



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΠΑΤΡΩΝ
UNIVERSITY OF PATRAS

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΠΑΤΡΩΝ

ΣΧΟΛΗ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ
ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

Μαρία Μπάστα

Στα όρια της πραγματικότητας:

Παράδοξα σώματα στο *De Rerum Natura* του Λουκρήτιου

ΠΑΤΡΑ

2023

Το έργο συγχρηματοδοτείται από την Ελλάδα και την Ευρωπαϊκή Ένωση (Ευρωπαϊκό Κοινωνικό Ταμείο) μέσω του Επιχειρησιακού Προγράμματος «Ανάπτυξη Ανθρώπινου Δυναμικού, Εκπαίδευση και Διά Βίου Μάθηση», στο πλαίσιο της Πράξης «Ενίσχυση του ανθρώπινου ερευνητικού δυναμικού μέσω της υλοποίησης διδακτορικής έρευνας» (MIS-5000432), που υλοποιεί το Ίδρυμα Κρατικών Υποτροφιών (ΙΚΥ)



Επιχειρησιακό Πρόγραμμα
Ανάπτυξη Ανθρώπινου Δυναμικού,
Εκπαίδευση και Διά Βίου Μάθηση

Με τη συγχρηματοδότηση της Ελλάδας και της Ευρωπαϊκής Ένωσης



Τριμελής Συμβουλευτική Επιτροπή

Καζαντζίδης Γεώργιος, Επίκουρος Καθηγητής Κλασικών Σπουδών, Τμήμα Φιλολογίας Πατρών (επιβλέπων)

Λίпка Μιχαήλ, Καθηγητής Κλασικών Σπουδών, Τμήμα Φιλολογίας Πατρών (β' επιβλέπων)

Οικονομοπούλου Αικατερίνη, Επίκουρη Καθηγήτρια Κλασικών Σπουδών, Τμήμα Φιλολογίας Πατρών (γ' επιβλέπουσα)

Επταμελής Εξεταστική Επιτροπή

Καζαντζίδης Γεώργιος, Επίκουρος Καθηγητής Κλασικών Σπουδών, Τμήμα Φιλολογίας Πανεπιστημίου Πατρών (επιβλέπων)

Λίпка Μιχαήλ, Καθηγητής Κλασικών Σπουδών, Τμήμα Φιλολογίας Πανεπιστημίου Πατρών (μέλος τριμελούς επιτροπής)

Οικονομοπούλου Αικατερίνη, Επίκουρη Καθηγήτρια , Τμήμα Φιλολογίας Πανεπιστημίου Πατρών (μέλος τριμελούς επιτροπής)

Καρακάντζα Ευφημία, Καθηγήτρια Κλασικών Σπουδών, Τμήμα Φιλολογίας Πανεπιστημίου Πατρών

Παπαχρυσοστόμου Αθηνά, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Κλασικών Σπουδών, Τμήμα Φιλολογίας Πανεπιστημίου Πατρών

Παππάς Βασίλειος, Επίκουρος Καθηγητής Λατινικής Φιλολογίας, Τμήμα Φιλολογίας Πανεπιστημίου Ιωαννίνων

Μιχαλόπουλος Χαρίλαος, Αναπληρωτής Καθηγητής Λατινικής Φιλολογίας, Τμήμα Φιλολογίας, Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο

Πρόλογος

Σκοπός της παρούσας έρευνας είναι η διερεύνηση της έννοιας του παράδοξου σώματος. Αφορμή για την ανάληψη της συγκεκριμένης έρευνας υπήρξε η διαπίστωση ότι τόσο στην ελληνιστική ποίηση όσο και μέσα στο κείμενο του *De rerum natura* παρατηρούνται μία σειρά από καινοφανείς και ριζοσπαστικές απόψεις για το μυθολογικό και το ανθρώπινο σώμα, απόψεις που ισορροπούν λεπτά ανάμεσα στην εκλογίκευση και την παραδοξότητα. Μέρος των αποτελεσμάτων της έρευνας αυτής παρουσιάστηκε στο 2ο Πανελλήνιο Συνέδριο Μεταπτυχιακών και Υποψήφιων Διδακτορικών Φοιτητών Κλασικής Φιλολογίας Πανεπιστημίου Πατρών: «Σύγχρονες Προσεγγίσεις στα Κείμενα: Αναγνώσεις και Ερμηνείες. Η Σύγχρονη Μεταπτυχιακή Έρευνα στις Κλασικές Σπουδές» που διεξήχθη στην Πάτρα στις 17-18 Οκτωβρίου 2020, με τίτλο εισήγησης: «Ανοικείωση, μακάβριο και σάτιρα: η ανάδυση της ιατρο-παραδοξογραφικής θεματικής στην ελληνιστική ποίηση».

Με την ολοκλήρωση της παρούσας διδακτορικής διατριβής, θα ήθελα να ευχαριστήσω θερμά τον επιβλέποντα της εργασίας αυτής, Επίκουρο Καθηγητή κ. Γεώργιο Καζαντζίδη για την υπομονή που έδειξε, τις γνώσεις που μοιράστηκε μαζί μου, τις συμβουλές και την καθοδήγηση που μου παρείχε καθ' όλη τη διάρκεια των διδακτορικών μου σπουδών. Τον ευχαριστώ επίσης για όλες τις συζητήσεις μας που αποδείχθηκαν γόνιμες ερευνητικά και οδήγησαν στη συγγραφή της παρούσας εργασίας. Φυσικά εννοείται πως οποιαδήποτε ευθύνη για τυχόν λάθη και παραλείψεις στο κείμενο, βαραίνει εμένα αποκλειστικά.

Ευχαριστώ, ακόμα, τους γονείς μου Διονύσιο και Ελένη όπως και τα αδέρφια μου Θεοδώρα και Παναγιώτη για όλη τη συμπαράσταση που μου έδειξαν όλα αυτά τα δύσκολα χρόνια της έρευνας.

Πύργος Ηλείας, Ιούλιος 2023

Περιεχόμενα

Εισαγωγή	1
Κεφάλαιο 1	
Η ιατρική και η παραδοξογραφία πριν τον Λουκρήτιο: σύντομη ιστορική επισκόπηση	14
1.1 Εισαγωγή.....	14
1.2 Το σωματικό παράδοξο στον προ-ελληνιστικό εθνογραφικό και ιατρικό λόγο.....	16
1.3 Οι ανακαλύψεις της Ιατρικής και η Βιβλιοθήκη της Αλεξάνδρειας.....	29
1.4 Η εμφάνιση της φιλολογίας και η ποίηση των φιλολόγων.....	33
1.5 Η ελληνιστική κουλτούρα του παράδοξου.....	38
1.6 Η εμφάνιση του είδους της παραδοξογραφίας και οι σχέσεις της με την προηγούμενη παράδοση.....	40
Κεφάλαιο 2	
Η ανάδυση της ιατρο-παραδοξογραφικής θεματικής στην ελληνιστική ποίηση	55
2.1 Εισαγωγή.....	55
2.2 Η ιατρική ορολογία στην αλεξανδρινή ποίηση.....	56
2.2.1 Οι τρεις ασθένειες της Κυδίπης.....	58
2.2.2 Το μάτι των Κυκλώπων.....	64
2.2.3 Η στάση τοκετού της Λητώς.....	69
2.2.4 Ο έρωτας της Μήδειας.....	72

2.2.5 Η ποίηση των λειψάνων: Απολλώνιος, Νίκανδρος και Ποσείδιππος για το δάγκωμα της Ασπίδας.....	76
2.3 Ορισμός της ιατρο-παραδοξογραφίας.....	85
Κεφάλαιο 3	
Η διερεύνηση της έννοιας του λουκρητιανού παράδοξου.....	93
3.1 Εισαγωγή.....	93
3.2 Τα υβριδικά σώματα της μυθολογίας και η λουκρητιανή τους αποδόμηση: το <i>mir-</i> και το σημασιολογικό του εύρος μέσα στο ποίημα.....	94
3.3 Επικούρεια γνωσιολογία.....	95
3.4 Η επικούρεια γνωσιολογία στο DRN και η δυναμική της.....	97
3.5 Οφθαλμαπάτες και όνειρα.....	103
3.6 Η <i>novitas</i> , τα <i>ἀδύνατα</i> και τα <i>dubia</i> ως στοιχείο του λουκρητιανού παράδοξου.....	112
3.7 Η δημιουργία των παράδοξων μορφών και η ανυπαρξία των μυθολογικών τεράτων.....	117
3.8 Οι <i>vates</i> και η πραγμάτωση των ψευδών αντιλήψεων.....	129
3.9 Ποίηση και παράδοξες μορφές.....	137
3.9.1 Ποίηση και όνειρα.....	141
3.9.2 Η αποδόμηση των παράδοξων μορφών.....	142
3.9.3 Το λουκρητιανό παράδοξο: εντοπισμός και περιγραφή του.....	159
Κεφάλαιο 4	
Η <i>rompra</i> της Κυβέλης ως μίασμα.....	194

4.1	Εισαγωγή.....	194
4.2	Η λατρεία της Κυβέλης: σύντομη ιστορική επισκόπηση.....	197
4.3	Προηγούμενες λογοτεχνικές αναφορές.....	198
4.4	Η λουκρητιανή απόδοση του τελετουργικού.....	201
4.5	Κυβέλη και Venus.....	202
4.6	Η <i>rompra</i> ως αφήγηση τρόμου.....	207
4.7	Η <i>rompra</i> ως μιάσμα.....	224
Κεφάλαιο 5		
	Η ποίηση ως ηχητικό τραύμα.....	244
5.1	Εισαγωγή.....	244
5.2	Οι διακειμενικές σχέσεις του αποσπάσματος.....	249
5.3	Τα παραδοξογραφικά στοιχεία του αποσπάσματος.....	252
5.3.1	Το ρήμα <i>fingunt</i>	252
5.3.2	Το επίθετο <i>finitimi</i>	254
5.3.3	Τα σύνθετα επίθετα του αποσπάσματος.....	257
5.3.4	<i>Monstra ac portenta</i>	258
5.3.5	<i>Loca deserta</i>	263
Κεφάλαιο 6		
	Η Ιφιγένεια ως νύφη θανάτου.....	269

6.1 Εισαγωγή.....	269
6.2 Μυθολογικές αναφορές στην Ιφιγένεια.....	271
6.3 Ποίηση.....	273
6.4 Αισχύλος και Λουκρήτιος.....	275
6.5 Ποητικοί και φιλοσοφικοί στόχοι του Λουκρητίου.....	276
6.6 Η Ιφιγένεια ως νύφη του θανάτου.....	281
Επίλογος.....	290
Βιβλιογραφία.....	293

Εισαγωγή

Σκοπός της παρούσας εργασίας είναι να δείξει τον τρόπο με τον οποίο διαμορφώθηκε η αντίληψη της παράδοξης σωματικότητας στο επικούρειο φιλοσοφικό έπος *De rerum natura*, που γράφτηκε από τον Ρωμαίο ποιητή και φιλόσοφο Τίτο Λουκρήτιο Κάρο (Titus Lucretius Carus, 94 π.Χ. - 55 π.Χ.) κατά τον πρώτο αιώνα π.Χ. Ο ποιητής, για τον βίο του οποίου δεν γνωρίζουμε παρά ελάχιστα πράγματα, υπήρξε οπαδός της επικούρειας φιλοσοφίας και αυτές τις φιλοσοφικές απόψεις υποστηρίζει μέσα στο ποίημα. Ο Ιερώνυμος στο έργο του *Chronica* αναφέρει για τον Λουκρήτιο ότι υπέστη κλονισμό της ψυχικής του υγείας εξαιτίας ενός ερωτικού φίλτρου, ότι συνέγραψε το ποίημα τις στιγμές που ήταν νηφάλιος και ότι αυτοκτόνησε σε ηλικία σαραντατεσσάρων ετών (*Titus Lucretius poeta nascitur. Qui postea amatorio poculo in furorem versus, cum aliquot libros per intervalla insaniae conscripsisset, quos postea Cicero emendavit, propria se manu interfecit anno aetatis XLIII, Chronica* s.a. Abr. 1923). Το ίδιο το κείμενο αποτελείται από έξι βιβλία και είναι γραμμένο σε 7413 δακτυλικούς εξάμετρους στίχους. Το κείμενο σώζεται σε δύο χειρόγραφα γραμμένα σε περγαμηνή, τον *Codex Vossianus Oblongus (O)* που είναι ο παλαιότερος και τον *Codex Vossianus Quadratus (Q)*, οι οποίοι σήμερα φυλάσσονται στην πανεπιστημιακή βιβλιοθήκη του Leiden. Το 1417 ο Ιταλός μοναχός Poggio Bracciolini ανακάλυψε σε ένα γερμανικό μοναστήρι ένα χειρόγραφο του ποιήματος, ενώ το ποίημα εκδόθηκε για πρώτη φορά το 1437. Το έργο εκδόθηκε για πρώτη φορά σε σχολιασμένη έκδοση από τον Karl Lachmann το 1850. Η πρώτη μετάφραση του *DRN* στα νέα ελληνικά έγινε από τον συγγραφέα Κωνσταντίνο Θεοτόκη το 1913, αλλά για διάφορους λόγους - πολιτικής φύσεως κυρίως- δεν κατέστη δυνατή η έκδοση της μετάφρασης αυτής παρά μόνο το 1986 από τις εκδόσεις *Τυπογραφείο Κείμενα* του Φοίβου Βλάχου, με επανέκδοση του κειμένου αυτού από τις εκδόσεις Νεφέλη το 1990. Οι υπόλοιπες νεοελληνικές μεταφράσεις του κειμένου περιλαμβάνουν αυτή των Θεοδώρου Αντωνιάδη και Ρένας Χαμέτη από τις εκδόσεις *Θύραθεν* το 2012 και την πιο πρόσφατη του Θεοδώρου Παπαγγελή το 2021 από τις εκδόσεις *Gutenberg*.

Αρχικά θεωρώ πως πρέπει να γίνει ένας σύντομος σχολιασμός σχετικά με την σχέση του Λουκρητίου με την ελληνιστική ποίηση, ώστε να τοποθετηθεί ο ποιητής στην εποχή από ποιητικής και πολιτισμικής άποψης. Θα γίνει συνεπώς μία σύντομη

βιβλιογραφική επισκόπηση ώστε να καταδείξω τα γενικότερα κενά στην έρευνα και στη συνέχεια να θέσω τα ερευνητικά ερωτήματα που προκύπτουν από την επισκόπηση αυτή.

Αν και το διδακτικό έπος με κυριότερους εκπροσώπους του τον Ησίοδο, Εμπεδοκλή και τον Παρμενίδα, αποτέλεσε ένα αδιαμφισβήτητο συγγραφικό πρότυπο για τον Λουκρήτιο, η ακριβής σχέση του με την ελληνιστική ποίηση παραμένει ακόμη και σήμερα ένα ζήτημα προς περαιτέρω διερεύνηση. Η κρατούσα άποψη για τον Λουκρήτιο είναι ότι δεν ανήκε στον κύκλο των νεωτερικών Ρωμαίων ποιητών,¹ όπως, για παράδειγμα, ο Κάτουλλος που θεωρείται ο κατ' εξοχήν νεωτερικός ποιητής, με σαφείς επιρροές από τον Καλλίμαχο. Αυτό δε σημαίνει ωστόσο ότι δεν υπάρχει περιθώριο για να αναζητήσει κανείς περιπτώσεις διακειμενικών επαφών ανάμεσα στον Λουκρήτιο και την ελληνιστική ποίηση. Ο Leonardo Ferrero ήταν εκείνος που με το βιβλίο του *Poetica nuova in Lucrezio* (1949) υποστήριξε για πρώτη φορά συστηματικά ότι ο Λουκρήτιος δεν ήταν ένας απομονωμένος αρχαϊκού τύπου ποιητής αλλά ότι βρισκόταν σε άμεση επαφή με τις αισθητικές αρχές της σχολής των Ρωμαίων νεωτέρων.² Ο Kenney, από την άλλη, στο κομβικό του άρθρο με τίτλο “Doctus Lucretius”, δημοσιευμένο το 1970, απέδειξε πέραν πάσης αμφιβολίας ότι ο ποιητής του *DRN* δεν μπορεί παρά να ήταν καλός γνώστης των εξελίξεων της εποχής του, όχι μόνο σε φιλοσοφικό αλλά και σε ευρύτερα λογοτεχνικό επίπεδο –συμπεριλαμβανομένων εκείνων των εξελίξεων που φέρνουν στο προσκήνιο της ρωμαϊκής λογοτεχνικής σκηνής την αισθητική ατζέντα της ελληνιστικής ποίησης.

Το πρώτο κοινό σημείο επαφής ανάμεσα στον Λουκρήτιο και την ελληνιστική παράδοση, στο οποίο έχει ρίξει το βάρος της έρευνας, αφορά το κομβικό ζήτημα της ποιητικής έμπνευσης. Ο Kenney (1970) 369 διακρίνει στους στίχους *auia Pieridum peragro loca nullius ante / trita solo* (1.926-27 = 4.1-2) μία ξεκάθαρη περίπτωση ελληνιστικής επιρροής. Πιο συγκεκριμένα, έχει υποστηριχθεί ότι οι λουκρητιανοί στίχοι ανακαλούν την προγραμματική δήλωση του Καλλίμαχου στον πρόλογο των *Αιτίων* απ.1.25-28: *πρὸς δέ σε] καὶ τόδ' ἄνωγα, τὰ μὴ πατέουσιν ἄμαξαι / τὰ στείβεϊν,*

¹ Βλ. σχετικά Kenney (1970) 367. Ο Kenney (1970) 368 αμφιβάλλει αν υπήρχε συνειδητή προσπάθεια για διαμόρφωση τέτοιας σχολής στην ρωμαϊκή ποίηση. Καταλήγει στο συμπέρασμα ότι το ύφος του κάθε ποιήματος εξέφραζε τα προσωπικά γούστα κάθε ποιητή και όχι σχολή.

² Kenney (1970) 367.

έτέρων ἔχνια μὴ καθ' ὀμά / δίφρον ἐλ]ᾶν μηδ' οἴμον ἀνὰ πλατύν, ἀλλὰ κελεύθους / ἀτρίπτο]υς, εἰ καὶ στε[μ]γοτέρην ἐλάσεις. Το θέμα της ποιητικής έμπνευσης απασχολεί τον Λουκρήτιο, μεταξύ άλλων σημείων, και στο 6ο βιβλίο. Εκεί, στους στίχους 6.92-95 (*tu mihi supremae praescripta ad candida callis/ currenti spatium praemonstra, callida musa/ Calliope, requies hominum divomque voluptas,/ te duce ut insigni capiam cum laude coronam*), ο Kenney (1970) 370-371 διακρίνει αυτή τη φορά απηχήσεις ενός ποιήματος του Αντίπατρου από τη Σιδώνα, όπου διαβάζουμε:

Σαπφώ τοι κεύθεις, χθὼν Αἰολί, τὰν μετὰ Μούσαις
ἀθανάταις θνατὰν Μοῦσαν ἀειδομέναν,
ἄν Κύπρις καὶ Ἔρωσ συνάμ' ἔτραφον, ἄς μετὰ Πειθῶ
ἔπλεκ' ἀείζων Πιερίδων στέφανον,
Ἑλλάδι μὲν τέρψιν, σοὶ δὲ κλέος. ὦ τριέλικτον
Μοῖραι δινεῦσαι νῆμα κατ' ἠλακάτας,
πῶς οὐκ ἐκλώσασθε πανάφθιτον ἦμαρ ἀοιδῶ
ἄφθιτα μησαμένα δῶρ' Ἑλικωνιάδων (*Παλατινὴ Ανθολογία* 7.14).

Αιολική γη, τάφε της Σαπφούς, εκείνη που μαζί με τις Μούσες τις αθάνατες τιμάται ως η θνητή Μούσα. Εκείνη που η Κυπρίδα και ο Έρωτας μαζί ανέθρεψαν, εκείνη με την οποία η Πειθώ έπλαθε το αθάνατο στεφάνι των Μουσών, η χαρά της Ελλάδας, δόξα για εσένα. Ω, εσεῖς οι Μοῖρες που γνέθετε το τριπλό νήμα σας στη σαῖτα, γιατί δεν χαρίσατε αιώνια ζωή στην ποιήτρια που ανακάλυψε τα αθάνατα δώρα των Μουσών από τον Ελικώνα;

Ο ίδιος ελληνιστικός ποιητής φαίνεται να ενέπνευσε τον Λουκρήτιο και στη χρήση του ποιητικού μοτίβου του μικρού κύκνου, όπως αυτό εμφανίζεται στο *DRN* 4.180-182: *parvus ut est cycni melior canor, ille gruum quam / clamor in aetheriis dispersus nubibus austri*, και στο 4.909-911: *suavidicis potius quom multis versibus edam, / parvus ut est cycni melior canor, ille gruum quam / clamor in aetheriis dispersus*

nubibus austri. Το εν λόγω μοτίβο έχει καλλιμαχικές καταβολές, αλλά το βρίσκουμε σε ανεπτυγμένη μορφή και σε ένα από τα επιγράμματα του Αντίπατρου:³

Παυροεπής Ἕριννα, καὶ οὐ πολὺμυθος ἀοιδαῖς:

ἀλλ' ἔλαχεν Μούσας τοῦτο τὸ βαιὸν ἔπος.

τοιγάρτοι μνήμης οὐκ ἤμβροτεν, οὐδὲ μελαίνης

νυκτὸς ὑπὸ σκιερῆ κωλύεται πτέρυγι:

αἱ δ' ἀναρίθμητοι νεαρῶν σωρηδὸν ἀοιδῶν

μυριάδες λήθη, ξεῖνε, μαραινόμεθα.

λωίτερος κύκνου μικρὸς θρόος ἢ ἐ κοιλιῶν

κρωγμὸς ἐν εἰαριναῖς κιδνάμενος νεφέλαις (*Παλατινὴ Ανθολογία*, 7.713)

Λίγοι είναι οι στίχοι της Ἕριννας, γιατί δεν είναι φλύαρη στα τραγούδια της. Αλλά το μικρό της αυτό έργο είναι εμπνευσμένο από τη Μούσα. Γι' αυτό δεν αποτυγχάνει να τη θυμούνται και δεν κρατιέται κρυμμένη κάτω από το σκιερό φτερό της μαύρης νύχτας. Εμείς όμως, ξένε, οι αμέτρητες μυριάδες μεταγενέστερων τραγουδιστών, βρισκόμαστε σε σωρούς μαραμένους από τη λήθη. Το ταπεινό τραγούδι του κύκνου είναι καλύτερο από το κράξιμο των τσαλαπετεινών που αντηχούν μακριά μέσα στα σύννεφα της άνοιξης.

Ένα ακόμη χαρακτηριστικό σύμβολο για την ποιητική έμπνευση είναι η καθαρή πηγή που κάνει την εμφάνισή της στον καλλιμαχικό Ἕγνο στον *Απόλλωνα* (2.11-12): *καθαρή τε καὶ ἀχράαντος ἀνέρπει / πίδακος ἐξ ἱερῆς ὀλίγη λιβάς ἄκρον ἄωτον*. Μία ανάμνηση των στίχων αυτών μπορούμε να εντοπίσουμε στο *DRN* 1.927: *iuvat integros accedere fontis*, (1.927). Το κατά πόσο, βέβαια, ο Λουκρήτιος κοιτάει απευθείας στον Καλλίμαχο ή αντλεί τις εικόνες αυτές διαμεσολαβημένα, μέσα από άλλους ελληνιστικούς ποιητές, παραμένει ανοιχτό ως ερώτημα. Ο Brown (1982) 81-82, για παράδειγμα, υποθέτει ότι ο Λουκρήτιος είχε επηρεαστεί από μιμητές του Καλλίμαχου:

³ Kenney (1970) 372.

για την μεν εικόνα του μονοπατιού, ο μελετητής μάς παραπέμπει και πάλι στον Αντίπατρο (*Παλατινή Ανθολογία* 7.409.5-6: *εἰ τὰν ἄτριπτον καὶ ἀνέμβατον ἀτραπὸν ἄλλοις / μαίαιαι*), ενώ για την εικόνα της καθαρής πηγής εφιστά την προσοχή μας σε ένα επίγραμμα του Αλκαίου από την Μεσσήνη (*Παλατινή Ανθολογία* 7.55.5-6: *τοίην γὰρ καὶ γῆρυν ἀπέπνεεν ἐννέα Μουσέων / ὁ πρέσβυς καθαρῶν γευσάμενος λιβάδων*).

Επόμενο κοινό μοτίβο μεταξύ της ελληνιστικής ποίησης και του *DRN* είναι το θέμα της ποιητικής γλυκύτητας. Στον στίχο *suavidicis rotius quom multis versibus edam* (4.909) -που επαναλαμβάνεται αυτολεξεί στο 4.180- μπορεί κανείς να ανιχνεύσει αναφορές στο *γλυκὺς... πόνος, οὐχὶ πολὺς μὲν, / ... ἀλλ' ἑτέρων πολλῶν δυνατώτερος* (*Παλατινή Ανθολογία*, 7.11) του Αρίσταρχου του Σάμιου.⁴ Την ίδια στιγμή, η απόρριψη των πολλῶν στίχων από τον Λουκρήτιο αναμφίβολα βάζει σε διάλογο την προγραμματική του διατύπωση με την καλλιμαχική αρχή που θέλει την ποίηση ολιγόστιχη.⁵

Ο κόπος που καταβάλλει ο ελληνιστικός (βλ. π.χ. Καλλίμαχος, *Επιγράμματα* 27.3-4: *χαίρετε λεπταί / ῥήσιες, Ἀρήτου σύμβολον ἀγρυπνίης*) βρίσκει και αυτός το αντίστοιχό του στο *DRN* (*suavis amicitiae quemvis efferre laborem / suadet et inducit noctes vigilare serenas*, 1.141-2).

Από εκεί και πέρα, μπορεί κανείς να εντοπίσει διάσπαρτες αναφορές στον Καλλίμαχο οι οποίες αναδεικνύουν μία εκ του σύνεγγυς ανάγνωση των του έργου του ελληνιστικού ποιητή. Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση του *DRN* 1.718-719 (*quam fluitans circum magnis anfractibus aequor / Ionium glaucis aspargit virus ab undis*) το οποίο σε επίπεδο λεξιλογίου και εικόνων φαίνεται να βρίσκεται πολύ κοντά στον καλλιμαχικό *Ὑμνο στη Δήλο* (4.13-14): *ὁ δ' ἀμφὶ ἐπουλὺς ἐλίσσω / Ἰκαρίου πολλὴν ἀπομάσσειται ὕδατος ἄχνην*. Τα σημεία επαφής εδώ είναι πολλά::

- *quam fluitans circum magnis anfractibus*= ἀμφὶ ἐπουλὺς ἐλίσσω,
- *aequor/Ionium* = Ἰκαρίου...ὕδατος,
- *aspargit virus* = ἀπομάσσειται . . . ἄχνην.⁶

⁴ Brown (1982) 82.

⁵ Αἴτια, Fr. 1.3-4, "Ὑμνος εἰς Ἀπόλλωνα 2.105., *Επιγράμματα*, 28.1. Βλ. σχετικά: Brown (1982) 84.

⁶ Brown (1982) 85.

Λεκτικές αντιστοιχίες μεταξύ Λουκρήτιου και Καλλίμαχου έχουμε και στην περιγραφή της *rompra* της Κυβέλης στο δεύτερο βιβλίο του *DRN*. Συγκεκριμένα, οι στίχοι 2.635-9 (*cum pueri circum puerum pernice chorea / armat et in numerum pernice chorea] / armati in numerum pulsarent aeribus aera, / ne Saturnus eum malis mandaret adeptus / aeternumque daret matri sub pectore volnus*) εμφανίζουν ομοιότητες με το παρακάτω σημείο από τον καλλιμαχικό Ύμνο στον Δία (1.52-4): *οὔλα δὲ Κούρητές σε περι πρύλιν ὠρχήσαντο / τεύχεα πεπλήγοντες, ἵνα Κρόνος οὔασιν ἠχὴν / ἀσπίδος εἰσαῖοι καὶ μὴ σεο κουρίζοντος*. Ο Brown (1982) 86-87 τυποποιεί τις αντιστοιχίες μεταξύ των δύο κειμένων ως εξής:

- *circum* = *περί*
- *pernice chorea* = *οὔλα ... ὠρχήσαντο*
- *armati* = *πρύλιν*
- *pulsarent...aera* = *τεύχεα πεπλήγοντες*
- *ne Saturnus* = *ἵνα Κρόνος*.

Το ίδιο συμβαίνει και με την περιγραφή των Άορνων τόπων (6.749-755: *est et Athenaeis in moenibus, arcis in ipso / vertice, Palladis ad templum Tritonidis almae, / quo numquam pennis appellunt corpora raucae / cornices, non cum fumant altaria donis; / usque adeo fugitant non iras Palladis acris / pervigili causa, Graium ut cecinere poëtae, / sed natura loci opus efficit ipsa suapte*), εκεί όπου ο Λουκρήτιος φαίνεται να αντλεί από την καλλιμαχική *Ἐκάλη*, από όπου μεταφράζει ως *iras Palladis acris* (753) τον στίχο *βαρὺς χόλος αἰὲν Ἀθήνης* (απ. 260, 41)⁷.

Στο τέταρτο βιβλίο του *DRN*, ο Λουκρήτιος αφιερώνει ένα μεγάλο μέρος του κειμένου του στην περιγραφή του έρωτα, ανακαλώντας πολλές εικόνες κυρίως από τα επιγράμματα του Καλλίμαχου ο οποίος αποτυπώνει τον έρωτα ως πληγή και ασθένεια (*Επ.* 43, 46), φωτιά (*Επ.* 43, 44) ή κυνήγι (*Επ.* 31). Τρία σημεία διακειμενικής επαφής αξίζουν εν προκειμένω ιδιαίτερη μνεία:

- η περίφραση *vulgivaga Venere* (4.1071) που αντιστοιχεί στο καλλιμαχικό *περίφοιτος* (Καλλίμαχος, *Επιγράμματα*. 28.3),
- το *Chariton mia* (4.1162) το οποίο αποδίδεται στον Καλλίμαχο, *Επ.* 51.1-2: έπαινος Βερενίκης

⁷ Brown (1982) 88.

- και τέλος η εικόνα του *exclusus amator* που φιλάει την πόρτα της ερωμένης του (4.1177f.) και μπορεί να βρεθεί και στον Καλλίμαχο, απ. 42.5-6.⁸

Εκτός όμως από ποιητολογικές εικόνες που περιστρέφονται γύρω από αισθητικές αρχές και συμβολισμούς, ο Καλλίμαχος φαίνεται να επηρέασε τον Λουκρήτιο και μέσα από το παραδοξογραφικό του έργο (απ. 407-411). Οι αναφορές σε θαυματουργές πηγές και σε άορνους τόπους που κάνουν την εμφάνισή τους στο έκτο βιβλίο του *DRN* ανακαλούν, όπως έχει συζητήσει αναλυτικά ο Brown (1982) 90, αντίστοιχες θεματικές που εμφανίζονται ήδη στο παραδοξογραφικό έργο του ελληνιστικού ποιητή. Ο ίδιος μελετητής μάλιστα προχωράει και σε ακόμη πιο λεπτομερείς παρατηρήσεις, βρίσκονται κοινά παραδοξογραφικά σημεία επαφής μεταξύ των δύο ποιητών στις εικόνες: του φρέσκου νερού στον ωκεανό (6.890f.), της ανάφλεξης αντικειμένων πάνω από νερό (6.879f.), του καυτού και του κρύου νερού (6.840f.) και τέλος της πηγής του Άμμωνα (6.848f.). Ο Brown επισημαίνει ότι είναι δύσκολο να καταλήξουμε σε ένα ασφαλές συμπέρασμα για τον αν ο Λουκρήτιος χρησιμοποίησε απευθείας τον Καλλίμαχο ή μια μεταγενέστερη πηγή που βασίστηκε στον Καλλίμαχο, όπως για παράδειγμα την παραδοξογραφική συλλογή του Αντίγονου από την Κάρυστο. Σε κάθε περίπτωση, ωστόσο, η κομβική θέση που έχει ο Καλλίμαχος στην ιστορία της παραδοξογραφίας και η εμφάνιση της τελευταίας με τρόπο συστηματικό και ξεκάθαρο στο 6ο βιβλίο του *DRN*, δημιουργούν εκ των πραγμάτων ακόμη ένα στιβαρό πλαίσιο διακειμενικού διαλόγου ανάμεσα στον Ρωμαίο ποιητή και την προηγούμενη ελληνιστική παράδοση.

Η σύντομη αυτή επισκόπηση έδειξε πως ο Λουκρήτιος βρίσκεται σε διάλογο με την ελληνιστική παράδοση. Και ότι μέρος αυτού του διαλόγου αφορά, εκτός από την ποίηση, και την παράδοση της ελληνιστικής/καλλιμαχικής παραδοξογραφίας. Η τελευταία δεν ήταν καθόλου άγνωστη ως λογοτεχνικό είδος στους Ρωμαίους.

Ο σύγχρονος του Λουκρήτιου, Μάρκος Τερέντιος Βάρρωνας (116 – 27 π.Χ.) -για να αναφέρουμε ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα- είχε γράψει για παράδοξα, συμπεριλαμβάνοντας στο έργο του *Logistorici* ένα σημαντικό μέρος με τίτλο: *Gallus*

⁸ Brown (1982) 89-90.

Fundanius de admirandis. Εξίσου ενδεικτικό είναι και το έργο του Κικέρωνα, με τίτλο *Admiranda*, από το οποίο έχουν σωθεί μόνο αποσπάσματα.⁹

Άλλοι Ρωμαίοι, μεταγενέστεροι του Λουκρητίου, που ασχολήθηκαν με την παραδοξογραφία ήταν ο Πλίνιος ο Πρεσβύτερος (23/24 – 79 μ.Χ.) που αφιέρωσε ένα μεγάλο μέρος της *Naturalis Historia* σε παράδοξα της φύσης, αλλά και ο μιμητής του Gaius Julius Solinus, ένας γραμματικός και γεωγράφος των αρχών του 3ου αιώνα μ.Χ., ο οποίος έκανε ένα πεζογραφικό συμπίλημα του Πλινίου αφιερωμένο αποκλειστικά στην παραδοξογραφία, με τίτλο *Collectanea rerum memorabilium* ή *Polyhistor*.¹⁰

Όταν ο Λουκρήτιος έγραφε το *DRN*, οι έννοιες και η ορολογία γύρω από το παράδοξο βρίσκονταν ακόμη σε μια μεταβατική κατάσταση, με τις πρώτες απόπειρες γραμματειακής διάδρασης με το είδος να γίνονται από μεγάλα ονόματα της ρωμαϊκής κουλτούρας όπως ο Βάρρωνας και ο Κικέρωνας. Η διαδικασία ωρίμανσης της ρωμαϊκής παραδοξογραφίας είναι μακρά. Θα πρέπει να φτάσουμε στον 2ο αιώνα μ.Χ. για να τη βρούμε πλέον να έχει παγιωθεί στα ρωμαϊκά γράμματα. Χαρακτηριστική είναι η παρακάτω περιγραφή από τον Αύλο Γέλλιο (125 – 180 μ.Χ.) στο 9ο βιβλίο των *Noctes Atticae*, εκεί όπου μάς αφηγείται πώς έπεσε τυχαία σε μία σειρά από παραδοξογραφικούς τόμους και, αφορμώμενος από αυτό το επεισόδιο, υπογραμμίζει το εξαιρετικά αυξημένο αναγνωστικό ενδιαφέρον του ρωμαϊκού κοινού για το εν λόγω λογοτεχνικό είδος:

Cum e Graecia in Italiam rediremus et Brundisium iremus egressique e nauī in terram in portu illo inclito spatiaremur, quem Q. Ennius remotiore paulum, sed admodum scito uocabulo 'praepetem' appellauit, fascēs librorum uenaliū expositos uidimus. Atque ego auide statim pergo ad libros. Erant autem isti omnes libri Graeci miraculorum fabularumque pleni, res inauditae, incredulae, scriptores ueteres non paruae auctoritatis: Aristeas Proconnesius et Isigonus Nicaeensis et Ctesias et Onesicritus et Polystephanus et Hegesias; ipsa autem uolumina ex diutino situ squalabant et habitu aspectuque taetro erant. Accessi tamen percontatusque pretium sum et adductus mira atque

⁹ Για τα παραδοξογραφικά έργα του Βάρρωνα και του Κικέρωνα βλ. Schepens & Delcroix (1996) 183-191.

¹⁰ Για τον παραδοξογραφικό Πλίνιο, ιδίως το έβδομο βιβλίο της *Naturalis Historia*, βλ. Beagon (2005), Beagon (2007) και Laes & Gevaert (2013). Για τον Solinus, βλ. Apps (2011) και Brodersen (2014).

insperata uilitate libros plurimos aere pauco emio eosque omnis duabus proximis noctibus cursim transeo; atque in legendo carpsi exinde quaedam et notauī mirabilia et scriptoribus fere nostris intemptata eaque his commentariis aspersi, ut, qui eos lectitabit, is ne rudis omnino et ἀνήκοος inter istiusmodi rerum auditiones reperiatur (N.A. 9.4.1-9.4.5).

Όταν επέστρεφα από την Ελλάδα στην Ιταλία και είχα έρθει στο Μπρίντζι, μετά την αποβίβασή μου από το πλοίο, περπατούσα σε εκείνο το διάσημο λιμάνι, το οποίο ο Έννιος, χρησιμοποιώντας ένα κάπως αρχαϊκό αλλά εύστοχο επίθετο, χαρακτήρισε ‘praepetem’. Εκεί είδα κάποιες δέσμες βιβλίων να εκτίθενται προς πώληση και αμέσως έσπευσα με ανυπομονησία να δω τι είναι. Όλα αυτά τα βιβλία ήταν στα ελληνικά, γεμάτα από παράδοξα παραμύθια, πράγματα ανήκουστα, απίστευτα. Οι συγγραφείς τους όμως ήταν παλιοί και φημισμένοι: ο Αριστέας από την Προκόνησο, ο Ισίγονος από τη Νίκαια, ο Κτησίας και ο Ονησίκριτος, ο Φιλοστεφάνος και ο Ηγησίας. Οι τόμοι, ωστόσο, ήταν βρώμικοι λόγω της μακρόχρονης έκθεσής τους, σε κακή κατάσταση και αντιαισθητικοί. Παρ όλα αυτά, πλησίασα και ρώτησα την τιμή τους. Και απορημένος από την εξαιρετικά και απροσδόκητα χαμηλή τιμή τους, αγόρασα ένα μεγάλο αριθμό από αυτά για ένα μικρό ποσό και τα ξεφύλλισα όλα βιαστικά τις επόμενες δύο νύχτες. Καθώς διάβαζα, έβγαλα από αυτά και σημείωσα μερικά πράγματα που ήταν αξιοπερίεργα και ως επί το πλείστον ελάχιστα αναφερόμενα από τους δικούς μας Ρωμαίους συγγραφείς. Τα έχω βάλει εδώ και εκεί σε αυτές τις σημειώσεις, έτσι ώστε όποιος τα διαβάσει να μην βρεθεί εντελώς αδαής και ἀνήκοος, ή απροειδοποίητος, όταν ακούει τέτοιου είδους ιστορίες.¹¹

Το περιεχόμενο αυτών των ταλαιπωρημένων βιβλίων ο Γέλλιος το δίνει συνοπτικά στην αμέσως επόμενη παράγραφο. Μας πληροφορεί λοιπόν ότι τα βιβλία αυτά περιέχουν ιστορίες για μακρινούς λαούς του Βορρά όπως οι Σκύθες που έχουν τη συνήθεια να γίνονται κανίβαλοι (ἀνθρωποφάγους *nominari*, 9.4.6.4), για τους μονόφθαλμους Αριμασπούς της Σκυθικής που επειδή έχουν ένα μάτι στη μέση του

¹¹ Όπου δεν αναφέρεται όνομα μεταφραστή, η μετάφραση είναι δική μου.

μετώπου τους (*unum oculum in frontis medio*, 9.4.6.5) οι ποιητές τούς ταυτίζουν με τους Κύκλωπες (*qua fuisse facie Cyclopas poetae ferunt*, 9.4.6. 6-7), για ανθρώπους σε εκείνα τα μέρη με την ιδιαιτερότητα να περπατάνε προς τα πίσω με θαυμαστή ταχύτητα (*singulariae uelocitatis uestigia pedum habentes retro porrecta*, 9.4.6.8-9), για το λαό της Αλβανίας (*in ultima quadam terra*, 9.4.6.10-11) τα βρέφη του οποίου γεννιούνται με άσπρα μαλλιά και έχουν την ικανότητα να βλέπουν καλύτερα τη νύχτα παρά την ημέρα (*dicitur, gigni homines, qui in pueritia canescant et plus cernant oculis per noctem quam interdiu*, 9.4.6.11-12) και τέλος για τους Σαυρομάτες που τρώνε κάθε δεύτερη ημέρα (*cibum capere semper diebus tertiis, medio abstinere*, 9.4.6.14-15).¹²

Τα παραδογραφικά παραδείγματα που δίνει ο Γέλλιος δείχνουν ότι σε ένα μεγάλο βαθμό σκέφτεται στο σημείο αυτό με όρους ηροδότειας εθνογραφίας. Οι εξωτικοί λαοί παρουσιάζονται κατά βάση σε ένα ανοικειωτικό πλαίσιο ακραίας σωματικής ετερότητας. Την ίδια στιγμή, τα ονόματα των συγγραφέων που καταλαγογραφεί ο Γέλλιος καθώς και η σκόπιμη και εμφατική χρήση ελληνικών όρων (βλ. π.χ. τη λέξη *άνθρωποφάγους* για τους Σκύθες) από μέρους του, ως στόχο έχουν να αναδείξουν πως οι Ρωμαίοι έρχονται σε επαφή με τη θεματική του παράδοξου μέσα από την αρχαία ελληνική παράδοση.¹³

Λαμβάνοντας υπόψη τις ελληνιστικές επιρροές του Λουκρήτιου σε ζητήματα ποιητολογίας και αισθητικών αρχών, στην παρούσα εργασία θα ξεκινήσω με μία επισκόπηση των τρόπων με τους οποίους διαμορφώνεται το σωματικό παράδοξο στην ελληνιστική ποίηση. Πιο συγκεκριμένα, στα κεφ. 1 και 2 θα ασχοληθώ με πώς οι ελληνιστικοί ποιητές επαναπροσδιορίζουν (και, κατά ένα τρόπο, αποδομούν) το σώμα των μυθικών χαρακτήρων της αρχαϊκής και κλασικής εποχής τονίζοντας τα παράδοξα χαρακτηριστικά του. Η παραδοξότητα αυτή, όπως θα σχολιάσω, δεν έχει να κάνει τόσο με την επισήμανση βιολογικών στοιχείων και λεπτομερειών που φαντάζουν ως παράλογα. Το αντίθετο: ενέχει μέσα της σεβαστές ποσότητες ιατρικού λόγου ο οποίος,

¹² Από το λεξιλόγιο του αποσπάσματος καθίσταται σαφές πως Γέλλιος είχε εμπεδώσει το λεξιλόγιο της παραδοξότητας. Βλ. π.χ. τις λέξεις *nominari, unum, singulariae, ultima terra, dicitur, per noctem*. Για την έμφαση στη σωματική ετερότητα, βλ. π.χ. *άνθρωποφάγους, oculum in frontis, uelocitatis pedum, gigni homines, in pueritia, cibum*.

¹³ Από τον κατάλογο αυτό απουσιάζουν τα παράδοξα ύδατα, θέμα με το οποίο είχαν ασχοληθεί ορισμένοι από τους συγγραφείς παραδόξων που αναφέρει ο Γέλλιος, όπως για παράδειγμα ο Φίλοστεφανος που είχε συγγράψει ένα έργο με τίτλο *Περὶ παραδόξων ποταμῶν*.

στοχεύοντας στην εκλογίκευση του μυθικού σώματος, καταλήγει να αναπλάθει το τελευταίο και να του δίνει μία μορφή που ισορροπεί μεταξύ κλινικής ακρίβειας και μυθικής φόρμας, έτσι που να καταλήγει να είναι εξίσου περίεργο και ανοίκειο αλλά με μία νεωτερική έννοια.

Εξίσου αφοσιωμένος στον ορθό λόγο και την εκλογίκευση (την οποία ενίοτε επιχειρεί και μέσω των αναφορών του σε ιατρικά κείμενα) είναι και ο Λουκρήτιος. Έτσι και αυτός, όπως οι ελληνιστικοί του πρόγονοι, ασχολείται στο *DRN* με την παράδοση σωματικότητας. Βασικός στόχος του Λουκρήτιου είναι να αποδομήσει τον τρόπο που προκαλούν τα παραδοσιακά *monstra ac portenta* και να απαλλάξει τον αναγνώστη του από τον φόβο για όλα τα φανταστικά τέρατα της προηγούμενης λογοτεχνικής, μυθολογικής και θρησκευτικής παράδοσης. Σημαίνει όμως αυτό άραγε πως ο Λουκρήτιος προχωράει σε μία καθολική άρνηση του παράδοξου σώματος; Η βασική θέση της παρούσας εργασίας είναι πως κάτι τέτοιο δεν ισχύει. Όπως στους ελληνιστικούς ποιητές η εκλογίκευση δε συνιστά απαραίτητα απόρριψη της παραδοξότητας, έτσι και στο *DRN* ο Λουκρήτιος αποδομεί το παραδοσιακό παράδοξο μυθικό σώμα, αφήνοντας όμως την ίδια στιγμή ανοιχτό περιθώριο για να επανεφεύρει τη δική του εκδοχή σωματικής παραδοξότητας.

Στο πρώτο μέρος του κεφ. 3 εξετάζω το πώς ο Λουκρήτιος, συνδυάζοντας τα εργαλεία της επικούρειας γνωσιολογίας μαζί με επιχειρήματα βιολογικού και ιατρικού τύπου, επιχειρεί την αποδόμηση των σωμάτων παραδοσιακών μυθικών μορφών, όπως για παράδειγμα η Χίμαιρα και οι Κένταυροι. Μέσα από μία προσεκτική επισκόπηση του λεξιλογίου του *mirum*, και συναφών εννοιών όπως η *novitas* και το *dubium*, επιχειρώ να δείξω ότι το παράδοξο στο *DRN* προκύπτει ως ένα ατύχημα των αισθήσεων, ως ένα αισθητηριακό σφάλμα που μπορεί να πάρει τη μορφή μίας ψευδαίσθησης ή ενός ονείρου.

Στο δεύτερο μέρος του 3ου κεφαλαίου προχωρώ στη συζήτηση αποσπασμάτων από το *DRN* τα οποία δίνουν μία άλλη εκδοχή σωματικής παραδοξότητας. Όπως υποστηρίζω, ο Λουκρήτιος δεν απορρίπτει τη σωματική παραδοξότητα εξ ολοκλήρου. Αναμφίβολα την αποδομεί όταν η συζήτηση αφορά τα υβριδικά μυθολογικά τέρατα της παλαιότερης παράδοσης, έρχεται όμως να την επανεφεύρει και να την εντάξει τελικά στο ποίημά του μέσα από αυτό που ο ίδιος αντιλαμβάνεται ως την εγγενώς παράδοξη πτυχή της θηλυκής φύσης. Προς την κατεύθυνση αυτή, σε αυτό το μέρος του

κεφαλαίου εστιάζω σε δύο κομβικά σημεία: στην περιγραφή της *tellus*, στο 5ο βιβλίο, ως τη μητέρα γη που σε μία πρώιμη φάση της ύπαρξής της γέννησε και έδωσε ζωή σε μία σειρά από παράδοξα σώματα. Τα σώματα αυτά -τα οποία, σημειωτέον, ο Λουκρήτιος δεν αποδομεί αλλά τα δέχεται ως μέρος της (παρελθούσας) πραγματικότητας- φαντάζουν περίεργα όχι επειδή είναι υβριδικά (όπως τα παραδοσιακά τέρατα της μυθολογίας) αλλά επειδή διακρίνονται από αξιοπερίεργες ελλείψεις (σώματα χωρίς μάτια ή πόδια ή άλλα ανατομικά μέλη) ή πλεονασμούς (όπως στην περίπτωση του ανδρόγυνου). Το δεύτερο σημείο αφορά την σκηνή του 4ου βιβλίου όπου ο *exclusus amator* περιγράφεται να φεύγει πανικόβλητος από το κατώφλι της γυναίκας που επιθυμεί εξαιτίας της βαριάς οσμής που αναδύει η τελευταία. Μία προσεκτική ανάγνωση του επεισοδίου αναδεικνύει και πάλι ότι στο επίκεντρο της αφήγησης βρίσκεται ένα σώμα ανοίκειο, αποσταθεροποιητικό και απρόβλεπτο: ένα σώμα που είναι δεδομένα παράδοξο ακριβώς γιατί είναι γυναικείο.

Στη συνέχεια του διδακτορικού, στα κεφ. 4, 5 και 6 προχωρώ στην εκ του σύνεγγυς ανάγνωση τριών αποσπασμάτων του *DRN* στα οποία, όπως υποστηρίζω, η παράδοξη σωματικότητα διαδραματίζει κομβικό ρόλο. Στο κεφ. 4 εξετάζω τη χαρακτηριστική περίπτωση της Κυβέλης στο δεύτερο βιβλίο (2. 600-628). Η *rompra* της θεάς από την Ανατολή προς τη Ρώμη απεικονίζεται από τον Λουκρήτιο ως κάτι τρομακτικό. Κομβικό ρόλο εδώ έχουν οι πιστοί της ιερείς, οι *Galli* τους οποίους διαβάζω ως μια θρησκευτική αποτύπωση της εκδοχής του ανδρόγυνου που φέρει μέσα στον πυρήνα του το παράδοξο. Η *rompra* εξετάζεται και ως μια μεταφορική εκδοχή του λοιμού της Αθήνας: το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγω είναι πως ο Λουκρήτιος χρησιμοποιεί το σχήμα της επιδημίας και της λοιμικής νόσου για να αποδώσει μεταφορικά την εισβολή της θρησκείας στο σώμα της ανθρώπινη κοινωνίας. Μια άλλη πτυχή που εξετάζω είναι η σύνδεση της θρησκείας με την παροχή της τροφής. Η Κυβέλη, όπως και το ελληνικό της αντίστοιχο η Δήμητρα, αποτυπώνεται από τον Λουκρήτιο ως μία θεότητα που διαμεσολαβεί για την συντήρηση του σώματος. Το παράδοξο στην περίπτωσή της, όπως θα δούμε, είναι ότι ο Λουκρήτιος παρουσιάζει την ίδια στιγμή τη θεά και ως εν δυνάμει καταστροφικό παράγοντα που μπορεί να οδηγήσει στον κανιβαλισμό και την αυτοφαγία.

Στο κεφ. 5 εξετάζω τις υβριδικές βουκολικές θεότητες του Πάνα, των Σατύρων, των Νυμφών και των *Fauni* στις οποίες κάνει αναφορά ο ποιητής στο τέταρτο βιβλίο (4.572-594). Το συγκεκριμένο επεισόδιο το διαβάζω ως μία ανάδειξη, από τη μεριά

του Λουκρήτιου, των εγγενώς παράδοξων συνθηκών μέσα από τις οποίες γεννιέται η ίδια η ποίηση, υποστηρίζοντας ότι η παραδοξότητα αυτή μετουσιώνεται και οπτικοποιείται μέσω των υβριδικών σωμάτων των μυθολογικών όντων που αναφέρονται. Η παραδοξότητα αυτή, μεταφερόμενη μέσω της αντήχησης και του ήχου που αγγίζει τα όρια μίας ψευδαίσθησης μεταδίδεται από αντί σε αντί και από στόμα σε στόμα σαν μία ασθένεια που εισβάλλει στο σώμα των ακροατών/αναγνωστών. Όπως θα δούμε, η ποίηση για τον Λουκρήτιο γίνεται αντιληπτή ως ένα είδος τροφής που καταναλώνεται ακουστικά, με τα αυτιά των πρώτων ανθρώπων να λαχταρούν ιδιαίτερα το είδος εκείνης της τροφής που κάνει λόγο για παράδοξες σωματικά, υβριδικές οντότητες.

Στο τελευταίο κεφάλαιο ασχολούμαι με την περιγραφή της θυσίας της Ιφιγένειας στο πρώτο βιβλίο του *DRN*. Η Ιφιγένεια παρουσιάζεται ως η μορφή εκείνη που συγκεντρώνει πάνω της όλα τα χαρακτηριστικά του γυναικείου σώματος στη νεότητά του. Αντί για τον γάμο της, η ηρωίδα συμμετέχει στην ανθρωποθυσία της μέσα από ένα συμβολισμό που εμπλέκει ταυτόχρονα, και με τρόπο παράδοξο, τη σεξουαλικότητα και το θάνατο. Θα υποστηρίξω ότι η έννοια της παράδοξης σωματικότητας στη θυσία της Ιφιγένειας εντοπίζεται στην μη ρητά εκπεφρασμένη σεξουαλικότητα της ηρωίδας. Σε αυτό το πλαίσιο, ερμηνεύω τη λουκρητιανή αφήγηση ως μια ακόμα περίπτωση κατά την οποία μία γυναικεία φιγούρα λειτουργεί ως μέσο ανατροπής της παραδοσιακής τελετουργίας και ως μέσο εισαγωγής στοιχείων σωματικότητας –η οποία στην προκειμένη περίπτωση αντικειμενικοποιείται ως θέαμα μέσα από το βλέμμα των ανδρών. Ιδιαίτερη έμφαση δίνω, επιπλέον, στη σύνδεση μεταξύ Ιφιγένειας και Κυβέλης: όπως και στην περίπτωση της Κυβέλης, έτσι και η Ιφιγένεια συνδέεται με την παρουσία ενόπλων αντρών γύρω της, με την θρησκεία και με (την αναχώρηση προς) την Ανατολή. Η σύνδεση αυτή δίνει, τέλος, τροφή σε μία σειρά από σκέψεις ως προς το ενδεχόμενο η Κυβέλη να εμφανίζεται στο *DRN*, μεταξύ άλλων, και ως μία ενδοκειμενική αναβίωση της Ιφιγένειας η οποία διαφεύγει της ανθρωποθυσίας και, με το χαρακτηριστικά παράδοξο γυναικείο σώμα της, καταφέρνει να επανεμφανιστεί στους αναγνώστες του Λουκρήτιου.

Κεφάλαιο 1

Η ιατρική και η παραδοξογραφία πριν τον Λουκρήτιο: σύντομη ιστορική επισκόπηση

1.1 Εισαγωγή

Στο πρώτο αυτό κεφάλαιο της παρούσας εργασίας θα επιχειρηθεί μία αναδρομή αφενός στο πώς δημιουργήθηκε η ιδέα του σωματικού παραδόξου στην αρχαία ελληνική λογοτεχνία και αφετέρου στις πηγές και τα κείμενα που συνέβαλαν στο φαινόμενο αυτό. Η συγκεκριμένη επισκόπηση θα μας βοηθήσει, σε πρώτη φάση, να κατανοήσουμε το ιστορικό πλαίσιο διαμόρφωσης της έννοιας της σωματικής παραδοξότητας και, στη συνέχεια, να εκτιμήσουμε το πώς συνδιαλέγεται ο Λουκρήτιος με όλη αυτήν την παράδοση.

Αρχικά θα εξετάσουμε τον προ-ελληνιστικό λόγο περί σωματικών παραδόξων σε μία απόπειρα να συγκεντρώσουμε τις πλέον χαρακτηριστικές περιπτώσεις τους. Ξεκινώντας από το δεδομένο ότι το σωματικό παράδοξο προϋπήρχε ως θεματική, από ένα πρώιμο κιόλας στάδιο, στην αρχαία ελληνική λογοτεχνία, θα εστιάσουμε αρχικά στην *Όδύσσεια* του Ομήρου, και πιο συγκεκριμένα στην περίπτωση του Κύκλωπα Πολύφημου στην 9η ραψωδία. Ο Πολύφημος -που γίνεται αντιληπτός ως *τέρας* ακριβώς επειδή υπερβαίνει τα όρια της σωματικότητας έτσι όπως τα αντιλαμβάνεται ο αφηγητής Οδυσσέας- αποτελεί ένα από τα πρώτα παραδείγματα όπου το γεωγραφικά και εθνολογικά αλλότριο περιγράφεται και αποτυπώνεται με όρους σωματικότητας.

Όπως θα δούμε, η τάση αυτή συνεχίζεται και στα εθνογραφικά κομμάτια της ιστοριογραφίας του Ηροδότου και του Κτησία. Η Αίγυπτος του πρώτου με τα *πλείστα θωμάσια* και η Ινδία του δεύτερου αποτελούν κλασικά παραδείγματα για το πώς το παράδοξο εγγράφεται σε ένα πλαίσιο γεωγραφικής απόστασης. Και πάλι, η σύνδεση του ανοίκειου με μία αποκλίνουσα σωματικότητα (η οποία μάλιστα αγγίζει πια τα όρια της ασθένειας) είναι κάτι παραπάνω από εμφανές. Χαρακτηριστικό παράδειγμα οι Σκύθες του Ηροδότου, που υφίστανται την *θήλεα νοῦσον*, στην οποία εντοπίζουμε αναφορές και στο ιπποκρατικό *Περὶ ἀέρων, ὑδάτων, τόπων*.

Περνώντας στην ελληνιστική περίοδο, θα δούμε την επιρροή που άσκησαν στην ελληνιστική ποίηση οι ανακαλύψεις της ελληνιστικής ιατρικής και η Βιβλιοθήκη της Αλεξάνδρειας. Η ελληνιστική ιατρική, με βασικούς εκπροσώπους της τον Ηρόφιλο

και τον Ερασίστρατο, είχε προχωρήσει σε μία σειρά από εντυπωσιακές ανακαλύψεις οι οποίες, όπως θα δούμε, άφησαν σε περιπτώσεις ανεξίτηλο το αποτύπωμά τους στους ελληνιστικούς ποιητές. Η περίφημη Βιβλιοθήκη της Αλεξάνδρειας, από την άλλη μεριά, συνέβαλε στην εμφάνιση του λεγόμενου Αλεξανδρινού φιλόλογου, ο οποίος πλέον διάβαζε την παλαιότερη λογοτεχνία με καίρια εγκυκλοπαιδική γνώση. Η εμφάνιση της φιλολογίας μέσα σε ένα τέτοιο περιβάλλον είχε ως αποτέλεσμα και τη δημιουργία της ποίησης των φιλόλογων, όπως για παράδειγμα ο Καλλίμαχος ο Κυρηναίος. Οι ποιητικές του αρχές περιελάμβαναν απαιτήσεις για σύντομία (*λεπτότης*), σαφήνεια (*καθαρότης*) και αιτιολόγηση, πράγμα που διευκόλυνε την εισαγωγή επιστημονικών αναφορών στην ποίησή του. Η καλλιμαχική νεωτερικότητα, όπως ονομάστηκε η τάση αυτή, κατόρθωσε να επηρεάσει ποιητές όχι μόνο της ελληνιστικής αλλά και της ρωμαϊκής περιόδου, όπως θα δούμε στη συνέχεια αυτής της εργασίας.

Τηρουμένων των αναλογιών, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι στην ελληνιστική εποχή είχε ήδη αρχίσει να διαμορφώνεται μία «ελληνιστική κουλτούρα του παραδόξου», αν μπορούμε να την ονομάσουμε έτσι, η οποία ενδιαφερόταν για το παράδοξο ως γεγονός της φύσης ή ακόμα και της βιβλιογραφίας. Για το λόγο αυτό, στο εισαγωγικό κεφάλαιο γίνεται μια σύντομη αναφορά στη Μεγάλη Πομπή της Αλεξάνδρειας, γιορτή που θέσπισαν οι Πτολεμαίοι κατά τον 3ο αιώ. π.Χ., και η οποία περιελάμβανε επίδειξη παραδόξων αντικειμένων, όπως για παράδειγμα εξωτικά ζώα, και όχι μόνο.

Όπως θα δούμε στη συνέχεια, η εμφάνιση του λογοτεχνικού είδους της παραδοξογραφίας κατά την ελληνιστική εποχή, και μέσα στα πολιτισμικά συμφραζόμενα που μόλις περιγράψαμε, μοιάζει λίγο-πολύ ως ένα λογικό αποτέλεσμα. Τόσο η προγενέστερη λογοτεχνία (Όμηρος, Ηρόδοτος) όσο και η κουλτούρα του παραδόξου που άρχισε πια να καλλιεργείται συστηματικά στο πλαίσιο των μεγάλων, μετα-αλεξανδρινών βασιλείων, οδήγησαν με τρόπο αβίαστο και αναμενόμενο στη διαμόρφωση του αυτόνομου είδους της παραδοξογραφίας. Το είδος αυτό αποτελείται από συλλογές σύντομων παρατηρήσεων σχετικά με τις ιδιαιτερότητες του φυσικού κόσμου, στις οποίες κυριαρχούν δύο χαρακτηριστικά: η απουσία εξήγησης και η έλλειψη επιστημονικότητας στην εκλογή, ταξινόμηση και διάρθρωση των παρατηρήσεων αυτών. Η πρώιμη παραδοξογραφία δεν ασχολήθηκε πολύ με τις ανθρώπινες ιδιαιτερότητες. Η έμφασή της δίνεται περισσότερο σε στοιχεία του ζωικού

και φυτικού κόσμου μέσα πάντοτε από ένα πρίσμα οριακότητας που μας φέρνει σε επαφή με το ανοίκειο και το μυστηριώδες.

Στις σελίδες που ακολουθούν θα επιχειρήσουμε μία όσο το δυνατόν πιο αντιπροσωπευτική επισκόπηση αρχαίων πηγών που σχετίζονται με το θέμα του σωματικού παραδόξου. Κατά την επισκόπηση αυτή, θα υιοθετήσουμε ειδολογικά κριτήρια, ξεκινώντας από το έπος, συνεχίζοντας με την εθνογραφία και ολοκληρώνοντας με τα ιατρικά συγγράμματα των ιπποκρατικών και του Αριστοτέλη. Αυτή η επιλογή θα μας επιτρέψει να παρακολουθήσουμε το πώς διαμορφώνεται η αρχαία ελληνική σκέψη γύρω από το σωματικό παράδοξο, όχι μόνο χρονολογικά αλλά και από ειδολογική οπτική.

1.2 Το σωματικό παράδοξο στον προ-ελληνιστικό εθνογραφικό και ιατρικό λόγο

Ως θεματική το σωματικό παράδοξο κάνει την εμφάνισή του στην αρχαία ελληνική λογοτεχνία ήδη από τα έπη του Ομήρου. Ξεκινώντας από την *Όδύσσεια*, το έπος όπου μπορούμε να βρούμε πολλά περισσότερα φανταστικά στοιχεία σε σύγκριση με την *Ιλιάδα*, βλέπουμε ότι παρουσιάζει το σωματικό παράδοξο να είναι στενά συνυφασμένο με τον τρόμο. Ο Κύκλωπας Πολύφημος, το πλέον χαρακτηριστικό παράδειγμα ομηρικού τέρατος, περιγράφεται ως *πελώριος* (*ἔνθα δ' ἀνήρ ἐνίαυε πελώριος*, 9.187) και ως ένα σώμα που εξαιτίας του μεγέθους του δεν θύμιζε σε τίποτα άνθρωπο:

ἔνθα δ' ἀνήρ ἐνίαυε πελώριος, ὅς ῥα τὰ μῆλα

οἶος ποιμαίνεσκεν ἀπόπροθεν· οὐδὲ μετ' ἄλλους

πωλεῖτ', ἀλλ' ἀπάνευθεν ἐὼν ἀθεμίστια ἦδη.

καὶ γὰρ θαῦμ' ἐτέτυκτο πελώριον, οὐδὲ ἐώκει

ἀνδρί γε σιτοφάγῳ, ἀλλὰ ρίψ ὑλήεντι

ὑψηλῶν ὀρέων, ὃ τε φαίνεται οἶον ἀπ' ἄλλων (*Όδύσσεια*, 9.187-192).

Εκεί τις νύχτες του περνούσε ένας πελώριος άντρας· μοναχός κι απόμακρος ποίμαινε το κοπάδι του, μ' άλλους δεν σύχναζε, και ζώντας ολομόναχος βρισκόταν έξω από τον κάθε νόμο. Σ' έπιανε δέος να τον δεις θεόρατο, δεν θύμιζε καθόλου θνητό που τρέφεται με στάρι· μάλλον με δασωμένο ακρωτήρι φάνταζε που ξεχωρίζει μόνο του επάνω στα ψηλά βουνά από τις άλλες κορυφές.¹⁴

Οι στίχοι αυτοί, μαζί με το περικείμενό τους, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι προοικονομούν την εθνογραφική και εξωτική λογοτεχνία των ιστορικών και των παραδοξογράφων, καθώς συγκεντρώνει πολλά από τα χαρακτηριστικά μοτίβα που θα αναπτύξουν στη συνέχεια αυτοί οι συγγραφείς.

Ο Πολύφημος περιγράφεται να κατοικεί σε μια ψηλή και κατάφυτη σπηλιά (*ἐπ' έσχατιῇ σπέος ὑψηλόν δάφνησι κατηρεφές*, 9.182-183) στον περίγυρο της οποίας υπάρχει μια αυλή γεμάτη και αυτή με ψηλά δέντρα (*περὶ δ' αὐλή / ὑψηλή δέδμητο κατωρυχέεσσι λίθοισι / μακρῆσιν τε πίτυσσιν ἰδὲ δρυσὶν ὑψικόμοισιν*, 9.184-186). Η έμφαση στη συγκεκριμένη περιγραφή δίνεται στο εξωπραγματικό μέγεθος του Κύκλωπα. Ο Πολύφημος γίνεται ένα με τη φυσική και γεωλογική πραγματικότητα που τον περιβάλλει, αποκτώντας έτσι μία υβριδική, παράδοξη οντολογική διάσταση που τον κάνει σαφώς διαφορετικό από τους ανθρώπους και του δίνει χαρακτηριστικά κοσμικού σχεδόν Υψηλού. Ταυτόχρονα, η άμεση συνάρτησή του με μία σπηλιά προοικονομεί τη συστηματική σύνδεση (η οποία, όπως θα δούμε, αφήνει το αποτύπωμά της και στον Λουκρήτιο) ανάμεσα στο παράδοξο και τις γεωλογικές κοιλότητες. Ο Πολύφημος αποτελεί ένα θέαμα που δεν μπορεί να γίνει κατανοητό από τον μέσο άνθρωπο, συνεπώς ο Οδυσσέας δεν μπορεί παρά να τον χαρακτηρίσει ως *θαῦμα πελώριον*, δηλώνοντας έτσι την εντύπωση που του κάνει η πρώτη του επαφή με το τέρας.¹⁵

¹⁴ Η μετάφραση είναι από τον Μαρωνίτη (2015).

¹⁵ Οι Τάττη / Ζωγράφου (2017) 4-5 σημειώνουν πως η ομηρική φόρμουλα *θαῦμα ιδέσθαι* συνοδεύει συχνά το επίθετο *πελώριος* στα ομηρικά έπη και σχετίζεται συχνά με θεϊκές μορφές όπως ο Άδης, ο Ωρίων και ο Άρης, αλλά και με ήρωες όπως ο Αχιλλέας και ο Έκτορας. Το ουσιαστικό *τέρας* καλύπτει σε μεγάλο βαθμό το ίδιο σημασιολογικό πεδίο. Θα μπορούσαμε συνεπώς να ισχυριστούμε ότι η χρήση

Εξίσου σημαντικό είναι να σταθούμε στην γεωγραφική ετερότητα του τόπου που κατοικεί ο Πολύφημος, η οποία αποτυπώνεται εμφατικά με τις φράσεις *έσχατιῆ* και *ἐπὶ πείρασι γαίης* (9.284): βρισκόμαστε, δηλαδή, στην άκρη της γης, εκεί όπου κάθε τι οικείο έχει μετατραπεί σε ξένο.¹⁶ Αν και χρονολογικά βρισκόμαστε ακόμη πολύ μακριά από την ιπποκρατική έννοια του κλιματικού ντετερμινισμού, η περιγραφή του Κύκλωπα από τον Όμηρο υπογραμμίζει τη βιολογική σύμπλευση του τελευταίου με το περιβάλλον: ο θεόρατος Πολύφημος εμφανίζεται, τρόπον τινά, ως προέκταση των ψηλών βουνών, της ψηλής αυλής και των ψηλών δέντρων που τον περιτριγυρίζουν.¹⁷ Και εδώ ακριβώς, στη γη του Κύκλωπα, είναι που κάνει την εμφάνισή της η έννοια της *οριακότητας* (liminality). Δεν είναι μόνο ο Πολύφημος του με το ανοίκειο μέγεθός του προσεγγίζει δύο κόσμους ταυτόχρονα, τη γη και τον ουρανό. Είναι και η εσχατιά της πατρίδας του αυτή καθαυτή που δημιουργεί ένα κόσμο απόμακρο και απομονωμένο, έναν κόσμο που υπερβαίνει τις γνωσιακές ικανότητές μας να τον κατανοήσουμε και να τον κατατάξουμε σε αυτά που ήδη γνωρίζουμε.¹⁸

Οι ιστορικές και εθνογραφικές καταγραφές του Ηροδότου και του Κτησία σχετικά με τους ξένους και εξωτικούς τόπους ουσιαστικά ακολουθούν την ομηρική παράδοση, καθώς και σε αυτές τις περιπτώσεις το συνηθισμένο μεταβάλλεται πλέον σε κάτι ανοίκειο. Χαρακτηριστικό παράδειγμα στον Ηρόδοτο είναι η Αίγυπτος όπου, σύμφωνα με τον αφηγητή, μπορεί να βρει κανείς *πλειῖστα θωμάσια* (2.35). Εξίσου

του *πελώριος* για τον Κύκλωπα ίσως να συνιστά μια σχετική απόκλιση από τις ομηρικές φόρμουλες του θαύματος αν αναλογιστούμε ότι ο Πολύφημος δεν ήταν ούτε θεός ούτε ήρωας.

¹⁶ Ο Romm (1992) 11-12 υπογραμμίζει ότι στην σκέψη των αρχαϊκών ποιητών, τα άκρα της γης συνιστούν μία τοπο-γεωγραφία η οποία, ανάμεσα σε όλα τα άλλα, δηλώνει και το τέλος του φανταστικού κόσμου που έχει επινοήσει ο ποιητής.

¹⁷ Ο Neer (2010) 68, αναφερόμενος στην κλασική εποχή, υπογραμμίζει ότι το θαύμα είναι άμεσα συνδεδεμένο με το συναίσθημα έκπληξης που προκύπτει από την οπτική επαφή με διφυείς οντότητες.

¹⁸ Η Bray (2018) 43 επιστρά την προσοχή στο γεγονός πως η λέξη *έσχατιὰ* στο 9^ο βιβλίο της *Οδύσσειας* αναφέρεται δύο φορές, και τις δύο σε σχέση με τον Κύκλωπα (9.182, 9.280). Σύμφωνα με την ίδια, η λέξη επιτείνει το αίσθημα κινδύνου που νιώθει ο ήρωας στη θέα αυτού του όντος. Ο Οδυσσεύς δε φοβάται μόνο για τη ζωή του αλλά και γιατί ο Πολύφημος αποτελεί απειλή για την αρχηγική ιδιότητά καθώς τρώγοντας τους συντρόφους του, υπάρχει κίνδυνος να επιστρέψει στην Ιθάκη μόνος του χωρίς να τον γνωρίζει και να τον αναγνωρίζει κανείς πια ως βασιλιά. Μπορούμε λοιπόν να ισχυριστούμε πως ο Οδυσσεύς, βρισκόμενος εδώ στα όρια του λογοτεχνικού σύμπαντος του Ομήρου, έρχεται αντιμέτωπος με μία *έσχατιὰ* η οποία απειλεί να στείλει και τον ίδιο στην αφάνεια μιας άλλης ζωής.

σημαντικές από εθνογραφικής άποψης είναι οι περιοχές της Σκυθίας και της Λιβύης.¹⁹ Στην περίπτωση του Κτησίας, τη μερίδα του λέοντος την έχει η Ινδία.

Τόσο ο Κτησίας όσο και ο Ηρόδοτος δίνουν έμφαση στο σωματικό παράδοξο. Το τελευταίο, μάλιστα, μπορεί να λαμβάνει πολλές μορφές. Στο απ. 45 των *Ινδικών*, για παράδειγμα, ο Κτησίας κάνει λόγο για τα ανθρωπόμορφα χαρακτηριστικά του παπαγάλου:

καὶ περὶ τοῦ ὀρνέου τοῦ βιττάκου, ὅτι γλῶσσαν ἀνθρωπίνην ἔχει καὶ φωνήν, μέγεθος μὲν ὅσον ἰέραξ, πορφύρεον δὲ πρόσωπον· καὶ πώγωνά φέρει μέλανα, αὐτὸ δὲ κυάνεόν ἐστιν ὡς τὸν τράχηλον ὥσπερ κιννάβαρι· διαλέγεσθαι δὲ αὐτὸ ὥσπερ ἄνθρωπον Ἰνδιστί, ἂν δὲ Ἑλληνιστί μάθη, καὶ Ἑλληνιστί. (απ. 45.23-29)

Και για το πουλί τον παπαγάλο, (λέει) ότι έχει ανθρώπινη γλώσσα και φωνή. Στο μέγεθος είναι ίσο με το γεράκι, και το πρόσωπό του είναι κόκκινο. Το γένι του είναι μαύρο, ενώ το σώμα του -μέχρι το λαιμό- έχει χρώμα κυανό, όπως το κιννάβαρι. Λέει ακόμα ότι αυτό μιλάει στα ινδικά όπως οι άνθρωποι, και αν μάθει ελληνικά, θα μιλάει και ελληνικά.

Ο Κτησίας επιλέγει εδώ να δημιουργήσει μία παράδοξη εικόνα μέσα κυρίως από τον συμφυρμό δύο διαφορετικών τύπων σωμάτων, αυτόν ενός πουλιού και αυτόν ενός ανθρώπου. Δεν είναι μόνο η φωνή που κάνει τον παπαγάλο να ακούγεται ανοίκεια ανθρώπινος. Το ανατομικό λεξιλόγιο που χρησιμοποιεί ο Κτησίας (βλ. π.χ. τους όρους *πρόσωπον* και *τράχηλον*) καλεί τον αναγνώστη να φανταστεί ένα σώμα σαν το δικό του. Η εντυπωσιακή πληροφορία ότι το συγκεκριμένο πουλί φτάνει μέχρι και στο σημείο να μιλήσει όπως οι άνθρωποι προλειαινεται έτσι από λεπτομέρειες σωματικού τύπου.

Ο Κτησίας, όμως, δεν κάνει λόγο μόνο για παράδοξα ζώα στην Ινδία, αλλά και για παράδοξες φυλές ανθρώπων. Και σε αυτήν την περίπτωση, το ανοίκειο

¹⁹ Για τα *θώματα* στον Ηρόδοτο, βλ. Hartog (1988) 230-237, Thomas (2002) 135-167 και Munson (2001) 232-265.

χρωματίζεται με σαφώς σωματικό πρόσημο. Όπως διαβάζουμε στον Πλίνιο τον Πρεσβύτερο:

Idem (Ctesias) hominum genus, qui Monocoli vocarentur, singulis cruribus, mirae pernecitatis ad saltum; eosdem Sciapodas vocari, quod in maiore aestu humi iacentes resupini umbra se pedum protegant. non longe eos a Trogodytis abesse, rursusque ab his occidentem versus quosdam sine cervice oculos in umeris habentes. (*Naturalis Historia*, 7.23-24).

Ο ίδιος (ο Κτησίας) έγραψε για μια φυλή ανθρώπων, οι οποίοι ονομάζονται Μονόποδες, γιατί έχουν ένα μόνο πόδι, αλλά μπορούν να πηδήσουν ψηλά με θαυμαστή ευελιξία. Οι ίδιοι άνθρωποι ονομάζονται και Σκιάποδες, επειδή στις υψηλές θερμοκρασίες του καλοκαιριού ξαπλώνουν στο έδαφος με την πλάτη τους και με το πόδι τους κάνουν σκιά στους εαυτούς τους. Ο Κτησίας λέει πως αυτοί δεν ζουν πολύ μακριά από τους Τρωγλοδύτες. Και ακόμα ότι δυτικά από τους τελευταίους βρίσκεται μια φυλή ανθρώπων χωρίς λαιμό, που έχουν τα μάτια στους ώμους τους.

Όπως βλέπουμε, στη συγκεκριμένη περίπτωση η έμφαση δίνεται στο (απίθανο) γεγονός του ενός ποδιού το οποίο είναι αρκετά δυνατό για να επιτρέπει στους Monocoli να πηδάνε ψηλά, αλλά και αρκετά πλατύ για να μπορούν με αυτό αν κάνουν σκιά στον εαυτό τους. Σε ό,τι δε αφορά την φυλή που μένει πιο δυτικά (και η οποία δεν κατονομάζεται), τα πράγματα συνεχίζουν να είναι εξίσου περίεργα: αυτήν την φορά δε λείπει το δεύτερο πόδι, αλλά ο λαιμός. Επιπλέον, σε ένα μοτίβο αντιστροφής σε σχέση με το φυσιολογικό σώμα, η συγκεκριμένη φυλή ανθρώπων περιγράφεται να έχει τα μάτια όχι μπροστά αλλά πίσω, και όχι στο κεφάλι αλλά κάτω στους ώμους τους. Ενώ κάποιες από αυτές τις λεπτομέρειες μπορεί να ακούγονται γκροτέσκες, δεν παύουν να είναι βαθιά ανοίκειες. Το γεγονός μάλιστα ότι ο Κτησίας ήταν γιατρός, δίνει στην όλη αφήγηση την επίφαση μίας κλινικής σχεδόν καταγραφής ανατομικών ιδιομορφιών—γεγονός που καθιστά τελικά το κείμενο ακόμη πιο παράδοξο.²⁰

Μία τρίτη τερατώδης φυλή που κατέγραψε ο Κτησίας ήταν οι Κυνοκέφαλοι:

²⁰ Βλ. Nichols (2011) 9 και 25.

Ἐν τοῖσδε τοῖς ὄρεσιν φασιν ἄνθρωπος βιοτεύειν κυνὸς ἔχοντας κεφαλὴν ἔσθητας δὲ φοροῦσιν ἐκ τῶν ἀγρίων θηρίων, φωνὴν δὲ διαλέγονται οὐδεμίαν, ἀλλ' ὠρύονται, ὥσπερ κύνες, καὶ οὕτω συνιᾶσιν αὐτῶν τὴν φωνήν. Ὀδόντας δὲ μείζους ἔχουσι κυνός, καὶ τοὺς ὄνυχας ὁμοίους κυνός, μακροτέρους δὲ καὶ στρογγυλωτέρους (Φώτιος, *Βιβλιοθήκη*, 72.47b.19-32).

Σε αὐτὰ τα βουνά λέγεται ὅτι κατοικοῦν ἄνθρωποι που ἔχουν κεφάλι σκύλου. Τα ρούχα που φοράνε εἶναι ἀπὸ δέρμα ἀγρίων θηρίων. Καὶ δεν διαθέτουν γλῶσσα για νὰ συνεννοοῦνται, ἀλλὰ γαβγίζουν σαν τὰ σκυλιὰ καὶ με τὸν τρόπο αὐτὸ καταλαβαίνουν ὁ ἕνας τι λέει ὁ ἄλλος. Ἐχουν δόντια μεγαλύτερα ἀπὸ τῶν σκυλιῶν, καὶ τὰ νύχια τους εἶναι ὁμοία με τῶν σκυλιῶν, μόνο που εἶναι πιο μακριὰ καὶ πιο στρογγυλά.

Ἡ ἀκραία σωματικὴ παραδοξότητα σε αὐτὴν τὴν περίπτωση συνδυάζεται, ὡπως παρατηρεῖ ὁ Romm (1994) 80-81, με στοιχεῖα που καθιστοῦν τοὺς Κυνοκέφαλους πιο ἀναγνωρίσιμους πολιτισμικά καθὼς σε ἄλλο σημεῖο τοῦ ἀποσπάσματος χαρακτηρίζονται *δίκαιοι* –μία ἠθικὴ ποιότητα που λειτουργεῖ ὡς ὑπόμνηση τῆς ἀνθρώπινης, ἀν καὶ ριζικὰ διαφορετικῆς, ἀνθρώπινης φύσης τους. Ἀκόμη κι ἔτσι, τὸ σκυλίσιο τοὺς κεφάλι καθὼς καὶ τὸ γεγονὸς ὅτι στεροῦνται ἐναρθροῦ λόγου (σε μία ἀντιστροφή τοῦ μοτίβου τοῦ παπαγάλου που ἀν καὶ πτηνὸ, μπορεῖ καὶ μιμεῖται τὴν ἀνθρώπινη φωνή) ἐγγράφουν καὶ τὴ συγκεκριμένη φυλὴ στο χῶρο τῆς σωματικῆς παραδοξότητας.

Στὴν περίπτωση τοῦ Πολύφημου στὸν Ὅμηρο τὸ παράδοξο σῶμα εἶναι κυρίως ζήτημα μεγέθους. Στὸν Κτησία ἡ παραδοξότητα ἔχει νὰ κάνει με τὸν συμφυρμὸ ἀνθρώπινων καὶ ζωικῶν χαρακτηριστικῶν. Στὴν περίπτωση τοῦ Ἡροδότου, ὡπως θα δούμε ἀμέσως παρακάτω, τὸ παράδοξο συνεχίζει νὰ προσεγγίζεται με ὅρους σωματικῶν, καὶ πιο συγκεκριμένα με ὅρους που συμφύρουν τὰ ὅρια μεταξύ τῶν δύο φύλων, τοῦ ἀνδρικοῦ καὶ τοῦ γυναικείου. Ἀς σημειωθεῖ προκαταρκτικὰ καὶ ἐν τάχει σε αὐτὸ τὸ σημεῖο ὅτι καὶ οἱ τρεῖς αὐτὲς ἐκδοχὲς τῆς παράδοξης σωματικότητας (μέγεθος, ἀνθρώπινο καὶ ζωικὸ, ἀνδρικό καὶ γυναικείο) διαδραματίζουν κομβικὸ ρόλο, ὡπως θα δούμε στὴ συνέχεια τοῦ διδακτορικοῦ, στὸ *DRN* τοῦ Λουκρήτιου.

Στο πρώτο βιβλίο των *Ιστοριών* του Ηροδότου, διαβάζουμε την παρακάτω ενδιαφέρουσα ιστορία για τη θεϊκή τιμωρία που βρήκε μία ομάδα ασεβών Σκυθών όταν σύλησαν ένα ιερό της Αφροδίτης (1.105):

Και ἐπεὶτε ἐγένοντο ἐν τῇ Παλαιστίνῃ Συρίῃ, Ψαμμήτιχος σφεας Αἰγύπτου βασιλεὺς ἀντιάσας δώροισί τε καὶ λιτῆσι ἀποτρέπει τὸ προσωτέρω μὴ πορεύεσθαι. Οἱ δὲ ἐπεὶτε ἀναχωρέοντες ὀπίσω ἐγίνοντο τῆς Συρίας ἐν Ἀσκάλωνι πόλι, τῶν πλεόνων Σκυθέων παρεξελθόντων ἀσινέων, ὀλίγοι τινὲς αὐτῶν ὑπολειφθέντες ἐσύλησαν τῆς Οὐρανίης Ἀφροδίτης τὸ ἱρόν. Ἔστι δὲ τοῦτο τὸ ἱρόν, ὡς ἐγὼ πυνθανόμενος εὐρίσκω, πάντων ἀρχαιότατον ἱρῶν, ὅσα ταύτης τῆς θεοῦ· καὶ γὰρ τὸ ἐν Κύπρῳ ἱρόν ἐνθεῦτεν ἐγένετο, ὡς αὐτοὶ Κύπριοι λέγουσι, καὶ τὸ ἐν Κυθήροισι Φοίνικὲς εἰσι οἱ ἰδρυσάμενοι ἐκ ταύτης τῆς Συρίας ἐόντες. Τοῖσι δὲ τῶν Σκυθέων συλήσασι τὸ ἱρόν τὸ ἐν Ἀσκάλωνι καὶ τοῖσι τούτων αἰεὶ ἐκγόνοισι ἐνέσκηψε ἡ θεὸς θήλεαν νοῦσον· ὥστε ἅμα λέγουσὶ τε οἱ Σκύθαι διὰ τοῦτό σφεας νοσέειν, καὶ ὄραν πάρεστι αὐτοῖσι τοῖσι ἀπικνεομένοισι ἐς τὴν Σκυθικὴν χώραν ὡς διακέεται τοὺς καλέουσι Ἐνάρεας οἱ Σκύθαι.

Κι όταν έφτασαν στην Παλαιστίνη της Συρίας, βγήκε να τους απαντήσει ο Ψαμμήτιχος, ο βασιλιάς της Αιγύπτου, που με δώρα και επικλήσεις τούς σταμάτησε, ώστε να μην προχωρήσουν πιο κάτω. Κι αυτοί γυρνώντας πίσω, όταν έφτασαν στην πόλη της Συρίας Ασκάλωνα, ενώ οι πιο πολλοί Σκύθες πέρασαν δίχως να πειράξουν τίποτε, μερικοί που ζέκοψαν και έμειναν πίσω, σύλησαν το ιερό της ουρανίας Αφροδίτης. Είναι το ιερό αυτό, όπως εξέτασα και έμαθα, το αρχαιότερο από όλα τα ιερά της θεάς αυτής που υπάρχουν· γιατί και το ιερό της στην Κύπρο από εδώ έχει την αρχή του, όπως το ομολογούν και οι ίδιοι οι Κύπριοι, και το άλλο στα Κύθηρα το ίδρυσαν οι Φοίνικες, που ήρθαν πάλι από τα ίδια μέρη της Συρίας. Σε κείνους όμως τους Σκύθες, που σύλησαν το ιερό στην Ασκάλωνα, και στους απογόνους τους όλους στη σειρά έριξε η θεά μια αρρώστια που τους έκανε γυναικωτούς. Το γεγονός είναι ότι οι Σκύθες μ' αυτόν τον τρόπο δικαιολογούν την αρρώστια τους, κι αυτή λεν είναι η αιτία που όσοι φτάνουν στη χώρα των Σκυθών

βλέπουν εκεί σε μια τέτοια κατάσταση τους άνδρες τους, αυτούς που οι Σκύθες τούς ονομάζουν *ενάρεις*.²¹

Το αποτέλεσμα του φαινομένου που περιγράφεται εδώ ως *θήλεα νοῦσος* είναι ξεκάθαρα μία μορφή ανδρογυνίας και έχει να κάνει με την παράδοξη έμφυλη ταυτότητα των Ενάρεων οι οποίοι τοποθετούνται σε ένα οριακό οντολογικά χώρο: δεν είναι πια ούτε άνδρες ούτε γυναίκες, αλλά και τα δύο ταυτόχρονα (πρβλ. 4.67: *Αὔτη μὲν σφι ἡ μαντικὴ πατρωίη ἐστί. οἱ δὲ Ἐνάρες οἱ ἀνδρόγυνοι τὴν Ἀφροδίτην σφι λέγουσι μαντικὴν δοῦναι*). Ενδιαφέρον έχει να παρατηρήσει κανείς ότι στη συγκεκριμένη περίπτωση η σωματική παραδοξότητα προσεγγίζεται με όρους ρητά παθολογικούς: η Αφροδίτη περιγράφεται να στέλνει στους ασεβείς Σκύθες μία *θηλυκὴ νόσο*. Η παρατήρηση αυτή μάς θυμίζει ότι η έννοια της σωματικής παραδοξότητας είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με το έμφυλο στοιχείο της θηλυκότητας. καθώς και το ότι το παράδοξο γενικά είναι ανοιχτό σε ερμηνείες που τείνουν προς την κατεύθυνση ενός ιατρικού / παθολογικού λόγου.

Η Thomas (2002) 33 παρατηρεί εν προκειμένω πως η ηροδότεια αφήγηση διατηρεί στενές επαφές με το παρακάτω απόσπασμα από την ιπποκρατική πραγματεία *Περὶ ἀέρων, ὑδάτων, τόπων*. Αν και εκεί ο γιατρός-συγγραφέας δεν κάνει λόγο για θεϊκή τιμωρία (τουλάχιστον όχι με τρόπο που να δείχνει ότι την αποδέχεται ο ίδιος ως πιθανό σενάριο), είναι σαφές πως επιλέγει και ο ίδιος να εστιάσει στην ετερότητα των Σκυθών αναφορικά με τις βιολογικές νόρμες του φύλου –ετερότητα που την αντιμετωπίζει ως μία ασθένεια με φυσική αιτία και θεραπεία (κεφ. 22):

Ἔτι τε πρὸς τουτέοισιν εὐνουχίαι γίνονται οἱ πλεῖστοι ἐν Σκύθησι, καὶ γυναικεῖα ἐργάζονται, καὶ ὡς αἱ γυναῖκες διαλέγονται ὁμοίως· καλεῦνται τε οἱ τοιοῦτοι ἀνανδριεῖς. Οἱ μὲν ἐπιχώριοι τὴν αἰτίην προστιθέασι θεῶ, καὶ σέβονται τουτέους τοὺς ἀνθρώπους καὶ προσκυνέουσι, δεδοικότες περὶ ἑωυτέων ἕκαστοι. Ἐμοὶ δὲ καὶ αὐτέφ δοκέει ταῦτα τὰ πάθεα θεῖα εἶναι καὶ τᾶλλα πάντα, καὶ οὐδὲν ἕτερον ἑτέρου θειότερον οὐδὲ ἀνθρωπινώτερον, ἀλλὰ πάντα ὅμοια καὶ πάντα θεῖα· ἕκαστον δὲ ἔχει φύσιν τῶν τοιούτων, καὶ οὐδὲν ἄνευ φύσιος γίγνεται. Καὶ τοῦτο τὸ πάθος, ὡς μοι δοκέει γίγνεσθαι, φράσω· ὑπὸ τῆς ἵππασίης αὐτέους κέδματα λαμβάνει, ἅτε αἰεὶ κρεμαμένων ἀπὸ τῶν ἵππων τοῖσι ποσίν· ἔπειτα ἀποχωλοῦνται καὶ ἔλκονται τὰ ἰσχία οἱ ἂν σφόδρα νοσήσωσιν. Ἰῶνται δὲ σφᾶς αὐτέους τρόπῳ τοιῷδε· ὁκόταν ἄρχηται ἡ

²¹ Η μετάφραση είναι από τον Μαρωνίτη (1964).

νοῦσος, ὄπισθεν τοῦ ὠτὸς ἐκατέρην φλέβα τάμνουσιν· ὅταν δὲ ἀπορῥύῃ τὸ αἷμα, ὕπνος ὑπολαμβάνει ὑπὸ ἀσθενείης, καὶ καθεύδουσιν· ἔπειτα ἀνεγείρονται, οἱ μὲν τινες ὑγιέες ἐόντες, οἱ δ' οὐ. Ἐμοὶ μὲν οὖν δοκεῖ ἐνταύτη τῇ ἰήσει διαφθείρεσθαι ὁ γόνος· εἰσὶ γὰρ παρὰ τὰ ὦτα φλέβες, ἃς ἐάν τις ἐπιτάμη, ἄγονοι γίνονται οἱ ἐπιτηθέντες· ταύτας τοίνυν μοι δοκεῖσι τὰς φλέβας ἐπιτάμειν. Οἱ δὲ μετὰ ταῦτα, ἐπειδὴν ἀφίκωνται παρὰ γυναικάς, καὶ μὴ οἷοί τε ἔωσι χρέεσθαι σφίσι, τὸ πρῶτον οὐκ ἐνθυμεῦνται, ἀλλ' ἡσυχίην ἔχουσιν· ὀκόταν δὲ δις καὶ τρις καὶ πλεονάκις αὐτέοισι πειρωμένοισι μηδὲν ἀλλοιότερον ἀποβαίη, νομίσαντές τι ἡμαρτηκέναι τῷ θεῷ ὃν ἐπαιτιῶνται, ἐνδύονται στολὴν γυναικεῖν, καταγνόντες ἐωυτέων ἀνανδρεῖν· γυναικίζουσί τε καὶ ἐργάζονται μετὰ τῶν γυναικῶν ἃ καὶ ἐκεῖναι. Τοῦτο δὲ πάσχουσι Σκυθέων οἱ πλούσιοι, οὐχ οἱ κάκιστοι, ἀλλ' οἱ εὐγενέστατοι καὶ ἰσχὺν πλείστην κεκτημένοι, διὰ τὴν ἰπασίην· οἱ δὲ πένητες ἤσσαν· οὐ γὰρ ἰπάζονται.

