

# PHASIS

---

---

*Greek and Roman Studies*

VOLUME 12 2009



---

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)

Tamara Cheishvili – Executive Secretary (Tbilisi)

ფასისი 12, 2009

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის  
კლასიკური ფილოლოგიის, ბიზანტინისტიკისა და ნეოგრეცისტიკის  
ინსტიტუტის ბერძნული და რომაული შტუდიები

© პროგრამა 'ლოგოსი', 2009

ISSN 1512-1046

## EDITORIAL NOTE

In connection with the publication of the encyclopedia *Caucasus Antiquus*, the next volume will be devoted to the theme of Ancient Caucasus.

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).

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) 22 11 81  
Fax: (+995 32) 22 11 81  
E-mail: [phasis@greekstudies-tsu.ge](mailto:phasis@greekstudies-tsu.ge)  
Webaddress: [www.greekstudies-tsu.ge](http://www.greekstudies-tsu.ge)

## CONTENTS

<b>Medea Abulashvili (Tbilisi)</b>	
The Mystical Plot of Greek Wedding Songs	7
<b>Francisco Rodríguez Adrados (Madrid)</b>	
Hispania, Georgia and the History of Europe	14
<b>Michael von Albrecht (Heidelberg)</b>	
Caesar und die Macht des Wortes	30
<b>Lela Alexidze (Tbilisi)</b>	
Imago et similitudo Dei	48
<b>Angela Bellia (Bologna)</b>	
Musica e rito nelle ceramiche siceliote	73
<b>Ketevan Beridze (Tbilisi)</b>	
Ο βασιλιάς Ερωτας και η υπόσταση του στις βυζαντινές και υπερβυζαντινές ερωτικές και υποτικές μυθιστορίες	83
<b>Svetlana Berikashvili (Tbilisi)</b>	
Κατάκτηση της δευτέρης/ξένης γλώσσας	114
<b>Maia Danelia (Tbilisi)</b>	
Colchian-Scythian War in Valerius Flaccus' <i>Argonautica</i>	129
<b>Tedo Dundua, Leri Tavadze (Tbilisi)</b>	
Frankish <i>Limitanei</i> in Lazica	141
<b>Iamze Gagua (Tbilisi)</b>	
War and Justice according to Cicero and Virgil	145
<b>Nikolai Gochev (Sofia)</b>	
Athens and the Unity of the Greek Community at the End of the Classical Epoch	151
<b>Rismag Gordeziani (Tbilisi)</b>	
Greek Words of Unknown Etymology Denoting Sea	160



<b>Ekaterine Kobakhidze (Tbilisi)</b> Tanaquil of Tarquinii	164
<b>Magda Mitchedlidzé (Tbilisi)</b> La comprehension de la theologie et de la philosophie dans <i>l'explication</i> de Ioane Petritsi	173
<b>Georgios Moustakas (Nikosia)</b> Σεφερικές επιδράσεις και αναλογίες στην κυπριακή λογοτεχνία	182
<b>Ketevan Nadareishvili (Tbilisi)</b> The Main Tendencies of the Interpretation of Ancient Images in Georgian Cultural Context	200
<b>Manana Pkhakadze, Raul Chagunava (Tbilisi)</b> For the Establishment of the Date of Death of John (Tornike) Syngelos	210
<b>Antonietta Provenza (Palermo)</b> Musical Remedies for Deadly Problems Music Therapy in the Homeric Poems	214
<b>Walter Puchner (Athens)</b> Ο σκηνικός πληθυσμός της νεοελληνικής δραματουργίας και η δηλωτική λειτουργικότητα των ονομάτων	233
<b>Volker Riedel (Jena)</b> Verklärung mit Vorbehalt	245
<b>Maia Shukhoshvili (Tbilisi)</b> Terms of Ontological Structure, 'Image-Making Art' and Human Activities in Plato's <i>Sophist</i>	262
<b>Irine Tchogoshvili (Tbilisi)</b> Zur Etymologie von κρένω	268
<b>Nana Tonia (Tbilisi)</b> Modern and Classical Greek Personality through the Philosophical and Intellectual Prism of Existence	272
<b>Renzo Tosi (Bologna)</b> The 'metoikos' in <i>Oresteia</i>	278
<b>Rusudan Tsanava (Tbilisi)</b> 'Cretan' Odysseus	291

Contents	3
<b>Jürgen Werner (Berlin)</b>	
<i>Noch einmal: Zur Geschichte der Leipziger Philologie</i>	308
<b>Books in Georgian</b>	317
Short Versions	
Notices of Books	371

Medea Abulashvili (Tbilisi)

### THE MYSTICAL PLOT OF GREEK WEDDING SONGS

The three phenomena, birth, wedding and death are the most important phases in everyone's life, regardless of religion, epoch and culture. Since these stages, whether qualified as basic or transitional, exceed by their relevance the turning points of the ageing process, the function of their rituals is altogether distinct, the mystical implications of the accompanying songs are unique and the implicit message conveyed through the ritual texts is highly valuable. All the three stages are important not only to an individual, but also to a family, kindred, clan, who would traditionally view these events from the perspective of household economy as well: as addition or loss to the family manpower.

I have considered rituals and songs associated with death in another article<sup>1</sup> and will not dwell on them now. As concerns birth rituals, they are not reflected in any category of folk songs. The Greeks do not have songs dedicated to the birth of son, which are so traditional and characteristic of Georgian folklore. Ideas and rituals associated with human birth cannot be traced even in lullabies.

On the other hand, the special attitude of the Greeks to marriage and the wedding party is evident in all types of folk songs: mothers sing of their children's happy marriage and of preparing their dowry already in lullabies; young people never forget about their future spouse at any stage of seasonal rituals; they appeal to saints in songs to reveal to them the right person and perform the magic summer solstice rituals and songs with the hope of finding their life companion. The significance of marriage is accentuated even in the mourning songs. However, the high moral es-

---

<sup>1</sup> Abulashvili M., On Two Unusual Rituals, *Phasis. Greek and Roman Studies*, 5-6, 2003, 9-15.

sence of the event and the associated rituals are best of all manifested in wedding songs, which can be regarded as the most elaborate manifestations of the wedding mystery.

If other wedding-related verbal folk patterns - verses, riddles, saws and prayers - can scarcely be heard nowadays, the oldest wedding songs remain surprisingly viable. They convey rich centuries-old information about wedding rituals typical of various epochs, nations or social strata and are illustrative of their evolution. These songs are very interesting in terms of folklore studies as well.

The practice of performing bridal Greek songs with special content and purpose is evidenced from ancient times. The wedding hymns of the Homeric epics are similar to later wedding songs.<sup>2</sup> Below I will analyze these as well as some non-ritual songs to foreground the Greek bridal rites. They can be grouped with respect to several most important points of the traditional practice: betrothal, wedding preparations, the bride's farewell to her native environment, her arrival to the new family, the wedding festivity and the wake-up of the bride and the groom.

Preliminary agreement through a match-maker was apparently an indispensable prerequisite of marriage:

Μρε παλλικαράκι σαν μ' αγαπιάς, τι παρνοδιαβαίνεις και δε ρωτιάς  
*Lad, if you love me, why do you stride up and down and do not ask*  
 στείλε προξενήτρες σαράντα δυό και προξενητάδες πενήνδα δυό...<sup>3</sup>  
*Send forty two middlemen and fifty two match-making women...*

Some songs express gratefulness or disappointment with the match-maker, depending on how successfully the couple was chosen:

Ποιός ήταν προξενητή, οπού να ζεί στον κόσμο  
 που σμίξε το βασιλικόν αντάμα με το δούσομο...<sup>4</sup>  
*Who was the match-maker, wherever on earth he may live,*  
*who matched a dandelion with a pennyroyal...*  
 Ανάθεμα τους γέρονδες και τους προξενητάδες...  
 που ταίριασαν τον κόρακα με την περιστερούλα.<sup>5</sup>  
*May the old men and the match-makers be cursed ...*  
*Who matched a crow with a turtle dove...*

<sup>2</sup> Sappho, Lyrics, translated from Greek into Georgian, introduced and commented on by N. Tonía, Tbilisi 1997, 18; Πετρόπουλος Δ., Αι παρομοιώσεις εις τα δημοτικά άσματα και παρ' Ομήρω, Ανάπτυον εκ της Λαογραφίας, τ. 3, Αθήνα 1960, 379; Καρκίδης Θ., Ομηρικές έρευνες, Αθήνα 1944, 121.

<sup>3</sup> Passow A., Τραγούδια ρωμαίικα, Αθήνα 1928, 429.

<sup>4</sup> Πετρόπουλος Δ., Ελληνικά Δημοτικά Τραγούδια, τ. Β', Αθήνα 1959, 132.

<sup>5</sup> Αραβαντινος Π., Ηπειρώτικα τραγούδια, Αθήνα 1996, 184.

The next step was the betrothal which, according to the songs, could have occurred before the couple reached the nuptial age: in one song a lad tells his mother the name of his beloved and in return finds that he was engaged to that very girl:

Μ' εκείνη, γιέ μου σ'έχουμε μικραρρεβωνιασμένο  
κι' ακαρτερούμε το καιρό να κάνουμε το γάμο.<sup>6</sup>  
*But we engaged you to her in your childhood  
and we wait for the time to hold the wedding.*

The symbol of wedding is a ring, which is pointed out in many Greek songs. In one of them a girl request of her beloved to give her a ring to make sure that his intentions are earnest ('ζητά η κόρη δαχτυλίδι...')<sup>7</sup>; the latter, however, answers that he is against their engagement ('μη μου ζητήσεις μοναχά, κυρά, τον αρραβώνα/But, my lady, do not ask for engagement'). In another song, presenting a ring is equaled to marriage ('Κόρη ο καιρός θα σου φέρει δαχτυλίδι<sup>8</sup>/Daughter, time will bring you a ring'). The same tradition can be observed in Russian, Bulgarian, Serbian, German and Italian folklore.<sup>9</sup>

It is known that these peoples, as well as Georgians, used to have a tradition of 'buying a wedding'.<sup>10</sup> Greek folk songs point to the same practice:

Με πούλησες, μαννέ μου για ένα δαχτυλίδι,  
*You have sold me, mother, for one ring,*  
δωσ' το μαννέ μου πίσω και ξαναγόρασέ με.<sup>11</sup>  
*Give it back, mother, and buy me out.*

In another song the bride is delighted with her suitor's gifts:

μυρίζουνε τα δώρα μου που μου'φερε ο καλός μου<sup>12</sup>  
*Fragrance comes from the gifts that my sweetheart brought me.*

Both the ceremony of engagement and the wedding rites were associated with certain restrictions. In one song a young man asks the girl not

<sup>6</sup> Λύντεκε Ε., *Ελληνικά Δημοτικά Τραγούδια*, τ. Α', 'Ελληνικά κείμενα', Αθήνα 1947, 254.

<sup>7</sup> Καψωμένου Ε. Γ., *Το Ελληνικό δημοτικό τραγούδι*, η αισθητική, ο μύθος και η ιδεολογία του, Ρεθύμνου 1978, 47.

<sup>8</sup> Μέγας Γ. Α., *Ελληνικά γιορταί και έθιμα της λαϊκής λατρείας*, Αθηνών 1956, 76.

<sup>9</sup> Karpeles M., *Folksongs of Europe*, London 1956, 171.

<sup>10</sup> Ivelashvili T., *Bridal Rituals and Customs in Georgia*, Tbilisi 1999, 160 (in Georgian).

<sup>11</sup> Μέγας Γ. Α., 1956, 72.

<sup>12</sup> *Ελληνικά δημοτικά τραγούδια*, βασική βιβλιοθήκη, 1958, 117.

to step over the threshold of her fiancé's house until she becomes a bride and until their parents have agreed on the betrothal:<sup>13</sup>

Π' αὐτὴν τὴ θύρα μὴ διαβῆς, πρῶτὸν νὰ γίνεις νύφη!...  
*Do not enter through this door, first become the bride!...*  
 Ἡ μάννα σου καὶ ἡ μάννα μου ἀντάμα κουβεντιάζουν  
*Your mother and my mother are talking to each other*  
 ἐμὰς τὰ δὺὸ τὰ νιοῦτσικα νὰ μὰς ἀρραβωνιάσουν.<sup>14</sup>  
*to engage us, two young people.*

According to the songs, blood relationship between the couple makes no allowance for engagement and wedding. Several epic songs denounce cross-cousin marriage. They normally feature a mother cursing her son, who has fallen in love with his cousin:

Γιάννο, νὰ πέσει ἡ γλῶσσα νά'χε κάει ἡ καρδιά σου...  
*Yanno, may you swallow your tongue, may your heart burn down*  
 ποὺ ἡ Μάρω εἰν' ξαδέλφη σου...<sup>15</sup>  
*Because Maro is your cousin...*  
 Καλλιὸ ν' ἀκοῦσω σάβανα γιὰ νὰ σε σαβανώσω  
*I would rather hear of your death and wrap you in a shroud*  
 Παρά ν' ἀκοῦσω στέφανα γιὰ νὰ σε στεφανώσω...<sup>16</sup>  
*Than hear of your wedding and put a crown on you...*

The epic songs have preserved a very scandalous episode, when mother (or a step-mother, a widow, a priest's wife or a nun) makes up her mind to marry her son,<sup>17</sup> which is so unacceptable in ethical, moral, traditional and psychological terms that:

... ὅτι ἀκοῦει ὁ θεός, τρεῖς χρόνους δε μὰς βρέχει,  
*If God hears of it, it will not rain for three years,*  
 ὅτι τ' ἀκοῦει κ' ἡ μαύρη γῆ, τρεῖς χρόνους δε χορτιάζει<sup>18</sup>  
*If the black soil hears of it, it will not bear grass for three years.*

Greek songs offer some information about the nuptial age as well. Considering that in the Byzantine period the age of maturity was thirteen for girls and twelve for boys<sup>19</sup>, it is no surprise that a twelve-year old girl is married in well-known epic songs about the dead brother ("Του νεκροῦ

<sup>13</sup> A similar restriction applied to the bridegroom in the Georgian tradition: according to the custom practiced all over Georgia, the bridegroom was not allowed to enter the bride's home (Ivelashvili T., 1999, 79).

<sup>14</sup> Πετρόπουλος Δ., 1959, 109.

<sup>15</sup> Ἑλληνικά Δημοτικά τραγούδια, Ακαδημίας 1962, 431.

<sup>16</sup> Ἑλληνικά Δημοτικά τραγούδια, 1962, 430.

<sup>17</sup> Ἑλληνικά Δημοτικά τραγούδια, 1962, 437-439.

<sup>18</sup> Ἑλληνικά Δημοτικά τραγούδια, 1962, 438.

<sup>19</sup> Κοκκουλέ Φ., Βυζαντινὸν βίος καὶ πολιτισμὸς, τ. Δ', Αθήνα 1951, 76.

αδελφού')<sup>20</sup>, while one love song (*Δώδεκα χρονών κορίτσι*)<sup>21</sup> features a widow of the same age. Some songs even mention a ten-year-old girl who is eager to get married, but her mother will not let her until she turns eighteen.<sup>22</sup>

Apart from engagement, a traditional Greek wedding was preceded by intensive preparations which, according to Greek scholars, lasted twelve days.<sup>23</sup>

Preparing the dowry, the wedding bread, the nuptial bed, washing the bride and the bridegroom, combing their hair and embellishing them – all this was accompanied by appropriate songs and featured in the lyrics: 'Όμορφα να στολίσετε της νύφης τα προίκια.../The bride's dowry is wonderfully embellished... θα ζυμωθούνε του γάμου τα προζύμια.../the wedding yeast will be kneaded... φέρτε χτένια να πλέξουμε την περδικά, που θα διαβή στα ξένα.../bring the comb, to comb a partridge, who will move to strangers'... η νήφη μ' ποιος σε στόλισε; Η μάνα μ' με στόλισε, τ' αδέρφια αρμάτωσαν.../Bride, who has adorned you? My mother adorned me, brothers and sisters embellished me... στολίσετε τον γαμπρό να μη του βρου ψιχιά...<sup>24</sup>/Adorn the bridegroom so that no fault be found', etc.

The songs accompanying wedding preparations include the first blessings: 'Ζήσε νύφη μας...<sup>25</sup>/Many a happy day to you, our bride.../γαμπρέ χρυσέ, σ' ευχομαι εγώ η μανούλα σου να ζήσεις να γεράσεις...<sup>26</sup>/Dearest bride, I, your mother, wish you to live and grow old' ... and the like.

Playing a hostility scene must have been part of the Greek wedding ritual, which is suggested by the following lines:

Δώστε το γαμβρό χρυσό μαντήλι και αργυρό σταυρό να πολεμίσει.

*Give the bridegroom a golden scarf and a silver cross to fight.*

Κάστρο βούλετε να πολεμήσει ... παλλικάρια μου, βοηθήσατέ με ...

*The fortress is going to fight ... lads, help ...*

κι άσπρα αν πάρωμε, δικά σας θά'ναι, κόρ' αν πάρωμε, δική μου θά'ναι.<sup>27</sup>

*If we take money - it will be yours, if the girl - she will be mine.*

<sup>20</sup> Ιωάννου Γ., Τα δημοτικά μας Τραγούδια, Αθήνα 1994, 45/13.

<sup>21</sup> Greek Folk Love Songs, translated from Greek into Georgian, introduced and commented on by M. Abulashvili, Tbilisi 1999, 20-21.

<sup>22</sup> Οικονομιδης Δ. Η., Γαμηλιά έθιμα, Λαογραφία Α', Αθήνα 1953, 158.

<sup>23</sup> Μιρσαγέζη Μ., Έρευνα στη δημοτική μας ποίηση, τ. Α', Αθήνα 1965, 128.

<sup>24</sup> Πετρόπουλος Δ., 1959, 109 α', 110 α', 112 α', 114 β'.

<sup>25</sup> Πετρόπουλος Δ., 1959, 114 γ' /1-2.

<sup>26</sup> Πετρόπουλος Δ., 1959, 112 α' /10.

<sup>27</sup> Πετρόπουλος Δ., 1959, 114 ε' /1-5, 115 ε' /9-10.

Να μπει ο γαμβρός με τα σπαθιά...<sup>28</sup>  
*Let the bridegroom enter with swords...*

I cannot help recalling the Georgian song containing wedding symbols:

Boys, take guns,  
 Let us get up, go to the river,  
 Kill the female pheasant,  
 And hang it over our shoulders.<sup>29</sup>

OR

The king has had a hunt...  
 He has killed a stag.<sup>30</sup>

The mournful character of the songs that accompanies the bride's departure from her father's home attracts special attention, and is dwelt upon in my article<sup>31</sup>.

After the bride leaves her native home, the wedding party proceeds to the church ('Εκκλησία μου... δέξου τους νιόγαμβρους<sup>32</sup>/My church... receive the newly-wed couple'). The church rite is performed by the ceremony of entering the bridegroom's household, which is accompanied by blessing songs ('Στο σπίτι το πεθερικό, στη γειτονιά οπού'ρθες ... σαν δέντρο να ριζώνεις<sup>33</sup>/in your husband's house, in the neighborhood where you have come may your roots grow deep') and the compulsory ritual song to the mother-in-law, who is to welcome the wedded couple ('Εβγα μανούλα του γαμβρού και παθερά της νύφης να δεις τον ακριβό σου γιό, μια πέρδικα που φέρνει.<sup>34</sup>/Come forth the bridegroom's mother and the bride's mother-in-law to see your dear son, who has brought you a partridge;<sup>35</sup> Πήγε μόνος, ήρθε ζευγάρι<sup>36</sup>/He went out alone and came back coupled').

<sup>28</sup> Πετρόπουλος Δ., 1959, 125 ε'.

<sup>29</sup> Georgian Folk Treasury, Poetry, vol. I, Tbilisi 1991, 88.

<sup>30</sup> Georgian Folk Treasury, Poetry, 1991, 89.

<sup>31</sup> On Two Unusual Rituals. Phasis. Greek and Roman Studies, 5-6, Tbilisi 2003, 9-13.

<sup>32</sup> Αραβαντινός Π., 1996, 187.

<sup>33</sup> Πετρόπουλος Δ., 1959, 124 α'.

<sup>34</sup> Πετρόπουλος Δ., 1959, 124 β'.

<sup>35</sup> In Greek wedding songs partridge and dove are the bride's metaphors, and eagle stands for the bridegroom (Πετρόπουλος Δ., 1959, 113, 117 στ', 121 θ', 128, etc.). Georgian wedding poetry has exactly the same metaphors for the bride, while the bridegroom is presented as a falcon or a hunter (Georgian Folk Poetry, 1960, 264, 271 (in Georgian)). Scholars believe that symbolical and metaphorical reference to the bride and bridegroom in the ritual songs point to the custom of tabooing their names (Wilson W., 1953, 816).

<sup>36</sup> Πετρόπουλος Δ., 1959, 126 ι'.



The ritual continues with wedding festivity. Songs offer scarcely any evidence about this stage<sup>37</sup>, which, in my opinion, invites the following explanation: there is less necessity for magic songs at this stage as it is believed that after the church rite the threat from the evil weakens, and the wedding festivity goes on with various non-ritual songs.<sup>38</sup> According to the songs, the final point of the nuptial rite is the wake-up of the newly-wed couple ('Ξύπνα νιέ νιόγαμβρε... Ξύπνα νιά νιόνυμφη<sup>39</sup>.../Wake up, young man, newly-made son-in-law.../Wake up, young lady, newly-made daughter-in-law'), which is rooted back in the ancient period.<sup>40</sup>

As we see, the Greek wedding songs vividly feature nuptials as an integrated artistic phenomenon. The lyrics suggest that songs, whether charged with symbolic implications or not, accompanied each ritual stage of wedding preparations or the marriage ceremony itself. Although not so much diverse thematically, the songs are distinguished by an elaborate plot and style.

The Greek folk songs show that wedding is the only ritual with a mystical plot including culmination (the bride's departure from her native environment) and denouement (the festivity in the bridegroom's household). While the main participants of the wedding ritual are characterized by limited dynamism and emotional restraint, each song reveals the high respect which the couple's family, relatives and friends have for every mystical detail related to this most important event, and the anxiety and vigor which never abandon them during the lengthy ceremonial stages. Their words and actions clearly reflect the high responsibility, delight and reverence, with which the Hellenes used to perform wedding rituals throughout centuries.

---

<sup>37</sup> I have come across only several songs where the wedding ceremony also includes the bride's dance, e. g. 'Έμπηκ' η νύφη στο χορό με χαρά της/The bride joined the dance with delight' (See: Πετρόπουλος Δ., 1959, 128-129).

<sup>38</sup> Οικονομίδης Δ., 1953, 171-172.

<sup>39</sup> Πετρόπουλος Δ., 1959, 128.

<sup>40</sup> Αναστασιάδου-Λεβαντή Α., Ο Συμβολισμός εις τα δημοτικά τραγούδια και εις τα αρχαία ποιήματα, Αθήνα 1937, 49-50.

Francisco Rodríguez Adrados (Madrid)

### **HISPANIA, GEORGIA AND THE HISTORY OF EUROPE\***

It is quite evident that Hispania, on the one hand, and Georgia on the other constitute the limits of the world known to the Greeks, both in myth and in what is actually historical. Nevertheless, I would like to illustrate this fact in the light of history, to show how these nations were gradually incorporated into Europe and what place they occupied within it throughout the years, from the time of the Greeks to later times.

Europe is a concept forged over the centuries and it is not an absolutely clear one. There is the geographical Europe and the political one, the cultural Europe and the one that gave rise to them all, the mythical Europe.

The term Europe, as is known, is in its origin mythical. I will come back to this, but you already know that Europa was, before anything else, a nymph of Delphi, the daughter of Telephassa and of Agenor, king of Phoenicia. You also know that Europe, abducted by Zeus, who had taken the form of a bull, was carried away to Crete, where she bore Minos, Sarpedon and Rhadamanthys, just kings in this world or in the other one. Later she fled and disappeared. Her brother Cadmos searched for her everywhere but she was nowhere to be found, and the oracle of Delphi, seeing that Cadmos was unsuccessful, ordered him to cease his search and to found Thebes.

So Europa was a wandering heroine, of divine, Phoenician and Greek lineage, with no fixed abode. Her name was used to indicate that land, ever growing in extent, that we call Europe. There are more of these mythical heroines who have disappeared and whose name is invoked in

---

\* The text had been read as a paper at TSU Institute of Classical, Byzantine and Modern Greek Studies (November 23, 2009).

searching for them: the prototype is Persephone, who divided her life between the earth and the underworld and whose mother, Demeter, searched for her.

The Greeks, who engendered the myth of Europa and with whom this myth began to take on the form of a geographical entity, carried the name of Europa to diverse and ever-growing areas. I wrote about this in my address on being introduced into the Royal Spanish Academy of History<sup>1</sup>. In the *Homeric Hymn to Apollo*, in the 7<sup>th</sup> century BC, Europe was central Greece, as opposed to the Peloponnese and the islands. And by the 5<sup>th</sup> century BC, the name designated the Greek territories of the North. Later, Europe was considered to be limited to the east by the Don. Not until the 18<sup>th</sup> century did a Russian historian, Tatishchev, establish the boundary in the Urals, thereby including Russia. At the beginning of the 19<sup>th</sup> century, in 1801, Georgia and the entire Caucasus were absorbed, temporarily, by Russia, and thus they entered the maps of Europe.

But the name of Europe, before that and later, suffered geographical fluctuations. The Greek journeys, from the time of Hecataeus of Miletus' *Description of the Earth*, around 500 BC, soon began to spread the name of Europe to all the lands bordering on the northern shores of the Mediterranean, from the Columns of Hercules to Greece, opposing it to Africa and Asia. It included the entire Roman Empire north of the Mediterranean. And in the Middle Ages its area was augmented with the territories occupied by the Celts, Germans and Slavs.

But the name soon found a competitor in one that referred to a circumstance that was both religious and cultural – this territory was more frequently called Christendom. When Europe spread across the seas, however, the name continued to be restricted to the territory continuing westward from Asia. And from the 18<sup>th</sup> century on, the name of Europe was used more and more because the term Christendom was no longer sufficient: there were Christians outside of Europe, and within it Christianity sometimes encountered critics. Europe was then that Asiatic peninsula, with its islands, that I am talking about.

Hispania and Georgia both belonged to it. In the South of Europe they were the eastern and western extremes, with symmetric geographies, countries situated between high snow-covered mountains to the north and a warm blue sea. They were not only the limits of Europe but also, for the ancients, the limits of the world.

---

<sup>1</sup> Qué es Europa? ¿Qué es España?, Madrid 2004.

But Europe, as I have said, was not only a geographical reality, it was also, after a certain moment, a cultural unit, to a greater or lesser degree, enriched by Greeks, Romans, Christians, and by other peoples. I will speak of that later. To be sure, it was a geographical reality as well, though not always exactly the same one. In the course of history, Europe grew, but there were also mutilations. At times certain countries, through conquest by other peoples, were no longer within the European and Christian ambit: this was the case, partially or totally, of Hispania, Sicily, Greece, the Caucasus.

Parts of the old Europe that were conquered, sometimes only temporarily, would, with time, once again be Europe and Christian. Hispania and Georgia are both witnesses of this Europe lost and regained. Nations lost, nations later recovered for Europe.

So you can see how Hispania and Georgia, the nations that were the limits of Europe, subject because of this to external pressures and also to reconquests, share, to a varying extent, a common, parallel history. This is my topic today as regards Hispania and Georgia.

All this shows that Europe is not only a geographical concept. With time it was extended and consolidated, combining the geographical concept with a religious and cultural one. With Christianity first, as I have mentioned. But also, later, with cultural concepts such as Humanism, the Illustration, science and others. There is not only a European geography; there is also a European culture, which today has spread all over the world.

To be sure, this European culture had its variants: we have the Latin West, the Orthodox East; we have the diverse forms of Christianity - the Catholic South, the Protestant North, the conciliation of the Papacy and the Empire and the various ruptures of this pattern. On the other hand, Europe is not a political concept. A number of attempts at forced unification, from Charlemagne on, have failed; I won't do more than mention them. It is only now, as of only a few years ago, that we are faced with the new phenomenon of the European Community, a political union limited to certain countries and to certain themes, to be sure.

And so, when we speak of Europe, we are using a very vague term, but an important one nevertheless. A term of increasing significance, as we have seen, in geography, in religion and culture, even in politics. But, as I have already pointed out, in its origin we have the myth. Europe, before any of all this that I have been discussing, is a myth. Of this myth, too, the Greeks were the parents. Let me consider this in more detail before going further.

For the very name of Europe was mythical at first, then geographical; it represented, before it designated that geographical space and then later, the different spaces to which I have alluded; it represents, I repeat, a mythical space, that of the wanderings of the nymph Europa through what later were European lands. A mythical Greek space, as you can see. Greece was the creator of the initial forms of the European space, which gradually took shape under the Romans and various other peoples.

If we take into consideration the geographical location of the various Greek myths, we can see that most of them are situated in what we call Greece or, at times, in contiguous territories of Asia or Africa or the Occident. There are some myths that mark the Northern and Southern limits of Europe. For example, there are the myths of the Hyperboreans in the frigid countries of the North, or the pygmies in Africa. But I am going to center especially on those that delimit Europe on the East and the West, specifically the Caucasus and the western lands of Hispania. These are the myths of the Orient and the Occident as they were contemplated from Greece, the limits of their world, which was to become Europe.

The myths of the East, located in what are now the Caucasus and Georgia, are related to the Sun that rises every morning from behind the high mountains, and to the Ocean that surrounds the earth and over which the Sun begins its westward journey. There it will encounter the Ocean again and, in a golden cup, will continue its return through the dark waters on the other side of the world, to rise once again in the East every day.

Aeëtes, son of the Sun and of the nymph Perseis, a daughter of Oceanus, as is already related in the *Odyssey*<sup>2</sup>, was the king of Colchis, the western region of Georgia on the Black Sea. The name Aeëtes, Aietes in Greek, comes from Aia, the Earth. The Sun, after having navigated all night through the Ocean, reaches this land of Colchis. It was replete with prodigies symbolized in Aeëtes and his relatives: he was the brother of Circe and father of Medea, famous sorceresses, and also the husband of Idyia, one of the Oceanides.

To this land came Phrixus, the son of Athamus, with his sister Helle, fleeing from his father, who, deceived by the jealousy of his second wife, Ino, was going to sacrifice him. But they were saved by the ram of the Golden Fleece that was sent by Zeus. This is the Golden Fleece that Phrixus gave to Aeëtes as a gift for having received him in his kingdom and given him his daughter Chalciopé in marriage. This fleece, which

---

<sup>2</sup> *Odyssey*, X, 137; See also Hesiod, *Theogony*, 956 ff.

Aeëtes hung from a tree in his forests, was a kind of duplicate of the sun, a magic charm that could produce rain.

In this half mythical, half real geography we also find the Caucasus, the mountains where Zeus had Prometheus, the rebel, chained. It extended down to Ocean, there at the Caspian Lake. It was the end of the world: a solitary mountain chain bathed by the Ocean, the river that surrounded the Earth, and at its foot the fertile land of Colchis. Aeschylus' *Prometheus* describes all this to us: we see how Force and Violence chain the Titan Prometheus to the rock of the Caucasus, and how the daughters of Ocean, the nearby Oceanides, come to console him and weep over his suffering.

But the Greeks, too, came in search of the marvels of this remote land, and especially in search of the fleece that Phrixus had given to Aeëtes. The voyage of the Argonauts, celebrated in poems and sculptures, was the journey that narrates the exploration by the Greek heroes of the eastern limits of the world, visited by the Sun and full of marvels, magic spells and terrors. The hero Jason had to overcome the obstacles of the fire-breathing bulls that defended the sown fields of the king, and of the dragon that guarded the fleece. And Medea became enamoured of Jason and saved him from all these dangers, although to do so she had to sacrifice her brother Apsyrtus. This is the idyll of the barbarian nation with the Greek nation, a forerunner of their entry into Hellenism.

The Orient around the Caucasus was full of mysteries and myths and parallels to those of that occidental land that the Sun reaches in its journey, then to cross the Ocean. Its limits are, on both sides of the Strait of Gibraltar, the mountains of Avila and Calpe, crowned by the columns that indicate the end of the world, a parallel with the Caucasus. There they are, around Tartessos and its river, the final lands of Europe and of the human world.

Other Greek heroes also reached them: first Heracles, who defeated the monster Gerion, the three-headed giant whose cattle he stole. As we know, Heracles took the place of Atlas in his hard task of holding up the heavens. And he obtained the golden apples from the garden of the Hesperides, the nymphs of the Occident.

And then there is Odysseus, he who, with his ship gone off course on his return to Ithaca, explored the Mediterranean. He escaped from monsters like the Cyclops and the Sirens, from the dangerous nymphs, Calypso and Circe, who tried to detain him with their love. And he visited the underworld, Hades, at the limits of the earth, to ask the Soothsayer Tyresias how to return to his homeland.

This is a voyage parallel to that of the Argonauts to the Orient: the Greek hero brings back his booty and overcomes all the dangers of the distant lands full of people sometimes human, sometimes from beyond Humanity. The Occident, too, is a land of sorcerers and the dead, and also of paradises.

In the imagination, these journeys complete the Greeks' knowledge of the world of the Orient and the Occident. They are the mythical beginning, both demonic and beautiful, of a later fusion of the two with the world of the Greeks. Or, if you prefer, with these voyages commences a later Hellenization of the Orient and the Occident, their inclusion in the new human world of Europe. The Caucasus and Colchis at one end, Tartessos and the Columns of Hercules, at the other one, plus the lands and the sea between those two extreme points, would, with time, become the outline of the future Europe that later other peoples, beginning with the Romans, would extend.

Note that the Mediterranean and the Black Sea constitute the axis of this world, and there are the lands that limit it in the North, plus the islands. Africa and Asia are excluded; they are not Europe. But the total is surrounded by the Ocean; from it rises the Sun that travels through the heavens toward the Occident and on the return voyage navigates it. Georgia and Hispania are the two boundary markers of this journey.

So then, I repeat, within this framework of Europe, which could be completed with the voyages to the Casiterides, the tin-producing islands in the Atlantic, the limits were Colchis and the South of Hispania, call it *Tartessos*, or call it the *Baetica*. And the Greeks were the people who fostered the fusion of the ancient cultures with their own culture. This is the first phase of Hellenization; with time the others would come.

But here I would like to emphasize one point, which is that in the long process of the creation of Europe throughout different phases, the histories of the two lands of the eastern and western extremes have had much in common. And this is owing precisely to their isolated situation, far from the center, a situation at risk because of the presence around them of different, often inimical peoples. So there have been parallel situations. These two extremes found themselves forced to defend a European status that in other places was taken for granted, with no problems.

This is my topic, as is, also, that of the direct relations that these two extreme worlds that I have spoken of sometimes maintained. I am going to give a summary presentation of how the successive phases of the history of Europe have been experienced and defended by these two extreme ends of Oriental and Occidental Europe.

On the other hand, I am not going to go into themes referring to the oldest periods. For example, the proposed theories of an ancient kinship derived from the hypotheses of a relation between the Kartvelian languages (some say all of the Caucasian languages) with those of Iberia, a hypothesis that nowadays linguists find difficult to maintain, although it is certainly noteworthy that the term *Iberia* is found in both countries in ancient times. And there are also the unanswered questions regarding the relation between Kartvelian and ancient Indo-European as regards certain phonetic features and some morphological structures. Interesting subjects but ones that are beyond the scope of this paper.

Mine, today, is that of the struggle of our two countries to acquire the status of European countries and maintain it throughout the centuries, up to the present time. That more or less mythical community became human and historical within models that were to a great extent common ones: Greek, Latin, Christian and medieval models as well as later European ones. And this when those two ancient ends of Europe of which I am speaking were surrounded by warlike peoples representing other centers of power and other cultures. The main concern of these two extreme countries of Europe, aside from becoming Europeanized step by step, was to defend themselves from these external peoples.

Just think about it. The origin of the European peoples does not matter; their languages do not matter. The peoples of the Caucasus, those of the Kartvelian languages in the South, those of the North and others whose relation with these languages cannot be proven represented a mosaic of non-Indo-European languages. And alongside these was, and is, the Armenian people, which is Indo-European as is its language and which must have arrived there, let us say, around 2000 BC. Likewise, Hispania, in its turn, was occupied by non-Indo-European peoples and languages, beginning with the Iberians and the Basques and, as from the 5<sup>th</sup> century BC more or less, by various Indo-European peoples: the Celts and other related peoples, among them the Lusitanians. Perhaps, as seems possible if one studies the toponymy, especially the names of rivers, older Indo-European peoples had already occupied part of the Peninsula.

What I want to point out is this: both peoples, in the East and in the West, belonging to various linguistic families, were equally influenced by cultures that came from the Orient. First, in Hispania, the influence of the Phoenicians; later, both in Hispania and on the shores of the Black Sea, the influence of the Greeks. The latter was the influence that in the long run carried more weight: indigenous and Phoenician names were Hellenized, Greek names were imposed; the Greeks brought models for ceramics, for



the organization of cities, for the entire cultural life, including the use of the Greek alphabet with its contribution to the formation of other new ones for various languages.

It is the Greek models, having spread, from Mycenaean times and later from the 8<sup>th</sup> century BC, through various areas of the Mediterranean and the Black Sea, which in turn had an influence in Italy on Etruscans and Romans, both as regards writing and on the culture in general. The ones who created the bases of the first historic phase of Europe, after the mythical one. There were also Greek models in Egypt and the North of Africa, but generally speaking, they remained outside the historical context of these regions, which never became part of Europe.

The Greeks, as is known, were an important cultural and even ethnic element in Colchis. On the Propontis and on the southern coast of the Black Sea, beginning in the 8<sup>th</sup> century BC, the founding of the colonies of Miletus and Megara was begun, then others continued on the coast of what is now Bulgaria and Romania and also on the coast of Colchis. Sometimes they were real colonies, sometimes simple depots or places for occasional commercial intercourse. In Colchis, colonies or trading settlements like Naessus, Pityus, Dioscurias (modern Sokhumi), Phasis (modern Poti), Apsaros, Rizus (modern Rize, in Turkey) are mentioned. There is an abundance of Attic ceramics as early as the 4<sup>th</sup> century BC. And we see the Greek influence in the creation of kingdoms, like Kartli, which the ancients called Iberia, of cities, of the Georgian alphabet.

We know the dates in Hispania better. We know of the voyage of Coeleus of Samos, the Greek Columbus, to Hispania in 638 BC. We know of the founding of Massilia by the Phocaeans in 600 BC, and of the founding, beginning with Masalia, of Greek colonies in Spain. And of the Phocaeans' visit to Arganthonios (540 century BC). And I have personally<sup>3</sup> studied the Greek toponymy in Spain: sometimes they were Greek names given by mariners on board of the ships, like *Calpe* (jug/pitcher) given to the Peñón de Ifach and the rock of Gibraltar; at other times they were Hellenizations of Phoenician or Punic names like *Gádeira* or of indigenous names, like the name of Tartessos itself, with a Greek suffix. We have a multitude of data, some in Hecataeus, some in Avienus' *Periplus* and in others.

The world of the Spanish Mediterranean coast and of Andalusia was already known by Stesichorus in the 7<sup>th</sup> century BC, by Hecataeus, by Scylax's *Periplus* and others.

---

<sup>3</sup> See my articles on this subject in *Emerita*, 68, 2000, 1-18 and in *Archivo Español de Arqueología*, 74, 2000, 25-33.

In short, the first historical phase of the peoples of the Caucasus and those of Mediterranean Hispania was the phase in which Greek elements were beginning to appear. Peoples of various languages and cultures were entering a new world, the Greek world, a world later followed by the Roman one, which in turn was influenced by the Greek world. Now there were defensive wars against the Romans, which ended, in one case, Hispania, in conquest, in the other in various states of dependence on Rome. In any event, Roman culture was absorbed. Cultural influences prior to the Greek and Roman ones were forgotten.

To be sure, in Hispania there had been Phoenician cities that brought both Phoenician influences and oriental ones in general: later came the great empire of the Carthaginians with its capital in Cartago Nova, Cartagena. And the Celts and other neighboring peoples arrived. But it is into the Roman sphere that the Peninsula was incorporated, a sphere that at a certain point became Christian. And this did not change with the end of the empire and the great invasions: the Goths, especially, became romanized, and they created the great unity of Christian Hispania that was later expressed in the languages derived from Latin.

It was the Greek-Latin-Christian line that prevailed. There were differences, of course: the Greeks had arrived as merchants, establishing new cities and markets (Emporion, market, was the name of the first Greek colony in Spain, precisely the one where the Romans disembarked); the Romans, in contrast, arrived to make war against enemy or rebellious peoples.

First against the Carthaginians, when the Scipios disembarked in Emporion, Ampurias, in 218 BC; against the peoples of the meseta, later of the whole center and North of Spain: the rebellious Lusitanians, Celtiberians, Cantabrians and Asturians. For the Romans they were defensive wars. They argued that the Carthaginians had invaded Italy and that what they, the Romans, were doing was to sever their communications from Italy into Hispania. They argued that the peoples of the interior of Hispania, following their ancient customs, were invading the rich Romanized peoples of the plains and that they, the Romans, were defending them.

The capture of Cartago Nova in the year 209, of Numancia in 133, the end of the Cantabrian wars in 29 BC were the culminating moments. But these wars, which had begun as defensive actions against the enemies of Rome, ended with the conquest of all of Hispania. It was reduced first to a Roman province, to various provinces later, until the complete integration of Hispania into Rome in the various phases of its history, including the history of Christian Rome.

And the end was, as I have said, the conversion of all Hispania to a single nation under the Christian monarchy of the Goths. And with languages derived from Latin, among them Castilian, which would later become Spanish. Only one non-Latin language survived: the Basque language and this only in a small region.

As it happened, in the South of the Caucasus, in the kingdoms of Colchis, Iberia, and Albania, events occurred that were similar to a considerable extent and that brought the various peoples into the Roman cultural sphere after having had the influence of Greek culture. But there are also different situations.

As in Hispania, the peoples of the South of the Caucasus had known, more or less since the 7<sup>th</sup> century BC, the same date as for the Greeks, the invasions and superior power of various peoples of Asia, and this did not cease for many centuries, during which, meanwhile, the ancient Georgian kingdoms endured. I am referring to the Cimmerian and Scythian invasions, like those that the Greeks suffered from Asia, and to the tribute that for a time the kingdoms of the Caucasus paid to the Persian Achaemenides, who were also enemies of the Greeks, as we know.

Alexander did not reach the Caucasus, but more or less legendary accounts speak of a king of Mtskheta sent by him and defeated by Parnavazi, who had united Iberia-Kartli and Colchis for the first time, in the 3<sup>rd</sup> century BC.

But the decisive moment was the confrontation of the peoples of the Southern Caucasus with the Romans. These reacted, as they did in Hispania, against rivals such as Armenia and the Kingdom of Pontus. And neighboring peoples such as those of the Caucasus were involved. In this context there is a long series of events impossible to discuss in detail here: the invasion by Pompey in 65 BC that of Canidius Crassus in 37 BC; later, part of the Caucasus, became a Roman protectorate, and Colchis was even a Roman province under the name of Lazicum. Other territories also maintained good relations with Rome, as witnessed by the visit of Pharasmanes II, King of Iberia, now known as Kartli, to Antoninus Pius in Rome. But later Kartli came under Persian dominance, until Prince Vakhtang achieved its independence in 502.

Without going into detail, the fact is that the Caucasus, its different kingdoms, fluctuated between the power of Rome, later that of Byzantium and of Persia. This is true of religion also: the religions of Mitra and Zoroaster battled against Christianity, accepted in Iberia as a state religion in 317 (dates and details vary), introduced by King Mirian and his wife Nana. Later, as I have said, came submission to Persia and then independence.

A hard struggle that of the different Caucasian kingdoms to maintain their independence, losing it at times, restoring it at others, sometimes supported by Byzantium, which at other times assaulted it. Then towards the end of Antiquity, Rome retreated before the Persian Sassanides, losing Armenia. Actually, it was not until very late that Georgia was unified as an independent state by Bagrat at the beginning of the 11<sup>th</sup> century. And then came the invasion of the Seljuk Turks, who in 1071, at Manzikert, on the Euphrates, defeated the Christian armies of Byzantium, Armenia and Georgia: almost all of Anatolia, almost all of the Caucasus were lost.

But at the beginning of the 12<sup>th</sup> century, King David IV, of the same Bagrationi family, regained a united Georgia after terrible battles. He no longer paid tribute to the Seljuks and created one single state with a church dependent on it.

Note the similarities and differences with Hispania. The adherence to Rome was, in the Caucasus, unstable, in perpetual strife against the Sassanide and Safavide Persians, with the intervention of various kingdoms that often changed their alliances. Internal Union came later than in Spain, in the reign of Tamar and her successors, from 1184 to 1213, when Georgia expanded.

In Hispania union had an early date, under the Visigothic monarchy as I have said. But the invasion of the country in 711 by the Muslims reduced it to small isolated kingdoms in the mountains of the North: the new unity of Spain did not come until 1492 with the capture of Granada. But by the 13<sup>th</sup> century there were already powerful Christian kingdoms, like Leon, Castile and Aragon, that were gradually unified.

The basic situation was the same: Christian peoples and kingdoms of Greco-Latin tradition that defended themselves bravely against foreign cultures. Georgia was attacked, first by Zoroastrian Persians, then by the Islamized Shiite Persians, then by the Seljuk Turks, later by the Mongols, from 1220 until the beginning of the 14<sup>th</sup> century when George the Brilliant stopped paying them tribute. Even later came the war with the Ottoman Turks and then came the Russian occupation.

A nation united and Christian, which in Spain had already existed in the 6<sup>th</sup> and 7<sup>th</sup> centuries, here was much slower in coming, and again and again this nation was overpowered or fragmented by the invasion of infidels, by Byzantines and Russians also. This is a minimal summary.

Thus as regards Georgia. But Hispania, after its early unification, suffered its own terrible problem, as I have said: the Muslim domination over almost eight centuries. It was finally liberated by the Catholic Monarchs.

In the Caucasus there were infinite alternatives, as said, before the definitive unification, and there are still, today, Muslim Nations.

Another difference is the preservation in Georgia of non-Romance languages in contrast to the predominance in Hispania of languages derived from Latin; only the Basque language is not Indo-European. But central to both places was the preservation of their basic cultural traditions: of a Greco-Roman-Christian culture that defended itself from various foreign aggressions, basically Muslim from a certain time on.

In the midst of these conflicts, in our nations, the two extreme ends of Europe, literatures were created that cultivated various literary genres: from the *chansons de geste* to the Christian writings on saints and martyrs, and to historical, moral and novelesque writings, and also to the lyric. And great edifices were built - churches, cathedrals and convents that still adorn our towns and countryside in Spain and Georgia. Thus at the ends of Europe were maintained the same values, and new cultural creations appeared, the fruit of common traditions and as well as of independent innovations.

In Georgia we find the great churches of the 12<sup>th</sup> century, in Svanetia, more than 2000 meters high. In Kutaisi, Bagrat III built the most important cathedral, and then there are the monuments of Gelati and those of Mtskheta, the ancient capital of Iberia. And there is the female monastery of Samtavro, with the tomb of King Mirian and his wife Nana. It would be impossible to attempt a complete catalog.

I was considering all this one day when I was visiting Ani in what is now Turkey, that phantom city, part Byzantine, part Armenian part Georgian. Today it is a field of ruins surrounded by walls and full of the remains of religious and military structures. From the beginning of the 9<sup>th</sup> century it was an Armenian capital, then, threatened by the Seljuks, it fell into the hands of the Byzantines, who had come as allies. But in 1064, it was taken by the Seljuks, who made it dependent on the Emir of Erzerum. Nevertheless, the kings of Georgia, time and again in the years of their splendour, conquered it and filled it with beautiful Georgian monuments.

With the arrival of the Mongols, beginning in 1220, Ani was left abandoned, a lovely reminder of the courage of the Georgian peoples and of their capacity as builders and artists.

Remember: by these times, in the Orient, the Seljuks defeated the Christian armies - Byzantines, Armenians, Georgians - at Manzikert, then conquered Anatolia, finally Constantinople. Contrariwise, in the West, the Almoravids and Almohads were defeated in Spain, Toledo and Sevilla were reconquered, then, finally, Granada.

I am not going to continue with this parallel account of the two histories. Spain, at the beginning of the 15<sup>th</sup> century, undertook the new route of the discoveries and conquests in America and of the political and religious struggles in Europe. But it is perfectly clear that the Turkish problem remained an important one for Spain in the Mediterranean. The battle of Lepanto in 1570 is the best known moment of this conflict.

Once Byzantium had fallen, Georgia was left as an isolated Christian enclave and once again it had to go through centuries of infinite conflicts with its Persian and Turkish neighbors and of internal strife. I will say something about this when I speak of contacts of Georgian kings with the kings of Spain in an appeal for help. As is known, later Georgia was to turn for help to its Russian neighbors, who were also Christian, coming, as they did, from the same Byzantine and Christian cultural roots. Under Catherine II there was a Russo-Georgian treaty in which the Russians granted this help. But Czar Paul I decreed the incorporation of Georgia into the Russian empire.

So Georgia, as is known, was subjugated to Russia, first to the czars, later for many years, after a brief parenthesis from 1918 to 1921, to the Communists. It did not achieve independence until the fall of the latter, in 1990. It is a story that ended well, but it is too long, too distressing. I only mention it to emphasize the central fact that Georgia, in the good times and in the bad ones, maintained its position as the eastern marker of the European border. As it is even today. Spain, for its part, after all sorts of troubles and wars, has had a narrow escape from Communism. As Georgia, it has remained a part of the same Europe.

It was necessary to learn that help is not always given gratis, as can be seen in the case of Ani, which I have described. In the history of Spain there have also been cases like this, for example the French invasion of 1808. But this takes me too far from my topic.

I want to close this paper by relating briefly two episodes corresponding to two moments in which these two countries, Spain and Georgia, separated in space but joined by coordinates that proceed from common, historical roots, renewed at various times, had, exceptionally, a direct relation within this common history.

The first episode. In the 13<sup>th</sup> century the translation from Latin into Spanish of the *Barlaam and Josafat*, the Christianized version of the life of Buddha, was undertaken.

There is a well-known line of transmission of literary texts that have come to the West from India via Iranian translations in Pehlvi, later of others into Arabic, of versions of the latter, and finally into Latin and Cas-

tilian, or directly into Castilian. The *Calila e Dimna*, the last text derived from the Indian *Pañcatantra*, is a good example. But there is also a variant of this line in which the Indian source, without doubt via a Pehlvi version, reached Georgia, and from there, via Greek, it reached Latin and Castilian in the West. This is the case of the *Barlaam and Josafat*, I have just mentioned (which does not mean that there is no other route: there already existed an Arabic version in the 8<sup>th</sup> century).

There is nothing strange about this. Indian literature, especially the novelesque-moralistic kind, was read in Sassanide Persia and then, sometimes via an intermediate Syriac version, in the Arabic Damascus of the Ummayyads, and later in the Arabic Bagdad of the Abbasids. Pehlvi, then at times Syriac, but above all Arabic are the line by which this literature was transmitted either to Latin, the culture language of all of Europe (in the case of the *Barlaam* already in 1048<sup>4</sup>), or to Castilian, the western language with which the Arabs had the closest contact.

In Spain, the two lines that begin with Indian and Pehlvi, met, one of them through Arabic and the other through European Latin, frequently, in both cases, via a Greek intermediary. But in our case, before the Greek one there was a Georgian translation.

In effect, there is a long series of Greek versions of the *Barlaam* in libraries of Athos, the Greek islands, Venice, the South of Italy, Paris<sup>5</sup>. And Georgia provided the model for all of them. And a Latin version of the Greek was, in turn, the source of the Castilian version.

Spain and Georgia were in contact, frequently warlike but also cultural, with the non-European peoples of which I have spoken, especially Persian and Arab. And this is the crux of the matter. Here is the shortcut in the case we are studying: from Georgian to Greek, from Greek to Latin and then to Castilian. At other times the Greek was translated into Arabic and from Arabic into Castilian.

But to return to the *Barlaam*, it is, as I have pointed out, a Christianized version of the Indian legend of Buddha: its essential moments are well known, namely, the miraculous birth of the prince, his isolation from the world in the palace, his feeling of repulsion the day after the great festivities in the palace, the flight, the encounter with the sick man, the old man

---

<sup>4</sup> This is the oldest Latin translation that is known in a manuscript from Naples, VIII B 10 of the National Library. See in Erytheia, 22, 2001, 3447, regarding Martínez Gázquez's edition of this manuscript.

<sup>5</sup> See Bádenas P., Erytheia, 17, 1996, 139-177. Bádenas has translated this Greek text into modern Spanish (Madrid, Siruela 1993).

and the corpse, the meditation, the temptations, the illumination under the tree, the preaching, the death.

But it was a novelized version, the so-called *Lalitavistara*, that was transmitted to numerous Greek manuscripts that give us the Christianized version: the pagan father, the augury that the child (Josafat in this version) would be converted to Christianity, his flight from the palace, his conversion at the hands of the hermit Barlaam, his discourse against the world, his life in the desert, the temptations, his death.

But how did this version come into Greek? In one of the Greek manuscripts, the Marcianus Greek VII 26, Euthymius the Iberian is credited with translating a Georgian text into Greek. The Georgian intermediary is not surprising: located on Athos was the Monastery of the Georgian Iberians, founded in 980 AD, with a vast library with manuscripts from the 10<sup>th</sup> century. Iberia and Persia were bordering lands and the relations between Georgia and Byzantium were many and close. And Byzantium in turn maintained a close relation with Italy, from which comes the Latin version, later Castilianized.

Only one detail remains to close the circle: where the Christian element entered the legend. Without doubt it was not in Georgia but earlier, in Persia. It has been suggested that this step was taken within the Manichaean sect, which had such extensive diffusion there. So we might say that in the Christian circles of Persia the Indian legend was probably Christianized and from there entered the Greek and Latin world, Spain included.

This is the first example that I wanted to present of how, in spite of everything, there was a channel of communication that reached Spain from Georgia by way of Greek. The second example, and with this I will finish, consists of the appeals for help that Georgia addressed to the Kings of Spain. To a greater or lesser extent, we know of these appeals and the replies thanks to the discovery, by Don José Manuel Floristán, in the archives of Simancas, of a copious correspondence relating to this matter<sup>6</sup>.

A minimum of context is necessary here. The fall of Constantinople in 1453 and of Trebizond in 1461 had left Georgia practically in the hands of Persia and the Ottoman Empire. Taking advantage of their rivalry, the Georgians at times achieved partial reconquests, with the assistance of one side or the other. But the peace between the two empires, in 1555, implied the apportionment of Georgia between the two, although the Turks had

---

<sup>6</sup> See Floristán J. G., Un documento griego en cifra en el archivo de Simancas, *EClás*, 27, 1985, 299-305; Gil L., Floristán J. M., Cartas de los reyes georgianos Simeón I de Kartli a Felipe II y Timuras I de Kakheti a Felipe IV, *EClás*, 27, 1985, 307-345; Gil L., Fuentes para la Historia de Georgia en bibliotecas y archivos españoles, Madrid, Editorial Complutense 1993.



the better share. The Georgians, on the other hand, were divided: there was the kingdom of Kartli, the old Iberia; the kingdom of Kakheti, bordering on Persia; the kingdom of Imereti, and others. Kakheti accepted the rule of the Persians and, after a long struggle, Kartli did the same.

But at the end of the 16<sup>th</sup> century almost all of Georgia was dominated by the Turks. Kartli was the kingdom that most energetically defended its independence. Later, Teimuraz of Kakheti also turned to the king of Spain.

It was an impossible situation. And the Georgian kingdoms began to seek the help of Spain, the nation that had defeated and expelled the Muslim, the most powerful nation in all Christendom. 'Oh Philip, most divine of the princes', wrote Simeon I of Kartli to Philip II: *W çn£ktwn qeiÒtate F...lippe*. For the letters are in Greek. Actually, the Georgians followed the model of the archbishops and Greek nobles who wrote to the Pope and to the king of Spain asking for help.

Summarizing very briefly, in 1495 an embassy sent by Constantine II to the Catholic Monarchs arrived in Granada, complaining of their isolation and requesting an alliance against the Turks to liberate Constantinople. The reply of our Monarchs is not explicit: that the bearers of the reply will respond to the petitions. There is another petition to Charles V, probably from Luarsab I of Kartli, in 1548, urging him to undertake the 'Levant enterprise'. The reply: that it will be considered that the king should wait.

There is, especially, the letter from the son of Luarsab, Simeon I of Kartli, to Philip II, in 1596, in which he requests assistance for the coalition against the Turks, which was formed by him, Alexander of Kakheti and Abbas of Persia. The reply consisted of good words, with no firm commitment.

Later, in 1628, Philip IV replied to a similar petition from King Teimuraz of Kakheti: 'I, for my part, will help and will be present in the form explained by the person whom I will send there shortly.'

To summarize: Spain, in spite of the victory at Lepanto in 1570, was not in any condition to fight beside the Georgians against the Turk. It had its own battles to fight with the Turkish galleys in the Mediterranean.

At least Georgia and Spain knew that they were on the same side that they were fighting for the same cause. But Spain, which was concentrating its efforts in a Europe for the most part hostile, had to accept the Peace of Westphalia in 1648. In its turn, Georgia, in the long run and much later, had to accept the Russian Protectorate, and then occupation, for want of any other possibility. Almost three centuries were to pass until the two countries reencountered each other, in freedom, within Europe. Europe, which they had defended for so long and to which they had never stopped belonging.

Michael von Albrecht (Heidelberg)

### CAESAR UND DIE MACHT DES WORTES

Wenn Herder sagt, Caesars Leichtigkeit zu siegen werde auch an seiner Schreibart kenntlich,<sup>1</sup> so verweist er auf einen inneren Zusammenhang, der bereits in der Antike bemerkt wurde. Quintilian erklärt, Caesar habe in demselben Geist geredet, in dem er seine Kriege führte (*Caesarem eodem animo dixisse quo bellavit: inst. 10, 1, 114*), im Einzelnen rühmt er an Caesars Reden die 'Gewalt' (*vis*: vgl. auch *inst. 12, 10, 11*), den Scharfblick (*acumen*) und das mitreißende Feuer, das sich mit Schnelligkeit verbindet (*conciatio*). All dies zeichnet ihn in der Tat auch als Feldherrn aus. Sueton (*Iul. 55*) betont, dass Caesar zugleich ein Meister der Kriegskunst und des Wortes war.<sup>2</sup> In der Tat fehlt es nicht an Belegen dafür, dass Caesar das Wort unmittelbar als Waffe einsetzte.

Hinzu kommt als spezifische, von ihm bewusst erstrebte (*cuius proprie studiosus fuit*) Qualität seines Umgangs mit der Sprache die *elegantia* (Quint. ebd.). Das Wort hat nur bedingt mit 'Eleganz' zu tun, es bezeichnet den Sinn für den eigentlichen Ausdruck, das 'Auswählen' (vgl. *eligere*) des *verbum proprium*. Was die Beherrschung des korrekten, stadtrömischen Lateins betrifft, so wuchs Caesar unter außerordentlich günstigen Bedingungen heran: Unter den lateinischen Schriftstellern, die zunächst ganz überwiegend aus dem Ausland, später aus italischen Kleinstädten und zuletzt aus den Provinzen stammten, ist Caesar als gebürtiger Stadtrömer geradezu eine Ausnahme. Seine Mutter Aurelia, eine bedeutende und gebildete Frau, kümmerte sich (ähnlich wie Cornelia, die Mutter der Gracchen, aber anders

---

<sup>1</sup> Herder J. G., Vom Einfluss der Regierung auf die Wissenschaften und der Wissenschaften auf die Regierung, Kap. 3, 25 (Ausgabe: Suphan 9, 333).

<sup>2</sup> *Eloquentia militarique re* Lipsius; *eloquentia militari quoque re* dett.: *militari quare cett.; militarique arte* Heinsius.

als viele adelige Damen ihrer Zeit) persönlich um die Erziehung ihres Sohnes (Tac., *dial.* 28, 5 f.). Gutes, klares Latein ist also im buchstäblichen Sinn des Wortes seine Muttersprache; nicht umsonst bescheinigt ihm Cicero (*Brutus* 261) einen natürlichen Adel des Vortrags (*rationem dicendi ... voce motu forma magnificam et generosam quodammodo*). In seiner Familie zeichnete sich sein Oheim Iulius Caesar Strabo durch verfeinertes Sprachgefühl und durch geistvolle Diktion aus (Cic., *de or.* 3, 30; vgl. *off.* 1, 108), die jedoch der Ernsthaftigkeit nicht abträglich war (Cicero lässt Strabo in *De oratore* 2, 235-289 einen Vortrag über Humor und Witz halten). Hier konnte Caesar die Anmut des Vortrags (*venustas*) lernen, die Sueton (*Iul.* 55, 4) ihm bescheinigt. Zu Caesars Hauslehrern zählt der bedeutende Grammatiker und Rhetor Marcus Antonius Gniphio (Sueton, *De grammaticis* 7), der seinen Schülern täglich zur Verfügung stand (und sie dementsprechend zu ständiger Übung anhielt). Gniphio verfasste zwei Bücher *De sermone Latino*; höchstwahrscheinlich geht Caesars Streben nach Sprachreinheit auf diesen Lehrer zurück oder wurde von diesem gefördert. Von bewusster Pflege grammatikalischer Interessen zeugt die Tatsache, dass Caesar später sogar auf Feldzügen Zeit fand, unterwegs das Cicero gewidmete Werk *De analogia* zu diktieren. Auch das Feld der Sprache versuchte Caesar streng zu kontrollieren.<sup>3</sup> Die selbstverständliche Stetigkeit und Gründlichkeit von Caesars rhetorischem Training würdigt Cicero ausdrücklich.<sup>4</sup> Davon kündigt auch die Anekdote (Plutarch, *Caesar* 2), wonach er die Zeit seiner Gefangenschaft bei den Seeräubern zur Abfassung von Reden und Gedichten nutzte, die er den Seeräubern vortrug. Lobten sie ihn nicht genügend, so drohte er ihnen, sie später umzubringen (ein Versprechen, das er mit römischer *fides* eingelöst hat). Caesar, der – wie Cicero – bei dem Rhetor Apollonios Molon auf Rhodos studiert hatte, galt zu seiner Zeit als der zweitbeste Redner Roms (Plutarch, *Caesar* 3) – kein geringes Lob, sofern man bedenkt, dass der beste lebende Redner Cicero hieß und dass die Beredsamkeit für Caesar nur ein Nebenkriegsschauplatz war. Übrigens verbietet allein schon die Stellung Molons zwischen Attizismus und Asianismus, Caesar ausschließlich als 'Attizisten' zu bezeichnen. Wir werden auf Schritt und Tritt feststellen, dass Caesar rhetorischen Ornat zweckentsprechend einsetzt.

Stolz-bescheiden nennt Caesar seine Redeweise die eines Soldaten (Plutarch, *Caesar* 3). In seinem gegen Ciceros 'Lob Catos' gerichteten

<sup>3</sup> Hall L. G. H., Ratio and Romanitas in the *Bellum Gallicum*, in: Welch, Powell (eds.), 11-43.

<sup>4</sup> *Tamen, ut esset perfecta illa bene loquendi laus, multis litteris et iis quidem reconditis et exquisitis summoque studio et diligentia est consecutus.*

*Anticato*<sup>5</sup> bittet er darum, man möge 'die Worte eines Soldaten nicht messen an der Kunst eines geschickten Redners, der ja auch Muße genug habe (ebd.).' Beiläufig zeigt er damit freilich auch, dass er die wohlbekannte rhetorische Taktik beherrscht, vor dem Publikum den Gegner durch Hinweis auf dessen Beredsamkeit unglaublich zu machen und demgegenüber die eigene Treuherzigkeit zu betonen.

Rede war für Caesar von Anbeginn nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck. Er wusste um die Macht des Wortes und benutzte es als Waffe – ähnlich wie er es mit Bildern tat. Man bedenke, wie er in einer Nacht- und Nebelaktion die seit langem durch Gesetz gestürzten und verscharrten, der *damnatio memoriae* anheimgefallenen Bildnisse des Marius – restauriert und frisch vergoldet – wieder aufrichtete, um an dessen Sieg über die Kimbern zu erinnern (Plutarch, *Caesar* 6).

Dass Caesar hier die Bilder als Waffen benutzte, erkannte Lutatius Catulus, der im Senat erklärte, 'jetzt greife Caesar den Staat mit Sturmmaschinen, nicht mehr nur mit unterirdischen Minen an.' Daraufhin verteidigte sich Caesar in einer Rede so geschickt, dass der Senat sich völlig beruhigte. Wir sehen schon an diesem frühen Beispiel die Fähigkeit des Feldherrn, den Gegner mit zweierlei Mitteln ('Waffen') einzukreisen, die sich gegenseitig ergänzen: Einerseits schafft er durch rasches Handeln vollendete Tatsachen, andererseits nutzt er die Macht des Wortes, um dem Feind den Wind aus den Segeln zu nehmen und ihn in Sicherheit zu wiegen.

Schon vorher hatte er es gewagt, Bildnisse des Marius zu zeigen: bei der Bestattung seiner Tante Iulia, der Gattin des Marius. Caesar selbst hielt die Grabrede. Wort und Bild ergänzten sich also auch hier. Das erhaltene Textstück ist lang genug, um sowohl die politische Zielsetzung als auch die rhetorische Kunst sichtbar zu machen. Was den Inhalt betrifft, so nutzte Caesar, abgesehen von der Verherrlichung des Marius (in dessen Fußstapfen er in vielerlei Weise trat), die Gelegenheit, um hervorzuheben, dass Iulias (d.h. seine eigene!) Familie von Königen und Göttern abstamme. Um dies ins rechte Licht zu setzen, zeigte sich der junge Caesar bereits im Vollbesitze verfeinerter rhetorischer Techniken, nicht nur des von Caesar auch sonst geschätzten Parallelismus, sondern sogar des Klauselrhythmus, der sich von dem der *Commentarii* unterscheidet.<sup>6</sup> Beide Techniken sind hier mit fast ängstlicher Sorgfalt gehandhabt.

---

<sup>5</sup> Zum *Anticato* Canfora 285-296.

<sup>6</sup> Ich verweise hierfür auf meine Besprechung des Fragments (v. Albrecht 1995, bes. 76f.).

Besonders erlesen wirkt bei der Erwähnung der königlichen Abstammung die ungewöhnliche daktylische Klausel (*regibus ortum*), die an hexametrische Poesie anklingt. Auch das sakrale Vokabular (*sanctitas* findet sich bei Caesar nur hier, *caerimonia* außerdem nur *Gall.* 7, 2, 2) und ein erlesenes Verb wie (*ortum*) tragen zur feierlichen Gesamtwirkung bei. Der Stil der Rede beweist, daß Caesar durchaus nicht auf rhetorischen Schmuck verzichtet, sofern dieser dem Überredungsziel dienlich ist. Cicero sagt also treffend über ihn: 'Und wenn Caesar dann noch zur treffenden Wortwahl die rednerischen Schmuckmittel hinzufügt, dann scheint er mir gleichsam gut gemalte Bilder in guter Beleuchtung aufzustellen' (*Brutus* 261).<sup>7</sup> Womit wir wieder bei der auch für diesen Anlass wichtigen Parallelität von Wort und Bild angelangt sind.

Schon im neunzehnten Lebensjahr (*Tac. dial.* 34) profilierte sich Caesar durch eine Anklage gegen Cornelius Dolabella wegen Unterschleifs. Zwar wurde der hochangesehene Konsular freigesprochen, aber Caesar zählte seitdem unstrittig zu den ersten Rednern der Stadt (*Suet. Iul.* 55, 1). Im Jahr 63 war seine Rede gegen die Hinrichtung der Catilinarier momentan so erfolgreich, dass alle Senatoren, die nach ihm sprachen, sich seiner Meinung anschlossen. Erst die Gegenrede Catos brachte einen erneuten, endgültigen Meinungsumschwung. Leider ist der Wortlaut von Caesars Ansprache nicht überliefert (was bei Sallust steht, verrät unverkennbar die Handschrift des Historikers). Immerhin beweist die sekundäre Überlieferung, dass Caesar recht edel klingende Argumente vorschob: erstens, die Tötung angesehenen Männer sei unrömisch und ungerecht (*Plutarch, Caesar* 7), zweitens aber – und dies wirkt doch recht sophistisch – sei die von ihm anstelle der Todesstrafe vorgeschlagene Gefangensetzung in Municipien schlimmer als der Tod, der für den Weisen doch keine Strafe sei, sondern die Erlösung von Leiden (vgl. *Cic. Catil.* 4, 4, 7). Überzeugender, ja von durchschlagendem Erfolg war wohl, dass Caesar wiederholt, scheinbar beiläufig, aber unüberhörbar mit dem Mittel der Einschüchterung arbeitete. Hier die entscheidende Stelle aus dem gründlich informierten Sueton (*Iul.* 14, 2), die in der Fragmentsammlung von Malcovati fehlt: 'Ja er jagte sogar denen, die zu härterem Vorgehen rieten, indem er immer wieder zeigte, welch tiefen Haß sie für die Zukunft von der römischen Plebs zu erwarten hätten, so große Furcht ein, dass der Konsul Decimus Silanus sich's nicht verdrießen ließ, seine Meinungsäußerung zwar nicht zu ändern – denn das wäre eine Schande ge-

---

<sup>7</sup> *Cum ad hanc elegantiam verborum Latinorum adiungit illa oratoria ornamenta dicendi, tum videtur tamquam tabulas bene pictas conlocare in bono lumine.*

wesen – , aber durch eine Auslegung abzumildern, als wäre sie schlimmer aufgefasst worden als sie gemeint war.’ Wie ernst zu nehmen und wohlbegründet Caesars als Befürchtung getarnte Drohung war, zeigt die spätere Verbannung Ciceros.

Im Folgenden sollen zwei originale Texte illustrieren, wie Caesar das Wort als Waffe handhabt, einmal zur Einschüchterung eines noch schwankenden potentiellen Gegners, zum anderen zur moralischen Aufrüstung seiner entmutigten Soldaten. Danach werden wir zu noch kürzeren Äußerungen übergehen, die zeigen, wie bei ihm auch eine geringe Zahl von Worten – zuweilen nur ein einziges – zur Tat werden kann.

Caesar an Cicero am 16. April 49 v. Chr. (bei Cic. *Att.* 10, 8 B):

1. *Etsi te nihil temere, nihil impudenter facturum iudicaram, tamen permotus hominum fama scribendum ad te existimaui et pro nostra benevolentia petendum, ne quo progredereis proclinata iam re, quo integra etiam progrediendum tibi non existimasses. Namque et amicitiae graviolem iniuriam feceris et tibi minus commode consulueris, si non fortunae obsecutus videbere – omnia enim secundissima nobis, adversissima illis accidisse videntur – , nec causam secutus – eadem enim tum fuit, cum ab illorum consiliis abesse iudicasti – , sed meum aliquod factum condemnavisse; quo mihi gravius abs te nil accidere potest. Quod ne facias, pro iure nostrae amicitiae a te peto. 2. Postremo, quid viro bono et quieto et bono civi magis convenit quam abesse a civilibus controversiis? Quod nonnulli cum probarent, periculi causa sequi non potuerunt. Tu, explorato et vitae meae testimonio et amicitiae indicio, neque tutius neque honestius reperies quidquam quam ab omni contentione abesse. xv. Kal. Maias ex itinere.*

Wie in der Beratung über die Catilinarier verbindet Caesar auch in diesem Schreiben an Cicero handfeste Einschüchterung mit einer höchst ehrenwerten Argumentation. Er versucht ihn auf diese Weise dazu zu überreden, sich aus dem Bürgerkrieg herauszuhalten. Der kurze Brief ist nur scheinbar schlicht, in Wahrheit handelt es sich um eine brillante Rede in nuce. Schon im ersten Satz wird ein eventueller Eintritt Ciceros in den Bürgerkrieg als ‘leichtsinnig’ (vgl. *temere*) und ‘unvorsichtig’ – also für Cicero gefährlich – dargestellt. Damit sind in der Einleitung die rhetorischen Kategorien des *utile* (*tutum*) und des *honestum* angekündigt (welche die Struktur der Argumentation bestimmen werden und die Caesar in der Zusammenfassung am Ende des Briefes ausdrücklich benennen wird). Der Gedanke, Cicero könnte sich der anderen Partei zuwenden, ist äußerst höflich in einem verneinten Satz verpackt (‘Ich hatte zwar geglaubt, dass Du nichts unüberlegt und unvorsichtig tun würdest’). Trotzdem sieht sich Caesar ‘durch das Gerede der Leute’ (*hominum fama*) veranlasst, ihn ‘angesichts unseres guten Verhältnisses’ (*pro nostra*

*benevolentia*) zu 'bitten', keinen Schritt weiter zu gehen, nachdem es nun um die Sache der Pompeianer schlecht stehe (wie Cicero es ja auch vorher nicht getan habe, als es um sie besser stand). Das von Caesar gebrauchte Verb 'bitten' (*petere*) wird Cicero später unter Berufung auf Platon erläutern: Atticus wisse, die Bitten eines Tyrannen seien mit Zwang vermischt (Cic. *Att.* 9, 13, 4). Den 'Zauber', den trickreichen Charme (*γοητεία*) Caesars fürchte er weniger als das, was er geistreich *πειθᾶ-νᾶγκη*<sup>8</sup> nennt: Überredung durch Zwang. Den Charme seiner Persönlichkeit setzt Caesar – wie es sich im Prooemium gehört – in Szene, indem er an die gegenseitige Sympathie appelliert (*nostra benevolentia*). So erfüllt die Einleitung scheinbar ganz mühelos nicht nur die Aufgabe der Ankündigung des Themas, sondern auch die Hervorhebung des gewinnenden Ethos des Sprechers. Gutes Einvernehmen schließt in Caesars Augen auch eine Verpflichtung zur Treue ein. Somit bereitet das Stichwort *benevolentia* den moralischen Gesichtspunkt des *honestum* vor, durch den Caesar im Folgenden den bisher dominierenden Gesichtspunkt des *utile* (*tutum*) ergänzt: 'Denn Du wirst unserer Freundschaft (*amicitia* nimmt verstärkend das Thema *benevolentia* auf) eine allzu schwere Kränkung antun (*graviolem iniuriam feceris*) und für dich selbst gar unzureichend Vorsorge treffen. (Die erste Warnung zielt auf das *honestum*, die zweite auf das *utile* oder *tutum*). 'Wenn es sich herausstellt, dass Du' (und nun spürt man das Vokabular und den Ton der caesarischen Propaganda) dich nicht nach dem (meinem!) Glück<sup>9</sup> (*fortuna*) gerichtet hast – denn alles ist, wie man sieht, für uns (mich!) äußerst günstig (*secundissima*) und für die andere Partei äußerst ungünstig verlaufen.' Caesar würde eine Parteinahme Ciceros also nicht als Einsatz für die Republik, sondern als persönliche Kränkung auffassen. Das ist charakteristisch für Caesars Sicht, für den auch sonst die Beziehung jedes Einzelnen zu seiner Person (zu Caesars *dignitas*) entscheidend ist. Im Zentrum des Briefes betont er sein sprichwörtliches Glück. Sprachlich setzt er in diesem ganzen, stark emotional getönten Passus – entgegen der sonstigen (oft trügerischen!) Sachlichkeit seines Stils – ungescheut zunächst einen Komparativ (*graviolem* 'allzu schwer'), dann (elativische) Superlative<sup>10</sup> ein (deren übermäßigen Gebrauch man in der Regel nicht

<sup>8</sup> Τὰς δὲ τῶν τυράννων δεήσεις ἴσμεν ὅτι μεμιγμέναι ἀνάγκαις εἰσίν.

<sup>9</sup> Zu Caesars Glück vgl. die bekannte Anekdote bei Plut. *Iul.* 38: Καίσαρα φέρεται καὶ τὴν Καίσαρος Τύχην συμπλέουσιν.

<sup>10</sup> Superlative verwendet Caesar zu Überredungszwecken, B. *civ.* 3, 107, 1, wo der Hinweis auf die 'äußerst starken (*adversissimi*) Gegenwinde' von den wahren

ihm, sondern Cicero vorzuwerfen pflegt). Caesar bildet hier sogar *adversissimus*, obwohl man *adversus* ('entgegengesetzt'), folgt man den Gesetzen der Logik (die Caesar so gern für sich beansprucht), eigentlich nicht steigern kann. So steht in der Mitte des Textes die eigene Unbesiegbarkeit, hervorgehoben durch wertende Adjektive und Formen, die dem Text eine tendenziöse Färbung geben. Von der Berufung auf *fortuna* – und damit indirekt dem Gedanken der Nutzlosigkeit (Kategorie des *utile*), ja Gefährlichkeit (Kategorie des *tutum*) einer Parteinahme für die glücklose Seite – kommt Caesar nun wieder auf das *honestum* zu sprechen: Er gebraucht das 'edle' Argument mangelnder Fairness: wende sich Cicero den Pompeianern zu, so werde dies so ausgelegt, als verurteile Cicero etwas am Verhalten Caesars – 'und es gäbe nichts Schlimmeres, was mir von Dir widerfahren könnte.' Der negierte Komparativ (*nil gravius*) überbietet noch die bisherigen Superlative.

Der Schlussteil wiederholt zunächst feierlich Caesars 'Bitte' (*peto*) um Neutralität im Namen der beiderseitigen Freundschaft (*pro iure amicitiae nostrae*). Das ist eine steigernde Wiederaufnahme der einleitend beschworenen *benevolentia* und der etwas kürzeren Bezugnahme auf die Freundschaft am Anfang des Mittelteiles.

Dem Appellcharakter des Redeschlusses (*peroratio*) entspricht es, dass der angeblich so sachliche Caesar jetzt, um Cicero durch ein hochmoralisches Argument (*honestum*) eine goldene Brücke zu bauen, sogar zu einer rhetorischen Frage greift: 'Was steht einem guten und ruhigen Mann und einem guten Bürger besser an als sich Bürgerzwisten fernzuhalten?' Hier fällt auf, dass im Unterschied zur republikanischen Tradition, die von jedem Bürger politisches Engagement verlangt, jetzt Ruhe als die erste Bürgerpflicht angemahnt wird. Das ist die Sprache des Monarchen, oder, um mit Cicero zu reden, des Tyrannen. Zum Schluss verweist Caesar warnend – und hier tritt die Einschüchterungstaktik offen zutage – auf das Schicksal von Mitbürgern, die trotz besserer Einsicht sich selbst in Gefahr brachten (das Argument des *utile* bzw. des *tutum* enthüllt hier sein besonderes Gewicht).

Caesars Taktik in diesem Brief lief darauf hinaus, Cicero von zwei Seiten in die Zange zu nehmen. Dem entspricht die binäre Struktur des Briefes (man erinnert sich an die Vorliebe für Parallelismen in der Rede für Iulia). Der Satzsatz fasst die beiden Argumentationen zusammen: Sowohl im Hinblick auf das Zeugnis von Caesars Leben (seine bisherigen

---

Gründen für Caesars Abwarten ablenken soll. Vgl. auch in der Curiorede *civ.* 2, 31 f. (*amicissime; gravissime; carissimum*).



Erfolge) als auch im Geiste der gemeinsamen Freundschaft wird Cicero also 'nichts Gefährlicheres oder Ehrenwerteres' finden als sich von jedem Streit fernzuhalten (*tutius neque honestius*: Abschließend benennt Caesar hier die rhetorischen Kategorien, die ihn leiteten, ausdrücklich und in rhetorisch gesteigerter Form: negierter Komparativ).

Der 'unterwegs' (*ex itinere*) geschriebene Brief erweist sich als ein Meisterwerk der Überredung. Caesar insistiert einerseits auf Sympathie und Freundschaft – Cicero spricht vom 'Zauber' (γοητεία, Charme) Caesars – und auf Argumenten aus dem Bereich des *honestum*, andererseits benutzt er die Sprache der Fakten, um Cicero einzuschüchtern (*tutum*). Dieses zweigleisige Vorgehen bestimmt den gesamten Aufbau und mündet in die Mahnung, sich ruhig zu verhalten.

Stilistisch fällt auf, dass Caesar zwar – dem schlichten Briefstil und auch seinem Sinn für das *verbum proprium* (*elegantia*) entsprechend – keineswegs die Wiederholung unauffälliger Vokabeln meidet (*existimavi, existimasses; videbere, videntur*), in anderen Fällen aber bewusst sinntragende Wörter dem Adressaten durch Wiederaufnahme einhämmert: *petendum, a te peto; abesse* (mehrmals); *graviora, gravius*. Gleichzeitig variiert er aber den Ausdruck durch die Wahl unterschiedlicher Flexionsformen und von Synonymen (*benevolentia – amicitia; temere – periculi – tutius*). Was die *elegantia* der Wortwahl betrifft, so fällt eine euphemistische Abweichung von der Caesar nachgerühmten 'Wahl des eigentlichen Ausdrucks' (*proprietas verborum*) auf: Nirgends ist ausdrücklich von 'Bürgerkrieg' die Rede, nur in abgeschwächter, verhüllter Form von 'Zwist' oder 'Streit' (*controversiae; contentio*). Nachdrücklich steht der Bezug zu Caesars Person und zu seinem Glück im Mittelpunkt des Briefes. Ausgerechnet dieser wichtige Gedanke steht in Parenthese (scheinbar degradiert, in Wahrheit hervorgehoben). Das zeugt von rhetorischem Raffinement. Charakteristisch für Caesar ist, dass er sich mit solchem Nachdruck auf die persönliche Freundschaft beruft. Solche Bindungen hielt er für ein tragfähiges Band des Staates, wie er ihn sich vorstellte. Was Caesar hier *benevolentia* und *amicitia* nennt, bezeichnet Cicero in der Diskussion über Monarchie in *De re publica* als *caritas* (das Band zwischen dem König und dem Volk). Man warf Caesar in seiner Spätzeit vor, er identifiziere nach Art eines Königs seine Person mit dem Staat und dem Gesetz (Suet. *Iul.* 77). In der caesarischen Propaganda lautete die Parole im Jahre 49 (Caesar bei Cic. *Att.* 9, 7, C 1): 'Dies sei die neue Weise zu siegen (*nova ratio vincendi*), dass wir uns mit Barmherzigkeit (*misericordia*) und Großzügigkeit (*liberalitas*) wappnen.' Caesar parallelisiert hier offenbar durch Waffen errungene Siege mit unblutigen Erfolgen, an denen das

Wort wesentlich beteiligt ist. Vertraut er doch offensichtlich auf die Wirkung nicht nur seines tatsächlichen großmütigen Verhaltens gegenüber vielen Gegnern im Bürgerkrieg, sondern auch auf die Macht des Wortes, der Kunde vom 'milden Caesar', mit deren Ausbreitung durch seine Anhänger (wie auch durch so manchen Begnadigten selbst) er rechnet. In Caesars programmatischem Brief<sup>11</sup> an seine beflissenen Propagandisten Oppius und Cornelius Balbus (bei Cic. *Att.* 9, 7 C) kommt das Schlagwort *clementia* wohl mit Absicht nicht vor, klang es doch zu sehr nach einer Königstugend, so dass es bei verbissenen Republikanern gegenteilige Reaktionen bis hin zum Selbstmord hervorrufen konnte.

Die Analyse von Caesars Brief an Cicero hat ergeben, dass Caesars Charme (γοητεία)<sup>12</sup> wie auch seine tyrannische 'Überredung durch Zwang' (πειθανάγκη) sich raffinierter rhetorischer Mittel bedienen. Die scheinbare Schlichtheit seines Stils täuscht eilige Leser über die hohe Kunst zweigleisiger Überredung hinweg.

Nach diesem Beispiel für Einschüchterung folge eine Rede, die dem entgegengesetzten Ziel dient: der Aufmunterung der Truppe nach einer Niederlage.

Caesar, *Bellum civile* 3, 73

*Caesar ab superioribus consiliis depulsus omnem sibi commutandam belli rationem existimavit. Itaque uno tempore praesidiis omnibus deductis et oppugnatione dimissa coactoque in unum locum exercitu (2) contionem apud milites habuit hortatusque est, ne ea, quae accidissent, graviter ferrent, neve his rebus terrentur multisque secundis proeliis unum adversum et id mediocre opponerent. (3) Habendam fortunae gratiam, quod Italiam sine aliquo vulnere cepissent, quod duas Hispanias bellicosissimorum hominum peritissimis atque exercitatis-simis ducibus pacavissent, quod finitimas frumentariasque provincias in potestatem rede-gissent; denique recordari debere, qua felicitate inter medias hostium classes oppletis non solum portibus, sed etiam litoribus omnes incolumes essent transportati. (4) Si non omnia caderent secunda, fortunam esse industria sublevandam. Quod esset acceptum detrimenti, cuiusvis potius quam suae culpae debere tribui. (5) Locum se aequum ad dimicandum dedisse, potitum se esse hostium castris, expulsi ac superasse pugnantes. Sed sive ipsorum perturbatio sive error aliquis sive etiam fortuna partem iam praesentemque victoriam interpellavisset, dandam omnibus operam, ut acceptum incommodum virtute sarciretur; (6) quod*

<sup>11</sup> Dazu Canfora 166-175.

<sup>12</sup> Cicero durchschaut die lächelnde Miene seiner Staatskunst und findet sie verdächtig und gefährlich gleich der lächelnden Stille des Meeres (Plutarch, *Caes.* 4).

*si esset factum, futurum, ut detrimentum in bonum verteret, uti ad Gergoviam accidisset.*

Nach dem Scheitern seiner bisherigen Pläne durch eine schwere Niederlage muss Caesar seine gesamte Strategie (*belli rationem*) ändern. Noch an demselben Tag zieht er alle Posten ab, verzichtet auf Fortsetzung der Belagerung und vereinigt das gesamte Heer. Seine Rede an die Soldaten ist in indirekter Form wiedergegeben. Dadurch erzielt Caesar den Eindruck größerer Objektivität. (Es ist wohl bezeichnend, dass Caesar direkte Reden<sup>13</sup> mit Vorliebe anderen Personen in den Mund legt, zum Beispiel Feinden (Critognatus: *Gall.* 7, 77)<sup>14</sup> oder erfolglosen Feldherrn (Curio: *civ.* 2, 31 f.) – wodurch er das leidenschaftliche Engagement des jeweiligen Sprechers charakterisiert und ggf. die tragische Ironie steigert). Dagegen handelt es sich hier um eine beschwichtigende Rede, deren souveränes Ethos durch die indirekte Form erhöht wird.

Caesar beginnt ohne langes Prooemium mit der Aufforderung, 'das Geschehene' (*ea, quae accidissent*) nicht allzu schwer zu nehmen und wegen 'dieser Dinge' (*his rebus*) nicht in Panik zu geraten. Man beachte den zweimaligen Euphemismus: Wie er in dem zuvor behandelten Brief vermieden hatte, von 'Bürgerkrieg' zu reden, so jetzt von 'Niederlage'. Vielmehr müsse man die vielen bisher gewonnenen Schlachten dem einen erfolglosen Gefecht gegenüberstellen, das noch dazu ganz durchschnittlich sei: *mediocre*). Hier dient ein wertendes Adjektiv (wie sie uns bei Caesar bereits mehrfach begegnet sind) einer ganz bewussten und massiven Verharmlosung (man vergleiche damit die Einleitung unseres Kapitels, in der Caesar offen zugibt, dass die Niederlage ihn zu einer totalen Änderung seiner Strategie gezwungen hat). Hatte doch Caesar 'die empfindlichsten Verluste erlitten und seine Verschanzungen, das Resultat einer viermonatigen Riesenarbeit, auf einen Schlag eingebüßt: Er war durch seine letzten Gefechte wieder genau auf den Punkt zurückgeworfen, von dem er ausgegangen war.' (Mommsen, *Röm. Gesch.* 3, Berlin, 6. Aufl. 1875, 420). Und noch mehr: 'Caesar war ... nicht bloß taktisch, sondern auch strategisch geschlagen.' (Mommsen, ebd. 421).

<sup>13</sup> Allgemein Rasmussen 1963 (Zunahme der direkten Reden im Lauf des *Bellum Gallicum* (dramatische Steigerung im 7. Buch; zu direkten Reden im *Bellum Civile* H. A. Gärtner 1975, 122 f.

<sup>14</sup> Die Rede des Critognatus wird von Caesar in extenso entwickelt *propter eius singularem ac nefariam crudelitatem* (*Gall.* 7, 77, 2). Dadurch lenkt Caesar vorsorglich von seiner eigenen Grausamkeit ab, mit der er die von den Galliern aus der Stadt vertriebenen Waffenuntüchtigen (darunter Frauen und Kinder) zwischen den Fronten verhungern lässt (ebd. 7, 78, 5).

Die Reaktion auf den Misserfolg, die Caesar seinen Soldaten ans Herz legt – hat eine intellektuelle und eine aktive Seite. In einem ersten Rückblick (*narratio* I) setzt Caesar diesem empfindlichen Schicksalsschlag eine philosophisch anmutende Meditation entgegen. Ausführlich wird zunächst der Prozess des Erinnerns (*recordari*) und des Abwägens (*opponerent*) erläutert: Man müsse der Glücksgöttin (Fortuna) dafür danken, dass sie Seinen Italien ohne erheblichen Verlust eingenommen, dass sie Spanien befriedet hätten, obwohl die Menschen dort höchst kriegerisch und die Feldherren (des Gegners) überaus kundig und erfahren waren; dass sie sich fernerhin der benachbarten Provinzen (Siziliens und Sardinien), wahrer Kornkammern, bemächtigt hätten; schließlich sollten sie sich daran erinnern, mit welchem glücklichen Erfolg sie alle unversehrt die Überfahrt überstanden hätten: mitten durch die feindlichen Flottenverbände, die nicht nur alle Häfen, sondern sogar die Küsten besetzt hielten.

Durch diese Übung in *positive thinking* sollen Mutlosigkeit, Schmerz und Enttäuschung allmählich der dankbaren Freude über das empfangene Gute weichen, so dass neue Zuversicht aufkommen kann. Damit dies möglich wird, ist eine gewisse Ausführlichkeit in der Darstellung der guten Erinnerungen notwendig, aber auch eine besonders wirkungsvolle sprachliche Präsentation. Zur Eindringlichkeit tragen ausgesprochen rhetorische Stilmittel bei: Es handelt sich hier um eine Serie parallel<sup>15</sup> gestalteter Sätze (ein Stilmittel, das Caesar seit seiner frühen Rede auf Julia liebt und meisterhaft handhabt), verbunden mit einprägsamen Anaphern am Satzbeginn und Reimen (Homoioteleuta) am Ende: *quod... cepissent; quod ... pacavissent; quod ... redegissent*. Die früheren Erfolge werden mit stilistischen Mitteln gebührend hervorgehoben (Superlative steigern die Gefährlichkeit der besiegten Gegner und damit die Leistung Caesars: eine Technik, die wir aus der zuvor besprochenen Rede kennen). Die Länge der Reihe bringt es mit sich, dass zur Vermeidung der Monotonie das Schlussglied breiter entwickelt und betont anders aufgebaut wird, um es hervorzuheben und den Abschluss zu markieren. Hier erscheinen an betonter Stelle die tragenden Begriffe: *Recordari* (damit wird auf die philosophische Methode<sup>16</sup> der *recordatio* – die Beherzigung empfangener

<sup>15</sup> Vgl. v. Albrecht, *Meister römischer Prosa*, 1971, 3. Aufl. 1995, bes. 76; Mutschler 1975, 39-44.

<sup>16</sup> Rabbow P., *Seelenführung, Methodik der Exerziten in der Antike*, München 1950, passim, bes. 84 'Amplifikation durch Zerlegung'; 83 'anwachsende Reihe'; 88 Praxis

Wohltaten – hingewiesen) und *felicitas* (das ist das *verbum proprium* für die positive Seite der ambivalenten *fortuna*, also für all das, was wir Glück und Gelingen nennen).

Inhaltlich ist die ausführliche Meditation von der Polarität *multis-unus* bestimmt (viele Erfolge, nur eine Niederlage), dieses Verhältnis schlägt sich auch formal im größeren Umfang und in der rhetorisch gesteigerten Intensität der Darstellung der positiven Erinnerungen nieder.

Bevor Caesar zum zweiten, schwierigeren Teil seines Rückblicks (*narratio* II) kommt, schafft er einen Übergang, der das Endziel seiner Rede – die *tätige* Überwindung des Unglücks – vorwegnimmt und somit die schlechte Erfahrung von vornherein in einen höheren Zusammenhang stellt (Nutzanwendung I: Überleitung zu *narratio* II). Dazu bietet sich ihm der Begriff der *fortuna* an – jetzt in ambivalentem bis negativem Sinne: ‘Wenn nicht alles zu unseren Gunsten ausfalle, müsse man dem Glück durch Fleiß nachhelfen.’ (*fortunam esse industria sublevandam*). So wie Caesar nach jedem Sieg dem Glück auf den Fersen bleibt, so legt er auch nach einer Niederlage nicht die Hände in den Schoß. Das entscheidende Geheimnis seines ‘Glücks’ ist rastloses Tätigsein. Hinzu kommt in diesem besonderen Falle, dass Pompeius seinen glänzenden Sieg (ganz anders als Caesar) nicht zu nützen versteht (*civ.* 3, 72): ‘Dadurch bekamen die Pompeianer so viel Selbstvertrauen und Hochmut, dass sie über die Kriegsführung nicht weiter nachdachten, sondern sich einbildeten, sie hätten schon gesiegt.’<sup>17</sup> Wie anders verhielt sich Caesar, der z. B. nach dem Sieg bei Pharsalus (3, 102,1) ‘glaubte, alles liegen und stehen lassen zu müssen, um Pompeius zu verfolgen, wohin auch immer dieser sich nach seiner Flucht zurückzog, damit Pompeius keine neuen Truppen anwerben und den Krieg erneuern konnte.’ Aber auch im Unglück zeigt sich Caesar nicht weniger aktiv, wie die hier besprochene Rede zeigt.

Erst nach dieser gründlichen psychologischen Vorbereitung kommt Caesar auf die Niederlage zu sprechen (*narratio* II). In diesem Zusammenhang dienen rhetorische Mittel nicht mehr der Intensivierung, sondern der Abschwächung: Euphemismen verhüllen den Sachverhalt; ebenso wird die Ursache des Misserfolges äußerst vorsichtig umschrieben. Kann doch Caesar vor der Truppe nicht zugeben, dass seine ganze Strategie offenbar gescheitert ist (was er am Anfang des Kapitels angedeutet

---

der verbalen Meditation in der Antike; 91-111 Übung der guten Gedanken; zur *recordatio* früherer guter Taten vgl. auch Catull 76, 1.

<sup>17</sup> Vgl. auch Suet. *Iul.* 36 über Dyrrhachium: (Caesar) *pulsus non instante Pompeio negavit eum vincere scire.*

hatte: *commutandam belli rationem*). Er hält sich also an das Wenige, das (nahezu) geglückt war: Der erlittene Schaden (*quod esset acceptum detrimenti*: man beachte wieder die euphemistische Umschreibung der Niederlage! Der partitive Genetiv besagt weniger als der Nominativ *detrimentum*) sei jedem anderen mehr als seinem eigenen Versagen zuzuschreiben: Er habe einen für den Kampf geeigneten Ort bestimmt, er habe das feindliche Lager erobert und die Kämpfenden verjagt und besiegt. Bei der Erinnerung an das verlorene Gefecht steht Caesars Selbstrechtfertigung im Mittelpunkt. (Am Anfang des Kapitels führte er eine ganz andere Sprache! Es war ihm dort klar, dass er seine ganze Strategie umstellen musste, also hatte er sich doch grundsätzlich geirrt und war keineswegs ganz unschuldig an dem Desaster: treffend sagt Giuseppe Zecchini (221), zwar seien die *Commentarii* wahr, aber nicht die ganze Wahrheit sei in den *Commentarii*). Doch folgen wir weiter seiner Argumentation! Nach seiner Darstellung vor den Soldaten vereitelte irgendetwas – mag es nun die Verwirrung seiner Leute oder sonst ein Irrtum oder auch ein Zufall (*fortuna* steht hier in neutraler bis negativer Bedeutung) gewesen sein – den ausgemachten Sieg, den man bereits in Händen hatte. Der Vorwurf der ‘Verwirrung’ (*perturbatio*) und des ‘Irrtums’ (*error*) ist äußerst milde formuliert und wird letztlich auf *fortuna* abgeschoben (hier verwendet Caesar Euphemismen, um die Soldaten zu schonen).

Nachdem somit in einer doppelten *narratio* das vergangene Glück und das jetzige Unglück aufgearbeitet sind, folgt in relativer Kürze der daraus resultierende Appell zur Aktivität. Caesar blickt nicht mehr zurück, sondern vorwärts. Am Ende steht der Appell zum Handeln, was nicht allein der Lage der Dinge entspricht, sondern auch den rhetorischen Empfehlungen für die *peroratio*, den Schluss der Rede: Jetzt gelte es für alle sich anzustrengen, die Scharte durch Tapferkeit auszuweiten. Würde dies geleistet, so werde sich der Schaden zum Guten wenden (so wie es bei Gergovia geschehen sei). Caesars trostreiche Worte spornen die Soldaten zu desto eifrigerem Einsatz im Kampfe an, zumal der Feldherr, entsprechend dem milden Ton der Rede, auf die in solchen Fällen vorgesehene Tötung der geflüchteten Fahnenträger (sie werden nur an den Pranger gestellt) und auf Dezimierung der Truppe verzichtet.

Im Schlussteil treten zu der bereits erwähnten *industria* (4) weitere Begriffe hinzu: *virtus*<sup>18</sup> und *operam dare* (5). Beide Werte liegen den

---

<sup>18</sup> Caesar interpretiert *virtus* für seine Soldaten weniger im Sinne von ‘excellence shown in the service of the state’ als vielmehr von ‘the mental toughness to do what is required of one’ (Riggsby 2006, 88).

römischen Soldaten besonders nahe. Caesar schreibt am Ende – und darin liegt ein Merkmal seiner Person – der menschlichen Aktivität sogar eine verwandelnde Kraft zu: *detrimētum in bonum vertere* (6), den Verlust zu Gewinn zu machen, Schaden zum Guten zu wenden. Dieser Aufruf war an Römer nicht verschwendet, hatte doch dieses Volk schon nach der Niederlage von Cannae seine Fähigkeit, im Unglück über sich selbst hinauszuwachsen, bewährt: *crecere posse malis*, wie es Rutilius Namatianus (*De reditu* 140) am Ende der Antike formulieren wird. Caesar nennt hier als bescheideneres Beispiel Gergovia (nach jener Niederlage in Gallien rettete Caesar die Lage nicht etwa durch Rückzug, sondern durch rasches, energisches Handeln).<sup>19</sup>

Auch in dieser Rede, die nicht der Einschüchterung, sondern der Aufmunterung dient, bildet Caesars Person das Zentrum, ebenso wie seine Beziehung zu *fortuna*. Freilich steht diese jetzt nur im ersten Teil unter positivem, dann unter negativem Vorzeichen. Bezeichnend ist, dass Caesar auch im Unglück nachdrücklich auf sein gewohntes Glück verweist.

Was die Bedeutung literarischer Strukturen bei Caesar betrifft, so sprechen die Größenverhältnisse der Teile der Rede eine beredete Sprache: Am umfangreichsten ist die Vergegenwärtigung früherer Erfolge (die auch Superlative nicht scheut), kürzer und in verhüllender Sprache gehalten die Erinnerung an die Niederlage, am knappsten die aus all diesen Überlegungen resultierende Aufforderung zum Handeln. Die Überbietung eines langen Textstücks durch ein daran anschließendes kurzes, schlagendes Sätzchen läuft einem bekannten Stilprinzip zuwider – man nennt es das Behaghelsche Gesetz – , wonach auf einen kürzeren Satz oder Satzteil ein längerer zu folgen habe. Der große Täter Caesar hat auch hier ein ‘Gesetz’ mit Erfolg außer Kraft gesetzt. In Rom hatte er für dieses oft sehr effektvolle Stilprinzip einen bedeutenden Vorgänger: einen anderen Mann der Tat, den alten Cato.<sup>20</sup>

Dieser Aufbau erinnert nicht zufällig an eine literarische Technik, die ich im *Bellum Gallicum* (7, 27) nachweisen konnte und deshalb hier nur kurz zu resümieren brauche:<sup>21</sup> Dort spiegelt Caesar die (für ihn charakteristische) Abfolge von gründlicher Überlegung und blitzschnellem Handeln stilistisch völlig adäquat durch die Abfolge einer langen Periode,

---

<sup>19</sup> Mommsen, *Römische Geschichte*, Band 3, 286-288.

<sup>20</sup> Meister *römischer Prosa*, 19 f.

<sup>21</sup> v. Albrecht, *Meister römischer Prosa*, 80-89.

die dem Planen des Feldherrn gewidmet ist und eines kurzen Satzes, der die rasche Ausführung schildert.

Während Caesar in dem eingangs betrachteten Brief Cicero zur Untätigkeit überreden wollte – sollte dieser doch der Caesar günstigen *fortuna* nachgeben –, ruft er hier die Soldaten zu tätigem Einsatz auf, um der ungünstigen *fortuna* nachzuhelfen. In seinen Augen ist somit in beiden Fällen die Möglichkeit, Schlechtes zum Guten zu wenden, offenbar nur im Bunde mit Caesar gegeben. Im Mittelpunkt steht immer seine eigene Person, wie er ja auch bei der gegenwärtigen Niederlage jegliche Schuld von sich weist, vor allem auf Grund seiner überlegenen *ratio*, die er durch *oratio* Anderen aufzwingt.

Allgemein zeigt sich die Modernität Caesars unter anderem daran, dass er nicht nur durch Schriften und ausgearbeitete Reden auf Andere wirkte, sondern auch und besonders durch ganz kurze Sätzchen, ja ein einzelnes Wort. Dafür abschließend einige wenige Beispiele aus der Überlieferung über Caesar.

Caesar verband oft in modern anmutender Weise die Macht des Wortes mit der Macht der Bilder, nicht allein bei der Bestattung seiner Tante Iulia (s. oben), sondern z.B. auch, als er bei seinem Triumph über Pontus statt einer Liste der bei Zela besiegten Feinde nur eine Tafel mit den Worten *veni, vidi, vici* mitführen ließ. (Suet. *Iul.* 37). Übrigens nimmt Plutarch (*Caesar* 50) an diesen drei Worten nur das Homoioteleuton, also den Endreim, wahr, nicht aber die für uns viel auffälligere Alliteration (die ja in der lateinischen Literatur in der Tat eine größere Rolle spielt als in der griechischen). Die Wirkung seiner Worte spiegeln Anekdoten aus der biographischen Tradition: Das böse Omen eines Sturzes bei der Landung in Africa soll Caesar geistesgegenwärtig durch drei Worte abgewendet haben: *Teneo te, Africa*. (Suet. *Iul.* 59). Drei Worte sprach Caesar, wie es heißt, auch beim Übergang über den Rubicon: *lacta alea est* (Suet. *Iul.* 32); das griechische Sprichwort, das er höchstwahrscheinlich zitierte, umfasst sogar nur zwei (Plut. *Caes.* 32 ἀνεπίφθω κύβος), drei Worte soll er sterbend zu Brutus gesagt haben: καὶ οὐ, τέκνον; (Suet. *Iul.* 82). Hier hat Caesars Wort (falls es so erklungen ist) zum ersten Mal nichts mehr ausrichten können. Um so nachdrücklicher wirkt sein ebenso konziser Ruf an einen fliehenden Fahnenträger in einer Schlacht. Caesar dreht ihn um und sagt: ‘Da sind die Feinde.’ (ἐνταυθ’ εἰσιν οἱ πολέμιοι. Plut. *Caes.* 52). Noch kürzer, aber ebenso wirkungsvoll, kann ein einziges Wort sein. Als die meuternden Soldaten der 10. Legion Geld und Entlassung forderten, war die Lage so angespannt, dass Caesars



Freunde ihm abrieten, vor die Meuterer zu treten. Nach der Überlieferung (Plut. *Caesar* 51; Suet. *Iul.* 70) brachte Caesar die Aufrührer durch ein einziges Wort zur Besinnung, indem er sie statt als 'Kameraden' (*commilitones*) als 'Bürger' (*Quirites*) anredete. Man muss natürlich im einzelnen an der Zuverlässigkeit von Anekdoten zweifeln. Mögen die Biographen oft zuviel des Guten tun oder sogar irren. Aber auch nach seinem eigenen Zeugnis hat Caesar durch persönliches Eingreifen<sup>22</sup> an vorderster Front und namentliche Anrede an Centurionen und Soldaten eine fast verlorene Schlacht gewonnen (Gall. 2, 25). Man sieht daran, warum Caesars Wort Gewicht hatte: weil er mit seiner ganzen Person dafür einstand. Die Entstehung der obengenannten Anekdoten erklärt sich aus dem Versuch, die erstaunliche, über jeden Zweifel erhabene Wirkung von Caesars Worten zu illustrieren, eine Wirkung, die auf der geradezu ungläublichen körperlichen Präsenz und Geistesgegenwart dieses Mannes und auf dem für ihn unauflöselichen Zusammenhang von Wort und Tat beruht, die einem planenden Intellekt entspringen, und dass die sprachlich-stilistischen Mittel, deren er sich bedient, dementsprechend nur scheinbar einfach, in Wahrheit höchst subtil sind.<sup>23</sup> Die gleiche Sprache sprechen die hier untersuchten Passagen seiner Schriften, deren Authentizität gesichert ist.<sup>24</sup> In der Tat: seine Art zu siegen ist auch an seiner Schreibart kenntlich.

#### BIBLIOGRAPHIE (AUSWAHL)

Kommentare, Lexika

*Commentarii de bello Gallico*: erklärt von F. Kraner, W. Dittenberger, H. Meusel, 3 Bände, 19. Aufl. Berlin 1961.

*Commentarii de bello civili*: erklärt von F. Kraner, F. Hofmann, H. Meusel, 12. Aufl. Berlin 1959.

Oratorum Romanorum fragmenta, ed. H. (=E.) Malcovati, 3 Bände, Torino 1930, 2. Aufl. 1976-1979 (mit Index).

Meusel H., *Lexicon Caesarianum*, Berlin 1887-1893. Ndr. 1958.

Birch C. M., *Concordantia et index Caesaris*, 2 Bde., Hildesheim 1988.

#### MONOGRAPHIEN

<sup>22</sup> S. jetzt A. Goldsworthy, 'Instinctive Genius', the Depiction of Caesar the General, in: Welch, Powell (Hgg.), 193-219.

<sup>23</sup> Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt A. Bartley (2008) anhand eines instruktiven Vergleichs mit Xenophon.

<sup>24</sup> T. P. Wiseman vermutet ansprechend, dass Caesars *Commentarii* laut vorgelesen wurden: The publication of the *De bello Gallico* was more than just a literary event (in: Welch, Powell, edd., 7).

Albrecht M. v., *Meister römischer Prosa* (1971), 3., ergänzte Auflage, Tübingen 1995, 75-89; 211-212.

Bartley A., The Use of Rhetoric in Xenophon's *Anabasis* and Caesar's *De bello Gallico*, in: *Les Etudes Classiques* 76, 2008 361-381.

Batstone W. M., Cynthia Damon: *Caesar's Civil War*, Oxford 2006.

Busch S., Who are 'We'? Towards Propagandistic Mechanism and Purpose of Caesar's *Bellum Gallicum*, in: K. A. E. Enenkel, I. L. Pfeijffer (edd.), *The Manipulative Mode. Political Propaganda in Antiquity. A Collection of Case Studies*, Leiden 2005, 143-165.

Canfora L., *Giulio Cesare. Il dittatore democratico*, Roma-Bari 1999.

Cesa M., *Riflessioni sulla composizione del De bello Gallico*, in: P. Desideri, M. Moggi; M. Pani (edd.), *Antidoron. Studi in onore di B. Scardigli Forster*, Pisa 2007, 37-49.

Gärtner H. A., *Beobachtungen zu Bauelementen in der antiken Historiographie*, bes. bei Livius und Caesar, Wiesbaden 1975.

Jehne M., *Caesars Gallischer Krieg. Text und Tat*, in: E. Stein-Hölkeskamp und K.-J. Stein-Hölkeskamp (edd.), *Erinnerungsorte der Antike. Die römische Welt*, München 2006, 234-241.

Lieberg G., *De pugna Caesaris cum Usipetis et Tenctheris in Bell. Gall. 4, 6-15*, *Acta Antiqua Acad. Scient. Hung.* 46, 2006, 421-424.

Mader G., *Myth-Making and Myth-Breaking: Cicero, Caesar and the Deconstruction of Pompey in BC 3*, *Grazer Beiträge, Suppl. XI (Festschrift Petersmann)* 2007, 70-81.

Coroleu-Oberparleiter, I. Hohenwallner, R. Kritzer (edd.), *Bezugsfelder. Festschrift für G. Petersmann zum 65. Geburtstag*, Salzburg 2007, 70-81.

Mommsen Th., *Römische Geschichte, Band 3* (Berlin, 6. Aufl. 1875).

Mutschler F.-H., *Erzählstil und Propaganda in Caesars Kommentarien*, Heidelberg 1975.

Ndiaye É., *Barbarus. Une dénomination de l'ennemi étranger chez César*, *Scholia* 14, 2005, 89-108.

Rabbow P., *Seelenführung, Methodik der Exerzitien in der Antike*, München 1950.

Rasmussen D., *Caesars Commentarii. Stil und Stilwandel am Beispiel der direkten Rede*, Göttingen 1963.

Riggsby A. M., *Caesar in Gaul and Rome. War in Words*, Austin Texas 2006.

Thorne J., *The Chronology of the Campaign against the Helvetii: A Clue to Caesar's Intention?*, *Historia* 56, 2007, 27-36.

Welch K., Powell A. (edd.), *Julius Caesar as Artful Reporter: The War Commentaries as Political Instruments*, London 1998 (Contributors: J. Barlow, A. Goldsworthy, L. G. H. Hall, B. Levick, A. Powell, L. Rawlings, C. Torigian, K. Welch, T. P. Wiseman).

Will W., *Veni, vidi, vici*. Caesar und die Kunst der Selbstdarstellung, Darmstadt 2008.

Wyke M. (Hg.), *Julius Caesar in Western Culture*, Oxford 2006.

Zecchini G., *Cassio Dione e la guerra gallica di Cesare*, Milano 1978.

Lela Alexidze (Tbilisi)

## IMAGO ET SIMILITUDO DEI

(Platon-Philon von Alexandrien-Kirchenväter-Ioane Petrizi)

Das Wesen und das Ziel des Menschseins besteht - dem theologischen Denken zufolge - darin, dass der Mensch Bild Gottes ist und gottähnlich sein soll. So war es bei Platon und im Platonismus,<sup>1</sup> sowie auch bei denen, die an Genesis 1, 26 glaubten, demgemäß der Mensch 'nach Gottes Bild und Ähnlichkeit' geschaffen worden war. Gott 'hat uns erschaffen, damit wir Teilnehmer an der göttlichen Natur und Mitbesitzer ihrer Ewigkeit werden und, von Vergöttlichung aus Gnade, ihm ähnlich aussehen', so Maximus der Bekenner.<sup>2</sup>

Das Ziel des vorliegenden Artikels ist es, einige Aspekte der Auffassung der Gottebenbildlichkeit des Menschen in der Geschichte des antiken und mittelalterlichen Platonismus zu analysieren.<sup>3</sup> Dabei möchten wir auch die Interpretation dieses Begriffes im Kommentar des Ioane Petrizi zur 'Elementatio theologica' des Proklos im Kontext der (neu)platonischen und patristischen Tradition in Betracht ziehen.<sup>4</sup>

Die berühmten Wörter der Genesis 1, 26 - ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν wurden mehrmals und auf verschiedene Art und Weise im Judentum, im Gnostizismus und in der Patristik

---

<sup>1</sup> Über die platonischen, vor- und nachplatonischen Anschauungen von Gottähnlichkeit s. Pépin J., *Idées grecques sur l'Homme et sur Dieu*, Paris 1971.

<sup>2</sup> Max. Conf. *Epist. ad Joan.* - *Patrologia Graeca* 91, Migne coll. 640 BC. Die Werke vom hl. Maximus (*Ambiguorum Liber*, *Epistulae*, *Mystagogia*, *Pater*, *Acta*) in: *Patrologia Graeca* (PG), ed. J.-P. Migne, T. 90-91.

<sup>3</sup> Eine kurze Fassung dieses Beitrags wurde in der georgischen Sprache veröffentlicht: Alexidze L., *Bild und Ähnlichkeit Gottes*, in: *Religia*, 7-8-9, 1995, 14-27.

<sup>4</sup> Für die Hilfe danke ich sehr Frau Renate Föll.

kommentiert und interpretiert. Die Frage nach dem Menschen als (Ab)bild Gottes stellte sich schon im antiken Platonismus. Sie betraf das Problem des Wesens und der Bestimmung (oder: der Her- und Zukunft) des Menschen. Es ging dabei um die Klärung des Menschenwesens im Verhältnis zu Gott und um seinen freien Willen. Auch die Probleme der Schöpfung und die ontologischen Fragen wurden in Betracht gezogen. Da 'Gnosis' (das Wort hat mehrere Bedeutungen, u. a. auch eine ethische) einer der wichtigsten Begriffe der Gottebenbildlichkeit ist, stellten sich gnoseologische sowie ethische Fragen. Und weil die vollkommene Gottähnlichkeit für den Menschen - der platonischen Tradition zufolge - im Leben unerreichbar ist, gehörte die Eschatologie auch zum Problem der Gottebenbildlichkeit.

Im Christentum wurde die These des Gottesbildes auf zweierlei Weise formuliert: Christus als Bild Gottes und der Mensch als (Ab)bild Gottes. Daher war das Problem der Gottebenbildlichkeit mit der Christologie sowie Anthropologie verbunden.<sup>5</sup>

Die verschiedenen Exegesen der Gottebenbildlichkeit sind aufgrund der Kommentierung folgender Bibeltexthe entstanden: AT: Gen.1, 26-27; 5, 3; 9, 6. NT: (Christus als Bild Gottes): 2. Cor. 4, 4; Col. 1, 15; Hebr. 1, 3; Phil. 2, 6. (Mensch als Bild Gottes oder Bild Christi): Col. 3, 10; Eph. 4, 24; 2. Cor. 3, 18; Rom. 8, 29; 1. Cor. 15, 49; I Cor. 11, 7; Iac. 3, 9,<sup>6</sup> aber als wichtigster Ausgangspunkt blieb Gen.1, 26. Bei der Behandlung des Problems des Bildes und Gleichnis Gottes stellten sich vor den Bibelexegeten meistens folgende Fragen:

1. Was bedeutet 'Bild' und was 'Ähnlichkeit'? Sind sie Synonyme oder nicht? Athanasios von Alexandrien, Cyrill von Alexandrien, teilweise die Kappadokier sowie selbst Apostel Paulus haben keinen Unterschied zwischen diesen zwei Begriffen hervorgehoben. Es gab jedoch auch die andere Meinung: unter dem 'Bild' wurde der ursprüngliche Zustand des

---

<sup>5</sup> 'In diesem Problem kreuzen sich Christologie und Trinitätstheologie, Anthropologie und Psychologie, die Theologie der Schöpfung und Gnade, die Probleme des Natürlichen und Supernatürlichen, das Geheimnis der Vergöttlichung, die Theologie des geistigen Lebens, die Regel seiner Entwicklung und seines Fortschritts. Hier merkt man die Spur der verschiedenen Einflüsse - griechischen und biblischen - und das immer aktuelle Problem des Verhältnisses zwischen Christentum und Hellenismus stellt sich dabei auf neue Art und Weise.' Camelot P. Th., *La théologie de l'image de Dieu. Revue des sciences philosophiques et théologiques*, T. XL, Nr. 3, Paris 1956, 443-471. Hier - S. 444.

<sup>6</sup> Jervell J., *Bild Gottes (I)*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Hrsg. G. Müller, G. Krause, Berlin 1980, B. VI, 491-498.

Menschen gemeint, unter der 'Ähnlichkeit' eher der zukünftige Zustand, der erreicht werden muss. Der Mensch wurde nach dem Bild und Gleichnis Gottes erschaffen, aber die Ähnlichkeit wurde in ihm wegen der Sünde dunkler. Die Ähnlichkeit ist wiederhergestellt in Christus, der ein vollkommenes Bild Gottes ist und vollkommen gottähnlich ist. Der Zustand der Gottähnlichkeit, der der Vergöttlichung nahe kommt, ist dem Menschen aus Gnade gegeben. Andererseits, um 'gottähnlich' heißen zu dürfen, muss auch der Mensch selbst ständig versuchen, sich zu vervollkommen. Die Gottähnlichkeit im Menschen ist durch seine Geistigkeit, durch den in ihm seienden Logos und seinen freien Willen bestimmt.<sup>7</sup>

2. Was wird mit 'Bild' und 'Ähnlichkeit' gesagt: geht es dabei nur um den *voûs* des Menschen oder um den Menschen im Ganzen, der die untrennbare Einheit der geistigen (seelischen) und körperlichen Substanzen ist? Dementsprechend, wenn der göttliche Logos als 'Bild' bezeichnet wird, ist damit nur der Logos als solcher gemeint oder der *mensch (fleisch!) gewordene* Gott? Die Gnostiker,<sup>8</sup> die Theologen von Alexandrien (Philon, Clemens, Origenes, Athanasios), die Kappadokier (Basileios, Gregor von Nyssa), Johannes Chrysostomos, Severian von Gabala, auch die lateinischen Kirchenväter behaupteten, unter dem 'Bild Gottes' müsse nur der Geist des Menschen gemeint werden. Dagegen hielt Clemens von Rom einfach *den Menschen* für Abbild Gottes. Iustin sagte auch, der ganze Mensch sei als Bild Gottes geschaffen worden. Der gleichen Meinung war Irenaeos von Lyon.<sup>9</sup> Denn wenn man nur die geistige Natur des Menschen als Bild Gottes betrachtete, dann ging es nur um *den Geist* des Menschen, nicht aber um *den geistigen Menschen* selbst. Deswegen meinte Irenaeos, der ganze Mensch, mit Geist, Seele und Körper, sei als Bild Gottes geschaffen worden.<sup>10</sup> Auch Cyrill von Alexandrien (im Gegensatz zu

---

<sup>7</sup> Ausführlicher, mit Hinweis auf Texte, s. unten.

<sup>8</sup> Die Gnostiker meinten, der 'irdische' Mensch sei nach dem Bild Gottes geschaffen worden, der 'psychische' - nach der Ähnlichkeit Gottes; die 'Ähnlichkeit' sei wie ein göttlicher Samen, der das Wesen des 'pneumatischen' Menschen bildet. S. dazu Burghardt W. J., *The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria*, Washington 1957, 1.

<sup>9</sup> Burghardt W. J., 1957, 3-21.

<sup>10</sup> 'Wollte nämlich jemand die Substanz des Fleisches, d.h. das körperliche Gebilde, streichen und nur den Geist allein bestehen lassen, dann hätten wir damit nicht mehr einen geistigen Menschen, sondern bloss den Geist des Menschen oder den Geist Gottes. Wenn nun dieser Geist sich vermengt mit der Seele und mit dem Körper vereint, dann entsteht der geistige und vollkommene Mensch, der nach dem Bild und

Eusebios von Cesarea und Origenes) behauptete, als 'Bild Gottes' müsse nicht nur der Logos als unsichtbarer Gott verstanden werden, sondern eben der *menschgewordene* Logos. Ebenso ist bei Maximus dem Bekenner der ganze Mensch, mit Geist und Körper, als Bild Gottes dargestellt.

3. Der Mensch ist κατ' εικόνα Gottes geschaffen worden. Bedeutet dies, dass der Mensch ein unmittelbares Bild Gottes ist, oder wurde er *nach dem Bild* Gottes erschaffen, d.h. als Bild des Bildes (des Logos) und ist daher ein drittes Bild? Dieses Problem war mit der Auslegung des griechischen Textes verbunden: κατ' εικόνα kann zwei Bedeutungen haben: *nach dem Bild* oder einfach *als Bild* Gottes. Also, entweder gab es eine mittlere Stufe zwischen dem Menschen und Gott - das sozusagen 'zweite' Bild Gottes, nach dem der Mensch erschaffen wurde, oder musste der Mensch ein unmittelbares Bild Gottes sein.

4. Da als 'Bild' der Logos sowie der Mensch bezeichnet wurde, bekam dieses Wort zwei Definitionen: der Logos, Christus sei ein vollkommenes, dem Vater ganz ähnliches Abbild, im Gegensatz zum Menschen, der ein unvollkommenes Abbild sei.

5. Wer kann 'gottähnlich' genannt werden, wer verdient diesen Namen? Was ist eigentlich dabei definitiv: die Wohltat des Menschen mit ihren Ergebnissen oder das Motiv der Wohltat, die Intention? Clemens von Alexandrien, Augustinus, Maximus der Bekenner glaubten, dass jene Christen mit den Namen 'gottähnlichen', 'Söhne' oder 'Gnostiker' heißen dürfen, die nicht aus Furcht vor angedrohten Strafe oder aus Hoffnung belohnt zu werden wohl tun, sondern nur um des Guten selbst willen, in der freien Bereitschaft der Seele zum Guten; 'denn das Geheimnis der Erlösung gehört den Wollenden, nicht den Erzwungenen.'<sup>11</sup>

Das Problem des Gottähnlichwerdens des Menschen, genauso wie die Tatsache, dass der Mensch seiner Natur nach gottähnlich ist, stellte sich

---

Gleichnis Gottes erschaffen wurde ... Das blosse fleischliche Gebilde ist kein vollkommener Mensch, sondern nur sein Leib und ein Teil des Menschen. Ebenso wenig ist die Seele an sich der Mensch ... noch der Geist der Mensch, sondern bloss Geist und kann nicht Mensch genannt werden. Die innige Vereinigung aber von all diesen macht den vollkommenen Menschen aus ... Vollkommen also sind die, welche den Geist Gottes in sich beständig haben und ihre Seelen und Leiber ohne Tadel bewahren, indem sie den göttlichen Glauben, d.h. den Glauben, der zu Gott führt, bewahren und die Gerechtigkeit gegen den Nächsten beobachten.' (Iren. *Adv. haer.* V 6, 1 zitiert in: Schwanz P., *Imago Dei als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien*, Halle/Saale, 1970, 119).

<sup>11</sup> Maxim. Conf. *Pater.* PG. 90, coll 880 B. Ausführlicher s. unten.

auch in der Antike. Der antiken Mythologie zufolge, der Mensch war anderer als Gott, aber gleichzeitig ihm ähnlich. Den Unterschied zwischen sich selbst und Gott musste der Mensch durch seine Lebensart überwinden. Das Ziel des Menschen wurde von Platon als Versuch gottähnlich zu werden dargestellt. 'Verähnlichung mit Gott soweit als möglich', sagte er in *Thaetetos* 176 b. Aber dieser Versuch wäre für den Menschen unerfüllbar, wenn er nicht von Anfang an mit den Göttern 'verwandt' wäre. Diese 'Verwandschaft' wurde von Platon mit dem Wort *συγγένεια* ausgedrückt. Der Grund dieser Verwandschaft ist bei Platon der beste Teil der Seele: der *νοῦς*. Eben durch seinen *νοῦς* ist der Mensch mit den Göttern 'verwandt' und kann versuchen, gottähnlich zu werden. Ohne Verwandschaft (oder Ähnlichkeit) des menschlichen *νοῦς* mit dem Göttlichen wäre es unmöglich für den Menscheng Geist, nach der Erkenntnis der göttlichen Wahrheit zu streben. So war die vorsokratische These 'das Gleiche wird durch Gleiches erkannt' im Platonismus auch mit der Frage nach der Gottähnlichkeit verbunden.<sup>12</sup> *Νοῦς* das göttliche Prinzip im Menschen, musste ganz 'rein', d.h. möglichst frei von den körperlichen Begierden sein, um die Gottähnlichkeit verwirklichen zu können. *Συγγένεια*, die 'Verwandschaft', bedeutete bei Platon, J. Pépin zufolge, schon existenter Zustand, allgemein für alle Menschen. *Ὁμοίωσις* dagegen zeigte das menschliche Streben nach Gottähnlichkeit, dessen Erfolg aber von Anfang an nicht garantiert werden konnte. Das Menschenleben, dem Platonismus zufolge, lief zwischen *συγγένεια* und *ὁμοίωσις* oder zwischen dem Göttlichen-in-uns und Göttlichen-für-sich. Die Hauptsache ist, sie miteinander zu verbinden.<sup>13</sup> J. Pépin meinte, die letzten Worte Plotins - 'versuchen das Göttliche-in-uns zum Allgemeingöttlichen zu erheben'<sup>14</sup> sagen dasselbe aus. Diese Ansicht wurde von Iamblichos so ausgedrückt: 'Durch Gebet wird das Göttliche-in-uns geweckt, und es strebt nach dem, was ihm ähnlich ist, und schließt sich mit ihm zusammen.'<sup>15</sup>

Die platonische Anschauung über die Gottähnlichkeit wurde von Clemens von Alexandrien so gefasst: Platon sagte, das höchste Ziel bestehe 'in der Erkenntnis des Guten und in dem Gott ähnlich werden (*ἐν*

---

<sup>12</sup> Vgl. Schneider A., *Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch das Gleiche in antiker und patristischer Zeit*, in: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Supplementband II. Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Münster i. W. 1923, 65-76.

<sup>13</sup> Pépin J., 1971, 7-10.

<sup>14</sup> Porph. *Vita Plotin.* 2, 25-27.

<sup>15</sup> Pépin J., 1971, 10.



ἐξομοιώσει τῇ πρὸς τὸν Θεόν). Unter der 'Ähnlichkeit' meinte er, außer Vernünftigkeit auch Gerechtigkeit und Frömmigkeit. Lehren denn nicht auch so einige von den unseren, dass der Mensch das κατ' ὁμοίωσις erst später in der Vollendung empfangen soll, während er das κατ' εἰκὼνα schon sofort bei der Entstehung empfangen hat?<sup>16</sup>

Dieser Text von Clemens baut eine Brücke zwischen dem antiken Platonismus und der Bibelexegese. Bei der Behandlung der Gottebenbildlichkeit haben die Bibelexegeten gewissermaßen die antike philosophische (platonische) Auffassung der 'Verwandschaft' und 'Ähnlichkeit' in Betracht gezogen, jedoch haben sie dabei den Sinn dieser Begriffe auf neue Art und Weise interpretiert. In der Tat, die platonische Auslegung der 'Verwandschaft' und der 'Ähnlichkeit' hat sich gut der patristischen Exegese der griechischen Termini κατ' εἰκόνα und κατ' ὁμοίωσις von Gen. 1, 26 angepasst: als εἰκὼν wurde in der Patristik der natürliche, ursprüngliche Zustand des Menschseins verstanden, als ὁμοίωσις - der realisiert werden muss, aus eigener Kraft des Menschen und durch Gnade Gottes.

Das Verhältnis zwischen 'Bild' und 'Ähnlichkeit' ist im Christentum spannend geworden. Der Mensch ist seiner Natur nach frei. Er hat den freien Willen und kann - so V. Lossky - 'selbst auswählen, sich von Gott zu entfernen oder zu versuchen, Ihm ähnlich zu werden. Er ist immer Person, sogar wenn er sich von Gott entfernt und nicht mehr seiner Natur nach Ihm ähnlich ist. Dies bedeutet, dass das Bild Gottes im Menschen unzerstörbar ist. Der Mensch ist das Bild Gottes, gerade weil er den freien Willen besitzt. Auch dann ist der Mensch Person, wenn er den Willen Gottes erfüllt und versucht, durch seine Natur die Ähnlichkeit mit Ihm zu verwirklichen. Denn Gott hat - so Gregor von Nazianz - den Menschen die Ehre dadurch erwiesen, dass Er ihm den freien Willen geschenkt hat.<sup>17</sup> Egal ob der Mensch das Übel oder das Gute auswählt - in allen Fällen besitzt er seine Natur frei, weil er als Bild Gottes geschaffen worden ist.'<sup>18</sup>

Die Freiheit des Menschenwillens als Grund der Gottebenbildlichkeit des Menschen und seiner Vernunfthaftigkeit (auch als eine Art der Theodizee, die die Existenz des Bösen in Menschen erklärte) wurde vom Scholiasten des Corpus Dionysiacum Areopagiticum kurz so gefasst:

---

<sup>16</sup> Clem. Alex. *Strom.* II 22, zitiert in: Struiker A., Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte (Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese von Genesis 1, 26), Münster i. W. 1913, 126.

<sup>17</sup> Greg. Naz. *Or.* XLV - PG 36, coll. 632.

<sup>18</sup> Lossky V., *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris 1944, 119-120.

‘Hätte man unseren freien Willen weggenommen, wären wir kein Bild Gottes mehr.’<sup>19</sup>

Der Sinn des ‘Bildes’ und der ‘Ähnlichkeit’, ihre Verhältnisse, die Bedeutung dieser ‘Zustände’ für die Erlösung des Menschen wurden ausführlich behandelt in der exegetischen Literatur und Patristik, bei Philon, Gnostikern, Irenaeos, Clemens von Alexandrien, Origenes, Kappadokiern, Eusebios von Cesarea, Cyrill von Alexandrien. Besonders große Bedeutung hat diese Frage in den Werken des Maximus des Bekenner bekommen.<sup>20</sup> Die Möglichkeit, das Problem der εἰκόν und ὁμοίωσις gründlich und präzise zu behandeln, haben die Kirchenväter nicht nur durch die eingehender Befassung mit der Frage nach dem freien Willen und der Persönlichkeit bekommen, sondern auch durch den Stoff des Bibeltextes selbst: die Sünde Adams ließ sich als erster Schritt aufgefasst werden, der den Menschen vom Gottesbild entfernt und ihn *gottunähnlich* gemacht hat; die Existenz des göttlichen - menschengewordenen Logos war dagegen Garantie dafür, dass es möglich ist, den Menschen zu erlösen und seine Gottähnlichkeit wiederherzustellen.

Besonders Streitbar im Problem der Gottebenbildlichkeit war der Sinn des Ausdrucks κατ’ εἰκόνα: ist der Mensch unmittelbar Bild Gottes, oder ist er nach dem Bild Gottes geschaffen worden, praktisch als Bild des Bildes? In der Patristik wurde meistens Christus einfach als Bild Gottes (εἰκὼν Θεοῦ) dargestellt, und der Mensch, sein Abbild, wurde ‘nach dem Bild Gottes’ (κατ’ εἰκόνα Θεοῦ) erschaffen.

Der georgische Neuplatoniker Ioane Petrizi (12. Jh.) war auch der Meinung, der Mensch sei nach dem Bild Gottes (ბაგობაებრ – ‘chatisaeb’r) und nach seiner Ähnlichkeit (მსგავსებობაებრ – ‘msgavsebisaebr’) geschaffen worden, und nicht als sein (unmittelbares) Abbild (ბაგად – ‘chatad’) und Gleichnis (მსგავსად – ‘msgavsad’).<sup>21</sup> Im s.g. ‘Nachwort’

<sup>19</sup> Schol. in Dion. Areop. *de Div. Nom.* 4, 33: ἀνελε γὰρ ἡμῶν τὸ ἀπτεξοῦσιον, καὶ οὐτε εἰκὼν Θεοῦ ἐσόμεθα. PG IV, coll. 305D-307A.

<sup>20</sup> Alexidze L., *Kath’ homioisin theou: Maximus the Confessor*. In: *Weltanschauung, Glaube, Menschenwürde*, Tbilisi 1991, 149-156 (in der georg. Sprache, Zusammenfassung Deutsch).

<sup>21</sup> Dazu s. Alexidze L., ‘Bild Gottes’ in den Kommentaren des Ioane Petrizi zur ‘Elementatio Theologica’ des Proklos, In: *Stimme der Orthodoxie* 3, 1997. Festschrift zum 80. Geburtstag von Fairy v. Lilienfeld, hrsg. von M. George, V. Ivanov und Ch. Stephan, Berlin 1997, 131-132. S. auch Ioane Petrizi, *Kommentare zur ‘Elementatio Theologica’ des Proklos - Ausgewählte Fragmente*. In: *Orthodoxes Forum* 1995, 2, 146-147, 158-159, 170. Für die komplette deutsche Übersetzung des Kommentars von Ioane Petrizi s. Ioane Petrizi. *Kommentar zur Elementatio theologica des Proklos*. Übersetzung

seiner Kommentare zur 'Elementatio Theologica' des Proklos erklärte Petrizi, welche Übersetzung von Genesis 1, 26 ins Georgische richtig war: 'Und der, der die Bücher des Gott-sehenden Moses in unsere Sprache übersetzte, schrieb: 'Lasset uns den Menschen bilden als unser Bild ('chatađ') und als unsere Ähnlichkeit ('msgavsad')'. Aber wenn man darüber richtig nachdenkt, dann sieht man, dass diese Wörter nicht so übersetzt werden dürfen, sondern: 'Lasset und den Menschen bilden nach unserem Bild ('chatisaebř') und nach unserer Ähnlichkeit ('msgavsebi-saebř')'.<sup>22</sup>

Diese Behauptung Petrizis ist selbstverständlich eine Fortsetzung der späteren neuplatonischen Tradition: die streng hierarchische Struktur des Weltalls erlaubte den Philosophen nicht, den Menschen als unmittelbares Bild Gottes zu fassen. Dabei wurde von ihm nicht der ganze Mensch als Bild Gottes aufgefasst, sondern nur der menschliche  $\nu\omicron\sigma\varsigma$ , und Petrizi verstand ihn nicht als ein unmittelbares Abbild des Einen, sondern - soweit es um den individuellen Geist ging - als ein Abbild des universellen Geistes.

Als Anhänger der neuplatonischen Ontologie konnte Petrizi also nicht behaupten, dass der ganze Mensch, als seelische und körperliche Einheit, unmittelbar Bild Gottes ist. Daher musste es noch eine mittlere Stufe des Bildes geben. Das war für Petrizi, den Christen und Neuplatoniker, der Logos.

Von einem platonisierenden Theologen und Philosophen, der nicht ganz orthodox war (umsomehr, wenn er gar kein Christ war, wie z. B. Philon) könnte, wie schon gesagt, nur Logos als Gott - nicht aber der menschengewordene Logos - als 'echtes' Bild Gottes anerkannt werden. Ebenso hätte er unter dem 'Bild des Bildes' (Bild des Logos), oder 'nach dem Bild Gottes geschaffenen' nicht den ganzen Menschen - mit Seele und Körper - gemeint, sondern nur den höchsten Teil der Menschenseele - den  $\nu\omicron\sigma\varsigma$ , oder mit anderen Worten, nicht den 'gewöhnlichen' Menschen, sondern nur den 'pneumatischen' oder 'gnostischen'.

Als 'nach dem Bild Gottes geschaffener' wurde der Mensch außer von Petrizi ebenfalls von Philon von Alexandrien, Origenes und Athanasios von

---

aus dem Altgeorgischen, Anmerkungen, Indices und Einleitung von Lela Alexidze und Lutz Bergemann. Bochumer Studien zur Philosophie 47, Amsterdam/Philadelphia 2009 (weiter zitiert als Ioane Petrizi, *Kommentar*).

<sup>22</sup> Ioannis Petrizii Opera. T. II: *Commentaria in Procli Diadochi Στοιχείωσις Θεολογική*. Textum Hibericum ediderunt commentariisque instruxerunt S. Nutsbidze et S. Kauchtschischvili. Sumpibus Universitatis Tbilisiensis 1937 (georgisch), 219 (weiter zitiert als Petrizi, II). Hier zitiert aus Ioane Petrizi, *Kommentar*, 365.

Alexandrien dargestellt.<sup>23</sup> Jedoch waren ihre Auffassungen nicht ganz gleich: 1) einige haben auch den Logos als εἰκών im neuplatonischen Sinne dieses Wortes interpretiert, d.h. als ein untergeordnetes Abbild. Umsomehr wäre es bei solcher Interpretation unmöglich, den Menschen als unmittelbares Abbild Gottes zu fassen: er könnte nur die dritte Stufe der Gottebenbildlichkeit repräsentieren. Diese Meinung wurde deutlich von Philon ausgedrückt, der Standpunkt des Origenes war in diesem Zusammenhang nicht ganz eindeutig (s. unten). 2) Clemens von Alexandrien war auch der Meinung, der Mensch sei 'Bild des Bildes'; jedoch gibt es bei ihm keine Subordination zwischen Gott und seinem (Ab)bild - dem Logos. Die gleiche Ansicht wurde ausdrücklicher von Athanasios von Alexandrien geäußert. Allerdings musste dort, wo der Gottessohn eines Wesens mit dem Vater war, auch die Differenz zwischen dem Menschen im Sinne des Gottesbildes und dem Menschen im Sinne des 'dritten Bildes' kaum merkbar sein. Jedoch war diese Differenz bei Clemens von Alexandrien nicht ganz aufgehoben, aber in den Werken von Irenaeos, Kappadokiern und Maximus dem Bekenner hat sich diese Tendenz deutlicher gezeigt. Die Homousie Lehre hat offenbar ihre Wirkung auch auf die Auffassung des Wortes εἰκών gehabt: wenn es um den Logos ging, hat das Wort εἰκών seine neuplatonische - untergeordnete Bedeutung des Abbildes verloren (dies hat sich bei Athanasios von Alexandrien in seiner Polemik gegen Arianern gezeigt); andererseits, durch den Einfluss der chalcedonischen Lehre über zwei Naturen Christi, wurde auch der Mensch als Abbild Gottes nicht nur im Sinne seiner Geisthaftigkeit aufgefasst, sondern auch als Ganzes - im Sinne der seelischen und körperlichen Einheit (besonders stark wurde dies von Maximus dem Bekenner in seiner Polemik gegen Monotheletismus ausgedrückt, s. unten). Dabei hat das Geistige und Pneumatische im Menschen seine Priorität nicht verloren. Gerade der 'Gnostiker' wurde auch vom hl. Maximus als ein vollkommener, gottähnlicher Mensch anerkannt. Aber die Ehre, 'Gnostiker' heißen zu dürfen, könnte, dem hl. Maximus zufolge, nicht durch Befreiung vom Körper erreicht werden, sondern eher durch den Einsatz aller - auch der körperlichen - Kräfte des Menschen für das Gute, im Liebe zu Gott und Menschen. Mit anderen Worten, der gottähnlich gewordene Mensch musste als Ganzes - mit Seele und Leib - vollkommen und 'pneumatisch' sein. Hätte der Theologe wie Maximus sogar gesagt, der Mensch sei kein Bild Gottes,

---

<sup>23</sup> Bérnard R., *L'image de Dieu d'après saint Athanase*, Paris 1952, 21-24; Merki H., ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩΙ von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa, Freiburg in der Schweiz 1952, 73.

sondern nur Bild des Bildes (des Logos), damit hätte er selbstverständlich nicht die Subordination zwischen Gott und Logos zeigen wollen, sondern hätte nur versucht klarzumachen, von welcher Bedeutung die Inkarnation Christi für die Erlösung und wieder-gottähnlich-werden des Menschen ist, der sich durch Sünde von Gott entfernt und die Ähnlichkeit mit ihm verloren hat.

