listen to Quintus Sextius, the founder of the school and father of Sextius Niger, he repeatedly expressed admiration for Sextius' teachings in his writings, remarking on the substantial similarities between Sextian and Stoic principles.<sup>70</sup> Most

---

de prendre en considération les natures individuelles, affirmant que la fin suprême consistait à vivre en accord avec l'ensemble de l'univers. Chrysippe, au contraire, assimile le deux aspects, sans établir entre eux la moindre distinction'.

<sup>69</sup> For a comprehensive reconstruction of the Sextian school's history and thought see Lana, 1973 and 1992. The influence of Sextian thinkers like Papirius Fabianus, Sotion of Alexandria, and Quintus Sextus himself, on Seneca's philosophical views has been properly highlighted by Mazzoli, 1967, Griffin, 1976, 36-41, and Inwood, 2005, 7-22.

<sup>70</sup> See *De ira*, 2.36.1; 3.36.1; *Ep.* 59.7; 64.2-5; 73.12-15; 98.13; 108.17-19; *Nat. Quaest.* 7.32.2. The impact of Sextius' approach on Seneca's thought is even more evident if one thinks that most of the works just cited were composed by Seneca in his old age, while the writer's *tirocinium* took place in his early youth (cf. Mazzoli, 1967, 252-259). Remarkably, in *Ep.* 64.2 Seneca goes as far as to notice that Quintus Sextius was a Stoic *malgré lui*. Although Sextius denied to be an adherent of Stoicism, Seneca deliberately connected his intellectual firmness – his *vigor* and *animus* – to the traditional ethics of the Stoa (*lectus est deinde liber Quinti Sextii patris, magni, si quid mihi credis, viri, et licet*

importantly, when he was still in his teens, Seneca became a passionate follower of two eminent Sextian thinkers, Sotion of Alexandria and Papirius Fabianus. As Seneca himself reports in *Epistle* 108, Sotion was particularly inclined to Pythagorean doctrines and practices, and he managed to instil in the young Lucius an ardent 'love for Pythagoras' (*amor Pythagoras*).<sup>71</sup> Like Quintus Sextius, Sotion was a convinced vegetarian and his inspired argumentations induced Seneca to adopt a vegetarian diet. Seneca later gave up such a habit because of political and family reasons,<sup>72</sup> but as he expressly points out in his epistle, all of the ascetic practices he embraced in his youth left a permanent mark in his view of life:

Other resolutions have been broken, but after all in such a way that, in cases where I ceased to practice abstinence, I have observed a limit which is indeed next door to abstinence; perhaps it is even a little more difficult, because it is easier for the will to cut off certain things utterly than to use them with restraint.<sup>73</sup>

Before starting to describe his adoption of vegetarianism following Sotion's exhortation, Seneca refers to a series of rigoristic practices (including dietary restrictions) he had learned from the Stoic Attalus – one of the three teachers of philosophy who shaped his approach to ethics, the other two being Sotion and Fabianus.<sup>74</sup> While the Roman writer admits

---

*neget Stoici*). Needless to say, Seneca's attempt of cultural assimilation denotes his Stoic-centred paraenetic attitude as well as his typical inclination to theoretical synthesis. At the same time, however, such a sharp remark relies on Sextius' actual acceptance of several Stoic tenets (cf. Lana, 1992, 110-115). And as we shall see, it was the Sextian careful integration of Stoic and Pythagorean doctrines which served as a model for Seneca's own extension of the idea of justice.

<sup>71</sup> Cf. *Ep.* 108.17. Interestingly, in *Ep.* 49.2 Seneca says that when he attended Sotion's lectures, he was still a *puer*. And all our evidence on such chronological matters (Jerome, *Chron.* 171B H.; Tacitus, *Ann.* 2.32; 85; Suetonius, *Tib.* 36) leads to suppose that the Roman writer followed his Alexandrian teacher between 13 and 19 AD. See Mazzoli, 1967, 354-355 and Griffin, 1976, 37.

<sup>72</sup> In *Ep.* 108.22 the author mentions Tiberius' persecution of foreign rituals (*alienigena sacra*), which placed abstinence from meat under suspicion. Seneca's father, the famous rhetorician and *odiator philosophiae*, would have used this fact to divert his son from vegetarianism. Indeed, both Tacitus and Suetonius (see above n. 71) confirm Seneca's assertions on Tiberius' oppressive attitude, and they explicitly refer to the banishment of *mathematici* and *magi* – two terms perfectly according with the traditional description of Pythagorean philosophers.

<sup>73</sup> *Ep.* 108.16: *Cetera proiecta redierunt, ita tamen ut quorum abstinentiam interrumpi modum servem et quidem abstinentiae proximior, nescio an difficilior, quoniam quaedam absconduntur facilius animo quam temperantur* (transl. Gummere, 1917-25).

<sup>74</sup> *Ep.* 108.13-16. Mazzoli, 1967, 258-259, has persuasively argued that Seneca became a pupil of Attalus *after* attending the lectures of Sotion and Fabianus. It is quite natural

that he later abandoned some intransigent forms of abstinence, he specifies that such resolute self-denials served as preparatory steps towards reaching moral maturity. In Latin literature, the term *abstinentia* often characterizes the renunciative and frugal attitude of virtuous men, with special regard to ascetic abstentions based on ethical beliefs,<sup>75</sup> and since in the very next chapter Seneca starts retracing his adhesion to Pythagoreanism, the use of this word is far from being accidental.

It is worth noticing that Seneca provides quite a detailed account of both Quintus Sextius' and Sotion's reasons for abstaining from meat. In the text of the epistle, Sotion acts as a *persona loquens* delivering a speech in support of vegetarianism – the allegedly original speech which convinced the young Seneca to become a vegetarian.<sup>76</sup> Sotion distinguishes his own philosophical arguments from those of Sextius, inasmuch he admits his fascination with Pythagoras' theory of metempsychosis and considers flesh-eating a hazardous habit. Using other animals as food, he argues, can virtually lead to patricide, since a kind of cosmological kinship (*inter omnia cognatio*), founded on the circular transmigration of souls, connects human and non-human beings. This is, of course, a rhetorically elaborated presentation of the traditional Pythagorean view that men owe justice to animals on the basis of a common psychological condition – a view largely shared by Empedocles as well.<sup>77</sup> According to the Pythagoreans – both

to think that, as a genuine Stoic, Attalus induced his enthusiastic student (cf. *Ep.* 108.3) to definitely embrace Stoicism. He could, of course, rely on Seneca's acquaintance with several Stoic doctrines due to the Sextian school's strong inclination to Stoic rigorism. And Attalus himself showed deep-rooted ascetic tendencies, which resembled the Sextian approach familiar to Seneca. Above all, the Latin author's statement that he returned to political life after following Attalus' teachings (*deinde ad civitatis vitam reductus*, *Ep.* 108.15) leads to see the Stoic instructor as the last step of Seneca's philosophical training.

<sup>75</sup> It may suffice to recall the common Latin translation of Porphyry's *Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων* as *De Abstinentia*. In its general meaning of 'moral integrity', the term recurs in several literary texts (e. g. Cicero, *Q. Rosc.* 17; *Off.* 2.76; Sallust, *Cat.* 54.6; Tacitus, *Agr.* 9.4), but in the Imperial age the reference to ascetic restrictions seems to become predominant (e. g. Seneca, *Ep.* 49.12; Pliny the Elder, *Nat. Hist.* 26.13; Quintilian, *Inst.* 1.7.9; Pliny the Younger, *Ep.* 7.1.6). Most importantly, when dealing with Tiberius' persecution of foreign cults, Seneca himself connects *abstinentia* and flesh-eating (*quorundam animalium abstinentia*, *Ep.* 108.22).

<sup>76</sup> *Ep.* 108.17-23.

<sup>77</sup> On the attitude of Pythagoras and later Pythagoreans towards the problem of justice and vegetarianism see Detienne, 1970 and 1972, Burkert, 1972, 120-166 and Cornelli, 2013, 69-71. Even though different lines of thought seem to have emerged during the history of the school, affecting especially its view of animal sacrifice, Pythagoras's



Greek and Roman – a 'common right of living beings' actually exists and has a solid natural foundation.<sup>78</sup> Notably, when Seneca introduces his Alexandrian teacher's argumentations, he asserts that both Sotion's and Sextius' reasons for vegetarianism were high-minded (*mirifica*), thus showing his long-standing appreciation for Pythagorean ethics.<sup>79</sup>

It is especially interesting to analyze Sextius' own explanations, for they reveal striking similarities with Seneca's ideas on the nature of vice and aggressiveness. Sextius is said to have proposed four different reasons for abstaining from animal food, none of them directly involving the doctrine of metempsychosis:

Sextius believed that man had enough sustenance without resorting to blood (1), and that a habit of cruelty is formed whenever butchery is practised for pleasure (2). Moreover, he thought we should curtail the sources of our luxury (3); he argued that a varied diet was contrary to the laws of health, and was unsuited to our constitution (4).<sup>80</sup>

Although, broadly conceived, Sextius' philosophy was very much indebted to Pythagoreanism,<sup>81</sup> his arguments for a flesh-free diet seem to

belief in a fundamental cosmological kinship is indeed well-attested. See e. g. Porphyry's remark (*Vit. Pyth.* 19) that according to the Samian philosopher 'all animated beings should be regarded as kindred (ὁμογενῆ)'. On Empedocles' acceptance of metempsychosis and refusal of bloody sacrifices see, instead, Balaudé, 1997 and Steiner, 2005, 50-52.

<sup>78</sup> Significantly, Diogenes Laertius, *Vit.* 8.13, connects Pythagoras' prohibition of killing or eating animals to the philosopher's more general claim that animals share with us the 'common right of the soul' (κοινὸν δικαίον ψυχῆς) – a concept very close to Seneca's *commune ius animantium*.

<sup>79</sup> It is probably no accident that in *Brev. vit.* 14.5 Pythagoras is the second thinker cited among the 'masters of liberal studies' (*antistites bonarum artium*), immediately after Zeno. Likewise, still in his late treatise *De Beneficiis* (7.21), Seneca regards the Pythagorean belief in metempsychosis as ethically fruitful (cf. Mazzoli, 1984, 955-956). As Griffin, 1976, 39, pointed out, 'in his old age, Seneca credited his conversion to both types of argument, still held the medical one true, but described his experience as "falling in love with Pythagoras"'. It should also be noted that the adjective *mirificus* is often used by late Republican and early Imperial writers to describe morally admirable acts or persons (see e. g. Cicero, *Off.* 1.79; Sallust., *Cat.* 9.2; 51.5; Livy, 1.10.5).

<sup>80</sup> *Ep.* 108.18 (my numbering): "Hic (scil. Sextius) homini satis alimentorum citra sanguinem esse credebat et crudelitatis consuetudinem fieri ubi in voluptatem esset adducta laceratio. Adiciebat contrahendam materiam esse luxuriae; colligebat bonae valetudini contraria esse alimenta varia et nostris aliena corporibus."

<sup>81</sup> Seneca, *De ira* 3.36, notoriously refers to Sextius' daily practice of self-examination – a practice commonly traced back to Pythagorean ascetism (cf. Porphyry, *Vit. Pith.* 40; Cicero, *Sen.* 38; and the comments of Riedweg, 2002, 33-34). Moreover, Griffin, 1976, 39, observes that when debating the issue of vegetarianism, 'Sextius probably did not deny

have been based on moral and medical considerations. Compared to that of Sotion, Sextius' approach was definitely more man-centered and avoided resorting to mystical eschatologies. Generally speaking, as Giancarlo Mazzoli pointed out, the paraenetic power of Sextian thought derived from a form of *ethical* eschatology, since, as far as we can see, the sublime goal envisioned by the school's founder was moral virtue and not an abstract metaphysical ideal.<sup>82</sup> Clearly, this distinctive inclination to present the attainment of virtue in eschatological terms – that is, through vigorous exhortations to reach ethical goodness as an inherently divine status – was taken up by Seneca, since it perfectly accorded with Stoicism (and probably denoted the Stoic flavor of Sextius' own philosophy).<sup>83</sup> Furthermore, as the passage just quoted shows, Seneca also inherited Sextius' view of meat-eating as a spur to vice and luxury (*materia luxuriae*).

the classic Pythagorean arguments, and those he preferred were now also ascribed to that sage' (see the famous speech of Pythagoras in Ovid, *Metam.* 15.60-478, as well as Plutarch, *Esu carn.* 995D-E; 999, and Clemens of Alexandria, *Strom.* 7.6.33, mentioning the Pythagorean Androcides). Finally, closer attention should perhaps be paid to Claudianus Mamertus' claim (*De Statu Animae* 2.8) that both Quintus Sextius and his son Sextius Niger conceived of the soul as *incorporalis, illocalis* and *sine spatio capax*. To all appearances, von Arnim (*RE* II A, 2041) was not far from the truth when he connected Sextian psychology to the Platonic-Pythagorean tradition, since all of Mamertus' description may well refer to the view that, as immaterial substances, souls are not bound to single bodies. And we should always be aware that late-antique authors had access to a considerable number of sources which did not survive to us.

<sup>82</sup> See especially Seneca's comments on Sextius' hortatory writings in *Ep.* 64.2-6. As the author makes clear, the focus of Sextius' discourse was happiness (*beata vita*), and this was depicted as both lofty (*in excelso*) and accessible to willing men (*volenti penetrabilis*). Cf. Mazzoli, 1967, 234: 'ecco dunque in che veramente consiste [...] la *novitas* filosofica, la romanità stessa di Sestio e della sua *secta*: nell'aver collocato al vertice dello sforzo escatologico umano non le astratte entità metafisiche della tradizione pitagorica e platonica, ma la *sapientia*, intesa come supremo ideale etico, verso cui conduce la *voluntas*, non la δίδουα'.

<sup>83</sup> One should also add, however, that the Stoic idea of a virtuous imitation of the gods, originating from the claim that divine beings provide a model of perfect rationality, was largely influenced by Pythagorean-Platonic ideals. The concepts of ὁμοίωσις θεῷ and ὁμιλία πρὸς τὸν θεὸν stemmed from the thought of early Greek philosophers, and even Roman thinkers like Cicero (*Fin.* 3.73) and Seneca (*Vit. Beat.* 15.5) referred to such tenets as to *vetera praecepta*, thus hinting at their clearly pre-Stoic origin. On Seneca's significant use of the topos of *imitatio deorum*, in particular, see Grimal, 1978, 393-397; Mazzoli, 1984, 962-972 and Setaioli, 2007, 356-357. Remarkable evidence on this matter is provided also by Epictetus (e. g. *Diss.* 1.12.7-8; 2.14.12-13; cf. Long, 2002, 144-147), though the Stoic assimilation of Pythagoras' maxim 'follow god' (ἔπου θεῷ) in the framework of natural theology seems to date back to Zeno (*SVF* 1.182 = Epict. *Diss.* 1.20.14-16).

Seneca's philosophical works are full of polemic attacks against the morally degenerated practice of ostentatious banquets, and the *unnatural* sophistication of meat plays a prominent symbolic role in this respect.<sup>84</sup> Again, the Stoic appeal to a life in accordance with nature and the ascetic tendencies of Roman Pythagoreanism appear to be strictly related in the Latin writer's thought.

Even more relevant is the connection established by Sextius between carnivorous diet and habituation to cruelty. As we have seen, in *De Clementia* (as well as in *De Ira*) Seneca offered an insightful interpretation of the origin of gratuitous violence which has been perceptively compared to Erich Fromm's psychoanalytic explanation.<sup>85</sup> A crucial element of this interpretation is the distinction between *ira* and *feritas/crudelitas*, a distinction drawn in light of a progressive psychopathological theory. According to Seneca, anger and aggressivity are wrong rational responses to external inputs. They are rational because in Stoic theory all passions (πάθη) originate from a conscious assent of reason (συγκατάθεσις) during the process of knowledge. Nonetheless, they are wrong since they undercut the hieratic impassivity (ἀπάθεια) of the sage – a spiritual condition to which every human being should aspire in order to fulfil his natural vocation.<sup>86</sup> In so far as anger or *ira* remains within the boundaries of this definition, it depends on recognizable triggering factors and can be therapeutically treated. As mentioned earlier, however, Seneca's progressive reading of the phenomenology of aggressiveness contemplates a further step, characterized by assuefaction to violence. At such a stage, man's harmful behavior is no more roused by external events, but results

<sup>84</sup> See e. g. *Cons. Helv.* 10; *Prov.* 3.6; *Vit. Beat.* 11.4; *Brev. Vit.* 12.5; *Ep.* 59.13; 89.22; 110.12-13; 122.4; *Nat. Quaest.* 13.17-18. As Gourévitch, 1974 remarks, Seneca devotes careful reflection to the ethical implications of nutrition and digestion, enhancing his theoretical arguments through specific medical notions.

<sup>85</sup> See Bäumer, 1984, 96: 'Fromm differenziert parallel zu Seneca zwischen Aggression (*ira* bei Seneca) und einer nur dem Menschen eigenen Leidenschaft zu zerstören 'Destruktivität' (*feritas*). Sowohl Seneca als auch Fromm sehen Aggression (*ira*) als reaktives Verhalten, während Destruktivität (*feritas*) durch Ursachenlosigkeit charakterisiert wird' (cf. Fromm, 1975, 11).

<sup>86</sup> See e. g. Sorabji, 2000, 45-46: 'The Stoics not only talk of will, but also, relatedly, represent the emotions as voluntary, though for quite different reasons from those of Sartre in modern times. Seneca introduces his analysis of anger by saying that its whole point is to show whether anger is controllable, and it will be controllable, on his view, only if it is a judgement dependent on assent and will. [...] It is necessary for those who claim to be able to attain freedom from emotion to treat the emotions as in some sense voluntary. Accordingly, this happens not only with the Stoics, but with the Pyrrhonian sceptics, who also aspire to freedom from emotion'.

from a perverse taste for cruelty. This is the stage labelled as *feritas* or *crudelitas*, powerfully exemplified by the case of Vedius Pollio and bloody tyrants.

In Seneca's view, a fundamental element for the development of *crudelitas* is indeed the transformation of brutality into a *pleasure (voluptas)*.<sup>87</sup> It is therefore remarkable that an analogous process of habituation to aggressiveness, arising from the discovery of a peculiar pleasure, is identified by Sextius in meat-eating. As Seneca's epistle puts it, the laceration of animal flesh easily turns into a pleasure and generates a deep-seated inclination to cruelty (*crudelitatis consuetudo*). As is well-known, such an argument figured prominently amongst the moral claims advanced by ancient vegetarians, and, to all appearances, Sextius himself had derived it from his Pythagorean background.<sup>88</sup> What is more relevant to our present concern is that Seneca apparently retained the basic ideological structure of Sextian-Pythagorean reasonings and applied it to wider ethical-political issues. Of course, the author of *De Clementia* integrated the idea of a gradual degeneration of vice into the more complex framework of Stoic philosophy, thus substantially changing and enriching its intellectual meaning. Nevertheless, it is very interesting to notice how the Sextian-Pythagorean approach to the problem of violence found an echo in central theoretical principles of *De Clementia* and *De Ira*, contributing to define Seneca's highly original view of rage, power, and psycho-physiological involutions.

Give the long-term influence of Sextius' Neopythagorean doctrines on Senecan thought,<sup>89</sup> it seems very likely that also the passage on Pollio in

---

<sup>87</sup> Cf. especially *Clem.* 1.25.2: 'the reason why cruelty (*saevitia*) is the most hateful of all vices is that it goes first beyond the ordinary limits, and then beyond those of humanity (*excedit fines primum solitos, deinde humanos*); that it devises new kinds of punishments, calls ingenuity to aid it in inventing devices for varying and lengthening men's torture, and takes delight in their sufferings (*delectatur malis hominum*): this accursed disease of the mind reaches its highest pitch of madness when cruelty itself turns into pleasure, and the act of killing a man becomes enjoyment (*cum crudelitas versa est in voluptatem et iam occidere hominem iuvat*).

<sup>88</sup> See e. g. Plutarch, *Soll. An.* 959D-960A; *Esu Carn.* 998A-C, and Porphyry, *Abst.* 1.47, who clearly rearrange a much older tradition of polemical arguments. Cf. Li Causi, 2010.

<sup>89</sup> See Mazzoli, 1967, 239-240: 'prodotta e caratterizzata da giovanile entusiasmo, superata appunto perciò in breve volger d'anni da più organiche e razionali esigenze filosofiche, la fase pitagorica di Seneca non si esaurì tuttavia senza lasciare - come tutte le profonde passioni della giovinezza - un'orma riposta nel memore spirito del pensatore. E' un'orma ch'egli avverte sempre e che talvolta confessa, non senza un certo diverdito imbarazzo' (cf. e. g. *Ep.* 102.2). Similarly, Griffin, 1976, 37-42, notes that

*De Clementia* betrays the traces of such an influence. Seneca's enlargement of the traditional Stoic concept of *ius naturae* and his fascinating depiction of a two-sided violence – affecting both men and animals – may thus imply a suggestive rhetorical combination of different ideas of nature. The humanistic selective concern of Stoic ethics has been cleverly merged with a more inclusive and symbolically appealing notion of natural right, resembling the Pythagorean belief in a cosmological inter-specific justice. Such a claim shall appear even less unusual if one bears in mind that the impact of popular Neopythagorean views on *De Clementia* has long been identified by scholars. Above all, it has been remarked that the very representation of the ruler as 'law embodied' or 'living law' (νόμος ἔμψυχος), skilfully employed by Seneca in the first part of his treatise, is a typical feature of Platonic-Pythagorean political theories, as attested, for instance, by the chronologically controversial writing *On Law and Justice* of Pseudo-Archytas.<sup>90</sup> Notoriously, in the philosophical debate of the late Republic and the Imperial period, the connection between Platonism and Pythagoreanism becomes even stronger than in the past centuries,<sup>91</sup> and

---

'even in the last year of his life, he (*scil.* Seneca) found Sextius' writings deeply moving, and bitterly lamented the premature death of this *nova et Romani roboris secta*' (cf. *Nat. Quaest.* 7.32.2). Additionally, 'Fabianus' influence on Seneca was certainly lasting. [...] From his Sextian days, Seneca retained throughout his life the habit of examining his conscience every night, and his great interest in medicine may have received its first impulse then'.

<sup>90</sup> See Adam, 1970, 45-56. Adam regards *On Law and Justice* (Περὶ νόμον καὶ δικαιοσύνης) as an authentic work of the fourth century BC philosopher Archytas of Tarentum, while she refers to the Neopythagorean writers Diotogenes, Ecphantos and Sthenidas (cf. Stobaeus, 4.7 pp. 263.14-279.20 W.) as to a 'Zeugnis einer hellenistischen Richtung der Werke *περὶ βασιλείας*' (14). In recent times, however, several scholars have inclined to connect all such authors to the tradition of Post-Hellenistic Pythagoreanism (see e. g. Haake, 2003 and Murray, 2007), a tradition which, as we have seen, was of central importance to Seneca's *Bildung*. As van Nuffelen 2011, 116, observed, 'it is significant, and not merely an accident of survival, that the formula of *nomos empsychos* itself surfaces for the first time in Pseudo-Archytas, dated after 50 BC, and become very popular later on' (cf. also Aalders, 1969). Interesting notes on Seneca's reception of the Pythagorean-Platonic notion of νόμος ἔμψυχος can also be found in Ramelli, 2006, 96-102, who nonetheless applies to the Latin thinker the old-fashioned (and rather confusing) label of 'eclectic' Stoic.

<sup>91</sup> As Centrone, 2005, 569, pointed out in his discussion of the Pseudo-Pythagorean political treatises, 'the symbiosis of Platonic and Pythagorean ideas in the philosophies of the early Academy make it difficult to separate out elements in these texts that might ultimately be of Pythagorean origin. Distinctively Platonist doctrines come to be presented as Pythagorean, and it is difficult to establish whether the authors of the treatises considered themselves Platonists rather than Pythagoreans'.

the school of the Sextii cogently exemplifies such a multi-faceted process of doctrinal assimilation.

Interestingly enough, Quintus Sextius' son and successor, the physician Sextius Niger, who wrote a book *On Materia Medica* (Περὶ ὕλης) in Greek, is said to have credited the folk view that eating salamanders stimulates sexual desire.<sup>92</sup> In all likelihood, when providing pharmacological advice, Niger did not conform to his father's vegetarian discipline. Nevertheless, he is mentioned as a follower of Asclepiades of Bithynia,<sup>93</sup> and thus as an adherent of the Empiric school of medicine which, as Celsus makes clear,<sup>94</sup> considered vivisection a uselessly cruel practice. On the whole, the philosophical profile of Sextius Niger seems to suggest that in the lively environment of the Sextian school cultural beliefs and interests could vary, vanish, or adapt to different contexts. It is more than reasonable to imagine that something analogous happened also in the case of Seneca, formerly a *tirunculus* of Sotion and Fabianus.<sup>95</sup> Among other things, Seneca never lost sight of the strict relationship between ethics, cosmology, and naturalistic research, occasionally inclining to a rhetorically alluring enlargement of his anthropocentric moral.

#### REFERENCES:

- › Aalders, 1969 = Aalders G., *Nomos Empsychos*, in P. Steinmetz (ed.), *Politeia und Res Publica: Beiträge zum Verständnis von Politik, Recht und Staat in der Antike*, Wiesbaden 1969, 315-329.
- › Adam, 1970 = Adam T., *Clementia Principis. Der Einfluß hellenistischer Fürstenspiegel auf den Versuch einer rechtlichen Fundierung des Principats durch Seneca*, Stuttgart 1970.
- › Adorno, 1998 = Adorno F., "Vivere secondo natura": natura e ragione nello stoicismo', in R. Uglione (ed.), *L'uomo antico e la natura (Atti del Convegno Internazionale di Studi svoltosi a Torino, 28-29-30 Aprile 1997, Turin 1998, 129-146.*

---

<sup>92</sup> Cf. Pliny, *Nat. Hist.* 29.76, who repeatedly cites Niger as one of his sources and defines him as *diligentissimus medicinae* (32.26). See Lana, 1992, 115-116. Since the term ὕλη, 'subject-matter', occurs in medical literature as a synonym of ὕλη ἰατρικὴ, 'materia medica' (cf. Galen, *In Hipp. Epidem. Comm.* 17b.181 K.), it is very likely that, similar to Dioscorides' well-known work Περὶ ὕλης ἰατρικῆς, Sextius' treatise was a comprehensive discussion of therapeutic issues, with special regard to the pharmacological use of plants and animals.