Οἱ περισσότεροι Σκύθες γίνονται επιπλέον ἀνίκανοι, κάνουν γυναικεῖς δουλειές καὶ μιλούν ὅπως οἱ γυναῖκες. Τους ἀντρες τούτους ἀποκαλοῦν γυναικωτούς. Οἱ ντόπιοι ἀποδίδουν τὴν αἰτία στους θεούς, σέβονται καὶ προσκυνοῦν αὐτούς τους ἀνθρώπους, γιατί φοβούνται ὁ καθένας γιὰ τον εαυτό του. Πιστεύω ὅτι αὐτές οἱ ἀσθένειες οφείλονται σὲ θεῖα ἐπέμβαση ὅπως κι ὅλες οἱ ἄλλες, καὶ καμιά δὲν εἶναι περισσότερο θεϊκὴ ἢ περισσότερο ἀνθρώπινη ἀπὸ τὴν ἄλλη. Ὅλες εἶναι ἴδιες καὶ ὅλες εἶναι θεϊκές. Καθεμιὰ ὅμως ἔχει τὴ δική της φυσικὴ αἰτία καὶ καμιά δὲν παρουσιάζεται χωρὶς κάποια φυσικὴ αἰτία. Θα ἐξηγήσω τώρα πὼς νομίζω πὼς παρουσιάζεται αὐτὴ ἡ ἀρρώστια. Ἡ ἰπασία προκαλεῖ χρόνιες ἀρθρίτιδες, γιατί τὰ πόδια κρέμονται συνέχεια ἀπὸ τὰ ἄλογα. Ἐπειτα, ὅσοι τυχόν ἀρρωστήσουν σοβαρά, γίνονται τελείως κουτσοί καὶ λύεται ἡ συνοχὴ τῶν ἰστών στους γοφούς. Θεραπεύεται με τὸν ἀκόλουθο τρόπο: σὴν ἀρχὴ τῆς ἀρρώστιας κόβουν τὶς φλέβες πίσω ἀπὸ κάθε αὐτὴ. Μετὰ τὴν ἀιμορραγία, ἐξαντλημένοι ὅπως εἶναι, κοιμούνται. Ὅταν ξυπνήσουν, ἄλλοι ἔχουν γιὰτρευτεῖ κι ἄλλοι ὄχι. Κατὰ τὴν γνώμη μου, με τὸν τρόπο αὐτὸ ἀλλοιώνεται τὸ σπέρμα, γιατί στα πλαῖνά τῶν ἀφτιῶν υπάρχουν φλέβες που, ἀν κοποῦν, προκαλοῦν ἀνικανότητα, καὶ νομίζω ὅτι αὐτές εἶναι οἱ φλέβες που κόβουν. Μετὰ ἀπ' ὅλα αὐτά, ὅταν οἱ Σκύθες πλησιάσουν μιὰ γυναῖκα καὶ δὲν μπορέσουν νὰ ἔχουν σεξουαλική

επαφή, στην αρχή δεν δίνουν σημασία και δεν ανησυχούν. Όταν όμως μετά από δύο, τρεις ή περισσότερες απόπειρες το αποτέλεσμα είναι το ίδιο, νομίζουν ότι ασέβησαν απέναντι στον θεό και αποδίδουν σ' αυτόν την αιτία, φοράνε γυναικεία ρούχα, ομολογώντας ότι έχουν χάσει τον ανδρισμό τους. Έτσι παριστάνουν τις γυναίκες και μαζί τους κάνουν όλες τις γυναικείες δουλειές. Η ασθένεια τούτη προσβάλλει τους πλούσιους Σκύθες και όχι τις κατώτερες τάξεις αλλά τις ανώτερες, που έχουν και την περισσότερη δύναμη. Ο λόγος είναι η ιππασία. Οι φτωχοί προσβάλλονται λιγότερο, γιατί δεν ιππεύουν.²²

Η περίπτωση των Σκυθών και η επαφή που αναδεικνύεται μέσω αυτής μεταξύ του εθνογραφικού λόγου του Ηροδότου και του ιατρικού λόγου του ιπποκρατικού συγγραφέα²³ μάς υπενθυμίζει ότι, σε ένα μεγάλο βαθμό, το σωματικό παράδοξο εμπλέκει ενεργά την έννοια της θηλυκότητας.

Το θηλυκό στοιχείο, όπως αναφέρει πολύ σωστά ο Kazantzidis (2018) 45-55, είναι εκείνο που ανοίγει την πόρτα στο παράδοξο και στην περίπτωση του ιπποκρατικού corpus. Πράγματι, εκτός από τους ανδρόγυνους που είδαμε πιο πάνω, αξίζει να παρατηρηθεί πως στο *Περὶ ἀέρων, ὑδάτων, τόπων* οι γυναίκες των Σκυθών είναι εκείνες που ρητά χαρακτηρίζονται *θαυμαστές*, δηλαδή αξιοπερίεργες, γιατί τα σώματά τους είναι πολύ χαλαρά και νοχελικά (*τὰ δὲ θήλεα θαυμαστὸν οἶον ῥοϊκὰ καὶ βραδέα εἶναι τὰ εἶδεα*, κεφ. 20). Πρόκειται για μία μόνο από τις πολλές περιπτώσεις που το γυναικείο σώμα στον αρχαίο ιατρικό λόγο συνδέεται με την ικανότητα να γεννά θαυμάσιες εντυπώσεις και αφηγήσεις. Χαρακτηριστική από αυτήν την άποψη είναι η ιστορία που συναντούμε στο κεφ. 13 του ιπποκρατικού *Περὶ φύσιος παιδίου*:

ὡς δὲ εἶδον τὴν γονὴν ἐκταίην ἐοῦσαν ἐγὼ διηγήσομαι. Γυναικὸς οἰκείης μουσοεργὸς ἦν πολύτιμος, παρ' ἄνδρα φειτέουσα, ἦν οὐκ ἔδει λαβεῖν ἐν

²² Η μετάφραση είναι από τη Φιλολογική Ομάδα Κάκτου (1992δ).

²³ Βλ. Chiasson (2001) 49, ο οποίος υπογραμμίζει πως στο συγκεκριμένο επεισόδιο στην αφήγηση του Ηροδότου η ετερότητα έγκειται στην ίδια τη θεά που είναι όχι μόνο ξένη, αλλά και γυναίκα. Ο ίδιος ερευνητής ισχυρίζεται ότι στο ιπποκρατικό κείμενο η ετερότητα είναι απλώς ένα αποτέλεσμα του μακρινού χώρου στον οποίο τοποθετείται –θυμίζοντάς μας το ομηρικό κείμενο που είδαμε στην αρχή του παρόντος κεφαλαίου.

γαστρι, ὄκως μὴ ἀτιμότερη ἔη· ἠκηκόει δὲ ἡ μουσοεργὸς, ὀκοῖα αἱ γυναῖκες λέγουσι πρὸς ἀλλήλας· ἐπὴν γυνὴ μέλλη λήψεσθαι ἐν γαστρὶ, οὐκ ἐξέρχεται ἡ γονή, ἀλλ' ἐνδον μένει· ταῦτα ἀκούσασα ξυνῆκε καὶ ἐφύλασσαν αἰεὶ, καὶ κως ἦσθετο οὐκ ἐξιοῦσαν τὴν γονὴν, καὶ ἔφρασε τῇ δεσποίνῃ, καὶ ὁ λόγος ἦλθεν ἕως ἐμέ· καὶ ἐγὼ ἀκούσας ἐκελευσάμην αὐτὴν πρὸς πυγὴν πηδῆσαι, καὶ ἐπτάκις ἤδη ἐπεπήδητο, καὶ ἡ γονὴ κατερῶρη ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ ψόφος ἐγένετο, κάκείνη δὲ ἰδοῦσα ἐθεῆτο καὶ ἐθαύμασεν (*Περὶ φύσιος παιδίου*, 13.1-13).

Θα διηγηθῶ πῶς εἶδα ἐκεῖνο το σπέρμα των ἑξι ημερών. Σε γνωστή μου γυναίκα ἔμενε μια αξιόλογη τραγουδίστρια, που εἶχε σχέσεις με ἄντρες και δεν ἔπρεπε να μείνει ἔγκυος για να μην χάσει την εκτίμηση του κόσμου. Η τραγουδίστρια εἶχε ακούσει ὅλα ὅσα κουβεντιάζουν οι γυναῖκες μεταξύ τους, δηλαδή πως, ὅταν μία γυναίκα συλλάβει, το σπέρμα δεν βγαίνει ἔξω, ἀλλὰ μένει μέσα στη μήτρα. Ὄταν το ἀκουσε αὐτό, κατάλαβε τη σημασία του και τη συγκράτησε στο μυαλό της. Κάποτε παρατήρησε πως το σπέρμα δεν ἐβγαίνει. Το εἶπε στη σπιτονοικοκυρά και το γεγονός ἔφτασε στα αὐτιά μου. Ὄταν το πληροφορήθηκα, τη συμβούλεψα να πηδῆξει μέχρι να φτάσουν οι φτέρνες της στον πισινό της. Πῆδησε ἐπτά φορές και το σπέρμα ἔπεσε κάτω με δυνατό θόρυβο. Η γυναίκα το εἶδε, το παρατηροῦσε και ἀπορούσε.²⁴

Η ἀπουσία *τέχνης* και γνώσης, η ἀμφισβητούμενη γνώση που διαδίδεται προφορικά ἀπὸ τις γυναῖκες και η φύση της γυναικείας ἀνατομίας συνδυάζονται ὅλα μαζί σε αὐτό το ἐπεισόδιο για να δημιουργήσουν μία *θαυμαστή* ἀφήγηση.²⁵ Κάλλιστα μία τέτοια ἱστορία θα μπορούσε να σταθεῖ αὐτόνομα σε ἕνα παραδοξογραφικό corpus, ὅπως πολὺ εὔστοχα υπογραμμίζει ο Kazantzidis (2018) 51-52, καθὼς περιέχει το στοιχεῖο ἐκεῖνο

²⁴ Η μετάφραση εἶναι ἀπὸ τη Φιλολογικὴ Ομάδα Κάκτου (1992α).

²⁵ Πρβλ. και το ἱποκρατικὸ *Περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς*, 12.8-13: *Οὐ φημί δὴ διὰ τοῦτο δεῖν τὴν τέχνην ὡς οὐκ εἶδον οὐδὲ καλῶς ζητεομένην τὴν ἀρχαίην ἀποβαλέσθαι, εἰ μὴ ἔχει περὶ πάντα ἀκριβίην, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον, διὰ τὸ ἐγγὺς, οἶμαι, τοῦ ἀτρεκεστάτου ὁμοῦ δύνασθαι ἤκειν λογισμῶ, προσίεσθαι, καὶ ἐκ πολλῆς ἀγνωσίης θαυμάζειν τὰ ἐξευρημένα, ὡς καλῶς και ὀρθῶς ἐξεύρηται, και οὐκ ἀπὸ τύχης, ἀλλὰ και το *Περὶ ἱερῆς νοῦσου*, 1.8-11: *Εἰ δὲ διὰ τὸ θαυμάσιον θεῖον νομεῖται, πολλὰ τὰ ἱερὰ νοσήματα ἔσται και οὐχὶ ἔν, ὡς ἐγὼ ἀποδείξω ἕτερα οὐδὲν ἦσσαν ἑόντα θαυμάσια οὐδὲ τερατώδεα, ἃ οὐδεὶς νομίζει ἱερὰ εἶναι.**

που είναι η φύση του παράδοξου: κάτι που δεν εξηγείται λόγω άγνοιας (*έκ πολλῆς ἀγνωσίης*), με αποτέλεσμα να προκαλεί έκπληξη και θαυμασμό.

Αυτό που προκαλεί ίσως την μεγαλύτερη εντύπωση αν κρίνουμε τα κείμενα από μια σύγχρονη οπτική, είναι η σχεδόν παντελής απουσία τερατολογίας από το ιπποκρατικό corpus –έλλειψη που αναπληρώνεται από το αριστοτελικό *Περὶ ζώων γενέσεως*, εκεί όπου ο φιλόσοφος αφιερώνει αρκετές σειρές για να εξηγήσει τις γενετικές ανωμαλίες:

Αἰ δ' αὐταὶ αἰτίαι καὶ τοῦ τὰ μὲν εἰκότα γίνεσθαι τοῖς τεκνώσασιν τὰ δὲ μὴ εἰκότα, καὶ τὰ μὲν πατρὶ τὰ δὲ μητρὶ κατὰ τε ὅλον τὸ σῶμα καὶ κατὰ μῦρον ἕκαστον, καὶ μᾶλλον αὐτοῖς ἢ τοῖς προγόνοις, καὶ τούτοις ἢ τοῖς τυχοῦσι, καὶ τὰ μὲν ἄρρενα μᾶλλον τῷ πατρὶ τὰ δὲ θήλεα τῇ μητρὶ, τὰ δ' οὐθενὶ τῶν συγγενῶν ὅμως δ' ἀνθρώπῳ γέ τι, τὰ δ' οὐδ' ἀνθρώπῳ τὴν ιδέαν ἀλλ' ἤδη τέρατι. καὶ γὰρ ὁ μὴ εἰκῶς τοῖς γονεῦσιν ἤδη τρόπον τινὰ τέρας ἐστίν· παρεκβέβηκε γὰρ ἡ φύσις ἐν τούτοις ἐκ τοῦ γένους τρόπον τινά. ἀρχὴ δὲ πρώτη τὸ θῆλυ γίνεσθαι καὶ μὴ ἄρρεν – ἀλλ' αὕτη μὲν ἀναγκαία τῇ φύσει· (*Περὶ ζώων γενέσεως*, 767a.36-767b.9).

Οι ίδιες αιτίες είναι υπεύθυνες και για τα παρακάτω. Μερικοί απόγονοι μοιάζουν με τους γονείς τους και μερικοί όχι. Μερικοί μοιάζουν στον πατέρα, άλλοι στη μητέρα, και ως προς ολόκληρο το σώμα και ως προς το κάθε μέρος, μοιάζουν περισσότερο στους γονείς τους παρά σε πιο μακρινούς προγόνους και περισσότερο στους προγόνους τους παρά σε κάποιους τυχαίους ανθρώπους. Τα αρσενικά μοιάζουν περισσότερο στον πατέρα παρά στη μητέρα τους ενώ τα θηλυκά στη μητέρα τους. Μερικοί δεν μοιάζουν με κανένα συγγενή τους, μοιάζουν, όμως με κάποιον άνθρωπο. Άλλοι δεν μοιάζουν καν με άνθρωπο στην εμφάνιση, αλλά φτάνουν μέχρι του σημείου να μοιάζουν με τέρας. Διότι ακόμα και αυτός που δεν μοιάζει στους γονείς του, είναι, κατά κάποιο τρόπο κι αυτός μία τερατομορφία, αφού η φύση ξεστράτισε, κατά κάποιο τρόπο, από τον γενετικό τύπο. Το πρώτο ξεκίνημα αυτής της παρέκκλισης είναι όταν δημιουργείται ένα θηλυκό και όχι ένα αρσενικό. Τούτη όμως αποτελεί αναγκαστική παρέκκλιση της φύσης.²⁶

²⁶ Η μετάφραση είναι από τη Φιλολογική Ομάδα Κάκτου (1994α).

Από το σύντομο αυτό απόσπασμα θα μπορούσαμε να εξάγουμε έναν πρώτο ορισμό για το τέρας: ως τέρας μπορούμε να ορίσουμε εκείνο που αποκλίνει από τους γονείς τους και δεν τους μοιάζει καθόλου. Γενικότερα, τέρας είναι εκείνο το ανοίκειο γέννημα που δεν μοιάζει με άνθρωπο η έστω με τους γονείς του ή τον πατέρα του.

Όπως σημειώνει ο Long (2012) 197-198, για τον Αριστοτέλη οποιαδήποτε βιολογική απόκλιση από το πρότυπο του άντρα αρκεί για να χαρακτηριστεί κάτι ως τερατωδία. Μία πρώτη μορφή της τελευταίας εντοπίζεται στην ίδια τη γυναικεία φύση την οποία ο Αριστοτέλης προσεγγίζει με όρους *αναγκαστικής βιολογικής παρέκκλισης*.²⁷ Η Connell (2016) 265-66 είναι πιο επιφυλακτική ως προς μία τέτοια ερμηνεία, επιστώντας την προσοχή μας σε αριστοτελικά αποσπάσματα στα οποία η γυναίκα περιγράφεται να μοιάζει με ένα αγόρι ή έναν άγονο άντρα, όπως π.χ. στο *Περί ζώων γενέσεως*:

Ἔοικε δὲ καὶ τὴν μορφήν γυναικὶ παῖς, καὶ ἔστιν ἡ γυνὴ ὥσπερ ἄρρεν ἄγονον· ἀδυναμία γάρ τινι τὸ θῆλυ ἐστὶ τῷ μὴ δύνασθαι πέττειν ἐκ τῆς τροφῆς σπέρμα τῆς ὑστάτης (τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ αἷμα ἢ τὸ ἀνάλογον ἐν τοῖς ἀναίμοις) διὰ ψυχρότητα τῆς φύσεως. ὥσπερ οὖν ἐν ταῖς κοιλίαις διὰ τὴν ἀπεψίαν γίνεταί διάρροια οὕτως ἐν ταῖς φλεψὶν αἴ τ' ἄλλαι αἰμορροΐδες καὶ αἱ τῶν καταμηνίων· καὶ γὰρ αὕτη αἰμορροΐς ἐστίν, ἀλλ' ἐκεῖναι μὲν διὰ νόσον αὕτη δὲ φυσική (728a17-25).

Επιπλέον, ένα αγόρι μοιάζει στη μορφή με γυναίκα και μία γυναίκα είναι σαν άγονος άντρας. Γιατί το θηλυκό είναι θηλυκό λόγω κάποιας αδυναμίας, δηλαδή, δεν έχει τη δυνατότητα να φτιάξει σπέρμα από την ζύμωση της τελικής τροφής (κι αυτή είναι το αίμα ή το ανάλογό του στα άναιμα ζώα), λόγω της ψυχρότητας της φύσης του. Όπως, λοιπόν, η έλλειψη ζύμωσης προκαλεί διάρροια στα έντερα, έτσι και στα αιμοφόρα αγγεία προκαλεί

²⁷ Σχετικά με το θέμα της ταύτισης της τερατωδίας με την αναπηρία, ο Long (2012) 198 γράφει χαρακτηριστικά ότι: “Aristotle then equates monstrosity and deformity, an equation that will determine the treatment of deformed and disabled individuals for millennia”. Η Lenfant (1999) 198-199 σημειώνει πως η λέξη *τέρας* είχε θρησκευτικές συνδηλώσεις και ότι ήταν όρος των επίσημων όρκων με την έννοια ότι αν αυτοί που ορκίζονταν, παράβαιναν τον όρκο τους θα υφίσταντο την τιμωρία να έχουν απογόνους που δεν θα τους έμοιαζαν, όπως βλέπουμε να συμβαίνει στην περίπτωση του όρκου των Αμφικτυόνων που διασώζει ο Αισχίνης.

διαφόρων ειδών αιμορραγίες και ιδιαίτερα αυτές των εμμήνων. Γιατί και αυτά είναι αιμορραγία, αλλά οι άλλες είναι εξ αιτίας νοσήματος ενώ των εμμήνων είναι φυσιολογική.²⁸

Από το παραπάνω κείμενο προκύπτει πως, κατά τον Αριστοτέλη, το θηλυκό δεν είναι τόσο ένα τέρας όσο ένα ον απλώς υποδεέστερο από το αρσενικό, λόγω της ελλιπούς φύσης του. Η απόκλιση, ωστόσο, από την ιδανική νόρμα του ανδρικού φύλου και πάλι τονίζεται. Σε κάθε περίπτωση, έννοιες όπως αυτές του μη ολοκληρωμένου, της αναπηρίας, της μη τελειότητας και, προοπτικά, του ανοίκειου και της τερατωδίας είναι σαφώς προσανατολισμένες προς το γυναικείο φύλο. Η έμφυλη αυτή προοπτική, όπως θα δούμε στη συνέχεια της παρούσας εργασίας, αφήνει ανεξίτηλο το αποτύπωμά της, τόσο στην παραδοξογραφία όσο όμως και στη δόμηση του μοντέλου του παράδοξου σώματος από τον Λουκρήτιο.

Προτού όμως φτάσουμε στο *DRN*, θα πρέπει να κάνουμε μία επισκόπηση της ανάδυσης του είδους της παραδοξογραφίας, ξεκινώντας από τις πολιτισμικές συνθήκες που το επέτρεψαν να διαμορφωθεί κατά την πρώιμη ελληνιστική εποχή.

1.3 Οι ανακαλύψεις της Ιατρικής και η Βιβλιοθήκη της Αλεξάνδρειας

Τα βασίλεια των Πτολεμαίων και των Ατταλιδών είχαν τις έδρες των δραστηριοτήτων τους στην Αλεξάνδρεια και την Πέργαμο αντίστοιχα. Οι πόλεις αυτές έγιναν ισχυρά κέντρα εξουσίας καθώς και το επίκεντρο μίας ιδιαίτερα πλούσιας πολιτισμικής δραστηριότητας. Η Sistikou (2009) 177 υπογραμμίζει πως οι κατακτήσεις του Αλέξανδρου έφεραν νέα γνώση λόγω της επαφής με το μέχρι τότε άγνωστο υλικό των ξένων γαιών. Την ίδια στιγμή, η αριστοτελική παράδοση της συλλογής και ταξινόμησης της γνώσης επέτρεψε να ωριμάσουν οι συνθήκες για τη δημιουργία του Μουσείου. Παράλληλα, στην βούληση των Πτολεμαίων για συγκέντρωση της γνώσης στον ίδιο γεωγραφικό τόπο οφείλουμε την μετατροπή της Αλεξάνδρειας σε κέντρο της επιστήμης και τεχνών. Η παραγωγή νέας γνώσης έγινε πια το επίκεντρο των πνευματικών δραστηριοτήτων των νέων βασιλείων, με τις επιστήμες να ανθίζουν. Στις τελευταίες, εξέχουσα θέση έχει η ελληνιστική ιατρική.

²⁸ Η μετάφραση είναι από τη Φιλολογική Ομάδα Κάκτου (1994β).

Η ελληνιστική ιατρική, με κυριότερους εκπροσώπους της τον Ηρόφιλο και τον Ερασίστρατο, έκανε την μεγαλύτερη πρόοδο ανάμεσα στις θετικές επιστήμες της εποχής, με αποτέλεσμα δραστηριότητες όπως η μελέτη της ανθρώπινης ανατομίας και της ζωοτομίας κατά τον 3ο αι. π.Χ. να συνεισφέρουν, μεταξύ άλλων, και στη δημιουργία νέας ιατρικής ορολογίας.²⁹ Ο von Staden (1992) 224 δίνοντας μια ευσύνοπτη περίληψη των ανακαλύψεων του Ηρόφιλου και του Ερασίστρατου, σημειώνει ότι:

Οποιαδήποτε περίληψη των εκτεταμένων ανατομικών και φυσιολογικών ανακαλύψεων που έγιναν από τον Ηρόφιλο και τον Ερασίστρατο μέσω της ανθρώπινης ανατομίας και ζωοτομής διατρέχει τον κίνδυνο να είναι καρικατούρα. Ωστόσο, μερικά παραδείγματα θα δείξουν τον βαθμό στον οποίο συνέβαλαν στην ανακάλυψη του ανθρώπινου σώματος. Κάνοντας ανατομή στα ανθρώπινα πτώματα, ο Ηρόφιλος κατάφερε να διακρίνει τις κοιλίες του εγκεφάλου και να αναγνωρίσει την ιατρική σημασία της τέταρτης κοιλίας. Χωρίς κανένα από τα σημαντικότερα όργανα της σύγχρονης ιατρικής τεχνολογίας, ανακάλυψε τα νεύρα, παρείχε μια περιγραφή τουλάχιστον επτά ζευγών κρανιακών νεύρων και διέκρινε μεταξύ αισθητηριακών και κινητικών νεύρων. Διέκρινε σχολαστικά μεταξύ τουλάχιστον τεσσάρων στρώσεων ή μεμβρανών του οφθαλμού, κάνοντας λόγο για «cornea» (μια λατινική μετάφραση του όρου κερατοειδής του Ηρόφιλου), «retina» (μια λατινική μετάφραση του όρου δικτυοειδής του Ηρόφιλου) και "χοριοειδές κάλυμμα". Επιπλέον, ανακάλυψε τις καρδιακές βαλβίδες. Ο σύγχρονος και νεότερός του Ερασίστρατος απεικονίζει μέσω πειραμάτων τη λειτουργία των βαλβίδων αποδεικνύοντας το μη αναστρέψιμο της ροής του αίματος μέσα τους. Ο Ερασίστρατος προσέφερε επίσης μια αξιοθαύμαστη περιγραφή της διμερούς καρδιάς ως μηχανική αντλία ή φυσητήρα και, όπως ο Ηρόφιλος, έδωσε μια λεπτομερή περιγραφή του

²⁹ Βλ. Flemming (2003) 451-452. Όπως, βέβαια, σημειώνει η μελετήτρια, ο ενθουσιασμός για την ιατρική νεωτερικότητα των ελληνιστικών χρόνων θα πρέπει να μετριαστεί αν λάβουμε υπόψη μας ότι ο Ηρόφιλος αποδεχόταν τις παραδοσιακές υποκρατικές απόψεις περί υγείας και ασθένειας βάσει των σωματικών χυμών. Ο Ερασίστρατος υπήρξε περισσότερο ριζοσπαστικός σε αυτό το ζήτημα, καθώς ο ίδιος συσχέτισε την ασθένεια με την μεταφορά αίματος στις αρτηρίες. Για τον Ηρόφιλο συγκεκριμένα, βλ. τη μονογραφία του von Staden 1989.

αγγειακού συστήματος που βασίζεται σε μια συστηματική ανατομική και λειτουργική διάκριση μεταξύ φλεβών (φλέβες) και αρτηριών (*άρτηρίαι*). Επιπλέον, ο Ηρόφιλος παρέχει την πρώτη ακριβή περιγραφή του ανθρώπινου ήπατος, την πρώτη διερεύνηση του παγκρέατος και μια περιγραφική και λειτουργική ανατομία των αρσενικών και θηλυκών αναπαραγωγικών μερών που δεν άλλαξε για αιώνες. Ο Ηρόφιλος απομυθοποίησε επίσης την ανθρώπινη μήτρα αναγνωρίζοντας ότι δεν είναι διμερής, εγκαταλείποντας την ιπποκρατική αντίληψη ότι η μήτρα περιπλανιέται και έτσι προκαλεί υστερική ασφυξία, και ανακαλύπτοντας τις ωσθήκες, τους μεγάλους συνδέσμους και τις σάλπιγγες.

Στο παραπάνω απόσπασμα, ο von Staden αποδίδει με τρόπο εύγλωττο και συμπεριληπτικό τον βαθμό έρευνας και προόδου στον οποίο είχε φτάσει η ελληνιστική ιατρική –κυρίως μέσω της ανατομίας του ανθρώπινου σώματος, η οποία κατά την κλασική περίοδο παρέμενε ταμπού. Όπως πολύ εύστοχα σημειώνει η Flemming (2003) 455, στο πλαίσιο της ελληνιστικής ιατρικής δημιουργείται μια νέα θεώρηση για το ανθρώπινο σώμα: το τελευταίο γίνεται πλέον αντιληπτό ως μια ακόμα άγνωστη χώρα που επιζητά να την ανακαλύψουν. Η νέα αυτή αντίληψη ήταν εκείνη που έφερε και τον διαχωρισμό της ιατρικής σε σχολές οι οποίες αντιμετώπιζαν με διαφορετικό τρόπο η καθεμία την πρόσληψη και διαχείριση της γνώσης για το ανθρώπινο σώμα.³⁰ Ταυτόχρονα, όπως υπογραμμίζει η Petsalis-Diomidis (2010) 161 η ύπαρξη του Ασκληπιείου της Περγάμου, ενός θρησκευτικού χώρου σε μία από τις δύο κυρίαρχες

³⁰ Οι τέσσερις σχολές ιατρικής σκέψης που προέκυψαν κατά την ελληνιστική εποχή περιλαμβάνουν τους Δογματικούς, τους Εμπειρικούς, τους Μεθοδικούς και τους Πνευματικούς. Ο θεμελιωτής της Εμπειρικής σχολής ήταν ο Φιλίνος από την Κω, γιατρός του 3ου αι. π.Χ. Για τους Μεθοδικούς, οι οποίοι ασκούσαν κριτική στον Ιπποκράτη, βλ. Jouanna (1999) 350-351. Σύμφωνα με τον Nutton (2004) 187-201, ο Μεθοδισμός πρότεινε την υιοθέτηση μιας μοναδικής μεθόδου θεραπείας, η οποία έχει αποδειχθεί πετυχημένη. Ένας από τους εισηγητές του Μεθοδισμού υπήρξε ο Ασκληπιάδης από τη Βιθυνία, ο οποίος είχε επηρεάσει τον Θεμισώνα από τη Λαοδίκεια που θεμελίωσε αυτή την σχολή ιατρικής σκέψης. Αντίθετα, οι Δογματικοί θεωρούσαν πως δεν υπάρχει μέθοδος, αλλά λογική σκέψη η οποία διαφώτιζε σχετικά με τις αιτίες της ασθένειας και τις επιπτώσεις της, και συγχρόνως αποδεχόταν τη χυμική θεωρία του Ιπποκράτη. Βλ. Nutton (2004) 124. Τέλος, οι Πνευματικοί ήταν σφοδροί πολέμιοι των Μεθοδικών, και θεωρούσαν πως το πνεύμα ήταν ο παράγοντας εκείνος που ρύθμιζε την υγεία και την ασθένεια. Θεμελιωτής της σχολής αυτής υπήρξε ο Αθήναιος από την Αττάλεια, για τον οποίο όμως δεν υπάρχει ακριβής χρονολόγηση. Βλ. Nutton (2004) 202.

πόλεις του ελληνιστικού κόσμου, συνεχίζει μια αρχαία παράδοση στην οποία το ασθενές σώμα επιδέχεται ίασης μέσα από την διαδικασία του θρησκευτικού θαύματος.

Πέρα από τις καινοτομίες της ιατρικής, εξελίξεις σημειώθηκαν φυσικά και σε πάρα πολλούς άλλους τομείς της πολιτισμικής ζωής. Η ίδρυση της Βιβλιοθήκης της Αλεξάνδρειας και της αντίστοιχης της Περγάμου σηματοδοτούν την έναρξη μιας νέας αισθητικής για το κείμενο, τη συλλογή του, την ταξινόμηση και την παραγωγή του.

Ο Αλέξανδρος ήταν εκείνος που εισήγαγε την ιδέα της ίδρυσης μίας βιβλιοθήκης αφιερωμένης στις Μούσες, στην πόλη που θα είχε το όνομά του. Ο Πτολεμαίος ο Α΄, ο επονομαζόμενος Σωτήρ, ήταν εκείνος που ανέθεσε στον Δημήτριο Φαληρέα το δύσκολο αυτό έργο. Η πρώτη εκτενής λογοτεχνική αναφορά στην Βιβλιοθήκη της Αλεξάνδρειας γίνεται από έναν Εβραίο λόγιο στην *Επιστολή του Αριστέα* όπου αναφέρεται η προσπάθεια να μεταφραστεί στα ελληνικά το κείμενο των Εβδομήκοντα.³¹ Στην ακμή της η Βιβλιοθήκη φιλοξενούσε ένα σύνολο τόμων που έφτανε τον αριθμό των πεντακοσίων χιλιάδων, σύμφωνα με τις εκτιμήσεις του Walbank (1981) 176, ενώ στην ίδια πόλη το Μουσείο έπαιζε το ρόλο ερευνητικού κέντρου που βρισκόταν σε στενή σύνδεση με τον πλούτο γνώσεων της Βιβλιοθήκης.

Αυτό το φαινόμενο αποτέλεσε την αφορμή για την εμφάνιση εκείνων που μελετούσαν τα κείμενα της αρχαϊκής και κλασικής αρχαιότητας, οι οποίοι ήταν ουσιαστικά οι πρώτοι φιλόλογοι. Άνθρωποι όπως ο Ζηνόδοτος από την Έφεσο, ο Αριστοφάνης από το Βυζάντιο και ο Αρίσταρχος από τη Σαμοθράκη ασχολούνταν με την ανάλυση των ομηρικών κειμένων σε επίπεδο κριτικού σχολιασμού, λεκτικής έκφρασης, ιστορικού αλλά και γεωγραφικού υπόβαθρου.³²

Μέσα στο πλαίσιο αυτό, αναδύθηκε και το φαινόμενο της προστασίας των ποιητών από έναν ηγέτη της δυναστείας των Πτολεμαίων. Η οικονομική βοήθεια που παρείχαν στους ποιητές οι Πτολεμαίοι ήταν, σύμφωνα με τον Walbank (1981) 177 ο κυριότερος λόγος που οδήγησε στην Αλεξάνδρεια ποιητές όπως ο βουκολικός Θεόκριτος από την Σικελία, ο Απολλώνιος ο Ρόδιος ο οποίος διετέλεσε και

³¹ MacLeod (2010) 1-2.

³² Βλ. McKeown (2013) 122.

βιβλιοθηκάριος της Βιβλιοθήκης και ο Καλλίμαχος ο Κυρηναίος που πρώτος διαμόρφωσε το αλεξανδρινό ύφος στην ποίηση.³³

1.4 Η εμφάνιση της φιλολογίας και η ποίηση των φιλολόγων

Η ύπαρξη της Βιβλιοθήκης της Αλεξάνδρειας επηρέασε σε τέτοιο βαθμό την παραγωγή ποιητικού λόγου ώστε να μπορούμε να μιλάμε για ένα γεγονός που διαχώρισε ριζικά τους αρχαϊκούς και κλασικούς ποιητές από τους αντίστοιχους ελληνοιστικούς οι οποίοι πλέον εκφράζονται με τρόπους καινοτόμους. Αν ποιητές όπως ο Όμηρος και ο Ησίοδος επικαλούνταν τις Μούσες για να δώσουν στην ποίησή τους μια ισχύ αληθοφάνειας και συμμετοχής σε μια αλάνθαστη γνώση, τώρα πια ο κάθε ποιητής είχε στην διάθεσή του μια ολόκληρη βιβλιοθήκη για να διεξάγει την έρευνά του επί των κειμένων και παράλληλα να διαμορφώσει το δικό του λογοτεχνικό ύφος.³⁴ Έχουμε πια ποιητές που απομονώνονται από την κοινωνία και ψάχνουν να εντοπίσουν τα ομηρικά *άπαξ λεγόμενα*, εκφράζονται αποκλειστικά σε γραπτή μορφή, αντιμετωπίζουν την κλασική ποιητική παράδοση σαν μια χρονική περιοχή του παρελθόντος που μπορούν να αξιολογήσουν και να τροποποιήσουν όπως ακριβώς επιθυμούν, και εν τέλει διαμορφώνονται ως ποιητές μέσα από την σχέση εξάρτησής τους από τα κείμενα του παρελθόντος και τη δική τους τάση για νεωτερικότητα.³⁵

Η ελίτ λογοτεχνία που δημιουργήθηκε στην Αλεξάνδρεια της εποχής αυτής ήταν τόσο ριζοσπαστική σε σχέση με την προηγούμενη λογοτεχνική παράδοση, που ο Τίμων

³³ Κάτι ανάλογο έγινε και στην Βιβλιοθήκη της Περγάμου, όπου η δυναστεία των Ατταλιδών πήρε υπό την προστασία της έναν μεγάλο αριθμό από λόγιους. Βλ. Walbank (1981) 177.

³⁴ Θα πρέπει να σημειωθεί, ωστόσο, ότι οι Fantuzzi/Hunter (2016) 25 εκφράζουν τις επιφυλάξεις τους σχετικά με το κατά πόσο οι ελληνοιστικοί ποιητές υιοθέτησαν το μοντέλο του ανεξάρτητου ερευνητή-ποιητή που δεν σχετίζεται πια με την έμπνευση των Μουσών. Σύμφωνα με τους δύο μελετητές, η προνομακή ιερότητα που προσέφεραν οι Μούσες ήταν πολύ ισχυρό πολιτισμικό σχήμα για να αποδομηθεί εξ ολοκλήρου από τους ελληνοιστικούς ποιητές.

³⁵ Η Σιστάκου (2005) 32-34 σκιαγραφεί το πλαίσιο αυτό ως αποτέλεσμα μιας γνωσιακής διαδικασίας που υφίστανται οι ποιητές ως αποτέλεσμα της επαφής τους με τα κείμενα του παρελθόντος, η οποία και τους κατέστησε ικανούς να δημιουργήσουν νέες ποιητικές θεματικές στις οποίες αποδεικνύεται η αληθοφάνεια των λεγομένων μέσα από τις προσωπικές μαρτυρίες των ίδιων των ποιητών, που τώρα πια υιοθετούν τον ρόλο των Μουσών ως μόνοι υπεύθυνοι για την έμπνευσή τους.

από τον Φλειούντα, συγγραφέας σατιρικών επιγραμμάτων, φτάνει στο σημείο να κάνει μία χιουμοριστική σύγκριση ανάμεσα στον ζωολογικό κήπο του Πτολεμαίου και στους λόγιους στους οποίους ο βασιλιάς παρείχε την προστασία και φιλοξενία του. Το σχετικό επίγραμμα παρατίθεται στο πρώτο βιβλίο των *Δειπνοσοφιστών* του Αθήναιου, και έχει ως εξής:

πολλοὶ μὲν βόσκονται ἐν Αἰγύπτῳ πολυφύλῳ

βιβλιακοὶ χαρακῖται ἀπείριτα δηριόωντες

Μουσέων ἐν ταλάρῳ.

Πολλοὺς σχολαστικούς βιβλιοφάγους τρέφει ἡ πολυφυλετικὴ Αἴγυπτος, που λογομαχοῦν ἀκατάπαυστα στο κλουβὶ τῶν Μουσῶν.³⁶

Αυτή η εικόνα στην οποία συνδέονται οι λόγιοι της Βιβλιοθήκης με τα άγρια ζώα που εκτίθενται στον ζωολογικό κήπο του Πτολεμαίου αφενός εντάσσει τους ποιητές του κύκλου αυτού στο γενικότερο πλαίσιο της αλεξανδρινής κουλτούρας, και αφετέρου δηλώνει ότι οι ποιητές αυτοί προκαλούσαν την ίδια εντύπωση με τα εξωτικά εκθέματα της Αλεξάνδρειας. Ο συσχετισμός αυτός εντάσσει την ποιητική παραγωγή σε ένα πλαίσιο σχεδόν εθνογραφικό, μέσα από το οποίο ο ποιητής αναδύεται ως ένα ιδιαίτερο είδος, μια νέα κατηγορία εκθέματος προορισμένο να συμπληρώνει την εικόνα της εξουσίας. Ταυτόχρονα, οι *βιβλιακοὶ χαρακῖται* είναι ένας έξοχος χαρακτηρισμός για όσους ζούσαν απομονωμένοι από την κοινωνία, με αυτοσκοπό την εντρυφήση στα γράμματα και τις τέχνες, καθώς και την διαμόρφωση νέων αισθητικών αρχών.³⁷ Οι *ελάχιστοι*, όπως τους αποκαλεί ο Παπαγγελής (2002) 34, ουσιαστικά αποτελούσαν μια κλειστή κοινωνία αποτελούμενη από γνώστες της λογοτεχνίας, οι οποίοι μπορούσαν να συνδιαλέγονται μεταξύ τους και με τα κείμενα σε τέτοιο βαθμό που τα *άπαξ*

³⁶ Βλ. Hopkinson (2005) 22-23.

³⁷ Στον ίδιο κύκλο, ο ποιητής Φιλίτας ο Κώος, *ποιητής ἄμα καὶ κριτικός* σύμφωνα με τον Στράβωνα (14.2.19.26), δημιούργησε μια λεξικογραφική συλλογή με τίτλο *Ἄτακτοι γλῶσσαι*, όπου για πρώτη φορά συμπλήθηκαν σπάνιες και ιδιωματικές λέξεις. Η συλλογή αυτή άσκησε τεράστια επιρροή στην ελληνιστική ποίηση.

λεγόμενα αλλά και οι λέξεις που προέρχονταν από τεχνικά, επιστημονικά και ιατρικά εγχειρίδια, να καθίστανται στην ποίησή τους δείκτες συμμετοχής σε μία κλειστή κάστα ποιητών-φιλολόγων.³⁸

Η έρευνα έχει διαπιστώσει ότι ο μετασχηματισμός της ελληνιστικής λογοσύνης σε ποίηση στηρίζεται σε μία σειρά από τεχνικές, με την τεχνική της ανοικείωσης και αυτήν της πολυφωνίας να θεωρούνται οι πλέον κυρίαρχες.³⁹ Η ανοικείωση, ένας μεταγενέστερος όρος που εισάγεται στη λογοτεχνική κριτική από τον ρωσικό φαρμαλισμό, θεωρείται η τεχνική εκείνη που επιτρέπει στον λόγιο ποιητή αφενός να αντιταχθεί στην βαριά σκιά της προηγούμενης λογοτεχνικής παράδοσης και αφετέρου να μετασχηματίσει την παλαιότερη ποίηση σε νέα ποιητικά είδη. Η πολυφωνία - που ως όρος της λογοτεχνικής κριτικής αντλεί την καταγωγή της από το θεωρητικό έργο του Μιχαήλ Μπαχτίν- δηλώνει, με τη σειρά της, την εισαγωγή πολλών, συχνά αντικρουόμενων, φωνών μέσα στο ίδιο έργο. Οι φωνές αυτές σε γλωσσικό επίπεδο μπορούν να εκφράζονται με την παρουσία σπάνιων λεκτικών μορφών. Σε ιδεολογικό επίπεδο, αποτυπώνονται μέσα από την κειμενική συμβίωση διαφορετικών κοσμοαντιλήψεων συνδιαλέγονται μεταξύ τους.

Η νέα αναδυόμενη εικόνα του ποιητή-φιλολόγου εκφράζεται κατά κύριο λόγο από τον Καλλίμαχο τον Κυρηναίο (320-240 π.Χ.). Ο Καλλίμαχος ήταν εκείνος που προσπάθησε να τοποθετήσει την ελληνιστική ποίηση μέσα σε ένα αισθητικό πλαίσιο συμβατό με τις συνθήκες που περιγράφηκαν, προκρίνοντας την ίδια στιγμή και τις δικές του απόψεις περί ποίησης.⁴⁰ Ο Καλλίμαχος ήταν εκείνος για τον οποίο ο Στράβωνας έγραψε ότι ήταν ποιητής ἄμα καὶ περὶ γραμματικὴν ἐσπουδακώς (17.3.22), δηλώνοντας έτσι την ισχυρή εντύπωση που είχαν κάνει οι δύο ιδιότητες στους μεταγενέστερους λογίους του πρώτου π.Χ. αιώνα.

Τις καλλιμαχικές απόψεις περί ποίησης τις βρίσκουμε διάσπαρτες στο έργο του Καλλίμαχου. Η σχέση λογιότητας και ποίησης που έχει περιγραφεί πιο πάνω, εκφράστηκε από τον Καλλίμαχο μέσω της δήλωσής του ότι τίποτα που δεν απαντά στην προηγούμενη γραπτή παράδοση, δεν έχει θέση στην ποίησή του: ἀμάρτυρον οὐδὲν

³⁸ Για το θέμα αυτό, βλ. Hopkinson (2005) 26-29 και Σιστάκου (2005) 32-34.

³⁹ Για το θέμα αυτό, βλ. Παπαγγελή (2002) 41 και Σιστάκου (2005) 35-36.

⁴⁰ Βλ. Krevans (2004) 173.

αείδω (απ. 612). Η έντονη, ωστόσο, επαφή με την παράδοση δεν εξελίσσεται για τον Καλλίμαχο σε μία διαδικασία δουλικής προσήλωσης και αντιγραφής. Στον πρόλογο των *Αιτίων*, για παράδειγμα, υπογραμμίζει emphaticά την αποστασιοποίησή του από το αρχαϊκό έπος:

εἵνεκε]ν οὐχ ἔν ἄεισμα διηνεκὲς ἢ βασιλ[η

.....]ας ἔν πολλαῖς ἤνυσσα χιλιάσιν (*Αἴτια*, απ.1.3-4)

Επειδή τραγούδι συνεχόμενο -για βασιλιάδες- δεν έγραψα σε πολλές χιλιάδες στίχους,

Την ίδια στιγμή, ο ποιητής δηλώνει ότι το ζητούμενο είναι το ποιητικό ταξίδι, η περιήγηση σε άγνωστους ειδολογικούς, γλωσσικούς και εκφραστικούς τόπους που οι προηγούμενοι δεν εξερεύνησαν:

δίφρον ἐλ]ᾶν μηδ' οἴμον ἀνὰ πλατύν, ἀλλὰ κελεύθους

ἀτρίπτο]υς, εἰ καὶ στε[ι]γοτέρην ἐλάσεις (*Αἴτια*, απ. 1.27-28)

Μήτε στη λεωφόρο την πλατιά να οδηγείς το άρμα σου, αλλά σε μονοπάτια απάτητα, και ας είναι πιο στενόχωρα.⁴¹

Αν θα θέλαμε να συμπυκνώσουμε την αισθητική ατζέντα του Καλλίμαχου σε δύο λέξεις, θα λέγαμε ότι αυτές είναι: η *λεπτότης* και η *καθαρότης*. Σύμφωνα με την Σιστάκου (2005) 31, οι δύο αυτές έννοιες δηλώνουν μια νέα αισθητική στάση η οποία, όπως θα δούμε και στην συνέχεια, εφαρμόστηκε όχι μόνο στην καλλιμαχική ποίηση αλλά και στην πεζογραφία. Η *λεπτότης* είναι η τάση για σύντομη, καλοδουλεμένη φόρμα, αισθητική τελειότητα και περίτεχνο στίχο (βλ. *Αἴτια*, απ. 1.24: τῆ]ν Μοῦσαν δ'

⁴¹ Για τις μεταφράσεις βλ. Σιστάκου (2005) 30.

ἀγαθὲ λεπταλέην).⁴² Η καθαρότης, από την άλλη, αναδεικνύει το αίτημα για μία νέα ποίηση, αποκαθαρωμένη από στείρους μιμητισμούς, αλλά και την αποστροφή για το κοινόχρηστο, το ογκώδες και το τετριμμένο. Η καλλιμαχική νεωτερικότητα, προϊόν της Βιβλιοθήκης και του πλούτου γνώσης που παρείχε, έφερε ριζική ανανέωση των μορφών και του περιεχομένου της λογοτεχνικής παραγωγής.

Μια άλλη αξιοσημείωτη αλλαγή που έφεραν οι αισθητικές αυτές εξελίξεις ήταν η έμφαση στην αιτιολογία. Τα περίφημα *απάτητα μονοπάτια* της καλλιμαχικής ποίησης προϋποθέτουν και οδηγούν στην αποφυγή του τετριμμένου θέματος της κλασικής εποχής με τις εύκολες αναγνώσεις και την εγγυημένη αξιοπιστία που του προσέδιδε η επίκληση στη Μούσα. Ο ποιητής τώρα πια έχει να αντιμετωπίσει αναρίθμητους ανεξερευνήτους δρόμους και πρέπει να αιτιολογήσει πώς και γιατί το κάνει αυτό.⁴³ Την ίδια στιγμή, ο ελάσσων μύθος αποκτά τώρα ένα νέο νόημα, αφού οι δευτερεύουσες μορφές του, εν γένει αγνοημένες κατά την κλασική εποχή, αποκτούν πρωταγωνιστικό

⁴² Αξίζει εδώ να σημειωθεί ότι η ισχνότητα ήταν το χαρακτηριστικό γνώρισμα του Φιλίτα από την Κω. Ο Αθήναιος στο 9ο βιβλίο των *Δειπνοσοφιστών* γράφει: “κινδυνεύεις οὐν ποτε διὰ ταύτας τὰς φροντίδας ὡσπερ ὁ Κῶος Φιλητᾶς ζητῶν τὸν καλούμενον ψευδολόγον τῶν λόγων ὁμοίως ἐκείνῳ διαλυθῆναι. ἰσχὸς γὰρ πάνυ τὸ σῶμα διὰ τὰς ζητήσεις γενόμενος ἀπέθανεν” (9.64). Αυτό που παρατηρούμε εδώ είναι η σύνδεση της ισχνότητας, μιας σωματικής ιδιότητας, με την δραστηριότητα αναζήτησης του ελληνιστικού ποιητή, πράγμα που μας φέρνει πίσω στους αριστοφανικούς *Βατράχους*. Εκεί ο Ευριπίδης συσχετίζει την λεπτότητα της ποίησης με την ιατρική πράξη της απαλλαγής από το περιττό βάρος. Βλ. Αριστοφάνη, *Βάτραχοι*, 939-943: *ἀλλ' ὡς παρέλαβον τὴν τέχνην παρὰ σοῦ τὸ πρῶτον εὐθύς / οἰδοῦσαν ὑπὸ κομπασμάτων καὶ ῥημάτων ἐπαχθῶν, / ἴσχανα μὲν πρῶτιστον αὐτὴν καὶ τὸ βάρος ἀφεῖλον / ἐπυλλίοις καὶ περιπάτοις καὶ τευτλίοις λευκοῖς, / χυλὸν διδοῦς στωμυλμάτων ἀπὸ βιβλίων ἀπηθῶν*. Ο Stanford (1963) 155-156, σχολιάζοντας το απόσπασμα, δεν παραλείπει να τονίσει την ιπποκρατική ορολογία που εντοπίζει στο ρήμα *ἰσχανῶν* και στο ουσιαστικό *βάρος*. Ο Ευριπίδης εμφανίζεται εδώ σαν άλλος γιατρός να συνταγογραφεί «*ἐπυλλίοις καὶ περιπάτοις καὶ τευτλίοις λευκοῖς / χυλὸν διδοῦς*» για την ασθενή από το περιττό βάρος τραγωδία. Αξίζει να αναφερθεί πως η Sistakou (2016) 49 συσχετίζει τους αριστοφανικούς στίχους με την καλλιμαχική αισθητική της *λεπτότητος* σημειώνοντας ότι η ποιητική διατροφή του Καλλίμαχου με σκέτο αέρα αντλεί την καταγωγή της από τους *Βατράχους*. Ο Καλλίμαχος, κάπως έτσι, εμφανίζεται να είναι ένας ποιητικός και αισθητικός επίγονος του Ευριπίδη.

⁴³ Για την αιτιολογία ως στοιχείο της καλλιμαχικής ποιητικής, βλ. Σιστάκου (2004) 18, Krevans (2004) 175-176 και Krevans (2011) 120.

ρόλο καθώς εμφανίζονται σε αφηγήσεις να εξηγούν ονοματοθεσίες, τελετουργίες, έθιμα και συμβάντα.⁴⁴

Τα *Αΐτια* του Καλλίμαχου είναι μία ποίηση που απαιτεί έρευνα και επιβεβαίωση. Όπως σημειώνει ο Hornblower (2018) 48, για την περίπτωση της ερωτικής ιστορίας του Ακόντιου και της Κυδίππης (απ. 67-75 Pf.) ο Καλλίμαχος επικαλείται την αυθεντία του ιστορικού του 5ου αι. π.Χ. Ξενομήδη του Κείου, λέγοντας ότι είχε προσπαθήσει κάποτε να θέσει όλο το νησί της Νάξου μέσα σε ένα μυθολογικό πλαίσιο, σε μια *μυθολόγο μνήμη*, δηλαδή μέσα σε ένα ιστορικό πλαίσιο το οποίο αναμιγνύεται με το μυθολογικό παρελθόν. Το παράδειγμα της αιτιολογίας ως συστατικού στοιχείου της ποίησης δείχνει ότι η ποίηση μπορεί να ενσωματώσει μέσα της ένα λεξιλόγιο που δεν ανήκει σε αυτή αλλά προέρχεται από χώρους ειδολογικά διακριτούς από την ποίηση, όπως παραδείγματος χάριν την ιστοριογραφία. Παράλληλα, δείχνει με τον πιο εύλογο τρόπο το φαινόμενο της *εκλογής*, της επιλογής δηλαδή που έκανε ο ποιητής σχετικά με το ποιο υλικό θα επέλεγε να κάνει ποίηση. Στη συνέχεια θα δούμε πώς η αιτιολογία εντάσσεται συνδέεται άμεσα και με την ελληνιστική κουλτούρα του παράδοξου.

1.5 Η ελληνιστική κουλτούρα του παράδοξου

Αν θα θέλαμε να ορίσουμε τι εννοούμε με τον όρο ελληνιστική κουλτούρα του παράδοξου”, θα λέγαμε ότι αναφερόμαστε στην τάση επίδειξης της συσσώρευσης κάθε εξεζητημένου και παράδοξου υλικού αντικειμένου στην αυλή των Πτολεμαίων. Το πιο ισχυρό, εικονιστικά, παράδειγμα αυτής της τάσης υπήρξε η Μεγάλη Πομπή της Αλεξάνδρειας, που διοργανώθηκε από τον Πτολεμαίο Β’, τον επονομαζόμενο Φιλάδελο.⁴⁵ Για την Μεγάλη Πομπή γνωρίζουμε ότι είχε γίνει στο πλαίσιο της γιορτής των Πτολεμαίων που γινόταν κάθε τέσσερα χρόνια προς τιμήν της δυναστείας τους. Για ένα μέρος της διαδικασίας της Πομπής έχουμε την μαρτυρία του Καλλίξενου από

⁴⁴ Το πιο χαρακτηριστικό, ίσως, παράδειγμα τέτοιας χρήσης του μύθου, είναι το καλλιμαχικό επύλλιο *Έκκλη* όπου ο πασίγνωστος ήρωας Θησέας φιλοξενείται από την ομώνυμη ηλικιωμένη κάτοικο του Μαραθώνα, στην οποία αφιερώνει στη συνέχεια τον ναό του Εκαλείου Διός που ο ίδιος ανεγείρει.

⁴⁵ Φυσικά η πομπή αυτή δεν ήταν η πρώτη του είδους της, και προφανώς ούτε η τελευταία. Βλ. Parker (1996) 218.

την Ρόδο, την οποία διασώζει ο Αθήναιος στο έργο του *Δειπνοσοφισταί*.⁴⁶ Διαβάζουμε λοιπόν εκεί ότι:

Καλλίξενος δ' ὁ Ῥόδιος ἐν τετάρτῃ περὶ Ἀλεξανδρείας διαγράφων τὴν γενομένην πομπὴν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ Πτολεμαίου τοῦ Φιλαδέλφου καλουμένου βασιλέως ὡς μέγα θαῦμα περὶ τῶν ὄρνιθων τούτων οὕτως γράφει· 'εἶτα ἐφέροντο ἐν ἀγγείοις ψιττακοὶ καὶ ταῶ καὶ μελεαγρίδες καὶ φασιανοὶ καὶ ὄρνιθες Αἰθιοπικοὶ πλήθει πολλοί.' (9.38.6-12)

Ο Καλλίξενος ο Ρόδιος στο τέταρτο βιβλίο του για την Αλεξάνδρεια, περιγράφοντας την πομπή που έγινε στην πόλη από τον βασιλιά Πτολεμαίο τον Φιλάδελο, γράφει σχετικά με τα πουλιά το εξής πολύ αξιοπερίεργο: “Στη συνέχεια, μεταφέρθηκαν σε κλουβιά παπαγάλοι και παγώνια και φραγκόκοτες και φασιανοί και Αιθιοπικά πουλιά, πολλά σε πλήθος”.

Η Μεγάλη Πομπή, όπως επισημαίνει η Krevans (2011) 132-133, συμπεριελάμβανε πολυτελή αντικείμενα τεραστίων διαστάσεων, σπάνια ζώα και πτηνά, μηχανικά παράδοξα, και τέλος μία παρέλαση των πόλεων της Ιωνίας οι οποίες εκπροσωπούνταν από γυναίκες εν είδει καλλιστείων.⁴⁷ Η Krevans (2011) 131-132 εντοπίζει κυρίως σε δύο παράγοντες την αιτία για τη δημιουργία της συγκεκριμένης κουλτούρας: την απώλεια και την επίδειξη. Το πρώτο έχει να κάνει με το άγχος της απώλειας, το οποίο προκύπτει από το άνοιγμα της αυτοκρατορίας σε νέους κόσμους και την επίγνωση της εύθραυστης σχέσης με το κλασικό παρελθόν, και το οποίο είχε ως συνέπεια την εμμονή συλλογής και ταξινόμησης βιβλίων αλλά και κάθε είδους αντικειμένων εγνωσμένης πολιτισμικής αξίας.

Η επίδειξη, από την άλλη μεριά, ήταν ένα χαρακτηριστικό που ταίριαζε στους Πτολεμαίους, οι οποίοι, ενεργώντας ως πάτρωνες των τεχνών και των γραμμάτων, είχαν συγκεντρώσει στην αυλή τους βιβλία, λόγιους, καλλιτέχνες αλλά και άγρια ζώα τα οποία είχαν εγκαταστήσει σε έναν ζωολογικό κήπο στο παλάτι τους, γεμάτο με εκθέματα. Εδώ θα πρέπει να σημειώσουμε ότι η πλησμονή, η προσπάθεια επίδειξης

⁴⁶ Για την χρονολογία της Μεγάλης Πομπής βλ. Foertmeyer (1988) 98 η οποία την τοποθετεί ανάμεσα στο 275 π.Χ. και το 274 π.Χ.

⁴⁷ Ο Scullard (1974) 125 κάνει λόγο για 24 άρματα που συμμετείχαν στην Πομπή και τα έσερναν ελέφαντες, λεοπαρδάεις λιοντάρια, αντιλόπες και άλλα άγρια ζώα.

κατοχής κάθε άγριου ζώου ή σπάνιου αντικειμένου από τους Πτολεμαίους, είναι ένα τυπικό παράδειγμα του πώς οι κεντρικές εξουσίες διαχειρίζονται το φυσικό και πολιτισμικό αγαθό ως ένα από τα πολλά σύμβολα της εξουσίας τους. Η Miziur (2012-2013) 454 σημειώνει ότι αναμφίβολα τα ζώα αυτά είχαν εισαχθεί στην Αλεξάνδρεια και ότι ένας από τους σκοπούς της έκθεσής τους ήταν να δείξουν την δύναμη του βασιλιά και τον πλούτο του, και να ενισχύσουν την ποικιλία των εξωτικών ειδών που αυτός είχε κατορθώσει να συγκεντρώσει.⁴⁸

Η σχέση της Μεγάλης Πομπής με το παράδοξο τονίζεται από τους Schepens & Delcroix (1996) 406-407, οι οποίοι συσχετίζουν το επιδεικτικό εγχείρημα του Πτολεμαίου Φιλάδελφου με την προσπάθεια των παραδοξογράφων να παρουσιάσουν το παράδοξο στα έργα τους σαν ένα λογοτεχνικό θήραμα, δηλαδή ένα εξωτικό ζώο που ζει στα διάφορα βιβλία, και που οι ίδιοι κινήγησαν και έπιασαν μέσα στο κειμενικό περιβάλλον της Βιβλιοθήκης. Η παραδοχή αυτή είναι μια θαυμάσια εισαγωγική παρατήρηση για το πώς συσχετίζονται μεταξύ τους η αλεξανδρινή ποιητική, η ελληνιστική κουλτούρα του παράδοξου και η εμφάνιση του είδους της παραδοξογραφίας ως απότοκο όλων αυτών των εξελίξεων που έχουν μέχρι τώρα περιγραφεί.

1.6 Η εμφάνιση του είδους της παραδοξογραφίας και οι σχέσεις της με την προηγούμενη παράδοση

Μέχρι τώρα, έχουμε δει ενδεικτικές περιπτώσεις από κείμενα που ενώ δεν γράφτηκαν με πρόθεση παραδοξογραφική, ωστόσο χρησιμοποιούν την ρητορική του θαύματος για να σχολιάσουν το αλλόκοτο, το ξένο, εκείνο που ενώ μοιάζει οικείο, τελικά ανατρέπεται. Επιπλέον, είδαμε πώς η έννοια της παραδοξότητας είναι άμεσα συνυφασμένη με το σώμα. Θα πρέπει τώρα να περάσουμε στο είδος της παραδοξογραφίας, για να δούμε πώς αποδίδονται και εκεί όλες αυτές οι δυναμικές. Αξίζει όμως πρώτα να κάνουμε μια σύντομη αναδρομή στο πώς καθιερώθηκε ως είδος η παραδοξογραφία.

⁴⁸ Πρβλ. Cobb (2016).

Αναφορικά με το είδος της παραδοξογραφίας, θα μπορούσαμε να πούμε ότι σχετίζεται με την ιστοριογραφία που εξετάσαμε πιο πάνω καθώς, όπως σημειώνει ο Whitmarsh (2013) 20 το παράδοξο είναι συστατικό στοιχείο της φανταστικής αφήγησης καθώς της προσφέρει την έννοια του εξωτισμού και της ουτοπίας.⁴⁹ Πιο συγκεκριμένα, κομβικό ρόλο για την ανάδυση του είδους κατά την ελληνιστική εποχή φαίνεται να διαδραμάτισαν οι *Ιστορίες* του Ηροδότου –θέμα το με οποίο έχει ασχοληθεί αναλυτικά η Priestley (2014). Η μελετήτρια, αποτιμώντας την επιρροή του Ηροδότου στην ελληνιστική παραδοξογραφία και ιδίως στα δύο έργα της πρώιμης φάσης του είδους, το ψευδο-αριστοτελικό *Περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων* και το αντίστοιχο του Αντίγονου, με τίτλο *Ιστοριῶν παραδόξων συναγωγή*, καταλήγει στο συμπέρασμα πως ο ιστορικός επηρέασε τους παραδοξογράφους ιδιαίτερα στο επίπεδο των ιδιαιτεροτήτων των ζώων.⁵⁰ Από την άλλη, οι θεματικές που αφορούν το ανθρώπινο σώμα διαφέρουν σε αρκετά μεγάλο βαθμό ανάμεσα στην πρώιμη παραδοξογραφία και στο ιστορικό έργο του Ηροδότου. Μαζί με την Priestley (2014) 79 μπορούμε και εμείς από την ανάγνωση των σχετικών αποσπασμάτων, να διαπιστώσουμε πως ενώ στον Ηρόδοτο το σώμα του ξένου -διά της ταύτισής του με την οριακότητα της γεωγραφικής του προέλευσης- μπορεί να πάρει σε περιπτώσεις ιδιαίτερα ακραίες μορφές,⁵¹ στους παραδοξογράφους συναντούμε λιγότερο χτυπητά σωματικά παράδοξα (όπως π.χ. παρατηρήσεις για τον αριθμό των δοντιών του κάθε φύλου κτλ). Την ίδια στιγμή, οι παραδοξογράφοι αρχίζουν να δείχνουν ένα αυξημένο ενδιαφέρον για τα φυτικά παράδοξα, κάτι που εντοπίζεται και στον Ηρόδοτο αλλά σε περιορισμένο βαθμό. Διαφορά όμως μεταξύ του Ηροδότου και των παραδοξογράφων μπορεί να εντοπίζεται και στο σημείο που δίνεται η έμφαση κάθε φορά. Η Priestley (2014) 79 αναφέρει πως ο Ηρόδοτος αναφερόμενος στη λίμνη Μοίριδα (2.149) και τον Πόντο (4.85) ορίζει το θαυμαστό βάσει του μεγέθους. Στην παραδοξογραφία, από την άλλη, δίνεται έμφαση σε περιέργες ιδιότητες του νερού συσχετίζοντας το δεύτερο, π.χ. με την ίαση ή ακόμα και με την ανάσταση των νεκρών σωμάτων των ζώων (βλ. π.χ. ψευδο-Αριστοτέλη,

⁴⁹ Για την παραδοξογραφία ως ουτοπία στην ελληνιστική λογοτεχνία του φανταστικού και ιδίως του Ευήμερου, του Ιάμβουλου και του Διονυσίου Σκυτοβραχίωνα, βλ. Gabba (1981) 57-59, ο οποίος αναφέρει πως τα έργα των συγγραφέων αυτών διαβάστηκαν ως ιστορικά από τους σύγχρονούς τους.

⁵⁰ Priestley (2014) 80-81.

⁵¹ Ένα εντυπωσιακό παράδειγμα από τον Ηρόδοτο, όπου η παραδοξότητα του σώματος των ξένων αποκτά ακραίες διαστάσεις, μπορούμε να βρούμε στο 4.9 με τη γυναίκα-ερπετό.

Περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων, 29: *Περὶ Κιλικίαν δὲ φασιν εἶναι ὕδατος συστρεμμάτιον, εἰς ὃ τὰ πεπνιγμένα τῶν ὀρνέων καὶ τῶν λοιπῶν ζώων ὅταν ἀποβαφῆ, πάλιν ἀναβιοῖ*).

Ἡ προσοχή που δίνουν οἱ παραδοξογράφοι στο νερό μπορεί να αναζητηθεῖ και στον Καλλίμαχο ἢ ἀκόμα και στον Αριστοτέλη. Ἄλλωστε δεν πρέπει να ξεχνάμε ὅτι ο ελληνοιστικός ποιητής ἦταν ἐκεῖνος που εἶχε εἰσάγει δυναμικὲς εἰκόνες υδροκίνησης τόσο στην ποίησή του (πρβλ. *μέγαν ῥόον*, *Εἰς Δῆλον*, στ. 133), ὅσο και στην παραδοξογραφική του συλλογή, ὅπως για παράδειγμα την *Πηγὴ του Ἡλίου* (απ. 407 Pf.).⁵² Βλέπουμε λοιπόν ὅτι ἡ παραδοξογραφία ἀντλούσε τις θεματικές της ἀπὸ πόλους ἐμπνευσης που μπορεί να ἦταν τόσο διαφορετικοὶ και ἀπομακρυσμένοι χρονικά και εἰδολογικά μεταξύ τους ὅπως ο Ἡρόδοτος, δηλαδή ἡ ἰωνική σχολή της ιστοριογραφίας, ἢ ἡ ελληνοιστική ποίηση.

Σε ὅ,τι ἀφορὰ τώρα τον ὄρο *παραδοξογραφία*, ἡ χρήση του ἐντοπίζεται για πρώτη φορά στις *Χιλιάδες* του Ἰωάννη Τζέτζη τον 12ο αἰ. μ.Χ.. Ο Τζέτζης, ἀναφερόμενος στον ἀρχιτέκτονα Ἀνθέμιο γράφει: *Ἀνθέμιος μὲν πρότιστον ὁ παραδοξογράφος* (II.35.154), κατὰ πάσα πιθανότητα ἐπειδὴ ο τελευταῖος εἶχε συγγράψει ἓνα κείμενο για τα παράδοξα μηχανήματα. Γενικά, δεν πρέπει να μιλάμε για συνειδητὴ ἐπιλογή των ἀρχαίων συγγραφέων να γράψουν παραδοξογραφία καθὼς το ὑπὸ συζήτηση εἶδος οφείλει το ὄνομά του στον Anton Westermann που πρῶτος συγκέντρωσε και ἐξέδωσε συλλογὲς θαυμασίων ὑπὸ τον τίτλο: *ΠΑΡΑΔΟΞΟΓΡΑΦΟΙ – Scriptorum rerum mirabilium Graeci* το 1839. Ἡ παραδοξογραφική συλλογή που ο Westermann εἶχε ἐπιλέξει να ἐκδώσει, περιλαμβάνει τα ἐξῆς κείμενα:

- *Mirabilium auscultationes* του ψευδο-Αριστοτέλη
- *Historiarum Mirabilium Collectio* του ψευδο-Αντίγονου
- *Historiae Mirabiles* του Ἀπολλώνιου
- *Historiae Mirabiles*, μαζί με ἀποσπάσματα ἀπὸ τον Μακρόβιο και το *Olympiadum reliquiae* του Φλέγονα ἀπὸ τις Τράλλεις,
- *Lectiones Mirabiles* του Μιχαήλ Ψελλοῦ
- *Tractatus De Mulieribus* ἐνὸς ἀνώνυμου συγγραφέα.

⁵² Priestley (2014) 80. Για τις θεματικές του νερού ως στοιχείου του υπερφυσικοῦ στον Καλλίμαχο βλ. ἐνδεικτικά: Williams 1993 εἰδικά για τον ὕμνο *Εἰς Δῆλον*, και Depew 2007.

Αυτό που παρατηρούμε αρχικά είναι ότι ο Westermann είχε επιλέξει να μεταφράσει στα λατινικά τους τίτλους των παραδοξογραφικών συλλογών που εξέδωσε. Αντιπαραβάλλοντάς τους με τους ελληνικούς τίτλους των συλλογών, διαπιστώνουμε ότι αποδίδει τα ελληνικά επίθετα *θαυμάσιος* και *παράδοξος* με το αντίστοιχο λατινικό *mirabilis* χωρίς να προβαίνει σε επιμέρους διάκριση μεταξύ των δύο ελληνικών όρων

Η επόμενη κριτική έκδοση των παραδοξογράφων έγινε περισσότερο από έναν αιώνα αργότερα, το 1966 από τον Giannini. Η έκδοση αυτή τιτλοφορείται *Paradoxographorum Graecorum reliquiae* και περιέχει τα παραδοξογραφικά κείμενα και την λατινική τους μετάφραση στην αντικριστή σελίδα. Αυτό που μοιάζει καινοτόμο στην έκδοση του Giannini, σε σύγκριση με εκείνη του Westermann, είναι πως ο Giannini επέλεξε να ξεκινήσει την έκδοση με τα καλλιμαχικά αποσπάσματα που διασώζει ο Αντίγονος ο Καρύστιος. Επιπλέον, η έκδοση του Giannini είναι κατά πολύ εκτενέστερη από του Westermann καθώς περιλαμβάνει συνολικά 42 συγγραφείς. Τα έργα που περιλαμβάνονται σε αυτή τη συλλογή είναι τα εξής:

- Παραδοξογραφικά αποσπάσματα του Καλλίμαχου
- *Περὶ παραδόξων ποταμῶν* του Φιλοστέφανου
- *Ἰδιοφυῆ* του Αρχελαίου
- *Ἱστορικά παράδοξα* του Μύρσιλου
- *Ἱστοριῶν παραδόξων συναγωγή* του ψευδο-Αντίγονου
- *Περὶ θαυμασίων* του Φίλωνα
- *Περὶ τῶν ἐν Σικελίᾳ θαυμαζομένων* του Νυμφόδωρου
- *Περὶ θαυμασίων* του Πολέμωνα
- *Ἱστορίαι θαυμάσιαι* του Απολλόνιου
- *Συναγωγή θαυμασίων* του Αγαθαρχίδη
- *Ἄπιστα* του Ισίγονου
- *Παραδόξων ἔθῶν συναγωγή* του Νικολάου
- *Θαυμασίων συναγωγή* του Αλέξανδρου
- *Παραδοξολογούμενα περὶ ποταμῶν καὶ κρηνῶν καὶ λιμνῶν* του Σωτίωνα
- *Περὶ θαυμασίων* του Φλέγονα από τις Τράλλεις
- *Κατὰ τὴν οἰκουμένην παραδοξολογούμενα* του Πρωταγόρα
- *Περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων* του ψευδο-Αριστοτέλη
- *Paradoxographus Florentinus*
- *Paradoxographus Vaticanus*

- *Paradoxographus Palatinus*
- *Παράδοξα του Έφορου*
- *Θαυμάσια του Θεόπομπου*
- *Παράδοξα (γεωργίας) του Αρίστανδρου*
- *Παράδοξα (γεωργίας) του Διοφάνη*
- *Παράδοξα του Αφρικανού*
- *Περὶ τῶν ἀπορουμένων ζώων του Στράωνα*
- *Περὶ θαυμασίων του Βόλου*
- *Θαυμασίων συναγωγή του Μόνιμου*
- *Θηβαικά παράδοξα του Λυσίμαχου*
- *Ίδιοφυῆ του Ορφέα*
- *Αποσπάσματα του Αγαθοσθένη*
- *Αποσπάσματα του Ιέρωνα*
- *Παράδοξα του Αριστοκλή*
- *Συναγωγή ἀκουσμάτων θαυμασίων του Τρόφιλου*
- *Περὶ ζώων ιδιότητος του Αιλιανού*
- *Περὶ ποταμῶν καὶ ὄρων ἐπωνυμίας καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς εὕρισκομένων του Πλούταρχου*
- *Παράδοξος ἱστορία του Πτολεμαίου Χέννου*
- *Λόγοι παράδοξοι του Δαμάσκιου*
- *Περὶ παραδόξων μηχανημάτων του Ανθεμίου*
- *Περὶ παραδόξων ἀναγνωσμάτων του Μιχαήλ Ψελλού*
- ενώ αναφέρονται οι Άμβρων και Ιμβράσιος χωρίς να μαρτυρούνται έργα τους.

Αυτό που παρατηρούμε από τον κατάλογο που παρατέθηκε πιο πάνω είναι πως συνυπάρχουν συγγραφείς που ήκμασαν τον 4ο αι. π.Χ., όπως ο Έφορος και ο Θεόπομπος με συγγραφείς του 3ου αιώνα όπως ο Καλλίμαχος, ο Μύρσιλος και ο Βόλος από τη Μένδη, πράγμα που σημαίνει πως ο Giannini συμμεριζόταν την άποψη του Fraser (1972) ότι ο Καλλίμαχος δεν ήταν ο ευρετής του είδους, αλλά μάλλον εκείνος που αναβίωσε τη συνήθεια της καταγραφής και ταξινόμησης των θαυμασίων. Αυτό που μπορούμε πάντως να υποθέσουμε με σχετική ασφάλεια, σύμφωνα και με όσα έχουν αναφερθεί πιο πάνω, είναι πως ο Καλλίμαχος έδωσε στην παραδοξογραφία το

χαρακτηριστικό αυτού που ο Fraser (1972) 454 ονομάζει *πινακογραφία*: δηλαδή όπως και στους *Πίνακες* που είχε συντάξει για την Βιβλιοθήκη, έτσι και για το παραδοξογραφικό του έργο *Θαυμάτων τῶν εἰς ἅπασαν τὴν γῆν κατὰ τόπους ὄντων συναγωγή*, υιοθέτησε μια μεθοδολογία η οποία περιελάμβανε την εφαρμογή των αρχών που διέπουν τη συλλογή και ταξινόμηση όλης της μέχρι τότε συγκεντρωμένης γνώσης, ώστε να μοιάζει το έργο του με τους περιπατητικούς τρόπους λογοτεχνικής κριτικής σύμφωνα με την άποψη του Romano (2011) 312-313.⁵³

Αποτιμώντας γενικά την επιρροή που άσκησε ως είδος, η παραδοξογραφία ούτε είχε στόχο ούτε προσπάθησε να πείσει ότι είναι επιστημονικό είδος. Οι ακριβείς προθέσεις της και το αναγνωστικό της κοινό αποτελούν αντικείμενα πολλαπλών ερμηνειών στη σύγχρονη έρευνα. Έτσι, ενώ για τον Romm (1992) 92 η παραδοξογραφία είναι ένα καταλογογραφικό είδος που ασχολείται με τα πιο περίεργα και ασήμαντα φαινόμενα της φύσης, για τον Hansen (1996) 2-9 είναι το είδος εκείνο που σύγχρονο αντίστοιχό του μπορεί να βρεθεί στις εφημερίδες που γράφουν ψευδείς αλλά εντυπωσιακές ειδήσεις με σκοπό την διασκέδαση του αναγνώστη. Ως περίπου παρασιτικό είδος, δηλαδή κάτι που προέκυψε από τα άλλα είδη, βλέπουν την παραδοξογραφία οι Schepens & Delcroix (1996) 409, άποψη που ίσως έλκει την καταγωγή της από το εγχειρίδιο γραμματολογίας των Schmid & Stählin (1920) 184, όπου η παραδοξογραφία θεωρείται ως το ζιζάνιο που αναπτύχθηκε εις βάρος του δέντρου της ελληνικής λογοτεχνίας, ιστορίας και φυσικής επιστήμης. Πιο πρόσφατα, οι Geus & King (2018) 433 αμφισβητούν την απαξίωση είδους ως παρασιτικού, ενώ ο Johnson (2006) 175-185 θεωρεί την παραδοξογραφία ισότιμο μέρος της λογοτεχνικής παράδοσης της εποχής της.

Αυτό που εκ πρώτης όψεως παρατηρούμε από τις απόψεις των ερευνητών είναι πως οι παραδοξογράφοι δεν επιδίωξαν ποτέ να πείσουν ότι είχαν οποιοσδήποτε προθέσεις επιστημονικότητας, και αυτό είναι ξεκάθαρα ορατό ακόμα και δύο σχεδόν

⁵³ Με τις απόψεις αυτές συντάσσεται και η Higbie (2007) 238, η οποία αποδεχόμενη τον συσχετισμό της παραδοξογραφίας με την μεθοδολογία των *Πινάκων*, θεωρεί πως τα παραδοξογραφικά έργα είναι το αποτέλεσμα της ερευνητικής εργασίας σπουδαστών της λογοτεχνίας. Ωστόσο, για να αποδεχτούμε την άποψη αυτή, θα πρέπει να αναρωτηθούμε για το αν υπήρξε οργανωμένη σχολή παραγωγής λογίων, που να δίδασκε τη συγκεκριμένη μεθοδολογία ή αν απλώς το συμπίλημα αυτό εντασσόταν στο ατομικό έργο του εκάστοτε παραδοξογράφου.

χιλιετίες μετά. Το ότι οι παραδοξογράφοι ορισμένες φορές παρέπεμπαν σε προγενέστερους συγγραφείς, προκειμένου να διεκδικήσουν αξιοπιστία για τις συλλογές τους, είναι φυσικά γεγονός αδιαμφισβήτητο. Το θαύμα, άλλωστε, όπως σημειώνει και ο Cameron (2004) 89-90 αποκτά περισσότερο κύρος αν το αποδέχεται ένας συγγραφέας του μεγέθους του Αριστοτέλη ή του Θεόφραστου. Συχνά διαβάζοντας τις συλλογές τους, νιώθουμε την πίεση των παραδοξογράφων να βάλουν ενώπιόν μας ως αφηγηματικό άλλοθι έναν άλλο συγγραφέα ή να χρησιμοποιήσουν τις απρόσωπες φόρμουλες *φησί - λέγεται - λέγουσι - ἔνιοι ἱστοροῦσιν* για να αποσεισουν από πάνω τους την ευθύνη της αξιοπιστίας του θαύματος. Έτσι, για παράδειγμα στο κεφ. 9 από τη συλλογή του Αντίγονου διαβάζουμε ότι:

Ἐν δὲ ταῖς τῶν Λημνίων νήσοις ταῖς καλουμέναις Νέαις πέρδικες οὐ γίνονται, ἀλλὰ κἂν κομίση τις ἀπόλλυνται. ἔνιοι δὲ τούτου τερατωδέστερον ἱστοροῦσιν, ὅτι κἂν ἴδωσιν τὴν χώραν.

Στα νησιά που ανήκουν στους Λημνιούς και λέγονται Νέα, οι πέρδικες όχι μόνο δεν υπάρχουν, αλλά και αν ακόμα κάποιος τις μεταφέρει εκεί, πεθαίνουν. Μερικοί αφηγούνται μία ακόμη πιο περίεργη ιστορία, λέγοντας ότι τα πουλιά πεθαίνουν με το που θα αντικρίσουν την γη αυτή,

ενώ σε ένα αντίστοιχο απόσπασμα, αυτήν την φορά από τον ψευδο-Αριστοτέλη (κεφ. 37) διαβάζουμε:

Λέγεται δὲ καὶ τὰ ἔξω στηλῶν Ἡρακλείων καίεσθαι, τὰ μὲν διὰ παντός, τὰ δὲ νύκτωρ μόνον, ὡς ὁ Ἄννωνος περίπλους ἱστορεῖ. καὶ τὸ ἐν Λιπάρᾳ δὲ φανερόν καὶ φλογῶδες, οὐ μὴν ἡμέρας, ἀλλὰ νύκτωρ μόνον. εἶναι δὲ καὶ ἐν Πιθηκούσαις φασὶ πυρῶδες μὲν καὶ θερμὸν ἐκτόπως, οὐ μὴν καιόμενον.

Λέγεται επίσης ότι η περιοχή έξω από τις στήλες του Ηρακλή καίγεται, ένα μέρος της όλο τον χρόνο, ενώ άλλο κατά τη διάρκεια της νύχτας όπως αφηγείται ο Άννωνας στον *Περίπλου* του. Τη φωτιά στη Λιπάρρα μπορεί κανείς να την δει να φλέγεται όχι την ημέρα, αλλά μόνο τη νύχτα. Στις Πιθηκούσες λένε πως (το έδαφος εκεί) είναι φλεγόμενο και καυτό, αλλά όμως δεν καίγεται.

Εδώ παρατηρούμε ότι η εξέταση του θαύματος που αφορά τις φλεγόμενες περιοχές περνάει από μια διαδικασία συγκέντρωσης, κατά τόπους ταξινόμησης και τελικής

παράθεσης η οποία περιλαμβάνει μαρτυρίες που δεν αναφέρονται ρητά (*Λέγεται -φασί*), μια βιβλιογραφική παραπομπή (*ὡς ὁ Ἄννωνος περίπλους ἱστορεῖ*) και μια επίκληση στην αυτοψία (*φανερὸν*).⁵⁴

Στο κεφ. 9 από τον Αντίγονο, η χρήση του επιθέτου *τερατωδέστερον* είναι πολύ ενδιαφέρουσα γιατί δεν αναφέρεται ούτε σε κάποιο θρησκευτικό χρησμό ούτε σε κάποιο παράδοξο. Κάνοντας χρήση του συγκριτικού βαθμού του επιθέτου, ο παραδοξογράφος αφήνει να εννοηθεί πως η φαντασία μπορεί να πλάσει τερατώδεις αφηγήσεις τις οποίες ακόμα και η παραδοξογραφία μπορεί να αρνηθεί ως ψευδείς. Αν θα μπορούσαμε να γενικεύσουμε το επιχείρημα, θα λέγαμε πως ενώ ο Αντίγονος φροντίζει να παραπέμπει σε αξιόπιστες πηγές -όπως ο Αριστοτέλης, ο Τίμαιος, ο Θεόπομπος, ο Κτησίας και ο Ηρόδοτος- η ορολογία του παράδοξου περιλαμβάνει, εκτός από τους γνωστούς και αναμενόμενους όρους *θαυμάσιον-θαυμαστόν-ξένον*, και τα *τερατώδες* και *τερατωδέστερον* τα οποία δηλώνουν την υπερβολικά παράδοξη και έτσι εντελώς αναξιόπιστη αφήγηση (βλ. π.χ. κεφάλαια: 9, 15b, 22, 128b).⁵⁵ Βέβαια, εδώ θα πρέπει να σημειώσουμε ότι σύμφωνα με την Ραϊόν Leyra (2014) 327-328, ενώ η πρώιμη παραδοξογραφία πέρα από τις επιστημονικές πραγματείες, προτιμούσε ως ένα βαθμό και τις μυθολογικές εξηγήσεις εντάσσοντας έτσι τον μύθο στο ίδιο γνωσιολογικό φάσμα με την ιστορία και την επιστήμη, ωστόσο δεν έφτασε ποτέ στο επίπεδο ύστερων παραδοξογράφων όπως ο Φλέγονας για τον οποίο ο μύθος είχε γίνει βάση στήριξης μιας αφήγησης που επιδίωκε τον τρόμο μέσω του παράδοξου.⁵⁶

⁵⁴ Η Priestley (2014) 77-78 θεωρεί το έργο ως ένα από τα πιο πρώιμα παραδοξογραφικά και τον συγγραφέα του ως άγνωστο, ενώ ως πηγές του, επικαλούμενη τον Flashar, ταυτοποιεί τα ζωολογικά κείμενα του Αριστοτέλη, τον Θεόφραστο, τον Τίμαιο και τον Ηρόδοτο.

⁵⁵ Για τις πηγές του Αντίγονου βλ. Leigh (2013) 188-192. Για την ορολογία του Αντίγονου, βλ. Leigh (2013) σελ. 187, σημ. 3.

⁵⁶ Πράγματι, στον ψευδο-Αριστοτέλη υπάρχουν οι λεκτικοί τύποι *μυθεύεται* (κεφ. 70), *μυθεύουσι* (κεφ. 81), *μυθολογοῦσιν* (κεφ. 97, 100, 101, 105), *μυθωδέστερον* (κεφ. 101), *μυθολογεῖται* (κεφ. 110), ενώ και στον Αντίγονο βρίσκουμε λέξεις όπως *μυθικὸν* (κεφ. 2, 56), *μυθῶδες* (κεφ. 4), *μυθωδέστερον* (κεφ. 1), *μυθολογεῖται* (κεφ. 5), *μυθικῶς* (κεφ. 12). Το εντυπωσιακό, ωστόσο, εύρημα είναι πως στον Φλέγονα έχουμε μόνο δύο φορές λέξεις που σχετίζονται με τον μύθο: *ἀμύθητον* (κεφ. 3) και *μύθοισιν* (κεφ. 10). Για την χρήση της μυθογραφίας από τον Αντίγονο, βλ. Eleftheriou 2016.

Σε ό,τι αφορά την παρούσα έρευνα, θα εστιάσουμε στο πώς αποτίμησε η παραδοξογραφία το σωματικό παράδοξο. Αρχικά, θα πρέπει να σημειώσουμε το γεγονός ότι όπως πολύ σωστά επισημαίνει ο Kazantzidis (2018) 32-33, η πρώιμη παραδοξογραφία του 3ου π.Χ. αιώνα εν γένει μοιάζει να αγνοεί το παράδοξο που σχετίζεται με το ανθρώπινο σώμα. Μια ενδεικτική ανάγνωση των έργων του ψευδο-Αριστοτέλη και του Αντίγονου, αποκαλύπτει πως ως περιεχόμενο, η παραδοξογραφία ασχολείται περισσότερο με τα παράδοξα της φύσης σε επίπεδο χλωρίδας, πανίδας, πηγών⁵⁷ κτλ. παρά με τα ανθρώπινα. Έτσι στον ψευδο-Αριστοτέλη (κεφ. 4), διαβάζουμε, παραδείγματος χάριν, ότι:

Αί ἐν Κρήτη αἴγες ὅταν τοξευθῶσι, ζητοῦσιν, ὡς ἔοικε, τὸ δίκταμον τὸ ἐκεῖ φυόμενον. ὅταν γὰρ φάγωσιν, εὐθὺς ἐκβάλλουσι τὰ τοξεύματα.

Οι κασίκες στην Κρήτη όταν δεχτούν βέλος, αναζητούν, όπως βλέπουμε, το δίκταμο που φυτρώνει εκεί. Γιατί όταν το φάνε, αμέσως αποβάλλουν τα υπολείμματα του τόξου.

Ο Αντίγονος πάλι, προτιμά και αυτός να παρουσιάζει παράδοξα από την φύση, με ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα να είναι το εξής απόσπασμα (κεφ. 10):

Τῆς δὲ Βοιωτίας ἐχούσης πλήθει πολλοὺς ἀσπάλακας, ἐν τῇ Κορωνικῇ μόνῃ οὐ γίνεσθαι τοῦτο τὸ ζῶον, ἀλλὰ κἂν εἰσαχθῆ τελευτᾶν .

Αν και η Βοιωτία έχει πολλούς τυφλοπόντικες, στην Κορωνική μόνο δεν υπάρχει αυτό το ζώο, αλλά ακόμα και αν μπει στην περιοχή αυτή, πεθαίνει.

Το ανθρώπινο σώμα στις συλλογές αυτές αναφέρεται περιστασιακά μόνο, συνήθως σε συμφραζόμενα ασθένειας ή ίασής της.⁵⁸ Ένα πολύ χαρακτηριστικό παράδειγμα όπου το σώμα μοιάζει να καταστρέφεται ή έστω να συνδέεται με την αγριότητα της φύσης

⁵⁷ Όπως παρατηρεί η Krevans (2004) 175 αναφορικά με τον παραδοξογραφικό Καλλίμαχο, τα υδάτινα παράδοξα είναι εκείνα που κυριαρχούν στην σκέψη του, και περιλαμβάνουν καυτές πηγές, νερό που στερεοποιεί ότι μπαίνει μέσα του, νερό της θάλασσας που έχει γλυκιά γεύση, θεραπευτικά ύδατα, δηλητηριώδη νερά, και ποταμούς που φλέγονται.

⁵⁸ Βλ. Kazantzidis (2018) 33, σημ.8 όπου αναφέρεται ως παράδειγμα αυτής της αλληλεπίδρασης η επιληψία.

είναι η περίπτωση της παραδοξογραφικής επιληψίας.⁵⁹ Η επιληψία στην πρώιμη παραδοξογραφία αναφέρεται συνολικά τρεις φορές στον ψευδο-Αριστοτέλη (κεφ. 18, 66, 77) σε σύνολο 178 κεφαλαίων, και δύο στον Αντίγονο (κεφ. 20.1 και 39.1) σε σύνολο 173 κεφαλαίων. Αξίζει, μάλιστα, να σημειωθεί πως ο ρόλος που επιφυλάσσουν οι παραδοξογράφοι στους γιατρούς μέσα στο έργο τους είναι εξίσου παράδοξος: από ανατόμοι και θεραπευτές οι παραδοξογραφικοί γιατροί γίνονται τώρα κρυφοί παρατηρητές των δραστηριοτήτων των ζώων που υπάρχουν στην άγρια φύση (ψευδο-Αριστοτέλης, *Περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων*, κεφ. 66):

Τὸν δὲ γαλεώτην, ὅταν ἐκδύσῃται τὸ δέρμα, καθάπερ οἱ ὄφεις, ἐπιστραφέντα καταπίνειν· τηρεῖσθαι γὰρ ὑπὸ τῶν ἰατρῶν διὰ τὸ χρήσιμον εἶναι τοῖς ἐπιληπτικοῖς.

Ἡ σαύρα ὅταν βγάλει τὸ δέρμα της, ὅπως ακριβῶς κάνουν τα φίδια, (λένε ὅτι γυρίζει πίσω και το καταπίνει. Αυτό το γεγονός το παρακολουθούν οι γιατροί επειδή το δέρμα της είναι χρήσιμο για τους επιληπτικούς.⁶⁰

Πέρα από την επιληψία, κάποια άλλα από τα λίγα παραδείγματα σωματικής παραδοξότητας στις πρώιμες παραδοξογραφικές συλλογές αφορούν περιπτώσεις τρέλας (ψευδο-Αριστοτέλης: κεφ. 18, 31, 32, 161, 167, 173), αναφορές στο γυναικείο φύλο (ψευδο-Αριστοτέλης: κεφ. 88, 106, 109, 163, 174) καθώς και αναφορές σε αξιοπερίεργη αναπαραγωγική δραστηριότητα (ψευδο-Αριστοτέλης: κεφ. 80, 91, Αντίγονος: κεφ. 110, 111).⁶¹ Οι αιτίες για μια τέτοια ελλιπή προσέγγιση του θέματος από την πρώιμη παραδοξογραφία μπορεί να σχετίζονται με το γεγονός ότι στην ελληνιστική εποχή το ανθρώπινο σώμα άρχισε και γινόταν πλέον ένα αντικείμενο

⁵⁹ Η Ash (2018) 138 τονίζει ότι η φύση η ίδια ως σκηνικό δεν επαρκεί για να κριθεί μια αφήγηση ως παράδοξη, αλλά ότι χρειάζεται παράλληλα να συνυπάρχει και το στοιχείο της επικείμενης καταστροφής. Στο ίδιο πνεύμα και η Popescu (2009) 166-167 σημειώνει πως το παράδοξο ον, εν προκειμένω στη δική μας περίπτωση ο ασθενής, είναι ένα μυστήριο πλάσμα το οποίο ανήκει σε ένα οριακό είδος όπως ακριβώς τα ερπετά, τα οποία συχνά θεωρούνται οριακά πλάσματα και αποτελούν ένα συχνό θέμα των παραδοξογραφικών αναφορών.

⁶⁰ Είναι χαρακτηριστικό ότι στο ιπποκρατικό corpus δεν απαντάται ούτε μία φορά η λέξη *γαλεώτης*.

⁶¹ Για την τρέλα στην πρώιμη παραδοξογραφία, βλ. Kazantzidis (2018β) 236-238.

αρκετά γνωστό, τα μυστικά του οποίου μπορούσαν πλέον να αποκαλυφθούν μέσα από τη συστηματική πρακτική της ανατομίας.⁶²

Από την άλλη, όσο μεταβαίνουμε σε μεταγενέστερα δείγματα του είδους της παραδοξογραφίας, παρατηρούμε να αυξάνεται και το ενδιαφέρον για το ανθρώπινο παράδοξο. Χαρακτηριστική περίπτωση αποτελεί ο Φλέγων από τις Τράλλεις, ένας απελεύθερος του αυτοκράτορα Αδριανού που έζησε τον 2ο μ.Χ. αιώνα. Ο Φλέγων δεν δίστασε να εντάξει στη συλλογή του ιστορίες που έχουν να κάνουν με ακραία σωματική ετερότητα όπως: η νεκρή ερωμένη (κεφ. 1), το φάντασμα και ο ανδρόγυνος (κεφ. 2), αναστάσεις νεκρών (κεφ. 3), αυτόματες μεταβολές φύλου (κεφ. 7), γιγάντια οστά (κεφ. 11-19), τερατώδεις γεννήσεις (κεφ. 20-27), πολυγονίες (κεφ. 28-33) και ιπποκένταυρους (κεφ. 34-35).

Αυτό που σύμφωνα με τον Hansen (1996), διαφοροποιεί τον Φλέγονα από τα υπόλοιπα παραδοξογραφικά έργα είναι η επιλογή του να γράψει ένα νέο είδος παραδοξογραφίας, για το οποίο θα προσθέταμε ότι κατά κάποιο τρόπο επανατοποθετεί το είδος αυτό σε ένα πλαίσιο διαλόγου με την ιατρική. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο Φλέγων είχε διαβάσει ιατρικά συγγράμματα και παραπέμπει σε αυτά προσπαθώντας να κάνει πιστευτό ένα παράδοξο που μόνο αυτός από τους αρχαίους συγγραφείς παραθέτει πηγές για να μας πείσει για την εγκυρότητά του. Στο κεφ. 26, για παράδειγμα, διαβάζουμε:

Δωρόθεος δέ φησιν ὁ ἰατρός, ἐν Ὑπομνήμασιν, ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τῇ κατ' Αἴγυπτον κίναιδον τεκεῖν, τὸ δὲ βρέφος ταριχευθὲν χάριν τοῦ παραδόξου φυλάττεσθαι.