Offenbar ist die Position Petrizis bei der Behandlung des Problems des Gottesbildes eine andere als die von Maximus. Philosophisch-theologisch betrachtet, die Vorgänger Petrizis mussten Neuplatoniker sein, und - vom Standpunkt der Theologie - die Denker von Alexandrien. Denn ähnliche Texte, die Auslegung Petrizis entsprechen, kann man, wie es schon gesagt wurde, ausser platonischen Quellen, aus Philon, Clemens von Alexandrien, Origenes und Athanasios von Alexandrien anführen. Bei Philon ist z. B. der Mensch *nach* dem Bild Gottes (κατ' εικόνα Θεοῦ) geschaffen worden, d.h. er ist Bild des Bildes.<sup>24</sup> H. Merki sagt, es gebe bei Philon auch die Texte, wo der Mensch wie ein unmittelbares Abbild Gottes dargestellt ist, obwohl der Ausdruck 'Bild des Bildes' oder die These über den Menschen als Bild des Logos in seinen Werken öfters vorkommt.<sup>25</sup> Als 'Bild' wurde von Philon selbstverständlich nur der Geist des Menschen, nicht aber sein Körper anerkannt.<sup>26</sup> Die platonische Bedeutung des Verhältnisses zwischen den Begriffen 'Paradeigma' und 'Eikon' findet sich auch bei Philon: 'Eikon' hat einen geringeren Stellenwert als ihr 'Paradeigma'. Gott wurde von Philon als 'Paradeigma' bezeichnet, der Logos - als 'Eikon' Gottes, der, seinerseits, für die Menschen 'Paradeigma' ist. Also, der Logos ist niedriger als Gott, und der Mensch ist niedriger als Logos.<sup>27</sup> Der Menscheng Geist ist ein dritter Abdruck (τύπος) des Schöpfers, der Logos ist ein Vorbild (παράδειγμα) für den Menscheng Geist und dieser ist eine Widerspiegelung (ἀπεικόνισμα) seines Paradeigmas. Moses hat - so Philon - den Logos als Bild Gottes anerkannt, der Mensch aber ist eine Ausprägung (ἐκμαγεῖον) des Bildes (d.h. des Logos). Denn der hl. Schrift zufolge, der Mensch sei nicht als Bild Gottes geschaffen worden, sondern *nach* dem Bild Gottes.<sup>28</sup>

---

<sup>24</sup> Merki H., 1952, 73.

<sup>25</sup> ibid. 44, 75.

<sup>26</sup> ibid. 77.

<sup>27</sup> ibid. 78.

<sup>28</sup> Philon, *Quis rerum divin. heres.* 231. in: P. Augustinus Mayer, *Das Gottesbild im Menschen nach Clemens von Alexandrien*, Herder 1942, 23.

Das Wort ἐκμᾶγεῖον (Ausprägung, Abdruck, Abbild) wurde auch von Petrizi im 29. Kap. seines Kommentars zur 'Elementatio theologica' benutzt, bei der Erwähnung des Apostel Paulus: 'Beachte, dass der Sinn dieses Kapitels darin besteht, die Ähnlichkeit als einen Vermittler zwischen den Hervorbringenden und den Hervorgebrachten einzuführen. Durch diese Ähnlichkeit begründet [Proklos] die Entstehung des Verursachten aus der Ursache sowie seine Rückkehr zum eigenen Prinzip. Denn die Ähnlichkeit ist die Ursache dieser beiden: [nämlich] der Entstehung sowie der Rückkehr zum eigenen Prinzip. Je ähnlicher, desto näher, und je näher, desto ähnlicher. Daran schließt sich das Wort meines Paulos – der Sonne des Geistes an, denn er bezeichnet [es] als Abbild, Ähnlichkeit und Ekmageion des Einen, die die Lehre wagte sogar das [Letzte] 'Vater' zu nennen. Und über die Ähnlichkeit sagt er, dass [sie] ein unveränderliches Abbild sei. 'Unveränderlichkeit' wird hier hinzugefügt, um die unbegrenzte und höchste Ähnlichkeit deutlich zu machen. Weiter sagt er, dass [es] den ganzen Reichtum des Gott-Vaters in sich selbst trägt. Diese und ähnliche [Ausdrücke] zeigen uns die Unbegrenztheit des den Wesenden und den Henaden vorangehenden Wortes, das vom Philosophen als 'Form der Formen'<sup>29</sup> und 'Grenze der Grenzen' bezeichnet wird.'<sup>30</sup>

Was bedeutet der Ausdruck 'mein Paulos'? Dies kann selbstverständlich auch als Metapher für Proklos verstanden werden, jedoch ebenso als Hinweis auf den Apostel Paulus, wegen seiner Worte über Christus als Bild Gottes (2. Cor. 4, 4; Col. 1, 15; Hebr. 1, 3; Phil. 2, 6), obwohl der Terminus ἐκμᾶγεῖον bei ihm nicht vorkommt. Dagegen haben die Neuplatoniker und Proklos selbst dieses Wort mehrmals benutzt. Aber bei Petrizi scheint dieses Wort nicht nur von neuplatonischer, sondern auch von patristischer Herkunft zu sein, wegen der christlichen Färbung des ganzen vor- und nachfolgenden Textes. D. Melikischvili hat gemerkt, es gebe eine Analogie bei Petrizi zwischen dem Sohn (Logos) und dem proklischen Wahrhaft-Seienden: beide wurden von ihm als 'Wahrhaft-seiende' und '(Ab)bilder' dargestellt: der Logos sei Bild Gottes, das Wahrhaft-Seiende - Bild des Einen. Das Wahrhaft-Seiende befindet sich jedoch in der Sphäre des Νοῦς, der seinerseits eine Stufe niedriger ist als das Eine.<sup>31</sup> In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, wofür hat

<sup>29</sup> εἶδος εἰδῶν: Arist. de anima 432a2.

<sup>30</sup> Petrizi, II, 77. Deutsche Übersetzung in: Ioane Petrizi, *Kommentar ...* 172-173.

<sup>31</sup> Melikichvili D., *Interprétations christologiques du système ontologique de Proclus Diadochos dans la théologie d'Ioané Petritsi (ὄντως ὄν)*. In: *Vizantonovedtscheskie etjudy*, Tbilisi 1991, 41-49, besonders 44 (russisch, Zusammenfassung französisch).

Petrizi auf die Analogie zwischen dem Wahrhaft-Seienden und dem Logos hingedeutet? Wollte er die Philosophie des Proklos in den Augen der Christen rechtfertigen, oder wollte er zeigen, dass die zweite Hypostase der Trinität der ersten untergeordnet ist (dadurch hätte das christliche Dogma den neuplatonischen Sinn bekommen)? Ich glaube, Petrizi war eher mit der ersten Aufgabe beschäftigt. Denn es muss wohl kein Zufall sein, dass er den Logos als *'unveränderliches Abbild'* definiert hat. Auch der anschließende Satz Petrizis spricht, denke ich, für die Orthodoxie seiner Auffassung der Verhältnisse zwischen Gott und dem Sohn (Logos): *'Unveränderlichkeit'* wird hier hinzugefügt, um die *unbegrenzte und höchste Ähnlichkeit* deutlich zu machen.<sup>32</sup> Weiter geht es bei Petrizi um das *'Kind'* und den *'Vater'* im Sinne der *Untrennbarkeit* und *Einheit* des Verursachten mit seiner Ursache.<sup>32</sup> All dies muss wohl Hinweis darauf sein, dass die Homousieprobleme von Petrizi als von einem orthodoxen Christen gelöst wurden.<sup>33</sup> Solche Bedeutung des *'Bildes'* unterscheidet sich allerdings von der proklischen Auffassung der *'Eikon'*, die unbedingt dem *'Paradeigma'* untergeordnet sein soll. Ich denke, dass der Logos von Petrizi als ein dem Vater gleiches Abbild aufgefasst wurde, aber sein Hinweis auf die Analogie zwischen dem Logos und dem Wahrhaft-Seienden konnte selbstverständlich vom Leser vom Standpunkt der Orthodoxie misstrauisch angenommen werden. Und es scheint unmöglich zu sein, dieses Misstrauen ganz zu zerstreuen, wegen der Eigenart dieser Analogie (dies gilt auch für die Methode der Kommentierung Petrizis im Ganzen): hätte Petrizi das Wahrhaft-Seiende nicht auf neuplatonische Weise interpretiert, d.h. hätte er gesagt, dass es dem Einen wesensgleich ist, wäre seine Orthodoxie selbstverständlich unbestreitbar, jedoch wäre solche Einstellung gegenüber Proklos nicht korrekt. Aber Petrizi war ein großer Verehrer des Proklos, dabei war er ein ernsthafter und objektiver Kommentator und versuchte, die Philosophie des Proklos im Sinne des Proklos selbst zu erklären. Andererseits war - vom Standpunkt der Orthodoxie - die Auffassung des Logos bei Petrizi genauso korrekt. Deswegen ist es Petrizi gelungen, durch die Analogie zwischen zwei Arten des (Ab)bildes - dem Wahrhaft-Seienden und dem Logos - nicht nur ihre Ähnlichkeit, sondern auch den Unterschied hervorzuheben: das Wahrhaft-Seiende ist ein untergeordnetes Abbild, der Logos ist dagegen - obwohl auch ein Abbild - *'dem Vater ganz ähnlich'*. In diesem Zusammenhang scheint es sinnvoll, die Bedeutung des Wortes

---

<sup>32</sup> Petrizi II, 78.

<sup>33</sup> Alexidze L., *'Bild Gottes' ...* In: *Stimme...*, 132.

‘Ekmageion’ bei den verschiedenen Autoren miteinander zu vergleichen. Das Wort selbst konnte die Unterordnung sowie die Wesensgleichheit äußern. Bei Philon hat z. B. dieses Wort unbedingt die Bedeutung des Untergeordneten, denn der *Mensch*, ‘Bild des Bildes’, wurde von Philon ‘Ekmageion’ genannt.<sup>34</sup> Bei Gregor von Nazianz ist dagegen *der Logos* (genauso wie bei Petrizi) als ‘Ekmageion’ definiert.<sup>35</sup> Da die Subordination zwischen Gott und Logos bei Gregor von Nazianz ausgeschlossen war, musste auch ‘Ekmageion’ bei ihm keinen geringeren Stellenwert als sein Vorbild haben.

Auch bei Clemens von Alexandrien, ebenso bei Philon und auch Petrizi, wurde der Mensch als ‘nach dem Bild Gottes geschaffener’ aufgefasst und ‘Bild des Bildes’ genannt. Der Logos war bei Clemens das Bild des unsichtbaren Gottes. Er war Vermittler zwischen Menschen und Gott.<sup>36</sup> In diesem Zusammenhang schrieb H. Merki, Christus sei bei Clemens, im Unterschied zu Philon, eines Wesens (wesensgleich) mit dem Vater, bei Philon aber sei der Logos selbstverständlich niedriger als Gott.<sup>37</sup> Clemens zufolge verhält es sich so: ‘Der Logos ist Bild Gottes, und Bild des Logos ist der wahrhaftige Mensch, der Geist im Menschen.’<sup>38</sup> ‘Der Mensch ist nach Bild und Ähnlichkeit Gottes geschaffen worden. Das Bild Gottes ist der göttliche und königliche Logos, der leidenlose Mensch, und Bild des Bildes ist der menschliche Geist.’<sup>39</sup> Bei Clemens kommt - im Unterschied zu Philo - der Ausdruck *τρίτος τύπος* nicht vor, aber es gibt bei ihm die Bezeichnung *τρίτη εἰκών* für die Seele des vollendeten Gnostikers.<sup>40</sup>

Also, der Geist der Menschen ist Abbild des Logos bei Clemens. Er war aber nicht nur Organon des Denkens, sondern auch Prinzip der ethischen Vollkommenheit, Leidenslosigkeit, ‘Apatheia’, die die göttliche Eigenschaft ist, soweit der Logos *ἄνθρωπος ἀπαθής* ist.<sup>41</sup> Deswegen ist der Nus im Menschen, seiner Natur nach, dafür geeignet, um die Apatheia zu erreichen, weil er dem göttlichen Logos ähnlich *ist*. Andererseits, er *muß*,

<sup>34</sup> Philonis Alexandrini *Opera quae supersunt*, vol. VII, Indices compos. I. Leisegang. Pars I. Berolini 1925, 234.

<sup>35</sup> Greg Naz. *Or.* 38, 13 - PG. 36, coll. 326. S. auch *ἐκμαγεῖον* bei A. C. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 1961.

<sup>36</sup> Clem Alex. *Strom.* V 38,7 in: Mayer P. Aug., 23.

<sup>37</sup> Merki H., 1952, 85.

<sup>38</sup> Clem. Alex. *Protr.* 98,3 (4) in: Merki H., 1952, 85.

<sup>39</sup> Clem. Alex. *Strom.* V 94,3, in: Merki H., 1952, 87.

<sup>40</sup> Vgl. *Strom.* VII 16,6 in: Mayer P. Aug., 1952, 23.

<sup>41</sup> Mayer P. Aug., op. cit. 26.



in Nachahmung (ἀκολουθεῖω) des Logos, Ihm ähnlich werden.<sup>42</sup> Mit anderen Worten, der ontologische, natürliche Zustand (Ebenbildlichkeit) musste noch den ethischen Sinn gewinnen und als Ähnlichkeit vollendet werden. Die Verbindung zwischen Ontologie und Ethik scheint sehr eng in Patristik zu sein, wo die Ethik große Bedeutung für Ontologie sowie Gnoseologie hatte, im Gegensatz zum antiken Platonismus, wo die Ethik selbst eher durch die ontologische und gnoseologische Zielsetzung bestimmt war.

Also, gerade durch seinen Geist war der Mensch Bild des Logos (auch des Vaters) bei Clemens; mit seinem Geist übertraf er alle lebenden Wesen. Am Anfang war der Mensch nur ein 'unähnliches Abbild' (εἰκὼν οὐκ ἐμπερήσ) des Logos,<sup>43</sup> und er musste die vollkommene Ähnlichkeit erreichen.<sup>44</sup> Es ist bemerkenswert, dass auch bei jenen Theologen, die die Wörter 'eikon' und 'homoiosis' gewissermaßen als Synonyme benutzten (z. B. die Kappadokier), diese Begriffe eine mobile Sinndeutung hatten, weil sie einen solchen Urstand des Menschen zeigten, der von ihm durch seinen freien Willen immer vervollkommenet werden sollte.<sup>45</sup> Der Eikon-Begriff konnte sich entwickeln und wachsen und, durch das tugendhafte Leben des Menschen, sich an die Bedeutung der 'homoiosis' annähern.<sup>46</sup>

Nach Meinung Clemens' sei nur Jesus als Logos Bild Gottes und nur er sei Ihm vollkommen ähnlich. Zunächst ist der Logos als solcher das Urbild des fleischgewordenen Logos, wie er auch das Urbild des Geistes im Menschen ist.<sup>47</sup> Um die Vergottung, Sohnschaft und Erlösung zu erreichen, muss der Mensch gnostisch sein, d.h. er muss nach der Erkenntnis Gottes streben.<sup>48</sup> Auch Gregor von Nyssa behauptete, der Mensch sei Bild Gottes durch seinen Nus, deswegen könne er Gott erkennen (hier gilt es wieder die These 'das Gleiche wird durch Gleiches erkannt') und durch Erkenntnis an Ihm teilhaben.<sup>49</sup>

---

<sup>42</sup> ibid.

<sup>43</sup> Hier können wir uns wieder an Kap. 29 der Kommentare Petrizis erinnern: dort wurde der Logos als 'unveränderliches Abbild' mit der 'unbegrenzten und höchsten Ähnlichkeit' dargestellt (Petrizi, II, 78, 9-12), hier ist der Mensch als 'unähnliches Abbild' von Clemens definiert.

<sup>44</sup> Mayer P. Aug., op. cit. S. 14-15.

<sup>45</sup> Thunberg L., *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximos the Confessor*, Copenhagen, Lund 1965, S. 130.

<sup>46</sup> Merki H., op. cit. S. 161.

<sup>47</sup> Clem. Alex. *Protr.* 98, 3 in: Schwanz P., op. cit. S. 147.

<sup>48</sup> Vgl. P. Schwanz, op. cit. S. 157.

<sup>49</sup> Camelot P. Th., op. cit. S. 457.

In den Scholien zum *Corpus Dionysiacum Areopagiticum* ist aber die Frage nach der Möglichkeit Gott zu erkennen etwas anders gestellt. Der Scholiast versucht zu erklären, warum Dionysios Gott 'unerkenntbaren Nus' genannt hat. Seine Antwort lautet: 'Er nennt ihn so, weil dieser Geist von keinem anderen Geist erkannt werden kann. Denn wenn das Gleiche durch Gleiches erkannt wird, dann muss dieser [göttliche] Geist, soweit er Geist ist, von anderen Geistern erkannt werden. Aber wer hat den Geist Gottes erkannt? Also, er ist Geist über allen Geistern und sein Name ist über allen Namen'.<sup>50</sup> So wurde die These 'das Gleiche wird durch Gleiches erkannt' in der negativen Theologie, um die Erhabenheit Gottes besser äußern zu können, ins Prinzip des 'ungleichen Gleichnis' transformiert.

Auch Origenes meinte, genauso wie Philon und Clemens von Alexandrien, der Mensch sei Bild des Logos. Nur Christus kann - so Origenes - Bild Gottes heißen, nur er besitzt die Gottheit substantiell, die Menschen und Engel aber - nur durch die Teilhabe und Gnade.<sup>51</sup> Der Mensch ist Bild des Logos durch seinen Geist (das ist der höchste 'Teil' der Seele, der als 'Nus' und 'Logos' bezeichnet wird), nicht aber durch den Körper.<sup>52</sup> H. Crouzel meinte, die Hierarchie 'Gott - Bild Gottes - nach dem Bild Gottes' entspricht bei Origenes der Hierarchie 'Gott-an-und-für-sich - Logos-Gott - Gott durch Teilhabe'.<sup>53</sup>

So ist der Logos bei Origenes, genauso wie bei Philon, Clemens von Alexandrien und auch Ioane Petrizi, Bild Gottes, und der Mensch (genauer, sein Geist) ist Bild des Bildes. Es ist nun zu fragen, was bedeutet es, dass der Logos Bild Gottes ist bei Origenes? Ist der Logos eines Wesens mit Gott, oder ist er ihm untergeordnet? Selbstverständlich ist der Mensch, Bild des Bildes, niedriger als sein 'Paradeigma', aber werden solche Verhältnisse auch zwischen Gott und seinem Bild von Origenes gemeint? Es war im Prinzip zu erwarten, dass die These, laut der nur Gott-Logos als Bild Gottes und der Geist im Menschen als Bild des Logos zu betrachten sind, falsch interpretiert, d.h. unorthodox verstanden werden könnte und daher der Lehre über die menschliche Natur Christi und Auferstehung des Fleisches entgegengesetzt werden würde.<sup>54</sup> In diesem Zusammenhang

<sup>50</sup> Schol. in Dion. Areop. de Div. Nom. 1,1 - PG 4, 189B.

<sup>51</sup> Crouzel H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Strasbourg 1954, S. 147, 163-164; Crouzel H., *Origène et la 'connaissance mystique'*, Toulouse 1961, S. 74-75.

<sup>52</sup> Crouzel H., *Théologie...* S. 159; Camelot P. Th., op. cit. S. 454.

<sup>53</sup> Crouzel H., *Théologie...* S. 164.

<sup>54</sup> Solche Probleme, die sich vor den Kirchenvätern bei der Interpretation von Gen.1, 26 stellen, sind im Werk von A. C. Hamman untersucht, s. Hamman A. G., *L'Homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premières*

haben wir oben die Meinung H. Merkis über Philon und Clemens von Alexandrien angeführt: bei Clemens, zum Unterschied von Philon, könne man keine Subordination zwischen Gott und dem Logos merken. Auch bei Origenes, H. Crouzels Meinung zufolge, sei der Sohn dem Vater wesensgleich, obwohl die beiden eigene Hypostasen haben.<sup>55</sup> Dabei merkte H. Crouzel, dass der Vater bei Origenes ὁ Θεός genannt wird, der Sohn aber - Θεός, denn er ist Gott durch die Teilhabe (μετοχή) an Vaters Gottheit. Aber die Teilhabe des Sohnes ist eine ganz andere als die der Kreaturen. Denn das Bild Gottes ist eine vollkommene Widerspiegelung, im Unterschied zum Menschen, der seinem Urbild nicht ganz gleich ist.<sup>56</sup> Die Ebenbildlichkeit Christi wurde von H. Crouzel, im Gegensatz zur Ebenbildlichkeit des Menschen, aufgrund der Werke des Origenes so charakterisiert: 'Christus ist Widerspiegelung der vollkommenen Größe Gottes, die Kreaturen dagegen sind imstande, ihr Urbild nur teilweise zu widerspiegeln (in Jo. XXXII, 28/18) ... Die Unterschiede zwischen diesen zwei Formen der Teilhabe - des Sohnes und der logischen Wesen - können kurz in drei Punkte gefasst werden: die erste ist vollkommene, die zweite - nur teilweise. Die erste ist wesenshafte, d.h. unveränderliche Teilhabe, die zweite ist zufällige Teilhabe, sie kann größer und kleiner werden. Und nach dem dritten Punkt ist der Sohn Vermittler zwischen den Kreaturen und dem Vater.'<sup>57</sup> Obwohl H. Crouzel meinte, Christus schein eher ein vollkommenes Abbild des Vaters zu sein, führte er auch solche Texte aus den Werken des Origenes an, in denen der Sohn dem Vater gewissermaßen untersteht, wegen seiner Geburt.<sup>58</sup> All dies zeigt, so Crouzel, dass die Philosophie des Origenes keine vollendete Lehre ist, sondern eine ständige dynamische und lebendige Suche.<sup>59</sup>

Die vollkommene Orthodoxie des Athanasios von Alexandrien hat sich im Streit gegen den Arianern u.a. auch bei der Behandlung des Problems der Gottebenbildlichkeit gezeigt. Der Mensch ist bei Athanasios das Bild des Sohnes, der Sohn ist Abbild des Vaters, eines Wesens mit

siècles. Paris 1987. Vgl. auch die Rezension von J. C. M. von Winden in *Vigiliae Christianae*, 37 (1983), S. 209-217.

<sup>55</sup> Crouzel H., *Théologie...* S. 95. Vgl. Camelot P. Th., op. cit. S. 447-448, s. unten.

<sup>56</sup> Crouzel H., *Théologie...* S. 107. Dies läßt sich wieder mit dem Kap. 29 des Kommentars Petrizis verglichen zu werden, in dem der Logos, genauso wie bei Origenes, scheint ein vollkommen gleiches Abbild und 'Ekmageion' des Urbildes zu sein.

<sup>57</sup> *ibid.* S. 110.

<sup>58</sup> *ibid.* S. 112.

<sup>59</sup> *ibid.* S. 121.

Ihm. Das ist kein Verhältnis durch die Teilhabe: der Logos nimmt nicht teil an Gott, sondern er ist selbst Gott. Denn wäre der Logos Gott durch Teilhabe, könnte er nicht die anderen vergöttlichen, sondern müsste selbst vergöttlicht werden.<sup>60</sup> Der Logos ist ein dem Vater ganz ähnliches (Ab)bild (C. G. - de Luc.41), er ist sein Abdruck, seine Widerspiegelung. Athanasios betonte die vollkommene Transzendenz des Logos als Gottesbildes im Gegensatz zum Menschen, der nur *nach dem Bild* geschaffen worden ist.<sup>61</sup> Der Logos, die Ausprägung des Wesens des Vaters, Licht des Lichtes, sei wahres (Ab)bild des väterlichen Wesens: wer ihn gesehen hat, hat auch den Vater gesehen.<sup>62</sup>

So entwickelte sich die neue, christlich-orthodoxe - und etwa paradoxe - Bedeutung des Wortes 'Eikon': das Abbild war eines Wesens mit seinem Urbild.<sup>63</sup> Solche Bedeutung von 'Eikon' widersprach nicht der Homousielehre. Ch. v. Schönborn schrieb, es sei ein Fehler der Arianer, dass sie auf Gott solche Bedeutung des Begriffs 'Eikon' übertragen haben, der eher zu den Kreaturen passte; 'Gregor von Nazianz, großer Lehrer der Trinitätstheologie, hat diesen Fehler gemerkt. Es musste eine Antwort geben auf die Frage: wie kann das (Ab)bild des Vaters eines Wesens mit Ihm sein ohne sabellianische Mischung der Hypostasen Gottes? Wie kann eine Person mit all ihren Eigenschaften ein *vollkommenes* (Ab)bild der anderen Person Gottes sein? Wie kann sie ein *vollkommenes* Abbild sein, wenn sie auch andere Eigenschaften besitzt?'<sup>64</sup> Auf diese Frage gab es folgende Antwort der Kappadokier: 'Das (Ab)bild ist dasselbe was sein Prototyp ist, obwohl es ein anderes ist.'<sup>65</sup> Die Hypostasen unterscheiden sich nicht durch ihre Natur (d.h. was sie sind - τὴ ἐστὶ), sondern durch die Form der Existenz von jeder Hypostase (πῶς ἐστὶ).<sup>66</sup>

Also, bei der Behandlung des Problems der Gottebenbildlichkeit des Menschen scheint Petrizi Nachfolger des Philon, Clemens, Origenes und Athanasios zu sein. Es ist aber auch im Fall Petrizis, genauso wie bei anderen Theologen, zu fragen, wie das Problem des Logos als Bildes von ihm gelöst wurde? Ich denke, er hat versucht, den Unterschied zwischen

---

<sup>60</sup> Athan. Alex. de synodis 51,2 in: Ch. von Schönborn, *L'icône du Christ*. Fribourg-Suisse 1976, S. 26-28.

<sup>61</sup> Camelot P. Th., op. cit. S. 449.

<sup>62</sup> Athan. Alex. *Contra Arian. 1,9* in: P. Th. Camelot, op. cit. S. 450.

<sup>63</sup> Schönborn Ch. v., op. cit. S. 28.

<sup>64</sup> *ibid.* S. 30.

<sup>65</sup> *ibid.* S. 41.

<sup>66</sup> *ibid.* S. 50.

zwei Arten des Bildes (Logos und Mensch) zu zeigen. Der Logos scheint bei Petrizi, genauso wie z.B. bei Athanasios, eines Wesens mit dem Vater zu sein. Jedoch könnte immer die Betonung der Subordination zwischen dem Logos und dem Menschen, zusammen mit der Idee, dass der Mensch nur *nach* dem Bild Gottes erschaffen wurde, wollte es Petrizi oder nicht, den Leser auch an die Möglichkeit der Subordination zwischen Gott und Logos denken lassen.<sup>67</sup> Die Andeutung der Analogie zwischen dem christlichen Logos und dem neuplatonischen Wahrhaft-Seienden bei Petrizi könnte diesen Zweifel nur vertiefen.<sup>68</sup> Die Hauptsache ist nur, inwiefern diese Gefahr sowie die Folge solcher 'gefährlichen' Analogien Petrizi bewusst war, oder, anders gesagt, wie wurden die Prioritäten in den Verhältnissen zwischen Orthodoxie und Neuplatonismus von Petrizi gesetzt? Diese Frage zu beantworten müsste auch für Petrizi schwierig sein, weil er ganz ehrlich orthodoxer Christ und gleichzeitig treuer Anhänger des Proklos war. Die Eigentümlichkeiten der christlichen und neuplatonischen Philosophie mischte er nicht miteinander, vielmehr versuchte er, den Sinn der beiden objektiv wiederzugeben.<sup>69</sup> Vielleicht, gerade wegen dieser Ehrlichkeit und des objektiven Umgehens mit den Problemen der christlichen sowie neuplatonischen Lehre, lässt sich diese Ambivalenz bei Petrizi eher wie eine Art von heraklitischer Einheit der Gegensätze als eine widersprüchliche Einstellung wahrnehmen.<sup>70</sup>

Die Frage, was ist eigentlich Gottähnlichkeit, wie ist sie zu verwirklichen und wer darf 'gottähnlich' heißen, stellt sich als ein

---

<sup>67</sup> Über solche Gefahr bei der Behandlung desselben Problems bei Origenes schrieb P. Th. Camelot: 'Logos als Bild ist Vermittler für die Kreaturen, also er gibt dem Menschen Möglichkeit, am Bild Gottes teilzuhaben. Diese Theologie könnte aber gefährlich sein, weil sie den Weg für gewisse Subordination öffnete' (Camelot P. Th., op. cit. S. 448).

<sup>68</sup> Vielleicht auch deswegen wurde 'Elementatio' von den georgischen Zeitgenossen Petrizis als ein 'gefährliches' Buch betrachtet. Denn der Zusatz des georgischen Schreibers lautet: 'Aufgrund dieses Buches war die dreimal verdammte Areios verdrorben worden, und von demselben Buch haben die dreimal gebildeten [Männer] - die großen Weisen Dionysios, auch Gregorios und Basileios sowie die anderen den Titel des Theologen gewonnen. Du sollst aber deinen Geist ganz rein halten im Verhältnis zu Gott. Du sollst nicht die von den hl. Vätern [festgesetzten] Grenzen überschreiten und in Versuchung kommen'. Ioane Petrizi, *Kommentar zur Elementatio* ... S. 63.

<sup>69</sup> Dazu s. L. Alexidze, 'Bild Gottes', in: *Stimme* ... S. 132.

<sup>70</sup> S. L. Alexidze, Zum Verhältnis zwischen Neuplatonischen und Christlichem im Prokloskommentar des Ioane Petrizi, in: *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens* (Akten des Internationalen Kongresses vom 13.-17. März 2001 in Würzburg), Hrsg. Th. Kobusch, M. Erler Leipzig-München 2002, S. 429-452.

besonders ausführlich und oft behandeltes Problem der Patrologie, welches seine Vorgeschichte auch im (Neu)platonismus hatte. Dabei ging es um den Sinn des Begriffs 'homoiosis': wenn 'homoiosis' und 'eikon' nicht die gleiche Bedeutung haben, was heißt es dann, gottähnlich zu sein oder werden?

Die gottähnliche Vervollkommnung des Menschen ist auf verschiedene Weisen möglich. Ihre Eigenarten hängen von den Anschauungen über Gott ab (auch für den Fall, dass dieser ganz transzendent aufgefasst wird). Andererseits wirkt sich der Weg, der den Menschen zu Gott führt und auf dem er sich gottähnlich vervollkommen kann, gewissermaßen auf die Anschauungen von Gott aus und bestimmt damit auch den Begriff des 'Menschen' selbst, - seine Rolle und seine subjektiven Möglichkeiten im Prozess der gottähnlichen Vervollkommnung. Die neuplatonische Ekstasis ist ein gradueller intellektueller Aufstieg des individuellen  $\nu\omicron\varsigma$  zum universellen Geist und sogar zum Einen. Er bedeutet ein Verlassen des menschlich-individuellen Seins. Die Eigenart dieses Weges lässt uns über das transzendente Ziel unseres Bestrebens erkennen, dass es ganz unerkennbar ist - ein durchaus universelles und abstraktes 'Eins'. Selbstverständlich ist das Subjekt, das sich am Ende dieses Weges befindet, keine Person im Sinne des einmaligen und untrennbaren Ganzen; auch seine menschliche Natur wird, nach der Vereinigung seines Nus mit dem universellen Geist, überwunden und abgelehnt.<sup>71</sup> Denn es ist unmöglich, durch Erhaltung eigener Persönlichkeit und sogar der Menschennatur die Angleichung an eine solche unpersönliche Gottheit zu verwirklichen. Vielleicht wurde auch deshalb im Neuplatonismus die Frage der 'Person' weniger thematisiert. Auf dem anderen, vom Christentum angelegten Weg, ist die gottähnliche Vervollkommnung eben durch Erhaltung der Menschennatur verwirklicht. Und obwohl der Gott der Christen auch transzendent ist und ihre Vergöttlichung auch das volle Verlassen des Irdischen, Sinnlichen und sogar auch des Vernunfthaften meint, haben dennoch die Eigenarten der Menschennatur und der Person eine große Bedeutung im Prozess der gottähnlichen Vervollkommnung. Das ist besonders auffallend bei den Theologen, die sich speziell mit der

---

<sup>71</sup> Vielleicht bleibt nur der Nus immer er selbst - vgl. R. Roques: 'Aber Philosophen u. Gnostiker verstehen unter diesen Akten oder Zuständen (d. h. die Vereinigung, Vergöttlichung und Ekstase - L. A.) nicht ein wahrhaftes Heraustraten des Subjektes aus sich selbst, der  $\nu\omicron\varsigma$  bleibt immer er selbst, seine Vergöttlichung besteht vielmehr wesentlich darin, dass er nur noch  $\nu\omicron\varsigma$  im Reinzustande ist' - R. Roques, Dionysios Areopagita. In: Reallexikon für Antike und Christentum. Hrsg. von Th. Klauser. Bd. III, Stuttgart 1957, coll. 1114.

anthropologischen Problematik beschäftigten, so wie Maximus der Bekenner. Er behauptet, der Mensch sei dazu berufen, 'die grundlegenden 'Scheidungen' (διαίρέσεις) der Welt, an denen er selbst teilhat, zur Synthese zu bringen und so den Kosmos in sich selbst und mit Gott zu einen'.<sup>72</sup> Er nennt fünf solche Unterscheidungen: 1) Mann und Weib. 2) Paradies und der übrige Teil der Erde. 3) Himmel und Erde. 4) Sinnliches und Geistiges. 5) das Geschaffene und ungeschaffene Sein (d.h. die unerkennbare Wesenheit Gottes).<sup>73</sup> Diese Gegensätze waren von Christus, dem menschgewordenen Logos, in sich versammelt und vereint worden; damit wurde dem Menschen auch die Fähigkeit gegeben diese Unterschiede im steten Emporstieg bis zu Gott hin in sich zur Einheit zu bringen. Nach dieser Vereinigung wird nichts mehr außerhalb des Menschen bleiben, was ihm fremd sei. Also wird er, der Mikrokosmos (als All-in-sich-Umfassender) auch das Universum sein. So wird der Mensch, der an der ganzen Welt reich geworden ist, sich mit Liebe dem Gott ergeben und wieder ganz Gottes sein. Andererseits wird ihm durch Gnade die Vergöttlichung geschenkt und dann wird der Mensch aus Gnade derselbe, was Gott von seiner Natur ist; das bedeutet eine völlige Identität, aber 'ohne die Wesensgleichheit' (χωρίς τῆς κατ' οὐσίαν παρότητος).<sup>74</sup> Diese letzte Tatsache weist nicht nur auf die Unvollkommenheit der Menschennatur hin, sondern auf ihre Selbstheit. Denn der Mensch bewahrt für immer seine eigene Natur, so wie in Christus die zwei ganz verschiedenen Naturen unvermischt bleiben.<sup>75</sup>

Außer der Vorstellung von der Bewahrung der Menschennatur trugen auch einige objektive Voraussetzungen zur Entwicklung der christlichen (bzw. maximischen) Lehre über die 'gottähnliche' Vervollkommnung des Menschen bei. Diese sind: 1) die Lehre über die zwei Naturen in Christus, der, der Chalkedonischen Formel zufolge, 'vollkommen in seiner Gottheit und vollkommen in seiner Menschheit' ist. Nach der Akzentuierung der Menschheit Christi wurde er (schon im 6. Jhr., bei Leontius von Byzanz), 'nicht nur als Logos, sondern auch *als Mensch* im Hinblick auf die Trinität fürsichseiende Person' gemeint.<sup>76</sup> 2) Die Vertiefung des persönlichen Aspektes in der Theologie. Dies geschieht: (a) auf der Ebene der

---

<sup>72</sup> Heinzer F., Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor, Freiburg 1980, S. 158.

<sup>73</sup> Max. Conf. *Amb.* 41 - PG 91, coll. 1304 D - 1309 D.

<sup>74</sup> Max. Conf. *Amb.* 41 - PG 91, coll. 1308 B.

<sup>75</sup> Vgl. V. Lossky, *op. cit.* S. 84.

<sup>76</sup> Heinzer F., *op. cit.* S. 105.

Trinitätstheologie, wo nach dem von Kappadokiern ausgearbeiteten Dogma über eine 'Ousia' und drei 'Hypostasen' Gottes die letzten den Sinn von einmaligen und selbständigen Personen bekommen;<sup>77</sup> (b) auch auf der Ebene der Christologie, wo die Synthese der zwei Naturen in Christus eben von der Hypostase - und nicht von der Vermischung dieser Naturen gewährleistet werden kann; denn nur die Hypostase vermag die Prädikate der verschiedenen Naturen in sich zu vereinen, indem die Naturen selbst die entgegengesetzten Idiomen nicht bekommen und unvermischt bleiben. (c) Dabei ist Christus, der die zwei Naturen hat, eine einmalige Person nicht nur zwischen den drei Hypostasen Gottes, sondern auch zwischen den Menschen, denn er ist Logos und die Art seiner Entstehung<sup>78</sup> (das aus der Jungfrau Geborensein) ist ganz anders.

So haben die Fragen über Menschliches und Persönliches eine ganz besondere Bedeutung für die Theologie bekommen. Demzufolge wurde von Maximos dem Bekenner die christologische Anthropologie als Lehre über die menschliche Natur und den Willen Christi sowie des Menschen selbst entwickelt.

Die Theorie des hl. Maximos hat sich im Kampf gegen den Monotheletismus entwickelt. Dieser theologischen Lehre nach, habe Gott zwei Naturen und einen - nur göttlichen - Willen; denn sein menschlicher Wille, wie eine bloße Äußerung des göttlichen Willens, sei ganz passiv. In der Polemik gegen den Monotheletismus wurde vom hl. Maximos nicht nur die Selbständigkeit des menschlichen Willens Christi bewahrt, sondern auch eine große Bedeutung dem freien persönlichen Willen des Menschen auf dem Wege nach seiner Vervollkommnung und Erlösung beigelegt. In seinen Werken kommentierte Maximos einige Male die berühmte Stelle aus dem vierten Brief von Dionysios Areopagita, wo es sich um eine 'neue gottmenschliche Energie' (*καινήν τινα τὴν θεανδρικήν ἐνέργειαν*) handelt. In dem Streit gegen den Monotheletismus (oder Monenergismus) sagte Maximos, dass unter diesen Worten Dionysios nicht die 'eine Energie' meinte, sondern eine 'neue Weise natürlicher Energien Christi' (*οὐ μίαν δηλοῖ ἐνέργειαν, ἀλλὰ τὸν καινόν ... τρόπον τῆς τῶν φυσικῶν τοῦ Χριστοῦ ἐνεργείων ἐκφάνσεως* - Disput. 347 D). Maximos behauptete, daß im Wort *θεανδρική* die Mehrzahl der Energien beschlossen läge. In Amb. 5, 1045 C, 1054 B kommentiert er die Sinndeutung der Wörter *θεανδρική ἐνέργεια*,

<sup>77</sup> Lossky V., op. cit. S. 52.

<sup>78</sup> *τρόπος τῆς ὑπάρξεως* - der Begriff ist aus der Trinitätstheologie in die Christologie eingedrungen, wonach er in gewisser Weise auftauchte (s. unten). Dieser Frage ist der obengenannte Werk von F. Heinzer gewidmet.



wobei wiederum die *μία ἐνέργεια* von ihm scharf abgelehnt wurde.<sup>79</sup> Nach den Angaben von einer Reihe der Handschriften sei einer der Verfasser der Scholien zu den Werken des Dionysios Areopagita der hl. Maximus, nach den Angaben der anderen aber - Johannes von Scythopolis.<sup>80</sup> H. U. von Balthasar hat die Autorschaft des Maximus und seinen Beitrag zur Verfassung dieser Scholien teilweise widergelegt.<sup>81</sup> Hier könnte man auch hinzufügen, dass es im Scholion zu Epistula IV 1072 C des Corpus Dionysiacum bezüglich der Wörter *θεανδρική ἐνέργεια* keinen Hinweis auf die antimonotheistische Einstellung des Verfassers des Textes oder des Scholiasten selbst zu finden ist.<sup>82</sup> Diese Tatsache spricht anscheinend dagegen, dass aMaximos der Bekenner der Verfasser dieses Abschnitts des Scholion war.

So ist die Selbständigkeit des menschlichen Willens Gottes bei dem 'echten' Maximus ausdrücklich behauptet. Der Mensch selbst ist bei ihm als Besitzer der guten Natur und des freien Willens dargestellt. Die menschliche Natur (ihr 'Logos') ist von Anfang an gut - so wurde sie von Gott geschaffen. Die Natur äußert sich durch den Willen, deshalb sollte der Wille, der die gute Natur zeigt, auch gut sein. Aber Gott hat dem Menschen die Fähigkeit gegeben, seinen natürlichen (guten) Willen frei durchzuführen, und dies ist auf verschiedene Weise möglich. Die Freiheit der Wahl, die gerade aufgrund des persönlichen Willens (*γνωμή*) durchgeführt wird, kann die Ursache der guten Taten des Menschen sowie seiner Irrtümer und Sünden sein.

Wie ist nun die Vergöttlichung des Menschen, seine 'gottähnliche' Vervollkommnung, seine 'Sohnschaft' und Erlösung bei Maximus dem Bekenner möglich? Was für objektive und subjektive Voraussetzungen

---

<sup>79</sup> Völker W., Ps.-Dionysios Areopagita und Maximus Confessor. In: Studien zum Neuen Testament und zur Patristik, Berlin 1961, S. 348.

<sup>80</sup> Nach der altgeorgischen Tradition (alle Werke des Dionysios Areopagita wurden schon im 11. Jhr. zusammen mit den ältesten Scholia ebenso wie die authentischen Werke des Maximus in die georgische Sprache übersetzt) galt auch Maximus (zusammen mit Germanos, Patriarch von Konstantinopel, 8. Jhr.) als Verfasser dieser Kommentare. Dazu s. L. Alexidze, The Georgian Version of the Scholia on Corpus Dionysiacum: Commentaries known under the Name of 'Maximus'. In: Maximus the Confessor and Georgia, Iberica Caucasia, ed. L. Khoperia, T. Mgaloblishvili, vol., Bennett&Bloom, London 2009, S. 113-131.

<sup>81</sup> H. U. von Balthasar, Das Scholienwerk des Joannes von Scythopolis, in: Scholastik 15, 1940, 16-38.

<sup>82</sup> Siehe in PG IV, coll. 448.

und Gründe sind dazu nötig und welche Rolle spielt dabei der freie Wille des Menschen?

Die objektive - vom Mensch selbst unabhängige Voraussetzung - das ist die Menschennatur, die von Gott nach seinem Bild geschaffen wurde; das ist, selbstverständlich, auch die Inkarnation Christi, der durch sein Leben die Menschheit von der Erbsünde erlöst hat; und das ist die göttliche Gnade, ohne die keine Vergöttlichung möglich wäre. Aber besonders interessant ist bei Maximus und einigen anderen Kirchenvätern die Definition der subjektiven Gründe der Gottähnlichkeit, die vom freien Willen des Menschen, von seiner individuellen Tätigkeit und den Motiven der Wohltat abhängen.

Maximos der Bekenner, genauso wie Irenaeos, Clemens von Alexandrien, Origenes, unterschieden zwei Begriffe: Bild und Ähnlichkeit. □ Nach dem Bild Gottes wurde die menschliche Natur (ihr Logos) geschaffen, deren Grund auch durch menschliche Natur Christi bekräftigt wurde. Aber die gottähnliche Vervollkommnung konnte der Mensch nicht nur aus Gnade, sondern auch besonders durch seine eigene persönliche Tugend - mit seinem guten Willen und in freier Wahl der Wohltat erreichen. Denn der Mensch, der nach dem Bild Gottes geschaffen worden ist, hat durch schlechte Benützung seines Willens die ihm von Gott gegebene Möglichkeit der Vergöttlichung abgelehnt. Die ursprünglichen Gesetze der göttlichen Schöpfung, die der Mensch wegen seiner Missachtung und Schwäche fast verschwinden ließ, hat Gott durch Menschenliebe wiederhergestellt.<sup>83</sup> Die Wiederherstellung und Erneuerung der Menschennatur wurde durch die Inkarnation Gottes verwirklicht. Aber das genügte nicht, deshalb ist der Prozess der Erneuerung auch die Sache der Zukunft: er braucht die Mitwirkung des Menschen selbst, denn diese Erneuerung kann nur in richtigen Durchführung des eigenen freien Willens des Menschen verwirklicht werden.<sup>84</sup> All dies bedeutet, dass *γνωμή* (die freie Wahl), mittels des *τρόπος* (d.h. der Art der persönlichen Existenz), den Logos der Menschennatur adäquat äussern muss, und ein Missverhältnis zwischen der Natur und dem Willen des Menschen nur durch eine solche Äusserung des Willens aufgegeben werden kann, die der Menschennatur völlig entspricht. Nach dem hl. Maximus sei die gottähnliche Vervollkommnung des Menschen nur auf solche Weise möglich.

---

<sup>83</sup> Max. Conf. *Amb.* 31 - PG 91, coll. 1276 AB.

<sup>84</sup> Heinzer F., op. cit. S. 58.

Aber wie soll der Mensch leben, damit dies möglich werde? Maximus sagt, der Mensch solle seinen guten Willen durch die Wohltat zeigen; denn 'nichts verhilft leichter zur Gerechtigkeit, nichts macht geeigneter, wenn ich so sagen darf, zum Erbarmen als das, was mit Freude und Lust aus voller Seele den Bedürftigen entgegengebracht wird.'<sup>85</sup> Alle Menschen sind von Natur erlöst, aber die Erlösung verwirklicht sich nur, wenn der Mensch in Liebe zu anderen Menschen sich demütigt und seinen Feinden vergibt, so wie Gott in 'Kenosis' sich gedemütigt hat;<sup>86</sup> denn Gott, der von Natur Erlöser ist, hat uns nicht erlöst, ohne selbst demütig zu sein; also wie kann der von Natur erlöste Mensch entweder selbst erlöst werden oder [wie kann er die anderen] erlösen, wenn er sich nicht demütigt?<sup>87</sup>

In 'Mystagogie' wurden vom hl. Maximus drei Ordnungen der Erlösten genannt: 1. 'die Sklaven', die aus Furcht vor der angedrohten Strafe Gottes Gebote erfüllen. 2. 'die Gemieteten' (oder 'die Lohndiener' - μίσθιοι), die aus Begier (πόθος) nach den verheißenen Gütern alle Leiden und Prüfungen ertragen, denen sie wegen ihrer Tugend unterworfen sind. 3. 'die Söhne' (oder 'die Wissenden' - γνωστικοί), die weder aus Furcht noch Begier, 'sondern in der Weise und Haltung der freien Hinwendung und Bereitschaft der Seele zum Guten nicht mehr von Gott entfernen, wie jener Sohn, dem gesagt wurde: 'Kind, du bist immerdar bei mir, und alles Meinige ist dein' (Luk. 15, 31).<sup>88</sup>

Auch bei Clemens von Alexandrien und Augustinus sind die Sohnschaft verdienenden nicht jene Gläubigen, die aus dem Motiv der Furcht oder Hoffnung handeln, sondern um des Guten selbst willen. Augustinus, z. B. schrieb: 'Also wandeln wir nicht in Furcht, sondern in Liebe, damit wir nicht Knechte, sondern Kinder seien. Denn wer noch deshalb gut handelt, weil er Strafe fürchtet, liebt Gott nicht, ist noch nicht unter den Kindern Gottes. Aber möge er wenigstens die Strafe fürchten! Die Furcht ist Magd, die Liebe ist Freie; ja, ich möchte sagen, die Furcht ist die Magd der Liebe. Dass der Teufel nicht dein Herz besitze, möge die Magd schon vorangehen in deinen Herzen und der kommenden Herrin den Platz bewahren. Handle nur immer aus Furcht vor der Strafe, wenn

---

<sup>85</sup> Max. Conf. *Myst.* - PG 91, coll. 713 A. Übersetzt von H. U. von Balthasar.

<sup>86</sup> Garrigues J. M., *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, Paris 1976, S. 155.

<sup>87</sup> Max. Conf. *Acta XXIII* - PG 90, coll. 160 C.

<sup>88</sup> Max. Conf. *Myst.* - PG 91, coll. 712 A. Übersetzt von H. U. von Balthasar.

du es noch nicht kannst aus Liebe zur Gerechtigkeit!' (Sermo 156,14).<sup>89</sup> Auch Clemens von Alexandrien behauptete, vollkommener sei die Handlung nicht aus dem Motiv der Furcht oder Hoffnung, sondern um des Guten selbst willen. Nur wer so handeln kann, ist Gnostiker.<sup>90</sup>

Also, diejenigen, die die Erlösung und Sohnschaft am meisten verdienen, sind jene, die ungeachtet äußerlichen Zwanges oder Ausganges innerlich ein Bedürfnis nach Wohltat haben; 'denn das Geheimnis der Erlösung - so der hl. Maximus - gehört den Wollenden (βουλόμενοι), nicht den Erzwungenen (τραπενοόμενοι).'<sup>91</sup>

Selbstverständlich können nur die echten Gläubigen und Christen (dies wäre für Maximus sowie andere Kirchenväter ganz unbestritten) den Erlösten und umso mehr 'den Söhnen' angehören. Aber mit der Bestimmung der oben erwähnten dritten Ordnung der Erlösten (Söhne oder Gnostiker) wäre vielleicht das Recht auf Sittlichkeit und die Möglichkeit der Erlösung auch denen gegeben worden (wenn auch Maximus das nicht gemeint hatte), die sich ungläubig wähnen - oder vielmehr nicht immer an die Existenz der objektiven Voraussetzungen und des Ziels der Erlösung und der Vergöttlichung glauben können, aber die 'um des Guten selbst willen' so leben, als ob das Ziel ihres Lebens, Bestrebens und Handelns nicht nur *in-*, sondern auch *vor-* und *ausserhalb* von ihnen selbst ist (als ob es über ihre Innigkeit hinausgewachsen wäre), und so versuchen sie diesem schon objektiv gewordenen Ziel ähnlich zu werden.

<sup>89</sup> Zitiert aus J. Mausbach, Die Ethik des Heiligen Augustinus. II Bd (Die sittliche Befähigung des Menschen und ihre Verwirklichung), Freiburg im Breisgau 1909, S. 288.

<sup>90</sup> Dazu schrieb P. Aug. Mayer: 'So wird nun auch verständlich, wie Clemens dazu kommen kann, die Ebenbildlichkeit des 'Bildes' allein nicht mehr dem Nicht-Christen, sondern jenen Christen zuzuweisen, der nur 'Gläubiger' ist, die höhere Ebenbildlichkeit der 'Ähnlichkeit' aber dem vollkommenen Christen, dem Gnostiker. In Str. IV 29, 2 wird der blossen Erhaltung vom Bösen die Vollkommenheit durch das vom Herrn gebotene Gutes gegenübergestellt: dies ist der gleiche Gegensatz wie zwischen unvollkommener und vollkommener Gerechtigkeit (vgl. Str. VI 102, 5f), oder wie zwischen Handeln aus dem Motiv der Furcht oder Hoffnung und Handeln um des Guten selbst willen (Handeln aus Liebe, vgl. Str. IV 24, 4 und Str. IV 135, 4)' (Mayer A., op. cit. S. 64). Jeder Mensch, auch der nicht Christ, soweit er den Logos besitzt, kann 'Bild Gottes' heißen, aber vollkommene Verwirklichung der Ebenbildlichkeit gehört, dem Clemens zufolge, nur den Gnostikern, d.h. denen, die nicht aus Furcht, sondern um Gutes (und Gnosis) selbst willen handeln (δ' αὐτὸ τὸ ἀγαθόν, διὰ γνῶσιν) - Str. IV 29,2-30,1 (Mayer A., op. cit. S. 67). Der Gnostiker handelt nicht einmal um seines Heiles willen (obwohl Clemens sagte auch, dass Heil und Gnosis gleich sind - Vgl. Str. IV 136, 3) und Gnosis ist nichts anderes als Besitz Gottes (Mayer A., op. cit. S. 87).

<sup>91</sup> Max. Conf., *Pater* - PG 90, coll. 880 B.

Angela Bellia (Bologna)

**MUSICA E RITO NELLE CERAMICHE SICELIOTE**  
**A proposito delle *hydriai* di Marianopoli con scene nuziali**

La pittura vascolare costituisce un campo privilegiato di indagine per comprendere la funzione della musica nel suo contesto di produzione e fruizione. Lo studio delle immagini documenta luoghi e aspetti delle pratiche musicali legate ai riti nel mondo antico e consente di definire il ruolo di uno strumento musicale o di un personaggio impegnato a suonarlo all'interno di un preciso ambito sacro e rituale.

Le raffigurazioni nelle ceramiche attiche e magnogreche, com'è noto, subiscono trasformazioni tra VI e il IV sec. a.C. per effetto dell'evolversi delle credenze religiose e dell'ideologia funeraria. A partire dalla primissima età classica, le scene musicali sembrano connesse non solo alle diverse tradizioni mitiche, ma anche agli usi culturali di specifici ambiti geografici.<sup>1</sup>

Per comprendere il 'messaggio' musicale che proviene dall'iconografia vascolare è necessario considerare le raffigurazioni di suonatori, di suonatrici e di strumenti musicali in relazione con gli altri elementi presenti nel vaso, oltre che il contesto di rinvenimento delle ceramiche. Se a destinazione funeraria, come gli altri oggetti depositi nella tomba, i vasi<sup>2</sup> e le loro raffigurazioni, in qualche caso, sembrano rispondere ad una precisa scelta che si manifesta sia nella propensione per allusioni all'Aldilà e alle speranze di sopravvivenza oltre la morte,<sup>3</sup> sia nelle scene musicali.

---

<sup>1</sup> Sull'importanza della relazione tra produzione figurativa e pratiche culturali legate ad aspetti musicali di particolari ambiti geografici, cfr. De Cesare 2001, 383-399; De Cesare 2008, 33-35.

<sup>2</sup> Per la relazione fra forma e destinazione d'uso dei vasi, si veda almeno Scheibler 2004, 18-33.

<sup>3</sup> Torelli M., 1992, 11-12. Per i riti funerari greci e la produzione figurativa nell'Italia meridionale, cfr. Pontrandolfo 1998, 180-182. Si veda De Cesare 2007, 9-31, per il rapporto tra immagini, rito e credenze religiose, in particolare in Sicilia.

Un esempio è offerto dal ritrovamento a Marianopoli, in provincia di Caltanissetta (fig. 1), dei vasi scoperti all'interno di quattro sepolture greche risalenti al IV sec. a.C., forse appartenute ad uno stesso nucleo familiare.<sup>4</sup> Le tombe, collocate al di fuori della cinta muraria, già interessata da una necropoli preistorica, furono le uniche rinvenute in tutto il versante delle pendici meridionali di Monte Castellazzo, centro indigeno ellenizzato, forse l'antica città greca di *Mytistraton* (fig. 2).<sup>5</sup>

La più grande tra le quattro sepolture conteneva un ricco corredo tipicamente femminile comprendente 72 oggetti; un'altra di dimensioni minori accoglieva una giovinetta e conteneva diversi monili d'argento riposti all'interno di un'*hydria*; le due più piccole erano sepolture di bambini dove erano stati deposti vasi miniaturistici e poppatoi.<sup>6</sup> I corredi delle quattro tombe di Marianopoli sembrano risalire allo stesso periodo compreso tra il 330 ed il 310 a.C., confermato dalla presenza, in una delle quattro sepolture, di una moneta del periodo timoleonteo.

All'interno delle tombe erano deposti vasi di forme e decorazioni del migliore repertorio dello stile di *Gnathia* (335-310 a.C.), oltre che ceramiche siceliote a figure rosse. Tra queste, spiccano, per l'interesse dei temi raffigurati, due *hydriai* attribuite al Lentini-*Hydriai* Group,<sup>7</sup> oggi conservate presso il Museo Archeologico di Marianopoli.<sup>8</sup>

Sul corpo di una delle due *hydriai* è raffigurata una scena di gineceo relativa alla vestizione e ai sacrifici di purificazione prima delle nozze (fig. 3). Al centro, una figura femminile nuda, probabilmente la sposa, è leggermente piegata sopra un *louterion*, bacino per le abluzioni prenuziali mediante l'uso dell'acqua.<sup>9</sup> La fanciulla, che ha capelli sciolti e lunghi che formano ciocche ondulate trattenute da due giri di trecce attorno al capo, è raffigurata nell'atto di versare un unguento da una *lekythos* sul palmo del-

<sup>4</sup> De Miro 1980, 128.

<sup>5</sup> Il sito, collocato nella media Valle del fiume Platani, si configura dal VI-IV sec. a.C. e sino al III sec. a.C., come agglomerato urbano sistemato su terrazze degradanti e con necropoli addossate alle pareti della balza rocciosa che circondano la montagna ed i pendii immediatamente sottostanti. Cfr. Fiorentini 1991, 360-364.

<sup>6</sup> Fiorentini 1980-1981, 588-589; Panvini 1996, 657.

<sup>7</sup> Per il catalogo di tutto il corredo Panvini 2000, 79-94.

<sup>8</sup> Lo stile delle scene richiama la maniera più evoluta del 'Lentini Group'. Cfr. Trendall 1989, 235-238.

<sup>9</sup> Panvini 2000, 79-80.

<sup>9</sup> Per la toletta prima delle nozze vicino al *louterion*, cfr. Lissarrague 1990, 219-222; Oakley-Sinos 1993, 15-16. Il momento del bagno prenuziale è l'occasione per 'comunicare alla futura sposa il valore purificatore e fecondante dell'acqua'. Cfr. Zaideman 1990, 405-406.

la mano sinistra.<sup>10</sup> Alle sue spalle una colomba in volo, simbolo connesso alla sfera nuziale.<sup>11</sup> Di fronte alla figura nuda una fanciulla, verosimilmente un'ancella, di dimensioni minori, regge uno specchio e tiene un *himation* o il peplo nuziale, forse da porgere alla sposa.<sup>12</sup> A destra, un'altra figura femminile, forse una donna adulta,<sup>13</sup> tiene una palla<sup>14</sup> o, più probabilmente un gomito di lana.<sup>15</sup> A sinistra, una figura femminile che porta gioielli e ghirlande, porge al personaggio centrale un cofanetto<sup>16</sup> dal quale pende un nastro ricamato, presumibilmente una *taenia* da indossare nelle occasioni solenni.<sup>17</sup>

La scena sembra riferirsi al momento della cerimonia prenuziale, documentata dalle fonti scritte e figurative,<sup>18</sup> che prevedeva l'offerta della fanciulla di una ciocca di capelli o della treccia alle divinità protettrici della donna come ringraziamento per averne protetto la verginità.<sup>19</sup>

A sinistra della scena pende, come appeso alla parete, un sistro a scalletta costituito da dodici tubetti trattenuti da barrette terminanti a spi-

---

<sup>10</sup> Per l'uso di *lekythoi* come contenitori di oli profumati nella sfera nuziale, si veda almeno Scheibler 2004<sup>2</sup>, 27-28.

<sup>11</sup> Per la relazione fra la colomba e la sfera nuziale, anche associata ad Afrodite, cfr. Sourvinou-Inwood 2008<sup>2</sup>, 214.

<sup>12</sup> Per il ruolo di ancelle o di giovani fanciulle durante i preparativi per le nozze, cfr. Sabetai 2008, 292-293; Zaideman 1990, 405.

<sup>13</sup> Per la presenza di donne adulte nei riti prenuziali, cfr. Lissarrague 1990, 187-189; Sabetai 2008, 294-295; Zaideman 1990, 406.

<sup>14</sup> La raffigurazione della palla nell'ambito delle nozze è probabilmente connessa alla consuetudine di dedicare alle divinità giocattoli e oggetti appartenuti alla fanciulla prima del matrimonio per simboleggiare il distacco dall'infanzia. Cfr. Sourvinou-Inwood 2008<sup>2</sup>, 209; Zaideman 1990, 403.

<sup>15</sup> Il gomito di lana può simboleggiare la tessitura, una delle più importanti occupazioni della donna e un'azione che 'sembra definire la buona sposa'. Zaideman 1990, 393. Si veda anche Lissarrague 1990, 223-227 per la relazione fra tessitura, matrimonio e danza.

<sup>16</sup> Per il ruolo di queste figure femminili, cfr. Oakley-Sinos 1993, 16-21. Le cassette o i contenitori di gioielli e di nastri appartengono alle azioni necessarie ad adornare le spose e le donne in generale. Cfr. Sourvinou-Inwood 2008<sup>2</sup>, 206.

<sup>17</sup> La *taenia* potrebbe evocare la partecipazione alla cerimonia nuziale a cui la futura sposa sembra prepararsi con una speciale acconciatura dei capelli, cfr. Oakley-Sinos 1993, 16.

<sup>18</sup> Lissarrague 1990, 182-197; Oakley-Sinos 1993, 11-21; Sabetai 2008, 289-297; Zaideman 1990, 402-408. Per le raffigurazioni di cerimonie prenuziali nella ceramica italiota e siceliota, cfr. Deussen 1973, 125-129. Si veda anche Portale 2008, 45-48.

<sup>19</sup> Per l'offerta della treccia o di ciocche di capelli alle divinità femminili prima del matrimonio, cfr. Deussen 1973, 126-127; Zaideman 1990, 403-404.

rale.<sup>20</sup> Com'è noto, il sistro a scaletta era estraneo all'iconografia musicale delle ceramiche attiche.<sup>21</sup> Più frequente è la presenza di questo particolare idiofono nel repertorio figurativo della ceramica magnogreca tanto da essere denominato anche sistro italico o sistro apulo.<sup>22</sup>

Sembrirebbe riprendere, nelle scene rituali, funerarie e di gineceo della ceramica prodotta nell'Italia meridionale tra il IV e il III sec. a.C., i tipi dell'Età del Ferro. Sistri a scaletta sono stati ritrovati all'interno di tombe risalenti all'VIII-VII sec. a.C. appartenute a donne adulte, sepolte con una complessa parure di oggetti sonori in bronzo, forse componenti dell'abito nuziale, o a suonatrici o danzatrici in pubbliche festività o in cerimonie rituali.<sup>23</sup>

La funzione e la valenza simbolica dello strumento musicale è generalmente connessa all'ambito erotico-escatologico, in rapporto con il culto di Afrodite e con le nozze da un lato, e con l'orfismo diffuso nell'Italia meridionale dall'altro, che potrebbe spiegare la presenza del sistro a scaletta anche in altri ambiti figurativi, in particolare nella coroplastica,<sup>24</sup> nei rilievi di piccoli altari votivi<sup>25</sup> e nei dischi votivi rinvenuti nella stessa area geografica, talvolta in associazione con altri oggetti simbolici, tra i quali anche strumenti musicali.<sup>26</sup>

La seconda *hydria* presenta una scena di carattere religioso relativa ai riti nuziali, che si svolge presumibilmente all'interno di un contesto domestico (fig. 4).<sup>27</sup> Al centro del lato principale un piastrino sul quale è posato un tempietto.<sup>28</sup> A destra, una figura femminile in piedi ha il capo velato da un lembo di un *himation* trasparente, che lascia intravedere il seno e le parti intime, dal quale pare liberarsi denudando il busto ornato da una lunga collana. Il personaggio avanza verso il centro della raffigurazione, accennando con il piede sinistro disteso un passo di danza. Dietro la figura, un *louterion* sul quale è posato uno strumento musicale a corde, forse una '*kithara italiota*' dalla cassa quadrangolare.<sup>29</sup>

<sup>20</sup> Per il sistro a scaletta, cfr. West 1992, 127-128. Si veda Bellia 2009b, 14-24.

<sup>21</sup> Lepore 1991, 98-99.

<sup>22</sup> De Cesare 2005, 27-28.

<sup>23</sup> Bellia 2009b, 54-55.

<sup>24</sup> Zancani Montuoro 1974-1976, 39, tav. XV, c-d.

<sup>25</sup> Salapata 2002, 427, fig. 7.

<sup>26</sup> Di Giulio 1988, 115, fig. 5; Pensa 1977, 48, nota 148.

<sup>27</sup> Per i riti nuziali che si svolgono in ambito domestico, cfr. Zaideman 1990, 405.

<sup>28</sup> L'immagine sembrerebbe riprodurre il modellino fittile di un tempietto o di un edificio sacro. Per un esempio, cfr. Panvini 2006<sup>2</sup>, 75. Si veda Oakley-Sinos 1993, 16 per lo svolgimento di cerimonie nuziali all'interno di santuari.

<sup>29</sup> La raffigurazione approssimativa non consente di essere più precisi sull'identificazione e sulle parti che compongono lo strumento musicale. Per la '*kithara italiota*', la cui raffigurazione ri-



Con la mano destra il personaggio femminile compie il gesto della *anakalypsis*, lo svelamento della sposa a conclusione del matrimonio.<sup>30</sup> A sinistra, una figura femminile seduta, avvolta in un *himation* che lascia scoperta la parte superiore del busto, suona un'arpa posandola sulle ginocchia. Lo strumento musicale presenta nove corde e manico terminante a voluta, riccamente decorato.<sup>31</sup> Dietro la donna, una colomba e, in alto a sinistra, una *kithara* dipinta in modo assai approssimativo.<sup>32</sup>

Raramente presente nella ceramica attica, considerata strumento musicale dell'amore e del piacere ed estranea alla tradizione culturale greca perché di origine orientale,<sup>33</sup> l'arpa è talvolta raffigurata in contesti legati alla sfera nuziale ed in particolare all'ambito iconografico del corteo degli *epaulia*, momento di presentazione dei doni alla sposa dopo il suo trasferimento nella dimora coniugale.<sup>34</sup> Lo strumento musicale è raffigurato, in qualche caso, in associazione con la *kithara* dalla cassa quadrangolare, anche nelle scene nuziali della ceramica di produzione magnogreca<sup>35</sup> e siceliota (fig. 5)<sup>36</sup> ed è presente inoltre in altri repertori figurativi. Statuette di suonatrici di arpa sono state ritrovate nell'Italia meridionale<sup>37</sup> e in Sicilia<sup>38</sup> in luoghi sacri dove è attestata un'attività culturale e rituale legata ai riti di passaggio femminili.

Il legame tra lo strumento e la sfera funeraria è documentato anche dall'eccezionale rinvenimento di elementi relativi ad un'arpa a Taranto. In

corre frequentemente nella ceramica magnogreca, cfr. Di Giulio 1988, 117-119, figg. 6-7; West 1992, 56. Per la raffigurazione di questo particolare strumento, in contesti figurativi legati alla sfera nuziale, Maas-Snyder 1989, 175-178.

<sup>30</sup> Per il gesto dello svelamento della sposa, cfr. Deussen 1973, 131; Lissarrague 1990, 196; Oakley-Sinos 1993, 25-26; Sabetai 2008, 289-297; Zaideman 1990, 406. Si veda inoltre Pautasso 2008, 283-291. Per la musica durante il rito dell'*anakalypsis*, cfr. Bundrick 2005, 187.

<sup>31</sup> Per l'arpa, cfr. West 1992, 70-75.

<sup>32</sup> Potrebbe trattarsi della raffigurazione di una *kithara* di tipo 'standard'. Cfr. Bundrick 2005, 18-21; Maas-Snyder 1989, 53-54; West 1992, 70-75.

<sup>33</sup> Per la raffigurazione dell'arpa in contesti figurativi connessi alle nozze, Bundrick 2005, 30-34; Maas-Snyder 1989, 181-182.

<sup>34</sup> Deussen 1973, 132-133; Lissarrague 1990, 195; Oakley-Sinos 1993, 38-42.

<sup>35</sup> Forti-Stazio 1983, 694-695, fig. 707.

<sup>36</sup> Un esempio è la *lekynthos* a figure rosse di fabbrica siceliota con la raffigurazione di una suonatrice di arpa seduta, dietro la quale è rappresentata una colomba, e di una figura femminile adulta che posa la mano sulla spalla della suonatrice e accenna un movimento di danza. Museo Archeologico di Adrano. Inv. 3155. Inedita. Cit. in Bellia 2009a, 167, nota 207. Si ringrazia la Dott. Gioconda Lamagna, Direttore del Museo di Adrano per aver consentito la riproduzione fotografica e la pubblicazione del vaso.

<sup>37</sup> Levi 1926, 59, n. 202; Winter II 1903, 138, nn. 6-7.

<sup>38</sup> Bellia 2009a, 167; Portale 2008, 29, nota 1.

una tomba del III-II sec. a.C.<sup>39</sup> sono stati ritrovati l'applicazione per la traversa con funzione decorativa, conformata a testa di Dioniso, e tredici chiavi in osso con testa a sezione triangolare, corpo cilindrico munito di foro presso l'estremità per il fissaggio della corda.<sup>40</sup>

Passando dalla lettura delle raffigurazioni all'ambito strettamente connesso di destinazione e d'uso dell'oggetto, merita un cenno la particolare funzione nuziale di significato funerario delle due *hydriai*, tipologia di vasi legati al mondo femminile e generalmente usati per attingere l'acqua per il bagno rituale della sposa.<sup>41</sup> Le raffigurazioni sono coerenti con il carattere femminile del corredo e sono riferibili verosimilmente sia all'uso dei vasi che alla circostanza di sepoltura, probabilmente di defunte appartenenti ad una elite.<sup>42</sup>

La documentazione figurativa offerta dalle due *hydriai* di Marianopoli appare finalizzata ad un unico momento sociale e concettuale, quello delle nozze, con il suo itinerario iniziatico e con tutte le sue implicazioni ideologiche, simboliche e rituali connesse a questa fondamentale transizione di *status* della donna, idealmente simmetrica a quella della morte.<sup>43</sup>

La presenza di particolari strumenti musicali nelle raffigurazioni sembrerebbe rievocare l'importante ruolo della musica<sup>44</sup> nell'ambito dei riti di passaggio 'femminili' dall'adolescenza all'età adulta e al naturale approdo al matrimonio. La loro rappresentazione in questo contesto figurativo, oltre ad essere connessa alla reale pratica musicale, e anche a quella della danza,<sup>45</sup> nell'ambito dei riti prima delle nozze, allude anche alla scoperta dell'erotismo e al conseguimento della piena sessualità, sancita e legittimata dalle nozze, donde la continuità con la sfera di Afrodite.

Allo stesso ambito nuziale è legato il rinvenimento nella stessa sepoltura di una statuetta fittile di suonatrice di *aulos*<sup>46</sup> a canne doppie (fig. 6),<sup>47</sup>

<sup>39</sup> Bartocchini 1936, 232, fig. 6.

<sup>40</sup> Per l'ipotesi ricostruttiva dello strumento, si veda D'Amicis 1998-1999, 14.

<sup>41</sup> Kurtz 2008<sup>2</sup>, 234-235.

<sup>42</sup> Fiorentini 1980-1981, 590-591; Panvini 2000, 77-78.

<sup>43</sup> Torelli 1992, 12.

<sup>44</sup> Per il ruolo della musica nei riti nuziali, cfr. Deussen 1973, 132; Lissarrague 1990, 226; Oakley-Sinos 1993, 22-28; Sabetai 2008, 292-293; Zaideman 1990, 407.

<sup>45</sup> Per l'esecuzione di danze durante le cerimonie nuziali, cfr. Oakley-Sinos 1993, 24-25.

<sup>46</sup> Per l'*aulos*, cfr. West 1992, 81-109.

<sup>47</sup> Bellia 2009a, 110, n. 251. Richiama la sfera nuziale la particolare foggia dell'*himation* rialzato sul capo che copre parte del volto della suonatrice. Si tratterebbe della riproduzione, risalente alla seconda metà del IV sec.a.C., del 'tipo' della suonatrice di *aulos* di VI-V sec. a.C., già documentata in Sicilia. Cfr. Portale 2008, 28, nota 1. Per l'uso dell'*aulos* nei riti nuziali, si vedano Sabetai 2008, 293; Zaideman 1990, 407.

tipologia ampiamente diffusa in Sicilia e in Magna Grecia, soprattutto nei contesti sacri dedicati alle divinità ctonie, Demetra e Kore-Persefone.<sup>48</sup> La raffigurazione sembra essere in relazione anche con gli eventi musicali celebrati in occasione delle sacre nozze di Ade e Persefone, la cui unione matrimoniale era forse considerata metafora di quella delle giovani donne.<sup>49</sup>

Tutti gli elementi evidenziati concordano a ritenere che il 'messaggio' musicale offerto dalle scene sia legato anche alla circostanza del decesso forse di una madre e dei suoi tre figli, una dei quali una giovinetta, avvenuta contemporaneamente a causa di una malattia o di una disgrazia.<sup>50</sup>

Forse la singolarità commovente e impressionante dell'evento potrebbe spiegare la scelta delle raffigurazioni e delle scene musicali, la deposizione dei ricchi corredi, omogenei sotto il profilo tipologico, e la particolarità della sepoltura in un luogo della città greca del tutto separato dall'area comune della necropoli.<sup>51</sup>

È dunque il contesto 'interno' della figurazione insieme al contesto 'esterno' di rinvenimento, di produzione e d'uso del vaso a svelarci, attraverso il rapporto tra pratiche musicali, rito e immagini, il complicato sistema di intrecci alla base dell'iconografia della musica nell'antichità. La complessità di tali meccanismi interpretativi ci suggerisce una ulteriore chiave di lettura per le articolate composizioni di significati musicali e di sfumate realtà rituali.

#### BIBLIOGRAFIA:

Bartoccini 1936

Bartoccini R., Taranto. Rinvenimenti e scavi (1933-34), 'Notizie e scavi', s. VI, XII, 1936, 107-232.

Bellia 2009a

Bellia A., Coroplastica con raffigurazioni musicali nella Sicilia greca (VI-III sec. a.C.), Biblioteca di 'Sicilia Antiqua', III, Pisa-Roma, Fabrizio Serra 2009.

Bellia 2009b

Bellia A., Strumenti musicali e oggetti sonori dell'Età del Ferro in Sicilia e nell'Italia Meridionale (IX-VII sec. a.C.), 'Sicilia Antiqua', VI, 2009, 9-55.

Bundrick 2005

Bundrick S. D., Music and Image in Classical Athens, Cambridge, University Press, 2005.

---

<sup>48</sup> Bellia 2009a, 157-165.

<sup>49</sup> Zaideman 1990, 407.

<sup>50</sup> De Miro 1980, 324.

<sup>51</sup> Fiorentini 1980-1981, 592.

D'Amicis 1999

D'Amicis A., *L'arte delle Muse*, Taranto, Museo Nazionale Archeologico, 1999.

De Cesare 2001

De Cesare M., *Immagine divina, mito e pratica rituale nella pittura vascolare greca*, 'Mélanges de l'École Française de Rome', CXIII, 2001, 1, 383-399.

De Cesare 2005

De Cesare M., *Corpus Vasorum Antiquorum. Italia*. Museo Archeologico Regionale di Agrigento, II, Roma, 'L'Erma' di Bretschneider 2005.

De Cesare 2007

De Cesare M., *Crateri-cinerari figurati in Sicilia: immagini, rito e credenze religiose*, 'Sicilia Antiqua', IV, 2007, 9-31.

De Cesare 2008

De Cesare M., *Orfeo o Tamiri? Cantori traci in Sicilia*, 'Mythos', II, n.s., 2008, 33-35.

De Miro 1980

De Miro E., *L'attività della Soprintendenza Archeologica di Agrigento dal 1976 al 1980*, Marianopoli: Castellazzo, 'Beni Culturali e Ambientali', I, 1980, 128.

Deussen 1973

Deussen P., *The Nuptial Theme of Centuripe Vases*, 'Opuscula Romana', IX, 1973, 125-133.

Di Giulio 1988

Di Giulio A. M., *Iconografia degli strumenti musicali nell'arte apula*, in Gentili B., Pretagonisti R., (a cura di), *La musica in Grecia*, Roma-Bari, Laterza 1988, 108-120.

Fiorentini 1980-1981

Fiorentini G., *Ricerche archeologiche della Sicilia Centro-meridionale*. Marianopoli. Castellazzo, 'Kokalos', XXVI-XVII, 1980-1981, II, 1, 588-589.

Fiorentini 1991

Fiorentini G., s.v. 'Marianopoli', in *Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle isole tirreniche*, IX II, 1991, 360-364.

Forti-Stazio 1983

Forti L., Stazio A., *Vita quotidiana dei Greci d'Italia*, in Carratelli Pugliese G., (a cura di), *Megale Hellas*, Milano, Credito italiano, 1983, 641-713.

Kurtz 2008<sup>2</sup>

Kurtz D. C., *La donna nei riti funebri*, in Arrigoni G., (a cura di), *Le donne in Grecia*, Roma-Bari, Laterza 2008<sup>2</sup>, 223-240.

Lepore 1991

Lepore L., *Il sistro italoico: strumento, attributo, oggetto di culto*, 'Imago Musicae', VIII, 1991, 95-108.

Levi 1926

Levi A., *Le terrecotte figurate del Museo Nazionale di Napoli*, Firenze, Vallecchi, 1926.

Lissarrague 1990

Lissarrague F., Uno sguardo ateniese, in DUBY G., PIERROT M., Storia delle donne in Occidente. L'Antichità, Roma-Bari, Laterza 1990, 179-240.

Maas-Snyder 1989

Maas M., Snyder J. MCl., Stringed Instruments of Ancient Greece, New Haven and London, Yale University Press 1989.

Oakley-Sinos 1993

Oakley J. H., Sinos R. H., The Wedding in Ancient Athens, Madison, University of Wisconsin Press 1993.

Panvini 1996

Panvini R., Schede. Corredo della tomba 2 dalla necropoli indigena di Valle Oscura (Marianopoli), in Pugliese Carratelli G., (a cura di), I Greci in Occidente, Milano, Bompiani 1996, 657.

Panvini 2000

Panvini R., (a cura di), La necropoli di Castellazzo, in Marianopoli. Il Museo Archeologico, Caltanissetta, Regione Siciliana. Assessorato ai Beni Culturali e Ambientali e Pubblica Istruzione. Soprintendenza per i Beni Culturali ed ambientali di Caltanissetta, 2000, 77-101.

Panvini 2006<sup>2</sup>

Panvini R., (a cura di), Caltanissetta. Il Museo Archeologico, Caltanissetta, Regione siciliana, Assessorato dei Beni culturali e ambientali e della pubblica istruzione, Dipartimento dei Beni culturali ed ambientali e dell'educazione permanente, 2006<sup>2</sup>.

Pautasso 2008

Pautasso A., Anakalypsis e Anakalyptria. Iconografie votive e culto nella Sicilia Dionigiiana, in Di Stefano, C. A., (a cura di), Demetra. La divinità, i santuari, il culto, la leggenda, 'Biblioteca di Sicilia Antiqua', II, Fabrizio Serra, Roma 2008, 283-291.

Pensa 1977

Pensa M., Rappresentazioni dell'Oltretomba nella ceramica apula, Roma, 'L'Erma' di Bretschneider 1977.

Pontrandolfo 1998

Pontrandolfo A., L'escatologia popolare e i riti funerari greci, in Carratelli G. P., (a cura di), Napoli, Electa, 1998, 171-196.

Portale 2008

Portale E. C., Coroplastica votiva nella Sicilia di V-III sec.a.C., 'Sicilia Antiqua', V, 2008, 9-58.

Sabetai 2008

Sabetai V., Woman's Ritual Roles in the Cycle of Life, in Kaltsas N., Shapiro A., *Worshipping Women*, New York, Alexander S. Onassis Public Benefit Foundation 2008, 289-297.

Salapata 2002

Salapata G., The 'Apulian Sistrum'. Monotone or 'Melodic'?, in Hickmann E., Kilmer A. D., Eichmann R., (a cura di), *Studien zur Musikarchäologie III*, Rahden, Leidorf, 2002, 415-427.

Scheibler 2004<sup>2</sup>

Scheibler I., *Il vaso in Grecia*, Milano, Longanesi 2004<sup>2</sup>.

Sourvinou-Inwood 2008<sup>2</sup>

Sourvinou-Inwood C., *Due protettrici della donna a Locri Epizefiri: Persefone e Afrodite*, in Arrigoni G., (a cura di), *Le donne in Grecia*, Roma-Bari, Laterza 2008<sup>2</sup>, 203-221.

Torelli 1992

Torelli M., Prefazione, in Bottini A., *Archeologia della salvezza*, Milano, Longanesi, 1992, 7-17.

Trendall 1989

Trendall A. D., *Red Figure Vases of South Italy and Sicily*, London, Thames and Hudson 1989.

West 1992

West M. L., *Ancient Greek Music*, Oxford, Clarendon Press 1992.

Winter II 1903

Winter F., *Die Typen der figürlichen Terracotten. Die antiken Terracotten III, II*, Berlin and Stuttgart 1903.

Zaideman 1990

Zaideman L. B., *Le figlie di Pandora*, in DUBY G., PIERROT M., *Storia delle donne in Occidente. L'Antichità*, Roma-Bari, Laterza 1990, 374-423.

Zancani Montuoro 1974-1976

Zancani Montuoro P., *Necropoli, 'Atti della Società Magna Grecia'*, n.s., XV-XVII, 1974-1976, 9-106.

### **Referenze fotografiche:**

#### **Fig. 1**

Cartina della Sicilia (da Bellia 2009a, 20)

#### **Fig. 2**

Sito di Marianopoli (da Fiorentini 1991)

#### **Fig. 3**

*Hydria* siceliota a figure rosse con scena di vestizione prenuziale (da Panvini 2000, 79)

#### **Fig. 4**

*Hydria* siceliota a figure rosse con scena di carattere religioso relativa a riti nuziali (da Panvini 2000, 79)

#### **Fig. 5**

*Lekythos* siceliota a figure rosse con la raffigurazione di una suonatrice di arpa seduta (foto dell'autrice).

#### **Fig. 6**

Statuetta fittile di suonatrice di *aulos* a canne doppie (da Panvini 2000, 94, b).





03

05

Marianópolis



619













Ketevan Beridze (Tbilisi)

**Ο ΒΑΣΙΛΙΑΣ ΕΡΩΤΑΣ ΚΑΙ Η ΥΠΟΣΤΑΣΗ ΤΟΥ ΣΤΙΣ ΒΥΖΑΝΤΙΝΕΣ ΚΑΙ  
ΥΣΤΕΡΟΒΥΖΑΝΤΙΝΕΣ ΕΡΩΤΙΚΕΣ ΚΑΙ ΙΠΠΟΤΙΚΕΣ ΜΥΘΙΣΤΟΡΙΕΣ  
(μια προσπάθεια προσέγγισης)**

*... έρωτος είδος εις εμέν ποτέ ουκ ανεβιβάσθην ·  
ήτον ο νους μου αμέριμνος καθόλου από τον πόθον,  
εις τον λογισμόν μου ενθύμησις αγάπης ουκ ανέβην,  
έξουν ακαταδόλωτος και μετά ελευθερίας,  
ερωτοακατάκριτος και παρεκτός αγάπης.*

*Αφήγησις Λιβιστρον και Ροδάμνης*

‘Όπως είναι γνωστό τα βυζαντινά ‘υποτικά-ερωτικά’ κείμενα που γράφτηκαν τον 12ο-14ο αι. πραγματεύονται το ζήτημα της εποχής, περί γυναίκας και έρωτα, αφού οι μυθιστοριογράφοι αποδίδουν τα ιδεώδη της αγνής και ανυψωμένης αγάπης.<sup>1</sup> Για τους συγγραφείς γίνεται καίριο το πνευματικό ‘πρόβλημα’ του κεντρικού χαρακτήρα που οφείλεται στην έλλειψη του έρωτα και μας δίνονται οι ιστορίες αναζητήσεων και περιπλανήσεων για τη λύση αυτού του ‘προβλήματος’ οι οποίες καταλήγουν σε γάμο. Από την άποψη της λογοτεχνικής απόδοσης του ανθρώπινου έρωτα και της ανθρώπινης αγάπης είναι μοναδικοί ο 11ος και ο 12ος αιώνες, διότι αποτελούν τους αιώνες της αρχής της χειραφέτησης της γυναίκας σε ολόκληρο τον χριστιανικό κόσμο. Στην Δυτική Ευρώπη η καινοτομία αυτή εκδηλώθηκε στην αυλική ποίηση η οποία από την πλευρά της τρεφόταν από την αραβική φιλοσοφική παράδοση της πλατωνικής φιλοσοφικής-λογοτεχνικής σχολής της Chartres. Οι λόγιοι της σχολής της Chartres απέδιδαν με τη συμβολική και αλληγορική γλώσσα την αλήθεια. Οι ποιητές της σχολής επαινούν την παρθένα Φύση (Natura)

---

<sup>1</sup> Alexidze A., Ο κόσμος της ελληνικής υποτικής μυθιστορίας XIII -XIVαι., Tbilisi 1976, 95-96 (στα γεωργιανά).

με τη μορφή μιας προσωποποιημένης θεότητας, μιας γυναικείας μορφής· λ. χ. στο ποίημα *Anticlaudianus* του Alain de Lille η θεά Natura αναπαριστάται ως η μεγάλη Μητέρα, ως η θεϊκή αρχή της αιώνιας γυναικας, η οποία στα μυστήρια της αρχαίας Ελλάδας και της Αιγύπτου αναφερόταν ως Δήμητρα και Ίσιδα και στη χριστιανική θρησκεία ως η παρθένα Θεοτόκος ή η Σοφία. Στο ποίημα προσωποποιούνται διάφορες αρετές όπως η Φρόνηση, η Σωφροσύνη, η Ταπεινοφροσύνη, η Δικαιοσύνη, η Ευγένεια.<sup>2</sup> Στη σκέψη του 12ου αιώνα η θετική παρουσίαση της γυναικας θεωρείται αποτέλεσμα της αύξησης του ενδιαφέροντος και της καινούριας προσέγγισης προς τον άνθρωπο και τη ζωή με την ανύψωση των ουμανιστικών ιδεωδών πριν ακόμα από την Αναγέννηση.

Ακριβώς η σχολή της Chartres άσκησε μεγάλη επίδραση στην αλληγορική ερωτική ποίηση της Ευρώπης του 12ου αιώνα.<sup>3</sup> Ο Έρωτας ως κύριο λογοτεχνικό θέμα της δυτικής ευρωπαϊκής γραμματείας πρώτη φορά ξεχώρισε στην αυλική ποίηση (την ποίηση των Τροβαδούρων και των Minnesinger), η οποία αποτελούσε το αποτέλεσμα της μετάθεσης (μεταφοράς) του κέντρου βάρους στην ανθρωπιστική κοσμοθεωρία και περιέγραφε ρεαλιστικές ανθρώπινες ερωτικές σχέσεις.

Η ποίηση των Τροβαδούρων στο τελευταίο στάδιο της εξέλιξης της παρουσίαζε την τάση να αναδεικνύει τη θρησκευτική λαχτάρα προς το θεϊκό και την Παναγία. Το γενικότερο χαρακτηριστικό γνώρισμα αυτής της ποίησης ήταν το αλληγορικό-προσωποποιημένο ύφος του συγγραφέα, η αλληγορική μυθιστορία ήταν ένας φυσιολογικός τρόπος έκφρασης στη σκέψη του Μεσαίωνα. Στα αλληγορικά έργα τους οι ποιητές, χρησιμοποιώντας τις προσωποποιημένες αφηρημένες έννοιες, επαινούσαν την ιδέα του έρωτα με την ρεαλιστική μορφή της γυναικας.

Λίγο αργότερα η τάση αυτή οδηγεί στην διαμόρφωση της ερωτικής υποτικής ποίησης του 12ου-13ου αιώνα. Η υποτική παράδοση αναπαριστά τη γυναίκα ως την αφορμή της έμπνευσης και των ανδραγαθημάτων του άντρα. Η στάση προς τη γυναίκα στην προβηγκιανή ποίηση του 12ου αιώνα διατηρείται και στην καινούρια ιταλική σχολή του 13ου αιώνα, το λεγόμενο *dolce stil nuovo*. Οι ποιητές αυτού του ύφους πιστεύουν στον έρωτα ως καλή δύναμη και βλέπουν σ' αυτόν τον έρωτα έναν δρόμο προς τον Θεό, λ. χ. η Βεατρίκη οδηγεί τον

<sup>2</sup> Gamsakhurdia Z., Η μορφολογία του *Ο ήρωας με δέρμα πάνθηρα*, Tbilisi 1990, 70-72 (στα γεωργιανά).

<sup>3</sup> Lewis C. S., *The Allegory of Love*, London 1946, 111.



Δάντη προς τον Θεό, αποτελεί τη μορφή της σοφίας και της θεολογίας και είναι μια αντανάκλαση του Θεού στη μορφή του ανθρώπου.<sup>4</sup>

Εδώ πρέπει να γίνει ο λόγος και για την ιστορία και μερικά χαρακτηριστικά σημεία της μεσαιωνικής βυζαντινής μυθιστορίας. Η σύλληψη της κοσμικής μυθοπλασίας στο Βυζάντιο πριν από τον 12ο αιώνα σχετίζεται με το έπος του *Διγενή Ακρίτη*, ύστερα από το οποίο ακολούθησαν οι ερωτικές μυθιστορίες που αναφέραμε πάνω. Ωστόσο η ανάπτυξη του ερωτικού μοτίβου σ' αυτά τα έργα, όπως είναι γνωστό (αν χρησιμοποιήσουμε τον όρο του Beaton), ήταν το αποτέλεσμα μιας 'αναγέννησης' του μυθιστορηματικού είδους της ύστερης ελληνιστικής περιόδου στα χρόνια των Κομνηνών. Οι βυζαντινοί συγγραφείς διαφέρουν από τους δυτικοευρωπαίους ποιητές, διότι αναζητούν τη φιλοσοφία της κατάληξης του έρωτα, της αγάπης σε γάμο, τη βάση της οποίας τη βρίσκουν στη χριστιανική ορθόδοξη συνείδηση. Την αιτία γι' αυτή την αντίληψη του έρωτα τη βρίσκει κανείς στην *ηθική* του Αριστοτέλη. Για τον Αριστοτέλη η ανθρώπινη λαχτάρα για τη συζυγική ζωή, για την συνύπαρξη αποτελεί το βασικό κίνητρο της αγάπης. Το ιδανικό αυτό έχει σχέση με την τελική θέση του χριστιανικού μυστικισμού, με τον γάμο του Χριστού και της ατομικής ψυχής, του ατομικού πνεύματος. Σύμφωνα με τον χριστιανικό μυστικισμό ο γάμος αποτελεί την ύψιστη μορφή της ανθρώπινης αγάπης. Ο γάμος είναι μια οριακή ηδονή της θεϊκής αρμονίας.<sup>5</sup>

Πρώτ' απ' όλα στις βυζαντινές ερωτικές μυθιστορίες ο κεντρικός στόχος του συγγραφέα υφίσταται στο να λυθεί το πνευματικό 'πρόβλημα' του κεντρικού ήρωα. Ο πνευματικός κόσμος του πρέπει να αλλάξει ριζικά, να εξελιχθεί, να μην παραμείνει στο επίπεδο που είναι ανάξιο του ανθρώπινου ήθους. Αυτή η εξέλιξη στις μεσαιωνικές μυθιστορίες, που εξετάζουμε, επιτυγχάνεται μέσω του ερωτικού συναισθήματος.

Στην αρχική κατάσταση οι ήρωες δεν γνωρίζουν το αίσθημα του έρωτα, το οποίο ταυτίζεται φαινομενικά με την θλίψη, την οδύνη, τον πόνο κ.ο.κ. Σε μερικές μυθιστορίες η απουσία της θλίψης και η άγνοια των αρνητικών ανθρώπινων εμπειριών, αποτελούν όπως φαίνεται, μεγάλο πρόβλημα για τον αφηγητή. Το γεγονός δείχνει στον αναγνώστη ότι οι ήρωες είναι πνευματικά και ψυχικά ακαλλιέργητοι, ανώριμοι. Το πρόβλημα αυτό πρέπει να λυθεί μέσω του ερωτικού συναισθήματος. Στα κείμενα αυτά εμφανίζεται η προσωποποιημένη μορφή του βασιλιά Έρωτα,

<sup>4</sup> Khintibidze E., Ο Έρωτας του *Ο ήρωας με δέρμα πάνθηρα*, Tbilisi 2005, 88-92 (στα γεωργιανά).

<sup>5</sup> Khintibidze E., ό. π., Tbilisi 2005, 96-97.

ο οποίος επιβάλλει ή διατάζει στους ήρωες να ερωτευτούν. Η προσωποποιημένη μορφή του Έρωτα δεαφέρει πολύ με εκείνο της αρχαίας μυθολογίας.

Το ζήτημα που τίθεται για τον ερευνητή είναι το εξής: Ποια πραγματική υπόσταση και ποιο είδος του έρωτα συμβολίζει ο βασιλιάς Έρωτας μαζί με όλες τις ιδιότητές του (Αγάπη, Πόθος και άλλες αρετές) και σε τι ακριβώς μυείται ο κεντρικός ήρωας;

Μέχρι τώρα οι μελετητές δεν έδωσαν αρκετή προσοχή στην έρευνα της υπόστασης του βασιλιά Έρωτα σε βυζαντινές ερωτικές μυθιστορίες, διότι ενδιαφέρονται συνήθως για τυπικά γραμματολογικά ζητήματα του έργου, όπως η πρόσληψη, τα χειρόγραφα, οι διακειμενικές σχέσεις, η αφηγηματική δομή, οι αφηγηματικές τεχνικές. Γι' αυτό το λόγο η πρόθεση του συγγραφέα, η σημειωτική και η εσωτερική πλευρά των μυθιστοριών παραμένουν στη σκιά.<sup>6</sup> Μελετώντας τα μεσαιωνικά ερωτικά κείμενα, όμως, δεν μπορούμε να μην έχουμε υπόψη το αλληγορικό υπόστρωμά τους, το οποίο μαζί με τις θρησκευτικές πτυχές και τα εσωτερικά συμφραζόμενα, κατά τη γνώμη μου, σ' ένα βαθμό έχουν παραμεληθεί από τους επιστήμονες και χρειάζονται περαιτέρω έρευνα.

Προτού να μιλήσουμε για τα νεοπλατονική έννοια του έρωτα πρέπει να εξεταστούν οι μορφές του προσωποποιημένου Έρωτα και η σχέση των κεντρικών ηρώων με αυτόν σε μυθιστορίες όπως τα *Υσμίνη και Υσμινίας*, *Καλλίμαχος και Χρσορρόη*, *Βέλθανδρος και Χρσοάντζα*, *Λίβιστρος και Ροδάμνη*. Για τον ίδιο λόγο πιο παρακάτω θα αναφέρω τις απόψεις και τις θεωρίες περί της μορφής του βασιλιά Έρωτα στα βυζαντινά έργα.

Στη μυθιστορία του Μακρεμβολίτη ο Έρωτας αναπαριστάνεται καθισμένος σ' ένα βασιλικό θρόνο, με το σώμα εντελώς γυμνό (κάτι που προκαλεί στον Υσμινία ντροπή). Στα χέρια του βαστά τόξο και φωτιά, φάρετρα και δίκωπο σπαθί. Ο Έρωτας αυτός είναι πανέμορφος στο πρόσωπο, αλλά αντί για ανθρώπινα πόδια έχει φτερά. Δίπλα του στέκονται ολόκληρος στρατός, πόλεις, πλήθος ανάμικτο από άντρες και γυναίκες, βασιλιάδες, τύραννοι κι εξουσιαστές χωρών, 'μπροστά του όλοι στέκονται σαν δούλοι'. Ανάμεσά τους δύο γυναίκες πιασμένες χέρι-χέρι. Λευκή η πρώτη με λευκή ενδυμασία, η άλλη σε όλα μαύρη. Του υποτάσσονται τα πουλιά, τα ψάρια, τα θηρία όλα μαζί με τον βασιλιά τους, τον λέοντα. Ο Έρωτας αποκαλείται βασιλιάς, έρχεται σε επαφή με τον κεντρικό ήρωα μέσω ονείρων και του ε π ι β α λ λ ε ι να ερωτευτεί την

<sup>6</sup> Ο Beck έγραφε: "Το μυθιστόρημα του *Λίβιστρον* δεν είναι οποιοδήποτε το πιο πετυχημένο από τα τρία που συζητούμε εδώ" (ο επιστήμονας εννοεί τον *Καλλίμαχο* και τον *Βέλθανδρο*), στο *Ιστορία της βυζαντινής δημόδους λογοτεχνίας*, Αθήνα 1988, 201.



Υομίνη. Ο Υομινίας αποκαλείται ο 'λιποτάκτης του Έρωτα', αλλά είναι μοιραίο να γνωρίσει τη δύναμη και να μνηθεί στο μυστηριό του.

Στον *Καλλιμαχο* δεν δίνεται έμφαση στη μορφή του Έρωτα, ούτε έχουμε να κάνουμε για κάποια απιστία σε αυτόν. Ο Έρωτας στη μυθιστορία εμφανίζεται ως μορφή εικονογραφίας μόνο, βασιλιάς των πάντων, ως 'ο φοβερός δυνάστης' που κάθεται στον λαμπερό του θρόνο. Είναι προστάτης του ήρωα, ο μάρτυρας του όρκου των ερωτευμένων και ο 'συμβολαιογράφος' της γαμήλιας ένωσης τους:

Έρωσ παρών ο βασιλεύς εις τους εκείνων λόγους  
αυτός τους όρκους δέχεται και τας συνθήκας γράφει  
και φύλαξ μέσον τίθεται των συνθηκών εκείνων (763-765)<sup>7</sup>

Είναι περισσότερο μια μορφή αφηρημένη παρά προσωποποιημένη, δεν είναι δρων χαρακτήρας. Ο ρόλος του είναι συμβολικός και ελάχιστος.

Στον *Βέλθανδρο* ο Έρωτας παρουσιάζεται ως βασιλιάς των Ερώτων με μεγάλο σκήπτρο και χρυσή σαΐτα. Κατέχει το ωραίο Ερωτόκαστρο και τα ερωτικά στρατεύματα. Οι άπιστοι του τιμωρούνται αυστηρά. Ο Βέλθανδρος είναι εκείνος στον οποίο 'ουκ έφθασαν πότε τα βέλη των ερώτων'. Ο Έρωτας του υ π α γ ο ρ ε ύ ε ι να ερωτευτεί την πανέμορφη Χρυσάντζα και του δίνει ένα δαχτυλίδι από σίδηρο, χρυσό και από 'τοπάζου λίθου'.

Το ερωτικό μοτίβο στο *Λίβιστρος και Ροδάμνη* αποτελεί την πιο ενδιαφέρουσα πλευρά της μυθιστορίας. Ο Έρωτας του *Λίβιστρον*, είναι πιο πολύπλοκος και διαφορετικός, μια πιο πλούσια απεικονισμένη μορφή, φορτισμένη με πιο βαθιά έννοια. Ουσιαστικά σε καμία βυζαντινή ερωτική μυθιστορία δεν επιχειρεί ο συγγραφέας να συγκεκριμενοποιήσει την υπόσταση του έρωτα όπως στον *Λίβιστρο*, να περιγράψει λεπτομερώς τις ιδιότητες και τη δομή της μορφής του. Η πλούσια τροποποιημένη εικόνα του βασιλιά Έρωτα, έτσι όπως τον αναπαριστάνει ο ανώνυμος ποιητής, μας κάνει να αναρωτηθούμε για την πρόθεση του κειμένου. Επίσης με τον προσωποποιημένο Έρωτα σχετίζονται μερικά επίθετα και ορισμένες φράσεις που μας επιτρέπουν να κάνουμε περαιτέρω έρευνα για τη νέα υπόσταση του αρχαίου θεού. Ο συγγραφέας έχει πάρει πολλές ιδιότητες από τον Έρωτα του Μακρεμβολίτη, αλλά έχει προσθέσει και πολλά δικά του. Ο Έρωτας αποκαλείται 'βασιλιάς' και 'ερωτοκράτωρ' ή 'ποθοκράτωρ' που κατέχει την 'Ερωτοκρατία' και διευθύνει την κοσμική τάξη. Κάθεται στον βασιλικό θρόνο, είναι γυμνός, έχει τόξο, βέλη, φωτιά, σπαθί και 'απομμένη λαμπάδα', έχει φτερά και την ομορφιά γυναίκας και υπαγορεύει να

<sup>7</sup> Βυζαντινά υποτικά μυθιστορήματα, επιμέλεια Εμμ. Κριαράς, Βασική βιβλιοθήκη, τ. 2, Αθήνα 1956.

ερωτεύεται κανείς το *ωραίο*. Του υποτάσσονται οι έρωτες και 'πάσα φύση'. Είναι 'τριμορφοπρόσωπος': έχει το πρόσωπο του βρέφους, του ενήλικα με γένια και τη χαρακτηριστική λευκότητα του γέροντος. Από τα τρία πρόσωπά του βγαίνει μία φωνή, 'την μίαν φωνήν εμέριζαν τα στόματα τα τρία'. Ο Έρωτας συνοδεύεται από δύο γυναικείες μορφές, τη Δικαιοσύνη και την Αλήθεια. Έχει ως κύριους δούλους τον Πόθο και την Αγάπη η οποία ταυτόχρονα είναι και η 'γνήσια συγγενίδα' του. Οι δύο αυτοί μοιτεύουν στον βασιλιά Έρωτα να ελεήσει τον Λίβιστρο. Ο Λίβιστρος αποκαλείται 'αντιστάτης' (δηλαδή αντάρτης), 'δούλος της απιστίας' ή 'άπιστος'. Ο Έρωτας έρχεται σε επαφή με τον ήρωα μέσω τριών ονείρων και του υπαγορεύει να ερωτευθεί τη Ροδάμνη και με αυτό τον τρόπο να 'δουλωθεί' στη δύναμή του, να γίνει 'πιστός' του.

Η Cypre υποστηρίζει ότι η μορφή του Έρωτα ως γυμνού στιβαρού νεαρού άνδρα, έτσι όπως αυτός παρουσιάζεται στο *Υσμίνη και Υσμνίας*, καθισμένος στον θρόνο, ανάμεσα στους υπόλοιπους της γης, δεν είναι άλλος από τον Dieu d'Amor της γαλλικής λογοτεχνίας και συγκεκριμένα του *Roman de la Rose*.<sup>8</sup> Η άποψη αυτή μας φαίνεται αμφισβητήσιμη, καθώς, όπως θα δούμε παρακάτω, και οι Έρωτες των βυζαντινών μυθιστορημάτων έχουν τη θεϊκή ταυτότητα που σχετίζεται με τη νεοπλατωνική χριστιανική φιλοσοφία, η παράδοση της οποίας ανήκει στο Βυζάντιο.

Ο Beaton παραδέχεται την άποψη της Cypre ότι 'η νέα απεικόνιση του Έρωτα στις υστεροβυζαντινές μυθιστορίες ως βλοσυρού νέου άνδρα και όχι πια ως του τρυφερού μωρού των ελληνιστικών μυθιστοριών σίγουρα μαρτυρεί την επιρροή της γαλλικής παράδοσης.' Ενώ δεν συμφωνεί ότι ο Μακρεμβολίτης ήταν επηρεασμένος από το *Roman de la Rose*, γιατί το έργο του προηγείται της συγγραφής της γαλλικής μυθιστορίας. Καθώς ο βρετανός επιστήμονας ερμηνεύει τον όρο 'βασιλιάς', αποφαινεται: 'Οι ελληνικές μυθιστορίες ανέκαθεν απέδιδαν στον Έρωτα τα κομψά ενδύματα και τη δύναμη της κοσμικής και όχι της υπερκόσμιας εξουσίας, ... αποδίδουν στον Έρωτα τον βυζαντινό τίτλο *Βασιλεύς*. Ο Έρωτας αυτός δεν αποκαλείται ποτέ θεός... ο Έρωσ ως βασιλιάς και όχι ως θεός είναι καθαρά ελληνική επινόηση'. Όσον αφορά τον τρίμορφο Έρωτα στον *Λίβιστρο*, ο μελετητής αποφαινεται ότι 'δύο από τα πρόσωπά του προέρχονται από την παραδοσιακή του εικόνα ως μωρού ή παιδιού με 'γεροντικό πρόσωπο' όπως εμφανίζεται στο *Δάφνις και Χλόη*. Το τρίτο του πρόσωπο ως ενήλικα προέρχεται από την αντίστοιχη μορφή της

<sup>8</sup> Beaton R., Η ερωτική μυθιστορία του ελληνικού Μεσαίωνα, Καρδαμίτσα, Αθήνα 1996, 204.

μυθιστορίας του Μακρεμβολίτη. Καταλήγει ότι ο βυζαντινός συγγραφέας προσθέτει αυτή τη νέα δυτική μορφή του Έρωτα πάνω στην ήδη παράδοξη μορφή που είχαν δημιουργήσει οι συγγραφείς της ελληνιστικής περιόδου.<sup>9</sup>

Οι απόψεις του βρετανού επιστήμονα είναι ενδιαφέρουσες, αλλά, από τη στιγμή που επιμένει ότι ο Έρωτας έχει την ταυτότητα του βασιλιά και όχι του θεού και ερμηνεύει τη λέξη κυριολεκτικά (δηλαδή, εννοώντας τον βασιλιά του επίγειου κόσμου) εύκολα παρατηρεί κανείς ότι τα συμπεράσματά του για την μορφή του Έρωτα είναι ελλειπτικά μάλλον και λανθασμένα, γιατί δεν ερευνά την έννοια του *έρωτα* και δεν ασχολείται με την πραγματική φύση ή την υπόστασή του. Επομένως δεν αναρωτιέται σε τι σκοπεύει η αλληγοροποίηση και η προσωποποίηση του μυθικού Έρωτα στο χριστιανικό Βυζάντιο. Λ. χ. του ξεφεύγει ότι ο βασιλιάς Έρωτας πρώτ' απ' όλα είναι ο βασιλιάς της τάξης της οικουμένης, 'του υποδουλώνονται το γενικό και το όλο' ('το πᾶν καὶ καθόλου δουλοῦται τῷ Ἐρωτί', *Υσμίνης και Υσμινίας* Δ' 20), ότι και στον Μακρεμβολίτη και στα υστεροβυζαντινά κείμενα τα γενικά συμφραζόμενα αναδεικνύουν τη θεϊκή φύση του Έρωτα. Παρόλο που αποκαλείται βασιλιάς, είναι ξεκάθαρο κατά τη γνώμη μου, ότι ο Έρωτας του Μακρεμβολίτη έχει την ταυτότητα θεού (γιατί αντιστοιχεί στη νέα θρησκεία, στην οποία πρέπει να μνηθεί ο Υσμίνης), συμβολίζει το καινούριο, την πνευματική πρόοδο και ανταγωνίζεται τον θεό Δία, που συμβολίζει το παλαιό και ξεπερασμένο. Ο Υσμίνης, που είναι ο κήρυκας του Δία, είναι προσκολλημένος στο παλαιό, από το οποίο πρέπει να απαλλαγεί και να αναγνωρίσει τη δύναμη του Έρωτα, να αφοσιωθεί στην καινούρια θρησκεία: 'Πόλεμος περὶ τὴν ἐμὴν ἐρράγη καρδίαν ἐξ Ἐρωτος καὶ Διός.' (Γ' 2), δηλώνει ο κήρυκας του Δία. Ο Μακρεμβολίτης αποδίδει ξεκάθαρα την πρόθεσή του, τη μύηση στα μυστήρια του Έρωτα, και μας δίνει μια τελετουργική εικόνα: ο Υσμίνης αποφαίνεται: 'ἐκ δάφνης τότε, καὶ νῦν ἐκ ῥόδων στεφανοῦμαι τὴν κεφαλὴν... Ἐρωσ αὐτός με μυσταγωγεί, Ἐρωσ αὐτός μεταπλάττει με, χεὶρ' Ἐρωτος τὴν ἐμὴν ταύτην κεφαλὴν ἐστεφάνωσε καὶ μετεστάφανωσε.' (*Υσμίνης και Υσμινίας* Γ' 2, 3) και ο συγγραφέας ταυτίζει τον ήρωα με το σφάγιο παράξενο στον βωμό του Έρωτα.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Beaton R., ό. π., 115-116, 204-207.

<sup>10</sup> Ευστάθιος Μακρεμβολίτης, *Υσμίνης και Υσμινίας*, απόδοση του Κώστα Πούλου, Αθήνα, Νέα Σύνορα 1996, 43 (η υπογράμμιση είναι δική μου).

Από την πλευρά του ο Μακρεμβολίτης έπρεπε να είχε δεχτεί επιδράσεις από τον Αχιλλέα Τάτιο. Πρόθεσή του αποτελεί η απόδοση της μύησης στον Έρωτα, ο όποιος αναπαριστάται από την αρχή ως αρχαίος θεός, 'βρέφος ούρανού και γης και θαλάσσης' (Α, 2.1), που κατέχει τόξα, φαρέτρα, βέλη και φωτιά, στη δύναμη του

Σε σχέση με τη μορφή του Έρωτα στον Μακρεμβολίτη πιο διεισδυτικός είναι ο K. Plepelits, ο οποίος δηλώνει ότι ο Έρωσ δεν είναι άλλος από τον ίδιο τον Χριστό. Στηρίζει την άποψή του στο γεγονός ότι από τον Ωριγένη και ύστερα το μοτίβο του Έρωτα αποτελούσε το κύριο θέμα της χριστιανικής φιλοσοφίας και του νεοπλατωνισμού. Οι θεολόγοι και οι φιλόσοφοι μίλησαν για το τόξο και τα βέλη του Έρωτα και εννοούσαν τον έρωτα που εκπέμπει ο Χριστός.<sup>11</sup> Ο Plepelits προσέχει το γεγονός ότι ο Έρωτας του Μακρεμβολίτη δεν αναπαριστάται σαν άγαλμα, αλλά απεικονίζεται στον τοίχο σαν εικόνα. Κρατά το 'δικοπο σπαθί' το οποίο, κατά τη γνώμη του, εξισώνεται με τον σταυρό του Χριστού. Ως παράδειγμα αναφέρει ότι οι βυζαντινοί οπλοποιοί τοποθετούσαν μεταξύ της λεπίδας και της λαβής του σπαθιού ένα κάθετο ραβδί, ώστε το όπλο να παρομοιαστεί με τον σταυρό. Ο Ψελλός σ' ένα θεολογικό του ποίημα μιλά για τον σταυρό ως 'τετρακέρατο όπλο', δηλαδή ως σπαθί. Για το ίδιο όπλο πρόκειται στον ψαλμό 44 (45). 4: 'περίζωσε την ρομφαίαν σου ως εις τον μηρόν σου, δυνατέ, εν τη δόξη και τη μεγαλοπρεΐα σου'. Στον Ησαΐα 66.16: 'διότι ο Κύριος θα κρίνει πάσαν σάρκα δια πυρός και δια της ρομφαίας τού'.

Κατά τον γερμανό επιστήμονα το γεγονός ότι ο Έρωσ του Μακρεμβολίτη παρουσιάζεται ως νεαρός εξηγείται από το γεγονός ότι στην πρόιμη χριστιανική περίοδο ο Χριστός απεικονιζόταν κυρίως ως νεαρός χωρίς γένια. Σχετικά με την εκπληκτική ομορφιά αυτού του Έρωτα ο Plepelits παρατηρεί ότι αυτή η ομορφιά του δεν σχετίζεται με τις περιγραφές του αρχαίου Έρωτα, αλλά πιο πολύ πρέπει να έχει σχέση με τις περιγραφές του Θεού από τους χριστιανούς μυστικιστές και πιο συγκεκριμένα από τον Αρεοπαγίτη που μιλά για το *καλό (ωραίο)* του Θεού: ο Θεός λέγεται ωραίο

---

όποιου υποδουλώνεται κανείς. Στη διάρκεια της αφήγησης όμως δεν εμφανίζεται ως η προσωποποιημένη μορφή, αλλά ως το αφηρημένο ον. Δίπλα του αναφέρονται και τα μυστήρια της Αφροδίτης, στα οποία καλούνται να μηθούν οι δύο ερασιτές: 'άν γάρ ήμᾶς Αφροδίτη μυσταγωγῆση, οὐ μή τις ἄλλος κρείττων γένηται τῆς θεοῦ.' (B, 19.1) λέει ο Κλειτοφών στη Λευκίππη.

Σαν τον Υομίνια ο Κλειτοφών βρίσκεται διχασμένος ανάμεσα σε δύο αντίπαλους: ο έρωτας (το καινούριο) και ο πατέρας (το παλαιό) αντιμάχονται, 'ανάγκη μάχεται και φύσις' (A, 11.3).

<sup>11</sup> Plepelits K., Στο εισαγωγικό κείμενο του βιβλίου Eustathios Makrembolites, *Hysmine und Hysminias*, Stuttgart 1989, 33-35.

Γενικά ο Plepelits βλέπει πολλά χριστιανικά στοιχεία στον Μακρεμβολίτη, λ. χ. η Αβλίκωμη είναι η απεικόνιση του Παραδείσου και της Ουράνιας (θείας) Ιερουσαλήμ, η Υομίνη είναι η προσωποποιημένη μορφή της Εκκλησίας και της χριστιανικής διδασκαλίας, η υπόσταση του Χριστού, ο Υομίνιας είναι ο δούλος του Θεού κλπ.

επειδή είναι 'καλόν δέ ως πάγκαλον ἅμα και ὑπέρκαλον, και ἄει ὄν, κατά τὰ αὐτά και ὡσαύτως καλόν...' Είναι 'ὡς αὐτό καθ' ἑαυτό μεθ' ἑαυτοῦ μονοειδές ἄει ὄν καλόν, και ὡς παντός καλοῦ τήν πηγαίαν καλλονήν ὑπεροχικῶς εν ἑαυτῷ προέχον' (*Περὶ θεῶν ὀνομάτων Δ, §7*).<sup>12</sup> Ο μελετητής αναφέρει επίσης το ὄνομα του Συμεῶν Νέου Θεολόγου (11ος αι.) ο οποίος στους *Ἕμνους* του μιλά για την ομορφιά του Χριστοῦ και του Θεοῦ γενικά:

Αἰ αἰ θεῆ μου, κύριε, παντοκράτωρ  
τίς χορτασθῆ σου τοῦ ἀοράτου κάλλους;  
(Θ' 1-2)

και στόμα τὸ πανάγιον και δόναμις και δόξα  
και πρόσωπον γνωρίζεται ὡραῖον ὑπὲρ πάντα.  
(ΠΗ' 15-16)

Κύριε, ὁ θεὸς ἡμῶν, πάτερ, υἱὲ και πνεῦμα  
σύ τῆ μορφῆ ἀνειδέος, παγκαλῆς δὲ τῆ θέα,  
τῷ ἀμηχάνῳ κάλλι σου ἀμαυρῶν πᾶσαν θέαν  
ὡραῖος ὑπὲρ ὄρασιν· ὑπέρκεισαι γὰρ πάντων.  
(ΛΑ, 1-4)<sup>13</sup>

Πολύ ενδιαφέρουσα ἀποψη ἔχει ο Plerelits για τη γύμνια του Έρωτα. Ο μελετητής παραδέχεται ὅτι η γύμνια συμπίπτει με την αρχαία μορφή του θεοῦ, ἀλλὰ σχετίζεται και με τη γυμνή μορφή του Χριστοῦ. Η γύμνια, κατά τη γνώμη του, είναι μια απεικόνιση της μη ενσάρκωμένης (uninkarnierte) μορφῆς του Χριστοῦ. Ο ἀπόστολος Παῦλος ἀποκαλεῖ τον Χριστό 'μελλοντικὸ Ἀδάμ' (Ρωμ. 5,14) και 'ἔσχατο Ἀδάμ' (Α' Κορ. 15,45). Ο Γρηγόριος Νύσσης ἐξηγεῖ τη γυμνότητα του Χριστοῦ κατά την Ἀνάσταση με τα ἐξῆς λόγια: το γεγονός ὅτι 'ὁ Χριστὸς ἀνασταίνεται γυμνός, χωρὶς τα σάβανά του σημαίνει ὅτι Ἀυτὸς δεν χρειάζεται να ἀναγνωριστεῖ με το σῶμα του, ὅτι χρειάζεται τροφή ἢ νερό ἢ ἐνδύματα. Ἀν και εκπληρώνει το σχέδιο της θείας οικονομίας ο ἴδιος με τη θέλησή του ἔβαλε τον εαυτό του σ' αὐτά, γιατί πήρε μέρος στη φύση μας. Ἀκόμα φανερώνει και την ἀποκατάσταση του Ἀδάμ στην κατάσταση προ της πτώσεως, ὅταν ἦταν γυμνός στον Παράδεισο και δεν ντρεπόταν' (στο *Εἰς το ἅγιον Πάσχα* PG 46, 637 A-B).<sup>14</sup>

Πολύ διεισδυτικὴ στάθηκε και η Σ. Χελιδώνη (στα πλαίσια της πολυτιμῆς και ἀκρως ενδιαφέρουσας ἀνέκδοτης διδακτορικής της διατριβῆς), σε σχέση με το *Βέλθανδρος και Χρυσάντζα*. Καθὼς ξεετάζει τον

<sup>12</sup> Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*, ἐπιμ. και μετάφραση: Ι. Μ. Σακάλης, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 1987, 81.

<sup>13</sup> Symeon Neos Theologos, *Hymnen*, ἐπιμέλεια Athanasios Kambylis, Berlin-New York 1976.

<sup>14</sup> Η μετάφραση είναι δική μου.

αρχαίο μύθο του Πύραμου και της Θίβης, δίνει εξηγήσεις για την ταυτότητα και την καταγωγή του Έρωτα στα βυζαντινά ερωτικά έργα που είναι εξίσου ωφέλιμες για την έρευνα της μορφής του βασιλιά Έρωτα στον *Λίβιστρο*. Κατά τη γνώμη της η θεϊκή κοσμογονική υπόσταση του Έρωτα των υστεροβυζαντινών μυθιστορημάτων σχετίζεται με την ορφική θρησκεία. Η συνοπτική εικόνα του κοσμογονικού θεού Έρωτα που δίνεται από τη μελετήτρια είναι η εξής:

Ο κοσμογονικός θεός Έρωτας είναι 1. αρρενόθηλος ή διφυής ή δισώματος και τρίμορφος. Την τριμορφία του δηλώνουν οι δύο τριάδες ονομάτων που εμφανίζονται στα αρχαία κείμενα (Πρωτόγονος-Δίας-Πάνας, Φάνης-Μήτις-Ηρικεπαίος). 2. Είναι νήπιος και πρεσβύτατος. 3. Είναι πρωτοφανής, πρώτος γεννήτωρ, γενάρχης, γεννήτωρ πάντων, δημιουργός και αρχηγέτης. Προέρχεται από το Χρόνο ή τον Αιώνα ή δράκοντα και βγαίνει μέσα από ένα ασημόλαμπο αυγό. Είναι ο κάλλιστος, ο χρυσοφαής, ο πολυτεργής, αβρός Έρωσ, ο ενοποιός. 4. Ταυτίζεται με τον ήλιο, αλλά και με τη σελήνη. 5. Έχει χρυσά φτερά, είναι φωτεινός, στίλβων, το νοητό φως. 6. Είναι ονειροπομπός, χρησιμοδότης μέσα στη νύχτα, ιεροφάντης μυστηρίων. 7. Είναι δεσπότης, άναξ, βασιλεύς, τύραννος, τοξότης, λαμπαδόχος, με σκήπτρο και χλαμύδα. 8. Τα σύμβολά του είναι το φίδι, ο ταύρος, το λιοντάρι. 9. Περιστοιχίζεται και σχετίζεται με την Αδράστεια, την Ανάγκη, την Ειμαρμένη, τη Δικαιοσύνη, τη Σωφροσύνη, την Επιστήμη. 10. Συνδέεται με τη Ρέα, τη Δήμητρα και την Κόρη, τη Λητώ, την Αρτεμη και τον Απόλλωνα, την Εκάτη, τη Σελήνη, τον Άδωνη.<sup>15</sup>

Η Χελιδώνη αποφαινεται ότι στα βυζαντινά ερωτικά κείμενα τεκμηριώνεται η καλή γνώση της θεολογίας του Έρωτα ορφικής προέλευσης από μέρος των λογίων της εποχής. Σχολιάζει εύστοχα ότι μέσω των αρχαίων μυθιστορημάτων οι βυζαντινοί συγγραφείς πρέπει να προσέλαβαν την ερωτική περιπέτεια ως μυητική διαδικασία και την εξέλιξη της πλοκής της στο πλαίσιο κάποιας μυστηριακής λατρείας. Πάντως στην έρευνά της παρατηρείται η τάση να μη συμμερίζεται το γεγονός ότι οι υστεροβυζαντινές ερωτικές μυθιστορίες μπορούσαν να δεχτούν μεγάλη επίδραση της χριστιανικής φιλοσοφίας: προσπαθεί να μας εξηγήσει ότι 'οι βυζαντινοί λόγιοι με τη νεοπλατωνική φιλοσοφική παιδεία, διαβάζοντας, συζητώντας και ακολούθως γράφοντας τις δικές τους ερωτικές διηγήσεις, ίσως βρήκαν μέσω του μυθιστορηματικού λόγου τη διέξοδο που περιείχε μεγαλύτερη ελευθερία κινήσεων προκειμένου να

<sup>15</sup> Χελιδώνη Σ., Το πρότυπο και η ποιητική της μεσαιωνικής μυθιστορίας Δηήγητος εξαιρετος Βέλθανδρου του Ρωμαίου, ανέκδοτη διδακτορική διατριβή, Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη 2004, 153.

επιδοθούν στα διανοητικά τους παιχνίδια και να μιλήσουν ανοιχτά για τον θεό Έρωτα και τη θεολογία του, άλλοι σκηνοθετώντας με σπουδή ένα αρχαιοπρεπές περιβάλλον και πιθανόν οι τολμηρότεροι επεκτείνοντας την ισχύ του θεού ως την εποχή τους.<sup>16</sup> Η Χελιδώνη αποκαλεί τον Έρωτα 'αιρετικό', έτσι όπως αυτός παρουσιάζεται στη βυζαντινή ερωτική μυθιστορία ή στον χριστιανικό νεοπλατωνισμό.

Η μελετήτρια δεν ασχολείται με το ζήτημα της χριστιανικής έννοιας του έρωτα σε σχέση με τη μεσαιωνική μυθιστορία και δηλώνει ότι 'οι νεοπλατωνικοί είχαν στο τραπέζι τους τα ορφικά κείμενα είτε από θεολογικό ενδιαφέρον, είτε επειδή έπρεπε να ασκήσουν πολεμική', ενώ από την πλευρά τους οι βυζαντινοί λόγιοι πρέπει να αναγνώριζαν στα μυθιστορήματα της αρχαιότητας έναν ακόμα χώρο όπου φιλοξενήθηκε η μυστικιστική θεολογία του θεού Έρωτα, ανέπτυξαν την ορφική παράδοση και συνέχισαν στα έργα τους την απεικόνιση του ορφικού κοσμογονικού Έρωτα.<sup>17</sup>

Κατά τη γνώμη μου, αυτές οι απόψεις της Χελιδώνη απαξιώνουν ως ένα βαθμό τους βυζαντινούς συγγραφείς των ερωτικών μυθιστορημάτων: η μελετήτρια σαν να μιλά για μια οπισθοχώρησή τους, με την έννοια ότι οι βυζαντινοί λόγιοι στάθηκαν προσκολλημένοι στην αρχαία παράδοση και φρόντιζαν την απεικόνισή της, υπήρξαν τολμηροί επειδή έστρεψαν τη ματιά τους στις αρχαίες μυθολογικές μορφές. Πρέπει να σημειωθεί ότι, όπως είναι γνωστό, η αναγέννηση του ερωτικού μοτίβου, της ερωτικής μυθιστορίας, η αναβίωση της αρχαίας φιλοσοφίας και γενικά η στροφή προς την αρχαιότητα που εκδηλώθηκε τον 11ο-12ο αι. δεν σήμαινε τη λαχτάρα των βυζαντινών προς αυτήν, αλλά αποτελούσε μια τέλεια σύζευξη της καινοτομίας και της παράδοσης, κάτι που συνήθως παράγει την πρόοδο της σκέψης και της αντίληψης. Με αυτό τον τρόπο η βυζαντινή νόηση συνέχιζε εκείνο που είχε αρχίσει στην ελληνιστική περίοδο, όταν ο χριστιανισμός συναντήθηκε με κάποιες αρχαίες θρησκείες (μυσθηριακές λατρείες) και προκλήθηκε μια τάση συγκρητισμού που είχε ως συνέπεια τη σύνθεση των διάφορων θρησκευτικών και φιλοσοφικών ρευμάτων.

Σχετικά με τις επιδράσεις της ορφικής θρησκείας στη χριστιανική νόηση, πρέπει να ειπωθεί ότι, χωρίς αμφιβολία, τα σημάδια του ορφικού θεού Έρωτα είναι παρόντα στις μυθιστορίες *Ισμήνη και Υσμινίας*, *Βέλθανδρος και Χρυσάντζα* και *Λίβιστρος και Ροδάμνη*, αλλά το γεγονός αυτό δεν σημαίνει ότι τα έργα αυτά δεν μεταδίδουν χριστιανικά μηνύματα, καθώς

---

<sup>16</sup> Χελιδώνη Σ., ό. π., 199-200.

<sup>17</sup> Χελιδώνη Σ., ό. π., 167, 199.

πολλά στοιχεία της ορφικής παράδοσης πέρασαν στη χριστιανική θεολογία και δεν αποτελούσαν μόνο 'θεολογικό ενδιαφέρον', 'θέμα πολεμικής' ή 'διανοητικό παιχνίδι', αλλά μία από τις βάσεις της νέας θρησκείας.<sup>18</sup>

Στην αυγή του χριστιανισμού οι ιερείς τρέφονταν ακόμα με τις ιδέες της αρχαίας φιλοσοφίας, στη χριστιανική λειτουργία ενσωματώνονταν μορφές και αντιλήψεις της αρχαίας μυθολογίας. Έτσι κατά την πρώιμη χριστιανική περίοδο οι χριστιανοί ιερείς διδασκαν ότι ο Ορφείας προσηλτίωσε τον εαυτό του στο μονοθεϊσμό και εξηγούσαν ότι υπήρξε ένας από τους προφήτες του Χριστού. Στην εικαστική των κατακομβών της Ρώμης, όπου η λατρεία του ανίκητου Ήλιου (Sol invictus) και του Μίθρα περιπλέκεται με τη χριστιανική λειτουργία, ο Χριστός απεικονίζεται είτε ως ο Ήλιος στο άρμα του, είτε ως ο Ορφείας με τη σάϊτα του, είτε σαν ιεροφάντης με το σκήπτρο στο χέρι που ζωντανεύει τον Λάζαρο. Επίσης, η πρώιμη χριστιανική τέχνη άντλησε από τη μορφή του Ορφεία, ο οποίος κάθεται ανάμεσα στα ζώα, τα μαγεύει με τη μουσική του και δημιουργεί μια παραδεισένια γαλήνη, την εικόνα του αγαθού βοσκού-Χριστού.<sup>19</sup>

Όπως ειπώθηκε, τον 11ο αιώνα έγινε μια μεγάλη στροφή προς την αρχαιότητα. Στα εκπαιδευτικά ιδρύματα του Βυζαντίου και της νοτιοδυτικής Γαλλίας γινόταν μια ελληνο-χριστιανική σύνθεση με βάση τον νεοπλατωνισμό, όπου η χριστιανική θεολογία παρουσιάζονταν με το περιτύλιγμα της νεοπλατωνικής φιλοσοφίας. Γενικά ο νεοπλατωνισμός (που αποτελούσε τη σύζευξη του πλατωνισμού και των μυστηριακών γνώσεων της ύστερης αρχαιότητας) συστηματικοποίησε τις αρχικές ιδέες της μυθολογίας και της αρχαίας μεταφυσικής, κάτι που υπήρξε ένα βήμα μπροστά στην αλληγορική ερμηνεία του μύθου και της αρχαίας σκέψης. Οι νεοπλατωνικοί ανέφεραν με την αλληγορική σημασία τα ονόματα των διάφορων μυθολογικών θεοτήτων, με τα οποία πλέον απέδιδαν τις

<sup>18</sup> Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι ο χριστιανισμός ήταν μια θρησκεία που μαζί με τον ορφισμό επηρεάστηκε από τις πρακτικές των παλιών μυστηρίων, όπως εκείνες του Διόνυσου, των Ελευσίνων, του Μίθρα, του Όσιρη, της Ίσιδας κ.ά. Ακριβώς αυτές οι θρησκείες και λατρείες στάθηκαν πρόδρομοι ή παράλληλες εμφανίσεις και προετοίμασαν σε πνευματικό επίπεδο τον κόσμο για την έλευση του Χριστού και την επικράτηση της καινούριας θρησκείας (Gamsakhurdia Z., ό. π., 225).

Τα μυστήρια και οι λατρείες περιείχαν ήδη στοιχεία του θρησκευτικού πόθου και δόγματα της σωτηρίας μαζί με το θεμελιώδες μοτίβο του Έρωτα. Κατά την άποψη του Nygren, αν δεν υπήρχε αυτό το 'θρησκευτικό γόνιμο έδαφος' ο χριστιανισμός, που εμφανίστηκε με την ιδέα της σωτηρίας και της αγάπης δεν θα είχε ποτέ την επιτυχία που απέκτησε (Nygren A., Agape and Eros, London 1953, 165).

<sup>19</sup> Gamsakhurdia Z., ό. π., 230; Plepelits K., ό. π., 46.



διάφορες μεταφυσικές κατηγορίες, τις έννοιες, τα διάφορα στρώματα της σκέψης κλπ. Με αυτό τον τρόπο η βαθιά συνειδητοποιημένη φιλοσοφική και θρησκευτική μεταφυσική ήρθε σε αντίθεση με τον απλοϊκό ανθρωπομορφισμό των παγανιστικών λαϊκών λατρειών. Λ. χ. οι ορφικές και πυθαγορικές τάσεις ερμήνευαν τους μύθους φιλοσοφικά και σκόπευαν στη θεμελίωση των καινούριων ηθικών ιδεωδών. Επίσης τα στοιχεία της ορφικής θρησκείας χρησιμοποιήθηκαν από τους νεοπλατωνικούς για τη δημιουργία της δικής τους κοσμογονίας κλπ.<sup>20</sup>

Ο γεωργιανός νεοπλατωνικός θεολόγος και ιερέας του 11ου αιώνα, Ιωάννης από το μοναστήρι του Πετριτσόνι (σημερινό Bachkonskij monastir στη Βουλγαρία) μιλά στα Έργα του για τα πλεονεκτήματα της προσευχής, και μαζί με τον Χριστό αναφέρει τον Ορφέα και το πνευματικό καλό του. Σύμφωνα με αυτόν ο λόγος του Θεού είναι η αρχή των 'γραπτών του Ορφέα' δηλαδή των Ορφικών Ύμνων, ενώ αποκαλεί τον απόστολο Παύλο Ορφέα.<sup>21</sup> Η αναπαράσταση του Ορφέα μαζί με τα μαγεμένα ζώα ήταν ένα από τα αγαπημένα μοτίβα της βυζαντινής τέχνης. Σύμφωνα με τον Plepelits ο Μακρεμβολίτης εμπνέεται ακριβώς από αυτή την εικόνα, όταν 'ζωγραφίζει' μπροστά στον Έρωτα τα θηρία και τα ψάρια που έχουν βγει από τα νερά τους.<sup>22</sup> Πάντως πρέπει να παρατηρήσουμε ότι, από τη μια, με αυτό τον τρόπο ο συγγραφέας ίσως κάνει νύξη στις ορφικές ρίζες του Έρωτα, από την άλλη, όμως, αποτρέπει (ή καταργεί) τον συνειρισμό με τη μαγευτική δύναμη του τραγουδιού του Ορφέα και δημιουργεί την εικόνα του παντοδύναμου Θεού, στον οποίο υπακούουν όλα τα όντα της γης.

Όσον αφορά τον παγανιστικό Έρωτα, πρέπει να ειπωθεί ότι οι μυστηριακές λατρείες είχαν γίνει λαϊκές θρησκείες, όπου κυριαρχούσε το μοτίβο του Έρωτα. Μέσω αυτών ο άνθρωπος ετοιμαζόταν να μυηθεί στον Έρωτα. Κάθε θρησκεία είχε τις δικές της οδηγίες και δρόμους ή απαντήσεις, τους οποίους έπρεπε να ακολουθήσει κανείς για να βρει τη σωτηρία της ψυχής. Πάντως, σύμφωνα με τον Nygren ο Έρωτας στις παγανιστικές λατρείες παρέμεινε μια αόρατη και ασαφής επιθυμία προς το θείο και γενικά ένας γρίφος, λύση και απάντηση για τον οποίο έφερε ο χριστιανισμός και η φιλοσοφία του.<sup>23</sup> Η καινούρια θρησκεία αποκάλυπτε ένα συγκεκριμένο δρόμο προς την ιδέα του έρωτα και εξηγούσε την πραγματική ουσία της. Έτσι ο μυθικός θεός μετατράπηκε σε μια

---

<sup>20</sup> Gamsakhurdia Z., ό. π., 225-229, 233.

<sup>21</sup> Gamsakhurdia Z., ό. π., 230-231.

<sup>22</sup> Plepelits K., ό. π., 46.

<sup>23</sup> Nygren A., ό. π., 161-162.

φιλοσοφική έννοια (ιδέα), η ερμηνεία και η έρευνα της οποίας ήταν ένα ζήτημα. Πάνω στο θέμα του *έρωτα* προβληματίστηκαν οι μεγαλύτεροι πρώτοι θεολόγοι και εκπρόσωποι της χριστιανικής μυστικής θεολογίας, όπως ο Διονύσιος Αρεοπαγίτης και ο Γρηγόριος Νύσσης, τα έργα των οποίων δεν θεωρούνταν αιρετικά στο μεσαιωνικό Βυζάντιο. Και οι δυο τους προσάρμοσαν την αρχαία αντίληψη για τον Έρωτα στις ηθικές και πνευματικές επιταγές τους. Ο *έρωτας* γινόταν αντιληπτός πλέον υπό το πρίσμα του εκχριστιανισμένου νεοπλατωνισμού, ήταν μια έννοια του Θεού, δηλαδή του καθολικού *έρωτα*, του *έρωτα* προς το *αγαθό* και το *ωραίο* που υπαγόρευε την πνευματική καλλιέργεια και ηθική τελειοποίηση του ανθρώπου.<sup>24</sup>

Επομένως το ζήτημα δεν είναι μονόπλευρο, δεν αφορά μόνο την αρχαία θρησκεία και η αναζήτηση των ριζών της ταυτότητας του Έρωτα στον *Λίβιστρο* μόνο στον ορφισμό θα αποδεικνυε την αδυναμία του ερευνητή γενικά να περιοριστεί μόνο στην αρχαία παράδοση και να μην έχει υπόψη του τις συμβάσεις της εποχής στην οποία γράφτηκε το έργο. Με άλλα λόγια δεν πρέπει να ερμηνεύσουμε τη μορφή και την καταγωγή του Έρωτα μόνο υπό το πρίσμα της μυθολογίας και των μυστηρίων, αλλά πρέπει να ενδιαφερθούμε για το αν ο βυζαντινός συγγραφέας (που υποτίθεται και φαίνεται ότι γνωρίζει καλά τις πρωτοποριακές φιλοσοφικές τάσεις) επιχειρεί να απεικονίσει τα καινούρια μοτίβα του χριστιανισμού. Πρέπει να αναρωτηθεί κανείς μήπως πρόκειται για μια εκχριστιανισμένη (ή συνδυασμένη με τη νέα θρησκεία) μορφή του αρχαίου θεού.

Στο πλαίσιο της παρούσας μελέτης θα κάνουμε μια προσπάθεια προσέγγισης της ταυτότητας του Έρωτα από την οπτική γωνία της χριστιανικής αντίληψης της έννοιας *έρωτας*, ώστε να διαλευκανθεί ότι ο Έρωσ στο υστεροβυζαντινό έργο δεν απέχει καθόλου από τη χριστιανική φιλοσοφία και πιο συγκεκριμένα από το χριστιανικό νεοπλατωνισμό, επομένως ούτε η μορφή του βασιλιά Έρωτα δεν πρέπει να θεωρείται αιρετική.<sup>25</sup> Επίσης, είναι πολύ σημαντικό ότι, όπως θα δούμε παρακάτω, στην υστεροβυζαντινή λόγια αντίληψη πρώτη φορά διεισδύει ένα ισχυρό

<sup>24</sup> Η αναφορά στο θέμα του καθολικού *έρωτα* και του απόλυτου *αγαθού* του θα γίνει παρακάτω.