<sup>93</sup> Dioscorides, *Mat. Med.* 1. pr. 2. See Wellmann, 1889, and Capitani, 1991.

<sup>94</sup> Celsus, *Med.* 1. pr. 40-44. Notably, Celsus had himself been a member of the school of the Sextii (cf. Quintilian, *Inst.* 10.1.124), but, as Lana, 1992, 122-123, persuasively argued, he had already left the school when he wrote his *De Medicina* (in which Niger is never mentioned).

<sup>95</sup> Cf. *Ep.* 108.23.

- › Africa, 1995 = Africa T. W., Adam Smith, the Wicked Knight, and the Use of Anecdotes' Greece and Rome (2. series) 42.1 (1995), 70-75.
- › Balaudé 1997 = Balaudé J. -F., 'Parenté du vivant et végétarisme radical: le "défi" d'Empédocle', in B. Cassin - J.-L. Labarrière (eds.), *L'animal dans l'antiquité*, Paris 1997, 31-54.
- › Bäumer, 1982 = Bäumer Ä., *Die Bestie Mensch: Senecas Aggressionstheorie ihre Philosophischen Vorstufen und ihre Literarischen Auswirkungen*, Frankfurt-am-Main 1982.
- › Bees, 2004 = Bees R., *Die Oikeiosislehre der Stoa I: Rekonstruktion ihres Inhalts*, Würzburg 2004.
- › Bellincioni, 1978 = Bellincioni M., *Educazione alla sapientia in Seneca*, Brescia 1978.
- › Bellincioni, 1984 = Bellincioni M., *Potere ed etica in Seneca. Clementia e voluntas amica*, Brescia 1984.
- › Beltrami, 2008 = Beltrami L., *Il De clementia di Seneca: un contributo per l'analisi antropologica del valore della clementia*, in Picone 2008a, 11-38.
- › Berno, 2003 = Berno F. R., *Lo specchio, il vizio e la virtù. Studio sulle Naturales Quaestiones di Seneca*, Bologna 2003.
- › Bett, 2012 = Bett R., *Did the Stoics Invent Human Rights?*, in R. Kamtekar (ed.), *Virtue and Happiness : Essays in Honour of Julia Annas (Oxford Studies in Ancient Philosophy)*, Oxford-New York 2012, 149-169.
- › Borgo, 1990 = Borgo A., *Clemenza dote divina: persistenza e trasformazione di un tema da Cicerone a Seneca*, *Bollettino di Studi Latini* 20, 1990, 360-364.
- › Bouffartigue, 2012 = J. Bouffartigue (ed.), *Plutarque, Oeuores Morales, Tome XIV, 1 Partie, Traité 63, L'intelligence des animaux*, Paris 2012.
- › Bradley, 1986 = Bradley K. R., *Seneca and Slavery*, *Classica et Mediaevalia* 37, 1986, 161-172.
- › Burkert, 1972 = Burkert W., *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, Mass. 1972.
- › Capitani, 1991 = Capitani U., *I Sesti e la medicina*, in P. Mudry-J. Pigeaud (eds.), *Les écoles médicales à Rome. Actes du 2e Colloque international sur les textes médicaux latins antiques*, Lausanne 1986, 95-123.
- › Casamento, 2008 = Casamento C., *Il de clementia e la retorica della persuasione*, in Picone 2008a, 163-194.
- › Centrone, 2005 = Centrone B., *Platonism and Pythagoreanism in the Early Empire*, in C. Rowe-M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge-New York 2005, 559-584.
- › Chaumartin, 1985 = Chaumartin F. R., *Le de beneficiis de Sénèque, sa signification philosophique, politique e sociale*, Paris 1985.
- › Cherniss-Hembold, 1957 = H. Cherniss-W. C. Hembold (eds.), *Plutarch's Moralia*, vol. XII, Loeb Classical Library, London-Cambridge, Mass. 1957.
- › Citroni Marchetti, 1991 = Citroni Marchetti S., *Plinio il Vecchio e la tradizione del moralismo romano*, Pisa 1991.
- › Cornelli, 2013 = Cornelli G., *In Search of Pythagoreanism: Pythagoreanism as an Historiographical Category*, Berlin-Boston 2013.
- › Del Corno, 2001 = D. Del Corno (ed.), *Plutarco, Del mangiare carne: Trattati*

- sugli animali, Milan 2001.
- › Delvaux, 1995 = Delvaux G., Plutarque: chronologie relative des *Vies parallèles*, Les Études Classiques 63.2, 1995, 97-113.
  - › Detienne, 1970 = Detienne M., La cuisine de Pythagore, Archives de sociologie des religions 29, 1970, 141-162.
  - › Detienne, 1972 = Detienne M., Le Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce, Paris 1972.
  - › Dierauer, 1977 = Dierauer U., Tier und Mensch im Denken der Antike: Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik, Amsterdam 1977.
  - › Dombrowski, 1984 = Dombrowski D., The Philosophy of Vegetarianism, Amherst 1984.
  - › Dörrie, 1971 = Dörrie H., Die Stellung Plutarchs im Platonismus seiner Zeit, in R. B. Palmer– R. Hamerton-Kelly (eds.), Philomathes: Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan, The Hague 1971, 36-56.
  - › Engberg-Pedersen, 1990 = Engberg-Pedersen T., The Stoic Theory of Oikeiosis: Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy, Aarhus 1990.
  - › Finley, 1980 = Finley M. I., Ancient Slavery and Modern Ideology, London 1980.
  - › Froideford, 1987 = Froideford C., Plutarque et le platonisme, in W. Haase–H. Temporini (eds.), Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, Berlin 1987, II 36.1, 184-233.
  - › Fromm, 1975 = Fromm E., Aggression und Charakter, Zürich 1975.
  - › Gauly 2004 = Gauly B. M., Senecas *Naturales Quaestiones*: Naturphilosophie für die römische Kaiserzeit, Munich 2004.
  - › Giacotti, 1955 = Giacotti F., Il posto della biografia nella problematica seneciana, IV, 5: Struttura del *De clementia*, Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche dell'Accademia dei Lincei 10.8, 1955, 36-61.
  - › Gourévitch, 1974 = Gourévitch D., Le menu de l'homme libre. Recherches sur l'alimentation et la digestion dans les œuvres en prose de Sénèque le Philosophe, in Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à P. Boyancé, Rome 1974, 311-344.
  - › Grilli, 1963 = Grilli A., 'Διαστροφή', Acme 16, 1963, 87-101.
  - › Grimal, 1978 = Grimal P., Sénèque ou la conscience de l'Empire, Paris 1978.
  - › Griffin, 1976 = Griffin M., Seneca: A Philosopher in Politics, Oxford-New York 1976.
  - › Gummere, 1917-25 = R. M. Gummere (ed.), Seneca, *Moral Epistles*, 3 vols., Cambridge, Mass. 1917-25.
  - › Haake, 2003 = Haake M., Warum und zu welchem Ende schreibt man *peri basileias*? Überlegungen zum historischen Kontext einer literarischen Gattung im Hellenismus', in K. Piepenbrink (ed.), Philosophie und Lebenswelt in der Antike, Darmstadt 2003, 83-138.
  - › Hadot, 1998 = Hadot P., The Inner Citadel: The Meditations of Marcus Aurelius (trans. M. Chase), Cambridge, Mass. 1998.
  - › Inwood, 1985 = Inwood B., Ethics and Human Action in Early Stoicism, Oxford-New York 1985.



- › Inwood, 2005 = Inwood B., *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*, Oxford 2005.
- › Konstan, 1997 = Konstan D., *Friendship in the Classical World*, Cambridge 1997.
- › Konstan, 2001 = Konstan D., *Pity Transformed*, London 2001.
- › Konstan, 2005 = Konstan D., *Clemency as a Virtue*, *Classical Philology* 100.4, 2005, 337-346.
- › Konstan, 2008 = Konstan D., *A Life Worthy of the Gods: The Materialist Psychology of Epicurus*, Las Vegas 2008.
- › Konstan, 2010 = Konstan D., *Before Forgiveness: The Origins of a Moral Idea*, Cambridge-New York 2010.
- › Jones, 1966 = Jones C. P., *Towards a Chronology of Plutarch's Work*, *Journal of Roman Studies* 56, 1966, 61-74.
- › Labarrière, 2005a = *Logos endiathetos et logos prophorikos dans la polémique entre le Portique et la Nouvelle Académie*, in Id. *La condition animale: Études sur Aristote et les Stoïciens*, Louvain-La-Neuve - Paris - Dudley, MA 2005, 63-81.
- › Labarrière, 2005b = *Raison humaine et intelligence animale dans la philosophie grecque*, in Id. *La condition animale: Études sur Aristote et les Stoïciens*, Louvain-La-Neuve - Paris - Dudley, MA 2005, 11-33.
- › Lana, 1973 = Lana I., *Sextiana nova et Romani roboris secta*, in Id., *Studi sul pensiero politico classico*, Naples 1973, 339-384.
- › Lana, 1992 = Lana I., *La scuola dei Sestii*, in *La langue latine, langue de la philosophie. Actes du colloque de Rome (17-19 mai 1990)*, Rome 1992, 109-124.
- › Lanata, 1994 = Lanata G., *Antropocentrismo e cosmocentrismo nel pensiero antico*, in S. Castignone-G. Lanata (eds.), *Filosofi e animali nel mondo antico*, Pisa 1994, 15-49.
- › Lévy-Strauss, 1985 = Lévi-Strauss C., *Race and Culture*, in Id., *The View from Afar*, Chicago 1985, 3-24 (originally published in French as *Race et culture*, in Id., *Le regard éloigné*, Paris 1983, 21-48).
- › Li Causi, 2010 = Li Causi P., *Granchi, uomini e altri animali. La genesi della violenza nel *De sollertia animalium* di Plutarco*, in V. Andò-N. Cusumano (eds.), *Come bestie? Forme e paradossi della violenza fra mondo antico e disagio contemporaneo*, Caltanissetta-Rome 2010, 189-208.
- › Long, 1996a = Long A. A., *The Logical Basis of Stoic Ethics*, in Id., *Stoic Studies*, Cambridge-New York 1996, 134-155.
- › Long, 1996b = Long A. A., *Hierocles on oikeiosis and self-perception*, in Id., *Stoic Studies*, Cambridge-New York 1996, 250-263.
- › Long, 2002 = Long A. A., *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford-New York 2002.
- › Lovejoy-Boas, 1935 = Lovejoy A. O., Boas G., (with supplementary essays by W. F. Albright and P.-E. Dumont), *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimore 1935.
- › Malaspina, 2001 = Malaspina E., *Due tracce delle "orazioni cesariane" nel *De clementia* di Seneca*, *Rivista Italiana di Filologia Classica* 129.3, 2001, 307-314.
- › Malaspina, 2003 = Malaspina E., *La teoria politica del *De clementia*: un*

- inevitabile fallimento?, in A. De Vivo-E. Lo Cascio (eds.), *Seneca uomo politico e l'età di Claudio e Nerone. Atti del Convegno internazionale (Capri 25-27 Marzo 1999)*, Bari 2003, 139-157.
- › Malaspina, 2005 = Malaspina E., *Ventures i desventures de la clementia entre Cèsar, Ciceró i Sèneca*, Itaca: *Quaderns Catalans de cultura clàssica* 21, 2005, 63-77.
  - › Mantovanelli, 1996 = Note tiestee (contributi interpretativi al "Tieste" di Seneca), *Orpheus* 17, 1996, 384-389.
  - › Mantovanelli, 2001 = Mantovanelli P., "Perversioni" morali e letterarie in Seneca, in P. Fedeli (ed.), *Scienza, cultura, morale in Seneca (Atti del Convegno di Monte Sant' Angelo, 27-30 Settembre 1999)*, Bari 2001, 53-86.
  - › Mazzoli, 1967 = Genesi e valore del motivo escatologico in Seneca. Contributo alla questione posidoniana, in *Rendiconti Istituto Lombardo (Lett.)* 101, 1967, 203-262.
  - › Mazzoli, 1984 = Il problema religioso in Seneca, *Rivista storica italiana* 96, 1984, 953-1000.
  - › McIntosh, 1985 = McIntosh R. P., *The Background of Ecology: Concept and Theory*, Cambridge 1985.
  - › Mitsis, 1994 = Mitsis P., *Natural Law and Natural Right in Post-Aristotelian Philosophy. The Stoics and their Critics*, in H. Temporini-W. Haase (eds.) *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Berlin 1994, II.36.7, 4812-4850.
  - › Mitsis, 1999 = Mitsis P., *The Stoic Origins of Natural Rights*, in K. Ierodiakonou (ed.), *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford-New York 1999, 153-177.
  - › Mitsis, 2003 = The Stoics and Aquinas on Virtue and Natural Law, in D. T. Runia-G. E. Sterling-H. Najman (eds.), *Laws Stamped with the Seal of Nature: Law and Nature in Hellenistic Philosophy and Philo of Alexandria (Studia Philonica Annual 15)*, Providence 2003, 35-53.
  - › Moreschini, 1977 = Moreschini C., *Cicerone filosofo fonte di Seneca?*, *Rivista di cultura classica e medioevale (Miscellanea di studi in memoria di M. Barchiesi)* 19, 1977, vol. II, 527-534.
  - › Murray, 2007 = Murray O., *Philosophy and Monarchy in the Hellenistic Period*, in T. Rajak-S. Pearce-J. Aitken-J. Dines (eds.), *Jewish Perspectives on Hellenistic Rulers*, Berkeley-Los Angeles-London 2007, 13-28.
  - › Newmyer, 2005 = Newmyer S. T., *Animals, Rights, and Reason in Plutarch and Modern Ethics*, London-New York 2005.
  - › Nicolaye, 2008 = Nicolaye C., *Sed inter omnia ea principatus apibus: Wissen und Metaphorik der Bienenbeschreibungen in den antiken Naturkunden als Grundlage der politischen Metapher vom Bienenstaat*, in D. Engels-C. Nicolaye (eds.), *Ille operum custos: Kulturgeschichtliche Beiträge zur antiken Bienen-symbolik und ihrer Rezeption*, Hildesheim-Zürich-New York 2008, 114-137.
  - › Norton, 1992 = Norton B. G., *A New Paradigm for Environmental Management*, in R. Costanza-B. G. Norton-B. D. Haskell (eds.), *Ecosystem Health: New Goals for Environmental Management*, Washington 1992, 23-41.
  - › Nussbaum, 1994 = Nussbaum M. C., *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, NJ 1994.
  - › Onida, 2002 = Onida P. P., *Studi sulla condizione degli animali non umani nel*

sistema giuridico romano, Turin 2002.

- › Opsomer, 1998 = Opsomer J., *In Search of the Truth: Academic Tendencies in Middle Platonism*, Brussels 1998.
- › Opsomer, 2007 = Opsomer J., *The Place of Plutarch in the History of Platonism*, in P. Volpe Cacciatore-F. Ferrari (eds.), *Plutarco e la cultura della sua età: Atti del X Convegno Plutarco (Fisciano-Paestum, 27-29 ottobre 2005)*, Naples 2007, 283-309.
- › Osborne, 2007 = Osborne C., *Dumb Beasts and Dead Philosophers: Humanity and the Humane in Ancient Philosophy and Literature*, Oxford 2007.
- › Pemproke, 1996 = Pemproke S. G., 'Oikeiosis', in A. A. Long, *Problems in Stoicism*, London-Atlantic Highlands 1992, 114-149.
- › Picone, 1996 = La fabula e il regno. Studi sul Thyestes di Seneca, Palermo 1996.
- › Picone, 2008a = G. Picone (ed.), *Clementia Caesaris: Modelli etici, parentesi e retorica dell'esilio*, Palermo 2008.
- › Picone, 2008b = Picone G., Il paradigma Marcello: tra esilio e *Clementia Caesaris*, in Picone 2008a, 63-81.
- › Radice, 2000 = Radice R., *Oikeiosis: Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Milan 2000.
- › Ramelli, 1998 = Ramelli I., Il tema del perdono in Seneca e Musonio Rufo, in Sordi M., *Responsabilità, perdono e vendetta nel mondo antico*, Milan 1998, 191-207.
- › Ramelli, 2006 = Ramelli I., Il basileus come nomos empsychos tra diritto naturale e diritto divino. Spunti platonici del concetto e sviluppi di età imperiale e tardo-antica, Naples 2006.
- › Reinhardt, 1926 = Reinhardt K., *Kosmos und Sympathie: Neue Untersuchungen über Poseidonios*, Munich 1926.
- › Richter, 1958 = Richter W., *Seneca und die Sklaven*, Gymnasium 65, 1958, 196-218.
- › Riedweg, 2002 = Riedweg C., *Pythagoras: His Life, Teaching, and Influence*, Ithaca, NY 2002.
- › Rocca, 2003 = Rocca S., *Animali (e uomini) in Cicerone (De nat. Deor. 2, 121-161)*, Genoa 2003.
- › Romano, 1965 = Romano D., Per una nuova interpretazione del panegirico latino in onore dell' imperatore, *Annali del Liceo Classico G. Garibaldi di Palermo* 2, 1965, 327-338 (repr. in Id., *Tra antico e tardoantico*, Palermo 2002, 9-20).
- › Romano, 1994 = Romano E., Verso l'enciclopedia di Plinio. Il dibattito scientifico fra I a. C. E I d. C., in G. Sabbah-P. Mudry (eds.), *La médecine de Celse. Aspects historiques, scientifiques et littéraires*, St. Étienne 1994, 11-27.
- › Schiesaro, 2003 = Schiesaro A., *The Passions in Play: Thyestes and the Dynamics of Senecan Drama*, Cambridge 2003.
- › Schirok, 2006 = E. Schirok, "Servii sunt - immo homines!": Seneca zum Umgang mit Sklaven: eine Aufforderung zu menschenwürdigem Verhalten', *Der altsprachliche Unterricht* 49.4, 2006, 35-49.
- › Schofield, 1991 = Schofield M., *The Stoic Idea of the City*, Cambridge 1991.
- › Schofield, 1995 = Schofield M., Two Stoic Approaches to Justice, in A. Laks-M. Schofield (eds.), *Justice and Generosity: Studies in Hellenistic Social and*

- Political Philosophy, Cambridge-New York 1995, 191-212.
- › Schettino, 1998 = Schettino M. T., Perdono e *clementia principis* nello stoicismo del II secolo, in Sordi M., *Responsabilità, perdono e vendetta nel mondo antico*, Milan 1998, 209-238.
  - › Sellars, 2007 = Sellars R., Stoic Cosmopolitanism and Zeno's *Republic*, *History of Political Thought* 28.1, 2007, 1-29.
  - › Setaioli, 2007 = Setaioli A., Seneca and the Divine: Stoic Tradition and Personal Developments, *International Journal of the Classical Tradition* 13.3, 2007, 333-368.
  - › Syme, 1961 = Syme R., Who Was Vedius Pollio?, *Journal of Roman Studies* 51.1-2, 1961, 23-30.
  - › Sorabji, 1993 = Sorabji R., *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*, London 1993.
  - › Sorabji, 2000 = Sorabji R., *Emotions and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford-New York 2000.
  - › Stacey, 2007 = Stacey P., *Roman Monarchy and the Renaissance Prince*, Cambridge-New York 2007.
  - › Steiner, 2005 = Steiner G., *Anthropocentrism and its Discontents: The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*, Pittsburgh 2005.
  - › Stewart, 1889 = Stewart A. (transl.), *L. Annaeus Seneca, Minor Dialogues Together with the Dialogue On Clemency*, London 1889.
  - › Tarrant, 1985 = Tarrant H., *Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy*, Cambridge-New York 1985.
  - › Torre, 1995a = Torre C., La concezione senecana del *sapiens*: le metamorfosi animali, *Maia* n.s. 47.3, 1995, 349-369.
  - › Torre, 1995b = Torre C., 'Il cavallo immagine del *sapiens* in Seneca, *Maia* n.s. 47.3, 1995, 371-378.
  - › Torre, 1997 = Torre C., Il banchetto di *luxuria* nell'opera in prosa di Seneca, *Paideia* 52, 1997, 377-396.
  - › Tsekourakis, 1987 = Tsekourakis D., Pythagoreanism or Platonism and Ancient Medicine? The Reasons for Vegerarianism in Plutarch's *Moralia*', in H. Temporini - W. Haase (eds.) *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Berlin 1987, II 36.1, 366-393.
  - › Tutrone, 2010 = Confini in discesa. Rappresentazioni della violenza e della bestialità nella cultura romana, in V. Andò - N. Cusumano (eds.), *Come bestie? Forme e paradossi della violenza fra mondo antico e disagio contemporaneo*, Caltanissetta-Rome 2010, 209-233.
  - › Tutrone, 2012 = Filosofi e animali in Roma antica. Modelli di animalità e umanità in Lucrezio e Seneca, Pisa 2012.
  - › Vander Waerdt, 1994 = Vander Waert P. A., Zeno's *Republic* and the Origins of Natural Law, in Id. (ed.), *The Socratic Movement*, Ithaca 1994, 272-308.
  - › Vander Waerdt, 2003 = Vander Waert P. A., The Original Theory of Natural Law, in D. T. Runia - G. E. Sterling - H. Najman (eds.), *Law Stamped with the Seal of Nature: Law and Nature in Hellenistic Philosophy and Philo of Alexandria* (Studia Philonica Annual 15), Providence 2003, 17-34.

- › Van Nuffelen, 2011 = Van Nuffelen P., *Rethinking the Gods: Philosophical Readings of Religion in the Post-Hellenistic Period*, Cambridge-New York 2011.
- › Vogt, 2008 = Vogt K. M., *Law, Reason, and the Cosmic City: Political Philosophy in the Early Stoa*, Oxford-New York 2008.
- › Wellmann, 1889 = Wellmann M., *Sextius Niger*, *Hermes* 24, 1889, 530-569.
- › Wildberger, 2006 = Wildberger J., *Seneca und die Stoa: Der Platz des Menschen in der Welt*, 2 Bände, Berlin-New York 2006.
- › Williams, 2012 = Williams G. D., *The Cosmic Viewpoint: A Study of Seneca's Natural Questions*, Oxford-New York 2012.

Giorgi Ugulava (Mainz)

## **Die politisch-historischen Motive in Aristophanes *Batrachoi***

Die altgriechische Komödie, und besonders die Werke von Aristophanes sind mit hoher Wahrscheinlichkeit politisch und ihre Hauptthematik ist gerade die Satire und die Verspottung über die politischen Personen und Ereignisse. Ganz korrekt nennt R. Gordesiani den Aristophanes (1,475) – “den größten Vertreter der politischen Komödie.“

Es ist nennenswert, dass die aktive Wirkungszeit des Aristophanes die letzten 30 Jahren des 5. Jahrhunderts v. Chr. war. Dies umfasst den Zeitraum in dem eine große Menge der sozial-politischen und gesellschaftlichen Probleme wegen des schweren und schrecklichen Peloponnesischen Krieges in Athen in Vordergrund stand.

Diese Probleme waren das Hauptthema der Kritik von Aristophanes und seiner Wirkung. Aristophanes ist besonders interessant im Hinblick der wichtigen Berichte, die er über das sozial-politische und gesellschaftliche Leben seiner Epoche mitteilt. T. Gelzer äußert die Meinung (12, 30): “Die Gestalten, die er zu Hauptträgern der Handlung in den politischen Komödien macht, sind typische Athener Bürger. Sie erleben und kommentieren, was mit ihnen im Stück und was in der Stadt geschieht, aus der Perspektive des kleinen Mannes, der auf seine Weise von den Geschäften des Demos und vom Leben der Polis betroffen ist.“

Auch Ste. Croix achtet bei der Untersuchung der Aristophanes - Literatur zunächst nicht auf die künstlerischen Aspekte, sondern betrachtet diesen als wichtigen Zeugen seiner Epoche: W. Kraus kommentiert Ste. Croix (17, 29): “ihm (dem Ste. Croix) ist es nicht um die Aristophanische Komödie als künstlerisches und geistiges Phänomen zu tun, sondern um Aristophanes als prominenten Zeugen für seine Zeit.“

Ste Croix (30, 43): "The question whether Aristophanes consciously tried to express his political opinions in his plays is not so easy to answer to everyone's satisfaction. I myself have not the slightest doubt that he often did so. And he used many of his plays, even while they, of course, remained primarily comedies, as vehicles for the expression of serious political views – about the Athenian democracy, its institutions, and the leading figures and about the Peloponnesian war."

Es ist bemerkenswert, dass es in Aristophanes Literatur seine Ansichten und das Objekt der politischen Verspottung und Satire oft so eindeutig dargestellt ist, dass es nicht so viele Möglichkeiten schafft um den Text vielfältig zu interpretieren.

Die Komödie *Die Frösche* (altgriechisch: *Batrachoi*) wurde von Aristophanes 405 v. Chr. uraufgeführt. *Die Frösche* ist die einzige von den bis in unsere Zeit erhaltenen Komödien, in der wir den Gott Dionysos als einer der Hauptpersonen des Stückes sehen. Das Hauptmotiv der Handlung ist der Besuch von Dionysos und Xanthias, seines Sklaven in der Unterwelt. Nach dem Tod des Euripides gibt es keinen guten Dichter auf der Erde und Dionysos entscheidet den besten Dichter aus der Unterwelt mitzunehmen. Neben diesem komischen und spaßigen Thema stehen einige scharfe, aktuelle und konkrete politische Fragen in Vordergrund des Stückes. N. Slater (31, 141): "In the *Frogs* literary and political criticism are blended inextricably together to a degree not seen in Aristophanes work since *The Acharnians*."