Και ο Δωρόθεος ο γιατρός στα *Υπομνήματά* του λέει πως στην Αλεξάνδρεια στην Αίγυπτο, ένας κίναιδος είχε γεννήσει, και το μωρό το ταρίχευσαν και το φύλαξαν εξαιτίας του παράδοξου γεγονότος.

Το έργο στο οποίο παραπέμπει ο Φλέγων είναι ενός υπαρκτού προσώπου, του γιατρού Δωρόθεου του Ηλιουπολίτη ο οποίος έζησε πριν τον πρώτο αιώνα π.Χ. όπως μας πληροφορεί η Doroszevska (2016) 112.

⁶² Nutton (2004) 130-131.

Εκ πρώτης όψεως, η αιτία για μια τέτοια θεματική διαφοροποίηση του Φλέγονα σε σχέση με την πρόιμη παραδοξογραφία είναι η ιστορική περίοδος στην οποία είχε ζήσει, οπότε και η ρωμαϊκή αντίληψη για το παράδοξο είχε επιτρέψει στην έννοια του θαύματος να εστιάζει πλέον στη σωματική ετερότητα μέσω των *monstra*, *portenta*, *prodigia* και *ostenta*.⁶³ Πράγματι, όπως επισημαίνεται από την βιβλιογραφία, οι Ρωμαίοι της εποχής της Δημοκρατίας είχαν δομήσει μια σύνθετη αλληλουχία εννοιών, όπου η κάθε μη αναμενόμενη συμπεριφορά όπως οι γεννήσεις ανόμοιων απογόνων ανθρώπων ακόμα και των ζώων, ζώα που μιλούσαν και λοιπά παράδοξα στοιχεία, δημιουργούσαν την αίσθηση ότι είχε συμβεί κάτι που ξεπερνώντας τους νόμους της φύσης, απειλούσε αφενός τη συλλογική τους ταυτότητα με την εισαγωγή ενός τρομακτικού νέου στοιχείου σε αυτή, και αφετέρου ήταν σημάδι της ρήξης των σχέσεων τους με τους θεούς και την ειρήνη που αυτοί τους παρείχαν (*pax deorum*), ενώ παράλληλα η κατάσταση αυτή απαιτούσε μια λεπτομερή και τυπολατρική διαδικασία θρησκευτικής κάθαρσης.⁶⁴ Οι μεταγενέστεροι Ρωμαίοι απ' την άλλη μεριά, είχαν εξοικειωθεί τόσο πολύ με τα *τέρατα* που ο Πλούταρχος περιγράφει με τα πιο μελανά χρώματα την εμπορευματοποίηση του σωματικού παραδόξου στη Ρώμη της εποχής του και παρουσιάζει εκείνους που ζητούσαν συνεχώς να βλέπουν τέτοια θεάματα ως εξαρτημένους από τη θέαση των ακραίων θεαμάτων:

Ὡσπερ οὖν ἐν Ῥώμῃ τινὲς τὰς γραφὰς καὶ τοὺς ἀνδριάντας καὶ νῆ Δία τὰ κάλλη τῶν ὀνίων παίδων καὶ γυναικῶν ἐν μηδενὶ λόγῳ τιθέμενοι περὶ τὴν τῶν τεράτων ἀγορὰν ἀναστρέφονται, τοὺς ἀκνήμους καὶ τοὺς γαλεάγκωνας

⁶³ Συζητώντας τους όρους αυτούς, θα πρέπει να έχουμε στο νου μας συνεχώς ότι, σε αντίθεση ίσως με την πολυδιάστατη έννοια του *θαύματος*, τα όσα συμπεριλαμβάνονται υπό τον γενικό όρο *monstra ac portenta* ήταν αρχαίες θρησκευτικές έννοιες που καταγράφονταν ως ιστορικά γεγονότα γιατί οι Ρωμαίοι είχαν εντάξει τη θρησκεία στις πολιτικές τους υποθέσεις. Ο ιστορικός Τίτος Λίβιος κατέγραψε πολλά *prodigia* στο έργο του *Ab urbe condita* τον πρώτο αιώνα π.Χ., ενώ λεπτομερείς λίστες των γεγονότων αυτών συνέταξε ο συγγραφέας της ύστερης αρχαιότητας και συμπληγητής του Λίβιου Julius Obsequens στο έργο του *Prodigiorum liber* το οποίο καλύπτει μια χρονική περίοδο ανάμεσα στην Δημοκρατία και την Αυγουστέια εποχή. Για την ρωμαϊκή έννοια του παράδοξου, βλ. γενικά τις εισαγωγικές εργασίες των Bloch 1963, MacBain 1982 Rasmussen 2000 και Jiménez 2018, ενώ αξιοσημείωτες είναι και οι εργασίες του Lisdorf 2004, 2007 ο οποίος εξετάζει την έννοια υπό την οπτική της γνωσιακής αντίληψης για την θρησκεία.

⁶⁴ Βέβαια, το μη αναμενόμενο δεν πρέπει να ερμηνευθεί ως εντελώς παράδοξο και ένα παράδειγμα είναι οι επιδημίες που διασώζουν οι δύο συμπληγτές στις συλλογές τους: Λίβιος 38.44.7 και Obsequens 22.

καὶ τοὺς τριοφθάλμους καὶ τοὺς στρουθοκεφάλους καταμανθάνοντες καὶ ζητοῦντες εἴ τι γεγένηται ‘σύμμικτον εἶδος καὶ ἀποφώλιον τέρας’ (Eur. fr. 996), ἀλλ’ ἐὰν συνεχῶς τις ἐπαγάγη τοῖς τοιούτοις αὐτοὺς θεάμασι, ταχὺ πλησμονὴν καὶ ναυτίαν παρέξει (Περὶ πολυπραγμοσύνης, 520c).

Ὅπως ακριβῶς στη Ρώμη κάποιοι δεν υπολογίζουν καθόλου τις ζωγραφιές και τους ανδριάντες και μα το Δία τα ὄμορφα σώματα των παιδιῶν που πωλοῦνται ὅπως και των γυναικῶν, ἀλλὰ συνεχῶς επιμένουν να ψάχνουν στην αγορά των τεράτων για ἀνθρώπους χωρὶς κνήμες, και για ἐκείνους που ἔχουν δυσπλασία στα χέρια και για ἀνθρώπους με τρία μάτια και για ἐκείνους που ἔχουν κεφάλι στρουθοκάμηλου, και ψάχνουν αν ὑπάρχει κανένα “διφυές εἶδος και κακοσχηματισμένο τέρας”, ἀλλὰ ὁμως αν συνέχεια κάποιος τους βάζει να βλέπουν τέτοια θεάματα, γρήγορα θα νιώσουν πλησμονή και ναυτία.

Προφανέστατα ἐδῶ τα τέρατα εἶναι οἱ ἀνθρώποι με γενετικές ἢ ἐπίκτητες δυσπλασίες, τους οποιῶς ο συγγραφέας ἀντιπαραθέτει με τις ζωγραφιές, τα ἀγάλματα και τα σώματα των νεαρῶν ἢ των γυναικῶν. Ἡ ἀσθένεια λοιπὸν μπορούσε να γίνεἰ ἕνα επικίνδυνο ἀντικείμενο ἀγοραπωλησίας γιατί θα προκαλούσε πλησμονή και ναυτία σε ἐκείνους που δεν εἶναι ἀρρωστοὶ και ἔτσι χωρὶς να βρίσκουν κανένα νόημα στην οπτική της ἀπεικόνιση στα σώματα των προς πώληση ἀνθρώπων, “γεμίζουν” ἀπὸ θεάματα προς πώληση.⁶⁵ Ἡ Barton (1993) 86 σχολιάζοντας το ἀπόσπασμα, ἀναφέρει πως στόχος της κριτικής του Πλούταρχου ἦταν οἱ *curiosi*, στους οποιῶς περιλαμβάνονταν τόσο τα άτομα της ἀνώτερης ρωμαϊκῆς τάξης ὅσο και ποιητές ὅπως ο Καλπούρνιος Σικελός και ο Οράτιος που εἶχαν ἐπιλέξει να ἀπεικονίσουν τους *distorti* στα ποιήματά τους.

Προφανῶς στο σημεῖο αὐτὸ ο Πλούταρχος δεν ἀναφέρεται μόνο σε ὅσους ἀνθρώπους της τάξεώς του ἐπιζητούσαν ἀκραίες οπτικές ἡδονές. Θα λέγαμε πως μάλλον σχολιάζει το γενικότερο πλαίσιο της “κουλτούρας του παραδόξου” που ἤθελε ἀκόμα και τους αυτοκράτορες να ἐντυπωσιάζονται ἀπὸ παράδοξα ὄντα ὅπως οἱ

⁶⁵ Ἡ Felton (2012) 129 συσχετίζει την ἀγορά τεράτων με τα δημοφιλή *freak shows* των ἀμερικανικῶν τσίρκων και καρναβαλιῶν κατὰ τον 19ο και 20ο αἰῶνα. Ἐδῶ ἴσως ἀξίζει να προσθέσουμε ὅτι η πρώτη ταινία ὅπου πρωταγωνιστοῦσαν ἀνθρώποι με γενετικές δυσπλασίες, η οποία εἶχε ως τίτλο *Freaks* του 1931 και γυρίστηκε ἀπὸ τον Tod Browning, εἶχε γνωρίσει τεράστια ἀπόρριψη ἀπὸ το κοινὸ ἐνῶ και ο κριτικοὶ εἶπαν πως η ταινία δείχνει κάποιες ἀπὸ τις πιο τρομακτικές σκηνές του παγκόσμιου κινηματογράφου.

ιπποκένταυροι για έναν εκ των οποίων ο Πλίνιος ο Πρεσβύτερος μάς πληροφορεί πως είχε σταλεί ως δώρο στον αυτοκράτορα Κλαύδιο, και στη συνέχεια διατηρήθηκε μέσα σε μέλι (NH 7.35.1-3).⁶⁶ Η ιστορία για το μυθολογικό αυτό ζώο μεταφέρεται σχεδόν αυτούσια και στον παραδοξογράφο της ύστερης παραδοξογραφίας, Φλέγονα (κεφ. 34) ο οποίος προσθέτει νέα στοιχεία στην αφήγηση του Πλινίου, κάνοντας τον ιπποκένταυρο ένα ακραία γκροτέσκο ον (*τὸ μὲν πρόσωπον ἀγριώτερον τοῦ ἀνθρωπίνου ἔχων, χεῖρας δὲ καὶ τοὺς τούτων δακτύλους τετριχωμένους, πλευρὰ δὲ συναφῆ τοῖς πρώτοις σκέλεσι καὶ τῇ γαστρὶ*).

Παρόλα αυτά, στο πλαίσιο της παρούσας έρευνας θα γίνει προσπάθεια να δειχθεί πως η παρουσίαση του σωματικού παραδόξου δεν είναι μόνο αποτέλεσμα των κοινωνικών και ιστορικών δεδομένων της κάθε εποχής που έχουμε μέχρι τώρα εξετάσει, αλλά ακολούθησε μια πορεία που ξεκίνησε από την ελληνιστική ποίηση ώστε να φτάσει να ενσωματωθεί στην λουκρητιανή ποίηση. Επιπλέον, αν και θεωρώ πως έχει αποδειχθεί μέχρι τώρα ότι η κουλτούρα του παραδόξου, ελληνιστική και ρωμαϊκή, επανακαθόριζε κάθε φορά το *θαύμα* σύμφωνα με τις κοινωνικές και ιστορικές εξελίξεις, ωστόσο η παραδοξογραφία όπως και η ελληνιστική ποίηση διαπραγματεύονταν το σωματικό παράδοξο κατά τρόπους που η κάθε μία απ' αυτές ήταν ελεύθερη να κάνει χρήση όλης της υπάρχουσας τότε γνώσης. Αυτή η τάση θεωρώ πως υπήρξε η κύρια αιτία που ανέδειξε τις λεγόμενες ιατρο-παραδοξογραφικές θεματικές της ποίησης, και εκφράστηκε είτε κάνοντας χρήση του ιατρικού λεξιλογίου είτε αντλώντας θεματικούς τόπους από την ελληνιστική αισθητική και την κουλτούρα του παράδοξου. Όπως άλλωστε θα δούμε στη συνέχεια, οι ποιητές ένιωθαν ελεύθεροι να εισαγάγουν ιατρικά στοιχεία στην ποίηση αναδεικνύοντας θέματα που είτε είχε

⁶⁶ Για το πώς εργαλειοποιούσαν οι Ρωμαίοι αυτοκράτορες αλλά και οι οικονομικά ισχυροί πολίτες τα παράδοξα ως μέρος της προπαγάνδας τους περί ισχύος βλ. Beagon (2007) 29-32, η οποία ισχυρίζεται ότι το στάτους του να κατέχει κανείς ως σκλάβο έναν παράδοξο άνθρωπο όπως έναν γίγαντα, έναν νάνο ή ακόμα έναν κωφάλαλο ήταν τόσο ενισχυμένο κοινωνικά που η επαναφορά του ατόμου αυτού στην κατάσταση της υγείας, έκανε τον σκλάβο να μην κατέχει πια καμία χρηματική αξία. Ο Garland (1995) 48-52 εκφράζει την άποψη ότι και ο ίδιος ο αυτοκράτορας της Ρώμης ήταν ένα είδος τέρατος, καθώς ο θεσμός του εξέφραζε μια κοινωνική ανωμαλία. Σημειώνει μάλιστα πως τα *τέρατα* με τα ελλειμματικά σώματα και οι αυτοκράτορες ήταν προορισμένοι να κάνουν ο ένας παρέα στον άλλον επειδή κανείς αρτιμελής δεν θα δεχόταν ένα *τέρας* να είναι μέλος της κοινωνικής του συντροφιάς. Κατ' αναλογία και ο ίδιος ο αυτοκράτορας λόγω της υπερβολικής του δύναμης, βρισκόταν εκτός της κοινωνικής ζωής.

διαπραγματευτεί η τραγωδία, είτε μπορούσαν να αποδομήσουν τα μυθολογικά πρόσωπα μέσω της ποίησης. Από την άλλη μεριά, οι παραδοξογράφοι διεκδικώντας το δικαίωμα να ασχολούνται με το οριακό στοιχείο της φύσης και των νόμων της εν γένει, θέτουν υπό αμφισβήτηση τις γνωσιακές δομές του επιστημονικού discourse της εποχής τους, καθώς αναδεικνύουν ή επανατοποθετούν τις θεματικές της ιατρικής σε ένα νέο πλαίσιο που ταυτίζεται με την θρησκευτική ή τη μυθολογική παράδοση.

Στις σελίδες που ακολουθούν ασχοληθώ με το πώς αποτυπώνεται το σωματικό παράδοξο στην ποίηση. Αρχικά θα δείξω πως κάτι τέτοιο συμβαίνει για πρώτη φορά συστηματικά στο πλαίσιο της ελληνιστικής ποίησης, εκεί όπου αναπτύσσεται ένας ιατρικο-παραδοξογραφικός λόγος, καθώς η παράδοξη σωματικότητα διερευνάται σε άμεση επαφή και διάδραση με τον χώρο της ιατρικής. Αφού εξετάσω μερικά χαρακτηριστικά παραδείγματα του ιατρο-παραδοξογραφικού μοτίβου στους ελληνιστικούς ποιητές, θα προχωρήσω στη συνέχεια στο πρώτο κεφάλαιο για τον Λουκρήτιο εξετάζοντας το πώς εισέρχεται και επιβιώνει το παράδοξο σώμα στο διδακτικό έπος του *DRN*.

Κεφάλαιο 2

Η ανάπτυξη της ιατρο-παραδοξογραφικής θεματικής στην ελληνιστική ποίηση

2.1 Εισαγωγή

Περνάμε τώρα στο δεύτερο σκέλος αυτού του εισαγωγικού μέρους, όπου και θα εξεταστεί αυτό που θα ορίσω στη συνέχεια ως *ιατρο-παραδοξογραφική θεματική*. Αντικείμενο της εξέτασης αυτής θα είναι η ελληνιστική ποίηση και οι τρόποι που επέλεξαν οι αλεξανδρινοί ποιητές να αποτυπώσουν το σώμα των αφηγηματικών χαρακτήρων τους, συνδυάζοντας την ποιητική φαντασία με τη λογισύνη και τις τεχνικές γνώσεις που αντλούσαν από τη Βιβλιοθήκη.

Ξεκινάμε από το δεδομένο ότι για την αρχαία αισθητική η πρόθεση της ποίησης είναι να τέρψει και αυτό μπορεί να το επιτύχει, μεταξύ άλλων, και μέσω του θαυμασμού. Σε ένα πολύ ενδιαφέρον απόσπασμα από την *Ρητορική* του Αριστοτέλη διαβάζουμε ότι:

ἐπεὶ δὲ τὸ μανθάνειν τε ἡδὺν καὶ τὸ θαυμάζειν, καὶ τὰ τοιάδε ἀνάγκη ἡδέα εἶναι, οἷον τὸ τε μιμούμενον, ὥσπερ γραφικὴ καὶ ἀνδριαντοποιία καὶ ποιητικὴ, καὶ πᾶν ὃ ἂν εὖ μεμιμημένον ᾗ, κἂν ᾗ μὴ ἡδὺν αὐτὸ τὸ μεμιμημένον· οὐ γὰρ ἐπὶ τούτῳ χαίρει, ἀλλὰ συλλογισμὸς ἔστιν ὅτι τοῦτο ἐκεῖνο, ὥστε μανθάνειν τι συμβαίνει. καὶ αἱ περιπέτειαι καὶ τὸ παρὰ μικρὸν σώζεσθαι ἐκ τῶν κινδύνων· πάντα γὰρ θαυμαστὰ ταῦτα (1371b.4-12).

Και αφού το να μαθαίνουμε και να στεκόμαστε μπροστά σε κάτι με έκπληξη και απορία είναι ευχάριστο, ευχάριστα είναι τότε και τα ακόλουθα, π.χ. καθετί που μιμείται κάτι άλλο (παράδειγμα η ζωγραφική, η γλυπτική, η ποίηση), καθώς και καθετί που είναι προϊόν πετυχημένης μίμησης, έστω και αν δεν είναι ευχάριστο το ίδιο το πρωτότυπο· γιατί δεν είναι αυτό που προκαλεί την ευχαρίστηση, αλλά η σκέψη «αυτό είναι εκείνο», με αποτέλεσμα να μαθαίνει κανείς κάτι. Επίσης οι ξαφνικές μετατροπές της

πορείας των πραγμάτων και η σωτηρία μόλις την τελευταία στιγμή από τους κινδύνους· γιατί όλα αυτά κινούν την έκπληξη και τον θαυμασμό.⁶⁷

Η παρατήρηση αυτή είναι ιδιαίτερα χρήσιμη για το επιχείρημα που θα αναπτύξω σε αυτό το κεφάλαιο. Πιο συγκεκριμένα, θα υποστηρίξω ότι η χρήση της ιατρικής ορολογίας από τους αλεξανδρινούς ποιητές, τουλάχιστον στις περισσότερες γνωστές περιπτώσεις που έχει εντοπίσει και αναδεικνύει η έρευνα, αποτελεί ένα εργαλείο δημιουργικής πρόσληψης της ιατρικής, με απώτερο σκοπό την δημιουργία του θαυμαστού στην ποίηση. Στο πλαίσιο αυτό αρχικά θα επικεντρωθώ στις περιπτώσεις εκείνες οι οποίες έχουν ήδη εξεταστεί από τη βιβλιογραφία και θα προσπαθήσω να συσχετίσω το ιατρικό λεξιλόγιο με τα ευρύτερα συμφραζόμενα κάθε αποσπάσματος ώστε να αναδείξω την πρόθεση των ποιητών αναφορικά με την χρήση της ιατρικής ορολογίας. Παράλληλα θα εξετάσω αν η εισαγωγή της ιατρικής ορολογίας στην ποίηση αποτελεί έναν τρόπο για να επιτευχθεί το αισθητικό και πολιτισμικό αποτέλεσμα του παράδοξου στην ποίηση μέσω της διακειμενικότητας των κειμένων αυτών με τα αντίστοιχα της πρώιμης παραδοξογραφίας. Αφού θα έχει ολοκληρωθεί η εξέταση της διασύνδεσης της ιατρικής ορολογίας και της παραδοξογραφικής θεματικής, θα προσπαθήσω στο δεύτερο και τελευταίο μέρος του παρόντος κεφαλαίου να ορίσω την έννοια της *ιατρο-παραδοξογραφίας*.

2.2 Η ιατρική ορολογία στην αλεξανδρινή ποίηση

Έχει υποστηριχθεί πως η χρήση της ιατρικής ορολογίας από τους αλεξανδρινούς ποιητές σχετίζεται με την προσπάθειά τους να επιτύχουν ένα ρεαλιστικό αποτέλεσμα. Η ερμηνευτική αυτή πρόταση οφείλεται στον Zanker (1983) 129 ο οποίος σημειώνει ότι η χρήση του ιατρικού επιστημονικού λόγου από τους ποιητές εντασσόταν στην ελληνιστική καλλιτεχνική προσπάθεια για παραγωγή ρεαλιστικού αποτελέσματος.⁶⁸ Εδώ βέβαια, θα πρέπει να σημειωθεί πως ένα από τα συμπτώματα του ρεαλισμού στην αλεξανδρινή ποίηση, όπως αναφέρει η Sistikou (2012), είναι η ανίχνευση μιας τάσης ανάλογης με εκείνη του Ρομαντισμού, την οποία η μελετήτρια ονομάζει *σκοτεινή*

⁶⁷ Η μετάφραση είναι από τον Λυπουρλή (2004).

⁶⁸ Την άποψη αυτή ακολουθεί και ο Langslow (1999) 186. Πρβλ. Kampakoglou (2016) 129.

αισθητική. Σύμφωνα με τη συγκεκριμένη ερμηνεία, οι νέες ιδεολογικές ζυμώσεις της εποχής οδήγησαν τη λογοτεχνία σε ένα καινοτόμο θεματικό άνοιγμα που πλέον περιλαμβάνει κατηγορίες όπως το άσχημο, το γκροτέσκο και το ανοίκειο. Η σκοτεινή αυτή αισθητική συμβαδίζει ιδεολογικά με τα υπόλοιπα καλλιτεχνικά ρεύματα της ελληνιστικής εποχής όπως για παράδειγμα την ελληνιστική πλαστική τέχνη, στην οποία πλέον συχνά συναντούμε αγάλματα με εμφανείς σωματικές αποκλίσεις όπως άτομα με νανισμό και κύφωση, αλλά και το εξίσου συχνό θέμα της μεθυσμένης ηλικιωμένης γυναίκας, που λειτουργούν ως ένα κοινωνικό σχόλιο πάνω στα σώματα των λιγότερο ευνοημένων τάξεων.⁶⁹ Ωστόσο, ακόμα και έτσι η σύνδεση με το παράδοξο δεν είναι απύσχα. Ένα ισχυρό παράδειγμα αυτής της διασύνδεσης είναι η απόδοση των μυθολογικών θεμάτων υπό την οπτική του παράδοξου. Στο σημείο αυτό αξίζει να παρατεθεί η άποψη του Pollitt (1986) 147-149, που αναγνωρίζει ότι το εξωτικό στοιχείο της ελληνιστικής πλαστικής με τις θεματικές από το ταξίδι του Διονύσου στην Ινδία και το θέμα του Ανδρόγυνου σηματοδοτούν την απόπειρα αποτύπωσης του θαυμαστού και το εξωτικού στην καλλιτεχνική δημιουργία.

Περνώντας τώρα στην ποίηση της εποχής, θα πρέπει να εξετάσουμε κατά πόσο η χρήση της ιατρικής ορολογίας συμβάλλει στο ρεαλιστικό αποτέλεσμα για το οποίο έχουν κάνει λόγο οι ερευνητές, και αν μπορούμε περαιτέρω να μιλάμε για σημεία επαφής των θεματικών αυτών με την παραδοξογραφία. Τα χωρία που η έρευνα έχει εντοπίσει να κάνουν χρήση ιατρικής ορολογίας και τα οποία θα εξετάσω εδώ, είναι: (i) οι στίχοι 10-19 που περιγράφουν τις τρεις ασθένειες της Κυδίππης στο απόσπασμα 75Pf. από τα καλλιμαχικά *Αΐτια*, (ii) το μάτι των Κυκλώπων όπως περιγράφεται στον στίχο 53 στον καλλιμαχικό *Ύμνον εις Άρτεμιν*, και (iii) τέλος η στάση τοκετού της Λητώς στον *Ύμνον εις Δῆλον* του ίδιου ποιητή. Η εξέταση θα συνεχιστεί με δύο

⁶⁹ Οι πληροφορίες προέρχονται από τη Fowler (1989) 66-71, η οποία όμως δεν δέχεται πως η ποίηση και η γλυπτική μπορούν να βρουν εύκολα σημείο ταύτισης καθώς τα μυθολογικά θέματα της πρώτης συνιστούν ένα συνειδητό γκροτέσκο ως αισθητική επιλογή, ενώ οι θεματικές της δεύτερης απλώς απεικονίζουν ρεαλιστικά τα σώματα των κατώτερων τάξεων. Η μόνη περίπτωση διαλόγου ανάμεσα στην ποίηση και την γλυπτική την οποία εντοπίζει η Fowler (1989) 72-73 είναι ο 3ος *Μιμίαμβος* του Ηρόδα όπου μια οικογένεια απεικονίζεται με γκροτέσκα χαρακτηριστικά. Η Fowler (1989) 76 καταλήγει στο συμπέρασμα ότι το γκροτέσκο στην ελληνιστική ποίηση έχει δύο χαρακτηριστικά: την ιατρική παθολογία και την κατώτερη κοινωνική τάξη. Για τις παθολογικές απεικονίσεις στην ελληνιστική γλυπτική, βλ. ενδεικτικά Laios et al. 2016 όπου εξετάζεται το φαινόμενο της ακρομεγαλίας στα ελληνιστικά γλυπτά.

αποσπάσματα από τα *Άργοναυτικά* του Απολλώνιου Ρόδιου τα οποία έχουν θεωρηθεί ότι εμφανίζουν επιρροές από τη σύγχρονη ιατρική: το πρώτο αφορά την περιγραφή του έρωτα της Μήδειας (3.762-3) και το δεύτερο το θάνατο του Μόψου (4.1521-1531). Στη δεύτερη περίπτωση θα δοθεί έμφαση στα ποιητικά διακείμενα του αποσπάσματος όπου έχουμε την θεματική του δαγκώματος της Ασπίδας.⁷⁰

Ας περάσουμε τώρα σε μια σύντομη επισκόπηση αυτών των χωρίων ξεκινώντας με τις τρεις ασθένειες της Κυδίπτης από τα καλλιμαχικά *Αΐτια*.

2.2.1 Οι τρεις ασθένειες της Κυδίπτης

Ο μύθος της Κυδίπτης, με τον οποίο ασχολείται και ο συγγραφέας ερωτικών επιστολών της ύστερης αρχαιότητας Αρισταίνετος, έχει ως εξής: ο Ακόντιος, γόνος ισχυρής οικογένειας από την Κέα, επισκέπτεται στη Δήλο το ναό της Αρτέμιδας. Εκεί συναντά και ερωτεύεται την Κυδίππη, μια νέα από την Νάξο. Για να την αναγκάσει να τον παντρευτεί γράφει πάνω σε ένα μήλο τα εξής λόγια: “*μὰ τὴν Ἄρτεμιν Ἀκοντίῳ γαμοῦμαι*” (Αρισταίνετος, *Ἐρωτικά ἐπιστολαί*, 1.10), και το ρίχνει στα πόδια της κοπέλας. Εκείνη διαβάζει τον όρκο φωναχτά μπροστά στην θεά και δεσμεύεται από αυτόν, με αποτέλεσμα κάθε φορά που πάει να παντρευτεί έναν άλλο άντρα να αρρωσταίνει. Ο Καλλίμαχος κάνει λόγο για τρεις συνολικά αποτυχημένες απόπειρες – γεγονός που οδηγεί τον πατέρα της Κυδίπτης να απευθυνθεί στο μαντείο των Δελφών, παίρνοντας τελικά την απάντηση ότι η κόρη του είναι υποχρεωμένη να παντρευτεί τον Ακόντιο.

Κατά την αναφορά του στις τρεις ασθένειες της Κυδίπτης, ο Καλλίμαχος μπαίνει σε έναν συστηματικό διάλογο με την ιατρική. Γράφει λοιπόν ότι:

ἡῶοι μὲν ἔμελλον ἐν ὕδατι θυμὸν ἀμύξειν

οἱ βόες ὄξειαν δερκόμενοι δορίδα·

δειελινὴν τὴν δ' εἶλε κακὸς χλόος, ἦλθε δὲ νοῦσος,

⁷⁰ Φυσικά, δεν είναι τα μοναδικά χωρία όπου έχουμε ιατρική επιρροή. Αξίζει να αναφέρουμε πως η ποίηση του Νίκανδρου από την Κολοφώνα θεωρείται επηρεασμένη από τις φαρμακολογικές πραγματείες του Απολλόδωρου από την Αλεξάνδρεια. Βλ. Lang (2009) 87, μαζί με Hatzimichali (2009).

αἴγας ἐς ἀγριάδας τὴν ἀποπεμπόμεθα,
ψευδόμενοι δ' ἱερὴν φημίζομεν· ἦ τότε' ἀνιγρὴ
τὴν κούρην Ἀ[ἰδ]εω μέχρις ἔτηξε δόμων.
δεύτερον ἐστόρνυντο τὰ κλισμῖα, δεύτερον ἢ πα[ῖ]σ
ἑπτὰ τεταρταίῳ μῆνας ἔκαμνε πυρί.
τὸ τρίτον ἐμνήσαντο γάμου κάτα, τὸ τρίτον αἴτ[ι]ς
Κυδίππην ὀλοὸς κρυμὸς ἐσφκίσατο. (απ. 75.1-15)

Τα ξημερώματα τα βόδια επρόκειτο να μελαγχολήσω βλέποντας την αιχμηρή λεπίδα να αντανακλάται στο νερό. Αλλά το δείλι της προηγούμενης μέρας, μια κακή ωχρότητα κατέλαβε την Κυδίππη, και ήρθε η ασθένεια που στέλνουμε στις άγριες κατσίκες και εσφαλμένα αποκαλούμε «ιερή». Αυτή η φοβερή ασθένεια προσέβαλε το κορίτσι και κόντεψε να τη στείλει στον Άδη. Για δεύτερη φορά στρώθηκε το κρεβάτι του γάμου, και για δεύτερη φορά το κορίτσι αρρώστησε για επτά μήνες, με τεταρταίο πυρετό. Μια τρίτη φορά σκέφτηκαν για γάμο, αλλά και πάλι ένα κακό τρέμουλο ήρθε και εγκαταστάθηκε στο σώμα της Κυδίππης.

Η πρώτη ασθένεια που περιγράφεται να προσβάλει την Κυδίππη είναι η επιληψία (*ἤλθε δὲ νοῦσος, / αἴγας ἐς ἀγριάδας τὴν ἀποπεμπόμεθα, / ψευδόμενοι δ' ἱερὴν φημίζομεν*), η δεύτερη είναι ο τεταρταίος πυρετός, ο οποίος διαρκεί για για επτά μήνες (*ἑπτὰ τεταρταίῳ μῆνας ἔκαμνε πυρί*) και η τρίτη είναι το τρέμουλο (*κρυμὸς*).

Για την πρώτη ασθένεια, έχει παρατηρηθεί ότι ο ποιητής ανοίγει διάλογο με ένα υποκρατικό κείμενο, το *Περὶ ἱερῆς νόσου*, που αναφέρεται στην επιληψία.⁷¹ Εκεί διαβάζουμε στην αρχή του κειμένου ότι:

⁷¹ Πέρα από αυτό το καλλιμαχικό απόσπασμα, άλλη πηγή για την επιληψία ως ποιητικό θέμα είναι η τραγωδία του Ευριπίδη *Ἡρακλῆς Μαινόμενος*. Η αρχαία ελληνική ορολογία για την επιληψία περιλαμβάνει τους όρους *Ἡρακλεία νόσος* και *ἱερά νόσος*.

Περὶ τῆς ἱερῆς νούσου καλεομένης ὄδ' ἔχει· οὐδέν τί μοι δοκεῖ τῶν ἄλλων
θειότερη εἶναι νούσων οὐδὲ ἱερωτέρη, ἀλλὰ φύσιν μὲν ἔχει καὶ τὰ λοιπὰ
νοσήματα, ὅθεν γίνεται, φύσιν δὲ αὕτη καὶ πρόφασιν. οἱ ἄνθρωποι ἐνόμισαν
θεῖόν τι πρῆγμα εἶναι ὑπὸ ἀπορίας καὶ θαυμασιότητος, ὅτι οὐδὲν ἔοικεν
ἐτέροισι. (Περὶ ἱερῆς νούσου, 1.1-3 = 6.352 L)

Με την αρρώστια που τη λένε ιερή ιδού πώς έχει το πράγμα. Δεν πιστεύω
καθόλου πως η αρρώστια αυτή είναι πιο θεϊκή από τις άλλες αρρώστιες ή πιο
ιερή. Πιστεύω πως υπάρχει και γι' αυτήν μια φυσική αιτία, οι άνθρωποι όμως,
είτε από άγνοια είτε και γιατί τους έκαμε εντύπωση ο παράξενος χαρακτήρας
της -δεν μοιάζει, πράγματι, σε τίποτε με τις άλλες αρρώστιες-, τη θεώρησαν
αρρώστια που τη στέλνουν οι θεοί.⁷²

Σε μια πρώτη ανάγνωση παρατηρούμε ότι τόσο ο ιπποκρατικός συγγραφέας όσο και ο
αλεξανδρινός ποιητής κρατούν αποστάσεις από όλους εκείνους που αποκαλούν την
επιληψία «ιερή». Ο Καλλίμαχος όμως δεν εστιάζει στις φυσικές αιτίες της ασθένειας,
και αυτό είναι μια αντίφαση σε σχέση με τη ρασιοναλιστική στάση που υιοθετεί στους
στίχους αυτούς. Ενδεχομένως, ένας από τους λόγους που δεν σχολιάζει το βιολογικό
αίτιο της ασθένειας να έχει να κάνει με την απόπειρά του να συνδέσει ex silentio την
επιληψία της Κυδίππης με όλο το θρησκευτικο-μαγικό υπόβαθρο που έχει παρουσιάσει
μέχρι στιγμής στην αφήγησή του. Άρα κατά κάποιο τρόπο ενώ από τη μία μεριά κρατά
αποστάσεις από τον «ιερό» χαρακτήρα της ασθένειας, την ίδια στιγμή αφήνει ανοιχτό
το περιθώριο για ένα υπερφυσικό πλαίσιο αναφοράς που εξηγεί την τελευταία. Έτσι η
επιληψία στο απόσπασμα αυτό είναι μια παράδοξη ασθένεια που αφενός εντάσσεται
σε μια ρασιοναλιστική αντίληψη για τις ασθένειες εν γένει, αφετέρου όμως είναι κάτι
που βιώνει η ηρωίδα ως αποτέλεσμα του γεγονότος πως δεν παντρεύεται τον Ακόντιο
λόγω του όρκου που διάβασε μπροστά στην Άρτεμη. Ο Kazantzidis (2014) 113
αποδίδει αυτή την αμφιθυμία του Καλλίμαχου στο γεγονός ότι ο ποιητής ένιωθε άβολα
από το βάρος της γνώσης που έπρεπε να διαπραγματευτεί. Πράγματι, στο ίδιο
απόσπασμα σε μια αυτοαναφορική αποστροφή, ο Καλλίμαχος δηλώνει ότι: ἤ
πολυιδρεΐη χαλεπὸν κακόν (75Pf.8), εννοώντας ότι η πολυμάθεια οδηγεί στην
αβεβαιότητα των πολλαπλών εξηγήσεων, και αυτό είναι κάτι που δυσκολεύει τον
αιτιακό λόγο του ποιήματος.

⁷² Η μετάφραση είναι από τον Λυπουρλή (2000).

Οι άλλες δύο αρρώστιες της ηρωίδας είναι, όπως αναφέραμε πιο πάνω, ο τεταρταίος πυρετός που διαρκεί επτά μήνες και το έντονο ρίγος. Το επίθετο *τεταρταίος* απαντά εδώ για πρώτη φορά στην αρχαία ελληνική ποίηση σε συνδυασμό με αναφορά σε πυρετό. Ο τεταρταίος πυρετός έχει αναφερθεί και από τον Πλάτωνα στον *Τίμαιο* σε ιατρικά συμφραζόμενα (*τεταρταίους πυρετούς*, 86a7).⁷³ Ωστόσο, υπάρχει και μια άλλη χρήση της έννοιας, καθώς την βρίσκουμε στα μαγικά κείμενα. Σε αρκετές περιπτώσεις εκεί, ο πυρετός κάθε τέσσερις μέρες είναι η τιμωρία που επιβάλλει ο εραστής στον ερωμένο του.⁷⁴

Ο *κρυμός*, τέλος, είναι μια λέξη που χρησιμοποιείται ήδη από τον 5^ο αι. π.Χ. σε μετεωρολογικά συμφραζόμενα, όπως για παράδειγμα στον Ηρόδοτο, στο σημείο όπου ο ιστορικός περιγράφει το έντονο κρύο της χώρας των Σκυθών (4.8: *ἦν νῦν Σκυθικῆν χώραν καλομένην, καταλαβεῖν γὰρ αὐτὸν χειμῶνά τε καὶ κρυμὸν*, 4.28: *δυσχείμερος δὲ αὕτη ἢ καταλεχθεῖσα πᾶσα χώρα οὕτω δὴ τί ἐστι, ἔνθα τοὺς μὲν ὀκτῶ τῶν μηνῶν ἀφόρητος οἶος γίνεται κρυμός*). Παράλληλα με την χρήση αυτή, η λέξη εμφανίζεται και ως ιατρικός τεχνικός όρος για να δηλώσει το σύγκρυο.⁷⁵ Στο χωρίο που μας αφορά, ο *κρυμός* είναι καταστροφικός (*όλοδος*, 75.19), και αποκτά μια προσωποποιημένη ιδιότητα καθώς, όπως σημειώνει η Harder (2012) 600, παρουσιάζεται σαν μια στρατιωτική δύναμη που κατακτά το σώμα της Κυδίππης (*έσφκίσατο*, 75.19) πολύ πριν αυτή ενωθεί σε γάμο με τον Ακόντιο.

Ως εδώ, η ιατρική έχει κάνει ισχυρή την παρουσία της στους στίχους του αποσπάσματος. Όμως δεν πρέπει να ξεχνάμε πως η Κυδίππη είναι μια νέα ανύπαντρη κοπέλα, της οποίας το status την τοποθετεί σε μια ημι-άγρια κατάσταση. Ένα από τα σημεία ταύτισης ιατρικής και παραδοξογραφίας ήταν η οριακή ταυτότητα των νέων κοριτσιών, για τις οποίες υπήρχε η άποψη ότι διακατέχονται από αλλοπρόσαλλη και

⁷³ Βλ. Kazantzidis (2014) 114.

⁷⁴ Για τον πυρετό γενικά ως σύμπτωμα ερωτικής μαγείας και για τη σχέση του με τις λατρευτικές πρακτικές του Πάνα, βλ. τη μονογραφία του Faraone (2004) 89-90. Ειδικά για τον τεταρταίο πυρετό στα μαγικά κείμενα, σε συνδυασμό με το ρίγος, βλ. Betz (1986) 255, 267, 300, 301, 323.

⁷⁵ Βλ. π.χ. το ιπποκρατικό *Περί διαίτης* 52.19: *ὁ ὕδρωψ ὁ τὸν κρυμὸν ποιέων*, 52.24-25: *οὐ δύναται κρυμὸν ποιέειν, ὅθεν καὶ τὸ ρίγος γίνεται*, 53.5-6: *καὶ οὕτω τὸ μὲν πῦρ μετὰ τὸν κρυμὸν, ἦν πη τοῦ σώματος στηρίξῃ τὸ ὕγρον τὸ πλεον*, 53.6: *τρόπῳ τοιῶδε γίνεται μετὰ τὸν κρυμὸν τὸ πῦρ*. Πρβλ. Ευριπίδη, *TGF* απ.682: *μῶν κρυμὸς αὐτῆς πλευρὰ γυμνάζει χολῆς*.

παράδοξη συμπεριφορά, έτσι όπως αυτή περιγράφεται στην μικρή και σύντομη ιπποκρατική πραγματεία *Περί παρθενίων* (1.29-37), όπου διαβάζουμε πως:

Ἐχόντων δὲ τουτέων ὧδε, ὑπὸ μὲν τῆς ὀξυφλεγμασίης μαίνεται, ὑπὸ δὲ τῆς σηπεδόνης φονᾶ, ὑπὸ δὲ τοῦ ζοφεροῦ φοβέεται καὶ δέδοικεν, ὑπὸ δὲ τῆς περιτὴν καρδίην πιέξιος ἀγχόνας κραίνουσιν, ὑπὸ δὲ τῆς κακίης τοῦ αἵματος ἀλύων καὶ ἀδημονέων ὁ θυμὸς κακὸν ἐφέλκεται· ἕτερον δὲ καὶ φοβερὰ ὀνομάζει· καὶ κελεύουσιν ἄλλεσθαι καὶ καταπίπτειν ἐς τὰ φρέατα καὶ ἄγχεσθαι, ἅτε ἀμείονά τε ἔοντα καὶ χρεῖν ἔχοντα παντοίην· ὁκότε δὲ ἄνευ φαντασμάτων, ἡδονὴ τις, ἀφ' ἧς ἐρᾶ τοῦ θανάτου ὡσπέρ τινος ἀγαθοῦ.

Όταν η γυναίκα κυριεύεται από τα συμπτώματα αυτά, έχει μανικούς παροξυσμούς από την οξύτητα της φλεγμονής, καταλαμβάνεται από την επιθυμία να διαπράξει φόνο εξαιτίας της σήψης, φοβάται και τρομάζει όταν βρίσκεται στο σκοτάδι, θέλει να κρεμαστεί λόγω της πίεσης που δέχεται γύρω από την καρδιά της, και η ψυχή της, ταραγμένη και αδημονούσα από την αλλοίωση του αίματος, παρασύρεται στο κακό. Η άρρωστη λέει επίσης πράγματα φοβερὰ. Τα οράματα την παρακινούν να πηδήξει, να πέσει σε πηγάδια, να κρεμαστεί, γιατί αυτά είναι τα καλύτερα και τα πιο χρήσιμα από κάθε άποψη. Όταν πάλι δεν υπάρχουν οράματα, νιώθει κάποια ηδονή, που την κάνει να επιθυμεί τον θάνατο σαν κάτι καλό.⁷⁶

Οι νεαρές κοπέλες λειτουργούν και στην ψευδο-αριστοτελική παραδοξογραφική συλλογή ως αρνητικά παραδείγματα του τι μπορεί να επιφέρει σε διανοητικό επίπεδο η επαφή με τον κόσμο της παραδοξότητας. Στο κεφ. 174 του ψευδο-αριστοτελικού *Περί θαυμασίων ἀκουσμάτων*, διαβάζουμε:

Ἐν ὄρει δὲ Τμώλῳ γεννᾶσθαι λίθον παρόμοιον κισσήρει, ὃς τετράκις τῆς ἡμέρας ἀλλάσσει τὴν χροάν· βλέπεσθαι δὲ ὑπὸ παρθένων τῶν μὴ τῷ χρόνῳ φρονήσεως μετεχουσῶν.

⁷⁶ Η μετάφραση είναι από τη Φιλολογική Ομάδα Κάκτου (1992β).

Στο βουνό Τμώλος λένε ότι βγαίνει μια πέτρα παρόμοια με τον κισσό, η οποία τέσσερις φορές την ημέρα αλλάζει το χρώμα της. (Λένε ακόμα ότι) μόνο οι παρθένες την βλέπουν, όσες δηλαδή κοπέλες δεν έχουν ακόμα ωριμάσει στα μυαλά τους με την πάροδο του χρόνου.

Στην περίπτωση της Κυδίππης θεωρώ πως αυτό που τη συνδέει με τον κόσμο του παράδοξου δεν είναι μόνο το ότι ασθενεί χωρίς κανέναν εμφανή λόγο για την οικογένειά της (*τέτρατον [ο]ύκέτ' ἔμεινε πατήρ*, 20), αλλά και το ότι η πρώτη από τις αρρώστιες της είναι η επιληψία. Η ασθένεια αυτή τοποθετείται από τον Καλλίμαχο στο μέρος εκείνο της φύσης όπου κυριαρχεί το άγριο, το μη εξημερωμένο στοιχείο (*νοῦσος,/ αἴγας ἐς ἀγριάδας τὴν ἀποπεμπόμεθα*, 12-13).

Οι κατσίκες συνδέονται με την επιληψία και στο ιπποκρατικό διακείμενο του Καλλίμαχου, το *Περὶ ἱερῆς νόσου*, όπου τα ζώα αυτά εμφανίζονται ως καταλυτικοί παράγοντες για την ύπαρξη και παρατήρηση της ασθένειας (βλ. π.χ. κεφ. 1: *κῆν μὲν γὰρ αἴγα μιμῶνται, κῆν βρύχωνται, κῆν τὰ δεξιὰ σπῶνται, μητέρα θεῶν φασὶν αἰτίην εἶναι* και κεφ.11: *Γνοίη δ' ἂν τις τόδε μάλιστα τοῖσι προβάτοισι τοῖσι καταλήπτοισι γινομένοισιν ὑπὸ τῆς νόσου ταύτης καὶ μάλιστα τῆσιν αἰζίν· αὗται γὰρ πυκνότατα λαμβάνονται*). Η Lang (2009) 88 μάλιστα χαρακτηρίζει ως καθαρτική την τελετουργική απομάκρυνση της επιληψίας εκεί που ζουν οι άγριες κατσίκες: πρόκειται για έναν οριακό, απόμακρο και ιδιαίτερα επικίνδυνο κόσμο –όχι μόνο για τους ανθρώπους αλλά, κάποιες φορές, ακόμη και για τα ίδια τα ζώα:

Ἐν Λυκία φύεται τι αἰγόλεθρον, ὃ τῶν μὲν ἐγχωρίων αἰγῶν οὐδεμία γεύεται, ξένη δ' ὅταν ἐμπέση καὶ διὰ τὴν ἄγνοϊαν φάγη τῆς βοτάνης, ἀπόλλυται διαφθαρεῖσα τὸν καλούμενον ἐχῖνον τῆς κοιλίας (Αντίγονος, *Ἱστοριῶν παραδόξων συναγωγή*, κεφ. 17).⁷⁷

Στη Λυκία βγαίνει το αιγόλεθρο, το οποίο καμία ντόπια κατσίκα δεν τρώει.

Όταν κάποια ξένη κατσίκα τύχει να βρεθεί στα μέρη εκείνα και, επειδή δεν

⁷⁷ Μιας και έγινε αναφορά στις καθαρτικές αποπομπές, δεν μπορούμε να μην σκεφτούμε το τελετουργικό του *Φαρμακού*, του φορέα του μιάσματος μιας πόλης. Ο φαρμακός εκτοπιζόταν εκτός των ορίων της τελευταίας αφού πρώτα τον ανάγκαζαν να περάσει μέσα από όλη την πόλη για να πάρει μαζί του το μίasma των κατοίκων. Βλ. Burkert (1979) 59-77.

ξέρει, φάει το βοτάνι, πεθαίνει γιατί βλάπτεται αυτό που ονομάζεται εχίνος της κοιλιάς της.

Άλλοτε πάλι, οι κατσίκες εμφανίζονται σε παραδογραφικά συμφραζόμενα να έχουν το ένστικτο της επιβίωσης και να αυτο-προφυλάσσονται από το θάνατο (βλ. π.χ. Αντίγονο, κεφ.30: *Τὰς δ' ἐν Κρήτη αἴγας τὰς ἀγρίας, ὅταν τοξευθῶσιν, ζητεῖν τὴν δίκταμνον· δοκεῖ γὰρ ἐκβλητικὸν εἶναι τῶν βελῶν*).

Σε κάθε περίπτωση, η αναφορά του Καλλίμαχου στις *ἀγριες κατσίκες* λειτουργεί όχι μόνο ως υπαινιγμός στην αντίστοιχη εμφάνισή τους στο ιπποκρατικό κείμενο περί επιληψίας αλλά και ως ένας διακειμενικός δείκτης διαλόγου ανάμεσα στην ασθένεια της Κυδίπτης και στο αίσθημα του παράδοξου που αυτή δημιουργεί, τόσο στην ίδια όσο και στους γύρω της.

2.2.2 Το μάτι των Κυκλώπων

Στον καλλιμαχικό *Ἕγνον εἰς Ἄρτεμιν*, υπάρχει μια παρέκβαση όπου γίνεται αναφορά στο μάτι των Κυκλώπων. Εκεί ο ποιητής λέει πως:

πᾶσι δ' ὑπ' ὀφρύν

φάεα μουνόγληνα σάκει ἴσα τετραβοεῖω

δεινὸν ὑπογλαύσσοντα (3.52-54)

Κάτω από το φρύδι το μοναδικό τους μάτι, όμοιο με ασπίδα από βοδιών τεσσάρων δέρμα, να κρυφοβλέπουν φοβερά.⁷⁸

Το επίθετο *τετραβόειος* σύμφωνα με το *LSJ* περιγράφει κάτι που αποτελείται από τέσσερα δέρματα βοδιού, και εμφανίζεται εδώ για πρώτη φορά στην αρχαία ελληνική λογοτεχνία.⁷⁹ Για τις ανάγκες της ερμηνείας του αποσπάσματος, θα πρέπει να έχουμε κατά νου ότι στην επική ποίηση του Ομήρου υπάρχει ένα αντίστοιχο επίθετο, το *ἑπταβόειος* το οποίο χρησιμοποιείται τέσσερις φορές, και μόνο στην *Ιλιάδα*, στις ραψωδίες 7 και 11 και πάντα σε συνδυασμό με το ουσιαστικό *σάκος*. Πιο

⁷⁸ Η μετάφραση είναι από τον Παπαθανασόπουλο (1996).

⁷⁹ Το *τετραβόειος* εμφανίζεται ξανά στα αρχαία σχόλια στον Καλλίμαχο, και στη συνέχεια στα *Μεθομηρικά* του Κόιντου Σμυρναίου (6.547).

συγκεκριμένα, η φράση *σάκος έπταβόειον* χρησιμοποιείται για να περιγράψει την ασπίδα που είναι κατασκευασμένη από επτά δέρματα βοδιών.⁸⁰

Η διαφοροποίηση του καλλιμαχικού επιθέτου από το ομηρικό εγείρει ερωτήματα ως προς την πρόθεση νεωτερισμού από τη μεριά του ελληνιστικού ποιητή. Μία απάντηση ενδεχομένως να σχετίζεται με το γεγονός ότι ο ελληνιστικός γιατρός Ηρόφιλος, στο πλαίσιο των ανατομικών του ερευνών, φέρεται να ανακάλυψε, εκτός από τους τρεις γνωστούς οφθαλμικούς χιτώνες, και έναν τέταρτο. Η σχετική πληροφορία μάς σώζεται σε ένα από τα αποσπάσματα του Ρούφου από την Έφεσο (*Περὶ ὀνομασίας τῶν τοῦ ἀνθρώπου μορίων*, 153-154):

Τῶν δὲ τοῦ ὀφθαλμοῦ χιτῶνων, ὁ μὲν πρῶτος ἐν τοῖς ἐπιφανέσιν ὀνόμασται κερατοειδής· οἱ δὲ ἄλλοι, ὁ μὲν δεύτερος, ραγοειδής, καὶ χοριοειδής [...] ὁ δὲ τρίτος περιέχει μὲν ὑαλοειδὲς ὑγρὸν· καλεῖται δὲ ἀρχαῖον ὄνομα ἀραχνοειδής διὰ λεπτότητα· ἐπειδὴ δὲ Ἡρόφιλος εἰκάζει αὐτὸν ἀμφιβλήστρο ἀνασπώμενον, ἔνιοι καὶ ἀμφιβληστροειδῆ καλοῦσιν· ἄλλοι δὲ καὶ ὑαλοειδῆ ἀπὸ τοῦ ὑγροῦ· ὁ δὲ τέταρτος περιέχει μὲν τὸ κρυσταλλοειδὲς ὑγρὸν, ἀνώνυμος δὲ ὢν ἐξ ἀρχῆς, ὕστερον φακοειδής μὲν διὰ τὸ σχῆμα, κρυσταλλοειδής δὲ διὰ τὸ ὑγρὸν ὀνομάσθη.

Από τους οφθαλμικούς χιτώνες, ο πρώτος, που βρίσκεται στην επιφάνεια, είναι ο κερατοειδής. Ο δεύτερος είναι γνωστός ως ραγοειδής και χοριοειδής χιτώνας. [...] Ο τρίτος χιτώνας έχει μέσα του ένα υαλοειδές υγρό. Από την αρχαιότητα είναι γνωστός ως αραχνοειδής, λόγω της λεπτότητάς της. Επειδή ο Ηρόφιλος θεωρεί ότι με μοιάζει με ανασπώμενο αμφίβληστρο, κάποιιο τον αποκαλούν αμφιβληστροειδή. Ο τέταρτος χιτώνας περιέχει ένα κρυστάλλινο υγρό. Στην αρχή δεν είχε όνομα, αλλά αργότερα έγινε γνωστός ως φακοειδής, λόγω του σχήματός του, και κρυσταλλοειδής, λόγω του υγρού που έχει μέσα του.

Οι εντυπωσιακά λεπτομερειακές αυτές παρατηρήσεις, οι οποίες συνδέονται με το όνομα του γιατρού Ηρόφιλου, έκαναν κάποιους να υποθέσουν ότι ένας από τους λόγους που ο Καλλιμάχος αποκλίνει από το ομηρικό *έπταβόειον*, επιλέγοντας αντ'

⁸⁰ *Ιλιάδα* 7.220, 7.245, 7.266 και 11.545.

αυτού του το *τετραβόειος*, έχει ακριβώς να κάνει με την ιατρική ανακάλυψη των τεσσάρων επιφανειών του ματιού.⁸¹

Με δεδομένες τις ομηρικές καταβολές του επιθέτου, θα πρέπει να αναρωτηθούμε για τους λόγους που οδήγησαν στη μείωση των στρώσεων και έτσι δεν έχουμε καλλιμαχικούς Κύκλωπες με μάτι ίσο με επτά στρώσεις δερμάτινων βοδιών. Η πρώτη αιτία για αυτό, σύμφωνα με τον Most (1981) 191, είναι η απόπειρα ιατρικού νεωτερισμού ως μέσου αντιστροφής του αρχαϊκού παρελθόντος και εισαγωγής της ιστορικής πραγματικότητας στον μύθο των Κυκλώπων. Την ίδια στιγμή, θα μπορούσαμε να προσθέσουμε ότι ανατέμνοντας το σώμα των Κυκλώπων με εργαλεία της ιατρικής επιστήμης και καθιστώντας το έτσι ανοιχτό και διαπερατό, ο Καλλίμαχος τού προσδίδει μία γκροτέσκα διάσταση: το μυθολογικό ον που στο πλαίσιο της ομηρικής ποίησης εμπνέει δέος και τρόμο, μετατρέπεται στα χέρια του ελληνιστικού ποιητή ένα παθητικό σώμα προς ανατομική διερεύνηση.

Πράγματι, όπως πληροφορούμαστε από την Hawes (2014) 102, η αντίληψη ότι ο μύθος πρέπει να αποκαθαρθεί από τα «άρρωστα» στοιχεία του είναι τόσο παλιά όσο ο Ηράκλειτος. Οι Στωικοί χρησιμοποίησαν ιατρικούς όρους για να δηλώσουν την προσπάθειά τους να αντλήσουν ηθικά διδάγματα από τη μυθολογία. Η αλληγορική ερμηνεία τους επικεντρωνόταν στη *θεραπεία* των μύθων από κάθε στοιχείο που εκείνοι θεωρούσαν ως ασθενές. Παράλληλα, ο Παλαίφατος στο έργο του *Περὶ ἀπίστων*, προσπαθώντας να αποδομήσει τους Κενταύρους, χρησιμοποιεί βιολογικά επιχειρήματα. Ο Παλαίφατος ισχυρίζεται ότι άνθρωποι και άλογα ποτέ δεν θα μπορούσαν να ενωθούν σε ένα ενιαίο σώμα καθώς είναι διαφορετικές οι ανάγκες του κάθε είδους σε ό,τι αφορά την ανάπτυξη, τη διατροφή και τη φυσιολογία του, πράγμα που θα κάνει, όπως θα δούμε στην πορεία, και ο Λουκρήτιος:

Περὶ Κενταύρων. φασὶν ὡς θηρία ἐγένοντο καὶ ἵππου μὲν εἶχον τὴν ὄλην
ιδέαν πλὴν τῆς κεφαλῆς, ταύτην δὲ ἀνδρός. εἴ τις οὖν πείθεται τοιοῦτον
γενέσθαι θηρίον, ἀδύνατον· οὔτε γὰρ ἄλλως αἱ φύσεις σύμφωνοι ἵππου καὶ

⁸¹ Βλ. Oppermann (1925) 31, μαζί με Most (1981) 191 και Cairns (2016) 219. Θα πρέπει να σημειωθεί βέβαια πως ο Most (1981) εκφράζει τις επιφυλάξεις του για μια τέτοια ερμηνεία καθώς κρίνει πως οι κειμενικές μαρτυρίες είναι αποσπασματικές ωστόσο τελικά αποδέχεται την πρόταση του Oppermann.

άνδρος, οὔτε ἢ τροφή ὁμοία, οὔτε διὰ στόματος καὶ φάρυγγος ἀνθρωπείου δυνατὸν ἵππου τροφήν διελθεῖν. εἰ δὲ τοιαύτη ἰδέα τότε ἦν, καὶ νῦν ἂν ὑπῆρχε.

Λέγεται για τους Κενταύρους ὅτι ἦταν θηρία καὶ ὅτι εἶχαν την εμφάνιση αλόγου, εκτός ἀπό το κεφάλι τους το οποίο ἦταν ἀνθρώπινο. Ἀκόμη καὶ ἀν κάποιος πιστεύει ὅτι αὐτὸ το θηρίο υπῆρξε, πρόκειται ουσιαστικά για κάτι ἀδύνατο: ἡ ἀνθρώπινη καὶ ἡ ἵππικὴ φύση εἶναι ἀσύμβατες μεταξύ τους, ἡ τροφή τους εἶναι διαφορετικὴ, καὶ δὲν μπορεῖ να περάσει ἡ τροφή ἐνὸς αλόγου ἀπὸ το στόμα καὶ τον φάρυγγα ἐνὸς ἀνθρώπου. Ἀν ἓνα τέτοιο πλάσμα εἶχε υπάρξει κάποτε, θα συνέχιζε να υπάρχει ἀκόμη καὶ τώρα.

Ο Παλαίφατος σε αὐτὸ το σημεῖο φαίνεται να συνδιαλέγεται με τις ἀρχές της ἀριστοτελικῆς βιολογίας. Οἱ Alganza Roldán, Barr, & Hawes (2017) 193 παραπέμπουν στο ἀριστοτελικὸ *Περὶ ζώων γενέσεως* 776b22-26 για να ἐντοπίσουν τη βάση της ἐξήγησής του, ἐνὸς ο Stern (1996) 8 σημειώνει πως το βασικὸ του ζητούμενο ἦταν να ἐκλογικεύσει το μῦθο καὶ ὄχι να τον ἀπορρίψει συνολικά στη βάση μιας ἀθεϊστικῆς λογικῆς ὅπως ἔκαναν π.χ. ο Πρόδικος ο Κεῖος καὶ ο Εὐήμερος ο Μεσσήνιος.⁸²

Στο ἀπόσπασμα που μας ἀφορᾶ, ο Καλλίμαχος τοποθετεῖ τους Κύκλωπες σε ἓνα σωματικὸ ἐπίπεδο ἴδιο με αὐτὸ των ἀνθρώπων καθὼς πλέον κατέχουν ἓνα μάτι που μπορεῖ να συγκριθεῖ με το ἀνθρώπινο στον ἀριθμὸ των δομῶν του. Ἀπὸ την ἄλλη, ἡ μετάβαση ἀπὸ το ομηρικὸ *ἑπταβόειον* στο καλλιμαχικὸ *τετραβόειον* ἐκ των πραγμάτων συνιστᾶ μία μείωση μεγέθους.

Ἡ τερατωδία τους, ὡστόσο, συνεχίζει καὶ υφίσταται. Ἀπὸ τη μία, το μάτι τους ἀνατέμνεται με ὄρους που το προσομοιάζουν σε ἓνα ἀνθρώπινο μάτι. Την ἴδια στιγμή, ὅμως, το ἐπίθετο που του ἀποδίδεται μάς παραπέμπει σε δέρματα βοδιῶν. Αὐτὸ που προκύπτει, με ἄλλα λόγια, εἶναι μία υβριδικότητα καὶ μία μίξη των εἰδῶν. Ἐπιπλέον, μπορούμε να υποθέσουμε ὅτι ὅπως ο γιατρός Ἡρόφιλος, ἀνατέμνοντας το ἀνθρώπινο σῶμα, κατέληξε να ἀνακαλύψει τους χιτώνες του ματιοῦ, ἔτσι καὶ ο Καλλίμαχος ἐπιχειρεῖ τη δική του ποιητικὴ ἀνατομὴ στο μάτι των Κυκλώπων, προκειμένου να ἀναδείξει ἓνα σῶμα που συνδυάζει την τερατωδία, με το παράδοξο καὶ την

⁸² Για τον Παλαίφατο γενικά, βλ. Osmun (1956), Stern (1996) καὶ Hawes (2014) 37-92.

νεωτερικότητα. Ταυτόχρονα, το σώμα των Κυκλώπων μετατρέπεται και σε ένα αποκαθλωμένο σώμα, ανοιχτό και έκθετο. Συνολικά, ο γκροτέσκος ρεαλισμός του Καλλίμαχου κάνει τους Κύκλωπες να καθαιρούνται από τη θέση των πελώριων τεράτων, που διατηρούσαν στην ομηρική ποίηση.

Από τη μία, λοιπόν, έχουμε ένα σώμα ιατρικοποιημένο: ένα μυθολογικό σώμα που ανανοηματοδοτείται και μεταμορφώνεται μέσω της ανατομικής επέμβασης του ιατρικού λόγου στο μυθολογικό corpus. Από την άλλη, μία παρόμοια αποδομητική διάθεση των παλιών μυθολογικών μορφών μπορεί να βρει κανείς και στο χώρο της ελληνιστικής παραδοξογραφίας. Και εδώ ακριβώς, μέσα από τη συμπλευση και σύμπραξη των ίδιων λογοθετικών πρακτικών, είναι το σημείο όπου βλέπουμε να αναδύεται αυτό που ονόμασα πιο πάνω *ιατρο-παραδοξογραφική* θεματική.

Στο κεφ. 117 της παραδοξογραφικής συλλογής του Αντίγονου διαβάζουμε για το πώς ένα μυθολογικό τέρας, αυτήν τη φορά ένας Κενταυρος, δηλητηριάζει το νερό της περιοχής όπου είναι θαμμένος

Μυρσίλος δὲ ὁ Λέσβιος Λοκρούς τοὺς Ὀζόλας τῆς ἐπιδημίου ἐπωνυμίας τετυχηκέναι, ὅτι τῆς χώρας τῆς αὐτῶν <τὸ ὕδωρ> ὄζει καὶ μάλιστα τοῦ Ταφίου καλουμένου ὄρους· καὶ ρεῖν αὐτόθεν εἰς θάλασσαν ὥσπερ πύον· τεθάφθαι δ' ἐν τῷ ὄρει τούτῳ Νέσσον τὸν Κένταυρον, ὃν Ἡρακλῆς ἀπέκτεινεν.

Ο Μύρσιλος από τη Λέσβο εξηγεί πως έχει πάρει οι Λοκροί οι Οζόλοι έχουν πάρει το όνομά τους από τον τόπο που κατοικούν. Λέει ότι το νερό της γης τους μυρίζει πολύ άσχημα, ιδίως εκείνο που κατεβαίνει από το Τάφιο όρος. Και λέει ότι ρέει από το βουνό προς τη θάλασσα όπως βγαίνει από το σώμα το πύον. Γιατί έχει ταφεί στο βουνό εκείνο ο Κένταυρος ο Νέσσος, που σκότωσε ο Ηρακλής.

Η αναφορά εδώ είναι σε ένα παράδοξο φαινόμενο που σχετίζεται με το θαμμένο σώμα του Νέσσου, το οποίο μολύνει το νερό της περιοχής, μετατρέποντάς το σε κάτι πυώδες και άρρωστο (*ὥσπερ πύον*).⁸³ Η έμφαση του παραδοξογράφου στο πτώμα και την

⁸³ Για το δυσώδες πύον ως στοιχείο που προοικονομεί θάνατο στην ιπποκρατική ιατρική, βλ. *Προγνωστικόν* κεφ. 18, όπου αναφέρεται ότι: *Ὀκόσοι δὲ τῶν ἐμπύων καίονται ἢ τέμνονται, οἷσιν ἂν*

άσχημη μυρωδιά θα μπορούσαν να θεωρηθούν ως μία σατιρική αποδόμηση της μυθολογικής μορφής του Νέσσου, καθώς ο τελευταίος, ακόμα και μετά θάνατον, συνεχίζει να υφίσταται την τιμωρία του από τα δηλητηριασμένα βέλη του Ηρακλή.

Με αυτόν τον τρόπο, θεωρώ ότι η πρόμη ελληνιστική παραδοξογραφία δείχνει εύγλωττα το πώς η παλιά, αρχαϊκή, παράδοση έχει μετατραπεί πια σε ένα νεκρό γράμμα, κάτι που υφίσταται ως μια απωθητική οσμή από το νεκρό παρελθόν. Όπως και στον καλλιμαχικό ύμνο όπου το σώμα του Πολύφημου αποδομείται, έτσι και στον Αντίγονο τα τέρατα είναι πλέον νεκρά, και η γκροτέσκα τους διάσταση δε φαίνεται να έχει πλέον θέση στον κόσμο των ζωντανών.

2.2.3 Η στάση τοκετού της Λητώς

Η περίπτωση της Λητώς έχει να κάνει με την περιγραφή της γέννησης του Απόλλωνα στη Δήλο:

ή δ' ἄρητὸν ἄλης ἀπεπαύσατο ἴλυγρῆς,
ἔζετο δ' Ἴνωποῖο παρὰ ῥόον ὄν τε βάθιστον
γαῖα τότε' ἐξανήσιν, ὅτε πλήθοντι ῥεέθρω
Νεῖλος ἀπὸ κρημοῖο κατέρχεται Αἰθιοπῆος·
λύσατο δὲ ζώνην, ἀπὸ δ' ἐκλίθη ἔμπαλιν ὤμοις
φοίνικος ποτὶ πρέμνον ἀμηχανίης ὑπὸ λυγρῆς
τειρομένη· νότιος δὲ διὰ χροὸς ἔρρεεν ἰδρώς.
εἶπε δ' ἄλυσθενέουσα· 'τί μητέρα, κοῦρε, βαρύνεις;
αὕτη τοι, φίλε, νῆσος ἐπιπλώουσα θαλάσση.
γείνεο, γείνεο, κοῦρε, καὶ ἦπιος ἔξιθι κόλπου.' (Καλλίμαχος, "Ὕμνος εἰς
Δῆλον, 4.205-214).

καθαρόν μὲν τὸ πῦον ἧ̄ καὶ λευκὸν καὶ μὴ δυσῶδες, σώζονται· οἷσι δὲ ὕφαιμόν τε καὶ βορβοῶδες, ἀπόλλυνται.

Και η Λητώ βρήκε το επιθυμητό τέλος των σκληρών περιπλανήσεών της. Και κάθισε στου Ινωπού την όχθη, όπου από τα πολύ βαθιά της γης πηγάζει, όταν με πλημμυρισμένα ρείθρα ο Νείλος από της Αιθιοπίας κατεβαίνει τους γκρεμούς. Κι αφού τη ζώνη έλυσε, με την πλάτη στηρίχτηκε σε φοινικόδεντρου κορμό, απ' τη μεγάλη λύπη της βασανισμένη. Νοτισμένο ήταν το δέρμα της απ' τον ιδρώτα που 'τρεχε. Κι είπε εξαντλημένη: «Γιατί, γιε μου, τη μάνα σου παιδεύεις; Νά το, καλέ μου το νησί που επιπλέει στη θάλασσα. Γεννήσου εδώ, γεννήσου τέκνο μου κι ήσυχα βγες απ' την κοιλιά μου».⁸⁴

Το απόσπασμα έχει θεωρηθεί από τον Most (1981) 191 ως μια περιεργη και εντυπωσιακή, αν και όχι εκ πρώτης όψεως εμφανής, αντιστροφή από τα ομηρικά του πρότυπα, δηλαδή τον αντίστοιχο ομηρικό *Ύμνον εις Απόλλωνα*. Εκεί διαβάζουμε την περιγραφή του πώς στάθηκε η Λητώ για να γεννήσει τον θεό:

ἀμφὶ δὲ φοίνικι βάλε πῆχεε, γοῦνα δ' ἔρεισε

λειμῶνι μαλακῶ, μείδησε δὲ γαῖ' ὑπένερθεν· (117-118).

Αγκάλιασε τον φοίνικα και στήριξε τα γόνατα στο τρυφερό λιβάδι, και η γη από κάτω της μειδίασε.⁸⁵

Το να γονατίζει μια ετοιμόγεννη γυναίκα και να τοποθετεί τα χέρια της γύρω από ένα δέντρο ή σε μια άλλη ακίνητη επιφάνεια είναι η παραδοσιακή στάση γέννας, αν και δεν ήταν η μόνη.⁸⁶ Σε σχέση με αυτήν την περιγραφή, ο Καλλίμαχος εισάγει έναν νεωτερισμό: στη δική του εκδοχή, η Λητώ κάθεται στο έδαφος, λύνει την ζώνη της και σκύβει ώστε να ακουμπήσει με την πλάτη της στον φοίνικα. Σύμφωνα με τον Most (1981) 193-194, ο Καλλίμαχος απηχεί σε αυτό το σημείο τις ιατρικές εξελίξεις στον τομέα της μαιευτικής.⁸⁷ Πιο συγκεκριμένα, η καλλιμαχική Λητώ φαίνεται να εναρμονίζεται με τις απόψεις του Ηρόφιλου, ο οποίος είχε ασχοληθεί με την ορθή

⁸⁴ Η μετάφραση είναι από τον Παπαθανασόπουλο (1996).

⁸⁵ Η μετάφραση είναι από τους Παπαδίτσα & Λαδιά (1997).

⁸⁶ Η Maystre (2008) 35 σχολιάζοντας τις απεικονίσεις της γέννησης του Απόλλωνα από τη Λητώ σε αρχαιολογικά ευρήματα από τη Βοιωτία της αρχαϊκής εποχής και την Ερέτρια του 4^{ου} αι. π.Χ., αναφέρει ως στάσεις γέννας την όρθια, την καθιστή, την σπειροειδή στάση και την γονυπετή.

⁸⁷ Πρβλ. Mineur (1984) 188 και Depew (1998) 158, σημ. 9. Για μία διαφορετική ερμηνεία, πρβλ. Stephens (2015) 214.

στάση των γυναικών που επρόκειτο να γεννήσουν ώστε να αποφευχθούν προβλήματα στη γέννα. Ο Ηρόφιλος είχε γράψει ένα βιβλίο -που μας σώζεται σε αποσπάσματα- με τίτλο *Μαιωτικόν* που ήταν εγχειρίδιο για τις μαίες. Αρκετά αποσπάσματα του συγγράμματος αυτού σώζονται από τον Σωρανό τον Εφέσιο, γιατρό του 2^{ου} μ.Χ. αιώνα, στο έργο του *Γυναικεία*. Εκεί, σε ένα απόσπασμα όπου παρατίθενται οι απόψεις του Ηρόφιλου για τα αίτια της *δυστοκίας*, διαβάζουμε: *καὶ τὸ ἐν ὄσφύϊ δὲ καὶ ῥάχει γινόμενον κοίλωμα αἴτιον δυστοκίας γίνεταί* (4.1.5.5-7).

Στην πρόιμη παραδοξογραφία, από την άλλη, οι γυναίκες παρουσιάζονται να γεννούν χωρίς κανένα πρόβλημα, χωρίς να χρειάζεται καν να απομακρυνθούν από το χώρο εργασίας τους, και ο τοκετός πραγματοποιείται σχεδόν αυτόματα. Συζητώντας για τον λαό των Λιγύων, ο ψευδο-Αριστοτέλης γράφει ότι:

Ἴδιον δέ φασι καὶ τοῦτο παρ' αὐτοῖς εἶναι· αἱ γυναῖκες ἅμα ἐργαζόμεναι τίκτουσιν, καὶ τὸ παιδίον ὕδατι περικλύσασαι παραχρῆμα σκάπτουσι καὶ σκάλλουσι καὶ τᾶλλα οἰκονομοῦσιν ἃ καὶ μὴ τικτούσαις αὐταῖς ἦν πρακτέον. (Περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων, κεφάλαιο 91).

Αναφέρουν και άλλη μια παράδοξη ιδιότητα αυτών των ανθρώπων. Οι γυναίκες τους γεννούν την ώρα που εργάζονται. Και αφού πλύνουν το μωρό, αμέσως συνεχίζουν με το σκάψιμο, το σκάλισμα και όλες τις δουλειές του σπιτιού που πρέπει να γίνουν, σαν να μην γέννησαν μόλις.

Στην παραδοξογραφική συλλογή του Αντίγονου, η ικανότητα των γυναικών να γεννούν πολλά παιδιά χωρίς πρόβλημα από άποψη οργανική, εξατομικεύεται σε σπάνιες περιπτώσεις και αποτυπώνεται ως εξής:

Γυναῖκα τίκτειν πλεῖστα πέντε. καὶ μνημονεύεσθαι μίαν ἐν τέτταρσιν τόκοις εἴκοσι τετοκυῖαν καὶ τὰ πλεῖστα τούτων ἐκτραφέντα (Αντίγονος, ἱστοριῶν παραδόξων συναγωγή, κεφάλαιο 110).

Οι γυναίκες γενικά γεννούν μέχρι πέντε παιδιά. Λέγεται πως μία γυναίκα γέννησε συνολικά είκοσι παιδιά σε τέσσερις γέννες, και τα περισσότερα από αυτά επέζησαν.

Σε αντίθεση με τις γυναίκες της παραδοξογραφίας, η Λητώ δε γεννά με ευκολία. Την ίδια στιγμή, ωστόσο, η μορφή της στα χέρια του Καλλίμαχου φαντάζει παράδοξη ως προς το ότι, σε αντίθεση με το ομηρικό της μοντέλο, η Λητώ καταφέρνει να βρει μία πιο εύκολη, ιατρικά ενημερωμένη, λύση για να απαλύνει τον πόνο του τοκετού. Όπως και με το μάτι του Κύκλωπα πιο πάνω, το σώμα μίας μυθολογικής φιγούρας αποκαθηλώνεται από τη μυθική του διάσταση και αντιμετωπίζεται ως το σώμα ενός απλού θνητού. Κατά τη μετάβαση αυτή, ο ιατρικός λόγος -που καταλήγει να παρουσιάζει τη Λητώ *ανοίκεια* και *παράδοξα* απομυθοποιημένη (τόσο που να καταλήγει να φαντάζει και η ίδια σαν μια γυναίκα των Λιγύων που αυτοεξυπηρετείται στον τοκετό της χωρίς εξωτερική βοήθεια) διαδραματίζει και πάλι κομβικό ρόλο.

2.2.4 Ο έρωτας της Μήδειας

Το τέταρτο απόσπασμα που επιλέχθηκε προς εξέταση προέρχεται από τον Απολλώνιο Ρόδιο και αφορά την περιγραφή του κεραυνοβόλου έρωτα της Μήδειας για τον Ιάσονα στο 3^ο βιβλίο των *Αργοναυτικών*:

πυκνά δέ οί κραδίη στηθέων ἔντοσθεν ἔθιεν,
ἠελίου ὧς τίς τε δόμοις ἔνι πάλλεται αἴγλη,
ὔδατος ἐξανιοῦσα τὸ δὴ νέον ἠὲ λέβητι
ἠέ που ἐν γαυλῶ κέχυται, ἢ δ' ἔνθα καὶ ἔνθα
ὠκείη στροφάλιγγι τινάσσεται αἰσσοῦσα –
ᾧς δὲ καὶ ἐν στήθεσσι κέαρ ἐλελίζετο κούρης,
δάκρυ δ' ἀπ' ὀφθαλμῶν ἐλέω ῥέεν· ἔνδοθι δ' αἰεὶ
τεῖρ' ὀδύνη, σμύχουσα διὰ χροὸς ἀμφί τ' ἀραιάς
ἵνας καὶ κεφαλῆς ὑπὸ νειάτον ἰνίον ἄχρισ,
ἔνθ' ἀλεγεινότατον δύνει ἄχος, ὀππὸτ' ἀνίας
ἀκάματοι πραπίδεςσιν ἐνισκίμψωσιν ἔρωτες (3.755-765).

Και γρήγορα η καρδιά της χτύπαγε μέσα στο στήθος, όπως μια ηλιαχτίδα παιχνιδίζει πάνω στους τοίχους ενός σπιτιού καθώς αντανακλάται πάνω στο νερό που χύνεται μέσα σε λέβητα ή ξύλινο κάδο, και εδώ και εκεί μέσα στην γρήγορη δίνη πετιέται με ορμή και τινάζεται πηδώντας, έτσι η καρδιά της κόρης χτυπούσε μέσα στα στήθη της. Δάκρυα λύπης έτρεχαν από τα μάτια

της, και πάντα η αγωνία την βασάνιζε μέσα ως τα σωθικά της, μια φωτιά που σιγόκαιε και γύρω από τα λεπτά της νεύρα και βαθιά κάτω από τον αυχένα, όπου ο πόνος εισέρχεται εντονότερα κάθε φορά που οι ανίκητοι έρωτες κατευθύνουν ενάντια στην καρδιά της τα βέλη του μαρτυρίου.

Ο Απολλώνιος Ρόδιος κάνει αρχικά αναφορά στην *κραδίη* ως το επίκεντρο των συναισθημάτων της ηρωίδας. Πρόκειται για μία ανατομική λεπτομέρεια συμβατή με την προηγούμενη ποιητική παράδοση. Ωστόσο, όπως σημειώνει ο Solmsen (1961) 195-196, ο ποιητής κάνει την ίδια στιγμή και χρήση μίας καινοτόμας ιατρικής ορολογίας, επιλέγοντας να τοποθετήσει τον ερωτικό πόνο της Μήδειας στο κεφάλι της ηρωίδας και πιο συγκεκριμένα στο ινιακό της οστό (*ἀμφί τ' ἀραιάς / Ἴνας καὶ κεφαλῆς ὑπὸ νείατον ἰνίον ἄχρις*, 3.773-764). Το λεξιλόγιο που κάνει την εμφάνισή του εδώ απηχεί την ανατομική ακρίβεια των ανακαλύψεων του Ηρόφιλου και του Ερασίστρατου (βλ. π.χ. Ρούφο από την Έφεσο, *Περὶ ἀνατομῆς τῶν τοῦ ἀνθρώπου μορίων* 71-74), καταλήγοντας, όπως επισημαίνει ο Hunter (1989) 179-80 να παρουσιάζει τον έρωτα ως μία ασθένεια με όρους κλινικούς.

Το ερώτημα που παραμένει, πάντως, ακόμα αναπάντητο, είναι γιατί επέλεξε ο Απολλώνιος να αλλάξει τον παραδοσιακό τόπο του ερωτικού συναισθήματος. Η απάντηση θεωρώ ότι βρίσκεται στις διακειμενικές αναφορές του Απολλώνιου στον Πίνδαρο και, πιο συγκεκριμένα, στον 4^ο *Πυθιόνικο* όπου περιγράφεται ο τρόπος με τον οποίο ο Ιάσοντας κατόρθωσε να κάνει τη Μήδεια να τον ερωτευτεί και να εγκαταλείψει την οικογένειά της με τη βοήθεια των μαγικών ξορκιών που του δίδαξε η Αφροδίτη:

πότνια δ' ὄξυτάτων βελέων

ποικίλαν ἴγγα τετράκναμον Οὐλυμπόθεν

ἐν ἀλύτῳ ζεύξαισα κύκλω

μαινάδ' ὄρνιν Κυπρογένεια φέρεν

πρῶτον ἀνθρώποισι λιτάς τ' ἐπαιοιδάς

ἐκδιδάσκησεν σοφὸν Αἰσονίδαν·

ὄφρα Μηδείας τοκέων ἀφέλοιτ' αἰ-

δῶ, ποθρινὰ δ' Ἑλλάς αὐτάν

ἐν φρασί καιομένην δονέοι μᾶστιγι Πειθοῦς. (213-219)

Αλλά η αρχόντισσα των φτερωτών βελών έδεσε την παρδαλή ίυγγα σε ακατέλυτο τροχό κι από τα τέσσερα άκρα της, η Κυπρογεννημένη, κι από τον Όλυμπο στους ανθρώπους επρωτόφερε το μανικό πουλί· έτσι δίδαξε τον Αισονίδα να γίνει επιδέξιος στα παρακάλια και τα ξόρκια, ώστε να χάσει η Μήδεια τον σεβασμό για τους γονιούς της κι ο πόθος της για την Ελλάδα να ταραίζει τη φλογισμένη της καρδιά με το μαστίγιο της Πειθοῦς.⁸⁸

Η εικόνα που περιγράφεται εδώ είναι παρμένη από τον χώρο της μαγείας και περιγράφει ένα πουλί, την ίυγγα, που το έδεναν από τον μαγικό τροχό ώστε με το κελάηδισμά του να προσελκύει εκείνον ή εκείνη για τον οποίο γινόταν το ερωτικό ξόρκι.⁸⁹ Στο απόσπασμα από τον Πίνδαρο η Αφροδίτη δένει το πουλί ζεύοντάς το (*ζεύζαισα*, 215) στον τροχό σαν να ήταν άλογο σε άρμα. Ο Faraone (2004) 103-125 εξετάζοντας τα *ξόρκια αγωγής*, αναφέρει πως αυτό το απόσπασμα εμπεριέχει όλες εκείνες τις τελετουργικές λεπτομέρειες για το πώς μία ερωμένη εξαναγκάζεται να καταλήξει στον εραστή της, καθώς περιγράφει μια πράξη -το δέσιμο του πουλιού- και ένα λόγο -τις προσευχές και τα ξόρκια που δίδαξε η Αφροδίτη- που ως απώτερο σκοπό έχουν να βασανιστεί η Μήδεια με κάψιμο, μαστίγωμα, τρέλα και δέσιμο. Ο Faraone συνδέει αυτά τα βασανιστήρια με το υλικό που βρίσκουμε στους μαγικούς παπύρους, όπου απαντούν ξόρκια τα οποία περιλαμβάνουν πρακτικές βασανισμού ζώων με μαστιγώματα -όπως εδώ αναφέρεται το μαστίγιο της Πειθοῦς-, καψίματα, πρόκληση

⁸⁸ Η μετάφραση είναι από τον Οικονομίδα (2000).

⁸⁹ Η Ίυγγα ή Μίνθη ήταν κόρη του Πάνα και της Πειθοῦς ή κατά μια άλλη εκδοχή της Ηχούς. Σύμφωνα με το μύθο έδωσε στον Δία ένα μαγικό φίλτρο για να τον κάνει να ερωτευτεί την Ιώ ή σύμφωνα με άλλες εκδοχές, την ίδια. Η Ήρα την τιμώρησε μεταμορφώνοντάς την σε πέτρινο άγαλμα ή πουλί το οποίο το έδεναν σε τροχό ώστε το κελάηδισμά του να προσελκύσει το ενδιαφερόμενο πρόσωπο. Η Μίνθη όμως έχει και μια δεύτερη μυθολογική ζωή η οποία τη συσχετίζει με τον κάτω κόσμο. Σύμφωνα με αυτή την εκδοχή η Μίνθη ήταν νύμφη και κόρη του ποταμού Κωκυτού. Η Μίνθη ερωτεύτηκε τον Πλούτωνα και για να την τιμωρήσει η Δήμητρα τη μεταμόρφωσε στο φυτό μέντα. Για τη Μίνθη, τη σύγκρισή της με την Περσεφόνη και τη μυθολογία της. βλ. Detienne (1994) 72-98.

παράκρουσης, αϋπνία και ακρωτηριασμό μέχρι να πειστεί ο ερωμένος να ενδώσει.⁹⁰ Το βασικό ζητούμενο, έτσι όπως το θέτει ο Faraone (2004) 122-125 είναι να μεταβιβαστούν οι ιδιότητες των βασανιζόμενων ζώων και αντικειμένων στο αντικείμενο του πόθου, μέχρι το τελευταίο να γίνει δούλος των συναισθημάτων του εραστή, όπως ακριβώς η πινδαρική Μήδεια πρέπει να γίνει *μαινάδα* (261) για τον Ιάσονα. Καταλήγοντας, θα λέγαμε ότι η πινδαρική περιγραφή για τον έρωτα είναι μια ισχυρή εικόνα που συμπεριλαμβάνει πρακτικές τιμωρίας, τρέλας αλλά και μαγεία.

Η έμφαση του Πινδάρου στο δέσιμο της ίνγγας (*ζεύξαισα*, 215) στον τροχό φέρνει στο νου τα *ήνία*, τα χαλινάρια ενός άρματος, λέξη που τον καιρό του Απολλώνιου Ρόδιου έχει καταστεί σχεδόν ομόηχη με το *ίνιον*.⁹¹ Αν μία τέτοια υπόθεση εργασίας ισχύει, τότε το *νείατον ίνιον* (763) σε συνδυασμό με τις *άραιας ἴνας* (762-763) μετατρέπονται στο κείμενο του ελληνιστικού ποιητή στο μέρος εκείνο του σώματος που δέχεται τα μαγικά ερωτικά άσματα μέσω της ακοής. Δεν αποκλείεται ο Απολλώνιος Ρόδιος να θέλει να συνδυάσει εδώ την ιατρική ορολογία που χρησιμοποιεί με μια ακόμα εκδοχή, τη μυθολογική, τονίζοντας εμμέσως πλην σαφώς την επιρροή των ερωτικών επωδών με ένα συγκεκριμένο μέρος του κεφαλιού.

Η σύνδεση μαγείας και έρωτα, όπως ξεκάθαρα απηχείται στην περίπτωση του Απολλώνιου Ρόδιου και εμπλέκεται με τη γλώσσα της ιατρικής, είναι ανιχνεύσιμη και στα κείμενα της πρώιμης παραδοξογραφίας. Στο κεφ. 163 του ψευδο-αριστοτελικού *Περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων*, για παράδειγμα, διαβάζουμε:

Ἐν ὄρει Τηϋγέτω γίνεσθαι βοτάνην καλουμένην χαρισίαν, ἣν γυναῖκες ἕαρος ἀρχομένου τοῖς τραχήλοις περιάπτουσι, καὶ ὑπὸ τῶν ἀνδρῶν συμπαθέστερον ἐρῶνται.

⁹⁰ Η Johnston (1995) 190 παρατηρεῖ πως δεν γίνεται να ἔβαζαν ἓνα ολόκληρο μαστίγιο να γυρίζει την ἰνγγα, ἀλλὰ μάλλον χρησιμοποιούσαν μια λεπτή χορδή, ἢ μια ἴνα του ἴσως. Η ἴδια, Johnston (1995) 179, πάντως κάνει την παρατήρηση ὅτι το μαστίγιο της Πειθούς εἶναι μια σχετικά σπάνια εἰκόνα ἀπὸ τα μαγικά κείμενα, καθὼς μόνο σε δύο περιπτώσεις ἔχουμε ἀναφορά σε μαστίγωση ἀπὸ τα κείμενα αὐτά. Συμφωνοῦν ὠστόσο και οἱ δύο ερευνητές πως οἱ εἰκόνες της τιμωρίας εἶναι δανεισμένες ἀπὸ τις αθηναϊκές πρακτικές ἐπιβολῆς τιμωριῶν στους ἐγκληματίες.

⁹¹ Για τον ἰωτακισμό στην Ἑλληνιστικὴ Κοινὴ βλ. Χαραλαμπίκης (1999) 98, ὅπου διαβάζουμε πως ἤδη ἀπὸ τα μέσα του 2^{ου} π.Χ. αἰῶνα στους παπύρους εἶχε ἤδη ἐπέλθει σύγχυση τοῦ *η* με το *ει* και *ι*, ἐξέλιξη που μας ενδιαφέρει ἐδῶ.

Στο όρος Ταῦγετος βγαίνει ένα βοτάνι που λέγεται χαρισία. Με αυτό οι γυναίκες στην αρχή της άνοιξης στολίζονται γύρω από το λαιμό τους, και έτσι οι άντρες τις ερωτεύονται περισσότερο.

Αυτήν τη φορά, οι όροι και η δυναμική έχουν αντιστραφεί, καθώς οι γυναίκες είναι εκείνες που κάνουν τους άνδρες να τους ερωτευτούν. Η αντιστροφή αυτή έχει να κάνει με το γεγονός ότι, όπως ειπώθηκε και πιο πάνω, στην πρώιμη παραδοξογραφία το θηλυκό σώμα ενισχύεται και διαδραματίζει κομβικό ρόλο στην παραγωγή του θαύματος και, τελικά, της ίδιας της μουσικής που θέλγει. Όπως διαβάζουμε στο κεφ. 7 της συλλογής του Αντίγονου:

Ἴδιον δὲ καὶ τὸ περὶ τὰ ἔντερα τῶν προβάτων· τὰ μὲν γὰρ τῶν κριῶν ἐστὶν ἄφωνα, τὰ δὲ τῶν θηλέων εὐφωνα. ὅθεν καὶ τὸν ποιητὴν ὑπολάβοι τις εἰρηκέναι, πολυπράγμονα πανταχοῦ καὶ περιττὸν ὄντα, ἐπτὰ δὲ θηλυτέρων οἴων ἐτανύσσατο χορδᾶς.

Παράδοξο είναι και αυτό που συμβαίνει με τα έντερα των προβάτων. Γιατί ενώ των κριαριών είναι βουβά, των θηλυκών όμως βγάζουν έναν όμορφο ήχο. Για αυτό και θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι ο Όμηρος, ένας τόσο ερευνητικός και εξαιρετικός ποιητής, έχει πει: *τέντωσε τις επτά χορδές θηλυκών προβάτων*.

Η παραδοξογραφία τοποθετεί την έννοια του θηλυκού στο παράδοξο μέρος της φύσης, εκεί όπου ο έρωτας, η μαγεία, ο ήχος, η μουσική και το σώμα αλληλεπιδρούν μεταξύ τους. Εξίσου παράδοξη είναι και η Μήδεια στον Απολλώνιο Ρόδιο: ανοικειωτικά αποτυπωμένο μέσα από μία νεωτερική ιατρική ορολογία, παραμένει την ίδια στιγμή ευάλωτο στην παραδοσιακή, άλογη δύναμη της μαγείας, παρουσιάζοντας έτσι μία μίξη ιατρικών και παραδοξογραφικών λόγων που έρχονται και συναντιούνται στο σώμα της ηρώιδας.

2.2.5 Η ποίηση των λειψάνων: Απολλώνιος, Νίκανδρος και Ποσειδίππος για το δάγκωμα της Ασπίδας

Μια πέμπτη ενδιαφέρουσα θεματική που θα μας απασχολήσει εδώ είναι εκείνη του δαγκώματος του ερπετού γνωστού με το όνομα Ασπίδα, και οι επιπτώσεις που έχει στο ανθρώπινο σώμα. Με το θέμα αυτό έχουν ασχοληθεί ο Απολλώνιος Ρόδιος, ο Νίκανδρος από την Κολοφώνα και ο επιγραμματοποιός Ποσειδίππος.

Ξεκινώντας με τα *Αργοναυτικά*, στεκόμαστε στο τέταρτο βιβλίο του έπους, εκεί όπου περιγράφεται ο θάνατος του μάντη Μόψου:

τῷ δ' ἄκρην ἐπ' ἄκανθαν ἐνεστηρίζατο Μόψος
λαιὸν ἐπιπροφέρων ταρσὸν ποδός· αὐτὰρ ὁ μέσσην
κερκίδα καὶ μυῶνα πέριξ ὀδύνησιν ἐλιχθεῖς
σάρκα δακῶν ἐχάραξεν. ἀτὰρ Μήδεια καὶ ἄλλαι
ἔτρεσαν ἀμφίπολοι· ὁ δὲ φοίνιον ἔλκος ἄφασσεν
θαρσαλέως, ἔνεκ' οὐ μιν ὑπέρβιον ἄλγος ἔτειρεν,
σχέτλιος· ἦ τέ οἱ ἤδη ὑπὸ χροῖ δῦετο κῶμα
λυσιμελές, πολλή δὲ κατ' ὀφθαλμῶν χέετ' ἀχλὺς.
αὐτίκα δὲ κλίνας δαπέδῳ βεβαρηότα γυῖα
ψύχετ' ἀμηχανίῃ· ἔταροι δὲ μιν ἀμφαγέροντο
ἥρωσ τ' Αἰσονίδης, ἀδινῆ περιθαμβέες ἄτη.
οὐδὲ μὲν οὐδ' ἐπὶ τυτθὸν ἀποφθίμενός περ ἔμελλε
κεῖσθαι ὑπ' ἡελίῳ· πύθεσκε γὰρ ἔνδοθι σάρκας
ἰὸς ἄφαρ, μυδόωσα δ' ἀπὸ χροῶς ἔρρεε λάχνη (4.1518-1531).