<sup>25</sup> 'Όποτε τούτο δή τὸ τοῦ ἔρωτος ὄνομα μὴ φοβηθῶμεν', λέει ο Αρεοπαγίτης, 'μηδέ τις ἡμᾶς θορυβεῖται λόγος περὶ τούτου δεδιτόμενος... Θεοπρεπῶς γάρ τοῦ ὄντως ἔρωτος, οὐχ ὑφ' ἡμῶν μόνον, ἀλλὰ καὶ πρὸς τῶν λογίων αὐτῶν ἕμνουμένου, τὰ πλήθη μὴ χωρήσαντα τὸ ἐνοειδές τῆς ἐρωτικῆς θεωνυμίας... ἀχώρητον γάρ ἐστι τῷ πλήθει τὸ ἐνιαυον τοῦ θεοῦ καὶ ἐνός ἔρωτος· διὸ καὶ ὡς δυσχερέστερον ὄνομα τοῖς πολλοῖς δοκοῦν, ἐπὶ τῆς θείας σοφίας τάττεται...' (*Περὶ θείων ὀνομάτων*, Δ, § XII).

καινούριο ρεύμα της ιδέας της *αγάπης* (*Λίβιστρος και Ροδάμνη*), οι ρίζες της οποίας, χωρίς αμφιβολία, σχετίζονται με την κυριαρχούσα θρησκεία του Βυζαντίου.<sup>26</sup>

Πρώτ' απ' όλα πρέπει να μιλήσουμε για δύο επίθετα του Έρωτα, ο 'βασιλεύς' και ο 'έρωτοκράτωρ'. Παραπάνω ειπώθηκε ότι στον βασιλιά Έρωτα του Μακρεμβολίτη εύκολα αναγνωρίζει κανείς την ταυτότητα του θεού-αυτοκράτορα στον οποίο υποτάσσονται βασιλιάδες, τύραννοι, δυνάστες και εξουσιαστές της γης. Μια υπερκόσμια εξουσία κατέχει και ο Έρωτας στον *Λίβιστρο* και είναι αρχηγός της τάξης (της 'έρωτοταξίας') και της Οικουμένης. Μήπως ο Έρωας αυτός δεν είναι παρά ο 'Βασιλεύς βασιλέων' της *Αγίας Γραφής*, ο οποίος κατέχει τους ποταμούς πυρός και εξουσιάζει τη φωτιά; Στην προφητεία του Δανιήλ διαβάζουμε 'ο θρόνος του ήταν φλοξ πυρός, και οι τροχοί αυτού πυρ φλέγον. Ποταμός πυρός εξεχθή και εξεπήγασεν έμπροσθεν αυτού. Χίλια χιλιάδες υπηρετούν αυτόν και μύρια μυριάδες ίσαντο ενώπιόν του (7. 9,10). Στο Μακκαβαίων Β' (13. 4) ο Θεός αποκαλείται 'βασιλεύς των βασιλέων'. Στην *Αποκάλυψη* του Ιωάννη διαβάζουμε ότι ο Χριστός, ο Κύριος των κυρίων και Βασιλεύς των βασιλέων εξουσιάζει τους άρχοντες της γης (17.14, 19.16, 1.5, 21.24). Τον όρο 'βασιλεύς' ως επίθετο του Θεού εξετάζει ο Διονύσιος Αρεοπαγίτης στο *Περί θείων ονομάτων*, όπου το βασίλειο σημαίνει την 'τακτοποίηση κάθε όρου, κάθε τάξης, κανονισμού κατάστασης' (ΙΒ', § ΙΙ). Στον *Λίβιστρο* ο βασιλιάς Έρωτας παρουσιάζεται ως αυστηρός δικαστής των απίστων. Στο έργο δίνεται μια σκηνή που μας παραπέμπει σ' εκείνη της 'τελικής κρίσης από την *Αποκάλυψη*: Συνοδευόμενος από τον Πόθο και την Αγάπη, ο Λίβιστρος μπαίνει στο παλάτι του βασιλιά Έρωτα και βλέπει τη σκηνή (με τη μορφή ονειρικού οράματος και όχι σαν ζωγραφιά): το πλήθος των ανθρώπων ετοιμάζεται για τη δική.

Εμπαίνω απέσω μετ' αυτούς, πλήθος πολών ευρίσκω,  
ήσαν μυριάδες άνθρωποι και η δίκη τους τοιαύτη  
δί' αγάπην, έρωτος στοργήν, διά πόθου διακρίσιαν  
και μέσα εις τούτους, φίλε μου, μάθε το τί εξενίστην,  
τό είδασιν τα ομμάτιά μου εξασπορεί το ο νους μου.  
Έρωσ τριμορφοπρόσωπος κάθηται εις τον θρόνον...  
(476-481)<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Είναι πολύ πιθανόν η καταγωγή του μοτίβου της *αγάπης* στον *Λίβιστρο* να έχει σχέση με την χριστιανική ρητορική, καθώς η τελευταία, όπως είναι γνωστό, συνέβαλε στην αναγέννηση της κοσμικής γραμματείας.

<sup>27</sup> Αφηγητής Λίβιστρον και Ροδάμνης, επιμέλεια Π. Α. Αγαπητό (κριτική έκδοση της διασκευής α), ΜΙΕΤ, Αθήνα 2006.

Μετὰ ταῦτα εἶδον, καὶ ἰδοὺ ὄχλος πολὺς, ὃν ἀριθμῆσαι αὐτὸν οὐδεὶς ἐδύνατο,... ἑστῶτας ἐνώπιον τοῦ θρόνου καὶ ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου...  
(Αποκ. Ἰωάννου 7.9)

Καὶ εἶδον θρόνον μέγαν λευκὸν καὶ τὸν καθήμενον ἐπ’ αὐτῶ...  
(Αποκ. Ἰωάννου 20.11.)

Ο δεύτερος ὀρος, ‘ερωτοκράτωρ’ (‘ποθοκράτωρ’ ἢ ‘ποθοερωτοκράτωρ’), αναφέρεται για πρώτη και μοναδική φορά στη βυζαντινή κοσμική γραμματεία στον *Λίβιστρο*.<sup>28</sup> Ο ερωτοκράτωρ έχει ‘δύναμιν ἀπειρον’, είναι ‘δεσπότης γης ἀπάσης’, ‘ἀψυχων και εμψυχωμένων’, ‘των ἀναίσθητων ἀρχηγός’, ‘των αισθητῶν κατάρχης’, ‘πάσης ψυχῆς ἐρευνητής’. Επομένως, η δύναμη την οποία αναπαριστά ο Έρωτας είναι κοσμική, οικουμενική, η κινητήρια δύναμη του σύμπαντος. Μάλλον ένα κλειδί για την οικουμενική φύση του βασιλιά Έρωτα μας δίνει και ο Μακρεμβολίτης. Συζητώντας για τις ζωγραφιές και τις απεικονίσεις των εποχών στα τείχη του κήπου της Υσμίνης ο Υσμίνιαν, καθώς αναγνωρίζει τη δύναμη του Έρωτα, ρωτά τον Κρατισθένη: ‘... εἰ γοῦν τὸ πᾶν καὶ τὸ καθόλου δουλοῦται τῷ Ἐρωτι, πῶς τὸ μερικὸν ἐκφύγη τὴν δουλωσιν;’ (Δ. 20) Με το ‘μερικό’ ο ἥρωας ἐννοεῖ τον εαυτό του, τὸ άτομο δηλαδή, τὸ οποίο είναι σποστικὸ μέρος της οἰκουμένης. Με την ίδια λογική δεν είναι δυνατόν ο Λίβιστρος, τὸ ‘μερικό’, να μην ἀναγνωρίσει τη δύναμη του Έρωτα, δηλαδή να μην υποδουλωθεῖ στο ‘γενικό’.

Η φύση του *έρωτα* στον *Λίβιστρο* πρέπει να είναι ἐκείνη του σὺννεκτικὸυ Έρωτα, του κυβερνήτη της φύσης που ἀποτελοῦσε ἕνα ἀπὸ τα κυριότερα θέματα της μελέτης των χριστιανῶν νεοπλατωνικῶν. Είναι ἐνδιαφέρον ὅτι κατὰ τὸ κωνήγι ο συγγενῆς του Λίβιστρος σχετίζει την κυκλική ἀρχή της φύσης με τη δύναμη του *έρωτα*. Ἀρα ο *έρως* ἀποτελεῖ ἐκείνη τη μοναδική δύναμη που ἔχει να κάνει με την ἀρμονία της φύσης. Ἐτσι η ἐννοια του *έρωτα* ἀποκτὰ μια θεϊκή υπόσταση, την ἐννοια του Ἐνὸς Θεοῦ της οἰκουμένης:

Ἄφες αὐτὸ καὶ θαύμασε τον λίθον τον μαγνήτην,  
πῶς ἔλκει ἀπὸ του πόθου του την φύσιν του σιδήρου.  
Θαύμασε καὶ την σμέριναν πάλε την θαλασσίαν,

<sup>28</sup> Τη λέξη με μορφή ουσιαστικῶν ‘ερωτοκρατία’ τη συναντᾶμε στο μεσαιωνικὸ ποίημα ‘Περὶ γέροντος να μην πάρει τὸ κορίτσι’, ὅπου δεν ἔχει καμία μυστικιστικὴ φόρτιση: [...] παίρνει την νέαν ο γέροντας καὶ τρω την σαν ἀπίδι/ἐκείνον τὸ γλυκώτατον τ’ ἀνθος της παρθενίας,/την γλύκαν της γλυκότηας, της ερωτοκρατίας...’ (32-34) (στο *Carmina Graecia Medii Aevi*, ἐπιμέλεια: G. Wagner, Leipzig 1874, 106-111) καὶ με τη μορφή ρήματος ‘ερωτοκρατέω’, που σημαίνει εἶμαι κυριευμένος ἀπὸ τὸ ἐρωτικὸ συναίσθημα (στη μυθιστορία του Κωνσταντίνου Μανάση Τα κατ’ Ἀρίστανδρον καὶ Καλλιθέαν, στ. 748).

πώς από κάτω εκ τον βυθόν δια πόθον ανεβαίνει  
 και με τον όφιν σμίγεται δια ερωτικήν αγάπην.  
 Ξένισε και τον ποταμόν τόν λέγουσιν Αλφειόν,  
 πώς το θαλασσοπέλαγος το τόσον παρατρέχει  
 και προς την λίμνην έρχεται την εις την Σικελίαν.  
 (177-184)

Αργότερα στο πρώτο όνειρο τα λόγια του συγγενή επαναλαμβάνονται από έναν από τους Έρωτες με άλλο τρόπο, αλλά αποδίδουν παρόμοια ιδέα του *έρωτα* που είναι παράξενος ως προς τη φύση του και παρουσιάζεται ως ερωτοκράτορας στον οποίο υπακούουν όλα τα στοιχεία της φύσης. Έτσι το να κινητοποιούνται όλα τα στοιχεία με τη δύναμη του *έρωτα* αποτελεί τον νόμο και τον κανόνα της φύσης. Επομένως ο Λίβιστρος παρουσιάζεται σαν παραβάτης του κοσμικού νόμου, του νόμου της φύσης:

Αν ουκ επλάστης εκ την γην και ουκ ήσουν εκ τον κόσμον,  
 και ήσουν σπορά εκ το σίδερον και απόκομμα εκ την πέτραν,  
 ου μη το είχα παράξενον ποσώς αν ουκ αισθάνου  
 την δύναμιν την άπειρον των ερωτοκρατόρων ·  
 διότι και πέτρα και δενδρόν και σίδηρον και λίθος  
 και πάσα φύσις άμυχος και εμπυχωμένη πάσα  
 εκτός ερωτοϋπολήψεως ουκ ένι οδός να ζήσει.  
 Και συ, ο τοσοϋτος άνθρωπος, ο εξαίρετος και νέος,  
 αναισχοντείς τον Έρωταν και Πόθον ου ψηφίζεις...  
 Και αν σε ειπώ, τον άνθρωπον, θες ότι ουδέν να πάθεις,  
 άμνηστος να είσαι από έρωταν, ουδέν να τον ψηφίζεις;  
 Τι λέγεις να είσαι παρεκτός ερωτικής αγάπης...  
 όσον και αν είσαι εξαίρετος εις σύνθεσιν και πλάσιν,  
 αν ουκ εμπείς εις τον ζυγόν του πόθου να πονέσεις,  
 να παιδευθείς τα ερωτικά και μάθεις τα ως αρμόζει,  
 είσαι ουδετίποτε, από εμέν πληροφορηθήσέ το.  
 (247-272)

Έχοντας υπόψη ότι ο Έρωτας κατέχει μια υπερκόσμια εξουσία που απλώνεται και φτάνει στα πάντα και στους πάντες, ο όρος μάς παραπέμπει συνειρμικά στο άλλο επίθετο του Θεού, το 'παντοκράτωρ', το οποίο επίσης έγινε θέμα μελέτης του Αρεοπαγίτου και είναι σε άμεση σχέση με την έννοια του *έρωτα* και το απόλυτο *αγαθό* του. Σύμφωνα με αυτόν, ο παντοκράτωρ είναι η 'θεαρχία', γιατί κυριαρχεί σε όλα, 'πᾶσιν έφετή καί έπέραστος οὔσα, και επιβάλλουσα πᾶσι τούς έθελουσίους ζυγούς, καί τᾶς γλυκειάς ὠδίνας τοῦ θείου και παντοκρατοριου και άλλου της αγαθότητας αυτής έρωτος' (*Περί θείων ονομάτων*, I, § 1). Ο ίδιος ο Λίβιστρος αναπαριστάνεται ως παραβάτης αυτής της τάξης, ως το μερικό που δεν ενσωματώνεται στο γενικό, γι' αυτό και είναι 'αντιστάτης',

ο ζυγός που πρέπει να δεχτεί είναι εκούσιος, αφού ο ερωτοκράτωρ του επιβάλλει να δουλωθεί, να 'κλίνει τον τράχηλο' στο ζυγό της 'ερωτοδουλείας', να ερωτευτεί τον ενσάρκωμένο Έρωτα, τη Ροδάμνη:

Τράχηλον κλίνε εις τον ζυγόν της ερωτοδουλείας...  
(257)

[...] άπλωσε χέριν, κράτησε την κόρην απειώρα,  
και ζήσε χρόνους μετ' αυτήν και συναπόθανέ την  
και σον τράχηλον άκλιτον κλίνε προς έρωτάν της.  
(744-746)

Τον Λίβιστρο τον διατάζουν πρώτα ο Πόθος και μετά ο Έρωτας.

Σχετικά με τον οικουμενικό *έρωτα* πρέπει να παραπέμψουμε στο γεωργιανό φιλόσοφο, Sh. Nutsubidze, ο οποίος μελέτησε το νεοπλατωνισμό και αρεοπαγιτισμό γενικά και τη σχέση τους με το ποίημα του γεωργιανού ποιητή του 12ου αιώνα Shota Rustaveli. Ο γεωργιανός φιλόσοφος Sh. Nutsubidze στο βιβλίο του *Ο Ρουσταβέλι και η ανατολική Αναγέννηση*, όπου παρέχει το μεγαλύτερο χώρο στις νεοπλατονικές πτυχές στη γεωργιανή ερωτική-ιπποτική μυθιστορία του 12ου αι. *Ο ήρωας με δέρμα πάνθηρα* του Rustaveli, ισχυρίζεται ότι το σύστημα και η παράταξη του κόσμου αποτελεί ένα από τα κύρια θέματα του νεοπλατωνισμού. Το σύστημα αυτό έχει να κάνει με την κυκλική περιστροφή των στοιχείων της οικουμένης που κινούνται με τη δύναμη του *έρωτα* και του απόλυτου *αγαθού* του και με την τελική ανύψωση της ψυχής προς τα ερωτικά συστήματα.<sup>29</sup> Η αρμονία του κόσμου είναι σε άμεση επαφή με τον Θεό, ο οποίος κατά τους νεοπλατωνικούς είναι μυστηριώδης και ανεξήγητος, είναι ο Θεός της κοσμικής τάξης, όπου ο άνθρωπος 'χύνεται' μέσω του νου και της γνώσης.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Η θεία αγαθότητα 'από τῶν ἀνωτάτων καὶ πρεσβυτάτων οὐσιν, ἄχρι τῶν ἐσχάτων διῆκει ... ἀλλὰ καὶ φωτίζει τὰ δυνάμενα πάντα καὶ δημιουργεῖ, καὶ ζωοῖ, καὶ συνέχει, καὶ τελεοργεῖ, καὶ μέτρον ἐστὶ τῶν ὄντων, καὶ αἰῶν, καὶ ἀριθμὸς, καὶ τάξις, καὶ περιοχὴ, καὶ αἰτία, καὶ τέλος...' Μέσα στο αγαθό συγκρατούνται τα πάντα όπως 'έν παντοκρατορικῶ πυθμένι φρουρούμενα καὶ εἰς ὃ τὰ πάντα ἐπιστρέφεται, καθάπερ εἰς οἰκεῖον ἐκάστῳ πέρασ, καὶ οὐ ἐφίεται πάντα, τὰ μὲν νοερά καὶ λογικά γνωστικῶς, τὰ δὲ αἰσθητικὰ αἰσθητικῶς· τὰ δὲ αἰσθησεῶς ἄμοιρα, τῆ ἐμφύτῳ κινήσει τῆς ζωτικῆς ἐφέσεως' (*Περὶ θείων ὀνομάτων*, Δ, § IV).

<sup>30</sup> Nutsubidze Sh., *Ο Ρουσταβέλι και η ανατολική 'Αναγέννηση*, Tbilisi 1943, 224 (στα γεωργιανά).

Αξίζει να σημειωθεί ότι παρόμοια είναι και η φύση του Θεού στον Rustaveli· σε αυτόν απευθύνεται ο ποιητής στον πρόλογο του έργου και παρακαλεί να του δώσει τον πόθο για τον έρωτα που θα διαρκέσει ως το θάνατο (στ. 2), αργότερα ο δεύτερος κεντρικός ήρωας, ο Avtandil, τον παρακαλεί να φυλάξει τον έρωτα (το συναίσθημα) της Tinatin, γιατί είναι Εκείνος που γεννά τον έρωτα και ορίζει τον νόμο του (στ. 801).

Σε σχέση με τον *Λίβιστρο* μπορούμε να πούμε ότι το κείμενο μας δίνει ξεκάθαρες ενδείξεις ότι ο βασιλιάς Έρωτας δεν είναι παρά ο Θεός του κοσμικού, καθολικού *έρωτα* και απορροφά την καινούρια νεοπλατωνική υπόστασή του, την οποία έφερε μαζί της η πνευματική 'αναγέννηση' στο Βυζάντιο.

Είναι πολύ σημαντικό επίσης ότι κατά τον Nutsbidze ο Θεός αυτός έχει να κάνει με τη νόηση, τον νου. Αυτή η άποψη του ίσως μας εξηγήσει γιατί ανακατεύεται ο λογισμός του Λίβιστρο και του Ταριέλ με το ερωτικό συναίσθημα από την αρχή της μυητικής διαδρομής. Γιατί 'υποφέρει' και 'κόπτεται' ο νους των ηρώων γνωρίζοντας τα μυστήρια του Έρωτα. Διότι η πρωταρχική πρόθεση των συγγραφέων είναι οι ήρωές τους να γνωρίσουν την ουσία του *έρωτα* και μέσα από τη διαδικασία του *γνωρίζω* (του *ερωτεύεσθαι* δηλαδή) να μεταμορφωθούν πνευματικά:

ο νους μου επιεκρέματο, έφριξεν, έτρεμέν τας ·  
και είχα τον νουν μου εις αυτόν και εις τούτο και εις εκείνο...  
(345-346)

Το χαρακτηριστικό γνώρισμα του Έρωτα στο *Υσμίνη και Υσμινίας* και στον *Λίβιστρο* είναι ότι είναι μυστηριώδης μαζί με όλες τις ιδιότητές του. Και η 'Έρωτοκρατία' του αποτελεί ένα μυστήριο. Ο Λίβιστρος είναι εκείνος που πρέπει 'να παιδευθεί', 'να μάθει', 'να πληροφορηθεί' μέσω του συναισθήματος · δεν ταραίζεται ο νους του ήρωα χωρίς λόγο βλέποντας τον διάκοσμο και τις σκηνές με τις προσωποποιημένες έννοιες στην αυλή του βασιλιά Έρωτα: 'εγώ χασμένος να ισταμαι και ο νους μου να θαυμάζει' (351), 'τό είδασιν τα ομμάτια μου *εξαπορεί ο νους μου*' (480). Ήδη από την αρχή ο ποιητής μάς προετοιμάζει για το ότι ο ήρωας πρέπει να γνωρίσει το μυστήριο, να αποκτήσει μια μυστική γνώση. Κατά το κνηγι ο Λίβιστρος αποκαλεί τη συμπεριφορά του πουλιού που θρηνεί το ταίρι του (την εκδήλωση της αγάπης δηλαδή) 'μυστήριον', γεγονός που τον ξαφνιάζει και τον γεμίζει με μέριμνα και λύπη. Ας σημειωθεί ότι σε αυτά τα συμφραζόμενα ο έρωτας είναι ακόμα μια αφηρημένη έννοια και όχι η προσωποποιημένη μορφή:

[...] εις δένδρον κλώνων ηύρηκα πουλία τρυγόνια δυο  
εντάμα να καθέζονται και να καταφιλούνται ·  
και δένω το γεράκιν μου και εβγάνω το δοξάριν,  
γεμίζω το και εδόξευσα ένα από τα δύο.  
Και είδα **μυστήριον φοβερόν** εις τα τρυγοπούλια ·  
άμα το πέσειν εις την γην εκείνο τό εφονεύθην,  
το άλλον εις ύψος έδωκεν, ανέβην εις τα νέφη,  
χαμνίζει απέκει το πτερόν εκ το ύψος <το> τοσοούτον  
και πίπτει εις το ταίριν του και εκείνον φονευμένον.  
(138-146)

Λίγο παρακάτω ‘μανθάνει’ από τον συγγενή του, που του εξηγεί τη συμπεριφορά του τρυγονιού, ‘του έρωτος τα μυστήρια και τα δεσμά του πόθου...’ (162).

Πιο δύσκολο είναι το ζήτημα της τριμορφίας του Έρωτα. Η τριμορφία του εξηγείται με τον ορφισμό, αλλά μπορεί να έχει σχέση και με τον χριστιανισμό και με την ενότητα της Τριάδας: ο Alexidze αποκαλύπτει ότι υπάρχει μια βουλγαρική εικόνα όπου ο Θεός κάθεται στον θρόνο και έχει τρία ιδιόμορφα κεφάλια. Κατά τη γνώμη του, η ιδέα της ενοποίησης του τρία αποδίδεται στη μυθιστορία όταν από τα τρία πρόσωπα του Έρωτα βγαίνει η ίδια φωνή: ‘την μίαν φωνήν ημέραζαν τα στόματα τα τρία’ (529). Η τριμορφία του Έρωτα παραμένει μυστήριο για τον Λίβιστρο (και για τον αναγνώστη), ο ήρωας αναρωτιέται:

...τι είναι ετούτο;

Τις να με ειπεί τό θεωρώ, τις να με το ερμηνεύσει,  
τις άνθρωπος φιλόκαλος να με το αναδιδάξει;  
(495-497)

Αν σε άλλες περιπτώσεις η φύση του Έρωτα εξηγείται είτε από τον συγγενή είτε από τον Πόθο, η ερώτηση αυτή του Λίβιστρο παραμένει αναπάντητη, στις επόμενες σελίδες ο συγγραφέας δεν επιχειρεί να μας δώσει εξηγήσεις, κανείς δεν είναι σε θέση να του αποκαλύψει την έννοια της ‘τριμορφίας’ του Έρωτα. Σύμφωνα με τον Alexidze ‘μάλλον, όπως οι βυζαντινοί θεολόγοι, έτσι και ο ανώνυμος συγγραφέας προτιμά να αφήσει το ερωτηματικό στον αναγνώστη’.<sup>31</sup> Γενικά το ζήτημα της ‘τριμορφίας’ του Έρωτα απαιτεί μια ιδιαίτερη μελέτη που εκτός από την ορφική θρησκεία θα μας παραπέμψει στην έρευνα των άκρως δύσκολων θεολογικών ζητημάτων για τη μορφή του Χριστού ως βρέφους, ως ενήλικα, περί της Αγίας Τριάδος, κ.ο.κ., που είναι αδύνατον να γίνει στο πλαίσιο της παρούσας μελέτης.

Πιο πάνω αναφέραμε ότι ο βασιλιάς Έρωτας συνοδεύεται από φτερωτούς έρωτες, η παρουσία των οποίων γετνιάζει με την κοσμοθεωρία του Πλωτίνου και του Αρεοπαγίτη. Αργότερα οι έρωτες αυτοί στο έργο αποκτούν ταυτότητα, γίνονται ‘Ερωτιδόπουλα’, αλληγορικές μορφές που αποδίδουν ορισμένες ερωτικές έννοιες (συνολικά 12).

Εδώ θα σταθούμε όμως στην ιδέα της *αγάπης*, η οποία παρουσιάζεται στη μυθιστορία ως προσωποποιημένη έννοια και δίνεται έμφαση στον προσδιορισμό της.

Το ερωτικό μοτίβο στη μεσαιωνική μυθιστορία συνδέεται στενά με την έννοια της *αγάπης*, η προσωποποιημένη μορφή της οποίας αναφέρεται

<sup>31</sup> Alexidze A., ό. π., 171.



πλάι στον Έρωτα. Ο όρος *αγάπη* σποραδικά απαντά στις υπόλοιπες βυζαντινές ερωτικές μυθιστορίες εκτός από την *Αχιλλήίδα*, τον *Καλλίμαχο* και τον *Βέλθανδρο*. Αλλά και σε αυτά τα έργα η 'αγάπη' δεν αποτελεί καμία ηθική έννοια ούτε ιδέα· είναι μόνο μια λέξη που αποδίδει το συγκεκριμένο συναίσθημα. Στο *Λίβιστρος και Ροδάμνη*, όμως η *αγάπη* γίνεται προσωποποιημένος χαρακτήρας και ταυτόχρονα είναι μία από τις αρετές, η οποία εντάσσεται και στις δύο ομάδες, των δώδεκα Ερωτιδόπουλων και των δώδεκα Αρετών· είναι η 'γήσια συγγενίδα' και σύμβουλος του Έρωτα. Στο επίγραμμα της αυλής του παλατιού του Έρωτα φαίνεται να κατέχει ισοτιμή θέση με αυτόν: 'Αυλής πορτάρης εὐμορφος και πόρτας της Αγάπης' (303). Το ενδιαφέρον μας για την έννοια της *αγάπης* στο έργο αυξάνεται από το γεγονός ότι η *αγάπη* αποτελεί χριστιανικό όρο, που είναι στενά συνδεδεμένο με τη χριστιανική φιλοσοφία, οπότε αξίζει να αναρωτηθούμε σε τι οφείλεται αυτό το πάντρεμα του μυθικού Έρωτα και της προσωποποιημένης Αγάπης στη μυθιστορία, καθώς η έρευνα θα μας επιτρέψει να διασαφηνιστεί το ζήτημα του Έρωτα στον ανώνυμο συγγραφέα.

Η λέξη 'αγάπη', που έχει άγνωστη ετυμολογία, παρουσιάζεται στα ελληνικά κείμενα κατά την περίοδο της ύστερης αρχαιότητας, με τον ερχομό του χριστιανισμού. Πρώτη φορά εμφανίζεται στις επιστολές των αποστόλων Παύλου και Ιωάννη. Από εκεί και πέρα με τη λέξη αυτή αποδίδεται η αγάπη προς τον πλησίον, προς τον Θεό, παράλληλα αναμειγνύεται και με την έννοια του γήινου έρωτα προς το έτερο φύλο, με το συναίσθημα που γεμίζει όλη την ύπαρξη του ανθρώπου με χαρά και ευτυχία. Υποτίθεται ότι τότε, όταν οι θεολόγοι έβαλαν ένα όριο μεταξύ των όρων 'έρως' ως σημασιόμορο της σαρκικής αγάπης και 'αγάπη' ως σημασιόμορο της χριστιανικής αγάπης προς τον πλησίον, πολλοί χριστιανοί δεν πρόσεχαν τις διαφορές της σημασίας μεταξύ των δύο λέξεων που έπρεπε να ήταν δυσδιάκριτες και σχεδόν αόρατες. Παρ' όλ' αυτά είναι ενδιαφέρον ότι τη λέξη 'αγάπη' συναντάμε σπανίως στις βυζαντινές ερωτικές μυθιστορίες. Ο Aleksidze, ο μόνος που ενδιαφέρθηκε γι' αυτή τη σύνθεση των όρων της 'αγάπης' και του 'έρωτα' στον *Λίβιστρο*, εξηγεί το γεγονός με την ύπαρξη της συγκεκριμένης 'παραδοσιακής ερωτικής ορολογίας' στις ερωτικές μυθιστορίες, την οποία άντλησε η βυζαντινή κοσμική γραμματεία από το ελληνιστικό μυθιστόρημα. Στην ορολογία αυτή η λέξη 'αγαπώ' δεν υπήρχε, και για την ερωτική διακήρυξη και έκφραση χρησιμοποιούνταν η αρχαία λέξη 'έρω'.

Στον *Λίβιστρο* το μερίδιο της λέξης 'αγάπη' είναι πιο μεγάλο από ό,τι στις υπόλοιπες μυθιστορίες· πολύ εύστοχα αποφαινεται ο Alexidze ότι 'ο συγγραφέας του *Λίβιστρον* επιχειρεί να εισαγάγει και να εδραιώσει την

καινούρια ερωτική ορολογία. Μαζί με την 'αγάπη' για την απόδοση της έννοιας του έρωτα θα χρησιμοποιήσει και λέξεις όπως 'πόθος', 'φιλία', 'κρεμασμός', 'ασχόλησις', 'στοργή' κ.ά., οι οποίες δεν εμφανίζονται στον *Καλλίμαχο* και στον *Βέλθανδρο*, και διευκρινίζει ότι δεν πρέπει να πρόκειται για το ορισμένο σύστημα της συγκεκριμένης αντίληψης.<sup>32</sup>

Βέβαια το ζήτημα των όρων 'έρωτας' (έρως) και 'αγάπη' ξεπερνά το γλωσσολογικό-σημασιολογικό πλαίσιο και μας παραπέμπει στην έρευνα των λέξεων ως φιλοσοφικών-θρησκευτικών όρων. Στο θεολογικό επίπεδο η 'σύγκρουση' των δύο εννοιών σχετίζεται με την Καινή Διαθήκη, όταν η λέξη *αγάπη* εισάγεται στο λόγο των αποστόλων και ταυτίζεται με τον Θεό. Έτσι η *αγάπη* γίνεται ένα εντελώς χριστιανικό φαινόμενο, αποτελεί τη βασική και πρωτότυπη αντίληψη της νέας θρησκείας. Αλλά η 'αγάπη' μαζί με τον όρο 'έρως' (ο οποίος από την πλευρά του πέρασε από τη μυθολογία στην αρχαία και ελληνιστική φιλοσοφία) έγιναν αντικείμενα συζήτησης στις διάφορες χριστιανικές φιλοσοφικές σχολές, γι' αυτό η έρευνα απαιτεί να γίνει μια ευρύτερη αναφορά στην ιστορία της διείσδυσης των δύο εννοιών στη φιλοσοφία.

Όπως είναι γνωστό, ο μυθικός Έρωσ μπαίνει στη φιλοσοφία χάρη στον Πλάτωνα. Η φιλοσοφία του αποτελούσε κατ' ουσία μια δοξασία της σωτηρίας, η οποία επιτυγχανόταν μέσω του Έρωτα. Ο Έρωσ του αρχαίου φιλόσοφου είναι 'ουράνιος': αποτελεί τον πόθο του χαμηλότερου προς το ύψιστο, του ατελούς προς το τέλειο, του θνητού προς την αθανασία. Το όραμα του ωραίου αφυπνίζει στις ψυχές των ανθρώπων τον έρωτα και με τέτοιο τρόπο τα ωραία πράγματα υπενθυμίζουν στην ψυχή την 'πραγματική πατρίδα' της. Ο Έρωσ του Πλάτωνα είναι μάλλον ένας δαίμονας ή ημίθεος παρά ο θεός ο οποίος οδηγεί τους ανθρώπους στο θείο.<sup>33</sup>

Ο Αριστοτέλης μετέτρεψε την πλατωνική ιδέα για τον Έρωτα σε κοσμική δύναμη, που 'αγκαλιάζει' τα πάντα και τους πάντες.<sup>34</sup>

Εκείνος που συνεχίζει την ερμηνεία της ιδέας του *έρωτα* είναι ο Πλωτίνος. Ο νεοπλατωνικός φιλόσοφος εισάγει την ιδέα του Ενός Θεού από τον οποίο προέρχονται το Πολύ και τα Πάντα, αλλά επιστρέφουν στην αρχή τους. Στον Πλωτίνο καθώς η ιδέα του *έρωτα* σ' ένα βαθμό ταυτίζεται με το Ένα, αποκτά θεϊκή ταυτότητα: 'καί έρασμιον και έρωσ ό

<sup>32</sup> Alexidze A., ό. π., 181-184.

Ο μελετητής δεν αναφέρει ότι αυτοί οι όροι είναι όροι χριστιανικοί και μπορεί να είναι φορείς ορισμένου θρησκευτικού ή θεολογικού μηνύματος στο κείμενο. Για τους καινούριους ερωτικούς όρους και πιο συγκεκριμένα για τα 'Ερωτιδόπουλα' θα γίνει λόγος παρακάτω.

<sup>33</sup> Nygren A., ό. π., 173, 198, 568.

<sup>34</sup> Nygren A., ό. π., 183-186.

αὐτὸς και αὐτοῦ, ἄτε οὐκ ἄλλως καλὸς ἢ παρ' αὐτοῦ και ἐν αὐτῶ'. (Εὐνεάδες VI, 8. 15). Ἐτσι ο Πλωτίνος ἔκανε μια προώθηση του πλατωνικοῦ Έρωτα.<sup>35</sup>

Ο Πρόκλος ερευνά την έννοια του *έρωτα* με καινούρια ματιά. Δεν 'ικανοποιήθηκε' από τις θεωρίες του Πλωτίνου για την προέλευση του Πολλοῦ από το Ένα και την αντίστροφη κατεύθυνση. Και προσπάθησε να βρει μια αρχή η οποία θα ἔκανε την αντίστροφη κίνηση αυτή κατανοητή. Ἐτσι ο *έρως* σε αὐτόν αλλάζει κατεύθυνση: δεν είναι πλέον μόνο η αιτία της ανύψωσης της ψυχῆς προς αὐτόν, αλλά και ο ἴδιος κατεβαίνει στον επίγειο χώρο και επιστρέφει τα πάντα στο θείο *ωραίο*. Επομένως η ανύψωση της ψυχῆς μέχρι το θείο γίνεται προτού ο *έρως*, η ἀλήθεια και η πίστη εξοικειωθούν με την ψυχή του ανθρώπου. Ο *έρως* προετοιμάζει την ψυχή για την αντίληψη του θείου, μέσω της ἀλήθειας η ψυχή προσεγγίζει το θείο και με την πίστη ενώνεται με αὐτόν. Ο *έρως* του Πρόκλου είναι η οικουμενική δύναμη της συνοχής και της συνεκτικότητας. Είναι εκείνος που κυριαρχεί στα πάντα, είναι 'virtus unitiva'. Η θεωρία του ότι η οικουμένη είναι φορέας της σφραγίδας του *έρωτα* γειτνιάζει με εκείνη του Αριστοτέλη.<sup>36</sup>

Συνοψίζοντας, ο *έρως* της φιλοσοφίας της ελληνιστικής περιόδου αποτελεί την επιθυμία, η αρχή του είναι η ανθρώπινη ἀνάγκη και ο στόχος του η ικανοποίηση αυτής της ἀνάγκης. Ο *έρως* είναι η νοσταλγία της ψυχῆς και η λαχτάρα προς εκείνο που μπορεί να του δώσει την ικανοποίηση. Με αὐτό τον τρόπο μέσω του *έρωτα* ο ἄνθρωπος μπορεί να καθοδηγηθεί στο θείο.

Το μοτίβο της *αγάπης* που ἔφερε ο χριστιανισμός ἔχει εντελῶς διαφορετική φύση. Αποτελείται από αυτοθυσία και συμπόνια. Χάρη στην *αγάπη* το θείο κατεβαίνει στο ἄνθρωπινο, η *αγάπη* σημαίνει το κατέβασμα του Θεοῦ στον χαμένο και αμαρτωλό ἄνθρωπο, κάτι που γειτνιάζει με τη θεωρία του Πλωτίνου ότι το ὕψιστο φροντίζει το χαμηλότερο και το μορφαίνει με την παρουσία του.<sup>37</sup>

Η σύγκρουση που υπήρχε μεταξύ των δύο μοτίβων δεν ήταν τόσο ορατή. Ουσιαστικά η *αγάπη* μῆκε σ' ἕναν ελληνιστικό κόσμο, ο οποίος ἤδη κατείχε το δικό του μοτίβο, εκείνο του *έρωτα*. Από την πλευρά του ο *έρως* ως θεμελιώδες μοτίβο της ελληνιστικής περιόδου πέρασε

<sup>35</sup> Nygren A., ὁ. π., 197-198; Plotinus, Schriften, τ. 5, επιμέλεια και μετάφραση στα γερμανικά F. Meiner, Hamburg 1960.

<sup>36</sup> Nygren A., ὁ. π., 567-575; Gordeziani R., Tevzadze G., Μελέτες στην ιστορία της φιλοσοφίας, Tbilisi 1993, 103 (στα γεωργιανά).

<sup>37</sup> Nygren A., ὁ. π., 195, 235-236.

θριαμβευτικά στον χριστιανισμό και απέκτησε ηγεμονία χωρίς την ανοιχτή διαμάχη με το μοτίβο της *αγάπης*: στην ουσία πρόκειται για φαινόμενο αλληλοδιείσδυσης, από το οποίο κερδισμένος βγήκε ο *έρως*. Πολύ εύστοχα αποφαίνεται ο Nygren ότι η *αγάπη* μπήκε σ' έναν κόσμο ο οποίος ήδη είχε δεχτεί τις μεγάλες επιδράσεις του *έρωτα*, όπου παρεμπιπτόντως είχε προνομιακή θέση ως φιλοσοφική ιδέα. Από εκεί και πέρα γίνεται λόγος για την 'ελληνοποίηση' της ιδέας της *αγάπης*.<sup>38</sup>

Κατά τον Nygren, σε φιλοσοφικό-θεολογικό επίπεδο το λάθος συνέχεια συνίσταται στο να παρουσιάζουν την *αγάπη* ως πιο ανυψωμένη και εξαιλωμένη ή πιο πνευματική έννοια από τον *έρωτα* και στο να θεωρούν ότι ο εξευγενισμός και η μετουσίωση του *έρωτα* είναι ο δρόμος για να πετύχουμε την *αγάπη*. Στην ουσία όμως η *αγάπη* εντάσσεται πλάι στον *έρωτα* και όχι πιο ψηλά. Η διαφορά μεταξύ τους είναι όχι στον βαθμό, αλλά στον χαρακτήρα, στο είδος και δεν υπάρχει κανένας δρόμος, ούτε εκείνος του εξευγενισμού, που να οδηγούσε τον *έρωτα* στην *αγάπη*.<sup>39</sup>

Με τα λόγια του βρετανού θεολόγου, κατά τον ερχομό του χριστιανισμού ο ελληνικός όρος *έρως* έπρεπε να ήταν ένας φυσικός σύμμαχος παρά ο κύριος αντίπαλος της νέας θρησκείας. Με το πέρασμα του χρόνου, μάλιστα, *έρως* και *αγάπη* έπαψαν να αναγνωρίζονται ως αντίθετοι όροι και η σύγκρουση μεταξύ τους εξαφανίστηκε. Τα δύο ρεύματα ενώνονται και το σημαντικό μέρος της έννοιας την οποία έφερε η *αγάπη* ήρθε τελικά να συνδράμει το μοτίβο του *έρωτα*. Πάντως η συνδρομή αυτή αποδείχτηκε μοιραία για το μοτίβο της *αγάπης*: 'Η χριστιανική ιδέα για την *αγάπη* χύθηκε στο πλατύ ποτάμι του *έρωτα* και έγινε ένας από τους παραπόταμους του, από τον οποίο τρέφονταν τα ιδεαλιστικά ρεύματα της ύστερης αρχαιότητας. Έτσι το μοτίβο της *αγάπης* έχασε την γνησιότητά του'.<sup>40</sup> Αξίζει να σημειωθεί ότι στα πρώτα χριστιανικά κείμενα εκφράζεται ένας φόβος τη γήινη φύση του *έρωτα*, γενικά προς την οξεία αντίθεση ανάμεσα στον ουράνιο και τον γήινο χαρακτήρα του. Αργότερα, όταν ο *έρως* έγινε ένα από τα κυριότερα θέματα και των χριστιανών νεοπλατωνικών, έπαιξε μεγάλο ρόλο στην ανάπτυξη της χριστιανικής ιδέας της *αγάπης*. Η έννοια του *έρωτα* με τη μορφή του θεϊκού *έρωτα* μαζί με την *αγάπη* αποτελούσε τη θεμελιώδες ζήτημα στο πλαίσιο της ανατολικής και δυτικής θεολογίας. Μαζί με την έννοια του χριστιανικού *έρωτα* αναπτόχθηκε η ιδέα της καθολικότητας και του υψίστου.

<sup>38</sup> Nygren A., ό. π., 53.

<sup>39</sup> Nygren A., ό. π., 52.

<sup>40</sup> Nygren A., ό. π., 54.

Από τους χριστιανούς νεοπλατωνικούς εκείνος που άνοιξε τις πόρτες στο ελληνιστικό μοτίβο του *έρωτα* ήταν ο Διονύσιος Αρεοπαγίτης. Μόνο που στον Αρεοπαγίτη ο *έρωτας* αποκτά μια βαθιά πνευματική σημασία. Ο *έρωτάς* του είναι ουράνιος, θεϊός, η δύναμη που προκαλεί τη λαχτάρα του χαμηλού προς το ύψιστο, του ατελούς προς το τέλειο, του θνητού προς την αθανασία. Είναι απόλυτο *αγαθό* και *ωραίο*. Ο *έρως* είναι μια μονιστική δύναμη που απλώνεται σε όλο τον κόσμο. Είναι μια δύναμη συνεκτική και κρατά τους πάντες μαζί.<sup>41</sup> Ο *έρως* αυτός δεν είναι περιορισμένος στον χώρο, αλλά τον βρίσκουμε σε όλα τα επίπεδα, από τα ύψιστα μέχρι και τα χαμηλότερα: τον βρίσκουμε στο θείο – στους αγγέλους, στα πνευματικά όντα (πάντως εξαπλώνεται προς τα ‘κατώτερα στρώματα’, προς το φυσικό κόσμο). Ο θεϊός *έρως* είναι εκστατικός. Δεν επιτρέπει στον ‘ερωτευμένο’ να παραμείνει στον εαυτό του, αλλά τον παροτρύνει να βγει από τον εαυτό του και να κατευθυνθεί προς το αντικείμενο της αγάπης του. Ο *έρως* ξεχειλίζει από τον εαυτό του, φροντίζει για όλη την ύπαρξη και γοητεύεται από το *αγαθό*.<sup>42</sup>

Βασιζόμενος στον Πλωτίνιο ο Αρεοπαγίτης δηλώνει ότι ο κόσμος είναι γεμάτος έρωτες – με ατομικές ερωτικές δυνάμεις· ενδιαφέρεται για την ενότητα της πολλαπλότητας και επιχειρεί να δείξει ότι όλοι οι ατομικοί έρωτες προέρχονται από έναν *έρωτα* που περιλαμβάνει τους πάντες, ξαναπαίρνει τους όλους μέσα στον *ένα*.<sup>43</sup> Από αυτή την άποψη, όπως βλέπουμε, το φαινόμενο των ‘Ερωτιδόπουλων’ (δηλαδή Ερωτιδέων) στον *Λίβιστρο*, που είναι τα συστατικά μέρη του Έρωτα και αποτελούν ερωτικές αρετές, γειτνιάζει με τις απόψεις των νεοπλατωνικών. Όσον αφορά στη στάση του προς την ιδέα της *αγάπης* του Αρεοπαγίτη, κατά το Nygren η πνευματική σημασία που έφερε ο όρος ‘αγάπη’ στο χριστιανισμό, ήταν ‘έξ ολοκλήρου ξένη’ για τον Διονύσιο, ο οποίος αρχικά χρησιμοποιούσε τη λέξη ‘αγάπη’ μόνο και μόνο επειδή την έβρισκε στην χριστιανική ορολογία. Κατά τη γνώμη του Αρεοπαγίτη κανείς δεν ξέρει τι είναι στην

<sup>41</sup> ‘Τον έρωτα, είτε θεϊόν, είτε αγγελιόν, είτε νοερόν, είτε ψυχικόν, είτε φυσικόν, ένωτικην τινα και συγκρατικήν έννοησόμεν δύναμιν...’ (*Περί θεϊών όνομάτων*, Δ, § XV).

<sup>42</sup> Nygren A., ό. π., 582-583.

<sup>43</sup> Η ιδέα για τους έρωτες ανήκει στον Πλωτίνιο. Στο Ε κεφάλαιο του τρίτου βιβλίου των *Ενεάδων* ‘περί έρωτος’ αναπαριστάται μια οικομενική ψυχή, η οποία περικυκλώνεται από ατομικές ψυχές. Ο οικομενικός *έρως* περικυκλώνεται από ατομικούς έρωτες, που αντιστοιχούν σε κάθε ατομική ψυχή. Ο Πλωτίνος καταλήγει ότι οι ψυχές αυτές συνιστούν μια οικομενική ψυχή, εμπεριέχονται μέσα σ’ αυτήν και έτσι αποτελούν τα αδιάσπαστα μέρη της. Παρομοίως οι έρωτες που περικυκλώνουν τον έναν *έρωτα* συνιστούν και εμπεριέχονται σ’ αυτόν και έτσι αποτελούν μια αδιάσπαστη ενότητα (Plotinus, ό. π., 182-185).

πραγματικότητα η *αγάπη*, είναι μια άδεια λέξη, προφέρεται και ακούγεται, αλλά δεν διεισδύει στην ψυχή. Αντίθετα όλοι ξέρουν τι είναι ο *έρως* – αποτελεί την ξεκάθαρη ιδέα και το γερό θεμέλιο για την ψυχή που ποθεί το θείο. Πάντως ο νεοπλατωνικός φιλόσοφος ήξερε ότι θα προκαλούσε τη σφοδρή αντίδραση της Εκκλησίας και αναζητούσε την στήριξη για την ιδέα του *έρωτα* στην Βίβλο. Σύντομα είδε ότι η Αγία Γραφή ήταν εναντίον του, αρνιόταν τη λέξη *έρως* και δεχόταν την *αγάπη*. Αργότερα ο Αρεοπαγίτης θα καταλήξει ότι *έρως* και *αγάπη* είναι δύο διαφορετικές έννοιες: σύμφωνα με αυτόν, πρέπει να χρησιμοποιούμε τη λέξη *έρως*, όταν πρόκειται για το θείο και για τη θεία σοφία, ενώ το συναίσθημα το οποίο οι χριστιανοί μοιράζονται μεταξύ τους οπότε σε αυτή την περίπτωση ο *έρως* αποκτά πιο γήινη έννοια) αποκαλείται με την επιφυλακτική και ευφημιστική λέξη *αγάπη*.<sup>44</sup>

Μια ενδιαφέρουσα στάση απέναντι στους όρους *έρως* και *αγάπη* παρουσιάζει ο Γρηγόριος Νύσσης. Εκ πρώτης όψεως φαίνεται ότι ο βυζαντινός θεολόγος χρησιμοποιεί τις δύο λέξεις χωρίς να δυσκολεύεται εννοιολογικά, σαν να μην ξεχωρίζει την σημασία τους. Έτσι, περιγράφοντας το πώς η ψυχή του ανθρώπου κυριεύεται από την αγάπη προς τον Θεό και τον Χριστό, χρησιμοποιεί την παλιά μεταφορά του *έρωτα* και λέει ότι η ψυχή πληγώνεται από *‘τὸ βέλος τοῦ ἔρωτος’* (*Εἰς τὰ Ἄσματα τῶν Ἀσμάτων*, PG 44, λόγος XIII, στ. 1048 C) ή από *‘τὸ βέλος τῆς ἀγάπης’* (*Εἰς τὰ Ἄσματα τῶν Ἀσμάτων*, PG 44, λόγος V, στ. 860 A).<sup>45</sup> Θα αναρωτηθῆ κανείς αν ο Νύσσης αντιλαμβάνονταν τη διαφορά μεταξύ *έρωτα* και *αγάπης*. Ο Nygren ισχυρίζεται ότι εκεί όπου ο Νύσσης θέλει να υπογραμμίσει την ιδέα της *αγάπης* χρησιμοποιεί τον όρο *‘φιλανθρωπία’*

<sup>44</sup> Nygren A., ό. π., 591-593.

‘Καίτοι ἔδοξε τισι τῶν καθ’ ἡμᾶς ἱερολόγων καὶ θεϊότερον εἶναι τὸ τοῦ ἔρωτος ὄνομα τοῦ τῆς ἀγάπης...’, γράφει ο Αρεοπαγίτης, ενώ μερικοί θεολόγοι *‘κοινόν μὲν ἠγείσθαι τὸ τῆς ἀγάπης, καὶ τὸ τοῦ καὶ τοῦ ἔρωτος ὄνομα, διὰ τοῦτο δὲ τοῖς θεοῖς μᾶλλον ἀναθεῖναι τὸν ὄντως ἔρωτα... ἐφ’ ἡμῶν δὲ αὐθις, ἔνθα καὶ ἄτοπόν τι πολλαῖς ἦν οἰσθῆναι τοὺς χαμαιζήλους κατὰ τὸ δοκοῦν εὐφημότερον. Ἐπέπεσε, τισ φησιν, ἡ ἀγάπησός σου ἐπ’ ἐμέ ὡς ἡ ἀγάπησός τῶν γυναικῶν (Β Βασ. 1,26). Ἐπὶ τοῖς ὀρθῶς τῶν θείων ἀκροωμένων ἐπὶ τῆς αὐτῆς δυνάμεως τάττεται πρὸς τῶν ἱερῶν θεολόγων τὸ τῆς ἀγάπης καὶ τὸ τοῦ ἔρωτος ὄνομα κατὰ τὰς θείας ἐκφαντορίας. Καὶ ἔστι τοῦτο δυνάμεως ἐνοποιοῦ καὶ συνδετικῆς, καὶ διαφέροντος συγκρατικῆς ἐν τῷ καλῷ καὶ ἀγαθῷ, διὰ τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν προφύεστώσης, καὶ ἐκ τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ διὰ τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἐκδιδομένης...’* (*Περὶ θείων ὀνομάτων*, Δ’, § XII).

<sup>45</sup> Nygren A., ό. π., 434.

Επίσης βρίσκει κανείς την έκφραση *‘τὸ γλυκὺ τῆς ἀγάπης βέλος’* (*Εἰς τὰ Ἄσματα τῶν Ἀσμάτων*, PG 44, λόγος IV, στ. 852 B).

αντί για 'αγάπη'. Ο θεολόγος είναι κυριευμένος από το μοτίβο του *έρωτα* και εύκολα υιοθετεί τον όρο *έρως* όταν μιλά για την χριστιανική *αγάπη* με την κυριολεκτική σημασία της.<sup>46</sup> Πάντως φαίνεται να είναι διστακτικός να εξισώνει τον *έρωτα* με την *αγάπη*. Σε ένα σημείο ξεχωρίζει τη σχέση μεταξύ των δύο εννοιών: 'ἐπιτεταμένη γὰρ ἀγάπη ἔρως λέγεται' (*Εἰς τα Ἀσμάτα τῶν Ἀσμάτων*, PG 44, λόγος XIII., στ. 1048 C) και υπογραμμίζει ότι εννοεί όχι τον χυδαίο, αλλά τον ουράνιο έρωτα. Κατά τον Γρηγόριο Νύσσης κανείς δεν πρέπει να κατηγορείται αν θα πληγωθεί από το βέλος του *έρωτα*, αφού η πληγή αυτή δεν έχει να κάνει με την σαρκική ύπαρξη, με τα υλικά πράγματα. Στη σκέψη του κυριαρχεί σαφέστατα η τάση προς την ανύψωση. Ενδιαφέρον είναι ότι χρησιμοποιεί τέτοια σύμβολα του μοτίβου του *έρωτα*, όπως η φλόγα σε σχέση με την τάση της ανύψωσης, και οι αλυσίδες, και ξεχωρίζει το ρόλο του *πόθου* που μας παροτρύνει προς το ουράνιο, προς τον Θεό.<sup>47</sup>

Ο Συμεών ο Νέος Θεολόγος ακολουθεί μάλλον τη γραμμή αυτής της αντίληψης του *έρωτα*. Επαινεί την ανθρωπινή *αγάπη*, τον *πόθο*, τη *φλόγα* και τον *έρωτα* προς το Χριστό και τον Θεό, αλλά ξεχωρίζει αυτές τις έννοιες από τον *πόθο* και τον *έρωτα* προς τις σαρκικές ηδονές. Η αγάπη και ο πόθος προς τον Θεό υπερνικά 'πάσαν αγάπην και πόθον τῶν βροτῶν':

[...] ἀνάπτεις τὲ φλόγα πολλὴν ἀγαπήσεως θείας  
καὶ πόθου θείου ἔρωτα οἷα πῦρ μοι ἐμβάλλεις.  
(Κ 236-237)

[...] πόθος γὰρ πόθον ἀνάπτει  
καὶ τὸ πῦρ τρέφει τὴν φλόγα·  
ἐν ἐμοὶ δ' οὐκ ἔστιν οὗτος  
ἀλλὰ (πῶς, εἶπεν οὐκ ἔχω)  
ἔρωτος τὸ ὑπερβάλλον  
σβέννυσι τὸν ἔρωτά μου.  
(ΚΘ 316-321)

[...] κατὰ τοσοῦτον ὁ πρὸς σὲ πόθος ὑπάρχει μείζων  
καὶ συγκαλύπτει ἅπασαν ἀνθρωπίνην ἀγάπην,  
καὶ ἔρωτας τῶν σαρκικῶν ἡδονῶν ἀποτρέπει,  
σκότος γὰρ ὄντως τῶν παθῶν ἐπιθυμία πέλει  
καὶ νῦξ βαθεῖα τῶν αἰσchrῶν ἁμαρτιῶν ἢ πράξις,  
φῶς δὲ ὁ ἔρως ὁ πρὸς σὲ καὶ ἡ ἀγάπη, σῶτερ.  
(ΛΘ 9-14)<sup>48</sup>

<sup>46</sup> 'Hence he readily adopts the term Eros when speaking of love in a pregnant sense' (Nygren A., ό. π., 435).

<sup>47</sup> Nygren A., ό. π., 445-446.

<sup>48</sup> Symeon Neos Theologos, *Hymnen*, επιμέλεια Athanasios Kambylis, Berlin-NY 1976.

Σταθήκαμε στον Διονύσιο Αρεοπαγίτη και τον Γρηγόριο Νύσσης και τις απόψεις τους για το μοτίβο του *έρωτα* και της *αγάπης*, διότι η ιδεολογία τους αποτελεί σταθμό στη χριστιανική σκέψη. Οι προσεγγίσεις των δύο μεγάλων φιλοσόφων ήταν καίριες στο χριστιανικό Βυζάντιο του Μεσαίωνα και, κατά τη γνώμη μου, αντανακλούνται την κοσμοθεωρία του ανώνυμου συγγραφέα.

Καθώς ο *έρως* είναι το *ωραίο* και επιβάλλει να ερωτεύεται κανείς, το συναισθημά τους καθορίζεται από την ομορφιά και την ευγένεια της Ροδάμνης και της Υομίνης. Η ομορφιά τους αποτελεί για τους ήρωες ένα κίνητρο και ένα στόχο για τον οποίο παλεύουν.

Για να γίνει πιο διαφανής η φύση της έννοιας της *αγάπης* στον *Λίβιστρο*, θα παρατηρήσουμε ότι η Αγάπη, όπως ειπώθηκε, εντάσσεται τόσο στην ομάδα των Αρετών (ηθικών) όσο και σε εκείνη των Ερώτων (ερωτικών αρετών). Αλλά τα γνωμικά που την εξηγούν μιλούν για δύο διαφορετικά συναισθήματα. Έτσι το γνωμικό της Αγάπης ως μίας των Ερώτων αναπαριστάνει το πόσο δυνατό και σταθερό μπορεί να είναι το συναισθημα στο ζευγάρι:

Η Αγάπη και αν εντρέπεται, δένει, και τον δεσμόν της  
 ου λύουν τον όλον αν συνταχθούν οι φονικοί του κόσμου.  
 (1207-1208)

Σημαντικό είναι ότι εδώ δεν πρόκειται για τον πόθο ή για την τρέλα του συναισθήματος, αλλά για ένα δεσμό, ένα κατασταλαγμένο και συνειδητοποιημένο συναισθημα που μπορεί να κατέχουν οι δύο άνθρωποι, οι σύζυγοι. Δεν είναι επίσης τυχαίο που στο ποίημα συναντάμε διαρκώς την εκ πρώτης όψεως ασαφή φράση 'ερωτική αγάπη', η οποία μάλλον υποδεικνύει ότι στο έργο δεν πρόκειται για το χυδαίο έρωτα, αλλά για ένα συναισθημα που υπονοεί τόσο τον ερωτικό πόθο, την ερωτική λαχτάρα όσο και τη σύζυγική στοργή και φιλία, τον πνευματικό δεσμό που κήρυξε ο Αριστοτέλης ως ιδανικό για τη σχέση μεταξύ των δύο φύλων.<sup>49</sup>

Το γνωμικό της Αγάπης ως ηθικής αρετής μιλά για τη χριστιανική αγάπη προς τον πλησίον:

Όσα και αν είσαι ταπεινός και **αγάπην** ου φυλάγεις,  
 βέβαιον ουκ ένι τό φρονείς, πληροφορέθησέ το.  
 (1069-1070)

<sup>49</sup> Ο έρωτας στην αρχαιότητα είχε διαστάσεις τόσο συμπαντικές, ώστε δεν μπορούσε να χωρέσει στα θεσμικά πλαίσια της κοινωνίας. Η σχέση μεταξύ του έρωτα και του γαμήλιου θεσμού, εφόσον συνυπήρχαν, ήταν ανταγωνιστική (Rudhardt J., Έρωτας και Αφροδίτη, Καρδαμίτσα Αθήνα 1987, 86-89), ενώ τα βυζαντινά έργα δεν παραδέχονται τη σχέση εκτός γάμου ή την απιστία.



Την άποψη αυτή του συγγραφέα ακολουθεί το γνωμικό της Προσευχής, που πάλι ενισχύει την έννοια της χριστιανικής αγάπης, αυτή τη φορά όχι μόνο προς τους αγαπητούς ανθρώπους, αλλά και προς τους εχθρούς:

Εύχου μη μόνον, άνθρωπε, τούς **αγαπάς και μόνον**,  
αλλά και οπού σε εχθρεύονται, εύχου και υπέρ εκείνων.  
(1074-1075)

Τα δύο τελευταία παραθέματα χωρίς αμφιβολία μας παραπέμπουν στο μέλημα της Καινής Διαθήκης: 'Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη, ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου. Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν, εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς, καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς καὶ προσέχετε ὑπὲρ τῶν ἐπιηρεαζόντων ὑμᾶς καὶ διωκόντων ὑμᾶς...' (Μτ. 5. 43,44 Λκ. 6. 27, 28, 32-36, Α' Κορ. 4. 12,13).<sup>50</sup>

Σχετικά με το μοτίβο της *αγάπης* στη μυθιστορία μπορούμε να καταλήξουμε στο ότι, όπως φαίνεται, ο βυζαντινός συγγραφέας (για πρώτη και μοναδική ίσως φορά στην κοσμική γραμματεία) 'πρόσεξε' ότι πλάι στον 'έρωτα' υπήρχε μια λέξη σχεδόν με την ίδια σημασία, η 'αγάπη', επομένως προβληματίστηκε και επιχείρησε να αποδώσει τη διαφορά μεταξύ των δύο εννοιών· είδε ότι σ' ένα βαθμό οι δύο λέξεις ταυτίζονταν, γι' αυτό και έβαλε την Αγάπη και στις δύο παρατάξεις αρετών (ερωτικών και ηθικών). Χωρίς αμφιβολία ο ανώνυμος λόγιος κατείχε αρκετές φιλολογικές και φιλοσοφικές γνώσεις σε σχέση με τις διαφορές ανάμεσα στις δύο λέξεις και συνειδητοποίησε ότι η έννοια του *έρωτα* ήταν πιο βαθιά, αλλά και μεγαλύτερη από την *αγάπη*, γι' αυτό και προσάρμοσε στην τελευταία το επίθετο 'δούλη': αλλά, για να μη χαθεί η σημασιολογική, μάλλον, και φιλοσοφική, σύγκλιση μεταξύ τους, αποκάλεσε την Αγάπη 'συγγενίδα' του Έρωτα.

Όπως φαίνεται, η κυριαρχία της έννοιας του *έρωτα* εξακολουθούσε να υπάρχει και στο Μεσαίωνα τόσο στη λόγια, όσο στην κοσμική γραμματεία. Μόνο που στη δεύτερη ο *έρως* επιστρέφει στις γήινες αρχές του, επιστρέφει σε ένα βαθμό αλλαγμένος, εμπλουτισμένος με τις νεοπλατωνικές συμβάσεις, την κοσμοθεωρία και την ορολογία· σηματομενός από το θεϊκό πόθο καθολικού χαρακτήρα. Σε αυτά τα έργα δεν γίνεται απάντηση του γήινου έρωτα προς τη γυναίκα, αλλά τον δέχονται με όλη τη δύναμή του.

Η μορφή του Έρωτα στον *Λίβιστρο* διαφέρει από εκείνη της ελληνιστικής περιόδου ακόμα πιο πολύ, γιατί περιέχει την χριστιανική ιδέα της *αγάπης*. Με άλλα λόγια, μπορούμε να πούμε ότι ο βασιλιάς Έρωτας είναι μια μεταμφιεσμένη μορφή, κάτω από το μυθικό προσωπίο

<sup>50</sup> Τα χριστιανικά συμπραζόμενα που αναπαριστά σε αυτό το σημείο το έργο έχουν παραμεληθεί από τους ερευνητές.

του διαφαίνονται τα σημάδια της χριστιανικής ιδεολογίας, του χριστιανικού καθολικού έρωτα και η παρουσία της 'γνήσιας συγγενίδας' Αγάπης κάνει αυτή την άποψη αναμφισβήτητη.

Το γεγονός ότι η προσωποποιημένη Αγάπη εκφράζει την έννοια της χριστιανικής αγάπης και του πνευματικού δεσμού, τεκμηριώνει και πάλι ότι ο βασιλιάς Έρωτας γίνεται η αλληγορία της έννοιας του οικουμενικού έρωτα που τον γεννά και τον επιβάλλει ο Θεός, και το γήινο συναίσθημα που αποδίδεται στη μυθιστορία από την πλευρά του μιμείται το θεϊκό. Για τον ίδιο λόγο ο βασιλιάς Έρωτας του *Λίβιστρον*, παρόλο που αποτελεί ένα μυστήριο, δεν έχει μυστικιστική μορφή, γιατί δεν είναι απόρριψη του σαρκικού ή γήινου έρωτα. Επίσης, ενώ έχει μέρος στη θεϊκή εκδοχή του συναισθήματος, δεν εκφράζει τη θρησκευτική τάση και 'αφήνει' το μυστηριό του να φανερωθεί στον ήρωα.

Ο έρωτας στις βυζαντινές μυθιστορίες, με την αιώνια φύση του, τον ανυψωμένο χαρακτήρα του συναισθήματος και την πίστη που διαρκεί μέχρι τον θάνατο, προσεγγίζει το θείο. Με άλλα λόγια, η διπλή σημασία (φιλοσοφική και ψυχολογική) της λέξης 'έρωτας' επιτρέπει στους ποιητές αυτούς περιγράφοντας το ανθρώπινο συναίσθημα, να μιλήσουν και για μια ιδέα που σχετίζεται με τη θεϊκή αρχή.

#### ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Symeon Neos Theologos, *Hymnen*, επιμέλεια Athanasios Kambylis, Berlin-NY 1976.
- Plotinus, *Schriften*, τ. 5, επιμέλεια και μετάφραση στα γερμανικά F. Meiner, Hamburg 1960.
- Αριστοτέλους, *Απαντα, Ήθικά Νικομάχεια*, επιμέλεια και μετάφραση Σ. Χ. Μαγγίνας, τ. 3, Αθήνα 1979.
- Αφήγησις Δίβιστρον και Ροδάμνης, επιμέλεια Π. Α. Αγαπητό (κριτική έκδοση της διασκευής α), Αθήνα 2006.
- Αχιλλέας Τάτιος, *Λευκίππη και Κλειτοφών* (εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Γιώργης Γιατρομανωλάκης), Αθήνα 1990.
- Βυζαντινά υποτικά μυθιστορήματα, επιμέλεια Εμμ. Κριαράς, [Βασική βιβλιοθήκη, τ. 2], Αθήνα 1956.
- Διονυσίου Αρεοπαγίτου, *Περί θείων όνομάτων*, επιμέλεια και μετάφραση Ι. Μ. Σακάλης, Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη 1987.
- Ευστάθιος Μακρεμβολίτης, *Υσμίνη και Υσμινίας*, απόδοση Κώστα Πούλου, Αθήνα 1996.
- Ευστάθιου Μακρεμβολίτου, *Των καθ' Υσμίνην και Υσμινίαν*, επιμέλεια Ι. Hilberg, Vindobonae 1876.
- Shota Rustaveli, *Ο ήρωας με δέρμα πάνθηρα*, κριτική έκδοση, επιμέλεια Ν. Natadze, Tbilisi 1974.

Alexidze A., Ο κόσμος της ελληνικής υποτιτικής μυθιστορίας XIII –XIV αι., Tbilisi 1976, 95-96 (στα γεωργιανά).

Beaton R., Η ερωτική μυθιστορία του ελληνικού Μεσαίωνα, Καρδαμίτσα, Αθήνα 1996.

Beck H-G., Ιστορία της βυζαντινής δημόδους λογοτεχνίας, Αθήνα 1988, 201.

Gamsakhurdia Z., Η μορφολογία του *Ο ήρωας με δέρμα πάνθηρα*, Tbilisi 1990, 70-72, (στα γεωργιανά).

Gordeziani R., Tevzadze G., Μελέτες την ιστορία της φιλοσοφίας, Tbilisi 1993 (στα γεωργιανά).

Khitibidze E., *Ο ήρωας με δέρμα πάνθηρα*, Tbilisi 2005 (στα γεωργιανά).

Lewis C. S., *The Allegory of Love*, London 1946, 111.

Nutsubidze Sh., Ο Ρουσταβέλι και η ανατολική Αναγέννηση, Tbilisi 1943 (στα γεωργιανά).

Nutsubidze Sh., Το έργο του Ρουσταβέλι, Tbilisi 1958 (στα γεωργιανά).

Nyrgren A., *Agape and Eros*, London 1953 (στα γεωργιανά).

Plepelits K., Εισαγωγικό κείμενο του Eustathios Makrembolites, *Hysmine und Hysminias*, Stuttgart 1989.

Rudhardt J., Έρωτας και Αφροδίτη, Αθήνα, Καρδαμίτσα, 1987.

Χελιδώνη Σ., Το πρότυπο και η ποιητική της μεσαιωνικής μυθιστορίας Διήγησις εξαιρετος Βέλθανδρου του Ρωμαίου, ανέκδοτη διδακτορική διατριβή, Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη 2004.

Svetlana Berikashvili (Tbilisi)

### ΚΑΤΑΚΤΗΣΗ ΤΗΣ ΔΕΥΤΕΡΗΣ/ΞΕΝΗΣ ΓΛΩΣΣΑΣ\*

(ψυχολinguιστικές προσεγγίσεις και αντιπαραθετική<sup>1</sup> γραμματική)

Η κατάκτηση μιας γλώσσας (όποια και να μην είναι: μητρική ή ξένη) είναι μεγάλη διαδικασία. Η μελέτη της κατάκτησης της γλώσσας είναι σημαντική για τους ίδιους λόγους για τους οποίους είναι σημαντική και η μελέτη του φαινομένου της γλώσσας, γενικά. Ως μοναδική στον άνθρωπο δεξιότητα, η γλώσσα μελετάται, μεταξύ άλλων, με στόχο να ανακαλυφθούν οι ιδιότητες του ανθρώπινου νου. Κατά τη μελέτη για την κατάκτηση και τη διδασκαλία της δεύτερης γλώσσας η Σπ. Μπέλλα αναφέρει 'η κατάκτηση της δεύτερης/ξένης γλώσσας, αποτελεί μια γνωστική διεργασία που εντοπίζεται αποκλειστικά στο ανθρώπινο είδος και που η μελέτη της μπορεί να ρίξει περισσότερο φως στη δομή και τις λειτουργίες του νου'.<sup>2</sup> Το ίδιο θα μπορούσαμε να πούμε και για τη μητρική γλώσσα που κατακτάται φυσιολογικά από ένα παιδί. Βέβαια, αν και η γλώσσα αποτελεί ένα στοιχείο βασισμένο στις φυσιολογικές λειτουργίες, η ανάπτυξή της καθορίζεται από κοινωνικούς παράγοντες. Δηλαδή, η

---

\* This paper is published within the framework of the project *Comparative Grammar of Modern Georgian and Modern Greek Languages* (vol. 1, *Nominal System*), which has received funding from the Foundation for Georgian Studies, Humanities and Social Sciences (Rustaveli Foundation, Grant N Y-01-10).

<sup>1</sup> Στη σύγχρονη γλωσσολογία υπάρχουν δύο μεταφράσεις του όρου *contrastive linguistics, grammar* ή *analysis, αντιπαραθετική* και *αντιπαραβολική* γλωσσολογία, γραμματική ή ανάλυση. Οι όροι αυτοί εναλλάσσονται ελεύθερα. Στην παρούσα εργασία θα χρησιμοποιήσουμε τον όρο *αντιπαραθετική* εκτός από τις περιπτώσεις που θα χρησιμοποιηθούν οι παραπομπές από τις άλλες επιστημονικές εργασίες, π. χ. από το Γ. Μπαμπινιώτη ή τη Σπ. Μπέλλα.

<sup>2</sup> Μπέλλα Σ., *Η Δεύτερη Γλώσσα, Κατάκτηση και διδασκαλία*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2007, 21.

γλώσσα είναι προϊόν της κοινωνικής ζωής, ένα ‘κοινωνικό γεγονός’, αν χρησιμοποιήσουμε τον όρο του Ferdinand de Saussure.<sup>3</sup>

Πρέπει όμως να ξεκαθαρίσουμε τους όρους γλώσσα, ομιλία και λόγος. Και εδώ πάλι θα αναφερθούμε στο Ferdinand de Saussure, ο οποίος στην αρχή του αιώνα όρισε ακόμα τον περιεχόμενο αυτών των όρων: ‘ο όρος *γλώσσα (langage)* έχει τη γενικότερη εφαρμογή και αναφέρεται σε όλες εκφράσεις της γλώσσας. *Λόγος (langue)* είναι το αφηρημένο γλωσσικό σύστημα που κατέχουν από κοινού όλα τα μέλη μιας γλωσσικής κοινότητας και που τους επιτρέπει να συνεννοούνται μεταξύ τους. *Ομιλία (parole)* είναι τα δεδομένα της γλωσσικής συμπεριφοράς από συγκεκριμένους ομιλητές σε συγκεκριμένο τόπο και χρόνο.’<sup>4</sup> Πρέπει να σημειώσουμε ότι σε διάφορες ελληνικές μεταφράσεις οι όροι *langage* και *langue* παρουσιάζονται με διάφορους τρόπους: *langage* – γλώσσα, λόγος και αντίστοιχα *langue* – λόγος, γλώσσα.<sup>5</sup>

Υπό το ψυχολογολογικό πρίσμα όμως ο όρος γλώσσα συμπεριλαμβάνει τη μελέτη και ανάλυση τόσο της συμβολικής προφορικής όσο και της εικονικής νοηματικής γλώσσας.<sup>6</sup> Το ερευνητικό ενδιαφέρον τα τελευταία χρόνια έχει εστιαστεί στη μελέτη του προφορικού λόγου, δηλαδή του επίπεδου κατάκτησης των επιμέρους γλωσσικών πεδίων της μορφολογίας, σύνταξης, σημασιολογίας και πραγματολογίας.<sup>7</sup> Η ανάλυση λόγου αποτελεί μια σχετικά νέα προσέγγιση στην έρευνα των κοινωνικών επιστημών, η οποία εστιάζει στη μελέτη της δομημένης και δομικής φύσης της ανθρώπινης γλώσσας, και στην αναζήτηση των λειτουργιών και συνεπειών της χρήσης της. Ουσιαστικά το αντικείμενο της ανάλυσης λόγου είναι η μελέτη των περιγραφών – γραπτών και προφορικών όσον αφορά το περιεχόμενο και την οργάνωσή τους. Η περιγραφή των προαναφερόμενων επιπέδων μπορεί να γίνει με βάση διάφορα θεωρητικά μοντέλα αντίληψης και παραγωγής λόγου. Κάθε μοντέλο μπορεί να

---

<sup>3</sup> Αποστολόπουλος Φ., Επισκόπηση της ιστορίας της γλωσσικής σκέψης, δομική γλωσσολογία (Ferdinand de Saussure), στιγμή, Αθήνα 2001, 49.

<sup>4</sup> Φιλιππάκη-Warburton E., Εισαγωγή στη θεωρητική γλωσσολογία, Εκδόσεις Νεφέλη, Αθήνα 1992, 31.

<sup>5</sup> Βλ. Φιλιππάκη-Warburton E., *op. cit.* 31, Αποστολόπουλος Φ., *op. cit.* 52, Πήτα Ρ., Ψυχολογία της γλώσσας, μια εισαγωγική προσέγγιση, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1998, 35-36, Robins R., Σύντομη ιστορία της γλωσσολογίας, μετάφραση: Μουδοπούλου Α., Εκδόσεις Νεφέλη, Αθήνα 1989, 270, Μπαμπινιώτης Γ., Θεωρητική Γλωσσολογία, Εισαγωγή στη Σύγχρονη Γλωσσολογία, Αθήνα 1998, 55-56.

<sup>6</sup> Πήτα Ρ., *op. cit.*, 37.

<sup>7</sup> Πρωτόπαπας Α., Μουζάκη Α., Τσαντούλα Δ., Προσχολικοί δείκτες πρόγνωσης της ανάπτυξης αναγνωστικών δεξιοτήτων κατά την Α΄ Δημοτικού, Επιστήμες της Αγωγής 1, Αθήνα 2006, 75.

χρησιμοποιηθεί κατά τη διδασκαλία και μάθηση όχι μόνο της μητρικής, αλλά και της δεύτερης ή ξένης γλώσσας. Εδώ θα θέλαμε να ξεκαθαρίσουμε όρους *δεύτερη γλώσσα* και *ξένη γλώσσα*. Συμφωνούμε απόλυτα με τη Σπ. Μπέλλα, η οποία αναφέρει: 'Η διάκριση μεταξύ δεύτερης και ξένης γλώσσας είναι κατά κύριο λόγο γεωγραφική. Δεύτερη χαρακτηρίζεται συνήθως μια γλώσσα η οποία κατακτάται σε περιβάλλον όπου χρησιμοποιείται ως κύρια/πρώτη γλώσσα, ενώ ξένη είναι μια γλώσσα που κάποιος κατακτά στο περιβάλλον της μητρικής του.'<sup>8</sup> Στη γλωσσολογική βιβλιογραφία, όμως, οι δύο αυτοί οι όροι εναλλάσσονται ελεύθερα. Αναφέροντας τους όρους αυτούς στην εργασία μας θα στηριζόμαστε στην προαναφερόμενη διάκριση της Σπ. Μπέλλας.

Στη διδακτική πρακτική ο διδάσκων πάντα βασίζεται σε κάποια θεωρία μάθησης. Υπάρχουν πολλές θεωρίες μάθησης, οι σημαντικότεροι όμως είναι οι ακόλουθες: α. συμπεριφορισμός (behaviorism), β. οικοδομισμός ή δομητισμός (constructivism) και γ. κοινωνικοπολιτισμικές θεωρίες συμπεριλαμβανομένη τη θεωρία της δραστηριότητας (activity theory). Πριν να προχωρήσουμε στη σχετική ανάλυση, πρέπει να αναφέρουμε τα γενικά χαρακτηριστικά καθεμίας θεωρίας.

Ο συμπεριφορισμός βασίζεται σε μια αλλαγή στη συμπεριφορά του μαθητή. Η μάθηση ουσιαστικά είναι η τροποποίηση της συμπεριφοράς ή αντικατάσταση της υφισταμένης από μία νέα και συντελείται με την ενίσχυση της επιθυμητής συμπεριφοράς είτε μέσω της αμοιβής της (θετική ενίσχυση), είτε μέσω της τιμωρίας (αρνητική ενίσχυση). Το σημαντικότερο σ' αυτή τη θεωρία είναι η περιγραφή της συμπεριφοράς και όχι η εξήγησή της. Βασικοί εκπρόσωποι της: I. Pavlov, J. Watson, E. Thorndike και B. Skinner.

Σύμφωνα με τη θεωρία του οικοδομισμού ή δομητισμού, οι νέες γνώσεις οικοδομούνται ενεργητικά από τον άνθρωπο σε ήδη υπάρχουσες, δηλαδή η μάθηση συνιστάται στην τροποποίηση των γνώσεων. Η μάθηση αυτή περιέχει την αναπτυσσόμενη θεωρία του J. Piaget, την παιδαγωγική θεωρία του S. Papert, τη θεωρία της κατασκευής της γνώσης του V. Glasserfeld, την οποία υποστηρίζει και ο D. Ausubel, και τη θεωρία της επεξεργασίας της πληροφορίας των R. Gagne, A. Newell & H. Simon, συμπεριλαμβανομένη τη θεωρία του διασυνδεδετισμού. Μερικοί μελετητές προσθέτουν εδώ και τη μέθοδο μέσω ανακάλυψης του J. Bruner, η οποία συνδέεται και με τις κοινωνικοπολιτισμικές θεωρίες.

Στις κοινωνικοπολιτισμικές θεωρίες σημαντικότερη είναι η θεωρία της δραστηριότητας του L. Vygotsky, όπου η μάθηση θεωρείται ως διαδικασία

<sup>8</sup> Μπέλλα Σ., *op. cit.*, 23.

κοινωνικής αλληλεπίδρασης. Κατά τον L. Vygotsky δεν υπάρχει μαθησιακή δραστηριότητα έξω από το κοινωνικό, ιστορικό και πολιτισμικό πλαίσιο μέσα στο οποίο διαδραματίζεται.<sup>9</sup>

Βέβαια, για την καλύτερη αποτελεσματικότητα πρέπει να λάβουμε υπόψη μας όλες τις θεωρίες, αλλά ουσιαστικά κάθε διδάσκων μέσα στην τάξη πάντα εκτελεί ένα σύνολο ενεργειών που στηρίζονται σε κάποια συγκεκριμένη θεωρία-μοντέλο μάθησης. Θα θέλαμε να προσθέσουμε εδώ ότι οι απόψεις που επικρατούν σε κάθε εποχή σχετικά με τη μάθηση επηρεάζουν σημαντικά τις διδακτικές μεθόδους που χρησιμοποιούνται κατά τη διδασκαλία. Το τελευταίο καιρό βρισκόμαστε στην εποχή των άμεσων επικοινωνιών και της πληροφορικής πλημμυρίδας. Η ανάπτυξη σύγχρονης τεχνολογίας και ειδικά η χρήση των ηλεκτρονικών υπολογιστών και των επικοινωνιών επηρεάζει ουσιαστικά τη ζωή μας. Άρα είναι φυσικό να χρησιμοποιήσουμε κάποιες μεθόδους της μάθησης που είναι πιο κοντά στη σύγχρονη μας πραγματικότητα. Από την αξιολόγηση των θεωριών προέκυψε ότι η θεωρία που μας βοηθάει να σχηματίσουμε διάφορα προγράμματα διδασκαλίας μέσω υπολογιστή είναι το μοντέλο του διδακτικού σχεδιασμού, που ανέπτυξε ο R. Gagne στα πλαίσια της μιχρεβιοριστικής θεωρίας. Το μοντέλο του Διδακτικού Σχεδιασμού (Instructional Design) αποτελείται από τα τρία κύρια στάδια: 1. αξιολόγηση αναγκών. 2. επιλογή διδακτικών μεθόδων και υλικού και 3. αξιολόγηση του σπουδαστή μέσω του τεστ. Στη σημερινή εκπαιδευτική πραγματικότητα η πρακτική και η εξάσκηση θεωρούνται αναγκαίες τεχνικές για την ανάπτυξη των υπολογιστικών δεξιοτήτων και την καλλιέργεια της ταχύτητας και της ακρίβειας στους υπολογισμούς, αρκεί να μην οδηγούν τους σπουδαστές στη μηχανική εργασία. Το μόνο που δεν μπορούμε να δεχτούμε σ' αυτή τη θεωρία είναι το εξής: η θεωρία της συμπεριφοράς δεν ενδιαφέρεται καθόλου για την εσωτερική (τη νοητική) λειτουργία των υποκειμένων αλλά εστιάζει την προσοχή στην ανάλυση των χαρακτηριστικών της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Δηλαδή δεν απαντάει την ερώτηση 'γιατί', αλλά μόνο προσδιορίζει το 'πώς', καθώς δεν λαμβάνει υπόψη το κοινωνικό περιβάλλον στον οποίο διαμορφώνεται η σκέψη του μαθητή.

Κατά τη γνώμη μας, παρόλο που πολύ συχνά στη μάθηση, στηρίζομαστε στη θεωρία του μιχρεβιορισμού,<sup>10</sup> η κυριότερη θεωρία την

---

<sup>9</sup> Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με τις θεωρίες μάθησης βλ. Πήτα Ρ., *op. cit.*, 147-159 καθώς και την ιστοσελίδα:

<http://www.netschoolbook.gr/epimorfosi/theories.html>

<sup>10</sup> Ιδιαίτερα το χρησιμοποιούμε κατά τη διαδικασία της αντιπαραθετικής ανάλυσης συγκρίνοντας δύο διαφορετικά συστήματα της γλώσσας-πηγής και της γλώσσας-στόχου.

οποία χρησιμοποιούμε στη διδασκαλία δεύτερης ή ξένης γλώσσας είναι η θεωρία του οικοδομισμού. Η βασική διαφορά του εποικοδομητικού προτύπου από τις άλλες διδακτικές προσεγγίσεις έγκειται στο γεγονός ότι αυτό λαμβάνει υπόψη του τις προϋπάρχουσες ιδέες των μαθητών και προβαίνει στη διδακτική τους αξιοποίηση. Ο δάσκαλος αναλαμβάνει έναν υποστηρικτικό-συμβουλευτικό ρόλο στη δραστηριότητα των μαθητών. Και τα σημαντικότερα θεωρητικά μοντέλα αντίληψης και παραγωγής λόγου βασίζονται ακριβώς σ' αυτή τη θεωρία μάθησης.

Στην ανάλυση λόγου σήμερα διακρίνουμε διάφορα επίπεδα, όπως είναι φωνητική, φωνολογία, μορφολογία, σημασιολογία, σύνταξη και πραγματολογία. Κάθε επίπεδο είναι πολύ σημαντικό για την έρευνα της κατάκτησης της γλώσσας. Στη σύγχρονη γλωσσολογία η προτεραιότητα έχει έρευνα της προφορικής γλώσσας στη συγχρονική της διάσταση. Η προτεραιότητα του προφορικού λόγου, όπως την προτείνει ο Ferdinand de Saussure και το αναφέρουν και άλλοι μελετητές, υποστηρίζεται από τις εξής παρατηρήσεις: α. ο προφορικός λόγος είναι πολύ προγενέστερος του γραπτού. β. ο προφορικός λόγος είναι πολύ ευρύτερα διαδεδομένος από το γραπτό. γ. το παιδί κατακτά πρώτα τη γλώσσα στην προφορική της μορφή και μόνο αργότερα, κατά τη σχολική θητεία, μαθαίνει τη γραφή (αυτό το γεγονός πρέπει να λάβουμε υπόψη μας, κατά την αξιολόγηση μαθησιακών δυσκολιών). δ. ο προφορικός λόγος αναπτύσσεται φυσικά, ενώ, για να μάθει το παιδί τη γραφή, πρέπει να δεχθεί συστηματική διδασκαλία. ε. στις περισσότερες μορφές γραφής, τα σύμβολα που χρησιμοποιούνται βασίζονται σε στοιχεία του προφορικού λόγου.<sup>11</sup>

Στην εποχή μας οι επιστήμονες έχουν συνειδητοποιήσει το γεγονός ότι καθοριστικό παράγοντα στην κατανόηση της γλώσσας αποτελεί η ερμηνεία της κατάκτησης και εκμάθησης μιας γλώσσας (language acquisition, language learning). Αυτά τα ζητήματα αναλύονται λεπτομερώς στην Ψυχολογική γλωσσολογία ή Ψυχογλωσσολογία (Psycholinguistics).<sup>12</sup>

Εδώ κρίνουμε σκόπιμο να αναφέρουμε ολόκληρο απόσπασμα για το τι είναι η ψυχογλωσσολογία και τι βασικές κατευθύνσεις την ενδιαφέρουν:

‘1. Πώς οι άνθρωποι κατανοούν τον προφορικό και το γραπτό λόγο (*speech perception, comprehension process*). Πρόκειται για μια ευρύτερη περιοχή έρευνας, όπου εξετάζονται:

α. το φάσμα των επιδόσεων των ομιλητών όσον αφορά τη διαδικασία κατανόησης και αντίληψης πρώτιστα του προφορικού λόγου, πώς δηλαδή

<sup>11</sup> Φιλιπιάκη-Warburton Ε., *op. cit.*, 25.

<sup>12</sup> Μπαμπινιώτης Γ., *op. cit.*, 25.



το άτομο ακούει το κωδικοποιημένο μήνυμα και αντιλαμβάνεται τους ήχους-φθόγγους που έχουν διακριτική λειτουργία (speech perception).

β. με ποιο τρόπο το άτομο κατανοεί τη σημασία των λέξεων που ακούσει και πώς καθορίζεται η κάθε σημασία (lexical access).

γ. πώς αναλύονται οι δομημένες γραμματικοσυντακτικά λέξεις που σχηματίζουν προτάσεις, ώστε να αποκρυπτογραφηθεί το νόημα τους (sentence processing) και

δ. πώς γίνονται αντιληπτές και αναλύονται οι καθημερινές συνομιλίες (discourse analysis) και η διαδικασία κατανόησης του γραπτού λόγου (reading comprehension) ως συμπληρωματική στην ανθρώπινη επικοινωνία.

2. *Πώς οι άνθρωποι παράγουν λόγο (speech production)*. Οι μέχρι τώρα έρευνες έδειξαν ότι η αξιολόγηση της διαδικασίας κατανόησης του ανθρώπινου λόγου αποδεικνύεται και αποβαίνει αισθητά πιο εύκολη από την προσέγγιση και ανάλυση της παραγωγής γλώσσας. Αυτό συμβαίνει επειδή η προσέγγιση της τελευταίας είναι δυνατή μονάχα μέσα από την εξέταση της γραμματικοσυντακτικής και σημασιολογικής ακρίβειας και ορθότητας του παραγόμενου λόγου σε αντίδιαστολή με την παραγωγή λαθών. Παράλληλες έρευνες εξετάζουν το χρόνο αντίδρασης και τον τρόπο που τα υποκείμενα ελέγχουν λεκτικά ερεθίσματα υπό καθορισμένες συνθήκες λεκτικής συμπεριφοράς και παραγωγής.

3. *Πώς οι άνθρωποι αποκτούν λόγο (developmental psycholinguistics)*. Σε αυτήν την περίπτωση η έρευνα επικεντρώνεται στον τρόπο απόκτησης και εξέλιξης αφενός της μητρικής γλώσσας από τα παιδιά και αφετέρου κάποιας ξένης γλώσσας από τους ενήλικους ως δεύτερης γλώσσας.<sup>13</sup>

Ακριβώς στις προαναφερόμενες κατευθύνσεις βασίζονται τα θεωρητικά μοντέλα αντίληψης και παραγωγής λόγου, που προς το παρόν είναι ένα από τα πιο επίκαιρα ζητήματα της μοντέρνας ψυχολογικής γλωσσολογίας. Τα πιο διαδεδομένα είναι τα ακόλουθα: Cohort Model, TRACE model, The Garden Path Model κ.λπ.

Cohort Model στην ψυχολογία είναι το μοντέλο της ανάκτησης των λέξεων που προτάθηκε από τον William Marslen-Wilson το 1987. Με το μοντέλο αυτό περιγράφεται το πως απεικονίζεται η οπτική ή ακουστική είσοδος (input) (δηλαδή ακρόαση ή ανάγνωση των λέξεων) σχηματίζοντας μια λέξη στο λεξιλόγιο του ακροατή. Η ομιλία είναι συνεχής, αλλά την αντιλαμβανόμαστε ως αποτελούμενη από ξεχωριστά τεμάχια/τμήματα με βάση το συγκεκριμένο φθογγικό σύστημα μιας γλώσσας. Σύμφωνα με το Cohort Model, όταν ο ακροατής ακούει τα τεμάχια της ομιλίας, την ίδια

<sup>13</sup> Πήτα Ρ., *op. cit.*, 19-20.

στιγμή κάθε τεμάχιο (στην περίπτωση μας κάθε φθόγγος) 'θέτει σε λειτουργία' όλες τις λέξεις που αρχίζουν με το ίδιο φθόγγο. Προσθέτοντας τους φθόγγους, κάποιες λέξεις αρχίζουν να αποκλείονται ώστε να μείνει μόνο μια λέξη, η οποία αντιστοιχεί την είσοδο (input).<sup>14</sup> Αυτό το θεωρητικό μοντέλο έχει ως βάση την ιδέα ότι η οπτική ή ακουστική είσοδος ερεθίζει τους νευρώνες του εγκέφαλου του ανθρώπου την στιγμή που 'μπαίνουν' στο μυαλό και όχι στο τέλος της προφοράς καθεμίας λέξης.<sup>15</sup>

Την ίδια αρχή έχει και το TRACE Model, μοντέλο του διασυνδεδασμού (connectionism) - εναλλακτικό μοντέλο στη θεωρία της επεξεργασίας της πληροφορίας. Οι επιστήμονες που πρότειναν αυτό το μοντέλο το 1986 είναι James McClelland και Jeffrey Elman. Πρόκειται για υπολογιστικό πρόγραμμα της ενεργοποίησης των αντιληπτικών ερεθισμάτων. Αυτά τα ερεθίσματα αποτελούν τις προβλέψεις για το πώς επεξεργάζεται το μυαλό ή ο εγκέφαλος του ανθρώπου τους φθόγγους ομιλίας τη στιγμή που αυτοί ακούγονται. Το TRACE Model θέτει τις επεξεργαζόμενες μονάδες (φθόγγους, λέξεις) στα ξεχωριστά υποστρώματα και δίνει τη δυνατότητα να περάσουν διάφορες πληροφορίες ανάμεσα στα υποστρώματα την ίδια στιγμή που οι μονάδες αυτές ανταγωνίζονται μεταξύ τους ώστε μια μονάδα να 'κερδίσει' και να 'αναγνωρισθεί' από το μοντέλο.<sup>16</sup>

Πολύ διαδεδομένο είναι και Garden Path Model ένα συναρτησιακό μοντέλο της τεχνολογίας λέξεων, σύμφωνα με το οποίο μόνο μια συντακτική δομή λαμβάνεται αρχικά για κάθε πρόταση. Οι σημασιολογικοί παράγοντες και τα συμφραζόμενα μπορούν ύστερα να επηρεάζουν την επεξεργασία και να παρασύρουν ξανά την ανάλυση της συντακτικής δομής. Η απλούστερη συντακτική δομή επιλέγεται, χρησιμοποιώντας δύο γενικές αρχές: την ελάχιστη εξάρτηση και την τελική προσαρμογή. Το Garden Path μοντέλο πρότεινε Lyn Frazier το 1987.<sup>17</sup> Βέβαια, το Garden Path Model είναι χαρακτηριστικό για την Αγγλική γλώσσα. Υπάρχουν αρκετές προτάσεις στην Αγγλική γλώσσα, οι οποίες δημιουργούν προβλήματα γιατί η γραμματική τους δομή είναι αμφίσημη. Κάποιες

<sup>14</sup> Packard J., *Chinese Words and the Lexicon, The Morphology of Chinese: A Linguistic and Cognitive Approach*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, 287.

<sup>15</sup> Altmann G., *Words and How We (eventually) Find Them, The Ascent of Babel: An Exploration of Language, Mind and Understanding*, Oxford University Press, Oxford 1997, 71.

<sup>16</sup> Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με το TRACE Model βλ. McClelland J., Elman J., *The TRACE model of speech perception*, *Cognitive Psychology*, 18, 1986, 1-86.

<sup>17</sup> BA. Frazier L., *Sentence processing: A tutorial review*, in Coltheart M., *Attention and Performance XII: The Psychology of Reading*, Lawrence Erlbaum Associates 1987.

προτάσεις είναι συντακτικά αμφίσημες σε γενικό επίπεδο, σ' αυτή την περίπτωση όλη η πρόταση έχει δύο ή περισσότερες πιθανές ερμηνείες. Άλλες προτάσεις είναι συντακτικά αμφίσημες σε τοπικό επίπεδο, εννοώντας ότι διάφορες ερμηνείες είναι πιθανές σε κάποιο σημείο κατά τη διάρκεια της τεχνολογίας των λέξεων.<sup>18</sup> Πιο συχνές είναι συντακτικά αμφίσημες προτάσεις, όπως είναι π. χ. *Time flies like an arrow, fruit flies like a banana*.

Κάθε από τα προαναφερόμενα μοντέλα έχει βέβαια τη χρησιμότητά του και μπορεί φαινομενικά να περιγράψει εμπειρικά δεδομένα σχετικά καλά. Όμως πολλά μοντέλα είναι μόνο εν μέρει συγκεκριμένα και εφαρμοσμένα, ή μπορεί και καθόλου. Το μοντέλο στο οποίο θα στηριχτούμε είναι λεγόμενο Levelt's model που χρησιμοποιείται όσο για την ανάλυση της πρώτης, δηλαδή της μητρικής γλώσσας και της κατάκτησής της από τα παιδιά, τόσο και για τη διδασκαλία της δεύτερης γλώσσας σε διάφορα επίπεδά της. Έτσι το τελευταίο καιρό οι επιστήμονες προσπαθούν να υποβάλουν το μοντέλο Levelt και για τις δίγλωσσες σπουδές.<sup>19</sup>

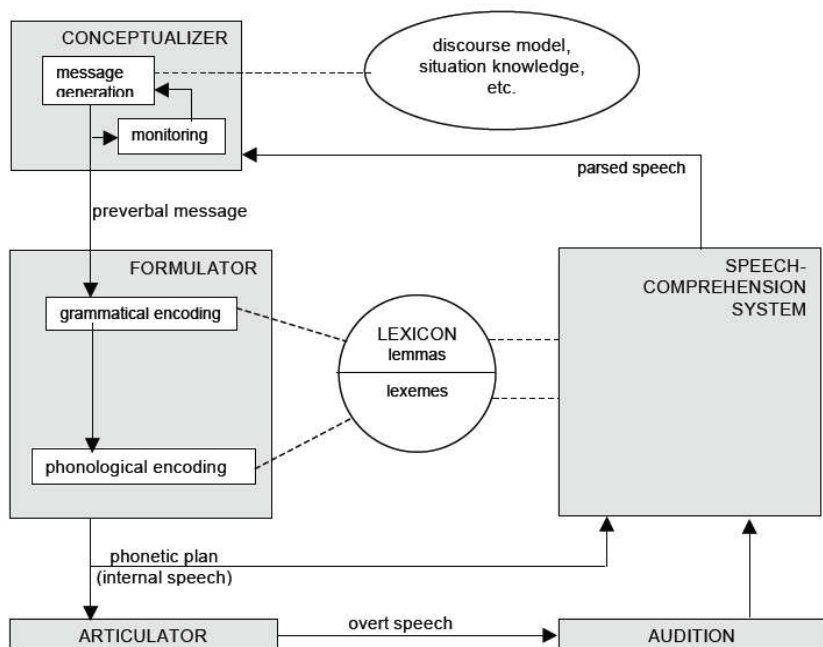
Το μοντέλο του Levelt διαφέρει ουσιαστικά από άλλες θεωρίες, διότι παρουσιάζει ενιαίο σύστημα ομιλίας, που αποτελείται από διάφορα συστατικά: Conceptualizer, Formulator, Articulator, Acoustic-Phonetic Processor και Parser.<sup>20</sup> Conceptualizer είναι συστατικό στοιχείο που επιτελεί παραγωγή και έλεγχο μηνυμάτων, formulator δίνει τη γραμματική και φωνολογική μορφή στα μηνύματα χρησιμοποιώντας το λεξικό, articulator είναι 'υπεύθυνος' για την άρθρωση μηνυμάτων, acoustic-phonetic processor μεταμορφώνει το ακουστικό σήμα σε φωνητική παρουσίαση, ενώ speech-comprehension system δίνει την ευκαιρία για την τεχνολογική ανάλυση (parsing) ή παραγωγή των μηνυμάτων.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Eysenck M., Keane M., *Cognitive Psychology: A Student's Handbook*, 4<sup>th</sup> edition, Hove, Psychology Press, East Sussex 200, 335.

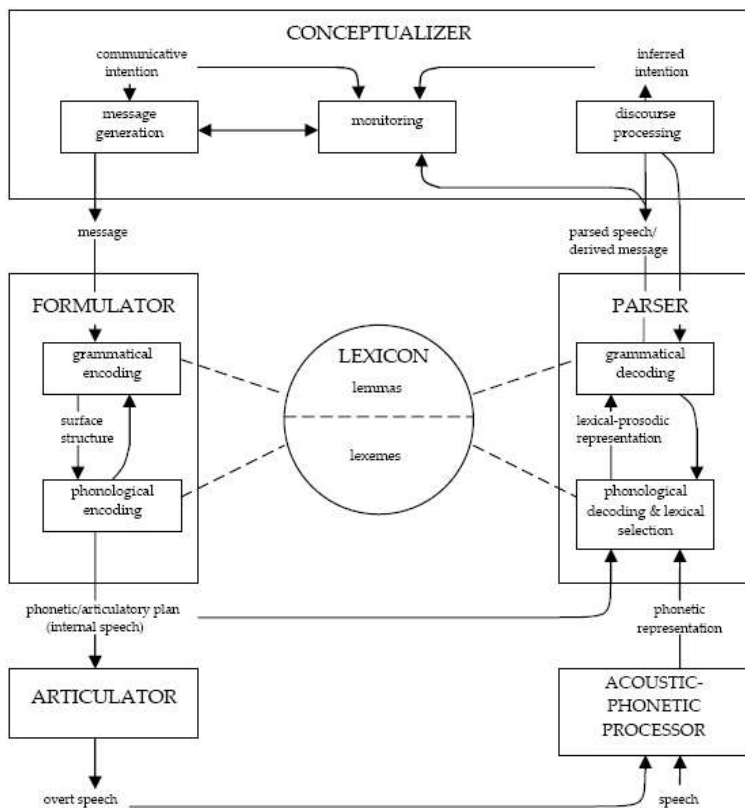
<sup>19</sup> Βλ. De Bot K., *A Bilingual Production Model: Levelt's 'Speaking' Model Adapted*, *Applied Linguistics*, 13, 1992, 1-24; Paradis M., *The Cognitive Neuropsychology of Bilingualism*, in: De Groot A. & Kroll J. (Eds.), *Tutorials in Bilingualism: Psycholinguistic Perspectives*, Lawrence Erlbaum Associates, New Jersey 1997, 331-354; Tomioka N., *A Bilingual Language Production Model*, Presented at the Virtual Symposium at the University of Toronto, available at <http://www.semioticon.com/virtuals/talks/tomioka.htm>.

<sup>20</sup> Κάποιοι όροι μπορούν να διαφέρουν, π. χ. Acoustic-Phonetic Processor είναι το ίδιο με το Audition, Parser με το Speech-Comprehension system. Για τις περισσότερες πληροφορίες βλ. εικόνες 1, 2 (Levelt 1989, 1993).

<sup>21</sup> Βλ. Levelt W., *Speaking: From Intention to Articulation*. MIT Press, Cambridge, MA 1989; Levelt W., *Lexical Access in Speech Production*, Blackwell, Cambridge 1993.



Εικόνα 1. Levelt's Model (1989)

Εικόνα 2. Levelt's Model (1993)<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Οι εικόνες με το Levelt's Model βρίσκονται στο διαδίκτυο σε ακόλουθες ιστοσελίδες:  
 1. <https://calico.org/html/T9gY9k0.jpg>  
 2. <http://chat.carleton.ca/~ceby/Serial.html>.

Το Levelt's model<sup>23</sup> μπορεί να χρησιμοποιηθεί για τη βελτίωση της προφορικής επάρκειας της δεύτερης ή ξένης γλώσσας. Το φαινόμενο αυτό αποδεικνύεται και από διάφορα πειράματα στη διδασκαλία μιας ξένης γλώσσας.<sup>24</sup> Στις διγλώσσες σπουδές οι μελετητές αποδέχονται σήμερα ότι υπάρχει ένα γλωσσικό σύστημα – δηλαδή μια ενότητα που αποτελείται από διάφορα επίπεδα, όπως είναι π. χ. φωνολογία, σύνταξη, λεξιλόγιο κ.τ.λ., και που διαιρείται σε υποσυστήματα για καθεμία γλώσσα. Τα υποσυστήματα αυτά μπορεί να τεθούν σε λειτουργία ξεχωριστά για καθεμία γλώσσα, χωρίς καμία αλληλεπίδραση. Η άποψη αυτή είναι γνωστή στη γλωσσολογία ως υπόθεση των υποσυστημάτων που πρότεινε το 2001 ο M. Paradis σε βάση του Levelt's model.<sup>25</sup> Το Levelt's model επεκτάθηκε με διάφορες υποθέσεις σχετικές με την παραγωγή της δεύτερης γλώσσας.<sup>26</sup> Όπως αναφέρει ο K. De Bot, και την ίδια άποψη επαναλαμβάνουν οι S. Payne και P. Whitney, το διγλωσσο μοντέλο παραγωγής πρέπει να λάβει υπόψη τα ακόλουθα στοιχεία: διαγλωσσικές επιδράσεις, ισότιμη ταχύτητα της παραγωγής λόγου ανάμεσα στους σπουδαστές που μαθαίνουν μια ή πολλές γλώσσες, ανισόροπη διγλωσσία, προσωπικές διαφορές καθώς και δυνατότητα του εγκεφάλου του ανθρώπου να κατακτήσει απεριόριστο αριθμό γλωσσών.<sup>27</sup>

Οι σπουδαστές μιας δεύτερης γλώσσας πάντα κάνουν συγκρίσεις και αντιπαραθέσεις με τη μητρική τους γλώσσα, καθώς και με τις απόψεις τους για το τι θεωρούν αληθινό για τη γλώσσα-στόχο, βασιζοντας στις γνώσεις μιας διαγλώσσας.<sup>28</sup> Αυτές οι δύο θεωρίες είναι από τις πρώιμες θεωρητικές προσεγγίσεις, αλλά και από τις πιο σημαντικές για την κατάκτηση μιας δεύτερης ή ξένης γλώσσας. Η πρώτη είναι λεγόμενη Αντιπαραθετική Ανάλυση (Contrastive Analysis) που συσχετίζεται με τη συμπεριφοριστική

<sup>23</sup> Το 1999 ο Levelt μαζί με άλλους επιστήμονες πρότεινε και λεγόμενο WEAVER model, για τη λεπτομερή περιγραφή του βλ. Levelt W., Roelofs A., Meyer A., A Theory of Lexical Access in Speech Production, Behavioural and Brain Sciences, 22, 1999, 1-75 καθώς και Levelt W., Models of Word Production, Trends in Cognitive Sciences, vol. 3, No. 6, June 1999, 223-232.

<sup>24</sup> Βλ. Payne S., Whitney P., Developing L2 Oral Proficiency through Synchronous CMC: Output, Working Memory and Interlanguage Development, Calico Journal, 20 (1), 2002, 7-32.

<sup>25</sup> Βλ. Paradis M., An Integrated Neurolinguistic Theory of Bilingualism, Lacus Forum, 27, 2001, 5-15.

<sup>26</sup> Εδώ εννοούμε τις ακόλουθες υποθέσεις: 1. Language-specific Formulators and fluent code-switching behaviours του K. De Bot, 2. Verbalizer των K. de Bot & R. Schreuder, 3. Spreading Activation Theory των N. Poulisse & T. Bongaerts.

<sup>27</sup> Payne S., Whitney P., op. cit., 12.

<sup>28</sup> Payne S., Whitney P., op. cit., 9.

προσέγγιση, ενώ η δεύτερη είναι θεωρία της Διαγλώσσας (Interlanguage Theory) που συνδέεται με τη θεωρία της καθολικής γραμματικής (Universal Grammar) του Ν. Chomsky. Στις πρώιμες θεωρίες ανήκει και η θεωρία της Δημιουργικής Κατασκευής (Creative Construction), ωστόσο εμείς δεν αναφερόμαστε σ' αυτή τη θεωρία λόγω της πλήρους απόρριψης απ' αυτή του ρόλου της μητρικής γλώσσας στην κατάκτηση μιας δεύτερης γλώσσας. Στο σημείο αυτό διαφωνούμε εντελώς διότι τα δεδομένα της μητρικής γλώσσας θεωρούμε ένα από τα σημαντικότερα κριτήρια στη μάθηση δεύτερης γλώσσας. Κατά την αξιολόγηση των πρώιμων θεωριών της κατάκτησης της δεύτερης γλώσσας, η Σπ. Μπέλλα επισημάνει σχετικά με τη θεωρία της Δημιουργικής Κατασκευής, ότι στην ουσία η θεωρία αυτή δεν συνιστά αυτόνομη θεωρία, αλλά μια προέκταση της θεωρίας της διαγλώσσας.<sup>29</sup> Στον ίδιο σημείο αναφέρει και μια παρατήρηση του Κ. Johnson 'η ίδια η έννοια της δημιουργικότητας αποτελεί επί της ουσίας απήχηση των θεωριών του Chomsky.'<sup>30</sup>

Η επιστημονική ενασχόληση με την αντιπαραθετική ανάλυση παρουσιάστηκε στα τέλη της δεκαετίας του '50 από τον Robert Lado,<sup>31</sup> και ουσιαστικά επέλυσε προβλήματα σχετικά με διάφορα ζητήματα της εφαρμοσμένης γλωσσολογίας. Διότι ένα από τα σημαντικότερα αντικείμενα της εφαρμοσμένης γλωσσολογίας είναι 'η επιστημονική οργάνωση της διδασκαλίας της γλώσσας (μητρικής ή ξένης) με τα ειδικά προβλήματα αντιπαραβολικής ανάλυσης των γλωσσών και πρόληψης των γλωσσικών σφαλμάτων (γλωσσικής παρεμβολής).'<sup>32</sup>

Ουσιαστικά τα γενικά χαρακτηριστικά της αντιπαραθετικής θεωρίας παρουσιάζονται πολύ καλά από τη Σπ. Μπέλλα στην προαναφερόμενη μελέτη της: 'η Αντιπαραβολική Ανάλυση, αντιμετωπίζει την ΚΓ2 ως διαδικασία διαμόρφωσης συνηθειών, όπου η παρεμβολή αποτελεί την έννοια-κλειδί. Θεωρείται ότι το άτομο που εισέρχεται στη διαδικασία κατάκτησης μιας Γ2 μεταφέρει αυτόματα από τη Γ1 τις συνηθειες εκείνες που είναι κοινές για τα δύο γλωσσικά συστήματα (θετική παρεμβολή). Εκτός όμως από τα στοιχεία κοινά, υπάρχει η πιθανότητα να μεταφερθούν και άλλα που δεν υπάρχουν στη Γ2, με αποτέλεσμα την εμφάνιση γλωσσικών λαθών (αρνητική παρεμβολή).'<sup>33</sup> Παρόλο που η θεωρία αυτή

---

<sup>29</sup> Μπέλλα Σ., *op. cit.*, 78.

<sup>30</sup> Johnson K., *An Introduction to Foreign Language Learning and Teaching*, Longman, London 2001, 71.

<sup>31</sup> Βλ. Lado R., *Linguistics across Cultures*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1957.

<sup>32</sup> Μπαμπινιώτης Γ., *op. cit.*, 25.

<sup>33</sup> Μπέλλα Σ., *op. cit.*, 61.

αμφισβητήθηκε σοβαρά από διάφορους μελετητές, διότι συσχετιζόταν με τη συμπεριφοριστική προσέγγιση, θεωρούμε ότι είναι μια από τις καλύτερες θεωρίες για την εκμάθηση μιας γλώσσας. Βέβαια, σημαντικό μειονέκτημα της θεωρίας είναι η εμφανής αδιαφορία της για τα όσα συμβαίνουν στο μυαλό του μαθητή κατά τη διαδικασία της κατάκτησης. Αυτό το μειονέκτημα αναφέρθηκε και πιο πάνω, κατά την αξιολόγηση της θεωρίας του μπιχεβιορισμού. Ωστόσο, η χρησιμοποίησή της κατά τη διδασκαλία μαζί με τη θεωρία της διαγλώσσας, θα μπορούσε να αποδώσει καρποφόρα αποτελέσματα. Οι συγκριτικές και αντιπαραθετικές μελέτες διάφορων γλωσσικών συστημάτων μπορούν να αποδεικνύουν κάποια καθολικά στοιχεία, κάποιες βασικές αρχές που ισχύουν για οποιοδήποτε γλωσσικό σύστημα, άρα είναι βάση καθολικής γραμματικής.

Στη γλωσσολογία σημαντική συμβολή είναι η θεωρία του Noam Chomsky για τη γενετική - μετασχηματική γραμματική (generative - transformational grammar), καθώς και τη καθολική γραμματική (universal grammar). Σύμφωνα με το Μπαμπινιώτη, 'η θεωρία αυτή έχει κυριαρχήσει σε μεγάλο βαθμό τις τελευταίες δεκαετίες στον χώρο της γενικής γλωσσολογίας, μια και θεωρείται ευρύτερα ως η πιο επαρκής ερμηνευτική θεωρία γλώσσας που διαθέτουμε σήμερα.'<sup>34</sup> Με τον όρο γενετική γραμματική εννοείται κάθε μοντέλο γλωσσικής περιγραφής που έχει ως στόχο να συλλάβει την πραγματικότητα της γλώσσας.<sup>35</sup> Η θεωρία του Chomsky ερμηνεύει την παραγωγή των προτάσεων της γλώσσας με βάση την έννοια των μετασχηματιστικών νόμων ή κανόνων. Ένα άλλο σημαντικό επίτευγμα του Chomsky είναι ότι συμπεριέλαβε μεθόδους των μαθηματικών, της συμβολικής λογικής και της ακουστικής φυσικής για την ανάλυση των φυσικών γλωσσών, πραγματώνοντας έτσι μια διεπιστημονική προσέγγιση της γλώσσας.<sup>36</sup> Η κατεύθυνση των τελευταίων μελετών στον τομέα της ψυχογλωσσολογίας είναι τα ζητήματα που αφορούν τη λειτουργία του εγκέφαλου, τη συμπεριφορά, καθώς και τις γνωστικές ικανότητες του ανθρώπου. Ο σκοπός τους είναι - η κατανόηση του πώς λειτουργεί ο εγκέφαλος και πόσο μεγάλες ικανότητες έχει το μυαλό του ανθρώπου και σε ποιο βαθμό γίνεται η αλληλεπίδραση τους.<sup>37</sup> Ακριβώς αυτά τα ζητήματα προσπαθεί να λύσει ο Chomsky εισάγοντας τη

<sup>34</sup> Μπαμπινιώτης Γ., *op. cit.*, 160.

<sup>35</sup> Παυλίδου Θ., *Επίπεδα γλωσσικής ανάλυσης*, δεύτερη έκδοση, παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1997, 75.

<sup>36</sup> Πήτα Ρ., *op. cit.*, 66.

<sup>37</sup> Chomsky N., *Linguistics and Brain Science*, in Marantz A., Miyashita Y., O'Neil W., (eds) *Image, Language and Brain*, MIT Press, Cambridge, MA 2000, 13.



γενετική μετασηματική γραμματική, που οι βασικοί κανόνες της απορρέουν από την εννοιολογική αντιπαράθεση των όρων γλωσσική ικανότητα και γλωσσική επιτέλεση.<sup>38</sup>

Σύμφωνα με τον N. Chomsky, το παιδί γεννιέται με έμφυτη την προδιάθεση για γλωσσική κατάκτηση και με ένα γλωσσικό εξοπλισμό εν είδει εσωτερικής γραμματικής. Πρόκειται για το μηχανισμό γλωσσικής κατάκτησης (Language Acquisition Device), ο οποίος λειτουργεί 'σαν μικρός γλωσσολόγος στον εγκέφαλο'.<sup>39</sup> Η θεωρία της διαγλώσσας βασίζεται ακριβώς σ' αυτές τις απόψεις του N. Chomsky και θεωρεί ότι ορισμένες στρατηγικές που χρησιμοποιεί ο μαθητής της δεύτερης γλώσσας παρουσιάζουν σημαντικές ομοιότητες με αυτές μέσω των οποίων κατακτάται μια μητρική γλώσσα.<sup>40</sup>

Κατά τη γνώμη μας, όσο παράλογο και να μη φαίνεται αυτό, κατά τη διδασκαλία πρέπει να βασιζόμαστε και στις δύο θεωρίες όσο στην αντιπαραθετική ανάλυση, τόσο και στη θεωρία της διαγλώσσας, μόνο με την ένωση και των δύο θεωριών θα μπορούμε να κατακτήσουμε επαρκώς τη δεύτερη γλώσσα. Και οι δύο θεωρίες μας οδηγούν στην πιθανότητα της ύπαρξης μιας καθολικής γραμματικής. Από την αξιολόγηση όλων των προαναφερόμενων θεωριών προέκυψε ότι όσο η θεωρία του N. Chomsky, τόσο και το μοντέλο παραγωγής του W. Levelt βοηθούν ουσιαστικά στην κατάκτηση μιας δεύτερης γλώσσας.

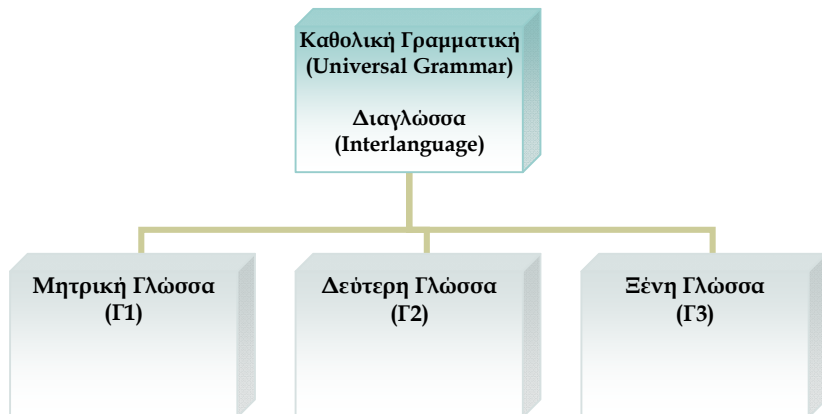
Το μοντέλο της εκμάθησης μιας δεύτερης γλώσσας, παρουσιάζεται στην εικόνα 3 – *Model of the Second Language Acquisition*, όπου Γ2 είναι η δεύτερη γλώσσα του διγλωσσου, η οποία κατακτάται εξίσου με ίδιο τρόπο με τη Γ1 (μπορεί και χρονικά να κατακτάται ταυτόχρονα με τη Γ1), ενώ Γ3 είναι μια ξένη γλώσσα, η οποία κατακτάται μέσω της αντιπαραθετικής γραμματικής με τη Γ1, ώπου να γίνει σε ίδιο επίπεδο με το Γ2 και να έχει τη δυνατότητα να επανεργοποιεί το μηχανισμό γλωσσικής κατάκτησης και έτσι να προσαρμόσει την Καθολική Γραμματική στη δομή της γραμματικής της γλώσσας-στόχου. Ουσιαστικά και οι τρεις γλώσσες οδηγούν στην ύπαρξη ενός καθολικού γλωσσικού συστήματος με κάποιες παρεκκλίσεις.

---

<sup>38</sup> Για λεπτομερή ανάλυση βλ. Πήτα Ρ., *op. cit.*, 66-70.

<sup>39</sup> Μπέλλα Σ., *op. cit.*, 65.

<sup>40</sup> Βλ. Corder S., *Formal Simplicity and Functional Simplification in Second Language Acquisition*. In Andersen R., (ed.) *New Dimensions in Second Language Acquisition Research*, Newbury House, Rowley, Mass. 1981.



Εικόνα 3. *Model of the Second Language Acquisition*

Maia Danelia (Tbilisi)

**COLCHIAN-SCYTHIAN WAR  
IN VALERIUS FLACCUS' ARGONAUTICA**

Despite the fact that Valerius Flaccus refers to well-known theme of Argonautica developed many times before, it can be said that from the viewpoint of the interpretation of the Argonauts myth he creates a new phase. It is natural that Homer, Apollonius of Rhodes, Diodorus of Sicily, Vergil, Statius, Lucanus, etc. had an influence on him. The first thing that draws attention while reading the Latin Argonautica, is Flaccus' great interest towards the theme of war, unlike his Greek prototype, Apollonius of Rhodes, who purposely avoids that theme and the description of battle scenes.<sup>1</sup> The roman epic poet, on the contrary, increases the importance of battle episodes. He sets out three battles. Each of them is different with both its importance and scope: 1. the battle against Cyzicus covers 200 lines (3. 43-249); 2. The war between Aeetes and Perses, the prehistory of which is set out as early as in the fifth chapter; while the sixth book is totally dedicated to its detailed exposition, is quite extensive (from the fifth book 478 line (5. 217-695) and the sixth book 760 line 1238); 3. Yoking the flame-emitting bulls constitutes 114 lines (7. 539-653). The first and second battles are studied quite well in special literature<sup>2</sup> as far as it is possible to compare these episodes with their parallels set out by Apollonius of Rhodes, while as for the war between Perses and Aeetes, the issue has not been properly studied yet<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> For volume and importance of war topic in the text by Apollonius of Rhodes cf.: Fränkel, 1961, 1-20; Fränkel, 1968, 510-512; Hunter, 1988, 436-453; Hutchinson, 1988, 115f.

<sup>2</sup> Cf.: Manuwald, 1999; Burck, 1975, 11-43.

<sup>3</sup> For review see: Wetzel names war as the main topic of Argonauts voyage, points out heroic deeds of Iason and Argonauts and via this aspect relate it with the war of Scy-

The purpose of my article is to study what is the function and role of the war between Colchians and Scythians in Valerius Flaccus' *Argonautica*<sup>4</sup>, what was the reason that it occupies such a vast place in this heroic epos. One episode from the Apollonius of Rhodes' *Argonautica* could serve as a source for Flaccus' inspiration. There is a story set out in only few lines, which, presumably, must have stimulated Flaccus: Jason, who has arrived in Colchis, proposes Aeetes, that he will help him in subduing neighboring Sauromates or some other people in return for Golden Fleece (Apoll. Rhod., *Arg.*, 3. 392-395). This proposal does not bear any functional meaning with Apollonius, because the action does not develop in this line. Aeetes thinks whether he should do away with the insolent Argonauts immediately or first test their strength (3. 397-398). In addition to the hint of Apollonius of Rhodes, there is information in the Greek literature, in particular with Apollodorus (I.IX.28.6) that Medea helped Aeetes, who had been overthrown by Perses, and restored him to power. The similar information is found with Diodorus (IV. 55), who says that Medea returns to Colchis again with his son Medos after abandoning Athenian Aegeus. In Colchis Medos kills Perses and returns the throne to Aeetes. The same motivation is encountered in Roman literature with Hyginus (*Fab.*, XXVI) and Tacitus (*An.*, VI.34). It is clear that Flaccus substantially changes the key moments of the episode less known even before: 1. the conflict between Aeetes and Perses occurs before Medea leaves Colchis; 2. the victor is Aeetes and not Perses, so Aeetes does not need the help of Medea and her son; 3. scenes reflecting the war that happened in Colchis are described only by this author.

Prehistory of the war: Flaccus prepares the basis for the fraternal war from the very first book (1. 22ff.). The program of this war is presented in Jupiter's order of things (1. 531-560). According to the three-phase order of things (*ordo rerum*) invented by the roman epic poet, power is transmitted from the East to Greece by means of the Golden Fleece<sup>5</sup> (the abduction of

---

thians (3.492) [Wetzel, 12f.]; Adamietz underlines formal aspects and indicates following episodes: battle with Dolionians (Apoll. Rhod. 3.43-256), Juno's Speech (3.492ff.) condemn of Jupiter (4.9-12), prophecy of Phineus (4.617-619) apply towards Muses (5.271ff.) [Adamietz, 1976, 79]; Venini observes that war of Scythians plays the leading role in actions of Colchis [Venini, 1971, 611f.]; Ferenczi sees conceptual connection of battles of Jason with *virtus* of Hero [Ferenczi, 1995, 154-156].

<sup>4</sup> Cf.: Baier, 1998; Schenk, 1999.

<sup>5</sup> Cf. Her. I. 1: Io is kidnapped by the Phoenicians; I. 2: Cretans abducted Europe at Tyre of the Phoenician coast, while the Greeks sailed to Aea and kidnapped Medea; I. 3: Alexander kidnapped Helena.

Medea and the theft of the Golden Fleece<sup>6</sup>/abduction of Helena by Paris) and after weakening Greece, the power is taken by Roman peoples (Aeneas takes penates to Rome). Homer, Apollonius and Vergil are presented together in Flaccus' *ordo rerum*.

In the work, the war is proceeding in two dimensions simultaneously, so attention is to be paid to the motivations of gods from the one hand and those of humans from the other.

Gods: Jupiter knows about *fata*, which is predetermined: *vetera haec nobis et condita pergunt/ordine cuncta suo rerumque a principe cursu/fixa manet* (1. 531-533) and that it is impossible to change the predetermined fate<sup>7</sup>. In Jupiter's order the first phase we are interested in is artistically set out in the following way: I will unfold the decrees that I made in my providence./The region that stretches down from the measureless East to the sea of the virgin Helle as far as the Tanais/has long been rich in horses and famed for its men, and none has dared to rise against her in valorous chivalry and to win renown in war:/so did I myself cherish the land and its destinies./But now her last day is hastening on and we are leaving Asia tottering to her fall,/while the Greeks now claim of me their time of prosperity./Therefore have my oak trees, the tripods and the spirits of their ancestors sent forth/this band upon the sea. Has a path fashioned through the billows and through storms/for thee, Bellona. Nor is it the fleece alone/that is fated to rouse resentment and the still closer pang that comes from a ravished maid... (5. 536-548). As for the other gods, so called *ministra deorum* support the campaign: *una omnes gaudent superi* (1. 501). Juno and Pallas know that justice is on the side of Perses in this war. Juno sends Pallas to Colchis, because she wants Argonauts to support Perses: *sponde adfore reges/dis gentos, quis arma volens, quis agmina iungat* (3. 504). However they change their decision later. *Quibus addimur armis* – Pallas asks Juno. If the Argonauts support Perses who is strong as it is, the war will soon be

---

<sup>6</sup> An old Caucasian love legend, depicted on the walls of the Temple of Sol in Colchis also indicates kidnap of Medea and Golden Fleece by Jason: river god Phasis mad from passion towards the Colchian Nymph Aea is trying to surrender her, while confused nymph is escaping in native hills. At last frightened and exhausted Aea lay down her arrows and Phasis overcomes her and binds her fast beneath his rapid waves (5.425-428). Medea's attempts to prevent Jason's love were in vain too (7.1-20, 127-152, 292-322), and at last with the interference of Gods Medea has to compromise and Jason achieves his will towards the Aetes' daughter (6.439-479, 590-591, 7.153-186, 323-324).

<sup>7</sup> Colaxes' story shows evidently that he is unable to overcome his destiny; Jupiter cannot avoid the approaching death even from his son (6.621-630).

completed and this opposes Jupiter's plan. Therefore the goddesses make the Argonauts support Aeetes, who is *iniquus tyrannus*. They decide in this way, although they know that this alliance will not be good for the Argonauts. Only Sol and Mars think that returning the Golden Fleece to the Greece is against their interests: Mars is anxious about losing his function, because the fleece is preserved in his grove and therefore exposed to danger (1. 529), Sol is anxious because, the fleece is at his son's, Aeetes', disposal and provides his unlimited power. Therefore he asks Jupiter to prevent the vessel from departing.

Humans: the war in Colchis was preceded by two prophecies and ominous signs. Phrixus' ghost appears to Aeetes at night (5. 233-240). His prophecy is divided into three parts: the formula of greeting, prophecy itself and warning. In the greeting Phrixus' ghost describes the merit of Aeetes, how the latter sheltered the fugitive prince and married his daughter off to him. The voice of Phrixus predicts Aeetes that he will lose his power and become wretched, when the Golden Fleece is taken from the grove of Mars; that prophecy is followed by a warning: Medea should marry someone, who is desirable for her, because the virgin should not stay in her father's country; as it is clear from the prophecy, Aeetes will inevitably lose his power (*cum temporale and not conditionale*). It is only the warning about Medea that requires a decision from Aeetes, which he takes spontaneously: he decides to marry Medea off to the Albanian prince (5. 256-258); the prophecy is followed by a visual image: as if Phrixus gives Aeetes the fatal fleece *fatalia visus* (5.241). The prophecy of Phrixus is quite opposite to that of the Colchian priest, which is preceded by ominous signs and events (*auguria monstraque*). The priest warns the king, that the inauspicious fleece *exitiale ... vellus ... infaustum* (5. 261-2) will bring misfortune to the city, therefore it must be returned to the Haemonian land (5. 261-262).

From the prophecy of Phrixus, Aeetes concluded what was profitable for him: in order to retain his power, he should hold the Golden Fleece. Therefore he disregards the Colchian priest's warning (5. 264). His half-brother Perses tries to persuade Aeetes to protect the interests of the country and yield the Golden Fleece. The brothers cannot agree with him. The war is inevitable. Aeetes cannot compare with Perses in military power, but through establishing relationship with Argonauts he tries to use them for achieving his goals.

Having concealed the true reasons for the war Aeetes persuades the Argonauts that Perses has decided to take his throne away. He promises

them Golden Fleece if they help him (5. 534-541); in reality, however, he is not going to yield the Golden Fleece. Prior to starting the battle, Perses tries to persuade Jason into the perfidy of Aeetes, but Mars interferes before the messenger reaches Jason (6. 14-30). Perses is the first who foresees the absurdity of Aeetes' effort (6. 733) and takes the extreme measure for protecting the interests of the country. However a passage of the third book also shows that there was the hostile attitude between brothers even before. Even with Apollonius of Rhodes, one can see that Aeetes has strained relationship with Sauromates or other people (AR 3. 392-395). As for Jason, despite the fact that he foresees the perfidy of Aeetes, supports him anyway: 'ergo nec hic nostris deerat labor arduus actis' (5. 542); even here we cannot avoid difficult tasks, veniant super haec quoque fato/bella meo' (5. 544-5): the war is my destiny. I think that the following phrase shortly assesses his action: *sine honores labores* (6.733) [Ferenczi, 1995, 155]. What is the country's commander like? Flaccus criticizes Aeetes: 'ante dolos, ante infidi, tamen exequar astus/Soligenae falli meriti meritique relinqu' (5. 222-223). Aeetes is characterized by perfidy, treachery, guile, according to Flaccus he deserves to be deceived and abandoned. His response to the nocturnal appearance is hurried and thoughtless: 'membra toris rapit ille tremens' (5. 244). His prayer offered up to Sol, shows that he feels himself as a refugee and is exposed to danger: 'haec tibi fatorum, genoitor, tutela meorum,/omnituens tua nunc terris, tua lumina toto/sparge mari. seu nostra dolos molitur opertos/sive externa manus, primus mihi nuntius esto' (5. 246-249). One can see his egocentric nature, when Aeetes disregarded the Colchian prophet's warning and preferred his own power to people's well-being: 'nec vulgi cura tyranno/dum sua sit modo tuta salus' (5. 264-265). The fact that Aeetes wants to keep his status of king is natural and human, but the ways, through which he tries to perform that, is inhuman. He does not trust anyone surrounding him and thinks that anti-people power is possible. He is afraid of both internal and external enemies and suffers from that, (cmp. *De clementia* (1, 11, 4-1. 12, 5)). After receiving the prophecy, when Aeetes is praying to Mars, he asks the god to protect the fleece: 'tu quoque, sacrata rutilant cui vellera quercu,/excubias, Gradive, tene. praesentia luco/arma tubaeque sonent, vox et tua noctibus extet' (5. 250-252) and to arise fear in the enemy with his battle cry. Sabre-rattling is the only protection for tyrant. Aeetes does not act deliberately, but he takes decisions spontaneously, including the decision about marrying Medea off to Styry, disregarding the prophecy and ominous signs. He is resentful and easily flies into a temper. When Perses tried to criticize him, he assailed him furiously and harmed him:

'ille fures ira solio se proripit alto/praecipitatque patres ipsumque... ense petis' (5. 268-271). He is overcome with *furor* and *ira*. According to Seneca *ira* is the most terrible and dangerous affect. *furor*, *ira*, *impietas* to gods, disregarding of prophecy and the characteristic signs of tyrant absolutely oppose the image of a just ruler. All his personality is oriented on war and violence. Through the carelessness and thoughtlessness, through his refusal to yield the fleece, he defies his brother to start a war.

The supporters of Aetes and Perses: Now let's look at the supporters of both Aetes and Perses. Colchians themselves, Albanians, Amazons and commanders, whose origins are not specified by Flaccus, are fighting on the side of Aetes. Perses' supporters are Scythians, Cimmerians, Hyrcanians, Iberians, Getae and innumerable tribes from the Northern Caucasus.

Note that there are some 100 new personages with Flaccus in addition to those well-known in mythological tradition, who are found first with Flaccus and 79 of which are involved and shown<sup>8</sup> in the war waged between Aetes and Perses. On the side of Aetes 32 warriors<sup>9</sup> are named, including 2 Albanians, 5 Amazons, 7 allies, whose origin is unknown, 1 Parthian and 17 Colchians. Perses' army is more impressive. 47 warriors are presented on his side, including 1 Cimmerian, 1 Iazygian, 1 Getes, 2 Iberians, 4 Hyrcanians and 38 Scythians. 18 of them are introduced in the beginning of the war and they are included in so called 'Scythian Catalogue', the army coming to help Perses. The catalogue has two themes in common: the Golden Fleece and Medea. Important heroes, some of whom are represented in the battle scenes as well, numerous Northern Caucasian tribes and occasionally their customs are listed there; it is important that the majority of those customs, which are encountered in the sources with

---

<sup>8</sup> Separate group is set from personages which do not participate in the war, but are connected with the heroes involved in battles. Some of those personages are named while some of them stay nameless: Gesander's father Iazygian Voraptus (6.288); Scythian Tages' father Taulas (6.221) and half-divine mother (6.223), whose name is unknown; Colaxes' mother, Scythian goddess Hora (6.58); Father of Hyrcanian brothers Medores and Gelas (6.204); Father of Scythian Helix (6.569); Colchian Thydrus' mother (6.643); Scythian Peucon's mother – water nymph (6.564); Colchian Caicus' young wife (6.688); Armour-bearer of Carmeius (5.579); Armour-bearer of Parthian ambassador Myraces (6.694).

There is also a separate group with personages, which are not connected to the war for example: Colchian nymph Aea (5.424); Medea's nurse Henioche (5.357); nymphs: Sinope (5.109) and Peuce (8.256) and etc.

<sup>9</sup> In this case we are interested in Caucasian personages and do not implicate Argonauts, who naturally struggle on the side of Aetes.



respect to other tribes, are fitted to Scythians, while some of them as well as many separate personage are invented by Flaccus.

Here we should concern the soldiers arrived to help Aeetes<sup>10</sup>, who are mentioned while describing the king's court<sup>11</sup> and are presented at Aeetes' feast (5. 567-614), which reminds us Homer's Teichoscopy<sup>12</sup>. Among the allies<sup>13</sup> of Aeetes, 7 unknown commanders *amici reges* are named: Carmeius, Aron, Campesus, Odrussa, Iaxartes, Latagus, Choaspes<sup>14</sup>. Note that Flaccus does not specify the origin of any of them. He presents each of them according to their external signs and personal qualities. It is clear that they have arrived for fighting against Perses, therefore their common warlike attitude is noticeable: Carmeius<sup>15</sup> always thinks about heroic deeds and is always ready for war. He is impatiently waiting for the war (5. 578-580; 582-584). Iaxartes<sup>16</sup> is so confident in his power, that he has no fear even before gods. Aeetes justifies him, because 'nor by day or by night rests he from assiduous warfare'. He strikes terror into the hearts of Getae, Medes, Iberes (5.596-604). As for Aron<sup>17</sup>, Flaccus underlines his wealth, and his quality of caring about himself: Aron is rich and draws foreign attention with the cloak embroidered with variegated pictures. His war-

<sup>10</sup> Cf.: Adamietz, 1967, 79-80; Lüthje, 1971, 231-232; Shelton, 1971, 320-322; Shreeves, 1979, 162f.

<sup>11</sup> At the arrival of Argonauts at Colchis all members of King Palace had gathered in the Temple of Sol, it is described by Flaccus as follow (5. 456-464): when the Sun's offspring makes entry into his father's shrine, beside him is his young son Absyrtus, then Styryus who had come from Albania to be his son-in-law, then descendants of Aeolus, sons of Phrixus: Phrontis, Argus, Melas and Cytisorus, *honores patres* and *reges amici* who have come to help Aeetes.

<sup>12</sup> Cf. Hom. *Il.*, 3.161ff. The difference is that Aeetes and invited Jason are looking at their friendly allies and not enemies.

<sup>13</sup> Flaccus presents Aeetes' side with following order: first are listed Argonauts (Jason, sons of Aeacus: Peleus and Telamon and the great nurslings of Calydon: Tydeus and Meleagros), then assistant commanders and at last Amazons (Commander Euryale).

<sup>14</sup> In a recent paper Taylor points out that the Asian chieftains Carmeius, Aron, Campesus, Odrussa, Iaxartes (in the order with 584/586 transposed), have initial letters forming the acrostic *cacoi* or *κακοί* [Taylor, 1994, 212-235].

<sup>15</sup> The origin of the name is unknown. One of the name with an oriental association; Carmei are only known from (Plin. *Nat.* 6. 157 (on Arabia) *Minaei ... quorum Carmei*). Pliny may in fact have been a source for Flaccus.

<sup>16</sup> Presumably the name is composed from Hydronym Ἰαξάρτης river in Kazakhstan (Sogdiane), ending in Caspian sea and was often dismissed with Tanais (Strab., 11.6.1. Plin., *Nat.*, 6.49). According to Arrian (*Anab.*, 3. 30. 7) the river is considered to be in Caucasus (in actual fact the Hindu Kush); whence a people Iaxartae.

<sup>17</sup> Aron is widespread name in ancient sources. Different personages originated from various regions are known with the same name.

rriors emit the scent of saffron and are noticeable for their tidy hairstyle (5. 590-592). They have curled hair. Besides, Aron is an incomparable warrior, he fights side to side with Absyrtus and he is not inferior to him in valour (6. 524). Campesus<sup>18</sup> is clad in tiger's skin (5. 593), which presumably indicates the fact that he is probably an incomparable hunter. Odrussa<sup>19</sup> is noticeable among other allies for his hairy chest and thick beard; also he loves wine, which surprises Jason (5. 593-595). Latagus<sup>20</sup> (5. 584) and Choaspes<sup>21</sup> (5. 584-586) deserve admiration. Choaspes is mentioned as *amnigena* (river-born), which possibly indicates<sup>22</sup> his divine origin. When Aeetes introduces this ally to Jason, Choaspes is drinking his charger's blood, yet none the slower will he gallop when the reins are loosed. Note that Jason's parents perform suicide by drinking bull's blood, while the horse's blood cannot damage Choaspes, which shows his extraordinary endurance (information about this custom is not verified with other authors). If we summarize the above said we will have a picture of a typical Caucasian: bellicose, hunter, capable of great endurance, wine lover; external features: curly (Herodotus' hint about Egyptian origin) and thick hair. Probably for this reason Flaccus does not think it necessary to identify their origin, but he offers a generalized picture. The reader gains good impression about Colchian's neighbours as it is.

---

<sup>18</sup> The origin of the name is unknown. This oriental name may be related to certain place in Cappadocia, Κάμπαι. Or Flaccus may use a *camp-* element prevalent in Onomastic of ancient world (cf. name of mythical Monster - Κάμπη, Apollod. I 2, 1, see Kroll, RE, X, 1842) or derived from Lat. *campus* 'field' formative composes man name formed by ending *-esus*, which is not familiar from other sources.