Um die politischen Faktoren besser zu verstehen, werfen wir einen kleinen Rückblick auf die historischen Ereignisse, die sich vor der Aufführungszeit "der Frösche" zutrugen. Am 411 v. Chr. kam es in Athen durch einen oligarchischen Putsch dazu, dass die Volksversammlung entmachtet und die demokratische Regierung durch die Umwälzung gestürzt wurde und an ihrer Stelle repressive und oligarchische Verwaltung "der Rat der Vierhundert" kam, die nur vier Monate existierte. Dem "Rat der Vierhundert" folgte eine gemäßigtere und eine teils demokratische, teils oligarchische Verwaltung der "Fünftausend". Nach einem Jahr seit dem Umsturz im Sommer des Jahres 410 v. Chr. Setzte sich die demokratische Staatsform erneut durch. Der aus Athen geflüchtete und verbannte Alkibiades konnte nach Athen zurückkehren und er wurde zum Befehlshaber der athenischen Flotte ernannt, die an der Insel Samos lag und im Jahr 410 v. Chr. schlug die athenische Flotte unter der Leitung von Alkibiades in der Schlacht bei Kyzikos die spartanische Flotte so vernichtend, dass Sparta ein Friedensangebot machte. Aber die Athener verweigerten das Friedensangebot auf Anraten des Demagogen Kleophon.

Nach den Kriegserfolgen in dem Schwarzmeerraum entflammte bei den Athenern wieder die Hoffnung auf Sieg. Als er nach Athen heimkehrte, wurde er mit allgemeiner Begeisterung aufgenommen und zum Oberbefehlshaber der Land- und Seestreitkräfte (*strategos autokrator* - "bevollmächtigter Stratege") gewählt und erhielt unbeschränkte Macht in der Kriegsführung. 407 v. Chr. haben die Athener die entscheidende Schlacht bei Notion in der Nähe von Ephesos gegen die mit den Persern verbündeten Spartaner verloren. Trotz der Abwesenheit des Alkibiades in der Schlacht wurde er seines Amtes enthoben, und er begab sich ins Exil an den Hof des persischen Satrapen Pharnabazos. Im Jahre 406 v. Chr. gelang es den Spartanern die athenische Flotte einzuschließen. Athen entsandte eine Ersatzflotte, es war die größte Seeschlacht bei den Arginusen, die zwischen Lesbos und dem Festland liegen, die sich die Griechen jemals gegeneinander geliefert hatten, und sie endete mit einem glorreichen Sieg für Athen. Trotz des Sieges hatten die Athener aufgrund des Unwetters 25 Schiffe und 2000 Menschen verloren und aus diesem Grund wurden sechs der zehn Strategen zum Tode verurteilt. Doch wieder war Athens Volksversammlung unter dem Einfluss des Demagogen Kleophon mit dem neuen Friedensangebot der Spartaner nicht einverstanden. Trotz der illusorischen Erfolge war die Lage der Athener wieder kritisch. Die Spartaner besaßen weithin die größeren militärischen, finanziellen und menschlichen Ressourcen. Sie waren in der Lage auf den persischen Ressourcen (hauptsächlich finanziellen) zu bauen und mit den Konsequenzen jedes Misserfolges leicht umzugehen. Im Gegensatz dazu waren alle materiellen und menschlichen Kräfte der Athener ausgeschöpft. Im Herbst 405 v. Chr. erlitten die Athener in der Schlacht bei Aigospotamoi eine schwere Niederlage, die dann das Schicksal Athens besiegelte, das nun über keine intakte Flotte mehr verfügte. Die Seemacht der Athener wurde vollständig vernichtet. Die Stadt wurde eingekesselt und musste im Frühjahr 404 v. Chr. kapitulieren (die Übersicht über die historische Ereignisse nach Holzberg N., 15, 173-175 und D. McDowell).

In Anbetracht dieser historischen Ereignisse ist es vermutlich kein Zufall, dass der Sklave Xanthias eine wichtige Rolle im Stück spielt. Oben genannter Mangel an die menschlichen Ressourcen schloss mit ein dass die Athener die Leute für die Kriegsschiffe nicht genügten und sie versprachen all jenen die athenische Staatsbürgerschaft, die mit dem Dienst in der athenischen Flotte einverstanden sein würden. Diese Entscheidung verursachte, dass die Athener diese besonderen Maßnahmen einleiteten und auch die Sklaven unter Aussicht auf Befreiung in der Flotte dienen ließen.



In Anbetracht dieser historischen Tatsachen beschwert sich der Sklave Xanthias (*Frog*, 33-34) darüber, dass er nicht auf dem Meer (auf der Flotte) gekämpft habe und deshalb muss er die Befehle seines Herren ausführen (Er hätte gekämpft, er würde schon frei sein), noch einmal (*Frog*, 190-193) beschwert er, dass er der Sklave ist, weil er nicht auf dem Meer gekämpft habe. Unter Berücksichtigung dieser Faktoren und der Bereitschaft der Athener, den staatlichen Dienst der Sklaven in Anspruch zu nehmen und dies als gesellschaftlich nützlich zu akzeptieren, was indirekter Anerkennung gleichkommt, dass auch die Sklaven für die Gesellschaft nutzbar sein könnten, musste der gesellschaftliche Umgang mit den Sklaven teilweise geändert werden. Es ist kein Zufall dass gerade in dem Stück dieses Zeitalters der Sklave Xanthias, der als ziemlich angenehmer Charakter dargestellt wird, eine der Hauptrollen in dem Stück spielt.

Wie bereits zuvor erwähnt, lehnten die Athener zweimal die Friedensangebote ab. In beiden Fällen übte der Demagoge Kleophon den entscheidenden Einfluss über die Volksversammlung aus. Aus der Distanz der vielen Jahrhunderten ist es schwer die Gründe und Logik des Kleophon zu verstehen, besonders in Anbetracht der Tatsache, dass trotz einiger Kriegserfolge die Ressourcen so ungleich waren, dass Athen fast keine Hoffnung auf den Sieg haben sollte. Die Spartaner waren in der Lage mit der Hilfe der Perser ohne Probleme die neuen Schiffe zu bauen und das Heer zu rekrutieren, wenn die Athener im Fall der Niederlage seine eigenen Kräfte sicherlich nicht mehr wieder aufbauen könnten. Obwohl die Athener einige Schlachten gewonnen haben, standen sie einer Niederlage im Krieg näher als dem Sieg. Unter Berücksichtigung dieser Gegebenheiten ist die Verspottung und die Kritik des Aristophanes an Kleophon nicht verwunderlich. Er nennt in 679-683 Versen Kleophon einen "Barbaren" und "Schwätzer", bezeichnend thrakischer Herkunft der Mutter Kleophons bemerkt er in Versen, 675-685, dass er nicht respektiert ist, in 1504 wünscht er sich Kleophon in der Unterwelt zu sehen, was ein indirektes Anzeichen dafür ist, dass Aristophanes seinen Tod wünscht und in Vers 1532 wird es darauf sarkastisch hingewiesen, dass wie Kleophon auch die anderen, die kriegeln wollen, bekommen eine solche Möglichkeit.

In den Versen 1504-1508 erwähnt Aristophanes neben Kleophon auch athenische Steuersammler - zwei unbekanntem und nicht identifizierten Personen - Mirmex, Archenomuch und auch Nikomache, der 410 v. Chr. Mitglied der Kommission war, die für die Wiederherstellung der Demokratie sorgte. Nikomache wurde beschuldigt für die absichtliche Verzögerung der Arbeit der Kommission verantwortlich zu sein.

Noch ein Politiker, der von Aristophanes kritisiert wurde, ist Kleigenes. Das Motiv für seine Unzufriedenheit sollte von diesem Fakt verursacht sein, dass Kleigenes Kleophon bei der Verneinung des Friedens zustimmte. Aristophanes nennt Kleigenes in Versen 714-715 als "nutzlosen, verdammten und von allen gehassten Mann" und was, vielleicht die wichtigste Beschuldigung und ausschlaggebende Grund für den Hass ist – nennt ihn auch als "Kriegslieber".

Die wichtigsten politischen Botschaften in *Batrachoi* sind in den Chorgesängen zu finden. Vielleicht deshalb waren die frühhellenistischen Philologen und Philosophen gerade aus diesem Grund an dem Chor von *Batrachoi* bewundert.

Die erste wichtige politische Äußerung des Chores findet sich in den Versen 354-371. Der Chor verbietet allen denjenigen, die Missstand und Unordnung schaffen, Feindschaft und Feindseligkeit provozieren und diese Lage benutzen, die gegen staatliche Ordnung kämpfen, die regieren und korrumpiert sind, und denjenigen die die Schiffe, die Festungen und die Reserven dem Feind übergeben haben, an dem mystischen Tanz und Festival teilnehmen. In Anbetracht der großen Bedeutung des religiösen Festes im gesellschaftlichen und kulturellen Leben von Athen und seinen Bürgern deutet dieses Verbot für in diesen Delikten beschuldigte Personen auf tatsächliche Untersagung der Bürgerschaft hin. Unter Berücksichtigung der unstabilen und schweren politischen Lage in Athen scheint es, dass Aristophanes große Aufmerksamkeit auf die Frage der Abgabe und des Verlustes der Bürgerschaft in Athen legt. Neben dem *Batrachoi* gibt es einige Momenten mit solchem Inhalt, nach denen die Feinde der Gesellschaft und des Staates aus der Polis entfernt sein müssen, auch Aristophanes in zwei späteren Stücke: Die *Thesmophoriazusen* – (330-338; 355-363), *Lysistrata* (572-586).

Es ist schwer zu definieren, ob die oben genannten Beschuldigungen (*Frog*, 354-371) auf einen konkreten Politiker, irgendeine politische Gruppe abzielen oder das ist die Anklage gegen eine politisch-soziale Klasse. Hinausgehend von dem schweren politischen Klima und inneren Unruhen könnten viele athenische politische oder gesellschaftliche Persönlichkeit als Adressaten der Anklage des Chors betrachtet werden. Sicherlich passen diese Anklagen inhaltlich den einigen für uns bekannten politischen Gestalten: Die Schaffung der Unruhen und der Feindlichkeit und davon Gewinn Ziehen war es grundlegende und begründete Beschuldigung, die auf Kleophon und auf gegen den Frieden kämpfende Partei hindeuten könnte. Die Übergabe der Schiffe an die Feinde sollte auf die Namen der diesen sechs Strategen beziehen, deren Sorglosigkeit und

Unaufmerksamkeit den Verlust der 25 athenischen Schiffe in der Schlacht bei Arginussai verursachte. Sie wurden aus diesem Grund auch vor Gericht gestellt. Für das Gold ins Ausland gehen und auf seine eigene Heimat angreifen könnte im Einklang mit Alkibiades politischen Hintergrund im Einklang stehen. Ausgehend von der Tatsache, dass außer dieser Textstelle auch das Korruptionsproblem in den Versen 1504-1508 betont wird, wo Hades Steuersammler die zu sich in die Unterwelt aufruft, scheint es, dass in der Lage der schweren sozialen Umstände Korruption und Bestechung für Athen eine wichtige Herausforderung darstellen sollte.

Wie es schon oben erwähnt wurde, war der Mangel an den menschlichen Ressourcen in Kriegshandlungen ein solch großes Problem für Athen, dass die Athener all denjenigen die Bürgerschaft versprochen hatten, der auf der ihrer Seite kämpfen würden, sogar den Sklaven. Auf dieses Problem deutet die Versen 686-705 des Chores an. Aristophanes glaubt daran, dass er einen guten und klugen Rat der Polis geben soll. Er macht den Vorschlag, dass die Gleichheit und die Gerechtigkeit unter den Bürgern wiederhergestellt werden solle. In der Wiederschaffung der Gleichheit sind die nach der Tyrannei der Vierhundert entwickelte Ereignisse auf der erster Stelle gemeint. Aristophanes war nicht der erste Mann seiner Epoche in Athen, der daran glaubte, dass nach der Tyrannei der Vierhundert nicht alle gleichermaßen bestraft wurden. Der Inspirator des Umsturzes Phrynichos hat sich durch Selbstmord gerichtet, Peisandros und Antyphon wurden zum Tode verurteilt, viele haben ihre Bürgerrechte verloren und diejenigen, die keine Anführer des Umsturzes waren, sondern nur damit sympathisierten und dafür kämpften, wurden ihre Bürgerrechte teilweise eingeschränkt und sie waren nicht erlaubt auf der Volksversammlung eine Rede halten und in der Boule zu sein. Aber, es waren die einigen, die die rechtliche Verantwortung gänzlich vermieden haben. Einer von denen, ist Theramenes, der in Athen als ein Beispiel der politischen Heimtücke und Verfänglichkeit wurde, ist in *Batrachoi* genannte und kritisierte Theramenes. Theramenes war zuerst ein Mitglied "des Rates der Vierhundert", dann hat er sie verraten und in der Verwaltung der "Fünftausend" einen Platz bekommen. Als die Anführer der Vierhundert getötet und bestraft wurden, konnte er sich von den Anklagen befreien und auch in Demokratie war er in der Lage seinen politischen Einfluss zu erhalten und in der Schlacht bei Arginussai war er einer von den Leitern der Flotte. Wegen des Verlustes der Schiffe wurde er vor Gericht berufen, aber er schaffte es auch, sich aus dieser Situation zu retten (Die historische Informationen über Theramenes: Mcdowell, 20, 284).

Theramenes, der mit seinem prinzipienlosen Charakter und mit dem Schwanken seiner eigenen politischen Position bekannt war, wird in *Batrachoi* zweimal erwähnt. Dionisos in 581, der die Kleidung wechselt und die Regeln verändert, ist als Theramenes bezeichnet, in 968-970 schreibt Dionisos Theramenes die Fähigkeit zu, sich von jeder Not entziehen zu können. Die Erwähnung des nicht populären Theramenes lässt uns daran glauben, dass er auch unter von Aristophanes kritisierenden Politikern gemeint sein soll.

Aristophanes fordert in Versen 685-705 von Athen, das vor einer demographischen Katastrophe stand, dass nämlich diejenigen, die in Folge des oligarchischen Putsches ihre Bürgerrechte verloren hatten, wieder in die Polis zu integrieren, ihnen die weggenommenen Rechte zurückzugeben und diese schwere politische Lage durch die Versöhnung zu regulieren. Aristophanes bestätigt seine Meinung und äußert die Ansicht, dass wenn einmal gekämpfte Sklaven mit den Helden der Plataiai-Schlacht verglichen werden, wäre es ungerecht die Bürger zu verlieren, die zwei-, drei- oder mehrmals für Athen gekämpft haben und deren Ahnen sich im Krieg für Polis geopfert haben. In Vers 692 unterstützt Aristophanes die Idee den Athenern ihre Bürgerrechte zu geben, die sie wegen der Schulden verloren haben.

Aristophanes widersetzt sich nicht der Sklavenintegration in die Gesellschaft. Dagegen sagt Aristophanes in 701-702 Versen, dass alle athenische Bürger sein müssten, die auf den Schiffen für Athen kämpfen werden. Er äußert nur die Meinung, dass in Zeiten des Mangels an Bürgern und menschlicher Ressourcen richtiger wäre, die inneren Unruhen und den Streit zu beenden, die gesellschaftliche Versöhnung zu finden und die Menschen, die ihre Bürgerrechte verloren haben, zu rehabilitieren und reintegrieren, als den Sklaven und Ausländern die Bürgerschaft anzubieten.

Vers 689 soll als ausgezeichnetes Beispiel für politische Werbung und Propaganda betrachtet werden, in dem er die Initiative der gesellschaftlichen Versöhnung äußert, beschuldigt Aristophanes den bereits gestorbenen Phrynichos dass er zahlreiche Bürger verlockt, an dem Putsch teilzunehmen. Er behauptet, dass die athenischen Bürger unvorsätzlich dieses Delikt begangen haben, dem heimtückischen Phrynichos vertraut und einen Fehler gemacht haben. Aristophanes verwendet das Wort "ἤμαρτε" das genau einen unvorhergesehenen und unabsichtlichen Fehler bedeutet. Natürlich wussten wie Aristophanes auch die Zuschauer genau, dass nicht nur Phrynichos an dem Umsturz schuldig war und die Version, dass Phrynichos alle verlockt habe, klingt sehr naiv. Aber, auch in diesem Fall

verhält sich Aristophanes wie ein erfahrener Staatsmann und Redner. Um zu gesellschaftlicher Versöhnung zu gelangen, bezichtigt er einen Mann der Ausführung der Gesamttat, der schon gestorben ist und bezeichnet ihn als einen Sündenbock. Dieser von Aristophanes angewandte Trick fand sich während der ganzen politischen Weltgeschichte und es war sehr oft ein wirksames und effektives politisches Mittel – für ein ganzen Delikt eine einzige Person anzuklagen, um gesellschaftliche Versöhnung in der mit den inneren Streitigkeiten polarisierten Gesellschaft zu schaffen.

*Batrachoi* ist nicht die einzige Komödie in der Aristophanes die historischen Fakten absichtlich und eigennützig für politische Ziele interpretiert. Auch in *Lysistrata* (1137-1156) nutzt Aristophanes historische Wahrheit für politische Ziele und Propaganda und manipuliert auch anhand der historischen Fakten um in seinem Stück zwischen den Athenern und Spartanern Frieden zu stiften. Genau wie im Fall der *Batrachoi* verleiht Aristophanes der Idee der gesellschaftlichen Versöhnung mehr Bedeutung als der historischen Wahrheit. Zudem zeigt er sich auch hier bereit, einer bereits verstorbenen Person die ganze Verantwortlichkeit für den staatlichen Umsturz zuzuschreiben und die anderen als "Verlockenden" zu bezeichnen und in der Gesellschaft zu rehintegrieren. Aristophanes Botschaft ist in diesem Fall ganz klar – es sei besser in Anbetracht der staatlichen Ziele sich selbst zu lügen und einige Sachen zu vergessen, als der Rache und der Wiederherstellung der Gerechtigkeit den Staat zu opfern.

Die nächste Passage des Chors ist auch mit demselben politischen Problem verbunden. Aristophanes zieht Parallelen zu der vor einigen Jahren begonnenen Geldreform, nach der die athenische Regierung wegen des Mangels an Gold und Silber entschieden hat, das Silbergeld von dem Gebrauch weggenommen haben und stattdessen das neue Bronzegeld zu verwenden. Das Defizit des Goldgeldes dauerte an und es war sehr selten, wenn der Zugang für das Bronzegeld einfach zu erreichen war und keinen großen Wert hatte. In Analogie zu der Geldreform erklärt Aristophanes die Gründe der gesellschaftlichen Probleme und schließt daraus: Der Grund für Athens schwere Lage bestehe darin, dass wie das Goldgeld auch statt der unter Hellenen und Barbaren respektierten und erfahrenen, großmütigen, gerechten, weisen und nach der traditionellen hellenischen Weise mit Musik und Athletik erzogenen Bürger die athenische Gesellschaft wie Bronzegeld "den schlechten Söhnen der schlechten Väter", in Athen neu angekommenen Menschen, Sklaven, Immigranten, Ausländern, den Menschen von niedriger Herkunft und den "Neuen Menschen (Homo Novus)" den Weg in staatlichen und gesellschaftlichen Leben ge-

öffnet hatte und sie besitzen die wichtigsten Stellen im Staat und werden zu Strategen ernannt.

Aristophanes äußert in dieser schwerer Situation für Athen eine ziemlich konservative und radikale Meinung. Er sieht den Grund der Not darin, dass die traditionellen Werte zu vergessen wurden, mit diesen Werten erzogenen Bürger zu vernachlässigen und die Menschen von niedriger und nichtathenischer Herkunft anzusteigen. Es ist bemerkenswert, dass viele Staats- und Gesellschaftsmänner einige Jahrhunderte später zu Beginn des Unterganges des Römischen Reiches, dasselbe Motiv als Hauptgrund für die Krise verstanden. Ausgehend von dieser Episode könnten wir schließen, dass in den letzten Jahren der Krise Aristophanes politische Orientierung von traditionell-konservativen und teilweise aristokratisch-oligarchischen Ideen beeinflusst wird. Er achtet besonders auf die Fragen der Herkunft und Erziehung der Persönlichkeit, was gerade für eine solche Weltanschauung charakteristisch ist (Natürlich sollte man dies nicht so verstehen, dass dem Aristophanes ein oligarchisch-aristokratisches Staatskonzept gefalle).

Ob sich die Kritik in 716-737 Versen auf einen konkreten Politiker oder eine Gruppe von Politikern bezieht oder es sich vielmehr um eine allgemeine Kritik an den gesellschaftlichen Tendenzen handelt, lässt sich nur schwer zu sagen. Es ist auch unbekannt wer diese Politiker sein könnten. Außerdem ausgehend von der unstabilen politischen Lage in Athen in dieser Epoche Objekt von Aristophanes Kritik vieler verschiedener Politiker sein könnten, aber vielleicht ist es mehr allgemeine Kritik der Gesellschaftstendenzen, aber hinter diesen Tendenzen sollten konkrete Personen gemeint sein. In Anbetracht der Tatsache, dass in der Komödie Kleophons Kritik und seine thrakische Herkunft besonders unterstrichen werden und er eine der ersten Personen war, der für die Ablehnung des Friedensangebotes beschuldigt wurde, sollte Kleophon in der Kritik der 716-737 Versen in Aussicht genommen sein. Dieselbe Meinung äußert auch Reinders P., 28, 89-90: "Wichtiger dürfte sein, dass Kleophon als Profiteur des Oligarchenputsches von 410 zweifellos auf der Gegenseite derer stand, zu deren Reintegration in der Gesellschaft der Chor im folgenden Epirrhema aufruft. Und dass somit zu der Gruppe derer zu zählen ist, die der Chor im Antepirrhema mit dem neuen, schlechten Kupfergeld gleichgesetzt."

Die Wahl von Euripides und Aischylos als Teilnehmer des poetischen Agons steht ebenfalls in Verbindung auch mit dieser Weltsicht und den obengenannten Faktoren. Es gibt viele Diskussionen in wissenschaftlichen Kreisen - warum Euripides und Aischylos? Und nicht etwa der kurz vor

der Aufführung gestorbene Sophokles. Wenn wir diese Auswahl mit den in *Batrachoi* ausgedrückten politischen Themen verbinden, sind wir in der Lage zu schließen, dass Aristophanes auch damit die im Stück im Vordergrund stehenden politisch-sozialen Fragen intensivieren und maximal kontrastierenden poetisches Paar darstellen wollte. So wie im Geldbeispielfall nur die Geldreform nur der Grund dafür ist, seine eigene politische Position zu zeigen, so versucht er auch im Fall des Agons, dem Agon die politische Bedeutung zu geben. Dabei wählt er das stark kontrastierende Paar, das seinen politischen Botschaften entspricht – die alte, traditionelle Generation gegenüber den mit den nicht traditionellen Werten erzogenen „Neue Menschen“. Aischylos war der Dichter der früheren, Marathon-Helden Generation angehörte. Er war bereits fünfzig Jahre vor der Aufführungszeit dieses Stückes gestorben und es war gerade seine Generation, die den Perserkrieg gewonnen und Athen, als Reich geschaffen hatte.

Außerdem galt Aischylos in dem „großen Dreier“ der Tragiker als der konservativste Dichter. Der andere große Dichter Euripides war Aristophanes Zeitgenosse. Vielleicht hatte Aristophanes nichts persönliches gegen Euripides und dagegen scheint Euripides – aufgrund des häufigen Zitierens – ein interessanter und geschätzter Dichter für Aristophanes sein. Aber, Euripides, der oft Objekt des gesellschaftlichen Witzes und der Kritik in Athen war, wie der Propagandist der neuen und unanständigen Werte, passte ideal zur Rolle des Opponenten des Aischylos, der das Symbol der neuen Bronzegeld-Generation sein sollte. Auch in diesem Fall opfert Aristophanes die Wirklichkeit den poetischen und politischen Zielen. Denn wie in „Die Wolken“ stellt Sokrates (absolut paradox) das Symbol der neuen Lehren dar, auch in *Batrachoi* erscheint Euripides als Symbol der „Bronzegeld-Generation“. In 772-777 Versen wird gesagt, dass Euripides Vaternörder, Räuber, Diebe und Plünderer versammelt hat und er greift Aischylos an. Aischylos hat nicht so viele Verbündete, weil es nur wenige gute Leute wie in der Unterwelt auch auf der Erde gibt (783). Automatisch wird somit Aischylos zum Symbol für das Gute (Alte Generation) und Euripides für das Böse (Neue Generation). Aischylos tadelt Euripides, dass er den Menschen lehrt, ihre Kinder in Tempeln zu gebären, sowie Inzest, Lügen, Schmeichelei und Unehrllichkeit. In Versen, 806-808 wird gezeigt, dass es sehr schwer ist, die kluge Menschen zu finden, die eine gute Entscheidung treffen zu können, aber auch in dieser Lage verzichtet Aischylos auf die Athener – noch ein Botschaft besteht darin dass in Athen die Herrschaft der wertlosen

Menschen sei und dass Aischylos keine Verbündete unter ihnen finden könne.

Der Chor äußert die Meinung dass die Athener die respektablen Menschen vergessen hätten, in 809 Zeile wird Xantias geantwortet, dass man In Athen viele Diebe sehen könne.

Dementsprechend deutet Aischylos Gewinn im Agon für die Zuschauer an, dass die athenische Gesellschaft diese Werte braucht, die Aischylos in *Batrachoi* personifiziert.

Mit *Batrachoi* schafft Aristophanes eine der interessantesten und politisch am brisantesten motivierten Komödie. Aristophanes zeigt den Athenern in Zeiten der annähernden Katastrophe durch radikale Veränderungen und gesellschaftliche Versöhnung den Weg für ein neues Leben.