Ο Μόψος λοιπόν ακούμπησε το πέλμα του αριστερού του ποδιού στην άκρη της ουράς του ερπετού, κι αυτό τυλίχτηκε από τον πόνο του και με μια δαγκωματιά του χάραξε την σάρκα ανάμεσα στο κόκαλο της κνήμης και στον μυ. Η Μήδεια και οι θεραπαινίδες της έφυγαν φοβισμένες, εκείνος όμως θαρραλέα πίεζε την κόκκινη πληγή, επειδή ο πόνος του δεν ήταν αφόρητος – ο δύσμοιρος. Αμέσως απλώθηκε κάτω από το δέρμα του μια νάρκη που του έλυσε τα μέλη, και βαθύ σκοτάδι χύθηκε στα μάτια του. Τότε ξάπλωσε τα βαριά του μέλη κατά γης απελπισμένος, κι είχε παγώσει. Γύρω του μαζεύτηκαν οι σύντροφοί του κι ο ήρωας γιος του Αίσονα, κι είχαν σαστίσει από το φοβερό κακό. Μα πεθαμένος δεν έμελλε ούτε για λίγο να κείτεται

κάτω από τον ήλιο, γιατί αμέσως το δηλητήριο άρχισε να σαπίζει την σάρκα του από μέσα, και το τρίχωμά του κατεστραμμένο έπεφτε από το δέρμα του.⁹²

Από την αφήγηση που έχει προηγηθεί έχουμε ήδη μάθει πως βρισκόμαστε στη Λιβύη (4.1513), τη γη όπου έπεσαν οι σταγόνες του αίματος από το κεφάλι της Γοργόνας με αποτέλεσμα να γεννηθεί απ' αυτές το γένος των ερπετών (*αί πᾶσαι κείνων όφίων γένος έβλάστησαν*, 4.1517). Ο προφήτης Μόψος πέφτει θύμα ενός τέτοιου ερπετού δεχόμενος ένα δάγκωμα στην κνήμη του ποδιού του.

Μία προσεκτική ανάγνωση των παραπάνω στίχων δείχνει ότι και εδώ χρησιμοποιούνται ιατρικοί όροι που μπορούμε να βρούμε τόσο στο ιπποκρατικό corpus όσο και στην ελληνιστική ιατρική (*κερκίς- άφασσεν*). Η *κερκίς* απαντά δύο φορές στο ιπποκρατικό corpus, με την έννοια είτε του ιατρικού εργαλείου (*Γυναικείων Α' 203.17*) είτε του οστού του ποδιού (*Περί όστέων φύσις*, 17.5), ενώ το *άφασσεν* χρησιμοποιείται από τους ιπποκρατικούς συγγραφείς δεκαεπτά φορές συνολικά, για να δηλώσει τη διαδικασία της εξέτασης. Από αυτές οι έντεκα φορές απαντούν στην περίφραση *άφάσσειν τῷ δακτύλῳ*, και έχει τη σημασία: «ψηλαφώ, αντιλαμβάνομαι μέσω της αφής».⁹³

Τα συμπτώματα του δαγκώματος, και τελικά ο θάνατος, περιγράφονται από τον Απολλώνιο Ρόδιο με έναν τρόπο που δύσκολα θα μπορούσε κάποιος να αγνοήσει τόσο από αισθητικής όσο και διακειμενικής άποψης. Ο Μόψος αρχικά νιώθει μια έντονη τάση να κοιμηθεί (*ύπὸ χροῖ κῶμα / λυσιμελές*, 1524-1525), ύστερα σταματάει να έχει οπτική επαφή με τους ανθρώπους γύρω του (*πολλή δὲ κατ' όφθαλμῶν χέετ' άχλύς*, 1525) και τέλος ξαπλώνει στο έδαφος νιώθοντας κούραση (*κλίνας δαπέδῳ βεβαρηότα γυῖα*, 1526) ενώ η θερμοκρασία του σώματός του έχει πέσει πολύ (*ψύχετ' άμηχανίη*, 1527).

⁹² Η μετάφραση είναι από τη Φιλολογική Ομάδα Κάκτου (1999).

⁹³ Για τον Hunter (2015) 286-287, το *κερκίς* αν και ιπποκρατικό, χρησιμοποιήθηκε και από τον Ηρόφιλο, βλ. von Staden (1989) 227, για να δηλώσει την κνήμη του ποδιού, παρόλο που ο ελληνιστικός γιατρός είχε στην διάθεσή του και το ουσιαστικό *κνήμη*. Πάντως από τα κειμενικά δεδομένα δεν φαίνεται να επιβεβαιώνεται η άποψη του Zanker (2004) 160 ότι ο Ηρόφιλος ήταν ο πρώτος που χρησιμοποίησε το *κερκίς* για να δηλώσει την κνήμη, άρα μπορούμε να υποθέσουμε ιπποκρατική επιρροή στο απόσπασμα αυτό. Σύμφωνα με τον Erbse (1953) 187-189, ο Απολλώνιος είχε επηρεαστεί αρκετά σε λεξιλογικό επίπεδο από τα ιπποκρατικά κείμενα, πράγμα που για τον Langslow (1999) 187 δηλώνει μια βαθιά σπουδή και γνώση του υλικού αυτού. Συν τοις άλλοις το *άφάσσω* δεν συναντάται στον Ηρόφιλο.

Το ερπετό του αποσπάσματος, αν και δεν κατονομάζεται, φαίνεται πως είναι η *ασπίδα*. Στο συμπέρασμα αυτό καταλήγουμε εάν αντιπαραβάλλουμε το κείμενο του Απολλώνιου με το σχετικό απόσπασμα από τα *Θηριακά* του Νικάνδρου από την Κολοφώνα.⁹⁴ Πράγματι, ο λήθαργος, ο κωματώδης δηλαδή ύπνος, είναι και σε αυτόν τον ελληνιστικό ποιητή το σύμπτωμα εκείνο που οδηγεί το θύμα του συγκεκριμένου φιδιού στον θάνατο. Όταν στα *Θηριακά* λοιπόν ο Νικάνδρος περιγράφει το δάγκωμα της Ασπίδας, γράφει:

σαρκί γάρ οὐτ' ἐπὶ δάγμα φαίνεται, οὔτε δυσαλθές
οἶδος ἐπιφλέγεται, καμάτου δ' ἄτερ ὄλλυται ἀνήρ,
ὑπνηλὸν δ' ἐπὶ νῶκαρ ἄγει βιότοιο τελευτήν (187-189).

Κανένα δάγκωμα δεν εμφανίζεται στη σάρκα, ούτε συμβαίνει κάποιο θανατερό πρήξιμο, αλλά το θύμα χάνεται χωρίς πόνο, και η ζωή οδηγείται στον θάνατο μέσα από έναν κωματώδη ύπνο.

Η απουσία πόνου και ο κωματώδης ύπνος (*ὑπνηλὸν νῶκαρ*, 189) είναι τα στοιχεία εκείνα που βρίσκουμε και στον Απολλώνιο ως συμπτώματα του επικείμενου θανάτου.⁹⁵ Και αν η *ἀχλύς* του Απολλωνίου έχει τη δυναμική να παραπέμπει σε συνθήκες θανάτου των ομηρικών ηρώων, όμως το τελευταίο σύμπτωμα (*ψύχετ' ἀμηχανίη*, 1527) συνδέει πάλι το κείμενο του Απολλώνιου με τα *Θηριακά* του Νικάνδρου, καθώς και εκεί το ψύχος (*πολλάκι δ' ἐξ ὀνύχων ἴσχει κρύος, ἀμφὶ δὲ γυίοις / χειμερὶ ζαλώουσα πέριξ βέβριθε χάλαζα*, 251-252) και η αδυναμία (*ἀδρανὴ βαρύθουσα*, 248) ακολουθούν το δάγκωμα της Ασπίδας.

Για τον Zanker (2004) 159-160, το επεισόδιο του θανάτου του Μόψου, είναι κάτι παραπάνω από μια απλή παράθεση συμπτωμάτων του δαγκώματος ενός φιδιού. Είναι

⁹⁴ Για τη σύνδεση των αποσπασμάτων του Απολλώνιου, του Ποσειδίπου και του Νικάνδρου βλ. Karanika (2009) 45, η οποία εξετάζει την συμπτωματολογία των τριών αποσπασμάτων στη βάση μιας κοινής πηγής, ενώ τονίζει την ισχυρή συμβολική αξία του φιδιού. Στο ίδιο πνεύμα επιχειρηματολογεί και η Klooster (2009) 69.

⁹⁵ Κάτι που πρέπει να αναφερθεί εδώ είναι πως και στον Λουκανό η Ασπίδα είναι ένα φίδι που φέρνει ύπνο και θάνατο: *aspida somniferam (Bellum Civile, 9.701)*. Πρβλ. και το *caligo* από το ίδιο κείμενο (9.817) το οποίο ο Hunter (2015) 287 θεωρεί μετάφραση της *ἀχλύος*.

μια αφήγηση μακάβριας γοητείας γιατί πολύ απλά ο Απολλώνιος, όπως και Νίκανδρος στο απόσπασμα που είδαμε από τα *Θηριακά*, δημιουργεί μια εικόνα μετατροπής ενός ζωντανού σώματος σε νεκρό.⁹⁶ Σχολιάζοντας το απόσπασμα του Νίκανδρου η Karanika (2009) 44 παρατηρεί ότι ο ποιητής επιλέγει να αναφερθεί στην ασπίδα, το φίδι που σήμερα είναι γνωστό ως κόμπρα, γιατί το δάγκωμά του επιφέρει τον θάνατο αφού προηγουμένως προκαλέσει στο θύμα μία κωματώδη κατάσταση. Στο ίδιο μοτίβο, και στον Απολλώνιο το κόμα που επιφέρει το δάγκωμα της κόμπρας περιγράφεται ως ένα μούδιασμα στα μέλη του σώματος (*κῶμα λυσιμελές* 4.1525-1525) και ως μια *κατ' ὀφθαλμῶν ἀχλύς* (4.1525), ως ένα σκοτεινιάσμα στην δηλαδή στην όραση.

Το σώμα του Μόψου υφίσταται αμέσως μια θεμελιώδη αλλαγή, μια μακάβρια μεταμόρφωση θα μπορούσαμε να πούμε, που ομοιά της δεν συμβαίνει στα σώματα των ομηρικών ηρώων: αρχίζει να σαπίζει (*πύθεσκε γὰρ ἔνδοθι σάρκας / ἰὸς ἄφαρ*, 1530-1531) και να χάνει το τρίχωμα του (*μυδόωσα δ' ἀπὸ χροὸς ἔρρεε λάχνη*, 1531) αμέσως με το που πεθαίνει ο ήρωας.⁹⁷ Πάλι ο Νίκανδρος στα *Θηριακά* του έχει περιγράψει παρόμοιες εικόνες για το δάγκωμα της Σηπεδόνας:

νέμεται δὲ μέλας ὀλοφώϊος ἰός

πᾶν δέμας, ἀυαλέη δὲ περὶ χροῖ καρφομένη θριζ

σκίδναται ὡς γήρεια καταψηχθέντος ἀκάνθης· (327-329).

Το μαύρο θανατερό δηλητήριο διαπερνά όλο το σώμα, στο καυτό δέρμα πάνω παντού οι τρίχες πέφτουν και σκορπίζονται όπως ο ανθος του γαϊδαράγκαθου όταν τρίβουν το αγκάθι του.

Εδώ πλέον φτάνουμε στο σημείο εκείνο όπου η ελληνιστική ποίηση αγγίζει την αισθητική της πλαστικής τέχνης. Το σώμα που βρίσκεται στο κατώφλι του θανάτου

⁹⁶ Σύμφωνα με τους Gow & Scholfield (1997) 18 οι δύο ποιητές αντλούν από μια κοινή πηγή, πιθανότατα, το πεζογραφικό *Περὶ θηρίων* του Απολλόδορου.

⁹⁷ Μια ενδιαφέρουσα αναφορά προέρχεται από το υποκρατικό *Περὶ συρίγγων* 4.15-16, όπου αναφέρεται πως οι τρίχες δεν μπορούν να σαπίσουν: *ἢ γὰρ θριζ διὰ τοῦτο παραβάλλεται τῷ ὠμολίνῳ ὅτι ἄσηπτός ἐστιν.*

εξαιτίας του δαγκώματος από ερπετό, είναι μια θεματική απασχόλησε και τον επιγραμματοποιό Ποσειδίππο στα *Ύαματικά* του (95):

οἷος ὁ χάλκεος οὔτος ἐπ’ ὄστεα λεπτὸν ἀνέλκων
πνεῦμα μόγι[ς] ζῶην ὄμματι συλλέγεται,
ἐκ νούσων ἐσάου τοίους ὁ τὰ δεινὰ Λιβύσσης
δήγματα φαρμάσσειν ἀσπίδος εὐρόμενος
Μήδειος Λάμπωνος Ὀλύνθιος, ᾧ πανάκειαν
τὴν Ἀσκληπιαδῶν πᾶσαν ἔδωκε πατήρ·
σοὶ δ’, ᾧ Πύθι’ Ἄπολλον, ἐῆς γνωρίσματα τέχνης
λείψανον ἀνθρώπου τόνδ’ ἔθετο σκελετόν.

Ὅπως αυτός εδώ ο χαλκός στέλνοντας μια αδύναμη ανάσα στα κόκαλα, μαζεύει στο βλέμμα όλη την ζωή, έτσι ήταν και εκείνοι που σώθηκαν από την αρρώστια χάρη σε εκείνον που ήξερε να θεραπεύει τις φοβερές δαγκωματιές της Λιβυκής ασπίδας, τον Μήδειο τον γιό του Λάμπωνα από την Όλυνθο, στον οποίο έδωσε ο πατέρας του όλη την θεραπευτική γνώση των Ασκληπιάδων. Και σε εσένα, Πυθική Απόλλωνα, σαν ένα δείγμα της τέχνης του αφιέρωσε ένα ανθρώπινο λείψανο, αυτόν εδώ τον σκελετό.

Ο *χάλκεος* στον οποίο αναφέρεται ο ποιητής στον πρώτο στίχο, έχει ταυτιστεί από την έρευνα με ένα μπρούτζινο αγαματίδιο που βρίσκεται στην συλλογή *Dumbarton Oaks* και παρουσιάζει έναν αποστεωμένο νέο με έντονο βλέμμα.⁹⁸ Αν και το επίγραμμα διαφέρει από τα αποσπάσματα που εξετάσαμε παραπάνω ως προς το ότι ο γιατρός Μήδειος αναφέρεται ως ευρετής της θεραπείας για τα δαγκώματα της κόμπρας, έχει ωστόσο ένα χαρακτηριστικά κοινό σημείο μαζί τους: τη μετατροπή του υγιούς σώματος σε πτώμα.⁹⁹ Το σκελετικό σώμα, το *λείψανον ἀνθρώπου* (8), το οποίο περιέχει και τα

⁹⁸ Για το αγαματίδιο αυτό και τον αρχαιολογικό του σχολιασμό, βλ. Papalexandrou (2004) 255-257.

⁹⁹ Η σχέση της ιατρικής με το επίγραμμα του Ποσειδίππου αποτυπώνεται στην αναφορά του γιατρού Μήδειου, η οποία όπως αναφέρει και η Klooster (2009) 70-73 είναι αρκετά περίεργη, καθώς κανείς, ούτε ο Αριστοτέλης ούτε ο Νίκανδρος αλλά ούτε και ο αρκετά νεότερός τους Φιλούμενος γνωρίζουν κάποια θεραπεία για το δάγκωμα της Ασπίδας. Συνεπώς, δεν αποκλείεται να έχουμε να κάνουμε με μια

μάτια αν ιδωθεί ως ολότητα, συνιστά τη δόμηση αυτού που θα ονομάζαμε ως *βλέμμα θανάτου*, το οποίο μας φέρνει σε επαφή με τη Λιβύη, γη όπου πεθαίνει ο Μόψος, γεννιούνται τα φίδια αλλά και οι Γοργόνες σύμφωνα με τον Ευριπίδη:

Τίς ὄδ' ὄρειδρόμων μαστήρ Καδμειᾶν
ἐς ὄρος ἐς ὄρος ἔμολ' ἔμολεν, ὦ βάκχαι;
τίς ἄρα νιν ἔτεκεν;
οὐ γὰρ ἐξ αἵματος
γυναικῶν ἔφυ, λεαίνας δέ τινος
ὄδ' ἢ Γοργόνων Λιβυσσᾶν γένος (*Βάκχες* 985-991).

Ποιος κυνηγός των Καδμείων μαινάδων που πλανώνται στα βουνά στα όρη στα όρη ανέβηκε ανέβηκε, βάκχες; Άραγε τί να τον γέννησε; Από αίμα γυναίκας αυτός δεν βλάστησε. Από κάποια λέαινα κρατά η γενιά του ή από τις Γοργόνες της Λιβύης.¹⁰⁰

Το φίδι όμως δε συνδέεται μόνο με τον θάνατο στην αρχαία σκέψη. Στην λατρεία του Ασκληπιού το φίδι ήταν συνδεδεμένο με τον θεό ενώ στον μύθο του Τειρεσία το ίδιο ερπετό εμφανίζεται να είναι το μέσο για τη μετάβαση του μάντη στο γυναικείο φύλο, πράγμα που του έδωσε το πλεονέκτημα μιας διπλής ενσυναίσθησης, καθώς ο Τειρεσίας μπορούσε από εκεί και πέρα να σκέφτεται και ως άντρας και ως γυναίκα. Το φίδι είναι το ζώο εκείνο που συνδέεται περισσότερο με τη Γαία, και άρα μπορεί να μεταδίδει τις δυνάμεις της ζωής και του θανάτου που η ίδια η γη έχει τη δυνατότητα να προσφέρει. Την ίδια στιγμή, όπως σημειώνει ο Brisson (2003) 160, το φίδι από μυθολογικής άποψης είναι αμφίφυλο ζώο, γεγονός που το καθιστά μία παραδοξότητα της φύσης.

Αναμενόμενα, λοιπόν, τα φίδια έχουν τη δική τους ξεχωριστή θέση και στον κόσμο της παραδοξογραφίας. Στο κεφ. 16b της συλλογής του, ο Αντίγονος γράφει τα εξής για τους Ψύλλους, έναν λαό της Λιβύης (*Ιστοριῶν παραδόξων συναγωγή*, κεφ. 16):

λογοτεχνική φιγούρα που είναι δημιούργημα του επιγραμματοποιού, υπόθεση που αν ισχύει, μας δίνει μια ιδέα για το πως χρησιμοποιούνταν η ιατρική από τους ποιητές.

¹⁰⁰ Η μετάφραση από τον Στεφανόπουλο υπό έκδοση. Για το θέμα αυτό βλ. τη συζήτηση στην Karanika (2009) 44-55 από όπου και οι σχετικές παραπομπές στα αρχαία κείμενα.

Τῶν δὲ Λιβύων καλοῦνται Ψύλλοι τινές, παρ' οἷς ἀνάπαλιν τι γίνεται τούτου· ὑπὸ γὰρ τῶν ἀσπίδων οὗτοι μὲν οὐδὲν πάσχουσιν τυπτόμενοι, τῶν δὲ λοιπῶν οὐκ ἔστιν ὅστις διαφεύγει δηχθείς.

Στους Λιβύους υπάρχει ένας λαός που λέγονται Ψύλλοι, όπου συμβαίνει το αντίθετο απ' αυτό: εκείνοι λοιπόν αν τους δαγκώσουν οι Ασπίδες δεν παθαίνουν τίποτα. Από όλους τους υπόλοιπους όμως, όποιος δαγκωθεί δεν την γλιτώνει.

Ό,τι γνωρίζουμε για τους Ψύλλους το οφείλουμε πρωτίστως στον Ηρόδοτο. Εκεί (4.173) μαθαίνουμε πως η συγκεκριμένη φυλή, επειδή αντιμετώπιζε πρόβλημα επιβίωσης εξαιτίας του νότιου άνεμου που ξέρανε τα πηγάδια τους, αποφάσισαν να τον αντιμετωπίσουν με τα όπλα, όμως ο άνεμος με τις ριπές του τους έθαψε στην άμμο. Αν λοιπόν υποθέσουμε πως η ονομασία του λαού αυτού μπορεί να διαβαστεί σε ένα βαθμό κυριολεκτικά, τότε έχουμε μια εικόνα όπου κάποιοι που συσχετίζονται με έντομα ως λαός που κατοικεί υπογείως, μπορούν να αντέξουν το δηλητήριο της Ασπίδας. Και αυτό καθιστά την ίδια την Ασπίδα της παραδοξογραφίας, ένα παράδοξο ζώο καθώς εν μέρει ανήκει στο μη ορατό υπόγειο μέρος της γης και προέρχεται απ' αυτό και εν μέρει δρα στην ορατή επιφάνεια της γης.

Το ότι οι Ψύλλοι δεν μπορούν να δηλητηριαστούν από την Ασπίδα, προσθέτει μια ακόμα ενδιαφέρουσα παράμετρο στα όσα είδαμε παραπάνω. Τα σώματα ενός λαού που καλύφθηκε από την άμμο και έχει αποκτήσει ανθεκτικότητα στο δηλητήριο της Ασπίδας, μοιάζουν να παίρνουν και αυτά σταδιακά κάποιες από τις ιδιότητες του ερπετού. Αυτό που υπάρχει εδώ είναι με άλλα λόγια ένα σενάριο μεταφορικής μεταμόρφωσης των Ψύλλων και μίας βιολογικής εξομοίωσής τους με τα φίδια.

Ο ψευδο-Αριστοτέλης στη δική του παραδοξογραφική συλλογή αναφέρεται στην περίπτωση των θεσσαλικών φιδιών που βαθμιαία παίρνουν τα χαρακτηριστικά των τόπων στους οποίους διαβιούν:

Ἵθρυς ὄρος ἐστὶ Θετταλίας, ὃ φέρει ὄφεις τοὺς λεγομένους σήπας, οἱ οὐκ ἔχουσι μίαν χροιάν, ἀλλ' αἰεὶ ὁμοιοῦνται τῷ χώρῳ ἐν ᾧ οἰκοῦσι. τινές δὲ αὐτῶν ὅμοιον ἔχουσι τὸ χρῶμα τοῖς κόχλοις τῆς γῆς. ἄλλοις δὲ χλοάζουσα ἐστὶν ἡ φολίς. ὅσοι δὲ αὐτῶν ἐν ψαμάθοις διατρίβουσι, ταύταις ἐξομοιοῦνται

κατὰ τὸ χρῶμα. δάκνοντες δὲ ἐμποιοῦσι δίψος. ἔστι δὲ αὐτῶν τὸ δῆγμα οὐ τραχὺ καὶ ἔμπυρον, ἀλλὰ κακότηες (*Περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων*, κεφ. 164).

Το ὄρος Ὅθρυς ἀνήκει στη Θεσσαλία, καὶ εἶναι ὁ τόπος τῶν φιδιῶν που λέγονται σήπες. Αὐτὰ δὲν ἔχουν ἓνα μοναδικὸ χρῶμα δέρματος, ἀλλὰ πάντα προσαρμόζονται στὸν τόπο στὸν ὁποῖο κατοικοῦν. Ορισμένα ἐξ αὐτῶν λοιπὸν εἶναι ὅμοια με τὰ σαλιγκάρια, ἀλλὰ ἔχουν φολίδες που εἶναι πράσινες. Ὅσα μένουν στὴν ἄμμο, παίρνουν τὸ χρῶμα τῆς. Τὸ δάγκωμά τους φέρνει δίψα, ἀλλὰ δὲν εἶναι οὔτε επικίνδυνο οὔτε φέρνει πυρετό, ἀν καὶ εἶναι δυσάρεστο.

Ἡ βαθμιαία ἐξομοίωση με τὸ υπόγειο ἢ υπέργειο περιβάλλον μοιάζει νὰ εἶναι στὴν παραδοξογραφία ἓνα σύμπτωμα παρουσίας ἐρπετῶν, ἀν καὶ γενικὰ λείπουν οἱ ἀναφορὲς στὶς τρομερὲς ἐπιπτώσεις που μπορεῖ νὰ ἔχει τὸ δηλητήριό τους. Αὐτὸ δε σημαίνει φυσικὰ ὅτι τὰ φίδια δε συνεχίζουν νὰ συνδέονται με τὸν τρόπο καὶ τὴν ἀηδία. Ὅπως πληροφοροῦμαστε στὸ κεφ. 89 τῆς συλλογῆς τοῦ Αντίγονου, τὰ ἐρπετὰ ἐκτὸς ἀπὸ τὴ γῆ, μποροῦν νὰ γεννηθοῦν καὶ ἀπὸ τὰ ἀνθρώπινα πτώματα:

Ἴδιον δὲ καὶ τοῦτο, νεκρῶν τινῶν τοῦ μυελοῦ σαπέντος ἐκ τῆς ῥάχεως ὀφίδια γίνεσθαι, ἐὰν πρὸ τοῦ τελευτᾶν ὄφως τεθηκότος ἐλκύσῃ τὴν ὀσμὴν.

Παράδοξο εἶναι καὶ τούτο ἐδῶ: σὲ μερικὸς νεκρούς που ἔχει σαπίσει ὁ μυελός τους, βγαίνουν μικρὰ φίδια ἀπὸ τὴν πλάτη τους ἀν πρὶν πεθάνουν, τύχει νὰ φτάσει στα ρουθούνια τους ὀσμὴ ἀπὸ φίδι που ἀποσυντίθεται.

Οἱ προϋποθέσεις ἐδῶ γιὰ τὴν πτωματογένεση εἶναι ἀρκούντως ἰατρικές: πρέπει ὁ μυελός νὰ ἔχει ἤδη σαπίσει στὸ πτώμα, καὶ ὁ μελλοθάνατος νὰ ἔχει βρεθεῖ σὲ περιβάλλον ὅπου επικρατεῖ ἡ ὀσμὴ νεκροῦ φιδιού. Μποροῦμε, νομίζω, νὰ υποθέσουμε ἐδῶ ὅτι ἡ θεωρία τοῦ μιάσματος εἶναι παρούσα, ἔστω καὶ ἔμμεσα, παραπέμποντας σὲ μιὰ διαδικασία ὅπου ἡ ὀσμὴ ἀπὸ τὸ πτώμα τοῦ φιδιού θα φτάσει στα ρουθούνια τοῦ μελλοθάνατου καὶ ἀπὸ ἐκεῖ θα καταλήξει στὸν μυελό, ὁ ὁποῖος σαπίζοντας θα

μεταμορφωθεί σε μικρά φίδια. Ο νεκρός, κάπως έτσι θα γεννήσει από την πλάτη του ένα άλλο είδος που θα είναι μίξη φιδιού και ανθρώπου.¹⁰¹

Μια ακόμα προοπτική αηδίας που δίνει η παραδοξογραφία στα ερπετά είναι η βρώση τους από τους Λακεδαιμόνιους σε συνθήκες έλλειψης τροφίμων:

Ὡσαύτως καὶ ἐν Λακεδαίμονι κατὰ τινὰς χρόνους μνημονεύεται γενέσθαι τοσοῦτον πλῆθος ὄφρων ὥστε διὰ σπανοσιτίαν καὶ τροφῆ τούς Λάκωνας χρῆσθαι αὐτοῖς· ὅθεν καὶ τὴν Πυθίαν φασὶ προσαγορεῦσαι αὐτοὺς ὀφιοδείρους (ψευδο-Αριστοτέλης, *Περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων*, κεφ. 24).

Ἔτσι και στη χώρα των Λακεδαιμονίων λέγεται ότι κάποτε υπήρχαν τόσα πολλά φίδια που λόγω της έλλειψης τροφίμων οι Λάκωνες τα έφαγαν. Για αυτό και η Πυθία λένε ότι τους αποκάλεσε φιδόλαιμους.

Εδώ αυτό που παρατηρούμε είναι η διαπίστωση ότι η παρουσία φιδιών προκαλεί *σπανοσιτίαν*, άρα στη γη θα υπάρχουν ή πολλή τροφή ή πολλά φίδια. Άρα τα πολλά φίδια είναι μια μορφή ανεστραμμένης παραγωγικότητας της γης καθώς σε κανονικές συνθήκες δεν αποτελούν τροφή, όπως μπορεί κανείς να υποθέσει από το απόσπασμα. Εδώ δεν έχουμε καμία οσμή να απειλεί τους Σπαρτιάτες, αλλά το ότι η τροφή τους είναι ερπετά δηλώνει μια πτυχή μεταμόρφωσης ή έστω απομάκρυνσης από το ανθρώπινο βιολογικό πρότυπο, όπως μαρτυρά και το επίθετο που τους αποδίδει η Πυθία.

2.3 Ορισμός της ιατρο-παραδοξογραφίας

Αφού είδαμε μια σειρά από ενδεικτικές περιπτώσεις χρήσης ιατρικής ορολογίας στην αλεξανδρινή ποίηση, είναι καιρός πλέον να αναρωτηθούμε για τις αιτίες αλλά και την χρήση της ορολογίας αυτής μέσα σε ποιητικά πλαίσια και συμφραζόμενα. Έχουμε ήδη δει ότι η αισθητική της ελληνιστικής εποχής ευνοούσε την υιοθέτηση προτύπων με

¹⁰¹ Ο Overduin (2015) 117-120 έχει εξετάσει στην μονογραφία του για τα *Θηριακά* την σχέση του ποιήματος με την παραδοξογραφία στη βάση των αφηγήσεων περί γενέσεως διαφόρων ειδών. Το συμπέρασμά του σχετικά με αυτή την επιρροή είναι πως ο Νίκανδρος επιτρέπει στην ποίησή του το παράδοξο τόσο όσο αυτό συντελεί στην ενάργεια της αφήγησης.

ατελή βιολογικά χαρακτηριστικά, ότι ο μύθος είχε ήδη αρχίσει να υφίσταται μια διαδικασία επαναπροσδιορισμού στη βάση της εκλογίκευσής του και ότι ο ρεαλισμός ήταν μια αναδύομενη πτυχή στην ποίηση των αλεξανδρινών. Παράλληλα, είδαμε ότι η παραδοξογραφία έδινε στους λογίους συγγραφείς της Βιβλιοθήκης την ευκαιρία για μια εκδοχή ανατροπής από τα παραδεδομένα καθώς τόνιζε το ανατρεπτικό στοιχείο της ανοικείωσης μέσα από πτυχές όπως η αισθητικοποίηση της ασθένειας και η σύνδεσή της με τα παράλογα στοιχεία που παίζουν ρόλο στην ανθρώπινη δραστηριότητα και παρουσία.

Η ασθένεια στα αποσπάσματα που εξετάσαμε, δεν είναι απλά μια αλλαγή στη σωματική κατάσταση, αλλά μία διαδικασία *καταβατική*, με την έννοια ότι φέρνει τον άνθρωπο αντιμέτωπο με την πραγματικότητα του θανάτου. Ο μύθος της κατάβασης πρωτοεμφανίζεται στην 11η ραψωδία της *Οδύσσειας*, εκεί όπου ο επικός ήρωας προκειμένου να επιτύχει την επικοινωνία με τον κάτω κόσμο των νεκρών εκτελεί ένα τελετουργικό νεκρομαντείας:

τοὺς δ' ἐπεὶ εὐχολῆσι λιτῆσί τε, ἔθνεα νεκρῶν,

ἔλλισάμην, τὰ δὲ μῆλα λαβὼν ἀπεδειροτόμησα

ἐς βόθρον, ῥέε δ' αἶμα κελαινεφές· αἱ δ' ἀγέροντο

ψυχαὶ ὑπὲξ Ἑρέβους νεκῶν κατατεθνηώτων· (11.34-37)

Κι αφού με τάματα και παρακάλια το σμάρι των νεκρών λιτάνευσα, πιάνω τα πρόβατα, κι εκεί στον λάκκο κόβω τον λαιμό τους — έτρεχε μαύρο το αίμα τους. Κι ευθύς μαζεύτηκαν, από το έρεβος του κάτω κόσμου, ψυχές νεκρών που ο θάνατος τους βρήκε.¹⁰²

Ήδη από πολύ νωρίς στην αρχαία ελληνική λογοτεχνία, βλέπουμε πώς ένα σωματικό υγρό, το αίμα, λειτουργεί ως ο καταλύτης της αποκάλυψης των ψυχών, δηλαδή ενός μέρους του Άδη, που γενικά είναι ένας σκοτεινός και δυσάρεστος τόπος (*λιπὼν φάος ἡελίοιο*, 11.93 και *ἀτερπέα χῶρον*, 11.94). Στον χώρο αυτό κανείς ζωντανός δε μπορεί

¹⁰² Η μετάφραση είναι από τον Μαρωνίτη (2015).

να έχει πρόσβαση παρά μόνο αν διαθέτει ειδικές γνώσεις μαγείας. Πρόκειται για έναν τόπο που γίνεται αντιληπτός με όρους γεωλογικού χάσματος (*βόθρον*, 11.36) γεμάτο με αίμα – μια εικόνα που θα μπορούσε να λειτουργήσει μεταξύ άλλων και ως μεταφορά του ίδιου του ανθρώπινου σώματος.¹⁰³

Φεύγοντας από το έπος και εστιάζοντας στα ιπποκρατικά κείμενα και στις θέσεις τους για τη φύση της ασθένειας, βρίσκουμε κάτι ανάλογο. Η ψευδο-ιπποκρατική δεύτερη *Επιστολή* κάνει λόγο για θηριώδεις και άγριες ασθένειες που αντιμετωπίζουν οι γιατροί (*θηριωδῶν δὲ νοσημάτων καὶ ἀγρίων πολλὴν γῆν καὶ θάλασσαν*, ψευδο-Ιπποκράτης, 2.23). Οι χαρακτηρισμοί αυτοί έκαναν τον Jouanna (2012) 83 να υποθέσει ότι μπορούν να αποδοθούν στην τάση του συγγραφέα να παρουσιάσει τον γιατρό ως έναν πολιτισμικό ήρωα ο οποίος μπορεί να συγκριθεί με τον Ηρακλή, έναν από τους ελάχιστους μυθολογικούς πρωταγωνιστές που είχε κατέβει στον Άδη. Το ερυσίπελας είναι μια αρρώστια που παρουσιάζεται με *άγριο* πυρετό (*πυρὸς ἀγρίου*, *Ἐπιδημίαι*, 7.1.20.6), ενώ στον *Προρρητικόν* η τρέλα έχει μια πτυχή που αγγίζει το θηριώδες, το μη ανθρώπινο (*Αἰ ἐπ' ὀλίγον θρασέες παρακρούσεις, θηριώδες*, 1.26.1). Ο Jouanna (2012) 85-87 παραπέμποντας στα ιπποκρατικά γλωσσάρια που συνέταξαν ο Ερωτιανός και ο Γαληνός, ερμηνεύει το επίθετο *θηριώδης* ως κάτι που προκαλείται από τα σκουλήκια, μια εικόνα που ανακαλεί τη διαδικασία της σήψης και συνεκδοχικά του κάτω κόσμου.¹⁰⁴

Η αντίληψη της ιατρικής καταβατικότητας θεωρώ πως είναι παρούσα και στην έννοια των δυναμικών κοιλοτήτων που εισηγείται η Holmes (2010) 122-142 βασισμένη σε ιπποκρατικά αποσπάσματα. Σύμφωνα με την μελετήτρια, η δυναμική διαδικασία της νόσου εμπεριέχει εντός της την μεταμορφωσιακή αλλαγή του σώματος σε μια νέα οντότητα. Όπως δηλώνει και ο ιπποκρατικός συγγραφέας του *Περί τέχνης*

¹⁰³ Ο Gazis (2018) 58 σημειώνει πως στην σκηνή αυτή όπως και στην αντίστοιχη της *Ιλιάδας* με τις νεκρικές σπονδές για τον Πάτροκλο, η εστίαση βρίσκεται αποκλειστικά στο αίμα το οποίο καθώς χύνεται μέσα στο λάκκο της θυσίας, λειτουργεί ως το κατεξοχήν μέσο επικοινωνίας μεταξύ των δύο κόσμων, του κόσμου των ζωντανών και εκείνου των νεκρών.

¹⁰⁴ Για τις σποραδικές παρομοιώσεις της ασθένειας με την άγρια ζωή στο ιπποκρατικό corpus, βλ. Jouanna 2012, ο οποίος δίνει μια πλήρη ανάλυση όλων αυτών των περιπτώσεων. Για τα σκουλήκια και τη σήψη βλ.: Ολυμπιόδωρος, *Εἰς τὸ πρῶτον τῶν Μετεωρολογικῶν Ἀριστοτέλους σχόλια*, 296.23-24: *Τοῦτο ὡς πρὸς τοὺς λέγοντας σῆψιν εἶναι τὴν πέψιν κατασκευάζοντας τοῦτο ἐκ τοῦ γενέσθαι ἔλμινθας ἐν τῇ γαστρὶ ὑπὸ σήψεως λέγει.*

στον οποίο παραπέμπει η Holmes, στο σώμα υπάρχουν πολλές κοιλότητες μέσα στις οποίες δρουν παράγοντες που συχνά ξεφεύγουν από τον έλεγχο του γιατρού, θυμίζοντας έτσι τις υπερφυσικές, δαιμονικές δυνάμεις της προηγούμενης λογοτεχνικής παράδοσης.¹⁰⁵ Η κοιλότητα αποκτά έτσι μία νέα σημασία, και γίνεται, σύμφωνα με την Holmes (2010) 142, “volatile and unpredictable”, ένα μέρος δηλαδή που φιλοξενεί την παθολογική παρέκκλιση από την νόρμα του υγιούς ανθρώπινου σώματος και είναι εξ’ ορισμού δύσκολο να ελεγχθεί. Ταυτόχρονα, οι κοιλότητες εντός του σώματος είναι εκείνες που επιφυλάσσουν στον άνθρωπο τη δημιουργία ασθενειών, μεταμορφώνοντάς τον έτσι σε κάτι άλλο από αυτό που πραγματικά είναι.

Στην ελληνιστική ποίηση, η καταβατικότητα, εκφραζόμενη ως ασθένεια, αποκαλύπτει κατά κάποιο τρόπο τη μορφή του κάτω κόσμου έτσι όπως αυτή εγγράφεται στο ανθρώπινο σώμα. Η Κυδίπη, για παράδειγμα, φτάνει στο κατώφλι του θανάτου (*ἢ τότ’ ἀνιγρή / τὴν κούρην Ἀ[ίδ]εω μέχρις ἔτηξε δόμων*, απ.75.14-15) εξαιτίας της πρώτης ασθένειάς της, της επιληψίας, η οποία λαμβάνει χώρα στον εγκέφαλό της σύμφωνα με την ιπποκρατική θεωρία από την οποία δείχνει να αντλεί ο Καλλίμαχος. Η αρρώστια εννοείται εδώ ως μία δυναμική διαδικασία εντός μίας κοιλότητας του σώματος της Κυδίπης, που απειλεί να την μετατρέψει σε πτώμα. Στο ίδιο μήκος κύματος κινείται και η Μήδεια του Απολλώνιου Ρόδιου, η οποία ετοιμάζεται να ξεχάσει την οικογένειά της, να σκοτώσει τον αδερφό της και να ακολουθήσει ένα ξένο επειδή το ίδιο της σώμα αντιδρά με τρόπο παθολογικό στην όψη του Ιάσονα. Ακολουθώντας τον τελευταίο πίσω στην Ελλάδα, η Μήδεια, ως προέκταση, τρόπον τινά, της ασθένειας από την οποία έχει προσβληθεί, μετατρέπεται ουσιαστικά σε παράγοντα θανάτου η ίδια.

Από την άλλη μεριά, τα μυθολογικά σώματα της Λητούς και των Κυκλώπων υφίστανται μια αποδόμηση. Ο Καλλίμαχος μετατρέπει τις πάλαι ποτέ κραταιές αυτές μυθολογικές φιγούρες όχι απλώς σε θνητά σώματα αλλά σε αντικείμενα ιατρικής εξέτασης. Η Λητώ της δικής του εκδοχής χρήζει ιατρικών γνώσεων για να γεννήσει ένα θεό, ενώ οι Κύκλωπες του, έχοντας πλέον αποκαθλωθεί από το ομηρικό ύψος τους, εμφανίζονται να διαθέτουν ένα μάτι το οποίο, συγκρινόμενο με την ομηρική ασπίδα, φαίνεται να είναι μικρότερο και με λιγότερα στρώματα. Με άλλα λόγια, οι

¹⁰⁵ Holmes (2010) 122-124. Οι λέξεις για τις σωματικές κοιλότητες, όπως συγκεντρώνονται από την ίδια, δηλώνονται με τους όρους: *νηδύς, κοῖλος, κενόν, διάφυσσις, ἀγγεῖον, θαλάμη*.

μυθικοί αυτοί χαρακτήρες υπόκεινται σε μία ανατομικού και ιατρικού τύπου εξέταση που τους αποκαθλώνει από τις μέχρι τότε υψηλές, κοσμικές τους διαστάσεις.

Αντίθετα, η *ασπίδα* δείχνει να αγγίζει το κοσμικό μεγαλείο καθώς παρουσιάζεται να αλλάζει ριζικά το σώμα και τη μοίρα ενός ανθρώπου. Το δηλητήριο που βρίσκεται σε μια κοιλότητα του σώματός του ερπετού είναι ο καταλύτης για μια σειρά αλλαγών σε ανθρώπινο και ποιητικό επίπεδο. Πιο συγκεκριμένα το φίδι εμφανίζεται να λειτουργεί ως ένας καταλυτικός παράγοντας που αναπλάθει το σώμα σύμφωνα με τα αισθητικά πρότυπα του θανάτου. Δεν είναι μόνο ότι δολοφονεί και καταστρέφει. Ταυτόχρονα εισάγει μια νέα ποιητική θεματική που ασχολείται με το σώμα σε κατάσταση θανάτου λόγω επίδρασης τοξικών παραγόντων που βρίσκονται στη φύση.

Μια πρώτη διάσταση της ιατρο-παραδοξογραφίας είναι η καταβατικότητα στις σωματικές και γεωλογικές κοιλότητες.¹⁰⁶ Παράλληλα με αυτές, υπάρχει και μια άλλη παράμετρος που κατά την γνώμη μου έχει ιδιαίτερη σημασία και θα πρέπει να αναφερθεί. Η μαγεία στην ελληνιστική Αίγυπτο ανήκε σε ένα πολιτισμικό φάσμα στο οποίο επικρατούσαν αντιλήψεις προερχόμενες από την προγενέστερη αιγυπτιακή κουλτούρα.¹⁰⁷ Η εισαγωγή στοιχείων μαγείας στα αποσπάσματα της ελληνιστικής ποίησης που είδαμε, σηματοδοτεί και την κατάβαση των ελληνιστικών εστέτ ποιητών σε μια μορφή λαϊκής κουλτούρας η οποία δεν σχετιζόταν -τουλάχιστον άμεσα- με την βιβλιακή κουλτούρα της Βιβλιοθήκης και του Μουσείου. Από την άλλη μεριά, έχει

¹⁰⁶ Η σχέση παραδοξογραφίας και ποίησης γενικά έχει ερευνηθεί από τον Guichard (2014) 141, ο οποίος έχει ερευνήσει τα *θαυμάσια* στα επιγράμματα του Ποσειδίππου και στα *Αργοναυτικά* Απολλώνιου Ρόδιου.

¹⁰⁷ Για τη σύνδεση μεταξύ Αιγύπτου και μαγείας, βλ. π.χ. το κεφ. 34 από τον *Φιλοψευδή* του Λουκιανού: *Μεμφίτης άνηρ τῶν ἱερῶν γραμματέων, θαυμάσιος τὴν σοφίαν καὶ τὴν παιδείαν πᾶσαν εἰδὼς τὴν Αἰγύπτιον· ἐλέγετο δὲ τρία καὶ εἴκοσιν ἔτη ἐν τοῖς ἀδύτοις ὑπόγειος ὤκηκέναι μαγεύειν παιδευόμενος ὑπὸ τῆς Ἰσιδος.* Σχολιάζοντας το απόσπασμα, ο Graf (2004) 104-107 επισημαίνει ότι οι υπόγειοι και μυστικοί χώροι ήταν ένδειξη μαγικής εκπαίδευσης και πρακτικών οι οποίες συντελούσαν στην κατάκτηση της υψηλής γνώσης, δηλαδή της γνώσης για τον κάτω κόσμο η οποία θα μπορούσε να νικήσει τον ίδιο τον θάνατο. Παράλληλα δίνει έμφαση στο γεγονός της σύνδεσης των μαγικών πρακτικών με τις μυστηριακές λατρείες της Μεγάλης Μητέρας και της Ίσιδας, συνδέοντας αυτού του είδους την γνώση με τις συγκεκριμένες ανατολικές λατρείες.

θεωρηθεί πως η ελληνιστική μαγεία ήταν ένας τρόπος με τον οποίο εξέφραζαν τη βούληση και την επιθυμία τους κυρίως οι γυναίκες της εποχής.¹⁰⁸

Το πλέον χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της τάσης είναι το καλλιμαχικό απόσπασμα 75 από τα *Αΐτια*. Εκτός από τις ιατρικές αιτίες, η ερωτική μαγεία συμβάλλει και αυτή στο να είναι άρρωστη η Κυδίππη όπως έχουμε ήδη δει, και έτσι έχουμε ένα ποιητικό discourse όπου ο ρασιοναλισμός και η αιτιοκρατία συνυπάρχουν με τις μαγικές πεποιθήσεις.¹⁰⁹ Η ιατρική εξηγεί περιγράφοντάς την ασθένεια και η μαγεία δημιουργεί ένα άβουλο σώμα που σχεδόν εν υπνώσει οδηγείται στο νυφικό κρεβάτι, ακολουθώντας τη μοίρα που γράφτηκε για την Κυδίππη τη στιγμή που πήρε στα χέρια της το μήλο που της πέταξε ο Ακόντιος. Η επιλογή αυτή ευρισκόμενη σε πλήρη ισοδυναμία με την εισαγωγή της ιατρικής ορολογίας, δίνει ένα ποιητικό discourse το οποίο, όπως σημειώνει και η Lang (2009) 89 αφαιρεί από κάθε επιστημονική και μη αυθεντία την αποκλειστικότητα του να θεωρηθεί ως το μόνο αίτιο της αλλαγής του σώματος σε κατάσταση ασθένειας. Η χρήση συνεπώς της ιατρικής ορολογίας δίνει απλά την αφορμή για τη δημιουργία ενός ποιητικού κόσμου όπου συνυπάρχουν ο ρεαλισμός και η μαγεία, δημιουργώντας έτσι ένα νεωτερικό και ριζοσπαστικό πλαίσιο συνύπαρξης λόγων, και ταυτόχρονα μια ανοίκεια προοπτική που δεν προσφέρει πλήρη πρόσβαση ούτε στην ιατρική αλλά ούτε και στο παράλογο, δημιουργεί όμως παράδοξα σώματα που ακροβατούν μεταξύ ζωής και θανάτου, μεταξύ λογικής και παράλογου.

Και εδώ ερχόμαστε στην ουσία αυτού που ονομάζω *ιατρο-παραδοξογραφία*. Οι παθολογικοί παράγοντες που φέρνουν αλλαγές στο σώμα δημιουργούν μία αίσθηση *σωματικού τρόμου* –έννοια που δανείζομαι από τη μακάβρια αισθητική θεωρία που σχετίζεται με τη γοτθική λογοτεχνία. Ο σωματικός τρόμος προκύπτει ως έντονη συναισθηματική αντίδραση σε ένα απεχθές θέαμα το οποίο μας κάνει να σκεφτούμε και κυρίως να φοβηθούμε τελικά για τη δική μας σωματική ακεραιότητα.¹¹⁰ Υπό αυτή την έννοια η ασθένεια δεν μας ενδιαφέρει τόσο ως ζήτημα θεωρητικής, κλινικής έρευνας, όσο ως το αποτέλεσμα της δράσης κάποιου παράγοντα στο σώμα το οποίο

¹⁰⁸ Για την άποψη αυτή, βλ. Dickie (2003) 138-175 σύμφωνα με τον οποίο τα θέματα της μαγείας στην ελληνιστική εποχή αφορούσαν κυρίως εταίρες, δούλες και γυναίκες κατώτερων κοινωνικά τάξεων.

¹⁰⁹ Για τη μείξη ερωτικής μαγείας, ιατρικής και ποίησης, βλ. Rynearson (2009) 342-3.

¹¹⁰ Morgan (2002) 80-82. Στη θεωρία του κινηματογράφου η έννοια του body-horror εισήχθη από τον Brophy (1986), ο οποίος την ορίζει ως το άγχος για το αν το σώμα θα εκφυλιστεί ή θα ακρωτηριαστεί.

και μετατρέπεται εξαιτίας του σε κάτι απεχθές και αηδιαστικό.¹¹¹ Αποτέλεσμα της δράσης της ασθένειας είναι αυτό που περιγράφει ο Carroll (1990) 23 ως ακάθατο, σάπιο και βρώμικο, κάτι που έρχεται να αντικαταστήσει το σώμα με κάτι άλλο από αυτό που ήταν προηγουμένως.¹¹²

Στα αποσπάσματα που εξετάσαμε από την ελληνιστική ποίηση, η μιαιρότητα βρισκόταν ακριβώς στο περικείμενο της ιατρικής ορολογίας που χρησιμοποίησαν οι ποιητές. Καταστάσεις όπως η επιληψία με τις άγριες κατσίκες της, η γέννηση ενός θεού (του Απόλλωνα) μέσα σε ένα περιβάλλον που ανακαλεί σωματικές εκκρίσεις γέννας, το μάτι των Κυκλώπων με όλα τα συμπαρομαρτούντα της ανατομίας του, ο έρωτας της Μήδειας ως διαδικασία που προέρχεται από το νευρικό σύστημα και λογικά μετέχει των υλικών που το συνθέτουν, το δηλητήριο του φιδιού που περνάει στο ανθρώπινο σώμα, όλα αυτά μπορούν να ερμηνευθούν ως μιαιρότητες που προκύπτουν από τη χρήση της ιατρικής ορολογίας στα κείμενα αυτά ακριβώς γιατί τοποθετούν σε ένα ρεαλιστικό επίπεδο κάτι που δεν ανήκει στην απτή πραγματικότητα. Ακόμα και η χρήση ή η υπόνοια της μαγείας ως αιγυπτιακό στοιχείο της «χαμηλής κουλτούρας» μπορεί να ερμηνευθεί ως τέτοια για τους λόγους που είδαμε. Θεωρώ πως είναι ακριβώς αυτή η επιλογή της ορολογίας που καθιστά ευκολότερη την αποτύπωση του σωματικού τρόμου, ακριβώς γιατί σε αντίθεση με τους ιπποκρατικούς που ήταν κατά κάποιον τρόπο υποχρεωμένοι να παίρνουν αποστάσεις από το παράδοξο όπως έχουμε ήδη δει, οι αλεξανδρινοί *docti* ένιωθαν ελεύθεροι να πλάσουν ποιητικές εικόνες οι οποίες δεν υπέκυπταν στις συμβάσεις του ιατρικού discourse ή για να το θέσουμε υπό μια ευρύτερη οπτική, έδιναν τη δική τους εκδοχή της ανθρώπινης φυσιολογίας.¹¹³

¹¹¹ Μια πολύ ενδιαφέρουσα περίπτωση ταύτισης της ελληνιστικής τάσης για τις ιατρο-παραδοξογραφικές θεματικές με την ιπποκρατική ιατρική, είναι η αηδία που προκύπτει από την ενάργεια των περιγραφών. Η αηδία ως αφηγηματικό αποτέλεσμα σωματικών εκκρίσεων υπάρχει τόσο στο ιπποκρατικό corpus για τις εκκρίσεις από τις σωματικές κοιλότητες όσο και για τις γεύσεις των χυμών, ενώ και ο Νίκανδρος περιγράφοντας τα δαγκώματα και τις σωματικές τους επιπτώσεις, κάνει χρήση της αηδίας ως ένα μέσο ανοικείωσης του αναγνώστη από τα πάσχοντα σώματα της ποίησής του. Βλ. τις σχετικές αναλύσεις στον Kazantzidis (2017) 45-68 για τους ιπποκρατικούς και στον Overduin (2017) 141-158 για την αηδία στα *Θηριακά* του Νίκανδρου από την Κολοφώνα.

¹¹² Βλ. και Douglas (2006) 29-37.

¹¹³ Δεν είναι απαγορευτική η διάζευξη ιατρικής, μαγείας και φιλοσοφίας, ωστόσο. Ο Graf (2004) 99-101 συζητώντας για τη μαγεία και τη φιλοσοφία στον Απουλήιο, καταλήγει πως ο σκοπός είναι η Λυδία Λίθος που περιχαράσσει τα όρια αυτών των συστημάτων γνώσης. Βέβαια, οφείλω να σημειώσω πως σε

Συνεπώς, αν θέλαμε να ορίσουμε την ιατρο-παραδοξογραφία, θα λέγαμε πως είναι μια ελληνιστική ποιητική θεματική που κάνοντας χρήση της ιατρικής ορολογίας, προβαίνει στη δημιουργία εικόνων σχετικών με το σώμα με σκοπό να το ορίσει ως παράδοξο ή να το εντάξει στη χορεία των παραδοξογραφικών θεματικών. Στο πλαίσιο αυτό εντάσσονται θεματικές όπως η καταβατικότητα, η γέννηση, ο έρωτας, η ασθένεια και το δηλητηριασμένο σώμα. Οι θεματικές αυτές δεν εξαντλούν το πλούσιο εύρος του ιατρο-παραδοξογραφικού λόγου, είναι ωστόσο οι πλέον ενδεικτικές.¹¹⁴ Οι θεματικές αυτές είναι που θα χρησιμεύσουν και ως βάση για τη διερεύνηση του σωματικού παράδοξου στο *De rerum natura* του Λουκρήτιου.

περιβάλλον λογοτεχνίας είναι η πρόθεση του συγγραφέα να χρησιμοποιήσει όπως επιθυμεί ή όπως επιβάλλουν οι ειδολογικές συμβάσεις, τις πληροφορίες που έχει στη διάθεσή του.

¹¹⁴ Ένα ενδιαφέρον ερώτημα που προκύπτει και ελπίζω πως θα απαντηθεί στη συνέχεια αυτής της εργασίας, έστω και μονομερώς βάσει ενός και μόνο κειμένου, είναι το αν η θεματική αυτή επανακαθορίζει τον ορισμό, τη μορφή και τα πολιτισμικά συγκείμενα του τέρατος σε σχέση με την κλασική εποχή.

Κεφάλαιο 3

Η διερεύνηση της έννοιας του λουκρητιανού παράδοξου

3.1 Εισαγωγή

Σκοπός αυτού του κεφαλαίου είναι η διερεύνηση της αντίληψης του Λουκρητίου σχετικά με το πώς εκφράζεται το παράδοξο στο *DRN*. Ξεκινώντας την επισκόπηση για την έννοια του λουκρητιανού παράδοξου, το πρώτο πράγμα που οφείλει κανείς να ερευνήσει είναι το λεξιλόγιο με το οποίο ο ποιητής εκφράζει τις διάφορες εκφάνσεις της έννοιας αυτής.

Ένας ασφαλής μεθοδολογικά τρόπος για να διερευνηθεί αυτό το αντικείμενο είναι να εξεταστεί το πώς έχει ενσωματώσει ο Λουκρήτιος την παραδοσιακή έννοια του *θαύματος* μέσα στο *DRN*. Κάτι τέτοιο μας οδηγεί στην εκ του σύνεγγυς επισκόπηση των γλωσσικών τύπων που προκύπτουν από τη ρίζα *mir-*. Στη συνέχεια, θα παρουσιάσω σύντομα την επικούρεια γνωσιολογία και την εφαρμογή της στο *DRN*. Με αφορμή την γνωσιολογία, θα εξετάσω τη λουκρητιανή αντίληψη για τις ψευδαισθήσεις και τα όνειρα, με σκοπό να επισημάνω ότι η *novitas* και τα *dubia* είναι στοιχεία του λουκρητιανού παραδόξου, κάτι που δεν συμβαίνει με τα *άδύνατα*. Αφού ολοκληρωθεί αυτή η φάση της έρευνας, θα περάσω στο δεύτερο μέρος του κεφαλαίου αυτού και θα ασχοληθώ με τη λουκρητιανή κριτική της παραδοξότητας στη λογοτεχνία. Με το δεδομένο πως μια πτυχή των ιδιοτήτων του λουκρητιανού παραδόξου είναι η υβριδικότητα των σωματικών μορφών της μυθολογίας, θα εξεταστεί ο τρόπος με τον οποίο τις οποίες αποδομεί ο ποιητής μέσα στο ποίημα. Ωστόσο η εξέταση του φαινομένου δεν θα ολοκληρωθεί με την απόρριψη του παράδοξου, αλλά στο τέλος αυτού του κεφαλαίου θα επιχειρηθεί να οριστεί η φύση του λουκρητιανού παράδοξου. Όπως θα δούμε άλλωστε, για τον ποιητή δεν αρκούσε απλώς η απόρριψη της παράδοσης του μεικτού μυθολογικού σώματος, αλλά μάλλον ο επαναπροσδιορισμός του παράδοξου σώματος.

3.2 Τα υβριδικά σώματα της μυθολογίας και η λουκρητιανή τους αποδόμηση: το *mir-* και το σημασιολογικό του εύρος μέσα στο ποίημα

Οι λέξεις της ρίζας *mir-* συναντώνται συνολικά ογδόντα έξι φορές μέσα στο ποίημα. Ο Λουκρήτιος, για να εκφράσει την έννοια αυτή, χρησιμοποιεί μια ευρεία γκάμα λεξιλογικών επιλογών οι οποίες περιλαμβάνουν τόσο ρηματικούς τύπους όσο και ουσιαστικά και επίθετα.

Εξ αρχής θα πρέπει να σημειωθεί πως το *DRN* ειδολογικά δεν είναι μια έμμετρη παραδοξογραφική συλλογή καθώς οι θεματικές του ποιήματος ποικίλλουν με την έμφαση να δίνεται στην επικούρεια φιλοσοφία. Παρόλα αυτά, ο ποιητής δεν είναι αδιάφορος προς το παράδοξο. Αντιθέτως, όπως θα δούμε στη συνέχεια, το εξετάζει ως ένα φαινόμενο που τον απασχολεί σε όλες του τις διαστάσεις.

Για τον Λουκρήτιο το παράδοξο ξεκίνησε ως ένα γνώρισμα των ονείρων των πρώτων ανθρώπων, οι οποίοι έβλεπαν στον ύπνο τους πληθώρα νέων πληροφοριών, σε μια προσπάθεια να διαπραγματευτούν με τον καινοφανή κόσμο γύρω τους (*in somniis multa et mira videbant*, 5.1181). Η διαδρομή αυτού του παράξενου ονειρικού φαινομένου ήταν εντυπωσιακή, γιατί το παράδοξο δεν έμεινε στα όνειρα. Αντιθέτως χρησιμοποιήθηκε για να χαρακτηρίσει οτιδήποτε ανεξήγητο στον υλικό κόσμο όπως ο μαγνήτης (*hunc homines lapidem mirantur*, 6.910) και η πηγή του Άμμωνα (*hunc fontem homines nimis admirantur*, 6.850). Αυτό ως ένα βαθμό δεν είναι παράλογο μιας και η ίδια η φύση διαθέτει μια δύναμη ξένη προς τις ανθρώπινες δυνατότητες (*magnas mirasque*, 5.1239, *mirando pondere*, 6.692, *miro impete*, 6.186 και *impete miro*, 6.328).

Όμως και το ανθρώπινο σώμα μπορεί ως ένα βαθμό να συμμετέχει στο παράδοξο. Αυτό γίνεται με δύο τρόπους: είτε με την ασυνήθιστη αύξηση του σωματικού όγκου (*mirando auctu corporis* 5.1171), είτε με την ικανότητά του να αποκαλύπτει τις καταστροφικές δυνάμεις της ασθένειας (*miratur in artus*, 6.654).

Ο Λουκρήτιος διαπιστώνει πως η επιθυμία για το παράδοξο έχει επηρεάσει ακόμα και την γλώσσα η οποία προσαρμόζεται στο παράδοξο περιγράφοντας πραγματικά (*mirabile dici*, 2.1035) ή επινοημένα γεγονότα *miracula dictis*, 4.592) με τρόπους θαυμαστούς (*modis miris*, 1.123). Το παράδοξο ως πολιτισμική αξία

χρησιμοποιείται για να περιγράψει ακόμα και τις κοινωνικές και ηθικές αξίες της αρετής και της τιμής (*mira virtute*, 5.966 και *miro honore*, 5.1278).

Η σχέση της φιλοσοφίας με το παράδοξο σχολιάζεται σε δύο περιπτώσεις μέσα στο ποίημα. Στην πρώτη περίπτωση είναι οι εκκεντρικότητες της πυθαγόρειας φιλοσοφίας που σχετίζονται με αυτό (*admirantur*, 1.641), ενώ στην δεύτερη η Σικελία, το νησί του επίσης εκκεντρικού φιλοσόφου Εμπεδοκλή, συνδέεται με το παράδοξο (*mirum*, 1.730).

Μέχρι στιγμής η παραδοξότητα, έτσι όπως έχει εκφραστεί από τις λέξεις της οικογένειας *-mir*, είναι μια ποσοτική και ποιοτική ιδιότητα των πραγμάτων. Ο ποιητής διαπιστώνει πως κάθε τι καινοφανές, οτιδήποτε ακραίο σε υλικό ή άυλο επίπεδο σχετίζεται με το παράδοξο. Άρα το παράδοξο είναι αποτέλεσμα μιας κρίσης. Και εδώ βρισκόμαστε στην καρδιά της λουκρητιανής άποψης για αυτό. Η παραδοξότητα δηλαδή είναι το προϊόν της ανθρώπινης ικανότητας να εντοπίζει το αποκλίνον στα ερεθίσματα που λαμβάνει. Για να παρακολουθήσουμε το σκεπτικό του Λουκρητίου στην προσπάθειά του να ορίσει το *mirum*, θα κάνουμε αρχικά μια σύντομη αναφορά στην επικούρεια γνωσιολογία και στο πώς αυτή επηρέασε τον ποιητή στο να διαμορφώσει συγκεκριμένη αντίληψη για την παραδοξότητα.

3.3 Επικούρεια γνωσιολογία

Αφού είδαμε τις βασικές στοχεύσεις του κεφαλαίου, είναι ώρα να εξεταστούν οι επικούρειες απόψεις σχετικά με την μεταφορά της πληροφορίας. Αυτή η εισαγωγική αναφορά θα καταστήσει σαφή τον τρόπο με τον οποίο δημιουργούνται οι παραισθήσεις, θέμα το οποίο θα εξετάσουμε στη συνέχεια.

Στην επιστολή του Επίκουρου *Προς Ήρόδοτον* (κεφ. 49-53) ο φιλόσοφος εξηγεί στο μαθητή του ότι καθώς όλο το σύμπαν αποτελείται από άτομα και κενό, τότε η πρόσληψη της πραγματικότητας γίνεται ως εξής: υπάρχουν στα σώματα πολύ λεπτοί σχηματισμοί ατόμων (*τύποι*) που ονομάζονται *εἶδωλα*. Τα *εἶδωλα* αυτά απορρέουν συνεχώς από τις επιφάνειες των σωμάτων αυτών σαν μεμβράνες που ταξιδεύουν στον αέρα, με αποτέλεσμα να συναντούν στην πορεία τους τα ανθρώπινα αισθητήρια

όργανα.¹¹⁵ Η μετάδοση της πληροφορίας στα αισθητήρια όργανα γίνεται μέσω των ατόμων. Η διαδικασία έχει ως εξής: τα όργανα δέχονται χτυπήματα από τα άτομα, με αποτέλεσμα όποια πληροφορία φέρουν τα δεύτερα σχετικά με το σχήμα, το χρώμα, την οσμή, τον ήχο, την θερμοκρασία κ.λπ., να μεταβιβάζεται στα σωματικά όργανα, τα οποία με τον τρόπο αυτό έρχονται σε επαφή με την πραγματικότητα και δημιουργούν εικόνες για αυτήν.¹¹⁶

Η διαδικασία αυτή παράγει αυτό που ο Επίκουρος αποκαλεί *φαντασία*, η οποία δεν είναι τίποτα άλλο στην επικούρεια σκέψη από την αναπαράσταση εντός του σώματος της αισθητής πραγματικότητας.¹¹⁷ Αναγκαστικά λοιπόν, για αυτό τον τρόπο αντίληψης και σκέψης, η ποιότητα της αισθητηριακής επαφής του ανθρώπου με το εξωτερικό του περιβάλλον όπως και η ίδια η γνώση, σχετίζονται και εξαρτώνται αποκλειστικά από τα αισθητηριακά όργανα του ανθρώπινου σώματος.

Στο σύστημα αυτό η εύρεση της αλήθειας περιλαμβάνει τέσσερα κριτήρια που συνιστούν τον επικούρειο κανόνα: την *αΐσθησιν*, την *πρόληψιν*, το *πάθος* και την *έπιβολή τῆς διανοίας*. Η *αΐσθησις* είναι οτιδήποτε γίνεται αντιληπτό μέσω των

115 Προς Ἡρόδοτον, κεφ. 46: *Καί μὴν καί τύποι ὁμοιοσχήμονες τοῖς στερεμνίοις εἰσί, λεπτότησιν ἀπέχοντες μακράν των φαινόμενων. οὔτε γάρ συστάσεις ἀδυνατοῦσιν ἐν τῷ περιέχοντι γίνεσθαι τοιαῦται οὔτ' ἐπιτηδειότερες πρὸς κατεργασίας τῶν κοιλωμάτων καὶ λεπτοτήτων γίνεσθαι, οὔτε ἀπόρροιαί τὴν ἐξῆς θέσιν καὶ βάσιν διατηροῦσαι, ἤνπερ καὶ ἐν τοῖς στερεμνίοις εἶχον, τούτους δέ τούτους εἶδωλα προσαγορεύομεν.*

116 Προς Ἡρόδοτον, κεφ. 49: *Δεῖ δέ καὶ νομίζειν ἐπεισιόντος τινός ἀπὸ τῶν ἔξωθεν τὰς μορφάς ὄραν ἡμᾶς καὶ διανοεῖσθαι, οὐ γάρ ἄν ἐναποσφραγίσαιτο τὰ ἔξω τὴν ἑαυτῶν φύσιν τοῦ τέ χρώματος καὶ τῆς μορφῆς διὰ τοῦ ἀέρος τοῦ μεταξύ ἡμῶν τέ κάκειων, οὐδέ διὰ τῶν ἀκτίνων ἢ ὠνδήποτε ρευμάτων ἀφ' ἡμῶν πρὸς ἐκεῖνα παραγινόμενον, οὕτως ὡς τύπων τινῶν ἐπεισιόντων ἡμῖν ἀπὸ τῶν πραγμάτων ὁμοχρόων τέ καὶ ὁμοιόμορφων κατὰ τὸ ἐναρμότιον μέγεθος εἰς τὴν ὄψιν ἢ τὴν διάνοιαν, ὡκέως ταῖς φοραῖς χρώμενον, εἶτα διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν τοῦ ἑνός καὶ συνεχοῦς τὴν φαντασίαν ἀποδιδόντων καὶ τὴν συμπάθειαν ἀπὸ τοῦ ὑποκείμενου σωζόντων κατὰ τὸν ἐκεῖθεν σύμμετρον ἐπερισμόν ἐκ τῆς κατὰ βάθος ἐν τῷ στερεμνίῳ τῶν ατόμων πάσσεως.*

117 Για την επικούρεια γνωσιολογία γενικά βλ. τις εργασίες των Everson 1990, Asmis 1999, Sedley 2018 και Konstan 2020a με τις οποίες περιγράφεται και ταξινομείται η εν λόγω θεωρία. Ο τελευταίος από αυτούς τους μελετητές θέτει ένα ενδιαφέρον σχετικά με το πως μπορούν και εισχωρούν τα μεγάλα αντικείμενα της πραγματικότητας στις μικρές οπές των ματιών, για το οποίο προτείνει δύο λύσεις, είτε ότι τα *simulacra* μικραίνουν σε μέγεθος όταν ταξιδεύουν, είτε ότι το μάτι τα λαμβάνει σε μικρά κομμάτια τα οποία συνδέει μεταξύ τους, λύση για την οποία παραπέμπει στον Αλέξανδρο από την Αφροδισιάδα, βλ. Konstan (2020 α) 2 αλλά και Masi & Verde (2018) 244-245.

αισθήσεων. Η πρόληψις αφορά τη νοητική δημιουργία αντιλήψεων μέσω της επαναλαμβανόμενης πληροφορίας. Το πάθος είναι η συναισθηματική αντίδραση, που εκδηλώνεται είτε με όρους ηδονής είτε με όρους οδύνης στην αισθητή πληροφορία. Τέλος υπάρχει η *ἐπιβολή τῆς διανοίας* η οποία είναι μεταγενέστερος του Επίκουρου όρος, και αφορά την περίπτωση όπου υπαρκτές αναπαραστάσεις παράγουν ανύπαρκτες πληροφορίες.

Η επιβεβαίωση της αλήθειας σε πρακτικό επίπεδο γίνεται με τη διαδικασία που αποδίδεται με τον όρο *ἐπιμαρτύρησις*, όταν η *πρόδηλη* πραγματικότητα επαληθεύεται από την αισθητηριακή διαδικασία. Όταν δεν συμβαίνει αυτό, τότε έχουμε να κάνουμε με την αμφισβήτηση της *δόξας* μας, δηλαδή έχουμε περιπτώσεις που αποδίδονται με τη φράση: *οὐκ ἐπιμαρτύρησις*. Η *ἀντιμαρτύρησις* είναι ο όρος που δηλώνει πως οι υποθέσεις που κάνουμε για την άδηλη πραγματικότητα δεν επιβεβαιώνονται από την εμπειρική μαρτυρία. Από την άλλη μεριά, *οὐκ ἀντιμαρτύρησις* είναι ο όρος που δηλώνει πως η λογική υπόθεση επιβεβαιώνει το *ἄδηλον*, αυτό δηλαδή που δεν γίνεται ούτε ακουστό ούτε ορατό ούτε απτό από τις αισθήσεις.

3.4 Η επικούρεια γνωσιολογία στο *DRN* και η δυναμική της

Ο Λουκρήτιος παραλαμβάνει αυτή τη θεωρία και την εντάσσει μέσα στο ποίημα του ως μέρος του 4^{ου} βιβλίου του (στίχοι 26-822). Στο σημείο αυτό του *DRN* αναλύει τον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι αντιλαμβάνονται την πραγματικότητα.

Αρχικά ο Λουκρήτιος αναλύει την ύπαρξη των *εἰδώλων* / *simulacra* και αναφέρεται στα χαρακτηριστικά τους (4.54-109). Τα *simulacra* είναι πολύ λεπτές μεμβράνες που εκρέουν από όλο συνολικά το σώμα των αισθητών πραγμάτων (*membranas de corpore summo*, 4.59). Τα *simulacra* μεταφέρουν πληροφορίες για το πώς είναι εικονιστικά το σώμα απορροής (*tenuis quoque debet imago / ab rebus mitti summo de corpore rerum*, 4.63-64), καθώς και για το ακριβές σημείο και τον τόπο απορροής τους. Ο τελευταίος μπορεί να είναι το εσωτερικό των πραγμάτων (*ex alto penitusque*, 4.73), η επιφάνεια τους (*de summis*, 4.74) ή ακόμα και το ίδιο τους το χρώμα (*colorem*, 4.74). Στη συνέχεια (στίχοι 110-128) περιγράφεται πώς αυτές οι μεμβράνες είναι τόσο λεπτές όσο και τα έντομα που ενώ είναι σχεδόν απρόσιτα στην όραση (*animalia sunt iam partim tantula*, 4.116), καταφέρνουν να διατηρούν μια

εσωτερική σωματική συνοχή τόσο πολυεπίπεδη ώστε να είναι αντίστοιχη με εκείνη του ανθρώπου: διαθέτουν εντόσθια (*intestinum*, 4.118), σφαιρική καρδιά (*cordis globus*, 4.119), μάτια (*oculi*, 4.119), αρθρώσεις (*membra, artus*, 4.119), ψυχή (*anima*, 4.121) και νου (*animi*, 4.121).¹¹⁸

Αυτά τα *simulacra*, καταλήγει ο Λουκρήτιος, είναι υπεύθυνα για την παραγωγή της πραγματικότητας ως μιας ρεαλιστικής εικόνας που μπορεί να αποτυπωθεί σε έναν καθρέφτη με τη μορφή ενός ορατού ειδώλου:

Postremo speculis in aqua splendoreque in omni
quae cumque apparent nobis simulacra, necessest,
quandoquidem simili specie sunt praedita rerum,
exin imaginibus missis consistere eorum, (4.98-101).

118 Δεν θα πρέπει να μας διαφύγει της προσοχής η σύνδεση που κάνει ο Λουκρήτιος, μέσω της αναλογίας, μεταξύ των *simulacra* και των ζώων τόσο εδώ σε αυτό το απόσπασμα, όσο και στην αρχή της περιγραφής τους όπου συνδέονται με τα τζίτζικια, τα νεογέννητα μοσχάρια και τα φίδια που αλλάζουν δέρμα (*et partim contexta magis condensaque, ut olim / cum teretis ponunt tunicas aestate cicadae, / et vituli cum membranas de corpore summo / nascentes mittunt, et item cum lubrica serpens exiit in spinis vestem*, 4.57-61). Η διαδραστικότητα του σώματος με τα ορατά σώματα δεν σημαίνει πως αυτό δεν αντιλαμβάνεται τα αόρατα. Η επαφή με τον άνεμο, παραδείγματος χάριν, τονίζεται ιδιαίτερα καθώς ο Λουκρήτιος θέλει να εξηγήσει την επαφή μεταξύ ενός σώματος και κάποιου πράγματος που συνήθως δεν θεωρούμε σώμα, όπως άνεμος ή παγετός, μέσα από την εμπειρία της επαφής μεταξύ δύο σωμάτων. Στο απόσπασμα είναι χαρακτηριστικές οι εκφράσεις που χρησιμοποιούνται για να εκφράσουν την βιαιότητα του αόρατου σώματος, με την οποία αυτό προσβάλλει τα αισθητήρια όργανα μέσω της επαφής μεταξύ τους (*ventus enim quoque paulatim cum verberat et cum / acre fluit frigus, non privam quamque solemus / particulam venti sentire et frigoris eius, / sed magis unorsum, fierique perinde videmus / corpore tum plagas in nostro tam quam aliquae res / verberet atque sui det sensum corporis extra*, 4.259-264). Ο Císař (2001) 24 σημειώνει για το απόσπασμα αυτό ότι ο Λουκρήτιος εισάγει έτσι ένα ενοποιημένο δόγμα, το οποίο τον βοηθά να εξηγήσει την επαφή μεταξύ του ατόμου που αντιλαμβάνεται και του πράγματος που γίνεται αντιληπτό με βάση τη μηχανική των προσομοιώσεων. Πιο πρόσφατα διαπιστώθηκε ότι σε αντίθεση με τον Επίκουρο, του οποίου η ορολογία σε σχέση με την κλασική φιλοσοφική παράδοση διαφοροποιεί μεταξύ της λέξης *αἴσθησις*, δηλ. αντίληψη, πάθος - αίσθηση - και *αἰσθητήριον* - αισθητήριο όργανο, ο Λουκρήτιος χρησιμοποιεί τον όρο *sensus* για όλες τις έννοιες.

Τέλος, τα είδωλα κάθε λογής, όσα παρατηρούμε στον καθρέφτη
ή στο νερό ή πάνω σε στιλπνές και λείες επιφάνειες, διαθέτουν
όμοιο σχήμα κι όμοια μορφή μ' αυτό που αντανακλάται, επομένως
είναι εικόνες κι έχουνε σταλεί από τα πράγματα που είναι όμοιά τους.¹¹⁹

Η δήλωση αυτή καθορίζει την ποιότητα των απεικονίσεων των καθρεπτών. Όπως σημειώνει η Thury (1987) 273, οι εικόνες στους καθρέφτες δεν είναι ψευδείς ή μαγικές, αλλά ακολουθούν τη συνηθισμένη μηχανική της οπτικής αντίληψης. Κατά μια έννοια, ο καθρέφτης είναι ένα επικούρειο γνωσιολογικό εργαλείο, καθώς επιβεβαιώνει την ορατή πραγματικότητα.

Μια άλλη περίπτωση εργαλείου επιβεβαίωσης της πραγματικότητας είναι τα μάτια.¹²⁰ Τα μάτια, όπως υπογραμμίζει ο Λουκρήτιος, όπως και ο καθρέφτης, δεν

¹¹⁹ Η νεοελληνική μετάφραση του λουκρητιανού κειμένου είναι του Θ. Παπαγγελή από το βιβλίο: *Λουκρητίου Περί Φύσεως: Η Κληρονομιά ενός Επίμονου Κηπουρού*, Αθήνα: Gutenberg, 2021. Στα χωρία που δεν αναφέρεται μεταφραστής/μεταφράστρια, η μετάφραση έγινε από εμένα.

¹²⁰ Το πόση σημασία δίνει ο ποιητής στην όραση που διαμορφώνει την πεποίθηση, φαίνεται από την πολυπληθή παρουσία των σχετικών ρημάτων στους στίχους 4.387-461, όπου συναντούμε τα: *fertur, videtur, videntur, videntur, videtur, videtur, videantur, videtur, despectum, videtur, videntur, videtur, videatur, videntur, videntur, videantur, videmur, cernere, videmur*. Η όραση δεν είναι μια αμελητέα ποσότητα στο γνωσιακό ζήτημα του ποιητή. Μέσω αυτής γίνεται κατανοητό στο απόσπασμα πως υπάρχει η δυνατότητα προσέγγισης του κοσμικού Υψηλού. Είναι εντυπωσιακό πως σε όλα τα παραδείγματα που αναφέρει ο Λουκρήτιος στους στίχους αυτούς, υπάρχει ένα κοινό στοιχείο: παρουσιάζει τα υποκείμενα να έχουν την εντύπωση πως προσεγγίζουν τα μεγάλα σε όγκο, βάθος, απόσταση και ύψος στοιχεία του φυσικού δημιουργήματος με χαρακτηριστική οπτική ευκολία αλλά να μην μπορούν να τα προσεγγίσουν λογικά. Οι λόφοι και οι κάμποι (*colles campique*, 4.389), τα αστέρια (*sidera*, 4.391), ο ουρανός (*caelum*, 4.394), ο ήλιος και το φεγγάρι (*solque et luna*, 4.4.395), τα βουνά (*montis*, 4.397), και οι ωκεανοί (*immania ponti / aequora*, 4.410-411), ακόμα και το μεγάλο κοσμικό χάσμα (*altus hiatus*, 4.417) που υποτίθεται πως μπορεί να αποκαλυφθεί μέσα από μια μικρή λακκούβα του δρόμου (*coniectus aquae digitum non altior unum, / qui lapides inter sistit per strata viarum*, 4.414-415) όλα αυτά, ιδωμένα από την οπτική του εξαπατηθέντος νου, καταλήγουν να αρρωσταίνουν εκείνον που νομίζει πως τα βλέπει διαφορετικά από ό,τι είναι, όπως ακριβώς το μικρό παιδί αισθάνεται ζάλη αν γυρίζει γύρω γύρω από το δωμάτιό του και αρχίζει να νιώθει θανάσιμο κίνδυνο: *Atria versari et circum cursare columnae / usque adeo fit uti pueris videantur, ubi ipsi / desierunt verti, vix ut iam credere possint / non supra sese ruere omnia tecta minari*, 4.400-403. Αξίζει να σημειωθεί πως ακόμα και η αποστροφή στην εθνογραφία (*interiectaque sunt terrarum milia multa, / quae variae retinent gentes et saecla ferarum*, 4.412-413) μοιάζει να είναι μέρος του επικίνδυνου σχήματος προσέγγισης του Υψηλού

μπορούν να ξέρουν την αλήθεια για την πραγματικότητα, απλώς την καταγράφουν πιστά (*nec possunt oculi naturam noscere rerum*, 4.385). Οι ίδιες οι αισθήσεις άλλωστε δεν έχουν τη δυνατότητα της διαμόρφωσης στρεβλών πραγματικοτήτων. Καμία αίσθηση δεν μαρτυρά τα αντίθετα από ό,τι μαρτυρούν οι άλλες (4.486-499).

Η δόμηση της πραγματικότητας γίνεται στην επικούρεια / λουκρητιανή γνωσιολογία, από στοιχεία τα οποία μπορούν να στηρίζουν την αλήθεια γιατί είναι προφανή. Αυτά ονομάζονται *πρόδηλα* / *manifesta* (4.504) και είναι τα χειροπιαστά γεγονότα τα οποία δομούν τις *πίστεις*:

Et si non poterit ratio dissolvere causam,
cur ea quae fuerint iuxtim quadrata, procul sint
visa rutunda, tamen praestat rationis egentem
reddere mendose causas utriusque figurae,
quam manibus manifesta suis emittere quoquam
et violare fidem primam et convellere tota
fundamenta quibus nixatur vita salusque. (4.500-506)

Και αν ο λογισμός μας δεν μπορεί να αναλύσει πλήρως την αιτία
και να μας πει πώς γίνεται αυτά που από κοντά τετράγωνα τα βλέπεις
να στρογγυλεύουν από μακριά, τότε είναι καλύτερα να δώσεις

μέσω της ανοικείωσης απ' αυτό, στην σκέψη του Λουκρητίου. Σχολιάζοντας το απόσπασμα, ο Císař (2001) 26 επισημαίνει πως για πρώτη φορά συναντάμε εδώ τη στοιχειώδη θέση της Επικούρειας γνωσιολογίας, σύμφωνα με την οποία η αιτία της πλάνης δεν είναι η αισθητική αντίληψη αλλά η διανοητική δραστηριότητα της ψυχής. Και συνεχίζει υποστηρίζοντας ότι «το αν η αισθητική αντίληψη από μόνη της είναι σε θέση να προσδιορίσει το πράγμα που γίνεται αντιληπτό δεν αποφασίζεται ρητά εδώ και μάλλον δεν είναι έτσι. Αυτή η κρίση ανήκει μάλλον στην ψυχή. Η θέση στο χώρο, ωστόσο, είναι -σύμφωνα με αυτό το κείμενο- αναγνωρίσιμη από την αισθητηριακή αντίληψη. Το πραγματικό συμπέρασμα όλου του αποσπάσματος, στο οποίο ο Λουκρήτιος δηλώνει ότι για να μάθει την ουσία των πραγμάτων (*naturam rerum*) - που είναι ο στόχος του στο *DRN* - δεν αρκεί η αίσθηση της αντίληψης, μιλάει ενάντια στην κατανόηση των Επικούρειων ως εμπειριστών».

εξήγηση λειψή και ανακριβή και για το ένα και για τ' άλλο σχήμα
παρά ν' αφήσεις τα χειροπιαστά να σου γλιστρήσουν μέσα από τα χέρια,
να υπονομεύσεις βασικές αρχές και ν' αφαιρέσεις πλήρως τα θεμέλια
που επάνω τους στηρίζεται η ζωή ολόκληρη και η ασφάλειά μας.

Η πληροφορία που προσλαμβάνεται από τον εξωτερικό κόσμο, είναι για τον
Λουκρήτιο ένα κτίσμα, κάτι το οποίο έχει τη μορφή δομής, και αν γίνει λάθος σε ένα
σημείο, τότε λάθος είναι όλο το οικοδόμημα:

Denique ut in fabrica, si pravast regula prima,
normaque si fallax rectis regionibus exit,
et libella aliqua si ex parti claudicat hilum,
omnia mendose fieri atque obstipa necessu est
prava cubantia prona supina atque absona tecta,
iam ruere ut quaedam videantur velle, ruantque
prodita iudiciis fallacibus omnia primis,
sic igitur ratio tibi rerum prava necessest
falsaque sit, falsis quae cumque ab sensibus ortast. (4.513-521)

Ένα καλό παράδειγμα εδώ είναι το χτίσιμο: αν δεν είναι ίσιος
ο χάρακας του χτίστη απ' την αρχή, άμα η ρίγα φεύγει απ' την ευθεία,
άμα δε γίνεται αλφάδιασμα σωστό και γέρνει έστω λίγο το αλφάδι,
τίποτε δεν θα βγει κανονικό, κακότεχνο και στραβοκαμωμένο
το χτίσμα ή θα γέρνει προς τα μπρος ή προς τα πίσω δίχως συμμετρία,
θα μοιάζει ετοιμόρροπο αλλού και αλλού θα είναι ήδη γκρεμισμένο
γιατί οι σφαλεροί υπολογισμοί το πρόδωσαν από την πρώτη αρχή του.
Ομοίως και η κρίση σου, στρεβλή και άστοχη θα είναι αν πηγάζει

από αισθήσεις που είναι και αυτές στρεβλές και μακριά απ' την αλήθεια.

Το οικοδόμημα της γνώσης όμως έχει δύο εκδοχές. Η πρώτη περίπτωση είναι γνωστή στο *DRN* ως *divina voluptas atque horror* (θεϊκή ηδονή και δέος) και συνδέεται αυστηρά με τον Επίκουρο.¹²¹ Ο Λουκρήτιος κάνει λόγο για αυτό στην αρχή του 3^{ου} βιβλίου, όταν αναφέρει ότι:

His ibi me rebus quaedam divina voluptas
percipit atque horror, quod sic natura tua vi
tam manifesta patens ex omni parte relecta est (3.28-30)

Τέτοιες αλήθειες όταν εννοώ με κυριεύει θεία ευφροσύνη
και μέγα δέος, και αναριγώ γιατί μ' αυτό της σκέψης σου το σφρίγος
της φύσης τα κρυμμένα μυστικά ολότελα στο φως φανερώθηκαν.

Ήταν ο Επίκουρος εκείνος που τόλμησε να δει με τα αλάθητα μάτια της ψυχής του τα *moenia mundi* και με καθαρό νου να απολαύσει την αποκάλυψη της φύσης. Η αντιπαραβολή του φιλοσόφου με εκείνους που αντί για τα *moenia mundi*, είναι δέσμιοι των πεισιθάνατων οραμάτων, είναι ρητή. Η διαφορά ανάμεσα στους αντι-επικούρειους θεατές του κάτω κόσμου και στον Επίκουρο είναι ότι ο φιλόσοφος δεν είδε πουθενά τον κόσμο του θανάτου, τον Αχέροντα (*nusquam apparent Acherusia templa*, 3.25) γιατί όλα ήταν ξεκάθαρα δηλωτικά (*manifesta*, 3.30) της ορατής πραγματικότητας και των αρχών της.

Εκείνοι όπως που σαν τα παιδιά αγνοούν την πραγματικότητα, ανακαλύπτουν έναν κόσμο που μερικές φορές προσφέρει μια στρεβλή εικόνα της φύσης. Η θέαση αυτή, στερημένη από την *ratio*, προσφέρει εικασίες σχετικά με μια προσωποποιημένη και αρνητικά διακεείμενη φύση, όπου μια απλή λακκούβα γίνεται κατά κάποιο τρόπο πύλη για την ενατένιση της αβύσσου.¹²² Και έτσι, χωρίς καν να το αντιληφθούμε, ο

121 Ο P. H. Schrijvers έχει αφιερώσει την ομώνυμη μονογραφία του στο θέμα αυτό, βλ. *Horror ac divina voluptas: études sur la poétique et la poésie de Lucrèce*, Amsterdam: A. M. Hakkert, 1970.

122 Ο Λουκρήτιος βέβαια δεν ισχυρίζεται πως η φύση διαθέτει anima, όμως θεωρώ πως εννοεί ότι η ψευδής δόξα που προκύπτει από τα γνωσιακά λάθη, θα μπορούσε να γίνει όχημα για την ανάπτυξη αντίστοιχων αντιλήψεων, πρβλ. ενδεικτικά *corpora mirande sub terras abdita caelo*, 4.419 όπου

ποιητής μάς εισάγει στο ζήτημα του πως από τη *ratio* ο νους μπορεί εύκολα να φτάσει στην ψεύτικη *admiratio* των ψευδαισθήσεων και των ονείρων.¹²³

3.5 Οφθαλμαπάτες και όνειρα

Οι οφθαλμαπάτες με την λουκρητιανή έννοια, είναι η παρερμηνεία των εξωτερικών οπτικών ερεθισμάτων. Ο ποιητής αναφέρεται σε αυτά στο τέταρτο βιβλίο, όπου αφιερώνει εκατό στίχους (324-461) για να εξηγήσει το πως η όραση μάς εξαπατά.

Τα προβλήματα μηχανικής που αντιμετωπίζουν τα *semina* όταν έρχονται σε επαφή με τις συνθήκες της ατμόσφαιρας όπως ο αέρας και το φως του ήλιου, είναι πως δημιουργούν στρεβλές εικόνες και ο Λουκρήτιος αναλύει ορισμένα παραδείγματα για να εξηγήσει αυτό το φαινόμενο. Ξεκινάει την ανάλυση αυτή με τους τετράγωνους πύργους που από μακριά φαίνονται στρογγυλοί λόγω της άμβλυνσης των τετράγωνων *semina* από τον αέρα:

Quadratasque procul turris cum cernimus urbis,
propterea fit uti videantur saepe rutundae,

υπονοείται πως τα «θαμμένα» στη γη ουράνια σώματα κάποτε είχαν ζωή η οποία τελείωσε, αλλά και *vis et in adversum flumen contrudere raptim*, 4.423 όπου αυτή η δύναμη δεν προσδιορίζεται αν ανήκει στο νερό ή αν είναι δύναμη που ηθελημένα ανέπτυξε το νερό άρα προσωποποιείται το ίδιο το νερό. Για τον ανιμισμό ως αρχέγονη θεωρία της θρησκείας που αποδίδει ζωή στα άψυχα βλ. το θεμελιώδες έργο του Edward Burnett Tylor με τίτλο *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, (1871).

123 Εξετάζοντας το κείμενο βλέπουμε πως σημειώνεται μια έμμεση διάκριση μεταξύ της *ratio*, του ορθού λογισμού, και της *admiratio / mirum*, του παράδοξου λογισμού, με την μεν πρώτη να συνιστά την «υγεία» των αισθητηριακών αντιλήψεων, η οποία πηγάζει από τις αισθήσεις (*ab sensibus orta est*, 4.483-485), και τη δεύτερη να είναι η παρέκκλιση αυτής της διαδικασίας όταν απουσιάζει ο *sensus* (4.482-483) ακριβώς όπως οι κικερώνειες *perturbations* περιγράφουν κινήσεις της ψυχής που δεν υπακούουν στη λογική, βλ. Κικέρων, *Tusculanae Disputationes*, 3.7.5-15: *Videtur mihi cadere in sapientem aegritudo. Num reliquae quoque perturbationes animi, formidines libidines iracundiae? haec enim fere sunt eius modi, quae Graeci πάθη appellant; ego poteram 'morbos', et id verbum esset e verbo, sed in consuetudinem nostram non caderet. nam misereri, invidere, gestire, laetari, haec omnia morbos Graeci appellant, motus animi rationi non obtemperantis, nos autem hos eosdem motus concitati animi recte, ut opinor, perturbationes dixerimus, morbos autem non satis usitate, nisi quid aliud tibi videtur.*

angulus optusus quia longe cernitur omnis
sive etiam potius non cernitur ac perit eius
plaga nec ad nostras acies perlabitur ictus,
aëra per multum quia dum simulacra feruntur,
cogit hebescere eum crebris offensibus aër.
hoc ubi suffugit sensum simul angulus omnis.
fit quasi ut ad turnum saxorum structa tuantur;
non tamen ut coram quae sunt vereque rutunda,
sed quasi adumbratim paulum simulata videntur. (4.353-363)

Όταν συμβεί να δούμε από μακριά τους πύργους κάποιας πόλης που έχουν σχήμα

τετράγωνο, μας φαίνονται συχνά στρογγυλεμένοι και ο λόγος είναι ότι αν τις κοιτάς από μακριά μοιάζουν αμβλείες όλες οι γωνίες και κάποτε δεν είναι ορατές. Τα είδωλά τους χάνουν την ορμή τους και με την ώθησή τους λιγιστή δε φτάνουν αναλλοίωτα στα μάτια γιατί εκτελούν μεγάλη διαδρομή καθώς κινούνται μέσα απ' τον αέρα κι αυτός με αδιάκοπη τριβή λειαίνει και αμβλύνει τις ακμές τους.

Κι εφόσον δεν μας είναι αντιληπτή καμιά του πύργου τις γωνίες, μας φαίνονται οι λιθόκτιστες δομές σα να 'χουν λειανθεί πάνω στον τόρνο

—

όχι σαν όντως στρογγυλες δομές που από κοντά μπορούμε να τις δούμε

αλλά σαν απομίμηση θολή, σκιώδης, που θυμίζει τέτοιο σχήμα.

Άλλη περίπτωση είναι εκείνη όπου οι σκιές παρουσιάζονται στην όψη επειδή ορισμένες φορές το ανθρώπινο σώμα εμποδίζει το φως του ήλιου και προχωρά στον χώρο απλώς χρησιμοποιώντας τον αέρα:

Umbra videtur item nobis in sole moveri
et vestigia nostra sequi gestumque imitari,
aëra si credis privatam lumine posse
indugredi, motus hominum gestumque sequentem;
nam nihil esse potest aliud nisi lumine cassus
aër id quod nos umbram perhibere suemus.
ni mirum, quia terra locis ex ordine certis
lumine privatur solis qua cumque meantes
officimus, repletur item quod liquimus eius,
propterea fit uti videatur, quae fuit umbra
corporis, e regione eadem nos usque secuta.
semper enim nova se radiorum lumina fundunt
primaque dispereunt, quasi in ignem lana trahatur.
propterea facile et spoliatur lumine terra
et repletur item nigrasque sibi abluit umbras. (4.364-378)

Ομοίως, και η δική μας η σκιά στο φως του ήλιου μοιάζει να κινείται ακολουθώντας το βηματισμό και γενικά τις στάσεις του κορμιού μας, αν, βέβαια, μπορείς να το δεχτείς ότι αέρας άφεγγος βαδίζει κι ακολουθεί τον άνθρωπο πιστά στην κίνηση και τις χειρονομίες, γιατί αυτό το πράγμα που εμείς το αντιλαμβανόμαστε ως σκιά μας δεν είναι τίποτε άλλο παρά αυτό: αέρας που στερήθηκε το φως του. Τίποτε το παράξενο εδώ: κατά σειρά σε κάποια του σημεία το έδαφος αδειάζει απ' το φως του ήλιου όταν με την κίνησή μας

δημιουργούμε φράγμα. Πέφτει πολύ φως και πάλι όταν φύγουμε απ' τον τόπο.