<sup>19</sup> This oriental name was prevalent in ancient world, derived from the Thracian tribe of the Ὀδρύσαι (Plin., *Nat.*, 4.40: *Odrysarum gens fundit Hebrum*, see: Lenk B., *Odrysai*, RE, XVII 2, 1900-1903). According to Steph. Byz. Ὀδρύσαι is a town of Odrysians, while Ὀδρύση is a stream of river Rhyndacus in Mysia (Strab. 12, 550. 551. Xen. *An.*, 7, 5, 1. D. Per. 793, see Ruge W., RE, XVII 2, 1903-1904). According to Hesych it was the name of Scythian King (Hesych. Miles. fr. 4, 14). Flaccus uses this prevalent name for his fictionary personage and composes it with different suffix *-a*.

<sup>20</sup> Probably under influence of Vergilian Latagus (*Aen.*, X 697, no good derivation proposed), but with possibly an oriental flavour in view of Aelian: ἑστὶν Ἴνδῶν ἢ Λατᾶγη' (*Nat. An.*, 16.10).

<sup>21</sup> The name also can be related to the river Choaspes (Χοάσπης) in Susiana, ending in the Tigris (Her. 1. 188, see: Weissbach, RE 3.2354f.); according to legend the Persian kings and the Parthian monarchs used to drink its water (cf. [Tib]. Pan. Mess. 3.7.140 *regia lymphā Choaspes*, Plin., *Nat.*, 31.35: 'Parthorum reges ex Choaspe et Eulao tantum bibunt'). The same name has river in India (Strab. 15, 697) and also an African ally of Hannibal (Sil. 3.317).

<sup>22</sup> Cf. Phasis (5. 425-428), Thydrus (6. 639).

In order to show internal Caucasian relations, in addition to the Golden Fleece Valerius takes up a theme of *coniunx Medea*, which echoes Homer. Several heroes are struggling to gain Medea's hand: Anausis, the noble commander of Heniochi and Alani, Styrus, the Albanian prince, Scythian magician Coastes, Parthian ambassador Myraces. Anausis and Coastes are presented in the Scythian catalogue. Note that the four has had a certain relationship with Colchis before the war too. Anausis<sup>23</sup> (6. 42-47) is mentioned in the first place in the Scythian catalogue and the expression *iam pridem* (6. 43) hints us about his previous relationships with Aeetes; his attitude towards Aeetes became hostile after the latter has decided to marry Medea off to Albanian Styrus (6. 43-44) and not him. So he has his own reason for engaging in the war. Gods' favoured Anausis is slain by Styrus on the battlefield (6. 265-278). We can compare him with Menelaus, who is engaged in the war to regain his wife. Scythian magician Coastes<sup>24</sup> rushes to the war with Choatrae and Centors. Centors and Choatrae want to obtain the Golden Fleece, while Coastes is interested in Medea. However, unlike other suitors he is driven neither by love of Medea nor heroic affairs, but the Colchian virgin's fame, achieved through her magic (6. 155-7). Myraces<sup>25</sup>, the ambassador of Parthian king arrives in Colchis from the eastern coast to strengthen the union between Parthians and Colchians. In return, in addition to gold, his reward is Medea too. He fell in love with the Colchian virgin before the war started between Aeetes and Perses and he was willing to engage in the war. Albanian Styrus<sup>26</sup> also

---

<sup>23</sup> Flaccus is supposed to derive the name using widespread *anau-* element in ancient onomastic or derived from Greek verb ἀναύ-ω 'screa', also he might derive the name from ethnonym *Anasi*, which is once mentioned at Pliny (*Nat.*, 6. 22), possibly written as *Anausi* in the geographical source that Flaccus may have used. cf.: Colaxais/Colaxes, Auchates/Auchus, Tyra/Tyras, Bastarnae/Batarnae, Thyssagetes/Thyssagetes.

<sup>24</sup> According to SC ВДИ commentator, name Coastes may be related to river Koas in north-west India (Ptol., *Geogr.*, VI, 18, 2). But in consideration with context, should be mentioned semantic of the name κῶας that means 'fleece' and again, mentioning two symbols as Medea and Fleece, Flaccus sequentially connect and unify the circle that is symbolic at the end of Scythian catalogue.

<sup>25</sup> The name can be connected with the river of the same name – Myraces, confirmed in the texts by Flaccus, nearby of which was born Scythian warrior Colaxes (6.50). According to SC ВДИ commentator this name supposed to oppose with the Tamirake of Ptolemaios (*Geogr.*, III, 5, 2). Tamirake was a city in Scythia and on the same time cape in Hylaea (cf. *Timolus (Timolus) Timorus* Strab. 7.7.11) and also the name of Myrgetian tribe (Hec. fr. 155).

<sup>26</sup> The origin of the name is unknown. It may be related to the city (Στύρα) in south-west coast of Euboea (Il. 2, 539) or ethnonym Στυρεῖς confirmed in the texts by Hero-

arrived in Colchis before starting the war and by the arrival of the Argonauts he is mentioned among the representatives of the king's court. He has a privilege among other suitors, because Aeetes has chosen him as a bridegroom; however the war thwarted the planned marriage. Styruus has many rivals for Medea including Jason after his arrival. When Jason escapes from Colchis with Medea, Styruus feels insulted, because nobody respects king Aeetes' decision and his love towards Medea is still more kindled (8. 302), when he sees the danger of losing her forever. He is very active among the pursuer Colchians (8. 298-305, 328-368). Styruus perishes tragically in the battle between the Colchians and Argonauts (8. 363-368).

Based on the above said, the Alan, Scythian, Albanian and Parthian are competing for Medea's hand. Aeetes knows from the prophecy, that Medea should not stay virgin in the paternal house and should marry a man desirable for her. Aeetes chooses Albanian prince willfully. It is clear that Colchis and its neighbour are almost relatives.

Whether consciously or unconsciously Valerius Flaccus showed us the relationship among Caucasian people, their customs, both at the level of region and separate countries of this region: Northern Caucasus on the one hand (Scythia, Hyrcania, Cimmeria, Maeotis) and Southern Caucasus (Colchis, Albania, Amazonia, including probably the generals helping Aeetes and if we judge according to their number, at least seven unnamed Caucasian regions should be meant) on the other. Northern Caucasus is presented spacious at the level of smaller units (city, mountain, river): Myrace, Gerus, Hylaea, Emoda, Hypanis, lake of Byce, Ambenus, Ophiusa. Numerous place names and Northern Caucasus tribes are named: Alani, Heniochi, Bisaltians, Cimmerians, Gangaridae, Hyrcanians, Coelalatae, Sindi, Corallians, Batarnae, Drancae, Caspians, Neuri, Iazigians, Mycaei, Cessaei, Arimaspes, Auchates, Thyrsagetae, Exomatae, Toryni, Satarchae, Centors, Choatrae, Balloniti, Moesian, Sarmatians, Sauromatae, Geloni, Hiberians. The information given by Flaccus about Caucasus and its tribes represents a precious source for the history of the regions near the Black Sea.

One may ask why Flaccus needed to invent so many new personages unknown for the mythological tradition and this war at all. Through the intensification of war theme, Flaccus made the Latin epos topical in its peculiar way for the society of his time. That must be caused mainly by two factors. Historical reality on the one hand and the author's interest

---

dot (Her. 8. 1), Στυρέες (Her. 6, 107). Styruus can be compared with Vergilian Turnus, that allows us to think that Flaccus was influenced by him.

towards the information related to Caucasus on the other. Through including the war theme in the work, which undoubtedly represents its integral part, so called fictional episodes of 'Odyssey' is reduced and the subject of Caucasus is increased. His special interest is confirmed by the invention of so many new Caucasian personages. The linguistic analysis shows us, how Flaccus tries the increase the nomenclature of the regions of Northern and Southern Black Sea regions.

Accordingly, it can be said, that Flaccus creates a new phase, through developing the myth from the viewpoint of including Caucasian stories in the Argonauts legend, which conditionally can be called the phase of diffusion of information related to Caucasus. Of course this process to some extent reflects the expansion of Romans' sphere of interests, which included Caucasus as well.

#### BIBLIOGRAPHY

Adamietz J., Zur Komposition der *Argonautica* des Valerius Flaccus: *Zetemata* 67, München 1967.

Baier Th., Ursache und Funktion des Krieges gegen Perses in den *Argonautica* des Valerius Flaccus: *Ratis omnia vincet*. Neue Untersuchungen zu den *Argonautica* des Valerius Flaccus, München 1998.

Burck E., Jasons Kämpfe in Kolchis bei Apollonios und Valerius Flaccus: DOREMA. Athen 1975.

Данелия М., Персонажи кавказского происхождения в *Аргонавтике* Валерия Флакка: *Caucasica*, 5, Тбилиси 2002.

Apollonii Rhodii *Argonautica*, recogn. brevique adnotatione critica instruxit Hermann Fränkel, Oxonii 1961.

Fränkel H., Noten zu den Argonautika des Apollonios, München 1968.

Ferenczi A., sine honores labores. Zum Virtusbegriff bei Valerius Flaccus: *Philologus*, 139, 1995.

Hunter R. L., Short on Heroics': Jason in the *Argonautica*, *CQ*, 38, 1988.

Hutchinson G. O., *Hellenistic Poetry*, Oxford 1988.

Lüthje E., Gehalt und Aufriss der *Argonautica* des Valerius Flaccus, Diss. Kiel, 1971.

Manuwald G., Die Bilder am Tempel in Kolchis: *Ratis omnia vincet*. Neue Untersuchungen zu den *Argonautica* des Valerius Flaccus. in Zusammenarbeit mit G. Manuwald hg. v. U. Eigler u. E. Lefèvre, *Zetemata*, 98, München 1998.

Manuwald G., Hesione und der 'Weltenplan' in Valerius Flaccus' *Argonautica*: *Untersuchungen zu den Argonautica des Valerius Flaccus. Ratis omnia vincet* III. hg. v. F. Spaltenstein, *Zetemata*, 120, München 2004.

Schenk P., Studien zur poetischen Kunst des Valerius Flaccus: Beobachtungen zur Ausgestaltung des Kriegsthemas in den *Argonautica*, C. H. Beck Verlag 1999.

Shelton J. E., *A Narrative Commentary of the Argonautica of Valerius Flaccus*. Diss. Vanderbilt University, Nashville (Tenn.) 1971.

Shreeves E., *Landscape, Topography and Geographical Notation in the Argonautica of Valerius Flaccus*, Diss. University of North Carolina, Chapel Hill 1979.

Taylor-Briggs P. R., *Valerius' Flavian Argonautica*, *CQ*, 44, 1994.

Venini P., *Sulla struttura delle Argonautiche di Valerio Flacco*, *RIL* 105, 1971.

Wijsman H. J. W., *A Commentary Valerius Flaccus Argonautica, Book V*, Leiden 1996.

Wijsman H. J. W., *A Commentary Valerius Flaccus Argonautica, Book VI*, Leiden 2000.

Tedo Dundua, Leri Tavadze (Tbilisi)

### FRANKISH *LIMITANEI* IN LAZICA

Before being totally destroyed, Imperial security system actually had shown three gradual phases of development.

Huge number of the Italian colonists with the best technologies, swift and comfortable communications, the most prominent industrial output, Roman citizenship, municipal freedom – that was the Roman gift for the Western provinces in the 1<sup>st</sup>-2<sup>nd</sup> centuries A. D. Sincere intimacy with the metropolis had been founded as a direct result of complete satisfaction. It paved the way to the Romanization. As for the Greeks, the Romans reserved a quite life and economic stability. Still beyond the Roman Rhine, Danube and Pontus there were others favouring to this concept of Pan-European integration. The happy client kings used to be awarded with the Roman citizenship. And for the Julio-Claudians, these client kingdoms formed the first defense-line of the Imperial territories. A little behind, the whole perimeter had been dotted by solid legionary concentrations, proving the system to be impregnable. No cardinal changes took place in the Antonine era, except of annexation of the client kingdoms and breaking the big concentrations in favour of scattering the legions along the whole frontier. In the both cases, after defeating comparatively weak enemy at the border, the Romans usually attacked their territory. This system of security is called forward defense.

Greeks and the Romans were sending more and more hands towards industry, but not to manufacture the means of production. As a result, population was growing, but not amount of industrial goods *per capita*. Prices rushed high for the Italian produce, demanding damping for provincial food and raw materials, thus weakening the sympathies between the European subjects of the Roman Empire. Some even started to search for a relief beyond Rhine and Danube. Many things had happened that

completely changed the defensive strategy, namely: 1. economic crisis; 2. weakening of the integratory links; 3. socio-economic animation of 'Barbaricum'; 4. financial chaos and some professional regiments converted into *limitanei*. From now they are to stand the first strike and evacuate the whole frontier folk into citadels, thus wearing down the enemy. And there were large and mobile field armies deployed far behind that self-contained strongholds to cut down any invasion into the depth. This system shaped in the times of Diocletian is called defense-in-depth.

But before this new system was finally established, the Romans had been fighting those already easily passing the border wherever they could manage to concentrate large army-units. In the early days of Empire, Praetorians formed the only imperial reserve. And now Gallienus recruited special mobile reserve-regiments. Name for the defensive system is elastic defense.

Security-system had to be changed at least because of emergence of the Germanic seaborne attacks from the 3<sup>rd</sup> century everywhere at the seas that prolonged the line of the frontier.<sup>1</sup>

Full-time units, legions, *alae* of cavalry, *cohortes* of infantry and mixed *cohortes equitatae* served the forward defense-system. Part-time border force of *limitanei* had appeared and auxiliary *alae* and cohorts had disappeared; and regular mobile reserve – *comitatenses* – substituted legions, fixed at the border. All they served new security system – defense-in-depth. The whole 3<sup>rd</sup> century saw these changes, finally shaped in the times of Constantine I. Septimius Severus was the first to form a certain kind of reserve. He stationed II *Parthica* in Albanum, increased Praetorian and Urban cohorts in number. And Gallienus created special cavalry units to serve as a reserve.<sup>2</sup>

In the 3<sup>rd</sup> century large federations of *Franki* and *Alemanni* began to threaten the Rhine-frontier. And the Goths had already reached Dniester by 238.<sup>3</sup> Franks attacked Gaul, Alemanns – Italy. From the great deeds of Emperor M. Aurelius Probus (276-282) the most important is the deliverance of seventy Gaulic cities. He drove back Franks and Alemanns, four hundred thousand of them being killed. Probus passed the Rhine, and

---

<sup>1</sup> Luttwak Ed. N., *The Grand Strategy of the Roman Empire. From the First Century A. D. to the Third*, Baltimore 1981, 192-193; Dundua T., Silagadze N., *European Industrial Complexes of I Cycle of Capitalism and the Georgian Western Affiliations. Historical and Numismatic Tale*, Tbilisi 2005, 5-7; Dundua T., *North and South*, Tbilisi 2001, 8-15.

<sup>2</sup> Luttwak Ed. N., 1981, 173, 184.

<sup>3</sup> Luttwak Ed. N., 1981, 128, 146.



returned back with considerable tribute of corn, cattle, and horses. Sixteen thousand Germanic recruits were dispersed among the Roman units. Other captive or fugitive barbarians gained a new status, that of part-time peasant-soldiers (*limitanei*). Emperor transported a considerable body of Vandals into Cambridgeshire, great number of Franks and *Gepidae* were settled on the banks of the Danube and the Rhine, *Bastarnae* – in Thrace. Pontic (The Black Sea) coast was reserved for some more Franks.<sup>4</sup> But which one exactly? This is to be discussed.

According to Ed. Gibbon, Franks settled at the sea-coast of Pontus had to check the Alani inroads. A fleet stationed in one of the harbors of the Euxine fell into their hands, and they resolved, through unknown seas, to explore their way from the mouth of Phasis (River Rioni in the West Georgia, Ancient Colchis/Lazica – T. D.) to that of the Rhine. They easily escaped through the Bosphorus and the Hellespont, and cruising along the Mediterranean, indulged their appetite for revenge and plunder by frequent descents on the shores of Asia, Greece and Africa. City of Syracuse was sacked by the Barbarians. Franks proceeded to the columns of Hercules, coasted round Spain and Gaul, and steering their course through the British channel, at length finished their voyage by landing in safety on the Batavian or Frisian shores.<sup>5</sup>

What is this whole story based on? Zosimus and one panegyric to Constantius Chlorus contributed to it.

Narrating about the events in the past, in the times of divine Probus, author of this panegyric mentions undeserved success of the small Frankish band, who, sailing from Pontus on the captured fleet, ravished Greece and Asia, damaged Africa, stormed Syracuse, and passing through the columns of the Hercules, reached the ocean ('*Recursabat quippe in animos illa sub diuo Probo paucorum ex Francis captiuorum incredibilis audacia et indigna felicitas, qui a Ponto usque correptis nauibus Graeciam Asiamque populati nec impune plerisque Libyae litoribus appulsi ipsas postremo naualibus quondam uictoriis nobiles ceperant Syracusas et immenso itinere peruerti oceanum, qua terras irrumpit, intrauerant atque ita euentu temeritatis ostenderant nihil esse clausum piraticae desperationi, quo nauigiis pateret accessus*').<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Gibbon Ed., *The Decline and Fall of the Roman Empire*, vol. 1, London 1993, 362-368.

<sup>5</sup> Gibbon Ed., 1993, 367-368.

<sup>6</sup> *Panegyricus Constantio Dictus*, IV, XVIII, *Panegyriques Latins*, T. I (I-V), Texte Établi et Traduit par Édouard Galletier, Paris 1949, 96-97.

Zosimus tells us about the Franks having applied to the Emperor, and having a country given to them. A part of them afterwards revolted, and having collected a great number of ships, disturbed all Greece; from whence they proceeded into Sicily, to Syracuse, which they attacked, and killed many people there. At length they arrived in Africa, whence though they were repulsed by a body of men from Carthage, yet they returned home without any great loss.<sup>7</sup>

There is no mention of mouth of the river of Phasis as a spring-board for the expedition in the sources. Then, what was in Gibbon's mind? Perhaps, logics, excluding the possibilities.

Indeed, the Northern Black Sea coast is beyond the Roman rule. The Western shores, and the Balkans are already packed with the Barbarians. Southern littoral had been less used for *receptio*. While Lazica and Pontic *Limes* can not be argued. And something strange had happened to this *limes* in the 3<sup>rd</sup> century. Now threat comes not from the front, the Romans have Lazi client king dwelling there, but – from behind, because of the Goths living at the Northern shores.

We can only guess that the Franks were in Lazica as *limitanei*. But we really know nothing about how they were coordinating with the full-time units, their number before and after the revolt, what was the life like for those who stayed loyal.

Still, it seems quite reasonable that the bargain of *receptio*-system should had been distributed among all Roman provinces to keep the centre undisturbed from the Barbaric influx. In the 3<sup>rd</sup> century Empire is able to do this, not after.

---

<sup>7</sup> Zosimus, *New History*, Book 1, London: Green and Chaplin 1814.

Iamze Gagua (Tbilisi)

### WAR AND JUSTICE ACCORDING TO CICERO AND VIRGIL

In his tract *De officiis* (*On Duties*) Marcus Tullius Cicero speaks about norms and rules of behaviour: ultimate kindness, cognition of the truth, high spirituality, charity and justice. He mainly draws on concepts of stoicism, the views of Panetios and Dionysius, as well as Plato's philosophical writings.

The discourse about war and morality is particularly noteworthy in this tract – What kind of war is considered fair? When is it necessary? What rules should be observed during war? How should the winner treat the loser? When is waging war justified?

According to Cicero, there are two ways of settling a dispute: that of negotiations and that of violence. The former is characteristic of men and the latter is of beasts. The use of the second (violent) method can only be justified when it is impossible to resolve the problem through the first method (negotiations) (*De officiis*, I, 34).

Cicero believes that one should find every possibility to settle disputes peacefully and by way of negotiations and not rush into war. However, avoiding war should not become an end in itself. One should engage in war only if one expects a positive result from this. War should be a means of attaining peace. A clever commander decides in advance what good and what bad a war may bring to his country and he should be aware of how he will act in either case, so that he does not have to justify himself saying he had not contemplated this. Starting a war suddenly, attacking an enemy without preparation is a wild act, characteristic of beasts. Wise people should avoid this. They should be convinced of the rationality of their actions (*De officiis*, I, XXIII, 79-81).

Cicero distinguishes just and unjust wars. According to him, when one side voices grievances to the other and states in advance what the essence

of the dispute is, such a war can be deemed just. The concept of a just war was strictly defined by the priests of Feciales, the Deity of Fidelity (Dius Fidius). They were due to hold negotiations, declare wars and conclude truces. No citizen had a right to engage in battle without taking an oath. Cicero cites specific examples from Roman history, when in one instance a father asks the commander-in-chief to allow his son to take an oath in order for him to be able to take part in the battle. In another case, a father advises his son to refrain from a battle because he has not taken the oath (*De Officiis*, I, 36-37). This example is clear evidence of the attention Romans attached to military discipline.

Cicero distinguishes two kinds of wars: one is the Romans' war with the Celt-Iberians, Cimbrians, which was conducted for the sake of survival; another is a war with Latins, Sabinians, Samnitiens, Punicans, Pyrrhus - for the sake of gaining power and dominion. As far as Rome's power and grandeur are concerned, Cicero finds the latter quite acceptable. Later, in the epoch of Augustus, famous poets and historians came to back this idea. Cicero believes that the basis for wars of power and greatness should be as solid as those of 'just' wars. Apart from this, the winner should demonstrate tolerance towards the loser, especially, if the defeated enemy throws down weapons and surrenders, or if the enemy does not exhibit cruelty in the battle. The winning nation should undertake an obligation to take care of the population of the losing side; it should become their protector and defend the peace of the obedient country (*De officiis*, I, 35). This was the rule the Roman state observed in its expansionist policy.

Cicero speaks about ethical norms during war. He believes that warriors should not break an oath given to the enemy, even if this costs them their life. He cites the example of Roman consul Regulus. During one of the Punic wars, he fell captive but did not break the promise he had given to the enemy and returned to Carthage from Rome (where he had been dispatched by Punicans to negotiate the return of Punician captives held by the Romans), even though he knew that he would not escape execution. After this Cicero recalls an example demonstrating the high moral standards of the Romans, when one of the warriors of King Papirus of Epirus, came to the Romans and promised them he would poison Pyrrhus and ensure their victory this way. Romans captured the traitor and sent him back to the king (*De officiis*, I, 39).

Cicero assesses not only the noble acts of Roman citizens but the enemy's virtue as well. He speaks with great appreciation about the noble behaviour of King Papirus, who freed Roman captors without demanding a ransom. Cicero admires the king's nobility (*De officiis*, I, 38).

Cicero believes that the kindness that true men demonstrate towards their compatriots, as well as towards the enemies, during wars should be duly appreciated.

Cicero almost does not mention the issue of civil wars in this tract, although he mentions in passing a confrontation between Caesar and Pompeius. He believes that a war aimed at attaining glory and primacy is unacceptable because when one struggles to become the only ruler, it is difficult to defend justice. Such people cannot tolerate when other people defeat them in discussions about laws, justice and other issues (*De officiis*, I, 38).

It is interesting to see how the Roman poet Virgil's views of war ethics are compatible with Cicero's views about the same issue. Cicero's tract *De officiis* was written in 44 BC, while Virgil's *Aeneis* was written later, in the year 19 BC in Augustus' era. The poem famously aimed to portray Rome's state power. Despite the fact that *Aeneis* is a poetical piece and the author does not convey his ideas about war and morality directly, the actions of the main hero, Aeneas and his comrades, as well as their opponents during the war, makes it possible to talk about Virgil's concept about war and morality.

Is it possible to justify Aeneas' Trojan hero's battle with the Italian population? At first glance, his opponent, Turnus, the commander of the Rutulians, is right when he sees Aeneas as a foreign aggressor striving to deprive him of his fiancée, the daughter of Latinus, the king of the Latins, as well as of his kingdom:

Turnus adest medioque in crimine caedis et igni  
terrorem ingeminat: Teucros in regna vocari.

*Aeneis*, VII, 578-579

Advectum Aenean classi victosque penatis,  
inferre et fatis regem se dicere posci.

*Aeneis*, VIII, 11-12

The main motive of Turnus' struggle is that they are going to steal his fiancée and his kingdom is going to be lost too. That is to say, he is driven by personal interest. He disregards the Gods' prophecy that Latinus is to have her daughter marry a foreign hero:

Nil me fatalia terrent.  
si qua Phryges prae se iactant, responsa deorum,  
sat fatis Venerique datum, tetigere quod arva  
fertilis Ausoniae Troes. sunt et mea contra  
fata mihi, ferro sceleratam excindere gentem  
coniuge praecepta...

*Aeneis*, IX, 134-138

This is one of the main characteristics of an unjust war, which according to Cicero, is a war not serving national interests. Turnus opposes the glorious future of the Italian people, which is to be achieved through ties with the Trojans.

The following arguments justify the fairness of Aeneas' struggle: 1. He fulfils his divine mission as he leads the Trojans to settle in their new homeland, where he was instructed by the high Gods to lead them; 2. He appeals to King Latinus and concludes an agreement according to the rules; 3. When war became unavoidable, he does not rush into war and awaits his opponent; 4. Aeneas does not seek glory or primacy; he is obliged to take care of his children; 5. In addition, Aeneas defends the interests of the people who are troubled by the cruelty of the Etruscan king.

Aeneas' demand is modest. All he wants is a small place where he would rest his Gods and give shelter to his war-weary fellow citizens. In return, he promises Latinus that he will not put him to shame and that his people will not come to regret the fact that the Trojans were given shelter (*Aeneis*, VII, 229-234).

Aeneas does not ask Latinus for either the kingdom or his daughter. It is no wonder that King Latinus trusts him, because he believes in the divine prophecy and has heard stories about Aeneas' kindness. Apart from this, according to the prophecy, by becoming a relation of Aeneas, Latinus' progeny will gain dominion over the whole universe (*Aeneis*, VII, 98-101; 254-257).

Therefore, Aeneas has reliable supporters in Italy. Evander, the King of Arcadians, also sees in ties with Aeneas a chance to save his people (*Aeneis*, VIII, 475-477).

Nevertheless, Aeneas always tries his best to avoid war and solve everything peacefully. However, when this becomes impossible, he takes battle positions and does not rush into an attack, waiting for the enemy to attack first. Turnus ascribes this to the Trojans' cowardice (*Aeneis*, IX, 55). Aeneas becomes involved in the battle only when Turnus' army begins an assault.

Consequently, Aeneas' struggle is a struggle for survival. Therefore, according to Cicero, it is just. The Trojan hero still keeps trying to justify himself, saying he did not want this war. The agreement that was concluded with Latinus, was violated twice at Turnus' insistence.

testaturque deos iterum se ad proelia cogi,  
bis iam Italos hostis. haec altera foedera rumpi.  
*Aeneis*, XII, 581-582

To the enemies who had come to ask him forgiveness he tells regretfully that it would have been good had they not violated the truce and abandoned his friendship:

quaenam vos tanto fortuna indigna, Latini,  
 implicuit bello, qui nos fugiatis amicos?  
 pacem me exanimis et Martis sorte peremptis  
 oratis? equidem et vivis concedere vellem.  
 nec veni, nisi fata locum sedemque dedissent,  
 nec bellum cum gente gero; rex nostra reliquit  
 hospitia et Turni potius se credidit armis.

*Aeneis*, XI, 108-114

Even the defeated enemy recognizes Aeneas as a just and worthy warrior (*Aeneis*, XI, 124-126) because he has qualities that Cicero believes are characteristic of the winner. Despite the fact that he sometimes exhibits the same cruelty as Turnus, which is not characteristic of a kind warrior, Virgil still refers to him as 'pius'. This is owing to the fact that even a hero struggling for a good cause is forced to struggle fiercely. This was the relentless logic of war, something that cannot be relinquished even by a hero.<sup>1</sup> However, Turnus' cruelty – putting the heads of defeated enemies on pikes and deriving joy out of this – is a sign of his spiritual weakness. Turnus lacks wisdom and far-sightedness, something Cicero believes should be characteristic of a true warrior. He can only demonstrate raw power. This is power and arrogance.<sup>2</sup> Turnus resents peace (*Aeneis*, XI, 460-461), while Aeneas is a fighter for peace. He agrees to a duel with Turnus with pleasure and demands a truce with Latinus in advance. This means that his ultimate aim is a union between the Trojans and the Latins. With this aim in mind, Aeneas engages in the duel to conclude this truce even at the cost of his death. For this reason, his struggle is not private but rather one that proceeds from the interests of his people, that is to say, it is just.

Is Aeneas's victory dangerous for the Latins? Will their name, language and laws be destroyed? This issue troubles Goddess Juno who asks Jupiter to ensure that all this is preserved. The highest God promises his wife that:

Sermonem Ausonii patrium moresque tenebunt,  
 utque est nomen erit; commixti corpore tantum  
 subsident Teucri. morem ritusque sacrorum

<sup>1</sup> Glei R. F., *Der Vater der Dinge*, BAC, B. 7, Trier 1991, 219-220.

<sup>2</sup> Wilsthire S. F., *Public and Vergil's Aeneid*, The University of Massachusetts Press, Amherst 1989, 96.

adiciam faciamque omnis uno ore Latinos.  
hinc genus Ausonio mixtum quod sanguine surget.  
*Aeneis*, XII, 834-840

Consequently, Aeneas' struggle against Turnus is immensely important. This should have laid the groundwork for Latin glory in the future. The strongest state in the world should have been formed which would have consolidated peace, suppressed the proud and forgiven the obedient (*Aeneis*, VI, 851-853).

Certainly this pathos was fully in tune with Rome's expansionist policy, the Romans' aspiration for dominion over the world's nations, something that was justified by Cicero's concept, for a struggle in Rome's interest is regarded as a just struggle. Aeneas' wars, his conduct towards his enemies is fully in tune with the norms Cicero expounds in his tract.



Nikolai Gochev (Sofia)

**ATHENS AND THE UNITY OF THE GREEK COMMUNITY  
AT THE END OF THE CLASSICAL EPOCH**

*(An Essay on the Political Speeches by Demosthenes)*<sup>1</sup>

***United in Diversity***

*(Motto of the first EU Constitution)*<sup>2</sup>

The purpose of this text is to examine to what extent the Greeks from the second half of IV century BC had been unified and what kind of a unity had it been. Still, on the other side, the text refers to the situation of contemporary Europe. The past two weeks have revealed, that the Europeans are not sure, that they wish to live in one state, or even in a union, which might resemble a state.<sup>3</sup> This raises a concern in those among them, who have believed during the previous 50 years, that the existence of such a state will be for good and who have devoted their efforts for its creation, or who merely have hoped it to appear. The concern is not smaller for those, who, for the time being, live outside the political boundaries of what is going to become such a state, but who wish to be part of it.<sup>4</sup>

Now it becomes clear, that there are many citizens of the European states, who have cooperated, agreed, or at least endured the establishment of this union. However, lately they have said that they are not going to

---

<sup>1</sup> The text had been read as a paper at the International Symposium *European Integration in Philosophical Perspective* organised by Italian Cultural Institute in Sofia and the Faculty of Philosophy at Sofia University (June 10-11, 2005).

<sup>2</sup> <http://www.eurominority.eu/version/fra/languages-motto.asp>

<sup>3</sup> The EU Constitution Treaty was rejected in France (May, 2005) and in the Netherlands (June, 2005) and postponed indefinitely in Ireland (June, 2005).

<sup>4</sup> I mean primarily most of the citizens of the candidates Bulgaria and Romania, according to the opinion polls.

cooperate and even endure any more. The question is: how much united might be Europe? And to add: how big might be Europe, and still remain united? And is it possible for Europe to be united not to the extent, presumed by the Constitution and even not to the present-day extent, and nevertheless remain peaceful and free? I will make an attempt to consider these questions with the help of what had happened in Greece at the end of the epoch of the free city states.

Greece during the IV century BC and earlier as well, had suffered difficulties with its unity. Sometimes it had striven to be united, but it had never achieved that, except for rare occasions, partly and for a limited time. So, I am going to take a look at these difficulties, which seem to me not quite different from the ones we encounter today, and I will do this with the help of what Demosthenes had stated in his speeches.

#### Demosthenes' Cause

Demosthenes remained in the history primarily with his struggle against the Macedonian political and military treat. He argued for the necessity of an active and unified Greek resistance against Philip, who by that time seemed quite ambitious and unlikely to be satisfied solely with conquering South Thrace and North Greece up to Thessalia. Still, in his earlier political speeches it is evident that he could embrace such a cause on other occasion as well. In his *On the Symmoriai* the subject is the need of an intensified military preparation against the Persian threat; and in *On the Liberty of the Citizens of Rhodes* he pleads for an immediate military interference in Rhodes, where the democracy had be re-established and the local oligarchs - removed, since they had been dependent on the queen of Caria Artemisia (the widow of the famous Mausol).

The Greek cities, according to Demosthenes, each by itself and all of them together, are threaten by a barbarian invasion. It seems that the danger of the barbarian invasion is not that much in the war damages (the Greeks themselves mutually caused enough such damages to one another, especially since the beginning of the Peloponnesian war). The danger is that it destroys the liberty - with certainty and maybe forever. It is so because the barbarians are not familiar with the democracy. They are always subjects of a monarchy equal to tyranny.<sup>5</sup> But, on the other hand, even if some Greeks are in principle not against monarchy or oligarchy, they nec-

---

<sup>5</sup> Curiously, Demosthenes does not use the distinction 'a tyrant - a king', which had been employed by almost all influential political thinkers, including Aristotle. Maybe for him all kinds of monarchy are undesirable.

essarily should have been worried by the risk to be conquered of the barbarian – which is something shameful in principle.

The Greeks are unable to reject separately the pressure of the strong barbarian states, and that's why they need a union. This union has to have an initiator, which at the same time should possess the potential of being a leader. We should admit, says Demosthenes, that Athens is strong enough as a city, in order to be a leader. Moreover, it had already been a leader.

And more. Athens, being a democratic city-state, could guarantee the freedom of all the Greeks, even if it will be accepted as the only leader, because it never supports tyrants and oligarchs, but offers even to its opposition self-governing (democracy).

So, Demosthenes is a speaker of those Athenians who see their city as the adequate leader of all Greeks, standing in front of a serious and permanent external military threat. The unity, which he is advocating, is a must, if the Greeks want to evade the yoke at all. For the time, that is the only reason to create this union.

#### The Balance of Powers

When speaking about Athens as a leader and initiator of the Greek union, Demosthenes refers to a kind of tradition in the Greek history during the last 140-150 years. This is the tradition of the unions, appointing cities, which are supposed to become 'patrons of the Greeks'. In the times before the Persian march against the European Greeks, the polises had been always disunited. They never established great unions (excluding the Trojan precedent) and they lead regular, although insignificant wars against each other. Moreover they had been too much occupied with internal political struggles, which impeded the consistent diplomatic activity and made all unions and pacts unreliable. So it could be assumed, that the first time the Greeks began to consider a union, it was during the Ionian revolt against Persia, which then reigned over the Greeks of Asia Minor through tyrants, controlled by the King. This union might succeed and keep the independence of the Asian Greeks, if it had been more resistant. However, in a fatal sea battle near Miletus, the Greeks had been defeated. Herodotus claims (VI, 14), that it had been the fault of the men from Samos: they had been strong in the naval affairs, but suddenly they betrayed their position and left the united navy. After the suppression of the revolt they remained dependent on the Persians but managed to keep the island and its inhabitants safe and secure (VI, 25). This union had not a distinguished leader, but had an initiator – the polis of Miletus, then lead by the tyrant Aristagoras, who, like his predecessor and relative Histiaeus, came to power not without the consent of Darius (V, 23-35).

The next union appeared after the victories of the European Greeks in 490 and 480. It had been more lasting, having a strong leader – Athens, which won almost alone the important battles at Marathon and Salamis. After the second victory the Athenians enforced the democracy in their city; they launched an anti-Persian union, embracing many islands and continental cities outside Peloponnese and allocated a relatively large budget of the union. Later they privatized the right to manage this budget almost unaccountably (Aristotle, *The Athenian Constitution*, 23-24). Thus Athens acquired extraordinary wealth, and no city could leave the union without the consent of the Athenians, although they had seen how their money is spent. The most serious separatist attempt had been made by the state of Samos, but Athens had been powerful enough to attack the island and suppress the revolt (Plutarch, *Pericles*, 25).

Thus the Athenians lost credibility among the majority of the Greeks and provoked the anger of Sparta. This enmity seems to be the chief reason for the Peloponnesian war (Thucydides, I, 23). The claims of Athens during all these 60-70 years after the Peloponnesian wars had grown too much and they had intended not only to preserve the union, but also even to expand their influence far beyond the Aegean Sea (Thucydides, VI, 1; Plutarch, *Alcibiades*, 17). They aspired to a kind of empire, which had to include all the Greeks and not only them. However, they had been defeated in this war and thus a project for the unification of Greece had collapsed at the end of the V century.

Athens from the middle of the V century is proud with its political model and its successes, as can be heard by Thucydides (II, 35-46). There Pericles points to the advantages of the city compared to Sparta. Athens, 100 years later, in the middle of the IV BC, continues to insist on the merits of democracy, but already sees itself more as a political and ideological guide, advising the Greeks to follow its example as a defender of Greek independency against non-Greeks (Persians, Macedonians). Hence, it is not going to be a patron, demanding obedience from other polises, but rather a center of the resistance against barbarians and a guarantee for the independence of any Greek city. In brief, Athens doesn't want an empire for itself, but a union of independent states. This union might engender a military union upon necessity, but provided that the separate states will remain sovereign.

When speaking on these matters, Demosthenes has in mind the developments after the end of the Peloponnesian war. The Lacedaemonians did not allow the devastation of Athens, because probably they have been aware of the fact, that it would have lead only to a change of the rival city.

Then the center of the influence from the North would have moved to Thebes, Corinth or even to their old rival Argos. For them an oligarchic and controlled from outside Athens had been more suitable. Or maybe they just feared the very sharp change in the entire Greek world, which might be provoked by the disappearance of such a powerful state.

However, only ten years after that (394 BC) the Lacedaemonians had to fight against a coalition of several cities, one of which again had been democratized and recovering Athens. Then they needed the support of the Persian king. After another twenty years (371 BC) they had been greatly and scandalously defeated by Thebes. This unexpected victory rendered Thebes so mighty, that now the Spartans themselves had been threatened with destruction. But then Athens supported them against Thebans. Thus the balance of the powers had been kept once more and it had begun to shape out that the polises will never allow any of them to acquire exceptional domination. It was obvious that a stable union between the most influential cities was rather impossible, and even the preserving the status quo (a politically multi-polar Greek world) inevitably led to new wars. Nevertheless, all that wouldn't look so horrifying, if Philip of Macedonia had limited himself with the control over the territories between the Adriatic Sea, Thessalia and the Black Sea coasts. But it had been evident that he is eager for more.

#### The Failure of Athens

Demosthenes himself seems to hold the opinion that Athens is already decaying as political and military force and therefore does not possess sufficient potential for the struggle against Macedonia. Besides, the mood in the different speeches is different: prior to the entrance of Philip in Phocis and even more before the capture of Olynthus, Philip seems threatening, but still fightable. But after his march to the south of the Thermopylae it becomes clear, that the capacities of the Athenians to confront him are suspicious, and, what is even worse, that the peace already seems hardly negotiable.

It becomes clear that Philip does not want a lasting peace with anyone; whereas the Greek cities, including the Athenians, have deluded themselves that he is offering them peace. That's why the mood becomes more pessimistic from the First Philippics onwards, although Demosthenes continues to speak on the necessity of the resistance and points to the proper measures to be undertaken. However, his attention splits: on the one side he speaks about the coordinate actions between the cities and the organization of the resistance, but on the other he is more frequently ruminating on the topic: 'Why this happened?'

### A Step Aside

Today Europe is not threatened by an over-ambitious conqueror as Philip, neither so much by the Islamist terrorism, but rather by the fear, that 'the things are not going as earlier.' Indeed, it is difficultly believable that peoples will become richer and richer, and this will go on endlessly. Always comes a moment, when their wealth and even their culture begin to raise the interest of the neighbors. Then comes the time to act. And indeed Europe acts through its present day leaders, but some of the effects lead to undesirable changes (people do not merely get richer; sometimes other things happen) and the discontent appears. It is this discontent, caused by the fear that is the real enemy of Europe today. And due to the fact that today it seems quite strong, the politicians and the troubled citizens, just like Demosthenes, ask themselves both the questions: not only 'What is to be done?' but also 'Why it happened like that?' And if the asking of the latter question becomes more and more frequent, this will be a sign that the situation worsens.

What are the causes for the weakness of Athens, according to Demosthenes? First of all, paradoxically, is the democracy itself, whose procedures impede the necessary reaction of the state in critical circumstances. Unlike the Athenian politicians, Philip of Macedon takes all the decisions by himself: he commands the army, he presides the negotiations (if not he in person, the messengers lead them instead of him; these people would never dare to work in favour of another Macedonian, opponent to Philip); he allocates the money and is unaccountable to anyone. No one can sue against him; no one can interrupt him during his speeches (as happens to every Athenian politician); his proposals are not subjected to a vote, because he is not making proposals, he just commands. All this still does not mean that Demosthenes is complaining of the democracy in principle. But he says that there are moments, when the city should behave as one, and not only the city, but also all Greeks. If this does not happen, the democracy itself, which cause such delays in the communal decision-making, will be destroyed.

The second problem is the corruption. There are Athenian politicians, Demosthenes says, who are working for Philip; they are simply paid, or something is promised to them, or they are hope to gain power after the loss of the independence. However, no one can prove indisputably their guilt. And the people do not worry about their deeds, because they, unlike Demosthenes, assure the citizens, that everything goes well, that the city is powerful enough, and Philip is harmless; or even that he is already an ally.

Finally, the mere laziness of the Athenians is a problem; and it is caused by the irresponsible redistribution of the money of the state. The Athenians are accustomed to many feasts, which usually are visited by many foreigners. The mere presence of the Athenian people as audience at these feasts is paid by the state treasury and no one can offer these money to be spent on something else – for example on shipbuilding. Shortly, the Athenians are convinced that they live better than the rest of the Greeks and they are reluctant to be deprived from this social acquisition. That's why they are not disposed to think that the situation is so much serious as Demosthenes describes it. But such a city seems sentenced to loose its political significance – and it is precisely what had happened. In the centuries that followed the polises had made several attempts to gain independence – either from Macedonia, or from Rome – but Athens didn't take part in these developments and the center of resistance against foreign powers had moved to the south – to Corinth and the Peloponnesian cities.

#### The Unity of the Greeks

Now a few words about the different forms of unification of that occurred to the Greeks from the colonization times onwards.

Firstly, the forcible union. It may come from 'inside' or from 'outside'.

From 'inside' means that one of the polises succeeds to subdue the majority or all of the Greek cities, to create a union and then, by war or diplomacy, to keep its power. This never happened, except of the cases with 1. The coalitions, presided by Athens and Sparta, and 2. the ephemeral dominations of Sparta and Thebes during the IV century.

Analogically, modern Europe does not remember such a union, although in certain periods the power of France, Germany, Russia and even Turkey had been really great and jeopardizing for the rest.

Then, the unification from outside. Such unification seems to have occurred at the end of the classical epoch with the Macedonian invasion. Philip II was considered 'a barbarian' by some Greeks like Demosthenes (3 Philippic, 31). It is certain that he thought of himself at least as a semi-Greek. He was descendant of Alexander I (498-454), who at his time had insisted to the organizers of the Olympic games, that he is a Greek from Argos - and indeed he had been recognized as such (Herodotus, V, 22). Obviously, sometimes it is difficult to decide whether the conqueror is external or internal.

Today, for example, it is difficult, if at all possible, to discuss on the theme 'Are the Turks European?' There is no influential politician in Europe who dares to say that Turks 'are Asians'. In fact, the basic question is: 'Is the EU

an organization for the Europeans, or it is for every state in the world who wishes and is able to join it? If it is only for the Europeans, who are they?’

Secondly, the classical Greeks could be united simply *ad hoc*, because of a war. Thucydides says that this had happened for the last time during the reign of Agamemnon, when practically all of the Greeks marched against Troy. But this happened only in deep antiquity and according to Homer; in the historical times however, this was not achieved, although there have been plenty of different military coalitions. They usually have been directed against someone in Greece itself. The coalitions against Philip and that in the middle of II BC against Rome may be seen as exceptions – but even then only some of the polises participated.

Still, there was another possibility for a unification, which had been accomplished to a considerable degree, and even before the time of the unions, mentioned so far. This is the colonization.

The Greek colonization is a peaceful expansion. In this epoch there had been enough ‘free territories’ around the Mediterranean – free not in the sense of ‘uninhabited’, but in the sense of ‘lacking a state’, and consequently ownership of the land. On these territories the Greeks had established cities, but had not expelled the old population altogether, neither exterminated them, nor even fought against them, unless they had been compelled to do this. At the same time they relayed a lot on the other Greeks of the older polises – not only from the metropolis, but from other as well. And precisely this connection with other independent states with similar jurisdiction and similar culture, expressed in intensive trade and participating in communal feasts, is the unity, which the Greeks had managed to acquire.

#### The Greek Model and Contemporary Europe

What has been said so far does not presume that some situations in history repeat themselves exactly, and that consequently the historian is able to predict the future and react better than the ignorant. But the lack of positive knowledge about the future is not a reason for giving up the acting. Since the lack of activity entails certain consequences, it turns out to be a kind of activity as well. Hence, the plain non-acting, especially in politics, is impossible. Therefore, it is better to have an idea of the Good and to act according to it, relying on certain examples from the past. These examples are the historical experience; and being such they offer already forms of action, which might be taken into account.

So, the Greek polises spread their political culture and accumulated their wealth during the so-called archaic epoch. During the classical epoch



they, with a few exceptions, did not multiply, and at the end of it they already lost their independence. Now we should not hurry to declare, that today Europe is decaying and there is nothing to be done. Still, it is beyond doubt, that Europe has changed rapidly through the centuries, and that the last of them has brought death, destruction and slavery in the greatest degree. And taking for granted that the process of the changing cannot be stopped, we should think what might be its direction.

The confining of Europe in its present day boundaries with the conservation of the 'national identity' is a demonstration of obstinacy, an attempt to stop the time. The continent is not a museum, it is a place inhabited by living people. The stress on the national (sometimes disguised as 'cultural') identity, forced and simplified by the humanitarian education in the primary and secondary state schools, will lead to nothing better than wars. Hence, if we have to choose a problem, let it be the problem of the Greek colonization, as it is possible today – and it is an attempt of a peaceful multiplication of the existing political model. The place of development should be directed outwards. The union might not be one state, but it should find a way to continue its expansion and to include not only all the Balkans and Turkey, but also Ukraine, Belarus, the Caucasus' republics, Lebanon, Palestine and Israel, and even the north of Africa. In return for the difficulties that we will encounter on this way, we will receive at least half a century of peace, freedom and a life with a good and serious mission.

## Rismag Gordeziani (Tbilisi)

### GREEK WORDS OF UNKNOWN ETYMOLOGY DENOTING SEA

The Greeks' attitude to sea, which played an important role in their lives, is manifested at a linguistic level as well. There were four basic terms in ancient Greek that referred to sea: ἡ θάλασσα, τὸ πέλαγος, ὁ πόντος, ὁ ἄλς. To this is added a formative Ὠκεανός which to a certain extent has the meaning of the 'world river'.

Scholars are certain about the Indo-European etymology of ὁ πόντος and ὁ ἄλς.<sup>1</sup> As concerns the other terms, their etymology is considered unestablished. I share the opinion of the researchers who assign them to the non-Indo-European Pre-Greek world. I believe that like hundreds of the so-called Pre-Greek formatives, they too imply reference to the Kartvelian languages.<sup>2</sup>

τὸ πέλαγος denoted sea, but evidently, it referred to an open high sea, beyond the territorial waters.<sup>3</sup> R. Beekes finds unjustified H. Frisk's attempt to associate it with the Indo-European stem \*pelh<sub>2</sub> 'to spread out'<sup>4</sup> and favors the assumption on the Pre-Indo-European origin of the formative.<sup>5</sup> I believe that it could be associated with the Kartvelian pel- stem

---

<sup>1</sup> Cf. GEW, DELG, EDG.

<sup>2</sup> Regarding Kartvelian-Pre-Greek linguistic encounters see Furnée E. J., *Vorgriechisch-Kartvelisches. Studien zum ostmediterranen Substrat nebst einem Versuch zu einer neuen pelasgischen Theorie*, Leuven 1979; Furnée E. J., *Paläokartvelisch-pelasgische Einflüsse in den indogermanischen Sprachen*, Leiden 1986; Gordeziani R., *Pre-Greek and Kartvelian*, Tbilisi 1985 (in Georgian); Gordeziani R., *Mediterranea-Kartvelica*, vols. I-IV, Tbilisi 2007-2008 (in Georgian).

<sup>3</sup> Cf. LSJ, 1356.

<sup>4</sup> GEW.

<sup>5</sup> EDG.

denoting 'open, open to the full'.<sup>6</sup> M. Chukhua reconstructs the common Kartvelian archetype as \*bel- with the meaning of openness, bareness, opening. He goes even farther and relates it to the common Nakh stem \*b-el 'open, open eyes/unlock, uncover'. Consequently, he does not rule out reconstruction of the stem to the common Caucasian level.<sup>7</sup>

It is difficult to argue whether in Pre-Greek the element αγ- is a derivative affix or a root element.<sup>8</sup> If the relationship that I suggest is acceptable, it can be assumed that the element was used to derive a nominal form from the bel-/pel- stem. In my opinion, a similar element can be observed in Georgian derivation as well: cf. common Kartvelian \*kad- 'preaching, promising' and \*kad-ag-i 'preacher, proselyter'. Consequently πέλαγος could be understood as 'open, opener'.

Scholars' attention has long been attracted by the term θάλασσα which can often be found already in the Homeric epics. Scholars unanimously admit that the etymology of the word is unknown.<sup>9</sup> Hesychius attests the gloss δαλάγχα, which he believes to be of Macedonian origin and semantically identical with θάλασσα. As E. J. Furnée so rightly notes, we should not necessarily believe Hesychius and consider the term Macedonian.<sup>10</sup> On the other hand, scholars unanimously observe the interchange of stems θαλ-/δαλ- which must be indicative of the Pre-Greek origin of the term.<sup>11</sup> The ending of the gloss -αγγα, as well as the of Greek term -ασσα can be considered a derivational inflexion. In this case, we face the question of semantics of θαλ-δαλ- itself. In this regard, the most acceptable hypothesis was offered by A. Lesky, who in 1974 published a special article called θάλασσα.<sup>12</sup> A. Lesky paid attention to the fact that out of the four terms referring to sea, two, ἄλις and πόντος are masculine, one πέλαγος is neuter, and only θάλασσα is feminine. In A. Lesky's opinion, the Homeric epics and other Greek sources allow for the conclusion that only ἄλις and θάλασσα can be regarded as the terms having the meaning of saline water. He considers numerous contexts where ἄλις and θάλασσα are interchangeable exactly with this function, while πόντος and πέλαγος never appear in this context. A. Lesky comes to a conclusion that the ancient Greek lan-

<sup>6</sup> Chukhua M., *Ibero-Ichkerian Comparative Grammar*, Tbilisi 2008, 508f (in Georgian).

<sup>7</sup> Chukhua M., *op. cit.*

<sup>8</sup> R. Beekes believes that the element is a Pre-Greek suffix (GED, XXXIV).

<sup>9</sup> Cf. GEW, DELG, EDG, WKE, 195.

<sup>10</sup> WKE, 195.

<sup>11</sup> EDG.

<sup>12</sup> Lesky A., *Thalassa*, *Hermes*, 78, 1947, 258 ff.

guage found to the Pre-Greek feminine word  $\Sigma\lambda\alpha\sigma\sigma\alpha$  meaning 'saline water, sea' a masculine equivalent  $\acute{\alpha}\lambda\varsigma$  derived from its own organic stem meaning 'salt', and used them as absolute synonyms. Hence, it is quite natural to assume that the stem in question  $\Sigma\alpha\lambda(\alpha)\text{-}/\delta\alpha\lambda(\alpha)\text{-}$  - contained a seme close to 'salty, saline', from which, with the help of some Pre-Greek derivational inflexion, was derived a term referring to sea and having the meaning 'saline water'.<sup>13</sup> I believe that this Pre-Greek stem can be associated with the Kartvelian linguistic world. Recently, M. Chukhua has reconstructed to the common Kartvelian level an archetype \*dal-a meaning curds, curdled milk, buttermilk. In his opinion, this stem has a regular correspondence in common Nakh \*dur←\*dwor meaning 'salty, saltiness', which enables reconstruction of the stem at the common Caucasian level.<sup>14</sup> Evidently, at the common Kartvelian level too its basic meaning must have been 'saltiness, salinity', which can possibly be indicated by one of the meanings of the Svan stem  $d\grave{a}r\text{-}/d\grave{a}\text{ʒ}r$  'salted rennet of swine or calf used for curdling'.<sup>15</sup> If so, we can presume that in the Pre-Greek language that had the stem meaning 'saltiness, salinity', the latter was used to derive a term referring to sea that entered the Greek language.

The term  $\text{\textcircled{O}}\kappa\epsilon\alpha\nu\acute{o}\varsigma$  likewise noteworthy. Like in mythopoetic thinking, Oceanus, at least in ancient Greek epics, is the personified world stream, the world river that runs around the universe. In Homer, it gave birth to all gods and objects (*Il.*, XIV, 201, 245-6). In the Homeric epic, Oceanus and sea are different in several points: sea is a water space, more or less confined and surrounded by continents, through which men navigate to get in touch with one another. Sea-shores are basically inhabited by real peoples. We may assume that the sea in Homer refers to the Mediterranean. Contrary to this, Oceanus is the world river that is beyond the limits of the sea and flows around the earth. Having crossed it, one finds oneself among mythic peoples and lands: the Ethiopians, Harpies, Gorgons, Cimmerians, etc. Consequently, the Oceanus always returns back, i. e. into itself.<sup>16</sup> Despite individual attempts, its etymology is considered unknown. R. Beekes finds it Pre-Greek, which is suggested by the attested parallel forms  $\text{\textcircled{O}}\gamma\acute{\eta}\nu$ ,  $\text{\textcircled{O}}\lambda\gamma\epsilon\nu\acute{o}\varsigma$ ,  $\text{\textcircled{O}}\lambda\gamma\eta\nu\acute{o}\varsigma$ .<sup>17</sup> According to E. J. Furnée, it has the free interchange of  $\kappa/\gamma$  typical of the Pre-Greek.<sup>18</sup> To deter-

<sup>13</sup> Lesky A., op. cit.

<sup>14</sup> Chukhua M., op. cit., 314

<sup>15</sup> Topuria V., Kaldani M., Svan Dictionary, Tbilisi 2000, 199 (in Georgian).

<sup>16</sup> Cf. DNP.

<sup>17</sup> LSJ; EDG.

<sup>18</sup> WKE, 124.

mine the etymology of the formative, first of all we should pay attention to the semantics of its attested stem. In this respect, I find noteworthy an attribute of Oceanus attested in Homer ἀψόροος (cf. Germ. 'in sich zurueckfliessend'; Eng. 'returning into itself').<sup>19</sup> Consequently, it can be presumed that the meaning of Ὠκεανός is associated with circulation, continuous rotation/revolution of the world river, flowing back into oneself. Evidently, here we could also consider the gloss ὠγένειος 'old, eternal'. If there really is any relationship between these two stems, we could presume that its semantics at the same time implied the meaning of turning back and of oldness and eternity. R. Beekes reconstructs the hypothetical Pre-Greek archetype \*ū-kan.<sup>20</sup> I believe that this stem must be related to the one intensely used in old Georgian - u>an-/u>uan-, which, taking into consideration the interchange of w/u in the stem, must be connected with the earliest stage of the history of Georgian language.<sup>21</sup> Bearing in mind the Mingrelian u>oxole 'back, on the back side', I believe that we could also speak of the Georgian-Zan archetype. From this stem are derived on the one hand u>unkceva 'turning away, returning, going back', u>uana 'back, at the back', u>an 'behind' and on the other hand u>uni 'eternal, everlasting', u>uniti 'eternal, from the very beginning', 'u>uniti u>unisamde 'for ever and ever'.<sup>22</sup>

The above suggested etymologies of the terms whose origin has so far been believed to be unknown completely fit into the context of the Kartvelian-Pre-Greek hypothesis presented in E. J. Furnée's and my works.<sup>23</sup>

#### BOOK ABBREVIATIONS

DELG = Chantraine P., Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots, Paris 1968-1980.

DNP = Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Das klassische Altertum und seine Rezeptionsgeschichte, eds. H. Cancik and H. Schneider, Stuttgart 1996-2003.

EDG = Beekes R., Etymological Dictionary of Greek, Leiden 2010.

GEW = Hjalmar Frisk, Griechisches etymologisches Wörterbuch, 3 vols., Heidelberg 1960-1973.

LSJ = A Greek-English Lexicon, compiled by H. G. Liddell and R. Scott; revised and augmented throughout by H. S. Jones..., Oxford 1977<sup>9</sup>.

WKE = Furnée E. J., Die wichtigsten konsonantischen Erscheinungen des Vorgriechischen. Mit einem Appendix über den Vokalismus, Den Haag 1972.

<sup>19</sup> LSJ, 1677.

<sup>20</sup> EDG.

<sup>21</sup> Gamkrelidze T., Machavariani G., The System of Sonants and Ablaut in Kartvelian Languages, Tbilisi 1965, 49 (in Georgian).

<sup>22</sup> A Comprehensive Georgian-English Dictionary, London 2006.

<sup>23</sup> Cf. Note 2.

Ekaterine Kobakhidze (Tbilisi)

### TANAQUIL OF TARQUINII

It is impossible to give a full account of the mythological events of the epoch of the ancient Roman kings without giving due attention to the personality of Gaia Caecilia Tanaquil, the wife of Tarquinius Priscus, the fifth king of Rome.

It is for this reason that numerous authors of the ancient period, including Livy, Dionysus of Halicarnassus, Plutarch, Pliny the Elder, Pontius Paulinus, Ausonius and Claudianus provide information about Tanaquil.

According to Livy, Tanaquil belonged to the highest strata of society (*summo loco nata*)<sup>1</sup> of the city of Tarquinii, Etruria. By contrast, her husband, Lucumo (later Lucius Tarquinius Priscus) was the son of Demaratus, who had emigrated from Corinth to Tarquinii. By marrying him, Tanaquil moved down the social hierarchy. The reason for this is perhaps to be sought in the distinctly conservative nature of the Etruscan society - foreigners never became equal with the indigenous population.

It may be that had it not been for Tanaquil's ambition, Lucumo, a rather wealthy person, would have ended his life in Tarquinii in tranquility and contentment but Tanaquil 'could not reconcile herself to the idea that with this marriage her status fell to a level lower than what was her birth-right<sup>2</sup>. Apart from this, she could not reconcile herself to humiliation. Therefore, disowning her natural love for her homeland, she decided to leave Tarquinii to make sure her husband gained glory.'<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Livius, *Ab urbe condita*, Libri I, 34, 4.

<sup>2</sup> Livius, *op. cit.*, I, 34, 5.

<sup>3</sup> Livius, *op. cit.*, I, 34, 7.

According to Livy, Tanaquil's decision was not spontaneous or impulsive. She (not Lucumo) analyzed the situation well and carefully chose a place for resettlement - Rome, where nobility was being formed on the basis of personal rather than ancestral merits at that time.

Tanaquil easily persuaded her husband to leave their homeland and they both moved to Rome with all of their property. The energetic woman kept untiringly encouraging her husband to struggle, constantly inspiring him into believing that he had an exceptional destiny blessed by the gods.

For example, when the husband and wife suddenly encounter an eagle on their way to Rome and the eagle snatches Lucumo's hat away, flies away screeching loudly, then descends and places the hat back on the man's hat, 'Tanaquil, like a true Etruscan, well versed in the art of prophecy, embraces her husband and commands him to believe in his high and grand destiny' (1, 34, 9-10).

Even though Livy says nothing about Tanaquil's specific role in the political life of Lucumo, later known as Lucius Tarquinius Priscus, it is beyond doubt that the woman from Tarquini would continue providing her husband with counsel in his efforts to win over ordinary Roman citizens through generous presents and charity, or when he attended assemblies and sessions at the royal court.

As a result of all this, the Tarquinius couple progressed further on the way to their goal - King Ancus liked the polite, generous and ever obliging foreigner and appointed him guardian of his children.

After Ancus' death, Tarquinius engages in a decisive struggle for the throne. Concerned with the princes' approaching coming of age, he sends them away on a hunting trip and convenes a popular session - he was the first among the Roman kings to request the throne, a request whose legitimacy he backed up with a speech prepared specially for the occasion. Tarquinius Priscus easily obtained the people's consent and was elected king.

As we said above, it is clear that Tanaquil would not limit herself to the role of a simple observer of these events - the woman who took the unilateral and important decision to resettle her family in Rome would be actively engaged in her husband's election as king.

Nor did Tanaquil retreat to the kitchen, to use a relative term, after her husband's enthronement. Not a single important event at the royal court takes place without Tanaquil's participation.

For example, when she sees a strange light standing above the head of her woman-servant's son, she orders her family members to wait till the boy wakes up. Employing her usual art of interpreting signs she tells her husband that Servius Tullius - for such was the sleeping boy's name -

should be given a proper education because glory awaits him in the future.

Tanaquil believes that it will be Servius who will guard the Roman people, as well as the Tarquinius family in times of trouble.

It is noteworthy that in all instances Tarquinius Priscus, a rather good ruler, a fearless warrior and an intelligent and energetic king, unconditionally obeys his wife and acts according to her counsel.

Not only did Tarquinius give Servius Tullius a good education, but also freed him and made him his relative. He gave King Servius his only daughter, presumably named Tarquinia, as his wife.

The Tarquinius family was preparing Servius Tullius for the throne, which is, to put it mildly, absolutely incomprehensible, because there were two sons in the family - Lucumo (Lucius) (later Tarquin the Proud) and Aruns - as well as a daughter.

Tanaquil played a decisive role in Servius Tullius' life, when murderers, sent by Ancus' sons, wounded Tarquinius with an axe and the king died.

The strength of Tanaquil's character was best revealed here. She immediately assesses the situation and sees that her efforts are being rendered futile - her husband is dying; her children are apparently underage; Tullius' authority among the Romans is not such as to ensure that he is elected king.

Tanaquil musters all her spiritual strength. She does not rush to mourn her husband. Quite the opposite, she hides the fact of his death and she addresses the troubled people from a window of the palace. She assures the Romans that the king is alive, that he is lightly wounded and his life is out of danger.

She introduces Servius to the people, saying that he will act as king during the king's 'infirmity'.

She then addresses her confused and troubled son-in-law, saying: 'If you are a man, Servius, this kingdom is yours; it does not belong to those who committed immoral and perfidious acts through others. Brace yourself. May the gods lead your way, for they, who once shrouded you in divine light, imparted to us the message of your glorious future. May that divine fire enflame you! Now it is indeed time for you to wake up! We, foreigners, also wielded the throne. Remember, what matters is not who you were born of, but rather who you are' (I, 41, 3).

Servius, like Tarquinius Priscus, fulfills Tanaquil's every command without question and takes part in a performance staged by Tanaquil - accompanied by Lictors and clad in Trabei, he ascends the royal throne and conducts the court. He takes decisions pretending to be counseling



with the king. All this continues until the queen concludes that Servius already gained necessary recognition and it is becoming dangerous to hide the king's death. Only then does mourning and wailing begin at the palace and Tarquinius Priscus' death is announced.

Had it not been for Tanaquil's determined actions, it is hard to imagine how events would have unfolded in the life of the Tarquinius family or the whole of Roman history.

Despite the fact that Servius Tullius was the first to become king through the consent of the 'fathers' and without being elected at the popular council, sources say that he was the best among kings.

The sources are silent about Tanaquil's fate after Servius' accession to the throne – she seems to have disappeared from the course of history. We know nothing about her later life, nor about when, where and how she died; whether or not she lived to see her sons marry Servius' daughters or her son's accession to the throne and Servius' assassination.

It is probable that she did not live to see the latter of these events for her prophetic gifts and energy would have saved Servius Tullius from suffering.

The strength of this woman's character, her wisdom and practicality fueled the envy of her daughter-in-law Tulia, who was trying to push her husband, Lucius Tarquinius (later Tanquin the Proud) to the throne by way of evildoing and violence and viewed Tanaquil as an inspiring example. 'Tanaquil, a foreigner, had enough spiritual strength to ensure that both her husband and then her son-in-law became king, one after the other' (I, 48, 6), she used to say.

Naturally, Tulia, who did not refrain from murdering her sister, her brother-in-law and lastly her father, cannot be viewed in the same light as Tanaquil, whose spiritual strength had nothing to do with Tulia's appalling cruelty.

It is noteworthy that Tanaquil was not just involved in the intrigues of the royal court. Apart from being familiar with the art of prophecy, which has been mentioned above, the sources say that she was famous for being a diligent householder.

According to Pliny, for example, the design of a type of toga is attributed to Tanaquil. According to this author, this – straight toga – is Etruscan, where it represented the royal apparel (*Toga Regia*). In Rome unwed young women (*nubentes virgins*) and recruits wore such togas.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Plinius, *Naturalis historia*, VIII, 194.

Discussing in his *Roman Questions* the origin of *Where you are Gaius, I am Gaia*, an inseparable formula of the Roman wedding, Plutarch remarks that one of the sons of Tarquinius Priscus and his beautiful and noble wife – Gaia Caecilia – were the first to pronounce these words.

Here Plutarch makes a mistake for Gaia Caecilia is in fact Gaia Caecilia Tanaquil, who was the wife, rather than the daughter-in-law of Tarquinius Priscus (both of his daughters-in-law, the daughters of Servius Tullius, were named Tullia).<sup>5</sup>

Plutarch even describes a statue to Gaia Caecilia, standing in one of the temples: 'Gaia Caecilia, a beautiful and kind woman - her bronze statue has stood in the holy temple from time immemorial; there are sandals and a spindle nearby – the former being a symbol of her status as a family woman, the latter that of her diligence.'<sup>6</sup>

In order to determine whether or not Tanaquil can be portrayed as a historical figure, first of all it is necessary to find out whether information about her that is kept in ancient sources is congruous with the status of women in Italy, specifically in Etruria in VII-VI centuries BC. That is to say, to examine the credibility of the reports that women from Tyrsenia were able to exert a serious influence on events unfolding in their families, as well as in public.

Etruscan epigraphic, iconographic and Roman sources attest that the status of women in Etruria was different from that in the rest of the world.

Despite being a patriarchal system, Etruscan society assigned special rights to women. Even though man (*pater familias*) established his laws in the family, woman (*mater familias*) had her say, and her word was often decisive.

Apart from this, Etruscan women enjoyed a certain amount of freedom, something their contemporary Greek or Roman women lacked - they attended sporting and theatrical spectacles, feasts and various other rituals.<sup>7</sup>

In the wall paintings of the Etruscan burial grounds, women were depicted next to men both in feast scenes and during various spectacles.<sup>8</sup> Depiction of a family couple is also frequent on Etruscan sarcophagi. As a

<sup>5</sup> Плутарх, *Моралии*, Римские вопросы, 30, перев. И. Брагинской, вступ. статья А. Лосева, Москва-Харьков 1999.

<sup>6</sup> Plutarchos, *Aitia Rhomaika*, Uibi Tu Gaius, ibi Ego Gaia, 30.

<sup>7</sup> Staccioli R. A., *Gli etruschi, mito, realtà*, Roma 1990, 31.

<sup>8</sup> Tomba dei Triclini (470 BC), *Tarquimia* in: Antonio Giuliano, Giancarlo Buzzi, *Splendore degli Etruschi*, Milano 2000.

rule, the man gently embraces his wife and directs his glance at her, while the latter's glance is directed at the viewer.

Speculation about Etruscan women's freedom, which circulated in the ancient period, gave some grounds for such anecdotal reports encountered in a number of sources.

This issue significantly digresses from the topic of our research but we will note briefly that the information on Etruscan women kept with Athenaios refers to Theopompus' reports, which present Etruscan women as unbridled and even debauched, which is said to be a result of their excessive freedom.

'Theopompus says in book CLIII of his *Histories* that Tyrrhenians always have their women with them; they take care of their bodies very well and appear in men's society stark naked. At feasts they do not sit next to their husbands and are free to communicate with anyone among those present there. They toast whoever they like. They drink heavily and are exquisitely beautiful in appearance.<sup>9</sup>

Modern Etruscologists unanimously agree that these reports by Theopompus are insinuation.<sup>10</sup>

Authors of the ancient period referred to Theopompus as maledicentissimus (Cornelius Nepos).

Etruscan women, who enjoyed relative freedom, were incomprehensible for the Greeks who only knew of inhibited wives or courtesans in men's company.

However, one can assume that apart from kindling biased interpretation and scandalous curiosity, it could be that Theopompus' aggression served other ends.

Specifically, it is a known fact that the cities of Miletus and Sybaris, which had been rivals to Athens in the past, maintained closed ties with Etruria and their cooperation, hampered the development of trade activities in Athens.

By rebuking the Etruscans, Theopompus of Athens aimed at engaging in negative propaganda against the Etruscans to portray them as a segment of a hostile and morally reprehensible world (an attempt at leveling similar accusations is encountered elsewhere, where Etruscans are blamed for savage cruelty and piracy).

Let us say a few words about 'Tanaquil' and the name of the Etruscan women in general. A majority of Etruscologists believe that Tanaquil is a

---

<sup>9</sup> Athenaios, *Deipnosophistai*, XII, 515.

<sup>10</sup> Staccioli R. A., 1990, 32, *Le Donne in Etruria*, a cura di Antonia Rallo, Roma 1988.

Romanized version. In reality it must have been an Etruscan name, whose Etruscan rendition is Thanacvil/Thanchvil. The first one of these is the archaic form of the name and thus better corresponds to Tanaquil.

According to many Etruscologists, *chvil* (*cvil*) means 'a gift, alms' and is frequently encountered in Votive inscriptions. For example, *tinsvcvil*, *tinscvil* – means 'offered to (God) Tin' and it should mean the same in the name Tanaquil.<sup>11</sup>

In general, it should be said that in Etruscan proper names, the name of the maternal family was necessarily mentioned alongside that of paternal family. For example, Larth Arnthal Plecus' clan Ramthase Apatrual is translated as Larth, the son of Arthal Plecus and Ramthase Apathrual. The latter is the name of Larth's mother.

Despite Romanization, this tradition did not disappear among the Etruscans (A. Papirius L. F. Alfanats – Avlus Papirius, the son of Lucius, born of Alfanas, G. Cilnius Maecenas – Gaius Cilnius (maternal family) Maecenas (Maecenas – paternal family)). Despite the fact that maternal names were used, it is important to bear in mind that in the majority (if not the most) of cases, the maternal name followed the paternal one and children received paternal, rather than maternal family names.

Tanaquil's figure proved to be appealing not only to authors of historical narratives but to poets as well.

Apart from this, it is noteworthy that interest in her did not abate even in the late ancient period.

For example, in his poetic epistles Ausonius (310-394) speaks highly of Tanaquil – in a message about 'Relatives' Ausonius addresses his relative by marriage, Pomponia Urbica, the wife of Julianus Censor: 'Urbica, you inherited your noble name from ancient morals and customs Your husband was distinguished Censor; Strong in inborn virtues and enriched also by those that her spouse, that Her father and mother taught - That Tanaquil, that the Pythagorean Theano possessed, and that Perished without copy in the death of her husband.'<sup>12</sup>

We believe it is not accidental that Ausonius mentions Tanaquil of Tarquinius and Theano of Croton, two women linked with the Etruscan world, as 'teachers' of nobility for Urbica (Theano is believed to have been the wife of [Pythagoras], the Samian philosopher). One could assume that Pomponia Urbica also came from Tyrsenia.

---

<sup>11</sup> Pallottino M., *Etruscologia*, Milano 1984.

<sup>12</sup> Ausonius, *Parentalia* (Pomponia Urbica consolerus uxor Uliam Censoris), *Epistulae*.

Ausonius once again returns to Tanaquil in a letter to his friend Pontius Paulinus.<sup>13</sup>

As a young man Pontius Paulinus, also known as Saint Paulinus, was a brilliant secular poet, who later converted to Christianity. He distributed his possessions among the poor and practiced ascetic life from the year 393. He established a monastery in Nola, where he was bishop from the year 409. Despite the fact that Paulinus wrote hymns infused with Christian spirit in form, he did not digress from Ancient norms.

The 80-year old Ausonius is amazed by the way of life of his pupil. He does not understand what prompted an immensely gifted poet like him to abandon the Beothian muses. He urges Paulinus to return to literature and his old way of life.

Tanaquil tua nesciat istud.../Your Tanaquil will not know anything.  
(XXV, 31-32)

Ausonius compares Paulinus' wife Therasia, who converted to Christianity before her husband (390 c. AD), to Tanaquil.

By this metaphor Ausonius points at Therasia's strong character and the fact that she has a great influence on her husband. Apparently, Ausonius believed that Paulinus' decision was strongly influenced by his wife.

In his reply, Paulinus is trying to reassure his teacher: 'Do not reprimand me for my wife or my arbitrariness. My mind like Belerophonos did not become troubled. And my wife is Lucretia, rather than Tanaquil.'<sup>14</sup>

Alongside Tanaquil Paulinus here he mentions Lucretia, who is encountered in Ovid's *Fasti* and epitomizes marital obedience and devotion.

Consequently, according to ancient sources, Gaia Caecilia Tanaquil, who was linked to three Roman kings - 1. Lucius Tarquinius Priscus, the fifth Roman king (who was her husband); 2. Servius Tullius, the sixth Roman king (she was her step son, who later became her son-in-law); 3. Lucius Tarquinius the Proud, the eighth and last Roman king (who was her son), had a great influence on the events of the early period of the Roman history.

At the same time, we believe that if the information that is kept with ancient period authors is compared with Etruscan iconographic and epigraphic sources, one can easily assume that Tanaquil of Tarquini was a historical figure, who lived between VII-VI centuries BC.

---

<sup>13</sup> Ad eundem Pontium Paulinum Epistulis subinde scripta.

<sup>14</sup> Pontius Panlinus, *Epistulae*.

This strong-willed, determined, clever and diplomatic aristocrat from Tyrzenia can confidently be called the first woman politician in Roman history.

It is quite impossible to describe valuably the mythological events in the 'kings' period' of Roman history without taking into account the personality of Gaia Caecilia Tanaquil, a wife of the fifth king of Rome, Tarquinius Priscus.

The importance of this person is underlined in numerous sources of ancient period. Among authors are: Livy, Dionysus of Halicarnassus, Plinius the Elder, Pontius Paulinus, Ausonius, Claudianus and others.

To establish Tanaquil as a real, historical person, it is important to elucidate, how the information from Ancient Literature is comfortable to the status of women in old Italy, especially in Etruria (Tanaquil, as it is known, was from Etruscan city of Tarquinii) in VII-VI centuries BC.

Otherwise, how it is possible to believe that Tyrrhenian women had a serious influence not only upon their own family but also upon the whole society in general.

To our opinion, according to findings of ancient sources with taking into consideration Etruscan iconographical and epigraphical data, it is possible to suppose that Tanaquil was a historical person, living in the edge of VII-VI centuries BC.

This conclusion is valuable in the research of early Roman history and in identification and verification of numerous personages, connected with personality of Tanaquil.

Magda Mtchedlidzé (Tbilisi)

## LA COMPREHENSION DE LA THEOLOGIE ET DE LA PHILOSOPHIE DANS L'EXPLICATION DE IOANE PETRITSI

La compréhension de la relation entre la théologie et la philosophie chez Ioané Petritsi, traducteur et commentateur géorgien des *Éléments de théologie* de Proclus,<sup>1</sup> sera examiné dans notre article par rapport à l'attitude du philosophe géorgien du XII siècle envers le néoplatonisme et au caractère de ses explications de la philosophie de Proclus.

Dans l'introduction de son œuvre Ioané Petritsi donne une explication du titre du livre de Proclus. D'après lui, Στοιχείωσις Θεολογική sous-entend un enseignement des éléments, des principes fondamentaux<sup>2</sup> à partir desquels on constitue des théories théologiques (*Explication, Avant-propos*: 5, 31-6,1)<sup>3</sup>.

L'introduction commence d'ailleurs par un discours sur le genre de la vision théologique en général et par une définition du but du livre: à

---

<sup>1</sup> La question a déjà été abordée dans la science géorgienne. Voir Thevzadzé G., *L'histoire de la philosophie médiévale*, Tbilissi 1996, 188-196 (en géorgien); Aleksidzé L., *Ioané Petritsi et la philosophie antique*, Tbilisi 2008, 75-77; 79-82 (en géorgien); Les travaux de L. Guiginéichvili, etc.

<sup>2</sup> On connaît bien la signification du terme στοιχείον 'élément d'une chose', (*pl.*) 'éléments d'une science' (par ex.: lettre de l'écriture; le point, la ligne ... pour la géométrie, etc.); στοιχείωσις c'est 'agencement des éléments', de même il signifie 'livre d'idées fondamentales d'une science', et aussi 'action d'enseigner les éléments' (Le Grand Bailly). Cette dernière signification de *stoicheiosis* est proche à celle de κατήχησις, le terme employé par les chrétiens spécialement pour l'enseignement des éléments de la foi. En expliquant le titre du livre commenté, Petritsi considère toutes les significations nommées du *stoicheiosis*.

<sup>3</sup> Nutsubidzé Ch., Kaukhtchichvili S., (éd.), *Les œuvres de Ioané Petritsi*, II, Tbilissi 1937 (en géorgien).

savoir, découvrir l'Un suprême au moyen des lois de la logique; et à partir de celui-ci nous faire connaître les autres *stoicheia* – l'intelligence, l'âme, la nature, le corps ... Si l'on juge d'après la biographie de Proclus présentée dans cette introduction même, ce sont des sciences mondaines qui servent de la voie menant vers la réalité suprême (4, 25-5, 6), mais pour l'atteindre leurs vérités sont insuffisantes (4, 30) ... On voit qu'il s'agit de la manière du raisonnement propre à la théologie en général, la science théologique, qui dispose de ses propres notions et des termes de base.

La question se pose naturellement à propos de la conception du monde de l'auteur du XII<sup>ème</sup> siècle, qui envisage la pensée de Proclus, philosophe néoplatonicien, tout simplement comme la théologie et l'introduit dans l'enseignement scolaire: les uns trouvent Petritsi comme un véritable néoplatonicien qui est d'accord avec Proclus sur tous les points, les autres croient qu'il interprète Proclus en chrétien (même s'ils admettent que sa pensée était de quelque manière influencée par les néoplatoniciens).

Ma première connaissance des commentaires du texte de Proclus par Petritsi, me donna l'impression d'une telle manière d'explication pédagogique, d'après laquelle il est impossible d'avoir une idée exacte sur les propres conceptions du maître (de même qu'en enseignant des œuvres de Platon aux étudiants d'aujourd'hui, nous essayons de leur en faire comprendre surtout d'après Platon lui-même). Néanmoins, en considérant l'époque, le choix même du texte de Proclus en vue de la lecture scolaire approfondie est un fait d'importance particulière qui doit être expliqué.

On attend que c'est précisément l'introduction, qui nous informera sur la position du traducteur chrétien envers le philosophe païen et le caractère de ses commentaires. Mais Petritsi, tout en manifestant son admiration envers Proclus, nous apprend seulement de la philosophie de celui-ci qu'il était un successeur en titre de divin Platon, qui nous a laissé une excellente explication de celui-là et a réussi à protéger la doctrine de Platon contre les attaques des péripatéticiens. Outre Proclus et Platon, dans l'introduction sont mentionnés Parménide, Socrate, Aristote; il n'y a aucun commentaire sur les ressemblances ou différences entre la pensée de Proclus et les doctrines chrétiennes. Si l'on compare cette attitude à la manière du traitement des conceptions des anciens par Michel Psellos, on verra qu'en général le philosophe byzantin fait des remarques, s'accordent-ils aux dogmes chrétiens ou non.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> V. par ex., P. Gautier (ed.), *Michaelis Pselli Theologica*, I, Lipsiae 1989, Opusc. 88.



Quant au texte de *l'Explication* de Petritsi, les éléments de théologie sont présentés dans le contexte de la philosophie de Proclus (ce qui implique, bien entendu, la considération de l'ancienne philosophie toute entière) et expliqués par Petritsi avec des méthodes de Proclus même: dans l'introduction Petritsi fait l'accent sur l'importance de la dialectique, compte tenu à la manière du traitement des questions dans les *Éléments de théologie*, mais au cours de ses explications il fait connaître à ses élèves tous les autres modes employés par les néoplatoniciens pour exposer la théologie: la manière symbolique, la manière qui procède à partir des images, la manière divinement inspirée.<sup>5</sup> On constate seulement quelques remarques sur la conformité de certaines théories néoplatoniciennes avec la tradition des Écritures. Nous reviendrons sur ce point.

La position de Petritsi est tout à fait différente dans le soi-disant *Postface*, plus exactement, dans la partie du postface, qui concerne la théologie des 'Psaumes', où on constate une preuve de l'envisager en corrélation des conceptions philosophiques anciennes et la doctrine chrétienne.

On sait déjà que le soi-disant *Postface* est formé par la réunion des textes qui diffèrent les uns des autres conceptuellement aussi que du point de vue du langage et de la terminologie employée. Cela est vrai aussi pour le sujet dont nous nous occupons maintenant: à savoir, la compréhension de la philosophie et la théologie et de leur relation. Dans la partie du *Postface*, contenant un fragment du commentaire de Nicéas de Héraclée<sup>6</sup> sur le *Discours* 43 de Grégoire de Nazianze dont la traduction n'appartient pas à Petritsi,<sup>7</sup> les sciences, c'est à dire, la philosophie est considérée à part sinon en opposition de la théologie (*Postface*: 224, 1 sqq).

Mais dans la partie du soi-disant *Postface* dont Petritsi est reconnu comme l'auteur, la théologie est considérée comme une union de la métaphysique et de la théologie chrétienne: Elle s'occupe du principe du monde, de l'Un, du Bien, c'est à dire de Dieu. D'après les jugements de Petritsi présentés ici, Aristote, après nous avoir instruit dans la logique et

<sup>5</sup> Sur les modes d'exposition théologiques v. *Theol. Plat.* I, 4 (Proclus, *Théologie platonicienne*, Texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerink, t. I, Paris 1968, 17-23).

<sup>6</sup> Source a été établie par Othkhmézuri T., Bézarachvili K., L'original grec d'un fragment du soi-disant 'Postface' de Ioané Petritsi, dans *Μνήμη*, Recueil consacré au mémoire de Alexandré Alexidzé, Tbilissi 2000, 207-239 (en géorgien).

<sup>7</sup> Mélikichvili D., La composition et les sources du postface de *l'Explication* de Ioané Petritsi, dans D. Mélikichvili (tr.), Ioané Petritsi, *Explication des Éléments de théologie* de Proclus le Diadoque, Tbilissi 1999, XLVIII (en géorgien).

la physique, en avouant dans la *Métaphysique*, son ouvrage théologique, que c'est l'Un qui domine sur l'Univers, s'accorde explicitement avec Hésiode, Platon et platoniciens, y compris Proclus (213, 5-215, 1). Donc, pour l'auteur du *Postface* Platon est le 'chrême de la théologie' dont la théorie triadique concernant la nature divine (ainsi que les prédications des *Psaumes*) a été admise par st. Grégoire, appelé par Petritsi 'mon théologien' (209, 25-26); on peut voir l'action du principe triadique manifestée dans le monde d'après les sciences mathématiques: la géométrie, l'astronomie, l'arithmétique, la musique, de même que la physiologie et la science de la stratégie; et, au contraire, d'après les images mathématiques on peut imaginer le caractère de la triade divine (215, 3 sqq.).

Comme on le voit, la philosophie et la théologie sont envisagées dans une unité.

Une partie du *Postface* est particulièrement intéressante pour notre sujet, notamment la partie où l'auteur disserte sur les problèmes de la traduction des Livres Saints et aussi nous fait part de ses propres difficultés de la vie. Il remarque avec regret que si les Géorgiens lui manifestaient l'amitié et le concours, il pourrait en suivant et en imitant Aristote (ἀριστοτελεῖν) fonder la théologie imprenable pour la matière ('ნიეთისაგან მიუხეებელი') (222, 1-22).<sup>8</sup>

On sait que pour Aristote c'est l'intellect en général et primordialement le principe moteur qui est immatériel (ἄνευ ἴλης) et qui est par excellence le sujet de la philosophie première. Pour la réalité séparée de la matière le pensant est identique au pensé, car la science théorique et ce qu'elle connaît sont identiques (*De An.*, III, 4, 430a 3-9; *Metaph.*, XII, 1075a 3 -10). La science en acte est identique à son objet (*De an.* III, 5 430 a 20).

Mais, en considérant le lexique de Petritsi, on peut dire avec précision, que l'expression 'ნიეთისაგან მიუხეებელი' n'est pas la traduction de ἄνευ ἴλης où de χωριστός, mais elle correspond à ἄληπτος ἢ ἴλη. Or ἄληπτος ce n'est pas un terme d'Aristote lui-même, mais des platoniciens. On pourrait indiquer abondamment des passages convenants même dans la *Théologie platonicienne*, mais si nous regardons ce terme dans le contexte des relations entre philosophie et théologie, un texte de Psellos que voici

<sup>8</sup> '... და თუთ მათ ხედვათა ვუყუკავ სურვილსა, რომელ ენამცა ენისადა ვამეწყო და ხედვამცა ფილოსოფოსთა განცდისა მუარისგოგელურა და ღმრთისმეტყუელეობა ნიეთისაგან მიუხეებელი წარმოთქვენა' (*Postface*, 222, 19-22). Cf. l'article de K. Bézarchvili consacré à l'examen de ce passage: Bézarchvili K., Pour la compréhension de certains passages du soi-disant *Postface* de Ioané Petritsi: 'en imitant Aristote', *Dans Logos, Annuaire des études grecques et latines*, Tbilissi 17-44 (en géorgien); V. aussi Aleksidzé L., Ioané Petritsi et la philosophie antique, 79-82.

nous paraît plus proche aux jugements de Petritsi: 'La théologie est un part de la philosophie qui est en même temps le sommet (le couronnement) de celle-ci (φιλοσοφίας ... γὰρ κορυφαίτατον ἡ θεολογία μέρος), qui méprise tout le sensible... et s'approche des esprits purs, qu'on peut saisir seulement par l'intelligence. L'intelligence est séparée du corps; donc il ne se sert pas de ceci comme d'un instrument, comme le fait l'âme, mais étant imprenable pour toute la masse corporelle (ἀληπτος ὢν παντὶ ὄγκῳ σωματικῷ), se réjouit sans corps des incorporels' (*Opusc.*, 75, 10-19)<sup>9</sup>.

Il est intéressant de constater que ce texte de Psellos se trouve dans un traité consacré à l'exégèse du commencement de l'Évangile selon Jean: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος (*Jn.* 1, 1). Le passage, où Petritsi parle de la théologie aristotélicienne que nous avons citée ci-dessus, suit le passage dans lequel il disserte du problème de la traduction de cette même expression de l'Évangile (219, 10 sqq.).

D'après les jugements de Petritsi qui suivent, il envisage des théories théologiques comme une partie des théories philosophiques. Selon lui, des textes philosophiques qui sont difficiles à connaître, doivent être exposés de manière la plus simple possible à condition que le sens ne soit pas trahi. Et cela concerne également des théories de la logique, des mathématiques, de physique et de théologie (222, 33-222, 1).

La compréhension de la théologie comme d'un part de la philosophie est confirmée aussi dans l'*Explication*. Un intérêt particulier de ce point de vue nous présente un passage qui se trouve dans le commentaire de la thèse proclusienne suivante: Πάντα τὰ ἐν τοῖς μετέχουσιν ὑποκειμενον ἔχοντα λόγον ἐκ τελειότερων πρόεισι καὶ ὀλιγωτέρων αἰτίων (*El.th.*, ch. 72).<sup>10</sup> Voici notre traduction du commentaire de Petritsi: '... en entendant [Proclus] parler des êtres individuels comme fondements et des universels, ne pense pas à une essence et un accident qu'Aristote traite dans sa *Logique* (τὰ λογικά) et *Physique* (τὰ φυσικά) – ce sont [des sciences] imparfaites par rapport à une [science] parfaite, à savoir la *philosophie théologique* –, mais il faut penser aux émanations simples et universelles, qui produisent des individuels' (*Explic.*, 134, 17-23).<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Michaelis Pselli *Theologica*, I, 297-298.

<sup>10</sup> Proclus, *The Elements of Theology*, A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary, ed. E. R. Dodds, Oxford 1963.

<sup>11</sup> '... ოდეს ქვეშე მდებარედ გესმენ ნაწილებითი არსებანი და საყოველთაოდ, ნუ ვითარ არსებასა და შემთხვევითსა იჭუნოა, ვითარცა იცყს არისტოტელის შორის 'სიგვეყერებითა' და 'ბუნებითა', ვითარ უსრულთა სრულისა და ღმრთისმგებელ-ლებითსა ფილოსოფოსობისა მიმართ; არამედ ვითარ ერთებრნი და საყოველ-თაონი გზავნანი ნაწილებითთა მიმართ მამყოფებლნი' (*Expl.*, 134, 17-23). Nous

On voit que du point de vue de la compréhension de la théologie comme une des sciences philosophiques, ce passage de *l'explication* correspond exactement au passage dans le postface que nous avons déjà examiné relatif à la théologie aristotélicienne, c'est à dire la philosophie première. Mais dans ce cas des sources de Petritsi doivent être plutôt des textes suivants:

Après avoir disserté dans la *Métaphysique* sur l'objet de la science mathématique et de la science physique (*Metaph.*, VI, 1025 b 18-1026 a 10) Aristote dit: '... s'il y a quelque chose de réellement immobile, d'éternel, d'indépendant, c'est évidemment à la science théorétique qu'en appartient la connaissance.' Et c'est une science qui est supérieure à la Mathématique de même qu'à la Physique (1026 a 14). 'Il y a donc trois sciences théorétiques, la Science mathématique, la Physique et la Théologie' (1026 a 19-20). La philosophie première, a titre de science première, est aussi la science universelle (καθόλου) ... (1026 a 30-31) (tr. Saint-Hilaire).

Un jugement pareil se trouve ailleurs dans la *Métaphysique*, où il s'agit aussi des trois sciences théorétiques: la Physique, la Mathématique et la Théologie. Cette dernière est appréciée comme la meilleure, achevée (ἡ τελευταία) (*Metaph.*, 1064 b 1-1064 b 4) et universelle (καθόλου) (1064 b 4-14).

Nous avons cité des extraits de la *Métaphysique* en vue de justifier l'emploi du terme 'la philosophie théologique' par Petritsi. Quant aux autres sciences théorétiques de la philosophie nommée dans son *Explication*, on peut supposer que là nous avons une compréhension de la philosophie théorétique d'Aristote comme une unité de la Logique et de la Physique par opposition à la théologie chrétienne (On connaît un manuel de Physique écrit par Nicéphore Blemmydès au XIII s. qui comprend deux parties et représente l'introduction dans la Logique et Physique d'Aristote<sup>12</sup>).

---

pensons donc que l'expression 'დმრთისმეცნიერებისა ფილოსოფიისა მიმართ' ne nous parle pas ici de la relation de la théologie à la philosophie, mais de la relation des sciences imparfaites - la logique et la physique - à la philosophie théologique (θεολογική φιλοσοφία), la science parfaite. Cf. les autres traductions de ce passage: Панцхава И., (пер.) Иоане Петрици, Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха, Тбилиси 1942; Тевзадзе Г., (ред.), Панцхава И., (пер.), Иоане Петрици, Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха, Москва 1984; Alexidze L., Bergemann L., (ed. et tr.), Ioane Petrizi, Kommentar zur 'Elementatio theologica' des Proklos, Amsterdam/Philadelphia 1009, 251; Mélikichvili D., (tr.) op. cit., 131.

<sup>12</sup> Thevzadze G., L'histoire de la philosophie médiévale, 137.

Donc, la théologie est la philosophie première pour Petritsi, qui a pour son but final l'intelligence du principe immatériel et divin de l'univers sensible. Bien sûr, la cosmologie est aussi son objet<sup>13</sup>. Par conséquent, étant une science des créations et des principes (*Expl.*, 150, 12), la théologie considère le mouvement premier comme l'image du premier élan créateur du démiurge de l'univers (108, 11-14), c'est à dire, elle regarde ce mouvement comme un principe. Des termes tels que la puissance (17, 21), l'acte (18, 22) etc. ont des significations diverses d'après leur emploi par rapport au monde d'ici-bas et aux réalités métaphysiques. Aussi les monades physiques et théologiques sont-elles diverses: une monade physique est une partie du tout. Par ex., les parts du monde sont: la terre, l'eau, l'air, le feu ... des parts du ciel sont: les cycles de la lune, de la Vénus et d'autres planètes, aussi le cercle immobile ... mais on peut les considérer non seulement du point de vue de la Physique, mais aussi du point de vue de la théologie... le ciel est apparenté à la nature de l'Un étant la monade du corps, qui embrasse des corps ... (20, 8 sqq.)

Puisque la théologie c'est la philosophie première, des théologiens comme Platon (*Expl.*, 30, 8) et Proclus (10, 6) sont appelés aussi philosophes. *Divin* c'est l'épithète de Platon (4, 14; 100, 16; 115, 4), *Grand* on peut attribuer aussi aux néoplatoniciens: à Plotin, à Jamblique (107, 29). *De grands œuvres théologiques* c'est le *Parménide* de Platon avec des commentaires de Proclus par excellence, mais aussi des autres dialogues platoniciens commentés par Proclus, y compris *Théologie Platonicienne*.

La notion de *Dieu* est liée à celle de *l'Un*, l'action de diviniser à l'action de réduire en Un. Les expressions telles que *Dieu et Un* (*Expl.*, 156, 13), *des Uns et Dieux* (63, 16), *divin et apparenté à l'Un* (14, 26) sont habituelles dans *l'Explication*; Le Bien Suprême est défini comme le Dieu des dieux et l'Un des uns. N'importe quel être, y compris l'être réellement être, possède la divinité grâce à l'Un-Dieu (84, 22). Ceux qui sont plus proches de l'Un, sont plus divins (8, 10). Les intellects sont des dieux et comme dieux grâce à la participation aux Uns divins (111-113). Le ciel devient comme un dieu, puisqu'en désirant d'être Un, il recherche l'être réellement être et l'Un, le père de celui-ci (129, 7). D'ailleurs, quand l'être se passionne pour ce qui est au-dessus de l'être, tout d'abord il embrasse l'Un et Dieu qui se trouve en lui-même (49, 19) et par l'intermédiaire de celui-ci le soleil ineffable des Uns (49, 28).

---

<sup>13</sup> Au dire de Proclus, ἡ φυσιολογία φαίνεται θεολογία τις οὖσα, in *Tim.* I, 217, 25-26 (ed. Diehl).

Bien que l'Un étant la Cause de tout est appelé aussi comme *Père*, on ne peut pas affirmer que Petritsi identifie la catégorie philosophique de l'Un-Dieu et la Personne absolue du monothéisme. On sait bien que dans le néoplatonisme des supérieurs dans la hiérarchie ontologique sont pensés comme des pères pour des inférieurs: le supérieur transmet la faculté de la paternité à l'inférieur aussi que son unité et divinité (*Expl.*, 101, 29): l'Un est le père du l'être réellement être (129, 3-4) et du Tout, l'être réellement être est le père des êtres (166, 26), le ciel est le père des quatre éléments (166, 12-13).

On peut penser qu'en expliquant Proclus Petritsi est consciemment contre l'interprétation religieuse des catégories philosophiques. Des noms des dieux de la mythologie dans l'*Explication* servent à exprimer des catégories de la philosophie néoplatonicienne. Bien qu'il est aussi attentif aux idées hiératiques et théurgiques de Proclus et l'envisage l'ascension graduelle vers l'Un aussi de ce point de vue (ce qui est exprimé par les termes: accomplir un sacrifice, être agité d'un transport bachique, sacrifier, rendre des oracles), il semble que lui-même fait une stricte distinction entre la philosophie théologique d'une part et la pratique des rites secrets, aussi que la théologie de révélation, d'une autre. C'est peut être ce que l'on doit conclure de la phrase suivante: '... aussi des habits de prêtre ont été admis par les sages, ce qui ailleurs sera décrit dans une histoire sacrée' (*Expl.*, 97, 26-30).

Par conséquent, si nous considérons la compréhension de la philosophie théologique chez Petritsi, il nous est permis de mettre en doute l'authenticité de certains passages de l'*Explication*, par. ex., du passage assez problématique du chapitre 29 qui réfère au prophète Isaïe et à l'apôtre Paul en traitant du Fils comme l'image et ressemblance du Père. Ce Passage affirme que le Père ou l'Un 'avant la multitude engendre l'Un', à savoir 'le Verbe premier' qui est son fils (78, 6-28).

Ce passage du ch. 29 contredit le jugement exprimé dans une partie du soi-disant *Postface*, attribué à Petritsi (notamment, il s'agit de la partie, où l'auteur nous parle de la théologie aristotélicienne; on a vu que la compréhension de la théologie y est identique à celle de l'*Explication*). En effet, dans cette partie du postface Petritsi s'exprime contre l'usage du terme 'premier' par rapport au Fils-Logos, pour qu'il ne soit pas pensé parmi des créations (*Postface*, 219, 10 sqq.).<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Nous rencontrons le jugement analogue aussi dans les traités de Psellos, par. ex., dans le traité sur le Premier-né (Michaelis Pselli *Theologica*, Opusc. 48, 8-21), qui fait partie du *dogmaticoni* d'Arsen d'Ikaltho, ce qui nous donne à penser que c'est une des

Nous pensons que Petritsi ne s'efforce pas à concilier la pensée chrétienne avec la pensée néoplatonicienne. En connaissant très bien toutes les différences entre ces deux conceptions du monde, à la ressemblance de Psellos, il veut profiter de la philosophie des Hellènes. Selon Petritsi, les éléments de la théologie comme d'une science théorique, ses notions et méthodes sont nécessaires aux religions, y compris la religion chrétienne, pour fonder ses propres théologies. Il est à remarquer que l'idée de l'universalité des éléments de théologie est développée dans le soi-disant *Postface* qui nous présente ces éléments manifestés dans les divers systèmes religieux. C'est peut être la cause pourquoi ce texte a été adjoint à l'*Explication* de Petritsi par le copiste ou l'éditeur.

---

questions les plus discutées à cette époque. La traduction géorgienne du commentaire de Michel Psellos sur le Discours 40 (ed. M. Mtchedlidzé) v. dans S. Gregorii Nazianzeni opera. Versio Iberica, V. *Orationes XXXIX, XL*, edita a B. Coulie et H. Metreveli et K. Bezarachvili, T. Kourtsikidze, N. Melikichvili, M. Rapava (Corpus Christianorum. Series Graeca 58. Corpus Nazianzenum 20), Turnhout-Leuven, Brepols Publishers, Leuven University Press 2007, 319-329.

Georgios Moustakas (Nikosia)

**ΣΕΦΕΡΙΚΕΣ ΕΠΙΔΡΑΣΕΙΣ  
ΚΑΙ ΑΝΑΛΟΓΙΕΣ ΣΤΗΝ ΚΥΠΡΙΑΚΗ ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑ**

Οι δεσμοί του Γεωργίου Σεφέρη με την Κύπρο και με τους ανθρώπους των τεχνών και των γραμμάτων του νησιού υπήρξαν πολύ στενοί. Ότι επισκέψεις του στο νησί, η επαγγελματική ενασχόλησή του με το Κυπριακό, ειδικά τα χρόνια 1956-1960, η επαφή του με Κύπριους δημιουργούς και η αλληλογραφία μαζί τους, οι αναφορές του για την Κύπρο σε επιστολές του προς Έλλαδίτες και ξένους, γνωστούς και φίλους του, οι δημοσιεύσεις του σε κυπριακά έντυπα και οι εκδόσεις ανατύπων του στην Κύπρο, οι εγγραφές στα ημερολόγια του (‘Πολιτικό’ και ‘Μέρες’), το ατέλειωτο κυπριακό μυθιστόρημά του με τίτλο ‘Βαρνάβας Καλοστέφανος’ και κυρίως η συλλογή του ‘Κύπρον, ου μ’ εθέσπισεν...’ αναδεικνύουν και επιβεβαιώνουν τη συνέχεια και βαθύτητα του δεσμού του με την Κύπρο.<sup>1</sup>

Συγκεκριμένα, το ενδιαφέρον του ποιητή για την Κύπρο άρχισε από το 1931, όταν ως υποπρόξενος στο Λονδίνο ενδιαφέρθηκε για την εξέγερση των Οκτωβριανών. Ο Σεφέρης πραγματοποίησε συνολικά τέσσερα ταξίδια στην Κύπρο, κατά τη διάρκεια των οποίων γνώρισε από κοντά κι αγάπησε τον κόσμο της. Επισκέφθηκε για πρώτη φορά το νησί τον Νοέμβριο του 1953 σε ηλικία πενήντα τριών ετών.<sup>2</sup> Τον Οκτώβριο του 1954 ταξίδεψε για δεύτερη φορά στη μεγαλόνησο, έπειτα το 1955, χρονιά που κυκλοφόρησε και η συλλογή ‘Κύπρον ου μ’ εθέσπισεν’, η οποία περιλάμβανε ποιήματα εμπνευσμένα από τον κόσμο της Κύπρου. Αργότερα η συλλογή αυτή τιτλοφορήθηκε ‘Ημερολόγιο Καταστροφώματος Γ’’. Το 1957 διορίστηκε

---

<sup>1</sup> Παύλου Σ., Σεφέρης και Κύπρος, Λευκωσία, Πολιτιστικές Υπηρεσίες Υπουργείου Παιδείας και Πολιτισμού, Σειρά διδακτορικών διατριβών Αρ. 2 2000, 31.

<sup>2</sup> Για την ακρίβεια προηγήθηκε το 1952 στάση στη Λεμεσό για λίγες ώρες κατά τη διάρκεια ταξιδιού του προς το Λίβανο στις 24-28 Δεκεμβρίου, με σκοπό να αναλάβει την Πρεσβεία της Βηρυτού.



πρεσβευτής στο Λονδίνο κι αργότερα συμμετείχε στις διαπραγματεύσεις για λύση του Κυπριακού ζητήματος, που κατέληξαν στις Συμφωνίες Ζυρίχης - Λονδίνου. Τέλος, επισκέφθηκε το νησί το 1969. Ο ίδιος ο Σεφέρης όταν ρωτήθηκε πού ακριβώς οφειλόταν η ιδιαίτερη συγκίνηση που ένιωθε για την Κύπρο, απάντησε ότι του 'φάνηκε σαν ένας ολόκληρος κόσμος'.<sup>3</sup> Μέσα στο ιδιαίτερο συναισθηματικό κλίμα που δημιουργήθηκε από τις επισκέψεις του συνεργάστηκε με το περιοδικό 'Κυπριακά Γράμματα', δίνοντας πέντε ποιήματα για πρώτη δημοσίευση. Πρόκειται για τα 'Αγιάναπα, α'', 'Αγιάναπα, β'', 'Τρεις μούλες', 'Λεπτομέρειες στην Κύπρο', 'Επικαλέω τοι την θεόν...'<sup>4</sup>

Ο Σεφέρης επηρέασε σε μεγάλο βαθμό την πορεία της σύγχρονης ποίησης στην Κύπρο κι όχι μόνο. Ο Γ. Π. Σαββίδης αναφερόμενος στο σύνολο της νεοελληνικής ποίησης δήλωνε ότι οι πιθανότητες 'για μια ενδεχόμενη ποιητική ανανέωση από την Κύπρο [...] έχουν σημαντικά αυξηθεί μετά το 1955, τόσο από τις αδιάκοπες πολιτικο-κοινωνικές εξελίξεις, όσο και χάρη στο δυναμικό δίδαγμα των κυπριακών ποιημάτων του Σεφέρη'.<sup>5</sup> Ο ποιητής βοήθησε αρκετούς Κύπριους λογοτέχνες να αγαπήσουν κι ουσιαστικά να 'ανακαλύψουν' τον τόπο τους. Ενδεικτικά τα λόγια του Θεοδόση Νικολάου: 'έπρεπε να έρθει ο Σεφέρης στην Κύπρο, για να ανακαλύψουμε πως υπάρχει τέλος πάντων ένας τόπος που λέγεται Κύπρος'<sup>6</sup>, καθώς και της Νίκης Μαραγκού, η οποία δήλωσε 'πως χάρη στον Σεφέρη διαβάσαμε Μαχαιρά και ανακαλύψαμε τόσους θησαυρούς της Κυπριακής παράδοσης.'<sup>7</sup>

Στην παρούσα εργασία καταβάλλεται προσπάθεια ανίχνευσης της επενέργειας που άσκησε το ποιητικό κυρίως έργο του Σεφέρη σε ποιητές του κυπριακού χώρου, δηλαδή εντοπισμού επιδράσεων κι αναλογιών και σχολιασμού σεφερογενών κυπριακών ποιημάτων. Χρησιμοποίησα πρωτογενείς πηγές, αφού η αυτοψία και διερεύνηση κάθε ποιήματος ήταν απαραίτητη. Επίσης, δευτερογενή βιβλιογραφία που αφορούσε το έργο του Σεφέρη, των Κυπρίων ποιητών και την κυπριακή λογοτεχνία γενικότερα. Περισσότερο ανιχνεύσιμα είναι τα διακείμενα που αφορούν παραθεματικές πρακτικές, αναπαραγωγή θεματικών και τεχνολογικών

<sup>3</sup> Σερέζης Κ., *Κύπρον ου μ' έθέσπισεν*, εφ. Η Καθημερινή, Αθήνα, 4 Αυγούστου 1991, 32.

<sup>4</sup> Συγκεκριμένα δημοσιεύτηκαν στο τεύχος 231-232 του περιοδικού *Κυπριακά Γράμματα* που κυκλοφόρησε τον Σεπτέμβριο-Οκτώβριο του 1954, 367-370.

<sup>5</sup> Σαββίδης Γ. Π., *Το σπίτι της Μνήμης*: ανθολογία κυπριολογικών δημοσιευμάτων του Γ. Π. Σαββίδη, Αθήνα, Σπουδαστήριο Νέου Ελληνισμού 1997, 41.

<sup>6</sup> Νικολάου Θ., *Η ποίηση του Παντελή Μηχανικού*, *Ο Κύκλος* 1 (Ιαν.- Φεβρ. 1980), 7.

<sup>7</sup> Σαββίδης Γ. Π., *Η κυπριακή λογοτεχνία από ελλαδική σκοπιά*, *Το σπίτι της Μνήμης*: ανθολογία κυπριολογικών δημοσιευμάτων του Γ. Π. Σαββίδη, ό. π., 145-146.

μοτίβων ή αφιερώσεις. Ωστόσο, πολλά κείμενα σχηματίζουν αλυσιδωτές σχέσεις συνομιλώντας, όχι πάντοτε απευθείας, αλλά και μέσα από έμμεσες επαφές κι ασύνειδες διασταυρώσεις. Υπάρχουν και λιγότερο εμφανείς, χωνεμένες επιδράσεις του Σεφέρη σε Κύπριους λογοτέχνες που είναι πιο δύσκολο να αναγνωριστούν.

#### ΕΠΙΔΡΑΣΕΙΣ ΚΑΙ ΑΝΑΛΟΓΙΕΣ ΣΤΗΝ ΚΥΠΡΙΑΚΗ ΠΟΙΗΣΗ

Αξιοσημείωτο είναι το γεγονός ότι ο χαρακτήρας της νεότερης λογοτεχνίας της Κύπρου είναι κυρίως πολιτικός. Οι Κύπριοι λογοτέχνες δίνουν μεγάλη έμφαση στο πολιτικό πρόβλημα του νησιού. 'Η νεότερη κυπριακή ποίηση αρδεύεται αδιαλείπτως από μίαν ιστορική διαδικασία, που ο μιν Καβάφης την ονόμασε 'ποικίλη δράσι των στοχαστικών προσαρμογών', ο δε Νίκος Σβορώνος 'αντιστασιακή'... Η θεματική της ποίησής της ανάγεται - σιωπηρά είτε ρητώς, θετικά είτε αρνητικά- σε ένα ιδεατό, πολιτικό ή πολιτισμικό, εθνικό κέντρο.<sup>8</sup>

Ο Μάνος Κράλης, ψευδώνυμο του Γεωργίου Μίνως (1914-1989), επηρεάζεται σε μεγάλο βαθμό από το ποιητικό έργο του Σεφέρη. Το γεγονός αυτό είναι εμφανές από τη δεύτερη συλλογή του που τιτλοφορείται 'Φθινόπωρο στην κόλαση' (1938). Αντλεί σύμβολα, εικόνες, θεματικά μοτίβα και εκφραστικούς τρόπους από το 'Μυθιστόρημα' (1935) και τα 'μή καθαρά' ποιήματα της 'Στροφής' (1931). Χρησιμοποιεί την αντικειμενική συστοιχία και τη μυθική μέθοδο, διακειμενικές και παραθεματικές πρακτικές αντλώντας διδάγματα από ανάλογες στρατηγικές του Σεφέρη και του Έλιοτ. Αξιοποιεί μυθικά στοιχεία (Άδωνις, Βερενίκη, Λωτοφάγοι), λογοτεχνικούς ήρωες (Δεισδαίμονα, Ιάγος, Οφηλία, Φραντζέσκα ντα Ρίμινι, Ντόριαν Γκρέη), εξωτικά ονόματα και λέξεις (Ραμίζ, Λέι-Λαμ, Ελντοράντο, Πολυνησία, Αντίλες, Ταϊτή, Ballylee, Ατλαντικός, νησιά του Ειρηνικού, Σιέρα Λεόνε, σελάμ, άλμπατρος). Προσεγγίζει το μοντερνιστικό τοπίο μέσα από διάφορα μοτίβα: έρημη ζωή, σκουριασμένες και νευρασθενικές ψυχές, θρυμματισμένα είδωλα, κομματιασμένη καρδιά, διαλυμένοι έρωτες, χαμένος χρόνος, κίτρινες μέρες, λευκά όνειρα και βρόμικες κάμαρες.<sup>9</sup> Στα ποιήματα 'Χωρίς πανοπλία', 'Ντόριαν Γκρέη!', 'Το τραγούδι του κωπηλάτη' δηλώνεται η απώλεια του ανθρώπινου προσώπου, η περιπλάνηση του ατόμου ανάμεσα

<sup>8</sup> Σαββίδης Γ. Π., Δεξίωση Κυπρίων ποιητών, *Το σπίτι της Μνήμης*: ανθολογία κυπριολογικών δημοσιευμάτων του Γ. Π. Σαββίδη, ό. π., 121.

<sup>9</sup> Βλ. και Παπαλεοντίου Λ., (επιμ.), Μάνος Κράλης: Τα ποιήματα (1936-1984), Λευκωσία, Μικροφιλολογικά 2005, 11-30 και Παπαλεοντίου Λ., Στοχαστικές Προσαρμογές. Για την Ιστορία της ευρύτερης νεοελληνικής λογοτεχνίας, Αθήνα, Γαβρηλίδης 2000, 101-127.

σε 'σπασμένα αγάλματα' ή ο παραλληλισμός του με αυτά. Επίσης, η αναζήτηση του άγνωστου θεού ('Χωρίς πανοπλία'), τα μακρινά κι απέρμονα θαλασσινά ταξίδια με νεκρούς συντρόφους σε ακυβέρνητο καράβι ανάμεσα σε σειρήνες και γοργόνες ('Η μπαλάντα του χαμένου ναυτικού', 'Θαλασσινό μνημείο', 'Το τραγούδι του κωπηλάτη'), η μάταιη προσμονή των Αγγέλων ('Χίμαιρα'), η σύνδεση του νεκρού Αδωνη με τη χαμένη νιότη ('Μια χορεύτρια στην κόλαση'), η άδεια και παντέρημη καρδιά που 'στραγγίζει ανάμεσα σε κίτρινες μέρες' ('Αγωνία') και παραλληλίζεται με θρηνητική 'φλογέρα λυδική' ('Η μπαλάντα του χαμένου ναυτικού'), ο εγκλεισμός του ατόμου σε 'έρημες κάμαρες' ('Νυχτερινή λιτανεία', 'Αθλιότης'), το 'διανυκτερεύον φαρμακείον' και ο 'χλωροφορμισμένος εαυτός ('Ελεγείο των αποτυχημένων'), καθώς και το ποίημα 'Λέι - Λαμ', παραπέμπουν άμεσα ή πιο υπαινικτικά στο 'Υφος μιας μέρας' και στο νεότερικό 'Μυθιστόρημα', ιδιαίτερα στο Θ', ΙΣΤ', ΚΑ'.

Στην τρίτη του συλλογή 'Επιτάφιος του πληρώματος' (1946) διαλέγεται ακόμη περισσότερο με την ποίηση του Σεφέρη και την 'Ερημη χώρα' του T. S. Eliot.<sup>10</sup> Στο ποίημα 'Άκου μέσα στη νύχτα...' κυριαρχεί πένθιμο σκηνικό, ελεγειακός τόνος κι αίσθημα διάψευσης μέσα από το ρυθμικό ελεύθερο στίχο. Σαν να απαντά στο στίχο 'Τον άγγελο τον περιμέναμε προσηλωμένοι τρία χρόνια' με τον οποίο αρχίζει το 'Μυθιστόρημα'.

Μάταια περιμέναμε τον άγγελο  
ν' ανάψει τ' αστέρια ένα ένα  
στα μαύρα νερά να κατεβεί  
σαν ασημένιο περιστέρι το φεγγάρι.<sup>11</sup>

Παράλληλα, το ποίημα *Ευμενίδες* έχει ως προμετωπίδα στίχους από την *Ερημη χώρα*. Ο Κράλης, απ' όλες τις σεφερικές ποιητικές συλλογές, προτιμά τον κόσμο του 'Μυθιστορήματος', απ' όπου αντλούνται αυτοούσιες λέξεις κι εκφράσεις: αγάλματα, γοργόνες, Ευμενίδες, πένθιμα ασφοδίλια, λυδική φλογέρα, αρχαία θάλασσα, συντριμμένα καράβια, νεκροί σύντροφοι, θαλασσινοί τάφοι. Οι νεκροί Φοίνικες ναύτες τοποθετούνται σε άγονα νησιά όπου ο νοτιάς θρυμμάτισε τη 'λυδική φλογέρα' της ποίησης. Οι Ευμενίδες (Ερινύες) κατατρύχουν τις έρημες ψυχές των νεκρών. Ο ποιητής αξιοποιεί τη μυθική μέθοδο, για να συνδέσει το Φληβά τον Φοίνικα και τους άλλους κωπηλάτες με τους νεκρούς του Β' Παγκοσμίου Πολέμου.

Εδώ ήταν άλλοτε τ' αγάλματα, μια θάλασσα βουερή που φωφορίζει

<sup>10</sup> Βλ. και Κύρρης Κ. Π., Μάνος Κράλης και T. S. Eliot συνεξεταζόμενοι με άλλους, Νέα Εποχή 246-247 (1997), 63-72, 248-249 (1998), 71-77 και 250 (1998), 45-54.

<sup>11</sup> Παπαλεοντίου Λ., (επιμ.), Μάνος Κράλης: Τα ποιήματα (1936-1984), ό. π., 92.

το κίτρινο σπαθί της αστραπής με τα χελιδονόμαρα στο κύμα  
 στα σκοτεινά περάσματα οι γοργόνες.  
 Οι Φοίνικες κουπολάτες πια κοιμήθηκαν κάτω από τις ανθισμένες  
 πικροδάφνες  
 στα ξερονήσια που ο νοτιάς τη λυδική φλογέρα του την έκαμε συντρίμια  
 μες στην αρχαία θάλασσα, χωρίς φωτιά και ρούχο στ' ακρογιαλί.  
 Πέρα κι απ' τα χαμένα μάτια, βυθισμένα στη μαγική γραφή των άστρων  
 πέρα κι απ' τη σκουριά που τρώει τα δάχτυλα, τους αγκώνες-  
 σαλεύουν ακόμα οι έρμες τους ψυχές στο σκοτεινό τ' ακροθαλάσσι ως  
 πυροφάνια,  
 στο γέρμα του ήλιου, όταν το χόμα θ' ανασαίνει, αγροικούνε  
 τα χάλκινα φτερά των Ευμενίδων στ' ασφοδιλία...<sup>12</sup>

Συνδυασμός σεφερικών κι ελιστικών μοτίβων υπάρχει και στα ποιήματα Οι σύντροφοι του Οδυσσέα, Ίκαροι, Πέρασα τη ζωή μου ψιθυρίζοντας, Ωδή στον αγέρα του κακού από τη συλλογή Επτά σφραγίδες στο νερό (1971). Ο ποιητής θρηνεί το θάνατο νέων ανθρώπων, που ενδεχομένως συνδέονται όχι μόνο με τα θύματα του Β' Παγκοσμίου Πολέμου, αλλά και με τους νεκρούς του απελευθερωτικού αγώνα της Ε.Ο.Κ.Α. του 1955-59 εναντίον των Άγγλων αποικιοκρατών. Μέσα από τις αναφορές στους χαμένους συντρόφους του Οδυσσέα και τον Άριελ<sup>13</sup> υποφώσκουν οι τραγικές συνέπειες του Β' Παγκοσμίου Πολέμου και οι πολιτικές περιπέτειες της Κύπρου κατά την Αγγλοκρατία.

Εμφανέστερες επιρροές από την ποίηση του Σεφέρη και του Έλιοτ εντοπίζονται και σε στίχους της συλλογής *Γέωση θανάτου* (1974). Κυριαρχούν ρεαλιστικές απεικονίσεις και χρονογραφικές αποδόσεις σκηνών που εκτυλίχθηκαν το 1974, μετά την τουρκική εισβολή στο νησί.

Πέτρωσε ο καιρός εδώ μες στα χαλάσματα και την πανάρχαιη στέρνα [...]  
 Κανείς δεν είδε, κανείς δεν είπε, κανείς δεν τους αναγνωρίζει  
 Αυτά τα μάτια δίχως βλέφαρα, αυτά τα πρόσωπα τα σημαδεμένα  
 Κανείς πια δε θυμάται. (ΙΧ)

Εδώ σταμάτησε ο καιρός  
 Με την κλεψύδρα του καλοκαιριού θρυμματισμένη  
 Ανάμεσα στα σπασμένα μάρμαρα και τα παλιά πηθάρια.<sup>14</sup> (ΧΙΙΙ)

Ταυτόχρονα, επιδράσεις από το σεφερικό μοντέλο δέχεται κι ο ποιητής Παντελής Μηχανικός (1926-1979). Στο ποίημα του *Τότε που έφυγες...* από τη συλλογή *Παρεκκλίσεις* (1957), χρησιμοποιεί το σαιξπηρικό στίχο 'Wel-

<sup>12</sup> Παπαλεοντίου Λ., (επιμ.), Μάνος Κράλης: Τα ποιήματα (1936-1984), ό. π., 104.

<sup>13</sup> Η ενότητα *Τα τραγούδια του Άριελ* περιλαμβάνεται στη συλλογή του Τ. S. Eliot *Τετάρτη των τεφρών* (Ash-Wednesday, 1930).

<sup>14</sup> Παπαλεοντίου Λ., (επιμ.), Μάνος Κράλης: Τα ποιήματα (1936-1984), ό. π., 128-130.

come to Cyprus goats and monkeys' με τον τρόπο που αξιοποιήθηκε και στο 'Νεόφυτος ο Έγκλειστος μιλά'.<sup>15</sup> Ο στίχος αυτός δηλώνει με ειρωνικό τρόπο την καταπίεση και τα δεινά που υφίσταται η Κύπρος από τους κατακτητές. Ακολουθώντας, ο ποιητής χρησιμοποιεί το άγαλμα ως σύμβολο για να αναφερθεί στο δέσιμο του Κυπρίου με τη γη του και στην απόφασή του ν' αγωνιστεί για την ελευθερία του:

Ένα άγαλμα που το σκάλιζες με προσοχή  
 νύχτα και μέρα  
 ένα άγαλμα που του φουσούσες ψυχή  
 νύχτα και μέρα  
 ζωντάνευε τόσο πολύ  
 που στις δυο μετά τα μεσάνυχτα  
 έγινε επικίνδυνο και τρομερό.  
 'Ούτος ανακρίνεται'.  
 Θα σας πει πως αγαπάει τον τόπο του.  
 Είναι τόπακας  
 σαν τα μάρμαρα της Σαλαμίνας  
 σαν τα πουλιά των αγρών μας -  
 γραμματικός του Αποστόλου Βαρνάβα. [...]<sup>16</sup>

Το ποίημα *Ημιχρόνιο* από τη συλλογή *Τα δυο βουνά* (1963) διαλέγεται με το έργο του Σεφέρη *Les anges sont blancs*. Το 1939 ο νομπελίστας ποιητής παρακολουθεί με αγανάκτηση το διαμελισμό της Πολωνίας και απευθύνεται στον εαυτό του για να σφρηλητατήσει την ψυχική του αντοχή, ώστε να είναι σε θέση να συναναστραφεί τους απαιτητικούς λευκούς αγγέλους και ν' αγγίξει το θαύμα:

Κι όταν γρφεύεις το θαύμα πρέπει να σπείρεις το αίμα σου στις οχτώ γωνιές των ανέμων  
 γιατί το θαύμα δεν είναι πουθενά παρά κυκλοφορεί μέσα στις φλέβες του ανθρώπου.<sup>17</sup>

Παράλληλα, ο Μηχανικός απογοητεύεται μετά το αποτέλεσμα του αγώνα της Ε.Ο.Κ.Α. και τις Συμφωνίες Ζυρίχης - Λονδίνου, αφού δεν επιτεύχθηκε η ένωση της Κύπρου με την Ελλάδα και γράφει:

Ο σπόρος  
 δεν γεννάει πια το θαύμα  
 το πουλί  
 δεν ξέρει πια να τραγουδεί.

<sup>15</sup> Ο Σεφέρης μεταφράζει το στίχο σε: 'Καλώς μας ήρθατε στην Κύπρο, αρχόντοι. Τράγοι και μαϊμούδες!'

<sup>16</sup> Μηχανικός Π., *Παρεκκλίσεις*, Κύπρος 1957 και Ποιήματα, Λευκωσία, Χρυσοπολίτισσα 1982, 52.

<sup>17</sup> Σεφέρης Γ., Ποιήματα, ό. π., 180.

Έπειτα, το ποιητικό υποκείμενο με ανάλογο τρόπο καλεί τον άγγελο να αντλήσει από το δικό του αίμα το θαύμα:

Άγγελε σκληρέ,  
 σκότωσέ με στον σκληρό δρόμο  
 -μη μ' αφήσεις  
 στην εύκολη ευθεία.  
 Χτύπησέ με με κνούτο,  
 μάτωσέ με,  
 κάνε την ψυχή μου να κλάψει  
 αλλά να ιδώ,  
 να ιδώ  
 το πουλί να λαλεί  
 το δέντρο ν' ανθεί  
 το σπόρο να κάνει το θαύμα.  
 -Βγάλε το θαύμα  
 μέσ' απ' το αίμα μου. [...] <sup>18</sup>

Οι στίχοι *Το πουλί σώπασε πια, Το πουλί δεν ξέρει πια να τραγουδεί* μπορεί να ειπωθεί ότι λειτουργούν ως απάντηση στους σεφερικούς στίχους *Τ' αηδόνια δε σ' αφήνουνε να κοιμηθείς στις Πλάτρες, 'αηδόνο ντροπαλό [...] σ' που δωρίζεις τη μουσική δροσιά του δάσους, αηδόνι ποιητάρη από την Έλένη*. Το γνωστό στίχο *Τ' αηδόνια δε σ' αφήνουνε να κοιμηθείς στις Πλάτρες* αναπαράγουν πολλοί Κύπριοι ποιητές με ελάχιστες τροποποιήσεις. Ο Ανδρέας Παστελλάς (1932-) γράφει: *'Ρωμαντικοί ποιητές! Στις Πλάτρες δεν τραγουδάει πια τ' αηδόνι'*.<sup>19</sup> Ο Κώστας Βασιλείου (1939-) αναφέρει: *'Κάποτε μέσα στις φυλλωσιές τους κελαηδούσαν αηδόνια που δε σε αφήναν να κοιμηθής'*.<sup>20</sup> Η Ρήνα Κατσελλή (1938-) μετά τις τραγικές συνέπειες της τουρκικής εισβολής του 1974 στο νησί αναφωνεί: *'Τ' αηδόνια δε μ' αφήνανε να κοιμηθώ στις Πλάτρες! Τώρα με την αγρόπνια στο κλινάρι χωρίς αυτά'*.<sup>21</sup> Επίσης, ο Μιχάλης Πασιαρδής (1941-) παραθέτει αυτούσιο το σεφερικό στίχο στο ποίημα του *Αποχαιρετισμός*.<sup>22</sup>

<sup>18</sup> Μηχανικός Π., *Τα δύο βουνά*, Λευκωσία, Λυρική Κύπρος 1963 και *Ποιήματα*, ό. π., 61-64. Βλ. και Παρασκευάς Π., *Τιώραγον Σεφέρη, 'Les anges sont blancs' - Παντελή Μηχανικού, 'Ημιχρόνιο', Ακτή 10, Άνοιξη 1992, 293-297.*

<sup>19</sup> Παστελλάς Α., *Χώρος διασποράς*, Λευκωσία, Αιγαίον 1988, 17.

<sup>20</sup> Βασιλείου Κ., *Κλωνάρι*, ό. π., 36.

<sup>21</sup> Οι στίχοι αυτοί προέρχονται από το ποίημα *'Μνήμη Σεφέρη'*, το οποίο είναι ενταγμένο στο ημερολογιακού χαρακτήρα πεζογράφημα της Κατσελλή Ρ., *Πρόσφυγας στον τόπο μου*, Λευκωσία, Χρυσοπολίτισσα 1979, 58-59. Επίσης στο έργο αυτό εντάσσει και ως υπότιτλους στα κεφάλαια στίχους από τα σεφερικά ποιήματα *Κίχλη, Στα περιχώρα της Κερύνιας και Τελευταίος Σταθμός*. Το έργο αφιερώνεται *'Στον Κ. Ζ. (εγκλωβισμένο στην Κερύνια), τον τοξότη που δεν ξαστόχησε.'*

<sup>22</sup> Πασιαρδής Μ., *Ποιήματα III*, Κύπρος 1967, 56.

Εκτός από τα παραπάνω, ο Α. Παστελλάς αντλεί λεκτικό και θεματικό υλικό από το σεφερικό έργο. Ανακαλεί πρόσωπα και μοτίβα του αρχαίου δράματος και του μύθου, για να αποδώσει το αίσθημα της διάψευσης και της προδοσίας του ενωτικού οράματος μετά την εγκαθίδρυση της Κυπριακής Δημοκρατίας. Οι νεκροί σύντροφοι του Οδυσσέα περιφέρονται με ναυαγούς της Αργοναυτικής εκστρατείας σε μια έρημη χώρα. Στο ποίημα *Το φως που έρχεται* ο Ελπήνωρ παρουσιάζεται ως χρησιμοδότης:

Μέσα στ' όνειρο που δεν τέλειωσε  
 χρησιμοδοτεί ο Ελπήνωρ για τα μελλούμενα,  
 η κρησάρα δουλεύει σε μη ελεγχόμενες συχνότητες  
 όπου να 'ναι θα λάμπουν στίλβοντα τα θρύψαλα των ονείρων,  
 όπου να 'ναι φθάνει το φως  
 από τις μακρινές γειτονιές του σύμπαντος.<sup>23</sup>

Επίσης, στο 'Δελινό στο θέατρο του Κουρίου' συμπλέκεται το αρχαίο ελληνικό δράμα με την κυπριακή ιστορία, για να καταλήξει σε πολιτική νοουθεσία.

Εδώ που άλλοτε αντηχούσαν οι θρήνοι του τυφλωμένου Οιδίποδα  
 και η ορχήστρα γέμιζε από την απόφαση της Αντιγόνης  
 βαθείς ρυτίδες έχει ανοίξει ο καιρός στη γη  
 κι' η θάλασσα κάτω μακριά  
 κρατάει γεμάτη σιωπή  
 τον αντίλαλο από τον πόνο της ανθρώπινης μοίρας  
 όπως τότες.  
 Μαύρα κοράκια,  
 η φυγή μπροστά στα τείχη της Σαλαμίνας,  
 που προσπαθώ να την ξεχάσω,  
 κρῶζουν στους κλώνους κάποιας χαρουπιάς.  
 Κάθομαι σε μια πέτρα  
 που οι αιώνες έχουν χαράξει ταρχικά τους.  
 - Καλώς ήρθες, γιε μου.

Είμαι τόσο βαρεία για να με φορτώθεις. [...] <sup>24</sup>

Επιπρόσθετα, ο Μ. Πασιαρδής επιχειρεί να 'διορθώσει' το στίχο *Όπου και να ταξιδέψω η Ελλάδα με πληγώνει* από το ποίημα 'Με τον τρόπο του Γ. Σ.'. Περιγράφει μια θετικότερη εικόνα της ελληνικής ανθρωπογεωγραφίας από τη σκοπιά του ξενιτεμένου ομιλητή στο δικό του ποίημα 'Πώς ο Γιώργος Σεφέρης θα ξαναμιλήσει κάποτε':

Όπου και να ταξιδέψω η Ελλάδα με ενδυναμώνει  
 πάνω από την πληγή  
 το ιλαρό της μέρο, αυτό το αγέρι που κάποτε ταξίδεψε  
 από το λόγιμα ενός πεύκου ως το κομπί

<sup>23</sup> Παστελλάς Α., *Μεταθανατίως αποσηματισθείς*, Λευκωσία, Αιγαίον 1995, 18.

<sup>24</sup> Παστελλάς Α., *Χώρος διασποράς*, ό. π., 11.

του σωπασμένου ποντοπόρου. Αργά το βράδυ,  
 απάνω στο κατάστρωμα, το ξεχασμένο αστέρι  
 σε μια σελίδα του ημερολόγιου, και η γοργόνα  
 με το 'ζει' του Μεγαλέξανδρου στα γελαστά της μάτια,  
 θα σας γράψω κάποτε, γι' αυτά  
 και γι' άλλα και για την Ελλάδα  
 πληγή σ' όλα μου τα ταξίδια μα και βάλσαμο  
 κί η αγωνία στριφτή σαν το τσιγάρο στο αυτί της  
 κί όλη η πίκρα μες στα φυλλοκάρδια της  
 και η χαρά μες στην καρδιά της. [...]<sup>25</sup>

Τον ίδιο στίχο αναπτύσσει κι η Ευγενία Παλαιολόγου - Πετρώνδα (1911-1997) στο ποίημα της *Όπου και να ταξιδέψω*, εκφράζοντας την πίκρα και την απογοήτευσή της για το καθεστώς δικτατορίας που επέβαλε η Χούντα των Συνταγματάρχων στην Ελλάδα (1967-1974). Μάλιστα χρησιμοποιεί ως προμετωπίδα στίχους από το σχετικό ποίημα του Σεφέρη.

Όπου και να ταξιδέψω η σύγχρονη Ελλάδα  
 βαθιά, πόσο βαθιά πληγώνει...  
 Πληγώνει η υδροκέφαλη Αθήνα  
 δίχως μορφή και χαρακτήρα, ξετσιπωτή,  
 ξεχτένιστη, μακρομάλλα Βάκχη μεθυσμένη,  
 ιερόсуλα σκαρφάλωνει στον Ιερό Βράχο [...]<sup>26</sup>

Ακόμη, στο ποίημα *Ποιητών Υποθήκες αναφέρεται* ονομαστικά στον ποιητή και χρησιμοποιεί φράσεις από την ομιλία που εκφώνησε ο Σεφέρης στη Στοκχόλμη το 1963, όταν του απονεμήθηκε το βραβείο Νόμπελ Λογοτεχνίας.

Τώρα μπρος σ' άγιο σκήνωμα  
 του ποιητή Γιώργου Σεφέρη  
 ο κάθε αγνός ας φέρει στο νου  
 το δικό του μήνυμα: 'Ν' αναζητούμε,  
 ν' αναζητούμε τον Άνθρωπο.  
 Όπως ο Οιδίποδας έχουμε  
 πολλά τέρατα να καταστρέψουμε.<sup>27</sup>

Το σεφερικό παράδειγμα ακολουθεί κι ο Νίκος Κρανιδιώτης (1911-1997), ένας από τους καθοριστικούς δημιουργούς της πνευματικής γενιάς του '30 στην Κύπρο. Μετά το προδοτικό πραξικόπημα και την τουρκική εισβολή του 1974 αναπαράγει στίχους του Σεφέρη στο ποίημα *Η έβδομη μέρα* για να εκφράσει τον πόνο και την απόγνωση του:

Τώρα είναι οι θάλασσες κλειστές,

<sup>25</sup> Πασιαρδής Μ., *Ο δρόμος της ποίησης Β'*, Κύπρος 1976, 71-72.

<sup>26</sup> Παλαιολόγου-Πετρώνδα Ε., *Περισυλλογή*, Λευκωσία, 1969 και *Ποιητικά Άπαντα*, Λευκωσία 1999, 407.

<sup>27</sup> Παλαιολόγου-Πετρώνδα Ε., *Ποιητικά Άπαντα*, ό. π., 445.



αμπαρωμένα τα λιμάνια.  
Κι ο δρόμος προς τη Δαμασκό  
χωρίς κανέναν άγγελο,  
κανένα θαύμα...<sup>28</sup>

Ιδιαίτερα στην τρίτη ενότητα της συλλογής *Επιστροφή* (1974) ο ανέστιος ομηλητής περιφέρεται ανάμεσα σε ερείπια, βλέπει σπασμένα αγάλματα και αγγεία, ακούει *‘αντίλαλους από Γοργόνες/που ψάχνουνε τον Μεγαλέξανδρο’* ή ταυτίζεται με τον άθλιο ναυαγό του ομηρικού μύθου. Ανάλογα μοτίβα επανέρχονται και στη μεταγενέστερη συλλογή του *Ταξίδι στο νησί του Νότου* (1983), ένα έπος - κύκλο ποιημάτων της εισβολής με σύντομες παρατηρήσεις και σκέψεις για πράξεις ηρωικές, σύντομες εικόνες αναμνήσεων, νοσταλγιών και ψυχικών διαθέσεων. Δεν εξυμνούνται μεγαλόστομα και σε μάκρος πρόσωπα, πράγματα και ιστορικά γεγονότα. *‘Άλλωστε, έπειτα από το Μυθιστόρημα του Γ. Σεφέρη, το έπος στη νεοελληνική λογοτεχνία μπορεί πια να γράφεται και σε μια σειρά σύντομων λυρικών ποιημάτων με κάποιο θέμα ηρωικό, που ν’ αναπτύσσεται με κάποια κανονικότητα από το ένα ποίημα στ’ άλλο.’*<sup>29</sup>

Επιπρόσθετα, ο φιλόλογος και ποιητής Κυριάκος Χαραλαμπίδης (1940-) αντλεί μοτίβα από τη σεφερική ποίηση. Στο ποίημα του *Πουλάρια και άλογα* από τη συλλογή *Αμμόχωστος Βασιλεύουσα* (1982) *‘διαλέγεται έμμεσα με τον Μαχαιρά μέσω του Σεφέρη’*<sup>30</sup>, εννοώντας βέβαια μέσω του σεφερικού ποιήματος *Τρεις μούλες*.

Μούλα καλή, μούλα πικρή και μούλα ευλογημένη  
του δωδεκάτου αιώνα πριν τη Γέννηση.  
Βαδίζει απάνω σε σκαμμένα χώματα καλύπτοντας  
λύχνους και γούρνες και μπανιέρες και χερόμυλους,  
εγχάρακτα στολίδια, βαρίδια τ’ αργαλειού,  
βλήματα της σφενδόνης, βαρίδια του ψαρέματος  
και όστρακα πολλά με ταύρους και πουλιά  
και τσαλαπετεινό εκεί ζωγραφισμένο  
και μια κατοίκα βλέπω και άλογο.

Ανάμεσα της Ουμ Χαράμ με το μετεωρολίθι  
και του αστροκέντητου με το μισό φεγγάρι Τζαμπουλάτ  
η μούλα μου κι εγώ  
πετάμε τα παπλώματα της λύπης

<sup>28</sup> Κρανιδιώτης Ν., *Ποίηση (1951-1986)*, Αθήνα, Ίκαρος 1988, 153.

<sup>29</sup> Προυσής Κ. Μ., *‘Η ποίηση του Νίκου Κρανιδιώτη’* στο Ν. Κρανιδιώτης, *Ποίηση (1951-1986)*, ό. π., 14.

<sup>30</sup> Κεχαγιόγλου Γ., *‘Χρονικό και λογοτεχνήματα: Τύχες του Λεοντίου Μαχαιρά στη Νεοελληνική λογοτεχνία’*, Ανάτυπο από το *Αφιέρωμα στον Νίκο Σβορώνο*, τόμ. 2, Ρέθυμνο 1986, 439.