#### LITERATUR:

- › Gordeziani R., The Greek Literature, Tbilisi 2002 (in Georgian).
- › Anderson C. A., Athena's Epithets - Their Structural Significance in Plays of Aristophanes, B. G. Teubner, Stuttgart und Leipzig 1995.
- › Bowie A. M., Aristophanes Myth, Ritual and Comedy, Cambridge University Press 1993.
- › Brockman C., Aristophanes und die Freiheit der Komoedie, Muenchen, Leipzig 2003.
- › Cartledge P., Aristophanes and His Theater of the Absurd, Bristol 1999.
- › David E., Brill J., Aristophanes and Athenian Society of the Early Fourth Century BC, Leiden 1984.
- › Dover K. J., Aristophanic Comedy, London 1972.
- › Ehrenberg V., The People of Aristophanes (A Sociology of Old Attic Comedy), Oxford 1951.
- › Spoudaiogelaion, Her. Von A. Ercolani, Stuttgart und Weimar 2002.
- › Stark I., Athenische Politiker und Strategen als Feiglinge, Betrüeger und Klaffaersche. Die Warnung vor politischer Devianz und das Spiel mit den Namen prominenter Zeitgenossen, 147-169.
- › Finnegan R., Women in Aristophanes, Amsterdam 1995.
- › Freydborg B., Philosophy and Comedy, Indianapolis 2008.
- › Gelzer T., Aristophanes Komoedie fuer den Demos der Athener, Basel 1999.
- › Harriott R. M., Aristophanes - Poet and Dramatist, Sydney 2001.
- › Heath M., Political Comedy in Aristophanes, Goettingen 1987.
- › Holzberg N., Aristophanes - Sex, Spott und Politik, Muenchen 2010.
- › Kanavou N., Aristophanes Comedy of Names, Berlin 2011.
- › Kraus W., Aristophanes politische Koemedien, Wien 1985.
- › Lord L. E., Aristophanes - His Plays and His Influence, Boston 1925.
- › McLeish K., The Theatre of Aristophanes, London 1980.
- › McDowell D. M., Aristophanes und Athens, Oxford 1995.



- > von Moellendorff P., Aristophanes, Hildesheim 2002.
- > Murray G., Aristophanes, Oxford 1933.
- > Aristophanes und die alte Komoedie, her. von N. J. Newiger, Darmstadt 1975.
- > Rainhardt K., Aristophanes und Athen, 1938, 55-75.
- > Gomme A. W., Aristophanes und Politics, The Classical Review 52, 1938.
- > Newiger H. J., Metapher und Allegorie, Stuttgart-Weimer 2000.
- > Platter C., Aristophanes and the Carneval of Genres, Baltimore 2007.
- > Rau P., Paratragodia, Muenchen 1967.
- > Reckford K. J., Aristophanes Old and New Comedy, North Carolina-London 1987.
- > Reinders P., Demos Pyknitas, Stuttgart-Weimer 2001.
- > Russo C. F., Aristophanes the Autor for the Stage, London, New Jork 2001.
- > Segal E., Aristophanes, Oxford 1996.
- > Gomme A. W., Aristophanes and Politics, CR, 52, 1938, 97-109.
- > De Ste Croix G. E. M., The Political Outlook of Aristophanes, in: Oxford Readings in Aristophanes, ed. by E. Segal, Oxford: Oxford Univrsity Press 1996, 42-64.
- > Foley H. P., Tragedy and Politics in Aristophanes *Acharnians*, JHS, CVIII, 1988, 33-47.
- > Slater N. W., Spectator Politics, Philadelphia 2002.
- > Strauss L., Socrates und Aristophanes, London-NY 1966.
- > Taaffe L. K., Aristophanes and Women, NY 2001.
- > Vonhaegendoren K., Frieden des Aristophanes, Hamburg 1996.
- > Whitman C. H., Aristophanes and the Comic Hero, Cambridge-Massachusetts 1971.
- > Wilson N. G., Aristophanea, Oxford-NY 2007.

Giuseppina Paola Viscardi (Neapol)

**Sacerdotesse dalle denominazioni animali:  
lessico animale e ruolo del femminile nella divinazione  
(Dodona e Delfi: due studi di caso)\***

“Il mondo delle bestie e quello delle donne si mostrano  
e si discriminano con un corpo diverso,  
nella forma e nelle funzioni, rispetto a quello dell'*anthrōpos*.”  
(Sissa, 1983, 83)

“È una strategia pressoché generale – tra le umane culture – quella di ricorrere a una simbologia animale (e al valore sacrale ad essa attribuito) per conferire una concreta *leggibilità* al sovrumano e ai possibili rapporti tra questo e il piano umano” (Mazzoleni, 2009, 21). Riprendo con queste parole l'*incipit* di un articolo apparso in un recente volume collettaneo dal titolo *Animali tra mito e simbolo* perché lo ritengo particolarmente utile per introdurre il tema che intendo trattare. Nella stessa introduzione al succitato articolo si legge: “Se consideriamo, tanto per cominciare, l'ambito delle cosiddette tradizioni popolari in Occidente, ebbene è noto che gli animali, variamente umanizzati e variamente inquietanti, la fanno da protagonisti suggestionando letterati illustri (si pensi al grillo di Collodi o al bestiario dei Grimm). Quando poi si caricano di una valenza più specificamente etico-religiosa, ecco allora il drago luciferino, il mite agnello di Dio, la provvidenziale colomba. Ma con questi ultimi esempi,

---

\* Una prima versione di questo articolo è stata presentata in forma di contributo breve al Symposium Grumentinum su *The Role of Animals in Ancient Myth and Religion* organizzato dalle Brandeis University (Boston), Università di Verona (Dipartimento TeSIS), Università di Salerno e National & Kapodistrian University of Athens a Grumento Nova, Basilicata, Italy, dal 5 al 7 giugno 2013.

per non parlare dei serpenti biblici e degli angeli alati, già entriamo in un ambito più propriamente evangelico.“ Esulando dal racconto biblico, la colomba e il serpente si ritrovano esattamente in Grecia antica a farla da protagonisti di un discorso religioso che coinvolge due tra i maggiori centri oracolari dell’antichità classica: Dodona e Delfi, sedi dei due più celebri culti consacrati, rispettivamente, a Zeus e ad Apollo.

### Il culto di Zeus a Dodona

Nella lontana regione dell’Epiro, nel sito montagnoso di Dodona, a partire dalla seconda metà del secolo scorso le ricerche archeologiche hanno confermato l’esistenza del famoso oracolo consacrato a Zeus, la cui importanza è già segnalata nella tradizione letteraria, a partire da Omero. Con l’epiclesi di Dodoneo e Pelasgico Zeus è infatti evocato nell’*Iliade* (XVI, 233-235) come il Sovrano (Ζεῦ ἄνα Δωδωναίῃ Πελασγικῆ) che vive lontano (τηλόθι ναίων),<sup>1</sup> custode di Dodona (Δωδώνης μεδέων), antica dimora dei Selli, a loro volta guardiani dell’oracolo, interpreti del dio (ὑποφῆται), che erano soliti seguire l’usanza rituale di non lavarsi mai i piedi e dormire per terra.<sup>2</sup>

Ancora, nell’*Odissea* (XIV, 327-328 e XIX, 296-297) è l’accenno alla quercia alto-chiomata del dio dispensatore di consigli per coloro che andavano a consultarlo.<sup>3</sup> Al potere mantico della quercia di Dodona, in particolare, fanno riferimento anche un frammento di Esiodo tratto dal *Catalogo delle donne* (fr. 240, 5-9 M-W)<sup>4</sup> e i versi delle *Trachinie* (171 e 1166-1168) di Sofocle in cui è l’accenno all’albero sacro che avrebbe predetto la durata e la fine delle fatiche dell’eroe tebano Eracle (Bodson, 1978, 110).<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Νάιος, come epiteto di Zeus a Dodona, è attestato soprattutto sulle iscrizioni: *GD I*, 1567, etc.; *Scholium ad Iliadem* XVI, 233; anche nella variante Νῆος: *GD I*, 1563, etc.; *IG XII*<sup>5</sup>, 551. Cfr. Quantin, 2008, 28: “L’attribution de l’epiclèse Naios pourrait être un critère pour distinguer parmi les divinités celles qui pouvaient posséder un temple, et celles qui recevaient simplement un culte.”

<sup>2</sup> Cfr. Sofocle, *Trachinie* 1167; Euripide (*Eretteo*), fr. 355 Nauck; Callimaco, *Inno a Delo* 286.

<sup>3</sup> Come Odisseo, nel caso specifico, che si reca a Dodona per interpellare il parere di Zeus (ἐς Δωδώνην βῆμενα, ὄφρα θεοῖο ἐκ δρυὸς ὑμκόμοιο Διὸς βουλὴν ἐπακούσαι) sul modo in cui fare ritorno a Itaca, dopo la sua lunga assenza.

<sup>4</sup> Esiodo (*Eoiai*), fr. 240, 5-9 M.-W. (ἐνθα δὲ Δωδώνη τις ἐπ’ ἑοχαυτῆι πεπόλιστα· τὴν δὲ Ζεὺς ἐφίλησε καὶ ὄν χρηστήριον εἶναι τιμιον ἀνθρώποις < > ναῖον δ’ ἐν ποθμένι φηγοῦ· ἔνθεν ἐπιχθόνιοι μαντήϊα πάντα φέρονται).

<sup>5</sup> Nelle *Argonautiche* di Apollonio Rodio, la nave Argo aveva la capacità di profetizzare perché un’asse della sua carena era stata intagliata nel legno di una quercia proveniente da Dodona.

Ma il racconto più compiuto sulla fondazione dell'oracolo è riportato da Erodoto nel secondo libro delle *Storie*.

Da Erodoto (II, 52) innanzitutto si apprende che l'oracolo epirota era ritenuto "il più antico degli oracoli di Grecia e anche l'unico" al tempo in cui i Greci, detti Pelasgi, ancora non davano nomi agli dèi (poiché non li avevano ancora mai uditi) e solo molto più tardi, una volta appresi i nomi venuti dall'Egitto, avrebbero imparato ad usarli, seguendo il consiglio dell'oracolo di Dodona. Proseguendo nel suo resoconto, lo storico di Alicarnasso riporta il racconto che avrebbe udito in prima persona dai sacerdoti di Amon Râ a Tebe d'Egitto in merito alla fondazione dei due oracoli di Zeus Dodoneo in Epiro e di Zeus Ammone in Libia (II, 54): gli informatori di Erodoto narravano infatti che i due oracoli sarebbero stati fondati da due sacerdotesse dello stesso Zeus Tebano rapite dai Fenici e vendute come schiave rispettivamente una in Libia l'altra in Grecia. L'idea di un'origine comune ai due culti di Zeus a Dodona e di Zeus Ammone in Libia (ampiamente diffusa in Grecia nella prima metà del V secolo a. C.) è sostanzialmente ripresa nel racconto delle stesse sacerdotesse di Dodona, di cui Erodoto (II, 55) riporta i nomi, Promeneia, la più anziana, Timarete, quella di mezzo, e Nicandre, la più giovane, ricordando che a Tebe come a Dodona doveva praticarsi la stessa forma di divinazione. Secondo le profetesse epirote (προμάντιες > πρόμαντις = προφήτης),<sup>6</sup> due colombe nere (δύο πελειάδες μελαίναι), volate via dalla Tebe egizia, avrebbero raggiunto in volo i due paesi; la colomba venuta in Epiro, dopo essersi posata su una quercia, avrebbe ordinato con *voce umana* (φωνῇ ἀνθρωπιῆ) che lì doveva sorgere un oracolo di Zeus (μαντεῖον Διὸς) così come avrebbe fatto l'altra colomba in Libia per l'oracolo di Zeus Ammone; perciò i Dodonei, ritenendo che un tale ordine/ annuncio (θεῖον εἶναι τὸ ἐπαγγελλόμενον) provenisse direttamente da un dio, agirono di conseguenza.

Nella visione razionalistica dello storico di Alicarnasso, la sacerdotessa di Zeus venduta in Grecia ("nella Grecia attuale, prima chiamata Pelasgia") avrebbe innalzato un tempio a Zeus sotto una quercia cresciuta spontaneamente in ricordo del culto tributato in Egitto al dio tebano di cui era stata sacerdotessa (ἐν Θήβησι ἱρὸν Διὸς). Nello stesso luogo la donna avrebbe poi fondato l'oracolo, una volta che ebbe appreso la lingua dei Greci (II, 56).

<sup>6</sup> TLG, s. v. πρόμαντις = προφήτης, "the representative of the god and the organ of his prophecies."

Secondo Erodoto, dunque, i Dodonei avrebbero chiamato le donne *colombe* (πελειάδες) perché, essendo barbare (βάρβαροι), sembravano emettere suoni simili al canto degli uccelli (ὁμοίως ὄρνισι φθέγγεσθαι) e poi, una volta che le donne ebbero imparato a comunicare in una lingua comprensibile ai Greci, si sarebbe detto che la colomba parlava con voce umana (II, 57): in che modo infatti – si domanda lo storico – una *colomba* avrebbe potuto parlare con voce umana? Introducendo per primo l'elemento narrativo delle due colombe e delle sacerdotesse/profetesse di Zeus e fondatrici dell'oracolo, Erodoto cerca di conciliare le testimonianze contraddittorie sul ruolo e la natura delle donne-colombe spiegando che la *hieria Dios* di Dodona era detta *peleias* per la parlata straniera e *melaina* per la presunta origine egizia.

Il funzionamento dell'oracolo dodoneo è abbastanza chiaro: si tratta di un culto oracolare, praticato a cielo aperto (cioè almeno inizialmente sprovvisto di un santuario) al centro del quale è la quercia sacra a Zeus. Nel quadro di una visione storica che distingue varie tappe di evoluzione dell'oracolo, si è pensato a un culto originariamente consacrato a una potenza femminile (Dione,<sup>7</sup> forma femminile di Zeus, o *Rea* o *Gaia*: Ratchet, 1962, 88 ss.; Dakaris, 1967-1968, 389 e 395; Tsouvara-Souli, 1979, n. 85, 478-479 e 488) con i suoi simboli, come l'albero sacro:<sup>8</sup> dal suono emesso dal fruscio del suo fogliame si traevano i responsi, affidati all'interpretazione dei *Selloi*, il collegio sacerdotale maschile di Dodona.

Accanto ai *Selloi* (forse in una fase successiva, cfr. Bodson, 1978, 112 e 116) dovettero operare le *promanteis hierieiai*, le profetesse di Zeus, dette anche *Peleiai* o *Peleiades*, che verosimilmente comunicavano in una lingua incomprensibile se si ammette l'ipotesi che profetizzassero in preda al delirio ispirato dal dio (Tsouvara-Souli, 1979, n. 484), come suggerirebbe la testimonianza resa da Platone (*Fedro*, 244b), che associava la forma di divinazione ispirata praticata a Dodona all'esperienza mantica della Pizia delfica o della Sibilla Eritrea d'Asia Minore (ἡ τε γὰρ δὴ ἐν Δελφοῖς προφητὶς αἶ τ' ἐν Δωδώνῃ ἱέρειαι μανείσσι), parlando dell'arte bellissima

<sup>7</sup> Per quanto riguarda Dione la sua origine varia a seconda delle tradizioni: in Omero ed Esiodo è ricordata come madre di Afrodite (*Iliade*, V, 370; *Teogonia*, 17; cfr. Strabone, VII, 7, 12); secondo la versione di Esiodo riportata nella *Teogonia*, Dione è una delle Oceanine, figlia di Oceano e Teti; in Apollodoro (I, 1, 3 e 3, 1), invece, è figlia di Urano e Gea e quindi sorella di Temì, Rea, Teti, Febe, Mnemosine e Teia; Igino, nelle *Favole*, la ritiene una delle Pleiadi, figlie di Atlante e Pleione: in quest'ultima versione del mito, Dione, unitasi a Tantalo, avrebbe partorito Niobe e Pelope.

<sup>8</sup> Sul ruolo della quercia nella mantica dodonea, cfr. Parke, 1967, 20-33; Tzouvara-Souli, 1997, 29-70; più di recente Lhôte, 2006, X; Rudhardt, 2006, 108-111.

detta *manike techne*, prima ancora che *mantike*, per evidenziarne più fortemente il legame etimologico con la *mania* (o delirio estatico).<sup>9</sup>

Al di là delle ipotesi che sono state formulate sulle varie tappe evolutive di un culto la cui presunta origine preellenica è al centro di un dibattito ancora aperto,<sup>10</sup> quello che qui ci interessa sottolineare è il ruolo centrale assunto dagli uccelli nel quadro oracolare di Dodona, dove occupano lo spazio intermedio tra mondo celeste e mondo terreno, tenendo conto che si tratta dell'unico genere di animali che sia posto in contatto diretto col mondo umano e divino.<sup>11</sup> Testimoni dell'aldilà, gli uccelli esercitano una funzione specifica nel santuario di Dodona, soprattutto se si considera l'opposizione binaria che si viene a creare tra la presenza dell'aquila, abitualmente associata a Zeus e specificamente all'attributo del fuoco simbolo della regalità del dio rappresentata dal fulmine (la lancia fiammeggiante), che compare sugli *episemata* delle monete epirote almeno a partire dal V secolo a. C. (Dakaris, 1980), e la colomba selvatica, la *peleias* (ben distinta dal colombo domestico, detto piuttosto *peristera*).

L'aquila è di fatto per eccellenza l'uccello simbolo e messaggero di Zeus, di cui incarna il volere in quanto strumento della sua epifania. Pure, l'aquila è simbolo di fecondità, laddove nel mito cretese è lei a procurare al piccolo Zeus il nettare dell'immortalità. Ancora, nel mondo degli dèi l'aquila interviene non solo come dispensatore di vita celeste ma anche come fattore che ne assicura l'eternità. Uccello solare, di colore ambrato,

---

<sup>9</sup> Apollo in particolare, oltre alla Pizia delfica, aveva una profetessa ispirata anche a Didima, vicino Mileto, in Asia Minore: la relazione ampiamente attestata tra il dio e l'attività estatica praticata da una veggente (donna) sembra avere espliciti antecedenti vicino-orientali, cfr. Burkert, 1977, 115 e 116-117; Sourvinou-Inwood, 1987, 224-225. Per un'analisi critica del rapporto tra oracoli e ispirazione divina nel mondo greco, vedi anche Dietrich, 1990, 157-174.

<sup>10</sup> Il culto di Dodona si presenta, in effetti, come un agglomerato di elementi diversi plausibilmente provenienti dal mondo Mediterraneo (Parke, 1967, 20 ss.), rivelando tracce di stadi successivi dell'immigrazione indoeuropea (Evans, 1974, 99-130); vedi anche Friedrich, 1932; Treadwell, 1987; Dieterle, 2007. Tuttavia, le tradizioni relative alla fondazione dell'oracolo, sviluppate a partire dalla fine dell'epoca arcaica, pur avendo una consistenza storica, non possono essere rapportate con certezza all'antichità preellenica o micenea, cfr. Georgoudi, 1998, 335-340. Il dibattito sull'esistenza del santuario di Dodona, o di un santuario a Dodona, rimontante all'età del Bronzo è stato rilanciato di recente da Mylonopoulos, 2006, 198: l'ipotesi di Mylonopoulos, supportata dagli studi di Trümpy, è fondata principalmente proprio sulla storia del termine *naios* rinviante a un antecedente linguistico miceneo *na-wi-jo*.

<sup>11</sup> Sul ruolo svolto dagli uccelli, in generale, nel mondo greco, vedi Thompson D'Arcy, 1895, 132-133; Dietrich, 1974, 118-119 e 235-236; Pollard, 1977.

dal forte significato cromatico l'aquila è dunque associata all'uso del fuoco (fuoco celeste, fuoco di fulmine) di cui Zeus è sovrano.

In opposizione al carattere luminoso dell'aquila si situa dunque la colomba dal piumaggio scuro, appartenente alla sfera degli animali selvatici (Bodson, 1978, 101-103) che, però, posta sulla quercia sacra di Dodona quale segnale evidente dell'annuncio divino - *theion to epangello-menon* - stabilisce nel contesto specifico un preciso sistema di comunicazione tra umano e divino. Di conseguenza, pur situandosi al polo opposto dell'aquila, la colomba sembra reiterarne la specificità. Né va dimenticato che, in generale, la colomba assolve un ruolo di comunicazione funzionale all'esercizio della potenza del dio sia per quanto riguarda il nutrimento, laddove sin dall'epos eroico le „tremule colombe“ (πέλειαι τρήρωνες) hanno il privilegio di portare ambrosia a Zeus padre (*Odissea*, XII, 62-63; Ballabriga, 1986, 96-97), sia per quanto riguarda la facoltà di trasmissione oracolare, laddove si fanno portatrici del sapere e del volere immutabile di Zeus, completando così il ruolo dell'aquila (Gartziou-Tatti, 1990, 178-179). E non è neppure un caso che alle stesse *peleiai trerōnes* siano assimilate Iris, la messaggera degli dèi, e Ilizia, la dea dei parti, nell'atto di appressarsi come „tremule colombe“ al capezzale di Letò in procinto di partorire (*Inno omerico ad Apollo*, 109-114).

Esulando dal discorso più generale, vorrei però fare un'ulteriore osservazione sulla marca coloristica del nero che tanto rilievo assume nel *logos* erodoteo specificamente in relazione alla origine straniera della profetessa di Zeus. Se da un lato, infatti, l'elemento radicale *pel-* di *peleia* (TLG, s. v. πέλειαι, cfr. πελλός „dark-coloured“), collegato nei lessici tardi all'omografia radice *mel-*, col significato di „nero, fangoso, cinereo“ (Esichio s. v. πέλειαι = πελαιαί· μέλαιναί· περιστεραί; πελλόν· φαίον χρωμα, ἐμπερὲς τῷ πελιδνῷ) - da cui pure derivano i nomi di *Peleo* e di *Pelope* - fa tornare alla mente il colore livido delle „teste esanguì“ dei morti evocate in Omero (*Odissea*, XI, 29 e 49) o anche l'immagine di Ermes dal „volto impiastricciano di cenere nera“ chiamato dalle più oscure profondità delle case a spaventare i bambini (*Inno omerico ad Ermes*, 358: a proposito del dio che „simile alla notte nera giaceva nella culla“; Callimaco, *Inno a Diana*, 66-71), pure lo stesso colore livido, cinereo, della colomba selvatica di Dodona non può non evocare quel contraltare oscuro di Zeus che trova corrispondenza nell'oracolo libico di Ammone, fondato, nel racconto erodoteo, dall'altra colomba nera giunta presso l'oasi di Siwa, dov'era il culto consacrato al dio „che non può essere svelato“ (*De Iside et Osiride*, IX, 354C: τὸν ἑμὸν πέπλον οὐδεὶς θνητὸς ἀπεκάλυπεν), come ricorda ancora Plutarco a proposito dello Zeus Ammone degli Egiziani o Amon Râ, il lato

“sconosciuto” o “nascosto” del Sole, che appunto nel nome di Amon riscopre “l’ignoto intangibile del caos” (Scarpi, 1998, 49).<sup>12</sup>

Di un tale lato *oscuro, nascosto, abissale* di Zeus, la colomba nera di Dodona potrebbe forse ben incarnare, nella rappresentazione greca, l’immagine ipostatica,<sup>13</sup> funzionando in termini di complementarità speculari all’interno di un culto dedicato al “signore del cielo luminoso”.<sup>14</sup>

### **Il culto di Apollo a Delfi**

Spostandosi più a sud, nella regione della Focide, si trova l’altro celeberrimo oracolo dell’antichità, consacrato ad Apollo Pizio, nel cui nome vaticinava un’altra donna, detta Pizia, che prediceva il futuro invasato da un demone chiamato *Python*. Il termine *Pizia* deriva infatti dal toponimo *Pythó*, il solo attestato nei poemi omerici (*Iliade*, IX, 405; *Odissea*, VIII, 80) e in Esiodo (*Teogonia*, 499; fr. 60, 2 M.-W.) probabilmente legato ai culti ctoni precedenti l’insediamento del dio olimpico. Il principale mito di fondazione delfico vede Apollo uccidere il serpente oracolare Pitone posto a

<sup>12</sup> Il riferimento è al maschio-serpente di una delle otto coppie della Ogdoade di Ermopoli in cui si esprimevano gli elementi costitutivi del disordine cosmico. Nell’antico Egitto il simbolismo dei colori è molto evoluto ed è proprio dall’Oriente che questa sensibilità cromatica si amplifica e si tramanda, attraverso la Grecia e Roma, fino ad estendersi all’intero mondo occidentale. In particolare, va ricordato che gli Egizi indicavano col medesimo vocabolo il colore e l’essere. Per essi, la parola ‘colore’ significava ‘essere’, ‘essenza’. A riprova di ciò è stato rilevato come, a proposito delle divinità, quando si affermava di non conoscere il loro colore, si voleva esprimere l’imperscrutabilità del loro essere (cfr. Lürker, 1987). Il colore degli dèi era quindi sconosciuto perché la loro natura era insondabile: indicando la qualità della cosa designata, il colore consente di comprendere meglio la sua essenza.

<sup>13</sup> In merito al marcato simbolismo coloristico presente nel mito di Dodona va ricordato che il nero, nelle civiltà del Mediterraneo antico, oltre all’accezione negativa derivante dall’opposizione binaria dei colori primari (bianco/nero = luce/tenebra) ne possiede anche una positiva – decisamente interessante e funzionale al nostro discorso – che lo identifica come marcatore fenotipico del principio fecondante, dell’origine. Secondo un’interpretazione comune a molte cosmogonie, nei miti di formazione/fondazione dell’universo il nero rappresenta l’*indistinto primordiale*, presentandosi solitamente come il colore della *sintesi universale*: la vita dell’universo, come anche quella di ogni esistenza vegetale, animale, umana, ebbe origine dal nero; il nero del caos conteneva quindi una *potenzialità generatrice e feconda*. In quanto simbolo delle virtualità e delle potenzialità, il nero è un colore così complesso da racchiudere anche l’*intelligenza della costruzione*; in merito a questa particolare deriva simbolica del nero pure è stato evidenziato come l’oscurità sia per lo più percepita come il dominio del germe e il nero perciò identifichi il luogo delle germinazioni, degli inizi, degli occultamenti nella loro fase germinale precedente l’esplosione luminosa della nascita (Jung, 1967, 23).