Κι αυτό που λέω τώρα εξηγεί γιατί θαρρούμε ότι η σκιά μας, πάντα η ίδια, μας ακολουθεί αλλάζοντας κι αυτή μαζί μας θέση.

Φωτός καινούριες δέσμες με ροή αέναη θ' ανανεώνουν πάντα αυτές που προηγήθηκαν λαμπρές και χάθηκαν σαν έπεσε η σκιά μας.

Έτσι συμβαίνει πάντα, και η γη που εύκολα στερείται φως και λάμψη εύκολα πάλι λούζεται με φως και διώχνει από πάνω της το σκότος.

Όλα αυτά, συμπεραίνει ο ποιητής, είναι μόνο αιτίες που συμβάλλουν στην διαστρέβλωση των εικόνων που προσλαμβάνουμε. Από εκεί και πέρα, το αποτέλεσμα αυτών των διαστρεβλώσεων δημιουργεί:

- ψευδώς κινούμενους ή ακίνητους χώρους (387-413),
- λακκούβες γεμάτες από ουράνια σώματα (414-419),
- κινούμενα άλογα σε ρεύμα ποταμού ενώ τα ίδια είναι ακίνητα (420-425),
- κίονες που φαίνονται να συστέλλονται και να εξαφανίζονται στο ψηλότερο σημείο μιας κατασκευής (426-431),
- ναυτικούς που νομίζουν ότι ο ήλιος ανατέλλει και δύει μέσα στο νερό (432-435),
- κουπιά πλοίων που κάτω από το νερό φαίνονται λυγισμένα και σπασμένα (436-437),
- αστέρια τα οποία μοιάζουν να κινούνται ενάντια στα σύννεφα λόγω του αέρα (438-442),
- ουράνια σώματα που μοιάζουν να κινούνται αντίθετα από τις συνηθισμένες τους κινήσεις (443-446)
- τη διπλωπία ως αποτέλεσμα της πίεσης του ματιού με το δάχτυλο (447-453),
- και τέλος, τα όνειρα που μας τοποθετούν παντού μέσα στον κόσμο ενώ κοιμόμαστε (453-461).

Όπως έχει ήδη ειπωθεί, οι αισθήσεις ποτέ δεν σφάλουν. Αυτά συνεπώς που αναφέρονται ανωτέρω ως οφθαλμαπάτες οφείλονται στις φυσιολογικές αλληλεπιδράσεις των *semina* με τον αέρα ή τον ήλιο. Είναι κατά μια έννοια περιπτώσεις όπου τα άτομα παρεκκλίνοντας από τον συνηθισμένο δρόμο τους, δημιουργούν νέες εικόνες της πραγματικότητας, των οποίων η ισχύς όμως είναι προσωρινή. Παρόλα αυτά, τα οπτικά φαινόμενα που παράγονται από τις διαδικασίες αυτές είναι ικανά να παραγάγουν μια κατηγορία παραδόξων που θα ονομάζαμε γνωσιακά *miranda*, ακριβώς γιατί τα *semina* παρεκκλίνουν από την φυσιολογική ροή των πραγμάτων.¹²⁴

Αυτό που φτάνει ως εντύπωση σε εμάς από τις αλλαγμένες ροές των ατόμων, σαφώς δεν μπορεί παρά να θεωρηθεί ως γνωσιακό λάθος καθώς δεν ανταποδίδει την πραγματικότητα ως έχει. Ο πραγματικός υπεύθυνος για τα λάθη αυτά είναι ο *animus* / νους, χωρίς να ευθύνονται με κανέναν τρόπο ούτε αισθητήρια όργανα όπως τα μάτια:

Nec tamen hic oculos falli concedimus hilum.
nam quo cumque loco sit lux atque umbra tueri
illorum est; eadem vero sint lumina necne,
umbraeque quae fuit hic eadem nunc transeat illuc,
an potius fiat paulo quod diximus ante,
hoc animi demum ratio discernere debet,
nec possunt oculi naturam noscere rerum.
proinde animi vitium hoc oculis adfingere noli. (4.379-386).

Και λέγοντας αυτά ούτε στιγμή δεν θα δεχτώ ότι το λάθος είναι στα μάτια μας. Το πού έχει σκιά, πού έχει φως, θα μας το πει το μάτι, κι αυτή είναι η δουλειά του. Αλλά αν το φως είναι το ίδιο ή κάποιο άλλο, κι αν η σκιά που πριν ήταν εδώ είναι αυτή που πήγε παραπέρα ή, μάλλον, αν συμβαίνουν αληθώς αυτά που μόλις έχω εξηγήσει, αυτό είναι υπόθεση του νου και θα το κρίνει ο συλλογισμός μας.

¹²⁴ Ο Λουκρήτιος, όπως θα δούμε πιο κάτω στους στίχους 462-468 του τέταρτου βιβλίου, παραδέχεται ότι οι οφθαλμαπάτες μπορούν να δημιουργήσουν αισθητηριακά *miranda* επειδή το αποτέλεσμά τους είναι μια αμφισβητούμενη φύση.

Ο νους είναι εκείνος που μερικές φορές αντιλαμβάνεται μια παράδοξη πραγματικότητα γιατί αν και μετέχει της *ratio* (4.384), παγιδεύεται τελικά από στις ψευδείς αναπαραστάσεις και αποφασίζει λανθασμένα σχετικά με την αλήθεια των απεικονίσεων:

Cetera de genere hoc mirande multa videmus,
quae violare fidem quasi sensibus omnia quaerunt,
ne quiquam, quoniam pars horum maxima fallit
propter opinatus animi, quos addimus ipsi,
pro visis ut sint quae non sunt sensibus visa;
nam nihil aegrius est quam res discernere apertas
ab dubiis, animus quas ab se protinus addit. (4.462-468)

Είναι και άλλα πολλά τέτοιας λογής που βλέπουμε και μας παραξενεύουν, και όλα μοιάζει να 'χουνε σκοπό την πίστη στις αισθήσεις να κλονίσουν.

Μάταιος κόπος: πλείστα από αυτά βρίσκουν τον τρόπο να μας ξεγελούνε γιατί αυτός που κρίνει είναι ο νους, η κρίση του νοθεύει τις αισθήσεις κι έτσι νομίζουμε πως είδαμε αυτά που όμως δεν τα είδανε τα μάτια.

Το να διακρίνεις το πραγματικό απ' τα αμφισβητούμενα που ο νους μας προσθέτει μοναχός του βιαστικά, αυτό είναι το πιο δύσκολο απ' όλα.

Ο Λουκρήτιος εδώ μιλάει ξεκάθαρα για την περίπτωση εκείνη όπου ο νους προσθέτει (*propter opinatus animi, quos addimus ipsi, 4.465*) στην δόξαν μια ακόμα με αποτέλεσμα την οφθαλμαπάτη. Ξεκάθαρα τονίζεται από τον ποιητή πως η φύση αυτής της οπτικής παράστασης είναι γνωσιολογικά αμφισβητούμενη (*ab dubiis, 4.468*). Θα πρέπει πάντως να σημειωθεί πως η αναφορά αυτή, ερχόμενη ακριβώς μετά την

αντίστοιχη για τα όνειρα (4.453-461), μοιάζει να στενεύει τα περιθώρια ερμηνείας της διαδικασίας και την προορίζει να εξηγεί αποκλειστικά την περίπτωση των ονείρων.¹²⁵

Ωστόσο, όπως θα δούμε, η δύναμη των ονείρων να παρουσιάσουν στρεβλές πραγματικότητες, και συνεπώς να παράγουν *miranda*, είναι περιορισμένη. Είναι χαρακτηριστικό, άλλωστε, πως οι λέξεις της ρίζας *-mir* που συναντώνται δύο φορές μέσα στο απόσπασμα των ονείρων (4.768-822) υπάρχουν στο εν λόγω απόσπασμα για να αρνηθούν το θαυμαστό στα όνειρα.¹²⁶ Όπως αναφέρει ο ίδιος ο Λουκρήτιος στο *DRN*, τα όνειρα των ανθρώπων και των ζώων βασίζονται στις συνηθισμένες παραστάσεις της βιωθείσας πραγματικότητας (*morati*, 4.963) για την οποία έχουν αφιερώσει πολύ χρόνο είτε ως επάγγελμα είτε ως ερασιτεχνική ενασχόληση, με αποτέλεσμα τα όνειρα να συσχετίζονται άμεσα με την εμπειρία. Συνεπώς κάποιιοι που είναι δικηγόροι ονειρεύονται πως αγορεύουν σε δίκες και συντάσσουν συμβόλαια (*causidici causas agere et componere leges*, 4.966), οι στρατηγοί ότι πολεμούν (*induperatores pugnare ac proelia obire*, 4.967), οι ναυτικοί πως βρίσκονται στη θάλασσα και αντιμετωπίζουν τα κύματα (*nautae contractum cum ventis degere bellum*, 4.968), ενώ και ο ίδιος ο Λουκρήτιος ονειρεύεται πως ερευνά, μεταφράζει και γράφει το ποίημα του (*nos agere hoc autem et naturam quaerere rerum / semper et inventam patrii exponere chartis*, 4.969-970).

Η συνήθεια της αντίληψης των παραστάσεων όμως, ενώ είναι αρκετά έντονη ώστε να μπορεί να περνά τις διόδους των οργάνων ακόμα και όταν δεν υφίστανται αυτές (*plerumque videmus, / cum iam destiterunt ea sensibus usurpare, / relicuas tamen esse vias in mente patentis, / qua possint eadem rerum simulacra venire*, 4.974-977)

125 Θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί πως εδώ ο Λουκρήτιος περιγράφει εκείνο το αισθητηριακό φαινόμενο που οι επικούρειοι είχαν ονομάσει με τον όρο *φανταστική επιβολή*, το οποίο περιγράφεται από τον Διογένη Λαέρτιο ως εξής: *Βίοι φιλοσόφων*, 10.50.5-13: *καὶ ἦν ἂν λάβωμεν φαντασίαν ἐπιβλητικῶς τῇ διανοίᾳ ἢ τοῖς αἰσθητηρίοις εἴτε μορφῆς εἴτε συμβεβηκότων, μορφή ἐστὶν αὕτη τοῦ στερεμνίου, γινομένη κατὰ τὸ ἐξῆς πύκνωμα ἢ ἐγκατάλειμμα τοῦ εἰδώλου· τὸ δὲ ψεῦδος καὶ τὸ διημαρτημένον ἐν τῷ προσδοξαζομένῳ αἰεὶ ἐστὶν <ἐπὶ τοῦ προσμένοντος> ἐπιμαρτυρηθήσεσθαι ἢ μὴ ἀντιμαρτυρηθήσεσθαι, εἴτ' οὐκ ἐπιμαρτυρομένου <ἢ ἀντιμαρτυρομένου> κατὰ τινα κίνησιν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς συνημμένην τῇ φανταστικῇ ἐπιβολῇ, διάληψιν δὲ ἔχουσιν, καθ' ἣν τὸ ψεῦδος γίνεται.*

126 Βλ. σχετικά τα 4.768-769: *non est mirum simulacra moveri / brachiaque in numerum iactare et cetera membra*, και 4.814-815: *cur igitur mirumst, animus si cetera perdit / praeter quam quibus est in rebus deditus ipse?*

ωστόσο είναι αρκετά ακίνδυνη γιατί δεν δημιουργεί παραστάσεις γεμάτες από *dubia et miranda*, τα οποία θα εξετάσουμε στη συνέχεια.¹²⁷

Προς το παρόν, αυτό που έχει σημασία να δούμε είναι πως οι κινήσεις των ειδώλων μπορούν να δημιουργήσουν το παράδοξο. Τα *semina* και η διαρκής κίνησή τους δεν φέρνουν μόνο ορθές πληροφορίες αλλά μπορούν επίσης να δώσουν και ψευδή αποτελέσματα που σχετίζονται με τον *morbis* υπό την έννοια του σωματικού πάθους, σε δύο περιπτώσεις. Η πρώτη αφορά την περίπτωση όταν τα μάτια δεν μπορούν να αντικρίσουν ένα φωτεινό αντικείμενο επειδή απορρέουν από αυτό φλογερά *semina* και τα καίνε:

Praeterea splendor qui cumque est acer adurit

saepe oculos ideo quod semina possidet ignis

multa, dolorem oculis quae gignunt insinuando. (4.329-331)

Δεν είναι εξάλλου λίγες οι φορές που κάτι αστραποβόλο καίει τα μάτια,

127 Η συμπεριφορά όμως αυτή παρατηρείται και στα ζώα, όπως σημειώνει λίγο πιο κάτω ο Λουκρήτιος: 4.984-1010. Αναφορικά με τα όνειρα και την σχέση τους με το παράδοξο σε επίπεδο γνωσιολογίας, ο Holowchak (2004) 364 μεταφράζει το επικούρειο *προσδοξάζεσθαι* με το λουκρητιανό *adopinari* του στίχου 4.816 για να δείξει ότι ακόμα και στα όνειρα υπάρχει μια, έστω στρεβλή ορισμένες φορές, μορφή κρίσης. Τα όνειρα, σύμφωνα με τον ίδιο, περιέχουν κάποια δεδομένα οπτικής ή ηχητικής φύσης, τα οποία ο *animus* κρίνει βάσει των δεδομένων αυτών σε μια διαδικασία η οποία αν και προσιδιάζει με την κατάσταση της εγρήγορσης, όμως μπορεί να θεωρηθεί παράλληλη προς αυτή. Έτσι τα όνειρα κατασκευάζονται ώστε να αποτελούν μια μορφή πραγματικότητας. Ο Clay (1980) 351-352 ισχυρίζεται κάτι ανάλογο με τον Holowchak σχετικά με τα όνειρα, όταν επισημαίνει πως οι εικόνες των ονείρων είναι όμοιες με τις εικόνες που λαμβάνει ο νους όταν είναι ξύπνιος γιατί στην ουσία οι εικόνες αυτές δεν είναι άλλες από εκείνες της πραγματικότητας. Και ο Segal (1990) 257 τοποθετείται στο ίδιο μήκος κύματος όταν αρνείται το *mirandum* στα όνειρα αφήνοντας όμως ανοικτή μια εκδοχή τους να είναι παράδοξα όταν λανθασμένα σχετίζονται με τους θεούς και θεωρούνται σταλμένα απ' αυτούς. Στη χρήση αυτή η Tsouna (2018) εντοπίζει και την αιτία της *religio*. Αντίθετα ο Císař (2001) 40 δέχεται πως ακόμα και στα όνειρα μπορεί να υπάρξει γνωσιολογικό παράδοξο όταν η ομοιότητα μεταξύ αισθητικής και νοητικής αναπαράστασης έγκειται στην οπτική τους ποιότητα. Ωστόσο, σημειώνει πως τα όνειρα αυτά διακρίνονται για τη λεπτότητά τους, γιατί ενώ οι αισθησιακές εικόνες μας επηρεάζουν διαδοχικά, στην πληθώρα της ροής τους, το μυαλό μας μπορεί να επηρεαστεί ήδη από μια μόνο νοητική εικόνα. Οι νοητικές εικόνες, σε αντίθεση με τις οπτικές εικόνες, μπορούν επίσης να μας επηρεάσουν ακόμη και στον ύπνο, ως ονειρικές εικόνες.

γιατί η λάμψη μέσα της κρατεί σπέρματα της φωτιάς, μεγάλο πλήθος που εισχωρούν βαθιά μες στους βολβούς και προκαλούν το αίσθημα του πόνου.

Και η δεύτερη συμβαίνει όταν άνθρωποι που πάσχουν από ίκτερο, βλέπουν τα πάντα κίτρινα επειδή κίτρινα σπέρματα εκρέουν από τα σώματά τους επηρεάζοντας έτσι τις διαμορφωμένες εικόνες:

*lurida praeterea fiunt quae cumque tuentur
arquati, quia luroris de corpore eorum
semina multa fluunt simulacris obvia rerum,
multaque sunt oculis in eorum denique mixta,
quae contagae sua palloribus omnia pingunt.* (4.332-3336).

Κι ακόμη όσοι βγάζουν τη χρυσή τα βλέπουν όλα κίτρινα στο χρώμα γιατί το σώμα τους αποτελεί πηγή ατόμων κίτρινων στο χρώμα και πλήθος απ' τα άτομα αυτά μπερδεύεται στο δρόμο των ειδώλων. Παρόμοια σωματίδια ωχρά είναι διάχυτα και μες στα μάτια και βάφουνε κιτρινωπά αυτά που έρχονται σε επαφή μαζί τους.

Οι ροές των *semina* στις δύο παραπάνω περιπτώσεις όχι μόνο προκαλούν τα σωματικά συμπτώματα του πόνου και της ωχρότητας της όρασης, αλλά εισάγουν και μια νέα εκδοχή της πραγματικότητας. Η σύνδεση του σωματικού παθήματος με το *dubium* της ροής των *semina* δείχνει ότι για τον Λουκρήτιο υπάρχει σύνδεση μεταξύ της αντίληψης της πραγματικότητας και της ασθένειας.¹²⁸

¹²⁸ Όπως πολύ εύστοχα σημειώνει ο Kazantzidis (2021) 6, οι διαστάσεις του αισθητού δύνανται να διαστρεβλωθούν επειδή ο *morbis* μπορεί να προκαλέσει ριζική αναδιάταξη των ατόμων του σώματος : “just as morbus causes a radical rearrangement of atoms in the body and makes the patient engage with alternative and up to that point unknown dimensions of the sensible world, so does disease as a theme generate a multiplicity of meanings in the text.”

3.6 Η *novitas*, τα *ἀδύνατα* και τα *dubia* ως στοιχείο του λουκρητιανού παράδοξου

Αυτό που διαφοροποιεί τις συνηθισμένες και ακίνδυνες παραστάσεις των ονείρων από τα γνωσιακά *miranda* που αναφέρθηκαν παραπάνω, είναι η *novitas*, η καινοφανής εικόνα που προκύπτει από την πρόσθεση νέων στοιχείων στην *δόξα*. Αυτή η *novitas* θα πρέπει να θεωρηθεί ως το κατ' εξοχήν συστατικό στοιχείο του παράδοξου καθώς δίνει νέες μορφές πολλαπλάσιες σε όγκο από ό,τι οι συνηθισμένες, αλλά όχι σε υπερβολικό βαθμό:

quod super est, si forte voles variare figuras,
addendum partis alias erit. inde sequetur,
adsimili ratione alias ut postulet ordo,
si tu forte voles etiam variare figuras.
ergo formarum novitatem corporis augmen
subsequitur. quare non est ut credere possis
esse infinitis distantia semina formis,
ne quaedam cogas inmani maximitate
esse, supra quod iam docui non posse probari. (2.491-499)

Αν θες να δώσεις πιο πολλές μορφές στο άτομο αυτό, τότε θα πρέπει να βάλεις κι άλλα «ελάχιστα», κι αυτό σημαίνει ότι αν εσύ θελήσεις να παίρνει διαρκώς νέες μορφές το άτομο, κάθε μορφή καινούρια κατά τον ίδιο τρόπο θ' απαιτεί αυξήσεις και προσθέσεις «ελαχίστων». Αύξηση ποικιλίας των μορφών σημαίνει αύξηση του όγκου του ατόμου, γι' αυτό και δεν είναι δυνατόν να λες ότι τα άτομα ως προς το σχήμα και τη μορφή τους έχουν διαφορές που είναι άπειρες, αλλιώς θα πρέπει να θεωρήσεις κάποια απ' αυτά γιγάντια σε μέγεθος και όγκο,

πράγμα που είναι μη αποδεκτό, όπως σου το εξήγησα πιο πάνω.

Αν λοιπόν η συνήθεια αφορά μια συγκεκριμένη γνωσιακή πληροφορία που επαναλαμβάνεται και στον ύπνο και στην εγρήγορση, τότε αυτή δεν μπορεί να μας εκπλήξει σε τίποτα, άρα και οι ονειρικές παραστάσεις δεν μπορούν σε τίποτα να μας βλάψουν στο βαθμό που διατηρούν την ποσότητα της πληροφορίας τους σε ίσο ή ελάχιστα διαφορετικό όγκο σε σχέση με την πραγματικότητα, η απόκλιση δηλαδή δεν είναι ικανή να δημιουργήσει τη *novitas*.¹²⁹

Συνεπώς το γνωσιακό πρόβλημα που προκύπτει από αυτά που περιγράφει ο ποιητής, κατά την γνώμη μου δεν είναι η περίπτωση εκείνη όπου λαμβάνουν χώρα τα *άδύνατα*, δηλαδή οι αναπαραστάσεις όπου σημειώνεται υπερβολική πρόσθεση δοξών στις εικόνες καθώς υπάρχει καθολική *άντιμαρτύρησις* αυτών, ως ακραίες παραβιάσεις των φυσικών νόμων.¹³⁰ Το αποτέλεσμα είναι πως τα *dubia* λόγω της εικονιστικής πολλαπλότητας της φύσης τους, δεν μπορούν να γίνουν πιστευτά.¹³¹ Και αν ακόμα

129 Βέβαια ο Λουκρήτιος δεν διακρίνει μεταξύ των ονείρων των υγιών και των ασθενών εδώ. Απλώς αναφέρει πως ορισμένοι επαγγελματίες και κάποια είδη ζώων αναβιώνουν την πραγματικότητα. Όπως θα δούμε στη συνέχεια, ωστόσο, τα όνειρα υπό προϋποθέσεις, μπορούν να γίνουν ενδείξεις ασθένειας.

¹³⁰ Παραδείγματα λουκρητιανών *άδυνάτων* δίνει η Gale (2000). Ο Rowe (1965) 392 δίνει έναν ορισμό για τα *άδύνατα* στην ποίηση λέγοντας πως είναι αφηγήσεις που αναπαριστούν τις φυσικές δυνάμεις να λειτουργούν αντίθετα ή εναντίον της ίδιας της φύσης.

¹³¹ Στο πρώτο βιβλίο ο Λουκρήτιος αντιμετωπίζει τα *αδύνατα* ως την αδυναμία της φύσης να δημιουργήσει ανθρώπους που θα ήταν ικανοί να περπατήσουν στη θάλασσα, να ξεριζώνουν πελώρια βουνά με τα χέρια τους και να ζουν για αιώνες ακριβώς επειδή η ύλη από την οποία είναι φτιαγμένη η φύση περιορίζει τις γενετικές της ικανότητες: *Denique cur homines tantos natura parare / non potuit, pedibus qui pontum per vada possent / transire et magnos manibus divellere montis / multaue vivendo vitalia vincere saecla, / si non, materies quia rebus reddita certast / gignundis, e qua constat quid possit oriri?* (1.199-204). Η Gale (2004) 140 πιθανολογεί πως τα *αδύνατα* αυτού του αποσπάσματος είναι μια έμμεση αναφορά στο μύθο της Γιγαντομαχίας, τα εντάσσει στην αποστροφή του Λουκρητίου για τους θρησκευτικούς μύθους και εντάσσει το απόσπασμα στο πλαίσιο της αποδόμησης των υβριδίων. Όμως, κατά την γνώμη μου, η ερευνήτρια αποφεύγει να εξηγήσει το γιατί ο Λουκρήτιος δεν σχολιάζει γνωσιολογικά τα *αδύνατα* των γιγαντομαχικών μύθων -όπου δεν αναφέρει καν τα ονόματα των Γιγάντων ή τη δράση τους και απλώς αναφέρεται γενικά και αόριστα σε ανθρώπους (*homines*, 1.199) - αλλά αντίθετα εστιάζει στα υβρίδια σχεδόν εμμονικά αναφέροντας τα περισσότερο από δύο φορές μέσα στο ποίημα και παραθέτοντας τα λαογραφικά τους ονόματα. Επιπλέον, αν λάβουμε υπόψη μας και τον κατάλογο των ρωμαϊκών τεράτων, θα διαπιστώσουμε ότι σε πολλές περιπτώσεις αυτά αφορούσαν τον ζωικό κόσμο και δεν αναφερόταν συχνά περιπτώσεις ανθρώπινων τεράτων, βλ. ενδεικτικά MacBain (1982) 29-30 ο οποίος διακρίνει τα ρωμαϊκά *portenta* σε εκείνα που συμβαίνουν *in loco privato*, σε

αυτή η ψευδής δόξα των ονείρων, βασισμένη στη συνήθεια της ζωής, δημιουργεί παραστάσεις ελάχιστα απειλητικές όντας οικείες, όμως υπάρχουν φορές που δεν συμβαίνει αυτό. Άλλωστε ο Λουκρήτιος μιλάει για τις περιπτώσεις εκείνες που διασπάται η πίστη μας στην δόμηση της πραγματικότητας, δηλαδή οι πεποιθήσεις που συμβαίνει να έχουμε σχετικά με το τέλος των πραγμάτων, δηλαδή σχετικά με τα όριά τους. Όπως άλλωστε προκύπτει και από το υπ' εξέταση κείμενο που έχουμε ήδη δει, αυτό που σχολιάζει ο Λουκρήτιος είναι μια άλλη γνωσιολογική κατηγορία, τα *dubia*, τα αμφίβολα, εκείνα που φαινομενολογικά μπορούν να μοιραστούν σε δύο κατηγορίες ταξινόμησης.

Η φράση *ab dubiis* (4.468) αφενός σχετίζεται με το γένος των γνωσιακών παραδόξων, αφετέρου όμως μπορούμε να θεωρήσουμε πως περιγράφει την ίδια τη φύση των παραδόξων, σύμφωνα με τον Λουκρήτιο. Η φύση του παράδοξου είναι *dubius* γιατί σύμφωνα με όλα τα παραπάνω, μετέχει δύο φύσεων ταυτόχρονα. Ο όρος δεν επιλέχθηκε τυχαία από τον Λουκρήτιο. Το *dubius* σύμφωνα με το *Oxford Latin Dictionary*, είναι το επίθετο που αποδίδει την αβεβαιότητα, την κατάσταση κατά την οποία το άτομο δεν μπορεί να αποφασίσει βάσει ποιων αρχών θα κρίνει μια κατάσταση ή το αποτέλεσμα αυτής της κρίσης. Όμως *dubius*, σύμφωνα με το ίδιο λεξικό, μπορεί να είναι κάτι που έχει “dual nature”, κάτι δηλαδή που είναι αμφίβολο ως προς την φαινομενολογική του κατάταξη, και αυτό μπορεί να αφορά χρησμούς, αλλά και, όπως ισχύει στην περίπτωσή μας, τα πλάσματα της φαντασίας των ποιητών.¹³²

ιδιωτικό χώρο όπως είναι οι γεννήσεις στα σπίτια, και σε εκείνα που συμβαίνουν σε δημόσιους χώρους όπως είναι τα βοσκοτόπια. Η δεύτερη κατηγορία δεν μπορούσε να περάσει χωρίς να της δοθεί η πέπουσα προσοχή, ενώ η δεύτερη διατηρούσε μια πτυχή ιδιωτικότητας καθώς είτε δεν έπειθε για την τερατώδη της είτε δεν υπήρχαν επαρκείς μάρτυρες για να την καταδείξουν ως *monstrum*. Συνεπώς θεωρώ ότι τα *αδύνατα* των ανθρώπινων γιγαντιαίων σωμάτων δεν τον απασχολούσαν ιδιαίτερα καθώς γνωσιολογικά η *έπιμαρτύρησις* των αισθήσεων για αυτά είναι αρνητική, σε αντίθεση με τα σύνθετα ζώα του μυθολογικού παρελθόντος. Ένα ακόμα χρήσιμο στοιχείο υπέρ αυτού του επιχειρήματος, είναι και το γεγονός ότι, όπως σημειώνει ο Kazantzidis (2018a) 32-33, η πρώιμη παραδοξογραφία έδειξε ελάχιστο ενδιαφέρον για τα ανθρώπινα παράδοξα. Αν ισχύει αυτός ο ισχυρισμός, τότε μπορεί να βγει το συμπέρασμα ότι εν γένει τα *monstra* συνιστούν για τον Λουκρήτιο ένα σύνθετο πρόβλημα τόσο από γνωσιολογική όσο και από μυθολογική-λαογραφική άποψη.

¹³² Η σχέση της ποίησης με τις αμφίσημες φύσεις έχει ήδη αναλυθεί στο πρώτο μέρος αυτής της εργασίας ως στοιχείο της ιατρο-παραδοξογραφικής θεματικής. Εκεί, είδαμε τον τρόπο με τον οποίο μια μυθολογική φιγούρα, που απεικονίζεται σε ανθρώπινες διαστάσεις, να μετέχει των σωματικών αναγκών

Με τυπικό επικούρειο τρόπο, ο Λουκρήτιος δηλώνει πως η ανακάλυψη της πραγματικότητας γίνεται μέσω των αισθήσεων. Συνεπώς, αναγκαστικά δεχόμαστε ότι οι αισθήσεις ποτέ δεν θα μας οδηγήσουν να συμπεράνουμε ότι κάτι το παράδοξο γνωσιολογικά θα μπορούσε ποτέ να είναι μέρος της φύσης. Υπάρχει όμως μια πτυχή αυτής της διαδικασίας, η οποία αφήνει στην άκρη την πιστή απεικόνιση και δίνει χώρο στη δημιουργία του *mirum*. Αυτό γίνεται, όπως δέχονταν οι επικούρειοι, όταν ο ίδιος ο νους προσθέτει μια δόξα στα οπτικά ή άλλα αισθητά δεδομένα, και έτσι έχουμε τη δημιουργία φανταστικών κόσμων. Οι αισθήσεις είναι για τον Λουκρήτιο το απόλυτο μέτρο της πραγματικότητας, καθώς αυτές, όπως ακριβώς ο χάρακας, το μοιρογνωμόνιο και το αλφάδι είναι για τους οικοδόμους τα μέτρα που καθορίζουν αν το οικοδόμημα θα είναι καλοφτιαγμένο και ίσιο. Αν αυτά δεν λειτουργούν σωστά, τότε θα έχουμε ένα κτίσμα που θα γέρνει χωρίς συμμετρία αλλά και θα είναι ετοιμόρροπο ή έτοιμο να καταρρεύσει (4.513-521). Ο Glidden (1979) 167 αναρωτώμενος για την έννοια του *sensus* στα συμφραζόμενα αυτά, σημειώνει ότι ο *sensus* εδώ δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί με κανέναν ουδέτερο τρόπο για να υποδηλώσει μια φυσιολογική ικανότητα. Ο Λουκρήτιος δεν ασχολείται τώρα με την περιγραφή μιας μηχανικής διαδικασίας αλλά με την απομόνωση του είδους των αποδεικτικών στοιχείων που είναι απαραίτητα για τη γνώση. Οπωσδήποτε πάντως, θεωρώ πως η αναλογία των αισθήσεων με τα εργαλεία μέτρησης των οικοδόμων, αφενός κατατάσσει την αίσθηση σε ένα σύστημα το οποίο μπορεί να αναλυθεί με όρους απτούς, αφετέρου όμως δηλώνει, έστω με τρόπο έμμεσο, ότι και το ίδιο το παράδοξο που ο νους δημιουργεί, μπορεί εξίσου να γίνει αντικείμενο μηχανιστικού ελέγχου. Να σημειωθεί εδώ πως σύμφωνα με την Asmis (1999) 266, η διαδικασία σύλληψης της πραγματικότητας από τους επικουρείους περιελάμβανε δύο φάσεις. Πρώτον συλλαμβάνουμε κάτι το οποίο είναι μία εικονιστική εφαρμογή του αισθητήριου οργάνου που μετατρέπει την πραγματικότητα σε εικόνα. Δεύτερον συλλαμβάνουμε κάτι διαφορετικό, ένα

ενός ανθρώπου. Η σκέψη της σωματικής οριακότητας που γίνεται μέρος της παραδοξότητας ίσως να προέρχεται από τη λαογραφία καθώς τη σύνδεση αυτή σε επίπεδο χώρου την έχουν μελετήσει η Doroszewska (2017) σχετικά με τα σταυροδρόμια και η Eidinow (2019) σχετικά με τις δαιμονιακές φιγούρες της μυθολογίας και της κωμωδίας. Παράλληλα, η Doroszewska έχει εντάξει στο πλαίσιο της παράδοξης οριακότητας και τα σώματα των ανδρόγυνων και των νεκρών εραστών του Φλέγοντα από τις Τράλλεις: βλ. Doroszewska (2015) και (2019). Θα δούμε και στη συνέχεια ότι ο Λουκρήτιος δεν ήταν φανατικός αρνητής του παραδόξου, αλλά ότι μάλλον ήθελε να προσδιορίσει επακριβώς τις συνθήκες δημιουργίας του.

εσωτερικό είδος κίνησης, το οποίο συνδέεται με τον πρώτο αλλά διαφέρει από αυτό. Ο πρώτος τύπος κίνησης είναι μία υπάρχουσα εφαρμογή από το αισθητήριο όργανο όπως περιγράφεται στην Επιστολή προς Ηρόδοτον, κεφ. 38. Ο δεύτερος τύπος προσθέτει μία δόξα στην αναπαράσταση και έτσι η δόξα μπορεί να είναι αληθινή η ψεύτικη, πρβλ. στο απόσπασμα τα: *orinatus animi, quos addimus ipsi, 4.465 / animus [...] addit, 4.468*. Δεν υπάρχει ψέμα ή λάθος στο πρώτο είδος της πρόσληψης. Οποτεδήποτε έχουμε μία αίσθηση, πρέπει να διακρίνουμε μεταξύ δύο ειδών δραστηριότητας: την ίδια την αίσθηση η οποία είναι μία παρούσα διαδικασία διάδρασης με κάτι το οποίο βλέπουμε στον εξωτερικό κόσμο, και δεύτερον την πρόσθεση μιας δόξας, η οποία είναι μία κίνηση από το εσωτερικό του σώματός μας. Οι αισθήσεις από μόνες τους είναι αμόλυντες από οποιαδήποτε δόξα, και για αυτό το λόγο χρησιμεύουν ως κριτήριο της αλήθειας ή του ψέματος της δόξας. Σχετική με την χρήση επικούρειου λεξιλογίου από τον Λουκρήτιο είναι και η παρατήρηση του Císař (2001) 43 ότι η λέξη *notities* είναι ένας όρος που είναι δύσκολο να μεταφραστεί και που από μόνος του είναι μετάφραση του όρου του Επίκουρου *πρόληψις*.¹³³ Ο ίδιος ερευνητής επισημαίνει ακόμα πως στο τέταρτο βιβλίο, ο Λουκρήτιος χρησιμοποίησε τον όρο *notities* στο επιχείρημά του ενάντια στη θέση του σκεπτικισμού. Δεν ρωτούσε από πού άντλησαν οι σκεπτικιστές τι είναι και τι δεν είναι η αλήθεια (4.473-477). Ο όρος *notities* εδώ δύσκολα μπορεί να υποδηλώσει απλή έννοια λέξης. Μάλλον, είναι κάποιο είδος έννοιας που προηγείται κάθε εμπειρίας. Κάτι παρόμοιο συμβαίνει στο 5ο βιβλίο, όπου ο Λουκρήτιος δηλώνει ότι τα μετέωρα είναι τόσο μακριά από ό,τι είναι θεϊκό που μάλλον προσφέρουν αντιλήψεις για αυτό που δεν είναι ζωντανό (5.122-125), και αργότερα ρωτά από πού πήραν ένα παράδειγμα οι θεοί για τη διαμόρφωση του κόσμου και των αντιλήψεων των ανθρώπων (5.182-184).

Όταν όμως τα αισθητήρια όργανα δεν συμμετέχουν σε αυτή τη διαδικασία, οι εικόνες στο νου μεταβαίνουν σε μια κατάσταση η οποία διαφεύγει από την ίδια την πραγματικότητα, καθιστώντας έτσι τον νου ένα όργανο, που όπως σημειώνει ο Traver Vera (2019) 96, αποκτά εικονιστική αυτονομία.¹³⁴

Ο νους λοιπόν αποκτά μια ιδιαίτερη γνωσιακή αυτονομία, η οποία περιγράφεται ως η ανοίκεια πλευρά της *ratio*. Με άλλα λόγια, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι ο νους

¹³³ βλ. Císař (2001) 27.

¹³⁴ Πρβλ. και Διογένης Λαέρτιος, *Βιοί φιλοσόφων*, 10. 50-53.

μπορεί να φτάσει σε σημείο να γίνει ένα είδος *genetrix* η οποία να μπορεί να δημιουργεί εικόνες με αντικείμενα που δεν υπάρχουν στη φύση. Αυτές οι δημιουργημένες εικονικές πραγματικότητες όχι εντελώς αδύνατες, αλλά ψευδείς όμως, είναι τόσο ισχυρά αυθύπαρκτες ώστε να δημιουργούν τη δική τους *fidem* και να επαναπροσδιορίζουν τα *finis* των πραγμάτων. Αυτού του είδους η νοητική ελευθερία περιγράφει τη φαντασία με επικούρειους όρους, η οποία ως η δυνατότητα του νου να αυτονομείται από τα όργανα του σώματος που μπορούν να επιβεβαιώσουν ή να απορρίψουν τις εικόνες που αυτή δημιουργεί, οδηγεί στη δημιουργία γνωσιακών λαθών με απεικονίσεις που ποτέ δεν έχουμε δει ή θα δούμε στη φύση.

Μέχρι εδώ έχουμε δει πώς ο Λουκρήτιος εξετάζει το ζήτημα κατά πόσο το ανθρώπινο σώμα μπορεί να διαμορφώνει νέες πραγματικότητες σε φαντασιακό επίπεδο, -αν δηλαδή μπορεί να γίνει *genetrix* και να δώσει ζωή σε μορφές παράδοξες-, εντάσσοντάς το στο πλαίσιο της επικούρειας γνωσιολογίας.

3.7 Η δημιουργία των παράδοξων μορφών και η ανυπαρξία των μυθολογικών τεράτων

Αφού είδαμε την αιτία του φαινομένου, θα πρέπει τώρα να εξετάσουμε τον τρόπο με τον οποίο δημιουργούνται οι μορφές αυτές. Για να τις εξηγήσει φαινομενολογικά, ο ποιητής ασχολείται στη συνέχεια με το κατεξοχήν φλέγον ζήτημα για έναν επικούρειο: τα μυθολογικά τέρατα. Το γιατί αυτά έχουν προτεραιότητα για την επικούρεια σκέψη εξηγείται λόγω της στενής τους σχέσης με το σύστημα της αρχαίας θρησκείας. Αυτό που για τον Λουκρήτιο μοιάζει να συνδέει τα τέρατα με τη θρησκεία, είναι η πίστη των αδαών σε μια επιβίωση της ψυχής μετά το θάνατο.

Η δύναμη του ανθρώπινου νου να πλάθει νέους, ανοίκειους κόσμους μέσω των ειδώλων, περιλαμβάνει και νέα σώματα όπως ρητά αναφέρεται στο 4^ο βιβλίο. Εκεί αναφέρεται πώς τα φανταστικά *membra, facies, ossa* είναι αποτέλεσμα μιας βούλησης που υπάρχει είτε αυθύπαρκτη μέσα στην φύση των πραγμάτων (*partim sponte sua*, 4.736) είτε επειδή έτσι λειτουργεί η μηχανιστική διάσταση της πραγματικότητας (*partim quae variis ab rebus cumque recedunt*, 4.737) είτε τέλος επειδή είναι δυνατοί σε εικονιστικό επίπεδο οι συνδυασμοί των *simulacra* (*quae confiunt ex horum facta figuris*, 4.738):

Centauros itaque et Scyllarum membra videmus
Cerberaeque canum facies simulacraque eorum
quorum morte obita tellus amplectitur ossa;
omnigenus quoniam passim simulacra feruntur,
partim sponte sua quae fiunt aëre in ipso,
partim quae variis ab rebus cumque recedunt
et quae confiunt ex horum facta figuris.
nam certe ex vivo Centauri non fit imago,
nulla fuit quoniam talis natura animata;
verum ubi equi atque hominis casu convenit imago,
haerescit facile extemplo, quod diximus ante,
propter subtilem naturam et tenuia texta.
cetera de genere hoc eadem ratione creantur.
quae cum mobiliter summa levitate feruntur,
ut prius ostendi, facile uno commovet ictu
quae libet una animum nobis subtilis imago;
tenuis enim mens est et mire mobilis ipsa. (4.732-748)

Κι έτσι Κενταύρων βλέπουμε μορφές, τη Σκύλλα και το αλλόκοτο κορμί της,
του Κέρβερου σκυλίσιες κεφαλές, εικόνες και ομοιώματα ανθρώπων
που έφτασαν στο τέρμα της ζωής και αγκαλιάζει η γη τα κόκαλά τους.
Ελεύθερα κυκλοφορούν παντού κάθε λογής ομοιώματα, εικόνες

που άλλες φορές στου αέρα το κενό γεννιούνται από μόνες τους ή πάλι δημιουργούνται με την εκροή ατόμων από σώματα ποικίλα και κάποτε μπορεί ν' αποτελούν συνδυασμούς από αυτά τα δύο, γιατί είναι βέβαιο πως Κενταύρου μορφή δε βγαίνει από πλάσμα που υπάρχει αφού δεν εμφανίστηκε ποτέ τέτοια μορφή ζωής. Αν όμως τύχει να σμίξουνε τα είδωλα απ' τη μια του αλόγου κι απ' την άλλη του ανθρώπου, καθώς πιο πάνω το εξήγησα, αυτά εύκολα και αμέσως γίνονται ένα καθώς η φύση τους είναι λεπτή και αραιή εξίσου η υφή τους. Αλλόκοτες μορφές, όπως αυτή, γεννιούνται όλες με τον ίδιο τρόπο και όντας απόλυτα κινητικές λόγω της ελαφρότητας της δομής τους, όπως το έχω δείξει και πιο πριν, κάθε μορφή με τη λεπτότητά της με μια μονάχα πρόσκρουση μπορεί το νου μας να κινήσει μ' ευκολία. Γιατί και ο νους λεπτή έχει δομή, είναι πολύ ευκίνητος κι εκείνος.

Δημιουργείται δηλαδή ένα παράδοξο, το οποίο θέλει τα είδωλα να είναι μια μορφή που προκύπτει από ένα σώμα που μεταβαίνει σε κατάσταση *genetrix*, αφού μπορεί να γεννά quasi-φαντασιακά, quasi-υπαρκτά σώματα που ενώ η πλεονάζουσα υπόστασή τους δεν συναντάται στην αισθητή πραγματικότητα, μπορούν όμως να διεκδικούν σωματικότητα -μέσω της αίσθησης- και να επηρεάζουν έτσι τον νου. Μάλιστα η σωματικότητα αυτή έχει ήδη παραβιάσει τον κανόνα της ήπιας σύνθεσης των ατόμων καθώς τα τέρατα που αναφέρονται στο απόσπασμα, αφορούσαν εμπεδωμένες πολιτισμικά εικόνες σύνθετων σωμάτων. Όμως υπάρχουν και βαθύτερες αιτίες που τα είδωλα σχετίζονται με τον νου.

Κατ' αρχάς, οι εικόνες έχουν ένα κοινό στοιχείο με τον νου, διαθέτουν και οι δύο πολύ λεπτή φύση και αραιή υφή (*subtilem naturam et tenuia texta*, 4.743). Κατά δεύτερον, τα είδωλα έχουν τη δυνατότητα να χτυπούν τον νου με τόση δύναμη ώστε να τον διεγείρουν γιατί και ο ίδιος ο νους, όντας ευέλικτος, μπορεί να διεγείρεται και να αντιδρά στα χτυπήματα των ειδώλων.¹³⁵

Αν και η τελεολογία δεν ανήκει στο φιλοσοφικό σύμπαν του Λουκρητίου, όμως μπορούμε να ισχυριστούμε πως εφόσον υπάρχουν νους και εικόνες, θα υπάρχουν και πλάσματα που δημιουργούνται από αυτά. Η δημιουργία τους θα σχετίζεται με μεικτές, υβριδικές φύσεις. Και σε αυτό ακριβώς το σημείο είναι που δημιουργείται μια παραδοξότητα καθώς αν ληφθεί υπ' όψιν ότι τόσο τα είδωλα όσο και ο νους είναι λεπτές φύσεις, το ότι τα μεν δημιουργούν και ο δε προσλαμβάνει εικόνες που δεν ανήκουν μόνο σε μία κατηγορία ειδών αλλά σε δύο, άρα είναι κατά κάποιο τρόπο «βαρύτερες» από όσο μπορεί να αντέξει το λεπτό σύστημα δημιουργίας και πρόσληψής τους, τότε σύμφωνα με όλα τα παραπάνω, η πλεονάζουσα πληροφορία είναι ασύμβατη με τη λεπτή φύση του νου. Η πλεονάζουσα σωματικότητα, δηλαδή, των μορφών αυτών δεν μπορεί να γίνει πλήρως συμβατή με τον ελαφρύ νου.

Το πρόβλημα λοιπόν για τον Λουκρήτιο με την υβριδικότητα των μυθολογικών και ποιητικών μορφών δεν έγκειται μόνο στον πληροφοριακό τους πλεονασμό, αλλά και στον ψυχολογικό εκφοβισμό που προκαλούν, ο οποίος συνδέεται με τον θάνατο, καθώς αν υπάρχουν Κένταυροι και Σκύλλες, τότε δεν υπάρχει κανένας λόγος να μην υπάρχουν και φαντάσματα νεκρών, τα οποία είναι κατά κάποιο τρόπο υβρίδια ζωής και θανάτου.¹³⁶ Και εδώ βρίσκεται, κατά την γνώμη μου, ο συσχετισμός των μυθολογικών αφηγήσεων με τον θάνατο και έμμεσα με την ασθένεια.

Αλλά ας δούμε πρώτα τι μπορεί στην αρχαία σκέψη να οριστεί ως ψευδαίσθηση οφειλόμενη σε ασθένεια. Αρχικά θα εξεταστεί η άποψη των τραγωδών και ιδίως του Αισχύλου έτσι όπως αυτή εκφράζεται στην *Ορέστεια*. Ήδη από το 458 π.Χ. στην τραγωδία *Χοηφόροι* περιγράφεται μια διαδεδομένη άποψη για το πώς δημιουργούνται οι ψευδαισθήσεις, όταν ο Ορέστης περιγράφει τις Ερινύες:

ΟΡ. ἄ, ἄ,

δμωαὶ γυναῖκες· αἶδε, Γοργόνων δίκην,

φαιοχίτωνες καὶ πεπλεκτανημένοι

πυκνοῖς δράκουσιν· οὐκέτ' ἂν μείναιμ' ἐγώ.

ΧΟ. τίνες σε δόξαι, φίλτατ' ἀνθρώπων πατρί,

στροβοῦσιν; ἴσχε, μὴ φοβοῦ, νικῶν πολὺ.

ΟΡ. οὐκ εἰσὶ δόξαι τῶνδε πημάτων ἐμοί·

σαφῶς γὰρ αἶδε μητρὸς ἔγκοτοι κύνες.

ΧΟ. ποταίνιον γὰρ αἶμά σοι χεροῖν ἔτι·

ἐκ τῶνδέ τοι ταραγμὸς ἐς φρένας πίτνει.

ΟΡ. ἄναξ Ἄπολλον, αἶδε πληθύουσι δὴ,

κάξ ὀμμάτων στάζουσι νᾶμα δυσφιλές.

ΧΟ. εἷς σοι καθαρμός· Λοξίας δὲ προσθιγῶν

ἐλεύθερόν σε τῶνδε πημάτων κτίσει.

ΟΡ. ὑμεῖς μὲν οὐχ ὀρᾶτε τάσδ', ἐγὼ δ' ὀρῶ·

ἐλαύνομαι δὲ οὐκέτ' ἂν μείναιμ' ἐγώ.

ΧΟ. ἀλλ' εὐτυχοίης, καὶ σ' ἐποπτεύων πρόφρων

θεὸς φυλάσσοι καιρίοισι συμφοραῖς. (1048-1064)

ΟΡΕΣΤΗΣ Α! α!

Πιστές μας σκλάβες, να τις κείνες σα Γοργόνες
σταχτόμαυρα ντυμένες, πλοκαμοζωσμένες
μ' αρμαθιές φίδια· δε μπορώ πια εδώ να μείνω.

ΚΟΡΥΦΑΙΑ Ποιες φρεναπάτες, πολυαγάπητε, σε δέρνουν;
θάρρος· κι ας μη σε παρακυριεύει ο φόβος.

ΟΡΕΣΤΗΣ Δεν είναι φρεναπάτες τούτα μου τα πάθη·
της μάνας μου είναι, νά! οι σκύλες οι οργισμένες.

ΚΟΡΥΦΑΙΑ Γιατ' είν' ωπό το αίμα των χεριών σου ακόμα
κι αυτό 'ναι που σου φέρνει ταραγμό στο νου σου.

ΟΡΕΣΤΗΣ Απόλλωνα σωτήρα! πόσο αυτές πληθαίνουν
και στάζουν απ' τα μάτια τους μισητόν αίμα!

ΚΟΡΥΦΑΙΑ Μα υπάρχει καθαρμός κι όταν σ' αγγίζει ο Φοίβος,
από τις συμφορές σου αυτές θα σε γλιτώσει.

ΟΡΕΣΤΗΣ Εσείς δε θα τις βλέπετε, μα εγώ τις βλέπω
και δρόμο παίρνω· δεν μπορώ πια εδώ να μείνω.

ΚΟΡΥΦΑΙΑ Πήγαινε στην ευχή! κι ο θεός καλόσκεπός σου
για τύχες πιο καλύτερες ας σε φυλάει.¹³⁷

Το τρομακτικό όραμα του Ορέστη αφορά την εμφάνιση των Ερινυών τις οποίες περιγράφει ως ντυμένες στα μαύρα, ζωσμένες με πλοκάμια και φίδια, όμοιες με σκύλες οργισμένες ενώ από τα μάτια τους στάζει αίμα (*φαιοχίτωνες καὶ πεπλεκτανημένοι / πυκνοῖς δράκουσιν*, 1050-1051, *ἔγκοτοι κύνες*, 1055, *κάξ ὀμμάτων στάζουσι νᾶμα δυσφιλέξ*, 1059). Ο Χορός προσπαθώντας να τον επαναφέρει στη λογική, αποδίδει το όραμα αυτό στην ψυχική του κατάσταση λόγω του πρόσφατου εγκλήματός του κατά της μητέρας του (*ποταίνιον γὰρ αἷμά σοι χεροῖν ἔτι· / ἐκ τῶνδέ τοι ταραγμὸς ἐς φρένας πίπτει*, 1056-1057). Είναι οι *δόξαι* (1052, 1054) που ταλαιπωρούν τον ήρωα και όχι κάτι

¹³⁷ Η μετάφραση είναι από το Γρυπάρη (2015).

μεταφυσικό. Βεβαίως εδώ δεν μπορούμε να κάνουμε λόγο για επικούρεια γνωσιακή ορολογία, ωστόσο πρέπει να σταθούμε στο ότι οι *δόξαι* έχουν έμμεση σχέση με την ψυχική κατάσταση του Ορέστη. Ο Ορέστης είναι ψυχικά διαταραγμένος και σε αυτό δεν χωρεί αμφιβολία καθώς γίνεται σαφές μέσα στο απόσπασμα: *ταραγμὸς ἐς φρένας πίτνει* (στ. 1056). Εντοπίζεται χωρικά το ὄργανο που έχει πληγεί (*ἐς φρένας*), αναφέρεται το σύμπτωμα (*ὕμεῖς μὲν οὐχ ὄρατε τάσδ', ἐγὼ δ' ὄρω*), αλλά θεωρώ πως για έναν σύγχρονο αναγνώστη, η αιτία για την αρρώστια του ήρωα, δεν είναι τόσο σαφής. Το νόημα του αποσπάσματος, όμως διαφωτίζεται καλύτερα αν υποθέσουμε πως η ὁποια κλινική ορολογία του αποσπάσματος εσωκλείει εντός της και μια λαϊκή αντίληψη. Σύμφωνα με την αρχαία ελληνική άποψη, το αίμα ήταν το κέντρο των συναισθημάτων, της γνωστικής δύναμης και των γνωστικών λειτουργιών πολύ πριν η αντίληψη αυτή θεωρητικοποιηθεί από την ιατρική.¹³⁸ Στην περίπτωση του Ορέστη, το *ποταίνιον αἷμά* του φόνου της Κλυταιμνήστρας βρίσκεται στα χέρια του γιού της: *σοι χεροῖν ἔτι*. Άρα αυτός έχει ήδη μολυνθεί όχι -μόνο- εξαιτίας μιας αφηρημένης ηθικής νόρμας που παραβίασε, αλλά κυριολεκτικά επειδή φιλοξενεί το αίμα της Κλυταιμνήστρας στο σώμα του ως ξενιστή που του προξενεί τα βίαια οράματα των Ερινυών. Ειδικότερα, τα οράματα αυτά παρουσιάζονται ως οργισμένα σκυλιά της μητέρας του (*σαφῶς γὰρ αἶδε μητρὸς ἔγκοτοι κύνες*), άρα μια γνωστική λειτουργία της Κλυταιμνήστρας βρίσκεται ξεκάθαρα (*σαφῶς*) εντός του. Μάλιστα, ο φόβος που νιώθει, σε συνδυασμό με τα φίδια των Ερινυών, μοιάζει με περιγραφή κάποιου που αντίκρισε τη Γοργόνα. Συνεπώς, μπορούμε να υποθέσουμε συνδυάζοντας όλα τα κειμενικά στοιχεία, πως η αρρώστια του Ορέστη περιγράφεται ως εξής: αρχικά υπήρχε ένα βδελυρό στοιχείο ξένου αίματος εγκατεστημένο στα χέρια του (*ἐκ τῶνδέ*), το οποίο μεταφέρεται στους *φρένες* και στη συνέχεια από εκεί στέλνει ψευδείς εικόνες στα μάτια του. Το ψεύδος των εικόνων οφείλεται στο ότι το αίμα της μητέρας του μεταφέρει την πληροφορία της οργής της, άρα η επαφή με ένα άλλο γνωσιακό απόθεμα δημιουργεί την ασθένεια.

¹³⁸ Για την άποψη αυτή βλ. ενδεικτικά Thumiger (2017) 267.

Στην υποκρατική σκέψη η χυμική θεωρία όριζε ως ασθένεια την ανισορροπία των τεσσάρων χυμών.¹³⁹ Εκτός από αυτό, οι εσωτερικές μετακινήσεις των οργάνων όπως η μήτρα ή το συκώτι ήταν επίσης αιτίες πρόκλησης ασθένειας.

Ειδικότερα για τις ψευδαισθήσεις, ιδιαίτερης σημασίας για την ιατρική άποψη σχετικά με αυτές έχει το υποκρατικό απόσπασμα από το έργο *Περὶ τῶν ἐντὸς παθῶν*, κεφ. 48:

Καὶ ὁκόταν τὸ ἥπαρ μᾶλλον ἀναπτυγῆ πρὸς τὰς φρένας, παραφρονεῖ· καὶ προφαίνεσθαι οἱ δοκέει πρὸ τῶν ὀφθαλμῶν ἔρπετὰ καὶ ἄλλα παντοδαπὰ θηρία καὶ ὀπλίται μαχόμενοι, καὶ αὐτὸς ἐν αὐτοῖς δοκέει μάχεσθαι, καὶ τοιαῦτα λέγει ὡς ὀρέων μάχας καὶ πολέμους, καὶ ἐπέρχεται, καὶ ἀπειλεῖ.

Όταν το συκώτι διογκωθεί ακόμη περισσότερο προς το διάφραγμα, ο άρρωστος παραφρονεί και νομίζει πως βλέπει μπροστά στα μάτια του ερπετά και άλλα θηρία όλων των ειδών και οπλίτες να μάχονται. Νομίζει πως μάχεται και ο ίδιος ανάμεσά τους και οι κουβέντες του είναι τέτοιες σαν να βλέπει μάχες και πολέμους και επιτίθεται και απειλεί.¹⁴⁰

Εδώ ο συγγραφέας περιγράφει μια ασθένεια όπου το συκώτι διογκώνεται τόσο όσο να φτάσει και να ασκήσει πίεση στους φρένες. Αποτέλεσμα είναι ο ασθενής να έχει παραισθήσεις στις οποίες βλέπει ερπετά, άγρια ζώα κάθε είδους και στρατιώτες που μάχονται σε μάχες που συμμετέχει και ο ίδιος.¹⁴¹ Η Thumiger (2017) 305 διαβάζοντας

139 Η ίδια η χυμική θεωρία καθαυτή δεν ήταν ούτε παγιωμένη υποκρατική έννοια ούτε βεβαίως η μοναδική αιτιολογική θεωρία για την ασθένεια. Η πρώτη χρονολογικά εκδοχή της ωστόσο παρουσιάζεται στο *Περὶ φύσιος ἀνθρώπου*, κεφ. 4: *Τὸ δὲ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου ἔχει ἐν ἑωυτῷ αἷμα καὶ φλέγμα καὶ χολῆν ζανθὴν τε καὶ μέλαιναν, καὶ ταῦτ' ἐστὶν αὐτέω ἢ φύσις τοῦ σώματος, καὶ διὰ ταῦτα ἀλγείει καὶ ὑγιαίνει. Ὑγιαίνει μὲν οὖν μάλιστα, ὁκόταν μετρίως ἔχη ταῦτα τῆς πρὸς ἄλληλα κρήσιος καὶ δυνάμιος καὶ τοῦ πλήθεος, καὶ μάλιστα μεμιγμένα ἦ. ἀλγείει δὲ ὁκόταν τι τουτέων ἔλασσον ἢ πλέον ἢ ἢ χωρισθῆ ἐν τῷ σώματι καὶ μὴ κεκρημένον ἢ τοῖσι ζύμπασι.* Ο Jouanna (2012) 336 πάντως δεν συσχετίζει τους τέσσερις χυμούς με τα τέσσερα κοσμικά στοιχεία και δεν βλέπει κανένα ίχνος της επιρροής της συγκεκριμένης αντίληψης στη φυσιογνωμική θεωρία. Η ελάχιστη επιρροή της θεωρίας των τεσσάρων χυμών μπορεί να διαγνωστεί στην αντίληψη πως οι γυναίκες έχουν τέσσερα είδη υγρασίας στα σώματά τους στο *ἐπιδημία*, 4.32.1: *ὕγροδ τέσσερα εἶδεα.*

¹⁴⁰ Η μετάφραση είναι από τη Φιλολογική Ομάδα Κάκτου (1993β).

¹⁴¹ Η Thumiger (2017) 106 συνδέει σωστά κατά την γνώμη μου, αυτή την κατάσταση με την *ὕστερικὴν πνίγα*, όταν η μήτρα πιέζει διάφορα εσωτερικά όργανα, ενώ ο Kazantzidis (2018β) 231-232 σχολιάζοντας

ως τη συνέχεια του αποσπάσματος (*κῆν ἀναστῆ, οὐ δύναται ἀείρειν τὰ σκέλεα, ἀλλὰ καταπίπτει· καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ αἰεὶ ψυχροί· καὶ ὁκόταν καθεύδῃ, ἀναΐσσει ἀπὸ τοῦ ὕπνου, καὶ φοβέεται, ὁκόταν ἐνύπνια ἴδῃ φοβερά*), συμπεραίνει πως τα οράματα αυτά είναι ενύπνια και ότι η παραίσθηση και η εμπειρία των ονείρων είναι ομόλογες και συνεχόμενες αφού ο ασθενής και έχει παραισθήσεις και ονειρεύεται αυτά τα πράγματα.¹⁴²

Γίνεται κατανοητό συνεπώς από τα κείμενα που είδαμε, πως οι ψευδαισθήσεις και τα όνειρα μπορούν εξίσου να αναπαράγουν παράδοξες μορφές. Από ιπποκρατικής άποψης, αναφορά στο ζήτημα αυτό γίνεται και στο *Περὶ διαίτης*, 4. κεφ. 93, όπου αναφέρεται πως ο ασθενής ονειρεύεται εφιαλτικά όνειρά. Αυτά περιλαμβάνουν τρομακτικά *ἀλλόμορφα σώματα*, διαβάσεις ποταμών, στρατιώτες, εχθρούς και *τέρατα ἀλλόμορφα*:

Ὅκοσα δὲ ἀλλόμορφα σώματα φαίνεται ἐν τοῖσιν ὕπνοισι καὶ φοβέει τὸν ἄνθρωπον, σιτίων ἀσυνήθων σημαίνει πλησμονὴν καὶ ἀπόκρισιν, καὶ χολέραν καὶ νοῦσον κινδυνώδεα· [...] Ἀλλὰ καὶ πλάνοι καὶ ἀναβάσεις χαλεπαὶ ταῦτὰ σημαίνουσιν. Ποταμῶν διαβάσεις καὶ ὀπλῖται καὶ πολέμοιοι καὶ τέρατα ἀλλόμορφα νοῦσον σημαίνει ἢ μανίην.

Ὅσες ἀλλόκοτες μορφές εμφανίζονται στὸν ὕπνο καὶ φοβίζουσι τὸν ἄνθρωπον, σημαίνουσι πλησμονὴν ἀπὸ τροφῆς ἀσυνήθιστες, ἐκκρίσιν, χολέρα καὶ επικίνδυνον ἀρρώστιον. [...] Ταῖς ἰδίαις προμηνύουσιν καὶ οἱ περιπλανήσεις καὶ οἱ δύσκολοι ποροί. Ὅταν κάποιος ονειρεύεται ὅτι διαβαίνει ποτάμια ἢ βλέπει ὀπλίτας, εχθρούς καὶ ἀλλόκοτα τέρατα, υποδηλώνεται ἀρρώστιον ἢ παραλήρημα.¹⁴³

το απόσπασμα, επισημαίνει πως στο ιπποκρατικό corpus είναι πολύ συχνό το φαινόμενο να συνδέονται οι ψευδαισθήσεις με την ψυχική ασθένεια.

¹⁴² Βλ. και Thumiger (2017) 378. Παράλληλα, επισημαίνει κάτι πολύ ενδιαφέρον, αφού σημειώνει πως η ασθένεια αυτή συνδέεται με τα ταξίδια και τους ερημικούς δρόμους όπου ο ασθενής νομίζει πως βλέπει πράγματα που δεν υπάρχουν εξαιτίας της αισθητηριακής αποστέρησης: βλ. *Περὶ τῶν ἐντὸς παθῶν*, κεφ. 48: *Αὔτη ἢ νοῦσος προσπίπτει μάλιστα ἐν ἀλλοδημίῃ, καὶ ἦν κου ἐρήμην ὁδὸν βαδίξῃ καὶ ὁ φόβος αὐτὸν λάβῃ ἐκ φάσματος*.

¹⁴³ Η μετάφραση είναι από τη Φιλολογική Ομάδα Κάκτου (1992γ).

Στο έργο αυτό, η ψυχή θεωρείται πως ενεργεί ανεξάρτητα από το σώμα όταν αυτό κοιμάται και λειτουργεί με τέτοιο τρόπο ώστε να δίνει σημεία ασθένειας, τα οποία δεν δίνει το ίδιο το σώμα.¹⁴⁴

Ενδιαφέρον για τους σκοπούς αυτού του κεφαλαίου έχει να σταθούμε στη μορφολογία των σωμάτων στα οράματα και τα όνειρα. Στο *Περὶ τῶν ἐντὸς παθῶν*, τα τρομακτικά οράματα περιλαμβάνουν ζῶα ή ανθρώπους εχθρικούς και επιθετικούς, ενώ στο *Περὶ διαίτης τα σώματα και τα τέρατα* φαίνονται *ἀλλόμορφα* επειδή έχει συμβεί κάποια τροφική υπερπλήρωση, κάποια απέκκριση, νόσος ή τρέλα. Τι θα μπορούσε όμως να θεωρηθεί ως σωματική αλλομορφία στα κείμενα αυτά; Αν ξαναγυρίσουμε στην *Ορέστεια*, και συγκεκριμένα στις *Εὐμενίδες*, μπορούμε βγάλουμε ένα σχετικό συμπέρασμα:

ἦ δεινὰ λέξαι, δεινὰ δ' ὀφθαλμοῖς δρακεῖν,
πάλιν μ' ἔπεμψεν ἐκ δόμων τῶν Λοξίου,
ὡς μήτε σωκεῖν μήτε μ' ἀκταίνειν στάσιν·
τρέχω δὲ χερσίν, οὐ ποδοκεία σκελῶν.
δεῖσασα γὰρ γραῦς οὐδέν, ἀντίπαις μὲν οὖν.
ἐγὼ μὲν ἔρπω πρὸς πολυστεφεῖ μυχόν·
ὀρῶ δ' ἐπ' ὀμφαλῶ μὲν ἄνδρα θεομυσῆ
ἔδραν ἔχοντα προστρόπαιον, αἵματι
στάζοντα χεῖρας καὶ νεοσπαδὲς ξίφος
ἔχοντ' ἐλαίας θ' ὑψιγέννητον κλάδον,
λήνει μεγίστῳ σωφρόνως ἐστεμμένον,
ἀργῆτι μαλλῶ· τῆδε γὰρ τρανῶς ἐρῶ.

¹⁴⁴ Harris (2009) 245. Σε άλλο υποκρατικό έργο τονίζεται πως ο ψυχικός φόβος που προκύπτει από τις ενοράσεις αυτές, μπορεί να συμβεί μέρα ή νύχτα ύστερα από ψευδαίσθηση ή όνειρο, *Περὶ ἱερῆς νόσου*, κεφ. 14: *Τῶ δὲ αὐτῶ τούτῳ καὶ μαινόμεθα καὶ παραφρονέομεν, καὶ δείματα καὶ φόβοι παρίστανται ἡμῖν τὰ μὲν νύκτωρ, τὰ δὲ μεθ' ἡμέρη, καὶ ἐνύπνια καὶ πλάνοι ἄκαιροι, καὶ φροντίδες οὐχ ἰκνεύμεναι, καὶ ἀγνωσίη τῶν καθεστῶτων καὶ ἀηθίη καὶ ἀπειρίη.*

πρόσθεν δὲ τάνδρὸς τοῦδε θαυμαστὸς λόγος
εὔδει γυναικῶν ἐν θρόνοισιν ἤμενος.
οὔτοι γυναῖκας, ἀλλὰ Γοργόνας λέγω,
οὐδ' αὔτε Γοργείοισιν εἰκάσω τύποις.
εἶδόν ποτ' ἤδη Φινέως γεγραμμένας
δεῖπνον φερούσας· ἄπτεροί γε μὴν ἰδεῖν
αὐται, μέλαιναί δ', ἐς τὸ πᾶν βδελύκτροποι·
ρέγκουσι δ' οὐ πλατοῖσι φυσιάμασιν·
ἐκ δ' ὀμμάτων λείβουσι δυσφιλή λίβα· (στ. 34-54)

Ω! φρίκη να το πεις, φρίκη να δεις στα μάτια
αυτό που απ' τους ναούς του Φοίβου μ' έχει διώξει,
που ὀρθια να μη μπορώ να στήσω το κορμί μου
και τρέχω με τα χέρια αντίς με γοργό πόδι,
γιατ' είναι τίποτα η γριά, μωρό, στο φόβο.
Μόλις στο πολυστέφανο τ' ἄδυτο μπήκα
και νά, μπροστά στον Ομφαλό βλέπω έναν άντρα
πεσμένο ικέτη, μόλυσμα του αγίου του τόπου,
που αίμα τα χέρια του ἔσταζαν και το σπαθί του
γυμνό κρατούσε κι ένα ελιάς ψηλό κλωνάρι
σεμνά περιζωσμένο με μακριές ταινίες,
μ' ἄσπρο μαλλί — για να το πω σωστά πώς ήταν.
Και μπρος στον άντρ' αυτό —θάμα να δεις— κοιμάται
κοπάδι από γυναίκες, μα Γοργόνες λέω πως είναι·

μα ούτε και πάλι με Γοργόνες παρομοιάζω,
γιατί τις έχω κάπου ιδεί ζωγραφισμένες
ν' αρπάζουν του Φινέα το δείπνο· μ' αυτές όμως
φτερά δεν έχουν, μαύρες και βδελύγματα είναι
κι έτσι αγκομαχητά ρουχνίζουν, που να φεύγεις·
τα μάτια τους σταζοβολούν αιμάτινο έμπυο.¹⁴⁵

Και πάλι το απόσπασμα αναφέρεται στο όραμα της ιέρειας του Απόλλωνα σχετικά με τον Ορέστη και τις Ερινύες. Αυτές, όπως επισημαίνει ο Kazantzidis (2018β) 230, περιγράφονται με έναν τρόπο που τις αφήνει στο μεταίχμιο του ορισμού μεταξύ γυναικών και Γοργονών (*οὔτοι γυναῖκας, ἀλλὰ Γοργόνας λέγω*, στ. 48), η οποία φανερώνει την δυσμενή ψυχολογική κατάσταση της ηλικιωμένης ιέρειας. Ο τρόμος που νιώθει η γυναίκα αυτή από τη θέασή τους, την κάνει να ξεχνάει λειτουργίες της ηλικίας της όπως η βάδιση (*δείσασα γὰρ γραῦς οὐδέν, ἀντίπαις μὲν οὔν. / ἐγὼ μὲν ἔρπω*, στ. 38-39). Και αυτό, όπως σημειώνει ο ίδιος συγγραφέας, είναι αποτέλεσμα της λειτουργίας του *θαύματος*, καθώς είναι συστατικό στοιχείο της φύσης της παραδοξότητας αυτή η ταυτοτική απροσδιοριστία. Όπως είδαμε και στην περίπτωση των *Χοηφόρων*, η παραδοξότητα των μορφών αν και δημιουργεί τρόμο, όμως διευρύνει με τον τρόπο αυτό τα όρια της αντιληφθείσας πραγματικότητας.

Όπως έχουμε ήδη δει, στον Λουκρήτιο, η μια από τις αιτίες της διαστρέβλωσης των ορίων της πραγματικότητας είναι η ασθένεια γνωστή ως ίκτερος (4.331-336). Η ασθένεια έχει επηρεάσει τόσο πολύ το σώμα, ώστε ακόμα και τα *semina* που εκπέμπονται να είναι χρωματισμένα (*luroris... semina*). Αυτό έχει ως αποτέλεσμα το ότι η όραση να είναι επίσης επιχρωματισμένη και να αντιλαμβάνεται την πραγματικότητα με το χρώμα της αρρώστιας. Δημιουργείται έτσι μια μικτή πραγματικότητα (*mixta*) δείγμα του πώς η ασθένεια μπορεί να προκαλέσει ψευδαισθήσεις επεμβαίνοντας στο πώς αντιλαμβανόμαστε τον κόσμο.¹⁴⁶ Μια από τις αιτίες των ψευδαισθήσεων στα αρχαία ελληνικά κείμενα είχε προσδιοριστεί το αίμα, τον ρόλο του οποίου στον Λουκρήτιο αναλαμβάνουν τα *simulacra / semina*. Αυτά στο

¹⁴⁵ Η μετάφραση προέρχεται από τον Γρυπάρη (2015).

¹⁴⁶ Βλ. σχετικά Kazantzidis (2021) 5, σημ. 14.

DRN κατά κάποιο τρόπο αναλαμβάνουν τον ρόλο του αίματος, αφού κινούνται μεταφέροντας αισθητηριακές πληροφορίες για την πραγματικότητα.

Υπάρχει δηλαδή μια σύνδεση της ψευδαίσθησης με τα είδωλα, τα οποία δεν εγγυώνται τελικά πάντα τη μεταφορά της αλήθειας. Τίθεται ένα πρόβλημα, συνεπώς, γνωσιολογικής φύσης, το οποίο καταδεικνύει ότι τα είδωλα μπορούν να είναι στοιχείο της παραδοξότητας. Σε ό,τι αφορά τους Κένταυρους, υπάρχουν οι ζωομορφικές δυνατότητες των *simulacra*, τα οποία αποσπών τρεις *canum facies* από το οικείο περιβάλλον τους, και τις τοποθετούν σε ένα μικτό και *dubium* σώμα με ανοίκειες ιδιότητες όπως ο Κέρβερος. Αυτή η μορφή όχι τυχαία έχει συνδεθεί με την τρομακτική μυθολογία περί θανάτου.¹⁴⁷ Με ιπποκρατικούς όρους, η κατάσταση αυτή θα μπορούσε να αποδοθεί ως ασθένεια, καθώς ο Κέρβερος, όπως και όλα τα υπόλοιπα τέρατα, αποτελεί ένα σαφές παράδειγμα σωματικής αλλομορφίας. Και εδώ ακριβώς ξεκινά η συσχέτιση των ψευδαισθήσεων με την ποίηση.

3.8 Οι *vates* και η πραγμάτωση των ψευδών αντιλήψεων

Αυτοί που σε ποιητικό-μυθολογικό επίπεδο είναι υπεύθυνοι για την κατάσταση αυτή, ξεκάθαρα κατονομάζονται στην αρχή ακόμα του πρώτου βιβλίου ως *vates*, και είναι αυτοί που γνωρίζουν πως να πλάθουν όνειρα τα οποία ανατρέπουν τους κανόνες της ζωής και να προκαλούν φόβο:

Tutemet a nobis iam quovis tempore vatum

terrilouis victus dictis desciscere quaeres.

quippe etenim quam multa tibi iam fingere possunt

147 Η πρώτη αναφορά στον Κέρβερο γίνεται στο 8^ο βιβλίο της *Ιλιάδας*, όπου ο Όμηρος αφηγείται το μύθο του Ηρακλή που κατ' εντολή του Ευρυσθέα έφερε έναν σκύλο από τον Άδη στη γη (έξ' *Ερέβευς* ἄζοντα κύνα στυγεροῦ Ἄϊδαο, 8.368) ενώ και στην *Οδύσσεια* αναφέρεται πάλι ο ίδιος μύθος (καί ποτέ μ' ἐνθάδ' ἔπεμψε κύν' ἄζοντ', 11.623). Είναι στην ησιόδεια *Θεογονία* που ο Κέρβερος αρχίζει να παρουσιάζεται ως τερατώδης σκύλος με πενήντα κεφάλια (*πεντηκοντακέφαλον*, 312) για να καταλήξει στην *Βιβλιοθήκη* του ψευδο-Απολλόδωρου με την γνωστή εικόνα του με τα τρία κεφάλια μαζί με μια ουρά και την πλάτη του αποτελούμενες από ερπετά: *Βιβλιοθήκη*, 2.122.1-4: δωδέκατον ἄθλον ἐπετάγη Κέρβερον ἐξ Ἄιδου κομίζειν. εἶχε δὲ οὗτος τρεῖς μὲν κυνῶν κεφαλᾶς, τὴν δὲ οὐρὰν δράκοντος, κατὰ δὲ τοῦ νότου παντοίων εἶχεν ὄφεων κεφαλᾶς.

somnia, quae vitae rationes vertere possint

fortunasque tuas omnis turbare timore! (1.102-106)

Μα θα θελήσεις κάποτε κι εσύ να πάρεις αποστάσεις από μένα

ενδίδοντας σε μάντεις και ιερείς που σε τρομοκρατούν με όσα λένε.

Αλήθεια, έχουν τρόπο όλοι αυτοί ονείρατα και μύθους να σου πλάθουν

τέτοια που να μπορούν τη λογική του βίου σου να κάνουν άνω κάτω,

να φοβερίζουν και την ταραχή να φέρνουν σε ό,τι σκέφτεσαι κι ελπίζεις.

Αυτός που έρχεται σε επαφή με τα τρομακτικά λόγια των γοήτων, είναι θύμα μιας εισβολής η οποία ακόμα δεν κατονομάζεται ως τέτοια. Ο Λουκρήτιος δεν έχει προλάβει να επεκταθεί στη θεωρία του περί ατόμων, και έτσι αρκούμαστε να ερμηνεύουμε το απόσπασμα από την οπτική των *vates* ως πολιτισμικών δραστών οι οποίοι παράγουν τον τρόμο που προκύπτει από την περιγραφή της ανατροπής της καθημερινής ζωής. Ένα ερώτημα που προκύπτει σχετίζεται με το ποιοι μπορεί να είναι αυτοί οι *vates*, γιατί όπως είδαμε παραπάνω, η λέξη μπορεί να αφορά είτε τους παραδοσιακούς Ρωμαίους μεσολαβητές με το θείο, είτε τους γοήτες επωδούς που εισήγαγαν νέες θρησκευτικές πρακτικές, είτε τους ποιητές.¹⁴⁸ Η απάντηση, θεωρώ, θα προκύψει από την εξέταση του αποσπάσματος σε συνδυασμό με το ευρύτερο συγκείμενό του.

Αρχικά θα ασχοληθώ με τον τρόπο με τον οποίο οι *vates* δημιουργούν ανατρεπτικές αφηγήσεις. Ο τρόπος αυτός είναι τα *somnia ficta*, μια έκφραση που βρίσκουμε πρώτη φορά στη ρωμαϊκή λογοτεχνία στις *Σάτιρες* του Λουκιλίου, χρησιμοποιείται για να εκφράσει το όνειρο που δημιουργείται από τους *vates* και εκφράζεται με λόγια που προκαλούν τρόμο σε όσους γίνονται δέκτες αυτών των προφορικών δημιουργιών. Ο O' Hara (1987) 518 εντοπίζοντας τις ομοιότητες του λουκρητιανού αποσπάσματος με το προγενέστερο του Λουκιλίου, τα εντάσσει και τα δύο στο πλαίσιο της καταπολέμησης της *superstitio* η οποία είναι το αποτέλεσμα των ψεμάτων των *vates*. Ομοίως με τον Λουκρήτιο, ο Λουκίλιος, περισσότερο αναλυτικός, αναφέρεται διεξοδικά στα *somnia ficta* του Ομήρου:

¹⁴⁸ H Gale (1994) 108 εντάσσει στον κύκλο των *vates* και τους ποιητές όπως τον Έννιο.

multa homines portenta in Homeri uersi<bus> ficta

monstra putant, quorum in primis Poly<ph>emus ducentos

Cyclops longus pedes: et porro huic maius bacillum

quam malus nauis e corbita maximus ullast.

terriculas, Lamias, Fauni quas Pompiliique

instituere Numae, tremit has, hic omnia ponit.

ut pueri infantes credunt signa omnia aena

uiuere et esse homines, sic isti somnia ficta

uera putant, credunt signis cor inesse in aenis.

pergula <f>ictorum ueri nihil, omnia ficta. (Λουκίλιος, *Saturae*, 15. 480-489)

Οι άνθρωποι πιστεύουν ότι τα τέρατα που υπάρχουν στους ομηρικούς στίχους, όντως υπήρχαν, και πως το τρομακτικό απ' αυτά ήταν ο Κύκλωπας Πολύφημος, διακόσια πόδια ψηλός. Και ακόμα πως είχε ένα μαστούνι μεγαλύτερο από το μεγάλο κατάρτι βάρκας. Οι άνθρωποι τρέμουν αυτά τα τέρατα που μας κάνουν να φοβόμαστε, τις λάμιες, τους Φάυνους που ο Πομπίλιος Νουμάς είχε καθιερώσει, και πιστεύουν σε όλα αυτά. Όπως τα μικρά παιδιά που νομίζουν ότι όλα τα αγάλματα είναι ζωντανοί άνθρωποι, έτσι και οι εύπιστοι θεωρούν πως ό,τι είδαν στον ύπνο τους είναι αλήθεια, και πιστεύουν ότι υπάρχει καρδιά μέσα στα αγάλματα. Τίποτα από αυτά δεν είναι αληθινό, είναι όλα πλάσματα της φαντασίας.

Αυτή ακριβώς η επαφή με μια ξένη κουλτούρα -εν προκειμένω τα ομηρικά ποιήματα και οι αντιλήψεις του σαβινικής καταγωγής Πομπίλιου Νουμά- και ό,τι αυτό συνεπάγεται, ήταν που προκαλούσε τρόμο στους Ρωμαίους, καθώς δημιουργούσε μια νέα επίγνωση, ότι στον κόσμο της θρησκείας και του μύθου υπάρχουν όντα τα οποία αποκλίνουν από τις νόρμες του σώματος.

Η *novitas* σε μεταφορικό επίπεδο μπορεί να σκιαγραφηθεί και από την περίπτωση της επαφής των Ρωμαίων με τον ελληνικό πολιτισμό. Η επαφή αυτή δεν έχει γίνει εντελώς ομαλά για τους Ρωμαίους, καθώς εντός της εμπεριείχε την εικόνα μιας μεγάλης ανατροπής σε κάθε επίπεδο. Μια μικρή μόνο εικόνα αυτής της επαφής

δίνει ο Οράτιος με τον γνωστό αφορισμό: *Graecia capta ferum victorem cepit et artes intulit agresti Latio*” (*Ep. II.i.*, 156), όπου οι Ρωμαίοι είναι ο άγριος νικητής που δέχεται τις τέχνες στο Latio. Δεν μπορούμε συνεπώς να μην ερμηνεύσουμε μεταφορικά αυτό το απόσπασμα, όπως σημειώνει και ο Nenci (1978) 1008, παρόλο που δεν είναι σαφές μέσα στη λακωνικότητά του, σε ποια περιστατικά επιρροής αναφέρεται ο ποιητής. Ωστόσο, υπάρχουν πτυχές αυτής της επαφής οι οποίες σχολιάζονται με αρκετά επιφυλακτικό τρόπο από τους Ρωμαίους συγγραφείς.

Ο πλέον χαρακτηριστικός εκπρόσωπος αυτής της τάσης υπήρξε ο Κάτων ο Πρεσβύτερος (234-149 π.Χ.), ο επονομαζόμενος Τιμητής, ο οποίος συγκεκριμενοποιεί αυτό το φόβο της ανατροπής, όταν συστήνει στον γιό του να μελετά αλλά να αποφεύγει αυτά τα ελληνικά διανοητικά προϊόντα:

Dicam de istis Graecis suo loco, Marce fili, quid Athenis exquisitum habeam, et quod bonum sit illorum litteras inspicere, non perdiscere. Vincam nequissimum et indocile esse genus illorum. Et hoc puta vatem dixisse: quandoque ista gens suas litteras dabit, omnia conrumpet, tum etiam magis, si medicos suos huc mittet. Iurarunt inter se barbaros necare omnis medicina, sed hoc ipsum mercede faciunt ut fi des iis sit et facile disperdant. Nos quoque dictitant barbaros et spurcius nos quam alios Opicon appellatione foedant. Interdixi de medicis. (Κάτων, *De Medicina*, fr. 1.1-9)

Θα μιλήσω για εκείνους τους Έλληνες αυτή τη στιγμή, Μάρκο γιε μου, για το τι έμαθα στην Αθήνα και τι όφελος υπάρχει στο να ρίξεις μια ματιά στα γραπτά τους – όχι όμως να εντρυφήσεις σε αυτά. Θα αποδείξω ότι η φυλή τους είναι η πιο απεχθής και ατίθαση. Θα πρέπει να εκτιμήσεις αυτό που ακολουθεί σαν να το λέει ένας vates: αν ποτέ αυτή η φυλή διαδώσει τη λογοτεχνία της, θα διαφθείρει τα πάντα. Πόσω δε μάλλον αν θα στείλουν τους γιατρούς τους εδώ. Έχουν πάρει όρκο μεταξύ τους να σκοτώσουν όλους τους βαρβάρους με το φάρμακο τους, αλλά αυτό ακριβώς το κάνουν επί πληρωμή, για να τους εμπιστευτούν και να τους καταστρέψουν εύκολα. Μιλούν επίσης για εμάς όλη την ώρα αποκαλώντας μας βάρβαρους και μας προσβάλλουν πιο σκληρά από άλλους αποκαλώντας μας Οπικούς. Σου έχω απαγορεύσει να ασχολείσαι με γιατρούς.

Από το απόσπασμα του Κάτωνα αυτό που βλέπουμε είναι να δημιουργείται ένας φόβος για την ελληνική πολιτισμική ετερότητα, ότι δηλαδή τα γραπτά των Ελλήνων και οι εσκεμμένες πρακτικές τους για το σώμα των Ρωμαίων εμπεριέχουν τον κίνδυνο καταστροφής. Τόσο η ελληνική λογοτεχνία, όσο και η ιατρική μπορούν να καταστρέψουν (*conrumpere, necare, disperdere*) τους Ρωμαίους αν αυτοί προσεγγίσουν εις βάθος την ελληνική κουλτούρα. Μάλιστα, προτρέπει τον γιό του να αποφεύγει τους δυνητικά δολοφόνους Έλληνες γιατρούς αφενός γιατί αυτοί ανήκουν σε μια φυλή απεχθή και ατίθαση (*nequissimum et indocile esse genus*), ένα γένος δηλαδή που στα μάτια τους φαντάζει παράδοξο. Η Sciarrino (2015) 387 αποδίδει αυτό τον φόβο στον κίνδυνο της αλλαγής συμπεριφορών λόγω της ανάγνωσης των ελληνικών κειμένων, αλλά και στην εσχατολογική διάσταση που δίνει ο Κάτωνας στην ελληνική ιατρική.¹⁴⁹ Η άμυνα σε όλα αυτά, όπως θεωρεί ο Τιμητής, είναι η προσφυγή στη φιγούρα του *vates*, ο οποίος αντιδιαστέλλομενος προς τους *Graecos medicos*, γίνεται ο εγγυητής της *pax deorum*. Για τον Τιμητή ο *vates*, μια παραδοσιακή φιγούρα διαμεσολάβησης με τους θεούς και εξήγησης του κόσμου, πρεσβεύει την άνωθεν γνώση. Στο πλαίσιο αυτής της κοσμοθεώρησης, η ελληνική ιατρική είναι μια απειλή προερχόμενη από μια εντελώς ξένη αντίληψη των πραγμάτων. Ο Κάτωνας θεωρεί πως αν οι Ρωμαίοι δεχτούν εντός της κοινωνίας τους τα ξένα ταραχοποιά στοιχεία, τότε θα συμβούν δύο αρνητικά. Αφενός οι Ρωμαίοι θα χάσουν τον ανοιχτό δίαυλο επικοινωνίας με τους θεούς -που διασφάλιζε ο *vates*- και αφετέρου θα παραδοθούν σε έναν νέο τρόπο σκέψης, που ενώ μπορεί να εξυπηρετεί τις σωματικές ανάγκες των Ελλήνων, όμως συνιστά κίνδυνο για τα ρωμαϊκά σώματα. Για τους λόγους αυτούς για εκείνον η φιγούρα του *vates* διασφαλίζει την κανονικότητα από τα παράδοξα των *monstra ac portenta* για τη ρωμαϊκή κοινωνία.

Η ρωμαϊκή κουλτούρα λοιπόν τίθεται στη θέση ενός τρομαγμένου παιδιού που φοβάται τον νέο κόσμο που αντικρίζει από την επαφή τους με τους Έλληνες. Το περιεχόμενο του τρόμου αυτού γίνεται πιο συγκεκριμένο από τον O' Hara (1987) 517 ο οποίος, σχολιάζοντας τον Λουκίλιο, το αποδίδει με τον όρο *όνειροπομπία*, που

¹⁴⁹ Όπως μάλιστα σημειώνει η Sciarrino (2015) 377, σημ. 23, η υιοθέτηση των *vates* από τον Κάτωνα ως έγκυρο στήριγμα ρωμαϊκότητας, αντικρούει τους αρνητικούς τόνους που γίνονται έκδηλοι στην αφήγηση του Λίβιου (39.8–18) για τη Βακχική υπόθεση του 186 π.Χ.. Αυτό υποδηλώνει αλλαγές στην κοινωνική θέση των *vates* και αυστηρότερο έλεγχο στις θρησκευτικές πρακτικές.

δηλώνει μια μαγική πρακτική με την οποία οι μάγοι μπορούσαν να στείλουν όνειρα στο άτομο για το οποίο τους ζητούνταν αυτή η πρακτική.¹⁵⁰ Το ότι και οι δύο Ρωμαίοι ποιητές επέλεξαν τη φράση *somnia ficta*, μπορεί να αποδοθεί όχι μόνο σε μια υποτιθέμενη σχέση διακειμενικότητας μεταξύ των ποιημάτων τους, αλλά και στο ότι και οι δύο ήθελαν να καταγγείλουν την *superstitio*, για την οποία ήταν υπεύθυνοι και οι ποιητές. Οι *vates* του Λουκρητίου βρίσκουν το αντίστοιχό τους στο *Fauni...Pompilique...Numae* του Λουκιλίου, ενώ και τα *terriquois victus dictis* 103 και *turbare timore* 106 του Λουκρητίου σχετίζονται με το *terrículas, Lamias...tremis* (484-5) του Λουκιλίου.¹⁵¹ Ένας *vates* λοιπόν υπήρξε και ο Όμηρος, ο οποίος δημιουργώντας μυθολογικές θεματικές, ανέτρεψε τους φυσικούς νόμους παρουσιάζοντας μια ψευδή πραγματικότητα η οποία ήταν κατά βάση τρομακτική.

Αυτοί όλοι οι ποιητές προσέγγισαν το παράδοξο προσφεύγοντας στο *mirum* και όχι στη *ratio* ακριβώς γιατί μια από τις ιδιότητες του πρώτου είναι η προσέγγιση προς το υπερμέγεθες, εκείνο το κοσμικό γεγονός που ξεπερνά αυτό που βλέπουμε μπροστά μας και σχετίζεται με την κοσμική δημιουργία. Λίγα χρόνια αργότερα, ο Οράτιος (65 π.Χ. - 8 π.Χ.) έγραψε την έμμετρη επιστολή *ad Pisones*, η οποία είναι γνωστή ως *Ars Poetica*. Στην αρχή της επιστολής θίγεται και εκεί το ζήτημα των υβριδικών μορφών στην ζωγραφική και την ποίηση με τους εξής στίχους:

Humano capiti cervicem pictor equinam

¹⁵⁰ Η λέξη προέρχεται από τους αιγυπτιακούς μαγικούς πατύρους, βλ. PGM I 327-30. Ο Eitrem (1991) 176-179 περιγράφει το πλαίσιο της πρακτικής αυτής και αναφέρει ότι το περιεχόμενο των ονείρων αυτών περιελάμβανε πνεύματα νεκρών, αστρικούς αγγέλους και πτώματα νεκρών, ανάμεσα στα άλλα. Αξίζει να σημειωθεί πως στον τέταρτο ομηρικό ύμνο *Εἰς Ἑρμῆν*, ο θεός αναφέρεται ως *ἡγήτωρ ὀνείρων* (4.14), δηλαδή του αποδίδεται η ιδιότητα να φέρνει τα όνειρα στους ανθρώπους, όπως ακριβώς ο ίδιος ήταν *ψυχοπομπός* για τους νεκρούς.

¹⁵¹ Οι αντιστοιχίσεις σημειώνονται από τον Ο' Hara (1987) 517-518 ο οποίος, παραθέτοντας και την επιχειρηματολογία του Bailey, σημειώνει πως αυτές οι θεματικές ήταν τόσο διαδεδομένες που είναι επισφαλές να θεωρήσουμε ως αποδεδειγμένη την επιρροή του ενός από τον άλλο. Ωστόσο, οι ομοιότητες των δύο κειμένων είναι πολύ έντονες για να υπάρξει μια πειστική ένδειξη ανεξάρτητων προθέσεων ποιητολογικής κριτικής από τους δύο ποιητές. Τη λύση στο πρόβλημα αυτό θεωρώ πως προσφέρει ο Jacobson (1982) 237 ο οποίος ξεκάθαρα ακολουθεί την παράδοση της ερμηνείας του *somnia* ως *inertae fabulae*, πρβλ. και το ησιόδειο απόσπασμα από την *Θεογονία*, 27: *ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα*., Προφανώς και οι δύο ήθελαν να σχολιάσουν τους αδαείς μύθους και άρα πρέπει να υπάρχει ως ένα βαθμό μια έμμεση αναφορά του Λουκρητίου στο κείμενο του Λουκιλίου.

iungere si velit et varias inducere plumas
undique conlatis membris, ut turpiter atrum
desinat in piscem mulier formosa superne,
spectatum admissi risum teneatis, amici?
credite, Pisones, isti tabulae fore librum
persimilem, cuius, velut aegri somnia, vanae
fingentur species, ut nec pes nec caput uni
reddatur formae. 'pictoribus atque poetis
quidlibet audendi semper fuit aequa potestas.' (1-10)

Αν ένας ζωγράφος επέλεγε να ενώσει ένα ανθρώπινο κεφάλι με το λαιμό ενός αλόγου, και να απλώσει διαφόρων ειδών φτερά πάνω σε συγχωνευμένα εδώ και εκεί άκρα, έτσι ώστε αυτό που στην κορυφή είναι μια όμορφη γυναίκα να καταλήγει κάτω σε ένα μαύρο και άσχημο ψάρι, θα μπορούσατε, φίλοι μου, αν είχατε την ευκαιρία να το βλέπετε από κοντά, να μην γελάσετε; Πιστέψτε με, Πίσωνες, αρκετά όμοιο με τέτοιες εικόνες θα ήταν ένα βιβλίο, του οποίου οι άσκοπες φαντασιώσεις θα διαμορφώνονται όπως τα όνειρα ενός άρρωστου ανθρώπου, έτσι ώστε ούτε το κεφάλι ούτε το πόδι να μην μπορούν να αποδοθούν σε ένα μόνο σχήμα. " Οι ζωγράφοι και οι ποιητές", λέτε, " είχαν πάντα το ίδιο δικαίωμα στο να διακινδυνεύουν οτιδήποτε".