χαμογελώντας στα δοξαστικά  
γαϊδούρια, που γομάρια κουβαλάνε  
τ' αλάτι - να το αλάτι το χοντρό.<sup>31</sup>

Ακόμη, στο ποίημα του *Γνώση της Ιστορίας* σχολιάζει ειρωνικά την αντίδραση του Σεφέρη σχετικά με τα 'άθλια ρωσότροπα εικονίσματα'<sup>32</sup> που έφτιαχναν οι καλόγεροι ζωγράφοι στην κατεχόμενη σήμερα μονή του Αποστόλου Βαρνάβα. Το ποίημα ξεκινάει από την ημερολογιακή εγγραφή του Νομπελίστα ποιητή κι έπειτα ασκείται γενικότερη κριτική. Ο Σεφέρης ενοχλήθηκε από την τεχνοτροπία των εικόνων, αντί να δει την ουσία, ότι δηλαδή οι τρεις μοναχοί διατήρησαν αυτό τον ιερό χώρο του μοναστηριού μέχρι που εκδιώχθηκαν το 1976 με τη βία από τους Τούρκους εισβολείς. Ο Χαραλαμπίδης ασκεί κριτική κι αντίλογο στο Σεφέρη προσφωνώντας τον μάλιστα με το επίθετο 'ξένε', για να του δείξει ότι στάθηκε ξένος, ότι ίσως δεν έπραξε όσα έπρεπε ως διπλωμάτης.

[...] και μαζί τους, ξένε,  
είν' ο Χριστός κι η Παναγιά, που με τη χάρη τους  
κρατήσανε του χώρου την εικόνα  
ώσμε το σκότος του Εβδομήντα τέσσερα.

Δεν ήσounα στην Κύπρο για να μάθεις  
(κοιμήθηκες σοφά, χωρίς αηδόνια,  
στα χρόνια τ' αρδιαία και ανεξήγητα)  
ότι ξοφλήσανε το χρέος, απαρτήσαν  
χρώματα και καλάμι, αποδιωχτήκαν  
από το μοναστήρι τ' Άι-Βαρνάβα  
κι απ' τ' άθλια εικονίσματά τους' και αποθάναν  
στην εξορία οι τρεις αυτοί αδελφοί. [...]

Ο 'μεταγράψας'  
καλά το ξέρεις, ξήγηση δε θες.<sup>33</sup>

Εξάλλου, με την μετοχή 'μεταγράψας' εκφράζεται ειρωνεία απέναντι στο Σεφέρη που έκανε τη μεταγραφή-μετάφραση της *Αποκάλυψης του Ιωάννη*, όπως αναφέρει ο ίδιος ο Χαραλαμπίδης σε σημειώσεις του. Οι εκφράσεις 'χωρίς αηδόνια' και 'στα χρόνια τ' αρδιαία' παραπέμπουν σε σεφερικά ποιήματα. Μάλιστα, ο ποιητής διευκρινίζει ότι ο επιθετικός προσδιορισμός 'αρδιαία' βασίστηκε στο στ. 16: 'Ο Παμφύλιος Αρδιαίος ο

<sup>31</sup> Χαραλαμπίδης Κ., *Αμμόχωστος Βασιλεύουσα*, Αθήνα, Ερμής 1982, 28- 31.

<sup>32</sup> Ο Σεφέρης ενοχλείται που οι τρεις μοναχοί Βαρνάβας, Στέφανος και Χαριτών δεν ζωγραφίζουν με το βυζαντινό τρόπο, αλλά με ρωσική τεχνοτροπία. Για περισσότερες πληροφορίες σχετικά με τους χαρακτηρισμούς του για τις απεικονίσεις των μοναχών του Αποστόλου Βαρνάβα βλ. Σεφέρης Γ., *Μέρες ΣΤ' 20 Απριλίου 1951 - 4 Αυγούστου 1956*, Αθήνα, Ίκαρος 1986, 103.

<sup>33</sup> Χαραλαμπίδης Κ., *Μεθιστορία*, Αθήνα, Άγρα 1995, 72-73, 153-154.

πανάθλιος τήρνανος' από το 'Επί ασπαλάθων'. Ακόμη, στο ποίημα *Μνημείον Επετείου* δεν διστάζει να σημειώσει σε παρένθεση το όνομα του Σεφέρη:

Όταν ο Κύριος είδε τα λείψανα των σωμάτων  
επάνω στα σώματα, είπε 'η έγερση ας γίνει'.

Και τα νεύρα του ξύλου (Σεφέρης)

παιχνιδίζοντας ανασυγκόλλησαν το νερό γύρω γύρω.<sup>34</sup>

Από τη νεότερη γενιά ο Νίκος Ορφανίδης (1949-) γράφει το ποίημα *Κάβο Γάτα, Κύπρος 1981* προτάσσοντας ως προμετωπίδα τους τελευταίους στίχους από το σεφερικό ποίημα *Οι γάτες τ' Αϊ-Νικόλα*. Χρησιμοποιεί σεφερικά μοτίβα κι εκφράσεις, όπως οι γάτες, η εικόνα των ερπετών, η έννοια της στέγνιας, το επίθετο 'ξέμπαρκο'. Εκφράζει το αίσθημα της ιδεολογικής διάψευσης και της προδοσίας για την πολιτική κατάσταση της Κύπρου.

'Φαίνεται ο Κάβο Γάτα...'

οι γάτες που έμειναν

μπαρκάρουν τώρα για μακριά

δεν είναι τούτη ζωή

η γη σκισμένη απ' την ξηρασία

ανοίγει τα σαγόνια να μας φάει

δεν είναι πια τούτη ζωή

τόσο φαρμάκι κι ο θάνατος εκεί να μας κυνηγάει.

Αυτά μιλούσαμε τις νύχτες ψιθυριστά.

Κι όμως τον άλλο χρόνο γυρίσαμε ξέμπαρκοι

με τα κομμένα μας κεφάλια...<sup>35</sup>

Εν τέλει, στο ποίημα του *Το νεκρικό τέλος* οι στίχοι:

Και πού είναι τώρα η θάλασσα

να μας ξεπλύνει από τις αμαρτίες μας [...] <sup>36</sup>

θυμίζουν τους πιο κάτω στίχους από το σεφερικό ποίημα *Ένας λόγος για το Καλοκαίρι*, όπως αναφέρει κι ο ίδιος ο Ορφανίδης στις σημειώσεις του:

Κι όμως αγάπησα κάποτε τη λεωφόρο Συγγρού

το διπλό λίκνισμα του μεγάλου δρόμου

που μας άφηνε θαυματουργά στη θάλασσα

την παντοτινή, για να μας πλύνει από τις αμαρτίες.<sup>37</sup>

## Ο 'ΑΝΤΙΣΕΦΕΡΙΚΟΣ' ΚΩΣΤΑΣ ΜΟΝΤΗΣ

Ο Κώστας Μόντης (1914-2004) αντιπαράκειται στη γενιά του '30 και επιηρεάζεται περισσότερο από τον Κ. Π. Καβάφη και τον Κ. Καρυωτάκη.

<sup>34</sup> Χαραλαμπίδης Κ., *Αχαιών Ακτή*, Λευκωσία 1977, 40-41.

<sup>35</sup> Ορφανίδης Ν., *Εντός των τειχών*, Αθήνα, Οι Εκδόσεις των Φίλων 1983, 16-18.

<sup>36</sup> Ορφανίδης Ν., *Ανατολική θάλασσα*, Αθήνα, Οι Εκδόσεις των Φίλων 1989, 18-19, 56.

<sup>37</sup> Σεφέρης Γ., *Ποιήματα*, ό. π., 137.

Προσπαθώντας να στηρίξει μια ποιητική του άμεσου τρόπου και του άμεσου συναισθήματος, χρησιμοποιεί την ιστορική κι όχι τη μυθική μέθοδο. 'Είναι ο πρώτος νέος Κύπριος ποιητής που δεν βουλιάζει, όπως οι περισσότεροι ομότεχνοί του, κάτω από το βάρος της μίμησης του σεφερικού μοντέλου ποιητικής έκφρασης. Είναι εντοπωσιακό να το πει κανείς, αλλά σεφερική επίδραση στον Μόντη δεν υπάρχει.<sup>38</sup> Οι πιο κάτω στίχοι από την όγδοη ενότητα του πρώτου 'Γράμματος στη μητέρα' ίσως αποτελούν αρνητικό σχόλιο στο ποίημα *Ο δαίμων της πορνείας*, όπου εκτίθενται τα ερωτικά πάθη κι οι πολιτικές ίντριγκες του ρήγα Πιερ και της βασιλικής οικογένειας.

Τι μας ενδιαφέρει, μητέρα, ποιος θα περιφρουρήσει τους Λουζινιανούς  
 με την ατέρμονη ανακύκλωσή τους  
 και τα μικρά οικογενειακά ονόματα  
 και τις διαδοχές των βασιλοσκων  
 και τις ερωτικές παρεχτροπές;  
 Τι μας ενδιαφέρει, μητέρα, ποιος θ' αποτρέψει την αποκάλυψη  
 πως μάταια αριθμούσαν οι κλεψύδρες,  
 πως μάταια διέρρεαν,  
 πως μάταια πήγε τόσος μόχθος,  
 πως ευθύς εξ αρχής δεν υπήρχε τίποτα ν' αριθμήσουν;<sup>39</sup>

Αξιζει να σημειωθεί ότι οι στίχοι που αναφέρονται σε μάταιους αγώνες και θυσίες με τη συνεχή επανάληψη του επιρρήματος 'μάταια', θυμίζουν το στίχο *'για ένα πουκάμισο αδειανό, για μιαν Ελένη'* από τη σεφερική 'Ελένη'.

Επίσης, στο ποίημά του με τίτλο *Αντίσταση* κρίνει με ειρωνικό τρόπο τη 'Δήλωση' του Σεφέρη κατά της στρατιωτικής δικτατορίας της Χούντας των Συνταγματάρχων. Ταυτόχρονα, επικρίνει τους λογοτέχνες που τήρησαν απόλυτη σιωπή κατά την περίοδο αυτή, μη ξεσιρώντας τον εαυτό του.<sup>40</sup>

<sup>38</sup> Πιερής Μ., 'Σχόλια στην ποιητική τέχνη του Κ. Μόντη', *Παρουσία 1*, Φθινόπωρο 1994, 9-10. Αξιζει να σημειωθεί ότι κατά τη διάρκεια έκθεσης των κυπριακών φωτογραφιών του Σεφέρη, η οποία έλαβε χώρα στην Πύλη Αμμοχώστου της Λευκωσίας (24 Μαΐου - 8 Ιουνίου 1984) και τελούσε υπό την αιγίδα του Προέδρου της Κυπριακής Δημοκρατίας Σπύρου Κυπριανού, ο 'ενοχλητικός' Κ. Μόντης δεν δίστασε να ψιθυρίσει μπροστά στους επίσημους προσκεκλημένους 'Μα τούτος εν είχεν άλλη δουλειά στην Κύπρο, μόνον εφωτογράφιζε.'

<sup>39</sup> Μόντης Κ., *Γράμμα στη μητέρα κι' άλλοι στίχοι*, Λευκωσία 1965 και *Άπαντα*, τόμ. 2, Λευκωσία, Ίδρυμα Αναστασίου Γ. Λεβέντη 1986-1999, 858-859.

<sup>40</sup> Το 1970 κυκλοφορούν *Δεκαοχτώ κείμενα* διαφόρων αξιολογών λογοτεχνών από τις εκδόσεις Κέδρος και το φθινόπωρο και το χειμώνα του 1971 τα *Νέα Κείμενα* σε δύο τόμους αντίστοιχα από τις εκδόσεις Κέδρος. Στο δεύτερο τόμο περιέχεται και η γνωστή δήλωση του Γεωργίου Σεφέρη εναντίον της δικτατορίας, που έγινε στις 28

Αγαπητέ κι αείμηστε Γιώργο Σεφέρη,  
 κρίμα που δεν ζης να σου σφίξω συναδελφικά το χέρι.  
 Τι τόλμη, αλήθεια, εκείνη η διαμαρτυρία  
 εν μέση δικτατορία!  
 Ήταν μεγίστη η παρηρησία σου  
 και δικαίως τίμησε τόσοσ κόσμος την κηδεία σου,  
 προπαντός οι νέοι.  
 Τέτοιο θάρρος θα εμπινή  
 εμάς τους μεταγενεστέρους  
 οσάκις επί μέρους  
 αντίξοος άνεμος θα πνήη  
 κι όσο τίποτ' άλλο  
 θ' αποτελή παράδειγμα προς μίμηση μεγάλο.  
 Λυπάμαι, βέβαια, που τα συγχαρητήριά μου  
 ήρθαν μεταθανάτια,  
 όμως μη ρωτάς γιατί τόσο καιρό έκλεινα τα μάτια,  
 μη ρωτάς γιατί τόσο καιρό να σιγήσω.  
 Περίμενα κ' εγώ να πέση η Χούντα πριν μιλήσω.<sup>41</sup>

Επιπρόσθετα, ο Μόντης στο ποίημα του *Κωνσταντίνου και Ελένης* αντιπαράτασσει στο σεφερικό μοντέλο της μυθικής Ελένης τη δική του καθημερινή και γήινη Ελένη.

Ελένη, που σ' αγάπησα ψέματα κι απελπιστικά  
 κ' έψεξα και τους στίχους του Σεφέρη  
 γιατί άξιζες κι ανύπαρχτη νάχης στην Τροία τους χέρι!  
 Που τώρα ανέμελη σ' απάντησα, τρελλήν Ελένη  
 και τώρα αλλοιώτικη, κλειστή, σγνεφιασμένη,  
 που σου φιλοτραγούδησα παιδάκι  
 τις νύχτες στου σπιτιού σου το σοκάκι  
 'στο παραθύρι μια βροχή, στην πόρτα σου μια μπόρα,  
 Ελένη μαυροφόρα'.  
 Λοπόν, έτσι όπως μπλέχτηκα ως το κόκκαλο, τον Πάρη  
 αν τους βαστάς άς τον ξαναστείλουν να σε πάρη!<sup>42</sup>

#### ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ

Ο Γεώργιος Σεφέρης είχε ιδιαίτερες σχέσεις με την Κύπρο και τους ανθρώπους της. Αγάπησε το νησί, φωτογράφησε το κυπριακό τοπίο, εμπνεύστηκε από το περιβάλλον, τα μνημεία και την ιστορία της Κύπρου. Βοήθησε τους Κύπριους λογοτέχνες να δουν δημιουργικότερα την

Μαρτίου 1969. Βλ. και Παπαλεοντίου Λ., *Όψεις της ποιητικής του Κώστα Μόντη*, Αθήνα, Σοκόλης 2006, 104.

<sup>41</sup> Μόντης Κ., *Απαντα. Συμπλήρωμα Β'*, ό. π., 255.

<sup>42</sup> Μόντης Κ., *Και τότε' εν εινναλίη Κύπρω*, Λευκωσία 1974, 56 και *Απαντα Α'*, ό. π., 1024.

παιλιότερη κυπριακή γραμματεία (για παράδειγμα το 'Χρονικό της Κύπρου' του Λεοντίου Μαχαιρά) και τον τόπο τους, καθώς και να διαβάσουν ωριμότερα κι άλλους Έλληνες ποιητές, όπως ο Καβάφης.

Αναμφισβήτητα, το σεφερικό έργο επηρέασε σε μεγάλο βαθμό την κυπριακή ποίηση και λογοτεχνία γενικότερα, αφού εντοπίζονται πολλές επιδράσεις και αναλογίες. Σε ποιήματα διαφόρων Κυπρίων λογοτεχνών (Μ. Κράλης, Π. Μηχανικός, Α. Παστελλάς, Κ. Βασιλείου, Ρ. Κατσελλή, Μ. Πασιαρδής, Ε. Παλαιολόγου - Πετρώνδα, Ν. Κρανιδιώτης, Κ. Χαραλαμπίδης, Ν. Ορφανίδης κ. ά.) εντοπίζονται σεφερικά μοτίβα, σύμβολα, θέματα, εκφράσεις και τεχνικές. Σε ορισμένες περιπτώσεις τα στοιχεία αυτά είναι περισσότερο αφομοιωμένα κι επομένως πιο δύσκολο να αναγνωριστούν, ενώ σε κάποιες άλλες λιγότερο χωνεμένα και κατά συνέπεια πιο εμφανή. Πολλοί ποιητές χρησιμοποιούν σεφερικά και μοντερνιστικά στοιχεία κι εικόνες, για να αναφερθούν στη σύγχρονη ιστορία της Κύπρου, κυρίως στον εθνικοαπελευθερωτικό αγώνα της Ε.Ο.Κ.Α. κατά των Άγγλων αποικιοκρατών, στη διάσωση του οράματος της ένωσης με την Ελλάδα και στην τουρκική εισβολή του 1974.

Εξωφρεσική είναι η περίπτωση του 'ενοχλητικού' Κώστα Μόντη, ο οποίος αντιπαρatiθεται στη γενιά του '30. Δεν διστάζει να ειρωνευτεί με έντονο τρόπο και να συγκρουστεί μέσα από το έργο του με τον Σεφέρη. Μάλιστα στο ποίημα *Αντίσταση* αναφέρεται ονομαστικά στο Νομπελίστα ποιητή.

Φυσικά το θέμα αυτό δεν εξαντλείται μέσα στα πλαίσια αυτής της εργασίας. Συμπερασματικά θα μπορούσε να ειπωθεί ότι μέχρι σήμερα υπάρχουν ποιητές στην Κύπρο που επηρεάζονται από το σεφερικό έργο και πιθανότατα θα υπάρξουν στο μέλλον κι άλλοι ποιητές που θα επηρεαστούν.

#### ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Αντωνίου Χ., Ο κόσμος της γοργόνας. Θέματα και μορφές της λαϊκής παράδοσης στο έργο του Σεφέρη (ερμηνευτική προσέγγιση). Διδακτορική διατριβή, Αθήνα, Ε.Λ.Ι.Α. 1981.

Βαγενάς Ν., Ο ποιητής και ο χορευτής, Αθήνα, Κέδρος 1991.

Βαγενάς Ν. κ. ά., Μοντερνισμός και ελληνικότητα, Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης 1997.

Βασιλείου Κ., Κλωνάρι: ποιήματα, Λευκωσία 1971.

Δασκαλόπουλος Δ., (επιμ.), Εισαγωγή στην ποίηση του Σεφέρη: επιλογή κριτικών κειμένων, Ηράκλειο, Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης 1996.

Δημητρακόπουλος Φ. Α., Για τον Σεφέρη και για την Κύπρο, Αθήνα, Επικαιρότητα, 1992.

Ζαφειρίου Λ., Η νεότερη κυπριακή λογοτεχνία. Γραμματολογικό Σχεδιασμός, Λευκωσία 1991.

Κάσδαγλης Ε. Χ., Μια περιδιάβαση: έκθεση για τη ζωή και το έργο του Γιώργου Σεφέρη. 24 Μαΐου-8 Ιουνίου 1984 στην Πύλη της Αμμοχώστου, Λευκωσία, Μ.Ι.Ε.Τ. 1984.

Κατσελλή Ρ., Πρόσφυγας στον τόπο μου, Λευκωσία, Χρυσοπολίτισσα 1979.

Κεχαγιόγλου Γ., Χρονικό και λογοτεχνήματα: Τύχες του Λεοντίου Μαχαιρά στη Νεοελληνική λογοτεχνία, Ανάτοπο από το Αφιέρωμα στον Νίκο Σβορώνο, τόμ. 2, Ρέθυμνο 1986.

Κεχαγιόγλου Γ., Η σύγχρονη Κυπριακή Λογοτεχνία και το πλαίσιο της Νεοελληνικής Λογοτεχνίας: μια επαρχιακή, τοπική, περιθωριακή, περιφερειακή, ανεξάρτητη, αυτόνομη, αυτοτελής ή αυτοδιάθετη λογοτεχνία; Νέα Εποχή 214, 1992.

Κεχαγιόγλου Γ., Σαββίδης Γ. Π., Κωστή Παλαμά: Άπαντα, τ. 17, Αθήνα, Ίδρυμα Κωστή Παλαμά 1984.

Κοκόλης Ξ. Α., Πίνακας Λέξεων των 'Ποιημάτων' του Γιώργου Σεφέρη, Αθήνα, Ερμής 1975.

Κράλης Μ., Ποιητικά άπαντα: 1936-1971, Κύπρος 1971.

Κρασιδάκης Ν., Ποίηση (1951-1986), Αθήνα, Ίκαρος 1988.

Κυπριακά Γράμματα 231-232 (Σεπτέμβριος - Οκτώβριος 1954), Λευκωσία, 367-370.

Κύρρης Κ. Π., Μάνος Κράλης και Τ. Σ. Eliot συνεξεταζόμενοι με άλλους, Νέα Εποχή 246-247, 1997; 63-72, 248-249, 1998; 71-77; 250, 1998, 45-54.

Λάμπρου Γ. Κ., Ιστορία του Κυπριακού. Τα χρόνια μετά την ανεξαρτησία 1960-2004, Λευκωσία. 2004.

Μαρωνίτης Δ. Ν., Η ποίηση του Γιώργου Σεφέρη: μελέτες και μαθήματα, Αθήνα, Ερμής 1989.

Μαρωνίτης Δ. Ν. κ. ά., Ο Σεφέρης στην Πύλη της Αμμοχώστου, Αθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ. 1987.

Μηχανικός Π., Παρεκκλίσεις, Κύπρος 1957.

Μηχανικός Π., Τα δύο βουνά, Λευκωσία, Λυρική Κύπρος 1963.

Μηχανικός Π., Ποιήματα, Λευκωσία, Χρυσοπολίτισσα 1982.

Μιχαηλίδης Β., Ποιήματα, Λευκωσία, Κ. Επιφανίου 1998.

Μόντης Κ., Γράμμα στη μητέρα κι' άλλοι στίχοι, Λευκωσία 1965.

Μόντης Κ., Και τότε εν εινάλιη Κύπρω, Λευκωσία 1974.

Μόντης Κ., Άπαντα, Λευκωσία, Ίδρυμα Αναστασίου Γ. Λεβέντη 1986-1999.

Νικολάου Θ., Η ποίηση του Παντελή Μηχανικού, Ο Κύκλος 1 (Ιαν.-Φεβρ. 1980), 7.

Ορφανίδης Ν., Εντός των τειχών, Αθήνα, Οι Εκδόσεις των Φίλων 1983.

Ορφανίδης Ν., Ανατολική θάλασσα, Αθήνα, Οι Εκδόσεις των Φίλων 1989.

Παλατιολόγου - Πετρώνδα Ε., Περισυλλογή, Λευκωσία 1969.

Παλατιολόγου - Πετρώνδα Ε., Ποιητικά Άπαντα, Λευκωσία 1999.

- Παπαλεοντίου Λ., Στοχαστικές Προσαρμογές. Για την Ιστορία της ευρύτερης νεοελληνικής λογοτεχνίας, Αθήνα, Γαβριηλίδης 2000, 101-127.
- Παπαλεοντίου Λ., 'Ο ποιητής Μιχάλης Πασιαρδής', Νέα Εποχή 286 (Φθινόπωρο 2005), 39-48.
- Παπαλεοντίου Λ. (επιμ.), Μάνος Κράλης: Τα ποιήματα (1936-1984), Λευκωσία, Μικροφιλολογικά 2005.
- Παπαλεοντίου Λ., Όψεις της ποιητικής του Κώστα Μόντη, Αθήνα, Σοκόλης 2006.
- Παπαπολυβίου Π., 'Η ιστορική εξέλιξη. Η νεότερη ιστορία', Κύπρος Ιστορία και Πολιτισμός από την αρχαιότητα έως σήμερα. Θεσσαλονίκη, Μαλλιάρης-Παιδεία και Πήγασος Εκδοτική 2006, 193-294.
- Παπαπολυβίου Π., Ιστορία της Κύπρου στα χρόνια της Αγγλοκρατίας 1878-1960. Πανεπιστημιακές Σημειώσεις, Λευκωσία 2007.
- Παρασκευάς Π., 'Γιώργου Σεφέρη, 'Les anges sont blancs' - Παντελή Μηχανικού, 'Ημιχρόνιο', Ακτή 10, Άνοιξη 1992, 293-297.
- Πασιαρδής Μ., Ποιήματα III, Κύπρος 1967.
- Πασιαρδής Μ., Δια-στάσεις, Κύπρος 1972.
- Πασιαρδής Μ., Ο δρόμος της ποίησης Β', Κύπρος 1976.
- Παστελλάς Α., Χώρος διασποράς, Λευκωσία, Αιγαίον 1988.
- Παστελλάς Α., Μεταθανατίως αποσηματισθείς, Λευκωσία, Αιγαίον 1995.
- Παύλου Σ., Η δήλωση Σεφέρη εναντίον της δικτατορίας, βιβλιογραφία 1969-1987, Λευκωσία 1987.
- Παύλου Σ., Σεφέρης και Κύπρος, Λευκωσία, Πολιτιστικές Υπηρεσίες Υπουργείου Παιδείας και Πολιτισμού. Σειρά διδακτορικών διατριβών Αρ. 2, 2000.
- Πιερής Μ., Από το μερτικόν της Κύπρου (1979-1990), Αθήνα, Καστανιώτης 1991.
- Πιερής Μ., 'Σχόλια στην ποιητική τέχνη του Κ. Μόντη', Παρουσία 1, Φθινόπωρο 1994, 9-10.
- Πιερής Μ. (επιμ.), Γιώργος Σεφέρης: Φιλολογικές και ερμηνευτικές προσεγγίσεις. Δοκίμια εις μνήμην Γ. Π. Σαββίδη. Β' Συμπόσιο Γιώργου Σεφέρη. Πανεπιστήμιο Κύπρου-Δήμος Αγίας Νάπας (Αγία Νάπα, 16-18 Μαρτίου 1996), Αθήνα, Πατάκης 1997.
- Πυλαρινός Θ., Μεθιστορία. Μύθος και ιστορία στην ποίηση του Κυριάκου Χαραλαμπίδη, Αθήνα, Ηρόδοτος 2007.
- Σαββίδης Γ. Π., Μια περιδιάβαση: σχόλια στο ... Κύπρον, ου μ' εθέσπισεν ... του Γιώργου Σεφέρη, Αθήνα 1962.
- Σαββίδης Μ. (επιμ.), Το σπίτι της Μνήμης: ανθολογία κρητολογικών δημοσιευμάτων του Γ. Π. Σαββίδη, Αθήνα, Σπουδαστήριο Νέου Ελληνισμού 1997.
- Σερέζης Κ., 'Κύπρον ου μ' εθέσπισεν', εφ. Η Καθημερινή, Αθήνα, 4 Αυγούστου 1991.
- Σεφέρης Γ., Μέρες ΣΤ' 20 Απριλίου 1951 - 4 Αυγούστου 1956, Αθήνα, Ίκαρος 1986.
- Σεφέρης Γ., Ποιήματα, Αθήνα, Ίκαρος 2004.



Σταυρίδης Φ., Παπαλεοντίου Λ., Παύλου Σ., Βιβλιογραφία κυπριακής λογοτεχνίας, Λευκωσία, Μικροφιλολογικά 2001.

Χαραλαμπίδης Κ., Αχαιών Ακτή, Λευκωσία 1977.

Χαραλαμπίδης Κ., Αμμόχωστος Βασιλεύουσα, Αθήνα, Ερμής 1982.

Χαραλαμπίδης Κ., Μεθιστορία, Αθήνα, Άγρα 1995.

Χρυσάνθης Κ., Ορφανίδης Ν., Ο ποιητής Μάνος Κράλης και η 'Γεύση θανάτου', Λευκωσία, Η Σημερινή 1990.

Vitti M., Φθορά και Λόγος. Εισαγωγή στην ποίηση του Γιώργου Σεφέρη, Αθήνα, Εστία 1994.

Ketevan Nadareishvili (Tbilisi)

**THE MAIN TENDENCIES OF THE INTERPRETATION  
OF ANCIENT IMAGES IN GEORGIAN CULTURAL CONTEXT  
(Medea, Antigone)**

The culture of the ancient Greece was closely connected with Georgian culture since the ancient times. Still the creative adoption of the classical heritage in Georgian culture as it seems started only in the XIX century. First attempts of the interpretation of the ancient themes and images are found in the Georgian literature. Later on, the Georgian professional theatre widely opened the door to the ancient tragedy. There are interesting receptions of antiquity in the various fields of Georgian fine art.

The aim of our paper is to present the main trends of interpretation of the ancient images in Georgian culture on the basis of studying Antigone's and Medea's Georgian receptions. Choosing of these images is surely not accidental, as far as they can be considered to be the most popular heroines of Greek mythology in the Georgian culture being quite frequently interpreted by Georgian writers, directors and artists. Thus their receptions can create definite impressions about the main tendencies of adoption of the classical heritage in the Georgian culture. Along with it Medea's Georgian interpretations in our mind should be especially interesting for the non Georgian audience as in her receptions we can see a clear-cut tendency, which is directly connected with the fundamental issues of the Georgian mentality, namely how open is Georgian society in a whole to other value systems.

The Argonauts' cycle was familiar to the old Georgian literature, still until the 60-ies of the XIX century there hadn't been any attempts of the artistic interpretation of this cycle. The reason of this negligence seems to be Euripides' Medea – mother, killer of her children was inconsistent with

the national character. The 60-ies of the XIX century was the crucial period of our nation's awakening, period when recalling Georgia's glorious past became urgent for our society. It was only then, that literature turned to this myth depicting 'Gold abundant Colchis'.

Akaki Tsereteli, the famous Georgian writer, dedicated to Argonauts' voyage in Colchis the poem *Medea*. The poet aimed to achieve two goals – to present Georgia's glorious history and to rehabilitate Medea. And indeed Medea is an innocent and totally passive young maiden, neither helping Jason, nor killing her brother. Her only betrayal is her love towards Jason, the abuser of her country. The poem failed to become a successful piece of literature, still this version of Medea's interpretation – namely, the comprehension of this myth in the context of Georgian ethno-historical problems occurred to be very viable for Medea's Georgian receptions.

As we have already mentioned the Georgian professional theatre was another cultural medium for the adoption of the classical heritage. In the 1910s the Greek tragedies, namely Sophocles' *Oedipus Rex* and *Antigone* were staged in the Georgian theatre. To interpret these performances, alongside the critical reviews and the memories of the witnesses the whole Georgian theatrical context should be considered. According to the theatre critics, the outset of the 20<sup>th</sup> century was marked for the Georgian theatre by basic changes and the search for the new aesthetic forms. Together with the theatre of comedy, holding the leading position for a long period, the drama theatre was being established step by step, with a new, much broader repertoire. Instead of the actors directing the plays, the professional directors became now the main driving force of the theatre.<sup>1</sup> The directors who were closely acquainted with the leading Russian theatre MKHAT favored both the principles and the methods of this theatrical school, which was clearly revealed in their performances as well as in their theories about theatre. The theatre of psychological realism popular in Russia and concentrating mainly on the exposure of a character's inner spiritual life in the end, after the years and years of struggle, found its right place on the Georgian stage. Thus, it can be said that the Georgian theatre of that period was already prepared to reflect the main tendencies of Russian and European theatres on the whole.

In the beginning of the 20<sup>th</sup> century the ancient tragedies with their high ethical values, heroism and ideals became very popular on European

---

<sup>1</sup> Kiknadze V., *The History of Georgian Dramatic Theatre*, I, Tbilisi, Saari 2003, 403-408.

stages, especially remarkable was Max Reinhardt's performance *Oedipus Rex* (1912), which can be truly called 'an international sensation'.<sup>2</sup>

Reflecting, as we have already mentioned, the main streams of the western theatre, the younger generation of the Georgian directors were quick to express interest in this new tendency from abroad – the ancient tragedies. At first Sophocles' *Antigone* was performed (1912, 29 September). The director of this play was K. Andronikashvili, the person much influenced by MKHAT school and well familiar with Reinhardt's theatrical experiments. Soon afterwards in 1912-1913, two different versions of *Antigone* followed.<sup>3</sup>

K. Andronikashvili's *Antigone* enjoyed a wide repercussion, though the performance was not a great success as a theatrical production. Critics noted that the direction on the whole was poor. Though the play was spectacular, its visual side prevailed over its emotional side, which was not found quite successful.<sup>4</sup>

The main flaw of the production was lack of originality and novelty of interpretation, but this was caused by the objective circumstances as well. The Georgian theater of this period was only beginning to get acquainted with ancient theatre, and was not yet ready to make innovative interpretations of the great ancient models – either change some parts of the plot or put different accents on the ideological issues.

Anyway, the staging of Sophocles' *Antigone* can be called a successful cultural event having a great importance for Georgia's intellectual life in general. It opened up a broad horizon for comprehension of Sophocles' tragic genius and at the same time set new perspectives for interpreting ancient dramas. But the Soviet regime ceased staging ancient tragedies. The year 1921 (the last performance of *Antigone*) was followed by a long pause and it was no earlier than the 1950s that Sophocles' great plays were back on the Georgian theatre.<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> On staging Sophocles' tragedies in Georgia see: Gurchiani K., Sophocles on the Georgian Stage: 20<sup>th</sup> Century (forthcoming in the volume of the 1st International Conference *Theatre and Theatre Studies in the 21<sup>st</sup> Century*, Athens). First staged in Berlin and Munich, Reinhardt's production was very soon taken to Russia. The performance had a big influence on K. Mardjanishvili working at that time in Moscow. He staged *Oedipus Rex* in the same year and soon after brought the performance on tour to Tbilisi.

<sup>3</sup> In December 1912 V. Shalikashvili staged *Antigone* in Tbilisi, and then in Kutaisi in 1914. In April 1913 M. Koreli produced *Antigone* in Kutaisi. In 1919 followed the forth version of *Antigone* by Kushitashvili.

<sup>4</sup> Urushadze N., Sophocles on the Georgian Stage, Tbilisi 1961, 19-20.

<sup>5</sup> In Gurchiani's opinion the reason why the soviet theatre started to stage the ancient dramas was ideological – the heroic themes were necessary for soviet propaganda after World War II, Gurchiani K., forthcoming, 303.

Having considered the whole context of staging ancient dramas in the Georgian theatre, the negligence towards Euripides' *Medea* acquires more importance. The same fear and non-acceptance of the child killer mother that can be identified as so called 'The Medea Complex' – the phenomenon still existing in Georgia's reality.

After the long pause, the ancient drama returned on the Georgian stage in 1946. This time it was Sophocles' *Oedipus Rex*, the tragedy so popular in pre-revolutionary Georgian theatre. The director of the play was A. Chkhartishvili, who had worked with the greatest Georgian directors K. Mardjanishvili and A. Akhmeteli. Chkhartishvili was the master of spectacular, large-scale performances with monumental decorations and statuesque plastic movements. Although the goal of this article is not to discuss the productions of *Oedipus Rex* on the Georgian stage, we have to dwell briefly on this production as it starts a new trend in the interpretation of ancient drama in Georgian Theatre.

The innovative approach of the director was revealed in several aspects: a. concerning ideological issues: Chkhartishvili aimed to present the king who struggled against the destiny, the kind king, whose main concern was the welfare of his people; b. the director made changes to the plot: In the final scene we watch 'purified' Oedipus, wrapped in white, going slowly up the stairs leading to the heaven (the structure and location of the stairs on the stage created an impression as if they were directed to the heaven). It was a symbolic act of his apotheosis which is the main theme of Sophocles' another, final tragedy about Oedipus – *Oedipus at Colonus*; c. the role of the chorus was altered – reduced in number, they appeared in the most tragic moments. However, together with the chorus, the performance featured a crowd that expressed emotions through plastic movements.<sup>6</sup> This innovative approach to the chorus applied by the Georgian stage directors to ancient dramatic performances is a very interesting issue and needs to be treated separately.

Another performance revealing this new tendency of interpretation was D. Aleksidze's *Oedipus Rex* (1956), a play of tremendous success throughout the whole Soviet Union. The performance was followed by various versions of the play in the different theatres of the Soviet Union.

Thus, as we see, the new era of staging ancient tragedies in the Georgian theatre started. Anyway, years were needed to stage Euripides' *Medea*.

---

<sup>6</sup> Kamushadze T., *The Interpretation of Ancient Tragedies on Georgian Theatre, Synopsis*, Tbilisi 1990, 10-11.

Only in 1962 the famous Georgian director A. Chkhartishvili decided to stage Euripides' *Medea*. The reaction that followed the director's announcement only confirms our suggestion of the attitude in our society towards Medea. The news was not welcomed with enthusiasm. Some people criticized the theatre from the patriotic viewpoint; others considered the creation of Euripides as alien to the contemporary audience.<sup>7</sup> But the director aimed to break the ice. Chkhartishvili invited Veriko Anjaparidze, an outstanding actress, to play Medea. At first the actress refused to play the role. Her explanation of the refusal is very significant: 'Although I admire ancient tragedy ... Medea, murderer of her own children, always frightened me to horror.'<sup>8</sup> Only after some hesitation the actress agreed to play Medea.

The performance was considered to be an extremely significant work of art. The director mainly left Euripides' text untouched. Though he made some significant innovations in Medea's interpretation: Firstly, Medea's Colchian origin was especially stressed; the betrayal of motherland became the main issue and the source of Medea's tragedy. In his play Medea doesn't escape with the dragon-chariot. She is left alive to be tortured, visually separated by a stone wall from the society of men forever.

Along with a success as a dramatic production, the performance was a very important event for its impact on the national mentality. To a certain extent it began the process of breaking the negligence and fear towards Euripides' heroine. The play started the new tendency of Medea's interpretation - the tendency that no longer approached the myth with the aim to depict Georgia's glorious past and to rehabilitate Medea.

Beginning from the 60-ies till the 90-ies of the XX century ancient tragedy achieved its highest point of popularity in the Georgian theatre. One after another Sophocles' *Antigone* and *Oedipus the King* were staged. Among the interpretations of Sophocles' *Antigone* of this period, especially noteworthy is D. Aleksidze's version staged first in Kiev and then in Tbilisi in 1971. The ways and methods of staging ancient dramas, the search for innovative approaches - a very important problem for all directors of modern times - exited Aleksidze throughout his entire career. He tried to expand the possibilities of modern theater in this respect. And indeed, his *Antigone* was the play, in which the director apprehended the tragedy's problematics from a modern standpoint. According to the theatre critics, on the material of Sophocles' *Antigone* Aleksidze embodied the idea of

---

<sup>7</sup> Kiknadze V., *Theatre and Time*, Tbilisi 1984, 269.

<sup>8</sup> Ninikashvili K., Veriko Anjaparidze, Tbilisi 1968, 97.

heroic, monumental and at the same time human theatre, through the destiny of a man presented the nature of sublime and eternal.<sup>9</sup> The critics of that period regarded the performance as an innovative and up-to-date play.<sup>10</sup> Like in his famous *Oedipus Rex*, here too Aleksidze succeeded in achieving the synthesis of heroic and psychological theatre. 'I am born for love, not for hate' – these famous words by Antigone became the leading idea of the play. Innovative was the interpretation of Antigone's image itself. Antigone here was moderate, moderate both in love and in rage. Her life on the stage is tragic, but at the same time it is full of somewhat calming beauty. Antigone's force is her truth, though the actress never stressed this very truth.

The director presented poetically Antigone's end, her death path. A lady-bird flies on Antigone's hand (it is the symbol of the heroine's tender soul). She pets the lady-bird and asks to take her to her destiny. And indeed, the lady-bird tries to lead her to the world of peace and harmony, where there is Antigone's real place to dwell, but on their way the palace executioners stop them by force. Here we watch mood changes taking place in Antigone's soul – the formerly tender maiden suddenly becomes full of rage, then sweet and submissive again until the very last moment, when overwhelmed by the feeling of protest she tries to free herself, rushes forward, but caught by the executioners, utters her credo 'I am born for love ...' for the last time. Notwithstanding these innovative approaches towards staging ancient tragedies, Aleksidze's *Antigone* didn't become a successful production of art and certainly fell short of his *Oedipus Rex* in terms of popularity. At the same time M. Tumanishvili's direction of *Antigone* by J. Anouilh in 1966 in the Rustaveli Theatre was certainly a great success and earned a broad public appeal. This performance deserves to be studied separately<sup>11</sup>. Here we would like to point out only one important aspect of Tumanishvili's interpretation. Antigone's words, when she tells, that everything she did was only for her self-expression and now sentenced to death she doesn't know for what she is dying, were modified by the director. This means, that Tumanishvili didn't interpret Antigone as an existentialist character.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> Gugushvili E., *The Every-days and the Holidays of the Theatre*, Tbilisi 1971, 139.

<sup>10</sup> Kiknadze V., 1984, 279-280.

<sup>11</sup> See the memories of the actress playing Antigone: Kverenchkhiladze Z., *My Antigone*, Tbilisi 2003.

<sup>12</sup> Gurchiani K., forthcoming, 302.

Notwithstanding these innovative approaches toward the ancient tragedy, overall attitude towards Euripides' *Medea* remained basically the same. Georgia's regional theatres mostly staged the *Medea* of the Georgian writer and the ancient historian L. Sanikidze. His version continued the trend of Medea's interpretation established by Tsereteli a century ago. The writer also depicted the glory of Colchis and rehabilitated Medea from the crime of child murdering – it were Corinthians not she, who killed her children as it was recorded in some versions of this myth (namely in Parmeniscus' and Didymus' versions).<sup>13</sup>

Viability of the Tsereteli-Sanikidze's version is proved by G. Kapanadze's apparently new performance staged in 2002 after a big interval. The performance was a kind of compilation of Euripides', Anuilh's and Kapanadze's versions. The director endeavored to show Medea's innocence and, in his own way, tried to develop the aforementioned version of the myth, in which Medea didn't kill her children. In the spectacle Medea kills her children on the stage, but it is presented only as a false story invented by Euripides. The heroine herself blames Euripides in inventing this lie and obsessed with hysterics treads Euripides' charges under her feet. It seems to us, that the critics were right in noticing the main flaw of Kapanadze's version – an attempt to explain events by the proud, self-respecting nature of Georgians. Hence, this leads again to relating the attitude existing in the society towards Medea – 'The Medea Complex' with certain character traits of the nation.

The first attempt of the new, original comprehension of the Argonauts' myth is, in our mind, a roman of the well-known Georgian writer O. Chiladze *A Man Was Going down the Road* published in the 70-ies of the XX century. Here the famous myth is a tool for the allegoric denouement of the real story 'placed' in the fabula of the roman. The story of the Golden Fleece is nothing else, but the part of the Greeks' plan to conquer Colchis. According to this plan, Jason's real mission in Colchis was not obtaining the Fleece, but to be killed here by the Colchians to give his compatriots – the Greeks reason to invade Colchis claiming, that they were here only taking vengeance for Jason's murder. Chiladze's Medea like Apollonius Rhodius' Medea is so called 'Helper-Maiden', who fell in love with a foreign enemy. She helps Jason to obtain the Golden Fleece, but it is done without any heroic efforts from Jason's side. The roman ends with the Argonauts' escaping from Colchis together with Medea. Therefore we can't foretell what Medea's actions could be like in Corinth.

---

<sup>13</sup> Sanikidze L., *The Story of the Colchian Maiden*, Introduction, Tbilisi 1963.



It is really remarkable, that above presented two tendencies of the interpretations of the Argonauts'/Medea's myth we can trace in Georgian Fine Art, namely in monumental sculpture.

In the 70-ies of the last century in Abkhazia, in Bitchvinta, on the coast of the Black sea the magnificent monument of the outstanding Georgian sculptor M. Berdzenishvili was erected. The huge, 8 meters high monument presents Medea, agitated like the sea, and her children in an extremely tense moment. The mother, overwhelmed with passion warmly puts hands on her children. Medea appears to be a beloved heroine of the artist. Naturally, he acknowledged fully the complexity of the artistic interpretation of this very controversial heroine. According to the well-known art critic Kagan for the comprehension of the monument Berdzenishvili used the principle 'non finito', the principle of incompleteness of the artistic text. The sculpture's content is not definite and straightforward just as Medea herself is full of paradoxes and contradictions. The sculptor allows the audience to decide themselves - is this woman ready to kill her children or maybe she tries to defend them from someone, even defend from herself. A very interesting solution in our mind. Such an understanding makes Berdzenishvili's sculpture quite original and an extremely interesting art image, considered to be one of the most original interpretations of this heroine in the Georgian culture.<sup>14</sup>

Medea's second monument erected a year ago in Batumi presents this heroine differently.

Devi Khmaladze's Medea presents the figure of a woman standing on a high pedestal. Clothed in a long gown, she holds the Golden Fleece in her right hand, which she holds to the side. The golden parts of the monument (the fleece, the crown, the collar) grant the sculpture a spirit of solemnity and grandeur.

Such an interpretation of Medea, in our mind, is a continuation of the above-mentioned same clear-cut tendency. The well-known mythological heroine Medea appears to be a symbol of the wealth and strength of Colchis and as such is a kind of Georgia's visiting card.

At the turn of the century - in 1999 and in 2002 - two more versions of *Antigone* were staged. The first was Anouilh's *Antigone* staged by T. Chkheidze in Mardjanishvili Theatre in 1999. The second performance called *I Want to Come out of the Present Moment ... Antigone* was staged in the new Basement theatre. As this last performance is a very different re-

---

<sup>14</sup> Kagan M., *The High Art of Merab Berdzenishvili and the Problems of Art of the XX-XXI Centuries*, Tbilisi 2006, 27.

ception of Antigone's theme and at the same time gives a start to a new trend in interpreting the ancient drama in the Georgian theatre, we considered it necessary to discuss this production of *Antigone* more closely. Though the play under discussion is inspired by Sophocles' and Anouilh's *Antigone*, it appears to be an original scenario written by the director herself – N. Janelidze. The main issue of the play echoes the famous theory of reincarnation of souls: present and past being in a permanent union, thus human souls exist in an eternity as well as their deeds, which not only don't disappear together with their death, but predetermine their destiny, when returning on the earth again.

To embody this idea the performance is played in two dimensions of time and space and what is most significant – in two realities. The personages, who are actors of the XXI century theatre company, in the I part of the performance suddenly become the heroes of Sophocles' tragedy in the II part of the play. The change is unexpected – the terrorists dart onto the stage during ordinal rehearsal of *Antigone* and take the actress – player of Antigone as a hostage. The light engineer Tedo snatches the girl from the terrorists and is immediately killed. But before this happened, the attention of the audience was focused on this personage, on this unhappy drunkard, deprived of everything – daughter, wife and house, who endlessly was asking one and the same question – why the god had punished him in such a terrible way. Only in this great transitional moment – the moment between death and life Tedo finds out the answer to his torturing question. Tedo recognizes Kreon in himself.

This is the crucial scene, crucial moment. Further on the play is performed in the high reality of art – the main scene of Sophocles' tragedy, the scene between Antigone and Kreon is presented. We get acquainted with the souls of the heroes and learn what deeds predetermined their present fate. It is to be specially mentioned that alongside the famous themes, the author puts forward the new questions: 'What is homeland?', 'What is citizen's obligation?', 'What is as ideal of womanhood?' The play gives good ground for many issues. Among them the main seems to be the question put as the final chord: 'Listen to the eternity, it asks you the question: 'Who are you? Who are you? Who are you?'

The play is presented in the ancient genre of Menniopia. It is a kind of experiment, an effort to unite a modern and an ancient theater. The performance in its form is an attempt to represent various fields of art: clip, film, pantomime.

We suggest, that our very brief presentation here of the main trends of the interpretations of Antigone's and Medea's images in the Georgian cul-

ture allows us to make the following conclusions: a. The Georgian culture often refers to the ancient models – Euripides’ and Sophocles’ plays and their western receptions, though for Antigone’s case the reference to the ancient model is much more frequent than for Medea’s. At the same time, interpreters mainly emphasize the differences in the productions: sometimes changes are made in a plot, in other cases changes refer to the ideological issues; b. new, original conceptions in the comprehension of these themes are quite rare; c. in the interpretations of Medea theme the following clear-cut tendency is revealed: Georgian culture tends to reflect the Argonaut myth primarily in the context of Georgia’s ethnical and historical problems and to understand this myth as the symbol relating the Georgian culture to the western civilization. In addition, I consider that the attempts to rehabilitate Medea from her crime are also made. In our opinion, this tendency reflects the important traits of Georgian mentality and has a direct reference to the issue of the compatibility of the Georgian and the western values.

Manana Pkhakadze, Raul Chagunava (Tbilisi)

**FOR THE ESTABLISHMENT OF THE DATE OF DEATH OF  
JOHN (TORNIKE) SYNGELOS**

Georgian as well as foreign written records have preserved considerable information about the life and the last years of John born Tornike or John Syngelos, the founder of the Georgian monastery on Mount Athos, known as Iveron. However, the year of the death of this celebrated commander as a layman and later the renowned church father has not yet been established and scholars propose various dates.

Before the start of the 1940s, this date was believed to be 987, while Korneli Kekelidze suggested 985 with regard to the information on John Syngelos' death in *The Life or Our Blessed Fathers John and Euthymos* by George the Hariogite (1, 225).

This passage contains a list of offerings donated by the Georgian Iveron Monastery to the Protat (the governing council of inter-monastery affairs on Athos) to be distributed to all the monasteries on the Holy Mountain: 'And after the death of Tornike, on the Thirteenth Indiction 28 litrai were distributed to the whole Mountain. They gave to the monastery in Ierissos houses with fences to the value of 7 litrai, as a shelter for traveling brothers, and also, in the same place, the finest vineyards to the value of 5 litrai' (2, 8, p. 62).

Since the text mentions the Thirteenth Indiction, which corresponds to 984-985, as the period following the death of John Syngelos, the scholar concluded that 'Tornike's death must have taken place before and not in the 13<sup>th</sup> Indiction, i. e. at least in 985' (1, 225).

H. Metreveli is of the same opinion (3, 60), although more frequently she mentions the period between 984-985 (3, 59, 72, 112). Eventually, the year 985 was established in the scholarly literature and was indicated in

the encyclopedic entry devoted to John Syngelos as the date of his death (4, 695).

To determine the date of death of John Syngelos, J. Lefort and D. Papachrissanthou referred in their work *Les premiess georgiens a J'Athos, Bedi Kartlisa* to a Byzantine document so far unknown to Georgian scholarly community. The document, which is an act of offering made to the Iveron Protat, was published as early as 1903 in Athens in G. Smirnitski's work *The Holy Mount*. It had been issued by Father Superior John the Iberian and his son Euthymos in January 985, which marks its importance.

Bearing in mind that John did not take part in composing this document, J. Lefort and D. Papachrissanthou concluded that the holy father must not have been alive by that time. Consequently, they considered the year 984 as the upper boundary of the plausible time range for the hypothetical date of John Syngelos' death. As concerns the lower boundary, the scholars associated it with three Iveron documents dated by 982, which, along with John the Iberian, bears the signature of John Syngelos too. Hence, as the documents were dated by an indiction year, J. Lefort and D. Papachrissanthou considered 1<sup>st</sup> September 982 as the lower chronological limit for the holy father's death and anchored the hypothetical date within this range (5, 13).

The above-considered sources reveal that the date of John Syngelos' death is known only in chronographical terms (i. e. in terms of years). I believe that some sources facilitate specification of the calendar date (i. e. month, day and year). In this respect we should consider an interesting finding by H. Metreveli, concerning the famous list of offerings in the name of John Angelos, included in the Athos book of offerings for the repose of souls. The researcher's attention was attracted by the date of the list, which is December 15<sup>th</sup>. In fact, the date is not connected with either of the Great Feasts, nor does it commemorate St. John, i. e. is not the name day of the Holy Father. In H. Metreveli's opinion, inobservance of this rule may point to the fact that John Syngelos died on December 15<sup>th</sup>, and that the date was included among the offering days established in the Iveron monastery (3, 59).

Identification of the day of John's death facilitates precise identification of the death year, i. e. the full date of the event. It is 15<sup>th</sup> December 984, which falls within the mentioned 13<sup>th</sup> Indiction (1<sup>st</sup> September 984 – 31<sup>st</sup> December 985). The date of the above-mentioned document issued by John the Iberian and Euthymos the Athonite, January 985, belongs to the same period. Hence, the words of George the Athonite, 'After the death of Tornike, on the Thirteenth Indiction 28 litrai were distributed to the whole

Mountain' precisely locate the death of John Syngelos (i. e. 15 December 984), as well as the donation of offerings by the Iveron monastery for the repose of John Syngelos' soul, in the following month (i. e. January 985) within the 13<sup>th</sup> indiction.

The reliability of the mentioned date is also attested by another fact that brings us back to the above-cited passage from *The Life of Our Blessed Fathers John and Euthymos*. According to the second part of this passage, apart from money, the fathers 'Gave to the monastery in Ierissos houses with fences to the value of 7 litrai (litra is a measure of wealth, an equivalent to a pound), as a shelter for traveling brothers, and also, in the same place, the finest vineyards to the value of 5 litrai' (2, 8, p. 62).

The same facilities (with an insignificant variation) are mentioned in the documents issued by John the Iberian and Euthymos in January 985: 'A court with beautiful houses bought at eight litrai of gold so that brothers travelling to Ierissos on business could find a shelter here. Also, a fertile vineyard costing 5 litrai' (5, 13).

Factual conformity between the sources is very important and confirms the assumption that they refer to the same act of offering which, as implied by the Georgian source, was given out for the repose of the soul of late John Syngelos and which, according to the Greek source, was carried out in January 985. Since this offering was intended to commemorate late John Syngelos, the fact of holding it in January unquestionably points to the reliability of December 15<sup>th</sup> as the date of the father's death.

Besides, the parallelism of the above-mentioned information attested in the Georgian and Greek sources may serve as a proof to the fact that when describing the lives and activities of fathers of the Georgian monastery, George the Athonite regularly consulted records and documents kept in the archive of the monastery. This is also confirmed by the statement which he specially cites after mentioning the offering of houses and a vineyard in Ierissos: 'And these details too we found in the records of our fathers' (2, 8, h. 62).

George the Athonite likewise referred to the archived records when indicating the Thirteenth Indiction in connection with the death of John Syngelos and with giving out the offerings. This precise date, together with December 15<sup>th</sup> mentioned in the offering document, enables us to date the death of John (Tornike) Syngelos by 15<sup>th</sup> December 984.

BIBLIOGRAPHY

Kekelidze K., *Sketches of the History of the Georgian Literature*, Tbilisi 1945.

George the Hagiorite, *The Life of Our Blessed Fathers John and Euthymos*, Monks on Mount Athos, Two Eleventh-century Lives of the Hegoumenoi of Iviron, translation, notes and introduction by Tamara Grdelidze, London 2009.

Metreveli H., *The Book of the Synodikon of the Georgian Monastery on Mount Athos*, Tbilisi 1998.

Bogveradze A., Tornike Eristavi, *Georgian Soviet Encyclopedia*, vol. IV, Tbilisi 1979.

Lefort J., Papachrissanthou D., *Les premiess georgiens a J'Athos*, *Bedi Kartlisa*, vol. XLI, Paris 1983, 27-33.

Antonietta Provenza (Palermo)

## MUSICAL REMEDIES FOR DEADLY PROBLEMS. MUSIC THERAPY IN THE HOMERIC POEMS

The attempt to cure illnesses by having recourse to music<sup>1</sup> is one of the most interesting phenomena of ancient Greek culture, but also one of the most controversial, because of the complex relations between religion, magic, medicine and music constituting its background<sup>2</sup>. The Greeks derived music therapy – which in the most ancient form takes on the characteristics of the ‘sung spell’ (ἐπωδή) – from the Near East<sup>3</sup>, where the use of sung charms for healing was very widespread<sup>4</sup> and magic healers were at

---

<sup>1</sup> I just briefly mention here the interest aroused by music therapy also nowadays, when it is used mainly in neurological and psychiatric diseases both together with drugs, and also alone – especially for rehabilitation after the recovery from a disease. Chronically ill people usually benefit from musical experiences and from the relationship established with their music-therapists, so that both their health conditions and the quality of life are in many cases improved. Among the very many essays on music therapy nowadays, see for a general overview Bunt, 1994; 2001; Wigram – Saperston – West, 1995; Laufer – Montgomery, 2002; Aldridge, 2005; Baker – Tamplin – Kennelly, 2006.

<sup>2</sup> The necessity of leaving aside our modern prejudices when considering magic in the Ancient World is highlighted in many studies, such as Dickie, 2001 (in part. ch. I: The Formation and Nature of the Greek Concept of Magic, 18-46). On magic and its criticism see Lloyd, 1979 (in part. ch. I, The Criticism of Magic and the Inquiry Concerning Nature); Neusner – Frerichs – McCracken Flesher, 1989; Graf, 2002. On Greek magic see also Faraone – Obbink, 1991; Versnel, 1991; Bremmer, 1999; Meyer – Mirecki, 2001; Carastro, 2006; Collins, 2008.

<sup>3</sup> As for the oriental origin of Greek magic, see Burkert, 1992, 41-87; Graf, 1997; Burkert, 1999; Bremmer, 2008. Also the origins of Greek music were connected with the Middle East: see West, 1992, *passim*; West, 1997, 31-33.

<sup>4</sup> Pinch, 1995; David, 2004, 131-136. The skill of the Egyptians as magicians is mentioned in *Od.*, IV, 231-232. As far as Ancient Mesopotamia is concerned, the therapeutic use of spells is absolutely the most attested one (Cunningham, 1997, 1-8; 162).



the same time also singers<sup>5</sup>. Hence in a more ancient phase music therapy represents a particular meaning of magic medicine, in turn tightly interwoven with religion: indeed, a clear-cut separation between medicine, magic and religion only comes beginning from Hippocrates' treatise *On the Sacred Disease*, where the traditional magical-religious remedies are considered both 'irrational' – because of a 'divine' origin associated with every kind of disease – and 'impious' – for practitioners of magic would even claim to subject gods to their own will<sup>6</sup> – and so are rejected<sup>7</sup> on the basis of a 'natural' origin advocated for each kind of disease<sup>8</sup>. In this sphere, the most ancient literary testimonies on the therapeutic use of music in Greece, contained in the Homeric poems, on one side show its connection with religion – illness has a divine origin, and it is necessary to act on it by trying to appease the offended divinity – while on the other they seem to show a true 'sympathetic' relationship between therapist and patient that does not contemplate recourse to prayers and hymns to the divinities. Thus in the Homeric poems two forms of music therapy appear to be involved, one – attested in the *Iliad* – concerning the use of the paean, a hymn addressed to Apollo, and the other – in the *Odyssey* – consisting in the ἐπωδή, the 'sung spell' not contemplating the invocation of a divinity but apparently addressed to the very illness to be healed. These two Homeric testimonies, which sum up the fundamental aspects of 'traditional', pre-Hippocratic medicine, will be dealt with afterwards, an endeavour being made to highlight the fact that their success is based on persuasion.

#### The Paean for the Healing of the Plague in the First Book of the *Iliad*

In the first book of the *Iliad*, the god Apollo, angry with the Achaeans for the outrage suffered by his priest Chryses, to whom Agamemnon has refused to return his daughter Chryseis, shoots his darts at the Achaean camp sending a deadly plague (10, νοῦσον ἀνὰ στρατὸν ὄρσε κακίην)

<sup>5</sup> Beaulieu, 2007, 10-15 (Babylonian magic); Hdt. I, 132 (the Persian *Magi*, priests performing sacrifices and sung incantations) with De Jong, 1997, 362-367 and Bremmer, 2003 (also in Bremmer, 2008).

<sup>6</sup> *Morb. sacr.* 31, εἰ δὴ τοῦ θεοῦ ἡ δύναμις ὑπὸ ἀνθρώπου γνώμης κρατέεται καὶ δεδούλωται.

<sup>7</sup> See Lloyd, 1979, 15-29, 47-49; Jouanna, 1999, 181-193; Laskaris, 2002, 97-124.

<sup>8</sup> See *De aëre aquis et locis*, 22, ἕκαστον δὲ ἔχει φύσιν τῶν τοιουτέων, καὶ οὐδὲν ἄνευ φύσιος γίγνεται. Hippocratic medicine was then based on a careful inquiry of the symptoms of diseases and of their courses (see Lloyd, 1979, 49-58; 146-169; Lloyd, 1990, 47-62), and not on the knowledge of specific remedies such as spells and purifications (*Morb. Sacr.* 18). For a general survey on hippocratic medicine s. Jouanna, 1999; Nutton, 2004, 53-102.

which can only be remedied by appeasing the god and repairing the damage suffered by the priest. So, after the girl's return, the god is appeased through sacrifices and the singing of paeans lasting a whole day long (*Il. I*, 472-474, οἱ δὲ πανημέριοι μολπῇ θεὸν ἰλάσκοντο/καλὸν ἀεῖδοντες παιήονα κοῦροι Ἀχαιῶν/μέλποντες ἐκάεργον· ὁ δὲ φρένα τέρπετ' ἀκούων, 'for the whole day the young Achaeans appeased the god with song and dance<sup>9</sup>, intoning a beautiful paean, honouring with song the god that casts arrows; and his heart was glad to hear.').

Hence in these verses in the *Iliad* the paean is a religious song to Apollo<sup>10</sup> intoned by a male choir, regarding which no accompanying musical instrument is mentioned<sup>11</sup> – while other sources refer to accompaniment with the φόρμιγξ<sup>12</sup>, which alludes to the connection between Apollo and string instruments<sup>13</sup> – and it is shared by the community as a part of the ritual offered to the god. The episode in the *Iliad* is therefore set in the public and collective dimension of the religious rite, in which choral

<sup>9</sup> Μέλω - as well as μολπή - means 'to sing and dance' altogether (Chantraine, 683, s.v. μέλω and Kaimio, 1977, 81), but is often used as a synonym for ᾄδω, 'to sing', sometimes also in mournful contexts (see for instance Aesch., *Agamemnon*, 1445, τὸν ὕστατον μέλψασα θανάσιμον γόον, 'singing the last dirge'). Μολπή used together with ὄρχηστος tells 'song' from 'dance' in *Od. I*, 152 (see also *Od. IV*, 17, where it is referred to the φορμιζῶν singer (18), while in *Od. IV*, 19 (μολπῆς ἐξάρχοντες ἐδίνευον κατὰ μέσσοις) it refers just to dancing).

<sup>10</sup> For what concerns paeans, their performances and contexts see Käppel, 1992 and Rutherford, 1993. The epithet 'Paeon' is often referred to healing gods, such as Apollo and Asclepius (for what concerns paeans to Asclepius engraved on stones see Käppel, 1992, 189-206, 372-374, 380-384. These paeans are the *Erythraean Paean* (380-360 BC), the *Paean of Macedonicus* (a text that may be dated to 300 BC, although engraved on stone in the 1<sup>st</sup> century BC) and the *Paean of Isyllus* (300-280 BC)).

<sup>11</sup> As noticed by Wegner, 1968, 33.

<sup>12</sup> The oldest piece of evidence concerning a paean sung with the accompaniment of a stringed instrument is the *Homeric Hymn to Apollo* – cited also by Wegner (see previous footnote) –, where Apollo plays the φόρμιγξ (514-515, ἦρχε δ' ἄρα σφιν ἄναξ Διὸς υἱὸς Ἀπόλλων/φόρμιγγ' ἐν χεῖρεσσιν ἔχων ἐρατὸν κιθαρίζων) while leading to Delphi the Cretans singing the paean (515-519, ἔποντο/Κρητὲς πρὸς Πυθῶ καὶ ἠπταύηον' ἀεῖδον, οἰοί τε Κρητῶν παιήονες οἰοί τε Μούσα/ἐν στήθεσσιν ἔθηκε θεὰ μελίγηρον ἀοιδῆν). It seems worth reminding that the word φόρμιγξ (verisimilarly Thracian in its origins, this term is the oldest one referred to stringed instruments in ancient Greek; s. Durante, 1971, 152-153, 159) is in archaic Greek literature the general term for designating instruments of the lyre class, and verisimilarly 'a strictly poetic word for a considerable time' (West, 1992, 50-51).

<sup>13</sup> See for instance *Il. I*, 603-604 and *Hymn. Hom. Ap.*, 131 (κιθαρίς). See also Dumezil, 1982.

hymns are addressed to the god<sup>14</sup>. In this circumstance, the benefits of music are not exerted directly on those people that are affected by an illness, but the musical performance is offered to a divinity whose anger has to be appeased, because it is the divinity that causes the evil and can rid people of it and, in virtue of this, the human intervention shows apotropaic aims. Thus the recovery of the Achaeans affected by the plague is not due to the music in itself, but to the beneficent and persuasive effect that it has on the divinity that, ritually sweetened by the musical form linked to him, brings about liberation from evil. In this case the people entrusted with the musical performance – a chorus of young boys – intone a song composed for the purpose on behalf of the community and carry out a rite entrusted by the seer (μάντις) Kalchas<sup>15</sup>, who interprets the god's will by indicating the ways to drive away the evil consequences of his anger<sup>16</sup>. Besides, just as the cause of the illness consists in a religious infringement, likewise liberation from evil will come about within religion. In this connection, according to a very ancient conception illnesses originated from a malignant demon, which entered the body causing sufferings, or also from a hostile divinity, which punished human ὕβρις<sup>17</sup> and had to be appeased with expiatory sacrifices<sup>18</sup> suited to restoring the balance in the individual or the community.

---

<sup>14</sup> As for Apollo in the *Iliad*, see Wathelet, 1993. The juxtaposition between the paean as the choral song offered to the god by and for the whole community and the individualistic ἐπωδή has been highlighted among others by Furley (1993, 102).

<sup>15</sup> See *Il.* I, 68-101.

<sup>16</sup> In *Il.* I, 62-67, Achilles in the assembly suggests to ask either a 'prophet' (μάντις), a 'priest' (ιερεύς) or an 'interpreter of dreams' (ὄνειροπόλος) for knowing the reasons of Apollo's wrath, so that they could appease him.

<sup>17</sup> See Lanata, 1967, 27-28 and Laín Entralgo, 1970, 6-10. As for the first case, Laín Entralgo (8-9) appropriately reminds of *Od.* V, 394-398. Against the daemonic origin of diseases and the wrath of divinities as their cause see Plut., *De superstitione*, 170 e; Hipp., *Morb. Sacr.*, 27, ὃ τε πολὺς αὐτοῖσι [scil. charlatans and soothsayers] τοῦ λόγου ἐς τὸ θεῖον ἀφήκει καὶ τὸ δαιμόνιον.

<sup>18</sup> Agamemnon's actions – he is the head of the ill community – belong to a real cathartic rite (458-471) including not just prayers to the offended god, but also lustrations (313, λαοὺς δ' ἄτρεΐδης ἀπολυμαίνεσθαι ἄνωγεν) – with the ensuing cleansing from defiling offscourings (314, οἱ δ' ἀπελυμαίνοντο καὶ εἰς ἄλα λύματα βάλλον) – and sacrifices (431, ἱερὴν ἑκατόμβην). Hecatombs and paeans are mentioned together also by Theognis (777-779). It is important to notice that neither the word κάθαρσις, nor the corresponding verb καθαίρω ever occur in the first book of the *Iliad*.

Hence, as has been well highlighted by Laín Entralgo<sup>19</sup>, the paean in the first book of the *Iliad* is an example of ‘supplication in a non-magic form to obtain health’<sup>20</sup>. Once the offended divinity has been placated, the illness too disappears: it is not by chance that from this testimony there also emerges the expiatory value of song itself, codified by its prolonged repetition (472, *πανημέριοι*: the young Achaeans sung their paeans the whole day long), as a form of ritual ‘penitence’. Hence the connection between the paean and recovery from illnesses appears essential, so that this musical genre is ‘song that cures’ par excellence: indeed, it is intoned in circumstances in which it is necessary to drive off an evil from the community, rather than from the single individual, as also appears evident in a testimony regarding a lost *Life of Thelestes* by Aristoxenus of Tarentum<sup>21</sup> (4<sup>th</sup> century BC) which narrates the strange madness of the women of Locri and Rhegium, who fled out of the city as soon as someone called them while they were having lunch; this madness was healed after consultation of an oracle that prescribed continuous and prolonged use of paeans: twelve a day for sixty days, during the spring<sup>22</sup>.

Beginning from the *Iliad* the paean represents the song par excellence ‘that puts an end to the plague’<sup>23</sup>: in this connection the Greeks connected

---

<sup>19</sup> 1970, 23.

<sup>20</sup> Magic can be found instead in other pieces of evidence concerning the healing of a plague through a supplication to Apollo, especially in places where a syncretism between Greek and oriental cults can be traced – as for instance in the case of the oracle of Apollo at Claros (see Várhelyi, 2001). The paean sung by the Achaeans is instead considered a magic song – for instance – by Poccetti (1991, 192-193).

<sup>21</sup> Aristox., fr. 117 Wehrli = Apollon. *Hist. Mirab.* 40.

<sup>22</sup> The manuscript tradition (εἰπεῖν τὸν θεὸν παιᾶνας ἄδειν ἑαρινούς + δωδεκάτης + ἡμέρας ξ’) has been emended by West (1990), whose reading is δώδεκα τῆς ἡμέρας <ἐπὶ ἡμέρας> ξ’ (he also quotes *Il.*, I, 472). The Pythagorean cathartic rite told in Iambl., *De vita Pyth.*, 110, which took place in spring as well, and consisted in singing and listening to paeans performed with the accompaniment of the lyre in order to become harmonious and to acquire an ordered life-style (ἐμμελεῖς καὶ ἔνρυστοι), sounds very different from this one, since musical catharsis is there aimed at soothing the soul and excludes any prayer to the gods, entailing the direct action of songs on individuals and the ‘purification’ of their souls thanks to the soothing effect of music (see also Aristox., fr., 26, Wehrli).

<sup>23</sup> See Schol. Vet. in Hom., *Il.*, I, 474 a-b; Schol., *Genev.*, *Il.*, I, 473. Thaletas of Gortyna (7<sup>th</sup> c. BC), an author of paeans, was said to have healed the Spartans from a plague by means of his music (see [Plut.] *De Mus.*, 9-10, 1134 b-e; 42, 1146 b-c (= Pratinas, *TGrF* 4 F 9); Philod., *De Mus.*, 4 (= Diog. Babil. *SVF* II, 232 von Arnim); Aristot., *Pol.* 1274 a 25-28; Thiemer, 1979, 124-126).

the noun *παιάν* with the verb *παύω*, 'to cause to stop'<sup>24</sup>, through a sort of spurious etymology that appears indicative of the perception that they had of this musical genre as a remedy for every kind of evil. Besides, Apollo seems to take on the medical features of an ancient god called *Παιάν* or *Παιών*<sup>25</sup>, whose presence is attested in the Mycenaean Age<sup>26</sup>: it was probably to this divinity that paeans were addressed as religious songs containing, in the characteristic refrain *ιῆ παιάν*, the invocation of the god<sup>27</sup>, although in these verses in the *Iliad* the noun *παιήων* is not used as a synonym of Apollo but clearly indicates the musical genre connected with the cult of the god<sup>28</sup>.

The ritual correctness of the procedure used by the Achaeans to appease the offended god is sanctioned by the adjective *καλόν*, proleptic with respect to *παιήονα*, which is meant to stress that Apollo cannot fail to appreciate the sacrifices of the Achaeans, made exactly as required by the solemnity of the moment. In this way, from the structural point of view, the verb form *ἰλάσκοντο* in verse 472 goes perfectly with *τέρπετ' ἀκούων* in verse 474, which can only be its legitimate consequence, prior to the healing intervention of the god, whose anger has been placated<sup>29</sup>. We can then say that the sharp noise of arrows in the god's quiver (46, *ἔκλαγξαν δ' ἄρ' οἴστοι ἐπ' ὤμων*), and then the perturbing twang of his bow (49, *δεινὴ δὲ κλαγγὴ γένετ' ἀργυρέοιο βιοῖο*)<sup>30</sup>, are quenched at the end by the music of the healing paeon.

The Use of the *ἐπωδή* for Odysseus' Wound in *Odyssey*, Book XIX

Wholly different from this is healing through the *ἐπωδή*, the 'sung spell', in Book XIX of the *Odyssey*, which gives us the first testimony of this rem-

<sup>24</sup> See for instance E. M. 657, 11 ('it is then said *πανάν* ε *παιάν* from the (verb) *παύω* - changing -v- into -i- the hymn that causes the plague to stop'). See also Chantraine, s.v. *παιάν*.

<sup>25</sup> Detienne (1988, 33) defines Apollo 'le dieu purificateur à visage d'archétype'.

<sup>26</sup> See for instance KN V 52 + 52 bis + 8285.2 (*Pa-ja-wo-ne*).

<sup>27</sup> Rutherford I., 1993, 87.

<sup>28</sup> Schol. Vet. in Hom. *Il.*, I, 473 a 1, <*παιήονα*> οὐ τὸν Απόλλωνα, ἀλλὰ τὸν ἐπὶ καταλύσει λοιμοῦ ὕμνον.

<sup>29</sup> As highlighted by S. Pulleyn (2000, 242), the effect of the paeon on Apollo is sometimes compared with that of a sacrifice, as we can notice for instance in Callim., fr., 494 Pfeiffer = Eustath. proem. comm. Pind. 31 (Schol. Pind., III, 302, 15 Drachmann): Pindar was once asked in Delphi what he was going to offer to the god and answered 'a paeon'.

<sup>30</sup> As for the use of *κλάζω* and *κλαγγή* - properly meaning a sharp cry, such of birds and cranes - in the Homeric poems, see examples in Kaimio, 1977, 80-81; 96.

edy. Odysseus, having returned to Ithaca in disguise, is recognized by his old nurse Euryclea from a scar above the knee, the visible sign of a boar's bite while he was hunting on mount Parnassus<sup>31</sup> together with his grandfather Autolycus and his uncles on his mother's side<sup>32</sup>.

The haemorrhage from Odysseus' wound is healed by his uncles, who 'skilfully bound the wound of the godlike noble Odysseus, arrested the dark flowing blood with a sung spell and at once reached their father's house' (*Od.*, XIX, 456-458, ὤτειλὴν δ' Ὀδυσῆος ἀμύμονος ἀντιθέοιο/δῆσαν ἐπισταμένως, ἐπαοιδῆ<sup>33</sup> δ' αἶμα κελαινὸν/ἔσχεθον, αἶψα δ' ἴκοντο φίλου πρὸς δῶματα πατρὸς).<sup>34</sup>

The word ἐπωδή<sup>35</sup> actually consists of ᾠδή, contracted from αοιδή, 'song', and the preposition ἐπί, 'upon', so that it can be understood as song upon 'someone', or 'some part of his body.' Thus ἐπωδαί are spells for healing, probably sung at the beginning, and even though they cannot be properly considered as a part of real musical art<sup>36</sup>. Actually both the structure itself of the word ἐπωδή, and the 'charming' effects that music in ancient Greece was credited with – resulting especially in verbs such as θέλω<sup>37</sup> and κελέω<sup>38</sup> – seem to stress the musical element of the ἐπωδή, and also to connect the magic use of ἐπωδαί with music therapy.

<sup>31</sup> Hunting represents for the young Odysseus a rite of passage into adulthood and its responsibilities. On this symbolic aspect of Odysseus' hunting on Parnassus see Felson-Rubin - Merritt-Sale, 1983, whose authors highlight the differences between Odysseus' initiation and Meleager's one (actually the latter breaks the καιρός falling in love with Atalanta).

<sup>32</sup> On the very important role of uncles on the mother's side in the rites of passage of young boys into adulthood, see Felson-Rubin - Merritt-Sale, 1983, 146 and 166 n. 11.

<sup>33</sup> This is the only attestation of this term in the Homeric poems.

<sup>34</sup> On this episode see Renehan, 1992.

<sup>35</sup> See Pfister, 1924; Lain Entralgo, 1970; Furley, 1993; Rocconi, 2001.

<sup>36</sup> It seems worth reminding that at least since the Hellenistic age the word ἐπωδή refers to incantations just as 'magic formulas', in contexts where no reference to music is ever made. As for these magical texts which have come down to us in papyri (our most important source on Hellenistic magic) see Preisendanz, 1973-1974; Betz, 1992<sup>2</sup> (collections of texts) and Betz, 1991.

<sup>37</sup> See for instance Plut., *Quaest., Conv.* 745 d (Sirens). Θέλω is both associated with the lyre and the *aulos*: see Athenaeus, XIV, 618 a (concerning the musical practice of *synaulia*).

<sup>38</sup> See for instance Soph., *Trachiniae*, 1000-1003 (the charmer is called αοιδός, so that the musical element appears clearly); Plato, *Symposium*, 215b - 216c and *Phaedrus*, 266d-267d.

In Book XIX of the *Odyssey* we thus find the use of a medico-magic remedy, the ἐπωδή, for the healing of an individual illness, very differently from what we find in the case of the paean in *Il.*, I, 472-474, serving to obtain liberation from a collective evil through the healing intervention of the divinity itself that was offended and caused it. In this case, the origin of the evil is not divine, and the healing of the haemorrhage is enacted by men, who have no recourse to the invocation to a god. The healing of traumas – above all from war – was the fundamental part of Homeric medicine and gave little scope to the concept of a divine origin of the signs of the evil<sup>39</sup>, represented above all by the wounds produced during the dynamics of the fight: hence its methods concern healing of the evil in itself, acting on its external signs.

Another fundamental aspect of the episode in the *Odyssey* is the existence of a direct relationship between the person that intones the spell for recovery and the sick person, representing the only two ‘extremes’ of this therapeutic process.

Hence recourse to the ἐπωδή as a medical remedy would attest to ‘a use of music that is not ethical but empirical’, as Lasserre<sup>40</sup> has happily stressed, and this testimony would induce one to think that in the attempt to overcome suffering no distinction was made between pharmaceuticals based on the use of medicinal herbs<sup>41</sup> and potions and magic, which contemplated use of the ἐπωδή<sup>42</sup>, made of words on which a particular ‘musical lilt is conferred.

At all events, the ἐπωδή through which Odysseus is treated constitutes the first part of the healing of the haemorrhage due to the wound: on the basis of these verses, it also contemplates tight bandaging of the wound (456-457, ὠτειλήν [...] / δῆσαν ἐπισταμένως), to serve as a ‘tourniquet’. Thus bandaging and spell are two separate actions, as is evident from the very structure of verses 456-458: ὠτειλήν (456) is the object of δῆσαν (457), while αἶμα (457) is the object of ἔσχεθον (458), which the instrumental

---

<sup>39</sup> See Scarborough 1991, 141. Kudlien (1967, 49) interprets Odysseus’ wound as a ‘rational fassbares faktum’ healed with the therapeutic methods of a ‘vorrationaler Stufe des Heilens’. This scholar yet states that Odysseus’ wound hasn’t got any superhuman origin, so that it is very different from the plague of the first book of the *Iliad*.

<sup>40</sup> See Gentili Pretagostini, 1988, 284-285.

<sup>41</sup> As far as such remedies are concerned, see Scarborough, 1991.

<sup>42</sup> Smith (1965) highlights the combination in Greek medicine of ‘pharmacology’ and ‘theurgy’ (understanding the latter as a divine intervention and also – more generally – as a superhuman influence on illnesses and their treatments).

dative ἐπαοιδῆ (457) in turn refers to. The fact is that bandaging of the wound alone, however skilfully it is performed (ἐπισταμένως), is not sufficient to arrest the haemorrhage, just as ἐπωδῆ alone is not sufficient without 'manual' intervention on the body of the wounded person<sup>43</sup>.

A different opinion was expressed by Pfister, who, stressing the magic meaning of the Latin verb *ligare* (corresponding to the Greek δεῖν), maintained that the verb form δῆσαν was also to be understood in a magic sense as a coercive action against the malignant powers at the origin of the haemorrhage according to the demonic conception of the origin of illnesses<sup>44</sup>. However, in my opinion, the distinction between the two moments of the bandaging of the wound and the intonation of the ἐπωδῆ and their complementarity and inseparability in the episode in the *Odyssey* give more credibility to the hypothesis that it is possible to distinguish, in the therapeutic intervention of the children of Autolycus, an immediately 'practical' part, evidently suggested by experience, i. e. the compression of the wound with tight bandaging, and a 'magic' and ritual part, constituted

---

<sup>43</sup> See Renehan, 1992 and Furley, 1993, 80. According to Furley (1993, 83), the 'purification' of the plague in the first book of the *Iliad* is an example of a 'combined' remedy as well, so that in this respect it might be considered very similar to the treatment with the ἐπωδῆ. Actually while the Achaeans - with Agamemnon - cleanse themselves before the hecatomb and throw the defiling offscourings into the sea (313-314), elsewhere - in the place where Chryseis is given back to her father - young boys sing paeans for soothing Apollo's wrath. The presence of the sung charm with the bandaging of the wound is highlighted also by López-Eire (2000, 87-88): this scholar compares our verses with the well-known passage in Plato's *Charmides* (155 e) where Socrates states that he is able to heal Charmides' headache by means of an ἐπωδῆ which must be used together with a herb - since each one of them isn't effective without the other.

<sup>44</sup> Pfister, col. 325. Kotansky (1991, 108) - who seems to agree with Pfister - reminds us of the old popular belief in the sympathetically impeding power of knots: in his opinion, the knot causing the bleeding to stop can be compared with the knot that sympathetically aims at preventing from either an enemy or an evil daemon. Also Laser (1983, 117, n. 309), Laín Entralgo (27 e n. 43) and Sigerist (1961, 37 n. 34) agree with the magic interpretation of δῆσαν, which should entail the 'binding' of a kind of daemon of the bleeding. Sigerist (159) also reminds us of an old Vedic medical text from the *Atharvaveda* (I.17.1), a collection of prayers, hymns and charms. That text is a magic formula for 'closing veins' to be used together with an ointment made of mud, sand and dust that was to be applied on the wound and represented the properly 'pharmacological' component of that therapy. As Dickie (2001, 24) highlights, Pfister's interpretation of the treatment of Odysseus' wound as an exclusively magical treatment overlooks that for the earliest stages of the Greek civilization - and at least till Hippocrates - it isn't possible to mark any boundary between medicine and magic.



by the ἐπωδή. Indeed, the haemorrhage appears to be a serious and inscrutable event, whose final outcome can be death if everything possible is not done to halt it: therefore it is not enough to apply a bandage to try to arrest the loss of blood, but the haemorrhage itself, life that flows away through blood, must be addressed, so that it does not oppose resistance to the obstacle represented by the bandaging, and stops. However, it is to be stressed that in the socio-cultural context relating to the episode the two moments were not distinguished as two different methods that were combined: besides, convergence in the same people of the two actions of bandaging the wound and intoning the ἐπωδή further stresses the impossibility of distinguishing 'proper medical remedies' and 'magic' ones in the earliest sources. Subsequently – and above all with Hippocratic medicine – the application of φάρμακα, the bandaging of the lesions, and the administration of 'material' remedies were instead clearly to be separated from the use of ἐπωδαί, demoted to the rank of practices at the confine of superstitious and blameable behaviour, entirely unfounded from a rational point of view.

The fundamental intent of such treatment seems to be to remedy the physical pain: in this sense, the ἐπωδή, as a sung magic formula, in my opinion was intended to produce a sort of 'anaesthetic' effect, preventing the mind of the sick person from concentrating on his or her physical feelings through a musical combination of rhythm and words<sup>45</sup> that served to act on the evil itself. Besides, the cause of Odysseus' wounding was material, and the wound itself perfectly represented a sign of visible and concrete discomfort. Hence the sung spell would be part of the treatment habitually given by anyone present to a wounded person exposed to the risk of dying from a haemorrhage: recourse to the ἐπωδή also appears to be well encoded and usual in the higher social classes and to belong to common medical practices, handed down from generation to generation.

---

<sup>45</sup> Cf. *Il.*, XV, 393-394, where Patroclus applies some herbs on Euripilus' wound while comforting him with words (393, τὸν ἔτεθπε λόγους). The therapy of war wounds in the *Iliad* then entails both drugs and a word-therapy aimed at comforting and persuading. The power of the words in incantations (it didn't matter for their efficaciousness that each word were understandable, since many of them came from the Middle-East; s. Graf, 1991, 191) is attested for instance in a passage from Plato's *Euthydemus* (289e 5-290a 4), where the τέχνη of the rhetoricians (λογοποιοί) is considered as a part of the τέχνη of the charmers (ἐπωδοί), which were believed able to effect a κήλησις on dangerous beasts and diseases. As for rhetoric and magic, see De Romilly, 1975.

The use of this remedy must therefore have been founded on experience on the basis of which a soothing and reassuring effect of musical therapy on the sick person was ascertained. This particular aspect of the ἐπωδή appears to be confirmed some centuries later in a testimony by the physician Diocles of Carystus<sup>46</sup> (first half of the 4<sup>th</sup> century BC) in a scholium to *Od.* XIX, 457 stating that ‘Diocles handed down that [it was] a charm [that acted as] the assuagement. For [he said that] this brings the bleeding to a halt, whenever the breath of the wounded [person] is connected and as it were fixed to the person assuaging’ (Διοκλῆς ἐπαοιδὴν παρέδωκε τὴν παρηγορίαν. ἰσχυαμιον γὰρ εἶναι αὐτήν, ὅταν τὸ πνεῦμα τοῦ τετραμένου προσεχῆς ἦ καὶ ὥσπερ προσηρητημένον τῷ παρηγοροῦντι)<sup>47</sup>. Highlighting the psychosomatic repercussions of ἐπωδή, meaning a παρηγορία (‘consolation’), interaction in the sense of συμπάθεια between physician and patient, Diocles therefore considered it an effective haemostatic, strengthened by the affective harmony and emotional exchange between the two<sup>48</sup>. These observations also seem valid with respect to the episode in the *Odyssey*, in which the action of the charm seems to contemplate the same emotional interaction between the health-giver and the wounded person, who, depending on the cares of the therapist, has in a sense to be ‘convinced, giving himself or herself up to the soothing and ‘anaesthetic’ effect of the magic song<sup>49</sup>.

Besides, the ἐπωδή was destined to survive for a long time in the Greek world, as is shown not only by the hippocratic treatise *On the Sacred Disease* but also by Plato: actually it is one of the remedies which Socrates lists in the *Republic* for the treatment of illnesses<sup>50</sup>, but the philosopher particularly makes it an effective metaphor of philosophy and its strength

<sup>46</sup> As for Diocles and his works, see Van der Eijk, 2001.

<sup>47</sup> Diocles, fr., 150 Van der Eijk = Schol. *Od.* XVIII, 457 (vol. 2, p. 681 Dindorf); trans. in Van der Eijk 2001.

<sup>48</sup> Cf. Plot. *Enn.*, IV, 4, 40, πέφυκε δὲ καὶ [scil. ἀγειν] ἐπωδαῖς τῷ μέλει καὶ τῇ τοιαύτῃ ἡχῇ καὶ τῷ σχήματι τοῦ δρώντος· ἔλκει γὰρ τὰ τοιαῦτα, οἷον τὰ ἐλεινὰ σχήματα καὶ φθέγματα.

<sup>49</sup> According to Laín Entralgo (1970, 26-27), the sick person’s will was completely subdued by the ἐπωδή, and he/she lied between two magic forces – the demonic and the healing one – contrasting the one with the other till the ἐπωδή prevails.

<sup>50</sup> Plato, *Resp.*, 426 b 1-2: immoderate people will benefit ‘neither from drugs, nor from cauteries, surgery, spells, amulets and thigs like these’ (οὔτε φάρμακα οὔτε καύσεις οὔτε τομαὶ οὐδ’ αὖ ἐπωδαὶ αὐτὸν οὐδὲ περιήπτα οὐδὲ ἄλλο τῶν τοιούτων οὐδὲν ὀνήσει).

in coaxing people towards good. Indeed, in *Charmides*, Socrates proposes the ἐπωδή to his young interlocutor as a remedy for his headache together with a medicine, consisting in a herb: without the sung charm, the pharmacological remedy would not have brought any benefit (155 e 5-8, καὶ ἐγὼ εἶπον ὅτι αὐτὸ μὲν εἴη φύλλον τι, ἐπωδὴ δὲ τις ἐπὶ τῷ φαρμάκῳ εἴη, ἦν εἰ μὲν τις ἐπάδοι ἅμα καὶ χρῶτο αὐτῷ, παντάπασιν ὑγιᾶ ποιοῖ τὸ φάρμακον· ἄνευ δὲ τῆς ἐπωδῆς οὐδὲν ὄφελος εἴη τοῦ φύλλου).<sup>51</sup> Plato therefore uses the term ἐπωδή as a metaphor of λόγος, with a view to σοφροσύνη<sup>52</sup>: to come to it, Charmides is prepared 'to let himself be charmed' by Socrates every day, until Socrates recognizes that the young man possesses it<sup>53</sup>. Hence the ἐπωδή heals through the dialogue procedure, dear to Socrates, and in line with the heritage of its long tradition it represents an effective metaphor of the 'fine discourses' that aim at persuading people to move towards good.

### Conclusion

The therapeutic use of the paeon in the first book of the *Iliad* and of the ἐπωδή in Book XIX of the *Odyssey* attests to the fact, as we have seen that the Greeks used music for the healing of illnesses starting from the most ancient times, but it is worth stressing the fundamental differences between the two testimonies. In the first case, healing concerns a whole community, and it takes place in the religious sphere: the paeon is a hymn to Apollo and, although it is intoned by a group of young people devoid of religious connotations, it is nevertheless prescribed by a *mantis* as part of a rite of purification, in turn administered by the priest of the god that has caused the evil, and that will free the community from it. At the centre

---

<sup>51</sup> See above, n. 43. According to Kotansky (1991, 109-110), the herb referred to by Socrates in *Charmides* was a remedy to be applied on the sick part of the body - a *περίαιπτον* - and not to be eaten or used otherwise. In Plato's *Charmides* we can find in fact the first piece of evidence in Greek literature of the combined use of a spell and an amulet in the treatment of headache. Actually spells and amulets were often used in combination. Other occurrences of ἐπωδή in Plato are for instance *Leg.*, 659 e-660 a, 670 e-671 a, 837 e 5-6; *Phaed.*, 77 e-78 a; *Theaet.*, 148 e-151 d. On the meaning of ἐπωδή in Plato see Laín Entralgo, 1958 and 1970, 108-139; Gellrich, 1993-1994, 281-283; Casertano, 1998; Pelosi, 2004.

<sup>52</sup> See Coolidge, 1993.

<sup>53</sup> *Charm.*, 176b 2-4, ὦ Σώκρατες, πάνυ οἶμαι δεῖσθαι τῆς ἐπωδῆς, καὶ τό γ' ἐμὸν οὐδὲν κωλύει ἐπάδασθαι ὑπὸ σοῦ ὅσαι ἡμέραι, ἕως ἂν φῆς σὺ ἰκανῶς ἔχειν, 'Socrates, I believe I am absolutely in need of the spell, and - as for myself - nothing prevents me from being 'charmed by you every day, till you don't say it's enough'.

of the therapeutic context there is thus the god, while there is no reference to 'pharmacological' remedies like herbs, potions or manual procedures like the bandage applied on Odysseus' wound. In the latter circumstance, the healing process consists of two moments, closely integrated and functional to one another – the *ἐπωδή* and the bandaging – and is entirely administered by men devoid of religious or 'professional' connotations, who undertake an initiative – not dictated by anyone else – in relation to an apparent evil, not hidden inside man like the plague that kills the Achaeans. Odysseus' bloody wound, moreover, is an individual evil: it is to this individual evil, considered an autonomous entity, that the *ἐπωδή* is addressed; in turn, it does not represent a musical genre but a sort of singing intended to induce a suspension of the will and trusting abandonment to the person that administers the treatment, as we have seen in connection with the testimony of Diocles of Carystus.

Apart from these differences, we nevertheless find a fundamental aspect common to the two circumstances, the element of the rite, that, though according to different modalities, in both cases is the background to the treatment: while in the case of the *Iliad* it is evident, and is described in its various phases, nevertheless it must not be forgotten that young Odysseus' hunting constitutes a rite of passage to the adult age 'administered' by his grandfather and by his maternal uncles, who have to serve as an example to the young man, also teaching him, in this case, an important first-aid practice that will serve him in his future life as a warrior<sup>54</sup>.

These two testimonies thus sum up the fundamental aspects of 'traditional', pre-Hippocratic medicine and put Greece of the Homeric poems on the same wavelength as the other civilizations in the ancient Mediterranean, for which there are abundant testimonies of the therapeutic use of prayers and magic formulas, that is to say of the inseparable bond between medicine and religion. The use of such remedies attests to the use of the word as a powerful remedy against forces that transcend man and determine the precariousness of his existence. Overcoming the limit of the body and its frailty, the word – which in the first case, sung through the paean, persuades the divinity, and in the second, as a magic singsong, arrests the haemorrhage – in the last analysis represents the most powerful remedy against evil. Moreover, above all in the *ἐπωδή*, the strength of

---

<sup>54</sup> The Homeric heroes learned medicine from Cheiron: see for instance *Il.* IV, 219 (Machaon, the son of Asclepius); XI, 831-832 (Patroclus learned from Achilles how to heal war wounds, while Achilles on his turn learned it from Cheiron); cfr. Aelian, *N.A.*, II, 18.

words in the form of a singsong produces powerful persuasion which cannot be resisted: indeed, as Gorgias maintained, the word 'is a great sovereign' (λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν), and 'performs the most divine works, for it is able to end fear, eliminate pain, cause joy and increase pity' (*Hel.*, 8, θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ· δύναται γὰρ καὶ φόβον παῦσαι καὶ λύπην ἀφελεῖν καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξῆσαι). Of the effects enumerated by Gorgias, the first two, regarding fear and pain, particularly seem to concern our case: the fear of the wounded man is eased in the sympathetic interaction with the person who attends to it, and the pain is anesthetized by the magic song, to which he pays his full attention. Besides, speaking of the reactions aroused by listening to poetry - φόβικη περίφοβος ('terror that causes shivers'), ἔλεος πολὺδακρυς ('pity that causes a lot of weeping') and πόθος φιλοπενθήs ('desire to indulge in mourning') - Gorgias adds that 'through vicissitudes and misfortunes that concern other people's lives and bodies, the soul feels emotions of its own, induced by words' (ἐπ' ἀλλοτριῶν τε πραγμάτων καὶ σωμάτων εὐτυχίαις καὶ δυσπραγίαις ἰδίῳ τι πάθημα διὰ τῶν λόγων ἔπαθεν ἢ ψυχῇ). These words are perfectly suited to what happens during the performance of ἐπωδαί, whose verbal formulas were constituted by poetic verses: those verses often belonged to cosmogonies, so that they were verisimilarly used in order to restore the order lost through contamination<sup>55</sup>. On the basis of some late testimonies, we also know that the verses of ἐπωδαί were often Homeric ones which had some relation with the present evil to be charmed, and whose authority was based on a long tradition<sup>56</sup>. On the other hand, the aspect of the similarity between the event referred to in the spell and the present circumstance is also evident in a testimony mentioned by Lévi-Strauss concerning a shamanic sung spell used in Central America in cases of difficult childbirths<sup>57</sup>. The song begins with the description of the difficulties of the midwife and her recourse to the shaman, who, at the head of a group of protecting spirits, goes to the house of the demon responsible for the foetus, who has imprisoned the

<sup>55</sup> See Burkert, 1982, 8 and Obbink, 1997, 50 (the latter, on the Derveni Papyrus).

<sup>56</sup> See for instance Luc. *Charon sive contemplantes* 7, 1-5 (attesting to the use of a Homeric ἐπωδή against a disease affecting eyes); Iamb. *De Vita Pyth.* 111 (Pythagoras used the verses by Homer and Hesiod 'for correcting the soul', πρὸς ἐπανόρθωσιν ψυχῆς) and Porph. *VP* 32 (the verses by Homer and Hesiod were used for soothing the soul, ὅσα καθημεροῦν τὴν ψυχὴν).

<sup>57</sup> See Lévi-Strauss, 1963, 200-201. Midwives used spells also in Ancient Greece, as we can notice for instance in Plato's *Theaetetus* (148 e-151 d).

soul of the parturient. In the song the difficulties of the shaman and his allies in the struggle against the demon are described, but in the end, after achieving victory, the shaman frees the soul of the parturient, her child is born and the song ends. With repetitions and details, the song causes the patient to participate, paying attention and memorizing the phases, which are related to the difficulties that she faces in labour. The woman's hopes of recovery are therefore only founded on her siding with the shaman and his allies: their victory against evil is her own against suffering. The effect of the ἐπὶ ὄδῳ of Odysseus' uncles therefore appears very similar to what is at the basis of Gorgias' affirmations and also to the characteristics of the shamanic spell mentioned, a sign of the continuity of a tradition bearing witness to the universality of man's fundamental needs, and mainly to that well-known painful feeling of the precariousness of life which must have distressed the Ancients at least as much as us.

#### BIBLIOGRAPHY:

- Aldridge D., *Case Studies Designs in Music Therapy*, London-Philadelphia: J. Kingsley 2005.
- Baker F., Tamplin J., Kennelly J., *Music Therapy Methods in Neurorehabilitation. A Clinician's Manual*, London-Philadelphia: J. Kingsley 2006.
- Beaulieu P.-A., *The Social and Intellectual Setting of Babylonian Wisdom Literature*, in: *Wisdom Literature in Mesopotamia and Israel*, ed. R. J. Clifford, 3-20, Atlanta: Society of Biblical Literature 2007.
- Betz H. D., *Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri*, In Faraone - Obbink 1991, 244-259, 1991.
- Betz H. D., *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*, 2 vols., Chicago: The University of Chicago Press 1992.
- Bremmer J. N., *The Birth of the Term 'Magic'*, *Zeitschr. f. Pap. u. Epigr.* 126: 1-12.
- Bremmer J. N., *The Birth of the Term 'Magic'*. In: *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, ed. J. N. Bremmer - J. R. Veenstra - B. Wheeler, 1-11; 267-271, Leuven: Peeters (updated version of J. N. Bremmer, 1999). *The Birth of the Term 'Magic'*. *Zeitschr. f. Pap. u. Epigr.*, 126: 1-12). Repr. in Bremmer 2008, 235-247.
- Bremmer J. N., *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East*, Leiden-Boston: Brill 2008.
- Bunt L., *Music Therapy: An Art Beyond Words* London: Routledge 1994.
- Bunt L., *Musictherapy*, in: *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, 2<sup>nd</sup> ed., vol. 17, 535-540, London: Macmillan 1997.
- Burkert W., *Craft versus Sect: The Problem of Orphics and Pythagoreans*. In *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. III: *Self-Definition in the Graeco-Roman World*, ed. B. F. Meyer and E. P. Sanders: 1-22, 183-189 (notes), London: SCM Press 1982.

Burkert W., *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge-London: Harvard U. P. 1992.

Burkert W., *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, Venezia: Marsilio 1999.

Carastro M., *La cité des mages. Penser la magie en Grèce ancienne*, Grenoble: J. Millon 2006.

Casertano G., *Karmides Kopfschmerz. Bemerkungen über die Beziehung zwischen Medizin, Philosophie und Politik nach Plato*. In *Philosophy and Medicine*, ed. K. J. Boudouris, vol. 2, 37-54, Athens: International Association for Greek Philosophy 1998.

*The Knossos Tablets*, edd. by Chadwick J., Killen J. T., Olivier J. P., Cambridge: Cambridge University Press 1971<sup>4</sup>.

Chantraine P., *Dictionnaire étimologique de la langue grecque. Histoire de Mots*. Paris: Klincksieck 1999<sup>2</sup>.

Collins D., *Magic in the Ancient World*, Malden (Ma.) – Oxford: Blackwell 2008.

Coolidge F. P. Jr., *The Relation of Philosophy to Σοφροσύνη: Zalmoxian Medicine in Plato's Charmides*, *Ancient Philosophy* 13: 23-36, 1993.

Cunningham G., *Deliver me from evil: Mesopotamian Incantations, 2500-1500 BC*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico 1997.

David R., *Rationality versus Irrationality in Egyptian Medicine in the Pharaonic and Graeco-Roman Periods*; in: *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*, edd. H. F. J. Horstmanshoff - M. Stol: 131-151, Leiden-Boston: Brill 2004.

De Jong A., *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden: Brill 1997.

De Romilly J., *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Cambridge (Mass.): Harvard U. P. 1975.

Detienne M., *L'Espace de la Publicité: ses Opérateurs intellectuels dans la Cité*, in *Les Savoirs de l'écriture. En Grèce ancienne*, edd. M. Detienne et al., 29-81, Lille: Presses Universitaires de Lille 1988.

Dickie M. W., *Magic and Magicians in the Graeco-Roman World*, London-New York: Routledge 2001.

Dumezil G., *Apollon sonore et autre essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie*, Paris: Gallimard 1982.

Durante M., *Sulla Preistoria della Tradizione Poetica Greca*, vol. I, *Continuità della Tradizione Poetica dall'Età Micenea ai Primi Documenti*, Roma: Edizioni dell'Ateneo 1971.

*Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, ed. by Ch. Faraone, D. Obbink, Oxford: Oxford U. P. 1991.

Felson-Rubin N., Merritt-Sale W., *Meleager and Odysseus: A Structural and Cultural Study of the Greek Hunting-Maturation Myth*, *Arethusa* 16: 137-152, 1983.

Furley W. D., Besprechung und Behandlung. Zur Form und Funktion von ΕΠΩΙΔΑΙ in der griechischen Zaubermagie, in: *Philanthropia kai Eusebeia*. Festschrift für Albrecht Diehle zum 70. Geburtstag, edd. G. W. Most, H. Petersmann, A. M. Ritter, 80-104, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993.

Gellrich M., Socratic Magic: Enchantment, Irony and Persuasion in Plato's Dialogues, *The Classical World* 87: 275-307, 1993-1994.

La Musica in Grecia, Gentili B., Pretagostini R., edd., Bari: Laterza 1988.

Graf F., Prayer in Magical and Religious Ritual, in: Faraone - Obbink 1991, 188-213.

Graf F., Magic in the Ancient World, Cambridge (Ma): Harvard U. P. (or. ed. 1994). La magie dans l'antiquité greco-romaine: ideologie et pratique, Paris: Les Belles Lettres) 1997.

Graf F., Theories of Magic in Antiquity. In *Magic and Ritual in the Ancient World*. Part 4, edd. P. A. Mirecki, M. W. Meyer, 92-103, Leiden: Brill 2002.

Jouanna J., Hippocrates. Baltimore: John Hopkins U. P. (or. ed. 1992. Paris: Fayard) 1999.

Kaimio M., Characterization of Sound in Early Greek Literature, *Commentationes Humanarum Litterarum*, 53, Helsinki-Helsingfors: Societas Scientiarum Fennica 1977.

Käppel L., Paian. Studien zur Geschichte einer Gattung, Berlin-New York: De Gruyter 1992.

Kotansky R., Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets, in: Faraone - Obbink 1991, 107-137, 1991.

Kudlien F., Der Beginn des medizinischen Denkens bei den Griechen. Von Homer bis Hippokrates, Zürich-Stuttgart: Artemis Verlag 1967.

Laín Entralgo P., Platonische Rationalisierung der Besprechung (ἐπιφθέσις) und die Erfindung der Psychotherapie durch das Wort, *Hermes* 86: 298-323, 1958.

Laín Entralgo P., *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*. New Haven London: Yale University Press 1970 [or. ed. 1958] (or. ed. *La curacion par la palabra en la antigüedad clásica*, Madrid).

Lanata G., *Medicina Magica e Religione Popolare in Grecia fino all'Età di Ippocrate*, Roma: Edizioni dell'Ateneo 1967.

Laser S., *Medizin und Körperpflege*. *Archaeologia Homerica*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983.

Laskaris J., *The Art is Long*. On the Sacred Disease and the Scientific Tradition, Leiden: Brill 2002.

Laufer D., Montgomery J., (edd.) *Resonances with Music in Education, Therapy and Medicine*, Bericht über die Tagung des Arbeitskreises der 'International Society for Music Education' (ISME): Musik in Sonderpädagogik, Musiktherapie und Medizin (Regina, Canada, 2000).

Kölner Studien zur Musik in Erziehung und Therapie, vol. 6. Köln: Dohr, 2002.

Strauss C., *Structural Anthropology*, vol. 1. London - Chicago: The University



- of Chicago Press (or. ed. 1949. *Anthropologie Structurale*, Paris: Plon) 1963.
- Lloyd G. E. R., *Magic, Reason and Experience. Studies in the Origin and Development of Greek Science*, Cambridge: Cambridge U. P. 1979.
- Lloyd G. E. R., *Demystifying Mentalities*, Cambridge: Cambridge U. P. 1990.
- López-Eire A., *Medicina y Retórica (I)*. In *La lengua científica griega: orígenes, desarrollo e influencia en las lenguas modernas europeas*, vol. 1, ed. J. A. López Férez, 83-101, Madrid: Ediciones Clásicas 2000.
- Meyer M. W., Mirecki P., (edd.) *Ancient Magic and Ritual Power*, Boston-Leiden: Brill 2001.
- Neusner J., Frerichs E. S., McCracken Flesher P.V., (edd.) *Religion, Science and Magic. In concert and in conflict*, New York-Oxford: Oxford U. P. 1989.
- Nutton V., *Ancient Medicine*, London - New York: Routledge 2004.
- Obbink D., *Cosmology as Initiation vs. the Critique of Orphic Mysteries*, in: A. Laks - G. W. Most (edd.) *Studies on the Derveni Papyrus*, 39-54, Oxford U. P. 1997.
- Pelosi F., *Epodé: persuasione, purificazione, cura dell'anima nella riflessione platonica sulla musica*, 'La Parola del Passato' 59 (339), 6: 401-417, 2004.
- Pfister F., 'Epode'. In *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Neue Bearbeitung begonnen von Georg Wissowa (RE), Supplementband IV, 323-344, Stuttgart: Druckenmüller 1924.
- Pinch G., *Magic in Ancient Egypt*, Austin: University of Texas Press 1995.
- Pocetti P., *Forma e Tradizioni dell'Inno Magico nel Mondo Classico*. In *L'Inno tra rituale e letteratura nel mondo antico*, 'tti di un Colloquio', Napoli 21-24 ottobre 1991 = *Ann. Istit. Univ. Or. Napoli*, Sez. Filol.-Lett. 13: 179-204, 1991.
- Preisendanz K., (ed.) *Papyri Graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri*. 2 vols., Stuttgart: Teubner 1973-1974 [2<sup>nd</sup> ed. rev. A. Henrichs].
- Homer, *Iliad*, I., ed., Oxford: Oxford U. P. Pulleyn S., 2000.
- Renhan R., *The Staunching of Odysseus' Blood: The Healing Power of Magic*. *American Journal of Philology*: 113, 1: 1-4, 1992.
- Rocconi E., *Il 'canto' magico nel mondo greco. Sulle origini magiche del potere psicagogico della musica*, *Seminari Romani di Cultura Greca* 4, 2: 279-287, 2001.
- Rutherford I., *Paeanic Ambiguity: a Study of the representation of the παῖάν in Greek Literature*, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* n.s. 44, N. 2: 77-92, 1993.
- Scarborough J., *The Pharmacology of Sacred Plants, Herbs and Roots*, in Faraone-Obbink 1991, 138-174, 1991.
- Sigerist H., *A History of Medicine*, vol. 2: *Early Greek, Hindu, and Persian Medicine*, Oxford: Oxford U. P. 1961.
- Smith W. D., *So-Called Possession in Pre-Christian Greece*, *TAPhA* 96: 403-426, 1965.
- Diocles of Carystus. *A collection of the fragments with translation and commentary*, 2 vols., edd. by Ph. J. Van der Eijk, Leiden: Brill 2001.

Várhelyi Z., Magic, Religion and Syncretism at the Oracle of Claros, in: *Between Magic and Religion. Interdisciplinary Studies in Ancient Mediterranean Religion and Society*, edd. S. R. Asirvatham, C. O. Pache, J. Watrous, 13-31, Lanham: Lexington 2001.

Versnel H. S., Some Reflections on the Relationship Magic-religion, *Numen* 38: 177-197, 1991.

Wathelet P., Apollon dans l'*Illiade* ou le protecteur des Troyens, *Minerva* 7: 57-77, 1993.

Wegner M., Musik und Tanz, *Archaeologia Homericæ*, Band III, Kap. U. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1968.

West M. L., Ringing Welkins, *Class. Quart.*, 40, 1, 1990, 286-287.

West M. L., *Ancient Greek Music*, Oxford: Oxford U. P. 1992.

West M. L., *The East Face of the Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford: Oxford U. P. 1997.

Wigram T., Saperston B., West R., *The Art and Science of Music Therapy: a Handbook*, Chur (Switzerland): Harwood Academic Publishers GmbH edd. 1995.

Walter Puchner (Athens)

**Ο ΣΚΗΝΙΚΟΣ ΠΛΗΘΥΣΜΟΣ  
ΤΗΣ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΔΡΑΜΑΤΟΥΡΓΙΑΣ ΚΑΙ Η ΔΗΛΩΤΙΚΗ  
ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΚΟΤΗΤΑ ΤΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ**

Πρόκειται για ένα θέμα, φιλολογικό, θεατρολογικό αλλά και γλωσσολογικό και ερμηνευτικό, το οποίο, στην σφαιρική του αντιμετώπιση, εξετάζοντας ένα ολόκληρο λογοτεχνικό είδος στην ιστορική του πορεία στα πλαίσια μια εθνικής λογοτεχνίας, δεν έχει επιχειρηθεί έως τώρα, και γενικότερα πρέπει να θεωρηθεί ένα αρκετά παρθένο ερευνητικό πεδίο, το οποίο αποδεικνύεται όμως, ήδη με την πρώτη του προσέγγιση, και αρκετά γοητευτικό. Εν πρώτοις μπορεί να παρατηρήσει κανείς μεθοδολογικά, πως η 'δηλωτική' ονομασία, δηλαδή η ονομασία που περιέχει και άλλα σημασιολογικά επίπεδα πέρα από την απλή επωνυμία και ατομική ταυτότητα, όσον αφορά τον χαρακτήρα του σκηνικού προσώπου, την κοινωνική του θέση, την δραστηριότητά του ή την εμφάνισή του, περιορίζεται από τέσσερεις διαφορετικές 'χρήσεις' της δραματουργικής ονοματοθεσίας των θεατρικών ρόλων: α) από την ιστορική, θρησκευτική ή μυθολογική υπόθεση του έργου, οπότε το δραματικό πρόσωπο ταυτίζεται με μια συγκεκριμένη ιστορική, θρησκευτική ή μυθολογική προσωπικότητα και φέρει το όνομά της, επομένως δεν υπάρχουν περιθώρια δημιουργικής απόκλισης από τα δεδομένα, β) από τη συμβατική χρήση ονομάτων, κυρίως στα ρεαλιστικά, κοινωνικά αλλά και ηθογραφικά δραματικά έργα του 20<sup>ου</sup> αιώνα, όπου στο όνομα των σκηνικών χαρακτήρων καθρεφτίζεται απλώς η καθημερινότητα της ελληνικής ονοματολογίας σε πόλεις και χωριά και τα συγκεκριμένα ονόματα εν πολλοίς είναι ανταλλάξιμα με άλλα, γ) από την αλληγορική προσωποποίηση στα ιστορικά πολιτικά δράματα (Ειρήνη, Πόλεμος, Πατρίς, Αγγλία, Γαλλία, το Σύνταγμα κτλ.), αλλά και στους

προλόγους του κρητοεπτανησιακού θεάτρου (Χάρος, Μελλούμενο, Έρωσ, Τύχη κτλ.) και δ) από την ανωνυμία, όπου αναφέρονται στα σκηνικά πρόσωπα μόνο κατηγορίες ανθρώπων (πατέρας, μάνα, χωροφύλακας, άντρας, γυναίκα, Α', Β', νέος, κτλ.), μέθοδος της αποπροσωποποίησης που κυριαρχεί στο λεγόμενο παράλογο θέατρο και τις ποικίλες απολήξεις του στην νεοελληνική δραματογραφία του δεύτερου μισού του 20<sup>ου</sup> αιώνα.

Το μικρό αυτό μελέτημα σκοπό έχει απλώς να αναδείξει το θέμα, όχι να το εξαντλήσει, ούτε καν να παρουσιάσει τα αποτελέσματα μιας συστηματικής αναδίφησης· ασχολείται ενδεικτικά και δειγματοληπτικά με ορισμένες περιπτώσεις, για να σκιαγραφήσει με αδρές γραμμές την ιστορική εξέλιξη της δραματοουργικής τακτικής της πρόσθετης πληροφόρησης μέσω των ονομάτων των σκηνικών προσώπων, μια εξέλιξη που δείχνει σημαντικές διακυμάνσεις από εποχή σε εποχή αλλά και από δραματικό είδος σε δραματικό είδος. Μια ενδελεχέστερη πραγμάτευση του θέματος θα πρέπει να καταπιαστεί λεπτομερέστερα με μεθοδολογικές αποχρώσεις προβληματισμών και περιπτώσεων, όπου δεν είναι τόσο ξεκάθαρα, αν και με ποιον τρόπο ένα όνομα είναι δηλωτικό ή όχι, όπου υπάρχουν ερμηνευτικά περιθώρια προς τη μια ή την άλλη κατεύθυνση, όπου κυριαρχούν απλώς ηχοποιητικές ποιότητες που δεν εκπέμπουν μια συγκεκριμένη σημασία αλλά υποβάλλουν μιαν ορισμένα σημασιολογική ατμόσφαιρα, ή όπου τα ονόματα παραπέμπουν σε ορισμένες κατηγορίες ανθρώπων: η αρχαιομανία των αστών του 19<sup>ου</sup> αιώνα στην ονοματοθεσία, οι αγροτικές ονομασίες στο κωμειδύλλιο, το δραματικό ειδύλλιο, την ηθογραφία κτλ., ή τα συμβατικά καθημερινά ονόματα στα κοινωνικά ρεαλιστικά έργα του 20<sup>ου</sup> αιώνα. Ακόμη, θα έπρεπε να εξεταστούν, στο βαθμό που κάτι τέτοιο είναι εφικτό, και τα κίνητρα των δραματικών συγγραφέων στη συγκεκριμένη εποχή, έστω στη μερική επιλεκτική εφαρμογή της, σε ποιο βαθμό ακολουθούν μια υπαρκτή δραματοουργική τακτική στη χρήση της μεθόδου αυτής και απλώς την αναπαράγουν, ή σε ποιο βαθμό πρωτοτυπούν, διαφοροποιούνται ή παίζουν ειρωνικά με το θεσμό αυτό.

Σε μια διαχρονική προσέγγιση της νεοελληνικής δραματοουργίας από ιστορική άποψη<sup>1</sup> παρατηρεί κανείς εν πρώτοις, πως η χρήση 'δηλωτικών'

<sup>1</sup> Βλ. Πούχνερ Β., *Ανθολογία νεοελληνικής δραματοουργίας*, τόμ. Α', *Από την Κρητική Αναγέννηση ως την Επανάσταση του 1821*, Αθήνα ΜΙΕΤ 2006, τόμ. Β', βιβλίο 1-2: *Από την Επανάσταση του 1821 ως τη Μικρασιατική Καταστροφή*, Αθήνα ΜΕΤ 2006· Γεωργακάκη Κ., Πούχνερ Β., *Οδηγός νεοελληνικής δραματολογίας*, Αθήνα 2009 (Παράβασις. Επιστημονικό Δελτίο Τμήματος Θεατρικών Σπουδών Πανεπιστημίου Αθηνών, Παράρτημα: Βοηθήματα [1]).

ονομάτων για σκηνικά πρόσωπα καλύπτει ένα μακρό χρονικό φάσμα από τον 17<sup>ο</sup> ως τον 19<sup>ο</sup> αιώνα, ενώ κατά τον 20<sup>ο</sup> αιώνα απονεί αυτή η παρακειμενική στρατηγική της πρόσθετης εξωδιαλογικής πληροφόρησης στο δευτερεύον δραματικό κείμενο των *ascriptiones*<sup>2</sup>. Ειδικά στα δραματικά έργα του κρητικού θεάτρου οι δηλωτικές ονομασίες εμφανίζονται ήδη στους τίτλους, 'Ερωφίλη', 'Βασιλεύς ο Ροδολίνος', 'Πανώρια', 'Φορτουνάτος' κτλ., αλλά χαρακτηριστικά δεν περιορίζονται μόνο σ' αυτούς: στην κορυφαία τραγωδία του Χορτάτση υπάρχει και ο Πανάρετος, ο φίλος του Καρπόφορος, μόνο που καρποφόρος δεν είναι, γιατί μετά την δεύτερη σκηνή της πρώτης πράξης εξαφανίζεται από το έργο<sup>3</sup>, και στην περίπτωση του πατέρα της Ερωφίλης, του βασιλιά Φιλόγονου, η δηλωτική σημασία του ονόματος αντιστρέφεται ειρωνικά, γιατί μόνο τρυφερός και στοργικός δεν θα είναι, αντίθετα θα είναι ο αίτιος του θανάτου της άτυχης κόρης του και του άντρα της<sup>4</sup>. Στην ομάδα αυτών των δραματικών έργων παρατηρείται και το φαινόμενο, πως δηλωτικά και συμβατικά ονόματα αναμιγνύονται: στην 'Πανώρια' μόνο η πρωταγωνίστρια (και ίσως και η φίλη της Αθούσα) έχει σημαίνον όνομα, ενώ οι βοσκοί, Γύπαρης και Αλέξης φέρουν συμβατικά ονόματα<sup>5</sup>.

Την παράδοση του κρητικού θεάτρου, οι πρόλογοι να εκστομούνται από αλληγορικές προσωποποιήσεις (Χάρος, Μελλούμενο, Έρωσ, Τύχη κτλ.) συναντούμε πάλι στο αιγαιοπελαγίτικο θρησκευτικό θέατρο<sup>6</sup>, όπου π.χ. στον 'Ηρώδη ή τη Σφαγή των Νηπίων', τους προλόγους των πράξεων κάνουν τέσσερεις δαίμονες, ο Δαίμων, η Οργή, η Φιλοτιμία (με την έννοια

<sup>2</sup> Για το κύριο και δευτερεύον κείμενο του δραματικού έργου βλ. Ingarden R., 'Von den Funktionen der Sprache im Theaterschauspiel', *Das literarische Kunstwerk*, Tübingen 1960, 403-425, για τις *ascriptiones* (δηλαδή σκηνικές οδηγίες, τίτλους σκηνών, κατάλογο των δρώντων προσώπων, ονόματα θεατρικών ρόλων κτλ.) βλ. Dahms G. H., *Funktionen der Ascriptionen zum Sprechtext im russischen Drama von 1747 bis 1803. Eine Typologie*, Bonn 1978, 11. Για συζήτηση βλ. και Puchner W., *Beiräge zur Theaterwissenschaft Südosteuropas und des mediterranen Raums*, τόμ. Β', Wien/Köln/Weimar 2007, 272 εξ.

<sup>3</sup> Για την ασυνήθιστη αυτή, για την κλασικίζουσα δραματουργία, ασυνέπεια βλ. Πούχνερ Β., *Μελετήματα θεάτρου. Το κρητικό θέατρο*, Αθήνα 1991, 235-237 και pass.

<sup>4</sup> Για το θέμα της ειρωνείας στον Χορτάτση βλ. και Πούχνερ Β., Η ειρωνεία στο Χορτάτση, *Cretan Studies* 1 (1988), 229-237.

<sup>5</sup> Η συσχέτιση του Γύπαρη με τον γύπα, τον αετό στα γαμήλια τραγούδια ως γαμπρό, περιορίζεται το πολύ σε ένα ειρωνικό παιχνίδι του δραματουργού, γιατί η μεμφίμορη συμπεριφορά του κλαψουριάρη ερωτευμένου δεν ταιριάζει καθόλου στην εικονολογία του αρπιακτικού πουλιού, αφού στο τέλος επιχειρεί να αυτοκτονήσει.

<sup>6</sup> Για συνοπτική εποίηση βλ. Puchner W., *Griechisches Schuldrama und religiöses Barocktheater im ägäischen Raum zur Zeit der Türkenherrschaft (1580-1750)*, Wien 1999 (Österreichische Akademie der Wissenschaft, phil.-hist. Klasse, Denkschriften 277).

της υπερβολικής φιλοδοξίας) και η Ζουλία (ζήλεια), και οι τέσσερις στρατιώτες του Ηρώδη, που σφάζουν επί σκηνής δύο παιδιά, σχετίζονται στα ονόματά τους όλοι με το χρώμα μαύρο: Κάρβο, Μέλας, Αίθων και Άνθραξ<sup>7</sup>. Δηλωτικά ονόματα βρίσκονται όμως στο άλλο έργο της κυκλαδικής δραματουργίας, την 'Τραγέδια του Αγίου Δημητρίου', που παραστάθηκε στις 29 Δεκεμβρίου 1723 στη Νάξο, όπου ο Χριστιανός επίσκοπος λέγεται Κάλλιστος, ένας κρυπτοχριστιανός Αγαπητός, ενώ ο κατάσκοπος ανάμεσα στους αυλικούς του αυτοκράτορα Μαξιμιανού Βάρρος· στα κωμικά 'δiluδία' (ιντερμέδια) ο καυχησιάρης *μπράβος* λέγεται Πολέμαρχος<sup>8</sup>. Χαρακτηριστικά στη χιωτική δραματουργία, συγκεκριμένα στο δραματικό απόσπασμα για το μαρτύριο του Αγίου Ισιδώρου, τα δαιμόνια έχουν τα ονόματα Άλασσης, Βέλιας, Πυραυστής και Γράστης<sup>9</sup>, ενώ αντίθετα στο 'Δαβίδ' τα διαβολάκια δεν έχουν ειδικά ονόματα αλλά σημειώνονται με Α', Β', Γ' και Δ'· εκεί εμφανίζονται όμως η Μετάνοια και η Δικαιοσύνη<sup>10</sup>. Τέτοιες αλληγορικές φιγούρες εμφανίζονται και στον κρητοεπτανησιακό 'Ζήνωνά' ο οποίος σχετίζεται επίσης με την υφουιτική δραματουργία<sup>11</sup>.

Αυτή η στρατηγική πρόσθετης πληροφόρησης με αλληγορικές προσοδοποιήσεις υποχωρεί στην εποχή και τη δραματουργία του Διαφωτισμού. Ήδη στο κωμικό μέρος της 'Ιφιγένειας' (1720) του Κατσαίτη τα ονόματα είναι συμβατικά και μάλιστα γαλλικής προέλευσης<sup>12</sup>, τον

<sup>7</sup> Βλ. το κείμενο στην έκδοση *Ηρώδης ή Η Σφαγή των Νηπίων. Χριστογεννητικό θρησκευτικό δράμα αγνώστου ποιητή σε πεζό λόγο από το χώρο των Κυκλάδων την εποχή της Αντιμεταρρύθμισης*. Κριτική έκδοση με εισαγωγή, σημειώσεις και γλωσσάριο Βάλτερ Πούχνερ, Αθήνα 1998 (Παράβασις. Επιστημονικό Δελτίο Τμήματος Θεατρικών Σπουδών Πανεπιστημίου Αθηνών, Παράρτημα: κείμενα 1).

<sup>8</sup> Β. το κείμενο στην έκδοση *Η Τραγέδια του Αγίου Δημητρίου. Θρησκευτικό δράμα με κωμικά ιντερμέδια, αγνώστου ποιητή, που παραστάθηκε στις 29 Δεκεμβρίου 1823 στη Νάξο*. Κριτική έκδοση με εισαγωγή, σημειώσεις και γλωσσάριο Νικόλαος Μ. Παναγιωτάκης (†), Βάλτερ Πούχνερ, Ηράκλειο 1999.

<sup>9</sup> Πούχνερ Β., Προσχέδιο θρησκευτικού δράματος αγνώστου Χίου ποιητή για τον Άγιο Ισιδώρο την εποχή της Αντιμεταρρύθμισης. Κριτική έκδοση με Εισαγωγή, Σημειώσεις και Γλωσσάριο, *Θησαυρισματα* 28, 1998, 357-431.

<sup>10</sup> Για το κείμενο βλ. Αγνώστου Χίου Ποιητή: 'Δαβίδ'. *Ανέκδοτο διαλογικό στιχούργημα*. Ανεύρεση - κριτική έκδοση: Θωμά Ι. Παπαδοπούλου, Αθήνα 1979.

<sup>11</sup> Για τη συσχέτιση του βλ. Πούχνερ Β., *Ο Ζήνων και το πρότυπό του, Ελληνική Θεατρολογία*, Αθήνα 1988, 215-297 και για τη συσχέτιση με το αιγαιοελαγίτικο θρησκευτικό θέατρο του ίδιου, Παραλειπόμενα στο *Ζήνωνα*, *Θησαυρισματα* 32, 2002, 167-217.

<sup>12</sup> Για το θέμα της μετάδοσης των μοιερικών αυτών ονομάτων βλ. Πούχνερ Β., Η θεατρική παράδοση στα Επτάνησα: αθησαύριστα στοιχεία, στο μελέτημα: Μεθοδολογικοί προβληματισμοί και ιστορικές πηγές για το ελληνικό θέατρο του 18<sup>ου</sup> και 19<sup>ου</sup> αιώνα, *Δραματουργικές αναζητήσεις*, Αθήνα 1995, 141-344, ιδίως 277 εξ.

πρόλογο της 'Κωμωδίας των Ψευτογιατρών' (1745) του Σαβόγια Ρούσμελνι κάνει ακόμα η Πτωχεία, μετά όμως εξαφανίζεται αυτή η τεχνική, ώσπου να ξαναεμφανιστεί προς τα τέλη του 19<sup>ου</sup> αιώνα στις πολιτικές δραματικές αλληγορίες και την επιθεώρηση. Ωστόσο και τα δηλωτικά ονόματα σπανίζουν: ο τελευταίος *μπράβος* της ελληνικής κωμωδίας, ο Θεόδωρος Καταπόδης στον 'Χάση' (1795) του Δημ. Γουζέλη είναι υποδηματοποιός, συνοδεύεται όμως από συμβατικά ονόματα. Και στον 'Φιλάργυρο' της Ελισάβετ Μουτζάν-Μαρτινέγκου (1823/24) συναντούμε μόνο έναν υπηρέτη με το όνομα Πρόθυμος<sup>13</sup>.

Στο μετεπαναστατικό δράμα θα είναι κυρίως η κωμωδία και η πολιτική σάτιρα που θα κάνουν χρήση των δηλωτικών ονομάτων, ενώ στην τραγωδία και στο πατριωτικό δράμα κυριαρχούν συχνά τα αρχαιοπρεπή ονόματα, ακόμα και σε έργα που δραματοποιούν επεισόδια και ήρωες του '21<sup>14</sup>, όπως π. χ. στον 'Νικήρατο' του Ευανθίας Καίρη, το πρώτο πατριωτικό δράμα (1826) αυτού του είδους, όπου τον ιστορικό ήρωα Καψάλη συνοδεύουν και η κόρη του Κλεονίκη (persona της ίδιας της Ευανθίας) και ο μικρός Χαριγένης, για να προστεθεί στην τραγωδία της Εξόδου και ένα αισθηματικό οικογενειακό δράμα<sup>15</sup>. Την αρχή κάνει η πολιτική σάτιρα του 'Ασώτου' (1830) του Αλέξανδρου Σούτσου, όπου δεν εμφανίζονται μόνο ο Τετραπέραστος και ο Σατανόπουλος, αλλά ο πραγματικά δαιμονικός γιατρός Ιπεκακουάνας (κατά το ομώνυμο εμετικό της εποχής ινδιάνικης προέλευσης), ο οποίος δημιουργεί μια ολόκληρη στρατιά μολιερικών γιατρών στην κωμωδία του 19<sup>ου</sup> αιώνα<sup>16</sup>. Η πολιτική σάτιρα νομιμοποιεί και διαδίδει την τεχνική αυτή: π.χ. στον 'Τυχοδιώκτη' του Μ. Χουρμούζη (1835), όπου ο Βαυαρός βαρώνος Heideck αποκαλείται έτσι, υπάρχει και ένας Βαρονίδης, 'φίλος και συντοπίτης του Τυχοδιώκτη',

<sup>13</sup> Βλ. τώρα το κείμενο σε νέα έκδοση: *Γυναίκες θεατρικοί συγγραφείς στα χρόνια της Επανάστασης και το έργο τους. Μητώ Σακελλαρίου: 'Η ευγνώμων δούλη', 'Η πανούργος χήρα' (1818), Ελισάβετ Μουτζάν-Μαρτινέγκου: 'Φιλάργυρος' (1923/24), Ευανθία Καίρη: 'Νικήρατος' (1826), φιλολογική επιμέλεια Β. Πούχνερ, Αθήνα, Ίδρυμα Σοφάνη 2003 (Θεατρική Βιβλιοθήκη 4), 560-685.*

<sup>14</sup> Για το είδος, που διαφέρει από την κλασικίζουσα δραματουργία βλ. διεξοδικά Πούχνερ Β., *Η επανάσταση του 1821 στην ελληνική δραματουργία, Διάλογοι και διαλογοισμοί. Δέκα θεατρολογικά μελετήματα*, Αθήνα 2000, 145-238.

<sup>15</sup> Για το θέμα βλ. Πούχνερ Β., *Γυναίκες δραματουργία στα χρόνια της Επανάστασης. Μητώ Σακελλαρίου, Ελισάβετ Μουτζάν-Μαρτινέγκου, Ευανθία Καίρη. Χειραφέτηση και αλληλεγγύη των γυναικών στο ηθικοδιδασκτικό και επαναστατικό δράμα*, Αθήνα 2001, 169-274.

<sup>16</sup> Βλ. Δελβερούδη Ε.-Α., *Ο Αλέξανδρος Σούτσος. Η πολιτική και το θέατρο*, Αθήνα 1997, 27-43 και Πούχνερ Β., *Η μορφή του γιατρού στο νεοελληνικό θέατρο. Μια δραματολογική αναδρομή*, Αθήνα 2004, 95 εξ.

ένας προστάτης του Ποζαπιάνος και άλλος συντοπίτης Κονιδόμειρας<sup>17</sup>. Το λεξιλόγιο μετατοπίζεται στη συνέχεια από τη φαυλοκρατία και στο χρηματιστήριο και τους μηχανισμούς του: στην κωμωδία 'Χαβιάρόχανον' του Οδ. Δημητράκου (1864 στην Κωνσταντινούπολη), ανάμεσα στα πολλά πρόσωπα του 'χρηματιστηριακού' δράματος της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας εμφανίζονται ο Κερδοθήρας, ο Πτωχόπλοτος, ο Εκπαισμούλης, ο Υψωμένης, ο Αργυρόφιλος κτλ.<sup>18</sup> Στην κωμωδία 'Ο Καρπάθιος ή Ο κατά φαντασίαν ερωμένος' (1862) του Σωτ. Κουρτέση, η αστική οικογένεια, όπου διαδραματίζεται το λαϊκό ερωτικό δράμα, αποτελείται από τον Αλκιβιάδη Ευθύφρων και την αδελφή του Ασπασία, ενώ ο ερωτευμένος Καρπάθιος χτίστης λέγεται Μηνακός, η γριά Αθηναία Κασσού, ο μεθυσμένος Ακαρνάν υπηρέτης Λαλαπανόρης και ο Επτανήσιος αστυνομικός Νιόνιος<sup>19</sup>, παραπέμποντας πλέον στο μετέπειτα θέατρο σκιών. Στους διαλεκτικούς σκηνικούς χαρακτήρες η συσχέτιση της ονομασίας με την εντοπιότητα δεν είναι πάντα σταθερή. Πάντως στην πολιτική κωμωδία της εποχής η τεχνική είναι του συρμού: Στην 'Κοινωνία των Αθηνών' του Σ. Καρύδη (1867) γίνεται και ειρωνική χρήση της τεχνικής και αντιστρέφονται τα δηλωτικά συμφραζόμενα: ο Χρυσόχερης σπατάλησε στα χαρτιά την περιουσία του πατέρα του, ο Καλύβας είναι ιδιοκτήτης του αστικού σπιτιού, ενώ πιο συμβατικά ο Καλαπόδης είναι τσαγκάρης, ο Βελόνης ράφτης και η Πηρούνης ξενοδόχος<sup>20</sup>. Ο καυχησιάρης και απατεώνας 'Φιάκας' στην ομώνυμη κωμωδία του Μιουτζή (1872), από τουρκ. *fiyaka*, λέγεται Χαρίλαος Πλουτίδης ή και Χαράλαμπος Πεταλούδης<sup>21</sup>.

Στις κωμικές ονομασίες απεικονίζονται και δύο άλλες τάσεις, που σχετίζονται με τις γλωσσοκεντρικές στρατηγικές του γέλιου και καυτηριάζουν υπαρκτές τάσεις της εποχής: η αρχαιομανία και ο εκγαλλισμός των ονομάτων. Στην τελευταία κωμωδία του Μ. Χουρμούζη, τον 'Οψίπλουτο' (1878), ο Λουκάς και η Μαριέτα Πετεινάρη αλλάζουν το όνομά τους σε

<sup>17</sup> Για τους διαλεκτικούς τύπους του έργου βλ. Πούχερ Β., *Η γλωσσική σάτιρα στην ελληνική κωμωδία του 19<sup>ου</sup> αιώνα. Γλωσσοκεντρικές στρατηγικές του γέλιου από τα 'Κορακιστικά' ως το Καραγκιόζη*, Αθήνα 2001, 240 εξ. Εκεί και άλλη βιβλιογραφία για τον έργο.

<sup>18</sup> Πούχερ Β., *Η γλωσσική σάτιρα*, ό. π., 401 εξ.

<sup>19</sup> Πούχερ Β., *Η γλωσσική σάτιρα*, ό. π., 312-360.

<sup>20</sup> Χατζηπανταζής Θ., *Η Ελληνική Κωμωδία και τα πρότυπά της στο 19<sup>ο</sup> αιώνα*, Ηράκλειο 2004, 99 εξ.

<sup>21</sup> Ταμπάκη Α., (επιμ., εισ.), *Ο Φιάκας και Ο δονς της βλακειας*, Αθήνα/Γιάννινα 1992; Πεφάνης Γ., *Οι γλωσσικές λειτουργίες στον Φιάκα του Δ. Σιμιτζή, Τοπία της Δραματικής Γραφής*, Αθήνα 2003, 141-150.



Λουκά και Αριέτα Αλεκτορίδη, και η κόρη τους Ζωή γίνεται Ζολή<sup>22</sup>. Στον 'Τενικό Γραμματέα' (1893) του Ηλία Καπετανάκη ο γαλλομανής 'μοντέρνος' Ζωρζ λέγει τη Θεώνη ματμαζέλ Τεώ και την Μαγδαληνή Μαντλέν<sup>23</sup>. Για το θέμα αυτό θα μπορούσαν να προσκομιστούν και πάμπολλα άλλα παραδείγματα, αλλά κάτι τέτοιο δεν βρίσκεται στο επίκεντρο των αναζητήσεών μας: η αρχαιομανία στην ονοματοθεσία σχετίζεται με το επίσημο κρατικό δόγμα της συνέχειας, και η γαλλομανία με την αναγνωστική κατανάλωση γαλλικών ρομάντζων της εποχής, που γίνεται θέμα σε κάμποσες κωμωδίες και σάτιρες, που καυτηριάζουν τον πηθηκισμό του άκρατου και άκριτου 'ανήκομεν εις την δύσιν'<sup>24</sup>.

Η χρήση των δηλωτικών σατιρικών ονομάτων παραμένει μια σταθερή ακόμη και μετά τη στροφή του αιώνα (1900) και οδηγεί κατευθείαν και στις κωμικές φιγούρες του θεάτρου σκιών (Καραγκιόζης - Μαυρομάτης)<sup>25</sup>. Η παρέα του Σταύρακα π. χ. είχε και άλλους τύπους που τελικά δεν επικράτησαν, τον 'Σανναλέμε' και τον 'Κεκέ', σατιρίζοντας ορισμένες γλωσσικές τους ιδιοτροπίες που διάνθιζαν στερεότυπα κάθε φράση τους<sup>26</sup>. Ωστόσο το μεγάλο πεδίο εφαρμογής της τεχνικής ήταν η επιθεώρηση: σε μια από τις πρώτες 'Αι υπαίθριαι Αθήναι' (1894) υπάρχουν ο Κοκκάλας, ο Πιπερίτσας, ο Σαγανάς, ο Πιτσικόκος κτλ., προϊδεάζοντας πλέον για τον Καρκαλέτσο και τον Καρούπα στους 'Απάχηδες των Αθηνών' (1921)<sup>27</sup>. Στη 'Βυζαντινή επιθεώρησιν' 'Έξω φρενών' στην Κωνσταντινούπολη το 1908 τα κεντρικά πρόσωπα που συνδέουν τα νούμερα είναι ο Αναγούλογλους και ο Παρασαχλόπουλος, ενώ στην επιθεώρηση 'Κινηματογράφος 1908' οι

<sup>22</sup> Πούχνερ Β., Οι όψιμες κωμωδίες του Μ. Χουρμούζη, *Σταθμίσεις και Ζογίσματα. Δέκα θεατρολογικά μελετήματα*, Αθήνα 2006, 189-205.

<sup>23</sup> Νέα έκδοση Πλ. Μαυρομούστακος, Αθήνα/Γιάννινα 1992, 37-156, Πούχνερ Β., *Η γλωσσική σάτιρα*, ό. π., 145-157.

<sup>24</sup> Βλ. την εισαγωγή του Κ. Γ. Κασίνη στον τόμο: Χουρμούζης Μ., *Παρωδική μικρογραφία μυθιοποιημάτων*, Αθήνα 1999.

<sup>25</sup> Πούχνερ Β., Η μαγεία των σκιών. Μικρό εγχειρίδιο του Καραγκιόζη, *Γραφές και σημειώματα. Δέκα θεατρολογικά μελετήματα*, Αθήνα 2005, 99-116.

<sup>26</sup> Για τη βιβλιογραφία του είδους βλ. Πούχνερ Β., Σύντομη αναλυτική βιβλιογραφία του θεάτρου σκιών στην Ελλάδα, *Λαογραφία* 31, 1976-1978, 294-320 (αρ. 1-313), του ίδιου, Συμπλήρωμα στην αναλυτική βιβλιογραφία του θεάτρου σκιών στην Ελλάδα, *αυτόθι* 32, 1979-1981, 370-378 (αρ. 314-435), και του ίδιου, Σύντομη αναλυτική βιβλιογραφία του ελληνικού θεάτρου σκιών (1977-2007) με συμπληρώσεις για τα προηγούμενα έτη, *Παράβασις* 9, 2009, 425-497 (αρ. 436-1198).