<sup>14</sup> Cfr. Parke, 1967, 1-93 e 129-163; Rougemont, 1977; Fontenrose, 1978; Bruit, 1984, 339-367; Sfameni, 2002, 24-25.



guardia del tempio forse originariamente dedicato a una divinità femminile da identificare con Gaia – ancora menzionata in età tardo-arcaica nei versi d'esordio delle *Eumenidi* (1 ss.) di Eschilo come la “prima divinità oracolare” (πρωτόμαντις) di Delfi, o forse anche con Temi e Febe (citate dalla stessa fonte) e poi anche con Posidone<sup>15</sup>, a voler prestar fede al racconto eschileo in cui è la stessa Pizia a individuare una sorta di successione incruenta, forse proprio per distinguerla dalla versione violenta dell'instaurazione del potere mantico che vede Apollo uccidere il serpente e costruire il nuovo oracolo a se stesso intitolato con la carcassa dell'animale ucciso (cfr. Catenacci, 2001, 132 e 138).

Nelle fonti più antiche, come *l'Inno omerico ad Apollo* (vv. 355-374), è anche citato un serpente femmina, una *drakaina*, custode dell'oracolo. L'aspetto e gli attributi di questo serpente si confondono, forse volutamente, con quelli dell'Echidna, entità mostruosa “dal cuore violento” (κρατερόφρων), per metà “fanciulla dalle splendide guance” (νύμφη καλλιπάρης) e per metà “orribile serpe, terrifico ed enorme” (πέλωρος ὄφις δεινός τε μέγας), emergente dal caos primordiale e rimontante all'ibrida stirpe di Ceto e di Forci, che pure si sarebbe unita in amore con Tifeo o Tifone, ultimo figlio di Gaia e ultimo grande antagonista di Zeus nella lotta per il potere e la regalità olimpica (Esiodo, *Teogonia*, 270-336 e 820-868). Da qui, la lettura data da Kerényi (1951, 135-136) che suggeriva una sovrapposizione del mitema del racconto apollineo su un mitema precedente, concludendo:

[La dragonessa nemica] si è trasformata in un serpente apollineo e la Pizia, la sacerdotessa che vaticinava a Delfi, ne ha preso il nome. Molte raffigurazioni mostrano il serpente Pitone convivere pacificamente accanto ad Apollo, entrambi posti a guardia dell'*omphalos*.

Tornando al nostro discorso, nel mito delfico di Apollo la componente caotica, primordiale, abissale è fortemente presente, e non solo per gli attributi assunti dal mostruoso animale antagonista del dio nella lotta per la successione oracolare. La stessa etimologia del toponimo Pythó (che pure rimane sinonimo di Delfi, assunto tipicamente per designare tanto la località che i suoi abitanti, Defradas, 1954, 64-67) appare connessa, già nell'*Inno omerico ad Apollo* (vv. 372 ss.; cfr. Pausania, X, 6, 5), al “putrefarsi” (πύθω, πύθουμαι) dello spaventoso serpente: il luogo in cui sorgerà l'oracolo prende infatti il nome dalla carogna del mostro ucciso dal dio e lì

---

<sup>15</sup> Il riferimento a Temi, in particolare, è attestato dall'unica *kylix* attica a figure rosse raffigurante la Pizia proveniente da Vulci e attribuita al ceramografo Kodros, datata al 430 ca. a. C. Sui fenomeni di coabitazione culturale a Delfi, vedi Roux, 1976.

*imputridito* (v. 363: ἐνταυθοῖ νῦν πρόθευ) dalla sacra forza del sole cocente (vv. 371-374: ἱερὸν μένος Ἥλιου; cfr. Giuliani, 2001, 17),<sup>16</sup> dove proprio il termine *menos* evidenzia efficacemente la furiosa potenza del dio nel suo aspetto solare, un dio significativamente definito “violento oltre misura” (v. 67: λίην ἀτάσθαλος Ἀπόλλων).

Ancora, nello scontro tra Apollo e il serpente è a mio avviso possibile intravedere una sorta di rappresentazione allegorica dell’esperienza della nascita intesa come un tentativo di “liberazione” e di “uscita” del dio nascituro dal grembo materno.<sup>17</sup> Al nome di Delfi sembra infatti alludere la menzione della metamorfosi di Apollo in delfino e la sua epiclesi Delfinio (*Inno omerico ad Apollo*, 493 ss. e 508) di cui è interessante evidenziare la parentela con “utero” δελφός, cfr. Chantraine, 1968, s. v. Δελφοί). Nel momento in cui s’instaura l’oracolo apollineo Pythò assume il nome di Delphoi: una tale evoluzione nella denominazione toponimica si collegherebbe bene all’immagine di Apollo che lotta col mostruoso serpente / utero per “venire alla luce” e perciò detto *Delphinios*. Delphoi (= “utero”) diventa, dunque, il luogo di culto oracolare di Apollo *Delphinios* (= “uterino”).

Se si ammette una tale ipotesi, si potrebbe ricostruire per l’oracolo di Apollo a Delfi una cornice simbolica in cui l’animale-simbolo del culto (il serpente) ‘funziona’ come immagine materna in forma complementare e speculare a quella dell’animale-simbolo che a Dodona reitera gli attributi funzionali di una certa rappresentazione di Zeus come dio padre (l’aquila) reindirizzandone, per così dire, la specificità dal lato più oscuro e insondabile del femminile (la colomba). Ciò consentirebbe di rintracciare nell’allegoresi teriomorfica dei due culti una marcata analogia formale prima ancora che funzionale: di fatto, le corrispondenze tra i due oracoli di Dodona e di Delfi non si limitano alle analogie della rappresentazione simbolica emergenti dalla lettura allegorica dei rispettivi miti di fondazione, ma investono anche il piano più strettamente ritualistico e culturale.

Innanzitutto, in analogia con Dodona, anche il culto apollineo di Delfi tradisce il profondo e radicato legame col territorio, come dimostra il

<sup>16</sup> Altre etimologie chiamano in causa il verbo „interrogare” (πυνθάνομαι), confacente a un sito oracolare (Strabone, IX, 3, 5).

<sup>17</sup> Per l’immagine del serpente-madre basti pensare ai versi (246-249) delle *Coefore* di Eschilo dove, a proposito di Oreste, è il riferimento alla maternità del serpente (la δεινὴ ἔχιδνα con cui è identificata Clitemnestra) significativamente posta in relazione con la paternità dell’aquila (l’αἰετὸς πατήρ, con cui è identificato Agamennone). Per uno studio specifico sulle metafore animali utilizzate nell’*Oresteia* vedi Franco, 2008, 73-94.

nesso etimologico tra il toponimo *Pythó* e l'epiteto Pythos assunto da Apollo, così come nel culto epirota Zeus era venerato anche in qualità di Naios, l'"abitatore", secondo l'epiteto attestato soprattutto sulle iscrizioni; la forza del legame tra il dio e il luogo in cui si impianta il culto oracolare è ancora più significativa se posta in relazione con l'immagine di un dio 'semovente' venuto 'da fuori' (l'Egitto, nel caso dello Zeus Dodoneo, o la Licia, tradizionalmente considerata il luogo di provenienza di Apollo, il Λουκιγενής<sup>18</sup>) o comunque da un altrove, sia pure interno al mondo greco (Delo, nel caso dell'Apollo Delfico), un dio alloctono, dunque, eppure (fatto di per sé già straordinario) identificato a tal punto col luogo in cui viene ad 'abitare' da conferire una specifica identità al luogo stesso, un'identità accolta e riconosciuta a livello panellenico, un'identità che si afferma proprio attraverso l'alterità simboleggiata dalla provenienza da un territorio esterno.<sup>19</sup> Dire che l'oracolo di Dodona è stato fondato da una schiava egiziana (dove il sesso, l'origine e la condizione sociale rappresentano di fatto tre modalità di espressione topiche, analoghe e complementari, del medesimo concetto di 'alterità'), così come dire che l'oracolo di Delfi è stato 'colonizzato' dal dio proveniente da Delo, sembrerebbe una ripetizione, a livello narrativo, dell'unico elemento saliente che accomuna le due storie consistente nella distinzione cruciale tra un *prima* e un *dopo*, una distinzione che presuppone un *passaggio* nell'atto di fondazione oracolare che si completa con l'acquisizione di un linguaggio 'comprensibile' ai Greci, da parte della sacerdotessa straniera di Zeus - o, in via metaforica, con l'acquisizione di un linguaggio 'umano' da parte della colomba / simbolo divino - e con la vittoria sul terribile avversario animale da parte di Apollo.<sup>20</sup>

In secondo luogo, entrambi i culti di Dodona e di Delfi sembrano evolversi o innestarsi su antichi culti ctonii preesistenti (verosimilmente connessi a una potenza divina femminile o, forse potremmo dire, all'aspetto femminile della potenza divina), dove anche per Delfi, come per Dodona, è stata avanzata l'ipotesi (accettata da molti studiosi, seppur

---

<sup>18</sup> Omero, *Iliade*, IV, 101 e 119.

<sup>19</sup> Cfr. Calame, 1987, 156-159: implicita nel concetto dell'origine barbara di un eroe fondatore, di una città ed anche, aggiungeremmo, di un culto (che è il nostro caso) è l'idea di 'alterità' come equivalente semantico di 'autoctonia' (*ibidem*, 158: "Oscillating between autochthony and its opposite, territorial exteriority, [...] embodies in any case the otherness that will allow the assertion of identity.").

<sup>20</sup> Cfr. Buxton, 1994, 209-212: molti racconti di fondazione contengono il motivo della vittoria su un forte avversario animale.

non unanimamente condivisa)<sup>21</sup> di un'evoluzione del culto per stadi eterogenei, in gran parte anche assai remoti, progressivamente assorbiti e rifiuti nel culto oracolare di epoca storica, un'evoluzione di cui – nella nostra lettura – il mito narra la vicenda in termini di *transizione* o *trasformazione* – e non (nemmeno nel caso di Delfi) in termini di opposizione e superamento (coincidente con un atto di prevaricazione e assoggettamento) – da una natura a un'altra del dio stesso, titolare del culto.

In terzo luogo, entrambi gli oracoli prevedono, accanto alla presenza di un collegio sacerdotale maschile – dove ai *Selloi* di Dodona corrisponderebbero i cinque membri del collegio delfico degli *Hosioi* –, un gruppo di tre sacerdotesse/ profetesse che a Delfi (come a Dodona) nel periodo di maggior popolarità del santuario, avrebbero svolto contemporaneamente il ruolo di Pizia (Plutarco, *De defectu oraculorum*, 414b).<sup>22</sup> Ma ovviamente il

<sup>21</sup> Cfr. Sourvinou-Inwood, 1987, 226-227: "This myth is structured by, and expresses, the perception that at Delphi the chthonic, dangerous and disorderly aspects of the cosmos have been defeated by, and subordinated to, the celestial guide and lawgiver. Apollo's oracle has tamed the darker side of the cosmos – both at the theological (Gaia's defeat) and at the human level: it gives men divine guidance through which they can cope with the dark side of the cosmos." Contro la teoria della *riflessività* del mito (secondo l'approccio – adottato da Martin Nilsson o da Moses Finley, ad esempio – che vede nel racconto mitico il *riflesso* di una effettiva realtà storica) la studiosa ha messo in dubbio l'ipotesi della precedente occupazione dell'oracolo delfico da parte di Gaia e/o Temi considerando l'elemento narrativo della presunta precedenza di Gaia/Temi su Apollo come una 'costruzione' che ha la funzione di una affermazione simbolica: in base a questa teoria, il mito è strutturato da, ed esprime, la percezione che a Delfi gli elementi ctoni, pericolosi e disordinati dell'universo sono stati sconfitti da e assoggettati al legislatore e guida celeste. È evidente che la lettura di Sourvinou-Inwood si discosta dalla nostra nella misura in cui più che di sconfitta e assoggettamento preferiamo parlare di un *mutamento*, di una *transizione di stato* nella natura stessa del dio (dal suo intrinseco stadio femminile/materno – ctonio, pericoloso e disordinato senza dubbio – allo stadio maschile/paterno, che è quello che porterà all'identificazione del *Loxias* di Delfi, profeta del padre, come guida e legislatore celeste).

<sup>22</sup> In chiave storico-comparativa è interessante notare che anche nella realtà romana, per quanto riguarda la profetessa ispirata che la tradizione mitica rimontante all'*Eneide* virgiliana identifica con la Sibilla cumana (che farà da guida ad Enea nel suo viaggio oltremondano) – una tra le tante Sibille che popolano il mondo antico e che Varrone (*apud* Lattanzio, *Le istituzioni divine*, I, 6) conta in numero di dieci, menzionando tra queste anche quella delfica, ovvero la Pizia – laddove, sul piano culturale, ne è ridimensionato il ruolo effettivo (svolto nel mito, ma culturalmente inaccettabile nella società romana dove la divinazione ispirata non era prevista, ma anzi respinta), è sostituita da un „collegio sacerdotale incaricato di indicare i rimedi sacrali atti a risolvere ritualmente situazioni di grave crisi“, cfr. Saggiaro, 1996, 488-489: „Nel momento in cui si interrompe la sua azione nel tempo del mito virgiliano con la chiusura

dato per noi più rilevante è che a Delfi, come a Dodona, ad assumere la denominazione animale di „pitonesse“, o di „colombe“, fossero appunto le donne (e non gli uomini) e che fossero le stesse donne (e non gli uomini) a praticare la mantica ispirata, motivo per cui sarebbero state definite *promanteis* (= *prophetai*, cfr. Erodoto, VI, 66; VII, 111 e 141: in riferimento alla Pizia Periallo, ἡ πρόμαντις).

### **Linguaggio divino, corpo femminile, simbolo animale nella costruzione del ‘sacro’**

Anche a Delfi, dunque, il linguaggio divino – “arcaico” e non decifrabile razionalmente (Platone, *Sofista*, 263e) – è trasformato in linguaggio umano dall’organo fonatorio della *prophetis* che, confinata nello spazio del santuario, invasa dallo *pneuma*, dal “soffio” di Apollo, emette il *logos*, il verbo, la parola articolata del dio (Chirassi, 2008, 281), detto non a caso *Loxias*, “oscuro” o “obliquo profeta del padre” (Eschilo, *Eumenidi* 19), che nello scenario mistico della Focide, parlando per bocca di donna, rivela agli uomini l’immutabile volere di Zeus (*Inno omerico ad Apollo*, 132) attraverso una sorta di “concepimento auricolare”<sup>23</sup> che dalle orecchie della profetessa ispirata, passando attraverso la bocca, si diffonde agli astanti.

---

del libro sesto [...] la Sibylla è già orientata in questa direzione [...] nella realtà non agirà più in prima persona, bensì al suo posto si troveranno i *libri* a lei attribuiti. Una tale costruzione per gradi dell’azione del personaggio può essere letta in due direzioni: osservando come a seconda della distanza dal punto di arrivo – cioè la storia a cui si vuole dare un fondamento sacrale – la funzione oracolare risulti più o meno caotica, si può notare che ad una maggiore distanza corrisponde il massimo grado di irrazionalità e caoticità. Dalla storia e dalle istituzioni il caos e il *furor* dovranno essere esclusi per far posto ad un composto ordine razionale.” Dell’analisi proposta da Saggiore per la tradizione romana ci sembra che soprattutto l’ultima affermazione possa valere perfettamente anche per le realtà panelleniche di Dodona e di Delfi, dove il principio caotico, oscuro, abissale dell’oracolo (ancora evocato a livello mitico nel tempo di fondazione) è, per così dire, domato e ricomposto, in uno stadio successivo (cioè all’ultimo livello, l’unico ‘vero’, visibile e concreto, rappresentato dalla realtà), nel culto celeste dello Zeus dodoneo e nel culto solare di Febo Apollo, il dio „luminoso” di Delfi.

<sup>23</sup> È interessante notare, in questo contesto, che del „concepimento auricolare” esistono antecedenti magici egizi, cfr. Vernus, 2009, 883. Il dio solare Ra si incarna nel sovrano regnante per generare figli che regneranno sull’Egitto. La discendenza dei sovrani dal dio sole Ra è perfino codificata nel protocollo regale con il titolo di sa-Ra, „figlio di Ra”. Nelle teogamie successive, rappresentate nei templi della XVIII dinastia e nei mammisi („luoghi del parto”) greco-romani, è il dio Amon-Ra che genera i sovrani: in questi periodi è il dio Amon che predomina nel pantheon egizio, ma l’antico ruolo del dio Ra continua a manifestarsi e Amon viene di conseguenza solarizzato. Sulle teogamie e soprattutto sui mammisi si veda Daumas, 1958.

Come infatti – per citare Aristotele (*De generazione animalium*, 741b, 6) – „il maschio conduce a compimento il processo generativo perché apporta l’anima percettiva (αἰσθητικὴ ψυχὴ) o direttamente o tramite liquido seminale“ – cioè attraverso lo sperma (γονί), che „dopo aver veicolato la propria *dynamis* vitale si volatilizza“ (πνευματοῦται) trasformandosi in *pneuma* (737a, 11) –, così il dio s’impadronisce del corpo della Pizia insufflandole il proprio *pneuma*, e con esso il furore profetico, che sarà poi ‘partorito’ attraverso la bocca della Pizia sotto forma di *logos* (Crippa, 1998, 161-163): follia e momentanea perdita di coscienza sono peraltro gli stessi effetti che il dio produce quando penetra la mente del *mantis*, effetti che la lingua greca traduce con la forma verbale *mainomai* pure etimologicamente connessa a *menoīnai* usato nell’*Inno omerico ad Apollo* (v. 116: μενοίνησεν τεκέσθαι) per indicare la smania, il desiderio incontrollabile di partorire provati da Letò un attimo prima di dare alla luce Apollo, come se i dolori lancinanti del parto causassero nella partoriente il medesimo effetto di alterazione, straniamento e incoscienza provati nell’esperienza della mantica ispirata.

L’analogia tra parto ed enunciazione del *logos* (motivo speculativo ben noto, peraltro, alla riflessione platonica: Sissa, 1990, 58-63) – con la conseguente concatenazione parto/Apollo/ oracolo/*logos* – poggia non solo sull’evidenza del fatto che, nel campo della mantica come in quello della nascita, l’opposizione visibile/invisibile è ugualmente significativa, ma anche sull’osservazione che ambedue le esperienze della nascita e della rivelazione profetica presuppongono, accanto a un analogo processo di incubazione (e gestazione), un analogo passaggio (*poros* = apertura del collo dell’utero) dall’oscurità (del grembo materno) alla luce tale da consentire all’oscuro/invisibile di manifestarsi (Barbieri, 2002, 58 e note 25, 26). Così, per lo stesso termine μάντις – che pure deriverebbe dalla medesima radice i. e. \**men* da cui si generano le coppie di termini μένος e μενοινάω, μανία e μανιομαί (Chantraine, 1968, s. v. μάντις) – è stata avanzata l’ipotesi di una possibile derivazione dalla radice i. e. \**ma* da cui derivano anche i termini μάϊα e μαεία (Casevitz, 1992, 1-18), avvalorando sul piano etimologico la tesi del rapporto tra divinazione ed esperienza del parto.

Nell’immaginario greco, peraltro, la donna è concepita come un essere freddo: essere fredda comporta essere senza forma (da non considerare in senso necessariamente negativo) e ciò implica la possibilità di essere plasmata. Da qui, probabilmente, deriva la consuetudine che fossero soprattutto indovine, e non indovini, in estasi a comunicare la volontà degli dèi: se l’estasi rituale della mantica ispirata appariva forse più solenne (Platone, *Fedro*, 244c: τελεώτερον καὶ ἐντιμότερον, „più perfetta e ve-

nerabile”) e dunque più adatta agli oracoli rispetto alle interpretazioni puramente tecniche della mantica deduttiva (“condotta da persone che sono completamente in senno [...] attraverso il ragionamento e l’intelligenza”), pure la stessa estasi, vista come esperienza passiva di plagio e possessione – similmente intesi come espressione della violenza del dio, evidenziata anche sul piano ritualistico- sacrificale se si pensa a Delfi come al “mattatoio” della Grecia – doveva essere considerata più conveniente a una donna che a un uomo (Bremmer, 1996, 247-248).<sup>24</sup>

A ciò va aggiunta un’altra considerazione. Nel pensiero greco (cominciando da quello più arcaico) lo stesso *logos* – specialmente nella declinazione plurale *Logoi* – è la parola seduttiva, contorta, ingannatrice in cui eccellono le donne. Tanto in Esiodo che in Omero, infatti, i *logoi* coprono un campo semantico affine: sono le parole tendenzialmente considerate dalla morale convenzionale irresponsabili, femminee o di natura infantile.<sup>25</sup> Ora, ciò che interessa sottolineare è che ugualmente aggirante e ambivalente, in quanto parola di persuasione (*peitho*), è la stessa parola del dio, che non risponde a interrogazioni, non prende l’iniziativa, non è quasi mai ingiuntiva e soprattutto non è chiara: il *segno mantico* del dio – che non dice né nasconde ma „indica” (*semainei*) secondo il celebre motto eracliteo<sup>26</sup> – è di fatto *parola enigmatica*, organizzata in un

<sup>24</sup> Nascere femmina è una forma di mostruosità (Aristotele, *De generatione animalium*, 767b, 8). Privo di calore e di movimento, l’oggetto sessuale femminile passa dall’essere un *kalon kakon*, un “bel male” insidioso in quanto seducente (Esiodo, *Teogonia* 585), un *teras*, un “mostro” nel senso di “prodigio”, diffuso e necessario (Aristotele, *De anima*, 415a, 26 ss.).

<sup>25</sup> Il *logos* in tal senso è ben diverso dalla parola di potere che non ammette repliche, ovvero il *mythos*, al singolare, che è la parola pronunciata all’in piedi, in pubblico, da una posizione di comando. In Esiodo il termine *logos* compare cinque volte (*Teogonia*, 229, 890; *Opere e giorni*, 78, 106, 789), una sola volta al singolare a proposito del racconto favoloso dell’età dell’oro (*Opere*, 106), in un’accezione per noi meglio ricoperta dal termine ‘mito’; in tutte le altre occorrenze il termine *logos*, modificato dall’aggettivo *haimylos*, “seduttivo”, o collegato a *pseudea*, “menzogne”, indica la parola usata per ingannare o sedurre, cfr. Lincoln, 1999, 5-8 e 11 (per la tabella comparativa sugli usi di *logos* in Omero e in Esiodo). Nel discorso cosmogonico esiodico, i *Logoi* sono figli di Eris: insieme a *Neikea*, *Pseudea*, *Amphillogiai* (*Teogonia*, 229) rappresentano le forme verbali del conflitto simmetricamente contrapposte alle forme di lotta fisica espresse da *Hysminai*, *Makai*, *Phonoi*, *Androktasiai* (*Teogonia*, 228), sono cioè forme di lotta in cui prevalgono le donne, dove si preferisce la persuasione (*peitho*) alla forza (*kratos* o *bia*) e ci si diletta di parole piuttosto che di azioni (*erga*), cfr. Scalera McClintock, 2006, 33, nota 31.

<sup>26</sup> Eraclito, fr. 93 D.-K. (*apud* Plutarco, *De Pythiae oraculis*, 404C). Sul dio che parla per enigmi vedi anche Platone, *Apologia di Socrate*, 21b. Cfr. Stroumsa, 1996, 21-22.

discorso che rivela a un tempo l'ambiguità fatale dell'espressione profetica e della personalità apollinea, utilizzando tutte le strategie della comunicazione e i trucchi della retorica<sup>27</sup> per sfidare l'abilità interpretativa dell'interrogante (Chirassi, 2008, 281).

Nella prospettiva di un qualcosa che non è immediatamente comprensibile si situa anche il senso di *hieros*, termine centrale della lingua greca per definire il "sacro", sovente menzionato in relazione alla divinazione nel binomio *ta hiera kai ta hosia chremata*,<sup>28</sup> intendendo con tale formula un insieme che richiede comportamenti limitati da parametri di riservatezza e astensione (da cui le norme di castità e segretezza cui è vincolata l'azione e la persona stessa dell'operatrice del sacro).

Il rispetto di tali parametri è assolutamente necessario in situazioni inerenti a ciò che è ritenuto degno di particolare attenzione, *separato* (Moulinier, 1952, 291), cioè "sacro" nel senso specifico di *messo da parte*, e perciò evidenziato come assolutamente "diverso" (Chirassi, 2008, 284). Nei casi appena discussi questo qualcosa *parla, comunica* agli uomini con *corpo e voce di donna fatta animale*, giacché, come la donna si rivela essere ottimo ricettacolo per il divino, per la sua natura passiva di contenitore inerte specificamente idoneo ad essere *insufflato* direttamente dal dio,<sup>29</sup> così l'animale bene si presta a farsene ipostasi, *personificando* l'essenza stessa del dio nel suo aspetto più oscuro, ctonio o anche caotico, non solo

<sup>27</sup> Metafore e metonimie, omonimie e paronomasie, anfibolie, figure etimologiche, manipolazioni paralogiche. Per lo specifico della comunicazione divino-umano a Delfi vedi anche Chirassi, 2006, 111-126. Solo la giusta interpretazione della *parola enigmatica* del dio potrà risolverne il senso. La competenza richiesta è dunque semiologica. Chi risolve è l'abile interprete che deve essere perciò anche buon semiologo (Manetti, 1987).

<sup>28</sup> Si ricordi per inciso che Apollo era considerato il dio che sapeva discernere il puro dall'impuro (Plutarco, *Aetia Romana et Graeca*, 292d; *De Iside et Osiride*, 365a).

<sup>29</sup> Concezione biologica rimontante ad Aristotele, che però a sua volta riassume opinioni scientifiche precedenti, dove è ripresa l'immagine dell'utero materno funzionante come un "fornetto" (*De generatione animalium*, 727b, 12 ss. e 739b, 4 ss.) cioè come freddo contenitore inerte cui il caldo sperma paterno dà vita e forma, forza e movimento (*De generatione animalium*, 729b, 5: δὐναμις e κίνησις), attivandone la funzione nutritiva. La stessa concezione trova espressione nel Trattato ippocratico su *La natura del bambino* (XII, 325) e nelle *Eumenidi* di Eschilo (vv. 658-661): "Non è la madre generatrice di colui che si dice da essa generato, del figlio, bensì è la nutrice del feto appena in lei inseminato. Generatore è chi getta il seme; la madre è come ospite (ξένη) ad ospite, che accoglie e custodisce (εἰσοθέω) il germoglio". Nella *Metafisica* aristotelica (1044a, 34) è esplicitamente detto: "Alla domanda circa la *causa materiale* (τίς αἰτία ὡς ὕλη) dell'uomo si risponderà che è il mestruo (τὸ καταμήνιον); a quella circa la *causa motrice* (τί ὡς κινουόν) si risponderà che è il seme (τὸ σπέρμα = γονή > γένεσις, γενέσθαι)". Cfr. Sissa, 1983, 103-105.



inteso nel senso di pre-cosmico o pre-attuale, ma anche percepito come *potenzialità generatrice e feconda*,<sup>30</sup> situato a un livello arcaico o a-razionale (colomba nera/Amon = serpente/Echidna) e come tale decisamente orientato, ancora una volta, dalla parte del femminile.