Αυτό που διαπραγματεύεται εδώ ο Οράτιος είναι τα όνειρα των ασθενών (*velut aegri somnia*, στ.7) που παρομοιάζονται με την ποίηση και την ζωγραφική. Ο ποιητής τέτοιων στίχων είναι για τον Οράτιο ο ασθενής που όχι μόνο δεν θεραπεύεται, αλλά φτάνει να μεταδίδει τις στρεβλές απόψεις του για ένα πολύπλοκο σώμα (*vanae / fingentur species, ut nec pes nec caput uni / reddatur formae*) σε ένα ευρύ κοινό. Η ασθένεια των ποιητών και τα όνειρα-συμπτώματα των ασθενειών τους γίνονται μέσα από την ποιητική παράδοση, μια κοινωνική πρακτική. Στους επόμενους στίχους της επιστολής, το μοντέλο του «τρελού ποιητή» γίνεται πρότυπο προς αποφυγή γιατί αυτός είναι κάτι σαν λεπρός:

Ut mala quem scabies aut morbus regius urget
aut fanaticus error et iracunda Diana,
vesanum tetigisse timent fugientque poetam
qui sapiunt. (453-456)

Όπως όταν η κακιά λέπρα μαστίζει έναν άνθρωπο, ή η ασθένεια των βασιλιάδων, ή μια κρίση φρενιτίδας και η οργή της Αρτέμιδας, έτσι και οι λογικοί άνθρωποι φοβούνται να αγγίξουν έναν τρελό ποιητή και τρέχουν μακριά.

Στους στίχους αυτούς ξεκάθαρα γίνεται πιο στενή η σύνδεση των ποιητών με τους αρρώστους.¹⁵² Η ποιητική μανία τοποθετεί τον ποιητή σε ένα πλαίσιο απομόνωσης από όλη τη ρωμαϊκή κοινωνία καθώς αυτός αρνείται να αλληλεπιδράσει μαζί της.¹⁵³ Ο ποιητής αυτός γίνεται ο Ορέστης, και αναγκάζει τους ακροατές του να μοιραστούν τις ψευδαισθήσεις του σαν ένα έμμετρο μίasma. Τα χωρία του Ορατίου που είδαμε, σαφώς πρέπει να τοποθετηθούν μέσα στο λουκρητιανό πλαίσιο αντίληψης της παλαιότερης ποίησης ως μιας μορφής διάδοσης ψευδαισθήσεων.

Φαίνεται συνεπώς ότι το πρόβλημα του ποιητή δεν είναι μόνο η έννοια της τερατωδίας καθαυτή, αλλά και η σύνθεση φανταστικών μορφών οι οποίες εντάσσονται σε μια σωματική και γνωσιακή οριακότητα η οποία αγγίζει τα όρια του *morbus* δεδομένου του ότι τα ποιήματα αποδίδουν αλλόκοτες μορφές όπως ακριβώς τα οράματα των ψυχικά ασθενών. Διαφαίνεται δηλαδή η ανάγκη να αναδυθεί μια νέα ποιητική μορφή, η οποία θα είναι απαλλαγμένη από τις περιττές δοξασίες, και θα καταφέρει να αποδώσει την αλήθεια για τη φύση των πραγμάτων.

¹⁵² Η λέξη *scabies* σύμφωνα με τον Rudd (1989) 224 μπορούσε να περιγράψει μια σειρά από ασθένειες, η χειρότερη εκ των οποίων ήταν η λέπρα. Όσο για τον *morbus regius*, ο ίδιος σχολιαστής τον αποδίδει ως ίκτερο, μια ασθένεια η οποία απαιτούσε μια τόσο απαιτητική θεραπεία που μόνο βασιλείς μπορούσαν να καλύψουν οικονομικά. Δεν γνωρίζουμε αν ο Οράτιος θεωρούσε τις δύο ασθένειες ως μεταδοτικές.

¹⁵³ Hajdu (2014) 39.

3.9 Ποίηση και παράδοξες μορφές

Η σταθερή λουκρητιανή απαίτηση για απλές, ξεκάθαρες μορφές που να ανταποκρίνονται στην πραγματικότητα, δεν ήταν χωρίς προηγούμενο στην αρχαία σκέψη. Ο ρήτορας Ισοκράτης στον *Παναθηναϊκό* του λόγο σχολιάζει εντελώς αρνητικά τις μυθολογικές αφηγήσεις (*μυθώδεις*, 1.2) για τα τέρατα, οι οποίες είναι φορτωμένες με ψεύδη για αυτά (*οὐς τερατείας καὶ ψευδολογίας μεστοὺς*, 1.2-3). Η μοναδική χρήση που τους επιφυλάσσει είναι αυτή της διασκεδαστικής αφήγησης με σκοπό τον αισθητικό εντυπωσιασμό των πολλών (*οἷς οἱ πολλοὶ μᾶλλον χαίρουσιν*, 1.3)

Παράλληλα με αυτό, στον πλατωνικό διάλογο *Φαῖδρο*, ο Σωκράτης διευκρινίζει πως το να ασκήσει κανείς ορθή κριτική στις τις υβριδικές μυθολογικές μορφές επαναφέροντάς τες στην μη αποκλίνουσα αντίληψη των πραγμάτων (*ἐπανορθοῦσθα*), είναι *δεινόν* και *ἐπιπόνον*. Η αιτία για μια τέτοια δυσκολία είναι η πολλαπλότητα (*ὄχλος, πλήθη*) των μορφών και οι ανοίκειες φύσεις τους (*ἀμηχάνων πλήθη τε καὶ ἀτοπίαι, τὰ ἀλλότρια, θηρίον*) που αποτρέπουν από κάτι τέτοιο. Η βάση της λογικής από την οποία ξεκινά το επιχείρημά του είναι πως θεωρεί πως από την στιγμή που δεν έχει φτάσει στην πλήρη επίγνωση του εαυτού του κατά το δελφικό παράγγελμα του *γνώθι σαυτόν*, δεν μπορεί ούτε καν να επιχειρήσει την εξερεύνηση των τερατωδών αφηγήσεων που κινούνται γύρω από τα σωματικά δίπολα της πλησμονής και της έλλειψης (*πολυπλοκώτερον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμμένον, εἴτε ἡμερώτερόν τε καὶ ἀπλούστερον ζῶον*):

ἐγὼ δέ, ὦ Φαῖδρε, ἄλλως μὲν τὰ τοιαῦτα χαρίεντα ἠγοῦμαι, λίαν δὲ δεινοῦ καὶ ἐπιπόνου καὶ οὐ πάνυ εὐτυχοῦς ἀνδρός, κατ' ἄλλο μὲν οὐδέν, ὅτι δ' αὐτῷ ἀνάγκη μετὰ τοῦτο τὸ τῶν Ἴπποκενταύρων εἶδος ἐπανορθοῦσθαι, καὶ αὖθις τὸ τῆς Χιμαίρας, καὶ ἐπιρρεῖ δὲ ὄχλος τοιούτων Γοργόνων καὶ Πηγάσων καὶ ἄλλων ἀμηχάνων πλήθη τε καὶ ἀτοπίαι τερατολόγων τινῶν φύσεων· αἷς εἴ τις ἀπιστῶν προσβιβᾷ κατὰ τὸ εἰκὸς ἕκαστον, ἅτε ἀγροίκῳ τινὶ σοφία χρώμενος, πολλῆς αὐτῷ σχολῆς δεήσει. ἐμοὶ δὲ πρὸς αὐτὰ οὐδαμῶς ἐστὶ σχολή· τὸ δὲ αἴτιον, ὦ φίλε, τούτου τόδε. οὐ δύναμαί πω κατὰ τὸ Δελφικὸν γράμμα γνῶναι ἑμαυτόν· γελοῖον δὴ μοι φαίνεται τοῦτο ἔτι ἀγνοοῦντα τὰ ἀλλότρια σκοπεῖν. ὅθεν δὴ χαίρειν ἐάσας ταῦτα, πειθόμενος δὲ τῷ νομιζομένῳ περὶ αὐτῶν, ὁ νυνδὴ ἔλεγον, σκοπῶ οὐ ταῦτα ἀλλ' ἑμαυτόν, εἴτε τι θηρίον ὃν τυγχάνω

Τυφῶνος πολυπλοκώτερον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμμένον, εἴτε ἡμερώτερόν τε καὶ ἀπλούστερον ζῶον, θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον. (229d2-230a6)

Εγώ όμως, Φαίδρε, βρίσκω πώς αυτά τα πράγματα έχουν βέβαια τη χάρη τους, αλλά χρειάζεται να είναι κανείς πολύ δυνατός σ' αυτά και να καταπονιέται πολύ, καί δεν είναι να τον καλοτυχή κανείς, όχι βέβαια γι' άλλο τίποτε, παρά γιατί θα είναι αναγκασμένος, έπειτα απ' αυτό, ν' αποκαταστήση με το νου του καί τη μορφή των Ἴπποκενταύρων κι έπειτα τη μορφή της Χίμαιρας· κι ύστερα πλακώνουν πλήθος τέτοια, Γοργόνες και Πήγασοι, κι έπειτα άλλα ανεξήγητα, τερατόμορφα όντα με τις αλλοκοτιές των. Αν λοιπόν δεν δώση κανείς πίστη σ' αυτά και κοιτάζη να συνταιριάξη το καθένα κατά πώς φαίνεται να έγινε, θα χάση πολύν καιρό, αφού θα έχη να κάμη με τόσο άξεστη σοφία. Κι έμενα δα δεν μου μένει καθόλου καιρός γι' αυτά. Και η αιτία, φίλε μου, γι' αυτά είναι τούτη: δεν μπορώ ακόμα, καθώς λέει το Δελφικά ρητό, να γνωρίσω τον εαυτό μου, μου φαίνεται λοιπόν πώς είναι γελοίο, εν όσω δεν ξέρω ακόμα τούτο, να νοιάζωμαι για τα ξένα πράγματα. Γι' αυτό λοιπόν τ' αφήνω αυτά όπως είναι, και τα παραδέχομαι όπως όλος ό κόσμος, και κάνω ό,τι τώρα δα έλεγα, νοιάζομαι όχι γι' αυτά, άλλα για τον εαυτό μου, να ιδώ μην τυχόν είμαι κανένα θηρίο πιο μπερδεμένο και πιο φουσκωμένο κι από τον Τυφώνα, ή κανένα πια ήμερο και πιο απλό ζώο, πού του έχει τάξει ή φύση να έχη μερδικό από κάποιο θεϊκό κι απλό κλήρο.¹⁵⁴

Για τον Σωκράτη συνεπώς, οι τερατολόγοι είναι εκείνοι που χωρίς να γνωρίζουν τίποτα για την ανθρώπινη φύση, παράγουν πληθώρα αφηγήσεων οι οποίες δεν ανήκουν σε κάποιο τόπο, άρα δεν περιγράφουν κάποιο έθνος, ούτε σχετίζονται με βασικές αρχές της λογικής. Αυτού του είδους η σοφία έχει κάτι το άγριο εντός της, και είναι *τυφώδης*, δηλαδή υπερβολική, όπως ακριβώς είναι και τα υβρίδια λόγω πλεονάζουσας φύσεως.¹⁵⁵ Η Hawes (2014) 57 σχολιάζοντας την σχέση του πλατωνικού

¹⁵⁴ Η μετάφραση είναι από τον Θεοδωρακόπουλο (1948).

¹⁵⁵ Για τη σύνδεση του επίθετου *τυφώδης* με την ψυχική ασθένεια, βλ το ιπποκρατικό *Έπιδημιαί*, 2.5.16: *Οὗ ἂν ἡ φλὲψ ἡ ἐν τῷ ἀγκῶνι σφύζῃ, μανικὸς καὶ ὀξύθυμος· ᾧ δ' ἂν ἀτρεμέη, τυφώδης*, άποψη που επαναλαμβάνει και ο Γαληνός στο *Περὶ τῶν Ἴπποκράτους καὶ Πλάτωνος δογμάτων*, 6.8.46.

αποσπάσματος με τον Παλαίφατο, ισχυρίζεται πως εδώ ακριβώς στο πλατωνικό χωρίο, έχουμε την έναρξη μιας παράδοσης, η οποία βρήκε την κορύφωσή της στην εισαγωγή του βιολογικού επιχειρήματος από τον μυθογράφο.¹⁵⁶

Μπορούμε λοιπόν να θεωρήσουμε πως ήδη από τον τέταρτο αι. π.Χ. μέχρι και τον επόμενο, αρχίζει σιγά σιγά να αναδύεται στην ελληνική σκέψη η έννοια του ψευδούς λόγου, δηλαδή του μύθου, όχι στη βάση πλέον των ψευδών ιστοριών για τους θεούς αλλά στην αποδόμηση των παραδόξων σωμάτων με την επικέντρωση της κριτικής να εστιάζει τόσο στο ψευδές της ύπαρξής τους, όσο και στο μπαρόκ αισθητικό αποτέλεσμα της πληθώρας των μορφών αυτών στις αντίστοιχες αφηγήσεις. Δεν μπορεί λοιπόν να είναι τυχαίο το γεγονός πως στους αριστοφανικούς *Βατράχους* η ποιητολογική τερατωδία περιγράφεται από τον Ευριπίδη ως μια ασθενική φιγούρα που χρήζει θεραπείας:

οὐχ ἵππαλεκτρύονας μὰ Δί' οὐδὲ τραγελάφους, ἄπερ σύ,
ἂν τοῖσι παραπετάσμασιν τοῖς Μηδικοῖς γράφουσιν·
ἀλλ' ὡς παρέλαβον τὴν τέχνην παρὰ σοῦ τὸ πρῶτον εὐθύς
οἰδοῦσαν ὑπὸ κομπασμάτων καὶ ῥημάτων ἐπαχθῶν,
ἴσχανα μὲν πρώτιστον αὐτὴν καὶ τὸ βάρος ἀφεῖλον
ἐπυλλίοις καὶ περιπάτοις καὶ τευτλίοισι λευκοῖς,

156 Από την άλλη μεριά, η Eleftheriou (2016) εξετάζοντας την περιθωριακή σημείωση «MYΘ» στο Παλατινό χειρόγραφο της παραδοξογραφικής συλλογής του Αντίγονου, επισημαίνει πως ο παραδοξογράφος προσπάθησε στο έργο του να συνταιριάξει την παραδοξογραφία με τη μυθογραφία. Τα αποσπάσματα που εξετάζει η Eleftheriou από την παραδοξογραφική συλλογή του Αντίγονου, είναι τα κεφ. 12, 56, 117, 118, 163, 172. Εξετάζοντας λοιπόν τα συγκεκριμένα έξι αποσπάσματα στα οποία συναντάται η σημείωση, συμπεραίνει ότι η βούληση για σύγκλιση με την αιτιολογία, έκανε τον Αντίγονο να ενσωματώσει λιγότερο γνωστές εκδοχές μύθων στο πόνημά του κάνοντας το έτσι να εφάπτεται ειδολογικά με τη μυθογραφία. Παρόλα αυτά, πρέπει κανείς να σημειώσει πως τα μυθολογικά αποσπάσματα του Αντίγονου δεν χρησιμοποιούν το βιολογικό επιχείρημα που είναι παρόν στον Παλαίφατο, αλλά εστιάζοντας περισσότερο σε παραδοσιακές εξηγήσεις, ο συγγραφέας απομακρύνεται κάπως από την καινοτομία του βιολογικού επιχειρήματος της μυθογραφίας. Για όλα αυτά, επισημαίνει τρία συμπεράσματα: πρώτον, πως υπάρχει ένα αιτιολογικό υπόβαθρο, το οποίο ορίζει ως “*this is the bridge between the real fact and the mythical explanation*”, δεύτερον ότι αναπαριστούν λιγότερο γνωστές εκδοχές κάποιων πολύ διαδεδομένων μυθολογικών παραδοχών, και τρίτον ότι είχαν κάποια διδακτική αξία ως ιστορίες τις οποίες θα έπρεπε να διερευνήσει περαιτέρω ο μαθητής της ρητορικής τέχνης.

χυλὸν διδοὺς στωμυλμάτων ἀπὸ βιβλίων ἀπηθῶν·
εἶτ' ἀνέτρεφον μονωδίαις Κηφισοφῶντα μειγνύς. (στ. 937-944)

Ποτέ τραγέλαφους, ποτέ αλογοκοκόρους, που οι ανυφάντρες βάζουνε στα περσικά χαλιά τους· μόλις εγώ παράλαβα την τέχνη αυτή από σένα, ολόπρηστη από ξιπασιές και φορτωμένες φράσεις, την έκαμα άπαχη, λεπτή, της έβγαλα το βάρος με λόγια απλά, με σέσκουλα λευκά και με σεριάνια· από βιβλία τής στράγγιζα χυλό εξυπνοκουβέντας, την πότιζα άριες με σταξιές απ' τον Κηφισοφώντα.¹⁵⁷

Ο Stanford (1963) 155-156 σχολιάζοντας το παραπάνω απόσπασμα, εντοπίζει στο λόγο του ποιητή ιπποκρατικές επιρροές καθώς ο Ευριπίδης φέρεται να επέβαλε στην τραγωδία μια θεραπεία απώλειας βάρους (*οἰδοῦσαν ὑπὸ κομψασμάτων καὶ ῥημάτων ἐπαχθῶν, / ἴσχανα μὲν πρῶτιστον αὐτὴν καὶ τὸ βάρος ἀφεῖλον*) μετατρέποντάς την σε ένα λεπτό ον (*ἐπυλλίοις*) βάσει συγκεκριμένης δίαιτας (*περιπάτοις καὶ τευτλίοισι λευκοῖς, / χυλὸν διδοὺς στωμυλμάτων ἀπὸ βιβλίων ἀπηθῶν*).¹⁵⁸ Ο “γιατρός ποιητής” Ευριπίδης κάνει διάγνωση πως τα ποιητικά υβριδικά όντα (*ἰππαλεκτρύονας [...]* *τραγέλαφους*) αποτελούν ένδειξη ποιητικής ασθένειας η οποία σχετίζεται με την τροφή (*τευτλίοισι λευκοῖς / χυλὸν διδοὺς*) σε μεταφορικό βέβαια επίπεδο. Το απόσπασμα, αν αφαιρεθούν οι ποιητολογικές του αναφορές, κάλλιστα θα μπορούσε να είναι βγαλμένο από κάποιο ιπποκρατικό έργο καθώς ο Αριστοφάνης έχει φροντίσει να το διανθίσει και με ιατρικούς όρους (*ἀνέτρεφον*), και κατά την γνώμη μου είναι η πλέον ξεκάθαρη περίπτωση ιατρικοποίησης της ποίησης.¹⁵⁹

Ο Λουκρήτιος ως επικούρειος φιλόσοφος γιατρός, διαβλέπει πως αν αφεθούν να υπάρχουν τέτοιου είδους αντιλήψεις χωρίς φιλοσοφική αποδόμηση και λογικό αντίλογο, τότε αυτό που θα προκύψει δεν θα είναι απλώς ψευδείς αφηγήσεις, αλλά κάτι βαθύτερο και πιο επικίνδυνο: ο τρόμος του θανάτου. Αποφασίζει λοιπόν να θέσει ως στόχο της κριτικής του όχι μόνο τις θεματικές αυτών των αφηγήσεων, αλλά και εκείνους που τις διαδίδουν. Όπως θα δούμε στη συνέχεια, ο ποιητής θα ασχοληθεί όχι

¹⁵⁷ Η μετάφραση είναι από τον Σταύρου (2012).

¹⁵⁸ Βλ. και Wilkins (2000) 12.

¹⁵⁹ Δεν είναι η μοναδική περίπτωση ιπποκρατικής επιρροής στους *Βατράχους*, ο Campbell (1984) 165 σημειώνει πως και το *κραιπαλόκωμος* στον στίχο 218, που δηλώνει το hangover, αποτελεί επίσης λέξη του ιπποκρατικού corpus.

μόνο με τα μυθολογικά τέρατα, αλλά και με τους ποιητές όσο και με τη καθεστηκυία *religio*, την οποία, όπως θα δούμε στη συνέχεια, θεωρεί δικό τους δημιούργημα. Οι εικόνες αυτές όμως δεν είναι κοινές, ούτε δημιουργούνται από εκείνους που δεν έχουν τη δύναμη να τις επιβάλλουν ως πολιτισμικά προϊόντα.¹⁶⁰

3.9.1 Ποίηση και όνειρα

Μέχρι αυτό το σημείο, έχουμε δει την περιγραφή της δημιουργίας του παράδοξου και τις προϋποθέσεις για αυτό: πρέπει να υπάρχουν *simulacra*, να μεταδίδουν πολύ λεπτούς εικονιστικούς υμένες, οι οποίοι είτε θα συνδυάζονται στον αέρα είτε θα δημιουργούνται στο νου όταν οι αισθήσεις απουσιάζουν. Αυτό το τελευταίο μπορεί να γίνει στον ύπνο οπότε και έχουμε τα όνειρα, αλλά ο Λουκρήτιος χωρίς να το αναφέρει ρητά και σαφώς, θεωρεί πως η δημιουργία αυτών των εικόνων μπορεί να γίνει και σε κατάσταση όπου ο νους είναι ξεκομμένος από τις αισθήσεις χωρίς απαραίτητα το σώμα να κοιμάται.

Βάσει των παραπάνω, μπορούμε να ισχυριστούμε πως τα όνειρα στον Λουκρήτιο προσφέρουν ένα πρώτο μοντέλο ερμηνείας της ποίησης και των εικόνων που αυτή παράγει. Όμως ο Λουκρήτιος δεν μένει σε αυτό. Η αποδόμηση των εικόνων αυτών δεν στηρίζεται μόνο στη φύση του ονείρου, γιατί κάτι τέτοιο θα ήταν αντίθετο προς ό,τι

160 Δεν πρέπει να ξεχνάμε πως η τραγωδία και η μυθολογία ήταν εκείνες οι μορφές έκφρασης που παρουσίαζαν, και εν πολλοίς επέβαλαν, υβριδικά όντα και φαντάσματα νεκρών. Άλλωστε, μια παρατήρηση ενδεικτική για τη δύναμη της δημιουργίας κάνει ο Konstan (2020 β) 44, σημ. 12 που σημειώνει πως η λέξη *creantur* (4.744) σχετίζεται με το Centaur για να δηλώσει πως τέτοιου είδους υβρίδια όπως οι Κένταυροι δημιουργούνται όταν τα στοιχεία, τα *elementa* δηλαδή τα άτομα αλλά και τα γράμματα, παίρνουν καινούριες θέσεις είτε πρόκειται για την ίδια τη φύση είτε για την ποιητική δημιουργία. Στο πλαίσιο αυτό, το χτύπημα του νου (*ictu*, 4.746) από τις εικόνες, κατά κάποιο τρόπο σχετίζεται με το *clinamen* αλλά και, από μια άλλη οπτική, προοικονομεί το χτύπημα της γραφίδας στον πάπυρο για τη συγγραφή των στίχων, διαδικασία που για τον Λουκρήτιο φαινόταν να είναι εξαιρετικά απλή. Ο Friedländer (1941) σε ένα αρκετά γνωστό άρθρο του με τίτλο “The Pattern of Sound and Atomistic Theory in Lucretius”, υποστήριξε ότι η γλώσσα μπορεί να αποδώσει με ακρίβεια την πραγματικότητα ακριβώς γιατί τα *elementa* της φύσης αντιστοιχούν στα γράμματα του αλφαβήτου. Για να αποδείξει τη θέση του ο συγγραφέας φέρνει παραδείγματα από το ίδιο το κείμενο, ένα από τα οποία προκύπτει από τους στίχους 1.907-914, τα ίδια άτομα που παράγουν το ξύλο (*lignum*, 1.912), μπορούν να δημιουργήσουν (*create*, 1.911) και τη φωτιά (*ignes*, 1.912) αν αλλάξει λίγο (*paulo inter se mutata*, 1.911) η θέση των στοιχείων τους (*positura*, 1.909).

λέγεται απ' αυτόν σχετικά με τα θρησκευτικά όνειρα των πρωτόγονων, δηλαδή θα προσέδιδε στις εικόνες αυτές μια υφή αυθεντίας.¹⁶¹ Αναγκαστικά λοιπόν, τα πλάσματα της μυθολογίας και της ποίησης προκύπτουν από μια διαφορετική διαδικασία σύλληψης και θεώρησης, που ενώ μοιάζει με όνειρο κατά το ότι λείπουν οι κρίσεις των αισθητήριων οργάνων, διαφοροποιείται απ' αυτό γιατί εισάγει το παράδοξο της οριακότητας που αποφέρει η *novitas*. Αφού εξετάσαμε τα στοιχεία εκείνα που αποτελούν τη ραχοκοκαλιά της λουκρητιανής κριτικής στη λογοτεχνία, απομένει πλέον να δούμε πώς αποδομεί ο ποιητής τα παράδοξα σώματα των μυθολογικο-ποιητικών αφηγήσεων εξετάζοντας την περίπτωση των Κενταύρων και συγκρίνοντάς την με την αντίστοιχη παλαιφατική.

3.9.2 Η αποδόμηση των παράδοξων μορφών

Αν το ιατρικό επιχείρημα διαφαίνεται με πολύ έμμεσο τρόπο στα αποσπάσματα που είδαμε πιο πάνω, ο Λουκρήτιος δεν μένει εκεί και συνεχίζει να αποδομεί τα πλάσματα

161 Στο πέμπτο βιβλίο του ποιήματος ο ποιητής παρουσιάζει τους πρώτους ανθρώπους να είναι ισχυροί σωματικά με κόκαλα πιο μεγάλα και πιο γερά, και γερούς μύες, ανθεκτικούς στις ατμοσφαιρικές καταστάσεις και αλώβητοι από ασθένειες και ασυνήθιστες τροφές: 5.925-930: *Et genus humanum multo fuit illud in arvis / durius, ut decuit, tellus quod dura creasset, / et maioribus et solidis magis ossibus intus / fundatum, validis aptum per viscera nervis, / nec facile ex aestu nec frigore quod caperetur / nec novitate cibi nec labi corporis ulla*. Οι άνθρωποι αυτοί ονειρεύονται τις μορφές των θεών ως πλάσματα που τους έμοιαζαν, άρα τα όνειρά τους διεκδικούσαν μια ποσότητα αλήθειας καθώς έλειπε από αυτά η παραδοξότητα των διαφορετικών φύσεων: 5.1169-1171: *quippe etenim iam tum divom mortalia saecla / egregias animo facies vigilante videbant / et magis in somnis mirando corporis auctu*. Για την σχέση των ονείρων με την αληθινή εικόνα των θεών βλ. Holowchak (2002) 63-64, ο οποίος εν γένει θεωρεί ότι τα όνειρα ευθύνονται για την εμφάνιση της θρησκείας, χωρίς όμως να διαχωρίζει μεταξύ θεών και *religio*. Ο Fratantuono (2015) 379 πάντως είναι περισσότερο ξεκάθαρος στο θέμα αυτό: οι θεοί αυτοί ήταν επικούρειοι στη σύλληψη και στην εικονιστική τους απόδοση ακριβώς γιατί δεν προκαλούσαν κανένα φόβο στους θνητούς που τους ονειρευόντουσαν. Η ομοιότητά τους με τους ανθρώπους, η αδιαφορία τους για τα ανθρώπινα και η αιωνιότητά της φύσης τους ήταν τα στοιχεία εκείνα που εγγυόνταν την απουσία φόβου για τους θνητούς, βλ. και Bakker (2018) 54-55 για τον οποίοι οι θεοί των ονείρων αποτελούν μια συνέπεια της επικούρειας αντίληψης για τον χώρο.

αυτά, αντλώντας τα επιχειρήματά του από περισσότερο συγκεκριμένες πηγές αυτή τη φορά:

Sed neque Centauri fuerunt nec tempore in ullo
esse queunt duplici natura et corpore bino
ex alienigenis membris compacta, potestas
hinc illinc partis ut sat par esse potissit.
id licet hinc quamvis hebeti cognoscere corde.
principio circum tribus actis impiger annis
floret equus, puer haut quaquam; nam saepe etiam nunc
ubera mammarum in somnis lactantia quaeret.
post ubi equum validae vires aetate senecta
membraque deficiunt fugienti languida vita,
tum demum puerili aevo florenta iuventus
officit et molli vestit lanugine malas;
ne forte ex homine et veterino semine equorum
confieri credas Centauros posse neque esse,
aut rapidis canibus succinctas semimarinis
corporibus Scyllas et cetera de genere horum,
inter se quorum discordia membra videmus;
quae neque florescunt pariter nec robora sumunt
corporibus neque proiciunt aetate senecta
nec simili Venere ardescunt nec moribus unis
conveniunt neque sunt eadem iucunda per artus.
quippe videre licet pinguescere saepe cicuta
barbigeras pecudes, homini quae est acre venenum. (5.878-900)

Ποτέ δεν ήταν όντα υπαρκτά οι Κένταυροι κι ούτε ποτέ μπορούσε να υπάρξει ον στη φύση του διττό, μια σύνθεση ανόμοιων σωμάτων που να 'χει μέλη ετερογενή αλλά ως σύνολο να διαθέτει την ίδια δύναμη λίγο-πολύ στα δύο σωματικά συστατικά της.

Και απ' αυτό μπορεί να διδαχθεί και ένας που αργεί να καταλάβει.

Και πρώτα πρώτα σκέψου το εξής: το άλογο στα τρία χρόνια απάνω σφύζει από δυνάμεις και ορμή, μα κάτι τέτοιο διόλου δεν συμβαίνει με τα παιδιά που ακόμα αποζητούν στον ύπνο τους της μάνας τους το γάλα.

Και ύστερα, σαν έρθουν γηρατειά, σα λιγοστέψει του αλόγου το σφρίγος, κι όπως στερεύει η ζωτική ορμή τα μέλη τα μέλη του κορμιού του μαραζώσουν,

τότε μονάχα έρχεται καιρός για τα παιδιά που η νιότη τους αρχίζει να θάλλει και να ντύνει απαλά τα μάγουλά τους με το πρώτο χνούδι.

Μη φανταστείς, λοιπόν, ότι μπορεί από ανθρώπου σπέρμα κι από ζώου αβασταγού να γεννηθεί μορφή Κενταύρου -ούτε Κένταυροι υπάρχουν ούτε και Σκύλλες με μισό κορμί ανθρώπου και μισό ψαρίσιο ζωσμένο με σκυλιά που αλυχτάν ούτε μορφές παρόμοιες πλασμάτων αλλόκοτων που έχουν του κορμιού ανάμειχτα κι αταίριαστα τα μέλη, αφού δεν αναπτύσσονται μαζί τα μέρη τους ούτε της νιότης σφρίγος κατά τον ίδιο χρόνο αποχτούν ούτε μαζί τη χάνουν σα γεράσουν ούτε με όμοιο τρόπο λαχταρούν ερωτικά να σμίξουν ούτε μοιάζουν στο φέρσιμο και ούτε συμφωνούν τι είναι αυτό που τέρπει το καθένα.

Το βλέπουμε συχνά πως τα τραγιά, γενειοφόρα ζωντανά, παχαίνουν το κόνειο βοσκώντας, φοβερό μοιραίο για τον άνθρωπο φαρμάκι.

Το ζήτημα λοιπόν των *dubiis* αφορά την λογοτεχνική και μυθολογική παρουσία πλασμάτων τα οποία συνίστανται από διττές φύσεις που αποδομούνται στη βάση του ιατρικού επιχειρήματος. Η λουκρητιανή αποδόμηση όμως, δεν ήταν η πρώτη που είχε σημειωθεί στην ιστορία της διανοητικής σκέψης της αρχαιότητας αλλά ούτε η οπτική του υπήρξε η μοναδική στον αρχαίο κόσμο.

Τα μυθολογικά τέρατα, οι διττές φύσεις δηλαδή, είχαν αποτελέσει αντικείμενο κριτικής από τον Παλαίφατο, ο οποίος με το έργο του *Περὶ ἀπίστων* φροντίζει να προβεί σε μια εκλογικευμένη εξήγηση της μυθολογίας. Η Gee (2016) 123 εντοπίζει τις ρίζες της παλαιφατικής προσπάθειας του εξορθολογισμού των μορφών στην εποχή των προσωκρατικών και μετά, όπου πλέον ερευνώνται τα υβρίδια της *Θεογονίας* του Ησιόδου. Ενδιαφέρον για εμάς ωστόσο έχει το πρώτο κεφάλαιο του έργου του *Περὶ ἀπίστων*, όπου ο συγγραφέας αναλύει την περίπτωση των Κενταύρων:

Περὶ Κενταύρων. φασὶν ὡς θηρία ἐγένοντο καὶ ἵππου μὲν εἶχον τὴν ὄλην ἰδέαν πλὴν τῆς κεφαλῆς, ταύτην δὲ ἀνδρός. εἴ τις οὖν πείθεται τοιοῦτον γενέσθαι θηρίον, ἀδύνατον· οὔτε γὰρ ἄλλως αἱ φύσεις σύμφωνοι ἵππου καὶ ἀνδρός, οὔτε ἡ τροφή ὁμοία, οὔτε διὰ στόματος καὶ φάρυγγος ἀνθρωπέου δυνατὸν ἵππου τροφήν διελθεῖν. εἰ δὲ τοιαύτη ἰδέα τότε ἦν, καὶ νῦν ἂν ὑπῆρχε.

Λέγεται για τους Κενταύρους ότι ήταν θηρία και ότι είχαν το εμφάνιση αλόγου, εκτός από το κεφάλι τους, το οποίο ήταν ανθρώπινο. Ακόμη και το αν κάποιος πιστεύει ότι αυτό το θηρίο υπήρξε, είναι αδύνατον, αφού η ανθρώπινη και η ιππική φύση είναι εντελώς ασύμβατες μεταξύ τους, η τροφή τους είναι διαφορετική, και δεν μπορεί να περάσει η τροφή ενός αλόγου από το στόμα και τον φάρυγγα ενός ανθρώπου. Αν ένα πλάσμα αυτής της εμφάνισης είχε κάποτε υπάρξει, θα υπήρχε ακόμη τώρα.

Το βασικό επιχείρημα του Παλαίφατου για το αδύνατο της φύσης των Κενταύρων είναι πως η τροφή του ανθρώπου και του αλόγου είναι ασύμβατη τόσο ως ύλη όσο και ως σχήμα καθώς άλλα πράγματα τρώει ο άνθρωπος και άλλα το άλογο, και αλλιώς είναι διαμορφωμένη η ανθρώπινη ανατομία ώστε να μην μπορεί να δεχτεί εντός της την αλογίσια τροφή.¹⁶² Η Hawes (2014) 126 εντοπίζει στον Παλαίφατο την προσπάθεια

162 Ο υβριδισμός είναι ο πιο εξέχων από τους μυθολογικούς τόπους που επιλέγει ο Παλαίφατος να επανερμηνεύσει τη μυθολογία, όπως σημειώνει η Gee (2016) 124. Ένα ενδιαφέρον απόσπασμα από το ιπποκρατικό *Περὶ διαίτης ὀξέων* κεφ. 10, επισημαίνει τη λειτουργία του *φάρυγγος* ως πύλη εισόδου και

του εγγράμματος αναγνώστη του 4^{ου} αι. π.Χ. να διαμορφώσει μια συστηματοποιημένη αισθητική, η οποία να είναι κατάλληλη προς τις δικές του αναγνωστικές προσδοκίες. Ειδικότερα, σημειώνει πως οι μύθοι είναι, στα χέρια του Παλαιφάτου καθαρά αφηγηματικές οντότητες που μπορούν να χειραγωγηθούν, να κριθούν και να μεταμορφωθούν κατά βούληση. Οι συνδέσεις τους με ευρύτερα πολιτιστικά φαινόμενα - λατρεία, τοπικό τοπίο, πολιτική, ποιητικές παραδόσεις - δεν φαίνονται πλέον σχετικές. Η ίδια (ibid. (2014) 130) εντοπίζει την αρχή της απόρριψης των εγγενών αντιφάσεων του μύθου στις *Γενεαλογίες* του Εκαταίου, όπου εκεί γράφεται ότι: *τάδε γράφω, ὡς μοι δοκεῖ ἀληθέα εἶναι· οἱ γὰρ Ἑλλήνων λόγοι πολλοί τε καὶ γελοιοί, ὡς ἐμοὶ φαίνονται, εἰσίν*, (απ. 1 Fowler) απόσπασμα που ερμηνεύεται ως δηλωτικό των δυσκολιών της υπαγωγής των μυθικών παραδόσεων στο νέο είδος της πεζογραφίας, ενώ παράλληλα προσδιορίζει μια ξεχωριστή κατηγορία ιστοριών που ορίζονται κυρίως από την προβληματική τους αξία αλήθειας. Η Shannon-Henderson (2019) 144, από την άλλη πλευρά, εντοπίζει απόηχους της αριστοτελικής σκέψης στον Παλαιφάτο, ο οποίος συστηματοποιεί μια κοινή θεωρία για τα όντα αυτά, η οποία σχετίζεται με μία λανθασμένη αντίληψη που δημιουργήθηκε ως αποτέλεσμα της χρήσης του αλόγου από πρωτόγονους λαούς. Σημειώνει βέβαια πως εκτός από τις ερμηνείες παλιών ιστοριών, ο συγγραφέας εκφράζει επίσης ενστάσεις που μπορούν να χαρακτηριστούν βιολογικές και οι οποίες δείχνουν τη σαφή σφραγίδα των αριστοτελικών ιδεών για τη βιολογία.¹⁶³

εξόδου του σώματος (*πνιγμὸς ἐν φάρυγγι, [...] αἷμα ἐκ τῶν ρινῶν ῥέειν*) η οποία μπορεί να αποβάλει το περιττό υλικό, άρα να λειτουργεί ως σωματικό κριτήριο ασυμβατότητας.

163 Η ίδια σημειώνει πως το ίδιο επιχείρημα με τον Παλαιφάτο χρησιμοποίησαν οι: Διόδωρος Σικελιώτης, 4.70.1, ο Πλίνιος, *Nat.* 7.202, ο Minucius Felix *Octavius* 20.3, και ο παραδοξογράφος Ηράκλειτος, *Incred.* 5, βλ. ibid. Επιπλέον μην ξεχνάμε πως ο Παλαιφάτος υπήρξε μαθητής του Αριστοτέλη, ο οποίος δεχόταν την ύπαρξη υβριδικών βιολογικών ειδών που προκύπτουν από ενώσεις διαφορετικών ζώων με σκοπό τη δημιουργία νέων περισσότερο χρηστικών και κατ' επέκταση ισχυρών ζώων, βλ. ενδεικτικά Αριστοτέλης, *Περί ζώων γενέσεως*, 746a29–35: *Γίνεται δὲ καὶ ἄλλα ἐκ μίξεως μὴ ὁμοφύλων, ὥσπερ καὶ ἐν Κυρήνῃ οἱ λύκοι μίγονται ταῖς κυσὶ καὶ γεννῶσι, καὶ ἐξ ἄλωπεκος καὶ κυνὸς οἱ Λακωνικοί. Φασὶ δὲ καὶ ἐκ τοῦ τίγριος καὶ κυνὸς γίνεσθαι τοὺς Ἰνδικούς, οὐκ εὐθὺς δ' ἄλλ' ἐπὶ τῆς τρίτης μίξεως· τὸ γὰρ πρῶτον γεννηθὲν θηριῶδες γίνεσθαι φασιν. Ἄγοντες δὲ δεσμεύουσιν εἰς τὰς ἐρημίας τὰς κύνας· καὶ πολλὰ κατεσθίονται, ἐὰν μὴ τύχῃ ὄργων πρὸς τὴν ὀχείαν τὸ θηρίον, Αριστοτέλης, *Περί ζώων ιστορίας*, 607a1–8 και: *Γίνεται δὲ ὁ συνδυασμὸς τοῖς ζώοις κατὰ φύσιν μὲν τοῖς ὁμογενέσιν, οὐ μὴν ἄλλα καὶ τοῖς μὲν σύνεγγυς τὴν φύσιν ἔχουσιν οὐκ ἀδιαφόροις δὲ τῷ εἶδει, ἐὰν τὰ τε μεγέθη παραπλήσια ἦ καὶ οἱ χρόνοι ἴσοι ᾧσι τῆς κυήσεως. σπάνια μὲν οὖν γίνονται τὰ τοιαῦτα ἐπὶ τῶν ἄλλων, γίνονται δὲ καὶ ἐπὶ κυνῶν καὶ ἄλωπέκων καὶ λύκων <καὶ θῶων>· καὶ οἱ Ἰνδικοὶ δὲ κύνας ἐκ θηρίου τινὸς κυνώδους γεννῶνται καὶ**

Περνώντας στον Λουκρήτιο, αυτό που μένει ως πρώτη εντύπωση της σύγκρισής του με τον Παλαίφατο, είναι η άμεση επιρροή σχετικά με το επιχείρημα αποδόμησης των Κενταύρων και των άλλων μυθολογικών τεράτων.¹⁶⁴ Οι βασικές ιδιότητές τους είναι πως τα όντα αυτά χαρακτηρίζονται από διπλή φύση και διφυές σώμα (*duplici natura et corpore bino / ex alienigenis membris compacta*, 5.880), από συνθέσεις τριών σωμάτων μαζί ώστε να αποτελέσουν ένα (*triplici cum corpore ut una*, 5.904) και από μια ορατή ασυμφωνία των βιολογικών τους μερών (*discordia membra videmus*, 5.894).

Στο πνεύμα εξορθολογισμού του Παλαίφατου, ο Λουκρήτιος συνεχίζει να παρατηρεί ότι αυτοί οι συγκεκριμένοι συνδυασμοί δεν θα λειτουργούσαν σε πραγματικές συνθήκες επειδή στην περίπτωση των Κενταύρων, τα άλογα γερνούν και πεθαίνουν πριν καν οι άνθρωποι φτάσουν στην πλήρη ωριμότητα και γιατί υπάρχει ασυμφωνία τροφής. Κατά την εκτίμησή του, η ασυμβατότητα της διάρκειας και του τρόπου ζωής περιορίζει τα υβρίδια μεταξύ των ειδών ώστε να μην υπάρχουν διαφορετικά είδη που να προκύπτουν από τέτοιου είδους ενώσεις.¹⁶⁵ Αυτή η μέθοδος εξορθολογισμού του μύθου κάνει τον Hunter (2016) 246 να κατατάσσει τον Λουκρήτιο στους συγγραφείς που επηρεάστηκαν από τον Παλαίφατο καθώς, όπως τονίζει, η άρνηση της δυνατότητας περιέργων και υβριδικών μορφών του Παλαίφατου φαίνεται να προσβλέπει στην πολύ παρόμοια και σίγουρα σοβαρή άρνηση του Λουκρήτιου περί της ύπαρξης αυτών των όντων (5.855–924· πρβλ. 4.722–48).¹⁶⁶ Όμως οφείλουμε να

κυνός. Βέβαια, οφείλουμε εδώ να σημειώσουμε ότι η αριστοτελική βιολογία αρνήθηκε τη βιωσιμότητα του ζευγαρώματος μεταξύ των ειδών υπό κανονικές συνθήκες, με τον περιοριστικό παράγοντα να είναι οι διαφορετικές περιόδους κύησης όπως μας λέει π.χ. το απόσπασμα στο *Περί ζώων γενέσεως*, 776b22–26, βλ. σχετικά Alganza Roldán, Barr & Hawes (2017) 193. Η Mitchell (2021) 159 εξηγεί την απαίτηση αυτή ως μια αριστοτελική εμμονή στην τελεολογική μορφή που οφείλει κάθε είδος να φτάσει μεγαλώνοντας για να πραγματοποιήσει τον λόγο του.

164 Οι Κένταυροι ως ποιητικό θέμα εμφανίζονται αρχικά στον Όμηρο, στην *Ιλιάδα* 1.259–274, 2.741–746, και στην *Οδύσσεια* 21.293–302, αλλά όπως επισημαίνει ο Lowe (2018) 167 μόνο ως είδος τερατώδους φυλής που δεν έχει απαραίτητα σχέση με τα άλογα.

165 Βλ. σχετικά: Alganza Roldán, Barr & Hawes (2017) 193.

166 Παρόλα αυτά, ο Hunter θέτει το ζήτημα της εγκυρότητας της πηγής γιατί, σύμφωνα με τον ίδιο, το πιο προφανές πράγμα σχετικά με αυτό το κείμενο είναι ότι πρόκειται για μια ενημερωτική μπλόφα ή μάλλον για αστείο, αν και δεν θεωρείται έτσι συνήθως. Εκφράζει παράλληλα τον προβληματισμό του σχετικά με τον Παλαίφατο, γιατί αν και ορισμένοι σύγχρονοι μελετητές έχουν αναγνωρίσει ότι ο Παλαίφατος πιθανότατα δεν έκανε εκτεταμένα ερευνητικά ταξίδια, ο πρόλογος θεωρείται σχεδόν

σημειώσουμε ακόμα ότι η επιρροή αυτή δεν είναι πιστή εφαρμογή μιας οδηγίας, αλλά χρησιμεύει στον Λουκρήτιο για να δώσει ακόμα και με τα γλωσσικά στοιχεία που χρησιμοποιεί, τη διάσταση της τερατωδίας. Εκεί που ο Παλαίφατος λέει απλώς, ότι οι φύσεις του αλόγου και των ανθρώπων δεν είναι συμβατές (*οὔτε γὰρ ἄλλως αἱ φύσεις σύμφωνοι ἵππου καὶ ἀνδρός*), ο Λουκρήτιος πολλαπλασιάζει το νόημα με ειρωνική υπερβολή: η υβριδικότητα του Κενταύρου περιγράφεται σε τέσσερις τουλάχιστον εκφράσεις που δηλώνουν τη δυαδικότητα και την ετερότητά του: *corpore bino, ex aligenis membris compacta, potestas hinc illinc par*, 5.878–81.¹⁶⁷

Υπάρχει όμως στο επιχείρημα του Λουκρητίου και μια άλλη πτυχή, που πρέπει να αναλυθεί. Ο ποιητής δεν αρνείται τα μυθολογικά τέρατα μόνο στη βάση της διατροφής. Λέει ακόμα ότι το σπέρμα δεν μπορεί να από μόνο του να διαμορφώσει νέους βιολογικούς κόσμους (*ne forte ex homine et veterino semine equorum / confieri credas Centauros posse neque esse*, 5.890-891).¹⁶⁸ Εδώ, κατά την γνώμη μου, εισάγεται το θέμα του έρωτα, που ο Λουκρήτιος αναφέρει τρεις φορές μέσα στο απόσπασμα (*floret equus [...] florescunt [...] Venere ardescunt [...] iucunda per artus [...] florenta iuventas*).¹⁶⁹ Η «κρυμμένη εικόνα», αν θέλαμε ονομάσουμε έτσι την έμμεση λογοτεχνική αναφορά, είναι ο Μινώταυρος, το πιο κραυγαλέο ίσως παράδειγμα του πως η φαντασιακή αντίληψη του *homine et veterino semine* μπόρεσε να παγιώσει μια ανύπαρκτη μορφή. Θεωρώ πως σε αυτή τη λογοτεχνική φιγούρα ταιριάζει το ερωτικό συμφραζόμενο του αποσπάσματος.¹⁷⁰ Ο Λουκρήτιος λοιπόν, δεν απορρίπτει

παγκοσμίως ως σοβαρή δικαιολογία για την πρακτική εξορθολογισμού του μύθου. Φαίνεται, ωστόσο, πως ο Λουκρήτιος δεν ασχολήθηκε με το ζήτημα αυτό καθώς για τον ίδιο μεγαλύτερη σημασία είχε η αποδόμηση του παράλογου στοιχείου του μύθου.

167 Βλ. για τα παραπάνω Gee (2016) 125.

168 Η έκφραση *veterino semine* αναφέρεται λίγο πιο πάνω στον στίχο 5.865, σε ένα εμπεδόκλειο συγκεκριμένο όπου υπάρχει η έκφραση *bucera saecla*, 5.866.

169 Τα ρήματα *floreo* και *floresco* στο *DRN* αποδίδουν όχι μόνο την ηλικία της σωματικής ακμής, αλλά και εκείνη της έναρξης ερωτικών σχέσεων καθώς τότε το σπέρμα θεωρείται και εκείνο έτοιμο να εξαχθεί από το σώμα, πρβλ. 2.74: *illa senescere, at haec contra florescere cogunt*.

170 Βλ. τις αναφορές των αρχαίων συγγραφέων για τον έρωτα που ένιωσε η Πασιφάη για τον βασιλικό ταύρο: Πλούταρχος, *Γαμικά παραγγέλματα*, 139b1-2: *Τὴν Πασιφάην ἀπιστοῦσι βοδὸς ἐρασθῆναι βασιλεῖ συνοῦσαν*, Διόδωρος Σικελιώτης, *Βιβλιοθήκη*, 4.13.4.1-2: *Μετὰ δὲ ταῦτα λαβὼν ἄθλον τὸν ἐκ Κρήτης ταῦρον ἀγαγεῖν, οὗ Πασιφάην ἐρασθῆναι φασί*, Διόδωρος Σικελιώτης, *Βιβλιοθήκη*, 4.77.1.3-7: *κατὰ δὲ τὸν παραδεδομένον μῦθον Πασιφάης τῆς Μίνωος γυναικὸς ἐρασθείσης τοῦ ταύρου, μηχανήμα ποιήσας ὁμοιωμένον βοῦ συνήργησε τῇ Πασιφάῃ πρὸς τὴν ἐπιθυμίαν*, Λουκιανός, *Περὶ Ἀστρολογίας*, 16.1-5: *Τάχα*

τα τέρατα μόνο στη βάση της τροφής, αλλά και λόγω της ασυμβατότητας των γεννητικών οργάνων του ανθρώπου και των ζώων, όπως σημειώνουν και οι Alganza Roldán, Barr & Hawes (2017) 195.

Ο Campbell (2003) 133-134 σχολιάζοντας το απόσπασμα, σημειώνει πως η επικούρεια θεωρία της εμβρυολογίας είναι πανγενετική, και με αυτή οι επικούρειοι ακολουθούν τις αντίστοιχες θεωρίες του Εμπεδοκλή και των ιπποκρατικών.¹⁷¹ Αυτή η θεωρία δέχεται πως και οι δύο γονείς συνεισφέρουν με σπέρμα στο έμβρυο, ενώ το ίδιο το σπέρμα αντλείται από όλο το σώμα (*per membra atque artus decedit corpore toto*, 4.1042).¹⁷² Όμως διαφοροποιείται ο απόγονος απ' αυτούς κατά το ότι για την επικούρεια θεωρία το σπέρμα δεν περιέχει μικροσκοπικά αντίγραφα μεμονωμένων μελών και οργάνων, αλλά φέρει ένα ατομικό πρότυπο του ανθρώπινου σχήματος. Αυτό περιέχει, κατά κάποιο τρόπο, μια ουσία κάθε είδους, η οποία διασφαλίζει ότι τα είδη αναπαράγονται αληθινά και διατηρούν την οντολογική τους σταθερότητα και αποτρέπουν τη μετάλλαξη των ειδών (2.661-72, 700-29).

Το επιχείρημα της διατροφικής ασυμβατότητας (*ubera mammarum in somnis lactantia quaeret*, 5.885) προκύπτει από την επικούρεια πεποίθηση του Λουκρητίου ότι η ανάπτυξη και η παρακμή ενός σώματος εξαρτάται από την πρόσληψη τροφής η οποία πρέπει να ταιριάζει προς το σώμα το οποίο την δέχεται, διαφορετικά αυτή δεν είναι

δὲ καὶ Πασιφάη, παρὰ Δαιδάλου ἀκούσασα ταύρου τε πέρι τοῦ ἐν τοῖς ἄστροισι φαινομένου καὶ αὐτῆς ἀστρολογίης, ἐς ἔρωτα τοῦ λόγου ἀπίκετο, ἔνθεν νομίζουσιν ὅτι Δαιδάλος μιν τῷ ταύρῳ ἐνύμφευσεν, Ζηνόβιος, *Επιτομή*, 4.6.5-6: Ὀργισθεὶς οὖν Ποσειδῶν ἐνέβαλεν ἔρωτα τοῦ ταύρου Πασιφάη, τῇ τοῦ Μίνωος γυναικί, ψευδο-Απολλόδωρος, *Επιτομή*, 3.9.3-5: ὀργισθεὶς δὲ αὐτῷ Ποσειδῶν ὅτι μὴ κατέθυσεν τὸν ταῦρον, τοῦτον μὲν ἐξηγρίωσε, Πασιφάην δὲ ἐλθεῖν εἰς ἐπιθυμίαν αὐτοῦ παρεσκεύασεν.

¹⁷¹ Για τον Εμπεδοκλή βλ. Αριστοτέλης, *Περὶ ζώων γενέσεως*, 722b17-30. Για τους ιπποκρατικούς βλ. *Περὶ φύσιος παιδίου*, κεφ. 17.

¹⁷² Ο Brown (1987) 182-183 σημειώνει πως η άποψη ότι το σπέρμα προέρχεται απ' όλο το σώμα, η θεωρία της πανγένεσης δηλαδή, ήταν μια άποψη μάλλον του Δημόκριτου που επικράτησε σε τρία τουλάχιστον ιπποκρατικά έργα, τα *Περὶ γονῆς*, *Περὶ φύσιος παιδίου* και *Περὶ νόσων IV*. Για τους επικούρειους η άποψη ότι το σπέρμα προέρχεται από όλο το σώμα ήταν παγιωμένη ήδη από τον Επίκουρο, πρβλ. ψευδο-Πλούταρχος, *Placita Philosophorum*, 5.3: *Ἐπίκουρος ψυχῆς καὶ σώματος ἀπόσπασμα*,.

πλέον τροφή αλλά δηλητήριο.¹⁷³ Η τροφή στην λουκρητιανή αντίληψη καθορίζει και τα όρια της ανάπτυξης των σωμάτων (*extremus finis crescendi*, 2.1116) όπως και του κόσμου, κάτι που διατυπώνει στο δεύτερο βιβλίο ως εξής:¹⁷⁴

Sic igitur magni quoque circum moenia mundi
expugnata dabunt labem putrisque ruinas;
omnia debet enim cibus integrare novando
et fulcire cibus, <cibus> omnia sustentare,
ne quiquam, quoniam nec venae perpetiuntur
quod satis est, neque quantum opus est natura ministrat. (2.1144-1149).

Έτσι και αυτή η ζώνη των τειχών ολόγυρα απ' τον τρανό μας κόσμο
θα καταπέσει, χάλασμα σαθρό και ρήμαγμα στο πέραςμα του χρόνου.
Τα πάντα έχουν χρεία της τροφής για να κρατιούνται ακέραια και νέα,
το στήριγμά τους είναι η τροφή, τροφή τα συντηρεί, κι όμως στο τέλος
δεν ωφελεί: οι φλέβες δεν μπορούν εντός τους να χωρέσουν τα στοιχεία
που είναι για τη θρέψη ικανά κι ούτε η φύση δίνει τ' αναγκαία.

Το γιατί είναι σημαντική η αναφορά στην τροφή, εξηγείται αν λάβει κανείς υπ' όψιν του ότι αυτή μοιράζεται στα αιμοφόρα αγγεία, σκέψη που μας πηγαίνει πίσω στο ιπποκρατικό *corpus*.¹⁷⁵

Αν η τροφή που φτάνει στα αγγεία, είναι ασύμβατη προς τον οργανισμό ο οποίος την δέχεται, τότε και αυτός δηλητηριάζεται ή όπως σημειώνει ο Solmsen (1953) 38 , έχουμε τη δημιουργία τεράτων καθώς η τροφή δεν μπορεί να ενωθεί με τα αντίστοιχα της όργανα-υποδοχείς και έτσι έχουμε σώματα τα οποία πλεονάζουν όντας ξενιστές

173 Ο Campbell (2003) 159 σημειώνει πως κάθε είδος μπορεί να απορροφήσει από το φαγητό μόνο εκείνους τους ατομικούς συνδυασμούς που είναι συμβατοί με τις δικές τους μόνιμα σταθερές ατομικές διατάξεις και ατομικές κινήσεις.

174 Ο Solmsen (1953) 36 εντοπίζει την επιρροή αυτής της σκέψης στον Εμπεδοκλή αλλά και στους Λεύκιππο και Δημόκριτο.

175 Βλ. Ιπποκράτης, *Περὶ σαρκῶν*, κεφ. 13, πρβλ. Λουκρήτιος 4.946-946: *diditur in venas cibus omnis, auget alitque / corporis extremas quoque partes unguiculosque*.

μιας ανοίκειας προς αυτά ύλης.¹⁷⁶ Το παράδειγμα που δίνει ο ποιητής με το κώνειο (*pinguescere saepe cicuta / barbigeras pecudes, homini quae est acre venenum*) το οποίο αντιπαραθέτει προς το μητρικό γάλα αρκεί για να εκφράσει όλες αυτές τις αντιθέσεις μεταξύ των ειδών. Αν οι άνθρωποι έτρωγαν την τροφή που τρώνε οι κατσίκες, θα πέθαιναν ακριβώς γιατί το κώνειο (*cicuta*, 899) οδηγεί στο θάνατο όπως μας πληροφορεί όχι μόνο η εμπειρία, αλλά και η φιλοσοφική μαρτυρία σχετικά με τον θάνατο του Σωκράτη.¹⁷⁷

Ο Λουκρήτιος εδραιώνοντας τα επιχειρήματά του αναφορικά με την τερατωδία, αναφέρει τη Χίμαιρα ως την κατ' εξοχήν case study του σχετικά με τα ανύπαρκτα τέρατα. Η Χίμαιρα είναι η περίπτωση εκείνη όπου η ποιητική φαντασία συνένωσε σε ένα σώμα τρεις διαφορετικές οντότητες που είναι πλήρως ασύμβατες μεταξύ τους. Ειδικότερα, η Χίμαιρα, ένα πλάσμα τόσο παράδοξο όσο και σύνθετο, αποτελεί το τέλειο παράδειγμα του πώς η μυθολογική-ποιητική φαντασία υπερέβαλε εαυτόν δημιουργώντας κάτι που αυτοακυρώνεται:

flamma quidem <vero> cum corpora fulva leonum

176 Ο Solmsen (1953) 39-40 μάλιστα, μας υπενθυμίζει ότι στην ιπποκρατική θεωρία, ο κίνδυνος για την πρόσληψη ανοίκειων τροφών προκύπτει και από τον αριθμό φλεβών που υπάρχουν στο σώμα, καθώς στην ιπποκρατική πραγματεία *Περὶ φύσιος ἀνθρώπου*, για την οποία ο Αριστοτέλης δεχόταν ως συγγραφέα τον Πόλυβο, λέγεται ότι εκτός από τέσσερα κύρια ζεύγη αιμοφόρων αγγείων υπάρχουν πολλά άλλα που ξεκινούν από την κοιλιά και «μέσω των οποίων η τροφή (τροφή) φτάνει στο σώμα». Στην πραγματεία *Περὶ σαρκῶν* αυτή η λειτουργία είναι κοινή σε όλα τα αιμοφόρα αγγεία. «Από την κοιλιά και τα έντερα όπου συγκεντρώνονται τα τρόφιμα και τα ποτά (τα αιμοφόρα αγγεία) αντλούν την πιο λεπτή και υγρή ουσία» για να χρησιμεύσει ως τροφή για κάθε μέρος του σώματος. Παρόμοιες απόψεις μπορούν να εντοπιστούν στο *Περὶ φύσιος παιδίου*.

177 Ο Campbell (2003) 159 σχολιάζοντας τη λέξη *cicuta*, συσχετίζει το κώνειο με τον Σωκράτη και σημειώνει πως ενώ οι κατσίκες μπορεί να υποφέρουν λιγότερο από άλλα ζώα αφού το φάνε, όμως υπάρχει το ενδεχόμενο να ασθενήσουν προσωρινά αφού το φάνε, το δηλητήριο κώνειο είναι τοξικό για όλα τα ζώα που βόσκουν και θανατηφόρο για τα περισσότερα, και ότι η κατανάλωσή του από κατσίκες επίσης οδηγεί σε απογόνους με εκ γενετής δυσπλασίες. Βέβαια οφείλουμε να σημειώσουμε πως το ότι ο Σωκράτης θανατώθηκε με κώνειο είναι κάτι που δεν αναφέρουν ούτε ο Πλάτωνας στο διάλογό του *Φαίδων*, ούτε ο Ξενοφώντας σχετικά με τον Σωκράτη. Το δηλητήριο που ήπιε ο Σωκράτης αναφέρεται ως κώνειο αρχικά στον Διογένη Λαέρτιο, *Βίοι φιλοσόφων*, 2.35: *μέλλοντί τε αὐτῷ τὸ κώνειον πίεσθαι Ἀπολλόδωρος ἰμάτιον ἐδίδου καλόν, ἴν' ἐν ἐκείνῳ ἀποθάνῃ, και αἱ δεθεῖς μετ' οὐ πολλὰς ἡμέρας ἔπιε τὸ κώνειον, πολλὰ καλὰ κάγαθὰ διαλεχθεῖς, ἃ Πλάτων ἐν τῷ Φαίδωνί φησιν*, *ibid*, 2.42.

tam soleat torrere atque urere quam genus omne
visceris in terris quod cumque et sanguinis extet,
qui fieri potuit, triplici cum corpore ut una,
prima leo, postrema draco, media ipsa, Chimaera
ore foras acrem flaret de corpore flammam? (5.901-906)

Κι αφού η φλόγα της φωτιάς μπορεί ξανθό λιοντάρι σύγκορμο να πάρει
και να το κατακάψει ακριβώς όπως θα κάνει παρανάλωμά της
και κάθε άλλο πλάσμα απ' αυτά που ζουν στη γη με σάρκα και με αίμα,
πως ήταν δυνατόν έναν καιρό η Χίμαιρα με το τριπλό κορμί της,
στο πίσω μέρος δράκοντας, μπροστά λιοντάρι, κι όπως λέει τ' όνομά της,
στη μέση αίγα, να ξερνά καυτή φωτιά και φλόγα απ' τα σωθικά της;

Η πρώτη λογοτεχνική περιγραφή για το ον αυτό ανήκει στον Όμηρο ο οποίος σημειώνει
στην *Ιλιάδα* πως:

αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ σῆμα κακὸν παρεδέξατο γαμβροῦ,
πρῶτον μὲν ῥα Χίμαιραν ἀμαιμακέτην ἐκέλευσε
πεφνέμεν· ἢ δ' ἄρ' ἔην θεῖον γένος οὐδ' ἀνθρώπων,
πρόσθε λέων, ὄπιθεν δὲ δράκων, μέσση δὲ χίμαιρα,
δεινὸν ἀποπνεῖουσα πυρὸς μένος αἰθομένοιο,
καὶ τὴν μὲν κατέπεφνε θεῶν τεράεσσι πιθήσας. (6.178-183).

Και ως έλαβε τ' ολέθριο σημάδι του γαμβρού του,
πρώτον την φρικτήν Χίμαιραν τον στέλνει να φονεύσει·
και αυτή γένος ανθρώπινο δεν ήταν, αλλά θεῖον,
δράκος οπίσω, λέοντας εμπρός, στην μέσην αίγα,

κι ήσαν τα σπλάχνα της φωτιά και φλόγες η πνοή της.

Την φόνευσ' όμως, θαρρετός στα θεϊκά σημεία.¹⁷⁸

Ήδη σε αυτό το απόσπασμα έχουμε τα πρώτα βασικά στοιχεία της αφήγησης για την Χίμαιρα: είναι ένα πλάσμα υβριδικό, ένα τέρας που προκαλεί τρόμο, ανήκει στην σφαίρα δημιουργίας των θεών, αποτελείται από τρία ζώα που κάνουν ένα τερατώδες σύνολο και τοποθετείται γεωγραφικά στην Λυκία. Η ροή πληροφοριών για την Χίμαιρα συνεχίζεται στην *Ιλιάδα* (16.328) όπου και μαθαίνουμε πως ο Αμισώδαρος την εξέθρεψε ώστε αυτή να γίνει ένα κακό για τους ανθρώπους. Η ησιόδεια αφήγηση προσθέτει το στοιχείο του μεγαλείου στην περιγραφή της καθώς πλέον η Χίμαιρα περιγράφεται ως *δεινήν τε μεγάλην τε ποδώκεά τε κρατερήν τε* (*Θεογονία*, 320) αλλά παράλληλα και του χάους καθώς αν και η Χίμαιρα διαθέτει θεϊκές ιδιότητες, κάθε άλλο παρά θεά είναι. Ανήκει σε έναν αντί-κόσμο, σε κάτι που ενώ έχει τις δυνατότητες των θεών, όμως λειτουργεί χωρίς κανόνες και ανήκει στο Χάος καθότι είναι πρωτόγονη μορφή κοσμικής εξέλιξης που είναι τοποθετημένη στα όρια του κόσμου, όπως σημειώνει η Clay (1993) 115-116.

Η προσπάθεια από-τερατοποίησης της Χίμαιρας ξεκινάει, επιτυχημένα θα λέγαμε, από τον Παλαίφατο, ο οποίος γράφοντας τον τέταρτο αι. π.Χ. το *Περὶ ἀπίστων (ἱστοριῶν)*, θέλει να απομυθοποιήσει με λογικές εξηγήσεις γνωστές μυθολογικές περσόνες. Το έργο του Παλαίφατου είναι μοναδικό παράδειγμα, σύμφωνα με την Hawes (2014)38-39 απ' όλη την αρχαιότητα καθώς ο συγγραφέας προσπάθησε να αναλύσει λογικά τους μύθους της παράδοσης. Το αποτέλεσμα ήταν ότι ο Παλαίφατος εισηγήθηκε νέες πολιτισμικές αξίες για τον μύθο, συμβατές με την κοσμοπολίτικη εποχή εντός της οποίας ο ίδιος ζούσε. Το εργαλείο για να πετύχει τον στόχο του είναι η λεγόμενη μυθολογική εκλογίκευση, η οποία ορίζεται από τον Stern (1996) 7 ως μια προσπάθεια να εξηγηθούν οι μυθικές ιστορίες σαν μια λάθος κατανόηση ολοκληρωτικά παγιωμένων πράξεων των ηρώων. Είναι ουσιαστικά μια νέα εκδοχή του μύθου, στην οποία προτάσσεται πλέον το λογικό επακόλουθο. Παρόλα αυτά όμως, το στοιχείο του παράδοξου είναι παρόν στο έργο του. Όπως σημειώνει η Hawes (2014) 46, ο Παλαίφατος έγραφε για μύθους τοποθετημένους σε ένα απώτατο παρελθόν. Η διαφορά του δηλαδή από την πρότερη ιστοριογραφία είναι πως οι εξηγήσεις του

¹⁷⁸ Η μετάφραση είναι από τον Πολυλά (2015).

στερούνται του στοιχείου της αυτοψίας, καθώς όσο λογικοφανείς και αν και είναι, δεν παύουν να είναι ανατομικές έρευνες ανύπαρκτων σωμάτων.

Ο τρόπος με τον οποίο ενέταξε την Χίμαιρα στο εκλογικευμένο του σύμπαν, είναι αρκετά ενδιαφέρον καθώς δίνει την ενδιαφέρουσα εξήγηση μιας γεωλογικής παραδοξότητας.¹⁷⁹ Η Χίμαιρα είναι ένα βουνό στην Λυκία όπου υπάρχει ένα χάσμα γης από όπου αναδύεται φωτιά:

Φασίν ὅτι <Βελλεροφόντην ὑπόπτερος ἵππος Πήγασος> ἔφευγεν. ἐμοὶ δὲ τοῦτο ἵππος οὐδέποτε δοκεῖ δύνασθαι, οὐδ' εἰ πάντα τὰ τῶν πτηνῶν πτερὰ λάβοι· εἰ γὰρ ἦν ποτε τοιοῦτον ζῷον, καὶ νῦν ἂν ἦν. τοῦτον δὲ φασὶ καὶ τὴν <Ἀμισωδάρου Χίμαιραν> ἀνελεῖν· ἦν δὲ ἡ <Χίμαιρα πρόσθε λέων, ὄπιθεν δὲ δράκων, μέσση δὲ χίμαιρα>. ἔνιοι δὲ δοκοῦσι τοιοῦτον γενέσθαι θηρίον τρεῖς ἔχον κεφαλὰς, σῶμα δὲ ἓν. ἀδύνατον δὲ ὄφιν καὶ λέοντα καὶ αἶγα ὁμοίᾳ τροφῇ χρῆσθαι· καὶ τὸ θνητὴν ἔχον φύσιν πῦρ ἀποπνεῖν, εὐήθες. ποία δὲ τῶν κεφαλῶν τὸ σῶμα ἐπηκολούθει; τὸ δὲ ἀληθὲς ἔχει ὧδε. <Βελλεροφόντης> ἦν φυγὰς ἀνὴρ, τὸ γένος <Κορίνθιος>, καλὸς κάγαθός. κατασκευάσας δὲ πλοῖον μακρὸν ἐλθίζετο τὰ παραθαλάσσια χωρία πλέων καὶ ἐπόρθει. ὄνομα δὲ ἦν τῷ πλοίῳ <Πήγασος> (ὡς καὶ νῦν ἕκαστον τῶν πλοίων ὄνομα ἔχει· ἐμοὶ δὲ δοκεῖ πλοῖον μᾶλλον ἢ ἵππον ὄνομα κείσθαι <Πήγασος>). βασιλεὺς δὲ <Ἀμισώδαρος> ὄκει ἐπὶ τῷ <Ξάνθῳ> ποταμῷ ὄρος τι ὑψηλόν, ἐξ οὗ ἡ <Τελμισσις> ὕλη προσκέχωσται, πρὸς ὃ δὴ ὄρος προσβάσεις εἰσὶ δύο, <ἡ> μὲν ἔμπροσθεν ἐκ πόλεως τῆς <Ξανθίων>, ἡ δὲ ὀπισθεν <ἐκ> τῆς <Καρίας>· τὰ δὲ ἄλλα κρημνοὶ ὑψηλοὶ, ἐν δὲ μέσῳ αὐτῶν χάσμα ἐστὶ τῆς γῆς μέγα, ἐξ οὗ δὴ καὶ πῦρ ἀναφέρεται. τούτῳ τῷ ὄρει ὄνομα ἐστὶ <Χίμαιρα>. τότε δὲ ἦν, ὡς λέγουσιν οἱ προσχώριοι, κατὰ μὲν τὴν πρόσθεν πρόσβασιν <λέων> οἰκῶν, κατὰ δὲ τὴν ὀπισθεν <δράκων>, οἳ δὴ καὶ ἐσίνοντο τοὺς ὑλοτόμους καὶ νομέας. τότε 28.30 δὲ δὴ <Βελλεροφόντης> ἐλθὼν τὸ ὄρος ἐνέπρησε, καὶ ἡ <Τελμισσις> κατεκάη καὶ τὰ θηρία ἀπώλετο. ἔλεγον οὖν οἱ προσχώριοι

179 Ο Παλαίφατος επηρέασε και τον Πλούταρχο, ο οποίος στα *Ηθικά* του (247F-248D) μιλά επίσης για το πλοίο του Αμισώδαρου, εκείνου που εξέθρεψε την Χίμαιρα, το οποίο είχε στην πλώρη του σκαλισμένο ένα λιοντάρι, ένα φίδι στο πίσω μέρος και καπετάνιος του οποίου ήταν ένας με το όνομα Χίμαρος.

“<Βελλεροφόντης> άφικόμενος <μετά τοῦ Πηγάσου> τήν <Άμισώδαρου Χίμαιραν> άπώλεσε”. τούτου γενομένου προσανεπλάσθη ό μῦθος. (28.1-34).

Λέγεται ότι τον Βελλεροφόντη τον μετέφερε φτερωτό άλογο, ο Πήγασος. Μου φαίνεται όμως ότι άλογο ποτέ δεν μπορεί να κάνει αυτό το πράγμα, και πως όλα τα ζώα δεν μπορούν να αποκτήσουν τα φτερά των πουλιών. Άλλωστε αν υπήρξε ποτέ πριν τέτοιο ζώο, και τώρα θα υπήρχε. Για αυτόν τον Βελλεροφόντη λένε επίσης ότι σκότωσε και την Χίμαιρα του Αμισώδαρου. Ήταν λοιπόν η Χίμαιρα μπροστά λιοντάρι, πίσω ερπετό και στην μέση κατσικά. Μερικοί όμως πιστεύουν ότι υπήρξε τέτοιου είδους τέρας που είχε τρία κεφάλια και ένα σώμα. Είναι όμως αδύνατο να τρώνε την ίδια τροφή το φίδι, το λιοντάρι και η κατσικά. Και εξάλλου είναι ανόητο να πιστεύουμε ότι αυτό που όντας θνητό εκπνέει φωτιά. Και σε ποιο κεφάλι υπάκουε το σώμα; Η αλήθεια έχει ως εξής: ο Βελλεροφόντης ήταν Κορίνθιος φυγάς ευγενής και όμορφος. Αφού πρώτα κατασκεύασε μεγάλο πλοίο λήστευε τα παραθαλάσσια μέρη και τα εκπορθούσε. Το όνομα του πλοίου ήταν Πήγασος (όπως ακριβώς και τώρα κάθε ένα από τα πλοία έχει και ένα όνομα. Πιστεύω πως το Πήγασος ήταν όνομα πλοίου και όχι αλόγου). Ο βασιλιάς Αμισώδαρος κατοικούσε κοντά τον Ξάνθο ποταμό όπου υπάρχει ψηλό βουνό, από όπου η Τελμισσίδα ξυλεία συσσωρεύεται. Σε αυτό το βουνό υπάρχουν δύο δρόμοι για να το προσεγγίσει κανείς, ο μεν πρώτος από την πόλη των Ξανθίων, ο άλλος από πίσω από την Καρία. Κατά τα άλλα υπάρχουν ψηλοί γκρεμοί και στην μέση τους μεγάλο γεωλογικό χάσμα από όπου και φωτιά αναβαίνει προς τα πάνω. Αυτό το βουνό λέγεται Χίμαιρα. Όπως λένε οι ντόπιοι εκείνο τον καιρό στον μπροστινό προς το βουνό δρόμο υπήρχε λιοντάρι, ενώ στον πίσω φίδι, που και τα δύο έβλαπταν τους ξυλοκόπους και τους βοσκούς. Τότε όμως ήρθε ο Βελλεροφόντης και έκαψε το βουνό, καίγοντας και την ξυλεία και μαζί τα άγρια ζώα. Έλεγαν λοιπόν οι ντόπιοι ότι «Ο Βελλεροφόντης ήρθε μαζί με τον Πήγασο και κατέστρεψε την Χίμαιρα του Αμισώδαρου». Μετά από αυτό το γεγονός πλάστηκε και ο σχετικός μύθος.

Σύμφωνα με τον Παλαίφατο ο μύθος της Χίμαιρας είναι αρκετά γελοίος για να μπορεί να αποδείξει την ύπαρξη του τέρατος αφού είναι αδύνατο να κατανοήσουμε σε ποιο κεφάλι από όλα υπακούει το σώμα και άλλωστε είναι αδύνατο να εντοπιστεί τι μπορεί

να χρησιμεύσει ως τροφή για ένα τέτοιο υβρίδιο άρα απορρίπτεται, όπως ισχυρίζεται η Hawes (2013)54-55. Εδώ φυσικά απηχούνται αριστοτελικές απόψεις περί αδυναμίας ανάμιξης των ειδών μεταξύ τους ακόμα και όταν ένα χαρακτηριστικό ενός είδους θυμίζει ένα άλλο είδος.¹⁸⁰ Για τον Παλαίφατο αληθινή υβριδικότητα είναι αδύνατο να υπάρξει και συνεπώς η ρασιοναλιστική αντίληψη περί τεράτων είναι αρκετή για να αποδείξει την ανυπαρξία τους στην φύση.

Το ενδιαφέρον στην περίπτωση του Παλαίφατου είναι το γεγονός ότι οι κύριοι πρωταγωνιστές του μύθου, δηλαδή ο Βελλεροφόντης κατά κύριο λόγο και δευτερευόντως ο Πήγασος, λειτουργούν πλήρως εντός ενός ανθρωπομορφικού πλαισίου, όπου τίποτα δεν αποκλίνει από τις προσδοκίες μας για τους πρωταγωνιστές. Ο Βελλεροφόντης είναι ο κατ' εξοχήν ρισοκίνδυνος και περιπετειώδης άνθρωπος της ελληνιστικής εποχής, ο οποίος αναζητά την περιπέτεια και την φήμη σε εξωτικά ταξίδια. Ο Βελλεροφόντης του Παλαίφατου λοιπόν, βάζοντας φωτιά σε ένα βουνό, προέβη σε μια πράξη ευεργετική μεν καθώς σκότωσε τα δύο άγρια ζώα που τυραννούσαν τους ντόπιους, αδιάφορη δε αν κριθεί με τα κριτήρια του ηρωισμού της αρχαϊκής και κλασικής εποχής.

Αυτό που μοιάζει να κυριαρχεί στην αφήγηση, άσχετα αν δεν καταλαμβάνει ένα μεγάλο μέρος της, είναι η περιγραφή της γεωλογικής δομής του όρους της Χίμαιρας: *τὰ δὲ ἄλλα κρημνοὶ ὑψηλοὶ, ἐν δὲ μέσῳ αὐτῶν χάσμα ἐστὶ τῆς γῆς μέγα, ἐξ οὗ δὴ καὶ πῦρ ἀναφέρεται. τούτῳ τῷ ὄρει ὄνομά ἐστι <Χίμαιρα>.* Υψηλοί γκρεμοί και στην μέση τους τεράστιο χάσμα από όπου αναδύεται φωτιά: τίποτα δεν θα μπορούσε να είναι περισσότερο παραδοξογραφικό από αυτή την περιγραφή. Επίσης γίνεται ξεκάθαρα φανερό στην περιγραφή το στοιχείο του Υψηλού, το οποίο ουσιαστικά κυριαρχεί με τα επίθετα *ὑψηλοὶ-μέγα*. Υπάρχει ακόμα το παράδοξο στοιχείο του αναδύμενου πυρός μέσα από ένα χάσμα. Ο μύθος εκλογικεύεται λοιπόν μέσω του παράδοξου και του Υψηλού καθώς αυτά τα δύο εξηγούν εν μέρει γιατί είναι αξιομνημόνευτη η Χίμαιρα, και παράλληλα επαρκούν ως σημεία τερατωδίας για να εξηγήσουν και το γιατί τερατοποιήθηκε η Χίμαιρα, ώστε από όρος έγινε στην φαντασία ένα περίεργο τριμερές τέρας. Έχουμε άλλωστε όλα τα στοιχεία για να σχηματίσουμε ένα κοσμικό τέρας: το Υψηλό, το βουνό με τις γεωλογικές χασματικές ελλείψεις, τους επικίνδυνους γκρεμούς

180 Βλέπε χαρακτηριστικά: Αριστοτέλης, *Περί ζώων γενέσεως*, 769b13–23.

και τέλος την εκπομπή φωτιάς μέσα από το χάσμα που όλα τους είναι στοιχεία που δύσκολα μπορούν να βρουν εξήγηση από τον μέσο άνθρωπο.

Φυσικά υπάρχουν και τα δύο άγρια ζώα, το λιοντάρι και το ερπετό που είχαν συνδεθεί με τις δύο προσβάσεις στο βουνό, αλλά θεωρώ πως μετά από την γεωλογική περιγραφή του χώρου, πλέον μοιάζουν στην παλαιφατική τους εκδοχή να μην μπορούν να στηρίξουν την μυθολογική τους σύνδεση με την Χίμαιρα μιας και λειτουργούν απλώς ως δευτερεύοντα στοιχεία της αφήγησης που αφορά τον Βελλεροφόντη. Άλλωστε ο ερχομός του Βελλεροφόντη είχε ως αποτέλεσμα να καταστραφούν ως υπάρξεις μαζί με την υποδεέστερη για τον μύθο ξυλεία. Αξιοσημείωτα ο παλαιφατικός Βελλεροφόντης σε καμία περίπτωση δεν συσχετίζεται με την ίδια τη Χίμαιρα, η οποία για πρώτη φορά στη λογοτεχνική της ιστορία, απαγκιστρώνεται από την περσόνα του καθώς ως γεωλογική ενότητα δεν επηρεάζεται καθόλου από τον ερχομό του.

Οι γεωλογικές κοιλότητες όμως της Χίμαιρας, μαζί με την φωτιά και το βουνό συνιστούν μια ενότητα που αφενός υπερβαίνει τον μύθο και αφετέρου είναι εκείνα τα στοιχεία που δημιουργούν το μεγαλείο του μύθου στην παλαιφατική του εκδοχή. Η Χίμαιρα, μια τοποθεσία εξ ορισμού δύσβατη και επικίνδυνη για τους ανθρώπους της περιοχής, καθιστούν και χωρίς τα άγρια ζώα έναν τόπο πλούσιο για την ξυλεία που παρέχει μεν, επικίνδυνο δε άρα παράδοξο. Τα άγρια ζώα υπάρχουν απλώς και μόνο για να πέσουν θύματα της δράσης του Βελλεροφόντη, και κανείς δεν μας δίνει εγγυήσεις πως μετά τον εμπρησμό δεν πήραν την θέση τους άλλα λιοντάρια και φίδια.

Αντίθετα όμως η γεωλογική παραδοξότητα μιας κοιλώδους γης που αναδύει φωτιά δίπλα σε ένα όρος, είναι κάτι που δεν ηττήθηκε από κανέναν ήρωα ούτε μπορεί ποτέ να ενταχθεί σε καμία ανάλογη αφήγηση. Αν οι επικές περιγραφές για την Χίμαιρα την ήθελαν να είναι ένα παράδοξο ζώο που απλώς υπήρχε ως ένα τυχαίο και σχετικά αδιάφορο μέσο για να δοξαστεί ο επικός ήρωας, η παλαιφατική εξήγηση αποκόβει εντελώς την Χίμαιρα από τον ανθρώπινο έλεγχο. Αξίζει άλλωστε να σημειωθεί πως ο συγγραφέας ορίζει τον μύθο ως το εντυπωσιακό γεγονός της δολοφονίας των άγριων ζώων που διαδόθηκε από στόμα σε στόμα, και δεν αναφέρεται καθόλου στον φόβο ή σε όποιο άλλο συναίσθημα προκαλούσε η όψη του γεωλογικού παράδοξου στους κατοίκους της περιοχής. Στο ίδιο πνεύμα, ο Βελλεροφόντης ως ελληνιστικός ήρωας, ευεργετεί καταστρέφοντας καθώς αφενός απαλλάσσει τους κατοίκους της περιοχής από τα άγρια ζώα μεν, αλλά κατακαίει την ξυλεία δε.

Η Χίμαιρα του Παλαίφατου όμως τοποθετείται εκτός του ανθρωπομορφικού πλαισίου της αφήγησης. Από ανθρωπομορφική σκοπιά όμως μπορεί κάλλιστα να οριστεί ως ένα τέρας, αυτό δεν μπορούμε να το αμφισβητήσουμε, καθώς ως γεωλογικό σύνολο ορίζεται από την έλλειψη των γκρεμών και του χάσματος αλλά και την υπερβολή του όρους. Παράλληλα εκπνέει φωτιά από το εσωτερικό της γης και αυτό δεν είναι καθόλου ένα συνηθισμένο γεωλογικό φαινόμενο. Αν θυμηθούμε τους επικούς ποιητές και τον Πίνδαρο μαζί, η εκπνοή φωτιάς ήταν εκείνο το στοιχείο που όριζε τη Χίμαιρα, εκτός βέβαια από τα τρία κεφάλια. Μοιάζει, ωστόσο, να ταιριάζουν στην περιγραφή του γεωλογικού παράδοξου και τα δύο άγρια ζώα. Δεν θα μπορούσαν άλλωστε να ζουν ένα λιοντάρι και ένα φίδι πουθενά αλλού παρά μόνο σε έναν άγριο τόπο απρόσιτο από τους ανθρώπους. Σε αντίθεση με τις υπερβολές του μύθου, το φαινόμενο της γεωλογικής ιδιαιτερότητας της Χίμαιρας υπάρχει και περιμένει να εξηγηθεί επιστημονικά ή απλώς να τοποθετηθεί στη συλλογική μας μνήμη ως ένα παράδοξο και σπουδαίο γεωλογικό φαινόμενο.¹⁸¹

Δεν μπορούμε να μην παρατηρήσουμε ότι σ' αυτό το παλαιφατικό απόσπασμα προοικονομείται η λουκρητιανή *terra ferarum* να παρουσιάζει τον εαυτό της σε όλο της το μεγαλείο. Άγρια ζώα, χάσματα γης, βουνά και ηφαίστεια: αυτό είναι ένα μέρος από το λουκρητιανό παράδοξο με λίγα λόγια, άρα δεν μας εμποδίζει τίποτα να αναζητήσουμε το παλαιφατικό μοντέλο της Χίμαιρας παρόν ως αρχέτυπο μέσα στην δόμηση της άγριας και παράδοξης φύσης του *DRN*.

Αναφορικά με την παλαιφατική επιρροή στο λουκρητιανό κείμενο, οι Alganza Roldán, Barr & Hawes (2017) 194 δικαίως σημειώνουν πως η υποψία ότι ο Λουκρήτιος έχει στο μυαλό του τα επιχειρήματα του Παλαίφατου ενισχύεται από το μέρος του αποσπάσματος, στο οποίο ο Λουκρήτιος ρωτά, πώς θα μπορούσε η Χίμαιρα να αναπνεύσει ζωντανή φλόγα από το στόμα της (*qui fieri potuit [...] Chimaera / ore foras acrem flaret de corpore flammam?* 5.904–906). Αυτό το σημείο επικεντρώνεται σε μια από τις διαψεύσεις του Παλαίφατου για την Χίμαιρα στο κεφάλαιο 28 όπου ο συγγραφέας χρησιμοποιεί επίσης μια ρητορική ερώτηση, και πάλι για τη φύση της

181 Ο γεωγράφος Στράβων, μιλώντας για την Λυκία, αναφέρει για την Χίμαιρα: *Γεωγραφικά*, 14.3.5: *περι ταῦτα μυθεύεται τὰ ὄρη τὰ περι τῆς Χιμαίρας: ἔστι δ' οὐκ ἄπωθεν καὶ ἡ Χίμαιρα φάραγξ τις ἀπὸ τοῦ αἰγιαλοῦ ἀνατείνουσα.*

Χίμαιρας.¹⁸² Μάλιστα, η ετερότητα της μπορεί να φανεί ακόμα και από το λουκρητιανό επιχείρημα για τις διαφορετικές δίαιτες, όπως επισημαίνει ο Campbell (2003) 159. Δηλαδή γίνεται κατανοητό πως το επιχείρημα σχετικά με τις διαφορετικές δίαιτες θα ήταν ιδιαίτερα χρήσιμο κατά της Χίμαιρας, καθώς αυτό το πλάσμα έχει το σώμα μιας κατσίκας ως κεντρικό τμήμα του, και έτσι η τροφή που χρειάζεται για να θρέψει το μέρος που δίνει το όνομά του στο πλάσμα (*media ipsa, Chimaera*, 905) θα ήταν δηλητηριώδες για τα μέρη του και ερπετού και του λιονταριού.¹⁸³

Συμπερασματικά, αυτό που αντιλαμβανόμαστε από όλα τα παραπάνω, είναι πως ο Λουκρήτιος προσπάθησε να αποδομήσει τα τέρατα της μυθολογίας υιοθετώντας μια επιχειρηματολογία η οποία ξεκίνησε από τον αρχαίο ελληνικό προβληματισμό σχετικά με τις παράδοξες μορφές της ποίησης. Ωστόσο, όπως θα δούμε, μένει ανοικτό το ζήτημα του αν ο ίδιος είχε προσπαθήσει να δημιουργήσει ένα δικό του εννοιολογικό πλαίσιο επανακαθορίζοντας το παράδοξο.

3.9.3 Το λουκρητιανό παράδοξο: εντοπισμός και περιγραφή του

Μέχρι αυτό το σημείο, έχουμε δει ότι ο Λουκρήτιος έχει διαμορφώσει την άποψή του για το *mirum* μέσα από μια άρνηση των παραδοσιακών μορφών του παράδοξου, με την έννοια ότι ο ποιητής απέρριψε στη βάση των ατομικών αρχών τα μυθολογικά τέρατα. Στο παρόν κεφάλαιο θα δούμε ότι ο ποιητής δεν προχώρησε στην ολοκληρωτική άρνηση του παράδοξου, αλλά ότι επιθυμούσε να το επαναπροσδιορίσει σε μια νέα

182 Δεν μπορούμε να μην σημειώσουμε εδώ το επίθετο *triplex* που ήδη το γνωρίζουμε από την περιγραφή της κοσμικής μηχανής, βλ. σχετικά το 5.237-240: *iam triplex animi est igitur natura reperta; / nec tamen haec sat sunt ad sensum cuncta creandum, / nil horum quoniam recipit mens posse creare / sensiferos motus, quae denique mente volutat.*. Τα *tria corpora* αποτελούν τον κόσμο αλλά είναι ένα κοινό στοιχείο και για την Χίμαιρα: *leo, draco, Chimaera*. Εδώ βέβαια δεν έχουμε να κάνουμε με καμία μηχανή, ούτε με κάτι που εισάγεται για πρώτη φορά στην ιστορία της σκέψης, ας μην ξεχνάμε πως το τέρας αυτό είναι παράγωγο της ησιόδειας κοσμογονίας. Άρα και η φύση της Χίμαιρας είναι *dissimilis*, όπως ακριβώς και του κόσμου.

183 Σχετικά με το ίδιο επιχείρημα, και οι Alganza Roldán, Barr & Hawes (2017) 194 διακρίνουν και εδώ μια ακόμα παλαιφατική επιρροή καθώς όπου ο Παλαίφατος σχολιάζει γενικά τις διαφορετικές φύσεις αλόγων και ανθρώπων και στη συνέχεια επισημαίνει ότι απαιτούν διαφορετικές τροφές, ο Λουκρήτιος σχολιάζει επίσης ασυμβίβαστα ήθη και στη συνέχεια δίνει το παράδειγμα ενός είδους που ευδοκίμει σε μια τροφή που σκοτώνει ένα άλλο.

βάση, η οποία όπως θα δούμε, ξεκινούσε από τη φιλοσοφική παράδοση. Αρχικά, θα γίνει μια σύντομη εξέταση των απόψεων του Λουκρητίου σχετικά με τις αναπαραγωγικές δυνάμεις της γης και θα επιχειρηθεί η σύγκρισή τους με τα αντίστοιχα ιπποκρατικά χωρία. Στη συνέχεια, θα εξεταστεί ο τρόπος με τον οποίο όλο αυτό το εννοιολογικό οικοδόμημα μετατρέπεται σε παραδοξογραφική αφήγηση στο *DRN*.

Η ιδέα πως η γη και η γυναίκα είναι έννοιες συνδεδεμένες μεταξύ τους, φυσικά, δεν είναι λουκρητιανή καινοτομία. Ένα από τα σημεία ταύτισης των δύο σωμάτων είναι η θερμοκρασία τους. Η θερμοκρασία του γυναικείου σώματος είναι ένα θέμα που τέθηκε υπό συζήτηση. Από τη μία πλευρά, υπήρχαν ιπποκρατικοί όπως ο συγγραφέας του *Περὶ γυναικείων*, ο οποίος σαφώς αναφέρει ότι το γυναικείο σώμα είναι πιο θερμό από το ανδρικό (*θερμότερον γὰρ τὸ αἷμα ἔχει ἢ γυνή*, 1.1), άποψη που συμμεριζόταν και ο Παρμενίδης σύμφωνα με μαρτυρία του Αριστοτέλη.¹⁸⁴ Η θερμότητα του γυναικείου σώματος εξαρτάται από την παρουσία των εμμήνων, τα οποία μαρτυρούν ότι υπάρχει εντός του σώματος αυτού μια πηγή που μπορεί να είναι κάποιος χυμός όπως το αίμα, η οποία και διατηρεί θερμή τη γυναίκα της παραγωγικής ηλικίας.¹⁸⁵

Από την άλλη μεριά, ορισμένοι ιπποκρατικοί και ο Αριστοτέλης θεωρούσαν τη γη ως ένα κρύο και υγρό υλικό, η σύσταση του οποίου ταιριάζει με το γυναικείο αντίστοιχό του.¹⁸⁶ Η παραδοχή αυτή οδηγεί στο συμπέρασμα πως ένα σώμα που χαρακτηρίζεται ως γυναικείο όπως αυτό της γης, αναγκαστικά θα είναι συνδεδεμένο

¹⁸⁴ *Περὶ ζώων μορίων*, 648a.28-31: *οἷον Παρμενίδης τὰς γυναῖκας τῶν ἀνδρῶν θερμότερας εἶναι φησι καὶ ἕτεροί τινες, ὡς διὰ τὴν θερμότητα καὶ πολυαιμούσας γινομένων τῶν γυναικείων*. Η σχετική συζήτηση παρατίθεται από την King (1998) 32.

¹⁸⁵ Αλλά αυτό το κριτήριο δεν ήταν καθολικά αποδεκτό, παραδείγματος χάριν ο ιπποκρατικός συγγραφέας του *Περὶ διαίτης*, κεφ. 1.34 θεωρεί πως από τη στιγμή που οι γυναίκες αποβάλλουν το θερμό αίμα, τότε καταλήγουν ψυχρές.