<sup>27</sup> Το κείμενο τώρα στην Μαράκα Λ., *Ελληνική θεατρική επιθεώρηση 1894-1926*, τόμ. Α', Αθήνα 2000, 77-215. Για τους 'Απάχηδες των Αθηνών' βλ. Σειραγάκης Μ., *Το ελαφρό μουσικό θέατρο στη μεσοπολεμική Αθήνα*, 2 τόμ., Αθήνα 2009, pass.

δύο Κινέζοι Τεν-τζε-ρέν και Κα-πα-κέν<sup>28</sup>. Αυτή η παράδοση της δηλωτικής ή σατιρικής ονομασίας στο ελαφρό κωμικό και μουσικό είδος του θεάτρου κρατάει ακόμα για δεκαετίες μέσα στον 20<sup>ο</sup> αιώνα. Π. χ. ο Παντελής Χορν εμφανίζει στην κωμωδία του 'Φάνης και Φανή' 1926 τον κεντρικό ήρωα ως Φάνης Λαχανοζούμης<sup>29</sup>.

Στα δραματικά είδη του ηθογραφισμού, στο κωμειδύλλιο και το δραματικό ειδύλλιο, αργότερα και στη σοβαρή κωμωδία σε αγροτικό περιβάλλον<sup>30</sup> και στα έργα του ηθογραφισμού τα ονόματα του σκηνικού πληθυσμού παραπέμπουν απλώς σε μια κοινωνική τάξη, την αγροτιά, όχι τόσο σε ατομικά χαρακτηριστικά γνωρίσματα ή κοινωνικές και επαγγελματικές δραστηριότητες. Αυτό ισχύει για την 'Τκόλφω', την 'Εομέ', την Κρουστάλλω και τον Λιάκο, τη Στάθαινα και τη Γιάνναινα από τον 'Αγαπητικό της Βοσκοπούλας' (1891) και μια ολόκληρη πολυάριθμη σειρά τέτοιων δραματικών έργων του εσωτερικού εξωτισμού και της αστικής νοσταλγίας για τη ζωή στην ύπαιθρο και το λαϊκό πολιτισμό<sup>31</sup>. Χαρακτηριστικά τέτοια ηθογραφικά στοιχεία, ως προς τα ονόματα, βρίσκονται και στη σοβαρή δραματογραφία της εποχής, όπως π. χ. η Σταυρόπλενα στους 'Κούρδους' (1896) του Γιαννή Καμπόση<sup>32</sup> η την Κερά Καλή στον 'Τυιό του Ισκίου', το πρωτόλειο του Σπύρου Μελά (1906), που ανήκει στον συμβολισμό<sup>33</sup>, όπου η μάνα του ψαρά πρωταγωνιστή με τις υπερφυσικές ικανότητες συνέλαβε τον Βάγγο σε μια θυελλώδη νύχτα από ισκίο. Η Κερά Καλή είναι ένα αγαπητό όνομα σ' αυτήν την κατηγορία δραματικών έργων· αρχικά δηλώνει μια νεράιδα, ή τη βασίλισσα των νεράιδων, και στο μοιρολόγι της Παναγίας εμφανίζεται σε τελικό επεισόδιο ως 'κακή', την οποία καταριέται η Παναγία<sup>34</sup>. Ακόμα και στην

<sup>28</sup> Τα κείμενα στην Μαράκα Λ., *Ελληνική θεατρική επιθεώρηση*, ό. π., 267-381 και Χατζηπανταζής Θ., Μαράκα Λ., *Η αθηναϊκή επιθεώρηση*, τόμ. Α/2, Αθήνα 1977, 171-245.

<sup>29</sup> Βαφειάδη Ε., (εισαγωγικά σημειώματα - επιμέλεια), Παντελή Χορν, *Τα θεατρικά*, τόμ. Δ', Αθήνα 1996, 191-254.

<sup>30</sup> Προτιμώ τον όρο από την *comédie* (κομεντί), που οδηγεί σε παραξηγήσεις (Πούχνερ Β., *Ανθολογία νεοελληνικής δραματογραφίας*, ό. π., τόμ. Β', 533 εξ.).

<sup>31</sup> Πούχνερ Β., Το Φιντανάκι και η κληρονομιά της ηθογραφίας, *Ευρωπαϊκή Θεατρολογία*, Αθήνα 1984, 317-331; Βάλσας Μ., *Το νεοελληνικό θέατρο από το 1453 έως το 1900*, Εισαγωγή-μετάφραση-σημειώσεις Χ. Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, Αθήνα 1994, 436-440; Χατζηπανταζής Θ., *Το Κωμειδύλλιο*, τόμ. Α', Αθήνα 1981, 140-151.

<sup>32</sup> Γραμματας Θ., *Το θεατρικό έργο του Γιάννη Καμπόση*, Γιάννενα 1984.

<sup>33</sup> Πούχνερ Β., Ο νεαρός Σπύρος Μελάς δραματογράφος ή τα κριτήρια της 'σκηνικής επιτυχίας' του 'Θεάτρου των ιδεών'. Μια επανεξέταση', *Φαινόμενα και Νοούμενα. Δέκα θεατρολογικά μελετήματα*, Αθήνα 1999, 265-380, ιδίως 283-315.

<sup>34</sup> Bouvier B., *Le Mirologue de la Vierge. Chansons et poèmes sur la Passion du Christ. I. Chanson populaire de Vendredi Saint*, Genève 1976 και Πολίτης Ν. Γ., *Παραδόσεις*, Αθήνα

‘Τρισεύγενη’ του Παλαμά (1903) βρίσκεται ανάμεσα στις γυναίκες γειτόνισσες των θαλασσοχωριτών, αν και το όνομα της πρωταγωνίστριας ξεφεύγει χαρακτηριστικά από το επιφανειακά ηθογραφικό πλαίσιο του έργου<sup>35</sup>.

Στο σοβαρό και στρατευμένο δράμα της ‘Θεάτρου των ιδεών’ (1895-1922) υφίσταται ουσιαστικές μεταβολές, τροποποιείται ή και συρρικνώνεται. Ενώ στο απόσπασμα του έργου ‘Ο άνθρωπός μας’ (1910) του Παντελή Χορν, όπου σώζεται μόνο μέρος της πρώτης πράξης, υπάρχει μια Σουρλολούδαινα που παραπέμπει ακάμα στην ηθογραφική χρήση<sup>36</sup>, στις ‘Αλυσίδες’ του Δ. Ταγκόπουλου (1908), κοινωνικά στρατευμένο έργο, η Αστρούλα είναι το πρότυπο της νέας χειραφετημένης γυναίκας που αναλαμβάνει ενεργό κοινωνικό ρόλο<sup>37</sup>. Σημαιολογικό παιχνίδι με το όνομα στον τίτλο γίνεται στο πρόσφατα ανακαλυπτόμενο έργο του Ξενόπουλου ‘Ο μακαρίτης Μαύσωλος’ (1896/97)<sup>38</sup>, αλλά και στον ‘Τουανάκο’ του Γιάννη Ψυχάρη (1901)<sup>39</sup>. Μια ταυτότητα με υπαρκτό πρόσωπο κρύβεται στην περίπτωση της Λαλώς από το ‘Ξημερώνει’ του νεαρού Καζαντζάκη (1906), που παραπέμπει στην Γαλάτεια, την μετέπειτα γυναίκα του, που χρησιμοποιεί εκείνα την εποχή τον ψευδώνυμο Lalo de Castro (μετά το 1909 Πετρούλα Ψηλορείτη ενώ εκείνος Πέτρος Ψηλορείτης)<sup>40</sup>. Ένα ιδιαίτερο λογοπαίγνιο κάνει και ο Παντελής Χορν στην κωμωδία ‘Ο Σέντζας’ (1926) με το ιταλικά *senza* (χωρίς, δίχως),

---

1904, τόμ. Α', 102 εξ., τόμ. Β', 786 εξ. Βλ. επίσης Δημητροκάλλης Γ., Συμπληρωματικά για την Αγία Καλή, *Λαογραφία* 40, 2004-2006, 441 εξ.

<sup>35</sup> Για ανάλυση βλ. Πούχγερ Β., *Ο Παλαμάς και το θέατρο*, Αθήνα 1995, 175-403.

<sup>36</sup> Βαφειάδη Ε., (εισαγωγή - επιμέλεια), Παντελή Χορν, *Τα θεατρικά*, τόμ. Α', Αθήνα 1993, 506 εξ.

<sup>37</sup> Γλυτζουρή Α., Ο Δ. Π. Ταγκόπουλος και το πρόβλημα του ρεαλισμού στη νεοελληνική δραματουργία των αρχών του αιώνα, *Τα Ιστορικά* 18, 2001, 335-370; Ξενόπουλος Γρ., *Το Θέατρο των Ιδεών και ο Ταγκόπουλος*, Ταγκόπουλος Δ. Π., *Το καινούργιο σπίτι*, Αθήνα 1922, 9-36.

<sup>38</sup> Το κείμενο στην Πετράκου Κ., Ένα (σχεδόν) άγνωστο έργο του Γρηγορίου Ξενόπουλου, *Παράβασις* 1, 1995, 193-226; 2, 1998, 103-142, για ανάλυση βλ. Πούχγερ Β., Τα πρώτα δραματικά έργα του Γρηγορίου Ξενόπουλου ήτοι Η (σχεδόν) αποτυχημένη θεατρική σταδιοδρομία του Νέστορα της ελληνικής δραματογραφίας στη στροφή του αιώνα, *Αναγνώσεις και ερμηνεύματα*, Αθήνα 2002, 173-264, ιδίως 224-241.

<sup>39</sup> Πούχγερ., *Η γλωσσική σάτιρα, ό. π.*, 157-180, του ίδιου, ‘Ο πρόλογος ‘Για το Ρωμαίικο θέατρο’, (1900) του Ψυχάρη, ένα ιδιότυπο μανιφέστο του ‘Θεάτρου των ιδεών’, *Φιλολογικά και θεατρολογικά ανάλεκτα*, Αθήνα 1995, 15-76.

<sup>40</sup> Για το προσωπικό βάθος του έργου αυτού βλ. Πούχγερ Β., Το πρώτο θεατρικό έργο του Νίκου Καζαντζάκη, *Ανιχνεύοντας τη θεατρική παράδοση*, Αθήνα 1995, 318-434, ιδίως 325-339.

υποδεικνύοντας την ανικανότητα για αναπαραγωγή του κεντρικού ήρωα<sup>41</sup>.

Στη μεταπολεμική δραματοουργία το παιχνίδι με τα σημαίνονται ονόματα σταματάει τελείως ή παίρνει άλλους δρόμους: π. χ. η Ορτανσία στην επιστημονική σατιρική ουτοπία 'Ο Γορίλλας και η Ορτανσία' του Ιάκ. Καμπανέλλη δεν είναι γυναίκα αλλά πυρηνικό πρόγραμμα, που παραπέμπει εικονολογικά στο μανιτάρι της ατομικής βόμβας<sup>42</sup>, στο μονόπρακτο 'Η γυναίκα και ο Λάθος' ο αρχιφύλακας που θα συλλάβει τον γιο της γριάς όντως βρίσκεται κατά την αντίληψη του συγγραφέα στη 'λάθος' πλευρά, έχει λάθος, κάνει εσφαλμένες εκτιμήσεις κτλ. · υπάρχει δηλαδή μια πολυσημία του ονόματος και του τίτλου, χαρακτηριστική για πολλά έργα του Καμπανέλλη<sup>43</sup>. Με μια τέτοια πολυσημία παίζει και ο Βασίλης Ζιώγας στα 'Πασχαλινά παιχνίδια' (1966), τα οποία όντως αναφέρονται στην πασχαλινή περίοδο και στον οβελία, αλλά και στους γονείς του Ορέστη, στον Πασχάλη και την Πασχαλιά, ακόμα και στον ήρωα του κυκλοθεάτρου του Φασούλη, που ο Κοντισιώτης ονόμασε Πασχάλης<sup>44</sup>. Τέτοια περιπαικτική διάθεση συναντούμε και στο 'Μπουκάλι' (1977) του ίδιου συγγραφέα, όπου τα κεντρικά πρόσωπα του πρώτου μέρους, σε μια κατάσταση βασανιστικής αναμονής σαν στο 'Περιμένοντας τον Γκοντό' είναι οι Πολωνοί 'φιλέλληνες' που συμμετέχουν στους αγώνες του '21, συγκεκριμένα στο Μεσολόγγι, Γιαν και Γιάνκι, έχοντας ο καθένας τους ιδιοτελή κίνητρα<sup>45</sup>. Το αποκορύφωμα, βέβαια, αυτού του παιχνιδιού με τα ονόματα, ήδη στους τίτλους, είναι το όψιμο 'Μποζό' του ίδιου συγγραφέα (1998), όπου δε θα μάθουμε ως το τέλος του έργου, τι ακριβώς είναι το μυστηριώδες ζωόφιο (προφανώς για κάτι τέτοιο πρόκειται), ένα

<sup>41</sup> Χορν Π., *Τα Θεατρικά*, ό. π., τ. 1, 307-448. Βλ. επίσης Βαφειάδη Ε., *Ο Σέντζας του Παντελή Χορν, Επιστημονική Επετηρίδα της Φιλοσοφικής Σχολής του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης* 1990, 57-65 και Μπλέσιος Α., *Ο Σέντζας του Παντελή Χορν: μια ενρμητική και πρωτοποριακή κωμωδία του 20<sup>ου</sup> αιώνα, Παράβασις* 7, 2006, 103-114.

<sup>42</sup> Καμπανέλλης Ι., *Θέατρο*, τ. 1, Αθήνα 1989, 159-234, για ανάλυση βλ. Πούχνερ Β., *Τοπία ψυχής και μύθοι πολιτείας. Το θεατρικό σύμπαν του Ιάκωβου Καμπανέλλη*, Αθήνα 2010, 226-237.

<sup>43</sup> Το κείμενο στον Καμπανέλλη, *Θέατρο*, τ. 1, Αθήνα 1981, 39-64, για ανάλυση βλ. Πούχνερ Β., *Τοπία ψυχής*, ό. π., 539-553 για την ιδιαίτερη φροντίδα και λειτουργία των τίτλων στο καμπανελλικό έργο αυτό, 860-871.

<sup>44</sup> Έκδοση Ζιώγας Β., *Πασχαλινά παιχνίδια*, Αθήνα 1971. Βλ. Πούχνερ Β., *Ποίηση και μύθος στα θεατρικά έργα του Βασίλη Ζιώγα. Πανθεϊσμός και φυσιολατρία ως τελεολογικές θεμελιώσεις μιας μυστικιστικής κοσμοθεωρίας. Ερμηνευτικό δοκίμιο*, Αθήνα 2004, 124-148.

<sup>45</sup> *Αυτόθι*, 208-219. Εκδόθηκε μόλις το 1983 (Ζιώγας Β., *Το μπουκάλι. Πολιτορμία και Εξόδος*, Αθήνα 1983).

αίνιγμα που μένει ανοιχτό και αντιστέκεται σε όλες τις ερμηνευτικές προσπάθειες<sup>46</sup>, προφανώς κατά τη βούληση του ίδιου του συγγραφέα. Παραπλανητικός είναι και ο τίτλος ενός έργου του Παύλου Μάτεσι, 'Ο περριποιητής φυτών' (1989), που δεν πρόκειται για κηπουρό αλλά για νοσηλεύτη σε γεροκομείο και τα 'φυτά' είναι η ένοικοί του<sup>47</sup>.

Αυτές είναι πλέον περιπαικτικές και ανατρεπτικές απολήξεις μιας σύμβασης, που έχει αξιοσέβαστη ηλικία και παράδοση στη νεοελληνική δραματουργία. Θα είχε ενδιαφέρον να παρακολουθήσει κανείς τις εξελίξεις και σε άλλα λογοτεχνικά είδη και σε άλλες εθνικές λογοτεχνίες, για να προετοιμαστεί το έδαφος για μια ενδελεχέστερη πραγμάτευση του ενδιαφέροντος θέματος, τόσο σε ειδολογική όσο και σε διαγλωσσική διάσταση. Υπομιλάζομαι πως θα ανακαλυφθούν και άλλες λειτουργικότητες και χρήσεις που δεν φάνηκαν στο σύντομο αυτό μελέτημα, όπως και άλλοι μηχανισμοί και επιλογές που οδηγούν σε μη χρησιμοποίηση της τεχνικής αυτής. Ασφαλώς σε άλλα λογοτεχνικά είδη, στην ποίηση και την πεζογραφία, η αισθητική και ενδοκειμενική υπόσταση του δηλωτικού ονόματος είναι διαφορετική, γιατί δεν ανήκει αναγκαστικά στα πρόσθετα πληροφοριακά και χαρακτηριστικά στοιχεία όπως στο δράμα, όπου κινούνται ουσιαστικά έξω από το κύριο ομιλούμενο κείμενο, το διάλογο, αν και μπορεί, στις προσφωνήσεις π. χ., να είναι και μέρος του. Στην περίπτωση τέτοιων συμβάσεων παρακολουθούμε σχεδόν πάντα είτε την τήρησή τους, την πιστή ή τροποποιημένη εφαρμογή τους, είτε και την υπέρβασή τους, τα παιχνίδια μαζί το καθιερωμένο, την ειρωνική ή σατιρική χρήση κτλ.

#### Περίληψη

Β. Πούχνερ, Ο σκηνικός πληθυσμός της νεοελληνικής δραματουργίας και η δηλωτική λειτουργικότητα των ονομάτων.

Η 'δηλωτική' ονομασία, δηλαδή η ονομασία που περιέχει και άλλα σημασιολογικά επίπεδα πέρα από την απλή επωνυμία και ατομική ταυτότητα, όσον αφορά τον χαρακτήρα του σκηνικού προσώπου, την κοινωνική του θέση, την δραστηριότητά του ή την εμφάνισή του, της δραματουργικής τακτικής της πρόσθετης πληροφόρησης μέσω των ονομάτων των σκηνικών προσώπων. Το μικρό αυτό μελέτημα σκοπό έχει απλώς να αναδείξει το θέμα· ασχολείται ενδεικτικά και δειγματοληπτικά

<sup>46</sup> Για διάφορες πιθανές ερμηνευτικές εκδοχές βλ. Πούχνερ, *Ποίηση και μύθος*, ό. π., 338-383· το έργο εκδόθηκε μόλις το 2002 (Ζιώγας Β., *Το μισό*, Αθήνα 2002).

<sup>47</sup> Έκδοση 1989. Για ανάλυση βλ. Πούχνερ Β., *Ο μαγικός κόσμος του υπερλογικού στα θεατρικά έργα του Παύλου Μάτεσι. Ερμηνευτικό δοκίμιο*, Αθήνα 2003, 105-140.

με ορισμένες περιπτώσεις δραματικών έργων, για να σκιαγραφήσει με αδρές γραμμές την ιστορική εξέλιξη της χρήσης της στρατηγικής αυτής, μια εξέλιξη που δείχνει σημαντικές διακυμάνσεις από εποχή σε εποχή αλλά και από δραματικό είδος σε δραματικό είδος. Ξεκινά από το Κρητικό θέατρο και φτάνει ως τους δραματικούς συγγραφείς της μεταπολεμικής περιόδου.

Volker Riedel (Jena)

## VERKLÄRUNG MIT VORBEHALT

### Überlegungen zur 'klassischen' deutschen Antikerezeption

*Rismag Gordesiani septuagenario*<sup>1</sup>

Als mein verehrter Lehrer Rudolf Schottlaender mich im Frühjahr 1967 fragte, ob ich eine Dissertation über Lessings Verhältnis zur römischen Literatur schreiben wolle<sup>2</sup>, gab er mir nicht nur den Anstoß zu dem zentralen Gegenstand meiner Forschungen, in dem ich mein Interesse an der Antike und mein Interesse an der deutschen Literatur in Einklang bringen konnte, sondern er lenkte mich zugleich auf eine Problematik, die – früher

---

<sup>1</sup> Bei dem vorliegenden Beitrag handelt es sich um die überarbeitete Fassung meiner Abschiedsvorlesung an der Friedrich-Schiller-Universität Jena vom 11. Februar 2009. Die Altertumswissenschaftler der Universitäten Tbilissi und Jena haben jahrzehntelang eng zusammengearbeitet und zwischen 1972 und 1992 insgesamt neun gemeinsame Tagungen zu Problemen der antiken Kultur, zu ihrer Verbindung mit dem östlichen Mittelmeer- und dem Schwarzmeergebiet oder zur Bedeutung des griechischen und römischen Altertums für die Gegenwart veranstaltet, die auf einen zunehmend breiteren internationalen Teilnehmerkreis ausgerichtet waren. (Vgl. zuletzt die Protokollbände der Konferenzen von 1988 und 1992: Griechenland und Rom. Vergleichende Untersuchungen zu Entwicklungstendenzen und -höhepunkten der antiken Geschichte, Kunst und Literatur. In Verbindung mit Manfred Fuhrmann, Rismag Gordesiani und Christian Meier hrsg. von Ernst Günther Schmidt, Tbilissi, Erlangen, Jena 1996; Prinzipat und Kultur im 1. und 2. Jahrhundert. Hrsg. von Barbara Kühnert, Volker Riedel und Rismag Gordesiani, Bonn 1995.) In den Jahren 2000 und 2007 habe ich an den Tagungen 'Hellenic Studies on the Verge of Centuries' und 'The Argonautica and World Culture' in Tbilissi teilgenommen. (Vgl. Phasis 3 [2000] und 4 [2001] sowie Phasis 10 [2007] 1 und 2.) Die guten Kontakte zwischen Wissenschaftlern der beiden Institutionen sind ganz wesentlich Rismag Gordesiani zu verdanken. Ihm sei deshalb dieser Beitrag gewidmet.

<sup>2</sup> Vgl. Volker Riedel: Lessing und die römische Literatur, Weimar 1976.

eher ein Stiefkind der einzelnen philologischen Disziplinen – sich heute mehr und mehr zu einem Schwerpunkt internationaler und interdisziplinärer geisteswissenschaftlicher Bemühungen entwickelt hat: der Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte der Antike. Ich erwähne *exempli gratia* den 'Neuen Pauly'<sup>3</sup>, in dem – im Unterschied zu seinen Vorgängern, der 'RE' und dem 'Kleinen Pauly'<sup>4</sup> – diese Thematik ein Drittel des gesamten Umfangs einnimmt und in dessen Rahmen jüngst als fünftes Supplement der Band 'Mythenrezeption' erschienen ist<sup>5</sup>; ich nenne die Aktivitäten der International Society for the Classical Tradition in Boston, Massachusetts, und des von ihr herausgegebenen 'International Journal of the Classical Tradition'<sup>6</sup>; ich erinnere an das von Bernd Seidensticker an der Berliner Freien Universität aufgebaute Archiv für Antikerezeption der Gegenwart, auf dessen Grundlage bereits mehrere Publikationen entstanden sind<sup>7</sup>; ich führe schließlich noch das 'Companion for the Classical Tradition' aus Oxford<sup>8</sup> und Michael von Albrechts *expressis verbis* auf das 'Nachleben' hin angelegte 'Geschichte der römischen Literatur' an<sup>9</sup>.

---

<sup>3</sup> Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Hrsg. von Hubert Cancik, Helmuth Schneider und Manfred Landfester, Stuttgart, Weimar 1996-2003. – Seit 2002 wird eine englische Übersetzung unter dem Titel 'Brill's New Pauly' veröffentlicht. In dem von mir betreuten Fachgebiet 'Länder' ist Rismag Gordesianis Artikel 'Georgien' erschienen (14 [2000], Sp. 132-140).

<sup>4</sup> Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung. Begonnen von Georg Wissowa, fortgeführt von Wilhelm Kroll und Karl Mittelhaus. Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen hrsg. von Konrat Ziegler, Stuttgart 1893-1980; Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike. Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter bearb. und hrsg. von Konrat Ziegler und Walther Sontheimer, Stuttgart 1964-1975.

<sup>5</sup> Mythenrezeption. Die antike Mythologie in Literatur, Musik und Kunst von den Anfängen bis zur Gegenwart. Hrsg. von Maria Moog-Grünewald, Stuttgart, Weimar 2008 = Der Neue Pauly. Supplemente 5.

<sup>6</sup> Bisher erschienen: 1-17 (1994/1995-2010).

<sup>7</sup> Vgl. Urgeschichten der Moderne. Die Antike im 20. Jahrhundert. Hrsg. von Bernd Seidensticker und Manfred Vöhler, Stuttgart, Weimar 2001; Mythen in nachmythischer Zeit. Die Antike in der deutschsprachigen Literatur der Gegenwart. Hrsg. von Bernd Seidensticker und Martin Vöhler, Berlin, New York 2002; Mythenkorrekturen. Zu einer paradoxalen Form der Mythenrezeption. Hrsg. von Martin Vöhler und Bernd Seidensticker, Berlin 2005.

<sup>8</sup> A Companion to the Classical Tradition. Edited by Craig W. Kallendorf, Malden (MA, USA), Oxford (UK), Carlton (Victoria, Australia) 2007 = Blackwell Companions to the Ancient World.

<sup>9</sup> Michael von Albrecht: Geschichte der römischen Literatur. Von Andronicus bis Boethius. Mit Berücksichtigung ihrer Bedeutung für die Neuzeit, 2. Aufl. Bern 1994.



In den vergangenen vier Jahrzehnten habe ich mich bemüht, die Erkenntnis zu fördern, daß die Kultur sowohl der vergangenen Jahrhunderte wie der Gegenwart ohne ihre antiken Wurzeln nicht voll erfaßt werden kann und daß das antike 'Erbe' für uns nur dann frisch und lebendig ist, wenn wir es als einen Bestandteil der neueren Kultur – ganz besonders auch unserer eigenen – sehen.<sup>10</sup> Dabei kann es weder darum gehen, antike Phänomene zu verpflichtenden Vorbildern zu verklären, noch darum, mit ihnen wie auch immer geartete aktuelle Bestrebungen zu legitimieren. Vielmehr kommt es darauf an, das griechische und römische Altertum in seiner historischen Spezifik zu erfassen und zugleich sich der Aktualität, ja bisweilen sogar der Brisanz seiner Fragestellungen bewußt zu sein.

Ich werde mich auch heute einem rezeptionsgeschichtlichen Thema – und zwar, meinem gut zwanzigjährigen Wirken in Jena und meinem fast dreißigjährigen Engagement in der internationalen Winckelmann-Gesellschaft gemäß<sup>11</sup>, dem 18. und frühen 19. Jahrhundert, namentlich dem weimarisch-jenaischen Kulturkreis – zuwenden. Dabei will ich, nachdem ich schon nach meiner Berufung zum Nachfolger von Friedmar Kühnert im Jahre 1987 in meiner Antrittsvorlesung auf Schillers Unterscheidung zwischen dem 'Brodgelehrten' und dem 'philosophischen Kopf' Bezug genommen hatte<sup>12</sup>, bei meinem Abschied aus Jena Schiller abermals einen größeren Platz einräumen.

---

<sup>10</sup> Vgl. vor allem folgende Monographien und Sammelbände: Antikerezeption in der Literatur der Deutschen Demokratischen Republik, Berlin 1984; Literarische Antikerezeption. Aufsätze und Vorträge, Jena 1996 = Jenaer Studien 2; Antikerezeption in der deutschen Literatur vom Renaissance-Humanismus bis zur Gegenwart. Eine Einführung, Stuttgart, Weimar 2000; 'Der Beste der Griechen' – 'Achill das Vieh'. Aufsätze und Vorträge zur literarischen Antikerezeption II, Jena 2002 = Jenaer Studien 5; Literarische Antikerezeption zwischen Kritik und Idealisierung. Aufsätze und Vorträge, Band III, Jena 2009 = Jenaer Studien 7.

<sup>11</sup> Vgl. – neben zahlreichen, in die in Anm. 10 genannten Sammelbände aufgenommenen Vorträgen – vor allem folgende Publikationen: Der Aufklärer Gleim heute. Hrsg. von Volker Riedel, Stendal 1987 = Schriften der Winckelmann-Gesellschaft 10; Beiträge zu Werk und Wirken von Johann Heinrich Voß (1751-1826). Zsgest. von Volker Riedel, Neubrandenburg 1989 = Federlese; Amphitryon. Ein griechisches Motiv in der europäischen Literatur und auf dem Theater. Hrsg. von Max Kunze, Dieter Metzler und Volker Riedel, Münster, Hamburg 1993 = Untersuchungen zum Nachwirken der Antike; Die Freiheit und die Künste. Modelle und Realitäten von der Antike bis zum 18. Jahrhundert. Hrsg. von Volker Riedel, Stendal 2001 = Schriften der Winckelmann-Gesellschaft 20.

<sup>12</sup> Vgl. Wolfgang Bernet: Staat-Bürger-Verhältnis und Verwaltungsrecht/Werner Stelzner: Dialog und Logik/Volker Riedel: Klassische Philologie heute. Antrittsvorlesun-

Ich habe in meinen Arbeiten zunächst vorrangig den Unterschied zwischen einer primär zustimmend-identifizierenden, an der Größe der Kunst, der Höhe des philosophischen Denkens, der Beispielhaftigkeit des Lebens orientierten Antikerezeption und einer kritisch-problematizierenden Rezeption, einer sozial oder psychologisch motivierten Hinterfragung der tradierten Phänomene angesichts eigener historischer und existentieller Erfahrungen betont. Die erste Spielart ist u. a. für die Zeit von der Renaissance bis zur Weimarer Klassik, die zweite für das 20. Jahrhundert charakteristisch – pointiert zu fassen im Gegensatz der Achill-Bilder: Für Goethe ist der Homerische Held ‘Der Beste der Griechen, der würdige Liebling der Götter’ – für Christa Wolf, in einer schon fast zum ‘geflügelten Wort’ gewordenen Wendung, ‘Achill das Vieh’.<sup>13</sup> Diesen grundlegenden Unterschied sollten wir nicht aus den Augen verlieren – doch in letzter Zeit habe ich mich zunehmend auch der Frage zugewendet, ob innerhalb eines stark auf Idealisierung ausgerichteten Antikebildes nicht auch differenziertere Töne zu hören sind. Diese Überlegungen erfolgten zum Teil im Zusammenhang mit dem vom Kulturwissenschaftlichen Institut Essen initiierten Großprojekt ‘Der Humanismus in der Epoche der Globalisierung’.<sup>14</sup>

Eine wichtige Rolle für die Ideen der Aufklärung und Humanität, der Toleranz und Gedankenfreiheit, der intellektuellen, moralischen und ästhetischen Erziehung der Menschen spielte – in besonderem Maße in Deutschland – das antike Griechenland. Initiator dieser Entwicklung war Johann Joachim Winckelmann, der in seiner Frühschrift ‘Gedanken über die Nachahmung der Griechischen Werke in der Mahlerey und Bildhauer-Kunst’ (1755) zur Nachahmung einer Kunst voller ‘edle[r] Einfacht’ und ‘stille[r] Grösse’<sup>15</sup> aufrief und in seinem Hauptwerk ‘Geschichte der Kunst des Alterthums’ (1764) die Ursache für die Schönheit der griechischen

---

gen, Jena 1989 = Ausgewählte Vorträge der Friedrich-Schiller-Universität Jena, S. 41-69.

<sup>13</sup> Johann Wolfgang Goethe: Achilleis, Vers 274. In: Goethes Werke. Hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, Weimar 1887-1919, Abt. 1, Bd. 50, S. 281; Christa Wolf: *Kassandra*. Vier Vorlesungen. Eine Erzählung, Berlin, Weimar 1983, S. 224 und passim.

<sup>14</sup> Vgl. *Humanismus und Antikerezeption im 18. Jahrhundert*. Hrsg. von Martin Vöhler und Hubert Cancik. Bd. 1: *Genese und Profil des europäischen Humanismus*, Heidelberg 2009 = *Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften*. N. F. 2,123.

<sup>15</sup> Johann Joachim Winckelmann: *Kleine Schriften*. Vorreden. Entwürfe. 2. Aufl. Hrsg. von Walther Rehm. Mit einem Geleitwort von Max Kunze und einer Einl. von Hellmut Sichtermann, Berlin, New York 2002 = *de Gruyter-Texte*, S. 43.

Kunst in der Freiheit des gesellschaftlichen Lebens sah: 'In Absicht der Verfassung und Regierung von Griechenland ist die Freyheit die vornehmste Ursache des Vorzugs der Kunst.'<sup>16</sup> Dabei bezieht er seine Freiheitsutopie vor allem auf das demokratische Athen, und zwar namentlich auf das Perikleische Zeitalter.<sup>17</sup> Die Abwertung der Römer gegenüber den Griechen erfolgt in erster Linie deshalb, weil bei ihnen 'der Geist der Freyheit [...] aus der Welt gewichen' sei.<sup>18</sup>

Diese enge Verbindung von Kunst und Leben, diese Verwurzelung der Schönheit in Humanität und Freiheit bestimmt das gesamte Schaffen Johann Gottfried Herders. Resümee und Höhepunkt sind die Griechenland betreffenden Abschnitte aus den zwei großen Werken der Weimarer Zeit: den 'Ideen zur Geschichte der Philosophie der Menschheit' und den 'Briefen zu Beförderung der Humanität'. Hier wird die Blüte der griechischen Literatur, Kunst und Philosophie aus natürlichen und gesellschaftlichen Ursachen abgeleitet, ein Lob der republikanischen Staatsverfassungen vorgetragen und 'das Zeitalter Perikles' als 'das glänzendste' bezeichnet, 'in welchem je ein so kleiner Staat gewesen'<sup>19</sup>. In den griechischen Künsten und Wissenschaften werde 'die *Menschheit im Menschen*' geehrt; sie seien geprägt 'von den *Idealen der Humanität*'.<sup>20</sup>

Die geradezu 'klassischen' Formulierungen fand Friedrich Schiller in seinem Gedicht 'Die Götter Griechenlandes' von 1788, in dem er der zerrissenen und unbefriedigenden Gegenwart das Bild einer harmonischen und humanen Antike gegenüberstellte ('Wie ganz anders, anders war es da!'), sowie in seinen philosophischen Schriften vom Anfang der 1790er Jahre, in denen er die Totalität des griechischen Lebens, die Synthese von Gegensätzen und den Kontrast zur modernen arbeitsteiligen Gesellschaft hervorhob. Das wichtigste Kennzeichen der griechischen Antike ist ihm in dem genannten Gedicht die Einheit von Irdischem und Himmlischem: 'Da die Götter menschlicher noch waren,/waren Menschen göttlicher.'<sup>21</sup> In dem Aufsatz 'Ueber Anmuth und Würde' spricht Schiller in bezug auf die Griechen von einer Synthese zwischen 'Freyheit' und 'Sinnlichkeit', zwi-

---

<sup>16</sup> Johann Joachim Winckelmann: Schriften und Nachlaß. Bd. 4/1: Geschichte der Kunst des Alterthums. Text. Hrsg. von Adolf H. Borbein, Thomas W. Gaehetgens, Johannes Irmscher und Max Kunze, Mainz 2002, S. 218.

<sup>17</sup> Vgl. ebd., S. 624.

<sup>18</sup> Ebd., S. 802.

<sup>19</sup> Johann Gottfried Herder: Sämmtliche Werke. Hrsg. von Bernhard Suphan, Berlin 1877-1913, Bd. 14, S. 137.

<sup>20</sup> Ebd., Bd. 17, S. 343 und 354 (63. und 65. Brief).

<sup>21</sup> Friedrich Schiller: Werke. Nationalausgabe, Weimar 1943 ff., Bd. 1, S. 190-195.

chen 'Natur und Sittlichkeit, Materie und Geist, Erde und Himmel'.<sup>22</sup> In den Briefen 'Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen' schließlich hebt er abermals die Totalität des griechischen Lebens (Sinne *und* Geist, Poesie *und* Spekulation, Vernunft *und* Materie, Mensch *und* Gott) sowie deren Gegensatz zur Zerrissenheit der modernen Gesellschaft hervor.<sup>23</sup>

Johann Wolfgang Goethe griff diese Vorstellungen in dem Buch 'Winckelmann und sein Jahrhundert' (1805) auf, nachdem er bereits in den 1780er Jahren in 'Iphigenie auf Tauris' das Hohelied der Humanität gesungen hatte. Die 'Griechen in ihrer besten Zeit' – heißt es in dem Kapitel 'Antikes' aus dem Winckelmann-Buch – hätten dank einer gleichmäßigen Vereinigung aller menschlichen Eigenschaften 'das glückliche Loos' gehabt, 'das Einzige, ganz Unerwartete' zu leisten. Sie hätten 'ihre einzige Behaglichkeit innerhalb der lieblichen Grenzen der schönen Welt' gefühlt und 'mit allem Sinn, aller Neigung, aller Kraft auf die Gegenwart' gewirkt. Der griechische Dichter, Geschichtsschreiber und Forscher hätten 'am Nächsten, Wahren, Wirklichen' festgehalten und den 'Mensch[en] und das Menschliche' geachtet. In der antiken Welt habe eine Einheit des Menschlichen geherrscht, das Gefühl und die Betrachtung seien noch nicht zerstückelt gewesen, und die einzelnen Kräfte des Menschen hätten noch nicht eine 'kaum heilbare Trennung' erfahren.<sup>24</sup>

Am weitesten in der Entgegensetzung von Antike und Moderne ging Wilhelm von Humboldt: '[...] wie Kunst und Wirklichkeit, so liegen das Alterthum und die neuere Zeit in zwei verschiedenen Sphären, [...] nichts Modernes ist mit etwas Antikem vergleichbar'.<sup>25</sup> So heißt es in dem Aufsatz 'Geschichte des Verfalls und Unterganges der griechischen Freistaaten'. Am entschiedensten insbesondere war Humboldts emphatische und programmatische Idealisierung Griechenlands – auf die prägnanteste Formel gebracht (in dem Aufsatz 'Über den Charakter der Griechen, die idealische und die historische Ansicht desselben'): 'Die Griechen sind uns nicht bloss ein nützlich historisch zu kennendes Volk, sondern ein Ideal'.<sup>26</sup>

Aus diesen und ähnlichen Äußerungen ließe sich unschwer ein System des 'klassischen' deutschen Griechenlandbildes herauspräparieren – und tatsächlich ist vieles davon im Verlauf der Kanonisierung und Trivialisie-

---

<sup>22</sup> Ebd., Bd. 20, S. 254 f.

<sup>23</sup> Ebd., Bd. 20, S. 321-328.

<sup>24</sup> Goethe (wie Anm. 13), Abt. 1, Bd. 46, S. 21-23.

<sup>25</sup> Wilhelm von Humboldt: Gesammelte Schriften. Hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1903-1935, Bd. 3, S. 191.

<sup>26</sup> Ebd., Bd. 7/2, S. 609.

rung der Antike in Schulbildung und Populärwissenschaft des 19. Jahrhundert verbindlich geworden. Ebenso freilich läßt sich nachweisen, daß bereits bei Intellektuellen, die ihre wesentlichen sozialen Erfahrungen *nach* der Französischen Revolution gemacht haben, beträchtliche Modifizierungen vorgenommen wurden: sei es in den bissigen Aphorismen Friedrich Schlegels, in der elegischen Haltung Friedrich Hölderlins, in dem Bild einer verwirrenden und unmenschlichen Antike bei Heinrich von Kleist oder in der nüchternen Diktion der Wissenschaft seit August Boeckh. Nicht zu übersehen ist auch, daß ein unreflektierter Griechenland-Enthusiasmus sich leicht politisch vereinnahmen und – von der ‚Reichsgründung‘ 1870/71 bis zum Ende des ‚Dritten Reichs‘ 1945 – zur Rechtfertigungsideologie fragwürdiger Staatswesen instrumentalisieren ließ. Zumindest war er nicht in der Lage, den ‚Weg der neuern Bildung [...] / Von Humanität / Durch Nazionalität / Zur Bestialität‘ (wie ein Epigramm Franz Grillparzers lautete)<sup>27</sup> zu verhindern. So identifizierte Hermann Pongs 1944 den ‚Mythos Faust‘ mit ‚Rosenbergs Mythos des 20. Jahrhunderts‘ und schlußfolgerte aus dem Todespathos des Euphorion: ‚Solcher Durchbruch zum Heroischen kann nur hervorgehen aus der Berührung mit den urtümlichen Kräften der Antike.‘<sup>28</sup> Und Helmut Berve erklärte, ebenfalls in den Jahren des zweiten Weltkrieges, daß infolge des ‚Durchbruch[s] der nationalsozialistischen Gesinnung im deutschen Volke‘ ‚Hellas und Rom wieder den bevorzugten Platz‘ erhielten, ‚der ihnen gebührt‘, daß durch den ‚wach gewordene[n] Rasseninstinkt unseres Volkes‘ ‚die Werte des klassischen Altertums, die sich sieghaft in Sturm und Wandel behaupten‘, ‚erst jetzt recht zu offenbaren scheinen‘.<sup>29</sup>

So ist es kein Wunder, daß die Antike in der Literatur und in der bildenden Kunst seit Jahrzehnten eher zum Paradigma problematischer Züge wurde. Generell zeigt sich im ‚Zeitalter der Extreme‘ (wie Eric Hobsbawm die Jahre zwischen 1914 und 1991 bezeichnete<sup>30</sup>) eine Krise des traditionellen europäischen Humanismus, die uns einerseits nach problematischen Zügen des Humanitätsgedankens aus dem 18. Jahrhundert fragen, andererseits aber erkennen läßt, daß *so* monolith, wie einige

---

<sup>27</sup> Franz Grillparzer: Sämtliche Werke. Historisch-kritische Gesamtausgabe, Wien 1909-1949, Abt. 1, Bd. 12/1, S. 213.

<sup>28</sup> Hermann Pongs: Faust und die Ehre. In: Dichtung und Volkstum. Neue Folge des Euphorion 44 (1944), S. 81 und 94 f.

<sup>29</sup> Helmut Berve: Vorwort. In: Das neue Bild der Antike. Hrsg. von Helmut Berve. Band 1: Hellas, Leipzig 1942, S. 6 f.

<sup>30</sup> Eric Hobsbawm: Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914-1991, London 1995.

Äußerungen es nahelegen, auch das 'klassische' deutsche Antikebild nicht gewesen ist. Nicht zuletzt sensibilisiert uns auch die tiefere Kenntnis anderer, nicht minder auf menschliche Vervollkommnung zielender Kulturen zu einer differenzierten Sicht auf die eigene Vergangenheit.

Bereits Winckelmann selbst ist in der 'Geschichte der Kunst des Alterthums' auf das Nachahmungspostulat aus seiner Frühschrift nicht mehr zurückgekommen, sondern hat sich auf eine rein historische Darstellung beschränkt. Er habe die Absicht – äußerte er sich am 25. April 1761 brieflich gegenüber Salomon Geßner –, 'ein Systema der alten Kunst' zu liefern, 'nicht die unsrige dadurch zu verbeßern, die es in wenigen, welche dieselbe treiben, fähig ist, sondern jene betrachten und bewundern zu lernen'. Es scheine ihm kaum noch wahrscheinlich, daß 'diese Arbeit der Kunst selbst nützlich seyn könnte, welches unsere Zeiten fast unmöglich machen'.<sup>31</sup> Am Ende seines Hauptwerkes deutete Winckelmann sogar – nicht ohne Resignation – sein Wissen um die Unwiederholbarkeit der griechischen Kunst an.<sup>32</sup> Seine frühen Gedanken aber sind vor allem in zweifacher Hinsicht modifiziert worden: indem man ihre uneingeschränkte Gültigkeit in Frage stellte und indem man sich sehr wohl bewußt war, eine Verschönerung und Stilisierung vorzunehmen.

Es ist auffallend, daß gerade die bedeutendsten und eigenständigsten unter Winckelmanns gleichaltrigen oder nur um einige Jahre jüngeren Zeitgenossen sich *nicht* vorbehaltlos zu ihm bekannten, sondern – bei aller persönlichen Wertschätzung und oft begleitet von lobenden Bemerkungen – sich durchaus distanziert äußerten. Friedrich Gottlieb Klopstock bemerkte 1760 in seiner Schrift 'Eine Beurtheilung der Winckelmannischen Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in den schönen Künsten', daß die antike Kunst von der christlichen übertroffen werden könne, und bevorzugte die moderne Kunst in bezug auf Religion und Vaterland: 'Was geht mich, so interessant sie auch ist, so gar die Geschichte der Griechen und Römer an?'<sup>33</sup> Johann Georg Hamann wandte sich in den Jahren 1760 und 1762 im 'Kleeblatt Hellenistischer Briefe', in den 'Sokratischen Denkwürdigkeiten' und in der 'Aesthetica in nuce' gegen eine unbedingte Verehrung der Griechen, kritisierte deren Neugier und Überheblichkeit sowie die Mißachtung Homers und Sokrates' durch die

---

<sup>31</sup> Johann Joachim Winckelmann: Briefe. In Verbindung mit Hans Diepolder hrsg. von Walther Rehm, Berlin 1952-1957, Bd. 2, S. 145 f.

<sup>32</sup> Winckelmann: Schriften und Nachlaß (wie Anm. 16), Bd. 4/1, S. 836-838.

<sup>33</sup> Friedrich Gottlieb Klopstock: Sämtliche Werke. Stereotyp-Ausgabe, Leipzig 1844, Bd. 10, S. 254-261 (Zitat: S. 257).

Athener und forderte dazu auf, über das 'klassische' Altertum hinaus zu den archaisch-elementaren Ursprungskräften, zu den Orgien und Mysterien des Orients weiterzugehen.<sup>34</sup> Gotthold Ephraim Lessing orientierte sich zeitlebens sowohl an der griechischen wie an der römischen Literatur und leitete Charakteristika der Laokoon-Statue nicht aus einem harmonisierenden Menschenbild, sondern aus den Gesetzen der bildenden Kunst ab.<sup>35</sup> Der Göttinger Philologe Christian Gottlob Heyne aber verfaßte nicht nur eine 'Lobschrift auf Winckelmann' (1778), sondern relativierte auch in zunehmendem Maße Winckelmanns Aussagen vom sachlich-nüchternen Standpunkt des Altertumswissenschaftlers aus, warf ihm bereits in den 1760er Jahren eine zu unkritische Haltung gegenüber den 'Alten' vor und polemisierte dann in den Siebzigern – vor allem in der Schrift 'Über die Künstlerepochen beim Plinius' – gegen einen Mangel 'an historischer Richtigkeit', gegen kunstgeschichtliche Interpretationen im einzelnen wie gegen Werturteile insgesamt, gegen den weitgehenden Verzicht auf eine Differenzierung zwischen den verschiedenen griechischen Stämmen sowie gegen allein auf 'Begeisterung' und 'Raisonnements' gegründete Spekulationen – wie namentlich die These von der Freiheit als Ursache der Kunst.<sup>36</sup>

Christoph Martin Wieland schließlich – und damit leite ich zum weimarisch-jenaischen Kulturkreis über – war zwar selbst ursprünglich ein Griechen-Enthusiast und Winckelmann-Verehrer; dann aber distanzierte er sich von einer allzu überschwenglichen Verklärung. 1777 erklärte er in dem Aufsatz 'Gedanken über die Ideale der Alten' (später unter dem Titel 'Über die Ideale der Griechischen Künstler'), 'warum ich mir von den Idealen der Alten und ihren Ursachen einen andern Begriff mache'<sup>37</sup>. Programmatisch formulierte er: '[...] warum sollt' ich nicht bekennen, daß die Griechen durch längere und genauere Bekanntschaft vieles von ihren Vorzügen vor andern ältern und neuern Völkern in meinen Augen verloren haben?'<sup>38</sup> Wieland bekannte sich zwar (namentlich gegenüber den Vertretern der nachfolgenden Generationen, die – wie Jean Paul – die griechische und römische Kultur als etwas Vergangenes ansahen) zeitlebens

<sup>34</sup> Johann Georg Hamann: Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe von Josef Nadler, Wien 1949-1957, Bd. 2, S. 57-82, 167-184 und 195-217.

<sup>35</sup> Vgl. Riedel: Lessing und die römische Literatur (wie Anm. 2), S. 140-143 und 211.

<sup>36</sup> Christian Gottlob Heyne: Sammlung antiquarischer Aufsätze, Leipzig 1778-1779, Bd. 1, S. 165-175 (Zitate: S. 165-167).

<sup>37</sup> Christoph Martin Wieland: Gesammelte Schriften, Berlin 1909 ff., Abt. 1, Bd. 14, S. 125.

<sup>38</sup> Christoph Martin Wieland: Sämtliche Werke. [Reprint.] Hamburg 1984, Bd. 24, S. 151 f.

dazu, daß die Griechen 'die schönste Blüte und das vollkommenste Urbild jugendlicher Menschheitsbildung' gewesen seien<sup>39</sup> – letztlich aber fühlte er sich (wie er am 10. Juli 1798 an Karl August Böttiger schrieb) 'im Chor der Filellenen' wie 'Saul unter den Profeten'<sup>40</sup>, ja, Böttiger hat unter dem 4. Mai 1804 sogar die Worte überliefert: 'Die Griechen seien am Ende doch ein wahres luftiges Lumpengesindel gewesen und konnten die Hochachtung nicht verdienen, die man ihnen grade jetzt zolle.'<sup>41</sup> Auch hat Wieland weder die prinzipielle Wendung zu den Griechen im allgemeinen noch die Konzentration auf die Zeit zwischen den Perserkriegen und dem Peloponnesischen Krieg mitvollzogen. Zwar spielen viele seiner Werke in der Antike – doch an seiner Gedankenwelt und an seinen literarischen Arbeiten haben gleichermaßen die Ironie des Sokrates wie das Lachen Demokrits, die scharfsinnige Zeitkritik des Kynikers Diogenes wie vor allem der Hedonismus Aristipps, die Humanität und Urbanität eines Cicero und Horaz, die Satire Lukians wie der moralische Anspruch des frühen Christentums ihren Anteil.<sup>42</sup>

Stärker durchgesetzt hat sich das Winckelmannsche Griechenbild erst bei den Vertretern der nachfolgenden Generation. Doch auch Herder ist mehr als sein Vorgänger auf Historisierung bedacht – und dies schließt nicht aus, daß er, anders als Winckelmann, mitunter auch problematische Seiten der antiken Geschichte aufgezeigt hat. Schon in der Schrift 'Vom Einfluß der Regierung auf die Wissenschaften, und der Wissenschaften auf die Regierung' von 1779 heißt es: 'Das Volksregiment Athens, die Verfassung Roms, da die Wissenschaften in ihm am meisten blühten, hatten Seiten, die wir uns, ihrer Redner und Poeten wegen, nicht eben zurückwünschen möchten.'<sup>43</sup> Im 31. 'Humanitätsbrief' unterscheidet der Verfasser zwischen den einzelnen Poleis und Epochen: 'Ich bin weit entfernt, die Griechischen Sitten und Verfassungen zu jeder Zeit und allen-

---

<sup>39</sup> Jean Pauls Persönlichkeit. Zeitgenössische Berichte. Gesammelt und hrsg. von Eduard Behrend, München, Leipzig 1913, S. 31 f.

<sup>40</sup> Christoph Martin Wieland: Briefwechsel, Berlin 1963-2007, Bd. 14/1, S. 315.

<sup>41</sup> Karl August Böttiger: Literarische Zustände und Zeitgenossen. In: Schilderungen aus Karl August Böttigers handschriftlichem Nachlasse. Hrsg. von K[arl] W[ilhelm] Böttiger, Leipzig 1838, Bd. 1, S. 257.

<sup>42</sup> Näher ausgeführt in meinem Beitrag über Wielands Antikebild in: Wieland-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Hrsg. von Jutta Heinz, Stuttgart, Weimar 2008, S. 109-118 (Wiederabdruck in: Riedel: Literarische Antikerezeption zwischen Kritik und Idealisierung [wie Anm. 10], S. 145-160).

<sup>43</sup> Herder (wie Anm. 19), Bd. 9, S. 376 f.



thalben als Muster zu preisen.<sup>44</sup> Und zuvor schon in den 'Ideen' bezeichnet er zwar den 'Gemeingeist' als 'die Seele der griechischen Staaten, den ohne Zweifel auch Winkelmann meinte, wenn er die Freiheit der griechischen Republiken als das goldne Zeitalter der Kunst pries' – doch die *verbale Berufung* auf seinen Gewährsmann enthüllt zugleich eine *sachliche Distanzierung*: Der Gemeingeist der Griechen bestehe darin, 'alles wenigstens dem Scheine nach für das Ganze zu thun'. Selbst die Blüte der Kunst wird geradezu ideologiekritisch hinterfragt: Nicht nur die 'Staatsverfassungen der Griechen' im allgemeinen hätten die Kunst vor allem deswegen gefördert, 'weil diese Freistaaten den Künstler zu großen Arbeiten brauchten', sondern auch das demokratische Athen des fünften Jahrhunderts wird deutlich relativiert: 'Mit Ruhmes-Ideen dieser Art schmeichelte Perikles dem Volk.' Es gebe Erscheinungen, 'von welchen die Menschheit gern wegsieht. Die Härte, mit denen [*sic*] die Athenienser ihre Ueberwundenen, selbst ihre Colonien drückten, die Räubereien und Kriege, in welche die Staaten Griechenlands unaufhörlich verflochten waren, die harten Dienste, die selbst ihre Bürger dem Staat thun mußten und viele andere Dinge mehr, machen die griechischen wohl nicht zu den erwünschtesten Staaten; der öffentlichen Kunst aber mußten selbst diese Beschwerden dienen. [...] Vom Siegesraube der Perser ward ein schöneres Athen erbauet und fast bei allen glücklichen Kriegen ward von dem Theil der Beute, der dem Staat zugehörte, auch einer oder der andern Kunst geopfert.'<sup>45</sup> (Im übrigen war sogar Winckelmann in seiner Lobpreisung des Perikleischen Zeitalters die entlarvende Formulierung unterlaufen: 'Die glücklichsten Zeiten für die Kunst in Griechenland, und sonderlich in Athen, waren die vierzig Jahre, in welchen Pericles, so zu reden, die Republik regierte.'<sup>46</sup>).

Goethe hat sich gelegentlich recht distanziert nicht nur über die römische, sondern auch über die griechische Geschichte geäußert, reflektierte die Gefahr eines Übergangs von Freiheit in Willkür und hat bei den Griechen zwar 'Künste und Wissenschaften', nicht aber 'ihre übrigen Handlungen und Verhältnisse als musterhaft' angesehen.<sup>47</sup> In 'Faust II'

<sup>44</sup> Ebd., Bd. 17, S. 150.

<sup>45</sup> Ebd., Bd. 14, S. 110-112 (Hervorhebung: V. R.).

<sup>46</sup> Winckelmann: Schriften und Nachlaß (wie Anm. 16), Bd. 4/1, S. 624.

<sup>47</sup> Vgl. Tagebuch, 31. Januar 1813. In: Goethe (wie Anm. 13), Abt. 3, Bd. 5, S. 11 (Zitat); Gespräch mit Friedrich Wilhelm Riemer, 20. November 1813. In: 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. 2, S. 205; Gespräch mit Johann

stellte er das Vergängliche der antiken Schönheit vor Augen – und in den ‘Maximen und Reflexionen’ wies er auf irrealer Züge des griechischen Lebensgefühls hin: ‘Unter allen Völkerschaften haben die Griechen den Traum des Lebens am schönsten geträumt.’<sup>48</sup>

Dort, wo bewußt und uneingeschränkt ein humanes Griechenbild beschworen wird, geschieht dies auf eine symptomatische Weise. Wenn Johann Wilhelm Ludwig Gleim in einem Brief an Herder vom 14. November 1802 bemerkte: ‘könnst’ ich noch ein Schriftsteller sein, so schrieb’ ich etwas von den unmenschlichen Mythen der Griechen und erklärte mich gegen sie’, und wenn Herder im Widmungsbrief an Gleim zu seinem ‘Entfesselten Prometheus’ entgegnete, ‘daß die harte Mythologie der Griechen aus den ältesten Zeiten von uns nicht anders als milde und menschlich angewandt werden dürfe’<sup>49</sup>, dann heißt dies doch, daß ihnen die tatsächlichen Antagonismen der Antike nicht fremd waren und daß sie das Ideal der Humanität aus den Bedürfnissen der eigenen Zeit heraus in die antiken Paradigmata hineinprojizierten. In jugendlichem Übermut hatte Herder in den Fragmenten ‘Ueber die neuere Deutsche Litteratur’ noch pointierter formuliert: ‘Bald ist alles Gut, was Griechisch ist: man findet in den Griechen, was man in ihnen finden will, verschönerte Gesichter, erdichtete Idole und Engelsgestalten, Gegenden voll Glanzes oder heiliges Dunkels, wo man lobjauchzet, oder anbetend feiret.’<sup>50</sup>

Ähnlich respektlos hatte der junge Lessing glossiert, was die Neueren ‘mit dem Alterthume zu thun pflegte[n]’: ‘[...] sie verschönern alle Personen desselben; auch das Böse, das sie von einigen sagen müssen, sagen sie auf eine Art, die sie dem ungeachtet zu ausserordentlichen Geistern macht.’<sup>51</sup> Deutet dies nicht schon auf die bissigen und aggressiven Aphorismen Friedrich Schlegel von 1798 voraus? So heißt es im 143. Athenäums-Fragment: ‘Man kann niemand zwingen, die Alten für klassisch zu halten, oder für alt; das hängt zuletzt von Maximen ab.’ Das 147. Fragment lautet: ‘Klassisch zu leben, und das Altertum praktisch in sich

Peter Eckermann, 24. November 1824. In: Johann Peter Eckermann: Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens. Hrsg. von Regine Otto unter Mitarb. von Peter Wersig, Berlin, Weimar 1982, S. 108.

<sup>48</sup> Johann Wolfgang Goethe: Berliner Ausgabe. 2. Aufl. Berlin, Weimar 1972, Bd. 18, S. 518 (Nr. 298).

<sup>49</sup> Herder (wie Anm. 19), Bd. 28, S. 563 und 329.

<sup>50</sup> Ebd., Bd. 2, S. 144.

<sup>51</sup> Gotthold Ephraim Lessing: Berlinische privilegierte Zeitung, 28. Juni 1753. In: Lessing: Sämtliche Schriften. Hrsg. von Karl Lachmann. 3. Aufl., besorgt durch Franz Muncker, Stuttgart [u. a.] 1886-1924, Bd. 5, S. 178.

zu realisieren, ist der Gipfel und das Ziel der Philologie. Sollte dies ohne allen Zynismus möglich sein?' Und das 151.: 'Jeder hat noch in den Alten gefunden, was er brauchte, oder wünschte; vorzüglich sich selbst.'<sup>52</sup>

Sogar Wilhelm von Humboldt wußte, daß es sich bei seinem Antikebild um eine Stilisierung handelt: '[...] wir sehen offenbar das Alterthum idealischer an, als es war.'<sup>53</sup> In einem Brief aus und über Rom, den Goethe in sein Winckelmann-Buch übernahm, schrieb er: 'Aber es ist auch nur eine Täuschung, wenn wir selbst Bewohner Athens und Roms zu sein wünschten. Nur aus der Ferne, nur von allem Gemeinen getrennt, nur als vergangen muß das Alterthum uns erscheinen.'<sup>54</sup> Daß der Begriff 'Antike' keine Seins-, sondern eine Beziehungsqualität ausdrückt – ein Wissen, das spätere Generationen durch Harmonisierungen und Trivialisierungen zu verdrängen wußten –, formulierte, mit Bezug auf Goethe, Novalis: '[...] man irrt sehr, wenn man glaubt, daß es Antiken giebt. Erst jetzt fängt die Antike an zu entstehen. Sie wird unter den Augen und der Seele des Künstlers. Die Reste des Alterthums sind nur die specifischen Reitze zur Bildung der Antike.'<sup>55</sup>

Ich möchte an einem symptomatischen Detail aufzeigen, welche subtile Problematik sich in der Vorstellung von einer unbedingten Vorbildlichkeit des 'klassischen' Altertums verbarg. In der ersten Fassung von Schillers Gedicht 'Die Götter Griechenlandes' heißt es:

Orpheus' Spiel tönt die gewohnten Lieder,  
In Alcestens Arme sinkt Admet,  
Seinen Freund erkennt Orestes wieder,  
Seine Waffen Philoktet.<sup>56</sup>

Ob das Wiederfinden von Alkestis und Admet derart unbeschwert war, dürfte fraglich erscheinen, und es wird in der neueren Literatur auch durchweg problematisiert; bei den Waffen des Philoktet denken wir Heutigen wohl eher an den Ausgang der Geschichte bei Heiner Müller, doch manche Kraßheit war auch schon bei Euripides vorgebildet, und im Grunde war der Konflikt sogar bei Sophokles unlösbar – wie aber verhält es sich mit 'Orpheus' Spiel'? Der thrakische Sänger hatte in der Unterwelt mit seiner Kunst nur einen ephemeren Erfolg – und Schiller hat, dessen

---

<sup>52</sup> Friedrich Schlegel: Kritische Ausgabe, München [u. a.] 1958 ff., Bd. 2, S. 188 f.

<sup>53</sup> Wilhelm von Humboldt: Rezension von Goethes zweitem römischem Aufenthalt. In: Humboldt (wie Anm. 25), Bd. 6, S. 548.

<sup>54</sup> Goethe (wie Anm. 13), Abt. 1, Bd. 46, S. 37 f.

<sup>55</sup> Novalis: Schriften. Hrsg. von Paul Kluckhohn und Richard Samuel, 3. Aufl. Stuttgart 1977 ff., Bd. 2, S. 640.

<sup>56</sup> Schiller (wie Anm. 21), Bd. 1, S. 193.

eingedenk, den Text in der zweiten Fassung geändert in: 'Linus Spiel tönt die gewohnten Lieder'.<sup>57</sup> Der Musiklehrer Linos freilich ist weitgehend unbekannt und war der Sage nach von Herakles – bzw. in einer anderen Version von Apollon – erschlagen worden.

Es wird verständlich, daß Schiller keineswegs ein unkritischer Verherrlicher des Altertums gewesen ist. Den enthusiastischen Äußerungen des Lyrikers und Philosophen stehen durchaus distanzierende des *Historikers* gegenüber. In der Jenaer Antrittsvorlesung von 1789 – 'Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?' – heißt es über die Geschichte: 'Sie heilt uns von der übertriebenen Bewunderung des Altertums, und von der kindischen Sehnsucht nach vergangenen Zeiten; und indem sie uns auf unsre eigenen Besitzungen aufmerksam macht, läßt sie uns die gepriesenen goldnen Zeiten Alexanders und Augusts nicht zurückwünschen.'<sup>58</sup> In der kleinen historischen Schrift 'Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon' von 1790 unterscheidet Schiller zwischen Sparta mit seiner alles dominierenden 'verwerflich[en]' 'Vaterlandsliebe' und Athen, in dem nicht der Mensch dem Staate, sondern der Staat dem Menschen gedient habe – ja, er hält es sogar für angebracht, auch auf 'Fehler der Athenienser' hinzuweisen.<sup>59</sup> Und in einer historiographischen Passage aus den Briefen 'Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen' wird 'das goldne Alter der Künste' unter Perikles zu jenen Zeiten gerechnet, als man 'Griechenlands Kraft und Freyheit nicht mehr' fand.<sup>60</sup> In Schillers Abhandlung 'Ueber naive und sentimentalische Dichtung' sind es vor allem die *Unterschiede* zwischen Antike und Moderne, auf die der Autor Wert legt; die Beispielhaftigkeit der Antike schließt ihre Unwiederholbarkeit in sich ein, und die Moderne hat durchaus ihre eigenen, bejahenswerten Gesetze. Bei Schiller bestätigt sich, was bei Winckelmann nur 'zwischen den Zeilen', bei Herder aber recht deutlich zum Ausdruck kam: Das 'klassische' deutsche Antikebild ist keineswegs so linear auf Verehrung gestimmt, wie es auf den ersten Blick und bei allzu pauschalisierender Bewertung scheinen mag. Abstrakte Vorstellungen vom Wesen des Griechentums, die auf Freiheit, Schönheit, Natürlichkeit, Harmonie, Totalität und Heiterkeit zielen, alternieren mit durchaus relativierenden historisch-konkreten Detailsausagen, – wobei freilich die affirmativen Äußerungen bei weitem überwiegen.

---

<sup>57</sup> Ebd., Bd. 2/1, S. 365.

<sup>58</sup> Ebd., Bd. 17, S. 375.

<sup>59</sup> Ebd., S. 423 f., 440-442.

<sup>60</sup> Ebd., Bd. 20, S. 339.

Auch der *Dichter* Schiller hat seine Aussagen relativiert. Bereits in dem Gedicht 'Die Künstler' (1788/89) hat die Sehnsucht nach Rückkehr zur Natur und zur Antike zum Ziel, einen Ausgleich zwischen Natur und Geist zu finden. Die Kunst erscheint als Mittel, den Zwiespalt des menschlichen Wesens zu überwinden, die Schönheit führt uns den Weg zur Wahrheit, und Cypria (Venus als Personifizierung der Schönheit) enthüllt sich als Urania - als Verkörperung der Weisheit.<sup>61</sup> Hat der Dichter damit die unbedingte Griechenverehrung zu einer Differenzierung zwischen Antike und Moderne und zu einer Anerkennung für das Eigenrecht der Gegenwart modifiziert, so stellt er in 'Das Reich der Schatten' von 1795 (später unter dem Titel 'Das Ideal und das Leben') zunächst einmal eine ideale Götterwelt, in der sich 'Sinnenglück und Seelenfrieden' vermählen, und die unsäglichen Mühen des irdischen Lebens einander gegenüber und deutet erst für die Perspektive die Möglichkeit einer Synthese zwischen Menschlichem und Göttlichem, zwischen Arbeit und Apotheose an. Die Widersprüche der Realität werden also nicht mehr ausgespart, vermögen aber in eine harmonische Versöhnung zu münden - wie es die Gestalt des Herakles symbolisiert, die durch Winckelmanns Interpretationen in das Bewußtsein einer breiteren Öffentlichkeit getreten war.<sup>62</sup> Zuvor bereits hatte Schiller in der zweiten Fassung von 'Die Götter Griechenlandes' (1793) die antichristlichen Akzente gemildert, die Klage um den Untergang der 'schönen Welt' stärker in den Mittelpunkt gerückt und der Vergänglichkeit alles Irdischen den Gedanken von der Kunstautonomie entgegengestellt: 'Was unsterblich im Gesang soll leben/Muß im Leben untergehn.'<sup>63</sup>

Wie schon in der zweiten Fassung von 'Die Götter Griechenlandes' überwogen in der Weltanschauungssyrik seit der Mitte der neunziger Jahre die elegischen Züge. Während die geplanten Idyllen um Herakles im Olymp und um Orpheus in der Unterwelt nicht zustande kamen, beschwor Schiller die Vorstellung von einem unwiederbringlich verlorenen Goldenen Zeitalter oder von einer unaufhebbaren Diskrepanz zwischen der Bedeutung der Dichtkunst und der prekären Stellung des Dichters. Allerdings entwickelte er auch an Hand von Motiven, die er entweder aus der Antike ableitete oder in die Antike hineinprojizierte, die Vorstellung von einer Bewältigung des Lebens trotz seiner Widersprüche, und er versuchte, innerhalb eines elegisch geprägten bzw. sogar auf harte Konflikte ausgerichteten Zusammenhangs Momente

<sup>61</sup> Ebd., Bd. 1, S. 201-214, besonders S. 213.

<sup>62</sup> Ebd., Bd. 1, S. 247-251 und Bd. 2/1, S. 396-400.

<sup>63</sup> Ebd., Bd. 2/1, S. 363-367 (Zitat: S. 367).

aufzuzeigen, die auf Übereinstimmung und Versöhnung zielen. So reflektierte er in 'Der Spaziergang' – der ursprüngliche Titel lautete 'Elegie' – die Ambivalenz der menschlichen Kulturentwicklung zwischen Freiheit und Sklaverei sowie die Einmaligkeit der Antike, gab aber zugleich der Hoffnung Ausdruck, daß diese uns bei unserer eigenen Suche nach Orientierung helfen könne: 'Und die Sonne Homers, siehe! sie lächelt auch uns.'<sup>64</sup> In den Demeter-Gedichten 'Klage der Ceres' und 'Bürgerlied' (später 'Das Eleusische Fest') korrespondieren die Trauer um unwiderrüflich Verlorenes und die Aussicht auf eine Kultivierung der Gesellschaft<sup>65</sup>, in 'Das Glück' die Lobpreisung des von den Göttern gewährten Glücks und die Resignation über die 'Blindheit' des Menschen, der 'den Gott [...] nicht begreift'<sup>66</sup>. Die Elegie 'Nänie' apostrophiert an drei mythischen Trauerfällen (Eurydike, Adonis und Achill) gleichermaßen die Unerreichbarkeit eines irdischen Glücks – ja sogar die Ohnmacht der Götter – wie die Möglichkeiten der Kunst, dank der elegischen Klage Unsterblichkeit zu gewähren:

Auch das Schöne muß sterben! Das Menschen und Götter bezwinget,  
Nicht die ehrene Brust rührt es des stygischen Zeus. [...]  
Auch ein Klaglied zu sein im Mund der Geliebten, ist herrlich,  
Denn das Gemeine geht klanglos zum Orkus hinab.<sup>67</sup>

Das 1803 entstandene Gedicht 'Das Siegesfest' jedoch beschwört den Untergang Trojas und das Leid der trojanischen Frauen, erinnert an die schmerzvollen Erfahrungen der Griechen während des zehnjährigen Krieges und läßt künftiges Unheil vorausahnen. Zwar ruft Cassandra angesichts der Vergänglichkeit alles Irdischen dazu auf, die Gegenwart zu genießen: 'Morgen können wirs nicht mehr,/Darum laßt uns heute leben!' Doch die Betonung liegt nicht auf dem Genuß, sondern auf der Nichtigkeit, auf dem 'Rauch'.<sup>68</sup>

Es deutet alles darauf hin, daß dem Zeitalter der Weltkriege und der faschistischen Diktaturen, der Entkolonialisierung und des Umschlags einer universellen sozialen Freiheitsbewegung in einen neuen Despotismus keineswegs das

<sup>64</sup> Ebd., Bd. 1, S. 260-266 und Bd. 2/1, S. 308-314 (Zitate: S. 266 und 314).

<sup>65</sup> Ebd., Bd. 1, S. 279-282 und Bd. 2/1, S. 372-375.

<sup>66</sup> Ebd., Bd. 1, S. 411. – In der zweiten Fassung des Gedichtes ist das resignierende Schluß-Distichon entfallen (ebd., Bd. 2/1, S. 301).

<sup>67</sup> Ebd., Bd. 2/1, S. 326.

<sup>68</sup> Ebd., Bd. 2/1, S. 189-193 (Zitat: S. 193). – Das Spannungsverhältnis zwischen Elegie und Idylle in Schillers Antikebild habe ich in einem Vortrag vom 11. November 2009 im Verein 'Thiasos' an der Friedrich-Schiller-Universität Jena und vom 19. November 2009 im Rahmen der Berliner Vorträge der Winkelmann-Gesellschaft detaillierter untersucht. Er wird 2011 in den 'Weimarer Beiträgen' erscheinen.

(laut Francis Fukuyama) 'Ende der Geschichte'<sup>69</sup> folgt. Vielmehr erweist sich der Zustand, der nach den weltweiten Transformationsprozessen von 1989 bis 1991 erreicht wurde, als physisch instabil und moralisch bedenklich, und wir scheinen uns in einem abermaligen historischen Umbruch zu befinden, dessen Dimensionen sich erst in Umrissen abzeichnen. Wir stehen zu Beginn eines neuen Jahrtausends vor globalen Anforderungen politischer, ökonomischer, ökologischer, weltanschaulicher, nicht minder aber auch intellektueller und ethischer Natur, die zu bewältigen es mannigfacher Anstrengungen bedarf und deren Lösung alles andere als sicher ist. Durch Rückbesinnung auf die Leistungen und Grenzen früherer Generationen – jenseits von Verklärung oder Verketterung –, durch nüchterne Analyse realer Antagonismen können auch wir als Vertreter der (im weiteren Sinne) historischen Wissenschaften zu diesen Bemühungen beitragen. Hierzu sind nicht gläubige Verehrung, Bildung utopischer Ideale oder gar die Errichtung von Denkmälern vonnöten, sondern zu einem adäquaten Humanismusbegriff gehören die Einsicht in die Härte der Wirklichkeit, die historische Differenzierung und der interkulturelle Diskurs. Ebenso wenig kann es um eine Negation und Destruktion der Antike oder um eine pauschale Verwerfung älterer Rezeptionstraditionen gehen. Die Debatten des 18. Jahrhunderts waren äußerst dynamisch und führten mitnichten zu jener Glätte, die den Epigonen genehm war für Sonntagsreden ohne Verpflichtung für reales Handeln. Das griechische und römische Altertum ist in mehrfacher Hinsicht paradigmatisch für geschichtliche und individuelle Entwicklungen – aber auch dort, wo wir uns von allzu harmonisierenden Interpretationen abheben (und damit sogar oft der ursprünglichen Ausprägung der alten Mythen näher kommen), kann die Beschäftigung mit einem Antikebild, das bei aller Affirmation distanzierende Nuancen nicht ausspart, die Schulung unseres eigenen Problembewußtseins befördern.

---

<sup>69</sup> Fukuyama F., *The End of History and the Last Man*, New York [u. a.] 1992.

Maia Shukhoshvili (Tbilisi)

### TERMS OF ONTOLOGICAL STRUCTURE, 'IMAGE-MAKING ART' AND HUMAN ACTIVITIES IN PLATO'S *SOPHIST*

When we analyze, translate and interpret Plato's dialogues many problems appear. One of these problems is concerned with terminology of great philosopher's texts. How can we find out exact Georgian translation of terms which have very specific philosophical meaning? If we can't resolve this problem in right way our attempt will provide absolutely false interpretation of Plato and his philosophy. That's why I think that it is necessary to do detailed analyses of each term of each passage and each dialogue. This is the right way. Our goal is to do some kind of analyses of several terms of Plato's *Sophist*, their ancient Greek meaning and their equivalents in Georgian.

The subject of our interest is analyses of the terms which we can divide in three groups according to their semantics. These groups are: 1. terms related to the ontological structure of the dialogue *Sophist*; 2. terms related to the 'image-making art' of Plato's *Sophist*; 3. terms designated various human activities. The analyses of these terms will demonstrate how innovative Plato is in derivation of words and in use of these words.

#### *Terms Related to the Ontological Structure of the Dialogue Sophist*

In Plato's *Sophist* we have the following group of terms: εἰμί, τὸ ὄν, τὸ μὴ ὄν, τὰ ὄντα, ὄντως, οὐσία. The verb εἰμί has several main meanings in Greek: 1. Existence: a) of persons, b) of the real world, c) of circumstances, events; 2. to be the fact of the case; 3. copula connecting the predicate with the subject; 4. copula with the participle to represent the finite verb; 5. after ἄρα to express a fact which is and has always been the same.<sup>1</sup> The other

---

<sup>1</sup> Greek-English Lexicon, by H. G. Liddell and R. Scott, Oxford 1961, 487-489.



terms of this sub-group are derivatives from this verb and it is very difficult to find out the exact equivalents of them in Georgian or in other languages. Plato's use of the verb εἶμι in this dialogue is very specific and it is 'the being of real world', the exact translation of this word will be 'existence'.

What about the terms τὸ ὄν and τὸ μὴ ὄν? Both of them are derivatives from the verb εἶμι, the first with positive meaning and the second with negative one. These two terms form antonymous pair – being and non-being. These terms haven't had the same meaning and haven't been easy to understand for ancient Greeks. τὸ ὄν has the several different meanings: 1. something which abstractly exists; 2. the group of subjects; 3. the subject which has being<sup>2</sup>. These meanings are the same for the plural form of this noun - τὰ ὄντα. Besides this term has the meaning of οὐσία in Plato's works. There are no exact boundaries between the meanings of the terms τὸ ὄν, τὰ ὄντα, οὐσία in Plato's works. They have a lot of meanings and they are radically different from each other in various dialogues, passages and contexts of Plato. But one fact is clear – in any case all of them form oppositional pair with the term γένεσις – creation, coming into being.

What about the term τὰ ὄντα? In ancient Greek the forms of this type, namely, neutral plural noun forms have the meaning of collective nouns. Therefore it is very difficult to translate this word into other languages and probably into Georgian. That's why we decide to translate it as 'beings' and in this way we gather under this meaning 'all things which exist, which have being.'

It's a good deal the proper translation of the term οὐσία. In ancient Greek this term have been used with the following meanings: 1. real estate; 2. substance, essence; 3. true nature; 4. stable being.<sup>3</sup> But in dialogues of Plato this term has the very narrow and specific technical meaning which is concerned with the opposition of the word γένεσις. That's why we think that this term must be translated as 'beingness' or 'beinghood'.

It is very difficult to translate the word ὄντως. Grammatically it is adverbial form from the verb εἶμι and we prefer to translate it with adverb 'truly'. For example, 'τόν ὄντως σοφιστήν' must be translated as 'truly sophist'.

One of very interesting terms of our dialogue is γένεσις which had absolutely different meanings in ancient Greek, these are: 1. origin, source; 2.

---

<sup>2</sup> Greek-English Lexicon, 1961, 488.

<sup>3</sup> Greek-English Lexicon, 1961, 1274.

nativity, geniture; 3. production, generation; 4. creation; 5. generation, age<sup>4</sup>. In Plato's works and namely in the *Sophist* this term is used with the very specific meaning 'coming into being' and is opposition of the term τὸ ὄν. In other words, something that is generated, that is produced, that needs to be coming into being is opposed to the thing that exists stable.

And finally I want very briefly to pay attention to one of very important terms. The main character of τὸ ὄν is that it possess' some kind of power (κεκτημένον δύναμιν) and that's why it truly exists and everything whatever has being is nothing other than the power (δύναμις).<sup>5</sup> Here we have other interesting term - δύναμις, which has the following main meanings: 1. strength, power, ability; 2. outward power, influence, authority; 3. force for war; 4. means. In this dialogue Plato defines δύναμις as a motive of every being as something which constraint the things to exist. This term can be translated as a 'power' and also as 'energy'. We prefer to translate it as a 'power' which implies in itself 'energy' too.

After this let us to pay attention to one of very interesting terminological group which is related to one of the activities of sophists - image-making art.

#### *Terms Related to the 'Art of Image-Maker'*

The dramatic setting of the dialogue gives us the definition of sophist as image-maker. This passage gives us very interesting vocabulary which is related to the essence of imitation. Namely, it is said that the sophist is a maker of images (εἰδωλα), a practitioner of image-making art (εἰδωλοποιίκη). The first division of this art is the following: images may be either likeness (εἰκόνα) or appearances (φάντασμα). These three terms don't appear in one group in other dialogues of Plato.

It is interesting that Plato's discussion of 'image' is itself an image. Plato's argumentation is by analogy and we can see and demonstrate how these three terms are connected with each other and how Plato uses these terms in other dialogues. After this it will be clear for us that the doctrine of *Sophist* is very original and different from other later dialogues of Great philosopher.

Image (εἰδωλον) in *Sophist* is a designation for the product of imitative arts. The original Greek meaning of this term is 'phantasm'. This is the only meaning which we can find out in Homer and Plato also uses this

<sup>4</sup> Greek-English Lexicon, 1961, 343.

<sup>5</sup> See Ambuel D., *Image and Paradigm in Plato's Sophist*, Athens 2007, 115.

term with this meaning.<sup>6</sup> But in Plato more often this term has the meaning of 'vision' and the other words which are derivated from this root. Image is visible but unreal part of being. Frequently this term is used with meaning of copy of something original. In the *Sophist* the works of artists are called εἰδωλα (images). In *Republic* (III 402b) this term is used to define the images in water and in mirror. The further development of this meaning gives us new interpretation – the image is visible depiction of invisible beings. In *Statesman* (286a) it is said that for the greatest and the noblest beings we have no such image. In *Phaedrus* (2501) we have discussion that there is no such image of wisdom (φρόνησις). From these two passages we can conclude that the image is something visible and here we have discussion about the opposition of visible and invisible world.

In other passages the meaning is related to the nature of image. It is something opposite to the truth, original. In *Gorgias* (436b) Plato calls rhetoric the image of a part of politics.

We can see how different meanings of 'image' in various dialogues of Plato are. We can conclude that despite such differences of the meaning of this term, all of them has one typical point, namely that the image is something which isn't true, isn't origin, isn't real.

Appearance (φάντασμα) is the term which very often in Plato's dialogues has the same meaning as image (εἰδωλον). All meanings of image (εἰδωλον) can be found for appearance (φάντασμα) as well. Very often these two terms are synonyms for Plato. In *Republic* (X, 596a) they are used with the meaning of 'vision'.

If appearance (φάντασμα) has other meaning it is generally related to the imagination, fantasy and mental production. For example once in *Cratylus* (386e) and once in *Timaeus* (46a) it is used with the meaning of 'dream' but in any case it is connected with the essence of 'distance from reality'.

Likeness (εἰκόν) is one another term which designates 'image' and is used with this meaning but has other nuance and appears in later divisions of sophist. This term is found in several contexts and its meaning is 'likeness'. Very often it means 'analogy' or 'comparison'<sup>7</sup>. In contexts which are concerned with usage of this term as 'image' the meaning is the same that for εἰδωλον or φάντασμα. But it has other meaning too and it is the product of sculptor or painter or images in water and shadows<sup>8</sup>. But in

---

<sup>6</sup> See Plato, *Republic*, III, 386d; *Ion*, 539a.

<sup>7</sup> See *Phaedo*, 87d; *Meno*, 80c; *Gorgias*, 571d.

<sup>8</sup> See *Phaedo*, 99e; *Republic*, VI 509d.

any case this term is in one group with the other two and this group of terms is related with the theory of participation of great forms. And the formation of the group of this semantics is great merit of great philosopher<sup>9</sup>.

*Terms Designated Various Human Activities*

And finally I want to consider terms which designate different human activities, sciences, arts. The most of them are so detailed and devaluated that we see Plato's well-known irony once more, but it is interesting that most of them are products of Plato.

In the *Sophist* there are 78 such terms. First of all it is interesting that Plato designates sophist's activity with the term art (τέχνη) and no practice (τρίβη) or experience (ἐμπειρία). Practice is an ability to produce effects without true knowledge or any systematic method. The relation with sophists is very clear, but Plato uses the term art and says that the sophists have some kind of art. I think that in this dialogue the meaning of τέχνη is not art, it is ability, ability to do something and here is so-called Socratic irony. Let's see which arts possess' the sophists.

Plato derivates the terms of human activities with three different ways: 1. First, it is the type of derivation of abstract nouns with suffix - κική. These are: ἀγωνιστική - the art of contention, ἀλιευτική - the art of angling, ἀνδραποδιστική - the art of enslavement, ἀπατητική - the art of deception, αὐτοπωλική - the art of selling of own produce, βαλανευτική - the art of bathing, γναφευτική - the art of milling, γραφική - the art of painting, γυμναστική - the art of gymnastics, δημηγορική - the art of orators, διαίρετική - the art of division, διακριτική - the art of separating, διδασκαλική - the art of teaching, δικανική - the art of law, δοξομιμητική - the art of imitation with appearance, δοξοπαιδευτική - the art spurious education, εἰδωλοποιική - the art of image-making, εἰκαστική - the art of producing of likeness, ἐμπορική - the art of merchandising, ἐνυγροθερική - the hunting on water animals, ἐπιδεικτική - the art of demonstration, ἐρκοθερική - the art of hunting with fishnet, ἐρωτική - the art of love, ζωοθερική - the art of hunting animals, ἡδοντική - the art of obsequiousness, ἡμεροθερική - the art of hunting on tame animals, θαυματοποιική - the art of miracles, θηρευτική - the art of hunting, ἰατρική - the art of doctoring, ἰδιωθερευτική - the art of hunting for private aims, ἰστορική - the art of science, καπηλική - the art of chandlery, κολυμβητική - the art of swimming,

---

<sup>9</sup> Ambuel D., *Image and Paradigm in Plato's Sophist*, Athens 2007, 70-74.

κολακικὴ – the art of adulate, κοσμητικὴ – the art of decoration, κτητικὴ – acquisitive art, ληστικὴ – the art of robbing, μαθηματοπωλικὴ – the art of selling of knowledge, μιμητικὴ – the art of imitation, μουσικὴ – the art of music, νομισματοπωλικὴ – the art of interchanging of money, νομισματικὴ – the art of suggestion, οἰκητικὴ – the art of domestication, ὄρνιθευτικὴ – the art of hunting on birds, παιδευτικὴ – the art of education, πιθανουργικὴ – the art of persuasion, πηληκτικὴ – the art of hunting by kicking, ποιητικὴ – the productive art, προσομιλητικὴ – the art of interrelation, πυρρευτικὴ – the art of hunting near fire, σπογγιστικὴ – the art of bath-house attendant, στρατηγικὴ – the art of strategist, τεχνοπωλικὴ – the art of selling different arts, τυραννικὴ – the art of tyranny, φανταστικὴ – the art of production appearances, φθειριστικὴ – the art of liquidation of lice, φυχεμπορικὴ – the art of trading by nourishing soul. The most part of terms are derived in this way; 2. Second, it is the type of derivation of possessive nouns with suffix –ικός. These are: ἀγκιστρειτικόν – the art of hunting with hooks, ἀγοραστικόν – the art of trading, ἀλλακτικόν – the art of interchanging, ἀμιλλητικόν – the art of competition, ἀμφισβητικόν – the art of comparison, ἀντιλογικόν – the art of questions and answers, αὐτοποιητικόν – the art of creation, βιαστικόν – the art of violence, δωρητικόν – the art of making presents, δωροφορικόν – the art of receiving presents, ἐριστικόν – the art of eristics, καθαρτικόν – the art of purification, μαθηματικόν – mathematics, μαχητικόν – the art of fighting, μεταβλητικόν – the art of interchanging, μισθαρνητικόν – the art of taking fees, πεζοθηρικόν – the art of hunting on land-animals, χειρωτικόν – the art of procurement, χρηματιστικόν – the art of making money, χρηματοφθορικόν – the art of wasting money; 3. And finally, only one term from 78 is derived with suffix –ία and this is φαρμακοποισία, which we translate as ‘the art of producing medicine’.

And finally as a conclusion I want to say that Plato in *Sophist* shows us several and different ways of derivation or usage of philosophical terms: 1. In some cases he demonstrates traditional way, he uses well-known Greek term to designate some elements of his philosophical structure; 2. In other cases he uses some ancient Greek common terms and gives them specific technical meaning; 3. And finally sometimes he derives new terms for his philosophical structure. As for the further perspective, I think that more detailed analyses of these terms will give us the possibility for new understanding and interpretation of Plato’s literary heritage.

Irine Tchogoshwili (Tbilisi)

### ZUR ETYMOLOGIE VON κτείνω

Der griechische Formativ κτείνω 'töten' ist nach fast allen etymologischen Wörterbüchern der griechischen Sprache mit dem indogermanischen Archetyp \*tken 'schaden' verbunden und aus Sanskrit. kṣa-ṇó-ti 'id' entstanden. Die Autoren von drei wichtigsten etymologischen Wörterbüchern, nämlich E. Frisk, P Chantraine und R. Beekes vereinigen sich betreffend der Etymologie des Formativs κτείνω und machen fast die gleichen Konsequenzen: Nach Frisk das Präsens κτείνω mit sekundärer Hochstufe nach ἔκτεινα (δεικνύμι: ἔδειξα u.a.) steht für schwundstufiges \*κτάνωμι, das bis auf den Ablaut des νω-Suffixes zu aind... kṣa-ṇó-mi 'verletzen' genau stimmt (κτείνω 'töten' somit euphemistisch). Andere Übereinstimmungen mit dem Altindischen (und Altiranischen) zeigen der Aorist \*ἔ--κτα-το(II.)=aind. á-kṣa-ta- und das Partizip \*-κτα-τος (z.B im Wort ἀνδρο-κτασίαι)= aind. - á-kṣa-ta, ap. á-xša-ta-'unverletzt'. Das griechische Formensystem scheint im übrigen auf einem athematischen Wurzelaorist aufgebaut zu sein: 1\*ἔ-κτεν-α, 3. sg. \*ἔ-κτεν, (vgl. κατασκένε (konj.), 1.pl. ἔκτα-μεν, 3. pl. ἔ-κταν; dazu das Präsens \*κτένω>κτείνω, die Aoriste ἔκταν-ον, ἔκτεινα.<sup>1</sup> Nach P. Chantraine, ist es möglich, dass die Präsensform κτείνω mit dem Vokalismus \*κτάνωμι und danach ἔκτεινα mit Skt. kṣa-ṇó-ti 'verletzen' verbunden ist. Aorist med. pass. ἔ-κτα-το entspricht Skt. á-kṣa-ta und der Adjektiv κτα-τος (vermutlich von ἀνδρο-κτασίαι) Skt. á-kṣa-ta und Iranisch. á-xša-ta - 'unverletzt'. Das griechische System gründet sich auf radikalem Aorist \*ἔ-κτεν-α, 3. sg. \*ἔ-κτεν, 1.pl. ἔκτα-μεν, 3. pl. ἔ-κταν; dazu das Präsens \*κτένω>κτείνω, die Aoriste ἔκταν-ον, ἔκτεινα. Das Präsens κτένω und

---

<sup>1</sup> Frisk H., Griechisches Etymologisches Wörterbuch, I, Heidelberg 1966, 33.

Aoristen ἔκτεινα und ἔκτανον stammen aus Aorist Radikal.<sup>2</sup> R. Beekes verbindet κτείνω mit IE \*tken 'schaden'. Die Präsensform κτείνωμι hat sekundäre Hochstufe nach ἔκτεινα (vgl. δείκνυμι > ἔδειξα u.a.) Es ersetzt den null Grad \*κτά-νυ-μι, das Skt. kṣa-ṇó-ti 'schaden' entspricht. Das griechische System scheint an dem athematischen Wurzelaorist basiert zu sein. Sg. \*kten- (vgl. Gortyn. Subj. κατα-σκένε conj.) pl. und med. \*ktn-, das direkt mit ἔ-κα-το fortgesetzt ist. Die Präsensform \*kten-je/o -> κτείνω, thematischer Aorist ἔκτανον und sigmatisches ἔκτεινα geht zurück zu dieser Bildung. Das Partizip \*-κτα-τος (z.B im Wort ἀνδοκασίαι) entspricht den Skt. - á-kṣa-ta- und iranischen á-xša-ta- 'unbeschadet'. Unbezweifelt, dass κτείνω auch verbunden ist, aber, für Beekes bleibt unklar, unter welchen Bedingungen, in κτείνω- \*t Initial verloren ist.<sup>3</sup> E. Furnée hat sich auf die Konsonantenstellung aufmerksam gemacht. Er bezweifelt, dass ein Dental vor dem Gutural stehen könnte. Er denkt, dass wenn ein beliebiges Substratwort die Lautgruppe κτ (γδ, χθ) enthält, ist immer mit der Möglichkeit zu rechnen, dass der betreffende Dental sekundärer Herkunft ist. Die Beispiele sind zahlreich besonders für κτ.<sup>4</sup> Furnée beachtet die Verbindung zwischen spätindogermanischen \*tken-/\*ken und paläokartvelischen \*tken-ken 'schmerzen' und denkt, dass spätindogermanisches \*tken-/\*ken aus paläokartvelischen entstanden ist. κτείνωμι, κτείνύω, die Frisk für sekundär hielt, vergleicht Furnée mit kartvelischen tkiv.- 'Schmerz'.<sup>5</sup> Es ist klar, dass zwischen diesen Stämmen Verbindung gibt, obwohl es nicht leicht festzustellen ist, von welcher Sprache es ursprünglich kommt. Der kartvelische Stamm lässt sich auf irgendwelche Ebene der Einigkeit der kartvelischen Sprachen nicht zu rekonstruieren.<sup>6</sup> Bemerkenswert ist die Meinung von R. Gordeziani. Er denkt, viel konsequenter wäre κτείνω mit einem anderen gemeinkatve-

<sup>2</sup> Chantraine P., Dictionnaire étymologique de la langue grecque – histoire des mots, t. II, Paris, Klincksieck 1970, 591.

<sup>3</sup> Beekes R., Etymological Dictionary of Greek, II, Brill Academic Publishers 2010, 789.

<sup>4</sup> Furnée E., Die wichtigsten konsonantischen Erscheinungen des Vorgriechischen mit einem Appendix über den Vokalismus, Hague-Paris 1972, 321.

<sup>5</sup> Furnée E. J., Paläokartvelisch-pelasgische Einflüsse in den Indogermanischen Sprachen. Nachgewiesen anhand der Spätindogermanisch-griechischen Reflexe urkartvelischer Sibilanten und Affrikaten, Leiden 1986 (App. I, I).

<sup>6</sup> Fähnrich H., Kartvelisches Etymologisches Wörterbuch, I, Brill Leiden Boston 2007, 237-238.

lischen Stamm \*kued-/kuet/\*kwed-/kwd zu vergleichen.<sup>7</sup> Es wird in georgisch oft t statt d gebraucht. Als Beispiel dafür könnte auch das Verb kued dienen. In den westgeorgischen Dialekten wird in den Formativen sikvdili, mokvda – ‘sterben, starb’ t statt d gebraucht- siktili, mokta ‘sterben, starb’ (dial.) Kwed-/kwd Stamm ist allgemein für kartvelischen Sprachen: Gemeinkartvelisch \*kwed-/kwd davon georg. kvd-o-ma, mokudineba – ‘sterben, töten’, (kwd-eb-is ‘er starb’, mo-v-kwed ‘ich starb’, si-kwd-il-i ‘Tod’, mo-kwd-in-eb-a ‘toeten’, m-kwd-ar-i, ‘tot’. swan. kwad-, kwed, kwd (kwäd-, wegnehmen, verlieren durch den Tod) kwed ‘Verlust’, es-kwed-i-n ‘es wird fehlen’). Der georgische Wurzel kwed – entspricht regelmässig swan. kwäd(<kwed).<sup>8</sup> In zanischen Dialekten ist der entsprechende Stamm nicht erhalten. Der gemeinkartvelische Stamm und dazu -\*in/\*en Suffix ergibt einen neuen Stamm – kudin-/kuden- der wie semantisch als auch formalisch mit dem griechischen Formativ stimmt. Gordeziani weist darauf hin, dass der kued/kwed Formativ in Georgisch die Bedeutung von ‘sterben, töten’ bekommen hat, erst nachdem die vorgriechischen Nachsilben -\*in/\*en hinzugefügt wurden. Der ähnliche Prozess ist beim griechischen Formativ κτείνω zu beachten. Bemerkenswert ist, dass der gemeinkartvelische \*kued Formativ sich auf die Ebene der kaukasischen Sprachen, nämlich auf die georgisch-nachische Ebene rekonstruieren lässt. Gemeinkartvelisches \*ku-ed ‘sterben, töten’, Itchkerisch d-a-l ‘sterben’, l-a (fut.) ‘sterben’ ingilo d-a-l ‘id’, la ‘id’, bazbisch ‘d-a-l ‘sterben’, l-a ‘id’. Auf gemeinnachische Ebene wird \*d-a-l Archetyp rekonstruiert, auf gemeinkartvelische ein Archetyp, der dem kartvelischen \*kued entsprechend sein kann und in der Vokalentsprechung vorkommt: gemeinkartvelisches ku: gemeinnachisches l. M. Tschuchua kommt zum Schluss, dass gemeinkartvelisches \*kued die umgekehrte Form des gemeinnachisches \*d-a-l ist. Gemeinkartvelisches \*kued- gemeinnachisches \*d-a-l ‘sterben’.<sup>9</sup> Wenn wir die Konsequenzen von Tschuchua überzeugend finden, kann man vermuten, dass dem griechischen κτείνω entsprechendes georgisches \*kued auf die Ebene der gemeinkaukasischen Einigkeit rekonstruierender Formativ ist.

<sup>7</sup> Gordeziani R., *Mediterranea-Kartvelica*, II, Vorgriechisch, Tiflis 2007, 207 (in Georgisch.)

<sup>8</sup> Fähnrich H., op. cit. 238.

<sup>9</sup> Tschuchua M., *Vergleichende Grammatik iberisch-itschkerischen Sprachen*, Tiflis 2008, 374 (in Georgisch).



BIBLIOGRAFIE

Beekes R., *Etymological Dictionary of Greek*, II, Brill Academic Publishers 2010.

Frisk H., *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, I, Heidelberg 1966.

Gordeziani R., *Mediterranea-Kartvelica*, II, *Vorgriechisch*, Tiflis 2007 (in Georgisch).

Fähnrich H., *Kartvelisches Etymologisches Wörterbuch*, I, Brill Leiden Boston 2007.

Furnée E. J., *Paläokartvelisch-pelasgische Einflüsse in den Indogermanischen Sprachen*. Nachgewiesen anhand der Spätindogermanisch-griechischen Reflexe urkartvelischer Sibilanten und Affrikaten, Leiden 1986.

Furnée E., *Die wichtigsten konsonantischen Erscheinungen des Vorgriechischen mit einem Appendix über den Vokalismus*, Hague-Paris 1972.

Klimov V., *Etymologisches Wörterbuch Kartvelischen Sprachen*, Moskau 1964, 111 (in Russisch).

Tchuchua M., *Vergleichende Grammatik iberisch-itschkerischen Sprachen*, Tiflis 2008 (in Georgisch).

Nana Tonia (Tbilisi)

### **MODERN AND CLASSICAL GREEK PERSONALITY THROUGH THE PHILOSOPHICAL AND INTELLECTUAL PRISM OF EXISTENCE**

As systemic approach to the diverse and original ideas cultivated within the trends of the 20<sup>th</sup> century literary studies enables to perceive the permanent vacillation of scholars between mathematical and biological models that threads the entire history of the centuries old western civilization. Researches clearly show that literary and critical schools and trends differ from one another by their approach to these two types of theoretical concept, otherwise called scientific and anthropological concepts. Scientific-oriented are structuralism, the so-called New Criticism and some sociological schools based on neo-positivistic doctrines. As concerns the second, anthropological school, it is represented by the following institutions: hermeneutics, existentialism, phenomenology, mythological criticism and receptive aesthetics.<sup>1</sup>

The trends and schools of the first type are distinguished by their propensity to logical precision, and disregard for *weltanschauung* and social and ideological issues.

As concerns the representatives of the second direction, their focal point was to detect the creative potential, and the moral and physiological state of a person. They believed that it was impossible to perceive a work of art empirically; on the contrary, it could be comprehended only through emotive, sensational and intuitive perception.

In my opinion, of anthropological institutions, existentialism is the closest to the moral standing of the late classical period of the ancient world. It is common knowledge that having revived the basic 17-18 cen-

---

<sup>1</sup> Современное зарубежное литературоведение, страны западной европы и США, Концепции, школы, термины, Москва 1996, 4.

tury French moralistic principles, existentialism created a tense intellectual theatre of absurd and an allegorical prose with a touch of philosophy and journalism. In literature it foregrounded the most acute spiritual collisions typical of the 20<sup>th</sup> century, which, however, were presented in a mystified way, through the prism of the tense consciousness of an intellectual split between two forces: sincere *aversion* for the existing reality and *fear* of the future. With regard to this, existentialism was labeled as the 'ailing conscience' of western intellectuals.<sup>2</sup>

The concept conveyed by the literary character of existentialism, with an intellectual artist standing behind him, is focused on the following points: 1. Human and fate and 2. A person in an extreme situation. Both points can be further subdivided. The following categories are distinguished within human and fate interrelationship. 1. Human perception of reality; 2. Realizing the 'senselessness'; Existential fear or the fear of the unknown world, fear of the future.

As concerns the extreme situation, the following categories fall under the focus: 1. Estrangement; 2. 'Eternal tragism' (destiny); 3. Reclamation (recognition) of freedom (all-willfulness); 4. 'Philosophy of existence'; 5. 'Mental torture'; 6. Free choice; 7. From 'stranger' ('outsider') to others; 8. Tragic humanism.<sup>3</sup>

The majority of these categories are reckoned among the essential traits of the classical Greek personality. To make the message clearer, i. e. to prove the hypothesis that existentialism as a philosophical and intellectual trend is the classics revived by the 20<sup>th</sup> century men of art, I will recall the tragedian of Athens' Golden Age who presented humans 'as they really are'.<sup>4</sup> This tragedian is Euripides who was glorified and denounced at the same time - denounced by his contemporaries as well as by the 19 century critics. He was praised by the generations living at the end of antiquity, who appreciated his works more than the tragedies by Aeschylus and Sophocles. The modern world too showed special interest in his tragedies, some of which were recognized as the masterpieces of tragic theater.

---

<sup>2</sup> Фрай Н., *Анатомия критики, Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв.*: Трактаты, статьи, эссе, Москва 1987; also, Великовский С. И., *Экзистенциализм*, в кн.: *Краткая литературная энциклопедия*, т. 8, Москва 1975.

<sup>3</sup> Финкелстайн С., *Экзистенциализм и проблема отчуждения в амерериканской литературе*, перевод с английского, Москва 1967; Mounier E., Malraux, Camus, Sartre, Bernanos. *L' Epoir des désesperés*, Paris 1970; Великовский С. И., *Экзистенциализм*, в кн.: *Краткая литературная энциклопедия*, т. 8, Москва 1975.

<sup>4</sup> Aristoteles, *Poetica*, 25.

This distinct attitude to Euripides resulted from the two-sided nature, ambivalence of his talent. Indeed, he violated the norms set for drama, made the tragedy more intellectual and philosophical (and was accordingly labeled as 'the philosopher on the stage') by presenting sophistic or ideological, sometimes rather inappropriate, debates (*The Suppliants*, 30-595), which, however, exited his epoch and dealt with personality: one's place in the society, one's so-called 'estrangement', faith, 'all-willfulness', 'mental torture', opportunity for choice, tragism labeled as humanism; one's destiny, loneliness in the world – to be short, the 'philosophy of existence'. Probably, the sensation of the epoch, reflected in the works of the genius with special intensity, compelled Euripides, unlike this preceding poets, to present the extremes of tragism, when a man, not neglecting the divine will, clearly reveals his own self, playing with the passions that possess him and, due to the weakness of his character or, probably to his defiance, break him down and even destroy him. This is revealed in the extreme situations when rationality gives way to instincts and emotions. Therefore, if Aeschylus' and Sophocles' characters are obsessed by the vitality of the world's unity and harmony, and consequently, appeal to the reader with their goodness and dignity, Euripides' characters, who are totally deprived of the heroic nature of their mythical prototypes, violate even human norms. They are pitiless, hostile, murderous – and at the same time dignified and selfless. Medea committed a terrible crime, a sin, which equals her death. However, she is not at all afraid of destiny, as this fear is overcome by the desire to enjoy revenge. That is why she accepts Aegeus' hospitable proposal. Medea herself fashions her fate. At the end of the tragedy she appears ascending in a winged chariot. Her children, dead by her own hands, lie before her, but she is calm and has transcended into another world. Having sacrificed to her victory something more precious than her own life, she is standing petrified in her terrifying triumph. 'She is no more, or if she is, she is nothing!' – This is how Sophocles would appreciate her.<sup>5</sup> Medea has gone through a psychological path filled with an inhuman strain. And here is the question: where does Euripides direct this psychological existence? Who is Medea for him? Naturally all will say – a monster! She does not deserve compassion – however, all can feel within them the desire to celebrate the victory won by revenge, and to this extent she is like us. By demonstrating Medea's demonic passions, Euripides conveys a message that we belong to the same

---

<sup>5</sup> 'I am no more or am nothing!' - This is the conclusion made by Creon of Sophocles' *Antigone* (1325).

world, which compels us to be what we are. Euripides does not reason on the nature of this demonic force, but makes us feel that it is inherent with us and is tragic because we are powerless before it and are therefore destroyed.

Euripides presented this demonic, demolishing force of existence with no less tragism in the drama *Hecuba*, in which he created psychological portraits of the victims of the Trojan War.<sup>6</sup> First of all, let us recall the deheroized images of the Greek heroes: The shadow of Achilles demands the sacrifice of Polyxena, the fair daughter of King Priam of Troy. The crowd is not unanimous and victorious Odysseus has the decisive say. Possessed with the demonic force of human existence, he induces the whole army to demand sacrifice and listens indifferently to the laments of Hecuba, once the happy queen of Troy, to have mercy on her daughter.

Neoptolemus, Achilles' son, is the product of the callous and merciless world; none of his particles is moved by the words full of dignity uttered by the proud daughter of the Trojan King. Instead, the words touched Agamemnon, who fulfils the last will of the princess. However, the spectators are aware that very soon, he too will fall a victim to the ruthless fate.

The children of honorable King Priam had a truly fearsome fate: Innocent Polyxena is pitilessly killed by Neoptolemus, while Polymestor, King of Tracia, with whom Priam hid away his young son Polydoros together with plentiful riches, commits a horrible crime: obsessed with a vile desire to take possession of the riches, he insidiously murders Polydoros and throws his body into the sea. The waves cast the body ashore, and when the old servant tells this to Queen Hecuba, another, no less fearsome tragedy takes place. However, this is more of a spiritual drama. Euripides clearly shows that there is one step from honorability to madness, and the human nature is arranged so that this one step will definitely be taken, and the step is tragic. Hecuba knows that wealth, respect and power are all transient, and consequently, the worldly existence is a mere vanity (619-635). She has lost everything – what she used to have, whom she used to love and take pride in. A beast possessed by a wild passion awakens in her, and perfidiously decoys Polymestor to the tent, where the Trojan women put out his eyes and slaughter his children. It does not matter who exactly commits the hideous crime – the Trojan women or Hecuba herself. She wished so. The vengeance fills her with a victorious pride, and the

---

<sup>6</sup> According to scholars, this tragedy must have been staged in 428-423 (or 418) BC, when Greece was gripped by a civil war that brought about many dilemmas before the Athenian thinkers.

same question comes up: Does Hecuba deserve compassion? Who is she? Is she a monster like Medea, capable of slaughtering children, even if they are not hers? The answer is the same: Euripides once again implied that Agave, Phaedra, Theseus, Medea, Hecuba, Orestes and Electra, Iphigenia, Polyxena, Menoecus and others are the creatures of the same world, and this world is extremely strained, causing destruction of values, a feeling of vanity of human existence. And here is the final cord of Euripides' 'philosophy of existence': 'mental torture', i. e. quest for an answer at a meta-physical level in the process of losing the sense of one's life, which was so impressively reflected in his last masterpiece *The Bacchae*. This is a marvelous drama, capable of moving the deepest nook of one's soul. It leads us to the secret which, evidently, tortured during his whole life and on the way of perceiving which the poet was caught between mutually contradicting ideas. This was the secret of god, of the latter's existence, righteousness or non-righteousness, of his disposition to humans, which has been devoted many a work by modern existentialists and literary men.

There is a divide in the scholarly opinion on the main concept of *The Bacchae*<sup>7</sup>. Some believe that trust in god prevails in the tragedy, while others regard the drama as the demonstration of Euripides' disbelief in god.

The situation becomes strained when Euripides asserts that god is more powerful than man, and is capable of making many miracles. And when we are overcome by this belief, Dionysus attempts to make us feel that he struggles for human salvation. He generously appeals to Pentheus, who, being the king, is his principal and most powerful rival, to change his mind. And exactly in this unique case when the deity shows mercy, the man, Pentheus, is having second thoughts. The passage foregrounds the 'eternal tragism' of the mortal: man and faith. To this extent, the god's benevolence recedes. Although the deity showed compassion for the man, the latter failed to perceive it. Now Dionysus will make it the other way, and this time his way will be merciless: he offers Pentheus to dress up as a woman and see what is happening on Mount Cytheron. Pentheus agrees with pleasure, as he has long been willing to get acquainted with the religion which he so sturdily opposes. Dionysus triumphs as he knows what is bound to happen. Chorus sings a joyful tune. The scene that follows this general festivity is extremely distressing due to the *irony*: the king, overwhelmed with thrilling exhilaration comes out of palace. He has a vision of two suns and two Thebes, and even sees bull horns on the head of his companion; he is delighted with his woman's garment and is showing it

---

<sup>7</sup> Gordeziani R., *Greek Literature*, Tbilisi 2009, 436 ff (in Georgian).

off; the king has lost his dignity. Dionysus adds the final touches to this image – readjusts his disarranged curl and peplos. Now Pentheus has become a puppet in the divine hands, funny and miserable.

Dionysus knows, while Pentheus does not, how his meeting with his mother will end. The finale of the drama is shocking: the deity knows that Pentheus will be torn apart by the maddened Bacchantes. Mother Agave will be the first to assault him and possessed by an extraordinary power, will 'put her leg against his ribs and tear out his arm'. Then other Maenads will follow her and 'tear into pieces' the denier of their deity, whom they will fancy as a lion. However, the final scene will exceed all by its unheard wildness – the scene of Mother Agave perching on a thyrsus her son's bloody head and, afterwards looking for the victorious god, delighted.

Euripides wishes that Agave came to her senses, and she does so. Now it is the spectator, or the reader, who looks forward to Dionysus' appearance. He appears in his glory. Agave regrets, but the god is merciless. Here is his answer: 'You have learned it too late; you did not know it when you should have!' (1345). The human appeals for pardon, but all in vain: such is the answer: 'That is me, a god by birth!' (1347). Desperate Agave utters timid words of reproach: 'Is such callousness appropriate of gods?' (1348). This, I believe must be the crucial question of the drama, and stirring reflections over must have been the main motivation to compose this heart-stilling tragedy. Likewise must have sounded the 'so-called 'cursed question', quest for which gave birth to the existential philosophy at the outset of the 20<sup>th</sup> century.

Renzo Tosi (Bologna)

### THE 'METOIKOS' IN ORESTEA

At the beginning of the first parodos of the *Agamemnon* by Aeschylus (vv. 50-59), the Atrides, who saw themselves deprived of Helen, are compared to vultures that, having returned to their nest, realize that their featherless offsprings have disappeared: *τρόπον αἰγυπιῶν, οἷτ' ἐκπατίοις ἄλγεσι παίδων/†ῦπατοι† λεχέων στροφοδινοῦνται/πτερύγων ἐρετμοῖσιν ἐρεσσόμενοι,/δεμνιοτήρη πόνον ὀρταλίχων ὀλέσαντες/ῦπατος δ' αἴων ἢ τις Ἄπόλλων ἢ Πᾶν ἢ Ζεὺς/οἰωνόθροον γόνον ὄξυβόαν τῶνδε μετοίκων/ὑστερόποινον πέμπει παραβᾶσιν Ἐρινύν.*<sup>1</sup>

As I have already highlighted elsewhere<sup>2</sup> Aeschylus employs all the means of his refined art to convey the terrible despair of those birds, who fly over what was the bedding to themselves and and their offsprings, realizing that it is absolutely impossible to find their offsprings and that they have lost their most precious good, which had costed them so much affectionate effort. Only a divinity will be able to avenge them, sending the Erinyes to punish those who have transgressed the laws they had laid out.

In this context, it cannot but baffle τῶνδε μετοίκων, both for the meaning not immediately perspicuous, and for its location: the connective, indeed, would appear at first sight to be certainly linked directly to οἰωνόθροον/γόνον ὄξυβόαν, but, actually, its position is intermediary between this expression and the following one (ὑστερόποινον ... Ἐρινύν)<sup>3</sup>, and could also be meant as ἀπὸ κοινῆ between them.

---

<sup>1</sup> Text and metric division are by West M. L., *Aeschyli Tragoediae cum incerti poetae Prometheus*, Stuttgartiae 1990, 193.

<sup>2</sup> See *Alcuni esempi di polisemia nell'Agamemnone di Eschilo: esegesi antica e filologia moderna*, 'Lexis' III, 1989, 3-24.

<sup>3</sup> It is a 'phrasal ambiguity' according the definition of W. Stanford, *Ambiguity in Greek Style*, Oxford 1939, 56-68.



In fact, interpreters have divided themselves into two groups, albeit with different *nuances*:

a) The majority<sup>4</sup> linking τῶνδε μετοίκων to what precedes it, has understood the high-pitched cry as being of the vultures, and has seen in τῶνδε μετοίκων an allusion to the Athenian institution of the *metoikos*, inferring that Aeschylus called the birds 'second class citizens, citizens with limited rights', because of their inhabiting the air, whose first citizens and real owners were the gods. The latter, on their part, listening (ἀίων) to the *metoikos*' cry, behaved like their institutional protectors, their προστάται.

b) A minority of scholars (Pauw, Schütz, Ahrens, Dindorf, Blaydes), on the other hand, despite linking τῶνδε μετοίκων to what precedes it, or connecting it to what follows, has suspected that with this expression it was alluded to the kidnapped offsprings. The high-pitched cry would be the one launched for τῶνδε μετοίκων (objective genitive) or, if one links the genitive to the following words, the Erinyes who was late to come, but that still comes,<sup>5</sup> would be the one avenging the disappeared featherless offsprings. In such case, τῶνδε μετοίκων would have to be explained as both the Medicean translator, and those of Triclinius' codes, which glossed

<sup>4</sup> See Paley F. A., *The Tragedies of Aeschylus*, London 1870, 336; Schneidewin F. W., *Aischylos. Agamemnon*, Berlin 1883, 10; Groeneboom P., *Aeschylus' Agamemnon*, Groningen 1944, 130; Fraenkel E., *Aeschylus. Agamemnon*, II, Oxford 1950, 36-38; Denniston J. D.-Page D., *Aeschylus. Agamemnon*, Oxford 1957, 73; Citti V., *Eschilo e la lexis tragica*, Amsterdam 1994, 41; Bardollet L.-Deforge B., *Les tragiques grecs*, I, Paris 2001, 300, as well as, in my view, J. Bollack (I 49). The same interpretation is endorsed by most Italian translators, see Pasolini P. P. 'not deaf to those shrieks of humile guests of the sky', Cantarella R. 'heard the high-pitched cry of these pleaders', as well as by others, who link the genitive to ὑπερόπιοιον, like M. Untersteiner 'an help of these shrill birds like of offended foreigners, send against the culprits the Erinyes who late punish', M. Valgimigli 'the revenge of these *metoikos* of the air even if late punisher', Giulia and M. Morani with 'late avenger of those *metoikos* of the sky', E. Medda 'the high-pitched funeral cry from the bird voice of those *metoikos* of the sky', Monica Centanni 'the shrill cry of those cohabiters of the sky'. Enger-Gilbert meant 'Schutzerwandte' of the gods, as beings who nested in their sacred enclosures; in the same direction moves K. Clinton, 'AJPh', XCIV, 1973, 282-288, according to whom the reference is to the north-west wall of the Acropolis where the temples of the various gods were situated and where were not rare caves inhabited by vultures. P. Ubaldi (*Eschilo. Agamemnone*, Torino-Firenze-Roma-Milano 1909, 18), on the other hand, proposes a different interpretation: 'maybe in the poet's mind the idea presented itself as undetermined as the word itself is.'

<sup>5</sup> This is a recurrent theme: in tragedy see also Aesch. *Ag.* 155, *Ch.* 382, *Soph. Ant.* 1074; in the Latin field Tib. I 9,4, *Hor. Carm.* III 2,32, the beginning of the *De mortibus persecutorum* by Lactantius (*PL VII* 192a), and especially the *Dii pedes lanatos habent* by Petronius (44,18, see also *Porph. ad Hor. Carm.* III 2,32, *Macr. Sat.* I 8,5).

τῶνδε μετοίκων· ὑπερ τῶν μετοικισθέντων νεοσσῶν. It would thus mean ‘nestlings that have been taken away from their nest’, and the noun μέτοικος would be equivalent to the passive participle aorist of μετοικίζω.

The second exegesis presents the doubtless difficulty of the deictic τῶνδε which in the other case is of easier interpretation. If in fact it is explainable as referred to those the passage just talked about,<sup>6</sup> it would be more logical for those to be the subject of the previous sentence rather than the ὀρτάλιχοι. Hermann, who, adopting the second exegetic line, linked preferably the genitive to what precedes it (wrote ‘si τῶνδε μετοίκων iungitur cum superioribus, luctus ob amotos pullos est intelligendus’), proposed to read τῶν δέ, and ended up postulating a lacuna after ὄξυβόαν. According to him, in fact, παραβᾶσιν should have referred to the Trojans and μετοίκων to Helen.<sup>7</sup> This exegesis is imaginative, but does not resolve the difficulty of τῶνδε and consequently the reading τῶν δέ (with a value of δέ not very perspicuous in truth) if one refers the genitive to the disappeared nestlings.

More immediate and easy appears to think – with the great majority of interpreters – that τῶνδε μετοίκων is a subjective genitive, which further specifies the high-pitched and desperate cry. In the usual explanation, nonetheless, would be recalled a real Athenian judicial situation, and, in particular, the subordinate position that the *metoikos* had in the πόλις, and of which we know thanks to the accounts of philosophers and orators (especially those of the fourth century).<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Denniston J. D.-Page D., (Aeschylus. *Agamemnon*, Oxford 1957, 73) rightly quote Hes. *Op.* 80s. and the v. 645 of the same *Agamemnon*.

<sup>7</sup> The only other modern editor who postulates a lacuna is Fraenkel, but he places it after τῶνδε μετοίκων and so comments: ‘I believe Hermann’s division in two words (τῶν δέ) and the punctuation adopted by him and others (comma in front of τῶνδε μετοίκων) to be certainly right. It also seems to me inevitable to postulate a lacuna. I put it, however, not like Hermann before τῶν δέ μετοίκων but after. What Aeschylus wrote we cannot recover, but about the necessary ideas I have no doubt. *Exempli gratia* we may fill the gap with words which up to point would account for the omission: τῶν δέ μετοίκων <μέγαν οἴκτον ἔχων> ὑστερόποινον κτλ.’ This is an ingenious hypothesis, but in my opinion is not necessary and would dilute the Aeschylean dictation, which owes its dramatic nature also to the remarkable semantic density and concentration.

<sup>8</sup> See in particular Plat. *Resp.* 563a, *Dem.* 22,54, 24,166, 52,9, 52,25. For a modern bibliography, see Gauthier P., *Symbola. Les étrangers et la justice dans les cités grecques*, Nancy 1972, 108ss.; Whitehead D., *The Ideology of the Athenian Metic*, Cambridge 1977, 55, 70; Id., *The Ideology of the Athenian Metic: Some Pendants and a Reapprai-*

This being the situation, *Aeschylus*, at the beginning of a work aiming to ethically, politically and religiously unite *polis*, would have made precise reference to one of the many 'structures of subordination' present in Athens, alluding clearly and unequivocally to the pitiful condition of the *metoikos*.

This does not persuade me, all the more as this reference would appear completely gratuitous, certainly not functional to the image. More than supposing an automatic mirroring of the political situation, it would appear appropriate, to comprehend the *Oresteia*, to grasp its ideological value and its relationship with 'official history', especially with the propagandistic *topoi*, among which did not figure the fact that guests were posed on a lower level, but rather the continuous helpfulness and openness of Athens towards foreigners.<sup>9</sup>

It is doubtless, moreover, that this exegesis cannot be supported – as several scholars argue<sup>10</sup> – by *schol. Soph. OC 934* εἰ μὴ μέτοικος τῆσδε ἀντὶ ἔνοικος οὐ γὰρ αὐτὸ τοῦτο τὸ μέτοικος ὡς ἡμεῖς φάμεν εἶρηται, μετοίκους δὲ καλοῦμεν τοὺς ἀπὸ ἐτέρας χώρας οἰκοῦντας, πρὸς δὲ τοὺς μετοικισθέντας ποθέν, τοῦτο δὲ ἔνοικον· κέχρηται δὲ καὶ Αἰσχύλος ἐπὶ τῶν οἰωνῶν ἐν Ἀγαμέμνονι λέγων οὕτω τῶνδε μετοίκων ἀντὶ ἐνοίκων· μετοίκους γὰρ εἶπε τῶν ὑψηλῶν τόπων τοὺς οἰωνοὺς κάκειῖσε ἀντὶ ἐνοίκων· ἀντὶ ἔνοικος, which interprets a Sophoclean passage (εἰ μὴ μέτοικος τῆσδε τῆς χώρας θέλεις/εἶναι βίᾳ τε κοῦχ ἐκόν), where Theseus commanding Creon to return the daughters of Oedipus, menaces him of making him become – willing or unwilling – 'inhabitant of Athens'.

This exegesis is trivial, because the scholar contrasts the most common usage of the term, namely 'who comes from a different land', with passages where this would simply equal ἔνοικος, meaning 'inhabitant', like the passage in the *Oedipus* (the ancient commentator did not consider the

sal, 'PCPhS' CXXII, 1986, 145-158; Citti V., *The Ideology of Metics in Attic Tragedy*, in *Forms of Control and Subordination in Antiquity*, Tokyo 1988, 456-464.

<sup>9</sup> Suffice it to recall Thuc. II39,1 τήν τε γὰρ πόλιν κοινὴν παρέχομεν, καὶ οὐκ ἔστιν ὅτε ξηνηλασίαις ἀπειρομέν τινα ἢ μαθήματος ἢ θεάματος, ὃ μὴ κρυφθῆν ἄν τις τῶν πολέμιων ἰδὼν ὠφελῆσει.

<sup>10</sup> See Maria Pia Pattoni (*Eschilo, Coefore 969-971, 'RhM'*, CXLIX, 2006, 1-30: 24; Id., *Su alcune problematiche immagini dal terzo stasimo delle 'Coefore', 'Lexis'*, XXIV, 2006, 177-190; 185) probably on the basis of Medda E., *Sed nullus editorum vidit*, Amsterdam 2006, 166, who states that 'Hermann grasps with precision the hardship of the step, which consists in the deictic and not in the value of the noun illustrated by the skolion to Sophocles'. In fact Hermann (368ss.) quoted our skolion, but to support linking the genitive to what precedes it, and, as seen, interpreted in a radically different and, in my opinion, not sharable way: certainly, on the other hand, he did not understand the skolion erroneously.

fact that, conversely, to Creon, a Theban citizen forced to settle in Athens, the proper usage of the term is as valid as it could be) as well as the passage of the *Agamemnon*, where the term would denote the birds, inhabitants of the air and of high places, with no further connotation.

It is therefore one of the many scholia which trivialize the poetic language: one cannot certainly interpret the Aeschylean passage on this sole basis (it would be extremely reductive to see in *μετοίκων* a simple equivalent of *ἐνοίκων*), and much less infer/deduce from this the meaning of *τῶνδε μετοίκων* as ‘citizens without all rights’. Ancient exegeses of the Aeschylean passage based on the curtailment of the *metoikos*’ rights, in fact, do not exist.<sup>11</sup>

To better understand the functionality of *τῶνδε μετοίκων* in the vultures comparison it will be useful, in my opinion, to examine the other evidences of Aeschylean use of the term, which commonly indicates who has left his motherland, and, exiled, has settled elsewhere, with no implications on his – however obvious – subordinate position in regard to the inhabitants of the host city. So, in *Suppl.* 609-612 Danaus, after the decree of Argos, declared with moved exultation *ἡμᾶς μετοικεῖν τῆσδε γῆς ἐλευθέρους/κάρρυσιάστους ξύν τ’ ἀσυλίου βροτῶν/καὶ μήτ’ ἐνοίκων μήτ’ ἐπηλύδων τινᾶ/ἄγειν*, he announces that the exiled Danaides came to settle in Argos free, with right of asylum, and that therefore they cannot be subjected to harm neither at the hands of citizens nor of foreigners. Later, (vv. 994-997), Danaus himself warns the girls that *πᾶς δ’ ἐν μετοίκῳ γλῶσσαν εὐτυκον φέρει/κακῆν*, that, namely, everyone is ready to speak ill

<sup>11</sup> This function is on the other hand stated in *Ar. Ach.* 508 *τοὺς γὰρ μετοίκους ἄχυρα τῶν ἀστῶν λέγω*, see the relative scholion (μέρος γάρ ἐστὶ τῶν πολιτῶν οἱ μέτοικοι εὐτελὲς ὡς τὰ ἄχυρα τῶν κριθῶν). The materials of Aristophanes’ and Sophocles’ exegesis are simply conflated by *Suda* μ 820 A. *μέτοικοι*: μέρος ἐστὶ τῶν πολιτῶν οἱ μέτοικοι εὐτελὲς ὡς τὰ ἄχυρα τῶν κριθῶν. Ἀριστοφάνης (*Ach.* 508): τοὺς γὰρ μετοίκους ἄχυρα τῶν ἀστῶν λέγω. μέτοικοι δὲ οἱ ἀφ’ ἐτέρας πόλεως μεταστάντες καὶ εἰς ἐτέραν οἰκοῦντες. εἴ που δικίδιον εἶπας εἴ κατὰ ξένου μετοίκου, ᾧ δυνατὸς εἶναι λέγειν. παρὰ Σοφοκλεῖ (*OC* 934s.) δὲ μέτοικος ἀντὶ τοῦ ἔνοικος· εἰ μέτοικος τῆσδε τῆς χώρας θέλεις εἶναι ἀντὶ τοῦ ἔνοικος. οὐ γὰρ αὐτὸ τοῦτο τὸ ἔνοικος, ὡς ἡμεῖς φαιμεν, εἴρηται. μετοίκους δὲ καλοῦμεν τοὺς ἀπὸ ἐτέρας χώρας οἰκοῦντας, πρὸς δὲ τοὺς μετοικισθέντας ποθέν. τοῦτο δὲ σημαίνει ἔνοικον. Δισχύλος τοὺς οἰωνοὺς τῶν ὑψηλῶν τόπων, ἀντὶ τοῦ ἔνοικους. Here the function of the Aeschylean passage is less clear, although one can suppose that at the basis was to be a scholion similar to our one (for the debate relative to the exegesis of the *Oedipus Coloneus*, retrievable tanks to the *Suda*, see my *Osservazioni sulla tradizione indiretta dell’Edipo a Colono*, in *Il dramma sofocleo: testo, lingua, interpretazione*, Stuttgart-Weimar 2003, 357-369).

of who comes from a different land, and therefore asks them not to behave so as to provoke him shame (τό τ' εἰπεῖν εὐπετέες μύσαγμα πῶς./ὕμῃς δ' ἐπαινώ μὴ καταισχύνειν ἐμέ./ὥραν ἐχούσας τήνδ' ἐπίστρεπτον βροτοῖς).

Here the reference to the problems of a foreigner who settled in a new land does not regard juridical issues, such as his subordinate position and the need to have a *προσπάτης*, but rather regards the daily prejudices he has to constantly face in his daily life. In *Pers.* 318s., on the other hand, is mentioned Ἀρτάβης τε Βάκτριος./σκληρᾶς μέτοικος γῆς, ἐκεῖ κατέφθιτο, a combatant originally from Bactria, who later became 'inhabitant' of the land where he lays dead, with an image which is not unique in the Aeschylean theatre.<sup>12</sup> In *Sept.* 547s. is mentioned Παρθενοπαῖος Ἀρκᾶς· ὁ δὲ τοιοῦσδ' ἀνὴρ/μέτοικος, Ἄργει δ' ἐκτίνων καλὰς τροφάς, a man coming from different lands, but who is determined to pay his debt of gratitude to Argos which has fed him. In all those passages no mention is made of the fact that the μέτοικος is a 'second class' citizen. Rather he is a guest, who is grateful to the land that has welcomed him, fed him, and nonetheless he still remains an exile, a foreigner, different: Danaus warns the Danaides not of their lesser rights, but of the prejudices they will be inevitably objects to. Many passages directly refer, through a genitive dependent from μέτοικος, to a land that welcomes the *φυγάς*, that is the person who for one or another reason has left his motherland, has changed land; when, such as in *Suppl.* 994, this genitive is missing, we have more generally an exile, a *metoikos* in the etymological sense of the term.

Particularly interesting are, in my opinion, the other passages of the *Oresteia* in which appears μέτοικος. In *Choeph.* 680-685 Orestes pretends to be a foreigner, coming to announce the death of Orestes, and reports the words with which a self-claimed Phocaeen Strophius would have revealed such mournful event: ἐπεὶ περ ἄλλως, ὃ ξέν', εἰς Ἄργος κίεις./πρὸς τοὺς τεκόντας πανδίκως μεμνημένος/τεθνεῶτ' Ὀρέστην εἶπέ, μηδαμῶς λάθῃ./εἴτ' οὖν κομίζειν δόξα νικήσει φίλων./εἴτ' οὖν μέτοικον, εἰς τὸ πᾶν ἀεὶ ξένον./δάπτειν. Strophius, having to accomplish the task of burying the exile Orestes, wants to know how the Argives – and his mother in particular – view him: if as a citizen of Argos (and in such case he has to return the mortal remains) or if as μέτοικος, as full foreigner. Aptly, Maria

<sup>12</sup> In *Ag.* 452-455 the enemy ground covers those who have conquered it; famous is also *Sept.* 731ss., where the Chorus, alluding to the future death of the two brothers, states that they compete for the land, while they will have what will be enough to cover them. On the ideological value of the *topos* see V. Di Benedetto, *L'ideologia del potere e la tragedia greca*, Torino 1978, 194s.

Pia Pattoni ('RhM' qtd., 7) observes that the level of *metoikos* does not precisely equate to ξένος, because Aeschylus, to denote who is fully foreigner, has to reemphasize the concept with εἶ τὸ πᾶν ἀεὶ ξένον. Our term, evidently, denoted who had to leave his motherland, and is exiled in a foreign land, and also here the accent is not on the curtailment of rights in the host city, but rather on the *status* of who cannot return to his land, not even to be buried.

Very complex, of uncertain text and of difficult interpretation is *Ch.* 969-971, in which the Medicean offers τύχα δ' εὐπροσώπω κοιταί/τὸ πᾶν ἰδεῖν ἀκοῦσαι θρηομένοις/μετοιχοδόμων πεσοῦνται πάλιν. These are the words with which the Chorus catches a glimpse of hope, announces that the future will be better for the Atrides' dynasty, immediately before Orestes bursts on the scene after having killed Aegisthus and Clytemnestra. Many scholars propose various conjectures, also bizarre,<sup>13</sup> in the vv. 969s., but we interpret the 971 as a final exclamation: 'The 'metoikoi' [μέτοιχοι] will be once again chased away [πεσοῦνται πάλιν] from the house!', meaning with μέτοιχοι either Aegisthus and Clytemnestra (and translating 'the usurpers', or – much better – 'the intruders'),<sup>14</sup> or the Erinyes, the terrible demons who persecute the house.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> H. Weil (*Aeschyli Choephoroi*, Gissae 1860, 108) pieced together our passage in the light of the *topos* according to which 'Fortuna arridente omnia mala sopiuntur', writing τύχα δ' εὐπροσώπω κοιμάται τὸ πᾶν./τρέομεν ἄς δ' ἰδεῖν ἀκοῦσαι. N. Wecklein (*Aeschylus. Orestie*, Leipzig 1888, 227) adopted an ingenious τύχα δ' εὐπροσώπῃ ἄηται τὸ πᾶν/ἰδεῖν {ἀκοῦσαι} θρηομένους, 'der Gang der Dinge weht freundlich durchaus um den Ruf zu vernehmen.' It is important the fact that this was the exegesis of U. v. Wilamowitz-Möllendorff (*Aeschyli Tragoediae*, Berolini 1914, 383), who wrote τύχα δ' εὐπροσώπῳ κείται τὸ πᾶν/ἰδεῖν {ἀκοῦσαι} θρηομένοις: his suggestion was approved by G. Murray (*Aeschyli Septem quae supersunt tragoediae*, Oxonii 1937, ad l.), P. Groeneboom (*Aeschylus' Choephoroi*, Groningen 1949, 89) e O. Werner (*Aeschylus. Tragödien und Fragmente*, München 1959, 174). P. Mazon, wisely, crucifige the incomprehensible vv. 969s., and also M. L. West (o. c. 333) is essentially on the same line (τύχα δ' εὐπρόσωποι ἴκοῦται τὸ πᾶν ἰδεῖν/ἀκοῦσαι † πρηνεμεεῖς. For a final exclamation, gives his opinion also V. Citti, *Studi sul testo delle Coefore*, Amsterdam 2006, 249.

<sup>14</sup> See Romagnoli E., *Eschilo. Tragedie*, II, Bologna 1921, 190; Untersteiner M., *Le Coefore*, Amsterdam 2002, 465; Sevieri R., *Eschilo, Coefore*, Venezia 1995, 117.

<sup>15</sup> So, however *dubitantly*, P. Mazon (*Eschyle, II. Agamemnon, Les Choéphores. Les Euménides*, Paris 1972, 118), who quotes *Ag.* 1186-1190, in which is stated that the κῶμος of the Erinyes settles in the house of the Atrides, after having drunk human blood and is δῶςπεμπτος ἔξω. Yet, it seems to me hard to assume that the audience could recall this far passage. A reference to the Erinyes is also maintained by A. F.

As M. Untersteiner rightly states, this second exegesis appears unlikely, because 'the concept of Erinyes would here be too unexpected to be sufficiently clear': I do not see, in fact, how the audience could have grasped such an allusion. The only element that may lead in this direction is that the Erinyes are actually called μέτοιχοι at the end of the *Eumenides*, but, as will be later seen, in a radically different context.

Other scholars, albeit identifying the *metoikos* in Aegisthus and Clytemnestra, seek alternative solutions to the exclamation in v. 971; in particular, W. Headlam, G. Thomson (*The Oresteia of Aeschylus*, I, Amsterdam-Prague 1966, 173; II 182 s.), translates compellingly 'those who have no right in it shall fall back with a fate of fair aspect altogether in the mourners' eyes.'<sup>16</sup>

Recently, Maria Pia Pattoni, in two remarkably interesting articles (quoted in note ...), has interpreted the passage in a different way reading τύχαι δ' εὐπροσώπω κοίτα τὸ πᾶν/ιδεῖν {ἀκοῦσαι} θροημένοις/μέτοιχοις δόμων πεσοῦνται πάλιν, and understanding 'for the crying *metoikos* of the house the fate will again fall with a lucky cast (lit. 'with a lying on the favourable side') in all that will be seen'. We would therefore face a reuse of

---

Garvie, Aeschylus. *Choephoroi*, Oxford 1984, 315 (who adopts the same text as West, with the exception of the dative μετοίχοις.

<sup>16</sup> Headlam-Thompson adopt (with the sole minimal variation of θροημένοις instead of θρουημένοις) the text of G. Hermann (Aeschyli Tragoediae, I, Berolini 1869, 260), τύχαι δ' εὐπροσώπω κοίτα τὸ πᾶν/ιδεῖν {ἀκοῦσαι} θρουημένοις: this scholar, nonetheless, strangely interpreted 'prospera ad videndum narrantibus fortuna revertentur restituti aedibus'. C. J. Blomfield (Aeschyli *Choephoroe*, Londini 1834<sup>3</sup>, 97s., had separated the v. 971 with a full stop, but he had not supposed the direct speech (he thought that in origin, it had been elsewhere and that had to be transposed). Do not interpret v. 971 as direct speech also R. H. Klausen (Aeschyli *quae supersunt*, I, Gothae-Erfordiae 1833, 71, who understands [p. 209] 'in Fortunam laeto vultu gratam omnino spectu, auditu lamentantibus denuo conditioni incident aedium inquilini'; A. W. Verrall (*The Choephoroi* of Aeschylus, London-New York 1893, 138s.), who, recalling E. Bamberger, speculates τύχαι δ' εὐπροσώπω κοίται τὸ πᾶν/ιδεῖν ἀκοῦσαι θροημένοις/μετοικοδόμων πεσοῦνται πάλιν, assuming that those characters living in the house as *metoikos* are 'the soldiers introduced by Aegisthus'; T. G. Tucker (*The Choephoroi* of Aeschylus, Cambridge 1901, 214s.), who suggests an unusual τύχαι δ' εὐπροσώποκοίται τὸ πᾶν/ιδεῖν ἀκοῦσαι δ' ἐροημένοις, linking μέτοιχοι to τύχαι, translating 'then the face of dice shall change, and there shall fall, to sojourn in our house, fortunes whose aspects is all goodly to behold and for men who ask to hear of'; F. Blass (*Aischylos' Choephoren*, Halle 1906, 68s.) who writes an enigmatic τύχαι δ' εὐπροσώποι † κοίται τὸ πᾶν/ιδεῖν <ηδ> ἀκοῦσαι θροημένοις, presuming, after θροημένοις a gap coinciding with a dochmius.

the metaphor of dices employed by Aeschylus also elsewhere,<sup>17</sup> *ἑρρομένοις* would be made agree with *μετοίκους* and would allude to the wailing cheep of newborn birds,<sup>18</sup> and finally the *metoikos* would be Electra and Orestes, who – argues Pattoni – would find themselves to be foreigners in their home, deprived of their rights, precisely like the vultures of the *parodos* of the *Agamemnon* – from which our analysis started – are ‘second-class citizens’ of the air.