In altri termini, donna e animale, per la loro specifica funzione di *interpres (intermediaria)*, da un lato, e immagine ipostatica, dall'altro, assolvono un ruolo centrale nel processo di costruzione e rappresentazione dell'alterità intesa come dimensione di *contatto col* o di *manifestazione del divino*. In tale processo appare particolarmente evidente lo stretto legame, instaurato per designazione nominale (che a mio avviso rappresenta il grado più alto di identificazione), tra il femminile e l'animale intesi come 'strumenti' di *mediazione e comunicazione* tra l'uomo e il dio, in quanto percepiti entrambi come elementi portatori del principio di estraneità - di *separatizza*<sup>31</sup> - che è qualità consustanziale all'idea stessa del divino.

Nei contesti specifici di Dodona e di Delfi la stessa idea del divino appare di fatto fortemente squilibrata dalla parte del femminile nel farsi plurale e indifferenziato delle operatrici del sacro rispettivamente distinte in gruppi collettivi di tre,<sup>32</sup> così come appare altrettanto chiaramente squilibrata dalla parte dell'animale nel farsi totalmente altro delle stesse operatrici, strettamente qualificate dalle denominazioni culturali assunte nell'adempimento della loro funzione mantica. Facendosi rispettivamente *colombe* e *pitonesse*, le sacerdotesse di Dodona e di Delfi assolvono finalmente il ruolo di *medium* dell'immutabile volere del dio poiché, se come donne e *promanteis*<sup>33</sup> possiedono la capacità di accogliere, incubare, lasciarsi fecondare dal soffio divino per poi darlo alla luce (= rivelarlo in

<sup>30</sup> Sulle proprietà intrinseche del principio oscuro (nero = caos) vedi *supra*, nota 13.

<sup>31</sup> Sulla separatizza ambigua e irrisolta del "genere delle donne", di tradizione esiodea e simonidea, e della natura femminile dei testi medici, già interrogata da Platone nel *Politico* (1260b, 13 ss.), cfr. Sissa, 1983, 83-85. Da questo punto di vista il mondo delle bestie e quello delle donne si mostrano e si discriminano con un corpo diverso nella forma e nelle funzioni (rispetto a quello dell'*anthrōpos*).

<sup>32</sup> La stessa potenza divina può essere considerata nella sua unità al singolare o anche nella molteplicità dei suoi aspetti al plurale, ma in realtà i gruppi collettivi (tanto divini quanto umani, aggiungerei) "sono squilibrati dalla parte del femminile con una preponderanza che esclude la casualità": a proposito delle divinità 'molteplici' (concepiti sul modello dei cori che vivono all'unisono come Ore, Cariti, Moire o delle collettività dispiegate come insiemi infiniti la cui identità è percepita simultaneamente sul piano dell'uno e del molteplice, vedi gruppo delle Oceanine) "si è parlato del gusto dei Greci per i personaggi plurali, ma non si è abbastanza sottolineata l'evidente ricorrenza di questi esseri collettivi dalla parte del femminile" (Loraux, 1990, 46), cfr. Scalera McClintock, 2006, 33-34 e note 34-35.

<sup>33</sup> TLG, s. v. πᾶντις: "diviner" (seer, prophet).

forma di *logos*) pure, in qualità di animali e *prophetai*,<sup>34</sup> parlano del dio lo stesso linguaggio arcaico, misterioso, insondabile, oscuro, straniero, altro: un linguaggio facilmente accostabile tanto al canto di uccelli<sup>35</sup> che allo stormire di fronde o alla voce di donna (barbara), un linguaggio non storico, perciò essenzialmente distinto dal linguaggio umano, un linguaggio originario che, come tutte le *archai*, è immediato (ἄμεσος), non mediabile e di conseguenza non deducibile, non legittimabile razionalmente; un linguaggio che come tale rivela il suo carattere fondamentalmente noetico (legato cioè a un'intuizione intellettuale, data dal *nous*) – indicativo e non dimostrativo – non razionale, non spiegabile, essenzialmente abissale.

Inteso come *arché*, il linguaggio divino è affermazione originaria, arcaica, che avviene in sé e per sé, per necessità (vedi osservazioni aristoteliche a proposito della ἀρχὴ ἐπιστήμης, in *Analytica Posteriora* 72b, 18ss.), imponendosi non in funzione di una dimostrazione, di un processo razionale, ma in virtù di un'esperienza passionale. Alla riflessione aristotelica e prima ancora platonica sulla lingua arcaica non deduttiva – sostanzialmente differente da quella dialogica, deduttiva – si riferiranno anche Agostino (*De Trinitate*, XV, 10, 19) e Tommaso d'Aquino (*De Veritate*, q. IV, a. I, corp.) per indicare, appunto, il linguaggio veramente arcaico, identificato con quello divino, che non è percepibile mediante ragione: Tommaso, in particolare, distinguerà radicalmente tra il *verbum exterius expressus* (*quod dicitur verbum vocis*), il *verbum interius* (*quod habet imagine vocis*) e il *verbum cordis* (*omnino remotum a materialitate et omni defectu*).

A conti fatti non stupisce che questo linguaggio originario, questa necessità abissale, misteriosa, *patita* (non ottenibile per deduzione logica ma solo passibile di essere *sofferta* come indicazione), in ambito greco trovi il proprio precipuo veicolo di estrinsecazione nel corpo femminile, preservando la propria fondamentale indimostrabilità (ἀναπόδεικτος) e palesandosi come una verità, una sapienza, tendente a (s)velarsi sotto forma di oracolo, lo stesso oracolo che tipicamente “occhieggia da dietro i veli”<sup>36</sup> proprio come una giovane donna in procinto di sposarsi e dunque

<sup>34</sup> TLG, s. v. προφήτης: „one who speaks for a god and interprets his will” (interpreter, expounder of the utterances of the μάντις).

<sup>35</sup> Cfr. Bettini, 2008, 163 e *passim*.

<sup>36</sup> Eschilo, *Agamennone*, 1178-1181: ὁ χρησμός [...] ἐκ καλομμάτων ἔσται δεδορκῶς νεογῶμου νόμφης δίκην. La stessa Pizia è raffigurata col capo velato nell'unica immagine attestata per la sacerdotessa di Delfi su *kylix* attica a figure rosse di Kodros (440-430 a. C.) in cui è il ritratto di Egeo, mitico re di Atene, che consulta la Pizia, assisa sul bacile

di essere deflorata/svelata ossia privata del 'velo' virginale (= rottura dell'imene)/ingravidata.

In conclusione. Nel processo di simbolizzazione emergente dai contesti analizzati appare evidente un certo tipo di percezione e costruzione dell'alterità radicale di un dio enigmatico e impenetrabile (Euripide, *Elena*, 711-712: ὁ θεὸς ὡς ἔφω τι ποικίλον καὶ δυστέκμαρτον) che come *logos* e *verbum*, parola e linguaggio, trova nel corpo di donna uno strumento efficace di 'espressione'<sup>37</sup> e di cui, nella sua arcaicità originaria, la colomba e il serpente incarnano due aspetti specifici, due qualità sostanziali, che troveranno perfetta corrispondenza nel testo biblico, in quelle stesse metafore animali – reindirizzate in senso morale – utilizzate per indicare l'oscura 'sapienza' che è astuzia e prudenza (il serpente: φρόνιμος) e l'incontaminata 'purezza' (la colomba: ἀκέραιος)<sup>38</sup> del dio, concorrendo in ultima analisi a delinearne la peculiare natura *separata* e *incomunicabile*.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI:

- > Ballabriga A., *Le Soleil et le Tartare*, Paris 1986.
- > Barbieri S., Letò: il potere del parto, in: Marino S., Montepaone C., Tortorelli Ghidini M. (eds.), *Il potere invisibile, Figure del femminile tra mito e storia*, Napoli 2002, 55-61.

---

del tripode. Un'iscrizione la identifica anche come Temi (vedi *supra*, nota 15). Cfr. Gerhard, 1846.

<sup>37</sup> Cfr. Breton Connelly, 2007: sul sacerdozio femminile in Grecia e in particolare sulla figura della Pizia: "Since the Pythia gave voice to Apollo, she was a medium who may have been thought to have acquired Apollo's wisdom" (Miles, 2009, 139).

<sup>38</sup> In Matteo, 10, 16 è il celebre versetto: "Ecco, ora io vi mando come pecore in mezzo ai lupi. Siate prudenti (*phronimoi*) come serpenti e puri (*akeraioi*) come colombe" (Ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς πρόβατα ἐν μέσῳ λύκων· γίνεσθε οὖν φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις καὶ ἀκέραιοι ὡς αἱ περιστεραὶ). Si tratta di un detto proverbiale, riportato in Shir Hashirim Rabba, fol. 16: "Il santo benedetto Dio disse agli Israeliti: Dovrete essere verso di me cauti come colombe, ma, verso i Gentili, astuti come serpenti". Qualità peculiare del serpente è la prudenza, intesa come astuzia (*Genesi*, 3, 1; 2 *Corinzi*, 11, 3). È interessante notare che il termine ebraico saw-kal' כָּלָה assume lo stesso significato di agire con prudenza, ma anche essere perspicaci, saggi. Quindi sakhàl è reso "avere perspicacia" (*Salmi*, 14, 2); "agire con discrezione" (*Proverbi*, 10, 19); "agire con prudenza" (1 *Samuele*, 18, 5); "avere successo" (*Proverbi*, 17, 8); "far mostrare perspicacia" (*Proverbi*, 16, 23). Il sostantivo sèkhel è tradotto "perspicacia" (*Salmi*, 111, 10) e "discrezione" (1 *Samuele*, 25, 3), intesa come capacità di discernimento, di giudizio. Sullo stesso piano della saggezza si situa la colomba nel momento in cui è presentata come personificazione dello Spirito Santo, in quanto manifestazione della provvidenza divina (intesa come *provida* nel senso latino di *pro-video*, "prevedere", da cui pure deriva il significato di "provvedere, curare", ma anche "essere prudente, astuto, sagace, cauto").

- › Bettini M., *Voci. Antropologia sonora del mondo antico*, Torino 2008.
- › Bodson L., *'ΕΠΑ ΖΩΙΑ, Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Brussels 1978.
- › Bremmer J. N., *Modi di comunicazione con il divino: la preghiera, la divinazione e il sacrificio nella civiltà greca*, in: Settis S., ed. *I Greci. Storia Cultura Arte Società 1. Noi e i Greci*, Torino 1996, 239-283.
- › Breton Connelly J., *Portrait of a Priestess: Women and Ritual in Ancient Greece*, Princeton 2007.
- › Bruit L., *Sacrifices à Delphes. Sur deux figures d'Apollon*, RHR, CCI 4, 1984, 339-367.
- › Burkert W., *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart-Berlin-Köln 1977; trad. it. *La religione greca di epoca arcaica e classica*, a cura di G. Arrigoni, Milano 2003.
- › Buxton R., *Imaginary Greece: The Contexts of Mythology*, Cambridge 1994; trad. it. *La Grecia dell'immaginario. I contesti della mitologia*, Firenze 1997.
- › Calame C., *Spartan Genealogies: The Mythological Representation of a Spatial Organization*, in: Bremmer J. N., ed. *Interpretations of Greek Mythology*, London 1987, 153-186.
- › Casevitz M., *Mantis: le vrai sens*, REG 105, 1982, 1-18.
- › Catenacci C., *L'oracolo di Delfi e le tradizioni oracolari nella Grecia arcaica e classica. Formazione, prassi, teologia*, in: Vetta M., ed. *La civiltà dei Greci. Forme, luoghi, contesti*, Roma 2001, 131-183.
- › Chantraine P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque I*, Paris 1968.
- › Chirassi Colombo I., *Tra nomoi e Nomos. Oscillazioni di etica mediterranea*, in: Faraguna M., Vedaldi V. (eds.), *Dynasthai didaskein. Studi in onore di Filippo Càssola*, Trieste 2006, 111-126.
- › Chirassi Colombo I., *Mythos/Nomos (il Racconto e la Legge)*, in: Pisi P., Scarcia Amoretti B. (eds.), *Religione e Politica: mito autorità diritto*, Roma 2008, 278-304.
- › Crippa S., *La voce e la visione. il linguaggio oracolare femminile nella letteratura antica*, in: Chirassi Colombo I., Seppilli T. (eds.), *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, storia, tradizione*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Macerata-Norcia, 20-24 settembre 1994), Pisa-Roma 1998, 159-189.
- › Dakaris, S. I., "Ἐπιτύμβιος στήλη (ἡ περὶ δροσολατρείας)". *Χαριστήριον εἰς Α. Κ. Ὀρλάνδου, Δ'*. Athènes 1967-1968, 386-405.
- › Dakaris S. I., "Ὠκύπερα". *Ἡπειρωτικὰ Χρονικά*, 22, 1980, 27-34.
- › Daumas F., *Les mammisis des temples égyptiens*, Paris 1958.
- › Defradas J., *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris 1954.
- › Dieterle M., *Dodona. Religionsgeschichtliche und historische Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung des Zeus-Heiligtums*, Zurich and New York 2007.
- › Dietrich B. C., *The Origins of Greek Religion*, Berlin 1974.
- › Dietrich B. C., *Oracles and Divine Inspiration*, Kernos 3, 1990, 157-174.
- › Evans D., *Dodon, Dodola et Daedala*, in: Larson G. I., ed. *Myth in Indo-European Antiquity*, Berkeley and Los Angeles 1974, 99-130.

- › Fontenrose J., *The Delphic Oracle: Its Responses and Operations*, Berkeley 1978.
- › Franco C., Questioni di genere e metafore animali nella letteratura greca, *Annali online dell'Università di Ferrara Lettere*, III/1, 2008, 73-94.
- › Friedrich J., *Dodoniaca*, Freiburg 1932.
- › Gartziou-Tatti A., *L'oracle de Dodone. Mite et rituel*, *Kernos* 3, 1990, 175-184.
- › Georgoudi S., *Les porte-parole des dieux: réflexion sur le personnel des oracles grecs*, in: Chirassi Colombo I., Seppilli T. (eds.), *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, storia, tradizione*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Macerata-Norcia, 20-24 settembre 1994), Pisa-Roma 1998, 315-365.
- › Gerhard E., *Das Orakel der Themis. Programm zum Winckelmannsfeste der Archäologischen Gesellschaft zu Berlin*, 6, Berlin 1846.
- › Giuliani A., *La città e l'oracolo: i rapporti tra Atene e Delfi in età arcaica e classica*, Milano 2001.
- › Jung C. G., *Man and His Symbols*, London 1967; trad. it. *L'uomo e i suoi simboli*, Milano 2007.
- › Kerényi K., *Die Mythologie der Griechen. 1. Die Götter- und Menschheitsgeschichten*, Zürich 1951; trad. it. *Gli dei e gli eroi della Grecia*, Milano 1963.
- › Lhôte É., *Les lamelles oraculaires de Dodone*, Genève 2006.
- › Lincoln B., *The Prehistory of Mythos and Logos*, in: Lincoln B., *Theorizing Myth, Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago 1999.
- › Loraux N., *Che cos'è una dea?*, in: Duby G., Perrot M. (eds.), *Storia delle donne in Occidente. 1. L'antichità*, a cura di P. Schmitt Pantel, Roma-Bari 1990, 13-55.
- › Lürker M., *Lexikon der Götter und Symbole der alten Ägypter*, Bern-München-Wien 1987; trad. it. *Dizionario dei simboli e delle divinità egizie*, Roma 1995.
- › Manetti G., *Le teorie del segno nell'antichità classica*, Milano 1987.
- › Mazzoleni G., *Il valore simbolico-religioso degli animali (alcuni dati per la riflessione)*, in: A. M. G. Capomacchia, ed. *Animali tra mito e simbolo*, Roma 2009, 21-24.
- › Miles M. M., *Review of Portrait of a Priestess: Women and Ritual in Ancient Greece*, by Breton Connelly J., *JAAR* 77/1, 2009, 138-141.
- › Moulinier L., *Le pur et l'impur dans le pensée des Grecs d'Homère à Aristote*, Paris 1952.
- › Mylonopoulos J., *Das Heiligtum des Zeus in Dodona. Zwischen Orakel und venatio*, in: Mylonopoulos J., Roeder H. (eds.), *Archäologie und Ritual. Auf der Suche nach des rituellen Handlung in den antiken Kulturen Ägyptens und Griechenlands*, Wien 2006, 185-214.
- › Parke H. W., *The Oracles of Zeus: Dodona, Olympia, Ammon*, Oxford 1967.
- › Pollard P., *Birds in Greek Life and Myth*, Plymouth 1977.
- › Quantin F., *Recherches sur l'histoire et l'archéologie du sanctuaire de Dodone. Les *oikoi*, Zeus Naïos et les Naia*, *Kernos* 21, 2008, 9-48.
- › Rachet G., *Le sanctuaire de Dodone: origine et moyens de divination*, BAGB, 1962, 86-99.
- › Rougemont G., *Corpus des inscriptions de Delphes*, Paris 1977.
- › Roux G., *Delphes: son oracle et ses dieux*, Paris 1976.

- › Rudhardt J., *Les dieux, le féminin, le pouvoir. Enquêtes d'un historien des religions*, éd. par Borgeaud Ph., Pirenne-Delforge V., Genève 2006.
- › Saggiaro A., *La Sibylla cumana. Un personaggio virgiliano tra mito e storia*, SMSR 62, 1996, 481-490.
- › Scalera McClintock G., *Dalle personificazioni di Esiodo alla Thea di Parmenide, Considerazioni sul rapporto tra femminile e astratto*, AION (filol.) 28, 2006, 25-48.
- › Scarpi P., *Egitto*, in: Filoramo G., Massenzio M., Raveri M., Scarpi P., *Manuale di storia delle religioni*, Roma-Bari 1998, 39-56.
- › Sfameni C., *Ὁ βωμὸς μαντεῖος. Altari "di cenere" e prassi oracolare nei santuari greci*, SMSR 26/1, 2002, 24-41.
- › Sissa G., *Il corpo della donna. Lineamenti di una ginecologia filosofica*, in: Campese S., Manuli P., Sissa G., *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Torino 1983, 81-145.
- › Sissa G., *Filosofia del genere: Platone, Aristotele e la differenza dei sessi*, in: Duby G., Perrot M. (eds.), *Storia delle donne in Occidente. 1. L'antichità*, a cura di P. Schmitt Pantel, Roma-Bari 1990, 58-100.
- › Sourvinou-Inwood Ch., *Myth as History: The Previous Owners of the Delphic Oracle*, in: Bremmer J. N., ed. *Interpretations of Greek Mythology*, London 1987, 215-241.
- › Stroumsa G. G., *Hidden Wisdom. Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*, Leiden-NY-Köln 1996; trad. it. *La sapienza nascosta. Tradizioni esoteriche e le origini del misticismo cristiano*, Roma 2000.
- › Thompson D'Arcy W., *A Glossary of Greek Birds*, Oxford 1895.
- › Treadwell L., *Dodona: An Oracle of Zeus* (U.M.I. Diss. 1970), Ann Arbor 1987.
- › Tzouvara-Souli Ch., *Ἡ λατρεία τῶν γυναικείων θεοτήτων εἰς τὴν ἀρχαίαν Ἑλλάδα*, Ioannina 1979.
- › Tzouvara-Souli Ch., *Τρόποι μαντείας στο ἱερό της Δωδώνης*, Δωδώνη 26/1, 1997, 29-70.
- › Vernus P., *Dictionnaire amoureux de l'Égypte pharaonique*, Paris 2009.

Etienne Wolff (Paris)

## Les jeux de mots chez Ausone

Les recherches formelles occupent une place importante dans la poésie d'Ausone.<sup>1</sup> Elles prennent quatre aspects principaux: la virtuosité métrique, le bilinguisme, le centon, et les jeux sur les mots. Le premier aspect est illustré par les treize pièces du *Technopaegnion*, et, si on la considère comme authentique,<sup>2</sup> par l'*Oratio consulis Ausonii*, prière à Dieu en vers rhopaliques (*rhopalon* signifie massue; les 42 hexamètres de cette prière sont constitués de cinq mots comportant dans l'ordre, une, deux, trois, quatre et cinq syllabes, suggérant ainsi la forme évasée d'une massue). Le deuxième aspect<sup>3</sup> est surtout sensible dans les *Epistulae* (IV, VI, VIII, XX Green; la VI est la plus élaborée de ce point de vue, contenant notamment des mots hybrides dont une partie est grecque et l'autre latine), les *Épigrammes* (31, 35, 41, 82, 85-87, 100 Green; c'est une sorte de clin d'œil pour rappeler l'inspiration souvent grecque de l'oeuvre) et le *Ludus septem*

---

<sup>1</sup> Voir Polara G., Tra ars e ludus: tecnica e poetica in Ausonio, dans Prospettive sul tardoantico. Atti del convegno di Pavia, 27-28 novembre 1997, a cura di Mazzoli G., e Gasti F., Como, New Press 1999, 31-47; Wolff É., Ausone et la poésie des listes, AL. Rivista di studi di Anthologia latina, III, 2012, 21-33. Il n'y a rien à tirer pour notre propos d'une étude plus générale comme celle de Nuti A., Ludus e iocus. Percorsi di ludicità nella lingua latina, Roma, Viella 1998, ou de l'ouvrage collectif The Muse at Play. Riddles and Wordplay in Greek and Latin Poetry, Berlin, De Gruyter 2013.

<sup>2</sup> Voir *The Works of Ausonius*, edited with introduction and commentary by R. P. H. Green, Oxford, Clarendon Press 1991, 667-669. Sauf précision inverse, toutes les références aux œuvres d'Ausone sont données d'après cette édition.

<sup>3</sup> Voir Rochette B., Code-switching chez Ausone, dans *Être romain. Hommages in memoriam Charles Marie Termes*, éd. par Bedon R., et Polfer M., Remshalden, B. A. Greiner, 2007, 175-195; Goldlust B., Le statut de la culture grecque dans la poésie d'Ausone, *Latomus*, 69, 2010, 129-149.

*sapientum*. Le scabreux *Cento nuptialis*, centon virgilien beaucoup étudié,<sup>4</sup> constitue le troisième aspect. Pour le quatrième, on trouve quelques jeux sur les lettres de l'alphabet dans les *Épigrammes* (85-87 Green), et partout d'assez nombreux jeux de mots. Ce sont les jeux de mots qui nous retiendront ici. On distinguera les jeux sur les noms communs et ceux sur les noms propres.

Les jeux sur les noms communs abondent. Ils sont parfois banals, et en outre peuvent être considérés comme des figures de style (paronomase, polyptote, etc.) ou confondus avec elles. Il en va ainsi du *amentes ... amantes* au vers 2 du *Cupido cruciatus*, du *Inscribe istam quae non uult scribere dextram* de *Épigrammes* 17, 5, ou du *Ignoscenda istaec an cognoscenda rearis* qui ouvre la dédicace du *Ludus septem sapientum*; à plusieurs reprises aussi, Ausone rapporte à des vers des adjectifs composés dont le deuxième élément est *-pes* (IX, 104 Green, 204: *uolucripes*; XIX, 14 et 40 Green, 218-219<sup>5</sup>: *uolucripes, lentipes*); et dans le *Protrepticus ad nepotem* 48, il conseille à son petit-fils d'apprendre les *innumeros numeros* des poètes, c'est-à-dire la variété des mètres.<sup>6</sup> Pour ne pas multiplier les exemples, on se contentera ici de développer quelques cas choisis dans les *Épigrammes*.

Dans une série dirigée contre un *rhéteur*, un certain Rufus, les pièces 48-49, qui fonctionnent selon le principe du doublet avec variation métrique, s'en prennent à celui-ci parce qu'il emploie le verbe actif *reminisco*, qui n'est pas attesté, au lieu du déponent attendu *reminiscor*. S'il agit ainsi, c'est que lui-même n'a pas de *cor* (ici au sens de "intelligence, bon sens"). Ces épigrammes se rattachent à la thématique de la satire des professeurs ou avocats incompetents.

La série 82-87 attaque grossièrement un certain Eunus, un maître d'école syrien qui se livre au cunnilingus, notamment avec sa maîtresse la vendeuse de parfums Phyllis. Le cadre fictif semble être Capoue (82, 4: *Seplasiae*; il s'agit d'une rue ou place de Capoue où l'on vendait parfums et onguents; 87, 2: *opicus magister; opicus*, qui signifie "grossier, inculte",<sup>7</sup> renvoie à l'origine aux Osques, un peuple de Campanie qui passait pour

<sup>4</sup> Voir en dernier lieu McGill S., *Virgil Recomposed. The Mythological and Secular Centos in Antiquity*, Oxford, Oxford University Press 2005.

<sup>5</sup> Dans l'édition de Mondin L., Decimo Magno Ausonio, *Epistole*, introduzione, testo critico e commento a cura di L. Mondin, Venezia, Il Cardo, 1995, ce sont les *Epistula* XI et VIII, respectivement p. 30 et 20, avec les notes p. 168 et p. 135 et 138.

<sup>6</sup> La formule est empruntée à l'épigramme de Plaute telle qu'elle nous est transmise par Aulu-Gelle I, 24, 3. Ausone doit donc penser aux mètres de la comédie.