¹⁸⁶ Βλ. σχετικά με την υγρότητα της γης το ιπποκρατικό *Περὶ σαρκῶν*, κεφ. 2: *Ἡ δευτέρα μοῖρα κάτωθεν, αὐτὴ καλέεται μὲν γῆ, ψυχρὸν καὶ ξηρὸν καὶ πουλὸν κινοῦν· [...] Ἡ δὲ τετάρτη ἢ τοῦ ἐγγυτάτω πρὸς τῇ γῆ ὑγρότατόν τε καὶ παχύτατον, ὅπως καὶ το ἀριστοτελικὸ ἔργο Μετεωρολογικά, 339a15-20: *τετάρτων δ' ὄντων τούτων, πυρὸς καὶ ἀέρος καὶ ὕδατος καὶ γῆς, τὸ μὲν τούτοις πᾶσιν ἐπιπολάζον εἶναι πῦρ, τὸ δ' ὑφιστάμενον γῆν· δύο δὲ ἂ πρὸς αὐτὰ τούτοις ἀνάλογον ἔχει (ἀήρ μὲν γὰρ πυρὸς ἐγγυτάτω τῶν ἄλλων, ὕδωρ δὲ γῆς)*. Για τη γυναίκα ως σώμα υγρό και ψυχρό βλ. το ιπποκρατικό *Περὶ διαίτης*, κεφ. 27.1: *Ἄρρνενα μὲν οὖν καὶ θήγεια ἐν τῷδε τῷ τρόπῳ γίνονται' ἂν ὡς ἀνυστόν· τὰ δὲ θήγεια πρὸς ὕδατος μᾶλλον ἀπὸ τῶν ψυχρῶν καὶ ὑγρῶν καὶ μαλθακῶν αὔξεται καὶ σίτων καὶ ποτῶν καὶ ἐπιτηδευμάτων· τὰ δὲ ἄρσνενα πρὸς πυρὸς μᾶλλον, ἀπὸ τῶν ξηρῶν δηλαδὴ καὶ θερμῶν σίτων τε καὶ λοιπῆς διαίτης*.*

με την αναπαραγωγική διαδικασία. Στο *DRN* η ιδέα αυτή παρουσιάστηκε όταν η *tellus* νέα ακόμα, δημιούργησε πλήθος πανίδας και χλωρίδας:

sic nova tum tellus herbas virgultaque primum
sustulit, inde loci mortalia saecla creavit
multa modis multis varia ratione coorta. (5.790-792)

έτσι κι η γη στις νιότης τον καιρό έβγαλε πρώτα πρώτα τα χορτάρια
και τους δεντρίσιους κλώνους και μετά τους πληθυσμούς των ζωντανών
πλασμάτων
που είναι πολλά κι είναι πολλών λογίων, φκιαγμένα μ' άλλο τρόπο το καθένα.

Το ότι η γη διέπεται από τις ίδιες αρχές που διέπουν και το γυναικείο σώμα, γίνεται ακόμα πιο ξεκάθαρο λίγους στίχους αργότερα, όταν ο ποιητής παρουσιάζει το σώμα της να είναι γεμάτο μήτρες και κοιλότητες άφθονες από ένα υγρό κατάλληλο για την διατροφή των νέων ειδών:

tum tibi terra dedit primum mortalia saecla.
multus enim calor atque umor superabat in arvis.
hoc ubi quaeque loci regio opportuna dabatur,
crescebant uteri terram radicibus apti;
quos ubi tempore maturo pate fecerat aetas
infantum, fugiens umorem aurasque petessens,
convertebat ibi natura foramina terrae
et sucum venis cogebat fundere apertis
consimilem lactis, sicut nunc femina quaeque
cum peperit, dulci repletur lacte, quod omnis
impetus in mammas convertitur ille alimenti. (5.805-815)

Και τότε ήταν, βλέπεις, που η γη πρωτόγινε των ζωντανών μητέρα
καθώς στα χώματα των χωραφιών ζέστη και υγρασία αφθονούσε.

Γι' αυτό το λόγο και απ' τη στιγμή που βρίσκονταν κατάλληλο σημείο
μήτρες έπαιρναν σχήμα και μορφή που ήταν ριζιμιές μέσα στο χώμα.

Και ύστερα που ωριμάζει ο καιρός, τα νεογνά τις άνοιγαν ποθώντας
ελεύθερον αέρα, μακριά από της υγρασίας το κουκούλι.

Τότε κι η φύση άνοιγε της γης της περασιές και έκανε το χόμα
τους πόρους του ν' αφήσει ανοιχτούς κι ανάβλυσμα από χυμό να δώσει
όμοιο με το γάλα, το γλυκό το γάλα που κυλά με αφθονία
στο σώμα της γυναίκας τον καιρό μετά τη γέννα όταν τα στοιχεία
της θρέψης με ομόρροπη ορμή συνάζονται όλα μέσα στους μαστούς της.

Και εδώ πάλι η ιπποκρατική επιρροή είναι παρούσα.¹⁸⁷ Το λουκρητιανό *calor atque umor* (5.806) παραπέμπει στην ιπποκρατική και αριστοτελική συζήτηση περί θερμότητας και εμμήνου ρύσεως, άρα μπορούμε να υποθέσουμε ότι ο Λουκρήτιος δεχόταν τις απόψεις περί θερμού γυναικείου σώματος. Στο *Περὶ σαρκῶν*, κεφ. 3 επίσης διαβάζουμε ότι η γη δημιούργησε ανθρώπους εξαιτίας των κλιματολογικών συνθηκών που επικρατούσαν στην επιφάνειά της. Δημιουργήθηκαν οστά, νεύρα, μεμβράνες και άλλα σωματικά μέρη επειδή η θερμότητα είχε θετική επιρροή για την δημιουργία ζωής στην επιφάνεια της γης.¹⁸⁸

Μέχρι στιγμής, έχουμε μια λουκρητιανή ανθρωπογονία, η οποία είναι σε γενικές γραμμές συμβατή με τα παραδεδομένα από την ιατρική και τη φιλοσοφία σε σχέση με τη δημιουργία της ζωής από τη γη. Το γεγονός αυτό έχει ήδη ειπωθεί αναλυτικά και εμπειριστατωμένα στη σχετική βιβλιογραφία. Υπάρχει όμως ένα επεισόδιο που σχετίζεται με την παραγωγική διαδικασία της γης, στο οποίο γίνεται λόγος για το πώς η τελευταία έδωσε ζωή σε παράδοξα, μη συνηθισμένα, όντα. Στο πέμπτο βιβλίο του

¹⁸⁷ Στον Αριστοτέλη υπάρχει η αναλογία μεταξύ της διατροφής του εμβρύου και αυτής ενός φυτού: *Περὶ ζώων γενέσεως*, 740a24-27: Ἐπει δὲ δυνάμει μὲν ἤδη ζῶον ἀτελὲς δέ, ἄλλοθεν ἀναγκαῖον λαμβάνειν τὴν τροφήν· διὸ χρῆται τῇ ὑστέρα καὶ τῇ ἐχούσῃ ὥσπερ γῆ φυτόν, τοῦ λαμβάνειν τροφήν ἕως ἂν τελεωθῇ πρὸς τὸ εἶναι ἤδη ζῶον δυνάμει πορευτικόν.

¹⁸⁸ Για τα οστά βλ.: αἱ πολλῶ χρόνῳ θερμαινόμενον, ὀκόσον μὲν ἐτύγχανεν ἐκ τῆς γαίης σηπεδόνοσ λιπαρόν τε ἔον καὶ ὀλίγιστον τοῦ ὑγροῦ ἔχον, τάχιστα ἐξεκαύθη καὶ ἐγένετο ὀστέα, για τα νεύρα: Ὅκόσα δὲ ἐτύγχανε κολλωδέστερα ἔόντα καὶ τοῦ ψυχροῦ μετέχοντα, ταῦτα δὲ θερμαινόμενα οὐκ ἠδύνατο ἐκκαυθῆναι, οὐδὲ μὴν τοῦ ὑγροῦ γενέσθαι· διὰ τοῦτο εἰδέην ἀλλοιοτέρην ἔλαβε τῶν ἄλλων καὶ ἐγένετο νεῦρα στερεά, και για τις μεμβράνες: Αἱ δὲ φλέβες τοῦ ψυχροῦ εἶχον πουλύ· καὶ τούτου τοῦ ψυχροῦ τὸ μὲν περίξ ὄσον κολλωδέστατον ἦν, ὑπὸ τοῦ θερμοῦ ἐξοπτηθὲν, μὴνιγξ ἐγένετο.

ποιήματος υπάρχει το απόσπασμα 837-844 όπου ο Λουκρήτιος αναφέρει ότι η *tellus* γέννησε κάποτε τα παράδοξα όντα:

Multaque tum tellus etiam portenta creare
conatast mira facie membrisque coorta,
androgynem, interutras necutrumque utrimque remotum,
orba pedum partim, manuum viduata vicissim,
muta sine ore etiam, sine voltu caeca reperta,
vinctaque membrorum per totum corpus adhaesu,
nec facere ut possent quicquam nec cedere quoquam
nec vitare malum nec sumere quod volet usus.
cetera de genere hoc monstra ac portenta creabat,
ne quiquam, quoniam natura absterruit auctum
nec potuere cupitum aetatis tangere florem
nec reperire cibum nec iungi per Veneris res.
multa videmus enim rebus concurrere debere,
ut propagando possint procudere saecula;
pabula primum ut sint, genitalia deinde per artus
semina qua possint membris manare remissis,
eminaque ut maribus coniungi possit, habere,
mutua qui mutant inter se gaudia uterque. (5.837-844)

Πλάσματα τερατόμορφα πολλά δοκίμασε τα πρώτα εκείνα χρόνια
να φτιάξει η γη, με αλλόκοτη μορφή και μέλη: ερμαφρόδιτες υπάρξεις,
αρσενικές και θηλυκές μαζί, πλην ούτε άντρες ούτε και γυναίκες,
χωρίς ποδάρια κάποιες απ' αυτές και δίχως χέρια πάλι κάποιες άλλες,

άλλες δεν είχαν πρόσωπο, τυφλές, άλλες μουγγές καθώς δεν είχαν στόμα,
άλλες με μέλη που ήταν κολλητά στο σώμα, χειροπόδαρα δεμένες,
ανίκανες τελείως να ενεργούν ή βηματίζοντας να πάνε κάπου,
να κρατηθούν μακριά απ' το κακό ή ό,τι ήταν χρεία να το πάρουν.
Και άλλα πλάσματα τέτοιας λογής, πρωτόφαντα ή αλλόκοτα, γεννούσε,
πλην μάταια κι ανώφελα γιατί δεν τ' άφηνε η φύση να προκόψουν
ούτε και μπόρεσαν ανθό ζωής τρανεύοντας να νιώσουν ούτε είχαν
τον τρόπο να τραφούν ή τα κορμιά στο γενετήσιο έργο τους να σμίξουν.

Το απόσπασμα αποτελεί συνέχεια του σχολιασμού σχετικά με τη βιολογική δραστηριότητα της γης (5.821-836), η οποία για τον Λουκρήτιο μοιάζει με μια γυναίκα η οποία διαθέτει γονιμότητα και μπορεί να γεννά όπως είδαμε πιο πάνω. Από αυτή την παραγωγική μήτρα προέρχονται οι άνθρωποι και τα ζώα, αν και λόγω ηλικίας κάποια στιγμή έπαψε να γεννά (*sed quia finem aliquam pariendi debet habere, / destitit, ut mulier spatio defessa vetusto*, 5. 826-827). Ο χρόνος και η φθορά που έρχεται μαζί του, είναι οι παράγοντες εκείνοι που οδηγούν στην αδυναμία της γης να δημιουργεί συνεχώς νέα είδη όντων.

Προφανώς ήταν σε μία πρώιμη φάση όταν η γη προσπάθησε (*creare / conatant*, 5.837-838) και τελικά κατάφερε (*creabat*, 5.845) να γεννήσει μια κατηγορία ανθρώπων, οι οποίοι απέκλιναν βιολογικά από το είδος που τελικά κυριάρχησε ως πρότυπο ανθρώπου. Τα όντα αυτά ήταν ανδρόγυνα, άλλα χωρίς άκρα, άλλα χωρίς στόμα και μάτια, και άλλα τελείως με κολλημένα τα μέλη τους. Ο ποιητής δεν αφήνει τα πλάσματα αυτά να γίνουν οι πρόγονοι κάποιας τερατογονίας, καθώς σημειώνει με έμφαση ότι δεν είχαν καμία τύχη στην μετέπειτα πορεία και εξέλιξή τους γιατί, για λόγους που θα δούμε στη συνέχεια, εξαφανίστηκαν.

Εκ πρώτης όψεως προκαλεί ιδιαίτερη εντύπωση ένα τέτοιο απόσπασμα στην γενικότερη ροή του κειμένου. Ο Λουκρήτιος θα μπορούσε να ολοκληρώσει την αναφορά του στη γη κάνοντας λόγο για τις αναπαραγωγικές της δυνάμεις περνώντας στη συνέχεια στην αναφορά του στα είδη που επιβίωσαν χωρίς να κάνει αυτή την παρέκβαση. Ωστόσο, θεωρώ πως η επιθυμία του είναι να σχολιάσει συγκεκριμένα αποσπάσματα της φιλοσοφικής παράδοσης και ολοκληρώνοντας τη συζήτηση για τα

τέρατα, να δώσει τη δική του άποψη περί αυτών. Οι λογοτεχνικές αναφορές είναι έμμεσες και δηλώνονται με συγκεκριμένες λέξεις.

Η πρώτη από αυτές είναι η λέξη *multa*, οι ρίζες της οποίας μας παραπέμπουν στο απόσπασμα B61 του Εμπεδοκλή, όπου παρουσιάζεται η ανθρωπογονία του.¹⁸⁹ Εκεί, τα νέα είδη που εμφανίζονται είναι πολλά και όλα τους αποκλίνουν από τον συνηθισμένο ανθρώπινο τύπο γιατί έχουν δύο πρόσωπα (*ἀμφιπρόσωπα*) και δύο στήθη (*ἀμφίστερνα*), ρητά αναφέρονται ως βόδια με πρόσωπο ανθρώπου (*βουγενή ἀνδρόπρωρα*), άνθρωποι με κεφάλι βοδιού (*ἀνδροφυῆ βούκρανα*) και ανδρόγυνα πλάσματα (*μεμειγμένα τῆ μὲν ἀπ' ἀνδρῶν τῆ δὲ γυναικοφυῆ*).¹⁹⁰

Η δεύτερη εμπεδόκλεια οφειλή είναι οι αναφορές του κειμένου στα κολλημένα μέλη των πλασμάτων. Ορισμένα από τα λουκρητιανά τέρατα είναι ακίνητα καθώς έχουν κολλημένα μέλη (5.842) όπως ακριβώς και τα εμπεδόκλεια πρότυπά τους από το απόσπασμα B59:

αὐτὰρ ἐπεὶ κατὰ μεῖζον ἐμίσγετο δαίμονι δαίμων
ταῦτά τε συμπίπτεσκον, ὅπη συνέκυρσεν ἕκαστα,
ἄλλα τε πρὸς τοῖς πολλὰ διηνεκῆ ἐξεγένοντο.

Μα καθώς τα θεία στοιχεία ὅλο κι ἔσμιγαν το 'να με τ' ἄλλο, τούτα τα πράματα κολλούσαν ὅπως τύχαινε ν' ανταμώσουν, κι ἄλλα πολλά πλάι σ' αυτά γεννιόνταν ολοένα.¹⁹¹

¹⁸⁹ Αναφορικά με την επιρροή του Εμπεδοκλή στον Λουκρήτιο ο Sedley (1989) 288 κάνει λόγο για μίμηση του πρώτου από τον δεύτερο και στον στόχο να αναδειχθεί ο ίδιος ως ο «Ρωμαίος Εμπεδοκλής», τον ποιητή της φύσης. Ωστόσο, ο Campbell κατηγορεί τον Sedley πως εστιάζει μόνο στην επιρροή της ποίησης, ενώ ο Furley εστιάζει ευρύτερα στην επιρροή της φιλοσοφικής σκέψης, βλ. σχετικά Campbell (2003) 102, Sedley (1998) 16-21 και Furley (1970) 55-64.

¹⁹⁰ Όπως και με τα *portenta*, εδώ ο Λουκρήτιος χρησιμοποιεί την έννοια *θαύμα*, την οποία προσπαθεί να απομακρύνει από την ζωογονία του. Το ίδιο κάνει και ο Εμπεδοκλής στο DK31 B35.16-17. Και οι δύο χρησιμοποιούν το *θαύμα* για τα αντιτελεολογικά συστήματά τους. Όπως αναφέρει ο Solmsen (1965) 112 ούτε το παντοίας ούτε το θαύμα ιδέσθαι δείχνουν πλάσματα τόσο πολύ περίεργα, όσο τα *βουγενή ἀνδρόπρωρα*, αυτά δηλαδή του δευτέρου εξελικτικού σταδίου.

¹⁹¹ Η μετάφραση των χωρίων του Εμπεδοκλή είναι από τη μετάφραση του Κούρτοβικ στο Kirk et al. 1998.

Η τυχαιότητα της δημιουργίας, παρούσα τόσο στον Εμπεδοκλή όσο και στον Λουκρήτιο, αποδεικνύει μέχρι στιγμής ότι το σώμα και οι λειτουργίες του αποτελούν απλώς ένα τυχαίο και συμπτωματικό συμβάν και τίποτα άλλο.¹⁹² Τίποτα στα πλάσματα του Εμπεδοκλή δεν αποδεικνύει τη λειτουργικότητα των σωμάτων τους, ή ότι αποτελούσαν την ιδανική ανθρώπινη μορφή. Το ιδανικό παρελθόν το οποίο ισχυρίζονταν οι προηγούμενοι του Λουκρητίου φιλόσοφοι, είναι ένας ακόμα μύθος περίπου ίδιος με τους αντίστοιχους ποιητικούς.

Και έτσι περνάμε στην δεύτερη λογοτεχνική επιρροή του Λουκρητίου, το πλατωνικό *Συμπόσιο*. Το ανδρόγυνο λουκρητιανό πλάσμα (*androgynem*), παρόν και στον Εμπεδοκλή, παίζει πρωταγωνιστικό ρόλο στην αφήγηση του Αριστοφάνη σχετικά με την καταγωγή του έρωτα στο έργο αυτό.¹⁹³ Εκεί, οι ανδρόγυνοι ήταν ένα από τα τρία φύλα της παλιότερης ανθρώπινης φύσης, οι οποίοι και διέφεραν βιολογικά από τα υπόλοιπα δύο. Ζούσαν σε μια ιδανική, χρυσή και ουτοπική εποχή και όπως στο *DRN*, διέφεραν από τα υπόλοιπα δύο άλλα φύλα. Ήταν κυκλοτερείς, με τέσσερα χέρια και πόδια, δύο πρόσωπα με τέσσερα αυτιά και ισάριθμα γεννητικά όργανα:

ἀλλὰ καὶ τρίτον προσῆν κοινὸν ὃν ἀμφοτέρων τούτων, οὗ νῦν ὄνομα λοιπόν, αὐτὸ δὲ ἠφάνισται· ἀνδρόγυνον γὰρ ἔν τότε μὲν ἦν καὶ εἶδος καὶ ὄνομα ἐξ ἀμφοτέρων κοινὸν τοῦ τε ἄρρενος καὶ θήλεος, νῦν δὲ οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἢ ἐν ὀνειδίει ὄνομα κείμενον. ἔπειτα ὅλον ἦν ἐκάστου τοῦ ἀνθρώπου τὸ εἶδος στρογγύλον, νῶτον καὶ πλευρὰς κύκλω ἔχον, χεῖρας δὲ τέτταρας εἶχε, καὶ σκέλη τὰ ἴσα ταῖς χερσίν, καὶ πρόσωπα δὴ ἐπ' αὐχένι κυκλοτερεῖ, ὅμοια πάντη· κεφαλὴν δ' ἐπ' ἀμφοτέροις τοῖς προσώποις ἐναντίοις κειμένοις μίαν, καὶ ὄτα τέτταρα, καὶ αἰδοῖα δύο, καὶ τᾶλλα πάντα ὡς ἀπὸ τούτων ἄν τις εἰκάσειεν. (189e1-190a4)

¹⁹² Για τον Campbell (1999) ο Λουκρήτιος δεν είναι εξελικτικός, καθώς εμμένει στην μη μεταβλητότητα των ειδών, όπως και ο Εμπεδοκλής. Έχει υποστηρίξει επίσης πως η τελεολογική εξήγηση της δημιουργίας του ματιού από τον Εμπεδοκλή (D K3 1 B84 και 86), στην οποία βασίστηκε ο Sedley που έχει διαφορετική άποψη, είναι μεν διδακτική, αλλά δεν επιβεβαιώνει την τελεολογική αντίληψη στη δημιουργία των ειδών.

¹⁹³ Για τον Trepanier (2014) 176 η εμπεδοκλεία άποψη ανθρωπογονίας είναι πως υπήρξε κάποτε μια πρώτη μορφή ανθρώπων, οι οποίοι έμειναν μισοί και έχασαν το άλλο τους μισό και έτσι, εξομοιώνονται με τους *ίερούς φρένες* που αναφέρονται στο B134.

αλλά εκτός απ' αυτά υπήρχε κι ένα τρίτο, που μέσα του είχε τα δυο άλλα ενωμένα: σήμερα κρατούμε τ' όνομά του, το ίδιο όμως χάθηκε: τότε λοιπόν υπήρχε και φύλο με ξεχωριστή μορφή και όνομα, το αρσενικοθήλυκο, που το συναποτελούσαν και τα δυο, και το αρσενικό και το θηλυκό: τώρα απόμεινε μόνο το όνομα, που το τυλίγει η ντροπή. Που λες, το παρουσιαστικό τού κάθε τέτοιου ανθρώπου ήταν στρογγυλό: η ράχη σχημάτιζε περιφέρεια, το ίδιο και η μέση: χέρια τέσσερα, σκέλη όσα και τα χέρια και δυο πρόσωπα πάνω σε σβέρκο κυλινδρικό, το 'να ολόιδιο με τ' άλλο: πάνω απ' αυτά τα δυο πρόσωπα, που το καθένα τους αντίκριζε το αντίθετο σημείο του ορίζοντα, είχε ένα κεφάλι με τέσσερα αυτιά: είχε δυο γεννητικά όργανα κι όλα τα υπόλοιπα ανάλογα και όπως θα μπορούσε κανείς να τα φανταστεί σύμφωνα με τα παραπάνω.¹⁹⁴

Μα πάνω απ' όλα, τα πλάσματα αυτά ήταν ικανά να αντιμετωπίζουν τους θεούς ως ίσα και να αμφισβητούν την εξουσία τους προσπαθώντας να ανέβουν στον ουρανό για να τους επιτεθούν (*τὸ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνάβασιν ἐπιχειρεῖν ποιεῖν, ὡς ἐπιθησομένων τοῖς θεοῖς*, 190b8-190.c.1). Η συνέχεια της αριστοφανικής αφήγησης είναι γνωστή, με τους θεούς να διαιρούν τους ανδρόγυνους σε δύο μέρη, εκ των οποίων το ένα έκτοτε ψάχνει το άλλο και αυτή η κατάσταση έλλειψης να χαρακτηρίζει σε «ρομαντικό» πλαίσιο από τότε την αντίληψη για τον έρωτα .

Το λουκρητιανό ανδρόγυνο πλάσμα όμως, αν και κατάγεται από την παράδοση αυτή, εντάσσεται ωστόσο σε μια πολύ πιο δυσμενή κατάσταση.¹⁹⁵ Σαφώς και ρητά,

¹⁹⁴ Η μετάφραση του χωρίου είναι από τον Σπυρόπουλο (2012).

¹⁹⁵ Εδώ αξίζει να αναρωτηθεί κανείς για το αν ο Λουκρήτιος μπορεί να ταυτιστεί με τις αντίστοιχες δαρβινικές απόψεις περί εξέλιξης. Για τον Λουκρήτιο οι μεταλλάξεις γίνονται στη φάση της αυθόρμητης δημιουργίας. Για τον Δαρβίνο οι μεταλλάξεις οφείλονται σε γενετικές διαφορές των γονέων οι οποίες περνούν στους απογόνους. Ωστόσο, σύμφωνα με σύγχρονες θεωρίες περί εξέλιξης συμβαίνουν μακρο-μεταλλάξεις που επιταχύνουν την εξέλιξη. Ο Gould (1985) 132-133 κάνει μια περιγραφή των διαφορετικών απόψεων Δαρβίνου και Huxley αναφορικά με τις μακρο-μεταλλάξεις. Ο δεύτερος επέκρινε τον Δαρβίνο για την επιμονή του στο *natura non facit saltum*. Με βάση αυτό το μοντέλο, οι μεταλλάξεις μπορούν να δημιουργήσουν "ελπιδοφόρα τέρατα" που προσαρμόζονται στο περιβάλλον και δύνανται να μεταβιβάσουν θετικές μεταλλάξεις στις επόμενες γενιές με αποτέλεσμα τη δημιουργία νέου είδους. Ο βασικός υποστηρικτής αυτής της θεωρίας υπήρξε ο Richard Goldschmidt, βλ. Gould (1985) 360-73. Η θεωρία περί μικρο-μεταλλάξεων πλησιάζει τις απόψεις Λουκρητίου και Εμπεδокλή σχετικά με τις άγριες μεταλλάξεις περισσότερο από το δαρβινικό μοντέλο. Αυτό συμβαίνει γιατί ο λόγος των

είναι *portentum*, ανήκει δηλαδή στην παραδοσιακή κατηγορία των τεράτων.¹⁹⁶ Επιπλέον, μία ακόμα σημαίνουσα διαφορά από το πλατωνικό διακείμενο έχει να κάνει με το γεγονός ότι ο Λουκρήτιος παρουσιάζει το εν λόγω πλάσμα να ικανοποιεί το κριτήριο του *dubium* γιατί ο λουκρητιανός ανδρόγυνος δεν ανήκει (*nec utrumque*) και ταυτόχρονα ανήκει (*inter utras*) και στα δύο φύλα, αλλά παράλληλα τοποθετείται και μακριά (*remotum*) τους.¹⁹⁷

Το πλάσμα αυτό, αντιστρόφως ανάλογα από ό,τι στην πλατωνική του ουτοπική παρουσία, δεν είναι ισχυρό και ισότιμο, αλλά τίθεται επικεφαλής όλων των υπολοίπων *portenta*. Δεν χαρακτηρίζεται από καμία από τις αναπηρίες των υπολοίπων πλασμάτων, όμως υφίσταται μαζί τους όλες τις δυσμενείς συνέπειες των σωματικών τους καταστάσεων. Τα υπόλοιπα όντα διακρίνονται από σωματικές ελλείψεις, ο ανδρόγυνος από πλεονασμό.¹⁹⁸ Σε όλα τα όντα ο Λουκρήτιος σαν γιατρός κάνει διάγνωση σχετικά

μεταλλάξεων είναι τελείως τυχαίος, ο Δαρβίνος προβάλλει μια ντετερμινιστική ερμηνεία. Ο Λουκρήτιος απέχει βεβαίως από μια τέτοια εξελικτική άποψη και τις μακρο- μεταλλάξεις και θεωρεί πως μια μετάλλαξη σε γενετικό επίπεδο δεν είναι δυνατή, γιατί κωλύεται από τον μηχανισμό σεξουαλικής αναπαραγωγής. Ο Sedley (1989) 285 πιστεύει στην πιθανότητα οι θεωρίες Εμπεδοκλή και Επικούρου να συνδέονται ιστορικά. Ωστόσο, θεωρεί τεράστιο βήμα αυτό μέχρι την θεωρία πως οι οπαδοί του Επικούρου θεωρούσαν πως χρωστούν στον Εμπεδοκλή. Ο Πλούταρχος στην επιστολή του Πρὸς Κολώτην 1123B είχε δηλώσει πως οι Επικούρειοι κορόιδευαν τα ζώομορφα πλάσματα του Εμπεδοκλή. Ο Sedley θεωρεί μάλιστα ότι καλώς έκαναν, γιατί αυτά τα τέρατα ήταν αποτέλεσμα ακανόνιστων συνδυασμών οργάνων και άκρων από παλαιότερο στάδιο. Κάτι τέτοιο, όπως αναφέρει, δεν υπάρχει στην φιλοσοφία του Επικούρου, όπως αυτό παραδίδεται από τον Λουκρήτιο.

¹⁹⁶ Όπως επισημαίνει ο Blundell (1986) 91 η περιγραφή των αποτυχημένων πλασμάτων με τη λέξη *portenta* παραπέμπει την αρχαία πεποίθηση ότι οι τερατογενέσεις αντικατοπτρίζουν το θέλημα των θεών.

¹⁹⁷ Αξίζει να σημειωθεί ότι από μετρικής άποψης ο στίχος 839 έχει παραμορφωθεί όχι μόνο αναφορικά με το νόημα, αλλά και το μέτρο στα χειρόγραφα *Oblongus* και *Quadratus*. Ο Campbell (2003) 111 μας παραδίδει την διόρθωση του Lachmann ως πιο λογική: *androgynem inter utras nee utramque (ut utrumque) remotum*. Σημειώνει ακόμα ότι υπάρχει αδυναμία στην τελειοποίηση του εξαμέτρου λόγω της επανάληψης των "utr" και "um" και ίσως, αυτό να έχει γίνει εσκεμμένα. Έχουμε δηλαδή έναν «άσχημο» ήχο για τα άσχημα πλάσματα. Ο Οβίδιος χρησιμοποίησε αυτή τη μέθοδο στο *Met.* 4. 379 για να αποδώσει την ανάμειξη του Ερμαφρόδιτου και της Σαλμακίδος. Ωστόσο, ο οβιδιανός στίχος είναι πιο ήπιος μετρικά από τον λουκρητιανό, για να κάνει πιο έντονη την ένωση των δύο πλασμάτων.

¹⁹⁸ Ο ανδρόγυνος, ως πλάσμα *περιττόν*, ανήκει σε ένα σύμπαν το οποίο, εκτός από τον πλεονασμό, εμπεριέχει εντός του και την ασθένεια. Πέρα από την ιπποκρατική χυμική θεωρία όπου ο πλεονάζων

με την έλλειψη ή τον πλεονασμό κατά σειρά των γεννητικών οργάνων, των ποδιών (*pedum*), των χεριών (*manuum*), του στόματος (*ore*) και του προσώπου (*vultu*).¹⁹⁹ Επίσης, όλα τα όντα χαρακτηρίζονται από συγγενείς και όχι επίκτητες αναπηρίες, αν και ο ποιητής δεν ενημερώνει περαιτέρω σχετικά με τις βιολογικές συνθήκες δημιουργίας αυτών των καταστάσεων. Αντίθετα τις αποδίδει σε μια πειραματική δραστηριότητα δύο φάσεων της *tellus*, όταν αυτή ήταν νέα, και συνεπώς στο παρελθόν.²⁰⁰

Αυτό που παρατηρούμε στο απόσπασμα, πέρα από τις επιρροές του, είναι ένας συμφυρμός λεξιλογίων σωματικότητας και πλεονασμού / έλλειψης. Σε σχέση με τα προηγούμενα *portenta* που απέρριψε ο Λουκρήτιος, μόνο οι ανδρόγυνοι μπορούν να προσεγγίσουν την ιδέα της σύνθεσης δύο σωμάτων, καθώς μετέχουν τόσο του ανδρικού όσο και του γυναικείου σώματος. Αυτό σε συνδυασμό με τις αναφορές στην ερωτική επιθυμία που υπάρχουν μέσα στο απόσπασμα, θα μπορούσε να θεωρηθεί ως μια έμμεση αναφορά στο θέμα του έρωτα που ο Λουκρήτιος έχει ήδη θίξει στο τέταρτο βιβλίο. Αν ισχύει η διαπίστωση αυτή, τότε είναι ενδιαφέρον να δούμε ότι ο έρωτας γίνεται αντικείμενο επαναδιαπραγμάτευσης, αυτή τη φορά ως μια μορφή τερατωδίας.²⁰¹ Τα στοιχεία που εδραιώνουν μια τέτοια υπόθεση εργασίας, θεωρώ πως

χυμός είναι αιτία ασθένειας, αξίζει να αναφερθεί και το ψευδο-αριστοτελικό τριακοστό *Πρόβλημα* 953a10-13, όπου ο συγγραφέας χαρακτηρίζει ως *περιττός* όσους από τους μελαγχολικούς έχουν διαπρέψει στη φιλοσοφία, την πολιτική, την ποίηση και τις καλές τέχνες. Η ιπποκρατική σύνδεση του πλεονασμού με έναν σωματικό χυμό ρητά ορίζεται στο αριστοτελικό κείμενο ως ασθένεια: 953a13: *μελαίνης χολῆς ἄρρωσθήμασιν*. Για το ψευδο-αριστοτελικό τριακοστό *Πρόβλημα* και το πώς αυτό σχετίζεται με την αρχαία θεωρία για τη μελαγχολία βλ. Ρασιδάκη (2012) 23-40.

¹⁹⁹ Φυσικά, θα πρέπει να σημειωθεί πως τα πλάσματα αυτά, όσο και αν είναι *portenta*, όμως δεν παρεκτρέπονται σε μορφολογική αναρχία. Όπως θυμίζει ο Campbell (2003) 109 το μοναδικό όριο που τίθεται στην ποικιλία των αρχικών πλασμάτων ήταν αυτό των ατομικών συνδυασμών της *foedera naturae*. Επομένως, η ποικιλία τους θα ήταν πολύ μεγάλη. Επειδή δεν υπάρχει κάποιο είδος νοημοσύνης ή οργάνωσης κατά τη δημιουργία τους αυτά τα πλάσματα δε θα μπορούσαν να επιβιώσουν και να ζήσουν πολύ.

²⁰⁰ Nugent (1994) 184.

²⁰¹ Η έμμεση αναφορά στον έρωτα ενισχύεται και από τον στίχο *cupitum aetatis tangere fiorem*, 5.847. Το «λουλούδι της νεότητας» είναι μια συνηθισμένη μεταφορά στον Λουκρήτιο. Ωστόσο, ο Campbell (2003) 115 σημειώνει πως εδώ σε συνδυασμό με την Αφροδίτη έχουμε τη δημιουργία της ζωής. Θεωρεί επίσης πως το *nee iungi per Veneris res* είναι μια ειρωνεία για την εμπεδόκλεια Αφροδίτη που ενώνει τα άκρα κάθε πλάσματος, καθώς εκείνο δημιουργείται. Κάτι τέτοιο, συνάδει μάλιστα και με την αναλογία

είναι οι ομοιότητες του σχολιασμού του ανδρόγυνου με το ερωτικό ζευγάρι. Ο πρώτος, όπως έχουμε ήδη δει, ανήκει στα *dubia*, στα αμφίσημα παράδοξα λόγω της βιολογικής του κατάστασης. Το ερωτικό ζευγάρι του αποσπάσματος μοιράζεται την ηδονή (*gaudia*) κατά τέτοιο τρόπο ώστε αυτή να ανακυκλώνεται μεταξύ τους (*inter se, uterque*), να μην αποσπάται δηλαδή από το περικλειστο σύστημα των δύο εραστών. Σε μια πολύ ενδιαφέρουσα περίπτωση από το τέταρτο βιβλίο όπου ο ποιητής σχολιάζει τα ερωτικά δεσμά, το ερωτικό ζευγάρι παρομοιάζεται με τα σκυλιά στα σταυροδρόμια, τα οποία δεν μπορούν να ξεκολλήσουν μεταξύ τους:

nonne vides etiam quos mutua saepe voluptas
vinxit, ut in vinculis communibus excrucientur,
in triviis cum saepe canes discedere aventis
divorsi cupide summis ex viribus tendunt,
quom interea validis Veneris compagibus haerent?
quod facerent numquam, nisi mutua gaudia nossent,
quae iacere in fraudem possent vinctosque tenere. (4.1201-1207)

Και ύστερα δε βλέπεις πως αυτοί που δέθηκαν με αμοιβαία γλύκα
δεσμώτες και οι δύο σε μίαν ειρική στο πάθος τους αντάμα τυραννιούνται,
όπως συχνά στο δρόμο τα σκυλιά που ζευγαρώσαν κάνουν να χωρίσουν
τραβώντας με αντίδρομη ορμή να πάει το καθένα στη μεριά του
κι ωστόσο κολλημένα τα κρατεί η λάγνα κλειδωνιά της Αφροδίτης;

Η αμοιβαία ηδονή (*mutua voluptas*, 4. 1201, *mutua gaudia*, 4.1205, *mutua qui mutant gaudia*, 5.854) παρούσα και στα δύο αποσπάσματα, όπως και το ότι τα δεσμά της Αφροδίτης (*vinculis communibus*, 4.1202, *validis Veneris compagibus*, 4.1204) δημιουργούν ένα σώμα κολλημένο αποτελούμενο από δύο, μπορούν να θεωρηθούν στοιχεία της τερατωδίας του έρωτα.²⁰²

που υπάρχει παραδοσιακά ανάμεσα στην κοσμογονία, την αναπαραγωγή, τη ζωογονία και την εμβρυολογία, για την οποία βλ. Furley (1989) 229.

²⁰² Τα ατάρκη σώματα, όπως ισχυρίζεται ο Λουκρήτιος, που αποτελούν περικλειστα συστήματα των οποίων οι συνδέσεις με τον έξω κόσμο έχουν χαθεί, είναι τερατώδη. Σε υποκρατικό επίπεδο, ένα σώμα που δεν δέχεται εξωτερικές επιρροές είναι ένα νεκρό σώμα ή καλύτερα ένα μη-σώμα. Αυτό συνάγεται από τις απόψεις που διατυπώνονται στο *Περί διαίτης*, όπου τα μέρη του ανθρώπινου σώματος

Επίσης, ακόμα και η εικόνα των σκυλιών που ο Λουκρήτιος επιλέγει να τα παρουσιάζει στα σταυροδρόμια (*in triviis*, 4.1202) αποτελεί μια σατιρική απήχηση των *dubia*, καθώς εδώ η παραδοξότητα αποδίδεται με όρους ρεαλιστικούς και ιδίως κωμικούς. Η διαφορά των εραστών όμως από τον ανδρόγυνο είναι πως αυτός έχει δημιουργηθεί από τη γέννα της θηλυκοποιημένης *tellus*, ενώ εκείνοι όχι. Στην περίπτωση των τεράτων, η μορφή της γης παίρνει μια αξία καινοφανή, ως φορέας και δημιουργός του παράδοξου. Όπως θα δούμε και στη συνέχεια, στο *DRN* παρατηρείται η τάση να συνδέει ο Λουκρήτιος το παράδοξο με τη θηλυκή φύση, και ιδίως με τη γεννητική της ιδιότητα την οποία ο Λουκρήτιος επεκτείνει σε διάφορους τομείς.

Για να γίνει καλύτερα κατανοητό όλο αυτό, αξίζει να δούμε ένα ακόμα απόσπασμα από το τέταρτο βιβλίο όπου παρουσιάζεται ο *exclusus amator* να απομακρύνεται από την πόρτα της αγαπημένης του εξαιτίας μιας απροσδιόριστης σωματικής οσμής που εκείνη βγάζει:

sed tamen esto iam quantovis oris honore,
cui Veneris membris vis omnibus exoriatur;
nempe aliae quoque sunt; nempe hac sine viximus ante;
nempe eadem facit et scimus facere omnia turpi
et miseram taetris se suffit odoribus ipsa,
quam famulae longe fugitant furtimque cachinnant.
at lacrimans exclusus amator limina saepe
floribus et sertis operit postisque superbos
unguit amaracino et foribus miser oscula figit;
quem si iam ammissum venientem offenderit aura
una modo, causas abeundi quaerat honestas
et meditata diu cadat alte sumpta querella
stultitiaque ibi se damnet, tribuisse quod illi

συγκρίνονται με τα αντίστοιχα του σύμπαντος, άρα είναι λογικό να δέχονται επιρροές από τον εξωτερικό κόσμο, πρβλ.: *Περί διαίτης*, κεφ. 10: *Ἐνὶ δὲ λόγῳ πάντα διεκοσμήσατο κατὰ τρόπον αὐτὸ ἐωυτῶ τὰ ἐν τῷ σώματι τὸ πῦρ, ἀπομίμησιν τοῦ ὄλου, μικρὰ πρὸς μεγάλα καὶ μεγάλα πρὸς μικρὰ.*

plus videat quam mortali concedere par est.
nec Veneres nostras hoc fallit; quo magis ipsae
omnia summo opere hos vitae poscaenia celant,
quos retinere volunt adstrictosque esse in amore,
ne quiquam, quoniam tu animo tamen omnia possis
protrahere in lucem atque omnis inquirere risus
et, si bello animos et non odiosa, vicissim
praetermittere <et> humanis concedere rebus. (4.1171-1191)

Και ας δεχτούμε τώρα πως αυτή είναι πανώρια καταπώς τη θέλεις,
πως το κορμί της ακτινοβολεί ερωτική ενέργεια και χάρη.
Όμως υπάρχουν κι άλλες, μια χαρά και προ αυτής περνούσαμε το πάλαι.
Εξάλλου -και το ξέρουμε αυτό- η ωραία κάνει ό,τι και οι άλλες,
πλακώνεται με αρώματα κι αυτή που φέρνουν αναγούλα, κι όσες είναι
στη δούλεψή της την κρυφογελούν και φεύγουν όσο γίνεται μακριά της.
Ο εραστής της όμως είναι εκεί, απέξω κλειδωμένος μες στο κλάμα,
και ραίνει το κατόφλι της συχνά με άνθη και στεφάνια και να κάνει
σπονδή με μαντζουράνα, ο δυστυχής, μια πόρτα ακατάδεχτη φιλώντας.
Και όμως, αν του άνοιγαν να μπει και τον χτυπούσε μια ριπή μονάχα
της μυρωδιάς, θα γύρευε να βρει το λόγο για να φύγει, θα ξεχνούσε
του παραπόνου εκείνον το σκοπό που κλειδωμένος έξω μελετούσε
και θα αναφωνούσε *είμαι βλαζ, την είχα ανεβάσει στα ουράνια,*
και μια συνηθισμένη κοπελιά τη λάτρεψα σα να 'ταν η θεά μου.
Τα ξέρουν οι ωραίες μας αυτά, και ξέροντάς τα πιο πολύ φροντίζουν
αθέατο να μένει και κρυφό αυτό το παρασκήνιο για τους άντρες
που διάλεξαν εκείνες να κρατούν με τα δεσμά του έρωτα δεμένους.
Ματαίως όμως, μια και εσύ μπορείς, χωρίς να δεις, να 'χεις γι' αυτά εικόνα
κι έτσι να βρεις γιατί κρυφογελούν τα δουλικά που την υπηρετούνε.
Αλλά αν η ίδια είναι γενικώς καλόγνωμη, κι εσύ απ' τη μεριά σου
δέξου και δες με ανοιχτό μυαλό μια ανθρώπινη, κοινή αδυναμία.

Για τον Λουκρήτιο όπως και για τους Επικούρειους γενικά, ο έρωτας είναι μια απλή,
μηχανική διαδικασία που είναι αποτέλεσμα της σωματικής ωρίμανσης (*adulta aetas*
cum primum roborat artus, 4.1038). Όταν ο νέος άνδρας φτάσει σε ηλικία που ένα από

τα σωματικά του υγρά, το σπέρμα, γίνει ικανό προς διέγερση, τότε είναι ώρα να περάσει από την ερωτική δοκιμασία. Η αιτία για αυτή τη διέγερση είναι μια ακαθόριστη ανθρώπινη δύναμη (*ex homine humanum, una hominis vis*, 4.1040), η οποία θέτει το σπέρμα σε ταραχώδη κίνηση (*Sollicitatur*, 4.1037, *ciet*, 4.1034, 4.1040, 4.1043, 4.1271, *cietque*, 4.1043) καταλήγοντας στο νευρικό σύστημα του εραστή (*in loca conveniens nervorum certa*, 4.1043). Το σπέρμα είναι για τον ποιητή ένα κομμάτι του εαυτού, μια υγρή απεικόνιση του σώματος (*per membra atque artus decedit corpore toto*, 4.1042) η οποία επιθυμεί να βρεθεί εκτός του εαυτού της και σε ένα κρεσέντο ανοικείωσης, φουσκώνει (*inritata tument loca semine*, 4.1045) όπως η χολή των ασθενών για να ενωθεί με το ξένο σώμα του έρωτα (*idque petit corpus, mens unde est saucia amore*, 4.1048). Το σώμα και ο νους σε αυτή τη θεώρηση, είναι δέσμια της δύναμης του έρωτα επειδή, χωρίς ρομαντικές περιγραφές, έχουν δεχθεί πλήγματα: η εικόνα του λουκρητιανού έρωτα γίνεται περισσότερο σαφής τώρα με τις αναφορές στην πληγή, στο αίμα και στο χτύπημα (*namque omnes plerumque cadunt in vulnus et illam / emicat in partem sanguis, unde icimur ictu*, 4.1050). Αλλά αυτό δεν αρκεί και η περιγραφή κλιμακώνεται με την παράξενη για έρωτα, πολεμική εικόνα του αίματος που λερώνει τον εχθρό αν βρεθεί κοντά στον πληγωμένο εραστή (*et si comminus est, hostem ruber occupat umor*, 4.1051).²⁰³

Αλλά ο Λουκρήτιος δεν αφήνεται ακόμα να παρασυρθεί, αμέσως αλλάζει θέμα και μας θυμίζει την παραδοσιακή πραγματολογία του έρωτα, όπως την είχαν κατασκευάσει οι ποιητές, η οποία περιλαμβάνει τα χτυπήματα από τα βέλη του έρωτα (*sic igitur Veneris qui telis accipit ictus*, 4.1052), που στέλνουν στον νεαρό άτομα χωρίς κοινωνική ισχύ και πρόσβαση σε πολεμικά όπλα, όπως τα αγόρια και οι γυναίκες (*sive puer membris muliebribus hunc iaculatur / seu mulier toto iactans e corpore amorem*, 4.1053-1054). Αλλά η ηδονή και η επιθυμία δεν προοικονομούν τίποτα καλό για τον εραστή, είναι σκληρές (*dira libido*, 4.1046) και σιωπηλές (*muta cupido*, 4.1057), γιατί απλώς εξυπηρετούν την ανάγκη να ξεφορτωθεί το σώμα το παραπανήσιο σπέρμα (*iacere umorem in corpus de corpore ductum*, 4.1056).

²⁰³ Η εικόνα της πληγής του έρωτα είναι στενά συνδεδεμένη με το αίμα που ρέει από αυτή τόσο σε ψυχολογικό όσο και σε συμβολικό επίπεδο. Ο Kazantzidis (2021) 59, σημ. 80 πολύ εύστοχα σχολιάζει ότι στον *Αγαμέμνονα* του Αισχύλου το αίμα μετατρέπεται συμβολικά σε σπέρμα όταν η Κλυταμνήστρα στους στίχους 1389-1392 αντιλαμβάνεται το αίμα του συζύγου της ως δροσερή βροχή που αναζωογονεί τη γη και τις καλλιέργειες.

Στην περίπτωση της οσμίζουσας γυναίκας, ο έρωτας ακυρώνεται και ο εραστής φεύγει μακριά όταν ανακαλύπτει μέσω της όσφρησής του ότι κάτι δυσώδες αναδύεται από το σπίτι της. Όπως και τα σκυλιά στα σταυροδρόμια, έτσι και αυτός παρουσιάζεται να είναι τοποθετημένος σε ένα οριακό σημείο, στο κατώφλι της οικίας της αγαπημένης του, στοιχείο κοινό στο είδος της ρωμαϊκής ελεγείας. Όμως εδώ, αν και ακολουθούνται τα μοτίβα της ελεγείας (4.1177-1179), θεωρώ πως υπερισχύει η σατιρική διάθεση του Λουκρητίου απέναντι στον έρωτα αλλά και στην ρωμαϊκή ελεγεία. Η ρωμαϊκή ελεγειακή ποίηση είχε εισαγάγει τη φιγούρα του *exclusus amator* τον οποίο αποτύπωνε ως μια οριακή προσωπικότητα, η οποία αφοσιωνόταν ολοκληρωτικά στην ερωμένη του τραγουδώντας της για τον δεχτεί ή για να θρηνήσει την άρνησή της. Αυτή στο είδος αυτό, έχει έναν μονοδιάστατο ρόλο, καθώς ουσιαστικά δεν μετέχει της διαδικασίας, αλλά απλώς ακούει το ερωτικό άσμα. Παρόλα αυτά, αν και βουβό πρόσωπο η ελεγειακή *puella* έχει ενσωματώσει διάφορες ερμηνείες στην *persona* της διαχρονικά. Όπως μας πληροφορεί ο Παππάς (2016) 19-24 οι ερευνητές έχουν υποθέσει ότι σε αυτές απεικονίζονται είτε οι απελευθερωμένες Ρωμαίες οικοδέσποινες (*matronae*) της εποχής της *Res Publica*, είτε οι Ελληνίδες απελεύθερες εταίρες (*meretrices*) είτε ακόμα οι αρχαίες Ελληνίδες ποιήτριες της λυρικής ποίησης όπως η Κόριννα και η Σαπφώ που είχαν επηρεάσει τον Οβίδιο και τον Κάτουλλο αντίστοιχα. Για κάθε περίπτωση όμως ισχύει ότι η ελεγειακή ποίηση αποτελούσε ένα καινοφανές πολιτιστικό φαινόμενο, το οποίο ερχόταν σε αντιπαράθεση προς το αυστηρό ηθικά *mos maiorum*, καθώς απεικόνιζε ερωτικές συμπεριφορές γυναικών αντίθετες προς τα παραδεδομένα ήθη όσον αφορά τον γάμο.²⁰⁴

Ξαναγυρνώντας στον Λουκρήτιο, είδαμε πως ο ποιητής γνωρίζει πολύ καλά τις συμβάσεις της ελεγείας. Η διαφορά του όμως με τους ελεγειακούς είναι ότι επιλέγει να απεικονίσει την *puella* ως μια ανώνυμη γυναίκα, που θα μπορούσε να είναι εξίσου είτε μια *matrona*, είτε μια *meretrix*, είτε ακόμα και η Σαπφώ με τον κύκλο των μαθητριών της. Θεωρώ πως σκόπιμα ο ποιητής επιλέγει να μην δώσει περαιτέρω πληροφορίες για την γυναίκα αυτή, γιατί δεν τον ενδιαφέρει να εντάξει εδώ μια εμβόλιμη ελεγεία. Ο Λουκρήτιος εστιάζει αλλού καθώς δίνει έμφαση σε ένα απρόσμενο στοιχείο που κανείς ελεγειακός δεν είχε θίξει ως τώρα, στην οσμή που αναδύεται από τη γυναίκα αυτή. Αυτό θεωρώ πως αναδεικνύεται σε «κειμενικό δείκτη» για ένα θέμα παρόν και στην

²⁰⁴ Παππάς (2016) 21.

ελεγεία, αν και σε υποδεέστερο βαθμό, την ερωτική ασθένεια. Όπως υποστηρίζει ο Παππάς (2016) 25-25, στην ελεγεία η ερωμένη είναι ο φορέας της ερωτικής ασθένειας, και η αιτία της κατάστασης του *amator*. Θα μπορούσαμε λοιπόν να υποθέσουμε ότι υφίσταται η έννοια της ερωτικής ασθένειας και στο λουκρητιανό απόσπασμα. Σε αυτό θεωρώ πως γίνεται προσπάθεια ώστε να προσδιοριστεί με ρεαλιστικούς όρους η αιτία και η φύση της ασθένειας αυτής, και το κλειδί αυτής της ερμηνείας βρίσκεται στη φύση της οσμής.

Και για το θέμα αυτό επίσης έχουν διατυπωθεί αρκετές ερμηνείες. Ο Brown (2017) 30-36 απορρίπτει διάφορες προτάσεις που έχουν γίνει στη σχετική βιβλιογραφία για τις πιθανές αιτίες της οσμής, ισχυριζόμενος πως δεν είναι ούτε αποτέλεσμα καλλυντικών, ούτε απολυμαντικού υποκαπνισμού, ούτε εμμήνου ρύσεως, καταλήγει πως η οσμή πρέπει να αποδοθεί σε σωματικά περιττώματα: “*A scatological interpretation is more plausible*”. Για την οσμή των καλλυντικών σημειώνει πως πρόκειται για μια πολιτιστική πρακτική, όχι μια φυσική αδυναμία ενώ για τον υποκαπνισμό θεωρεί πως καίγονται ουσίες οι οποίες θεωρούνται καθαρτικές ή θεραπευτικές, και αποτελούν κατάλληλη μεταφορά για τον καπνό, τους ατμούς ή τα αέρια, ή τις εκπομπές που μοιάζουν με τέτοιες αναθυμιάσεις, και μπορούν να ενέχουν συνειρμούς της μυρωδιάς, της ζεστασιάς και του εξαγνισμού.²⁰⁵ Επίσης επισημαίνει πως μοιάζει απίθανο το ρήμα *suffit* να χρησιμοποιείται εδώ με την κυριολεκτική του σημασία.²⁰⁶ Για τη φράση *taetris odoribus* ο Brown (2017) 33 αποκλείει το γεγονός να χρησιμοποιείται η απολύμανση για την κάλυψη μιας σωματικής οσμής. Σε αυτές τις δύο σφραγισμένες ουσίες ο ερευνητής δεν κατατάσσει τις ουσίες του υποκαπνισμού, καθώς η απολύμανση με δύσοσμα και βρώμικα αρώματα ήταν υποκατηγορία της θεραπείας, η οποία περιλάμβανε επίσης τη χρήση αρωματικών αρωμάτων.²⁰⁷ Επίσης θεωρεί πως αυτή η δήλωση έρχεται σε αντίθεση με τον καγχασμό των υπηρετριών, καθώς αντίκειται στο δεύτερο κριτήριο, μιας και οι ίδιες οι υπηρέτριες λογικά θα ήταν εξοικειωμένες με την πράξη αυτή και έτσι δεν υπάρχει λόγος για το γέλιο τους.²⁰⁸ Απομένει συνεπώς η υπόθεση η οσμή να προέρχεται από το ίδιο το γυναικείο σώμα, η οποία απορρίπτεται επειδή οι πρωτογενείς ιατρικές πηγές δεν αποδίδουν το ειδικό

²⁰⁵ Brown (2017) 31.

²⁰⁶ Brown (2017) 32.

²⁰⁷ Brown (2017) 33.

²⁰⁸ Brown (2017) 33-34.

βάρος του λουκρητιανού *taetris* στις οσμές της εμμήνου ρύσεως.²⁰⁹ Στο ίδιο μήκος κύματος, επισημαίνεται πως ούτε οι ρωμαϊκές αναφορές σε αυτό το είδος αίματος, ούτε ο Λουκρήτιος όταν κάνει άμεση αναφορά σε αυτό, το χαρακτηρίζουν ως δυσάρεστο στην οσμή, ενώ η έμμηνος ρύση αντίκειται στα κριτήρια 2 και 4 που ο ίδιος έθεσε.²¹⁰

Στον συλλογισμό αυτό οφείλουμε να προσθέσουμε μια ακόμα ερμηνεία. Μία άλλη ερμηνεία έχει να κάνει με την πιθανότητα η αναφορά στην οσμή να σχετίζεται με τη μεταφορική σύλληψη του γυναικείου σώματος ως σώματος σε αποσύνθεση, ενός ζωντανού πτώματος τρόπον τινά. Η εξήγηση για την ερμηνεία αυτή βρίσκεται στη φύση της ελεγείας, για την οποία ήδη έχει ειπωθεί ότι οι γυναίκες της προέρχονταν από διάφορες κοινωνικές και λογοτεχνικές θεματικές. Αν λοιπόν ο Λουκρήτιος ήθελε να σατιρίσει τα μοτίβα του είδους, τότε λογικά στο πρόσωπο της ανώνυμης *puella* θα επιθυμούσε να συμπεριλάβει όλες τις πιθανές ερμηνείες της. Άρα λογικά θα ήθελε να δηλώσει μέσω της ανώνυμης λουκρητιανής *puella* του και τις νεκρές πλέον στην εποχή του, Κόριννα και Σαπφώ.

Αν ισχύει αυτός ο ισχυρισμός, τότε το απόσπασμα συνδέεται ενδοκειμενικά και εξωκειμενικά με το παραδοξογραφικό μοτίβο του πτώματος από το οποίο γεννιούνται σκουλήκια. Πράγματι, σε μερικά άλλα σημεία του ποιήματος, ο ποιητής αφηγείται για τη σήψη που δημιουργείται στην επιφάνεια της γης αλλά και για τα πτώματα. Κοινό στοιχείο και των δύο περιπτώσεων είναι η εμφάνιση των σκουληκιών μέσα από τις δύο αυτές καταστάσεις:

quippe videre licet vivos existere vermes
stercore de taetro, putorem cum sibi nacta est
intempestivis ex imbribus umida tellus. (2.871-873)

Τα βλέπουμε, σκουλήκια ζωντανά απ' της κοπριάς το ρύπο να γεννιούνται,
όταν πλακώσουν όμβροι και καιρό ανάποδο και παραμουσκεμένο
το χώμα ως μέσα γίνεται σαθρό, μια μάζα πέρα ως πέρα σαπισμένη,

και:

²⁰⁹ Brown (2017) 34.

²¹⁰ Brown (2017) 36.

sin ita sinceris membris ablata profugit,
ut nullas partis in corpore liquerit ex se,
unde cadavera racenti iam viscere vermes
expirant atque unde animantum copia tanta
exos et exanguis tumidos perfluctuat artus? (3.717-721)

Αν πάλι αποχωρεί συνολικά έχοντας πλήρη όλα της τα μέρη
και δεν αφήνει μέσα στο κορμί υπόλοιπο από τα άτομά της,
πώς γίνεται κουφάρια που βρομάν τα σαπισμένα σπλάχνα τους να βρίθουν
από σκουλήκια, αμέτρητος εσμός πλασμάτων δίχως κόκαλα και αίμα
να αναβλύζει δίχως τελειωμό μέσα από κορμιά τουμπανιασμένα;

Στην πρώτη περίπτωση ο Λουκρήτιος περιγράφει μια αηδιαστική κατάσταση, όπου η
δυσάρεστη οσμή, ακόμη και αν δεν αναφέρεται ξεκάθαρα, είναι ωστόσο παρούσα στην
εικόνα των ανυπόφορων ζωικών περιττωμάτων (*stercore de taetro*, 2.872). Σε
αντιστοιχία με αυτά, υπάρχει η υγρή κατάσταση της γης η οποία αποδίδεται και πάλι
με λέξη που δηλώνει οσμή (*putorem*, 2.872) για να δημιουργηθεί η εντύπωση της
σήψης της γης, η οποία ονομάζεται και εδώ *tellus*. Στη δεύτερη περίπτωση, για να
εξηγηθεί η θνητότητα της ψυχής, ο ποιητής χρησιμοποιεί την εικόνα ενός πτώματος σε
αποσύνθεση. Πάλι κάνει και εδώ λόγο για σκουλήκια που κατακλύζουν το νεκρό σώμα,
συνδέοντάς τα σταθερά με μια εικόνα σήψης. Η παραδοξογραφία επίσης ασχολήθηκε
με το ζήτημα της αυτόματης γένεσης από τα πτώματα, και σε ένα απόσπασμα από τον
Αντίγονο μαθαίνουμε ότι μικρά φίδια βγαίνουν από αυτά, όταν ξεκινά η σήψη της
σπονδυλικής στήλης:

Ἴδιον δὲ καὶ τοῦτο, νεκρῶν τινῶν τοῦ μυελοῦ
σαπέντος ἐκ τῆς ῥάχεως ὀφίδια γίνεσθαι, ἐὰν πρὸ τοῦ τελευτᾶν
ὄφεως τεθνηκότος ἐλκύσωσι τὴν ὀσμήν. (κεφ. 89)

Αυτό, επίσης, είναι ιδιαίτερο, ότι όταν η σπονδυλική στήλη ορισμένων
πτωμάτων σαπίζει, δημιουργούνται μικρά φίδια από το μέρος της πλάτης, εάν
το άτομο εισέπνευσε την οσμή ενός νεκρού φιδιού πριν από το θάνατο.

Μπορούμε, θεωρώ, να υποθέσουμε ότι οι αναφορές του Λουκρητίου στην γένεση των σκουληκιών, αφενός ανήκουν στο παραδοξογραφικό μοτίβο του ποιήματος, και αφετέρου πως ο ποιητής άντλησε έμπνευση από το παραδοξογραφικό corpus για να περιγράψει τις συνθήκες αυτές. Ανακεφαλαιώνοντας όλα αυτά, μπορούμε να θεωρήσουμε ότι για τον Λουκρήτιο οι συνθήκες αυτόματης γένεσης των σκουληκιών, περιλαμβάνουν την υγρότητα, το έδαφος της γης -η οποία, όπως έχουμε ήδη δει, συσχετίζεται με το *γυναικείο* σώμα-, το πτώμα και τη διαδικασία της σήψης. Άρα, η οσμή της ελεγειακής *puella* συγκεντρώνει όλα αυτά τα στοιχεία, καθώς αυτή μπορεί ταυτόχρονα να ερμηνευτεί ως γυναίκα σε ερωτικό οίστρο, ως νεκρή ποιήτρια και ως γυναίκα με σωματικές εκκρίσεις. Η απροσδιοριστία της περιγραφής της επιτρέπει τις πολλαπλές ερμηνείες της ελεγειακής *puella* αλλά και της φύσης της οσμής της. Τα πτώματα, απ' την άλλη μεριά, δημιουργούν και φιλοξενούν ζωή εντός τους, ενώ την ίδια στιγμή οι *puellae* καταστρέφουν από την αρχή της ακόμα, μια διαδικασία η κορύφωση της οποίας είναι η αναπαραγωγή.

Το κυρίαρχο στοιχείο, πάντως, όλων των χωρίων που έχουμε εξετάσει μέχρι τώρα, είναι η φύση της θηλυκότητας. Η *tellus* και η δυνατότητά της να γεννάει τέρατα, η ελεγειακή *puella* που κάνει τον εραστή να ξενοχτάει στην πόρτα της και να απομακρύνεται αμέσως μόλις γίνει αισθητή η οσμή της, η γη και η σύνδεσή της με τη σήψη, όλα αυτά θεωρώ πως είναι εκφράσεις της λουκρητιανής πεποίθησης για την παράδοση σωματικότητα. Η άποψη αυτή έρχεται να συμπληρώσει όσα παραδείγματα είδαμε στο πρώτο μέρος αυτής της εργασίας, όπου οι γυναικείες μορφές πρωταγωνιστούσαν στις ιατρο-παραδοξογραφικές θεματικές της ελληνιστικής ποίησης.

Στην περίπτωση του *DRN*, το μοτίβο αυτό παίρνει και μια άλλη διάσταση. Στο έκτο βιβλίο ο ποιητής κάνει λόγο για τους Άορνους τόπους (6.738-839). Αφού εξηγηθεί πως οι τόποι αυτοί δεν είναι οι πύλες του Άδη σύμφωνα με τις λαϊκές δοξασίες της εποχής (6.760-768), υποστηρίζεται πως είναι πηγές βλαπτικών οσμών:

Sic et Averno loca alitibus summittere debent
mortiferam vim. de terra quae surgit in auras,
ut spatium caeli quadam de parte venenet;
quo simul ac primum pennis delata sit ales,

impediatur ibi caeco correpta veneno,
ut cadat e regione loci, qua derigit aestus.
quo cum conruit, hic eadem vis illius aestus
reliquias vitae membris ex omnibus aufert.
quippe etenim primo quasi quendam conciet aestum;
posterius fit uti. cum iam cecidere veneni
in fontis ipsos, ibi sit quoque vita vomenda,
propterea quod magna mali fit copia circum. (6.818-829)

Γι' αυτό το λόγο είναι φυσικό τα άορνα σημεία να εκπέμπουν
μοιραία δύναμη για τα πουλιά, που αναδύεται απ' τα εδάφη
προς τον αέρα κι έτσι τ' ουρανού κάποιες περιοχές τις φαρμακώνει.
Και μόλις φτερουγίζοντας βρεθεί πετούμενο σ' εκείνο το σημείο
αρρωστημένο πιάνεται εκεί στα βράχια του κρυφού δηλητηρίου
και καταρρέει στην περιοχή όπου ανάδοση κακιά το κατευθύνει.
Και όταν γκρεμιστεί, πάλι αυτή η δύναμη απ' τις αναθυμιάσεις
του αφαιρεί απ' όλο το κορμί όποια ζωή του έχει απομείνει.
Σε πρώτο στάδιο του προκαλεί κάτι σα ρίγος και σα σκοτοδίνη,
και ύστερα που έχει σωριαστεί απάνω στο σημείο που πηγάζει
το δηλητήριο της αποφοράς, εύλογο είναι εκεί να ξεψυχήσει
καθώς ολόγυρά του αφθονεί του τόπου η θανάσιμη ενέργεια.

Εδώ έχουμε να κάνουμε με τόπους που ήδη έχουν συνδεθεί με το θάνατο και τη
λαογραφία του. Η θανατηφόρα δύναμη προκύπτει από εκροές της γης, οι οποίες
αναδύουν στην επιφάνειά της ένα δηλητήριο, το οποίο σκοτώνει τα πουλιά που

ταξιδεύουν πάνω απ' αυτή.²¹¹ Ο Σενέκας ο Νεότερος (4 π.Χ.-65 μ.Χ.) στο έργο του *Naturales quaestiones* κεφ. 3.21, κάνει λόγο για τους τόπους αυτούς χωρίς να αναφέρεται στο όνομα που δίνει ο Λουκρήτιος, ως παραδείγματα όπου δηλητηριασμένο νερό εκχύνεται στον αέρα.²¹² Αλλά το ίδιο μοτίβο ανήκει εξίσου και στην πρώιμη ελληνιστική παραδοξογραφία.²¹³ Τόσο ο ψευδο-Αριστοτέλης όσο και ο Αντίγονος δεν παραλείπουν να αναφερθούν σε τόπους με παρόμοια χαρακτηριστικά, ιδίως ο πρώτος με την αναφορά του στην Κύμη δείχνει να έχει επηρεάσει τον Λουκρήτιο:

Περὶ τὴν Κύμην τὴν ἐν Ἰταλίᾳ λίμνη ἐστὶν ἢ προσαγορευομένη ἄορνος, αὐτὴ μὲν, ὡς ἔοικεν, οὐκ ἔχουσα τι θαυμαστόν· περικεῖσθαι γὰρ λέγουσι περὶ αὐτὴν λόφους κύκλω, τὸ ὕψος οὐκ ἐλάσσους τριῶν σταδίων, καὶ αὐτὴν εἶναι τῷ σχήματι κυκλοτερῆ, τὸ βάθος ἔχουσαν ἀνυπέρβλητον. ἐκεῖνο δὲ θαυμάσιον φαίνεται· ὑπερκειμένων γὰρ αὐτῇ πυκνῶν δένδρων, καὶ τινῶν ἐν αὐτῇ κατακεκλιμένων, οὐδὲν ἔστιν ἰδεῖν φύλλον ἐπὶ τοῦ ὕδατος ἐφεστηκός, ἀλλ' οὕτω καθαρώτατόν ἐστι τὸ ὕδωρ ὥστε τοὺς θεωμένους θαυμάζειν. περὶ δὲ τὴν ἀπέχουσαν ἡπειρον αὐτῆς οὐ πολὺ θερμὸν ὕδωρ πολλαχόθεν ἐκπίπτει, καὶ ὁ τόπος ἅπας καλεῖται Πυριφλεγέθων. ὅτι δὲ οὐδὲν δίπταται ὄρνειον αὐτὴν, ψεῦδος· οἱ γὰρ παραγενόμενοι λέγουσι πληθὸς τι κύκνων ἐν αὐτῇ γίνεσθαι. (*Περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων*, κεφ. 102)

Κοντά στην Κύμη της Ιταλίας υπάρχει μια λίμνη που ονομάζεται Άορνος. Αυτή από μόνη της δεν έχει αξιοσημείωτες ιδιότητες, αλλά λένε ότι γύρω της υπάρχουν λόφοι σε κύκλο όχι μικρότερο από τρία στάδια ύψος και ότι η ίδια η λίμνη έχει κυκλικό σχήμα και απίστευτο βάθος. Υπάρχει όμως κάτι που

²¹¹ Η δεύτερη εξήγηση που δίνεται στους στίχους 830-839 είναι ότι ο δηλητηριασμένος αέρας προκαλεί ένα κενό στον ουρανό με αποτέλεσμα η βαρύτητα να παρασέρνει προς τα κάτω τα πουλιά.

²¹² Garani (2020) 208.

²¹³ Όπως σωστά επισημαίνει η Garani (2020) 210, οι Άορνοι τόποι δεν ανήκουν στο μυθολογικό πλαίσιο, και ως θέμα δεν υπάρχουν ούτε στον Οβίδιο ούτε στον Θεόφραστο, αλλά κατατάσσονται απευθείας στην παραδοξογραφία. Η προσέγγιση του Λουκρητίου σε αυτό το θέμα είναι η απομυθοποίηση, μια προσέγγιση δηλαδή που ακολούθησε και ο Σενέκας, η οποία συνίσταται στην επιλογή λεπτομερειών στις οποίες δίνεται έμφαση, αλλά και στην παράλειψη άλλων όπως αυτές που τόνισε ο Κτησίας για νερά που έχουν την ιδιότητα να τρελαίνουν, και αν και είναι γοητευτική ως αφήγηση, όμως μπορεί εξίσου εύκολα να μειώσουν την επιστημονική αυθεντία ενός κειμένου.

φαίνεται αξιοσημείωτο- διότι, αν και πάνω της φυτρώνουν πυκνά δέντρα, και μερικά μάλιστα κλίνουν προς αυτήν, ποτέ δεν μπορεί κανείς να δει ένα φύλλο να βρίσκεται πάνω στο νερό, αλλά το νερό είναι τόσο καθαρό, ώστε όσοι το κοιτάζουν μέσα σε αυτό μένουν κατάπληκτοι. Στη στεριά όμως που δεν απέχει πολύ από αυτό ρέει σε πολλά σημεία ζεστό νερό, και ολόκληρη η περιοχή ονομάζεται Πυριφλεγέθων. Δεν είναι αλήθεια ότι κανένα πουλί δεν πετάει πάνω από αυτή. Άλλωστε όσοι έχουν πάει εκεί ισχυρίζονται ότι υπάρχουν πολλοί κύκνοι σε αυτή.

Αυτό το κείμενο είναι ιδιαίτερο στην ψευδο-αριστοτελική συλλογή για δύο λόγους. Πρώτον προσφέρει μια εξήγηση η οποία απορρίπτει την παραδοξότητα του τόπου. Δεύτερον, είναι η μοναδική φορά στο αριστοτελικό corpus που αναφέρονται οι άορνοι τόποι μιας και πουθενά αλλού δεν υπάρχει αναφορά για αυτούς.

Αντίστοιχη στάση με την ορθολογική του ψευδο-Αριστοτέλη, κρατάει και ο Αντίγονος, ο οποίος γνωρίζει το θέμα βιβλιογραφικά:

Τὴν δὲ ἐν τοῖς Σαρμάταις λίμνην Ἡρακλείδην γράφειν, ὅτι οὐδὲν τῶν ὀρνέων ὑπεραίρειν, τὸ δὲ προσελθὸν ὑπὸ τῆς ὄσμῆς τελευτᾶν. Ὁ δὲ καὶ περὶ τὴν Ἄορνίν τι δοκεῖ γίνεσθαι καὶ κατίσχυκεν ἢ φήμη παρὰ τοῖς πλείστοις. ὁ δὲ Τίμαιος τοῦτο μὲν ψεῦδος ἠγεῖται εἶναι· τὰ πλείστα γὰρ κατατυχεῖν τῶν εἰθισμένων παρ' αὐτῇ διαιτᾶσθαι· ἐκεῖνο μὲντοι λέγει, διότι συνδένδρων τόπων ἐπικειμένων αὐτῇ καὶ πολλῶν κλάδων καὶ φύλλων διὰ πνεύματα τῶν μὲν κατακλωμένων, τῶν δὲ ἀποσειομένων, οὐθέν ἐστιν ἰδεῖν ἐπ' αὐτῇ ἐφεστηκός, ἀλλὰ διαμένειν καθαρὰν. (*Ἱστοριῶν παραδόξων συναγωγή*, κεφ. 152a.1.1.-152b.2.7)

Ο Ηρακλείδης γράφει για τη λίμνη των Σαρματιανών ότι κανένα πουλί δεν πετάει από πάνω της και ότι όποιο πλησιάζει πεθαίνει από τη μυρωδιά. Πράγματι, το ίδιο φαίνεται να συμβαίνει και γύρω από την Αορνίδα και ο θρύλος είναι διαδεδομένος μεταξύ των πολλών.

Όμως ο Τίμαιος θεωρεί ότι αυτό είναι ψευδές- διότι η πλειονότητα των πουλιών που έχουν συνηθίσει να ζουν δίπλα της είναι επιτυχημένα στη ζωή τους. Λέει όμως τα εξής: ότι επειδή μια πυκνή δασώδης περιοχή εφάπτεται σε αυτήν και επειδή από τα πολλά κλαδιά και φύλλα κάποια αντίστοιχα σπάνε

ή τινάζονται από τον άνεμο, τίποτα δεν φαίνεται πάνω στη λίμνη, αλλά αυτή παραμένει καθαρή.

Αντίστοιχη οπτική για το ίδιο θέμα προσφέρει και ο *Paradoxographus Florentinus* ένα ανώνυμο παραδοξογραφικό έργο. Εκεί, στην παράγραφο δεκατρία, αναφέρεται και πάλι η βιβλιογραφική μαρτυρία του Ηρακλείδη σχετικά με μια άορνη λίμνη:

Ἡρακλείδης [φησί] τὴν ἐν Σαυρομάταις λίμνην οὐδὲν τῶν ὀρνέων ὑπεραίρειν φησί, τὸ δὲ προσελθὸν ὑπὸ τῆς ὀσμῆς τελευτᾶν. ὃ δὴ καὶ περὶ τὴν ἄορνην κατὰ τὴν Ἰταλίαν δοκεῖ γίνεσθαι.

Ο Ηρακλείδης λέει για τη λίμνη των Σαυροματιανών ότι κανένα πουλί δεν πετάει από πάνω της, αλλά όσα την πλησιάζουν πεθαίνουν από τη μυρωδιά. Νομίζει ότι αυτό συμβαίνει και στην περιοχή του Αβέρνου στην Ιταλία.

Γενικά όπως φαίνεται και ο Λουκρήτιος και οι παραδοξογράφοι είναι αρνητικοί στο να αποδώσουν μεταφυσικές ιδιότητες ή μυθολογικές αιτίες στους άορνους ή ακόμα και να τους αποδεχτούν ως γεωφυσικές δυνάμεις. Ωστόσο όλες οι περιγραφές κάνουν λόγο για κοιλότητες οι οποίες είτε είναι γεμάτες με νερό είτε με υδάτινες απορροές υγρασίας.²¹⁴ Η σχέση των τόπων αυτών με την παράδοση η οποία τους δημιούργησε, φαίνεται και από την επιλογή του ονόματος *Ἄορνης* ή *ἄορνος* που επέλεξαν οι παραδοξογράφοι και μας πηγαίνει πίσω στο απ. 748 Radt του Σοφοκλή.²¹⁵ Στην περίπτωση του Λουκρητίου η επιρροή για την λίμνη της Κύμης, μπορεί να εντοπιστεί και στον στίχο 704 της *Ἀλεξάνδρας* του Λυκόφωνα (*λίμνην τ' Ἄορνον ἀμφιτορνωτὴν βρόχῳ*), ποιητή στα μέσα του τρίτου αιώνα π.Χ..²¹⁶ Βέβαια, οφείλουμε να σημειώσουμε πως στην λουκρητιανή περιγραφή των άορνων τόπων, υπάρχει το ενδιαφέρον στοιχείο της αναφοράς τριών άορνων τοποθεσιών, ο Lacus Avernus στην Κύμη (*is locus est Cumas apud*, 6.747), η Ακρόπολη της Αθήνας (*est et Athenaeis in moenibus, arcis in*

²¹⁴ Ο Kazantzidis (2019) 15 έχει ήδη διαπιστώσει την τεράστια σημασία που καταλαμβάνουν οι γυναίκες στο παραδοξογραφικό σύμπαν. Σχολιάζοντας την παραδοξογραφική αναφορά του Αντίγονου για τις δυσώδεις γυναίκες της Λήμνου (*δυσώδεις αὐτὰς οὕτως γίνεσθαι, ὥστε μηδένα προσίειναι*, κεφάλαιο 118) αναφέρει πως η φύση και της οσμής αυτής πρέπει να αποδοθεί στην έμμηνο ρύση, αν και ποτέ το αίμα αυτό δεν έχει αναφερθεί ως μίasma από τους αρχαίους συγγραφείς.

²¹⁵ Radt (1999) 523.

²¹⁶ Taylor (2020) 126-127.

ipso / vertice, Palladis ad templum Tritonidis almae 6.749-750) και ένα μη ονομαζόμενο μέρος στη Συρία (*in Syria quoque fertur item locus esse videri*, 6.756).²¹⁷ Απ' αυτές η τρίτη περίπτωση παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον γιατί μόνο ο Λουκρήτιος κάνει σε παραδοξογραφικά συμφραζόμενα, έμμεση αναφορά στο ιερό της Κυβέλης στην Ιεράπολη της Φρυγίας -και όχι στη Συρία- όπου υπήρχε πλουτώνιο, από όπου αναδύονταν θανατηφόρες οσμές.²¹⁸

Μέχρι στιγμής έχουμε εξετάσει τον τρόπο με τον οποίο ο ποιητής απέρριψε τις παραδοσιακές μορφές της τερατωδίας, και φτάσαμε στο συμπέρασμα ότι ο Λουκρήτιος δεν απέρριψε την παραδοξότητα. Αντιθέτως, η δική του συμβολή στη συζήτηση αυτή ξεκινά με την *tellus* ως μητέρα των παράδοξων μορφών και συνεχίζεται με την *femina* της ερωτικής ποίησης, την οποία αποδομεί χρησιμοποιώντας επιχείρημα που σχετίζεται με την παράδοξη σωματική της κατάσταση. Στα αποσπάσματα αυτά η παρουσία της παραδοξότητας έγινε ισχυρή όχι μόνο από την απαρίθμηση των *portenta*, αλλά και επειδή οι συνθήκες που παρουσιάζονται, σχετίζονται με τα *dubia*. Στη φύση αυτών των *dubia* ανήκει και το υγρό στοιχείο των βροχών καθώς αυτές δημιουργούν την επιφανειακή σήψη του εδάφους όταν είναι παράκαιρες, καθώς δεν ανήκουν στην

²¹⁷ Η πρώτη τοποθεσία, όπως έχουμε ήδη δει, αναφέρεται από την παραδοξογραφία, ενώ ο μύθος ο σχετικός με την Ακρόπολη της Αθήνας αναφέρεται στον Αντίγονο, κεφάλαιο 12 όπως και στον Απολλώνιο, κεφάλαιο 9. Αλλά είναι ο μεταγενέστερος του Λουκρητίου Φιλόστρατος που κάνει στο έργο του *Τὰ ἐς τὸν Τυανέα Ἀπολλώνιον*, 2.10 παρόμοια με τον Λουκρήτιο σύνδεση του μύθου της οργής της Αθηνάς με την απουσία πουλιών πάνω από την Ακρόπολη.

²¹⁸ Φυσικά γίνεται μια σχετική αναφορά και στον *Paradoxographus Vaticanus*, κεφάλαιο 36, αλλά εκεί δεν υπάρχει άμεση αναφορά σε συμφραζόμενα τελετουργίας στους χθόνιους θεούς όπως γίνεται στο *DRN*. Για το ιερό και τον άμεσο θάνατο των ζώων που το πλησιάζουν κάνει λόγο ο Στράβων, *Γεωγραφικά*, 13.414: *τῶ δ' εἴσω παριόντι ζῶω θάνατος παραχρῆμα ἀπαντᾷ· ταῦροι γοῦν εἰσαχθέντες πίπτουσι καὶ ἐξέλκονται νεκροί, ἡμεῖς δὲ στρουθία ἐπέμψαμεν καὶ ἔπεσεν εὐθὺς ἐκπνεύσαντα· οἱ δ' ἀπόκοποι Γάλλοι παρίασιν ἀπαθεῖς, ὥστε καὶ μέχρι τοῦ στομίου πλησιάζειν καὶ ἐγκύπτειν καὶ καταδύνειν μέχρι ποσοῦ συνέχοντας ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τὸ πνεῦμα*, και ο Δίων Κάσσιος, *Ρωμαϊκή ἱστορία*, S238: *εἶδον ἐγὼ τοιοῦτον ἕτερον ἐν Ἱεραπόλει τῆς Ἀσίας, καὶ ἐπειράθην αὐτοῦ δι' ὀρνέων, αὐτὸς τε ὑπερκύμας καὶ αὐτὸς ἰδὼν τὸ πνεῦμα· κατακέκλεισταί τε γὰρ ἐν δεξαμενῇ τινι, καὶ θέατρον ὑπὲρ αὐτοῦ ῥυκοδόμητο, φθείρει τε πάντα τὰ ἔμψυχα πλὴν τῶν ἀνθρώπων τῶν τὰ αἰδοῖα ἀποτετιμημένων*. Χαρακτηριστικό είναι πως και οι δύο συγγραφείς είναι μεταγενέστεροι του Λουκρητίου, άρα ο ποιητής αντλεί τις πληροφορίες του είτε από άγνωστη ακόμα πηγή είτε ήταν αυτόπτης μάρτυρας των εκεί τεκταινομένων είτε είχε συμπιλήσει τις πηγές του παρερμηνεύοντας τη γεωγραφική περιοχή. Να σημειωθεί ακόμα ότι όπως αναφέρει ο Bakker (2016) 121, ο Robin στην έκδοσή του του ποιήματος, αντικαθιστά το *Syria* με το *Phrygia*. Για το γεωλογικό φαινόμενο της Ιεράπολης και τη φύση των οσμών αυτών βλ. Piccardi (2007).

εποχή τους (*intempetivis ex imbribus*, 2.873). Οι παράκαιρες βροχές θυμίζουν τη θεωρία των ιπποκρατικών για την εμμηνόπαυση, οι οποίοι ισχυρίζονταν ότι οι γυναικείες αναπαραγωγικές δυνάμεις φθίνουν όταν η τροφή δεν συσσωρεύεται πλέον στο σώμα ώστε να υπάρξει έμμηνος ρύση.²¹⁹ Όπως και το τροφικό *περίττωμα* που απομένει αχρησιμοποίητο και πλεονάζον, έτσι και εδώ το νερό που πλεονάζει στην επιφάνεια του εδάφους δηλώνει την αδυναμία της tellus να το απορροφήσει όπως ακριβώς μια γυναίκα αρχίζει να μην διαθέτει πλεονάσματα αίματος φτάνοντας σε μη αναπαραγωγική ηλικία.²²⁰

²¹⁹ Απαραίτητη προϋπόθεση για την ύπαρξη εμμήνου ρύσεως για τους ιπποκρατικούς, είναι φυσικά η ύπαρξη του αίματος το οποίο δημιουργείται από την τροφή, βλ. Ιπποκράτης, *Γυναικεία*, 1.36-42: *Οὕτω δὴ καὶ ἡ γυνὴ, ἅτε ἀραιότερῃ ἐοῦσα, εἴλκυσε πλέον ἀπὸ τῆς κοιλίης τῷ σώματι τῆς ἰκμάδος καὶ θάσσον ἢ ὁ ἀνὴρ, καὶ ἅτε ἀπαλοσάρκω ἐούσῃ τῇ γυναικί, ἐπὴν πλησθῆ τοῦ αἵματος τὸ σῶμα, ἦν μὴ ἀποχωρήσῃ ἀπ' αὐτέου, πληρευμένων τῶν σαρκῶν καὶ θερμαινομένων, πόνος γίνεται· θερμότερον γὰρ τὸ αἷμα ἔχει ἡ γυνὴ, καὶ διὰ τοῦτο θερμότερῃ ἐστὶ τοῦ ἀνδρός· ἦν δὲ τὸ πλεῖον ἐπιγενόμενον ἀποχωρήῃ, οὐ γίνεται ὁ πόνος καὶ ἡ θερμὴ ὑπὸ τοῦ αἵματος, πρβλ. και την σχετική άποψη του Αριστοτέλη, *Περὶ ζῴων γενέσεως*, 726b1-5: *Ὅτι μὲν οὖν ἐστὶν ἐσχάτη τροφὴ τὸ αἷμα τοῖς ἐναίμοις, τοῖς δ' ἀναίμοις τὸ ἀνάλογον, εἴρηται πρότερον· ἐπεὶ δὲ καὶ ἡ γονὴ περίττωμά ἐστι τροφῆς καὶ τῆς ἐσχάτης, ἤτοι αἷμα ἂν εἴη ἢ τὸ ἀνάλογον ἢ ἐκ τούτων τι.**

²²⁰ Άλλωστε και στο *DRN* έχουμε δει ότι η γη γονιμοποιείται όταν πέφτουν από τον ουρανό σταγόνες βροχής: 1.250-261: *postremo pereunt imbres, ubi eos pater aether / in gremium matris terrai praecipitavit; / at nitidae surgunt fruges ramique virescunt / arboribus, crescunt ipsae fetuque gravantur. / hinc alitur porro nostrum genus atque ferarum, / hinc laetas urbes pueris florere videmus / frondiferasque novis avibus canere undique silvas, / hinc fessae pecudes pinguis per pabula laeta / corpora deponunt et candens lacteus umor / uberibus manat distentis, hinc nova proles / artubus infirmis teneras lasciva per herbas / ludit lacte mero mentes percussa novellas.* Αξίζει να παρατηρήσουμε εδώ ότι ο ποιητής επιλέγει να αναφερθεί στον ουρανό ως *pater aether*, ενώ για τη γη διαλέγει την περίφραση *matris terrai*. Ο *αἰθήρ* ως γονιμοποιό στοιχείο και οι αντιστιχίσεις του με το ανδρικό σπέρμα είναι μια αριστοτελική ιδέα. Στο *Περὶ ζῴων γενέσεως* 736b33-737a4 διαβάζουμε ότι το ανδρικό σπέρμα και ο ουρανός χαρακτηρίζονται από θερμότητα: *πάντων μὲν γὰρ ἐν τῷ σπέρματι ἐνυπάρχει ὄπερ ποιεῖ γόνιμα εἶναι τὰ σπέρματα, τὸ καλούμενον θερμόν. τοῦτο δ' οὐ πῦρ οὐδὲ τοιαύτη δύναμις ἐστὶν ἀλλὰ τὸ ἐμπεριλαμβανόμενον ἐν τῷ σπέρματι καὶ ἐν τῷ ἀφρώδει πνεῦμα καὶ ἡ ἐν τῷ πνεύματι φύσις, ἀνάλογον οὖσα τῷ τῶν ἄστρον στοιχείῳ. διὸ πῦρ μὲν οὐθέν γεννᾷ ζῶον, οὐδὲ φαίνεται συνιστάμενον ἐν πυρουμένοις οὐτ' ἐν ὑγροῖς οὐτ' ἐν ξηροῖς οὐθέν· ἡ δὲ τοῦ ἡλίου θερμότης καὶ ἡ τῶν ζῴων οὐ μόνον ἢ διὰ τοῦ σπέρματος. Ωστόσο είναι τα ιπποκρατικά κείμενα τα οποία τονίζουν την υγρή φύση του σπέρματος ταυτίζοντας το με τη λουκρητιανή βροχή: *Περὶ γονῆς*, κεφ. 1.: *ἡ δὲ γονὴ τοῦ ἀνδρός ἔρχεται ἀπὸ παντός τοῦ ὑγροῦ τοῦ ἐν τῷ σώματι ἐόντος τὸ ἰσχυρότατον ἀποκριθέν, και κεφ. 3: Τὴν δὲ γονὴν φημι ἀποκρίνεσθαι ἀπὸ παντός τοῦ σώματος, καὶ ἀπὸ τῶν στερεῶν καὶ ἀπὸ τῶν μαλθακῶν, καὶ ἀπὸ τοῦ ὑγροῦ παντός τοῦ ἐν τῷ σώματι.**

Η σχέση της γης με το νερό είναι σε μακροκοσμικό επίπεδο ό,τι είναι η ερωτική πράξη σε μικροκοσμικό. Η μόνη διαφορά όμως ανάμεσα στα δύο επίπεδα, είναι πως το βρόχινο νερό της μακροδομής που γονιμοποιεί την *tellus*, αποδίδεται εξίσου ως αίμα και σπέρμα στη μικροδομή για να καταλήξει και πάλι σε θαλάσσιο νερό στο έκτο βιβλίο. Ξεκινώντας από το δεδομένο πως η γη και η γυναίκα γονιμοποιούνται από το υγρό στοιχείο, ξαναγυρνάμε πάλι στις ερωτικές αναφορές του ποιήματος.

Θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς ότι όλη η περιγραφή του έρωτα από τον Λουκρήτιο εκφράζει άμεσα το ορατό αποτέλεσμα του, δηλαδή την ανδρική εκσπερμάτωση. Το σπέρμα είναι το υγρό εκείνο που ορίζει, κατά έναν κυρίαρχο τρόπο, την ερωτική πράξη γιατί χωρίς αυτό ο (άνδρας) εραστής ως έννοια και πραγμάτωση, δεν υπάρχει.²²¹ Το *semen* άλλωστε, μοιάζει να τοποθετεί τον άνδρα εντός του κεντρικού πλαισίου δυνάμεων της φύσης, καθώς και τα *semina* με τις κινήσεις τους διαμορφώνουν τον κόσμο. Έτσι και στο θέμα του έρωτα, το σπέρμα διαγράφει κάποια συγκεκριμένη πορεία προς ένα σώμα. Πριν όμως, έχει ήδη συντελεστεί μια μορφή κίνησης εντός του ανδρικού σώματος, καθώς περιγράφεται η ερωτική *perturbatio* ως ένα σύμπτωμα που κατατρύχει ολόκληρο το σώμα:

Sollicitatur id <in> nobis, quod diximus ante,
semen, adulta aetas cum primum roborat artus.
namque alias aliud res commovet atque lacessit;
ex homine humanum semen ciet una hominis vis.
quod simul atque suis eiectum sedibus exit,
per membra atque artus decedit corpore toto,
in loca conveniens nervorum certa cietque
continuo partis genitalis corporis ipsas. (4.1037-1044)

Εἰσὶ δὲ τέσσαρες ἰδέαι τοῦ ὑγροῦ, αἷμα, χολή, ὕδωρ καὶ φλέγμα. Τοσαύτας γὰρ ἰδέας ἔχει ζυμφύεας ὁ ἄνθρωπος ἐν ἑωτῷ.

²²¹ Για το πόσο κυριαρχικός είναι ο ρόλος του σπέρματος, αξίζει να παρατεθεί η άποψη του Schiesaro (1989) 556 ο οποίος κάνει διάκριση μεταξύ *libido* και *semen*, υποστηρίζοντας ότι η πρώτη δεν είναι η μόνη και ανεξάρτητη δύναμη που οδηγεί τον έρωτα, καθώς η πρωταρχική επιθυμία του εραστή είναι να εκσπερματίσει, *excere semen*, πάνω στο σώμα που πλήγωσε το νου του με έρωτα.

Τούτο το σπέρμα, όπως το 'χω πει, αρχίζει ν' αναδεύεται εντός μας
καθώς στ' ωρίμασμά του ο καιρός φέρνει αντρίκειο σφρίγος στο κορμί μας.
Πηγές ερεθισμού είναι πολλές και κάθε σώμα έχει τη δική του.
Και μόνο ανθρώπου αντίδραση μπορεί το σπέρμα του ανθρώπου να ερεθίσει.
Μόλις αυτό στην πρώτη του ροή αφήσει τις πηγές που το εκκρίνουν
αρχίζει τη δική του διαδρομή περνώντας απ' του σώματος τα μέλη,
συρρέει σε ορισμένη υποδοχή ανάμεσα σε νεύρα και αρτηρίες
τα όργανα ερεθίζονται ευθύς που κάνουμε τη γενετήσια πράξη.