Despite the fact that *πάλιν* would lose much of its poignancy (when ever did fate fall fortunately for the two unlucky children of Agamemnon, and especially for Orestes?), as already seen and as highlighted by V. Citti

<sup>17</sup> Pattoni recalls in particular Ag. 32s. τὰ δεσποτῶν γὰρ εἶ πεσόντα θήσομαι/τρὶς ἕξ βα-  
 λούσης τῆσδέ μοι φροκτορίας. The scholar’s interpretation is actually based on the one  
 by C. G. Schütz (Aeschyli Tragoediae quae supersunt ac deperditarum Fragmenta, III,  
 Halae 1808, 70) who published a text similar to Pattoni’s (yet, without bracketing  
 ἀκούσαι) and understood *μετοίκους* as ‘aedium incolis (Oresti et Electrae)’; an impor-  
 tant precedent is in F. A. Paley (The Tragedies of Aeschylus, London 1870, 552) who  
 so explained: ‘Dice may be so called when they have a fall or lodgment (κοίτη) in such  
 a way as to present a good face, i. e. a lucky number, uppermost. But then it seems to  
 follow, almost a matter of course, that *πεσοῦνται* *πάλιν* is said of these same dice  
 which bring good luck as they formerly brought bad luck; and again, that the persons  
 for whom they so fall are the *μετοικοί*, or new residents, viz. Orestes’. The dative *με-*  
*τοίκους* more recently has been chosen by D. Page (Aeschyli septem quae supersunt  
 tragoediae, Oxonii 1972, 240), who so arranges the two previous verses: τύχαι δ’  
 εὐπρόσωποι ἴκοιται τὸ πᾶν/ἰδεῖν πρηνεμενείς, and on the same wavelength as Page is  
 A. Bowen (Aeschylus, *Choephoroi*, London 1986, 23; 161). An allusion to the game of di-  
 ces is also seen by M. Valgimigli (Eschilo, *Orestea*, Milano 1980, 262s., but the anno-  
 tated translation was printed for the first time in Florence in 1948), who translates ‘E  
 sorti novelle, rivasa la faccia in tutto benigno a vedere nella casa saranno gittate, e  
 nuove fortune vedrà nella casa abitare chi oggi grida e in lagna’, and the specifies:  
 ‘The image, warns the scholion, is from the throwing of dices. But there is a merge of  
 images which I had to distinguish’.

<sup>18</sup> Pattoni (‘RhM’ cit. 28) states that *ἑρρομένοις* ‘makes it easier for the audience to iden-  
 tify the *metoikos*, thereby excluding other further identifications’: it seems obvious to  
 me that it could not be Aegisthus and Clytemnestra crying lamenting, but the schol-  
 ar’s assertion is based on the assumption that this verb agrees with *μετοίκους*. More-  
 over, totally hypothetical is that ‘in Ag. 55 s. The vultures (namely, the two Atrides)  
 are crying in domestic mourning and their cry of distress is being heard by the gods.  
 Also Electra and Orestes, progeny of the eagle, are presented for the most part of the  
 drama as *ἑρρηνο* *ἑδοῦντες* and their cries of lament and plea are heard by the gods.  
 And Clytemnestra and Aegisthus, like once Paris and all the Priamides (recalled at the  
 beginning of the stasimon) have now received the fair punishment’. Beyond the fact  
 that no clear reference is made to birds in the *Choephoroi*’s passage, for the passage of  
 the *Agamemnon* to confirm Pattoni’s interpretation it would be needed for the *metoikos* in  
 the *Agamemnon* to be indisputably ‘second class’ citizens.



(*Studi* qtd. 249), μέτοικος is actually he who has left his land to settle elsewhere, and it seems to me unlikely that the foreigners inhabiting the royal palace are in fact the two young brothers, crown princes of the Atrides' royal house.

It is not, on the other hand, straightforward to think that the term alludes ultimately to Orestes – the *metoikos* par excellence – because δόμων can only depend from μετόικους and, as in the other passages, the term cannot therefore generally characterize exiles, but rather foreigners who have settled in the Atrides' royal palace (and – to be kept in mind – at this stage of the episode Orestes does not live in the royal palace).

In support of her exegesis, Pattoni recalls Soph. *El.* 189, in which Electra describes herself as ἔποικος ἀναξία, meaning an outsider deprived of rights in her own home. True, Pattoni herself has highlighted many elements linking the *Electra* of Sophocles to the *Choephoroi*, but this conclusion cannot be brought to the extreme of establishing a perfect parallel between the two tragedies. So, the presence of Electra in the 'house' is a central theme in Sophocles, but it appears to me to be marginal in Aeschylus.<sup>19</sup> If therefore one excludes this comparison, the only real support remains our passage of the *Agamemnon*, assuming that it is in fact about 'second-class citizens'.

In my opinion the simplest and most immediate exegesis for this complicated passage is the one that sees in the μετόικος, people who do not properly belong to the house and who inhabit it: that Aegisthus could be such is apparent. But also Clytemnestra is, *in primis* as a bride extrinsic to the γένος<sup>20</sup>, and also – foremost – because, having been presented at the beginning of the *Agamemnon* as the bulwark of the land of Argos (vv. 256 s.), by killing her husband, she lost with him her own children and her deep relationship with the house and became essentially a stranger. C. Neri, moreover, in a work currently in print, supporting the exegesis of G. Thompson as accurate, rightly highlights how, in the economy of the whole antistrophe, μέτοικοι δόμων πεσοῦνται πάλιν clarifies darkly the

<sup>19</sup> That in the passage of the *Electra* ἔποικος means 'stranger that here lives' is doubtless: I do not see why Pattoni ('RhM' qtd. 14) places so much emphasis on *Suda* α 1983 and to 2877 A., from where it can be extrapolated that an ancient commentator trivially explained in the Sophoclean passage ἔποικος con μέτοικος, but this provides neither a proof nor a hint that Aeschylus in the passage of the *Choephoroi* meant to designate as *metoikos* those who in Sophocles are ἔποικοι.

<sup>20</sup> Exemplary is the case of Euripides' *Alcestis*, characterized by the term ὀθνεῖος 'not belonging to the γένος' (cf. vv. 532 s., 644 s., 860 s., as well as my *Eur. Alc. 810s.*, 'GFF' V, 1982, 79-82).

preceding ἀφ' ἐστίας/μύσος ἅπαν ἐλάση /καθαρμοῖσιν ἅτ' ἔλατήριον, identifying in the μέτοικοι δόμων the μύσος that will have to be chased away through the violent purification of the ἅται. If so understood, the passage will not be different from the other Aeschylean ones we have examined: emphasis will be placed on the being 'foreigner' and not on the juridical implications of such a condition.

If in the *Agamemnon* 'metoikos' are the vultures of the parodos, to whom the Atrides are compared, and if in the *Coephori* are the other characters of the tragedy - in particular Orestes, but probably also Aegisthus and Clytemnestra (rather, one could say that the Greek tragedy is played precisely on the duplicity between who is *metoikos* outside the house, who has to regain possession of it, and who is *metoikos* inside the house and from there has to be chased away), in the *Eumenides* the term refers to the Erinyes, goddesses who persecute, hunt down, chase away from the motherland and force to exile those who perpetrate crimes of blood. Yet, so acting, the Erinyes are forced to a constant painful wandering, to be in a perpetual condition of *metoikos*.

In the closing of the tragedy, they find, like Danaus in the *Supplices*, a place where to settle, in which they will be 'metoikos', but not citizens without rights. Rather, they will be an essential element for social and political stability (it is worth recalling that they do not become 'good' goddesses, but they put their being terrible at the service of the Athenian πόλις). Our term returns to highlight with absolute clarity this situation. In vv. 1010-1013 Athena introduces the Eumenides in the πόλις with an explicit appeal to the mothers of the city (ἡγεῖσθε, πολισσοῦχοι/παῖδες Κραναοῦ, παῖσδε μετοίκους./εἴη δ' ἀγαθῶν/ἀγαθῆ διάνοια πολίταις) and in vv. 1014-1020 it is the Chorus of the Erinyes themselves (χαίρετε, χαίρετε, δ' αἴθρις, ἐπανδιπλοῖζω,/πάντες οἱ καταὰ πτόλιν,/δαίμονές τε καὶ βροτοί./Παλλάδος πόλιν νέμοντες, μετοικίαν τ' ἐμήν/εὔσεβοῦντες οὔτι μέμψεσθε συμφορὰς βίου) that praises the Athenian πόλις which has welcomed them not treating them as second class citizens, but with εὐσέβεια, with religious respect and awe.

At this stage, it will be appropriate to come back to the passage we started from. From the analysis of the other Aeschylean passages, it emerged that the μέτοικος is first and foremost he who has lost his own οἶκος, has had to leave, has had to ask for hospitality in other places, where he will be treated more or less well, but he will never be at home.

It seems appropriate to me to interpret in this sense also the τῶνδε μετοίκων of the *Agamemnon*'s parodos: the vultures are μέτοικοι not so

much because of their being 'second class citizens' of a space mainly inhabited by the gods, but rather for their intimate desperate situation. It could indeed be said that the birds, who have a nest but always fly in the air, are by their nature constantly μέτοιχοι as well as that in popular imagination, they are the beings of no fixed abode par excellence. Yet, in my opinion here the term is much more poignant: the vultures have come back to their nest, to their home, and have found it empty, they are distressed because of their completely disappeared offsprings (ἐκπατίοις ἄλγεσι παίδων), they roam above what was their bedding with absolute desperation (το ὕπατοι λεχέων στροφοδινοῦνται/πτερύγων ἐρετμοῖσιν ἐρεσσόμενοι), they are conscious of having lost their reason for life, what they have been lovingly caring for (δεμνιοτήρη/πόνον ὀρταλίχων ὀλέσαται)<sup>21</sup>, they have lost everything, have become 'metoikos'.

So understood, the term would add a further note of drama το ὕπατοι λεχέων στροφοδινοῦνται and would thus be functional to the image and feeling of helpless, desperate, absolute pain it conveys. The comparison with the Atrides, moreover, would appear even more apt: also Agamemnon is losing his home and his motherland, not only and not as much for the kidnapping of Helen, but rather because he will be forced, to lead the army, to lose his loved daughter, and in the most dreadful way, namely, killing her. He will leave, to fight in a foreign land, and when he will want to return to his motherland he will appear changed, not arrogant anymore but rather conscious of his limits. Yet, he will realize at his own expenses, bitterly, that his not having a motherland anymore, his being 'metoikos' will be irreversible. He will not act as the character of the *Persians* who settles in a foreign land because it is here that he dies fighting, but, even more bitterly, he will go to die in a house that is not his own anymore.

Thus, on close inspection, if we distill the many ideas highlighted above, it is possible to say that the whole trilogy is a tragic story of 'metoikos': of Agamemnos we just said; the son Orestes is the 'metoikos' par excellence, he who is forced to go exile and that probably could not come back even after death; and the *Choephoroi* are - as previously said - based on the return, on the return of the 'metoikos' who wants and must take back the house, chasing away who, killing Agamemnos, became 'metoikos' in his own home, having lost any relationship with it. But the revenge of

---

<sup>21</sup> I am inclined to understand this phrase as Hermann ('cubiliprema cura pullorum') and Fraenkel do, and not as interpreted by those (for example Dindorf, Passow, Pearson) who, on the basis of the interpretation of Hesych. δ 617L., mean δεμνιοτήρη πόνον as the action of the nestlings which remain in the nest.

Agamemnon's son is such that he will not find peace, he will have to once again run away from home, return to be 'metoikos', followed by Erinyes that do not leave respite because they themselves have no respite, Erinyes which force one to be permanently 'metoikos' because they themselves are preys to an endless and distressing wandering.

Only the Athenian πόλις - with the crucial help of Athena - will bring all this to an end, positively transforming the condition of 'metoikos', even institutionalizing such condition, so as to, as stated in one of the most common clichés in Athenian propaganda, help those who are weak and in trouble<sup>22</sup>. That the *Oresteia* exalts Athens for having overcome the archaic laws based on blood revenge appears to be clear to me; less apparent, but equally important, is the fact that it sees in this πόλις a fundamental progress in regard to other distressing problems. Coherent with this ideological assumption, which has been analyzed in a particularly apt way by Vincenzo Di Benedetto (in the volume quoted in Hn. 12), Aeschylus - as a great theatre author - sows in the tragedy several ideas, that, in the end, he coherently retrieves: the war, for example, seen since the parodos of the *Agamemnon* as a negative fact (see vv. 63 ss., but also 433-436), at the end is understood in the Athenian dimension, where the common hate of the πόλις for the enemy contrasts with the internal civil harmony (see *Eum.* 980-985).<sup>23</sup>

Being 'metoikos', what throughout the tragedy is a condition of distressing instability and that finds a happy institutionalization and solution in the final words of the *Eumenides*, is, in my opinion, yet another brick of this ideological construction, which also contributes the constituting one of the highest theatrical works in our culture.

---

<sup>22</sup> The propaganda *topos* is examined by Nicole Loraux, *L'invention d'Athènes*, Paris 1981, 67-69. See also Leahy D. M., *The Representation of the Trojan War in Aeschylus' Agamemnon*, 'AJPh', XCV, 1974, 1-23.

<sup>23</sup> See Di Benedetto, o. c. 192-204.

Rusudan Tsanava (Tbilisi)

### 'CRETAN' ODYSSEUS

The *Odyssey* is rightly recognized as a powerful resource for European literary images. It is no exaggeration to say that Odysseus as a character has attracted an unparalleled number of researchers. Even so, the text offers a lot more nuances and perspectives to be explored and thought over. In the *Iliad* Odysseus appears in several key episodes; however, the epic makes no mention of his most significant accomplishments in the Trojan War. If but for Achilles the Greeks would not have been able to prevail over the main pillar of Troy, Hector, they would have failed to enter Troy without Odysseus. This feat of Odysseus is foregrounded in the first four books of the *Odyssey*. The textual analysis of the so-called 'Wooden Horse' episode reveals that the poet employs reiteration – tells the same story several (three) times with different interpretations.<sup>1</sup> At present it is impossible to say who introduced the artistic device of reiteration in epic; we cannot argue about pre-Homeric literature, while following the Homeric epics, repetition of central stories in a sizeable epic, with some episodes reduced or extended, is a widely practiced artistic device.<sup>2</sup>

Odysseus often lies. His lies can be grouped in a certain way: he lies to rescue himself and his friends (for example, with Polyphemus); his lies are motivated by caution (e. g. with the Phaeacians).

Now let us consider one of Odysseus' lies, which in my opinion, has a very interesting, deep explanation. Odysseus, back to Ithaca, recounts his pseudo-adventure thrice and each time says that he is Cretan. Let us consider the episodes schematically:

---

<sup>1</sup> Tsanava R., Three Interpretations of One Episode in the *Odyssey* (the Story of the Wooden Horse), *Semiotics*, Tbilisi 2007, 122-132.

<sup>2</sup> This device is also applied in *The Knight in the Tiger Skin*, where the stories of Tariel and Nestan are recounted several times.

### Story 1

The Phaeacians took Odysseus from the island of Scheria with their fastest vessel to the coast of his native island. Goddess Athena appears in the form of a herdsman before the newly awakened Laertides (XIII, 222). Athena the herdsman is the first person whom the returned hero tells about his adventures: XIII, 256-286 (line 30). Odysseus' 'story' can be schematically presented as follows:

The name of Ithaca has reached my Crete as well – the large island across the sea, and now I have come to Ithaca myself (256-257).

I have brought a lot of treasure and have left even more at home, with my children (258).

I fled from there (Crete); I have slain a man – fleet-footed Orsilochus, the son of Idomeneus<sup>3</sup> (259-261).

(Orsilochus) wanted to rob me of the booty (262), for which I had encountered a lot of perils in fights and on the sea (263-264).

I did not want to serve under his father's (Idomeneus') command in the Trojan War, and so gathered a new army (265-266).

Together with my faithful friends I ambushed Orsilochus and killed him with a spear (262-263).

The night was dark, and no one could see us. I killed him furtively, but nonetheless, to cover up the track, I went to the Phoenician ship after the murder, even offered them a gift and besought them to take us to Pylos or Elis, the renowned divine land of the Epeans (269-275).

They (the Phoenician sailors) did not mean to deceive us. Eventually, the waves cast us ashore here, to this place. We were too tired to have supper (276-280). Exhausted, I fell asleep. The Phoenicians took my goods out of the ship, put it on the sand beside me and headed for Sidon. So, I was left alone, broken-hearted (282-286).

### Story 2

On the second occasion Odysseus tells his story to the swineherd Eumaeus, when visiting him in his hut: XIV, 199-359. 160 lines are devoted to the story:

He (the narrator)<sup>4</sup> is Cretan. His father was rich, while his mother was a concubine and so he was regarded as an illegitimate child. After his father died, his brothers allotted him a small heritage.

---

<sup>3</sup> According to W. W. Merry, the name Orsilochus is fictitious, while 'fleet-footed' is Achilles' regular epithet. See Homer, *Odyssey*, with Introduction, notes, etc. by W. W. Merry, Oxford, the Clarendon Press 1961, comment on XIII, 259. Here and henceforth the text is quoted from this edition.

However, he married profitably and became a well-to-do man (199-215).

He gained more and more wealth from pirating (215-234). Not being wont to work, he and his men would plunder other countries – raided foreign lands nine times (230). He was highly reputed among the Cretans (234).

He fought together with Idomeneus in the Trojan War: people insisted that I and Idomeneus lead the ships (237-239), and I agreed. I fought nine years. In the tenth year, when the war was over, the warriors sailed home and god dispersed them in the sea. He (the narrator) returned home and spent a month with his family (244-245).

He (the narrator) started pirating again and headed for Egypt with nine ships (246-286). Arriving in Egypt, his companions started plundering the city. However, the locals beat them – many were killed, and some were enslaved. He appealed to the King of Egypt – clasped his knees and begged pardon. The king had mercy on him and took him to his palace, where the narrator spent 7 years.

In the eighth year one insidious Phoenician, who had ruined many, talked him over into accompanying him to Phoenicia. The narrator stayed there a year (287-294).

Afterwards, the Phoenician took him to Lybia, where he intended to sell him (the narrator) (295-299). They were caught in a gale and Zeus destroyed the ship (300-310). The narrator survived at Zeus' will – he gripped the mast (311-312).

After nine days of sail, he fetched the land of the Thesprotians (315-320), where King Pheidon received him as a guest.

It was Pheidon who told him about Odysseus: the latter was his guest on his way home. In evidence to this, the king showed the narrator Odysseus' plentiful riches that, according to him, would be enough for ten generations (322-326). The hero himself had gone to Dodona to learn about Zeus' will from the Holy Oak – how to return to Ithaca, openly or secretly (328-330). He had his ships and his men ready to return home. King Pheidon sent the narrator off before Odysseus' departure (334).

The ship that the narrator embarked headed for Dulichion (335). Pheidon asked the sailors to take his guest to King Acastus. However, the sailors enslaved him (the narrator) (340), divested him of his clothes, put on him rags, tied him up and left him on the deck.

---

<sup>4</sup> In this episode Odysseus does not take an invented name, and neither does Eumaeus ask his name; therefore, I found it more accurate to call Odysseus in Story 2 the Narrator.

Last night their ship arrived at the coasts of Ithaca (344), the sailors went on shore to get supper. Gods freed the narrator from chains (348), he swam to the coast (351) and hid in the bushes. The sailors searched for him to no avail and eventually left the place (352-356). Gods rescued him from the peril (357).

The narrator ends his story saying: Now I am here with you, perhaps I was not doomed to die (359).

### Story 3

On the third occasion Odysseus tells his story to Penelope XIX, 166-204, 38 lines.

'I see you want to know the story of my origin (166-167). I will tell you, but it will deepen my sorrow. This happens to everyone who goes away from his beloved family for a long time and like me, wanders destroyed amongst people, enters their families as a guest, being homeless himself' (168-170).

The island of Crete is in the wine-coloured sea – beautiful, rich, water-washed, abounding in people (172-173). There are 90 cities (174); different languages intermingle – those of the Achaeans (175), Eteocretans, Cidonians, Pelasgi, who belong to the Dorians of three-fold race (176-177). The capital is Cnossos, where reigned Minos, my grandfather.

Minos was the parent of great Deucalion (180), who fathered Idomeneus and me (181).

Idomeneus, my renowned brother, sailed in a round-bowed ship to distant Troy together with the Atrides (181-183).

My name is Aethon (183) and I was born after Idomeneus; he is older and superior in power (184).

I saw Odysseus on Crete and gave him a gift (185). The storm had cast him to Crete (186); on his way to Troy he had been caught in a tempest (187), which had carried him out of his course from cape Malea and he had had to harbour in Amnisus, near the cave of Ilithuia (188-189).

Odysseus visited Idomeneus in the town, saying that he was his guest (190); he had a great respect for Idomeneus, but the latter had gone to Troy 10-11 days earlier (192-193).

I hosted Odysseus in the palace instead of the King; the reception was generous (193-195). We treated Odysseus and his men with bread, fire-coloured wine and meat from the abundant stock gathered from our people. The Achaeans stayed here 12 days (199); Boreas, maddened by the Daemon, would not let them go into the sea (200-203). The tempest calmed down on the thirteenth day and the Ithacans went into the sea (203).



In this way 'Aethon' presented many lies as the truth (203-204). Ἴσχε ψείδα πολλὰ λέγων ἐτύμοισιν ὁμοῖα (203).

When Odysseus-Aethon told the story of Odysseus' visit to Crete, the woman wept bitterly (204-209). When she had relieved herself by weeping, she asked the teller: If my husband was really with you, tell me what clothes he wore (218). Aethon answered: Although a lot of time elapsed, 20 years (222), I remember his purple mantle fastened by a gold brooch with two catches featuring a dog holding a fawn between his fore paws (226-228); he wore a very fine and glistening shirt (232-234). At hearing this Penelope wept even more bitterly (249); she believed the 'stranger's words (250) and said: So far I only pitied you, but now you are a friend in my house (254-255).

Odysseus-Aethon proceeded with the story: I was told that Odysseus went to the rich land of the Thesprotians (170-171); he is bringing countless riches, gathered from different peoples (272-273).

His ship and friends were lost in the sea (274)<sup>5</sup>. When they reached the island of Thrinacia, they incurred the wrath of Zeus and Helios (275-276), as despite the warning, the sailors slaughtered Helios' bulls (276-277).

Odysseus reached the land of the Phaeacians (178-179).<sup>6</sup> The Phaeacians gave him gifts but Odysseus decided to travel to more lands and gather more wealth, as no one can compare with him in obtaining riches (283-284).

I was told this story (i. e. Odysseus' adventure on Crete) by King Pheidon of the Thesprotians (287); he also swore that Odysseus had his ships and his men ready to return home (288-290).

Pheidon let me leave earlier, by the very first ship that headed for Dulichion<sup>7</sup> (291-292). He even showed me Odysseus' treasure, which would be enough for ten generations (293-295). The king said that Odysseus was gone to Dodona to learn about Zeus' will – how to return to Ithaca, openly or secretly (296-299).

Odysseus is alive and will come soon – when the old moon goes down and the new moon appears (307).<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Here Odysseus the no-man speaks of his companions' death for the first time.

<sup>6</sup> Odysseus omitted his stay with Calypso – the episode with the longest story time spanning 7 years.

<sup>7</sup> The location of Dulichion is not known. According to Odysseus, the island is near Ithaca.

<sup>8</sup> In this case the rise of the new moon means that Odysseus will return tomorrow. According to *Odyssey*, XXI, 258; XX, 276-278, that day (i. e. 'tomorrow') was the celebration in honour of Apollo, normally held on the first day of month. See Homer,

Eumaeus too tells the story of the 'Cretan' visitor first to Telemachus (XVI, 62-67)<sup>9</sup> and then to Penelope (XVII, 523-547).<sup>10</sup>

In the *Odyssey*, Over 270 lines are devoted to Odysseus' Cretan origin and Crete-related stories, which is not a small number. The lines together make up almost half of one book.

First of all, let us single out the most essential details that are under a special emphasis in all the stories – Odysseus is Cretan and is very close to Idomeneus (is either his brother or his closest fellow fighter).

Scholars mostly attribute Odysseus' persistent reference to his pseudo-Cretan origin to Crete's reputation. Owing to its location, wealth and importance the island was popular not only among the Greeks, but in the whole Mediterranean. Hence, scholars believe that Odysseus' pseudo-adventure reveals the desire of the king of small Ithaca to have his name associated with the large and renowned island. It is also known that the Cretans were downright liars.<sup>11</sup> However, with regard to the Homeric principles of text structuring, it is hard to believe that Homer could have devoted so many lines to Odysseus' yet another, the least harmless, lie.

In my opinion, this story is fiction associated with Odysseus' unconscious and innermost dream. In fact, twenty years ago Odysseus sailed to the Trojan War with selected heroes. He returned alone from Troy after 10 years of roaming. This was among his greatest concerns (the point is clearly illustrated in the text and therefore I will not dwell on it). And truly, hundreds of Achaean warriors, including renowned heroes, fell in Troy. Eventually part of them, with their commanders or without them, re-

*Odyssey*, op. cit., comment on XIX, 198. A well-known device applied in ancient writings is revenge on a holiday dedicated to a deity. For example, Orestes kills Agamemnon at the festival of Hera (see Euripides' Trojan cycle). Such revenge acquires the function of offering a sacrifice (see Tsanava R., *Mythoritual Models and Symbols in Ancient Greek Writing and Georgian Literary and Ethnological Parallels*, Tbilisi 2005, 175).

<sup>9</sup> Eumaeus' story: he (the no-man) comes from Crete. He says he has seen many peoples and lands – such is his lot. This time he escaped from the Thesprotians' ship and came to my hut (XVI, 62-67).

<sup>10</sup> Eumaeus gives praise to the guest when talking to Penelope – he is a good teller, comes from Crete and is of Minos' descent (523-524). He has endured a lot of suffering. He said Odysseus is very close at hand, in the land of Thesprotians, and is going to return home with a lot of riches (525-527).

<sup>11</sup> It is not indicated in the text whether Odysseus is well aware of this quality of the Cretans or not, but his 'stories' reveal his desire to assert the opposite. Anyway, logically, the Cretans' reputation of liars could not have been the motivation for Odysseus' calling himself Cretan; on the contrary, he wants others to believe him.

turned home: the Myrmidons without Achilles but with Neoptolemus, son of Achilles; the Argoans with Agamemnon (who was violently murdered at home); the Lacedaemonians returned after 7 years of roaming and suffering together with Menelaus and Helen. Nestor of Pylos lost his beloved son in the war. Great Ajaxes were also killed. The only commander who succeeded in bringing back his people with minimal losses was Idomeneus of Crete. That is why Odysseus' innermost dream is associated with Cretan Idomeneus. Odysseus would have given up everything to return home together with his men; therefore, having stepped on the land of Ithaca, willingly or unconsciously, he was obsessed by an allusion between himself and the successful commander. In my opinion, this fiction differs from Odysseus' other lies; calling himself Cretan is his special guise presenting the Homeric hero anew. It can be argued that this trait of Odysseus, the guise, became an interesting model for the writers of the following generations.<sup>12</sup> The immediate goal of the paper is not to reason over the terms 'fiction', 'truth', 'falsehood'. A lot has been written on these questions from Aristotle's times to the present.<sup>13</sup>

Now I will dwell on the term ψεύδος. U. Hölscher refers to Plotinus' words that ψεύδος, ψευδές means 'objectively deceived', 'unreal'. The verbal form of the word means to deceive someone, or to be deceived. Hölscher observed that in old German and its dialects the forms corresponding to ψεύδομαι do not have a negative implication, like the phrase: λέει ψέμματα, which means: λέει ιστορίες φαντασιώνεται.<sup>14</sup> D. N. Maronites detected a chain of lies with sixteen links.<sup>15</sup>

Now let us give a closer consideration to the details of the suggested viewpoint:

In mythos Idomeneus was the grandson of Minos. He was the commander of 80 ships, where had gathered the warriors from six cities of Crete (*Il.*, II, 645-652; *Apollod.*, *Epit.*, III, 13. This text mentions a smaller number). In the *Iliad*, Idomeneus especially distinguished himself during the fight with the enemy's navy (*Il.*, XIII, 210-539). He took part in the games held at Patroclus' burial ceremony. Idomeneus sat together with

<sup>12</sup> It suffices to recall James Joyce's *Ulysses*, to say nothing about other literary works. All in this novel is based on the interplay of imaginations, allusions and masks. None of the characters is, or must not be who they are, or at times join in the 'play' and perform the role that they want, or do not want to perform.

<sup>13</sup> Шталь И. В., Гомеровский Эпос, Москва 1975, 37-68.

<sup>14</sup> Hölscher U., *Οδύσσεια*, ένα έπος ανάμεσα στο παραμύθι και στο μυθιστόρημα, Αθήνα 2007, 294.

<sup>15</sup> Μαρωνίτης Δ. Ν., Επιλεγόμενα στην Ομηρική *Οδύσσεια*, Αθήνα 2005, 67.

other Greek heroes in the wooden horse that destroyed Troy. There are different versions concerning his further fate: according to one of them, Idomeneus returned home safe together with his men and had a happy reign, while the other version says that he returned home, but encountered a tense situation and was eventually ousted from the island.<sup>16</sup>

Homeric *Odyssey* is the only source that tells of Idomeneus' return to Crete together with his men and of his happy reign afterwards. Scholarly literature has nothing about the pre-Homeric roots of the version. Post-Homeric versions also feature Idomeneus' lot differently. Now let us return to the central point – when structuring an epic, a writer cannot follow mutually controversial versions of the myth. The author chooses the one that best fits his central conceptual line. The study of common structural principles of epics clearly revealed that out of available mythic versions a writer chooses the one that he finds acceptable for his conception and aesthetics. If such a version does not exist, the poet invents it. In the case of Idomeneus, Homer himself provides an explanation, and in my opinion,

---

<sup>16</sup> In my opinion, the version of ousting Idomeneus is also quite noteworthy: it parallels with Agamemnon's adventure on the one hand and with Odysseus' story on the other. Therefore, I will briefly present the versions associated with this character: Idomeneus was one of Helen's suitors and was distinguished by his good looks. When the united Greek army gathered on the island of Aulis, envoys came from Crete saying: Idomeneus would lead 10 ships to assault Troy provided Agamemnon shared his power with him (some versions say that this condition was accepted, while others have the opposite. However, the *Iliad* makes no allusions in this regard. Here Idomeneus is only the commander of his army and obeys Agamemnon like others). Idomeneus chose Merion, the son of Molos as his assistant, who was rumoured to be one of Idomeneus' illegal children. It is also known that Idomeneus' shield featured a shepherd, which pointed to that his progenitor was Helios, and his helmet was decorated with boar tusks.

According to Apollodorus, Leucus, brought up in Idomeneus' household, seduced and became the lover of Meda, Idomeneus' wife (compare: the story of Agamemnon – Clytemnestra – Aegisthus). Later Leucus ousted Meda and Idomeneus' daughter from the palace and killed them in a temple. Afterwards Leucus made himself king over 10 cities. Meanwhile, Idomeneus was caught in a storm on his way from Troy to Crete. He promised Poseidon to sacrifice the first man who he would encounter. The latter appeared to be his son or daughter. When Idomeneus was preparing for the sacrifice, the country was gripped by the epidemic and the offering ritual was put off (in other versions, gods did not accept his offering or Idomeneus did not make the offering). Leucus took the opportunity and ousted him. Idomeneus went to Calambria and settled there (Apollod., *Epit.*, III, 3, 1; VI, 9-10; Цец., *Схолии к Ликофрону*, 384-386; Serv. *Coment. ad Aen.*, III, 121. XI, 264; Verg.; *Aen.*; III, 121-400; Myth. Vat., I, 195; Diod., V, 79; Нуг., *Fab.*, 81; Paus., V, 25, 5; Филострат. *Героические деяния*, 7; Zimmerman J. E., *Dictionary of Classical Mythology*, New York: Bantam Books 1980.

even a hint: Greek Nestor tells Telemachus what he knows – who returned home and how. He says: πάντας δ' Ἰδομενεὺς Κρήτην εἰσήγαγ' ἑταίρους, οἳ φύγον ἐκ πολέμου, πόντος δέ οἱ οὐ τιν' ἀπηύρα (All his company, too, did Idomeneus bring to C r e t e, all who escaped the war, and the sea robbed him of none) (*Od.*, III, 191-192).<sup>17</sup>

I believe that the key to Odysseus' allusion (Books XIII, XIV, XIX) lies exactly in Nestor's story (Book III). Nestor tells Telemachus first what he has seen with his own eyes and afterwards what he has heard about other Greek heroes' return. It is also noteworthy that the story is told by Nestor, who is the most reliable source of information and whose words had special power and significance (let us recall Nestor's role in the *Iliad*). Nestor mentions Odysseus' successful return together with his men along with the 'homecoming' stories of other heroes of the Trojan War: the Myrmidons came back together with Achilles' son, Philoctetes is alive (his companions do not feature), and Agamemnon's fearful story must have reached you too (*Od.*, III, 185-200).

Now let us consider all the three stories by Odysseus and their interrelationships:

Story 1: Odysseus wakes up and cannot recognize his native island. Athena has veiled Ithaca in fog so that no one can see the returned hero earlier than needed (XIII, 190-196). The Laertides is taking care of the treasure presented by the Phaeacians; he counts each and every tripod and cauldron (XIII, 215-219). Athena appears before him as a herdsman of sheep/goats (ἐπιβώτορι μῆλων, 222) and describes the island in detail (XIII, 237-249). This is truly Ithaca! However, Odysseus starts fabricating a lie: οὐδ' ὄγ' ἀληθέα εἶπε, πάλιν δ' ὄγε λάξετο μῦθον (XIII, 254). This passage translates word for word as: (he) did not tell the truth, gave the story a different direction. W. W. Merry comments that (Odysseus) gave his story a different turn, opposite of ἀληθέα.<sup>18</sup> The next line reads as: αἰεὶ ἐνὶ στήθεσσι νόον πολυκερδέα νομῶν (XIII, 255) - 'ever revolving in his breast thoughts of great cunning'.<sup>19</sup>

When Athena the herdsman heard Odysseus' concoction (i. e. Story 1), caressed him on his cheek, transformed into a beautiful woman and said:

<sup>17</sup> Homer, *Odyssey* with an English Translation by A. T. Murray, Cambridge, MA., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd. 1919 (<http://www.perseus.tufts.edu>).

<sup>18</sup> Homer, *Odyssey*, op. cit., XIII, comment on 254.

<sup>19</sup> English translation by A. T. Murray.

He must be insidious and cunning who wishes to overcome you in guile, even god will find this difficult (καὶ εἰ θεὸς ἀντιάσειε XIII, 292). Afterwards Athena goes on with a tint of humor in her voice: (σχέλιε, ποιηλομήτα, δόλων ἄτ' XIII, 293) - Bold man, crafty in counsel, insatiate in deceit, not even in thine own land (XIII, 293-294). However, Athena says: You used to love lying already as a child: λήξειν ἀπατάων μύθων τε κλοπιῶν οἳ τοι πεδόθεν φίλοι εἰσὶν (XIII, 294-295). ἀπατάω means 'deceive', 'cheat'. i. e. Athena analyzes and defines precisely one of Odysseus' intrinsic properties - trickery. She also adds that this quality of Odysseus does not at all irritate her; on the contrary, she observes that Odysseus and she are alike in scheming. Odysseus is the best among the mortals owing to his advice and contrivance, while Athena is the best among the deities (εἰδότες ἄμφω κέρδε' 296-297).

ἐπεὶ σὺ μὲν ἐσσι βροτῶν ὄχ' ἄριστος ἀπάντων βουλῆ καὶ μύθοισιν, ἐγὼ δ' ἐν πᾶσι θεοῖσι μή τι τε κλέομαι καὶ κέρδεσιν' (XIII, 297-299). This means that Athena's appreciation of Odysseus' trickery, which he has had from childhood, is not negative (she regards it as prank); moreover, this ἀπατάω acquires the sense of 'resourcefulness' and 'giving various excellent pieces of advice'. In fact, the dialogue reveals Athena's special fondness for Odysseus, which exceeds her appreciation of other heroes - they are alike. At the same time, Athena is scolding Odysseus - how could you not recognize me, your helper and benefactor. Was it not I who gave you the favour of the Phaeacians? (XIII, 300-303). After this 'lyrical' digression, the goddess passes to the point and explains to Odysseus how to behave afterwards: I came to think all it out properly together with you: where to hide away the Phaeacian treasure; also to tell you how I have destined your fate in your kingdom (XIII, 304-307). Athena in fact approves of Odysseus' decision to return to his native island as a stranger - not to reveal his true identity. This had two purposes: to find out who is faithful and who is treacherous and to endure humiliation to the maximum (ἀλλὰ σιωπῆ πάσχειν ἄλγεα πολλὰ XIII, 309-310) to justify his pending revenge.

As concerns the fiction fabricated by Odysseus on his being Cretan, Athena says nothing about it. Inventing a story (μῦθος) and charging it with implications is Odysseus' prerogative, where the goddess does not interfere.

The aim of Story 1 is to explain to an unknown herdsman how and why he came to Ithaca, that the riches belong to him (he earned them with his blood and sweat). He will not give them up to anyone although he is alone. He did not yield even to the fleet-footed son of Idomeneus and did not allow him to take over. Even the Phoenicians did not touch his wealth. As we see, the cen-

tral motif of the episode is the treasure. A small-livestock herdsman must have been deeply impressed that a noble of the renowned island, the hero of the Trojan War visited their small island. However, Odysseus wasted his efforts in vain. The herd appeared to be Athena herself. So, Odysseus' labour of telling Story 1 was rendered purposeless.

When telling Story 2, Odysseus changed the leitmotif (the treasure is in a safe place; he does not face any threat). What Stories 1 and 2 have in common is that the narrator is Cretan and is close to Idomeneus. It is also noteworthy that he tells Story 2 in Eumaeus' hut, by the fire; Odysseus already knows for certain that he is in his homeland and knows how to behave (Athena has given him advice). So, Story 2 somewhat resembles fireside story weaving on the one hand and the character's inner meditation and splitting on the other.

Now let us compare Odysseus of Ithaca and the Cretan 'visitor':

<i>The Itacan</i>	<i>The Cretan</i>
1. Is a legal child	1. Is an illegal child
2. Is the only child <sup>20</sup>	2. Has brothers
3. Is married to the lady of his rank	3. His wife is superior to him in terms of origin and wealth
4. Loves his homeland and family; does not like war.	4. Is a keen warrior
5. Is the King, 'shepherd of people'	5. Is a pirate (raided different countries 9 times). Earned fame on Crete owing to his riches
6. Is the only commander of the Ithacan navy	6. Shares power with Idomeneus <sup>21</sup>
7. Has not yet returned from Troy	7. Returned from Troy; spent 1 month at home and went on pirating.
8. Has not been to Egypt	8. Was arrested in Egypt when pirating, where he spent 7 years
9. Has not been to Phoenicia	9. Was nearly sold in Phoenicia. There he spent 1 year.
10. When visiting the Phaeacians, hears from Demodocus the story of Troy and Odysseus	10. Hears the story of Odysseus from the Thesprotians

<sup>20</sup> The typical feature of Odysseus' family is fathering one son: Laertes was the only son Arcesilaus, Odysseus was the only Laertides, and Telemachus was Odysseus' only child: ὄδε γὰρ ἡμετέρην γενεὴν μούνωσε Κρονίων (XVI, 117 ff.). This is the epic version of the myth. According to another version, Odysseus fathered a son with Circe, but Homer does not mention this.

<sup>21</sup> 'Cretan' Odysseus was not entitled to full rights as an illegal child. He leads only two ships to Ilium; i. e. he is the second.

The Cretan guest does not mention his name and neither is he asked. He is referred to as ξενός (stranger, alien, without kith or kin). The characters like Cretan Odysseus are called ‘no-men’.<sup>22</sup>

There are many noteworthy points in this story: it is highlighted that the Cretan no-man was in high esteem owing to his wealth. His father was revered among the Cretans for his wealth, prosperity, and the valour of his sons:

ὅς τότ’ ἐνὶ Κρήτεσσι θεὸς ὡς πίετο δῆμῳ  
 ὄλβῳ τε πλούτῳ τε καὶ υἰάσι κυδαλίμοισιν.  
 (XIV, 205-206)

In the same episode it is remarkable that the no-man (the Cretan guest, i. e. Odysseus) did not wish to go to the Trojan War, but could not do otherwise: οὐδέ τι μῆχος ἦεν ἀνήνασθαι, χαλεπή δ’ ἔχε δῆμου φῆμις (XIV, 238-239).<sup>23</sup> It is also known that neither did Ithacan Odysseus want to go to the war. Their wishes are the same but the motivation is different.

The no-man’s brothers allotted him a small portion of the inherited wealth as to an illegal child (XIV, 210). According to the laws of those times, he did not even have the right to claim the property. All he succeeded to was regarded as his brothers’ gift.

The no-man did better than other fortune-hunters. He ‘secured’ a well-to-do spouse owing to his good name and ingenuity:

ἡγαγόμεν δὲ γυναιῖκα πολυκλήρων ἀνδρώπων  
 εἴνεκ’ ἐμῆς ἀρετῆς, ἐπεὶ οὐκ ἀποφώλιος ἦα  
 (XIV, 211-212)

The no-man’s self-appreciation is very interesting:

ἀλλ’ ἔμπης καλάμην γέ σ’ ὀίομαι εἰσορόωντα  
 γιγνώσκειν· ἦ γάρ με δύη ἔχει ἥλιθα πολλή  
 (XIV, 214-215)

<sup>22</sup> When Odysseus and his companions came to Polyphemus’ cave, the Cyclops asked his name. Odysseus said he was called Οὔτις (Οὔτις ἐμοὶ γ’ ὄνομα IX, 366), which was translated into English as ‘no-man’. Later the word was established as a term designating a particular type of a literary character.

<sup>23</sup> When analyzing this and the following lines, W. W. Merry comments that there was no way he (the no-man) could go against the Cretans’ appeal, against people’s insisting call, which ran counter to his will. The Cretans wanted him, the illegal child, to share leadership with Idomeneus, the legal ruler. The text does not provide a clear motivation for the no-man’s reluctance: whether he disliked war in general, or whether he did not wish to be subordinated to Idomeneus.



(Now all that strength is gone; yet even so, in seeing the stubble, methinks thou mayest judge what the grain was).<sup>24</sup>

Along with bravery, Ares and Athena endowed the no-man with love for wars and the fighting spirit (ἀρηξήνοριον) (XIV, 216-217). Valiant at war, he is not keen on working in a field and leading a peaceful life (XIV, 222-223).

Ithacan Odysseus is an excellent warrior and hunter (let us recall the boar hunt, after which he became the so-called 'marked' hero; likewise the deer hunt on the island of Aea. Combats are much more frequent). However, the idea that Odysseus does not like war, wishes that it end soon, wants to return home and does everything for this is threaded throughout both the *Iliad* and *Odyssey*.

The no-man used to be a pirate before going to Troy. He raided foreign countries nine times; very soon he accumulated wealth and became powerful, earning respect among the Cretans (XIV, 233-234). Wealth is under a focus in this story as well. In general, the theme of wealth appears important in the *Odyssey*.

The no-man says: when the Trojan War started, the Cretans chose me and renowned Idomeneus to go to Ilion (XIV, 237-238).

To make his story sound real, Odysseus combines the real with the invented. For example, the no-man's 7-year stay in Egypt parallels Odysseus' stay on the island of Ogygia with Goddess Calypso, while the 1 year spent with the Phoenicians is analogous to Odysseus' visit to Circe's island of Aea. This literary device can be called the fiction of fiction. Naturally, the basic fiction (i. e. Odysseus' 'real' story<sup>25</sup>) is taken as a true fact.

<sup>24</sup> English translation by A. T. Murray. According to the text commentator, this Greek phrase gave birth to the Latin popular quotation *ex stipula cognoscere* (to know by the straw). See Homer, *Odyssey*, op. cit. (XIV, Comment on 214). We can draw parallels with the words of Tarel, gone wild, as he says to Avtandil: 'აწ მამბნდლობა ჩემობა სახე ვარ ოღენ ჩრდილობა' (333) - My person now is but a shadow of what it was then (translated by M. S. Wardrop, 1912).

<sup>25</sup> There is a scholarly opinion that from the land of the Cicones Odysseus transcends into an irreal world, a different world. See Segal Ch. P., *The Phaeacians and the Symbolism of Odysseus' Return*, Arion 1962, 17-36; Видаль-Наке П., Чёрный охотник. Формы мышления и формы общества в греческом мире, перевод с французского, Москва 2001; Edwards A. T., *Homer's Ethical Geography: Country and City in the Odyssey*. In: *American Philological Journal* 123, 1993, 27-77.

There is a three-fold fiction in the *Odyssey*: Myth 1. The story of Odysseus' return from Troy; 2. Odysseus in an irreal world; 3. Odysseus-the-no-man allusion - his presumable adventure, where the desirable and the real intermingle. Such a phantasmagoria can become an inexhaustible source for stories for anyone, especially for a writer.

With reference to it, Fiction II acquires the function of invention, but the hero tries to veil this falsehood and makes it appear as real. As I have already mentioned, in several points Ithacan Odysseus is drastically different from the no-man: by origin, family, occupation and function in the Trojan War. Invention of such a different biography can be explained in many ways. Among the possible versions is that the given image could have been one of Odysseus' self-projections, one of his masks, the driving force behind it being the desire to 'be Idomeneus', 'the successful Cretan', who, according to Homer, returned himself and brought back his men. These allusions make up a different text structure, which on its part knits an invisible but dense network, creating a different level of the traditional text intended only for imaginative readers. These very allusions, hints and imaginations point to the complexity and versatility of human nature. All great writers try to lead the reader into the labyrinth of his characters' thoughts and dreams. The more multifaceted the characters are, the more interesting they appear. The reader, enriched with compassion and a new experience, comes out of the labyrinth together with the characters. If this is the outcome, the author has achieved the goal (This was the principle of ancient aesthetics).

The no-man's story did not arise any doubts in the swineherd Eumaeus; moreover, the stranger's mishaps touched him, but he did not believe that Odysseus was alive and would soon return. Eumaeus addresses the 'wretched stranger' *δελὲ ξείνων* 361): your mention of Odysseus was not discreet; I do not believe, why did you deceive me? (XIV, 363-365). Unlike Story 1, told to Athena - in vein, as it later appeared, Story 2 is divided into two: Eumaeus believes the no-man's adventure but does not believe the story about Odysseus'. The swineherd has his own arguments (XIV, 366-385). He says that he does not go any more to Penelope, who would always call him when a stranger happened to come to their island. The Queen and the inhabitants of the palace would surround the guest and ask him a lot of questions (XIV, 373-377). Eumaeus took a strong dislike to idle questioning especially after the visit of one Etolian who was wanted in his homeland for murder. The Etolian told Eumaeus that he had seen Odysseus on Crete in Idomeneus' palace. Odysseus was busy repairing his ships and told him that he would come back to Ithaca in summer or in autumn together with his friends and would bring the treasure that no tongue could describe (*καὶ φάτ' ἐλεύσεσθαι ἢ ἐς Θέρος ἢ ἐς ὀπώρην, πολλὰ χρήματ' ἄγοντα, σὺν ἀντιθέοις ἐτάροισι* XIV, 384-385). Now that Eumaeus had abandoned even this last hope, he asked the visitor not to lie to him (*μήτε τί μοι ψεύδεσσι* 387), not to expect warmer welcome in return

for the lie. He revered Zeus, the patron of strangers (XIV, 386-389). Eumaeus believed that so many false stories were spun about Odysseus because no one had seen his body; so, it would be nice if even one witness appeared who would claim to have seen the dead Laertides; all would be clear then.<sup>26</sup>

I believe it is very interesting to trace what Odysseus himself thinks of lying. Odysseus the no-man says to hopeless Eumaeus: I swear that Odysseus shall return soon (ἀλλ' ἐγὼ οὐκ αὐτῶς μυθήσομαι, ἀλλὰ σὺν ὄρκῳ, ὡς νεῖται Ὀδυσσεύς XIV, 151-152). Afterwards Odysseus the no-man adds: I hate all who tell deceitful stories because lies because of poverty (ἐχθρὸς γάρ μοι κεῖνος ὁμῶς Ἄϊδαο πύλῃσι γίγνεται, ὅς πενίη εἴκων ἀπατήλια βάζει XIV, 156-157), which means that Odysseus finds unacceptable lying for profiting. Apparently, he has his own idea of lying. Moreover, giving a false oath is totally unacceptable for him. Odysseus tries to assure the swineherd in his truth and bets (XIV, 391-400).

Story 3 is intended for Penelope. Therefore, Odysseus resorts to another fiction (he does not pay attention to the possibility that the swineherd Eumaeus may tell the Queen the stranger's story in detail and he can be caught out<sup>27</sup>). In this story Odysseus particularly highlights the grandeur and riches of Crete. The divine king of this great island, Minos<sup>28</sup>, is his

<sup>26</sup> Although Eumaeus does not count Odysseus among the living, during the offering ritual before the supper in the guest's honour he threw a piece of offering meat into the fire and asked gods to return Odysseus home (XIV, 422-424).

<sup>27</sup> When Penelope asked Eumaeus about the visitor, the swineherd answered: he is a good teller, comes from Crete and is of Minos' descent. He has endured a lot of suffering. He says Odysseus is close at hand, in the land of Thesprotians, and is going to return home with a lot of riches (523-527). These words show that Eumaeus tells the queen the most relevant information from the visitor's story. The swineherd also briefly describes the guest to Telemachus: he is from Crete; they say he has seen a lot of people and lands - this has been his lot. He has recently escaped from the Thesprotians' ship and has come to our hut. Now you are to take care of him (XVI, 62-67).

<sup>28</sup> There is one noteworthy detail: in the *Iliad*, the epithet of Crete is 'of a hundred cities' (ἐκατόμυσι II, 649); the same epithet is used in Virgil's *Aeneid* (Centum urbes habitant magnas III, 106), while according to the no-man, Crete has 90 cities (ἐννῆκοντα). This may indicate that the no-man does not know this fact although he describes in detail the Cretan population (XIX, 174-176). Here the commentator also mentions the difficulty of translating the term related to Minos: ἐννεώροος may mean (like in *Od.*, X, 19) 'full maturity', 'adulthood'; however, if translated word for word, it means 'nine years'. By connecting the word with βασιλευε and ὀραπιστής the commentator reads the passage as 'for nine years he was associated with Zeus'. With regard to Plato's *Minos*, the passage can be understood in the following way: Minos took advice

grandfather, and Idomeneus is his brother. His name is Aethon. One of the meanings of Αἴθων (XIX, 183) is 'the fiery red-haired'<sup>29</sup>. According to various sources, Odysseus was red-haired.<sup>30</sup> So, the name Odysseus calls himself refers to a physical property. The name Aethon is one of his masks. The goal of the Story-Fiction 3 is: a. to win Penelope's liking by his noble pedigree; b. to convince her that Odysseus is alive and will come soon. Unlike the previous story, Aethon appears as Odysseus' host in Crete. He describes to Penelope the details of Odysseus' clothes and in this way fully wins her trust. The only person who believed most of the story by Odysseus the no-man is Penelope (Athena responds with a banter, Eumaeus did not believe him, while Penelope's heart started beating intensely, although neither did she believe the second part of the story - that Odysseus would soon return).

Odysseus the no-man 'reveals' his identity to Penelope's suitors as well, but says nothing about his origin. Once a well-to-do man, he got in touch with pirates and went to Egypt with their help, where he was arrested and sold as a slave to a Cyprian; now he has come from Cyprus (XVII, 415-444).

Odysseus could not convince anyone but kindle hope in their hearts - a very fragile one but still a hope. It can be said that to a certain extent the no-man achieved his goal.

Theorists of ancient literature set criteria - what kind of a text can be called a work of art. To formulate this conception, especially noteworthy are Aristotle's *Poetics* and *Rhetoric*, Plato's *The State*, Book 3 and several

from Zeus in every 9 years in a secret cave. See Homer, *Odyssey*, op. cit., comment on XIX, 178.

<sup>29</sup> Дворецкий И. X., Древнегреческо-русский словарь, Москва 1958; Liddel H. G., Scott R., Greek-English Lexicon, Oxford 1968.

<sup>30</sup> One text passage is noteworthy in connection with Odysseus' hair colour: having killed the suitors, Odysseus washed and put on his clothes; Athena brightened him up with good looks, added to him height XXIII, 153-158) and κόμας, ὑακινθίνῳ ἄνθει ὁμοίαις (XXIII, 158). This last phrase is translated in two ways: his hair became curly like a Hyacinth petal or his hair became hyacinth-coloured. See Homer, *Odyssey*, op. cit., comment on XXIII, 158. The second version is more widespread and is associated with Theocritus' phrase: μέλαν ἔντι καὶ ἄγραπτὰ ὑάκινθος - of the colour of black hyacinth (10. 28) - i. e. Odysseus' hair was of hyacinth colour. Hyacinth is a many-coloured flower growing in the Mediterranean (it can be ink-coloured, red, black, etc.) The mineral hyacinth can be transparent red or pinkish manganese (see Советский энциклопедический словарь, Москва 1981). The commentator of the *Odyssey* is inclined to think that the phrase refers to a black colour; however, in my opinion, this is not suggested outright in the text.

chapters from *The Laws*, the first three books of Strabo's *Geography*, Lucian's *A True Story*, Quintilian's *Institution Oratoria*, etc. Works by these and other authors are summed up in the scholia of the works by Dionysus of Tracia, where we read: Four qualities embellish a poet: meter (τὸ μέτρον), fiction, myth (ὁ μῦθος), narration (ἡ ἱστορία) and verbal means (ἡ λέξις) a work that lacks any of these is not a poetic work, even if versified.<sup>31</sup>

Homer inserts in a myth (fiction) other fictions that converge with the central mythic narrative as independent stories. These fictions, on their part, have an important function in presenting the epic heroes' characters (χαρακτήρ), as they lead into their innermost (unexpressed) feelings and sensations.

The above-presented three fictions are discussed basically at the level of comparing textual information. The linguistic aspect is also interesting. The author offers a masterly succession of affirmative, subjunctive and optative moods, puts rhetorical questions and uses popular quotations. Likewise noteworthy are the literary devices of extension and reduction to narrate the same story. These devices enable the character to achieve his goals. So, the fictions, apart from conveying Odysseus' dreams, are brilliant examples of the author's mastery (skillfulness).

---

<sup>31</sup> Diels H. 25, A, A, 25. ACA (Ancient Commentators on Aristotle), Berlin: Reiner 1882-1909. (<http://www.kcl.ac.uk/kis/schools/hums/philosophy/aca/cag-guide.pdf>).

Jürgen Werner (Berlin)

### NOCH EINMAL: ZUR GESCHICHTE DER LEIPZIGER PHILOLOGIE

Anlässlich der 600-Jahr-Feier der Alma Mater Lipsiensis erschien im Universitätsverlag Leipzig die 'Geschichte der Universität Leipzig' (hier kurz: 'Universitätsgeschichte'). Sie enthält in Band IV/1 (2009) ein Kapitel über die Klassische Philologie und die Byzantinistik/Neogräzistik, das für die Zeit ab 1960, freundlich formuliert, der Ergänzung bedarf. Es heißt dort auf S. 588 nach einer Würdigung Franz Dornseiffs († 1960):

'... Der latinistische Lehrstuhl blieb für 45 Jahre unbesetzt. Im Zuge der dritten Hochschulreform der DDR von 1968 kam es zur Auflösung des Philologischen Seminars [Instituts], doch ist es dem persönlichen Einsatz der Fachvertreter zu verdanken, dass eine gewisse Kontinuität erhalten blieb. 1992/93 wurde das Institut für Klassische Philologie neugegründet und zunächst ein Lehrstuhl für Lateinische Philologie eingerichtet.'

Richtig daran ist folgendes. Das DDR-Hochschulministerium hat die Klassische Philologie lange als Quantité négligeable behandelt. So durfte das Leipziger Institut nicht 'Institut für Klassische Philologie', heißen, auch nicht 'Philologisches Institut', sondern nur 'Fachbereich Antike Literatur'<sup>1</sup>; das Greifswalder Institut wurde nach dem Ausscheiden von Dietrich Ebener geschlossen; eigene Studenten hatten zuletzt nur die Einrichtungen in Jena und Halle. Aber es wurden ein latinistischer und zwei gräzistische Lehrstühle vergeben, davon 1985 (wieder) ein gräzistischer nach Leipzig (er war nach Dornseiffs<sup>2</sup> Tod einem neusprachlichen Fach

---

<sup>1</sup> Werner J., Über Klassiker und Klassische Philologie, Mitteilungsblatt des Deutschen Altphilologen-Verbandes 3, 1991, 71f.

<sup>2</sup> Vgl. Werner J., Die Welt hat nicht mit den Griechen angefangen, Franz Dornseiff als Klassischer Philologe und als Germanist, Stuttgart, Leipzig 1999 (Sächs. Akad. d. Wiss., Abhandl. Philol.-hist. Kl. 76/1; dazu R. Schmitt, Beiträge zur Geschichte der Sprachwiss., 9, 1999, 295ff.); J. W., Muttersprache 115, 2005, 72ff.

zugeordnet worden), und zwar auch hier, wie in Jena<sup>3</sup>, an einen Parteilosen (gegen den Widerstand des 'zuständigen' Parteisekretärs), was in den Geisteswissenschaften ('Gesellschaftswissenschaften') selten geschah<sup>4</sup>. Die 'Universitätsgeschichte' teilt mit, dass '1992/93 ... zunächst [!] ein Lehrstuhl für Lateinische Philologie eingerichtet' wurde (auf den der hervorragende Ekkehard Stärk<sup>5</sup> berufen wurde: 589). Das klingt so, als habe der Lehrstuhl für *Griechische* Philologie ebenfalls erst nach der Wende neu geschaffen werden müssen. Aber er ist bereits 1985, unter DDR-Bedingungen wieder eingerichtet worden, und das hatte etwas mit der Arbeit des darauf berufenen Wissenschaftlers zu tun: Schließlich wurden in der Leipziger Gräzistik auch nach Dornseiffs Tod (1960) im In- und Ausland bekannte und anerkannte wissenschaftliche Leistungen erbracht, über die das DDR-Hochschulministerium nicht hinwegsehen konnte, ungeachtet der Blockade des Leipziger Parteisekretärs, der gegenüber Parteilosen grundsätzlich misstrauisch war.

Eigene Studenten hatte der Gräzist vorerst nicht; stattdessen hatte er Lehrveranstaltungen für Althistoriker, Germanisten usw. zu halten, Zuarbeit zu Forschungsprojekten der Berliner Akademie der Wissenschaften zu leisten und das Fach Neograzistik aufzubauen, s. u. Darüber hinaus widmete er sich selbstbestimmten Forschungsthemen und betreute wissenschaftliche Arbeiten unter anderem von Althistorikern, so die Dissertation von Anika Strobach 'Plutarch und die Sprachen' (als Buch: Stuttgart 1997). Seine Hauptarbeitgebiete waren seit den 50er Jahren: Alte Komödie (Aristophanes); Prosasatire der Kaiserzeit (Lukian); Antikerezeption (Wieland, Hölderlin, Brecht) einschließlich Übersetzungsgeschichte antiker Autoren (Pindar, Aristophanes, Lukian); Kenntnis und Bewertung fremder Sprachen in der griechisch-römischen Antike; Griechische Lexik in der deutschen Gegenwartssprache; Leben und Werk seines 1960 verstorbenen Amtsvorgängers Franz Dornseiff. Alle Forschungen fanden Niederschlag in zahlreichen Publikationen. Viele davon erschienen in der Zeitschrift 'Phasis' sowie in Kongressakten und Festschriften in zahlreichen Ländern. Das Forschen und Publizieren geschah wie durchweg in

---

<sup>3</sup> Dort erhielt E. G. Schmidt die Professur; zu ihm J. Werner, *Gnomon* 72, 2000, 472ff. (auch zu Problemen, die das Fach in der DDR generell betrafen).

<sup>4</sup> Mehr zur Existenz parteiloser Geisteswissenschaftler in Ostdeutschland: J. Werner, *Zum Umgang mit der Wissenschaft der einstigen DDR*, in: *spectrum* 21, 1990, H. 12, 52f.

<sup>5</sup> Zu den Kleinen Schriften des von mir wissenschaftlich und menschlich hochgeschätzten Kollegen s. meine Rez.: *Forum Classicum* 1/2009, 48f.; zu seinem Kampagnen-Buch die Würdigung in: *Universität Leipzig* 7/1995, 26.

den Geisteswissenschaften unter schwierigsten Bedingungen<sup>6</sup>. Veröffentlichten im 'westlichen' Ausland (also auch in der Bundesrepublik) bedurften der Genehmigung: Noch 1989 benötigte ich für den Druck eines von mir herausgegebenen Sammelbandes in Amsterdam fünf Unterschriften verschiedener Universitätsinstanzen. Kontrolliert wurde die Publikationstätigkeit durch staatliche Dienststellen, die auch die Privatkorrespondenz der Wissenschaftler überwachten. Bei Publikationen innerhalb der DDR wurde eine gewisse Zensur durch Verlageinrichtungen, Zeitschriften-Herausgeber usw. ausgeübt. Außer ideologischen Problemen gab es personelle: Die beiden bei Dornseiffs Tod im Institut tätigen Philologen (der Latinist Walter Hofmann und der Verfasser dieses Beitrags als Gräzist) mussten, noch mit ihren Habilarbeiten befasst, gleichzeitig Vorlesungen für die damals noch vorhandenen Studenten halten; sie hatten über viele Jahre hinweg keinen einzigen Assistenten und keine Schreibkraft. Äußerst hinderlich war die völlig ungenügende Versorgung des Instituts mit 'westlicher' Fachliteratur (wenigstens stand in der Deutschen Bücherei Leipzig das deutschsprachige Schrifttum seit 1915, auch das aus dem Ausland, fast lückenlos zur Verfügung), das Fehlen von Kopiermöglichkeiten usw.; selbst eine elektrische Schreibmaschine war nicht vorhanden. Nicht gerade wissenschaftsfördernd waren auch die aus politischen Gründen oder wegen Valuta-Mangels nur in Ausnahmefällen möglichen Reisen zu Kongressen usw. ins 'westliche' Ausland. In die Bundesrepublik Deutschland konnte ich seit dem Berliner Mauerbau 1961 bis fast zur Wiedervereinigung überhaupt nicht reisen. Um so mehr nutzte ich die Chance, in östliche Richtung zu fahren, nicht zuletzt nach Georgien, wo ich viele fachlich exzellente Kollegen als Freunde gewann. Auch aus Russland und der Ukraine lernte ich in Tbilisi Kollegen kennen, ja sogar aus dem Westen, zum Beispiel aus Saarbrücken Carl Werner Müller, s. die bei seiner Emeritierung in Saarbrücken gehaltene Laudatio in *Phasis*, 9, 2006, 223ff.; dort ist generell von den deutsch-georgischen und den deutschen Wissenschaftsbeziehungen auf georgischem Boden die Rede.

Unter diesen Umständen war die Leipziger Gräzistik keine 'Magna Graecia', aber es wurden Leistungen erbracht, die sich offensichtlich sehen lassen konnten. So nahm 1976 H.-J. Newiger den Aufsatz 'Aristophanes-Übersetzung und Aristophanes-Bearbeitung in Deutschland' des Leipziger Gräzisten als einzigen ostdeutschen Beitrag in seinen WdF-Band 'Aris-

---

<sup>6</sup> Ausführlicher dazu J. Werner, Zur Leipziger Neogräzistik in den 70er und 80er Jahren, in: *Dissertatiunculae criticae* (Fs. G. Chr. Hansen), Würzburg 1998, 507ff. (betr. nicht nur die Neogräzistik).



tophanes und die Alte Komödie' auf; dazu s. H. Hofmann, *Gymn.* 85, 1978, 93. Welche Bedeutung die in der Leipziger Gräzistik zu Pindar, Aristophanes, Lukian kontinuierlich betriebene Übersetzungsgeschichte hat, zeigt auch der Umstand, dass sie seit einigen Jahren Gegenstand des Sonderforschungsbereichs 'Transformationen der Antike' der HUB ist. – Auf dem Aufsatz über den Ismus in Antike und Gegenwart basiert das einschlägige Kapitel bei G. Strauß u. a., *Brisante Wörter von Agitation bis Zeitgeist*, Berlin, New York, 1989, 188ff. – Eine der seit 1966 entstandenen Arbeiten zur Lexik der deutschen Gegenwartssprache mit griechischem Migrationshintergrund wurde im 'Mitteilungsblatt des Deutschen Altphilologenverbandes' 4/1995, 156 zur 'Pflichtlektüre für Griechischkurse' erklärt. – Einige Jahre vor der Wende organisierte C. W. Müller<sup>7</sup> mit dem Leipziger Gräzisten gegen die Obstruktion Leipziger Hardliner die Forschungskoooperation 'Kenntnis und Bewertung fremder Sprachen in der griechisch-römischen Antike'. Dazu fand 1989 an der Saar-Universität ein Kolloquium statt; den Hauptvortrag übertrug der Gastgeber dem Leipziger Gräzisten, und dieser Vortrag leitet den *Palingenesia*-Band 'Zum Umgang mit fremden Sprachen in der griechisch-römischen Antike' (Stuttgart 1992) ein. Dieses Thema, das, über seine Bedeutung für die Kulturgeschichte des Altertums hinaus, im Zeitalter ständig wachsender internationaler Kommunikation ('Gastarbeiter', Parallelgesellschaft, Auslandstourismus!) hochaktuell ist, wurde ebenso wie 'Lexik der deutschen Gegenwartssprache mit griechischer Herkunft' (unter Berücksichtigung der kontinuierlich diskutierten Fremdwort-Problematik; übrigens gehen viele unserer Anglizismen auf Griechisches und Lateinisches zurück<sup>8</sup>) 1992 vom Wissenschaftsrat der Bundesrepublik in seinen 'Empfehlungen zu den Geisteswissenschaften an den Universitäten der neuen Bundesländer' als förderungswürdiger innovativer Schwerpunkt herausgestellt. – Als wieder Reisen ins 'kapitalistische Ausland' möglich waren, luden maßgebliche westdeutsche Philologische Institute den Leipziger Gräzisten zu Gastvorlesungen ein. – Als Vertreter der Sächsischen Akademie der Wissenschaften wurde er, ebenso wie die Gräzisten Vogt und Seidensticker als Vertreter der Bayerischen bzw. der Berlin-Brandenburgischen Akademie, in die Internationale Kommission für den

---

<sup>7</sup> Vgl. zu Person und Werk: *Phasis. Greek and Roman Studies*, 9, 2006, 223ff.

<sup>8</sup> Dazu z.B. J. W., *Von Aborigines bis Telewischm. Griechische und lateinische Anglizismen im Deutschen*, in: *Phasis. Greek and Roman Studies*, 2-3, 2000, 413ff.

Thesaurus linguae Latinae berufen. – Von all dem<sup>9</sup> erfährt der Leser der vermutlich für lange Zeit maßgeblichen ‘Universitätsgeschichte’ nichts. Im Abschnitt ‘Entwicklungen seit 1946’ heißt es nach der Würdigung Dornseiffs lediglich: ‘Im Zuge der dritten Hochschulreform der DDR von 1968 kam es zur Auflösung des Philologischen Seminars [Instituts], doch ist es dem persönlichen Einsatz der Fachvertreter zu verdanken, dass *eine gewisse Kontinuität* erhalten blieb’ (588; die Hervorhebung von mir: J. W.), aber worin bestand sie? Von der wissenschaftlichen Arbeit der Leipziger Gräzistik *nach* Dornseiffs Tod ist überhaupt nicht die Rede.

Dabei hätten auch seinerzeit nicht in Leipzig lebende Autoren der Website des nach der Wende neugegründeten Instituts für Klassische Philologie sowie dem Standardwerk ‘Kürschners Deutscher Gelehrten-Kalender’ (zuletzt 22. Aufl. 2009) einschlägige Informationen entnehmen können, die einen Eindruck von dem hier zur Diskussion stehenden Zeitraum vermittelt hätten. Das geschah wohl nicht. Dazu musste etwas gesagt werden. Nach Lage der Dinge konnte dies – ich bedaure das – nur durch mich geschehen. Ich tat es, etwas kürzer als hier, in Forum Classicum 2/2009, 174ff. Der Herausgeber, der den Beitrag sofort annahm, gab zu bedenken, ob ich nicht deutlich machen sollte, dass es sich bei dem ‘Gräzisten’, von dem ich in meinem Text zunächst gesprochen hatte, um mich handelt; ich fügte einen derartigen Hinweis ein, und in dieser Form ist der Beitrag erschienen. Mein für die Darstellung der Gräzistik in der ‘Universitätsgeschichte’ zuständiger Amtsnachfolger Kurt Sier, der 1996 die 1985 wiedererrichtete Gräzistik-Professur von mir übernahm – ich hatte in meiner Stellungnahme bewusst seinen Namen nicht genannt; mir ging es lediglich um die Sache – äußerte sich dazu in Forum Classicum 3/2009, 243. Er schreibt: Die Autoren des Beitrags (zu denen noch die Leipziger Vertreter der Latinistik und der Byzantinistik/Neograzistik gehörten) ‘waren gehalten’, ihr Thema auf nur ‘einigen wenigen Seiten’ zu behandeln. Sollte der Verlag ausgerechnet der ältesten Philologie, der Mutter aller modernen Philologien, weniger Platz als anderen eingeräumt haben? ‘Aber wenn den Autoren auch genügend Raum zur Verfügung gestanden hätte, wären sie in ihrer Darstellung doch nicht anders verfa-

---

<sup>9</sup> Auch gab es, schon in tiefer DDR-Zeit, im In- und Ausland Zustimmung zu Veröffentlichungen des Leipziger Gräzisten in Rezensionen, Forschungsberichten etc., u. a., außer durch bereits genannte Kollegen, durch Von der Mühlh, Lesky, Heubeck, Frisk, Gaiser, Kerényi, Bühler, Dölger, D. Jakov; Delz, Zintzen, Ludwig, Stroh. Die 1996 auf dem Ehrenkolloquium für den Unterzeichneten von sechs Philologen aus drei Erdteilen gehaltenen Vorträge erschienen, von Ekkehard Stärk und Günther S. Henrich herausgegeben, in Philologus 141, 1997, H. 2.

hren als jetzt und hätten für die beurteilende Würdigung einzelner Vertreter ihrer Disziplinen in den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts eine Zäsur gesehen [...]'. Bei anderen Philologien endet die Darstellung zum Teil erst kurz vor dem Erscheinungsjahr des Bandes – ohne 'Zäsur ... in den sechziger Jahren'. Die Autoren 'hatten darauf vertraut, dass der Grund für diese Grenzziehung dem gutwilligen Leser ohne weiteres einsichtig sei' – zu den 'gutwilligen Lesern' kann ich mich also nicht zählen. 'Der Grund [für diese Grenzziehung] lag' – bezeugt Kurt Sier 'in freundschaftlicher Verbundenheit mit seinem Vorgänger' – 'nicht in mangelndem Respekt vor den Verdiensten der späteren [nach Dornseiffs Tod tätigen] Fachvertreter und den wissenschaftlichen Leistungen, die sie in schwieriger Zeit erbracht haben' – dieser Gedanke hätte in die 'Universitätsgeschichte' gehört, mehr nicht (gegebenenfalls mit Angabe einiger Forschungsschwerpunkte), aber auch nicht weniger; er hätte nicht mehr Raum benötigt (wenn die Raumfrage schon eine Rolle spielte) als wenig aussagekräftige Formulierungen wie 'dass eine gewisse Kontinuität erhalten blieb'. Auf jeden Fall bin ich mit Kurt Sier einig, 'dass Werturteile über lebende Personen in einem wissenschaftsgeschichtlichen Beitrag nichts zu suchen haben und ein *aprepés* darstellen' (die Hervorhebung von mir: J. W.) Zumindest *dieses* *aprepés* zu vermeiden ist Kurt Sier gelungen.<sup>10</sup> Er hat in Forum Classicum 'freundschaftliche Verbundenheit' bezeugt; ich antworte in derselben freundschaftlichen Verbundenheit.

Die 'Universitätsgeschichte' teilt ferner folgendes mit: 'Zu Zeiten der DDR rückte die Byzantinische und Neugriechische Philologie an der Universität Leipzig in den Hintergrund. Erst nach der Wende wurde 1994 eine Professur wieder eingerichtet' (592). Daran stimmt, dass es zu DDR-Zeiten keine Byzantinische Philologie gab. (Nur eine Professur für Mittelalterliche und Byzantinische Geschichte.) Aber: In den 70er Jahren hat der Leipziger (Alt-)Gräzist die Neogräzistik aus dem Nichts neu aufgebaut. Es war die einzige neogräzistische Universitäts-Institution nicht nur Ostdeutschlands, sondern Osteuropas (nichtinstitutionalisierte – exzellente – neogräzistische Forschung und Lehre existierte z. B. in Prag, Budapest und Tbilisi, hier – inzwischen eindrucksvoll institutionalisiert – unter Lei-

---

<sup>10</sup> Vermutlich auf die hier aufgeworfenen Fragen bezieht sich in der 'Universitätsgeschichte' IV 1 S. 576 folgende 'Anmerkung der [Band-]Herausgeber': 'Eine umfassende redaktionelle Bearbeitung der ersten zwei Abschnitte dieses Beitrages (Griechische und Lateinische Philologie, Byzantinische und Neugriechische Philologie) war von seiten der Verfasser ausdrücklich nicht gewünscht.'

tung von Rismag Gordesiani<sup>11</sup>). Es gab kein Lehrbuch (ein westdeutsches durfte aus ideologischen Gründen nicht benutzt werden), keine Bibliothek (hier half Griechenlands Regierung), keine Sekretärin usw. Der Gräzist konnte zwei Mitarbeiterinnen engagieren (für die Klassische Philologie gab es keine einzige!), davon eine Muttersprachlerin. Die beiden Neogräzistinnen und der Gräzist, der ja noch andere Aufgaben hatte (s. o.), hielten unter schwierigen Bedingungen Lehrveranstaltungen für Studenten der Sektion Sprachwissenschaft mit Fachverbindungen wie Serbokroatisch/Neugriechisch, vom Neugriechisch-Sprachkurs bis zur landeskundlichen Vorlesung (Frau Dr. Novotny ist noch heute in der Lehre tätig.) Es fanden mehrere Promotionen statt (darunter die eines Ministers der Republik Zypern), wobei es Behinderungen der Wissenschaft unter politischem Aspekt gab: So taten Direktor und Parteisekretär der Sektion Sprachwissenschaft alles, um zu verhindern, dass der Gräzist, als Parteiloser, einen der SED angehörenden Doktoranden ihrer Sektion, der auf neogräzistischem Gebiet promovieren wollte, fachlich betreute. Als sie keinen politisch vertrauenswürdigeren Betreuer fanden, akzeptierten sie schließlich doch den Gräzisten, und die Dissertation konnte endlich begonnen und auch abgeschlossen werden. – Es wurden zwei Tagungen mit Teilnehmern aus anderen Ländern durchgeführt<sup>12</sup>, eine davon anlässlich der 575-Jahr-Feier der Universität Leipzig, in Anwesenheit des griechischen Botschafters. – 1984 verlieh die Universität nach jahrelangen intensiven Bemühungen des Gräzisten dem Dichter Jannis Ritsos die Ehrendoktorwürde, die er im Alten Senatssaal entgegennahm (es war seine dritte nach denen der Neogräzistik-Zentren Saloniki und Birmingham); auch hier war der griechische Botschafter zugegen. – Mit der Berufung von

---

<sup>11</sup> In Tbilisi lernen alle Neugriechisch-Studenten Altgriechisch, alle Altgriechischstudenten Neugriechisch; beide Altgriechisch in erasmischer, Neugriechisch in reuchlinischer Aussprache. Zur Person Gordesianis s. J. Werner, Hohe Ehrung für Prof. Rismag Gordesiani [Wahl zum Mitglied der Sächsischen Akademie der Wissenschaften], in: Mitteilungsblatt der Berliner Georgischen Gesellschaft 4/1997, 26. Zu den deutsch-georgischen Beziehungen s. außerdem von J. W.: Rez. von 'Griechenland und Rom. Vergleichende Untersuchungen ...', in Verbindung mit R. Gordesiani hg. v. E. G. Schmidt, Tbilisi usw. 1996, in: Mitteilungsblatt (wie zuvor) 7-9/1997, 23f.; Konferenz in Tbilisi [zu Ehren von S. Kauchtschischwili] in: Universität Leipzig 1/1996, 18; Zereteli-Konferenz in Georgien, in: Universität Leipzig 8/1996, 15; Antikekonferenz in Georgien, in: Mitteilungsblatt (wie oben) 9-10/2000, 145 und Gymnasium 108, 2001, 156; ferner zahlreiche weitere Beiträge von J. W. in Phasis, zuletzt in Bd. 11 (2008).

<sup>12</sup> Griechenland – Ägäis – Zypern, hg. v. J. Werner, Leipzig 1987; Modernes Griechenland – Modernes Zypern, hg. v. J. Werner, Amsterdam 1989.

Günther S. Henrich<sup>13</sup> auf eine neugeschaffene neogräzistische Professur (1994; 2003 erfolgte seine Emeritierung) konnte sich der Gräzist wieder ganz der Alt-Gräzistik widmen.

Über diese Gegebenheiten informieren der o. Anm. 6 angeführte Bericht von 1998 (Manuskript-Abschluss: 1994, vieles war schon in den 'Südosteuropa-Mitteilungen' 35, 1995, 79ff. zu lesen; vgl. auch G. St. Henrich, Leipzig und die neueren Griechen, in: *Choregia. Münstersche Griechenland-Studien* 5, 2007, 105ff., bes. 118f.); speziell über die Tagung von 1984 der redaktionelle Bericht in der Fachzeitschrift 'Folia Neohellenica' 6, 1984, 161-171; über die Ritsos-Ehrung die Beiträge in 'Philia' 1/2006, 43ff. und, mit zusätzlichem Material, in 'Exantas' 10, 2009, 92ff. Auch hier wäre ein Blick auf die Website des nach der Wende neugegründeten Instituts für Klassische Philologie (jetzt: Institut für Klassische Philologie und Komparatistik) sowie in das Standardwerk 'Kürschners Deutscher Gelehrten-Kalender' (zuletzt 22. Aufl. 2009) angemessen gewesen.

#### Anmerkungen:

<sup>I</sup> J. Werner, Über Klassiker und Klassische Philologie, *Mitteilungsblatt des Deutschen Altphilologen-Vereins* 3/1991, 71f.

<sup>II</sup> Vgl. J. Werner, Die Welt hat nicht mit den Griechen angefangen. Franz Dornseiff als Klassischer Philologe und als Germanist, Stuttgart, Leipzig 1999 (Sächs. Akad. d. Wiss., Abhandl. Philol.-hist. Kl. 76/1; dazu R. Schmitt, Beiträge zur Geschichte der Sprachwiss. 9, 1999, 295ff.); J. W., Muttersprache 115, 2005, 72ff.

<sup>III</sup> Dort erhielt E. G. Schmidt die Professur; zu ihm J. Werner, *Gnomon* 72, 2000, 472ff. (auch zu Problemen, die das Fach in der DDR generell betrafen).

<sup>IV</sup> Mehr zur Existenz parteiloser Geisteswissenschaftler in Ostdeutschland: J. Werner, Zum Umgang mit der Wissenschaft der einstigen DDR, in: *spectrum* 21, 1990, H. 12, 52f.

<sup>V</sup> Zu den Kleinen Schriften des von mir wissenschaftlich und menschlich hochgeschätzten Kollegen s. meine Rez.: *Forum Classicum* 1/2009, 48f.; zu seinem *Kampanien-Buch* die Würdigung in: *Universität Leipzig* 7/1995, 26.

<sup>VI</sup> Ausführlicher dazu J. Werner, Zur Leipziger Neogräzistik in den 70er und 80er Jahren, in: *Dissertationunculae criticae* (Fs. G. Chr. Hansen), Würzburg 1998, 507ff. (betr. nicht nur die Neogräzistik).

<sup>VII</sup> Vgl. zu Person und Werk: *Phasis* 9, 2006, 223ff.

<sup>VIII</sup> Dazu z.B. J.W., Von *Aborigines* bis *Telewischn*. Griechische und lateinische Anglizismen im Deutschen, in: *Phasis* 2-3, 2000, 413ff.

<sup>IX</sup> Auch gab es, schon in tiefer DDR-Zeit, im In- und Ausland Zustimmung zu Veröffentlichungen des Leipziger Gräzisten in Rezensionen, Forschungsberichten etc., u. a., außer durch bereits genannte Kollegen, durch Von der Mühl, Lesky,

---

<sup>13</sup> Zu der ihm gewidmeten Festschrift 'Geschehenes und Geschriebenes ...', Leipzig 2005, s. *Phasis. Greek and Roman Studies*, 9, 2006, 231f.; *Forum Classicum* 1/2006, 35f.

Heubeck, Frisk, Gaiser, Kerényi, Bühler, Dölger, D. Jakob; Delz, Zintzen, Ludwig, Stroh. Die 1996 auf dem Ehrenkolloquium für den Unterzeichneten von sechs Philologen aus drei Erdteilen gehaltenen Vorträge erschienen, von Ekkehard Stärk und Günther S. Henrich herausgegeben, in *Philologus* 141, 1997, H. 2.

<sup>x</sup> Vermutlich auf die hier aufgeworfenen Fragen bezieht sich in der 'Universitätsgeschichte' IV 1 S. 576 folgende 'Anmerkung der [Band-]Herausgeber': 'Eine umfassende redaktionelle Bearbeitung der ersten zwei Abschnitte dieses Beitrages (Griechische und Lateinische Philologie, Byzantinische und Neugriechische Philologie) war von seiten der Verfasser ausdrücklich nicht gewünscht.'

<sup>xi</sup> In Tbilisi lernen alle Neugriechisch-Studenten Altgriechisch, alle Altgriechischstudenten Neugriechisch; beide Altgriechisch in erasmischer, Neugriechisch in reuchlinischer Aussprache. Zur Person Gordesianis s. J. Werner, Hohe Ehrung für Prof. Rismag Gordesiani [Wahl zum Mitglied der Sächsischen Akademie der Wissenschaften], in: *Mitteilungsblatt der Berliner Georgischen Gesellschaft* 4/1997, 26. Zu den deutsch-georgischen Beziehungen s. außerdem von J. W.: Rez. von 'Griechenland und Rom. Vergleichende Untersuchungen ...', in Verbindung mit R. Gordesiani hg. v. E. G. Schmidt, Tbilisi usw. 1996, in: *Mitteilungsblatt* (wie zuvor) 7-9/1997, 23f.; Konferenz in Tbilisi [zu Ehren von S. Kauchtschischwili] in: *Universität Leipzig* 1/1996, 18; Zereteli-Konferenz in Georgien, in: *Universität Leipzig* 8/1996, 15; Antikekonferenz in Georgien, in: *Mitteilungsblatt* (wie oben) 9-10/2000, 145 und *Gymnasium* 108, 2001, 156; ferner zahlreiche weitere Beiträge von J. W. in *Phasis*, zuletzt in Bd. 11 (2008).

<sup>xii</sup> *Griechenland - Ägäis - Zypern*, hg. v. J. Werner, Leipzig 1987; *Modernes Griechenland - Modernes Zypern*, hg. v. J. Werner, Amsterdam 1989.

<sup>xiii</sup> Zu der ihm gewidmeten Festschrift 'Geschehenes und Geschriebenes ...', Leipzig 2005, s. *Phasis* 9, 2006, 231f.; *Forum Classicum* 1/2006, 35f.

## BOOKS IN GEORGIAN

### SHORT VERSIONS

**NANA MIRACHVILI-SPRINGER**

**LES PÉCHERESSES REPENTIES ET LES SAINTES TRAVESTIES  
DANS L'HAGIOGRAPHIE GÉORGIENNE, TBILISI 2009, 358 P.**

Notre recherche vise à illustrer la riche hagiographie géorgienne grâce à une étude des *Vies* de huit saintes femmes conservées dans les plus anciens manuscrits. C'est la première fois que notre travail met à jour les versions géorgiennes anciennes des *Vies* des prostituées repenties et des saintes travesties.

Les textes géorgiens anciens présentent le grand intérêt d'être les témoins d'œuvres disparues dans leur langue originale, ou encore de conserver en version géorgienne un texte de meilleure qualité que celui des manuscrits grecs. Ces monuments littéraires n'ont pas été traduits à un endroit déterminé, mais dans tous les centres culturels du monde chrétien, et non seulement depuis l'original grec, mais à partir de presque toutes les langues orientales. Une grande quantité de ces œuvres est conservée en langue géorgienne, où l'on trouve un cycle presque complet des *Vies* anciennes de saints. Les traductions géorgiennes des *Vies* des huit saintes femmes, insérées dans les plus vieilles collections ne manquent pas d'intérêt. Ce sont des textes rares par leur antiquité, qui témoignent d'un 'noyau' très ancien, traduit probablement aux VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles. Des siècles durant, les moines géorgiens travaillaient dans les monastères de Palestine (Saint-Sabas, Saint Chariton, Sainte-Croix) et de l'empire byzantin (l'Olympe de Bithynie, Sainte Catherine du Sinaï, l'Iviron de l'Athos). Ayant libre accès au patrimoine culturel de ces institutions monastiques ils l'ont traduit dans leur langue. Infatigables et scrupuleux les interprètes géorgiens ont créé un héritage littéraire d'une grande importance pour la littérature chrétienne et particulièrement la littérature byzantine.

Les versions géorgiennes anciennes des *Vies* des huit saintes femmes sont regroupées dans deux manuscrits élaborés aux X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles: le mra-

valt'avi de Parxal<sup>1</sup>, copié au Tao-Klardzet'i au x<sup>e</sup> siècle et le recueil hagiographique Bodley 1, crée au xi<sup>e</sup> siècle à Jérusalem au monastère géorgien de Sainte-Croix, conservé actuellement à la bibliothèque Bodléienne (Oxford). Ces deux manuscrits sont riches en matériaux hagiographiques dont le 'noyau' doit se rattacher à un archétype dérivé d'un modèle grec aujourd'hui perdu. Ils représentent deux recueils composites qui renferment des textes de nature variée.

Notre objectif est de donner une traduction des textes géorgiens tels qu'ils sont conservés dans les manuscrits de Parxal et de Bodley. Le travail tente de cerner la nature précise de différents groupes de femmes: les saintes prostituées repenties, comme Marie l'Égyptienne, Thaïs l'Égyptienne, Pélagie d'Antioche, Marie, la nièce d'Abraham, la pécheresse d'Alexandrie, ainsi que les femmes déguisées en moine, c'est-à-dire les saintes travesties, comme Maurianos, Marie, la fille d'Eugène de Bithynie, une Vierge canonique, appartenant au rang sénatorial de Constantinople et Anastasie, une grande patricienne à la cour de l'Empereur Justinien.

Notre recherche consiste également en une étude des textes des versions géorgiennes des *Vies*: les rédactions anciennes conservées dans le mravalt'avi ont été comparées non seulement avec celles du manuscrit bodléien, mais elles ont été confrontées aux autres versions de ces documents, particulièrement avec les rédactions grecques, latines, syriaques et parfois coptes.

En outre notre travail tente de relever les calques, ainsi que quelques indices sur les substrats des textes. L'analyse, la comparaison, ainsi que les parallèles textuels des *Vies* avec les textes publiés ont permis de découvrir deux sources étrangères d'où proviennent les traductions, dont les originaux demeuraient introuvables dans l'hagiographie géorgienne.

---

<sup>1</sup> მრავალთავი (*mravaltavi*) littéralement 'le (livre) à nombreux chapitres' (polycéphale, πολυκέφαλος), c'est-à-dire 'homiliaire', par opposition à *otxavi* 'livre à quatre chapitres' c'est-à-dire 'tétraévangile'. C'est un recueil de textes complets, contenant des œuvres liturgiques et hagiographiques, cf. K. Kekelidze, *Zveli k'art'uli literaturis istoria* 1, Tbilissi 1980, 501-503; Metreveli E., 'Un nouvel ouvrage sur le 'mravalt'avi' géorgien', *Bedi Kartlisa* 35, Paris 1977, 73-81; Marr N., 'Le synaxaire géorgien', *Patrologia Orientalis* 19, 1926, 629-651; Tarchnichvili M., 'Récents découvertes épigraphiques et littéraires en géorgien', *Muséon* 63, 1950, 249-260; Gabidzašvili E., *K'art'uli nat'argmmi hagiograf'ia*, Tbilissi 2006; Peeters P., 'De Codice Hiberico Bibliothecae Bodleianae Oxoniensis', *Analecta Bollandiana* 31, 1912, 301-318; Esbroeck van M., *Les plus anciens homéliaires*, Louvain 1975.



### Les versions géorgiennes anciennes des *Vies* des saintes femmes

Entre les IV<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles, les légendes populaires des *Vies* de Marie l'Égyptienne (1<sup>er</sup> avril)<sup>2</sup>, Thaïs la pénitente (8 octobre)<sup>3</sup>, Pélagie la pénitente (8 octobre)<sup>4</sup>, Anastasie la Patrice (10 mars)<sup>5</sup>, Marine (12 février)<sup>6</sup>, Marie, la nièce d'Abraham (29 octobre)<sup>7</sup>, une Vierge canonique constantinopolitaine<sup>8</sup>, une pécheresse anonyme d'Alexandrie<sup>9</sup> furent transformées en œuvres hagiographiques<sup>10</sup> dont les textes sont soigneusement conservés dans de nombreux manuscrits géorgiens. Voici les *Vies* géorgiennes anciennes de huit saintes femmes, conservées dans les plus anciens recueils de Parxal A-95 (sigle A) et celui de Bodley (sigle B): les pécheresses repenties, comme Marie l'Égyptienne (A-95, fol. 613r-621r; bodl. 1, fol. 448v-456v); Thaïs la pénitente (A-95, fol. 602v-604v; bodl. 1, fol. 434r-436r), Pélagie d'Antioche (A-95, fol. 604v-612v; bodl. 1, fol. 456v-464r), Marie, la nièce d'Abraham (A-95, fol. 621r-628v; bodl. 1, fol. 436r-442r), une prostituée d'Alexandrie (A-95, fol. 633r-636v; bodl. 1, fol. 498r-499r); ainsi que les saintes travesties, comme Maurianos (A-95, fol. 631r-633r), Marie, la fille d'Eugène de Bithynie (bodl. 1, fol. 485v-488r), une Vierge canonique constantinopolitaine (A-95, fol. 628v-631r; bodl. 1, fol. 482r-485v), et Anastasie, une grande patricienne à la cour de l'Empereur Justinien (bodl. 1, fol. 488r-490r).

Elles représentent sans aucune exception la rédaction Keimena.<sup>11</sup>

<sup>2</sup> Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graecae (BHG) II, 80; PG 87, 3, col. 3698-3726; H. Delehaye, *Synaxarium ecclesiae constantinopolitanae*, Bruxelles 1902, 577-579.

<sup>3</sup> BHG (*supra*, n. 2) I, 1697; cf. 1695, 1696; Nau F., *Histoire de Thaïs in Annales du Musée Guimet* 30, Paris 1903.

<sup>4</sup> BHG I, 1477; Usener H., *Legenden der heiligen Pelagia*, Bonn 1879; Petitmengin P., *Pélagie la pénitente*, Paris 1981; Delehaye H., *Synaxarium* (*supra*, n. 2), 117-118.

<sup>5</sup> Glugnet L., *Vie et récit de l'abbé Daniel le Scétiote*, Paris 1901; Delehaye H., *Synaxarium* (*supra*, n. 2), 603-604.

<sup>6</sup> Glugnet L., *Vie et office de sainte Marine*, Paris 1905.

<sup>7</sup> BHG VI; Acta Sanctorum, Mars II, Anvers, Bruxelles, Société des Bollandistes, 741-748; Delehaye H., *Synaxarium* (*supra*, n. 2), 171-178.

<sup>8</sup> Flusin B., Paramelle J., 'Syncretica in Deserto Iordanis', *Analecta Bollandiana* 100, 1982, 291-317.

<sup>9</sup> Brock S., 'A Syriac Narration Attributed to Abba Daniel of Scetis', *Analecta Bollandiana* 113, 1987, 269-281; Nau F., 'Histoires des solitaires égyptiens', *Revue de l'Orient chrétien* 2/XII, 1907, 174-175.

<sup>10</sup> Patlagean É., 'L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance', *Studi Medievali* 3, 17/2, 1976, 597-662; Tablot A. M., *Holy Women in Byzantium*, Washington 1996.

<sup>11</sup> Selon le célèbre interprète géorgien Ep'rem Mc'ire (XI<sup>e</sup> siècle), les œuvres hagiographiques traduites contenant une profusion de faits écrits dans un langage

## Manuscrits

Le célèbre *mravaltavi* de Parxal en parchemin, conservé au Centre National des Manuscrits de Tbilissi (sous la cote A-95), comporte actuellement 655 feuillets. Le codex a été copié par le moine Gabriel Pataray au monastère de Parxal construit au <sup>x</sup>e siècle. Le couvent était situé en Tao-Klardžeti, la région du Sud-est de la Géorgie historique qui était qualifiée de 'Sinai géorgien', où se trouvaient les célèbres et les plus importants monastères d'Išxani, Oški et Xaxuli<sup>12</sup>.

C'est dans ces monastères, où fleurissait la culture géorgienne, qu'a été créée la plupart de la production littéraire qui existe depuis le <sup>ix</sup>e siècle. À la suite des invasions musulmanes cette région a été entièrement détachée de Géorgie. Le monastère de Parxal se trouve actuellement sur le territoire de la Turquie.

Par son volume et son contenu c'est un manuscrit d'un type particulier, dont la création est rattachée à l'école littéraire de Tao-Klardžeti. La première partie du manuscrit constitue un homiliaire de 271 feuillets. L'autre moitié est un recueil renfermant les *Vies des saintes Mères*.

Le manuscrit de Bodley en parchemin (sous la cote bodl. 1), conservé à la Bibliothèque bodléienne d'Oxford, compte aujourd'hui 500 feuillets. Il a été copié par Proxore, l'illustre calligraphe et le fondateur du monastère de Sainte-Croix dont la construction a été achevée en l'an 1056. Le monastère devint un centre de culture géorgienne en Palestine. L'école littéraire de Sainte-Croix prolonge une tradition de la littérature géorgienne ancienne, qui prend source au couvent de Saint-Saba et au mo-

---

simple, dépourvu de rhétorique, étaient connues en Géorgie sous la dénomination de *Keimena*: 'Ton appelle Kimeni ce qui a été écrit en langage simple dans le livre des martyrs'. Le mot *Kimeni* dérive du grec *Κείμενον*, ce qui est 'posé'. La traduction des documents hagiographiques *keimena* a été achevée à la fin du <sup>x</sup>e siècle par l'illustre écrivain et interprète géorgien Euthyme l'Ibère du Mont Athos et ses contemporains: კიმიენი ეწოდებოდა პირველად ლიგონად აღწერილსა წიგნსა მოწამეთასა (*Kimeni* signifie le livre des *Vies des martyrs* écrit dans un langage simple), cf. Kekeclidze K., *Zveli K'artuli literaturis Istoria* (*supra*, n. 1), 502; Gabidašvili E., *Sak'art'velos mar'Imadidebeli eklesiis enciklopediuri leksikoni*, Tbilissi 2007, 465-466; Salia K., 'La littérature géorgienne (v<sup>e</sup>-xiii<sup>e</sup> s.)', *Bedi Kartlisa* 15-18, 1965, 28-61; Petitmengin P., *Les plus anciens homéliaires* (*supra*, n. 1), 3.

<sup>12</sup> Cf. Ingoroq'va P., *Giorgi Mercule*, Tbilissi 1954; L. Menabde, *Kartuli mcerlobis kerebi* 2, Tbilissi 1980, 75; b. Nartin-Hisard, 'Du T'ao-K'lardzeti à l'Athos', *Bedi Kartlisa* 41, 1983, 40-49; Gabidašvili E., *Enciklopediuri leksikoni* (*supra*, n. 11), 721; M. van Esbroeck, *Les plus anciens homéliaires* (*supra*, n. 1), 55-61.

nastère géorgien d'Iviron du Mont Athos<sup>13</sup>. Le codex ne figure pas dans le catalogue des manuscrits géorgiens de la bibliothèque de l'église de Sainte-Croix, car il a été transporté de Jérusalem en Angleterre, avant que les manuscrits géorgiens de la bibliothèque de Sainte-Croix n'aient été étudiés.

Comme le *mravaltavi* de Parxal, il est divisé en deux parties: la première comporte un homiliaire de 425 feuillets, contenant des documents hagiographiques, ainsi que des œuvres homilétiques, tandis que la seconde moitié renferme les *Vies de saintes Mères*. Au sujet du manuscrit P. Peeters écrit: 'Le manuscrit d'Oxford est un magnifique codex en parchemin, copié vers l'an 1040 au monastère de Sainte-Croix à Jérusalem. C'est une copie très proche de l'original, la plus ancienne et manifestement la meilleure qui nous soit restée. Il faut reconstituer le texte en le prenant pour base.'<sup>14</sup>

Les photos du manuscrit sont conservées au Centre National des Manuscrits de Tbilissi (sous la cote RT XVIII, n 4). Dans son article, P. Peeters donne la description du manuscrit odliéien<sup>15</sup>. Cependant, en raison de la rareté du document et quelques lacunes, C. Kurcikidze a établi une nouvelle version du catalogue<sup>16</sup>.

Des textes analogues représentent les variantes des *Vies* uniquement dans deux manuscrits plus tardifs: A-382 Tbilissi (xv<sup>e</sup> siècle) et H-972 Tbilissi (xvi<sup>e</sup> siècle). Dans le manuscrit en parchemin Tbilissi A-1104 (xi<sup>e</sup> siècle) d'origine athonite, est conservée la traduction d'Euthyme l'Ibère de la *Vie de Marie l'Égyptienne*. Les manuscrits plus tardifs datent, la plupart, des xviii<sup>e</sup> et xix<sup>e</sup> siècles.

Dans le but de cerner les origines des traductions, ainsi que de localiser le lieu et l'époque de leur création, les textes géorgiens des *Vies* ont été confrontés aux rédactions grecques connues et autres versions orientales, notamment syriaques, arabes et parfois coptes. Voici une brève analyse textuelle des textes:

<sup>13</sup> Kekelidze K., *Zveli kartuli literaturis istoria* (supra, n. 1), 102-105; Menabde L., *Zveli kartuli mcerlobis Kerebi* 2, Tbilissi 1980, 69-90; Gabidzašvili E., *Hagiograp'ia* (supra, n. 1), 18-20; Tamarati M., *L'Église géorgienne des origines jusqu'à nos jours*, Rome 1910, 305-314; Peradze G., *An Account of the Georgian Monks and Monasteries in Palestine*, Hertford 1937, 1170.

<sup>14</sup> Peeters P., 'Recherches d'histoire et philologie orientales', *Subsidia Hagiographica* 27, 1951, 84.

<sup>15</sup> *Idem*, 'De Codice', *Analecta Bollandiana* 31, 1912, 301-318.

<sup>16</sup> Kurcikidze C., 'Bodle N°1, hagiografiuli krebuli XI saukunisa', *Mravaltavi* [Revue de l'Institut des manuscrits, Tbilissi] 20, 2003, 373-397.

**Vie et pénitence de sainte Thaïs** (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles)<sup>17</sup>

ცხოვრება და სინანული ნეგარისა გასიაფის მეგუკელისა, რომელი იყო მეპავ. ძმანო ჩემნო საყუარელნო, მეგულების მე თხრობად თქუნდა საკრველი და ბრწყინვალს სინანული, რომელი აღესრულა და იდიდა ჩუენ შორის (*Vie et pénitence de la bienheureuse Thaïs l'Égyptienne qui était prostituée. Mes frères bien aimés, je tiens à vous narrer une pénitence prodigieuse et éclatante, accomplie et célébrée parmi nous...*).<sup>18</sup>

La *Vie de sainte Thaïs l'Égyptienne*, prostituée repentie, convertie par abba Sérapion, a été composée au IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècle. Il n'existe qu'une seule forme de la *Vie* dans l'hagiographie géorgienne la forme ancienne. Le texte de la *Vie* a été traduit et inséré dans les manuscrits renfermant les différentes collections.<sup>19</sup> Certes, la version géorgienne dérive du grec. Mais le plus ancien modèle grec du XI<sup>e</sup> siècle, conservé dans un manuscrit de Paris (BNF) n° 1596, publié par F. Nau dans son ouvrage, *Histoire de Thaïs*<sup>20</sup>, ne saurait être la source directe. Le modèle grec est relativement long, par rapport aux rédactions keimena et contient des dialogues, chargés d'éléments rhétoriques. Dans l'ensemble, les textes représentent des versions, dont la brièveté diffère du style diffus du texte grec publié. Celui-ci a une forme plutôt métaphrastique, assez éloignée du style simple et concis des traductions géorgiennes. Selon le grec, le personnage de Thaïs est excessivement embelli, orné de phrases rhétoriques, les dialogues sont chargés de formules religieuses, ce qui n'est nullement le cas dans le géor-

<sup>17</sup> Cf. BHG 1697, 1695, 1696; Voragine J., *Legenda Aurea*, Éd. Scientifiques Graesse, Johann Georg Theodor, Dresdae et Lipsae: impensis librariae Arnoldianae, 1846, 838-841; Guérin P., *Vies des saints* 10, Paris 1905, 231-233; Patrologia cursus completus, Séries Latina, Paris Éd. Scientifiques J. P. Migne, vol. 73, col. 661-664; AASS IV, octobre, 223; Battifol P., 'La légende de sainte Thaïs', *Revue des Langues Romanes* 8, Montpellier 1903, Bureau des publications de la société pour les Études des langues romanes, 202-217; Gayet A., *Antinoë et les sépultures de Thaïs et Sérapion*, Paris 1902, 33-61, 223; *Vitae Patrum [sancti Hieronymi]*, Éd. Heriberti Rosweydi, Antverpae, 1628, fol. 215-216; Le jour de la commémoration de sainte Thaïs est le 8 octobre.

<sup>18</sup> Cf. ms. A-95, fol. 602v-604v, bodl. 1, fol. 434r-436r.

<sup>19</sup> Les manuscrits géorgiens conservant la *Vie* représentent trois périodes: 1/ X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles (deux manuscrits, les plus anciens, A-95, Bodl. 1); 2/ XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles (A-382; H-972; A-518; A-649; S-300; S-4932); 3/ XIX<sup>e</sup> siècle (la plupart de manuscrits ont été copiés à cette époque: A-381; A-643; A-851; A-1121; H-947; H-2819; H-1762; H-1370; S-1590; S-3276; Q-300; Q-882; fonds de C'aisi), cf. *K'art'uli xelnacert'a aqceriloba (Collection A)* (Catalogue des manuscrits géorgiens) 1, Tbilissi 1973, éd. Mecniereba, 389; Kekelidze K., *Etiudebi zveli k'irt'uli literaturis istoriidan* 5, 1957, 137; Gabidzašvili E., *Hagiograp'ia*, Tbilissi 2006 (*supra*, n. 1), 342; Kurcikidze C., 'Bodle N°1' (*supra*, n. 16), 373-393; Peeters P., 'De Codice' (*supra*, n. 1), 301-340.

<sup>20</sup> Voir *supra*, n. 3.

gien. En effet, en comparant les versions, on remarque des omissions tout au long des textes géorgiens par rapport au grec.

Voici l'un des passages comportant des omissions incontestables:

Ms. 1596: Λέγει αὐτῇ ὁ γέρον· Εἰ οὖν οἶδας ταῦτα, τί οὗτος σεαυτὴν ἀπώλεσας καὶ τοὺς πολλοὺς τῶν ἀνθρώπων, οὐκ οἶδας ὅτι ὁ θάνατος αἰφνιδίως παρίσταται, καὶ οἷά ὥρα οὐ προσδοκᾷς ἔρχεται, καὶ ἀπέρχη μὴδὲν τοῦ βίου μεθ' ἑαυτῆς αἰρούσα εἰ μὴ τὰ πεπραγμένα καλὰ τε καὶ πονηρὰ; τί οὖν οὕτως ἀδεῶς ἀμαρτάνεις, ἢ ἄρα ὁ θάνατος τὸ κάλλος σου ἠδέσθη; ἢ ὁ πλάσας σε καὶ μέλλων κρίνειν συγγνώσεται σοι, ἀπροσωπώληπτος ὢν δικαστῆς καὶ μῆτε κολακεία μῆτε χρήμασι τὸ δίκαιον προδιδούς; εἰς τί ἡ συλλογὴ τῶν χρημάτων, μὴ τὴν ψυχὴν σου λυτρούνται τῆς ἀνάγκης ἐκείνης; Ἐφθασε δὲ εἰς αὐτὴν ἡ χάρις τοῦ θεοῦ, καὶ εἰς κατάνυξιν ἔλθοῦσα, ῥίπτει ἑαυτὴν εἰς τοὺς πόδας αὐτοῦ δαρούσα καὶ λέγουσα ... (p. 44); A, B: ჰრქუა მას ბერმან: 'ჰოე, უბადრუკო, უკუეუე უსე იგი, რახათეს ესოღენნი წარსწემიღენ კაცნი?' ხოლო იგი შეუვრდა ფერკთა მისთა, რამეთუ ცნა, ვითარმედ მისთეს მოსრულ არს ბერი ესე და ჰრქუა მას (Le moine lui dit: 'Ô, malheureuse, si tu le sais, pourquoi as-tu perdu tant d'hommes?' Alors elle tomba à ses pieds, parce qu'elle sut que ce moine était venu pour elle et elle lui dit...).

Malgré les divergences avec le texte publié, l'étude des textes démontre que les versions dérivent d'un modèle grec. Cela ressort de la construction des phrases, ainsi que des noms propres. Hormis quelques mots ajoutés, l'extrait ci-dessous suit parfaitement le grec: καὶ λαβόμενος τῆς χειρὸς αὐτῆς, εἰσηλθὲν εἰς μοναστήριον γυναικῶν εὐλαβῶν. Καὶ ζητήσας μικρὸν κελλίον σκοτεινὸν πάνυ ἐνέκλεισεν αὐτὴν ἐν αὐτῷ (p. 48-50); A, B: უპყრა კელი და შეიყვანა იგი დედათა მონასტერსა ქალწულთა წმიდასა და პოვა სენაკი იწროე და ბნელი და შეაყენა მას შინა, fol. 1268; (Il la prit par la main et il la fit entrer dans un saint monastère de vierges. Il [y] trouva une cellule étroite et obscure, l'y fit entrer).

Les parallèles avec un apophtegme grec, *Sur abba Sérapion* (Περὶ Σεραπίωνος)<sup>21</sup>, dont la version géorgienne est conservée dans bodl. 1 (fol. 499v-500r) montrent que c'est là une des sources de la *Vie*. On peut donc supposer qu'un auteur anonyme, adaptant le récit édifiant, a créé une nouvelle figure de sainte Thais. La *Vie* grecque semble être une belle compilation, dont la source inconnue est le substrat grec disparu de la version géorgienne de la *Vie*.

<sup>21</sup> Cf. La version géorgienne sans titre *Sur abba Sérapion*, Dvali M., *Šua saukunet' a novelebi* 2, Tbilissi 1974, 85-86; BHG 1618b – *Conversio meretricis*; PG 65, col. 413-416; Cotelier J. B., *Ecclesiae graecae monumenta* 1, Paris 1677, 685-687.

### Vie de sainte Pélagie d'Antioche (v<sup>e</sup> siècle)<sup>22</sup>

თუესა იენისსა თ. ცხორებაჲ წმიდისა პელაგიაჲს, (ელაგია) რომელი იყო ანტიოქელ. ესე იყო პირველ მეძავ და იქმნა ჭურჭრჩეულ. მნებაჲს უწყებად თქუენდა, სულიერთა ძმათა, რათათა სარგებელსა ღიდას მიემთხუნენ სულნი თქუენნი და აღიდებდეთ კაცთმოყუარება ღმერთსა (*Le 8 du mois de juin. Vie de sainte Pélagie d'Antioche, qui était au début prostituée et devint un vase [d'élection]*). -Je veux vous informer, frères spirituels, afin que vos âmes y trouvent une grande utilité et que vous glorifiiez le Dieu, ami des homes ...), bodl. 1, fol. 456v-464r; სინანული პელაგიაჲსი (Pelagia) მეძვისაჲ, რომელსა ეწოდა მარგალიც (მარგალიც) და სიმკნ მისი. ძმანო ჩემნო საყუარელნო, ისმინეთ ჩემისა ამის თხრობაჲ, რომელი იქმნა საკურველი ღლეთა ჩუენთა უფროჲს საკურველ არს. ვინებე მე, ცოდვილმან იაკობ (Iakob) ღიკონმან მიწერად (*Pénitence de Pélagie, la prostituée qui fut appelée la perle, et sa vaillance. – Mes frères bien-aimés, écoutez mon récit, la merveille qui s'est produite de nos jours elle est encore plus merveilleuse. J'ai voulu, moi, le pécheur Jacques le Diacre, l'écrire pour vous...*), A-95, fol. 604v-612v.

La *Vie de Pélagie d'Antioche*, composée au v<sup>e</sup> siècle, est attribuée à Jacques le Diacre. Sainte Pélagie, l'éblouissante courtisane d'Antioche, fait partie des prostituées repenties, mais en même temps elle appartient au groupe de femmes travesties. Il existe deux formes de la légende de Pélagie en géorgien<sup>23</sup>. B a été confrontée avec A<sup>24</sup>, ainsi qu'avec leur modèle

<sup>22</sup> Cf. Petitmengin P., *Pélagie la pénitente* (*supra*, n. 4); Usener H., *Legenda der heiligen Pelagia*, Bonn 1897, 1-52; AASS (*supra*, n° 7), octobre, IV, 262-267; PL 73, col. 663-672; *Vitae Sanctorum Patrum*, (*supra*, n.° 17) Antverpae, 1617, fol. 64-67; Guérin P., *Les vies des saints* 10 (*supra*, n. 17), 163-166; Wyzena T., (éd.), *La Légende Dorée*, Paris 1910, 571-573; voir la version syriaque dans Brcok S., Harvey S., *Holy Women of the Syrian Orient*, Berkeley 1987, 40-62; Ward B., *La vie au désert de prostituées*, Nouan-le-Fuzelier, 2004, 99-111; La version métaphrastique de Syméon Logothète, dans PG 116, col. 907-920; Le jour de la commémoration de sainte Pélagie la pénitente est le 8 octobre.

<sup>23</sup> Les rédactions anciennes sont conservées dans les mss. A-95 et bodl. 1, A-382, fol. 10r-14r; la métaphore de la *Vie*, traduite par Ep'rem Mc'ire au x<sup>e</sup> siècle (ms. 384, fol. 322-329) est conservée dans les manuscrits suivants : S-384 (x<sup>ie</sup>-xii<sup>e</sup> s.), p. 322-329; Jer. 37 (xiii<sup>e</sup>-xiv<sup>e</sup> s.), fol. 60r-64v; A-382 (xv<sup>e</sup> s.), fol. 384v-352r; K'ut' (xvi<sup>e</sup> s.), fol. 409r-414r; A-518 (1708), fol. 375r-380r; A-643 (xix<sup>e</sup> s.), fol. 143v-147v; A-1121 (1854), fol. 37v-40v; H-1370 (1871-1884), fol. 74r-79v; H-1379 (1885), fol. 1r-4v; Q-300 (xix<sup>e</sup> s.), 245-257; Q-882 (xix<sup>e</sup> s.), fol. 14r-19v; A-851 (xix<sup>e</sup> s.), fol. 15r-21v, voir *K'art'ul xelnacert'a aqceriloba* (*supra*, n.°19), 389; Kurcikidze C., 'Bodle N° 1' (*supra*, n. 16), 388, Peeters P., 'De Codice' (*supra*, n. 1), 316; Kekelidze K., *Etiudebi* (*supra*, n. 19), 135; Gabidzashvili E., *Hagiograp'ia* (*supra*, n. 1), 312.

<sup>24</sup> Le texte A de la *Vie*, conservé dans le ms. de Parxal (fol. 604v-612v), a été publié par Esbroeck van M., *Pélagie la pénitente* (*supra*, n. 4), 139-151.

grec<sup>25</sup> et syriaque<sup>26</sup>. L'analyse des textes permet d'affirmer que A et B représentent deux traductions indépendantes provenant probablement du même archétype. Or la collation de A et B avec le grec nous réserve une autre surprise: là où nous attendrions des omissions dans B, c'est A qui comporte des abrègements. Dans le passage contenant le dialogue du diable avec Pélagie, A omet des phrases importantes et même un nom propre, comme celui de la ville d'Héliopolis. D'autre part, on découvre une divergence dans B: le grec omet une phrase mentionnée dans le géorgien, qu'on retrouve dans la version syriaque.

Grec: Οὐκ ἤρκεσάν σοι αἱ τριάκοντα χιλιάδες τῶν Σαρακηνῶν ἃς ἀπέσπασας ἀπ' ἐμοῦ καὶ φάτισας προσήνεγκας τῷ θεῷ σου; Οὐκ ἤρκεσέ σοι ἢ Ἡελίουπολις, ὅτι πάντας τοὺς ἐν αὐτῇ προσήνεγκας τῷ θεῷ σου; Ἀλλὰ καὶ ἦν εἶχα μίαν μεγάλην ἐλπίδα ἀπέκοψας ἀπ' ἐμοῦ; (p. 88, 32); B: ვერ კმა-გვეყნება შენ ოცდარვათი იგი, რომელ მიმიხუენ ჩემგან და ნათელ-მოეც და შესწირენ ღმრთისა შენისა? ვერ კმა-გვეყო მზის ქალაქი, რამეთუ ჩემი იყო და ყოველნი, რავედნნი იყვნეს მას შინა წმიდანი, შესწირენ ღმრთისა შენისა. ვერ კმა-გვეყო რავედნნი წარმართნი მიმიხუენ ჩემგან, არამედ სრულიცა სასობაჲ მიმკუეთე ჩემგან (461v), (N'aurais-tu pas pu te contenter de ces vingt-huit, que tu m'as ravis, baptisés et offerts à ton Dieu? N'aurais-tu pas pu te contenter de la Ville du Soleil car elle était à moi, et tous les saints qui y étaient tu les as offert à ton Dieu? N'aurais-tu pas pu te contenter de tous les païens que tu m'as ravis? Mais tu m'as enlevé tout espoir); A: 'ვერ კმა-გვეყნება შენ ოცდაათნი იგი გაიჭნი, რომელნი მიმიხუენ ჩემგან და ნათელ-ეც და შესწირენ ღმრთისა შენისა? ვერ კმა-გვეყო შენ რავედნნი წარმართნი მიმიხუენ ჩემგან? არამედ სრულიცა სასობაჲ მიმკუეთე ჩემგან (N'aurais-tu pas pu te contenter de trente Tays (Tair'ni, 'Arabes') que tu m'as ravis, baptisés et offerts à ton Dieu? N'aurais-tu pas pu te contenter des païens que tu m'as ravis? Mais tu m'as enlevé tout espoir.);

Syriaque: Trente mille d'Arabes que tu m'as ravis, baptisé et offert à ton Dieu, cela devrait te suffire. N'a-tu pas pu te contenter de ma ville d'Héliopolis-Baalbek où tu a convertis un grand nombre de femmes, qui m'adoraient et me célébraient? Et maintenant tu m'as capturée cette séductrice, tu l'as enlevée de mon service, baptsiée et offerte à ton Dieu. N'aurais-tu pas pu te contenter des païens que tu m'as retirés, convertis et offerts à ton Dieu? Mais, aujourd'hui tu m'as supprimé tout mon espoir (S. Brock et S. Harvey, *Holy Women*, (supra, n.22), 53-54)

<sup>25</sup> Petitmengin P., *Ibid.*, 77-93.

<sup>26</sup> Brock S., Harvey S., 'Pelagia', in *Holy Women* (supra, n. 22), 40-62.

Le syriaque est légèrement plus étendu par rapport au grec, cependant nous y trouvons les passages mentionnés dans B. En revanche, A est nettement abrégé. Le traducteur géorgien de B omet le mot ‘Arabes’, probablement en raison de l’absence de ce mot dans son modèle grec inconnu. S’il y en avait la phrase mentionné dans le texte grec publié: (αἱ τριάκοντα χιλιάδες τῶν Σαρακηνῶν, trente mille Saracènes – arabes), il aurait traduit  $\text{ბარჯობო}$  *sarkinoz-i*, qui dérive du grec. En outre, les traducteurs ou les copistes déforment le mot  $\text{τριάκοντα χιλιάδες}$  (‘trente mille’) et donnent ‘vingt huit et trente’. Dans l’ensemble, les versions géorgiennes sont incontestablement proches de la version grecque publiée. Cependant, on y trouve des déviations et particulièrement des abrègements assez importants, ainsi qu’une différence considérable dans la construction des phrases et la transcription des termes, comme  $\text{ბობო}$ ,  $\text{ταῖχι}$  ( $\text{Σαρακήνοι}$ )<sup>27</sup>,  $\text{ბობო}$ ,  $\text{kamisi}$  ( $\text{βερὴν τριχίνα}$ )<sup>28</sup>. Ces données, ainsi que l’absence du terme exorcis-

<sup>27</sup> Selon G. Ceret’eli, les mots désignant les Arabes se sont infiltrés dans la langue géorgienne avant l’expansion islamique du VII<sup>e</sup> siècle. Les expressions géorgiennes *arab-i*, *arabiel-i*, *sarkinoz-i* sont anciennes. *Sarkinoz-i* est plus proche du grec et dérive certainement de  $\text{οἱ Σαρακήνοι}$ . Avec les termes désignant le peuple arabe en général, apparaissent les noms de tribus arabes; ainsi *taič’i*, très répandu ultérieurement, dérive du mot arabe *taïuri*. C’est le nom d’une tribu arabe d’origine yéménite, cf. G. Ceret’eli, ‘Semituri enebi da mat’i mnišvneloba kart’uli kulturis istoriis žescavlisat’vis’, *Orientalisti* (Revue annuelle d’histoire et de philologie Orientale) 1, Tbilissi 2001, 7-31; Les *T’ay* sont une grande et puissante tribu de bédouins entre Médine et Mossoul, qui a émigré du Yémen, cf. Caussin de Perceval A. P., *Essai sur l’histoire des Arabes avant l’islamisme, pendant l’époque de Mahomet*, 1, Paris 1912, 102; Müller V., *En Syrie avec les bédouins, les tribus du désert*, Paris 1913, 25; De la Hape J. F., *Abrégé de l’histoire générale des voyages continués par Comeiras*, Paris 1804, 525; Moreau de Jonnès C., *Ethnogénie caucasienne*, Paris 1861, 101; Le royaume de Gassâne fut désigné ultérieurement par Michel le Syrien (X<sup>e</sup> s.) comme ‘royaume des Taiyayé’. Or, ce mot provient du nom de la tribu *T’ay* qui, vers le X<sup>e</sup> siècle, désignait tous les Arabes yéménites et par extension les Arabes, cf. Hureiki J., *Essai sur les origines des Touaregs*, Paris 2003, 416.

<sup>28</sup> Mélote (*Kamisi*,  $\text{ბობო}$ ,  $\text{βερὴν τριχίνα}$ ) est mentionné dans l’Ancien Testament. Ce mot correspond au terme géorgien  $\text{ხალენი}$  *xalen-i*, indiquant ‘un habit en peau de chèvre’, ‘une cape’, cf. I. ABULADZE, *Zveli k’art’uli enis Lek’sikoni*, Tbilissi, 1973, 560; Il existe un mot géorgien  $\text{ხამი}$ , *xami*, désignant ‘une toile non blanche, écrue’, auquel s’apparente le mot *kamisi*. En effet, Pélagie se vêtit d’un habit en poil de chèvre (*kamisi*, ‘cilice’), traditionnel chez les anachorètes. Ainsi les anachorètes de Pacôme:  $\text{Φορεῖτωσαν δὲ ἐν ταῖς νυξὶν ταῖς λεβιτῶνας λινοὺς καὶ ἐξωσμένοι, ἕκαστος δὲ αὐτῶν ἐχέτω μῆλωπῆν αἰγιέισαν εἰργασμένην}$ , cf. NAU F., ‘Histoire de saint Pacôme’, *Patrologia Orientalis* 4, 143; Pallade, *Historia Lausiaca*,  $\text{Περί Ταβεννη[σιω]τῶν}$ , PG 34, col. 1099; ὅλον τὸ τριχίνον αὐτοῦ ἐπλήρωσεν τῶν δαρῶν, cf. Pettittmengin P., *Pélagie la pénitente (supra, n° 4)*, 79, 8.



er (ἔφορκίζω) mentionné dans le grec, s'expliquent vraisemblablement par une version grecque disparue ou encore non identifiée.

### Vie de sainte Marie l'Égyptienne (ve siècle)

La *Vie* de la célèbre prostituée repentie Marie l'Égyptienne<sup>29</sup> a été composée à la fin du VI<sup>e</sup> ou au début du VII<sup>e</sup> siècle en grec par Sophrone, Patriarche de Jérusalem (550-638)<sup>30</sup>. Le personnage de Marie l'Égyptienne est parfaitement lié au thème de la prostituée repentie. Aucun des ses ouvrages n'a été aussi populaire que la *Vie de sainte Marie l'Égyptienne*, dont la version géorgienne est conservée dans cinquante-huit manuscrits<sup>31</sup>. Au X<sup>e</sup>

<sup>29</sup> BHG 1042 ; la version la plus connue de la *Vie*, attribuée à Sophrone, est présentée dans PG 87, 3, col. 3698-3726; l'œuvre a été traduite en latin par Paul le Diacre, cf. PL 73, col. 671-690; AASS, Avril, 1, fol. 76-84; *Vitæ Sanctorum Patrum*, Antwerpæ, 1628, fol. 67-72; Versions de la légende par Flodoard de Reims, cf. PL 135, fol. 541-548; Hildebert de Lavardin, PL 171, fol. 1321-1340, AASS, 84-90; Le jour de la commémoration de sainte Marie l'Égyptienne est le 1<sup>er</sup> avril.

<sup>30</sup> Sophrone naquit dans la ville de Damas. Après être devenu moine dans sa jeunesse, il partit travailler à Alexandrie. Il fut le disciple et le compagnon de voyage de Jean Moschos, notamment en Égypte. D'après certains spécialistes, ils ont écrit ensemble *SS. Syri et Joannis Miracula*. On a même quelquefois supposé que Sophrone aurait participé à la création du célèbre *Pré Spirituel* de Jean Moschos. Il refusa la formule du monothélisme et exigea d'annuler le terme μόνο θελημα. En 634 il fut nommé Patriarche de Jérusalem. En 637 les armées du calife Omar (634-644) assiégèrent la ville. Sophrone réussit à conclure un accord avec les Arabes. Le traité stipulait de meilleures conditions pour les chrétiens: ils gardaient leur religion et leurs biens, cf. Uspenski F., *Istoria Vizantii*, 1, Moscou 1967, 354-378; Pigulevskaja V., *Bizantia i Iran na rubeje VI i VII vekov*, Moscou-Leningrad 1946, 4-20; Qauxč'isvili S., *Lek'c'iebi Bizantiis istoriidan*, Tbilissi 1946, 115-156; Frolovski G., *Vizantiiskie otc'i V-VIII vekov*, Paris 1933, 123-125; Meiendorf I., *Vvedenie v sviatooc'eskoie bogoslovie* 1, New York 1985, 296-300; Qauxč'isvili S., *Bizantiuri literaturis istoria*, Tbilissi 1974, 236-247; Krumbacher K., *Geschichte der Byzantinischen*, München 1897, 189.

<sup>31</sup> Les rédactions *keimena* sont conservées dans les mss. A-95 (X<sup>e</sup> s.), fol. 613r-621r; Bodl. 1 (XI<sup>e</sup> s.), fol. 448v-456v; H-972 (1639-1741), fol. 296r-303v; S-4932 (1791), fol. 146-154; Gori. 24 (XVIII<sup>e</sup> s.), fol. 124r-133r; S-4624 (1812), fol. 104v-133r. La seconde est la traduction du grec d'Euthyme l'Îbère (XI<sup>e</sup> s.), mss. : A-1104 (sigle-H), fol. 28v-90v, cf. *K'art'ul xelnacert'a aqceriloba* (*supra*, n. 19) IV, 84-86. Les manuscrits conservant les copies de la rédaction Euthymienne: H-1709 (XI<sup>e</sup> s.), fol. 121v-153v; H-1907 (XI<sup>e</sup> s.), fol. 119v-151v; Jér. 96 (XI<sup>e</sup> s.), fol. 69v-71r; Jér. 2 (XI<sup>e</sup> s.), fol. 142r-156v; A-613 (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.), fol. 45v-48v; H-282 (1180), fol. 69r-106v; Jér. 23 (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s.), fol. 261r-272v; H-2258 (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s.), fol. 128v-146r; Jér. 39 (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> s.), fol. 74v-88r; Jér. 36 (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> s.), fol. 69r-77r; Jér. 210 (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.), fol. 74v-84r; S-1246 (XVI<sup>e</sup> s.), fol. 26r-56r; S-4930 (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> s.), fol. 220v-249r; K'ut'. 38 (1579-1612), fol. 807v-814v; K'ut'. 8 (XVI<sup>e</sup> s.), fol. 184r-199r; Q-39 (1560-1578), fol. 305r-322r; S-1513 (XVII<sup>e</sup> s.), fol. 163r-172v; K'ut'. 160 (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> s.), fol. 123v-140r; Q-42 (XVIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> s.), fol. 133r-162v; K'ut'. 89 (1779), fol. 253v-266v; A5 (1756), fol. 204-233 ; A-276 (1788), fol. 55r-66r; A-1041 (XVIII<sup>e</sup> s.), fol. 1r-27v; H-126 (XVIII<sup>e</sup> s.),

siècle la *Vie* a été traduite par le célèbre interprète et écrivain Euthyme l'Îbère au monastère d'Iviron du mont Athos. Le texte est conservé dans le ms. 1104 (fol. 28v-90v) dont l'original serait l'œuvre attribuée à Sophrone de Jérusalem, éditée dans PG 87, 3, col. 3697- 3725. Le texte conservé dans le manuscrit H 1709 (XII<sup>e</sup> s.) se rattache intégralement à la traduction d'Euthyme.

Voici le titre: [სოფრონი იერუსალიმელი]. ცხორებაჲ წმიდისა და ნეკარისა მარიამ მეგუპტელისაჲ, რომელი იყოფებოდა უდაბნოთა მათა იორდანისათა. საიღუმლოთა მეფისათა დაფარვა კეთილ არს, ხოლო საქმეთა ღმრთისათა ქადაგებაჲ სარგებელ არს ([Sophrone de Jérusalem] *Vie de la sainte et bienheureuse Marie l'Égyptienne, qui demeurait dans les déserts de Jordanie*. - Les secrets d'un roi, il est bon de les cacher, mais les œuvres de Dieu, il est utile de les proclamer...).

Cependant l'étude des textes de Bodley et de Parxal a révélé que les anciens recueils présentent des rédactions qui n'ont aucun lien d'attache avec la traduction euthymienne: elles donnent deux textes abrégés, complètement méconnus, dont les origines demeurent obscures. En effet, il existe en géorgien deux formes et trois principaux témoins de la *Vie de sainte Marie l'Égyptienne* dans l'ancienne littérature géorgienne: la traduction d'Euthyme l'Îbère et les textes A et B.

La comparaison des textes montre que la traduction d'Euthyme et les *keimena* ne dérivent pas de la même source: le style, la construction des phrases et l'omission du prologue et de l'épilogue dans A et B témoignent des origines dissemblables de ces trois textes. Dans le but de cerner la nature des versions géorgiennes et de remonter à la source, les trois témoins principaux ont été comparés avec la *Vie copte de saint Paul de Thèbes le premier ermite* de saint Jérôme<sup>32</sup>, dont la version géorgienne est conservée dans

---

fol. 1r-10r ; H-87 (XVIII<sup>e</sup> s.), fol. 34r-43r; Q-485 (1766), fol. 97r-111v; Q-65 (XVIII<sup>e</sup> s.), fol. 142v-149v; S-74 (XVIII<sup>e</sup> s.), fol. 229-255; S-4933 (1712), fol. 438v-447v; K'ut'. 18 (XVIII<sup>e</sup> s.), fol. 267v-288v; K'ut'. 30 (XVIII<sup>e</sup> s.), fol. 108r-123r; K'ut'. 90 (1795), fol. 109r-118r; K'ut'. 437 (1795), fol. 256r-272r; A-2721 (1817), fol. 91-105; H-947 (1846), fol. 2r-26r; Q-702 (1817), fol. 203r-217; Q-822 (XIX<sup>e</sup> s.), fol. 33r-47v; A-335 (XIX<sup>e</sup> s.), fol. 64r-86v; A-1485 (XIX<sup>e</sup> s.), fol. 139r-151v; A-1708 (1837), fol. 20r-32r; H-285 (1852), fol. 746-784; H-418 (XIX<sup>e</sup> s.), fol. 1r-24r; H-1762 (XIX<sup>e</sup> s.), fol. 1r-24r; H-1370 (1871-1884), fol. 134-149; H-2385 (XIX<sup>e</sup> s.), fol. 115v-128v; H-3143 (1839), fol. 105r-120r; Q-43 (1832), fol. 82r-97v; Q-114 (1800), fol. 239r-266v; Q-300 (XIX<sup>e</sup> s.), fol. 337-374; S-5062 (XIX<sup>e</sup> s.), fol. 1r-6v; Zugd. 3 (1822-1825), fol. 43v-50v, cf. Gabidzašvili E., *Hagioghrap'ia* (*supra*, n. 1), 272-273; Kekelidze K., *Etiudebi* (*supra*, n. 19), 132; Qubanešvili S., *Zoeli k'art'uli literaturis K'restomat'ia*, 1, Tbilissi 1946, 317-319; Kurcikidze C., 'Bodle N°1' (*supra*, n. 16), 388.

<sup>32</sup> Selon É., Amélineau la *Vie de saint Paul de Thèbes* serait anonyme, si on n'y rencontrait à la fin la mention suivante: 'Et moi, Jérôme le pécheur, je prie quiconque lira ce livre

le *mravalt'avi* d'Oudabno<sup>33</sup>, ainsi qu'avec le texte de la légende en ancien français provenant du latin. F. Dembowski signale qu'il existe une version inconnue en ancien français qui n'a aucune attache avec l'œuvre de Sophrone. Voici la comparaison des passages apparentés:

Grec: Εἰς ἐπιθυμίαν δὲ ἦλθεν, ὡς ἔλεγε, γενέσθαι κατὰ τὴν [ἐνδότερον] ἔρημον [ἐλπίσας... εὐρεῖν τινα Πατέρα κατ' αὐτήν] διατρίβοντα, δυνάμενον αὐτὸν συμβαλέσθαι πρὸς τὸ ποθοῦμενον, καὶ δὴ συντόμως τὴν ὁδοιπορίαν διήνυνε, ὡς ἐπὶ τι σπεύδων περιφανὲς καὶ πρόδηλον καταγώγιον. Εἴκοσι δὲ ἡμερῶν ὁδὸν διανύσας, ἕως ὅτε ὁ τῆς ἕκτης ὥρας ἦλθε καιρὸς, ἔστη τῆς ὁδοιπορίας μικρὸν, καὶ βλέψας πρὸς ἀνατολὰς, ἐτέλει τὴν σθητήθη εὐχὴν εἰώθει γὰρ τετραγμένους τῆς ἡμέρας καιροῦς, ἐγκόπτειν μὲν τῆς ὁδοιπορίας τὸ σύντονον, καὶ μικρὸν τοῦ κόπου διαναπαύεσθαι ἐστῶς δὲ ψάλλειν καὶ γόνυ κλίνειν, καὶ οὕτω προσεύχεσθαι. Ἐν δὲ τῷ ψάλλειν καὶ ὄρᾱν εἰς τὸν οὐρανὸν ἀκαταπαύστῳ ὄμματι, ὄρᾱ ἐκ δεξιῶν κλίτους, ἐν ᾧ ἐστῶς τὴν ἕκτην προσήχετο, ἀποσκίασμα φανὲν ὡς ἀνθρωπίνου σώματος. Καὶ τὰ πρῶτα μὲν ἐταράετο, φάσμα δαιμονικὸν ὑποπτέων ὄρᾱν, καὶ γέγονε σύντρομος, τῷ δὲ σημείῳ τοῦ σταυροῦ σφραγισάμενος [καὶ τὸν φόβον ἀποσεισάμενος] [ῆδη γὰρ τέλος εἶχεν ἡ εὐχὴ αὐτοῦ], ἐπιστρέψας τὸ ὄμμα, ὄρᾱ τινα κατὰ ἀλήθειαν πρὸς μεσημβρίαν βαδίζοντα, γυμνὸν δὲ ἦν τὸ ὄρώμενον, μέλαν τῷ σώματι, ὡς ἐξ ἡλιακῆς φλογὸς μέλαν γενόμενον, καὶ τρίχας ἔχοντα ἐν τῇ κεφαλῇ [λευκάς] ὡσεὶ ἔριον, ὀλίγας δὲ καὶ αὐτάς, ὡς μὴ πλέον τοῦ τραχήλου τοῦ σώματος καταφέρεσθαι (PG 87, 3, col. 3704-3705 D);

H (Euth.): ხოლო მოუკდა მას სურვილი, ვითარცა თუთ იცოდა, შესვლად უშინავანესა უდაბნოსა, ნუკუე კჳთოს ვინმე მამათაგანი, რაჲთამცა ცნა, თუ არს ვინმე ძლიერი მოლუაწე გულისხიგყუსა მისებრ, რომელი ზემო ვაქსენეთ, თუ მოუკლებოდა გულსა მისსა, რომლისათვისცა უბრძანა ღმერთმან მონასკერსა მას მისლვად. და მისწრაფებით ვალნ იგი დღითიდღე ფრიადითა წადიერებითა, ვითარცა საჩინოსა რასმე და

---

de se souvenir de moi... 'L'auteur, après avoir comparé le texte latin et le texte copte déclare que 'Le texte copte ne provient pas du texte latin de saint Jérôme: Saint Jérôme, ayant eu entre les mains la *Vie* copte de saint Paul, l'a modifié selon son bon plaisir et les vains artifices de la rhétorique, et a lancé ensuite son œuvre par le monde latin. Le document copte serait donc le premier', cf. Amelineau É., *Histoire des monastères*, Paris 1895, 1-14; AASS, Janvier, I, 604-667.

<sup>33</sup> Le manuscrit dans lequel est conservé *mravalt'avi* d'Udabno ne contient pas de colophon. La date de copie est donc inconnue. Cependant d'après A. Šanidze, selon les indications linguistiques, le manuscrit a du être copié aux IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles, à Klardzet'i. Il a été rapporté d'un certain monastère de la région de Klardzet'i aux XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles, cf. Šanidze A., Čumburidze Z., *Udabnos mravalt'avi*, Tbilissi 1994.

განზადებულსა სავანესა მივილოდა. და ვითარ-იგი ვლო ოცი დღე და რაჲ მოიწია ჟამი შუადღისაჲ, დაღვა სლვისა მისგან, და აღიპყრნა კელნი აღმოსავალით და აღასრულებდა ლოცვითა თითოეულისა ჟამისათა მუკლთა დრეკითა და ესრეთ კუალად იწყის სლვად. ხოლო ვითარ-იგი დგა და ჰლოცვიდა კელგანპყრობით, იხილა მარჯუენით კერძო მისსა ზედა აჩრდილი კაცისაჲ მისა მოწვეწული. და ესე რაჲ იხილა, პირველად შემოთნა, რამეთუ ოცნებაჲ საეშმაკოჲ ეგონა და მეყსეულად მოეგო გონებასა და ჯუარი ქრისტესი გამოისახა პირსა ზედა, განაგლო შიში და მოიქცა მუნ კერძო, ვინაჲ აჩრდილი უხუენა, რამეთუ ლოცვაჲცა მისი აღსასრულად იყო. და იხილა ჭეშმარიტად კაცი, ვითარცა სამხრის კერძოთ ჩრდილოთ მიმავალი, შიშუელი გუამითა, შავად გარდაქეული სიცხისა მისგან მშისა. და თმაჲ თავისა მისისა სპეტაკ და იგიცა მცირედ ვითარ მკართამდე ოდენ მოზრდილ. (fol. 43r-43v) (Or ce qu'il souhaitait lui advint, [c'est-à-dire,] comme il le disait lui-même: de pénétrer au plus profond du désert [pour voir] s'il ne trouverait pas un des Pères afin d'apprendre ce qu'est un ascète valeureux [selon] son désir, ce pour quoi Dieu lui avait ordonné d'aller à ce monastère. Et il ne cessait de marcher jour après jour, longtemps, sur une [vaste] étendue et gagnait la demeure qui [lui] avait été préparée. Et quand il eut passé vingt jours et que fut arrivée l'heure de midi, il s'arrêta dans sa marche, leva les mains vers l'Orient et accomplissait l'office de midi. En effet il avait l'habitude de s'arrêter ainsi aux heures prescrites de la journée, et il disait les prières de chaque heure, les genoux pliés, puis il recommença à marcher. Mais alors qu'il levait les bras, il vit à sa droite une ombre humaine, qui était arrivée jusqu'à lui. Quand il la vit, il fut d'abord troublé, car il crut à une vision diabolique. Aussitôt il reprit ses esprits et fit sur son visage le signe de la croix du Christ. Puis, rejetant la crainte, il se dirigea là où l'ombre lui était apparue. En effet il allait achever sa prière et il avait réellement vu un être humain, qui marchait du Sud au Nord, avec un corps nu, devenu noir à cause de la chaleur du soleil. Et la chevelure de sa tête étaient blanche, légèrement poussée, jusqu'aux épaules seulement.)'.