<sup>7</sup> Le mot s'emploie notamment pour ceux qui ignorent le grec, voir *ThLL* IX, 2, 702, 81 sq., mais ce n'est pas le cas ici puisque Eunus connaît cette langue.



pratiquer les rapports sexuels oraux<sup>8</sup>), Capoue donc, ville du vice et de la luxure comme le rappelle l'*Ordo urbium nobilium* (58-59). L'intervention du grec dans plusieurs des pièces s'explique d'autant mieux que c'est sans doute la langue maternelle d'Eunus et peut-être aussi celle de Phyllis. Les deux personnages ont du reste des noms parlants, Eunus est "bienveillant, (sexuellement) complaisant"<sup>9</sup>, et Phyllis porte un nom dérivé du substantif "feuille, fleur." Le thème dominant de la série est l'opposition entre les délicieux parfums que vend Phyllis et l'odeur repoussante de son sexe que désire pourtant lécher Eunus. Mais il y a aussi un jeu sur les lettres, la langue et les mots qui convient bien pour un *magister*. Il est vraisemblable qu'Ausone suggère un rapprochement étymologique entre *ligurritor* (87, 1) et *lingua*, comme si la langue (du moins celle d'Eunus) n'était destinée qu'à cet usage obscène. Ainsi, dans l'épigramme 82, Ausone met en garde Eunus contre une confusion nominale entre le *κόσθον* ("sexe féminin") et le *κόστος* (une plante utilisé à la fois comme parfum et aromate), le *nardum* ("nard") et les *sardas* ("sardines").<sup>10</sup> Le jeu de mots repose sur la paronomase (*adnominatio*), et le grec est employé par euphémisme ou distanciation comique (le latin avec *cunnius* et *costus* permettait aussi la paranomase). L'épigramme 82, qu'il faut rattacher à la série bien que le nom d'Eunus n'y soit pas prononcé, développe la même idée en soulignant la différence entre les *salgama* ("conserves de légumes en saumure") et les *balsama* ("baumes"). Puis le narrateur déclare préférable de ne sentir ni mauvais ni bon, dans la lignée de Martial (II, 12; VI, 55), pour qui les parfums sont suspects, car ils peuvent chercher à dissimuler la mauvaise odeur causée par des pratiques sexuelles jugées infâmes comme la fellation et le cunnilingus (cf. Martial, XI, 30). Les épigrammes 85 et 87 sont des jeux sur les lettres. En 85, Eunus est invité à découvrir son activité de prédilection en prenant les initiales de six noms grecs (il obtiendra *λείχει*, "il lèche"); car, ajoute avec une fausse pudeur le narrateur, de telles horreurs ne peuvent se dire en latin, ce qui ne l'empêche évidemment pas d'user à plusieurs reprises du verbe *lambere* dans la série. En 87 les étapes du cunnilingus sont associées de manière

<sup>8</sup> Voir Ausonius, *Epigrams*, text with introduction and commentary by N. M. Kay, London, Duckworth 2001, 221 et 243. Festus (Lindsay, 204, 30-32 et 205, 3-5) rapproche *opicus* de *obscaenus*, en s'appuyant sur le fait qu'on imputait aux Osques l'usage de *libidinum spurcarum*.

<sup>9</sup> Le grec *εύνοος* n'est cependant pas employé pour la complaisance sexuelle, contrairement à *morigerus* en latin.

<sup>10</sup> Sur le lien désobligeant entre le sexe féminin et les poissons salés ou la saumure, voir Martial III, 77 sur le cunnilingus (cf. III, 81) Baeticus, et *Anthologie Palatine* XI, 220, 2.

complexe à des lettres grecques.<sup>11</sup> Enfin dans la pièce 86, sans doute inspirée de Martial XI, 61, Eunus lèche le sexe de sa femme enceinte comme pour donner des leçons de langue (γλώσσα, en grec<sup>12</sup>) à ses enfants dès avant leur naissance. Le mot γλώσσα ici est polysémique: c'est à la fois la langue en tant qu'organe utilisé dans le cunnilingus, la langue (grecque) qu'Eunus enseigne à ses enfants, et la glose grammaticale (sens possible de γλώσσα). En effet le vers, *festinas γλώσσας non natis tradere natis*, où *natis* est d'abord le participe puis le substantif, a bien besoin d'une glose. Dans cette série, on le voit, les jeux de mots sont joints à d'autres procédés (jeux sur les lettres, bilinguisme, allusions diverses, recours répété à l'antithèse) pour créer le sel épigrammatique et la *uis comica*; et le souvenir de plusieurs poèmes de Martial est vraisemblable.

Les jeux sur les noms propres correspondent à une tradition bien attestée dans l'Antiquité.<sup>13</sup> Ils ont souvent un caractère étymologique (fondé ou infondé), et reposent sur l'idée que le nom est un attribut de la personne ou de la chose et dit d'elle une part de vérité. Ces jeux sur les noms propres sont nombreux dans l'épigramme (ainsi chez Martial<sup>14</sup> et dans l'épigramme funéraire<sup>15</sup>) et la comédie,<sup>16</sup> mais on en trouve aussi par exemple dans les plaidoyers de Cicéron (sur le nom de Verrès notamment), dans l'*Histoire Auguste* ou chez Sidoine Apollinaire.<sup>17</sup> Les chrétiens recouraient aussi à ces jeux ou explications onomastiques, légitimés par Matthieu 16, 18 ("Tu es Pierre..."). Ausone en fait un usage assez abondant.

Dans les *Parentalia*, recueil en souvenir de membres de sa famille qui ne sont plus, Ausone nous dit que sa cousine Julia Idalia méritait son nom par sa beauté (XXVIII, 2-3; *Idalius* signifie "de Vénus", parce que la déesse

<sup>11</sup> L'épigramme est difficile dans le détail, voir Ausonius, *Epigrams*, by N. M. Kay, 242-247.

<sup>12</sup> Voir *ibid.*, 240-241, sur le point de savoir s'il faut adopter la graphie grecque ou la translittération latine.

<sup>13</sup> Voir un clair aperçu dans Ausonio, *Epistole*, a cura di L. Mondin, 161.

<sup>14</sup> Voir Vallat D., Onomastique, culture et société dans les Épigrammes de Martial, Bruxelles, Latomus 2008.

<sup>15</sup> Voir Wolff É., La poésie funéraire épigraphique à Rome, Rennes, PUR 2000, 104-106.

<sup>16</sup> Voir Duckworth G. E., *The Nature of Roman Comedy*, Princeton, Princeton University Press 1952, 347-350.

<sup>17</sup> Voir Loyen A., Sidoine Apollinaire et l'esprit précieux en Gaule aux derniers jours de l'Empire, Paris, Les Belles Lettres 1943, 138-140; Wolff É., Quelques jeux sur les mots et les noms dans les préfaces des panégyriques de Sidoine Apollinaire, *Vita Latina*, 180, juin 2009, 33-38.

avait un culte célèbre dans cette ville de Chypre). Plus subtilement, sa femme Sabina était remarquable par ses bonnes mœurs (IX, 6): sans doute, d'autant que les Sabines étaient connues pour l'austérité de leurs mœurs (cf. Martial, I, 62, 1; IX, 40, 5; XI, 15, 2). La sœur de sa femme, Namia Pudentilla, était pudique (XIX, 3). Severus Censor Julianus, le père de sa bru, était grave (Ausone ne dit pas *seuerus*, mais *grauis*) et égalait Caton le Censeur (XXII, 3 et 7-8).

La *Gratiarum actio*, remerciement d'Ausone à Gratien pour lui avoir accordé le consulat, n'évite pas un développement sur le nom de l'empereur (V, 24 Green, 150: *gratissime imperator*; et surtout VIII, 38 Green, 152: *Verum quoniam gratiis agendis iamdudum succumbo materiae, tu orationi meae, Gratiane, succede. Tu, Gratiane, qui hoc nomen sic per fortunam adeptus es ut nemo uerius ambitione quaesierit... tu, inquam, Gratiane, qui hoc non singulis factis, sed perpetua grate agendi benignitate meruisti, cui nisi ab auo deductum esset ab omnibus adderetur*). Bref, Gratien justifie vraiment son nom par son penchant continuuel à répandre des grâces, si bien que tout le monde le lui aurait décerné s'il ne lui avait été transmis par son aïeul.

Dans les *Epistulae* Ausone, envoyant à Probus un ouvrage, invite le livre à interroger Probus sur l'origine de son nom (IX, 42-52 Green, 203<sup>18</sup>: *Age, uera proles Romuli,effare causam nominis*). Cette interrogation toute rhétorique aboutit bien sûr à établir une équivalence entre le nom de Probus et ses *mores*. De même, l'auteur de *l'Histoire Auguste* quelques années plus tard déclare l'empereur Probus honnête (SHA, "Probus" 4, 1 et 4; 10, 4; 21, 4).

L'*Epistula* XVI (Green, 215)<sup>19</sup> est remarquable à de nombreux égards: elle consiste, après une adresse en vers (cas unique dans la littérature latine), en deux distiques élégiaques suivis de deux trimètres iambiques; Ausone y remercie Théon qui lui avait envoyé des pommes accompagnées d'un poème (on joignait souvent à un cadeau un petit poème d'envoi, cf. Martial VII, 46). L'ensemble repose sur deux jeux de mots de nature différente. D'abord, si les pommes (*mala*) étaient d'or (*aurea*), les vers (*carmina*) eux étaient de plomb (*plumbea*, c'est-à-dire de mauvaise qualité); pommes et vers peuvent être qualifiés par le même mot, mais avec une différence (*unum nomen utrisque, sed est discrimen utrisque*, vers qui conjugue parallélisme, anaphore et paronomase); car si les pommes peuvent être appelées *mala* (pluriel du substantif *mālum*, "pomme"), les vers (*carmi-*

<sup>18</sup> Dans l'édition de Mondin L., c'est l'*Epistula*, XI, p. 29 avec la note p. 161-162.

<sup>19</sup> Dans l'édition de Mondin L., c'est l'*Epistula*, XVIII, 45 avec la note p. 224.

na) eux doivent être dits *māla* (pluriel de l'adjectif *malus*, "mauvais").<sup>20</sup> Ensuite Ausone rapproche le nom de Théon de celui des dieux (*beatus nomen a diuis Theon*; il s'agit du nom des dieux en grec, évidemment) et ajoute, en continuant à jouer sur le grec, *metoche sed ista saepe currentem indicat*, c'est-à-dire "mais ce participe [*metoche* est un terme grammatical grec, plus poétique et plus facile à faire entrer dans le vers que *participium* avec ses trois brèves] indique souvent quelqu'un qui court." Le mot *Theon* peut en effet être le participe présent du verbe grec *θεῖω*, "courir." Ausone voudrait signifier par là que les vers de Théon ont été écrits avec trop de précipitation<sup>21</sup> – contrairement aux siens qui sont soigneusement élaborés. Mais il est difficile d'en dire davantage, d'autant que ce personnage ne nous est malheureusement connu que par les quatre épîtres que lui adresse Ausone.

Mentionnons encore l'*Epistula* VI (Green, 198),<sup>22</sup> qui est, on l'a dit, exceptionnelle par l'imbrication du grec et du latin, et au début de laquelle Ausone semble jouer sur le nom du destinataire *Axius* (Paulus), dont le nom sous sa forme grecque (*ἄξιον*) est senti comme un adjectif se rapportant au *μέτοχον* du vers initial: *Axius* est un digne connaisseur de la poésie grecque et de la poésie latine. À travers la personne de ce poète, qui est bilingue et a part aux deux cultures, Ausone illustre le lien nécessaire entre les deux langues et les deux littératures.

Puisque nous parlons des *Epistulae* et du grec et du latin, il convient de mentionner un jeu de mots complexe de l'*Epistula* IV, 8-10 (Green, 196),<sup>23</sup> bien qu'il ne porte pas sur un nom propre. Il est question de *Phoebus* qui veut qu'on dise vrai: *Phoebus iubet uerum loqui; / etsi Pierias patitur lirare sorores, / numquam ipse torquet ἄλλακα*. Le verbe *lirare* est une création d'Ausone pour le composé *delirare*, qui signifie à la fois "s'écarter du sillon" (la métaphore agricole étant reprise par *ἄλλακα*, l'équivalent grec de *sulcum*) et "extravaguer" (comme les poètes en proie à l'inspiration); mais *lirare* fait penser aussi au grec *ληρεῖν*, "dire des sottises, déraisonner", et surtout à la *lyra*, symbole de la poésie.

<sup>20</sup> On croirait le jeu de mots banal, en fait nous ne l'avons rencontré ailleurs que chez Plaute, *Amphitryon*, 723.

<sup>21</sup> Deux autres interprétations ont été proposées (voir Ausonio, *Epistole*, a cura di L. Mondin, 224), moins plausibles: ce serait une allusion à la vie aventureuse de Théon, ou bien une invitation à Théon à venir rapidement.

<sup>22</sup> Dans l'édition de L. Mondin, c'est l'*Epistula* XII, p. 31 avec la note p. 172; voir aussi B. Rochette, Code-switching chez Ausone, 177 et 189-190.

<sup>23</sup> Dans l'édition de L. Mondin, c'est l'*Epistula* II, p. 6 avec la note p. 68.

Le recueil des *Épigrammes* offre plusieurs cas de jeux sur les noms propres. L'épigramme 21 est entièrement fondée sur l'étymologie de noms propres. Prenant pour point de départ une ivrognesse nommée Méroé,<sup>24</sup> elle se livre à des réflexions générales sur la relation entre le nom et le caractère. Le ton grandiloquent et les rapprochements avec des héros épiques sont humoristiques. Méroé donc ne porte pas ce nom parce qu'elle serait originaire de la ville et région homonymes de Nubie, mais parce qu'elle boit son vin pur (*potare immixtum sueta merumque merum*; le vers est lourdement pléonastique: *immixtum* et l'adjectif *merum* sont synonymes; *merum* dans l'une de ses occurrences est le substantif, et dans l'autre l'adjectif, ce qui rappelle le *non natis tradere natis* de l'épigramme 86). Dans le corps de l'épigramme, sont donnés, on l'a dit, des exemples de personnages ainsi prédestinés par leur nom. Il y a d'abord Hippolyte, qui finit déchiré par ses chevaux: le verbe grec λῶω signifie en effet "délirer, briser"; le rapprochement était déjà fait explicitement par Ovide, *Métamorphoses* XV, 542-543. Ensuite on a Protésilas, *uictima quod Troiae prima futurus eras*; le nom de Protésilas signifie en grec "premier du peuple", ici premier à mourir; le lien étymologique est fait aussi par Ausone dans ses *Epitaphia heroum* 12, 1 (*fatale ascriptum nomen mihi Protesilao*), et l'avait été avant lui par Hygin, *Fables* 103, 1 (*quoniam primus ex omnibus perierat*).<sup>25</sup> Enfin on trouve Idmon et Iapyx, dont les noms présagent l'art qu'ils allaient posséder (*discendas artes nomina praeueniunt*), respectivement celui de la divination et celui de la médecine: le nom d'Idmon doit en effet être rattaché à la racine du verbe οἶδα, "savoir", et celui d'Iapyx à la racine de ἰδομαι, "soigner, guérir." Le devin Idmon était un des Argonautes (voir Apollonios de Rhodes I, 139-145), et Iapyx fils d'Iasus le médecin qui soigne Énée au chant XII de l'*Énéide*, et dont Servius (ad *Én.* XII, 391) notait qu'il portait un nom approprié (et même doublement, puisque le nom de son père dérive de la même racine). Méroé est ainsi en digne compagnie, et le contraste qu'elle forme avec ces héros est un des aspects du comique de l'épigramme.

Les épigrammes 41-42 traitent également le thème de l'adéquation du nom et des mœurs. Elles fonctionnent sur le principe du doublet et de la variation, et cette duplication convient particulièrement au sujet, deux frères jumeaux. La première épigramme fait alterner un vers grec et un

<sup>24</sup> Si les ivrognesses sont souvent la cible des épigrammatistes, aucune d'elles chez eux ne s'appelle Méroé. On trouve en revanche chez Apulée une cabaretière de ce nom (*Métamorphoses*, I, 7).

<sup>25</sup> Voir aussi *Iliade*, II, 702 et Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque*, *Epitomé*, III, 30.

vers latin,<sup>26</sup> si ce n'est que le sixième et dernier vers, qui devrait être entièrement latin, est pour partie grec; la seconde est exclusivement en latin.<sup>27</sup> La première est composée de trois distiques élégiaques, la seconde de trois hexamètres dactyliques suivis d'un pentamètre (cette hybridité métrique, si elle est étonnante, a néanmoins quelques parallèles,<sup>28</sup> et traduit le goût d'Ausone pour les recherches métriques). Deux frères donc s'appellent l'un Chrestos, l'autre Acindynos, mais les noms qu'ils portent ne reflètent pas leurs mauvaises moeurs; car le premier n'est pas bon, et le second n'est pas sans danger.<sup>29</sup> La vérité se rétablit au contraire si on déplace une lettre, le alpha ou a privatif: le premier frère devient méchant, et le second dangereux. Ici, le jeu sur le nom est conjugué à un jeu sur les lettres, comme on en trouve dans les épigrammes 85 et 87 dont on a parlé plus haut, ou dans les pièces 41 et 70 des *Epigrammata Bobiensia*,<sup>30</sup> ou encore dans la pièce 7 des *Priapées*; en revanche il n'y a pas d'exemple de ce type chez Martial.

L'épigramme 81 se moque d'un *magister* (ce doit être un *grammaticus*), dont on déduit qu'il s'appelle Auxilius: d'abord celui-ci fait une erreur sur son propre nom (*nomen...proprium cum uitio loquitur*) en disant Auxilium (il doit s'agir d'une situation où le maître se déclare une "aide" pour ses élèves); ensuite son nom, Auxilius, constitue un *solicismus* (pour nous un barbarisme). Les épigrammes contre les professeurs incapables sont nombreuses dans la tradition du genre (Martial fait exception), on a parlé plus haut de la série visant le *rhetor* Rufus. Ici c'est seulement par plaisanterie qu'Auxilius (un nom bien attesté<sup>31</sup>) peut être qualifié d'ignorant (*inscite magister*), puisqu'il ne commet en réalité aucune faute.

Les jeux de mots sur les noms propres peuvent être implicites. Les épigrammes 16-17, toutes deux en distiques élégiaques, sont consacrées à un esclave *notarius* (secrétaire et copiste), Pergamus, marqué au fer rouge pour s'être enfui. Contrairement à ce qui se passe pour d'autres couples de poèmes dans la collection, ici il est nécessaire d'avoir lu l'épigramme 16 pour comprendre la 17 (mais il ne faut pas pour autant les fondre en une seule). Le nom de Pergamus, bien attesté comme nom d'esclave, convient

<sup>26</sup> Comme le font aussi les épigrammes 31 et 35.

<sup>27</sup> Les épigrammes 32-33 et 96-98 constituent respectivement une autre paire et une autre triade associant poème en grec et poème(s) en latin.

<sup>28</sup> Voir Ausonius, *Epigrams*, by N. M. Kay, 164.

<sup>29</sup> Sur le thème des deux frères vicieux, voir Martial, III, 88.

<sup>30</sup> Voir Wolff É., Quelques pièces des *Epigrammata Bobiensia* (45-47 et 70) et leur lien avec la tradition épigrammatique, *AL. Rivista di studi di Anthologia latina*, IV, 2013, 7-16.

<sup>31</sup> Voir Ausonius, *Epigrams*, by N. M. Kay, 234.

particulièrement pour un copiste puisque le parchemin (*pergamena* ou *pergamenum*) venait de Pergame. Dans la première épigramme, on apprend que cet esclave, *quam segnis scriptor tam lentus ... cursor* (le vers est remarquable: il est léonin et matérialise la lenteur du copiste par ses cinq spondées), a été arrêté dans sa fuite *primo ... in stadio* (*stadium*, mot grec, désigne à la fois une mesure de longueur et le stade où l'on faisait la course; ce deuxième vers est lui aussi léonin), et marqué au fer rouge. Il porte désormais sur le front les caractères (*notas*: en l'occurrence FUG ou F, abréviation de *Fugitiuus*; c'était la punition prévue pour les esclaves fugitifs) que sa main négligeait d'écrire. La seconde épigramme feint de critiquer le châtiment, qui a touché le front, pourtant innocent, au lieu des mains ou des pieds, qui eux étaient coupables.

Citons encore l'épigramme 44. Elle s'en prend à un certain Philomusus, qui s' imagine, parce que sa bibliothèque est pleine de livres achetés, qu'il est savant et lettré (*doctus* et *grammaticus*). Acquérir l'accoutrement ou les outils d'une profession n'implique pas la maîtrise de celle-ci. Pour traiter ce thème, peu original au reste, Ausone a choisi le nom approprié de Philomusus, "ami des Muses" ou "aimé des Muses."

On voudrait à présent se pencher sur le cas particulier du nom même d'Ausone. Ausonius est le nom du poète, mais c'est aussi un adjectif signifiant "Italien" et particulièrement utilisé par Virgile, un poète cher à notre auteur.<sup>32</sup> Les *Ausonii*, mot poétique pour *Ausones* (qui ne peut entrer dans l'hexamètre) ou *Aurunci*, sont un peuple localisé entre le Latium et la Campanie et dont le nom a fini par passer à toute la population de l'Italie. Il dérive de Auson, nom d'un fils d'Ulysse (*ThLL* II, 1540, 23-32). Le nom d'Ausone signifie donc italien et par extension romain, de même que Virgile contient par anagramme le nom de Rome (*Maro/Roma*).

Ausone était conscient de cette polysémie et en a joué plusieurs fois, comme plus tard le poète français Villon dans un quatrain célèbre jouera avec son prénom François.<sup>33</sup> L'épigramme 27 oppose les broderies d'Orient et de Grèce à celles de Sabina, femme du poète, qualifiée de *Ausoniam ... Sabinam*, où l'adjectif *Ausonia* signifie à la fois "(femme) d'Ausone" et "occidental, romain". Dédiant les *Fastes* à son fils Hesperius, Ausone l'invite à suivre l'exemple de son père pour que bientôt la pourpre le range au nombre des consuls romains, *consulibus Ausoniis* (*Fastes*, I, 9-10

<sup>32</sup> Même s'il fait souvent de Virgile un usage parodique, dans le *Centon nuptial* par exemple, mais aussi dans l'épigramme 75 sur la débauchée Crispa, où un vers de Didon désespérée est transposé dans un contexte particulièrement obscène.

<sup>33</sup> "Je suis François, dont il me poise / Né de Paris emprès Pontoise / Et de la corde d'une toise / Saura mon col que mon cul poise."

Green, 160); *Ausoniis* est ambigu, renvoyant à la fois aux Romains et à Ausone, qui a effectivement été consul en 379. De même au vers 451 de la *Moselle*, le poète se déclare *fascibus Ausoniis decoratum et honore curuli*. Ausone a explicitement souligné le lien de son nom avec celui de l'Italie: il précise *Ausonius, nomen Latium* au vers 440 de la *Moselle*, et *Ausonius, nomen Italum* dans les *Epistulae* (IX, 76 Green, 204),<sup>34</sup> et juxtapose dans le deuxième vers de la *Precatio consulis designati* son nom et l'adjectif *Latius* (*consulis Ausonii Latiam uisure curulem*, Green, 144).

On peut aller plus loin. Les Romains, sous Romulus, ont enlevé les Sabines et les ont épousées, puis n'ont formé qu'un seul peuple avec les Sabins. Ausone, lui, a épousé une Sabina et ne s'est jamais séparé d'elle.

Les *Ausonii* descendent d'Auson, un fils d'Ulysse, donc un Grec. Or on a supposé avec de bons arguments que le père d'Ausone était grec ou du moins d'origine grecque. Dans l'*Epicedion in patrem*, où Ausone fait parler son père, celui-ci déclare certes que sa patrie est *Vasates* et son lieu de résidence *Burdigala* (*Epicedion in patrem* 4 Green, 17; il s'agit respectivement de Bazas et Bordeaux), mais il a un peu plus loin la formule suivante: *sermone impromptus Latio, uerum Attica lingua / suffecit culti uocibus eloquii* (*Epicedion in patrem* 9-10). La tournure *sermone impromptus Latio*, où l'adjectif rare *impromptus* indique l'absence de facilité, pourrait indiquer un manque d'éloquence en latin (cf. Tite-Live VII, 4, 6: *quia infacundior sit et lingua impromptus*); mais bien plus vraisemblablement, vu la suite de la phrase, s'agit-il d'une maîtrise insuffisante de la langue (*sermo*) latine, qui alors n'était pas sa langue maternelle. Celle-ci aurait donc été le grec. En effet le père d'Ausone était médecin, et les médecins étaient souvent des Grecs. De plus dans la famille paternelle d'Ausone plusieurs personnes portent des noms incontestablement grecs: Julius Calippio (*Parentalia* VII), Julia Cataphronia (*Parentalia* XXVI), Julia Idalia (*Parentalia* XXVIII), Julia Dryadia (*Parentalia* XII), Aemilia Melania (*Parentalia* XXIX). À cela on a objecté que le *De herediolo* suggère un enracinement local de son père incompatible avec une origine grecque. Mais cet *herediolum ... / quod proauus, quod auus, quod pater excoluit* (*De herediolo* 1-2 Green, 19) a pu échoir au père d'Ausone par son mariage. Bref, une origine grecque du père d'Ausone est plausible voire vraisemblable.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Dans l'édition de Mondin L., c'est l'*Epistula* XI, p. 29. Les deux formules sont sans doute inspirées de Virgile, *Énéide*, VI, 763: *Siluius, Albanum nomen*.

<sup>35</sup> Voir la discussion dans *Opere di Decimo Magno Ausonio*, a cura di A. Pastorino, Torino, UTET, 1971, 24-25; *The Works of Ausonius*, by R. P. H. Green, 276 et 282-283; *Ausonius, Parentalia*, introduzione, testo, traduzione e commento a cura di M. Lolli, Bruxelles, Latomus 1997, 60-61; Rochette B., Code-switching chez Ausone, 179-181.