A, B: გვთხრობდეს წმიდანი მამანი წმიდისა მარიამისოჯს, ვითარმედ ზოსიმეს გულმან უთქუა განსლვაჲ უდაბნოდ. სასოებაჲ აქუნდა, რათამცა პოვა ვინმე მამათაგანი, რომელნი უდაბნოს იქევიან, რამცა ასწავა ვინმე მას, რომელიმცა ყო. და წარემართა იგი დღისა გზასა და მეორესა ჟამსა მიხედნა აღმოსავალით, აღასრულებდა რაჲ იგი წესსა კანონისასა, რამეთუ დაეწესნეს ჟამნი დღისანი. ვითარცა გლობდა და მუკლნი მოედრიკნეს, იხილა მარჯუენით კერძო, ვითარცა აჩრდილი სახმ კაცისაჲ და შეეშინა, ეგონა, ვითარმედ საოცარი რაჲმე

არს. მაშინ დაიწერა ნიში ჯუარისაჲ და აღასრულა ლოცვაჲ და მოიხილა სამხრით კერძოჲ და იხილა კაცი შიშუელი მიმავალი. და იყო ვითარცა მელანი კორცითა, სიცხისაგან დიდისა დამწუარ და თმაჲ თავსა მისისა სპეგაკ იყო, ვითარცა თოვლი. (fol. 613r, 453v) (Les saints Pères nous parlaient de sainte Marie en disant: (son) cœur dit à Zosime de sortir dans le désert. Il avait l'espoir de trouver un des Pères, qui circulait dans le désert, pour qu'on lui enseignât ce qu'il y avait [là-bas]. Ayant un jour poursuivi sa route, à la deuxième heure, il regarda vers l'Orient et vit à quelle heure était la règle de son canon, car les heures du jour étaient prescrites. Et tandis qu'il chantait l'office et qu'il avait les genoux pliés il vit sur sa droite comme l'ombre d'une forme humaine et il eut peur: il pensa que c'était quelque mirage. Ensuite il fit le signe de croix et acheva sa prière, puis il regarda vers le Sud et vit un être humain nu et qui était comme de l'encre, brûlé par la grande chaleur, la chevelure de sa tête était blanche comme neige.).

Texte copte: 'Lorsque le jour eut paru, le bienheureux Antoine se leva, il sortit, se mit en marche, son bâton en palmier à la main: il s'appuyait et marchait suivant sa pensée, ne sachant pas dans quel endroit il marchait, ni quel était le lieu du saint. Lorsqu'il fut midi et que le soleil eut pris de la force, la chaleur devint forte aussi; le bienheureux Antoine ne s'écarta pas du chemin, disant: 'Je sais que le Seigneur ne m'abandonnera pas, mais qu'il me montrera son serviteur, celui dont il m'a parlé !...'. Comme il parlait, il regarda, il vit un homme...' (p. 4).

Udabno: და რაჲამსა განთენა, ნეგარმან ბერმან ანგონი მოილო კუერთხი დანაკის-კუდისაჲ და დაეყრდნა მას ზელა და იწყო სლვად გონებითა თუისითა, რამეთუ არა იცოდა გზაჲ. და ვითარ შუა სამხარი ოდენ იყო, დასცხა მზეჲ და შესწვიდა ქუეყანასა. და არა გარდააქცია ნეგარმან ბერმან, არამედ თქუა: 'მრწამს მე, რამეთუ არასადაღა დამაგლოს უფალმან, არამედ მიჩუენოს მონაჲ იგი თუისი, რომელი აღმითქუა მე.' და ვიდრე ამას განიმრახვიდა, იხილა კაცი (p. 70). (Quand le jour parut, le bienheureux vieillard Antoine prit un bâton en palmier et, s'appuyant dessus, il se mit à marcher poursuivant sa pensée, car il ne connaissait pas le chemin. Et quand il fut midi, le soleil [fut] ardent et il brûlait la terre. Le bienheureux vieillard ne se détourna pas, mais dit: 'J'ai foi que le Seigneur ne m'abandonnera jamais, mais il me montrera son serviteur, celui qu'il m'a promis.' Quand il pensait cela, il vit un homme...).

Anc. fr.: *De sancta Maria egyptiaca. Maria Egyptiaca que peccatrix, appellatur, XXXVII annos in heremo artissima vita duxit. Quidam autem abbas nomine Zozimus dum iordane transierit heremo magno...* (p. 17, 22).<sup>34</sup>

A, B: ცხორება და მოქალაქობა და სინანული ღირსისა მარიამ მეგუპტელისაა, რომელი იყო მეძავე. – გუთხრობდეს წმიდანი მამანი წმიდისა მარიამისთვის, ვითარმედ ზოსიმეს (Zosime) გულმან უთქუა განსლვაა უღაბნოდ, სასოებაა აქუნდა, რაათამცა პოვა ვინმე მამათავანი... (*Vie, conduite et pénitence de la digne Marie l'Égyptienne, qui était prostituée.* – Les saints Pères nous parlaient de sainte Marie en disant: (Son cœur dit à Zosime de partir dans le désert. Il avait espoir de trouver un des Pères ...).

Les passages présentés témoignent qu'il existe un certain lien rattachant les textes à une source inconnue d'où proviennent les *Vies*. Or l'examen philologique des rédactions A et B nous permet d'affirmer que la *Vie de Marie l'Égyptienne* a été écrite à deux reprises. La légende serait née en Égypte probablement après la mort de la sainte (421 ou 432) au <sup>v</sup>e siècle. Le texte initial a été composé par un auteur anonyme qui, après avoir repris le canevas de la *Vie de saint Paul*, a composé en grec une œuvre hagiographique qui a été insérée dans l'un des recueils d'*Ascetica* ou *Apophthegmata Patrum*. Sophrone de Jérusalem, lors de son voyage en Égypte, probablement dans la seconde moitié du <sup>vi</sup>e siècle, a découvert le récit. Inspiré par la composition de l'œuvre, il l'a transformée en se conformant aux règles des *Ascetica*: il développa le sujet en rajoutant le prologue, l'épilogue, ainsi que les citations bibliques. Nul doute que les rédactions géorgiennes A et B dérivent d'une copie grecque disparue, ou inconnue. Il semble que le texte ait été traduit, à la fin du <sup>ix</sup>e siècle ou au début du <sup>x</sup>e, probablement en Palestine. Et il paraît très vraisemblable que la traduction de la *Vie* ait été faite sur l'original grec, transmis dans un recueil hagiographico-ascétique conservé au monastère de Saint-Sabas, d'où proviennent les textes A et B, représentant deux traductions indépendantes. On remarque en outre que l'ensemble des parallèles littéraires de la *Vie de Marie l'Égyptienne*, du Λειμωναρίου, Λειμών (Pré Spirituel) de Jean Moschos et de la *Vie de saint Cyriaque de Cyrille de Scythopolis*, n'est pas un cas exceptionnel: ce genre d'analogies est commun à la plupart des œuvres

<sup>34</sup> Dembowski F., *La vie de sainte Marie l'Égyptienne*, Genève 1977, 244-246; voir Voragine J., 'De sancta Maria egyptiaca', *Legenda Aurea*, Dresdae et Lipsae 1846, (*supra*, n. 17), 247-249, 1487-1490. Il existe trente-sept manuscrits grecs de la *Vie de Marie l'Égyptienne*, conservés à la Bibliothèque Nationale de Paris, dont les plus anciens datent du <sup>ix</sup>e siècle, cf. Talbot M. A., *Holy Women* (*supra*, n. 10), 65-68.

hagiographiques, qui représentent une branche importante de la littérature byzantine.<sup>35</sup>

### Vie de saint Abraham et de sa nièce Marie (v<sup>e</sup> siècle)

La *Vie de saint Abraham et de sa nièce Marie*<sup>36</sup> est un récit hagiographique du v<sup>e</sup> siècle. L'histoire d'Abraham se compose de deux parties: la première comprend la *Vie de saint Abraham*, solitaire et prêtre; la seconde contient l'histoire de sa nièce Marie, la pénitente. La version grecque publiée de la *Vie*<sup>37</sup> est attribuée à Éphrem le Syrien. D'après S. Brock, l'œuvre serait d'origine syriaque, composée en Syrie au v<sup>e</sup> ou au vi<sup>e</sup> siècle, par un auteur anonyme<sup>38</sup>.

Il existe un abrégé de la *Vie de saint Abraham et de sa nièce Marie* dont la version métaphrastique, conservée dans des manuscrits des xii<sup>e</sup>-xiv<sup>e</sup> siècles, est insérée dans la *Patrologia Graeca*: la *Vie de saint Abraham* et la *Vie de saint Abraham et de sa nièce Marie*. Le récit est également conservé dans les *Acta Sanctorum* sous le titre: Τοῦ ἁγίου Ἐφραίμ εἰς τὸν Βίον τοῦ Μακαρίου Ἀβραμίου (De saint Éphrem, Sur la Vie du bienheureux Abraham) – თუესა ოკლონდერსა კო. თქუძული წმიდისა ეფრემისი აბრაჰამ მონაზოსათჳს და მისწულისა მისისა მარიამისთჳს. მნებავს, საყუარელ-

<sup>35</sup> Delmas F., 'Remarques sur la vie de sainte Marie l'Égyptienne', *Échos d'Orient* 4, 1900, 35-42; *Idem*, 'Encore sainte Marie l'Égyptienne', *Échos d'Orient* 5, 1901, 15-20; Baker A. T., 'Vie de sainte Marie l'Égyptienne', *Revue des langues romanes* 9, 1916, 65-90, 145; Abuladze L., *Limonari*, Tbilissi, 1960; Garitte G., 'La version géorgienne du 'Pré Sprituel', *Studi e Testi* 232, 1964, 170-185; Imnaïšvili, *Mamat'a c'xovreban*, Tbilissi 1975, 244-255; Garitte G., 'La version géorgienne de la Vie de Saint Cyriaque par Cyrille de Scythopolis', *Muséon* 75, 1970, 399-440; *IDEM*, 'La Vie géorgienne de S. Cyriaque et son modèle arabe', *Bedi Kartlisa* 28, 1971, 28-30, 90-101; Kekelidze K., 'Epizod iz nač'alnoi istorii egipetskogo monašestvo', *Etiudebi* 7 (*supra*, n.°19), 76-101; Rutebeuf, *La Vie de sainte Marie l'Égyptienne*, Paris 1935, 7-10; Knust H., *Geschichte der Legenden der h.Katarina von Alexandrien und der h. Maria Aegyptiaca*, Halle, 1890, 15-26.

<sup>36</sup> Voir Peeters P., 'De Codicē' (*supra*, n. 1), 317; Kurcikidze C., 'Bodle N 1' (*supra*, n. 16), 387; Le jour de la commémoration de saint Abraham et de sa nièce Marie est le 29 octobre.

<sup>37</sup> *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, sous la dir. R. Aubert et E. van Cauwenbergh, Paris, 1960, éd. Letouzey et Ané, 13; Richard C., *Abrégé des Vies des saints*, Paris 1875, 248-255; Cooper K., 'Matthilda's Wish' in *Narrativity in Biblical and Related Texts*, Leuven 2000, 263-264; Guérin P., *Vies des saints* 3 (*supra*, n. 17), 437-444; B. Ward, *La vie au désert de prostituées* (*supra*, n. 22), 145-150; Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἀβραμίου (Vie et conduite de notre saint Père Abraham; Vita et conversatio s.p.n. Abramii confessoris et Mariae neptis eius), PG 115, col. 47-78; AASS, Mars, II, 741-748.

<sup>38</sup> La version syriaque de la *Vie*, 'Mary, the Niece of Abraham of Qidun', in Brock S., Harvey S., *Holy Women* (*supra*, n. 22), 29-36.

ნო ჩემნო, თქუენსა ერთობასა სმენად ღიღებული საქმშ აბრაჰამისი, რომელი ქმნა ეამსა მას სიბერისა მისისასაა..., bodl. 1, fol. 436r (Le 29 du mois d'octobre. Récit de saint Éphrem sur le saint moine Abraham et de sa nièce Marie. – Je veux, mes bien aimés, que vous écoutiez tous ensemble une œuvre admirable d'Abraham qui l'accomplit au temps de sa vieillesse). Il n'existe dans l'hagiographie géorgienne qu'une seule forme ancienne de la *Vie de saint Abraham et de sa nièce Marie*<sup>39</sup>.

Afin de permettre d'établir les origines des rédactions, le géorgien a été confronté avec trois versions: le grec, le latin, ainsi que le syriaque.

L'étude des textes confirme que le géorgien dérive du grec. Ainsi, on observe des hellénismes en B: 'რომელი ერგასისა წელთა ფსიადსა ზელა მისწვი' (fol.443v) ('toi qui, pendant cinquante ans, couchais sur une natte de roseau'). A traduit ჭილი *č'ili* 'roseau', tandis que B garde la forme d'origine: ψιάθος, ἥ- 'roseau', 'canne de jonc'. Le texte donne en géorgien *fsiadi p'siad-i*; la transformation de θ en ღ 'd' s'observe ailleurs<sup>40</sup>. Les titres et les incipits des textes A et B correspondent parfaitement au texte grec, mais dans les passages suivants on trouve des additions et des omissions: les textes A et B s'écarterent du texte grec et s'accordent avec le latin qui, de son côté provient d'un texte grec inconnu.

AASS: Τέκνον μου Μαρία, οὐ γινώσκεις με; Οὐκ ἐγώ εἰμι ὁ πατήρ σου Ἀβράμιος. Τέκνον, οὐ γινώσκεις με; Οὐκ ἐγώ εἰμι ὁ ἀναθρέψας σε; Τί σοι ἐθύετο; Πού τὸ σχῆμα τὸ ἀγγελικόν (p. 747). A (fol. 1313);

PL 73: Filia mea Maria, non me agnoscis? Viscera mea, nonne ego sum qui te nutrivi? quid tibi factum est, o filia mea? Quis te interfecit? Ubi est ille habitus angelicus? (col. 637);

B (444r): შვილო ჩემო მარიამ, ვერ მიცანა? მე ვარ მამისძმა შენი აბრაჰამ. შვილო ჩემო და ნაწლევეო ჩემო, არა მიცანა? მე ვარ, რომელმან განვზარდე შენ. რაა ესე ჰქმენ, შვილო ჩემო, ანუ ვინ მოგვლა შენ? სადა არს ხატი იგი შენი ანგელოზებრი?" (Mon enfant, Marie, ne m'as-tu pas reconnu? Je suis Abraham, le frère de ton père. Mon enfant, mes en-

<sup>39</sup> Liste des manuscrits qui ont conservé le texte de la *Vie*: A-95 (x<sup>e</sup> s.), fol. 621r-628v et Bodl. 1 (xi<sup>e</sup> s.), fol. 436r-442r, A-382 (xv<sup>e</sup> s.), fol. 353r-355r ; H-972 (xvi<sup>e</sup> s.), fol. 286v-291r; S-300 (1779), fol. 214r-217; A-643 (xix<sup>e</sup> s.), fol. 24r-30r; A-1121 (1854), fol. 43v-46r; H-1370 (1871-1884), fol. 199v-203v; S- 3276 (xix<sup>e</sup> s.), fol. 13v-18v; S-4624 (1812), fol. 238-241; A-381 (1837-1838), fol. 244r-248r.

<sup>40</sup> Ψιάθος ἥ, voir Gvorec'ki I. X., *Drevnegrčesko-russki slovar*, Moscou 1958, 1799; ფსიადი, ფსიათია, *p'siad-i*, *p'siat'i*, *p'siat'ia*, 'natte de roseau', 'jonc': voir Abuladze I., *Lek'sikoni* (*supra*, n. 28), 448.



trailles, ne m'as-tu pas reconnu ? C'est moi, qui t'ai élevé. Qu'as-tu fait, mon enfant? Qui t'a tué? Où est-il, ton aspect angélique?).

Dans le texte grec il manque des passages mentionnés dans les textes géorgiens, latin et syriaque: Hora autem illa quando quievit migraturus ad Dominum, pene universa civitas congregata est. Et unusquisque eorum eum omni devotione castissimo ejus corpori appropinquans, benedictionem sibi ex vestimentis ejus diripuit. Et si quocunque languore id quod direprum est contigit, sine aliqua mora sanitas subsecuta est (PL 73, col. 660).

Syriaque: 'Le jour de sa mort la ville tout entière s'assembla, tout le monde était impatient de suivre son saint corps dans le cortège funéraire. Les gens arrachaient des morceaux de son vêtement pour obtenir leur salut. Tout ceux qui avait quelque maladie appliquaient sur leur corps une partie du vêtement qu'ils avaient obtenue, et ils guérissaient.'

A (fol. 1317), B (fol. 442v): ხოლო ეამსა მას განსუენებისა მისისასა შეკრბა ერთბამად ყოველი იგი ქალაქი და კაცად-კაცადი მიეახლებოდა წმიდათა მათ კორცთა მისთა და მოიგაცებდეს სამოსლისა მისისა ნაკურთხევად და რავენთა სნეულთა შეახეს, განიკურნებოდეს (Et à l'heure de son repos, toute la ville s'assembla et chaque personne approchait de sa sainte dépouille et dérobait [ce qu'il pouvait] de son vêtement pour la bénédiction et tous les malades qui y touchaient, guérissaient).

Ces parallèles sont des indices très importants, qui permettent de remonter aux origines du texte: le grec n'a pas le mot *nawlevi naclevi* (*viscera*) qui figure dans A et B à deux reprises, ainsi qu'un passage mentionné dans le latin et le syriaque. En effet, toutes les divergences relevées jusqu'à présent amènent à conclure que les textes A et B dérivent indubitablement d'une version grecque inconnue, qui a été traduite en latin ultérieurement et insérée dans la collection des *Vita Patrum*, données dans la PL 73.

### **Vie d'une vierge qui était la fille d'un prince constantinopolitain et qui devint 'herbivore' (მძოვარი, βοσκή)<sup>41</sup>**

<sup>41</sup> Liste des manuscrits: A-95 (x<sup>e</sup> s.), fol. 628v-631r; Bodl. 1 (xi<sup>e</sup> s.), fol. 248r-249v; A-382 (xv<sup>e</sup> s.), fol. 73v-75r; H-972 (xvi<sup>e</sup> s.) fol. 320v-323v; S-134 (xviii<sup>e</sup> s.), fol. 149r-153v; A-649 (1785), fol. 83r-31v; S-300 (1779), fol. 220v-222r; S-4932 (1791), fol. 203-297; Q-300 (xix<sup>e</sup> s.), fol. 280-285; S-3640 (xix<sup>e</sup> s.), fol. 46v-50r; H-1379 (xix<sup>e</sup> s.), fol. 5r-7r; H-1370 (1871-1884), fol. 49r-52r; H-1762 (xix<sup>e</sup> s.), fol. 36v-41v; Q-882 (xix<sup>e</sup> s.), fol. 28v-31v; H-947 (1864), fol. 37v-42v; H-286 (1853), fol. 349-352; H-1313 (xix<sup>e</sup> s.), fol. 39r-44r; A-851 (xix<sup>e</sup> s.), fol. 39v-43r, cf. Kekelidze K., *Etiudebi* (*supra*, n. 19), 130; Peeters P., 'De Codice' (*supra*, n. 1), 317; მძოვარი = βοσκή, βόσκ, 'nourriture'; βοσκός, 'pasteur', βόσκα, 'pâturer, paître' (*pascens, pasco, pavi, pastum*); Worthly J., 'Grazers' (βοσκοί) in the Judean Desert', *The Sabaitic Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the*

Ce titre est emprunté à la version géorgienne, tirée du ms. bodl. 1, fol. 482r-485v: ცხორებამ ქალწულისა კანონიკესი, რომელი იყო ასული მთავრისა ერთისა კონსტანტინოპოლელისა და იქმნა მძოვარ (Βοσκή), Inc.-იყო ვინმე ერთი მამათავანი, რომელსა ერქუა სილოვანე და ჯდა იგი ქუაბსა შინა მონასტერსა ფარაჲსასა მახლობელად იერუსალიმსა (Inc. Il y avait l'un des Pères, qui se nommait Silvain qui était établi dans une grotte au monastère de Pharan, près de Jérusalem).

Le récit retrace l'histoire d'une jeune noble, déguisée en moine, qui part dans le désert de Calamon pour s'y établir. Créé probablement aux <sup>v</sup><sup>e</sup>-<sup>vi</sup><sup>e</sup> siècles, l'original de l'œuvre restait introuvable dans l'hagiographie géorgienne. Après une longue recherche on a découvert le texte grec du <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle, publié dans l'article de B. Flusin et J. Paramelle, qui s'accorde quasiment avec le géorgien, excepté les titres.

Voici les titres de trois manuscrits grecs qui ne coïncident pas entre eux et qui s'écartent pareillement des versions géorgiennes: Διήγησις περὶ τῆς συγκλητικῆς τῆς ἐν τῇ ἑρῆμῳ τοῦ Ἰορδάνου. Περὶ τῆς θαυμασίας παρθένου τῆς ἀπὸ Κωνσταντινουπόλεως. Βίος τινὸς ἀγίας παρθένου εὐλόγησον δέσποτα<sup>42</sup> Comparant la composition des textes géorgiens avec celle de l'original grec, on observe le caractère un peu libre des versions géorgiennes. Cependant l'influence du grec se fait sentir dans la construction de certaines phrases: 'Եγὼ δὲ ἔχουσα ἔνδοθεν μελέτην τοῦ ἀπαλλαγῆναι τῆς ἀπάτης τοῦ ματαίου βίου. (p. 310-311); A, B: 'და მე გავიზრახევდ, თუ ვითარ განვეგრე საწუთროსა ამას წარმავალსა' (Je réfléchissais comment je pourrais me sauver de cette vie passagère), A-fol. 630r, B-fol. 483v).

Cependant, nous avons relevé des calques arabes non seulement dans les transcriptions de noms აბარმადი, *abarmad* (μειζότερος, mentionné dans le texte grec publié)<sup>43</sup> et de lieux, mais aussi dans les translittérations de

*Present*, Louvain 2001, 37-48; Rubin R., 'The Melagria: On Anchorites and Edible Roots in Judaeae Desert', *Liber Annuus*, 2, Jérusalem, Studium Biblicum Franciscanum, 2002, 347-352; Pargoire J., *L'Église Byzantine de 527 à 847*, Paris 1905, 67-70; Vööbus A., 'History of Asceticism in the Syrian Orient', *Corpus Scriptorum Cristianorum Orientalium* 2, 1960, 24-25; Flusin B., *Miracle et histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis*, Paris 1983, 142; Sozomène, *Histoire ecclésiastique*, PG 67, col. 1392-1393.

<sup>42</sup> Flusin B., Paramelle J., 'De Syncretica In Deserto Iordanis', *Analecta bollandiana* 100, 1982, 281-317.

<sup>43</sup> *Abarmad-i* აბარმად-ი, 'intendant', 'l'un des responsables du monastère', cf. Sardžveladze Z., *Zveli k'art'uli Sitqvis kona*, Tbilissi 2001, 5; Orbeliani S. S., *Lek'sikoni k'art'uli* 1, Tbilissi 1966, 35, 558; *abraamat* ou *abramad*, 'arbitre de la cour', était 'le grand-maître du palais', cf. Brosset M., *Histoire de la Géorgie depuis l'Antiquité jusqu'au*

phrases: le mot qui se dit *Copratha* კაპრათა *Kaprat'a*, mentionné dans A, vient du modèle grec Κοπραθᾱ, Κοπραθᾱ.

En revanche, au lieu de *Kaprat'a*, B propose le mot ნაბრათან *Nabrat'an*. Or, ce dernier nom n'est rien d'autre que la transcription arabe du mot grec Κοπραθᾱ mentionné dans les chapitres XX et CXI du *Pré Spirituel*. Dans le texte arabe, Al-Boustani (le ms. arabe sinaïtique du *Pré Spirituel*), *nabrat'an* est rendu éventuellement par ყაბრათა *Q'abrat'a*<sup>44</sup>. Donc, la forme erronée de *Copratha/Nabrat'an* dérive indubitablement de la transcription arabe, où les voyelles brèves ne sont pas notées; le traducteur géorgien, ne reconnaissant pas le nom ou l'ignorant, a rétabli les voyelles à son idée et les a mal notées. La substitution de /b/ à /π/ provient d'une impossibilité caractéristique de l'alphabet arabe, qui, n'ayant pas de /π/, rend le /π/ grec par /b/. La substitution de /n/ à /q/ résulte sans doute d'une confusion graphique. Donc, en arabe la forme grecque Κοπραθᾱ a donné *Nabrat'an* (ნაბრათან). Par conséquent, on peut conclure que le texte B, ayant des transcriptions erronées, provient d'une copie arabe qui, de son côté, dériverait du grec. Les mêmes lacunes comportent la traduction du mot ფარაისასა *P'araysasa* au lieu de *P'ara(n)isasa*. La même transcription du mot Pharan se lit dans la version géorgienne du *Pré Spirituel*, traduite de l'arabe: მონაზონი ფარაისა მონასტრისაჲ (le moine du monastère de Pharan).<sup>45</sup>

L'influence arabe s'explique par le phénomène de l'omission de la voyelle /a/, qui, dans certains cas, a pu être considérée soit comme superflue, soit comme un alif prosthétique utilisé mal à propos. Par exemple: au lieu de კალამონისასა, *kalamonisasa* le texte mentionne კალმონისასა *Kal-*

XX<sup>e</sup> siècle, St-Petersbourg 1858, 169; *abramad* est un trésorier général à la cour, cf. Haxthausen A. F., *Transcaucasia, Andeutungen über das Familien und Gemeindeleben und die socialen Verhältnisse eniger Völker zwischen dem Schwarzen und Kaspischen Meere*, Leipzig 1856, 114; Le mot *abarmad* d'origine perse a également le sens de 'défenseur', 'avocat'. Dans la Perse ancienne, les juristes supervisaient la procédure de mariage et, en même temps, pouvaient être les gardiens de la fiancée, désignés par le fiancé avant le mariage officiel. En fait, à l'époque sassanide (224-651), dans la littérature perse des VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles, le mot *abarmad* apparaît dans les textes décrivant le mariage zoroastrien, Amouzgar J., Tafazzoli A., *Le cinquième livre du Dēnkart* (Pahlavi-Français) 1, Bures-sur-Yvette, 2000, 17; Makenzie D. N., *A Concise Pahlavi Dictionary*, Londres 1971, 5.

<sup>44</sup> Gvaramia R., *Al-Bust'ani (Al-Bustani selon le ms. sinaïtique du x<sup>e</sup> siècle)*, Tbilissi 1965, 297.

<sup>45</sup> Abuladze I., *Limonari* (*supra*, n. 36), 17; Garitte G., 'La version géorgienne du 'Pré Spirituel' (*supra*, n. 35), 232; *Idem*, 'Histoires édifiantes géorgiennes', *Byzantion* 36, Paris, 1966, 396-423.

monisasa. Or l'usage fréquent et particulier dans les traductions géorgiennes des mots ხოლო *xolo* 'mais' et და მაშინ *da mašin* 'alors', ainsi que de la conjonction და *da* 'et' trahit une influence arabe: და შევბრუნდი ბორცოვანსა მას და მას და მომეწიფა სიცხე და მომეწყურა და შემაურვა ურიალ წყურვილმან და სიმაშურაღემან და ვილოცველ ღმრთისა მიმართ და ვსთხოვე, რაჲღა არა კუებულ-მყოს ხილვად პირსა მონსა თჳსისასა (fol. 628v) (Et je fus effrayé dans les collines et atteint par la chaleur; [et] fus altéré et la soif et l'épuisement me tourmentèrent beaucoup et je priai Dieu et j'implorai, qu'il ne me privât pas de voir le visage de son serviteur.)

Autre indice. Dans les textes géorgiens, la subordination est remplacée par la parataxe: Προετθέσατο δὲ με εὐχὴν ποιῆσαι. Ἐμοῦ δὲ παρακαλοῦντος αὐτὸν μᾶλλον ποιῆσαι... p. 307-308; A, B: და მრქჳ მე: 'ლოცვა ყავ' და მე ვარქჳ, ვითარმედ: 'შენცა ლოცვა ყავ' (Elle me dit: 'Prie [pour moi]'. Je lui répondis: 'Prie pour moi également').

Or les mots arabo-perses s'infiltrèrent dans la langue géorgienne exclusivement à partir du VIII<sup>e</sup> siècle. Ils apparaissent de plus en plus fréquemment comme des maillons intermédiaires entre la littérature syriaque ou grecque et les Géorgiens, qui ont plus d'une fois été les seuls à nous conserver ces textes.

La *Vie d'une Vierge canonique*<sup>46</sup> appartient aux innombrables séries de récits édifiants anonymes. Elle a toutes les caractéristiques d'un récit 'utile à l'âme'. Ces arguments suggèrent une hypothèse: le texte grec publié ne saurait être la source directe du géorgien et beaucoup de détails démontrent que l'original grec fut connu du géorgien par un intermédiaire arabe. Traduite probablement aux VIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles, la *Vie* proviendrait d'une copie grecque inconnue, mais par un intermédiaire arabe, introuvable jusqu'à nos jours.

#### **Vie de sainte Marine** (V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles)

La *Vie de sainte Marine*<sup>47</sup> relate l'histoire de la jeune fille déguisée en moine, dont l'identité n'a été révélée qu'après sa mort. Les codex de Parxal et de

<sup>46</sup> Il semble que le titre de B a été complété par le copiste, qui a rajouté le mot კანონიკი (*kanonike*), 'vierge canonique', c'est-à-dire religieuse, conformément à l'usage de Jérusalem, où le manuscrit fut copié au XI<sup>e</sup> siècle. Selon J. Pargoire, ces femmes paraissent pratiquer le monachisme de deux façons au moins: le latin juridique de Byzance nomme une catégorie religieuse *monastria* et souvent *ascetria*; une autre catégorie est appelée *canonica*, cf. Pargoire J., *L'Église Byzantine* (*supra*, n. 42), 67-69).

<sup>47</sup> Glugnet L., *Vie et office de sainte Marine*, Paris 1905; Richard M., 'La Vie ancienne de sainte Marie', *Corona Gratiarum* 1, Brugge 1975; Talbot A. M. 'Life of St. Mary/Marinos', *Holy Women* (*supra*, n. 10); Patlagean É. 'L'histoire de la femme

Bodley présentent deux traductions indépendantes de la *Vie* avec deux titres totalement différents:

A – La *Vie de saint Maurianos* est une pièce unique et abrégée, traduite éventuellement du grec aux VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles, dont l'original est introuvable: ცხორებაჲ წმიდისა მავრიანესი. იყო ვინმე კაცი ეგუპტეს, რომელსა ეგულეობდა მონაზონებაჲ. და ესუა მას შვილი ერთი ქალი. და ვითარ წარვილოდა იგი, ჰრქუა ყრმაჲს მან: 'მოგველე მეცა შენთანა, მამაო'; (*Vie de saint Maurianos* [le jour de commémoration est inconnu]. – Il était en Égypte un certain homme, qui désirait devenir moine et avait une fille. Comme il partait, l'enfant lui dit: 'Père, je te suivrai moi aussi').<sup>48</sup>

B – La *Vie d'Eugène et de sa fille Marie* est une rédaction postérieure, traduite du grec probablement aux IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles: ცხორებაჲ ეგუენისისა და ასულისა მისისა მარიამისა, რომელმან გარდაიცვალა სახელი მავრიანელ. – იყო ვინმე კაცი ბითუნის, სახელი მისი ეგუენისი (*Vie d'Eugène et de sa fille Marie, qui changea son nom et se nomma Marianos*. Il était un certain homme en Bithynie, nommé Eugène), Bodl. 1 (fol. 485v-488r).<sup>49</sup>

La comparaison de B avec les textes grecs, syriaques et latins démontre qu'il dérive indubitablement du texte du X<sup>e</sup> siècle, inséré dans la collection PG 115, col. 347-355, qui coïncide avec le texte critique de M. Richard: Βίος Εὐγενίος καὶ Μαρίας τῆς θυγατρὸς αὐτοῦ et la version latine: Vita Beati Eugenii et Mariæ filiae ejus. Cependant, la rédaction conservée dans le manuscrit de Parxal (Géo. A), *Vie de saint Maurianos*, dont les origines sont obscures, reste un texte parfaitement isolé qui s'écarte totalement de la rédaction bodléienne (Géo. B), ainsi que des autres versions. Les incipits ne coïncident pas: selon A le pays d'origine de l'héroïne est l'Égypte ('იყო ერთი კაცი ეგუპტეს' – Il était un homme en Égypte), tandis que B place Eugène et sa fille Marie en Bithynie. Le texte est abrégé, les dialogues sont

---

déguisée' (*supra*, n. 10); Giron N., *Légendes coptes*, Paris 1907, 14-16; Delcourt M., 'Le complexe de Diane dans l'hagiographie chrétienne', *Revue de l'histoire des religions* 153, 1958, 3; Anson J., 'The Female Transvestite in Early Monasticism', *Viator* 8, 1974, 30; cf. Kirk M. A., *Women of Bible Lands*, Colledgeville 2004, 271-273; Le jour de la commémoration de sainte Marine est le 12 février.

<sup>48</sup> A-95, fol. 631r-633r, cf. *K'art'ul xelnacert'a aḡceriloba*, (*supra*, n. °19) 390; Kekelidze K., *Etiudebi* (*supra*, n. 19), 131).

<sup>49</sup> Le texte est conservé dans onze manuscrits: Bodl. 1 (XI<sup>e</sup> s.), fol. 485v-488r; H-972 (XVI<sup>e</sup> s.), fol. 323v-327v; S-300 (1779), fol. 222r-223v; Fonds. de Cageri (XVIII<sup>e</sup> s.), fol. 66r-69v; H-139 (XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> s.), 614-617; H-1762 (XIX<sup>e</sup> s.), fol. 32r-36v; A-643 (XIX<sup>e</sup> s.), fol. 235v-237r; A-851 (XIX<sup>e</sup> s.), fol. 11v-14v; H-947 (1864, fol. 33r-37v; Q-882 (XIX<sup>e</sup> s.), fol. 72v-75v; K'ut'. 320 (1818), fol. 72v-75v, cf. Gabidzašvili E., *Hagiograp'ia* (*supra*, n. 1), 181; Kurcukudze C., 'Bodle N°1' (*supra*, n. 16), 389).

allégés, les citations bibliques omises, le vocabulaire même différant souvent des autres versions. Certes, une certaine conformité des versions latines avec la rédaction primitive s'observe. Dans ce cas, la version latine pourrait dériver d'une version syriaque primitive inconnue ou provenir d'un modèle grec, également inconnu. On ne dispose d'aucune source pour identifier les origines de l'héroïne.

Le nom de მავრიანე (*Mavriane*, le jour de la commémoration est inconnu) n'est pas attesté par ailleurs, mais notre recherche révèle que ce dernier dériverait du nom grec Μαυριάνας.<sup>50</sup> La composition du texte, les hellénismes relevés et particulièrement l'incipit qui mentionne l'Égypte et évoque la fameuse formule des récits édifiants: 'Il était un homme en Égypte' amènent indubitablement à la conclusion qu'il a été traduit du grec, et la *Vie* de saint Maurianos de son côté appartient à la vaste et célèbre collection des Apophtegmes des Pères.

#### **Vie d'une prostituée qui était dans la ville d'Alexandrie<sup>51</sup>**

Il existe deux rédactions géorgiennes anciennes de la *Vie* d'une prostituée repentie alexandrine, attribuée à Daniel de Scété, dont les originaux demeureraient inconnus:

A – ცხორებაჲ მეძვისა ერთისაჲ, რომელი იყო აღექსანდრია ქალაქითა-გუთხრობდა წმიდაჲ და ნეგარი მამა დანიელ, ვითარმელ მონაზონსა ვისმე ერთსა ესუა დაჲ (Inc. –Le saint et bienheureux Père Daniel nous racontait qu'un certain moine avait une sœur...); B – Sans titre: Inc. მონაზონსა ვისმე დაჲ ესუა და განირყუნა იგი ქალაქსა შინა. (Un certain moine avait une sœur et elle se débaucha dans la ville).

<sup>50</sup> Il existe deux façons de transcrire les noms grecs en -os en géorgien. Tantôt on conserve la terminaison du nominatif en ajoutant o (*i*) du géorgien: Πέλαγος, პელაგოს-ი (*Pelag-os-i*) (Pélage); tantôt on transforme en nominatif le vocatif grec en ე(*e*): Δαμιανός, დამიან-ე (*Damian-e*) (Damien); en géorgien -ს comme second élément de diphtongue est rendu par ვ (*v*) entre le VIII<sup>e</sup> et le XI<sup>e</sup> siècle: Π-αὔ-λ-ος, პ-ა-ვ-ლ-ე (*P-av-l-e*) (Paul); donc, *M-av-riane* dérive (მავრიანე) incontestablement du grec *M-av-riános*, car le texte A conserve le nom grec en transcription géorgienne, cf. S. QAUXČ'ISVILI, 'Berdznuł mamakac't'a saxelebis gadmoc'emisaťvis k'art'ulšič', *Saxelis brunebis istoriisaťvis* 1, 1956, 145-146; Maxaradze N., *Bizantiuri berdznulis carmot'k'mis sakit'xebi*, 1978, Tbilissi, 42-63; cf. Šanidze Mz., 'I' Xmovanp'udziani ant'roponimebis brunebis istoriisaťvis k'art'ulšič', *G. Axoledianis saubileo krebuli*, Tbilissi 1969, 131-144.

<sup>51</sup> Seuls les manuscrits de Parxal et de Bodley conservent les textes: A-95 (A), fol. 633r-636v; bodl. 1, (B)fol. 498r-499r, cf. *K'art'ul xelnacert'a ačceriloba (Collection A)* 1, Tbilissi 1073, 390; Kekekidze K., *Etiudebi (supra, n. 19)*, 133; Gabidzašvili E., *Hagiograp'ia (supra, n. 1)*, 67; Kurcikidze C., 'Bodle N°1' (*supra, n. 16*), 391.

Nous avons découvert le texte syriaque qui s'accorde quasiment avec A, excepté les titres: Next, the Narrative of Abba Daniel Concerning a Monk and His Sister<sup>52</sup>. Traduit de l'arabe, il est conservé dans l'unique manuscrit syriaque, élaboré en Égypte en 935-936 dans le monastère des Syriens *Deir es-Souriani*.<sup>53</sup>

La rédaction bodléienne (B) (sans titre) est relativement abrégée et fournit des parallèles avec un apophtegme anonyme grec 1438h (De scorto converso)<sup>54</sup>: Ἀδελφός τις ἐκάθητο εἰς κελλίον τῆς Αἰγύπτου ἐν πολλῇ ταπεινώσει διαλάμπων. Ὑπῆρχε δὲ αὐτῶν ἀδελφῆ πορνεύουσα ἐν τῇ πόλει, καὶ πολλαῖς ψυχαῖς προξενούσα ἀπώλειαν. Πολλάκις οὖν παρενοχλήσαντες οἱ γέροντες τὸν ἀδελφὸν ἠδυσήθησαν πείσαι καταντῆσαι πρὸς αὐτὴν εἶπας [sic] νουθητήσας καταδῆσαι τὴν ἁμαρτίαν τὴν δι' αὐτῆς γινομένην (p. 174).

Syr. 'Abba Daniel nous raconta qu'un certain frère qui vivait dans la ville d'Alexandrie avait une sœur de sang. Il quitta Alexandrie, s'éloigna, bâtit une cellule sur une montagne et mena une vie digne d'éloges. Il obtint une humilité sans mesure. Sa sœur, abandonnée à Alexandrie, mena une vie de perdition. Elle se tenait publiquement en ville, se prostituait et perdit de nombreuses âmes.' (Brock S., Harvey S., *Holy Women* (*supra*, n. °22), 277, 1).

A: გუთხრობდა წმიდამ და ნეგარი მამამ დახიელ, ვითარმედ: მონა-ზონსა ვისმე ერთსა ესუა დაამ და დაუგევა იგი ალექსანდრიას შინა ქალაქსა და თვთ განვიდა უდაბნოდ და დაეყულა სენაკსა შინა და ასწავებდა თავსა თუსსა სწავლასა კეთილსა მას ნებასა შინა ღმრთისასა, ვიდრემდის მოიპოვა სიმდაბლს დიდი, რომელი არავის მოუპოვებეს ეგვიპტისი. ხოლო ვითარცა განემორა იგი დასა თუსსა, განირყუნა იგი განრყუნელებითა უშუერითა და მიუთუალა თავი თუსი სიძვასა და ცოდვა-

<sup>52</sup> Brock S., 'A Syriac Narratio', *Analecta Bollandiana* 113, 1995, 269-280; Le texte est conservé dans le manuscrit syriaque (British Library, Addit. 14645, fol. 154r-155v); Le jour de la commémoration est inconnu.

<sup>53</sup> *Deir-Souriani* - Le nom de ce monastère se trouve au Synaxaire à la fête du saint Barsoum. Ce monastère qui existe encore était situé dans le Wadi-Habib, autrement appelé Schiit ou Scété, au Nord-Ouest du Deir Abou-Makar, cf. Amelineau É., *La géographie de l'Égypte*, Paris 1894, 135; Les premiers moines syriens sont arrivés au Wadi al-Natrun au début du IX<sup>e</sup> siècle. C'était le seul monastère syrien en Égypte et il portait le nom de *Deir as-Syriani*. Le monastère était un centre important, qui fournit les plus anciens manuscrits, élaborés aux V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles, cf. Taylor D. G. K., 'The Syriac Version of the De Spiritu Sancto by Basil of Caesarea', *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 57, 2002, 32; White E., *The Monasteries of the Wadi Natrun*, New York 1932, 309-321.

<sup>54</sup> BHG 2102<sup>e</sup> (BHG 2099<sup>z</sup>-2102<sup>d</sup>), BHG 1438<sup>h</sup> (De scorto converso), cf. Nau F., 'Histoires des solitaires égyptiens' (*supra*, n. 9), 174-184.

სა. და ღვა იგი და შეიწყნარებდა ყოველთა, რომელნი მოვილოდის მისა, ვიღრემდის წარწყმიდნა სულნი მრავალნი სიძვასა შინა მისსა (Le saint et bienheureux Père Daniel nous racontait: Un certain moine avait une sœur, qu'il laissa dans la ville d'Alexandrie et lui-même sortit au désert et s'installa dans une cellule, et il s'enseignait à lui-même le bon enseignement dans la volonté de Dieu, au point qu'il obtint une grande humilité, telle que personne n'en a [jamais] obtenu. Cependant lorsqu'il s'éloigna de sa sœur, elle se débaucha d'une débauche infâme et s'adonna à la fornication et au péché, fol. 633r).

B: მონაზონსა ვისმე დაჲ ესუა და განირყუნა იგი ქალაქსა შინა (Un certain moine avait une sœur et elle se débaucha dans la ville) fol. 498r).

Les résultats de la collation des versions totalement divergentes peuvent être résumés de la façon suivante: le texte grec anonyme omettant le nom de Daniel, ainsi que le prologue et l'épilogue, ne renferme que la première partie de la *Vie*. Le syriaque est relativement plus étendu par rapport au grec, il contient le nom de Daniel, le prologue et l'épilogue. Non seulement la mise en scène est différente, mais les paroles énoncées par Daniel dérivent incontestablement des apophtegmes. La comparaison entre les rédactions géorgiennes anciennes et les textes publiés montre que, malgré certaines divergences, la première partie de B, anonyme, se rapproche du grec, excepté le sujet de la révélation. Le texte grec représente probablement un texte initial, un noyau issu des apophtegmes anonymes d'où dérivent les nombreuses versions traduites ultérieurement. Malgré les parallèles avec le grec et le syriaque dans les textes A et B on relève les traces d'un substrat arabe: B et le texte syriaque omettent l'expression 'à un jet de pierre' mentionnée dans A, ainsi que dans le chapitre 47 d'Al-Bustani. A: ხოლო გადავიდა ერთკერძო, ვითარ ქვის საგყორცებელ ერთ (Alors elle sortit de la route d'un côté, à un jet de pierre, 635r).

Al-Bust'ani: როდესაც განშორდა [იქაურობას] ქვის გასროლის მანძილით, გულში იქვა (lorsqu'il s'éloigna de là à un jet de pierre, il dit dans son cœur).<sup>55</sup>

Le modèle immédiat des versions géorgiennes est probablement un texte arabe, ainsi qu'en témoigne l'objet interne du verbe 'se réjouir: სიხარულითა დიდითა. A: და ვითარცა ესმა ძმასა მისსა მისაგან, განისხარა სიხარულითა დიდითა (Lorsque le frère entendit ceci d'elle, il se réjouit d'une grande joie, fol. 634v). B: და ძმამან მან განისხარა სიხარულითა

<sup>55</sup> Gvaramia R., *Al-Bust'ani* (*supra*, n. 45), 101.



დღითა (Le frère se réjouit d'une grande joie, fol. 499r). Voici une phrase analogue mentionnée dans un texte traduit de l'arabe: შეწუხნეს წუხილთა ღღითა და იწყეს გირილი (Ils furent attristés d'une grande tristesse et commencèrent à pleurer).<sup>56</sup> La présence de cette locution dans la traduction géorgienne s'explique probablement par l'influence d'un modèle arabe. Il se trouve que le géorgien contient des calques plutôt arabes qui montrent non seulement les origines sémitiques, mais aussi le développement et la métamorphose d'un apophtegme anonyme grec au cours des siècles. Les versions géorgiennes ne se rattachent directement à aucune rédaction grecque actuellement connue, mais à un texte composite, qui représente celui de son modèle arabe. B est probablement plus ancien, car il n'a pas été transformé par la rhétorique de l'auteur.

Les versions géorgiennes découlent vraisemblablement d'une copie arabe disparue, traduite du grec, d'où provient la version syriaque.

#### **Vie d'Anastasia la Patrice (†567, 10 mars)**

Attribuée à abba Daniel le Scété, la *Vie d'Anastasia la Patrice* a été composée au VI<sup>e</sup> siècle et présente l'histoire de la grande princesse de la cour de Constantinople, qui s'enfuit dans le désert de Scété déguisée en moine<sup>57</sup>. Il existe trois traductions géorgiennes de la *Vie*<sup>58</sup>. La confrontation des trois textes géorgiens avec le grec (L. Clugnet: grec. A, le ms. Coislin 283 [BNF]; grec. B, le ms. N° 914 [BNF]) et les textes syriaques (la traduction de

<sup>56</sup> Cf. Gvaramia R., *Amoniosis 'Sina-Raït'is mamat'a mosvrva'* (Les versions arabo-géorgiennes du *Massacre des Pères de Sinai-Raïthou*, selon Ammonios), Tbilissi 1973, 38; სიხარულითა ღღითა – construction insolite, influencée par une source étrangère, cf. Doč' anašvili, *Mc'xet'uri xelnaceri* 4, 1986, 275.

<sup>57</sup> Clugnet L., *Vie et récits de l'abbé Daniel le Scétiote*, Paris 1901; Seymour de Ricci M. M et Winstedt E. O., *Les quarante neuf vieillards de Scété*, Paris 1910, 27; Anson A., 'The Female Transvestite' (*supra*, n. 48), 29; Guérin P., *Vies des saints* 3 (*supra*, n. 17), 229; Wipszicka E., 'Le rôle et le statut de la femme en Égypte hellénistique', *CSCO* 37, 1977, 387-389; Brock S., Harvey S., Anastasia in *Holy Women* (*supra*, n. 22), 142-149.

<sup>58</sup> Trois traductions différentes de la *Vie*: celle d'Euthyme l'Ibère (ms. A-35, *Patericon*, X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> s., fol. 261v-264v, le texte est sans titre), de Théophile Hiéromoine (ms. A-1105, *Patericon*, 11<sup>ème</sup> fol. 181v-183v, le texte est sans titre) et de l'auteur anonyme. Bodl. 1: ამბა დანიელისი პატრიკიასთის, რომელმან ვარდაიეკელა სახელი საჭურისად. საჭურისი ვინმე დაყუდებული იყო შინაგანსარე უდაბნონა სკიტისასა, fol. 488r-490r (*D'Abba Daniel sur la Patrice qui changea son nom en celui d'un eunuque*. — Un eunuque était installé dans le désert intérieur de Scété. Or sa cellule était éloignée à douze mille de Scété...), cf. M. Dvali, *Šua saukunet'a novelebi*, 2, Tbilissi 1974, 84-89; K'urtc' idze C'. , Dvali M., 'Amba Danielis avtorobit' c'nobili paterikuli t'xrobis kidev erti t'argmanisat'vis', *Macne* 1-4, Tbilissi 1997, 97-106.

F. Nau, publiée dans le même ouvrage<sup>59</sup> et la traduction de S. Brock et S. Harvey) montre les origines grecques des traductions.

Titres. Géο. B s'accorde quasiment avec Grec B: Τοῦ αὐτοῦ ἀββᾶ Δανιήλ, περὶ τῆς Πατρικίας τῆς μετονομασθείσης εὐνούχου, mais s'écarte de Grec A: Βίος καὶ πολιτεία Ἀναστασίας τῆς Πατρικίας.

Grec B: Καὶ ἀναβλέπει εἰς τὰς ἀνατολὰς καὶ εἰς τὰ δεξιὰ καὶ λέγει Καλῶς ἦλθατε, ἄγωμεν, καὶ ἐγένετο τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς πῦρ.

Géο. B: და ესერაჲ თქუა, მიხილა აღმოსავალით და მარჯუენით და თქუა: 'კეთილად მოხუდით, მიგუალეთ.' და შეესეულად განათლდა პირი მისი, ვითარცა ცეცხლი (Et, sur ces mots, il regarda vers l'Orient et à droite et dit: 'Vous avez bien fait de venir, repartez [en paix]' Et soudain son visage s'illumina comme un feu) fol. 489r.

Syr: Et elle regarda vers l'Orient et le Sud, étendit les bras et dit: 'Vous avez bien fait de venir.' Son visage rayonna comme un éclair venant du ciel (Brock S., Harvey S., Holy Women, 147).

Euth.: და მიჰხედნა მარჯუენით და თქუა: "კელთა შენთა შევჰვედრებ სულსა შენსა." და იქმნა პირი მისი, როგორც მზე (Il regarda à droite et dit: 'Je remets mon âme entre tes mains.' Et son visage devint comme le soleil.)

Théo.: და მიხედნა მარჯუენით კმრძო და თქუა: „კეთილად მოხუდით.“ და გაბრწყინდა პირი მისი, ვითარცა ლამპარი ცეცხლისაჲ (Il regarda du côté de la droite et dit: 'Vous avez bien fait de venir.' Et son visage s'illumina, comme une lampe de feu).

Cependant la transcription étrange des noms, ainsi qu'un calque arabe (*mina*, 'port') relevé dans la rédaction bodléienne, trahit l'influence sémitique et nous amène à l'hypothèse que la traduction proviendrait du grec par l'intermédiaire d'une copie arabe inconnue.

## Conclusions

Cette étude a tenté de tirer d'un certain isolement les textes inédits des versions géorgiennes des *Vies* de huit saintes femmes sur la base de deux manuscrits les plus anciens: celui de la Bibliothèque Bodléienne d'Oxford et le *mravalt'avi* de Parxal. Ces codex représentent deux recueils composés qui renferment des textes d'un extrême intérêt dont l'étude détaillée a été effectuée séparément.

L'analyse textuelle a révélé le caractère libre et varié des traductions géorgiennes et permis de découvrir deux sources étrangères des *Vies* qui restaient totalement isolées dans l'hagiographie géorgienne. Les rédac-

<sup>59</sup> Glugnet L., Vie et récits de l'abbé Daniel le Scétiote (supra, n. 57), 2-5.

tions géorgiennes, qui ont été comparées aux textes grecs, syriaques, coptes et latins contiennent, outre des hellénismes, des arabismes. Les arabismes mentionnés plus haut ne s'observent que dans les textes géorgiens traduits de l'arabe, car il n'existe aucun texte arabe parallèle aux *Vies* géorgiennes étudiées. Cependant l'influence arabe a servi de point de repère pour la localisation du lieu et l'époque des traductions.

Dans les *Vies* de Pélagie, de Thaïs, d'Eugène et de Marie, de Maurianos, de Marie l'Égyptienne, de Marie, la nièce d'Abraham l'influence grecque se fait sentir non seulement dans la construction de certaines phrases, mais dans la transcription des noms:

Εὐγένιος	(Eugène)	ევგენიოსო <i>Eugeniosio</i>
Πατρικία	(Patrice)	პატრიკიას <i>patrikia</i>
Φαράν	(Pharan)	ფარანო <i>P'aran-i</i>
Βίθυνία	(Bithynie)	ბითუნია <i>Bit'wnia</i>
Χάρτις	('feuille de papier')	ქარტის <i>k'arta</i>
Ψίαθος	('jonc')	ფსიათო <i>p'siad-i</i>
Προσομλέω	('parler à', 'dire l'homélie')	პროსომლეე <i>prosomele</i>
Σχιῆμα	('habit monastique')	სქემა <i>sk'ema</i>
ἔξοριζω	('exil')	ექსორიო <i>ek'soria</i>
παξαμάδας	('biscotte')	პაქსამადი <i>pak'simat-i</i>
τάτα, τέττα	('père')	ტატა <i>tata</i>

Cependant, dans les textes de la *Vie d'une Vierge canonique*, d'une prostituée d'Alexandrie et d'Anastasia la Patrice, on remarque des traces de sources sémitiques, notamment arabes. Effectivement les textes contenant des éléments arabes proviennent également du grec par l'intermédiaire d'une copie arabe, ce qui s'explique par les liens directs entre la culture géorgienne et le monde arabe.

Ces contacts se nouaient généralement au Mont Sinaï et en Palestine. Dans les institutions monastiques de la Palestine les moines géorgiens vivaient et travaillaient avec des Grecs, des Arabes, des Syriens. Les activités littéraires des moines chrétiens se développaient dans un pays dominé par le califat, dont la langue officielle était l'arabe. Au cours des VIII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles, un grand nombre des œuvres littéraires arabes ont été traduites en géorgien grâce aux rapports culturels entre ces deux mondes.

Nul doute, que les textes bodléiens soient d'origine palestinienne, plus exactement sabaitiques. Le scribe Proxore, qui, pendant longtemps travaillait dans le monastère de Saint-Sabas, a probablement inséré dans son ma-

nuscrit les textes provenant de la même institution en élaborant un recueil colossal de 500 feuillets.

Il paraît très probable que les traductions conservées dans le manuscrit de Parxal soient également d'origine palestinienne. Depuis la fondation des institutions monastiques dans la région du Tao-Klardžet'i, des contacts culturels très étroits s'étaient établis entre cette région du Sud de la Géorgie et la Palestine. Ce n'est probablement pas par hasard qu'on y a découvert le manuscrit, copié en Géorgie, dans lequel les textes des *Vies* des saintes femmes sont regroupés de la même façon. Ainsi elles ont été traduites en Palestine et ensuite transportées par les moines géorgiens dans les monastères de Tao-Klardjet'i.

Grâce aux éléments arabes mentionnés dans les textes, il devient possible de déterminer l'époque des traductions: les mots d'origines orientales ne s'infiltrèrent exclusivement dans la langue géorgienne qu'à partir du VIII<sup>e</sup> siècle. Par conséquent, les textes des *Vies* étudiés ont été traduits probablement au cours des VIII<sup>e</sup>- X<sup>e</sup> siècles en Palestine au monastère de Saint-Saba, et insérés ultérieurement dans le manuscrit de Parxal et celui de Bodley.

Cela laisse supposer que les versions géorgiennes représentent un état de la tradition littéraire et manuscrite plus ancien que les manuscrits grecs actuellement conservés des *Vies* de huit saintes femmes, issues des remarquables légendes hagiographiques qui prennent source dans le christianisme d'Orient.

**VICTORIA JUGELI**

**THE BLESSED THEODORET OF CYRUS: THE LIFE, ACTIVITIES, CREED, WRITINGS AND THEIR GEORGIAN TRANSLATIONS, VOL. I. ED. BY D. MELIKISHVILI, TBILISI, LOGOS 2008, 700 P.**

**SECTION I**

**THE LIFE, ACTIVITIES AND CREED OF THEODORET**

*The Preface* deals with the significance of the figure of Theodoret in the context of Antiochian theological school and Christian Byzantine world. It highlights the novelty of the work as the research is the first monograph written in Georgian about Theodoret of Cyrus.

*The Introduction* offers an overview of christological teachings of the Alexandrian and Antiochian schools, analyzing theological thoughts of Theodoret.

*Five chapters* present the biography of Theodoret relating about his birth, activities, his significance in the dramatic events of two extremely different heresies that arose during his lifetime, Nestorianism and Monophysitism. It also reveals the important role of Theodoret and Antiochian Theological school in defense of the human nature of Christ. The fact that Theodoret, together with the Antiochian School, which he represented, sided with Nestorius, was turned against him and at the 5<sup>th</sup> ecumenical council, by the instigations of Monophysites, Theodoret's few anti-Cyrilian writings were anathematized. This fact causes disagreement among scholars towards his creed – some consider Theodoret to be Nestorian, some believe that he was a pure Orthodox, while others are of the opinion that he held Orthodox views though with certain mistakes. The monograph attempts to answer the questions that arose on account of Theodoret's creed. The main line is that Theodoret always held Orthodox views.

**SECTION II**

**THE WRITINGS OF THEODORET AND THEIR GEORGIAN TRANSLATIONS, ANCIENT GEORGIAN LITERATURE ON THEODORET OF CYRUS**

**PART I**

**THE WRITINGS OF THEODORET OF CYRUS**

*The first part* discusses Theodoret's exegetical (ch.1), dogmatic and controversial (ch.2), apologetic (ch.3), historical (ch.4), oratorical (ch.5) writings, his epistles (ch.6) and works falsely attributed to Theodoret (ch.7).

In the third chapter, the research concerns a lost apologetic work, *Ad Quaesita Magorum Persarum*. Theodoret mentions the work in his epistles (ep. 82, 113), as written before the Ephesus Council (431), and refers to it also in the *Church History*: ‘Magi is the name given by the Persians to the worshippers of the sun and moon, but I have exposed their fabulous system in another treatise and have adduced solutions of their difficulties’ (5.39).<sup>1</sup> There are only three extant fragments of the work.

The first one appears among Greek catenae of the Kings, under the title: Θεοδο(ρήτου) ἐκ τοῦ γ’ λόγου τοῦ κατὰ Μανιχαίων.<sup>2</sup> Karo and Lietzmann, Opitz and Bardy indicated the fragment in the *Coislin.gr.* 8 (115v). The fragment in the manuscript is anonymous. It was published under the name of Procopius of Gaza in the Catena Collection of Nicephoros (the author’s name, Procopius, had been added to the fragment by Nicephoros) and in the PG 80, 741-2, n. 71. Brok indicated also 6 manuscripts that preserve the same fragment, and PG edition (PG 87/1, 1086), that relies on one of them (Monacensis 358). Brok doubted its authenticity and stated that the fragment does not represent the work of Theodoret, but the work of anonymous writer, written against Manicheans.<sup>3</sup>

The fragment begins with the refutation of the 3King. 22:20: ‘And the Lord said: Who shall persuade Ahab?’, and it has not a polemical, but exegetical maintenance. The fragment concerns with Lord’s revelations, his invisible nature, and with the devil, the God’s creature being under God’s πρόθεσις and disobedient to the Lord. The magi in the fragment are not mentioned and, according to its maintenance, to connect it with the magi and their ‘mythology’ is absolutely groundless. Scholars doubt its authenticity and admit that it is uncertain, the excerpt of which book it is.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> μάγους δὲ καλοῦσιν οἱ Πέρσαι τοὺς τὰ στοιχεῖα θεοποιούοντας· τὴν δὲ τούτων μυθολογίαν ἐν ἑτέρῳ συγγράμματι δεδηλώκαμεν, ἐν ᾧ τὴν λύσιν ταῖς τούτων τεύσει προσηνέχαμεν (PG 82, 1272C).

<sup>2</sup> Brok M., “Le Livre contre les Mages”. *Melanges de Science Religieuse* 10, 1953, 181.

<sup>3</sup> Karo G., Lietzmann J., *Catenarum Graecarum Catalogus*, Nachrichten Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse, heft I. Göttingen 1902, 18; Opitz H. G., “Theodoretos”, *Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertums-Wissenschaft*, Ed. G. Wissowa, W. Kroll, Reihe, 5A:2, 1934, 1798; Bardy G., “Theodoret Evêque de Cyr”, *Dictionnaire Theologique Catholique* 15, 1946, 307; Brok, 181; Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des Maladies Helléniques*. Ed. P. Canivet. SC 57/1. Paris: Cerf, 1958, 27, n. 4.

<sup>4</sup> *Clavis Patrum Graecorum*, ed. M. Geerard, vol. III, Brepols-Turnhout: Fabrieken Brepols, 1979, 205.

Theodoret's works against Manicheans or any indication concerning them are unknown. In the *Haereticarum Fabularum Compendium* (453) he researches in detail this heresy and names the Church fathers who composed the writings against Manicheans and does not mention his own (PG 81, 381). Consequently, Brok's statement that fragment does not belong to Theodoret seems to be veritable and, since it has no concern with any question related to magi, it can not represent the excerpt of Theodoret's work against them.

Photius lists Theodoret's few works and does not mention Theodoret's *Ad Quaesita Magorum Persarum*. However, he summarizes the work *On Persian Magic and wherein it Differs from Christianity*, the author of which 'is believed to be Theodore of Mopsuestia, since he mentions with approval the heresy of Nestorius... He also foolishly talks about the restoration of sinners to their former condition (ἀποκατάστασις)' (*Biblioth.* 81, PG 103, 281AB). It is well-known that similarity of Theodore's and Theodoret's names (cf. Θεοδ.) frequently caused the confusion of their catenae. Besides, the mentioning of Nestorius' heresy with approval, while Theodore died before Nestorius was ordained as a patriarch of Constantinople (cf. Theodoret's *Church History*, 5.40: 'When the divine Theodotus was the ruler of the church of Antioch (=417-428), Theodorus, bishop of Mopsuestia... ended this life'), Theodoret's writings against Origen, which attest that Theodore could not have confessed the doctrine of apocatastasis, Theodoret's favourable mentions of Origen, as "'Ωριγένην τὸν ἡμέτερον' (*Graecarum Affectionem Curatio*, 6.60, PG 83, 977B), "'Ωριγένης, ὁ πολυμάθειαν ἀσκήσας' (*Haereticarum Fabularum Compendium*, PG 83, 345), 'ἐκ τῶν παλαιῶν τῆς Ἐκκλησίας διδασκάλων... καὶ Ὁριγένους' (ibid, 340), '...καὶ Ὁριγένης, τῆς ἀληθείας ὑπερμαχοῦντες' (ibid, 349), listing him among other blessed fathers (*Explanatio in Canticum Canticum*, PG 81, 32), allows to assume that the lost work which Photius mentions in his *Bibliotheca or Myriobiblon* belonged in fact to Theodoret and not to Theodore (this statement does not rule out that Theodore of Mopsuestia wrote his own work on Persian Magicians), though Photius knew the book under the former's name.

## PART II

### GEORGIAN TRANSLATIONS OF THEODORET'S WRITINGS

This part deals with the studies related to the old Georgian translations of Theodoret's writings and the printed editions of contemporary Georgian translations.

#### Chapter I - Exegetical Writings

1.1. The *Commentaries on the Octateuch*, from the *Leviticus* including the *Ruth*, is fully translated from Greek into Georgian.

The Georgian translation is found only in the *Ghelati Catena Bible* (A 1108, 12<sup>th</sup> c. and its copy: Q 1152, 12<sup>th</sup>-13<sup>th</sup> cc.), which includes all of his 185 commentaries being translated literally, except the 41<sup>th</sup>-42<sup>th</sup> of the Deuteronomy, which are slightly revised. A 1108 is incomplete. From the translator's note is evident that it lacks at least the *Exodus* (the translator asks a reader to check the *Exodus* for the certain commentaries of Cyril of Alexandria, of Gregory of Nyssa, which he had no time to write again, A 1108, 100v, 102v). At this stage of the research, on the basis of comparing the A 1108 commentaries with the Greek Catena Collection of Nikephoros Hieromonachos Theotokis, the N. Fernandez Marcos' and A. Saenz-Badillos' edition *Theodoretii Cyrensis Quaestiones in Octateuchum* (1979) and PG Greek texts, it can be stated that the translator-editor of the *Ghelati Catena Bible* used the manuscript close to (but definitely different from) version C 37 (Par. gr. 842) of the Marcos-Badillos' edition and the Greek Catena collection of Nikephoros Hieromonachos Theotokis. The Georgian manuscript contains the commentaries that are not included in the edition of Nicephoros and list of Devreesse<sup>5</sup> and, vice versa, the Georgian text lacks some commentaries, included in these editions.

Variations of textual forms of the words and variations in translating methods in some parts of the manuscript text offers grounds to suppose that it was not translated by a single translator-editor. Evidently, a whole group used to be working on the translation of the manuscript – different individuals rendered into Georgian small parts of the Greek text. Later a chief translator, having compared with the Greek text the fragments translated by the group, edited them and included in the manuscript. This way of working on the manuscript can explain why the few pages of the Deuteronomy are not rendered literary, as the whole manuscript is. Another reason that may account for imprecise rendering can be a damaged source. The mentioned group might have translated the *Commentaries on Amos* and *Commentaries on Micah* prophets (cf. below).

### 1.2. *Commentaries on Prophets.*

1.2.1-2.2. The fragments from the *Commentaries on Isaiah* (66.19) and *Commentaries on Ezekiel* (32.26, 38.1-2, 6, 10-12) represent a modern word-for-word translation by S. Kaukhchishvili (*Georgica*, v. I. Tbilisi 1961, 222-3).

1.2.3. The second part of the *Ghelati Catena Bible* (*GhCB*) (A 1108) includes the translation of 'expositions' (ὑπόθεσις) from the commentaries on Joel, Amos, Jonah, Micah, Nahum, Habakkuk and Zephaniah. A few extracts

---

<sup>5</sup> Devreesse R., *Les Anciens Commentateurs Grecs de l'Octateuque et des Rois* (Fragments tires des Chaines). Citta del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1959, 205.



from the main texts are represented on margins implying that its source(s) preserved the full text of the commentaries.

The second part of the *GhCB* includes the books of Baruch and of 14 prophets (except Daniel and Malachi). The structure of the second, prophetic part of the *GhCB* differs from its first part. In the first part, commentaries are written around the Biblical text, while in the second part each book of the Lesser Prophets is intended to contain 4 chapters: Theodoret's *Exposition, Chapters* that appeared to be by Pseudo-Hesychius of Jerusalem, the Biblical text and the *Life of Prophet* that also appeared to be by Pseudo-Hesychius. Nevertheless, the Georgian translation does not fully correspond to the *Chapters* and the *Lives of Prophets* by Pseudo-Hesychius edited in the PG 93. The maintenance of the second part of the *GhCB* resembles that of the *Catena Philothei* (cf. ClavisPGr 4, p. 215).

1.2.4. *Commentaries on Amos* (S 417, 12<sup>th</sup> c.; K 3, 16<sup>th</sup> c.) and *Commentaries on Micah* (K 1, copied in 16<sup>th</sup> c.), are completely translated. K. Kekelidze<sup>6</sup> mentioned the Georgian translations of commentaries on Zechariah (K 4), Habakkuk and Zephaniah (K 5); however, indicated translations present only the Bible text. The style and vocabulary of the commentaries on Amos and Micah resemble each other, both being of the 11<sup>th</sup>-12<sup>th</sup> centuries and seem to be rendered by one and the same translator.

Commentaries on Amos and Micah could be the sources for the corresponding parts of the *GhCB*, since despite the changed word-order, the use of words is mostly identical. On the whole, the second part of the *GhCB* reveals that the editor used existed translations, revised them and incorporated in the manuscript.

1.2.5. *Commentaries on the Habbakuk's Prophecy* from the *Odes Collection*. There is no evidence that Theodoret composed *Commentaries on Odes*. However, the Greek *Catena* in *Odes* preserve fragments under the name of Theodoret (cf. CPGr 4, pp. 212-213). The Georgian *Catena* Collection of psalms, Q 37 (11<sup>th</sup> c.) includes a fragment under the name of Theodoret (340rv), with the calligraphy distinct from the handwritings of other texts of the manuscript. It represents an excerpt from *the Odes* 4.2-13 and refers to the 3.2-13 comments of Theodoret's *Commentaries on Habakkuk*. The fragment is the largest and the oldest Georgian translation of Theodoret's *Commentaries on Habakkuk*; besides, it is the only text under the title of *Commentaries on Odes*. Apparently, the fragment was copied to Q 37 from another unknown Georgian *Catena* Collection.

---

<sup>6</sup> Kekelidze K., *The History of Old Georgian Literature*. Vol. I. Tbilisi 1980, 466 (in Georgian).

1.3. There are three translations of the *Commentaries on Psalms* in Georgian, and all of them are incomplete.

1.3.1. *Commentaries on Psalms* of the *Shatberdi Collection* (S 1141, 10<sup>th</sup> c.) is the earliest one. The work, attributed to Epiphanius of Cyprus, was rendered into Georgian from Armenian in the 10<sup>th</sup> c. by a Georgian writer Dachi. The translation includes comments on 1-6, 9.1-15 (except 9.16-21), 44-50, 67 psalms. The translation was published by Ilia Abuladze<sup>7</sup> (comm. on 1, 4.9-10, 5.1-8, 6, 44.1-11 ps., Armenian-Georgian texts) and by B. Giginshvili and E. Giunashvili.<sup>8</sup> The original name of the author was restored by B. Outtier.<sup>9</sup>

The Georgian translation represents a different edition of the Greek original. But for a few mistakes, the text is literally rendered from the Armenian source. However, as compared with the Greek original, the translation is not homogeneous, some parts being literal and some – partly or entirely different from the Greek source published in the PG (especially with regard to some issues concerning Theodoret's theology, preserved in the Georgian translation and lacking in the Greek original). The differences often arise on account of the Georgian translator, who, willing to make literal translation, did not pay attention to grammar rules and preserved the word order of Armenian source. Nevertheless, the translating method of Dachi makes it possible to determine what was represented in his Armenian source and what was missing as compared to the Greek original. Although Dachi's translation abounds in blemishes, it nevertheless, together with its Armenian source, represents a version of Theodoret's *Commentaries on Psalms*, different from the known Greek edition. The note of Dachi is also important. He stated that before getting down to translating, he checked Armenian and Greek sources and they were 'of the same order'.<sup>10</sup> On this account Dachi's translation can be valuable for revealing an unknown, different Greek version of Theodoret's *Commentaries on Psalms*. Recently a new, unknown manuscripts has been discovered, which includes the longer versions of Theodoret's *Commentaries on Psalms*.<sup>11</sup> After the manuscripts are published, some of the versions may appear to be 'of the same order' as Dachi's translation.

<sup>7</sup> Georgian and Armenian Literary Relations in the 9th-10th cc., Tbilisi 1944 (in Georgian).

<sup>8</sup> The 10<sup>th</sup> c. Shatberdi Collection, Tbilisi, 1979 (in Georgian).

<sup>9</sup> Outtier, B. "La Version Arménienne du Commentaire des Psaumes de Théodoret. Premier Bilan." *Revue des Études Arméniennes* 12, 1977, 169-180.

<sup>10</sup> The 10<sup>th</sup> c. Shatberdi Collection, 365.

<sup>11</sup> Блаженный Феодорит Кирский. Изъяснение Псалмов, Москва 2004, 5.

1.3.2. The oldest Georgian Catena Collection of psalms is preserved in Q 37 (1091) and Jer. 1 (13<sup>th</sup> c.) and is translated by Ephrem Mtsire. The manuscript includes numerous anonymous fragments from the *Commentaries on Psalms* by Theodoret. The Ephrem's preface to the manuscript reveals that he did not intend to translate the commentaries by this author. However, it appeared that along with the comments of Athanasius and Cyril of Alexandria, his source also included Theodoret's commentaries, sometimes in compilation with their commentaries, sometimes separately. Some of the commentaries are altered, as the Greek Catena Collections being the source (cf. 37.1 of PG and of the Corderius' edition),<sup>12</sup> some are translated literally. On the whole, the manuscript preserves parts of Theodoret's following commentaries: exposition (ὑπόθεσις, 2 fragments), 2-3, 5, 7-12, 14-18, 20-51, 53, 57-59, 62-64, 66-67, 71, 73-74.

1.3.3. Another version of *Commentaries on Psalms*, 'Selected Translations', that is 'Gamokrebuli', the 12<sup>th</sup> c. Catena Collection of psalms (K 29, 13<sup>th</sup> c.; S 1472, 1786, etc. Part of the K 29 manuscript is published by Nino Doborjginidze in 1996 and 2007). It was composed by the representative of the Ephrem Mtsire school. The collection was compiled from a few different sources, one of them being the afore-mentioned Ephrem's Catena Collection (Q 37), and was enriched with the commentaries of other authors translated into Georgian. The most part of Theodoret's commentaries preserved in the Gamokrebuli Collection differs from the same comments of Ephrem's Catena Collection. This fact leads to the conclusion that by the time when the Gamokrebuli Collection was composed, there existed another, presently unknown Catena Collection of psalms. Theodoret's name in the Gamokrebuli Collection is mentioned only once (78.6-7; K 29, 189r). His other commentaries are anonymous or are written under the names of other authors, such as Athanasius of Alexandria and Cyril of Alexandria, Hesychius of Jerusalem and Basil of Caesarea. In comparison with Ephrem Mtsire's translation, Theodoret's commentaries from the Gamokrebuli Collection are rendered more precisely. However, they also include free (51.pr.), abridged (51.2) or mixed translations of comments by Theodoret and other authors (25.8). The translation includes parts of Theodoret's following commentaries: exposition (ὑπόθεσις, 2 fragments), 2, 5-6, 9-12, 14-18, 21-22, 24-51, 54, 57-59, 63, 67-74, 76-78, 80-83, 85, 87-89, 98, 101-103, 105-108, 115, 117-127, 129, 131-134, 136, 138-141, 144-145, 148.

1.4. *Commentaries on Canticum Canticorum*. This modern translation is incomplete. A few fragments (1.4-5, 1.8, 1.13, 1.14) were rendered from the

<sup>12</sup> Corderius B., *Expositio Patrum Graecorum in Psalmos*. Antwerp 1646; PG 80, 1137, n. 44.

Greek original by L. Kvirikashvili. The translation is published in: *Handbook of Byzantine Literature*, vol. I, Tbilisi 1994, 176-182 (in Georgian).

1.5. *Commentaries on Epistles of St. Paul*. Theodoret's few commentaries on St. Paul's epistles are preserved in the catena collections translated by Ekvtime Athoneli. The catena collections are composed under the name of Cyril of Alexandria (Ath. 39, 11<sup>th</sup> c.; extensive collection) and of John Chrysostome (A 445, 11<sup>th</sup> c.; S 4579, 1814; K 234, 18<sup>th</sup>-19<sup>th</sup> cc.; short, selected redaction). Both collections are published by Tamaz (Ekvtime) Kochlamazashvili: *The Exegesis of St. Paul's Epistles*, Tbilisi 2003 (in Georgian). Theodoret's name is mentioned neither in the manuscripts, nor in the edition. However, the comparison with the above-mentioned works reveals the author. Some of the commentaries are rendered precisely while others are elaborated, as, for example, Rom. 4.16 and 4.17 are translated as one elaborated commentary. Cyril of Alexandria's Collection contains Theodoret's subsequent commentaries: Rom. 1.9, 1.11, 1.24, 4.16-17, 5.9, 6.6, 7.5, 8.39 and 1Cor. 1.17, 7.8. As for the John Chrysostome's Collection, it contains the following fragments from Theodoret's work: Rom. 1.9, 1.24, 1.25, 6.6; 1Cor. 15.23; 2Cor. 4.4, 5.1; Gal. 4.20; Ephes. 2.17, 3.10, 6.14; Philip. 2.10, 3.2; Col. 1.18, 1.19, 2.16-17, 2.20; 1Thes. 4.15; Hebr. 9.11, 10.1.

## Chapter II – Dogmatic and Controversial Writings

2.1. *Refutation of the Twelve Chapters*. The Georgian translation of the work, condemned by the 5<sup>th</sup> Ecumenical Council, is preserved in A 618 (1778) and A 266 (18<sup>th</sup> c.) that represent the *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (ACO). Philippe Kaithmazashvili and Anthony the Catholicos rendered it from an Armenian source in 1776, as stated in the manuscripts (A 266, 224v). However, Peeters called this statement 'les surprises du mirage oriental'<sup>13</sup> and found it less credible that Anthony, having been Catholic, could rely on an Armenian work, i. e. the source of non-Orthodox provenance when translating such an important collection as the ACO. Some fragments of the Georgian translation are much closer to the Latin rendition published in the PG, than to the Greek original; however, the divergences of the Georgian translation from the Greek text cannot be fully explained by any Latin source. The piece was not translated from Russian although Anthony knew this language. It can be stated relying on the Armenian *A Seal of the Faith* (ԿՏԻՔ ԽԱՍԱԿՐՈՅ, 1914) that the translation had been made from Armenian source, were the same mistakes that occur in the Georgian text can be admitted (cf. 'ამბლებულისა კაცისა... თაყუანის-

<sup>13</sup> Peeters, P. "Ignaz Rucker. Ephesinische Konzilsakten in Armenisch-georgischer Überlieferung", München 1930, *Analecta Bollandia* 49, 1931, 431.

ცემაჲ – τὸν ἀναληφθέντα ἀνθρῶπον συμπροσκυνηθεῖσαι (8<sup>th</sup> anath.), ქრυσტი  
 ხაჲ მარინ სერყაყაყლიჲ (სიძე ხალაოი, p. 237<sup>19-20</sup>).

While working on the translation of the *Refutation of the Twelve Chapters*, Anthony the Catholicos used the anathemas of Cyril, formerly translated by himself in the Epistle of Cyril of Alexandria and Egyptian Bishops to Nestorius (H 307, 1751), in rendering of which he relied on Cyril's anathemas translated by Arsen Vachesdze Ikalteli in the *Dogmaticoni* and revised them according to his source. On the other hand, the 1<sup>th</sup>, 2<sup>nd</sup> and 12<sup>th</sup> anathemas of Arsen are close to the 3<sup>rd</sup>, 6<sup>th</sup> and 12<sup>th</sup> ones from Ekvtime Athoneli's *Tsinamdzgvari*.<sup>14</sup>

The Georgian translation of the *Refutation* in comparison with the Greek original sometimes reveals inaccurate rendition of terminology. Some of the terms are rendered through a few synonyms, whereas a few different terms have the same Georgian equivalent: 'განკორციელდა' – σαρκωθῆναι (3<sup>rd</sup> answer), ἀνθρῶπος γηγῶσς (8<sup>th</sup> ans.); 'გარდაქმნა' – ἀλλοίωσις (1<sup>st</sup> ans.); 'ქეულებით' – ἀλλοιώσις (10<sup>th</sup> ans.); 'ქეულებისა' – τροπῆς (2<sup>nd</sup> ans.); 'ცუალება' – τροπῆς (1<sup>st</sup> ans.), μετέστας (5<sup>th</sup> ans.); 'დაიმადლა' – ἐκένωσεν (1<sup>st</sup> c-st.); 'დაცალიერება' – ἡ κένωσις (3<sup>rd</sup> ans.); 'გუამთა', 'გუამოვნებთისა-ებრ' – ἵπποσάσεωσ (1<sup>st</sup> ans.), καὶ ἵπποσάσεωσ (2<sup>nd</sup> c-st.); 'არსებათა' – ἵπποσάσεωσ (1<sup>st</sup> ans.), etc. Besides, upon comparing it with the ACO text, a dogmatic difference can be found in the 1<sup>st</sup> counter-statement of the Georgian translation, where 'ὁσὴ ἀνθρῶποστόκιον, ἀλλὰ καὶ Θεοστόκιον τῆς Παρθένοσ πρὸσάγορεσίμεν' is rendered as "ვინაჲცა ამის მიგეზისათჳს უწმიდესსა ქალწულსა კაცისმშობელ, და ღმრთისმშობელ სახელ-ვჳსლებით" ('we call the Holiest Virgin – mother of man and mother of God'), the Georgian text being fully adequate with the Antiochian School doctrine and Theodore's other works, and being preserved only in the Georgian translation.

### Chapter III – Apologetical Works

3.1. *Cure of the Greek Maladies*. This modern translation is incomplete and includes only 1.10-11, 2.47-48, 9.14-15, 9.35-36 fragments of the work. It was literally rendered from the Greek source by S. Kaukhchishvili and published in the *Georgica*, vol. I. Tbilisi 1961, 226-228.

### Chapter IV – Historical Writings

From Theodore's historical writings, there are translated into Georgian *Historia Philothea* (complete and partial, early and modern translations)

<sup>14</sup> Chantladze A., *Antinestorian Treatises by Arsen Vachesdze in the 'Dogmaticoni'*, Tbilisi 1997, 206 (in Georgian); Chikvatia N., 'Eptvime Mtatsmindeli against Heresies', *Mravaltavi* 18, 1999, 147-150 (in Georgian).

and *Historia Ecclesiastica* (3 short fragments, two early and one modern translations).

#### 4.1. *Historia Philothea*.

4.1.1.1. The complete and literal translation from the Greek source into Georgian was made by Ephrem Mtsire (11<sup>th</sup> c.). The work is preserved under the title: *the Godloving Story or the Activities of Ascetics* (*ღმერთობიერებადნობის თხრობა ვინათუ მოღვაწეთა მოქალაქობა*). The translation is preserved in two main manuscripts: A 689 (12<sup>th</sup> c.) and A 682 (13-14<sup>th</sup> cc.), and in the two-leaf manuscript A 1545a (17-18<sup>th</sup> cc.), which in the actual process of the research was identified as a part of the *Historia Philothea*, the so-called 'renewed folia', lacking A 689 between 246v/247r. Certain passages in the Georgian translation do not correspond to the Greek text and to its versions, which suggests the use of different manuscripts. There can be also found few extended fragments or simply those of unknown redaction (1.7, A 689, 193r; 2.22, A 689, 203r).

4.1.1.2. Two fragments from the same translation by Ephrem Mtsire (26.11, 26.13), from the A 689 manuscript (260r, 261r) are published in the *Georgica* (vol. I, p. 225, n. 1).

4.1.2. The complete modern Georgian translation, *The Godloving History* (*RvTismoyvareTa istoria*), was made by N. Tatishvili in 2003 from the Russian source: Блаженный Феодорит Кирский. 'История Боголюбцев' с прибавлением 'О Божественной Любви'. Пер. А. Сидоров. Библиотека Отцов и Учителей Церкви, vol. III, Москва: Паломник, 1996. The translation is complete; however, it contains quite a number of errors on account of the Russian source, as well as on account of the translator.

4.1.3. *Life of Jacob from Nisibis* (*ცხოვრება და ვახუშტისა წმინდის იაკობისი, რომელი ებისკოპოსი იქნა ქალაქს ნისიბისს*), the extended version of the 1<sup>st</sup> chapter of the *Historia Philothea* is preserved in two manuscripts: S 1141, the so-called *Shatberdi Collection* (10<sup>th</sup> c., 248v-256r, lacks a leaf between ff. 250/251, consequently 1.5-7 chapters) and A 165 (17<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> cc., 731-734, preserves 1.1-2 and 1.10-11). It is rendered by an anonymous translator, who did not mention the name of the author.<sup>15</sup> Some parts of the work are extended. The work is evidently copied from a damaged source and some fragments are obscure or are lacking.

It is very difficult to determine the language the translation was made from, since the text and proper names in it do not give any hint. However, it is clear that the *Life* was not rendered from the Armenian source as indi-

<sup>15</sup> I am very grateful to Dr. Bernard Outtier for his kind indication of this work as that of Theodoret of Cyrus.

cated by P. Peeters;<sup>16</sup> moreover, there is no evidence that the work was translated from this language. The *Life* also differs from the Greek original. At this stage of the research it can be suggested that the *Life* was most probably rendered from the Syriac, however, not from the versions of the *Life*, edited in Syriac by P. Bedjan in *Acta Martyrum et Sanctorum*, vol. IV, Paris 1894, 262-273.

4.1.4. *Life of Julian-Saba*, the 2<sup>nd</sup> chapter of the *Historia Philothea*, rendered by an anonymous translator, is preserved in Sin. 6 (copied in 981 by an anonymous copyist). The work was published by S. Janashia,<sup>17</sup> who did not have an access to the Greek original and compared the *Life* to another Georgian translation (A 689). He pointed to the differences and admitted that they represent two different versions. The most important differences from the *Life* and its Greek source are the sickness of Saba's disciple, two descriptions of the drago murder, etc. Despite the extended and detailed fragments the *Life* follows the Greek original. On the basis of comparing it with the Syriac text published by Bedjan, we may assume that the *Life* was rendered from the Syriac source, though not from the versions of *Acta Martyrum et Sanctorum*, vol. VI, Paris 1896, 380-404.

4.1.5. *Life of Palladius*, the extended and altered version (so-called 'metaphrasis') of the 7<sup>th</sup> chapter of the *Historia Philothea*, is preserved in four manuscripts of the 19<sup>th</sup> c. (A 469, H 2386, H 286, H 1370). The work was accomplished by an anonymous translator. It was rendered or copied on Mount Athos (A 469, 6v). On the whole, the orthography of A 469 follows the rules of the 18<sup>th</sup>-19<sup>th</sup> cc.; however, it frequently includes a number of much earlier grammatical forms and words, which were out of use at that period (ვევრებოღის, შეწუხნა, აღუარებლა, აღმოსცენღის, შთავიღის, პანღუქიონი, სარკუმელი, შიშთვილი, უგვეან, სივღლოღა, ეღისე აღაღინა ძე). პანღუქიონი is a loan word from ῥο παῖδοξεῖον, frequently used in the 11<sup>th</sup>-15<sup>th</sup> c. manuscripts (cpr. Ath. 11, Jer. 5, Jer. 16). In the same period circulated in Georgia drahkan (ღრაჰკანა), the gold coin, mentioned in the text. This provides grounds to suggest that the first translation of the *Life* could have been made in the 11<sup>th</sup>-15<sup>th</sup> cc. The Greek words presented in the text indicate that the translator of the *Life* had a Greek source.

4.2. *Historia Ecclesiastica*. Three fragments of the work are translated from Greek into Georgian.

4.2.1. *On the Conversion of Iberians* (1.23). The fragment is translated by Ephrem Mtsire and incorporated in his work: *On the Conversion of Geor-*

<sup>16</sup> Peeters P., *Le Tréfonds Oriental de l'Hagiographie Byzantine*, Bruxelles 1950, 209.

<sup>17</sup> Arili Festschrift, 1925; Works, vol. III, Tbilisi 1959 (in Georgian).

gians (უწყება მიგვსა ქართველთა მოქცევისა, თუ რომელთა წიგნთა შინა მოიკნებობს). The fragment is preserved in six manuscripts (A 24, 12<sup>th</sup> c.; K 25, 13<sup>th</sup> c.; H 256, 1782, etc.) and in four editions: Takaishvili E., *The New Version of the Life of St. Nino*, Tbilisi 1891, xxxix-xliii; Zhordania T., *Chronicles*. vol. I, Tbilisi 1892, 34-36; Ephrem Mtsire, *A Narration on the Reason of Georgians' Conversion, in which Books is Mentioned*, Ed. T. Bregadze, Tbilisi 1959, 4-8; *Georgica*, vol. I, ed A. Gamkrelidze, S. Kaukhchishvili, Tbilisi 1961, 215-217. Apart from two lacking short phrases, the Georgian translation represents a literal rendition. It follows the main texts of PG and Parmentier's edition.

4.2.2. *On the Messalians* (4.10) is another fragment from the *Historia Ecclesiastica*. John Damascenus included the fragment in his *On Haereses* (chap. 80, PG 94, 736-737), where the passage is incorporated almost without changes. It was rendered from Greek into Georgian together with the *On Haereses*. The translation is preserved in A 205 (13<sup>th</sup> c.), H 601 (1746) and A 64 (1751). The Georgian translation is close to the main text of the edition. From the versions of the *Historia Ecclesiastica* (PG), it corresponds to the *cod. Augustanus* (not included in the edition of Parmentier), and nearly to all of its scholia.

4.2.3. *The Banishment of John Chrysostom to Pitsunda* (5.34). The fragment was literally rendered from Parmentier's edition by S. Kaukhchishvili and published in *Georgica* (vol. I, p. 224).

### Chapter V – Sermons

5.1. *On the Divine Love* is preserved in A 689 and A 682 manuscripts. It was literally rendered from Greek by Ephrem Mtsire together with the *Historia Philothea*. The treatise deals with the aim and cause of asceticism.

5.2. *The Speech made in Chalcedon*. The speech is preserved in A 618, and A 266. It was translated from Armenian by Philippe Kaitmazashvili and Anthony the Catholicos together with the *acta* of the 3<sup>rd</sup> Ecumenical Council. The Greek original of the *Speech made in Chalcedon* contains the text till the words ὁσον ὑμῶν προνοῦμενοι, and instead of the lacking section adds καὶ μεθ' ἕτερα, which is prolonged with the fragment beginning with Ἀληθῶς ἐξέστη ὁ οὐρανός. The same omission is found in the Georgian translation, which follows the main text of ACO 1.1.7. It lacks also the rhetoric questions (ἐπι τῷ τὴ ποιήσαι; καὶ ἴδετε; ποῖα τοιαῦτα) and two sentences (ἐπιστράφητε – ποῖα τοιαῦτα; εἰ ἀλλάξονται – Χεπτειμ), the second one being reduced as it is reduced in the Latin Δc (*Collectio Casinensis* 125) version (the Georgian text is close also to Δw, *Collectio Winteriana* 25). Besides, the title of the Georgian version differs from the Greek one (*სიგეჟა თეოლოგიის ეპისკოპოსისა კუროსისა, თქმული ხალკილონს შინა, წინაშე პოგირიგისთა*



*მწკალეგელთა და მოწაგეთა ნეხტორთობობთა*, cf.: Μέρος ὁμιλίας Θεοδορητου ἐπισκόπου Κύρου λεχθεϊσης ἐν Χαλκηδόνι ἐν τῷ μέλλειν αὐτοὺς ἐκδημεῖν).

### Chapter VI – Epistles

Theodoret's 17 epistles (ep. 150, 152-161, 164, 165, 169-171 and 229) are translated from Greek into Georgian. They are preserved in A 618 and A 266 manuscripts, among the *acta* of the 3<sup>rd</sup> Ecumenical Council, literally rendered by Anthony the Catholicos and Philipe Kaitmazashvili.

6.1. The Epistle to John of Antioch (ep. 150; A 618, 85rv and A 266, 53v-54r; ACO 1.1.6, 107-8; PG 76, 389-392; PG 83, 1413-6) is close to the main text of the ACO 1.1.6 (cod. *Atheniensis Societatis Archaeologicae Christianae* 9, 13<sup>th</sup> c.), partly being close to *b* (cod. *Basil.* 3, A 4, 14<sup>th</sup> c.) and *V* (cod. *Vaticanus* 830, 15<sup>th</sup> c.) versions. It contains an instance of divergency from the Greek text. The preaching of heresy and blasphemy by Cyril (τὰς αἱρετικὰς καὶ βλασφήμους ῥήξαι φωνάς) is translated as the presentation of 'the doctrine and blasphemy' ("მოძღურებისა და ვმობის სიტყუათა წარმოახინებს", A 618, 85v).

6.2. The Epistle to Alexander of Hierapolis (ep. 169, A 618, 273r-274r; A 266, 166v-167r; ACO 1.1.7, 79-80; PG 83, 1473-6) lacks three fragments: ἀλλὰ κελεύσαι μόνον – σὺν Θεῷ δὲ εἰρήσῃ, ἡμεῖς μὲν οὖν τοῦτον – οὐκ εἰσπράττεται δικάς, ὁ δὲ λαός ἅπας σὺν Θεῷ – τὰς διαλέξεις ἐποιήσαμεθα, ending with the words: πολλοὺς τραυματισθῆναι. The translation is close to the J manuscript (*Vallicellianus* F 22, 15<sup>th</sup> c.).

6.3. Another Epistle to John of Antioch (Ep. 171, A 618, 330r-331r; A 266, 203r-204r) is translated till the words: 'ac minime intellecta confessione contentus' (PG 84, 711A; ACO 1.4, 132), according to the Λc manuscript. The text sometimes is close to X<sub>1</sub> (cod. *Parisini* 1115 additamenta recentia, 12<sup>th</sup> c.). The epistle lacks some words that can not be explained by the ACO (Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐν αὐτοῖς ἀναγορεύεται, παθητὸς δὲ ὁ ναὸς, τῶν μὲν ἀποστολικῶν σπερμάτων ἀλλότρια) or *Synodicon* versions ('rogamus tuum sanctum caput').

6.4. The Epistle to the people of Constantinople (ep. 229, A 618, 319r-320v; A 266, 197rv). The Greek version is lost. The Georgian translation is close to the Latin *Lupus* version (ACO 1.4). The epistle lacks three fragments: 'inspectis namque – custodit in omnibus', 'credimus igitur unam – non inimicis offerimus', 'Haec vobis iterum – till the end'. Two phrases of dogmatic maintenance are also omitted: 'antequam nasceretur, non erat', 'passibilem circa id quod visibile est' (ACO 1.4, p. 83<sub>35-36</sub>, 84<sub>40-41</sub>).

6.5-17. The letters written under the name of Antiochian synod (ep. 152-161, 164, 165, 170, they are ascribed to Theodoret in the PG) were also rendered together with the collection of the ACO. All epistles are fully trans-

lated from Armenian; however, 3 of them lack some fragments: ep. 164 (lacks the fragment from 'Proposuimus igitur' till the end of the epistle), ep. 165 (lacks 3 fragments: 'juraverimusque saepius pientissimo regi - salvatoris nostri futuro saeculo', 'Porro ut vestra sanctitatis - manifeste redarguendas' and 'Omnem que vobiscum est' till the end of the epistle), ep. 170 (lacks 3 fragments: ἔπαυσε γὰρ ἂν παραγενομένη - συμφέρεται δὲ λίαν τῇ τῶν αἰρετικῶν διδασκαλίᾳ, γινωσκέτω δέ σου ἡ ἀγιότης ὡς οὐκ ἤρκεσε συνήθως τῆς εὐσεβείας ὑπερασπιζούσης and μὴ τοίνυν καταφρονήση - till the end of the epistle). It is remarkable that the Greek collection of the ACO includes a full version of these epistles and their abridgement can be ascribed either to the (Armenian) source of the Georgian translation, or to the initiative of the translators. The divergences can be found also in the Greek/Latin and Georgian epistle titles. Some titles are close to the Greek ones (ep. 152-154, 157, 161), and some - are not (ep. 155, 156, 159, 160, 164, 165), while two are not close to the titles of the ACO, but in accordance with those in the PG (ep. 158, 170). The Georgian texts of epistles are closer to the Greek A (cod. *Atheniensis Societatis Archaeologicae Christianae* 9, 13<sup>th</sup> c.) and V (cod. *Vaticanus* 830, 15<sup>th</sup> c.) versions; however, they do not fully correspond to them.

### Chapter VII - Attributed Writings

7.1. From the works attributed to Theodoret only the *Epistle to Sporacius* is translated from Greek into Georgian. It is preserved in the *Dogmaticoni* versions (S 1463, 12<sup>th</sup>-13<sup>th</sup> cc.; K 24, 16<sup>th</sup> c. and etc), as the 14<sup>th</sup> question of the work of Theodore Abuqurra, *σοσολοβήσως οσζως (Capitulorum Diversorum seu Dubitationum Solutio)*. The work was published by A. Chantladze (Antinestorian Treatises in the Dogmaticoni of Arsen Vachesdze, Tbilisi 1997, 178-180). The epistle is rendered literally; however, it lacks the beginning (till Ἑλληνικοῖς συνταράττων σοφίσμασι), the middle part (καὶ πόλεμον ἄντικρυς - ποιήσομαι μάρτυρα) and the end (from the words Ταῦτα μὲν ὡς ἀπὸ πολλῶν).

### Chapter VIII - Doubtful Works and Those Falsely Ascribed to Theodoret

8.1. The *Creed of the True and Sinless Christian Religion* is a work attributed to Theodoret by Georgian manuscripts. M. Tarkhnishvili refers to Michael the Syncellos (8<sup>th</sup>-9<sup>th</sup> cc.) as the author of the work.<sup>18</sup> Three versions of the *Creed* are preserved in Georgian: the *Creed* of 'Theodoret' (preserved by 6 manuscripts, the best being Borgia Georg. 4 of 1123 and Jer. 23 of 12<sup>th</sup>-13<sup>th</sup>

<sup>18</sup> Tarchnišvili M., *Geschichte der Kirchlichen Altgeorgischen Literatur. Studi e Testi* 185. Citta del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1955, 179, n. 3.

cc.), that of 'Michael the Syncellos' (5 manuscripts, the best being Jer. 151 of 11<sup>th</sup> c., Ath. 79/72 of 1042-1044 and A 584 of 1083) and that of 'Maximus the Confessor' (8 manuscripts, the best being Q 34 of 1028-1031 and H 1663 of 11<sup>th</sup> c.).

The *Maximus' Creed* is different from the original *Creed* of Maximus, edited in PG 98, 1237-1240. In Georgian manuscripts (except A 66) it is included in the Georgian translation of the *Life of Maximus the Confessor* by Theodosius of Gangra. The *Theodoret's Creed* is translated by Theophile Khutsesmonazoni, and two other creeds – by Ekvtime Athoneli. From the *Creed* versions only that of 'Maximus' was published, three publications of it being of the ancient translation, and one – of the modern.

The textual analysis of *Creeds* revealed that all the three creeds are translated from Greek. The Greek original of these *Creeds* had been published by Bernard de Montfaucon in 1715, as a work of Michael the Syncellos, Διβέλλος περὶ τῆς Ὁρθοδόξου Πίστεως (*Bibliotheca Coislinaiana*, 90-93).<sup>19</sup> The publication is based on the Greek manuscript, *Coisl.* 34 (20v). It is noteworthy that such an encyclopedic edition as the CPGr, does not mention the *Creed* among the works of Michael the Syncellos.

All the three creeds contain the list of the Ecumenical Councils. The *Theodoret's Creed* counts first 7 Councils, the *Michael's Creed* – 6 Councils (the only manuscript, A 67, adds the 7<sup>th</sup> Council), and the *Maximus' Creed* indicates 5 Councils. None of these *Creeds* mention the churches where the Councils gathered. As to the number of bishops present, the number of the first 4 Councils is the same in all three *Creeds*, while the numbers of the rest – vary. It seems that the list of the first 4 Councils was included in the archetype source of the *Creeds*, while the rest of the Councils are, probably, later additions, since the number of bishops present at the Councils and descriptions of the Councils do not coincide. Therefore, the archetype source of the creed could be written after the 4<sup>th</sup> Ecumenical Council, or at least after the 5<sup>th</sup> – the last one mentioned in the *Maximus' Creed*. As to the revision of the text, it could be dated to any time from the 5<sup>th</sup>-6<sup>th</sup> cc. till the 10<sup>th</sup>-11<sup>th</sup> cc., to the period of Ekvtime Athoneli's activity, when the first translation of the *Creed* appeared in the Georgian manuscripts. Its editor could be Michael the Syncellos, who is referred to by Georgian and Greek sources as the author of the *Creed*.

The *Theodoret's Creed* is the longest version, while the *Maximus' Creed* is the shortest. In comparison with other *Creeds*, the *Theodoret's Creed* con-

---

<sup>19</sup> I would like to express my deep gratitude to Natalie Janelidze-Fluitt, Mark Fluitt and Anna Kharanauli for the photocopies of this rare edition.

tains some additional parts: an introduction, the reason for convoking the Councils, condemnations of heretics declared by the Councils and some other fragments, which are not included in other creeds. The Georgian *Michael's Creed* and that of 'Maximus' also preserve some extra and lacking fragments and changes. Despite additions, the *Theodoret's Creed* proves to be the best version of the *Creeds* as it represents the best translation and includes literally rendered terms.

In the *Creed* the most discussed issues dealt with the Trinity, the incarnation of the Savior, his natures, etc. Such disputes were especially intensive in the 5<sup>th</sup>-6<sup>th</sup> cc. As to the will, it is mentioned as if incidentally in a very few fragments. In the 5<sup>th</sup>-6<sup>th</sup> cc. Alexandrian and Antiochian theological schools preached the same teaching on such dogmatic questions as the Trinity, incarnation of the Savior, His two perfect natures, both unconfused, unseparated, and etc., though with some differences. Georgian *Creeds* are distinguished for an interesting synthesis of both, but not all fragments that represent the synthesis, especially, in the *Theodoret's Creed*, can be found in the Greek original: 'remained what he was... became what he was not and assumed the form of the slave' ("ეგო რამ იგი იყო... იქმნა, რამ იგი არა იყო და მძილო ხაგი მიხსნა", cf.: μείνας ὅπερ ἦν, γέγονεν ὅπερ οὐκ ἦν, Montfaucon, p. 92), 'thus, we confess our Lord, Jesus Christ, the same one as the Son of the Living God and as the Son of the Virgin Mary' ("ამისთვის აღვიარებთ უფალს ჩვენსა იესუ ქრისტესა ძელ ღმრთისა ცხოველისა მსვე და ძელ ქალწულისა მარიამისა", the corresponding Greek text is lacking; *ibid.*), 'and we preach the Lord inhumanated from her, eternal the same and temporary, begotten the same and unbegotten, passible the same and impassible, mortal the same and immortal' ("და მსგავნ ვანკაეებულსა უფალსა ვქადაგებთ საუკუნოდ მსვე და კამიერად, დაბადებულად მსვე და დაუბადებელად, ვნებულად მსვე და უვნებელად, მოკვდავად მსვე და უკვდავად"; αἰώνσιον ἄρ᾽ αὐτὸν ἐπίσταται καὶ πρόσκαιρον, ἡττοῦτος καὶ ἄηττοτος, παθῆτον καὶ ἀπαθῆ, θνητὸν καὶ ἀθάνατον', *ibid.*). Together with these fragments widely used in the writings of the Antiochian theological school representatives, there are also sentences which point to the Alexandrian style of teaching: 'and had been born (γενηθεῖς) in an ineffable manner' ("და იშვა გამოუთქმელად", γενηθεῖς ἀρρήτως, *ibid.*), 'we confess her the perfect Godbearer' ("სრულად ღმრთისმშობლად აღვიარებთ", the corresponding Greek text is lacking; *ibid.*). In the middle of another fragment, which expresses the Antiochian teaching: 'the perfect God and the perfect man, not other and other, but one and the same ... with two natures' ("ღმრთად სრულად მსვე და კაცად სრულად, არა სხუხა და სხუხა, არამედ ერთხა და მსვე ... ორითა ბუნებითა"), there is a sentence traditional to the Alexandrian school: 'before the inhumanation and after inhumanation, one united ('mixed', the

*Maximus' Creed*) hypostasis (μίαν σύνθετον ὑπόστασιν) (“პირველ განკაცებისა და შემდგომად განკაცებისა, ერთსა შეერთებულსა (cf. ‘შემაკებულსა’, the *Maximus' Creed*) გუამსა”, *ibid.*). It should be pointed out that the term σύνθετος concerning the natures of the Savior was used by Cyril of Alexandria in the same sense (cf. Cyril’s *Περὶ τῆς Ὁρθῆς Πίστεως*, ACO 1.1.5, 60).

It is also noteworthy that the Georgian term ‘gankaceba’, which is the equivalent of Greek ἐνανθρώπησις, has a different recurrence rate in these creeds. In the *Theodoret's Creed* it is widely used even as the equivalent of Greek σάρκωσις (‘incarnation’ ‘განკონცილება’), in the *Maximus' Creed* it is not mentioned at all, while in the *Michael's Creed* it occurs only once, instead of ‘incarnation’ (“ჩვენთვის განკაცებულსა მის ღმრთიისა სიგყესა”, cf. τὸν δὲ ἡμᾶς σαρκωθέντος θεοῦ λόγου, Montfaucon, p. 92). In this connection, we should recall Meyendorff’s opinion. According to his research, the Antiochian Theological School preferred to use the term ἐνανθρώπησις ‘inhumanation’, while the Alexandrian school preferred the term σάρκωσις ‘incarnation’.<sup>20</sup>

The Greek creed of Michael Syncellos, and especially its Georgian version, the *Theodoret's Creed*, is close to the original creeds of Theodoret. There are sentences that coincide with those used in some writings of Theodoret, for example, ‘remained what he was ... became, what he was not and assumed the form of the slave’ (“ეცო რაჲ იგი იყო... იქმნა, რაჲ იგი არა იყო და მიიღო ხადგი მონობაჲ”, cf.: μείνας ὅπερ ἦν, γέγονεν ὅπερ οὐκ ἦν), is very similar to the fragment of Theodoret’s lost work, *Pentalogos*: Μένων γὰρ ὁ ἦν, ἔλαβεν ὁ οὐκ ἦν ... ἔλαβε τὴν τοῦ δούλου μορφήν (PG 84, col. 68C). The main difference between these two sentences lies in the use of γέγονεν in the Greek text of the Michael’s Creed, the term, which usually caused the protests of the Antiochian side, stating that this term implied the change and confusion of the divine nature of the Savior. Another fragments: ‘the perfect God and the perfect man, not other and other, but one and the same... with two natures’ (“ღმრთიად სრულად მსვე და კაცად სრულად, არა სხუასა და სხუასა, არამედ ერთსა და მსვე ... ორითა ბუნებითა”), ‘reasonable and intelligent soul, not first-begotten, received from him’ (“სული სიგყერი და გონიერი, არა პირველ დაბადებული, მიიღო მისგან”), correspond to Theodoret’s epistle 151 and to the formula of 433 Union, being, according to scholars, composed by Theodoret: θεὸν τέλειον καὶ ἀνθρώπων τέλειον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος (ACO 2.1.1, 108), cf. Theodoret’s ep. 116:

<sup>20</sup> Meyendorff I, *Vvedenie v Sviatootecheskoe Bogoslovie*, New York: RBR 1985, 249 (in Russian).

Οὐκ ἄλλον ... καὶ ἄλλον..., ἀλλὰ τὸν αὐτόν, Τίον μὲν τοῦ Θεοῦ καὶ Θεὸν ἐκ Θεοῦ γεγεννημένον.

On the whole, since the *Creeeds* emphasize the teaching about two natures, it can be assumed that their archetype, especially that of the *Theodoret's Creed*, could be compiled in the Antiochian theological circles (perhaps even by Theodoret) approximately between the 5<sup>th</sup> and 6<sup>th</sup> cc., in the meantime between the Chalcedon Council and the 5<sup>th</sup> Ecumenical Council - in the period, when the teaching of two natures became the issue of the most live debates. The dogmatic content of the text and the Georgian manuscripts, which mention Theodoret as the author of the creed, are also significant. On the other hand, it is clear that the work was subjected to a serious revision. Despite the authorship of the *Creeeds*, it is clear that all the three creeds originated from one and the same archetype and are to be researched together.

8.2. *Laudations of Euphemia and Barbara* are preserved in A 85 (13<sup>th</sup> c., 119v; 135v-136r). The textological analysis reveals that the text is rendered from the Greek source. However, the style of these encomia is similar to the standard style of laudations and differs from that of Theodoret. The laudations, most likely, do not belong to Theodoret - neither among the works of Theodoret, nor among the notes of other authors about his writings, is there any encomium or a mention of the encomium written by him.

8.3. *On Investigation* (*ვაძობიერებისათვის ყოვლისა საქმისა*). This short work is preserved in A 112 (18<sup>th</sup> c., 307v-308r). The author states that nobody must be punished unless the case is closely investigated and cites the events from the Bible when for similar behavior some people are punished by God and some - glorified. The manuscript represents the Georgian translation of the Russian collection entitled as *Пролог, или Свойственное Реци Синаксарии* or *Книга Пролог, си речь Всепрелестного Соборания*, rendered into Georgian approximately between 1690-1713. A. Demin, researcher of this Russian collection<sup>21</sup> mentions the name of Theodoret a few times; however, the person with this name is not Theodoret of Cyrus.

8.4. *On the Divine and Philosophical Words* (*თუ ვითარ ხაიხანდო არს ვულისკმის-ყოფა ხაღმართობა და ვარეშისა ფილოსოფოსობისა სიგეჟათა*, A 267 of 1778 and A 269 of 1785). The work is attributed to Theodoret by mistake, owing to the likeness of his name with that of Theodore Abuqurra, to whom the work is ascribed in Georgian manuscripts. The Greek original of the work is published among the writings of Leontius of Byzance under

<sup>21</sup> Пролог, Литературный Сборник XVII Века. Ред. А. С. Демин, Москва 1978.

the name *De Sectis* (Λεοντίου σχολαστικου Βυζαντίου σχολία από φωνής Θεοδώρου, του Θεοφιλεστάτου ἄββα καὶ σοφωτάτου φιλοσόφου τὴν θειὰν καὶ ἐξωπικὴν φιλοσοφῆσαντος γραφήν, PG 86/1, 1194-1268).

**In the conclusion**, it is pointed out that the most famous and important writings of Theodoret were completely or partially translated into Georgian. Some of his works are translated under his name and others under the names of another Church fathers. Theodoret's name bear only non-dogmatic translations (for example, the *Historia Philothea*). As concerns the rest of the translations, they are either ascribed to other authors, or are included in their writings, they are either preserved in the ACO, or were rendered as anonymous writings. This can be explained by the fact that after the dogmatic controversy with Cyril of Alexandria and condemnation of some of his writings, a suspicion in heresy equally fell on his other works and Georgian translators restrained from translating them (cf. Ephrem's colophon on the Georgian Catena Collection of psalms, Q 37, 323v). Therefore, each Georgian translation of his writings is of a paramount importance. Moreover, the study of the Georgian translations of Theodoret's works revealed their importance with regard to the extant Greek and even Armenian texts.

### PART III

#### OLD GEORGIAN LITERATURE ABOUT THEODORET OF CYRUS

Georgia and Georgian scholarly circles have continuously taken interest in the life and writings of Theodoret of Cyrus from about the 7<sup>th</sup> c. till nowadays. His works were often cited and used by Georgian writers. Theodoret was characterized as 'truthful and faultless Theodoret, Antiochian philosopher' (Nikoloz Gulaberisdze, 12<sup>th</sup> c.),<sup>22</sup> 'the leader of Orthodoxes ... for the strength of his words and for the splendor of his life' (Ephrem Mtsire, 11<sup>th</sup> c., A 689, 187rv), 'the father of Orthodoxy' (Ephrem Mtsire); however, the same writers did not translate some of his writings due to his theological dispute with Cyril of Alexandria (cf. Ephrem Mtsire, Q 37, 323v).

1. *Ephrem Mtsire*. The earliest and the most extensive narrations about Theodoret belong to Ephrem Mtsire (11<sup>th</sup> c.). They are presented as introductions to his translation of the *Historia Philothea* (A 689, 187rv) and of the Catena Collection of psalms (Q 37, 323rv). These encyclopedic notes present to the reader precise, accurate information about Theodoret and his *Historia Philothea*. Some sentences from these introductions can be considered to be attempts to prove Theodoret's theological faultlessness. Eph-

---

<sup>22</sup> Sabinin G., *The Paradise of Georgia*, Sanct-Petersbourg 1882, 96 (in Georgian).

rem writes: 'they regarded the opposition to Cyril as the support of Nestorius and drove him out of the Church'. It is remarkable that Nestorius was supported not only by Theodoret, but by the entire Antiochian school, and Theodoret was 'driven out' of the church in the so-called 'Latrocinium Ephesinum' not by Orthodox fathers, but by monophysites. In another note included in the introduction to the Catena Collection of psalms Ephrem praises Theodoret as the blessed father, honored as 'the father of Orthodoxy'; he praises his commentaries on the Old testament and Psalms, but indicates that despite this he will not translate his commentaries on Psalms because of his theological dispute with Cyril of Alexandria (anyway, his translation contains Theodoret's anonymous comments). This fact clearly reveals different attitudes towards Theodoret on the part of Georgian church and scholarly circles. Ephrem's another note is also significant: 'Theodoret condemned twelve chapters that he wrote against pious Cyril'. This message is not truthful, as Theodoret had never condemned his writings. It seems that Ephrem made an attempt to prove to his contemporaries a trustfulness of Theodoret's works.

2. *Nikoloz Gulaberidze*. The fragment of *Historia Ecclesiastica*, included in the work *On Conversion of Georgians* written by Ephrem Mtsire (see part II, 4.2.1), was used as a source by other Georgian writers. One of them is Nikoloz Gulaberidze (12<sup>th</sup> c.). In the third chapter of his work *On Svetitskhoveli* (*საკიობავო სუწგის ცხოველისა, კუართისა საუფლოსა და კათოლიკე ვეკლეისიისა*), the author makes a mistake when he considers Ephrem's note that follows Theodoret's fragment to be the follow-up of Theodoret's text. He writes: 'Theodoret says that Constantine the King sent the bishop Eustathius of Antioch'.<sup>23</sup> However, neither Theodoret and nor even other writers such as Rufinus (*Church History*, 1.10), Socrates (*Church History*, 1.20) or Sozomen (*Church History*, 2.7) mention the exact name of the bishop sent to Iberia.

3. *Arsen the Monk*. When writing the *Inscription* (*ძეგლისწერაჲ წმიდისა და ღმრთივ შეკრებულისა კრებისაჲ, რომელი შემოკრბა ბრძახნებითა კეთილად მსახურისა და ღმრთივ დაეველისა მეფისა ჩუწნისა დავით აფხაზთა და ქართველთა, რანთა და კახთა მეფისხასა*) and *The Life of St. Nino*,<sup>24</sup> Arsen the Monk (12<sup>th</sup> c.) used the work by Ephrem Mtsire *A Narration on the Reason of Georgians' Conversion, in which Books is Mentioned* (*უწყებაჲ მიზეზსა ქართველთა*

<sup>23</sup> Sabinin, 96.

<sup>24</sup> The Life of St. Nino, compiled by the Great Arsen, the Catholicos of Kartli, in the 10<sup>th</sup> c., Tbilisi 1903, 34-35. K. Kekelidze admits that this work is not written by Arsen Catholicos, but by Arsen the Monk and is written in the 2<sup>nd</sup> half of the 12<sup>th</sup> c., (p. 311).



მოქცევისა, თუ წამელთა წიგნთა შინა მოცხებებს) and together with it, the afore-mentioned fragment of Theodoret (*On the Conversion of Iberians*, from his *Church History*, 1.23); however, he did not cite the author of his source.

4. *Theodoret in the writings translated by Arsen Ikaltoeli*. Writer's attitude towards Church Fathers can be revealed not only by references he makes, but also by the writings that attract his attention and the works he translates. Theodoret figures in two works by Arsen (11-12<sup>th</sup> cc.):

4.1. *Dogmatikoni*. This collection includes the work by Pamphile of Jerusalem (Theologos) *Capitulorum Diversorum seu Dubitationum Solutio* (ძოძობისება თავთა). Its 14<sup>th</sup> chapter<sup>25</sup> aims to affirm that the Chalcedon Council did not receive Theodoret into communion without discussion but after the condemnation of Nestorius and Nestorian teaching by him. The work also indicates: 'Theodoret, condemned by Dioscorus, went up to Rome ... and after affixing the signature on condemnation of Nestorius and his ungodly teachings, was received by him (by Leo the Pope)'.<sup>26</sup>

The note most probably implies the epistle (ep. 113) sent by Theodoret to Leo the Pope from the monastery, reporting on the events happened at the second council of Ephesus (later the council became famous under the name 'Latrocinium Ephesinum', after the epistle of Leo). Theodoret was imprisoned in the monastery under the order of the Emperor Theodosius II that excluded his travel into another country. A similar sentence is mentioned by Zachariah the Rhetor who also stated that 'Theodoret went up to Leo of Rome, and informed him about all these matters; and, with the gift which blinds the eyes of the soul, he got the better of him. As a result, Leo composed that letter which is called the *Tome*, and which was ostensibly written to Flavian against Eutychianism' (3.1). Perhaps these two notes had one and the same archetype, where 'went up' to Leo was used figuratively meaning 'reached'.

The note is followed by a detailed translation of the *acta* from the Chalcedon Council, the session where Theodoret condemned Nestorius and his teaching and was rehabilitated. After the *acta* comes the *Epistle to Sporacius* attributed to Theodoret to affirm that 'Theodoret hated disgusting teachings of Nestorius. And for this he was received by the Chalcedon Council'. Evidently, the translation of this part of the work aimed to rehabilitate Theodoret's name in the Georgian scholarly circles.

4.2. *On the Divine and Philosophical Words* (ἡ θεία καὶ ἐξωπική φιλοσοφία τὸς γραφή) by Leontius of Byzantium, translated by Arsen Ikaltoeli, con-

<sup>25</sup> Chantladze, 176-181.

<sup>26</sup> Chantladze, 181.

tains a few fragments where the most specific moments from Theodoret's life are commented on. It is explained that the reason, why Theodoret wrote answers to Cyril's anathemas and named the latter as the supporter of Arius' and Apollinarius' teachings, was that Theodoret thought Cyril confessed one nature of Christ. However, as the text continues, Theodoret is not presented as the supporter of Nestorius, but only as accuser of Cyril for his disrespectful behaviour towards John of Antioch. The work mentions that there exist false epistles of Theodoret and Nestorius, that present them as each other's supporters and that these epistles were written by heretics who fought the Chalcedon Council. Moreover, the text further states that whoever wants to know that Theodoret hated Nestorius, must read his book of heresies (PG 86/1, 1221C).

It is clear that the text is written as an apology of Theodoret and the theological discussion among Cyril and Theodoret is reduced to the disrespectful behavior towards John of Antioch, which is not right, since the discussion had had dogmatic background. The mentioned epistles, which the author considers to be false, are written by Theodoret himself (ep. 172); as to the 'book of heresies', that is, *Haereticarum Fabularum Compendium*, the Epistle to Sporacius, included in it, is really false. Anyway, the author's apology of Theodoret and Arsen's translation of this kind of work is noteworthy and significant.

The translation mentions that in the epistle to Proclus, Cyril of Alexandria wrote that it was not fair to condemn Theodoret since Orientals considered him to be a great teacher and it could cause a conflict with the Oriental Church. However, Cyril does not speak about Theodoret but about Theodore of Mopsuestia (PG 77, 345C; PG 86/1, 1237B).

The text deals with the condemnation of Theodoret's writings by Justinian. According to the author, Justinian desired to join the Monophysites to the Orthodox Church and for this reason condemned two persons; nevertheless, the Monophysites did not accept the Chalcedon Council. The reason trustfully presents the historical fact and reveals Theodoret as the victim of incorrect religious politics of Justinian, which he really was.

The fragments translated by Arsen Ikaltoeli are significant as they represent the writings which used to build the attitude of Georgian scholarly circles towards Christian authors.

5. *Anthony the Catholicos*. Anthony the Catholicos (18<sup>th</sup> c.) presents two notes concerning Theodoret in the *Tskobilsitkvaoba*. He mentions that when narrating about Georgians' conversion, Ephrem Mtsire used the work by Theodoret as a source:

'He truthfully told us the history

about the conversion from idols to Christ the God  
and about the virgin apostle Nina's  
preaching, verily narrated,  
(relying) on the works of great Theodoret' (strophe 746).<sup>27</sup>

Anthony indicates also that Theodoret's writings were condemned by the 5<sup>th</sup> Ecumenical Council:

'615 fathers, gathered  
in August, in Justinian's times,  
condemned the writings of Origen,  
again – writings of Theodoret, Iba,  
and Severus, tortured by Moon, together with them' (strophe 94).<sup>28</sup>

It must be mentioned that the 5<sup>th</sup> Ecumenical Council did not condemn the 'writings' of Theodoret, but only some of his works written against Cyril of Alexandria.

6. *Mose Janashvili*. In his *History of the Orthodox Church* Mose Janashvili (1855-1934) also mentions the condemnation of the 5<sup>th</sup> Council: 'The Fourth Ecumenical Council repeated the condemnation of the Nestorian heresy, but did not say anything about the writings of Iba of Edessa, Theodoret of Cyrus, Theodore of Mopsuestia. These three teachers of the Syrian Church in these writings supported the heresy of Nestorius. Nestorians used this fact and explained the decision of the Council in their favour. For this reason the adherents of Eutyches became more irritated by the Chalcedon Council. Justinian, having an aim to put an end to the disagreement concerning the Chalcedon Council, convoked in Constantinople the 5<sup>th</sup> Ecumenical Council in 533 and assigned it to discuss the writings by the Syriac Church teachers. The Council consisted of 165 bishops. They investigated in detail the circumstances of the case, disapproved and condemned Theodore of Mopsuestia and his work. They condemned some writings from the works of Theodoret and Iba; however, their persons were left without condemnation'.<sup>29</sup>

It is remarkable that when narrating about the 3<sup>rd</sup> and 4<sup>th</sup> Ecumenical Councils, Mose Janashvili does not mention Theodoret, but refers to him only with respect to the 5<sup>th</sup> Council. The note represents only the statement of condemnation, and as it lacks a detailed account of the matter, it resembles a bare listing of facts.

---

<sup>27</sup> Anthony Bagrationi, *The Tskobilsitkvaoba*, Tbilisi 1980, 270 (in Georgian).

<sup>28</sup> Anthony Bagrationi, 150.

<sup>29</sup> Janashvili M., *The History of the Orthodox Church*, Tbilisi 1889, 68 (in Georgian).

7. *Ioane Bagrationi*. Theodoret is mentioned in the *Kalmasoba* by Ioane Bagrationi (1768-1830). When narrating about Ephrem Mtsire, Ioane mentioned that 'He translated a sermon of the great Theodoret'.<sup>30</sup> Probably, he implied Theodoret's sermon *On the Divine Love*, an appendix to the *Historia Philothea*, the only sermon of Theodoret translated by Ephrem.

8. *Anthony Tsagerel-Chkondideli*. The famous Georgian rhetor Anthony (19th c.) frequently cited in his sermons Gregory of Nazianzus, John Chrysostom, Basil the Great, and Theodoret with them. Theodoret's name can be found in the very first piece (*On Confession*) of the 1898 edition of his sermons. He cited the sentence: 'The eyes of the Lord are much lighter than the sun'.<sup>31</sup> The sentence does not exactly match any extract of Theodoret's writings. On the other hand, it can be a paraphrasis of his *Commentaries on Isaiah*: 'The eyes of the Lord are high' (Οἱ γὰρ ὀφθαλμοὶ κυρίου ὑψηλοί),<sup>32</sup> or of *De Sancta et Vivifica Trinitate*: 'What can be more exact than these words? What is clearer than this teaching? However, it seems that the mind of heretics is covered by the Judeans' veil, which is the reason why they do not want to see the lights of the sun'.<sup>33</sup>

The afore-listed notes on Theodoret and citations of his writings are very few; nevertheless, the attitude toward his works and the number of Georgian translations can attest that Theodoret 'is quite a well-known author in old Georgian literature' (I. Lolashvili).<sup>34</sup> It is significant that almost all Georgian writers who mention Theodoret, indicate to the fact of condemnation and all of them highly esteem him and attempt to make his apology.

<sup>30</sup> Ioane Batonishvili, *Kalmasoba*, vol. II, Tbilisi 1948, 74 (in Georgian).

<sup>31</sup> Anthony Tsagerel-Chkondideli, *Sermons*, ed. T. Zhordania, Kutaisi 1898, 11 (in Georgian).

<sup>32</sup> Guinot J.-N., *Théodoret de Cyr.*, 'Commentaire sur Isaïe', SC 295, 1982, 202.

<sup>33</sup> Τί τούτων τῶν ῥημάτων σαφέστερον; τί τῆς διδασκαλίας ταύτης φανερώτερον; Ἄλλ', ὡς εἶοικε, τῶν Ἰουδαίων τὸ κάλυμμα εἰς τὴν τῶν αἰρετικῶν μεταβέβηκε διάνοιαν· διὸ τὰ τοῦ ἡλίου φανερώτερα συνορᾶν οὐκ ἐθέλουσι (PG 75, 1172).

<sup>34</sup> Anthony Bagrationi, 344.

## NOTICES OF BOOKS

**LELA ALEXIDZE, NEOPLATONIC PHILOSOPHY (TEXTS, TRANSLATIONS, NOTES), TBILISI 2009, 227 p.**

The book is a collection of Neoplatonic texts translated into Georgian and includes introductions to the selected writings, fragments and notes.

The two philosophers represented in this work are Plotinus (III c.) and Iamblichus (III-IV c.). From Plotinus following texts and their Georgian translations are included: III 8 (40) (complete); V 1 (10) (complete); III 5 (50) (complete); Porphyrius, *Vita Plotini* 2, 26-27; VI (9) 11, 49-51; IV 7 (2), 10, 27-11, 9; 13, 1-19; I 1 (53), 8, 18; IV 4 (28), 2 24-32; III 1 (3), 10, 4-11; IV 8 (6), 5. 1-16; 7, 11-17; 8, 1-9; 8, 13-15; 8, 16-23; 1, 1-11. From Iamblichus are included the fragments from *De Mysteriis* (ed. des Places); *De anima* (ed. Finamore/Dillon); Damascius, *De Principiis* (ed. Ruelle); Iamblichus in Plat. *Tim.* fr. 90, 64, 67, 68 (ed. Dillon); *Vita Pythagor.* (ed. Dillon).

The selected material offers discussion around the following themes: The human soul, our place in the universe, One (God) and our relationship with It, the intellect and soul in relation to the human being, contemplation, nature, knowledge, space, time, divination and other, similar related themes.

Other great Neoplatonists such as Porphyrius, Proclus, Simplicius and Damascius play a 'supporting role' in this edition. Their texts serve as a background to the main 'authors' of this book, Plotinus and Iamblichus.

The editor hopes in future to bring out an edition of selected texts of the above-mentioned four major Neoplatonists, too.

As a result, Georgian readers will get a more or less complete picture, through the texts, translations and commentaries, of late ancient Platonism.

**BYZANTINE STUDIES IN GEORGIA - 2, EDITED BY NELI MAKHARADZE, MARINA GIORGADZE; TECHNICAL EDITOR: ELISO ELIZBASHVILI), TBILISI 2009, I: 537 p. II: 1120 p.**

Publishing program LOGOS, in the framework of 'Publications and Events in Classical Philology, Byzantine and New-Greek studies' pub-

lished two volumes of *Byzantine Studies in Georgia-2*, implemented by the support of the programme 'Dyonisios Varelas for the Development of Byzantine Studies in Georgia.' The Collection consists of the materials of Batumi-Trabzon International Conference, conducted in October, 2007. The Collection is dedicated to the memory of Academician Grigol Tsereteli - the founder of Byzantine Studies - as a university scientific branch.

The presentation of the book was conducted at the opening of the international conference-*Byzantine Studies in Georgia* (September 25, 2009, Tbilisi). This conference, as well as the previous one, was funded by the Embassy of Greece in Georgia.

Almost every branch of centuries-long Byzantium-Georgia relationship-essays on language and literature, historical, political, art, theological, philosophical, architectural pieces are presented in the book. The main tendency is to discuss issues in double-context- what the results of these relationships were in the cultural and political lives of two Christian countries and what defines the interest of science today, as an obligation of modernity, to research and study issues, by which the two medieval countries-sometimes close and sometimes hostile, created own histories, as an integral part of world history in the most important phase of their existence.

Definition of Greek spheres of influence is the permanent object of Georgian scientific research, as well as definition of changes, pacing into Georgian via translation of secular or Christian literature and liturgics.

Greek philosophical, church terminology or domestic lexicology, principles of word-building, syntax constructions, formations of morphological character are discussed in the book in reference with Greek originals of translated texts, which is not of unilateral interest: studies of techniques of translation of ancient biblical texts, translation language of Ecclesiastes, Klemax by John Sineli, 'Law of Regret' by Andria Cretan gives invaluable materials to Byzantine lexicology. The Collection consists of works on Georgian hagiography, Byzantine epistolography, apologetics, as an ancient genre, knight novel, Byzantine garden as an analogy of earthly paradise, etc.

Historical thematic is broadly represented in the Collection: ethnical-political situation of southern-western Georgia (II-IV cc.), Aphasos in Byzantine époque, relationships via the Black Sea (V-XV cc.), Byzantine notes about the Colchians, scylography-Byzantine coins, Byzantine and Georgian architecture, early-Byzantine culture and Georgia, iconography, etc. From theology sphere-theological allegories and symbolic, biblical science of mimics, pronoteic concept of Grigol theologian, cosmic theory of

Grigol Noseli, areopagitic, Georgian writings about Armenian monophyzy, etc.

Antiquity and Byzantine humanism is in the centre of philosophers' interest- from the viewpoint of the history of philosophic ideas, commentators of Proclus Diadochus (Ioane Petritsi, Bertold Mosbuergian). New notes about Sinai mount Georgian churches, V-VIII cc. Greek liturgics texts from Palestine, archive materials of Jerusalem Georgian colony are of special importance. The fundamental research about Greek manuscript Gr.33/48, kept in Georgian National Manuscript Centre about Byzantine education and science is published for the first time. The manuscript contains Basil Caesarian's work *Τὰ ἡΣυλά*. The works are illustrated according to specifics of the topic.

The publication unit offers the old Georgian translation of *the Virgin's Life* with its commentaries, the cymenic text of which is the oldest among Greek manuscripts. New Georgian translation of Greek *Life* is published here as well; this translation is different from Georgian translation

A special place is allocated for the excerpts from hymnography, description of Georgian song. The second volume ends by the musical unit-new Georgian songs. Composer Nodar Mamisashvili offers an introductory letter about the 'singing gene' of a man and the way how Georgian polyphonic song reached the most beautiful sonority. The author tries to discuss the quest for new ways of development of church and religious musical genres, which needs to have a special research centre of ritual and religious phenomena with modern technologies and equipment. The notes about religious music, presented in the Collection, is accompanied by the compact disc with songs of his holiness Georgian Catholicos-Patriarch Ilia II.

**JUSTIN MOSSAY, COURS DE PALÉOGRAPHIE GRECQUE (TRADUIT DU FRANÇAIS PAR M. MCHEDLIDZE, TBILISI 2009, 84 p.**

C' est un manuel, qui nous présente le cours de la paléographie grecque donné pendant des années par le Professeur J. Mossay à l'Université Catholique de Louvain. Le manuel contient les informations théoriques ainsi que les indications pratiques nécessaires à la lecture des manuscrits grecs.

**LEVAN GORDEZIANI, STUDIES IN ANCIENT HISTORY, LOGOS, TBILISI 2009, 415 p.**

Collected articles in Georgian, English and German cover three principal directions - Introduction to the Ancient History, Georgia in the earliest written sources (Linear B and Cuneiform) and Mycenaean society.

**IRENE TATIŠVILI, HETHITISCH-GEORGISCHES WÖRTERBUCH, LIEFERUNG 3, K, HRSG. L. GORDESIANI, LOGOS, TBILISI 2009, 78 S.**

Nach 1. A (2006) und 2. E-I (2007) wird mit der dritten Lieferung (Bibliographie, Apparatus und Buchstabe K) die Publikation des Hethitisch-georgischen Wörterbuches vortgesetzt. Innerhalb drei Jahren planen wir folgende Lieferungen zu veröffentlichen: 4. L-N, 5. P, 6. S, 7. T, 8. U-Z, 9. Sumerische und akkadische Wörter und Formen, 10. Georgisch-hethitisches Wörterverzeichnis.

**CAUCASIAN AND NEAR EASTERN STUDIES XIII, GIORGI MELIKISHVILI MEMORIAL VOLUME, EDITED BY IRENE TATIŠVILI, MANANA HVEDELIDZE, LEVAN GORDEZIANI, LOGOS, TBILISI 2009, 291 p.**

**Table of Contents:**

Editorial, 10-11

Publications of G. Melikishvili, 12-24

George Mélikichvili, les 'gens de service' et leur position dans la stratification sociale de la société Hittite, 25-30

Nino Abakelia, Sacred Tree and its Allomorphic Variations in the Mortuary and Mourning Customs of Georgia (in Georgian with English summary), 31-45

Nana Bakhsoliani, To the Interpretation of one Plot of a Late Hittite Time Karkhemish Monument (in Georgian with English summary), 46-52

Tedo Dundua, The Portray of Gnaeus Pompejus Magnus and the Georgian Numismatics (in Georgian with English summary), 53-58

Levan Gordeziani, To the Interpretation of an Urartian Formula (in Georgian with English summary), 59-62

Manfred Hutter (Bonn), Weisheit und 'Weisheitsliteratur' im hethitischen Kleinasien, 63-76

Sylvia Hutter-Braunsar (Alfter), Begegnungen am Oberen Euphrat - Urartäer und Luwier in Ostanatolien, 77-89

Manana Hvedelidze, Love Poetry of Ancient Egypt (in Georgian with English summary), 90-107

Tinatin Kaukhchishvili, Greek Inscription from Kavtiskhevi (in Georgian with English summary), 108-112

Giorgi L. Kavtaradze, To the Essence of Deities of Pagan Iberia (in Georgian with English summary), 113-139

Manana Khidasheli, Dwellings of Inner Kartli in the Late Bronze-Early Iron Age (in Georgian with English summary), 140-151



Vakhtang Licheli, Nodar Phophoradze, Gold Samples from Atskuri Burial (in Georgian with English summary), 152-163

Irine Melikishvili, Indo-European Lexical Parallels in the Works of Giorgi Melikishvili (in Georgian with English summary), 164-176

Konstantine Pitshelauri, South Caucasian Civilization in the 2<sup>nd</sup> and 1<sup>st</sup> Millennia B.C. (in Georgian with English summary), 177-202

Mirjo Salvini (Rom), Die Ausdehnung des Reiches Urartu unter Argišti II. (713- CA. 685 V. CHR.), 203-227

Nikoloz Shamugia, About the Essence of Liber and Libera in Roman Mythology (in Georgian with English summary), 228-238

Jemal Sharashenidze, For Finding out Social Condition of GEME<sub>2</sub> Category of Workers of Sumer State Economy (in Georgian with English summary), 239-245

Itamar Singer (Tel Aviv), Who were the Kaška? (in Georgian with English summary), 246-264

Ilya Yakubovich (Chicago), Two Armenian Etymologies, 265-271

**IRENE TATIŠVILI, AKKADISCHE SPRACHE, HRSG. L. GORDESIANI, LOGOS, TBILISI 2009, 193 S.**

Eine kurze Grammatik der akkadischen Sprache mit ausgewählten Bibliographie und einer Liste der einfachen Silbenzeichen ist sowohl für das mit Akkadischem interessiertes Publikum als auch als Lehrbuch für die Studenten, die Assyriologie in der Staatlichen Universität Tbilisi studieren, gemeint.

**ENCYCLOPAEDIA - CAUCASUS ANTIQUUS**

The Scientific project *Encyclopaedia - Caucasus Antiquus* aims at preparing the first comprehensive encyclopaedic scientific reference book on the Antique époque (II millenium BC - VI AC).

The Encyclopaedia consists of articles about all terms related to the Caucasus; translations of ancient eastern sources (Hittite, Assyrian, Urartian, Persian) into Georgian; texts of Greek-language (from Mycenae to late-antiquity period) and Latin-language sources in original and Georgian languages.

The following main and assisting personnel were involved in the working process on the Encyclopaedia: Valeri Asatiani, Tamar Cheishvili, Irine Darchia, Tea Dularidze, Marika Erkomaishvili, Irine Garakanidze, Ketevan Gardaphkhadze, Levan Gordeziani, Rismag Gordeziani, Tamar Japaridze, Zaza Khintibidze, Ghia Khomeriki, Ketevan Nadareishvili, Tamar

Tarkhnishvili. Several specialists: Nino Abakelia, Nikoloz Aleksidze, Maya Danelia, Giorgi Dundua, Tedo Dundua, Vakhtang Licheli, Guram Lortkipanidze were invited to write separate specific articles of the Encyclopaedia (numismatics, epigraphic, etc.).

The working process embraced several stages: the first stage implied formation of words and their annotated variants, which was published as a separate book (*Caucasus Antiquus - Annotated words of the Encyclopaedia*, Logos, Tbilisi 2008, 132 p.). In parallel a group worked on translating texts from different languages and writing articles. The articles (approximately 3000) were created, first of all, by the principle of thematic topics: (hydronyms, toponyms, historical and mythological persons, authors, etc.). Separate articles are dedicated to numerous authors of Antique époque, as we aimed at focusing on what important notes can be encountered in different authors' books.

For the first time in encyclopaedic practice the maximum of attention was given to the ancient eastern sources. Many texts have been translated into Georgian for the first time. Besides, a substantial part of Greek and Latin-language texts have been translated into Georgian or respective corrections have been made to the Georgian translations according to the newest editions of texts in original languages.

While compiling the Encyclopaedia the ascertainment of borders of the Caucasus, and respectively, of the terms that would be reflected in the dictionary, was an important issue. The main difficulty fell on finding out the issue how comprehensively the information on the adjacent regions of the Caucasus (Scythian, Sarmatian and Bosphorian Kingdoms, etc.) would be presented.

Upon the project participants' decision an intermediate way was agreed on: detailed discussion of northern Black Sea area terms in encyclopaedic articles (so called Scythian and Bosphorian ones) was rejected. On the other hand extensive articles have been dedicated to each of these adjacent regions, where the reader will have a possibility to find detailed information about the regions. For instance: article *Bosphorian Kingdom* provides a reader with not only the origin, history and relation with the Caucasus of this kingdom, but also the chronological list of Bosphorian Kingdom rulers. Special articles are dedicated to the countries, far from the Caucasus (Roman Caesars and military leaders, Greek, Parthian, Persian historical persons, etc.) that in some way had been related to the history of the Region's countries.

We had a certain difficulty how to define correlation between the articles consisting of generalizing and concretised information. The following way was chosen: in case where a generalised article offered a discussion about a concrete person or a historical event, we placed a separate article with maximally laconic information and paid attention to the facts supporting this information.

The detailed maps of the Caucasus, Asia and Ponto region are prepared for the encyclopaedic reference book, which will be equipped with respective notes and illustrations upon publishing.

After imposing the Encyclopaedia, the extensive index of terms, which are not presented in the book as separate articles, but are verified by encyclopaedic articles, as well as by translations, will be put together.

The first volume of the Encyclopaedia embraces ancient eastern and antique sources. It is intended to be published in 2010, presumable size: 700 pages.

Scientific Head of the Project  
*Prof. Rismag Gordeziani*