On comprend qu'Ausone, d'origine grecque par son père, ait pu badiner à la fois dans la langue grecque et dans la langue latine, en jonglant de l'une à l'autre par exemple dans les *Epistulae*. Cependant sa préférence occidentale annoncée par son nom est nettement affichée, que ce soit dans l'épigramme 27 ou surtout dans l'*Ordo urbium nobilium*.<sup>36</sup>

Si Ausone joue assez abondamment sur les noms propres, son cas n'est pas isolé, on l'a dit. Quelques années plus tard, un autre Gallo-Romain, Rutilius Namatianus, fait de même dans le *De reditu suo*: le nom de Palladius implique l'étude, chère à Pallas (I, 207-208); Exuperantius a naturellement triomphé des révoltes en Armorique (I, 213-216); le comportement des Lépides ne concorde pas avec leur nom (I, 309-310); l'île de Gorgon ne peut être habitée que par un monstre (I, 515-526).<sup>37</sup> Il s'agit pour l'un comme pour l'autre, non d'un jeu gratuit, mais d'une sorte d'exploration des potentialités des noms propres, et l'étymologie devient un principe poétique et un moteur de l'écriture, comme cela a été montré pour d'autres poètes, notamment Virgile et Ovide.<sup>38</sup> Ausone revendique les *nugae* (cf. *Praefationes* IV, 4-5 Green, 5), mais ce sont des bagatelles élaborées et réfléchies.

---

<sup>36</sup> Voir Wolff É., Ausone et la poésie des listes, 31-32.

<sup>37</sup> Voir sur ces jeux étymologiques Rutilio Namaziano, *Il ritorno*, a cura di A. Fo, Torino, Einaudi 1992, 15 et 79-80.

<sup>38</sup> Voir O'Hara J., *Vergil and the Alexandrian Tradition of Etymological Wordplay*, Ann Arbor, The University of Michigan Press 1996, et Nifodapoulos C. (ed.), *Etymologia. Studies in Ancient Etymology*, Münster, Nodus Publikationen 2003.

## **Books in Georgian**

### **Short Versions**

Svetlana Berikashvili

**GEORGIAN-GREEK CONTRASTIVE GRAMMAR (NOMINAL SYSTEM), TBILISI 2012, 160 P.**

#### **Introduction**

Contrastive Linguistics may be roughly defined as a subdiscipline of linguistics which is concerned with the comparison of two or more languages (or subsystems of languages) in order to determine both the differences and similarities that hold between them.<sup>1</sup> It is characterized with the duality of research: on the one hand, there exists a theoretical CL and on the other an applied CL. Fisiak has drawn the distinctions between theoretical and applied contrastive studies. Both of them are important, but each of them has its own concrete aims and objectives. Basically, Contrastive studies were recognized as an important part of foreign language teaching methodology and, as a result, more applied relevance was assigned to CL.<sup>2</sup> From this point of view, the theoretical conclusion of CL contributes to the areas of language typology and language universals, while the contrastive descriptions of specific languages and language systems are useful for the understanding of individual languages and their structures.<sup>3</sup>

Our research mostly focuses on applied CL, and how it can be used to teach Modern Greek grammar to Georgian students. However, it should

---

<sup>1</sup> Fisiak J., Introduction, in *Theoretical Issues in Contrastive Linguistics*, edited by J. Fisiak, Amsterdam: John Benjamins B. V., 1980, 1.

<sup>2</sup> Fries Ch., *Teaching and Learning English as a Foreign Language*, Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press 1945.

<sup>3</sup> Jackson H., *Contrastive Linguistics - What Is It?*, in: *ITL - Review of Applied Linguistics*, 32, 1976, 1-32, 7.

be mentioned, and at this point we agree with Krzeszowski, that the applied contrastive linguistics cannot be studied separately from theoretical linguistics and other related disciplines as well. Applied contrastive studies, especially when related to teaching, must necessarily depend not only on theoretical, descriptive and comparative linguistics but also on other disciplines relevant to teaching; among them psycholinguistics, sociolinguistics, didactics, psychology of learning and teaching, and possibly other areas.<sup>4</sup>

The contrastive analysis of different languages' structures is very important to make the universal typological conclusions. On the basis of the comparisons we can assume the existence of one general universal system. We have compared the morphological system, in particular the nominal system, of the two languages: Georgian and Greek. It is well known that these languages belong to different language families: Georgian, to Iberian-Caucasian family, and Greek to Indo-European one. In spite of this, we can observe typological similarities between them. We tried to reveal the general model with universe signs, which can be considered as a base for these languages in spite of their differences. The above-mentioned model can differently act in the different linguistic systems.

#### **Brief Description of the Conducted Research**

As mentioned above, our research focuses on the important issues in the field of morphosyntactic studies of Modern Georgian and Modern Greek Languages. For this purpose, we have implemented a project that was the compilation of this monograph, which was financed by the Foundation for Georgian Studies, Humanities and Social Sciences (Rustaveli Foundation). In the framework of the project, the following work has been done:

- 1) The contrastive description of the nominal system of both languages: noun, adjective, numeral, pronoun and article (some of the parts of speech are different. For example the article does not exist in the Georgian language, while in Greek the adjective and numeral are one part of speech);
- 2) The outlining of the universal internal structures and general principles for both languages. The typological conclusions of this kind can be considered as the basis for the *Universal Grammar*, proposed by Chomsky;
- 3) The organization of a workshop: *Contrastive Analysis of Greek and Georgian Nominal System* for the students of the Department of Modern Greek Studies at Ivane Javakhishvili Tbilisi State University;

---

<sup>4</sup> Krzeszowski T., *Contrasting Languages, The Scope of Contrastive Linguistics*, Berlin – New York: Mouton de Gruyter 1990, 10-11.

4) The collection of the different type of statistic data on CL, including tests on different issues of Nominal System in Greek and Georgian Languages.

Our main objective was to distinguish the general principles of all natural languages that can be revealed by identifying typological similarities existing between languages belonging to different systems.

### **Research Methodology**

While traditional linguistics had developed comparative methods to demonstrate relations between cognate languages and to illustrate the historical developments of one or more languages, modern contrastive linguistics intends to show the differences between languages and to determine universals in order to solve practical problems. Thus, traditional and contrastive linguistics have different approaches to the implementation of research. The first, generally, implements diachronic studies of languages, and the second – synchronic ones. Our research was implemented using synchronous comparative method, but describing some issues the diachronic approach was used as well. As a classical contrastive analysis consists of three steps that are not always clearly distinguishable: 1) description; 2) juxtaposition; 3) comparison, i. e. contrastive analysis in the strict sense.<sup>5</sup> All of these methods: description, juxtaposition (to decide what is to be compared with what – this is the sort of so-called *bilingual competence*), comparative and contrastive methods have been used as well.

### **Theoretical Basis**

As it is known, Noam Chomsky developed the *Universal Grammar* theory of language development. This theory is very urgent nowadays for many linguistic schools all over the world. Many psychologists theoretically suppose the existence of difficult and genetically programmed linguistic mechanism in the brains of a human. This predefined mechanism is the basis for the acquisition of all languages. Chomsky calls this the *Language Acquisition Device*. In accordance Chomsky's theory, a child has a definite innate ability to process information and to compose internal structures. In addition, based on the above-mentioned abilities, he composes the grammar of his native language. A human's mind automatically adjusts to already existing rules or the parameters of a unique grammar so that they fit the target language. The language acquisition is effective because of the principles and parameters distinguished by Chomsky in 1980.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Halliday M., McIntosh A., Stevens P., *The Linguistic Sciences and Language Teaching*, London: Longmans 1964, 113-114.

<sup>6</sup> Chomsky N., *Rules and Representations*, Oxford: Blackwell 1980, 38.

Of course, this theory can be considered as a hypothesis, but it is the most academically accepted view on first language acquisition. The same rules can be considered as relevant to the second or foreign language acquisition as well. Of course, how it can be applied to L2 learning is more debateable and many linguists argue on the role of the UG in L2 learning. Here we have to mention that Chomsky himself is more sceptical about how the same rules can be used in the L2 learning.<sup>7</sup> In some way, an analogical process is revealed in the acquisition of the second language as well. The grammar of the L2 is built up also using the innate ability of composing internal structures, but this time it uses interlanguage structures as well. The *Interlanguage Theory* is also based on the Chomsky's opinions on UG. According to this theory, the definite strategies that are used by the second language learner are just the same that are used by children during the acquisition of native language.

Although the nature of UG may be altered after learning the first language, we believe that the human brain contains the basic structures needed to learn any language, not only the first one, but the second and foreign as well. In second language acquisition except of the UG, the role of the first language is very important, and here we need CL. This is because the contrastive analysis allows us to determine the similarities that reveal the existence of universal internal structures in all languages. As it is revealed there are the deep similarities between all languages, even if they don't show up in surface grammar. According to Thomas Gamkrelidze, the contrastive analysis of similar structures in two or more languages reveals their similarities or differences which can become a basis for a wide range of universal typological conclusions.<sup>8</sup> As our research focuses on solving practical issues, contrastive analysis is given in the framework of the traditional structural contrastive grammar model and not transformational-generative grammar. Such comparisons within the framework of traditional grammar have turned out to be quite useful for pedagogical purposes, while generative-transformational contrastive studies theoretically better founded, have limited practical uses.

### **Contrastive Analysis and Its Use in Teaching Greek Language**

Contrastive linguistics was created by Robert Lado in 1950 and generally is linked to the different aspects of applied linguistics. For example, Robert Di Pietro used its approach to teach foreign languages (see Di Pietro R. J.

---

<sup>7</sup> Chomsky N., *The Minimalist Program*, Cambridge, MA: MIT Press 1997, 128.

<sup>8</sup> Gamkrelidze Th., Kiknadze Z., Shaduri I., Shengelia N., *A Course in Theoretical Linguistics*, Tbilisi 2008, 432 (in Georgian).

(1971) *Language Structures in Contrast*, Newbury House). Basil Hatim applied it to provide the translation of texts (see Hatim B., (1997) *Communication across Cultures and Translation Theory and Contrastive Text Linguistics*, University of Exeter Press). Pal Heltai applied it to bilingual dictionaries (see Heltai P., (1988) *Contrastive Analysis of Terminological Systems and Bilingual Technical Dictionaries and International Journal of Lexicography*, vol. 1(1), 32-40). Reinhard Hartmann also used it to compile dictionaries (see Hartmann R. R. K. (1991) *Contrastive Linguistics and Bilingual Lexicography*, in *Woerterbuecher / Dictionaries / Dictionnaires*. *International Encyclopedia of Lexicography* ed. by F. J. Hausmann et al. (vol. III, 2854-2859), De Gruyter).

The comparative typology of languages with its two significant aspects – language universals and idioethnic aspects of natural languages – is one of the fields of linguistics with the greatest potential. It can be used at various levels of linguistic analysis as for example phonology, graphology, morphology, lexicology, phraseology, syntax and textology. Also, various techniques of corpus linguistics can be used in intralingual and interlingual contrastive analysis, e. g. the analysis of parallel-text. Typological analysis is made using different linguistic levels. It means that in different languages the systems of one level (phonological, morphological, syntactic, semantic) can be compared. Accordingly, phonological, morphological, syntactic and semantic universals can be pointed out.<sup>9</sup> In our case, structures we compared are morphological and in some cases morpho-syntactic. Thus, the universals pointed out are at the same level of linguistic analysis.

During contrastive analysis two different models of research can be used. First, a particular theoretical model is first chosen and two comparable substructures are then compared and contrasted. Problems with the theory are considered irrelevant in this task. Second, a contrastive study is undertaken in order to shed light on a particular theoretical issue by gathering relevant data in contrastive framework.<sup>10</sup> Except of that the comparative analysis just as the question of language universals can be approached either inductively – finding recurrent patterns and making generalisations on that basis, or deductively – making inferences from an already available set of theoretical postulates. As is outlined by Longobardi & Roberts, Greenbergian typology has relied largely on an inductive approach, while the Chomskyan tradition relies largely on a hypothetico-

---

<sup>9</sup> Gamkrelidze Th., Kiknadze Z., Shaduri, I., Shengelia N., op. cit., 402.

<sup>10</sup> Selinker L., *A Brief Reappraisal of Contrastive Linguistics*, in: *Theoretical Issues in Contrastive Linguistics*, ed. by J. Fisiak, Amsterdam: John Benjamins B. V. 1980, 119.

deductive approach, although of course both traditions combine induction and deduction.<sup>11</sup> We have adopted the second approach.

Contrastive analysis is impossible without a prior description of the elements to be compared. Of course, such description should be made within the same theoretical framework, in our case traditional structural grammar. Then the systems of different languages should be compared, but here we have to decide what is to be compared with what. Krzeszowski distinguishes three basic areas of comparisons:

- 1) Comparisons of various equivalent systems across languages, such as pronouns, articles, verbs etc.;
- 2) Comparisons of equivalent constructions, for example, interrogative, relative, negative, nominal phrase etc.;
- 3) Comparisons of equivalent rules, for example, adjective placement, interrogative inversion, passivization etc.<sup>12</sup>

From this point of view, we have implemented the comparison of various equivalent systems in Greek and Georgian Languages, in particular that were nouns, adjectives, numerals and pronouns. On certain issues there was proposed the comparison of equivalent rules relating adjective, subject-object placement and ergative and accusative constructions.

For instance, when talking about the grammatical category of cases in Greek and Georgian Languages, except of the full description of all cases and their functions in both languages, some conclusions refer to the syntactic rules of using ergative construction in Georgian and accusative construction in Greek. Although both languages possess grammatical category of case, this category is not the same. For Georgian is an agglutinative language, i. e. the case marks (affixes) represent one unit of meaning and that is case, while Greek language as a fusional or inflecting one has morphemes that can be difficult to segment. The case markers here denote not only case, but also gender and number. Aside from this there are prepositional cases in Greek and postpositional ones in Georgian. This is one of the universalities which distinguishes all languages in the world – the existence of postpositions and prepositions. The most significant feature of Georgian language is the absence of Accusative and the existence of Ergative. From this arise the differences in syntactic structures as well. All these differences should be mentioned and taken into consideration during the teaching of Greek grammar.

---

<sup>11</sup> Longobardi G., Roberts I., Universals, Diversity and Change in the Science of Language, In *Lingua*, doi: 10/1016/j.lingua.2010.04.006, 1-2, 2010.

<sup>12</sup> Krzeszowski T., op. cit., 37.

According to our opinion, it is advisable to use contrastive methods in teaching not only the lexical part of language, but grammatical as well. Parallels with native language can be useful while studying the second or foreign language. In this case, the great importance is given to the so-called transfer. The second language learner transfers the native language rules or skills that are the same for both systems automatically (Positive Transfer) or on the contrary there exists a possibility to transfer the rules and skills that doesn't exist in the other language, as a result we have a lot of mistakes that occur from the Negative Transfer.<sup>13</sup> Most linguists have emphasized the negative transfer, but ignored the positive one. The positive transfer helps the learner in the process of learning, while negative causes mistakes, the source of which is in the native language.<sup>14</sup> Our major goal in L2 or FL acquisition is to facilitate positive transfer and to minimize negative transfer. Thus, we have to analyze mistakes of negative transfer to reach our goal.

For this purpose, we have carried out an experiment while teaching Modern Greek grammar. We tried to use the contrastive analysis on different issues and carried out different tests, based on which we have drawn some conclusions. The samples of mistakes depend on different factors, such as are: 1) number of students; 2) level of students; 3) type of language: speaking or writing; 4) type of text: formal, informal letter, lecture, communication etc.; 5) method of studying: via communication, under the guidance of teacher etc.; 6) the native language of student. In our case, the number of students was 30, their native language was Georgian, the level was medium and the method of studying was teaching.

Most of the errors were in grammatical categories of gender and in article, because none of them exists in their native language. Talking about category of gender there should be distinguished grammatical gender and natural one. If there exists grammatical gender in language, it means that each noun belongs to masculine, feminine, or neutral gender. The grammatical category of gender characterizes most of the Indo-European Languages, including Greek, while Iberia-Caucasian languages have or had grammatical class-categories. Thus, while Old Georgian had grammatical class categories, Modern Georgian is normally described as lacking these categories. In spite of this, the existence of class-categories can be observed in dividing of nouns into two groups: man-category and

---

<sup>13</sup> Bella S., *Second Language, Acquisition and Teaching*, Athens: Ellinika Grammata 2007, 61 (in Greek).

<sup>14</sup> Lado R., *Language Teaching: A Scientific Approach*, New-York: McGraw-Hill 1964, 222.



thing-category. This fact simplifies the study of grammatical gender in Greek for Georgian students, in cases when from textual context it's not evident what gender is to be used, Georgian students generally choose the one according to their psychological associations. For example, translating the word *მასწავლებელი* (teacher), most of the students use the noun in feminine gender (η δασκάλα), while translating the word *γφοβο* (doctor), most of them use the noun in masculine gender (ο γιατρός). In addition, we have to mention that the grammatical gender is not evident in the form of verb in Greek language, as it is e. g. in Russian *он написал книгу* (he has written the book) – *она написала книгу* (she has written the book), consequently the study of grammatical gender in Greek from this point of view is easier. However, in spite of these similarities, there are still a lot of difficulties in studying grammatical category of gender.

As for the article, the common mistake here is caused by so-called overgeneralization. There are many cases of exceeding use of articles in Greek by students whose language does not have articles. If we follow James' approach<sup>15</sup> we can assume that overgeneralization errors (part of intralingual errors) are due to the fact that students try to avoid mistakes transferred from L1. The students were given a task to correct the sentence *Έχουμε πολλά δέντρα, κάθε οδός έχει τα πράσινα δέντρα και τα λουλούδια* (We have many trees, each street has green trees and flowers), most of them even did not understand that there were unnecessary articles. Similarly, translating texts from Georgian language they put many articles in places, where is no need of using them. We have outlined just two cases of negative transfer from L1, while there can be observed a lot of others as well.

### Main Conclusions

The main conclusions of the reasearch refer to the following issues: 1) grammatical categories; 2) declension of the different parts of speech, such as nouns, adjectives, pronouns and numerals; 3) attribute and modified noun.

### Grammatical Categories:

1. In Georgian there exist grammatical categories of case and number, while in Modern Greek in addition to these categories, we can observe grammatical category of gender as well;
2. The origin of the grammatical category of gender in Greek lies in the existence of active and inactive class-categories;

---

<sup>15</sup> James C., *Errors in Language Learning and Use: Exploring Error Analysis*, London and New York 1998, 179.

3. The classification of nouns in Georgian was according to the categories as it is now in other Iberian-Caucasian languages;
4. Georgian possesses two numbers: singular and plural. The same system is in Modern Greek;
5. In Ancient Greek there was dual number. To a certain extent we can talk about dualis in the second (-nar -tan) plural forms of Georgian;
6. In Georgian we have two forms of plural, one of which is based on agglutinative principle, while other on inflected one. In Greek the formation of plural forms is inflected;
7. The specificity of the case system in Georgian is the existence of Ergative case and the absence of Accusative. While the specificity of Modern Greek case system is a simplification tendency, which is represented by decreasing number of cases;
8. Georgian has cases with postpositions, while Greek cases with prepositions;

#### **Declension System:**

1. Georgian is agglutinative language, while Greek inflected;
2. In Georgian the declension system is simple, while in Greek complicated;
3. In Georgian we have Ergative Construction, while in Greek Nominative (by the opinion of some scholars it should be called Accusative);
4. Phonetic factors have influence on the declension system as in Georgian, so in Greek;
5. The principles of the classification of the declension system in Georgian and Greek are different. In Georgian it is based on the phonetic factor, while in Greek on the grammatical category of gender;
6. Accordingly, we have three types of the declension system in both languages. But these types are different. In Georgian they are: I type – nouns with consonant stems, with syncope and non-syncope; II type – nouns with vowel stems, with elision; III type – nouns with vowel stems, without elision; In Greek: I type – nouns of masculine gender; II type – nouns of feminine gender; III type – nouns of neutral gender. In Greek these types are subdivided to different subcategories. In contemporary studies there are a lot of alternative classifications, but none of them is widely accepted today.

#### **Attribute and Modified Noun:**

1. Attribute expressed by adjective, in spite of differences that exist in both languages, has prepositional word sequence of words towards modified noun;
2. While using several attributes, expressed by different parts of speech,

there should be the following sequence of attributes in both languages: first, demonstrative pronouns, then numerals and at last adjectives;

3. With the attribute in Genitive case in Georgian we have prepositional word sequence towards modified noun, while in Greek on the contrary – postpositional;

4. Attribute expressed by possessive pronoun in Georgian is placed before modified noun, while in Greek after it;

5. Attribute expressed by demonstrative noun is used before modified noun, in Georgian as well as in Greek. The difference is that in Greek modified noun is always used with the article;

6. A modified noun used with attribute expressed by numeral, in Georgian is always in singular form, while in Greek in plural;

7. In Greek language attribute with modified noun has the same declension, as noun used separately. The attribute agrees with modified noun in gender, number and case. In Georgian declension of attribute with modified noun has some peculiarities. Here we have two types: 1) when attribute has a vowel stem, it remains unchanged during the declension, the endings of case and number are added only to modified noun, and 2) when attribute has a consonant stem, it changes in all cases, but does not add all endings completely.

These are the main differences, which should be taken into account during the teaching of Modern Greek to Georgian Students. Generally, it would be more effective to teach the L2 or FL using contrastive analysis of the target language to the native one. The contrastive analysis is useful not only for the teaching the lexical part, but also for the teaching of the grammatical rules and different points of view about this or that grammatical issue as well. The structures of foreign language are described in comparison to the appropriate structures of native language. Furthermore, teaching the L2 or FL using contrastive analysis reveals not only similarities but also the differences between the two languages and cultures. Therefore, we can accent some difficulties during learning caused by negative transfer from L1. General principles similar for all languages and universal internal structures which can be revealed by contrastive analysis may be of great help as well. It is possible that synchronous-comparative method will become one of the most progressive kinds of methods during teaching any foreign language. It is just a matter of time before contrastive analysis becomes a universally used technique for any concept is much easier to understand through comparison with native language, than simply explanation. Therefore, it is essential to introduce contrastive linguistics into the teaching process.

## EDITIONS OF THE PUBLISHING HOUSE "LOGOS"

**Scriptores Georgianorum** (in Latin)

**Iamze Gagua**

2012: 58 p., 978-9941-437-11-3

**Mytho-Poetic Models and Iconic Symbols in *Dionysiaca***

**by Nonnus of Panopolis**

**Nestan Egetashvili**

2012: 336 p., 978-9941-437-23-6

**The Phenomenon of Ritual in Greek Folks Song**

**Medea Abulashvili**

2012: 189 p., 978-9941-437-26-7

**The Democratic Tendencies: Ancient World and Georgia** (Encyclopedia)

**Collected Works**

2012: 336 p., 978-9941-437-39-7

**Known Translation - Unknown Lyric**

**Giorgi Gachechiladze**

2012: 416 p., 978-9941-437-33-5

**Blessed Theodoret of Cyrus II**

**Victoria Jugeli**

2012: 772 p., 978-9941-437-12-0

**Georgian-Greek Contrastive Grammar (Nominal System)**

**Svetlana Berikashvili**

2012: 160 p., 978-9941-437-15-1

**Religious or National**

**Teimuraz Phanjikidze**

2012: 80 p., 978-9941-437-32-8

**The Concise Chrestomathy of Byzantine Literature**

**Ketevan Bezarashvili**

2012: 170 p., 978-9941-437-17-5

**The World of Greek Knightly Novel**

**Aleksandre Aleksidze**

2012: 170 p., 978-9941-437-08-3

**Lucianus, Selected Works** (translation)

**Nana Tonia** (ed.)

2012: 404 p., 978-9941-437-22-9

**Euripides, Orestes** (translation, introduction, commentaries)

**Nana Tonia**

2012: 182 p., 978-9941-437-09-0

**Theocritus, Idylies** (translation)

**Dalila Bedianidze**

2012: 200X140: 179 p., 978-9941-437-27-4

**Petronius, Satyricon** (translation)

**Giorgi Kadzhaia**

2012: 184 p., 978-9941-437-41-6

**Symposium** (translations of the works by Plato, Xenophon, Plutarch, Petronius, Lucianus, Athenaeus and Methodius)

**Nana Tonia** (ed.)

2012: 170 p., 978-9941-437-20-5

**The Concise Modern Greek-Georgian Dictionary**

**Sophie Shamanidi** (ed.)

2012: 724 p., 978-9941-437-14-4

**Ancient Greek Language for Beginners**

**Magda Mchedlidze**

2012: 170 p., 978-9941-437-02-1

**Hittite-Georgian Dictionary** (volume 8)

**Irine Tatishvili**

2012: 80 p., 978-9941-437-28-1

**The Introduction in Classical Philology**

**Rismag Gordeziani, Maia Danelia**

2012 (3<sup>rd</sup> edition): 330 p., 978-9941-437-30-4

**The Argonauts**

**Rismag Gordeziani**

2013 (3<sup>rd</sup> ed.): 156 p., 978-9941-437-42-7

**The War of Troy**

**Lasha Beraia**

2013 (4<sup>th</sup> ed.): 336 p., 978-9941-437-54-0

**The Great Gods****Nana Tonia**2013 (3<sup>rd</sup> ed.): 168 p., 978-9941-437-43-4**Prometheus and the Humanity****Rusudan Tsanova**2013<sup>4</sup>: 160 p., 978-9941-437-53-3.**The Mount Sinai and Georgia****Tamar Meskhi**

2013: 186 p., 978-9941-437-40-3

**Dialogue about Censorship****Collected Works**

2013: 358 p., 978-9941-437-56-4

**Ancient Greek-Georgian Dictionary****Tinatin Giorgobiani**

2013: 612 p., 978-9941-437-55-7

**Plato, *Sophist* (translation, commentaries)****Maia Shukhoshvili**

2013: 240X160: 422 p., 978-9941-437-23-6

**Classical Tradition in Modern Greek Literature****Sophie Shamanidi**

2013: 273 p., 978-9941-437-38-0

**Theophrastus, *Characters* (translation)****Natia Gatenashvili, Aleksi Nikolozishvili, Nino Qutelia,****Nino Taziashvili**

2013: 200 p., 978-9941-437-33-5

**The Word Area of the Georgian Classical Hymnography  
and the Hymnographical Canonicity of Apocalypse****Liana Kvirikashvili**

2013: 76 p., 978-9941-437-44-1

**Porphirius, *The Basic Principles for the Mental Reality, Aphorisms*****Lela Alexidze**

2013: 182 p., 978-9941-437-42-7