Ο έρωτας συνεχώς έχει υγρή μορφή στο *DRN*, και από το σπέρμα, που μοιάζει να το
ξεχνάει προς στιγμή ο Λουκρήτιος, περνάμε στο αίμα (*emicat in partem sanquis*,
4.1050). Η παρουσία του αίματος, αν και σε μεταφορικό επίπεδο, ωστόσο θέτει εντός
του ερωτικού πλαισίου και ένα ακόμα σωματικό υγρό πλην του σπέρματος. Ειδικότερα,
μπορούμε να ισχυριστούμε ότι υπενθυμίζει στον αναγνώστη πως στη διαδικασία αυτή
συμμετέχει και η γυναικεία φύση. Και κατ' αυτό τον τρόπο το αίμα αποκτά μια άλλη
διάσταση. Ανάμεσα στους δύο ερωτικούς εχθρούς, ο ένας εξ αυτών προχωρά στην
εκτόξευση κόκκινου υγρού το οποίο παίρνει τη θέση του στο ερωτικό οπλοστάσιο
(*hostem ruber occupat umor*, 4.1051). Εδώ θεωρώ πως μπαίνουμε σε χώρους όπου η
λαϊκή αντίληψη περί αίματος συμπλέκεται με την ποιητική εικονοποιία που ο
Λουκρήτιος δανείζεται από τους προκατόχους του. Η ερωτική πληγή του εραστή
μοιάζει να μετατρέπεται σε κάτι που προκλήθηκε από τον *ruber umor* της ερωμένης.
Με το δεδομένο πως οι γυναίκες είχαν μεγάλη σχέση με το εννοιολογικό περιεχόμενο
της εμμηνου ρύσεως στην αρχαιότητα, ο άνδρας εραστής μοιάζει να θηλυκοποιείται
όντας αιχμάλωτος (*hostem*, 4.1051) της ερωμένης του, και μεταφέρεται εκεί από όπου
αναβλύζει το αίμα. Προφανώς το σχήμα αυτό δεν είναι τυχαίο, καθώς η αναφορά στο
αίμα οδηγεί πίσω στην αρχαϊκή εποχή. Στην *Όδύσσεια*, υπάρχει η καταβατική ραψωδία
λ, γνωστή ως *Νέκυια*, όπου ο Οδυσσέας αποφασίζει να μεταβεί στον Άδη με σκοπό να
πάρει χρησμό από τον Τειρεσία. Εκεί, στις παρυφές του τότε γνωστού κόσμου, ο ήρωας
πρέπει να κάνει μια θυσία για να καλέσει τις ψυχές των νεκρών, η διαδικασία της
οποίας περιγράφεται ως εξής:

Ἐνθ' ἱερήϊα μὲν Περιμήδης Εὐρύλοχός τε
ἔσχον· ἐγὼ δ' ἄορ ὄξυ ἔρυσσάμενος παρὰ μηροῦ
βόθρον ὄρυξ' ὅσπον τε πυγούσιον ἔνθα καὶ ἔνθα,

ἀμφ' αὐτῷ δὲ χοῖν χεόμην πᾶσιν νεκύεσσι,
πρῶτα μελικρήτω, μετέπειτα δὲ ἠδέϊ οἴνω,
τὸ τρίτον αὖθ' ὕδατι· ἐπὶ δ' ἄλφιστα λευκὰ πάλυνον.
πολλὰ δὲ γουνούμην νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα,
ἐλθῶν εἰς Ἰθάκην στεῖραν βοῦν, ἧ τις ἀρίστη,
ρέξειν ἐν μεγάροισι πυρὴν τ' ἐμπλησέμεν ἐσθλῶν,
Τειρεσίη δ' ἀπάνευθεν οἶν ἱερευσέμεν οἶφ
παμμέλαν', ὃς μήλοισι μεταπρέπει ἡμετέροισι.
τοὺς δ' ἐπεὶ εὐχολῆσι λιτῆσί τε, ἔθνεα νεκρῶν,
ἐλλισάμην, τὰ δὲ μῆλα λαβὼν ἀπεδειροτόμησα
ἐς βόθρον, ῥέε δ' αἷμα κελαινεφές· αἱ δ' ἀγέροντο
ψυχαὶ ὑπὲς Ἑρέβους νεκύων κατατεθνηώτων.(11.23-36)

Εκεί τα σφάγια ο Περιμήδης κι ο Ευρύλοχος γερά κρατούσαν· κι εγώ, τραβώντας μυτερό σπαθί απ' τον μηρό μου, άνοιξα λάκκο ως έναν πήχη (φάρδος, πλάτος) κι έχυνα γύρω από τα χεῖλη του σπονδές προς όλους τους νεκρούς· πρώτα μέλι με γάλα, κρασί μετά γλυκό, τρίτο νεράκι, και πάνω εκεί πασπάλιζα λευκό κριθάλευρο. Παρακαλούσα επίμονα τα αδύναμα κεφάλια των νεκρῶν· αν φτάσω στην Ιθάκη, τάζω ένα βόδι θηλυκό και στειρό, το καλύτερο, να σφάζω στο παλάτι μου, να κάψω στην πυρά σκεύη πολύτιμα· στον Τειρεσία χωριστά, μόνο σ' αυτόν, πως θα προσφέρω κατάμαυρο κριάρι, που ξεχωρίζει στο κοπάδι μας. Κι αφού με τάματα και παρακάλια το σμάρι των νεκρῶν λιτάνευσα, πιάνω τα πρόβατα, κι εκεί στον λάκκο κόβω τον λαιμό τους — έτρεχε μαύρο το αίμα τους. Κι ευθύς μαζεύτηκαν, από το έρεβος του κάτω κόσμου, ψυχές νεκρῶν που ο θάνατος τους βρήκε.²²²

Η βούληση των νεκρῶν είναι να πιούν λίγο από το χυμένο αίμα (*οὐδ' εἶων νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα / αἵματος ἄσσον ἵμεν, πρὶν Τειρεσίαο πυθέσθαι*, 11.49-50) αγνοώντας τις υπόλοιπες προσφορές από μέλι, γάλα, κρασί, νερό και άλφιστα, το μετατρέπει σε ένα υγρό που σχετίζεται άμεσα με τον θάνατο και την ζωή μαζί. Η βιβλιογραφική έρευνα για τη σημασία του αίματος στο απόσπασμα αυτό μοιάζει να έχει καταλήξει σε ένα μοναδικό πόρισμα. Έτσι οι Burkert (1985) 196 και Albinus (2000) 49-50

²²² Η μετάφραση είναι από τον Μαρωνίτη (2015).

υποστηρίζουν ότι το αίμα είναι ένα μέσο επαναφοράς της συνείδησής και της ομιλίας των νεκρών, άποψη που συμερίζεται και ο Heubeck (1989) 86. Παράλληλα, το αίμα στην ομηρική περιγραφή αντιπαρατιθέμενο προς τα υπόλοιπα προσφερόμενα τρόφιμα, παίρνει τη θέση ενός αντεστραμμένου φαγητού των νεκρών για το οποίο εκείνοι πεινούν καθώς τους είναι απαγορευμένο (*ὄν τινα μὲν κεν ἔῤῥυ νεκῶν κατατεθνηκῶτων / αἵματος ἄσσον ἴμεν, ὁ δέ τοι νημερτὲς ἐνίψει*) / *ᾧ δέ κ' ἐπιφθονῆς, ὁ δέ τοι πάλιν εἶσιν ὀπίσσω*, 11.47-49). Το αίμα κατά κάποιο τρόπο φέρνοντας συνείδηση στους ομηρικούς νεκρούς, τους ξαναγεννά και σε αυτή την άποψη συμβάλλει και η περιγραφή του Ομήρου για μια κοιλότητα γης (*βόθρον ὄρυξ'*, 11.25) που έπρεπε να ανοίξει ο Οδυσσεύς.²²³

Από αυτή τη μαγικο-τελετουργική εικόνα κρατάμε το ότι το αίμα ταυτίστηκε με ένα είδος συνείδησης που επανέρχεται σε ένα νεκρό σώμα μέσω του υγρού αυτού. Από εκεί και πέρα η ιπποκρατική γυναικολογία περιγράφει της εικόνα της *γυναικός* η οποία ενώ αιμορραγεί, ποτέ δεν χύνει η ίδια το αίμα των ανδρών.²²⁴ Πράγματι, η έμμηνος ρύση στο ιπποκρατικό corpus μπορεί να είναι αιτία ασθένειας και αυτό είναι μια διαπίστωση που επιβεβαιώνεται και από τον Αριστοτέλη.²²⁵ Όπως ισχυρίζεται ο

²²³ Ο Ekroth (2005) 13 αρνείται πως η ομηρική περιγραφή απέδιδε κάποια τελετουργική πρακτική αλλά αντίθετα ήταν ομηρική επινόηση, η οποία συνέδεσε για πρώτη και τελευταία φορά στην αρχαϊκή και κλασική περίοδο τον *βόθρον* με το αιματηρό τελετουργικό. Ωστόσο, η περιγραφή αυτή έγινε λογοτεχνικός *τόπος* από την ελληνιστική εποχή και μετά ενώ ως πρακτική υιοθετήθηκε κατά την ρωμαϊκή εποχή και μετά.

²²⁴ Βλ. την King (1998) 84 και όπως προσθέτει η ίδια παραπέμποντας στον Detienne, μόνο ο άντρας μπορεί να χύνει το αίμα των άλλων σε θυσία ή σε πόλεμο, η γυναίκα ποτέ.

²²⁵ Για το ιπποκρατικό corpus βλ. ενδεικτικά τα χωρία: *Αφορισμοί*, κεφ. 5: *Καταμηνίων γενομένων πλειόνων, νοῦσοι ζυμβαίνουσι, καὶ, μὴ γινομένων, ἀπὸ τῆς ὑστέρης γίνονται νοῦσοι, Προρρητικόν*, κεφ. 2.26: *Ὅκόσαι δὲ ἐν γαστρὶ δοκέουσιν ἔχειν, οὐκ ἔχουσαι, καὶ πολλοὺς μῆνας ἐξαπατῶνται, τῶν καταμηνίων οὐ φαινομένων, καὶ τὰς γαστέρας ὀρῶσιν ἀύζανομένας τε καὶ κινεομένας, αὐτὰ κεφαλὴν τε ἀλγέουσι καὶ τράχηλον καὶ ὑποχόνδρια· καὶ ἐν τοῖσι τιθοῖσι γάλα οὐκ ἐγγίνεται σφίσι, εἰ μὴ ὀλίγον τι καὶ ὕδαρές, Περὶ γονῆς*, κεφ. 4.26: *τῶν δὲ καταμηνίων μὴ χωρεόντων τὰ σώματα τῶν γυναικῶν ἐπίνοσα γίνεται· διότι δὲ γίνεται ἐπίνοσα, εἰρήσεται μοι ἐν τῆσι γυναικείησι νοῦσοισιν*, και *Γυναικεῖα*, κεφ. 1.2: *φημί γυναῖκα ἄτοκον ἐοῦσαν ἢ τετοκυῖαν χαλεπώτερον καὶ θᾶσσον ἀπὸ τῶν καταμηνίων νοσέειν*. Για τον Αριστοτέλη βλ. *Περὶ ζώων ἱστορίας*, 582a.35-582b.11: *Ἡ δὲ τῶν γυναικείων ὀρμὴ γίνεται περὶ φθίνοντας τοὺς μῆνας· διό φασί τινες τῶν σοφισζομένων καὶ τὴν σελήνην εἶναι θῆλυ, ὅτι ἅμα συμβαίνει ταῖς μὲν ἢ κάθαρσις τῆ δ' ἢ φθίσις, καὶ μετὰ τὴν κάθαρσιν καὶ τὴν φθίσιν ἢ πλήρωσις ἀμφοῖν. Καὶ ταῖς μὲν συνεχῶς καθ' ἕκαστον ὀλιγάκις τὰ καταμήνια φοιτᾷ, παρὰ δὲ μῆνα τρίτον ταῖς πλείσταις. Ὅσαις μὲν οὖν ὀλίγον χρόνον γίνεται, δύο ἢ τρεῖς*

ιπποκρατικός συγγραφέας του *Κωακαὶ προγνώσεις*, κεφ. 537, η έμμηνος ρύση προκαλεί άμα τη εμφανίσει της μια σειρά από συμπτώματα στον γυναικείο οργανισμό, όπως αίσθηση κρύου και κούρασης, πονοκέφαλο και πονόλαιμο (*Τὰ φρικώδεα, κοπιώδεα, καρηβαρικά, τραχήλου όδυνώδεα, γυναικεῖα καταρρήγνυσιν· περι κρίσιν τὸ τοιοῦτον γινόμενον μετὰ βηχίου ἐπιρρήγει*).

Παράλληλά στο ίδιο έργο, στο κεφάλαιο 541, το ίδιο φαινόμενο της εμμήνου ρύσεως, όταν είναι έντονο, επιδρά και στην γυναικεία όραση, εμφανίζοντας μια ομίχλη εκεί που αντικειμενικά δεν υπάρχει (*Τὰ άχλωδέα, γυναικείων συχνῶν ἐπιφανέντων, λύεται*)²²⁶.

Το αίμα συνεπώς είναι ένα βιολογικό σημείο του γυναικείου σώματος, το οποίο γίνεται πολιτισμικό όταν η γυναίκα αρχίζει να ταυτίζεται με αυτό σε σημείο να καθιερώνεται πλέον ως σφάγιο θυσίας ακόμα και στην ιατρική σκέψη. Η King (1998) 88 θεωρεί πως οι ιατρικοί συγγραφείς συνδέουν το αίμα της εμμήνου ρύσεως με το αίμα της θυσίας, το οποίο είναι "δημόσιο" αίμα που εμφανίζεται ως μέρος της ουσιαστικής διατήρησης των φυσιολογικών ανθρώπινων σχέσεων μεταξύ του ανθρώπου και του θείου. Η διαπίστωση αυτή την οδηγεί στο να προτείνει ότι η αναλογία μεταξύ θυσίας και εμμήνου ρύσεως είναι μια καλά τεκμηριωμένη πτυχή της αρχαίας ιατρικής.

Για την King (1998) 89-90 το γεγονός πως ένας ιπποκρατικός γιατρός μπορούσε να έχει μεγάλη οπτική και άλλη αισθητηριακή επαφή με το ρέον αίμα, δείχνει πως πέρα από τις εξαιρετικές ικανότητες παρατήρησης του υγρού, ο ίδιος άνθρωπος μπορούσε να συγκεντρώσει και να διαχειριστεί κριτικά τα εμπειρικά αλλά και πολιτισμικά χαρακτηριστικά των αιμορραγιών. Καταλήγει στο λογικό συμπέρασμα πως η έννοια που αποκαλεί *αναλογία της θυσίας*, δείχνει πως η αρχαία γυναικολογία δεν ήταν αμέτοχη σε ό,τι είχε να κάνει με τις πολιτισμικές αξίες. Ως παραδείγματα αυτού του ισχυρισμού φέρνει ένα χαρακτηριστικό απόσπασμα από το *Περί γονής* (*Χωρέει δέ αίμα*

ήμερας, άπαλλάττουσι ρῆον, ὄσαις δὲ πολλάς, χαλεπότερον. Πονοῦσι γάρ τὰς ἡμέρας ταύτας· ταῖς μὲν γὰρ ἄθροα ἢ κάθαρσις γίνεται ταῖς δὲ κατ' ὀλίγον, τὸ δὲ σῶμα βαρύνεται πάσαις, ἕως ἂν ἐξέλθῃ. Πολλαῖς δὲ καὶ ὅταν ὀρμᾷ τὰ καταμήνια καὶ μέλλη ρήγνυσθαι, πνιγμοὶ γίνονται καὶ νόσος ἐν ταῖς ὑστέραις, ἕως ἂν ῥαγῇ, με τη σχετική συζήτηση στη Dean-Jones (1994) 125-126.

²²⁶ Dean – Jones (1994) 124.

οἶον ἀπὸ ἱερείου, 18.28-29) όπου ο ιπποκρατικός γυναικολόγος θυμάται το θύμα της θυσίας για να περιγράψει την έμμηνο ρύση. Αλλά η ροή του γυναικείου αίματος συνδέεται με τα ζώα και την σφαγή τους και σε ένα ακόμα συγκεκριμένο. Πιο συγκεκριμένα ο Αριστοτέλης στο *Τῶν περὶ τὰ ζῷα ἱστοριῶν*, (581a.31-581b.2), παρομοιάζει το ίδιο υγρό με ένα πρόσφατα σφαγμένο ζώο:

Περὶ τὸν αὐτὸν δὲ χρόνον καὶ τοῖς θήλεσιν ἢ τ' ἔπαρσις γίνεται τῶν μαστῶν καὶ τὰ καταμήνια καλούμενα καταρρήγνυται· τοῦτο δ' ἐστὶν αἷμα οἶον νεόσφακτον.

Περίπου την ίδια χρονική στιγμή και στα θηλυκά αναπτύσσεται η διόγκωση των μαστῶν και απελευθερώνεται η ροή των λεγόμενων εμμήνων: πρόκειται για αίμα όμοιο με αυτό των πρόσφατα σφαγμένων ζώων.

Το γυναικείο σώμα λοιπόν προσφερόταν για τη δόμηση μιας έννοιας η οποία περιλάμβανε τη ροή αίματος, τη θυσία και εν τέλει το μαγείρεμα του φαγητού και μέσω αυτής ένωνε την ιατρική με τη θρησκεία και τη μαγειρική (King 1998) 91. Σε μια πιο διευρυμένη οπτική, θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε πως το σώμα της *γυναικός* ήταν εκείνο που μπορούσε να διαθέσει ποσότητα αίματος προς συνέχιση του οίκου, όπως ακριβώς το *σφαγεῖον* περιείχε το αίμα του θύματος της θυσίας.

Αυτή ακριβώς η *καταρράγη* του γυναικείου σώματος μέσω της εμμήνου ρύσεως, δυνητικά μπορεί να μας πάει πίσω στον Εμπεδοκλή και στην εικόνα της κλεψύδρας που ο προσωκρατικός φιλόσοφος χρησιμοποίησε για να εξηγήσει μέσα από τις ροές του αέρα και του νερού την αναπνοή.²²⁷ Ο Εμπεδοκλής ισχυρίζεται ότι ο τρόπος με τον

²²⁷ B100, 1-25: ὧδε δ' ἀναπνεῖ πάντα καὶ ἐκπνεῖ· πᾶσι λίφαιμοι / σαρκῶν σύριγγες πύματον κατὰ σῶμα τέτανται, / καὶ σφιν ἐπὶ στομίοις πυκινᾷς τέτρηνται ἄλοξιν / ῥινῶν ἔσχατα τέρθηρα διαμπερές, ὥστε φόνον μὲν / κεύθειν, αἰθέρι δ' εὐπορίην διόδοισι τετμησθαι. / ἔνθεν ἔπειθ' ὅποταν μὲν ἀπαΐζη τέρεν αἷμα, / αἰθὴρ παφλάζων καταΐσσεται οἴδατι μάργω, / εὐτε δ' ἀναθρόσκη, πάλιν ἐκπνεῖ, ὥσπερ ὅταν παῖς / κλεψύδρῃ παίζουσα διειπετέος χαλκοῖο· / εὐτε μὲν αὐλοῦ πορθμὸν ἐπ' εὐεῖδει χερὶ θεῖσα / εἰς ὕδατος βάπτῃσι τέρεν δέμας ἀργυφέοιο, / ἴουδεντ' ἐς ἴ ἀγγοσδ' ὄμβρος ἐσέρχεται, ἀλλά μιν εἶργει / ἀέρος ὄγκος ἔσωθε πεσῶν ἐπὶ τρήματα πυκνά, / εἰσόκ' ἀποστεγάση πυκινὸν ῥόον· αὐτὰρ ἔπειτα / πνεύματος ἐλλείποντος ἐσέρχεται αἴσιμον ὕδωρ. / ὧς δ' αὐτως, ὅθ' ὕδωρ μὲν ἔχη κατὰ βένθεα χαλκοῦ / πορθμοῦ χωσθέντος βροτέω χροῖ ἠδὲ πόροιο, / αἰθὴρ δ' ἐκτὸς ἔσω λελημένος ὄμβρον ἐρύκει / ἀμφὶ πύλας ἠθμοῖο δυσηχέος, ἄκρα κρατύνων, / εἰσόκε χερὶ μεθῆ, τότε δ' αὖ πάλιν, ἔμπαλιν ἢ πρίν, / πνεύματος ἐμπίπτοντος ὑπεκθέει αἴσιμον ὕδωρ. / ὧς

οποίο αναπνέουν όλα τα ζώα και ο άνθρωπος είναι ίδιος. Λέει πως υπάρχει ένα υδραυλικό σύστημα, σύμφωνα με το οποίο οι φλέβες συγκρατούν το αίμα μέσα στο σώμα αλλά ταυτόχρονα ανοίγουν διόδους για να περνάει εντός του ο αέρας του περιβάλλοντος. Αυτό γίνεται όταν το αίμα απομακρύνεται από την επιφάνεια του σώματος με αποτέλεσμα ο αέρας να παίρνει τη θέση του στις φλέβες και αντίστροφα. Ο Εμπεδοκλής προσπαθώντας στο απόσπασμα να εξηγήσει περαιτέρω το σχήμα της αναπνοής που προτείνει, χρησιμοποιεί την ποιητική εικόνα ενός κοριτσιού που παίζει με μια κλεψύδρα. Εξηγεί λοιπόν με τον τρόπο αυτό πως όταν μέσα στην κλεψύδρα υπάρχει νερό, τότε την πιέζει από έξω ο αέρας, ενώ όταν υπάρχει αέρας, πιέζεται εξωτερικά από το νερό. Η περιγραφή αναδεικνύει το πώς ο αέρας και το νερό μπορούν να διαχειριστούν την κυκλοφορία του αίματος και πώς επηρεάζουν την αναπνοή τα εξωτερικά περιβαλλοντικά στοιχεία.

Όπως βλέπουμε, πρόκειται περί μιας παρομοίωσης με την οποία ο Εμπεδοκλής προσπαθεί να αποσαφηνίσει την εναλλαγή αέρα και αίματος στους πνεύμονές μας, συγκρίνοντας την με την εναλλαγή νερού και αέρα σε μια κλεψύδρα.²²⁸ Η Garani (2007) 101 επισημαίνει πως ο Εμπεδοκλής παραθέτει περιττές λεπτομέρειες που καθιστούν υπό αμφισβήτηση το όλο σχήμα, καθώς αποσταθεροποιείται η εγκυρότητα του ίδιου του μοντέλου. Επιπλέον, όπως και η ίδια πρέπει να έχουμε στο νου πως η ερμηνεία αυτής της παρομοίωσης φαίνεται να εξακολουθεί να είναι ένα αρκετά απαιτητικό εγχείρημα. Δηλαδή δημιουργείται το ερώτημα για το αν θα πρέπει να θεωρήσουμε το αίμα ως αντίστοιχο του νερού που εισέρχεται και εξέρχεται από την κλεψύδρα και αντίστοιχα τον αέρα που εισπνέουμε και εκπνέουμε ως αντίστοιχο με τον αέρα που εισέρχεται και εξέρχεται από την κλεψύδρα; Και από την άλλη πλευρά, θα πρέπει να εξισώσουμε το αίμα με τον αέρα της κλεψύδρας και τον αέρα της αναπνοής με το νερό της κλεψύδρας; Η παρομοίωση εν γένει δεν φαίνεται να είναι ένα πολύ επιτυχημένο μοντέλο.²²⁹ Ωστόσο, το μοντέλο ερμηνείας και απόδειξης που προτείνει χρησιμοποιήθηκε από τους ιπποκρατικούς, τον Αριστοτέλη και τον Θεόφραστο.

*δ' αὐτως τέρην αἷμα κλαδασσόμενον διὰ γνίων / ὅπποτε μὲν παλίνορσον ἐπαῖζει μυχόνδε, / αἰθέρος εὐθύς
ῥεῦμα κατέρχεται οἴδατι θῶν, / εὔτε δ' ἀναθρόσκη, πάλιν ἐκπνέει ἴσον ὀπίσσω.*

²²⁸ Garani (2007) 111.

²²⁹ Garani (2007) 113.

Με τον ίδιο τρόπο και ο Λουκρήτιος εφαρμόζει συστηματικά σε μια ορισμένη ομάδα ασαφών φυσικών φαινομένων την εμπειρική μέθοδο εξαγωγής συμπερασμάτων μέσω της σύγκρισης δύο διαφορετικών εκδηλώσεων της ίδιας φυσικής λειτουργίας, ωστόσο το κάνει με ατομικούς όρους.²³⁰ Η λουκρητιανή υιοθέτηση της εμπειρικής μεθόδου της κλεψύδρας συνιστάται στην ακολουθία μιας συγκεκριμένης επιστημονικής μεθόδου. Η μέθοδος αυτή συνίσταται στο ότι ο ποιητής επινοεί μια ορισμένη ομάδα παρομοιώσεων μέσω των οποίων συγκρίνει παρόμοιες φυσικές διαδικασίες που λαμβάνουν χώρα σε συντονισμένα επίπεδα της πραγματικότητας. Με δεδομένη την καθολικότητα των φυσικών νόμων, ο Λουκρήτιος επικαλείται μια εμπειρική διαδικασία, προκειμένου να κάνει μια έγκυρη εικασία για την άορατη ύλη και να την εκλογικεύσει.²³¹

Με αυτά συνεπώς ως δεδομένα, μπορούμε να υποθέσουμε πως και στο θέμα του έρωτα ο Λουκρήτιος θεώρησε το σώμα της ερωμένης ως ένα δοχείο που αδειάζει το αιμάτινο υγρό του στο σώμα του εραστή της. Όμως, όπως και στην περίπτωση της *tellus* που γέννησε τα *portenta*, ή της οσμίζουσας γυναίκας, το παράδοξο γεννιέται μέσα στο γυναικείο σώμα, φιλοξενείται σε αυτό χρησιμοποιώντας το ως υποδοχέα και μεταδίδεται έξω απ' αυτό μέσω των σωματικών εκπομπών του.

Η εξέταση όλων αυτών των αποσπασμάτων που είδαμε, δείχνει πως ότι στο *DRN* γίνεται μια προσπάθεια επαναπροσδιορισμού της γυναικείας φύσης, η οποία περνάει πλέον στο ποιητικό προσκήνιο ως παράγοντας του απροσδόκητου. Το γιατί έχει σημασία για την παρούσα εργασία η υπόθεση αυτή θα φανεί καλύτερα στα επόμενα κεφάλαια που ακολουθούν, όπου και θα εξεταστούν τρεις χαρακτηριστικές περιπτώσεις του λουκρητιανού παράδοξου: η *rompra* της Κυβέλης (2.600-609), η περίπτωση του Πάνα και των ακολούθων του (4.580-594) και τέλος η θυσία της Ιφιγένειας (1.84-101). Η εξέταση αυτών των περιπτώσεων θα μας επιτρέψει να δούμε καλύτερα πώς ακριβώς αναλύεται η λουκρητιανή πεποίθηση για το παράδοξο, και επίσης θα μας δώσει την ευκαιρία να διακρίνουμε τις βαθύτερες αιτίες του γιατί ο ποιητής αφενός απορρίπτει τις παλιότερες υβριδικές μορφές και αφετέρου προσπάθησε να κάνει τη γυναικεία φύση το επίκεντρο της δικής του αντίληψης για το παράδοξο. Επίσης, στα κεφάλαια αυτά θα μας δοθεί η ευκαιρία να δούμε ότι σε αντίθεση με την

²³⁰ Garani (2007) 117.

²³¹ Garani (2007) 149.

ελληνιστική ποίηση που έκανε χρήση της ιατρικής για να διαμορφώσει τις λεγόμενες ιατρο-παραδοξογραφικές θεματικές, στον Λουκρήτιο δεν υπάρχει αυτή η τάση. Και στα τρία αποσπάσματα που θα δούμε, θα φανεί ότι ο ποιητής, για να εξηγήσει την παράδοξη φύση των πραγμάτων, κάνει χρήση της πολιτισμικής παράδοσης που του ήταν διαθέσιμη, ενώ σποραδικά και μόνο καταφεύγει στην ιατρική. Αυτό το στοιχείο, αν τελικά ευσταθεί, θα μπορούσε να θεωρηθεί ως ένα σημείο διαφοράς του Λουκρητίου από τους ελληνιστικούς του προγόνους. Παρόλα αυτά, η χρήση της ιατρικής διαπιστώνεται σε σημεία όπως η *rompra* της Κυβέλης να λειτουργεί ως αφηγηματικό πρότυπο περιγραφής του τελετουργικού.

Κεφάλαιο 4

Η *rompra* της Κυβέλης ως μίasma

4.1 Εισαγωγή

Στο παρόν κεφάλαιο θα ασχοληθούμε με την παρουσίαση της λατρείας της *Magna Mater* έτσι όπως αυτή λαμβάνει χώρα στο δεύτερο βιβλίο του *DRN*. Αρχικά θα γίνει μια σύντομη ιστορική επισκόπηση της συγκεκριμένης λατρείας και στη συνέχεια θα εξεταστεί το πώς χρησιμοποίησε ο Λουκρήτιος τη μορφή και τη μυθολογία της θεάς για να την εντάξει στο δικό του επικούρειο σύμπαν.

Η αναφορά στη *Magna Mater* γίνεται αμέσως μετά από τους στίχους στους οποίους ο ποιητής απεικονίζει τη γη ως ένα γενετικό σύστημα το οποίο δίνει τροφή αλλά ταυτόχρονα δημιουργεί και πράγματα βλαβερά για την υγεία και την ίδια τη ζωή. Η γη, σύμφωνα με την αντίληψη αυτή, απεικονίζεται ως μια μεγάλη κοιλότητα από την οποία προκύπτει η ίδια η ζωή αλλά ρυθμίζεται, τρόπον τινά, και ο τερματισμός της. Η πρόθεση του ποιητή, λοιπόν, στο σημείο αυτό είναι να δείξει ότι η γη είναι μια παράδοξη μητέρα καλών αλλά και κακών πραγμάτων. Η παραδοχή αυτή φέρνει στο προσκήνιο τη θεοποιημένη εκδοχή της *terra* ως *Magna Mater*.

Ο Λουκρήτιος ξεκινά την αφήγησή του για την Κυβέλη με την εντυπωσιακή περιγραφή της *rompra* στο πλαίσιο της οποίας η θεά παρουσιάζεται ως μια ακραία εξουσιαστική και πολεμική φιγούρα. Η αφήγησή του ξεκινά με μία αναφορά στους «παλαιούς Έλληνες *docti poetae*» οι οποίοι και την εξύμνησαν.²³²

Hanc veteres Graium docti cecinere poëtae
sedibus in curru biugos agitare leones,
aëris in spatio magnam pendere docentes
tellurem neque posse in terra sistere terram.
adiunxere feras, quia quamvis effera proles
officiis debet molliri victa parentum.
muralique caput summum cinxere corona,

²³² Για μία αναλυτική συζήτηση που εστιάζει στη λουκρητιανή παρουσίαση της *Magna Mater* από την σκοπιά της αλληγορικής ερμηνείας του μύθου, βλ. Gale (2007) 27-32.

eximiis munita locis quia sustinet urbes.
quo nunc insigni per magnas praedita terras
horrifice fertur divinae matris imago.
hanc variae gentes antiquo more sacrorum
Idaeam vocitant matrem Phrygiasque catervas
dant comites, quia primum ex illis finibus edunt
per terrarum orbis fruges coepisse creari.
Gallos attribuunt, quia, numen qui violarint
Matris et ingrati genitoribus inventi sint,
significare volunt indignos esse putandos,
vivam progeniem qui in oras luminis edant.
tympana tenta tonant palmis et cymbala circum
concava, raucisonoque minantur cornua cantu,
et Phrygio stimulat numero cava tibia mentis,
telaque praeportant, violenti signa furoris,
ingratos animos atque impia pectora volgi
conterrere metu quae possint numine divae.
ergo cum primum magnas invecta per urbis
munificat tacita mortalis muta salute,
aere atque argento sternunt iter omne viarum
largifica stipe ditantes ninguntque rosarum
floribus umbrantes matrem comitumque catervam.
hic armata manus, Curetas nomine Grai
quos memorant, Phrygias inter si forte catervas
ludunt in numerumque exultant sanguine laeti
terrificas capitum quatientes numine cristas,
Dictaeos referunt Curetas, qui Iovis illum
vagitum in Creta quondam occultasse feruntur,
cum pueri circum puerum pernixe chorea (2.600-635)

Σοφοί την εξύμνησαν ποιητές σε χρόνους περασμένους στην Ελλάδα
και θρονιασμένη, είπαν, οδηγεί άρμα με δύο λιοντάρια στο ζυγό του,
σημάδι φανερό πως η τρανή μάζα της γης στον αδειανό αέρα

κρεμάμενη κρατιέται μια και η γη δε γίνεται πάνω σε γη να στέκει.
Και έξεψαν στο άρμα της θεριά να δείξουν πώς τ' ανήμερα βλαστάρια
οφείλουν να δαμάζονται κι αυτά υπάκουα στη γονική φροντίδα.
Της έβαλαν ψηλά στο κεφάλι κάστρο με τείχη γύρω για κορόνα
γιατί της γης ψηλώματα οχυρά τις πόλεις των ανθρώπων σφαλίζουν.
Εικόνες της Μητέρας και θεάς μ' αυτό της κεφαλής το μέγα στέμμα
τις λιτανεύουν σήμερα παντού στον κόσμο με της σέβασης το δέος.
Έθνη πολλά και διάφορα, πιστά σε ιερές πανάρχαιες συνήθειες,
Ιδαία Μάνα την αποκαλούν με τ' όνομα που πλήθος από Φρύγες
έχει γι' ακολουθία της γιατί σ' αυτόν τον τόπο λεν πως πρωτοβγήκε
καρπός σταριού κι απλώθηκε μετά στου κόσμου μας τα μήκη και τα πλάτη.
Είναι παράδοση η Μάνα Γη ευνουχισμένων να' χει ιερατείο,
για να 'χουμε στο νου μας εξ αυτού πως δεν αξίζουν όνομα πατέρα
ούτε να φέρνουν φύτρα ζωντανή στο φως του ήλιου όσοι πήγαν κόντρα
στης Μάνας τις ανώτερες βουλές κι αχάριστοι φανήκαν στους γονιούς τους.
Βαθουλωμένα κύμβαλα ηχούν ολόγυρα, ταμπούρλα τανυσμένα
στα χέρια τους βροντούν, φόβιο βραχνό ακούγεται στου κόρνου το τραγούδι,
με φρυγικούς εκστατικούς ρυθμούς αυλός το λογισμό τους ξεσηκώνει,
κραδαίνουν μπρος τους όπλα φονικά, σημάδι της βαριάς παραφοράς τους, για
να μπορούν να φέρνουν πανικό με της θεάς τη δύναμη σ' εκείνους
που δε γνωρίζουν να ευγνωμονούν κι η σκέψη τους είναι κριματισμένη.
Κι έτσι καθώς διαβαίνει η θεά πόλεις τρανές στο άρμα θρονιασμένη
κι αμίλητη τα πλήθη χαιρετά σκορπίζοντας απλόχερη ευλογία,
νομίσματα, ασήμι και χαλκό, στρώνουν στους δρόμους που είναι να περάσει,
δώρα στη χάρη της και προσφορές, και με λευκά σα χιόνι ρόδου άνθη
για τη Μητέρα κι όλον τον εσμό ξοπίσω της σκιάς απλώνουν πέπλο.
Και αν κατά τη σύναξη αυτή αρματωμένο τσούρμο από άντρες,
που οι Έλληνες τους λεν από παλιά Κουρήτες, αρχινίσουν να χορεύουν
ανάμεσα στους Φρύγες ρυθμικά κι όλα χαρά που βλέπουν γύρω αίμα
νεύοντας δυνατά την κεφαλή φριχτά λοφία σείουν κι ανεμίζουν,
όλο το φέρσιμό τους κι ο χορός θυμίζουν τους Κουρήτες απ' τη Δίκητη,
που λεν γι' αυτούς πως σκέπασαν παλιά του νήπιου Διός το κλάμα όταν

παιδιά αυτοί τριγύρω σε παιδί γοργό στήσαν χορό κάτω στην Κρήτη.²³³

4.2 Η λατρεία της Κυβέλης: σύντομη ιστορική επισκόπηση

Προτού προχωρήσουμε στην εκ του σύνεγγυς εξέταση του χωρίου, αξίζει να κάνουμε μία σύντομη ιστορική επισκόπηση της λατρείας της Κυβέλης ώστε να κατανοήσουμε καλύτερα σε τι αναφέρεται ο ποιητής στους παραπάνω στίχους.

Η προέλευση της λατρείας της θεάς που ονομαζόταν ποικιλοτρόπως *Κυβέλη*, *Άγδιστις*, *Ρέα*, *Μήτηρ θεῶν* και *Magna Mater*, εντοπίζεται αρχικά στην Ανατολή, και συγκεκριμένα στη Φρυγία. Από εκεί αρχίζει και εξαπλώνεται προς τη Δύση, δημιουργώντας ένα θρησκευτικό φαινόμενο που δεν έγινε πάντοτε αποδεκτό χωρίς αντιδράσεις. Πράγματι, όταν ένας *μητραγύρτης* πρωτοεμφανίστηκε στην Αθήνα γύρω στο 500 π.Χ., λιθοβολήθηκε μέχρι θανάτου.²³⁴ Ακολούθησε μια επιδημία και, σε μια προσπάθεια μετάνοιας, έγινε η ανέγερση του *Μητρώου* για να στεγάσει ένα άγαλμα προς τιμήν της θεάς. Το *Μητρώον* έμεινε στη θέση του μέχρι στην στιγμή που καταστράφηκε από τους Πέρσες το 480/479 π.Χ. Η λατρεία της Κυβέλης, στην πρώτη φάση της, δεν είχε αποκτήσει ακόμα εκστατικά στοιχεία και επικεντρωνόταν κυρίως στην περιοχή του Πειραιά. Η οριστική εξάπλωσή της στον ευρύτερο ελλαδικό χώρο σημειώνεται αμέσως μετά τις κατακτήσεις του Αλεξάνδρου, οπότε και οι περιπλανώμενοι θιασώτες της θεάς αρχίζουν να κάνουν ολοένα και πιο αισθητή την παρουσία τους στην ελληνική λογοτεχνία και την κοινωνική ζωή. Η λατρεία της Κυβέλης σταδιακά απέκτησε στον ελληνικό χώρο τα ίδια μυστηριακά στοιχεία που χαρακτήριζαν ντόπιες θεότητες όπως η Δήμητρα, η Περσεφόνη, ο Διόνυσος και ο Πάνας.²³⁵ Μάλιστα σημειώνεται πως τα λιγότερο κεντρικά σημεία του ελληνισμού

²³³ Η μετάφραση των χωρίων του *DRN* είναι από τον Παπαγγελή (2021).

²³⁴ Βλ. σχετικά, Roscoe (1996) 200-201 από τον οποίο έχουν αντληθεί και οι πληροφορίες που παρατίθενται εδώ. Οι *μητραγύρται* (ή *μηναγύρται*) ήταν ιερείς της Κυβέλης οι οποίοι κατά την κλασική περίοδο ταξίδευαν, ζητιάνευαν, χόρευαν και προφήτευαν. Στα αρχαία σχόλια στον Κλήμη τον Αλεξανδρέα (*Scholia in protrepticum et paedagogum* 304.8-14) διαβάζουμε: *μηναγύρτην] τὸν ἱερέα τῆς Ρέας οὕτω καλοῦσιν μηναγύρτην. μηναγύρται δὲ οἱ ἱερεῖς τῆς Ρέας οὕτω προσαγορεύονται, ὅτι κατὰ μῆνα ἤγειρον καὶ ἤθροιζον χρήματα μεταιτοῦντες κόμας καὶ πόλεις καὶ οἰκίας περινοστοῦντες, καὶ ἐπὶ τῶν ὤμων βαστάζοντες τὰ εἰδῶλα· οἱ αὐτοὶ ὄντες καὶ μητραγύρται, διότι τὴν μητέρα τῶν θεῶν τὴν Ρέαν βαστάζοντες ἐπ' ὤμων συλλογὴν χρημάτων ἐποίουν.*

²³⁵ Summers (1996) 351.

όπως οι Έλληνες της Ιωνίας και των ελληνικών αποικιών στη Δύση, ήταν οι πλέον δεκτικοί πληθυσμοί στις έντονα συγκινησιακές πτυχές της λατρείας της Κυβέλης.²³⁶ Σε κάθε περίπτωση, η λατρεία της θεάς προηγήθηκε εκείνης του θεού Άττι απεικονίσεις του οποίου έχουν βρεθεί σε πολλές ελληνικές τοποθεσίες.²³⁷

Στην Ρώμη η λατρεία της Κυβέλης εισήλθε με πολύ εντυπωσιακό τρόπο το 204 π.Χ. όταν η ρωμαϊκή σύγκλητος, ανταποκρινόμενη στους χρησμούς, εισήγαγε τη θεά ή για να είμαστε πιο ακριβείς, ένα κομμάτι μαύρου μετεωρίτη που λέγεται ότι την αντιπροσώπευε, από τη Φρυγία, και την εγκατέστησε με μεγάλη γιορτή σε ναό στο Παλατινό λόφο.²³⁸ Αρχικά η ρωμαϊκή κοινωνία ήταν επιφυλακτική απέναντι στο φαινόμενο της λατρείας της Κυβέλης και απαγορευόταν στους Ρωμαίους να υπηρετήσουν ως βοηθοί ή ιερείς στο ναό της. Παρόλο που καθιερώθηκε ένας ετήσιος εορτασμός προς τιμήν της, που ονομαζόταν *Megalensia*, τη λατρεία της την είχαν αναλάβει Φρύγες ιερείς οι οποίοι σπάνια εμφανίζονταν στο ρωμαϊκό κοινό.²³⁹ Όπως και στην Αθήνα, οι Γάλλοι και ο προστάτης τους Άττις αρχικά έλειπαν από τη λατρεία της Κυβέλης στη δημοκρατική Ρώμη.²⁴⁰ Σταδιακά όμως οι επιφυλάξεις άρχισαν να μετριάζονται και όταν πια φτάνουμε στον πρώτο αιώνα π.Χ. διαπιστώνουμε πως η δημοτικότητα της θεάς και του Άττιδος έχουν αυξηθεί, γεγονός που τεκμηριώνεται μέσα από λογοτεχνικές αναφορές, την αύξηση του αριθμού των Γάλλων και την πληθώρα από καλλιτεχνικά ευρήματα που βρέθηκαν στη θέση του ναού της Κυβέλης.²⁴¹ Η θρησκεία της θεάς μητέρας της Ανατολίας τελικά εξαπλώθηκε σε όλο τον ελληνικό και τον ρωμαϊκό κόσμο.²⁴²

4.3 Προηγούμενες λογοτεχνικές αναφορές

Ο Λουκρήτιος δεν ήταν ο πρώτος αλλά ούτε και ο μόνος Ρωμαίος συγγραφέας που

²³⁶ Roscoe (1996) 200.

²³⁷ Roscoe (1996) 200.

²³⁸ Roscoe (1996) 200-201.

²³⁹ Roscoe (1996) 201.

²⁴⁰ Roscoe (1996) 201.

²⁴¹ Roscoe (1996) 201.

²⁴² Roscoe (1996) 200.

ασχολήθηκε με τη θεά Κυβέλη. Στο ίδιο θέμα αναφέρονται, μεταξύ άλλων,²⁴³ ο Βάρρων (116–27 π.Χ.), ο Οβίδιος (43-17 π.Χ.) και ο στωικός φιλόσοφος Λούκιος Ανναίος Κορνούτος (10 π.Χ. -65 μ.Χ.). Ο Jope (1985) 250 εικάζει πως υπάρχει μια κοινή πηγή από την οποία άντλησαν όλοι οι παραπάνω συγγραφείς, οι οποίοι στη συνέχεια έδωσαν τη δική τους ερμηνεία στο τελετουργικό της θεάς της Ανατολής. Σε ό,τι αφορά συγκεκριμένα τον Λουκρήτιο, ο ποιητής εστιάζει στην θεότητα της Κυβέλης μέσα στο ευρύτερο επιχειρηματολογικό πλαίσιο της αλληγορικής ερμηνείας του μύθου –πάγια τακτική που διατρέχει το σύνολο του *DRN* και αγγίζει τον διδακτικό πυρήνα του ποιήματος. Σε αυτά τα συμφραζόμενα, η εικονοποιία της θεάς δομείται σε μεγάλο βαθμό μέσω στοιχείων που βρίσκουμε και στους άλλους Ρωμαίους συγγραφείς, με χαρακτηριστικά παραδείγματα τις αναφορές στα λιοντάρια του άρματος της Κυβέλης και στο διάδημα με τις πόλεις στο κεφάλι της.²⁴⁴

Πρώιμες αρχαιοελληνικές αναφορές στην Κυβέλη δίνουν έμφαση στο μυστηριακό και εκστατικό στοιχείο της λατρείας της. Ο Πίνδαρος, για παράδειγμα, στον τρίτο *Πυθιόνικο* συσχετίζει τη θεά με τις νέες κοπέλες, παρουσιάζοντας τις τελευταίες να προσεύχονται στην Κυβέλη -αλλά και στον Πάνα- κατά τη διάρκεια της νύχτας:

ἀλλ' ἐπεύξασθαι μὲν ἐγὼν ἐθέλω
Ματρί, τὰν κοῦραι παρ' ἐμὸν πρόθυρον σὺν
Πανὶ μέλπονται θαμὰ
σεμνὰν θεὸν ἐννύχαι, (3.76-79).

Ωστόσο στη Μητέρα θέλω να δεηθῶ, τη σεβαστή θεά, που μες στη νύχτα την υμνοῦν συχνά μπροστά στα πρόθυρά μου, μαζί της και τον Πάνα, νέες κοπέλες.²⁴⁵

²⁴³ Για τις αναφορές στην Κυβέλη ως θεότητα στη λατινική λογοτεχνία, βλ. Βάρρωνα, *De Re Rustica*, 1. 30, Κάτουλλο 63.12, 68, 76· Οβίδιο, *Ars Amatoria*, 1.57· *Metamorphoses*, 10.104, 704· *Fasti*, 4. 321, 453· Σενέκα, *Phaedra*, 1136· Στάτιο, *Silvae*, 1.2.176, 2.2.88· Βαλέριο Φλάκκο, *Argonautica*, 8.240· Γιουβενάλη, *Saturae*, 2.111, 14.263· Κολουμέλλα, *De Re Rustica*, 10.1.1.220, Κορνούτο, *Theologiae Graecae Compendium*, 6-7.

²⁴⁴ Jope (1985) 253.

²⁴⁵ Η μετάφραση είναι από τον Οικονομίδη (2000).

Το κλασικό χωρίο, ωστόσο, στο οποίο αναδεικνύεται ο εκστατικός χαρακτήρας της λατρείας της Κυβέλης απαντά στους *Νόμους* του Πλάτωνα, εκεί όπου ο φιλόσοφος επισημαίνει τις ομοιότητες ανάμεσα στα καταπραϋντικά τραγούδια των τροφών από τη μία μεριά και τους χορούς και τις μουσικές των Κορυβαντών από την άλλη. Όπως οι τροφοί συνοδεύουν το νανούρισμά τους με μία ρυθμική κίνηση, έτσι και αυτοί χρησιμοποιούν τη μουσική για να γιатρέψουν τους ψυχικά ασθενείς:

τεκμαίρεσθαι δὲ χρῆ καὶ ἀπὸ τῶνδε, ὡς ἐξ ἐμπειρίας αὐτὸ εἰλήφασι καὶ ἐγνώκασιν ὃν χρήσιμον αἶ τε τροφοὶ τῶν μικρῶν καὶ αἱ περὶ τὰ τῶν Κορυβάντων ἰάματα τελοῦσαι· ἥνικα γὰρ ἄν που βουληθῶσιν κατακοιμίζειν τὰ δυσυπνοῦντα τῶν παιδίων αἱ μητέρες, οὐχ ἡσυχίαν αὐτοῖς προσφέρουσιν ἀλλὰ τὸναντίον κίνησιν, ἐν ταῖς ἀγκάλαις ἀεὶ σείουσαι, καὶ οὐ σιγὴν ἀλλὰ τινα μελωδίαν, καὶ ἀτεχνῶς οἷον καταυλοῦσι τῶν παιδίων, καθάπερ ἢ τῶν ἐκφρόνων βακχειῶν ἰασεῖς, ταύτη τῇ τῆς κινήσεως ἅμα χορεία καὶ μούση χρώμεναι. (*Νόμοι*, 790d2-790e4)

Περαιτέρω απόδειξη αυτού μπορεί να θεωρηθεί το γεγονός πως το συγκεκριμένο μέτρο υιοθετείται εμπειρικά και αναγνωρίζεται η χρησιμότητά του τόσο από τις τροφούς των μικρών παιδιών όσο και από τις γυναίκες που αναλαμβάνουν να βοηθήσουν στην ανάνηψη των περιπτώσεων κορυβαντισμού. Έτσι, όταν οι μητέρες έχουν παιδιά που πάσχουν από αϋπνία και θέλουν να τα νανουρίσουν, εκείνο που κάνουν είναι να τους δίνουν όχι ησυχία αλλά κίνηση, καθώς τα κουνάνε συνεχώς στην αγκαλιά τους και αντί για σιωπή χρησιμοποιούν ένα είδος μελωδίας, και έτσι κυριολεκτικά μαγεύουν τα παιδιά -όπως συμβαίνει στις περιπτώσεις της θεραπείας της βακχικής μανίας-, εφαρμόζοντας τις συνδυασμένες κινήσεις του χορού και του τραγουδιού σαν φάρμακο.²⁴⁶

Οι φράσεις *τὰ τῶν Κορυβάντων ἰάματα* και *τῶν ἐκφρόνων βακχειῶν ἰασεῖς* αναφέρονται στους χορούς και στις τελετές των Κορυβαντών, αναδεικνύοντάς την εγγενή δυνατότητα που έχουν να προσφέρουν, με τρόπο ομοιοπαθητικό, ψυχική

²⁴⁶ Η μετάφραση είναι από τον Νικολούδη (2008) με κατά τόπους τροποποιήσεις.

ηρεμία και να δρουν θεραπευτικά. Πρόκειται ουσιαστικά για μία τελετουργική διαδικασία που μπορεί να αποκαταστήσει την ψυχολογική δυσφορία με το να προσφέρει μια προσωρινή, θεραπευτική μορφή τρέλας ή απώλειας συνείδησης.²⁴⁷ Ας σημειωθεί εδώ ότι το σχόλιο του Πλάτωνα για τη θεραπευτική, ομοιοπαθητική διάσταση των τελετουργικών που σχετίζονται με την Κυβέλη αποτελεί μια σχετικά σπάνια πρώιμη αναφορά στα συγκεκριμένα τελετουργικά. Αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι, όπως σημειώνεται στη βιβλιογραφία, κατά την κλασική εποχή οι συγγραφείς απέφευγαν εν γένει να αναφέρονται με λεπτομέρειες σε συγκεκριμένες όψεις και διαστάσεις της λατρείας της Κυβέλης.²⁴⁸

4.4 Η λουκρητιανή απόδοση του τελετουργικού

Είναι σχεδόν βέβαιο πως ο Λουκρήτιος άντλησε στοιχεία της περιγραφής του από την προηγούμενη αρχαιοελληνική παράδοση. Υπάρχουν, ωστόσο, στην αφήγησή του και στοιχεία που αναδεικνύουν την πιθανότητα να είχε υπάρξει ο ίδιος αυτόπτης μάρτυρας του ρωμαϊκού τελετουργικού. Ο Jope (1985) 254 θεωρεί πως κάτι τέτοιο υπονοείται από τους στίχους 2.608 κ.ε. όπου, σύμφωνα με τη γνώμη του μελετητή, παρατηρείται μία απότομη και έντονη αλλαγή στον αφηγηματικό ρυθμό. Πιο συγκεκριμένα, ο Jope θεωρεί πως με αφετηρία αυτόν τον στίχο, ο Λουκρήτιος διαφοροποιείται από την προηγούμενη λογοτεχνική παράδοση και φτιάχνει τη δική του εκδοχή δημιουργώντας μια ζωντανή, εναργή και βιωματική εικόνα ενός έντονου ηχοτοπίου στο οποίο κυριαρχούν τα κύμβαλα, τα ταμπούρλα και ο αυλός (βλ., ιδιαίτερα, 2.618-20).²⁴⁹ Την ίδια στιγμή, η απόδοση του τελετουργικού της Κυβέλης από τον Λουκρήτιο αντιστοιχεί, σε σημεία της, με στοιχεία που παράλληλά τους μπορούν να βρεθούν σε απεικονίσεις διαφόρων πτυχών της εν λόγω λατρείας στα νομίσματα της ύστερης ρωμαϊκής Δημοκρατίας. Μπορούμε, επομένως, να εξάγουμε το συμπέρασμα πως, αντί να αντιγράφει τυφλά μία χαμένη ελληνική πηγή για την λατρεία της Κυβέλης, ο ποιητής μας είναι εξαιρετικά πιθανό να αποτυπώνει στο σημείο αυτό μια παγιωμένη

²⁴⁷ Roscoe (1996) 202.

²⁴⁸ Roscoe (1996) 202.

²⁴⁹ Βλ. επίσης την λεπτομέρεια στην οποία επιμένει ο Λουκρήτιος για το πώς οι πιστοί της θεάς ραίνουν την Κυβέλη με λουλούδια. Στις αρχαίες ελληνικές πηγές που περιγράφουν το τελετουργικό, δεν εμφανίζεται αντίστοιχη λατρευτική χειρονομία προς το άγαλμα της Κυβέλης. Βλ. Jope (1985) 258 και Summers (1996) 362.

λατρευτική πραγματικότητα οικεία στις βιωματικές παραστάσεις των σύγχρονών του Ρωμαίων.²⁵⁰

Είναι πράγματι δύσκολο να φανταστούμε πώς ένας επικούρειος φιλόσοφος θα μπορούσε να μην ασχοληθεί με ένα θρησκευτικό φαινόμενο το οποίο γνώριζε μεγάλη αποδοχή από το ρωμαϊκό κοινό. Ο στόχος του φυσικά θα ήταν να αποδομήσει το συγκεκριμένο φαινόμενο, ακριβώς διότι, όπως επισημαίνει και ο Summers (1995) 53, το τελευταίο, αν και θρησκευτικά και συμβολικά φορτισμένο, δεν προσφέρει επί της ουσίας καμία γνώση –σύμφωνα, τουλάχιστον, με την επικούρεια αντίληψη- για την αληθινή φύση των πραγμάτων. Ο Λουκρήτιος στο σημείο αυτό, προκειμένου να αποδομήσει το μύθο και το τελετουργικό της Κυβέλης, επιλέγει να προσφέρει μια αλληγορική ανάγνωσή τους.

4.5 Κυβέλη και Venus

Διαβάζοντας το απόσπασμα για την Κυβέλη, δημιουργείται το ερώτημα γιατί ο Λουκρήτιος επέλεξε να το τοποθετήσει αμέσως μετά την αναφορά του στην παντοδύναμη δημιουργική και διατροφική ικανότητα της γης. Για να ξεκινήσουμε να ξετυλίγουμε το νήμα της απάντησης, θα πρέπει να θυμηθούμε αρχικά πως στο ατομικό σύμπαν του ποιήματος η γη είναι ο πιο σημαντικός παράγοντας γενετικής δημιουργίας αλλά και θανάτου. Άρα αν η γη είναι η κατεξοχήν μητέρα, μπορεί εξίσου εύκολα να γίνει και το τέλειο παράδειγμα μιας παράδοξης μητέρας που αντί για ζωή δίνει θάνατο.²⁵¹ Θα δούμε στη συνέχεια πώς η Κυβέλη συμπυκνώνει και προσωποποιεί, ουσιαστικά, την εκδοχή της παράδοξης αυτής μητρότητας.

Σε ό,τι αφορά την μεταφορά της μητρότητας μέσα στο ποίημα, αξίζει να ανατρέξουμε στην αρχή του, στο προοίμιο του πρώτου βιβλίου και, πιο συγκεκριμένα, στον περίφημο ύμνο για την Αφροδίτη –η οποία παρουσιάζεται ως η θετική εκδοχή της μητέρας γης. Στον εν λόγω ύμνο θα εντοπίσουμε όχι μόνο όλο το προσοντολόγιο της ζωοδότρας μητέρας αλλά ταυτόχρονα και τις πτυχές εκείνες που υποσκάπτουν την θετική αυτή ιδιότητα.

²⁵⁰ Summers (1995) 52. Το τελετουργικό στο οποίο αναφέρεται ο Λουκρήτιος ήταν τα *Megalensia* κατά τη διάρκεια των οποίων γινόταν πομπή του αγάλματος της θεάς κάθε 4η Απριλίου στους δρόμους της Ρώμης. Βλ. Summers (1996) 338.

²⁵¹ Jope (1985) 255.

Το απόσπασμα για την Αφροδίτη στο προοίμιο του πρώτου βιβλίου (1.1-43), τοποθετημένο ως προμετωπίδα στο σύνολο του ποιήματος, συνδέεται άμεσα με το χωρίο της Κυβέλης (2.600-660):²⁵² και τα δύο είναι αποσπάσματα που έχουν ως πρωταγωνιστικό χαρακτήρα τους μία γυναικεία θεότητα η οποία καταλαμβάνει το κέντρο της αφήγησης και έχει δεσπόζοντα ρόλο.

Η Αφροδίτη, στο προοίμιο του πρώτου βιβλίου αντιπαρατίθεται στον θεό Άρη. Η συμβολική γλώσσα του αποσπάσματος μάς εισάγει αμέσως στο θέμα της συμπαντικής δημιουργίας και του θανάτου, μέσα από την παραδοσιακή συνενωτική αντιπαράθεση των δύο θεών.²⁵³ Κάνω λόγο για «συμβολική γλώσσα» καθώς, όπως έχει διαπιστωθεί από την έρευνα, ο Λουκρήτιος εδώ αντιλαμβάνεται την Αφροδίτη μεταφορικά, ως μία προσωποποίηση της ζωτικής δύναμης της φύσης.²⁵⁴ Οι επικούρειοι θεοί, άλλωστε, όπως διαβάζουμε στο *DRN* 1.44-49, δεν εμπλέκονται ενεργά στο ανθρώπινο σύμπαν (όπως, για παράδειγμα, παραδοσιακά τους εμφανίζουν να κάνουν τα ομηρικά έπη):²⁵⁵

omnis enim per se divum natura necessest
immortali aevo summa cum pace fruatur
semota ab nostris rebus seiunctaque longe;
nam privata dolore omni, privata periclis,
ipsa suis pollens opibus, nihil indiga nostri,
nec bene promeritis capitur nec tangitur ira. (*DRN* 1.44-49)

Γιατί είναι στη φύση ενός θεού να απολαμβάνει την αθανασία σε απόλυτη ειρήνη, μακριά από τις δικές μας υποθέσεις. Ελεύθερος από κάθε πόνο και κάθε κίνδυνο, δυνατός και αυτάρκης, δεν μας έχει καμία ανάγκη, κι ούτε με χάρες εξευμενίζεται ούτε τον αγγίζει ποτέ η οργή.²⁵⁶

²⁵² Βλ. Summers (1995) 48.

²⁵³ Summers (1995) 49.

²⁵⁴ Βλ. την αναλυτική συζήτηση της Gale (1994) 26-44, μαζί με Sedley (1998) 16-20.

²⁵⁵ Summers (1995) 49.

²⁵⁶ Η μετάφραση του συγκεκριμένου χωρίου είναι από τους Αντωνιάδη και Χαμέτη (2013).

Υπό το φως των συγκεκριμένων στίχων είναι λογικό να υποθέσουμε ότι όταν ο Λουκρήτιος αφιερώνει το προοίμιό του στην Αφροδίτη, εκείνο που έχει υπόψη του δεν είναι η μυθολογική θεά αυτή καθαυτή. Ο Λουκρήτιος διαμορφώνει μία δική του εκδοχή της Αφροδίτης, που λειτουργεί ως ποιητική προσωποποίηση μιας δημιουργικής δύναμης η οποία -σε συνδυασμό με τη αντίρροπη, καταστροφική δύναμη που εκπροσωπεί ο Άρης- λειτουργεί ως ρυθμιστής του κόσμου. Στο πλαίσιο αυτό, η Gale (2007) 83-84 επισημαίνει ότι για τους επικούρειους, η φαντασία είναι άμεσα συνδεδεμένη με την οπτικοποίηση. Συνεπώς η εικόνα της Venus στην αρχή του ποιήματος θα μπορούσε να ειπωθεί ότι στοχεύει μεταξύ άλλων και στη γνωστική ικανότητα του αναγνώστη να αντιληφθεί τη θεά ως ένα σύμβολο πραγμάτων: της φύσης, της ενέργειας και της ίδιας της ζωής.

Οι πρώτοι είκοσι στίχοι του ύμνου βρίθουν από ένα λεξιλόγιο που σχετίζεται με τη δημιουργία της νέας ζωής και τη γονιμότητα.²⁵⁷ Η ίδια η Αφροδίτη ονομάζεται *genetrix*, *voluptas* και *alma*.²⁵⁸ Γεμίζει (*concelebras*, 1.4) τον κόσμο με την παρουσία της και διαπερνά το σύνολο των όντων που κατοικούν στην γη (*genus omne animantum / concipitur visitque exortum lumina solis*, 1.4-5).²⁵⁹ Η παραγωγικότητά της τονίζεται μέσα από την επιλογή των λέξεων *navigerum* (1.3) και *frugiferentis* (1.3), οι οποίες ακολουθούνται στη συνέχεια από το σύνθετο επίθετο *frondiferas* στο στίχο 18.²⁶⁰ Ο Λουκρήτιος παρουσιάζει το σύνολο του φυσικού κόσμου να ανταποκρίνεται στην Αφροδίτη τη στιγμή που δέχεται το φως, τη ζεστασιά και την αναγέννησή της. Οι ειδυλλιακές στιγμές σφραγίζουν την περιγραφή με την παρουσία του ηλιακού φωτός (*tibi rident aequora ponti / placatumque nitet diffuso lumine caelum*, 1.8-9), καθώς η ζωογόνος άνοιξη (*verna diei*, 1.10) επιστρέφει και το ευνοϊκό για τις καλλιέργειες (*genitabilis*, 1.11) αεράκι του δυτικού ανέμου δυναμώνει (*viget*, 1.11).²⁶¹ Τέλος, στην επίκληση του Λουκρήτιου προς τη θεά εμφανίζονται και μία σειρά από σεξουαλικά φορτισμένες λέξεις και φράσεις (*capta lepore*, 1.15, *cupide*, 1.16, και 1.20, *virentis* 1.18, *incutiens blandum ... amorem*, 1.19 και *propagent*, 1.20), οι οποίες στο σύνολό τους

²⁵⁷ Summers (1995) 49.

²⁵⁸ Summers (1995) 50.

²⁵⁹ Summers (1995) 50.

²⁶⁰ Summers (1995) 50.

²⁶¹ Summers (1995) 50.

δείχνουν προς την κατεύθυνση της ένωσης των όντων, της αναπαραγωγής και εν τέλει της συνέχισης της ζωής.

Το προοίμιο του πρώτου βιβλίου, οι (συμβολικές) εικόνες και η φρασεολογία του απηχούνται σε πολλά σημεία του δευτέρου βιβλίου. Στο *DRN* 2.571 οι εποικοδομητικές δυνάμεις του κόσμου περιγράφονται ως *rerum genitales* και αντίστοιχα στο 2.577 η δημιουργική τους επιρροή έχει ως άμεσο αποτέλεσμά την εμφάνιση παιδιών (*quem pueri tollunt visentis luminis oras*).²⁶² Μέσα από την ανακύκλωση της ορολογίας, το ποίημα μετουσιώνει με τρόπο πρακτικό και ουσιαστικό τον κύκλο της καταστροφής και της δημιουργίας. Όπως ακριβώς η *Venus* και ο *Mavors* βρίσκονται σε ένα συνεχή πολεμικό εναγκαλισμό, έτσι και η φύση αδιάκοπα δημιουργεί και καταστρέφει.

Εκείνο που πάντοτε επιβιώνει μέσα από τον αέναο κύκλο της σύγκρουσης ανάμεσα στις δημιουργικές και τις καταστροφικές δυνάμεις είναι ένα υπόλοιπο ζωτικής δύναμης, μία πρώτη ύλη για να δημιουργηθούν και πάλι νέα πράγματα (*nunc hic nunc illic superant vitalia rerum*, 2.575).²⁶³ Η ταυτότητα της ζωτικής αυτής δύναμης πρέπει να αναζητηθεί -για έναν αφοσιωμένο επικούρειο φιλόσοφο όπως ο Λουκρήτιος- οπουδήποτε αλλού εκτός από την θρησκεία. Ο ποιητής μας θεωρώ ότι αναζητά και βρίσκει την εναλλακτική αυτή πηγή ενέργειας στη γυναικεία βιολογική λειτουργία.²⁶⁴

Δεν είναι μόνο η Αφροδίτη που εμφανίζεται ως *genetrix* στο *DRN*, αλλά και η ίδια η γη αφού τα *primordia* που περιέχει εντός της δημιουργούν τα σώματα:

Principio tellus habet in se corpora prima,
unde mare immensum volventes frigora fontes
adsidue renovent, habet ignes unde oriantur;
nam multis succensa locis ardent sola terrae,
ex imis vero furit ignibus impetus Aetnae.
tum porro nitidas fruges arbustaque laeta
gentibus humanis habet unde extollere possit,

²⁶² Summers (1995) 50.

²⁶³ Summers (1995) 50.

²⁶⁴ Για την αλληγορική αντικατάσταση της θρησκείας από τη βιολογία, βλ. Summers (1995) 51. Ήδη από το προοίμιο του πρώτου βιβλίου διαφαίνεται πως η γη παράγει τους καρπούς της ως ανταπόκριση στην προσέγγιση της Αφροδίτης (*tuum initum*, 1.10-11) καθώς στο σώμα της κρατά τα *primordia*, τις πρώτες απαρχές των πραγμάτων (2.653).

unde etiam fluvios frondes et pabula laeta
montivago generi possit praebere ferarum. (*DRN*, 2.589-597)

Η γη εν πρώτοις μέσα της κρατεί κατάλληλα σπερματικά στοιχεία
ώστε πηγών ανάβλυσμα ψυχρό το μέγα πόντο να αναπληρώνει,
καθώς και άλλα που είναι της φωτιάς δημιουργοί: σε μύριους τόπους βλέπεις
εστίες αναμμένες της φωτιάς στις γης τα πάνω στρώματα, ωστόσο
από τα έγκατά της ξεπηδά το μανιασμένο σύφλογο της Αίτνας.
Έχει και σπέρματα άλλης λογής κι έτσι μπορεί για χάρη των ανθρώπων
να τρέφει πρασινάδες και φυτά με τους λαμπρούς ευφραντικούς καρπούς
τους
κι άλλα που δίνουν πλούσιες βοσκές, φυλλώματα, ποτάμια και ρυάκια,
πηγή ζωής γι' αγρίμια και θειρά που έχουν για λημέρι τους τα όρη.

Η γη παρουσιάζεται στο συγκεκριμένο χωρίο ως μία αποθήκη διαφορετικών
ατόμων τα οποία δίνουν ζωή σε πηγές, θάλασσες, φωτιές, καλλιέργειες, ζώα και
ανθρώπους (βλ. ιδιαίτερα την εμφατική επανάληψη του τοπικού επιρρήματος,
δηλωτικού προέλευσης, *unde* στους στ. 590, 591, 595 και 596).²⁶⁵ Η γη, ωστόσο,
εννοούμενη ως ένα δοχείο πρώτων υλών χρειάζεται και μία εξωτερική βοήθεια.²⁶⁶ Ο
Summers (1995) 52 υποστηρίζει πως εν προκειμένω η βοήθεια αυτή παρέχεται από την
(αλληγορικός εννοούμενη) Αφροδίτη η οποία επιτελεί τη λειτουργία μίας γενετικής
κοσμικής δύναμης που ενεργεί πάνω στη και μέσω της μητέρας γης, ώστε να
δημιουργήσει (*creata*, 2.572) το σύνολο των έμψυχων και άψυχων πλασμάτων και
αντικειμένων που την συναποτελούν.

Στο πλαίσιο αυτών των παρατηρήσεων, αξίζει να σημειωθεί ότι σε ενδοκειμενικό
επίπεδο η Κυβέλη παρουσιάζεται, μεταξύ άλλων, και ως μια εκδοχή της Αφροδίτης. Οι
παραλληλισμοί μεταξύ των δύο χωρίων είναι πολλοί, αρχής γενομένης από το γεγονός
ότι ο Λουκρήτιος χρησιμοποιεί τον όρο *genetrix* για να περιγράψει τόσο την Αφροδίτη
όσο και τη Μεγάλη Μητέρα στο *DRN* 1.1 και 2.599 αντίστοιχα.²⁶⁷ Από εκεί και μετά,
και τα δύο αποσπάσματα περιστρέφονται γύρω από περιγραφές άγριων θηρίων (*ferae*

²⁶⁵ Summers (1995) 52.

²⁶⁶ Summers (1995) 52.

²⁶⁷ Summers (1995) 51.

pecudes, 1. 14 και *ferarum*, 2.597), βουνών (*montis*, 1.17 και *montivago*, 2.597), ποταμών (*rapidus amnis*, 1.15, *fluviosque*, 1.17 και *fluvios*, 2.596), θαλασσών (*maria*, 1.17 και *mare immensum*, 2.590) και πράσινων φύλλων (*frondiferas*, 1.18 και *frondes*, 2.596).²⁶⁸ Ωστόσο, ενώ η Αφροδίτη μπορεί να ταυτιστεί με την εμπεδόκλεια Φιλότητα, η Κυβέλη παρουσιάζεται έτσι που, ενώ διαθέτει αναντίρρητα ζωτικές και δημιουργικές δυνάμεις, καταλήγει ταυτόχρονα και με τρόπο οξύμωρο να συγγενεύει στενά και με το εμπεδόκλειο Νεϊκος.²⁶⁹ Το γεγονός αυτό σχετίζεται άμεσα με το διάχυτο και αποσταθεροποιητικό αίσθημα του τρόμου που αναδύεται από την περιγραφή του επεισοδίου –ενός τρόμου που καθιστά εν τέλει την *Magna Mater* μια παράδοξη, αντεστραμμένη μητέρα η οποία συνδυάζει στην ανοίκεια φυσιολογία της τόσο την λουκρητιανή *Venus* όσο και τον *Mavors*.

4.6 Η *rompra* ως αφήγηση τρόμου

Με χαρακτηριστικά λουκρητιανό τρόπο, η περιγραφή της *rompra* της Κυβέλης μετατρέπεται από απεικόνιση ενός θρησκευτικού θεάματος σε αφήγηση τρόμου. Ο τρόμος συγκροτείται κυρίως μέσα από τρία στοιχεία: (1) από το λογοπαίγνιο της Φρυγίας με το *fruges*, (2) από την παρουσία των Γάλλων, και τέλος (3) από την εκστατική μουσική και τα τελετουργικά όπλα των Κορυβαντών.²⁷⁰ Η εκ του σύνεγγυς εξέταση των τριών αυτών στοιχείων είναι απαραίτητη προκειμένου να συγκροτήσουμε μία σαφή εικόνα της Κυβέλης έτσι όπως η τελευταία παρουσιάζεται στο *DRN*.

Η φιγούρα της Κυβέλης κουβαλά μαζί της μια προϊστορία η οποία, όπως ήδη αναφέρθηκε πιο πάνω, τοποθετεί την προέλευση και την καταγωγή της θεάς στη μακρινή Φρυγία:

hanc variae gentes antiquo more sacrorum
 Idaeam vocitant matrem Phrygiasque catervas
 dant comites, quia primum ex illis finibus edunt
 per terrarum orbis fruges coepisse creari. (*DRN*, 2.610-613)

²⁶⁸ Summers (1995) 52.

²⁶⁹ Για την ασυνέχεια του συμβολισμού των μορφών στον Λουκρήτιο, βλ. Anderson (1960).

²⁷⁰ Jope (1985) 254.

Ἔθνη πολλά και διάφορα, πιστά σε ιερές πανάρχαιες συνήθειες
Ιδαία Μάνα την αποκαλούν με τ' όνομα που πλήθος από Φρύγες
έχει γι' ακολουθία της γιατί σ' αυτόν τον τόπο λένε πως πρωτοβγήκε
καρπός σταριού κι απλώθηκε μετά στου κόσμου μας τα μήκη και τα πλάτη.

Το ουσιαστικό *fruges*, ομόηχο με την χώρα καταγωγής της θεάς, δεν εμφανίζεται τυχαία στο σημείο αυτό. Πιο συγκεκριμένα, θεωρώ ότι μας ανοίγει ένα παράθυρο σε μία σειρά από λογοτεχνικά μοτίβα που μπορούν να ρίξουν φως στις σκοτεινές και τρομακτικές πτυχές του υπό συζήτηση αποσπάσματος. Η έμφαση στην έννοια της τροφής δημιουργεί ένα έμμεσο πλην σαφές παράλληλο μεταξύ της λουκρητιανής Κυβέλης και της Δήμητρας. Στην αρχαία ελληνική λογοτεχνία υπάρχουν διαχρονικά τρεις χαρακτηριστικές αφηγήσεις που αφορούν την αυστηρή τιμωρία των παραβατών απέναντι στη Δήμητρα. Η πρώτη είναι του Κλεομένη στον Ηρόδοτο, η δεύτερη του καλλιμαχικού Ερυσίχθονα και η τρίτη μάς διασώζεται από τον περιηγητή του 2ου αιώνα μ.Χ., Πανσανία.

Στην πρώτη περίπτωση ο Κλεομένης, έχοντας καταστρέψει το ιερό της Δήμητρας και της Περσεφόνης στην Ελευσίνα (*διότι ἐς Ἐλευσίνα ἐσβαλὼν ἔκειρε τὸ τέμενος τῶν θεῶν*, 6.75), τρελαίνεται και καταλήγει να κατακόβει τις ίδιες του τις σάρκες, ξεκινώντας από τα πόδια και φτάνοντας μέχρι το στομάχι, οπότε και πεθαίνει:

Κατελθόντα δὲ αὐτὸν αὐτίκα ὑπέλαβε μανίη νοῦσος, ἐόντα καὶ πρότερον ὑπομαργότερον· ὅκως γάρ τεφ' ἐντύχοι Σπαρτητέων, ἐνέγραυε ἐς τὸ πρόσωπον τὸ σκῆπτρον. Ποιεῦντα δὲ αὐτὸν ταῦτα καὶ παραφρονήσαντα ἔδησαν οἱ προσήκοντες ἐν ξύλῳ. Ὁ δὲ δεθείς τὸν φύλακον μουνωθέντα ἰδὼν τῶν ἄλλων αἰτέει μάχαιραν· οὐ βουλομένου δὲ τὰ πρῶτα τοῦ φυλάκου δίδοναι, ἀπέειλε τὰ μιν λυθείς ποιήσει, ἐς ὃ δείσας τὰς ἀπειλὰς ὁ φύλακος (ἦν γὰρ τῶν τις εἰλωτέων) δίδοι οἱ μάχαιραν. Κλεομένης δὲ παραλαβὼν τὸν σίδηρον ἄρχετο ἐκ τῶν κνημέων ἐωυτὸν λωβώμενος· ἐπιτάμων γὰρ κατὰ μῆκος τὰς σάρκας προέβαινε ἐκ τῶν κνημέων ἐς τοὺς μηρούς, ἐκ δὲ τῶν μηρῶν ἐς τε τὰ ἰσχία καὶ τὰς λαπάρας, ἐς ὃ ἐς τὴν γαστέρα ἀπίκετο καὶ ταύτην καταχορδεύων ἀπέθανε τρόπῳ τοιοῦτῳ. (6.75)

Κι αμέσως μόλις γύρισε απ' την εξορία προσβλήθηκε από βαριά ψυχοπάθεια, αφού και πριν δεν ήταν στα καλά του· δηλαδή όποιον Σπαρτιάτη συναντούσε στο δρόμο του τού έδινε μια στο πρόσωπο με το σκήπτρο του. Οι συγγενείς του, καθώς έκανε αυτά τα καμώματα και παραφρόνησε, τον έδεσαν σε φάλαγγα· κι αυτός δεμένος, βλέποντας πως οι άλλοι έφυγαν κι έμεινε μόνος ο φρουρός του, του ζητά μια μάχαιρα· ο άλλος στην αρχή δεν ήθελε να του τη δώσει, κι αυτός τον φοβέριζε, πως θα του κάνει τούτα κι εκείνα, όταν λυθεί απ' τα δεσμά του, ώσπου ο φρουρός φοβήθηκε από τις απειλές (ο άνθρωπος ήταν κάποιος είλωτας) και του δίνει τη μάχαιρα. Κι ο Κλεομένης παίρνοντας στο χέρι του το όπλο βάλθηκε να ρημάζει το σώμα του αρχίζοντας από τις κνήμες· δηλαδή σχίζοντας πέρα πέρα τις σάρκες του ανέβαινε από τις κνήμες στα μεριά κι από τα μεριά στους γοφούς και τα λαγόνια, ώσπου έφτασε στην κοιλιά και κατακρεουργώντας τη βρήκε το θάνατο.²⁷¹

Ο Ηρόδοτος είναι σαφής: η αλλοπρόσαλλη συμπεριφορά του Κλεομένη αποδίδεται στην μανία που τον κατέλαβε και όχι σε κάποια άλλη αιτία. Η αυτοσφαγή του ανάγεται στην πολλαπλά ανίερη συμπεριφορά του,²⁷² και πιο συγκεκριμένα την καταστροφή του ιερού της Δήμητρας. Αν και στο συγκεκριμένο επεισόδιο δεν γίνεται αναφορά σε βρώση ανθρώπινης σάρκας, η εικόνα ενός ανθρώπου που κατασφάζει τον εαυτό του (και μάλιστα με ανατομικές λεπτομέρειες που ανακαλούν το σφαγιασμό ενός ζώου στο πλαίσιο μία θυσίας) μετά από ένα αμάρτημα προς τη Δήμητρα, μπορεί να εγγραφεί εντός του πλαισίου της αυτοφαγίας. Όπως επισημαίνει ο Faulkner (2011) 88 η βρώση της ανθρώπινης σάρκας είναι συνδεδεμένη με την θεά Δήμητρα, η οποία ήταν η μόνη από τους θεούς που τη γεύτηκε λόγω μελαγχολίας για την απώλεια της κόρης της, όταν ο Τάνταλος παρέθεσε γεύμα στους θεούς με το μαγειρεμένο σώμα του γιού του Πέλοπα.²⁷³

²⁷¹ Η μετάφραση είναι από τον Σπυρόπουλο (1993).

²⁷² Η τρέλα του Κλεομένη αποδίδεται σε τρία περιστατικά που όλα τους σχετίζονται με την θρησκεία, την κλιμακωτή παραβίαση των ορίων της και τη βεβήλωση των ιερών: ο Κλεομένης ξεκίνησε την ανίερη δράση του με τη δωροδοκία της Δελφικής Πυθίας για να κηρύξει παράνομο τον αντίπαλό του βασιλιά Δημάρατο, και ύστερα συνέχισε με την καταστροφή της ιερής περιοχής στην Ελευσίνα και το κάψιμο του ιερού στο Άργος. Βλ. Wesselmann (2020).

²⁷³ Βλ. Πίνδαρο, *Όλυμπιονίκος*, 1.50-55: *τραπέζισι τ' ἀμφὶ δεύτατα κρεῶν / σέθεν διεδάσαντο καὶ φάγον. / ἔμοι δ' ἄπορα γαστρίμαρ- / γον μακάρων τιν' εἶπεῖν· ἀφίσταμαι· / ἀκέρδεια λέλογχεν θαμινὰ κακαγόρους./*

Για τον Ερυσίχθωνα μαθαίνουμε κυρίως από τον Καλλίμαχο και τον Οβίδιο. Ο Καλλίμαχος τον αναφέρει στον έκτο του ύμνο, *Εἰς Δήμητρα*, ως το αντικείμενο της τιμωρίας της θεάς επειδή ο Ερυσίχθων κόβει ένα ιερό της δέντρο. Η Δήμητρα οργίζεται και θέλει να μάθει τον δράστη της ανίερης πράξης ('*τίς μοι καλὰ δένδρεα κόπτει;*', 41), με αποτέλεσμα να του επιβάλει την τιμωρία να υποφέρει από ακόρεστη πείνα (*αὐτίκα οἱ χαλεπὸν τε καὶ ἄγριον ἔμβαλε λιμὸν / αἴθωνα κρατερόν, μεγάλη δ' ἔστρεύγετο νούσῳ*, 66-67). Η πείνα αυτή έχει καταστροφικές συνέπειες τόσο για τον οίκο του (*κακὰ δ' ἐξάλλετο γαστήρ / αἰεὶ μᾶλλον ἔδοντι, τὰ δ' ἐς βυθὸν οἶα θαλάσσης / ἀλεμάτως ἀχάριστα κατέρρρεεν εἶδατα πάντα*, 88- 89) όσο και για το σώμα του το οποίο εμφανίζεται στο τέλος να λιώνει (*καὶ τούτων ἔτι μέζον ἐτάκετο, μέστ' ἐπὶ νεύροις / δειλαίῳ ῥινός τε καὶ ὀστέα μῶνον ἐλείφθη*, 92- 93). Ο Καλλίμαχος δεν φτάνει στο σημείο να κάνει λόγο για αυτοφαγία. Στην εκδοχή του Οβιδίου, ωστόσο, η τελευταία κάνει την εμφάνισή της, στους καταληκτικούς στίχους του επεισοδίου, με τρόπο σοκαριστικό και αποκρουστικό (*Met.*, 8.875-8): *vis tamen illa mali postquam consumpserat omnem / materiam derantque gravi nova pabula morbo, / ipse suos artus lacerans divellere morsu / coepit et infelix minuendo corpus alebat.*

Μέχρι στιγμής έχουμε δει πώς οι ασεβείς και ανίερες πράξεις που προσβάλλουν τη Δήμητρα οδηγούν σε τιμωρίες που συνδέονται με την (αυτο)καταστροφή του ανθρώπινου σώματος και με την απώλεια της σωματικής ακεραιότητας. Κάτι τέτοιο γίνεται ακόμη πιο ξεκάθαρο σε ένα χωρίο από τον Πausανία, στο οποίο περιγράφεται η αποκατάσταση της λατρείας της Δήμητρας Μελαίνης στη Φιγαλεία. Εκεί ο Πausανίας διηγείται πώς στην περιοχή έπεσε λιμός λόγω ακαρπίας, επειδή οι Φιγαλείς είχαν αμελήσει να αντικαταστήσουν το καμένο ξόανο της θεάς στο άντρο της. Όταν οι Φιγαλείς αναζήτησαν χρησμό από το μαντείο των Δελφών, έλαβαν την ακόλουθη απάντηση από την Πυθία:

Ἀρκάδες Ἀζᾶνες βαλανηφάγοι, οἱ Φιγάλειαν νάσσασθ', ἵππολεχοῦς Δηοῦς κρυπτήριον ἄντρον, ἦκετε πευσόμενοι λιμοῦ λύσιν ἀλγινόεντος, μοῦνοι δις νομάδες, μοῦνοι πάλιν ἀγριοδαῖται. Δηὸ μὲν σε ἔπαυσε νομῆς, Δηὸ δὲ νομῆας ἐκ δησισταχύων καὶ ἀναστοφάγων πάλι θῆκε, νοσφισθεῖσα γέρα

εἰ δὲ δὴ τιν' ἄνδρα θνατὸν Ὀλύμπου σκοποῖ/ ἐτίμασαν, ἦν Τάνταλος οὗτος. Ο ελληνιστικός ποιητής Λυκόφρων κάνει ξεκάθαρη αναφορά στη Δήμητρα (*Ἀλεξάνδρα*, 154-155): *ἄσαρκα μιστύλασα τύμβευσεν φάρῳ, / τὸν ὠλενίτην χόνδρον ἐνδατουμένη.*

προτέρων τιμάς τε παλαιάς, καί σ' ἄλληλοφάγον θήσει τάχα καὶ τεκνοδαίτην, εἰ μὴ πανδήμοις λοιβαῖς χόλον ἰλάσσεσθε σήραγγός τε μυχὸν θείας κοσμήσετε τιμαῖς (Παυσανίας, 8.42.6)

Αρκάδες της Αζανίας που τα βαλάνια είναι η τροφή σας, σεις που τη Φιγάλεια κατοικείτε, τη σπηλιά, όπου η Δηώ κρύφτηκε, η θεά που με ἄλογο πλάγιασε, ἦρθατε να μάθετε πως από την πείνα θα γλιτώσετε την οδυνηρή, σεις που μόνοι, δυο φορές νομάδες ζήσατε, μόνοι ξανά με ἄγριους καρπούς. Η Δηώ σας ἔκοψε την (ἡμερη) τροφή, η Δηώ βοσκούς πάλι σας ἔκανε από γεωργούς και αρτοφάγους, γιατί τη στερήσατε από τις προσφορές των παλιότερων ανθρώπων και από τις παλιές τιμές. Και θα σας καταντήσει γρήγορα ν' αλληλοφαγωθείτε και να φάτε τα παιδιά σας, αν δεν κατευνάσετε την οργή της με πάνδημες χοές κι αν δεν στολίσετε το βάθος της σπηλιάς με θεϊκές τιμές.²⁷⁴

Αυτό που τονίζει το μαντείο στους Φιγαλείς σε αυστηρό τόνο είναι ότι η θεά ήταν εκείνη που τους μετέτρεψε από νομάδες σε αγρότες που τρέφονταν με δημητριακά (*δησισταχύων*) και με τα ιερά γεύματα (*ἀναστοφάγων*). Τα τρόφιμα αυτά είναι που ἔχουν χάσει τώρα λόγω της ακαρπίας που τους ἔχει βρει ως τιμωρία από τη θεά. Η απειλή στον χρησμό είναι ξεκάθαρη: αν δεν αποκατασταθούν οι λατρευτικές εκδηλώσεις προς τη θεά, η Δήμητρα, οργισμένη, (*χόλον ἰλάσσεσθε*) θα τους μετατρέψει σε κανίβαλους (*ἄλληλοφάγον*) ωθώντας τους να καταναλώσουν μέχρι και τη σάρκα των παιδιών τους (*τεκνοδαίτην*). Η τροφή εδώ εντάσσεται σε ένα πλαίσιο πολιτισμικής αλλαγής και προόδου, και αποκτά ανταλλακτική αξία στην θρησκευτική οικονομία των αρχαίων: η σιωπηλή συμφωνία μεταξύ θεάς και Αρκάδων είναι ότι η πρώτη θα τους παρέχει τα προς το ζην όσο οι δεύτεροι την λατρεύουν. Όπως σημειώνει ο McKay (1962) 52 στο σημείο αυτό απηχείται μία βαθιά ριζωμένη αντίληψη σύμφωνα με την οποία η Δήμητρα ἔσωσε τους Έλληνες από το φαινόμενο της *ἄλληλοφαγίας*, σηματοδοτώντας ἔτσι τη μετάβασή τους από μία κανιβαλιστική φάση σε ένα πολιτισμικό στάδιο κατά το οποίο η τροφή δεν περιλαμβάνει πια ανθρώπινη σάρκα.²⁷⁵

²⁷⁴ Η μετάφραση είναι από τον Παπαχατζή (2002).

²⁷⁵ Οι Parke & Wormell (1956) 324 τονίζουν πως ο ανωτέρω χρησμός δεν μπορεί να χρονολογηθεί στον πέμπτο αιώνα π.Χ. αλλά ότι ανήκει μάλλον σε κάποια μεταγενέστερη ελληνιστική αφηγηματική

Και στις τρεις περιπτώσεις που μόλις εξετάσαμε, η πείνα όπως και η απώλεια της ακεραιότητας του ανθρώπινου σώματος εμφανίζονται τακτικά ως οι κατεξοχήν τιμωρίες της ασέβειας προς τη θεά Δήμητρα. Εδώ ακριβώς είναι που θεωρώ ότι αρχίζουν να ξετυλίγονται οι σκοτεινές διαστάσεις του λογοπαίγνιου ανάμεσα στο *Phrygiasque* και το *fruges* στην αφήγηση του Λουκρήτιου.²⁷⁶ Η *Magna Mater*, σύμφωνα με την ερμηνεία που προτείνω, μετατρέπεται σε μία απειλή απώλειας της σωματικής ακεραιότητας των πιστών της καθώς διαθέτει όλα τα εχέγγυα για να αντικαταστήσει την τιμωρητική Δήμητρα των παραπάνω αποσπασμάτων, μετατρέποντας τους πιστούς της *Phryges* σε εν δυνάμει τροφή (*fruges*). Όπως η Δήμητρα, έτσι και η Κυβέλη είναι μία θηλυκή θεότητα που σχετίζεται με την αγριότητα της φύσης (*adiunxere feras*, 2.604) και επιβάλλει την ευσέβεια των παιδιών προς τους γονείς (*quia quamvis effera proles / officii debet molliri victa parentum*, 2.604-605). Ο τρόμος για τον οποίο κάνει λόγο ο Λουκρήτιος στο 2.609 (*horrifice fertur divinae matris imago*) δεν προέρχεται απλώς από την εικόνα της, αλλά κατά την γνώμη μου πηγάζει και από την επικρεμάμενη απειλή της απώλειας όλων όσων φέρει μαζί της αυτή η εικόνα, τις οχυρωμένες πόλεις (*eximiis munita locis quia sustinet urbes*, 2.607) που θα γίνουν ανοχύρωτες, τα στάχυα -δηλαδή την τροφή- που δεν είναι απροϋπόθετα εξασφαλισμένη, και τα λιοντάρια (*leones*, 2.601) που θα κατασπαράξουν τις αγέλες (*catervas*, 2.611, 2.630). Όλα αυτά είναι πιθανό να συμβούν αν δεν ακολουθηθεί ένας τρόπος συμπεριφοράς που επιφανειακά καλύπτεται από την απαίτηση για ευσέβεια προς τους γονείς. Όπως και στην περίπτωση της Δήμητρας Μελαίνης στον Πausανία, εκείνο που ξεπροβάλλει μέσα από την αναλυτική εικονογραφία της *Magna Mater* στον Λουκρήτιο είναι μια απειλή. Και όλα αυτά προκύπτουν από μια θεοποιημένη

παράδοση. Αξιοσημείωτο είναι πως ούτε ο Fontenrose (1980) περιλαμβάνει τον χρησμό στο corpus των δελφικών χρησμοδοτήσεων.

²⁷⁶ Στα Ελευσίνια Μυστήρια ένα από τα σύμβολα της θεάς Δήμητρας ήταν το στάχυ, όπως και στο *DRN* το *fruges* συνδέεται με την Κυβέλη. Ο χριστιανός συγγραφέας Ιππόλυτος Ρώμης (170-235 μ.Χ.) στο έργο του *Φιλοσοφούμενα* αναφέρει σχετικά με τα Ελευσίνια μυστήρια (5.8.39): *Λέγουσι δὲ αὐτὸν, φησὶ, Φρύγες καὶ γλοερὸν στάχυν τεθερισμένον· καὶ μετὰ τοὺς Φρύγας Ἀθηναῖοι μωδῶντες Ἐλευσίνια, καὶ ἐπιδεικνύοντες τοῖς ἐποπτεύουσι τὸ μέγα καὶ θαυμαστὸν καὶ τελειότατον ἐποπτικὸν ἐκεῖ μυστήριον, ἐν σιωπῇ τεθερισμένον στάχυν*. Φαίνεται πως στην εποχή του Ιππολύτου, υπήρχε ήδη ένας έντονος συγκρητισμός θεοτήτων, ο οποίος είχε ξεκινήσει από την ελληνιστική εποχή και έκανε τον συγγραφέα να ταυτίσει τη Δήμητρα με την Κυβέλη. Για τις ελληνιστικές πτυχές του συγκρητισμού αυτού, βλ. Martin (1983).

μυθολογική φιγούρα που σχετίζεται με τη γη, η οποία για τον Λουκρήτιο φέρει εντός της την ζωή αλλά και τον θάνατο.

Η γη, υποστηρίζει ο ποιητής, μπορεί να δώσει στους ανθρώπους τροφή (*pabula laeta*, 2.596) αλλά ταυτόχρονα να θρέψει και τα άγρια ζώα (*quare magna deum mater materque ferarum / et nostri genetrix haec dicta est corporis una*, 2.598-599). Με άλλα λόγια, αυτό που δίνει τροφή στους ανθρώπους, δίνει επί ίσοις όροις ζωή σε ό,τι μπορεί να κάνει τους ίδιους τους ανθρώπους τροφή των θηρίων (βλ., ιδιαίτερα, 5.991). Επομένως, απουσιάζει οποιαδήποτε έννοια θείας πρόνοιας ως προς το γένος των ανθρώπων. Στο πέμπτο βιβλίο του *DRN*, η εικόνα αυτή γίνεται ακόμη περισσότερο εμφανής, καθώς εκεί ο Λουκρήτιος περιγράφει τους ανθρώπους να πληγώνονται και να κατασπαράζονται από τα άγρια ζώα.²⁷⁷ Η αγριότητα εδώ συνδέεται με την καταστροφή του σώματος, κάνοντας τα άγρια θηρία συνώνυμα της ασθένειας.

Τα λιοντάρια που περιγράφει ο Λουκρήτιος να κατασπαράζουν τους πρωτόγονους ανθρώπους στο 5ο βιβλίο βρίσκονται ιδιαίτερα κοντά στα λιοντάρια που σέρνουν το άρμα της Κυβέλης από την Φρυγία, εγκαθιστώντας στη Ρώμη μία οριακή θεϊκή φιγούρα που συμπυκνώνει μέσα της την ιερότητα, την αγριότητα αλλά και την ίδια την μεταφορά της ασθένειας. Ο Jouanna (2012) 81-96 έχει επισημάνει πως όταν οι τραγικοί ποιητές και οι ιπποκρατικοί γιατροί ήθελαν να παρουσιάσουν την ασθένεια και τις επιπτώσεις της, την συσχέτιζαν με τα άγρια ζώα και τα δαγκώματά τους, με μια μορφή, δηλαδή, πρωτόγονης αγριότητας η οποία προέρχεται αυτόματα και αδιαμεσολάβητα από την ίδια τη φύση. Ο Jouanna αντλεί παραδείγματα και από τους τρεις τραγικούς, ξεκινώντας από τον Αισχύλο (*Χοηφόροι* 280: *ἀγρίας γνάθοις / λειχῆνας*), συνεχίζοντας με τον Σοφοκλή (όπου η έκφραση *ἀγρία νόσος* κάνει την εμφάνισή της τόσο στις *Τραχίνιες* στ.1026-30 όσο και στον *Φιλοκτήτη* στ. 265) και καταλήγοντας με τον Ευριπίδη (*Ορέστης*, στ.34). Σε ό,τι αφορά τώρα τα ιατρικά κείμενα του ιπποκρατικού corpus, ο Jouanna διακρίνει εκφάνσεις αγριότητας της ασθένειας στη χρήση των επιθέτων *ἄγριος* και *θηριώδης*.²⁷⁸ Το πρώτο επίθετο χρησιμοποιείται συνολικά τρεις φορές για να περιγράψει το ερυσίπελας (*Ἐπιδημιῶν*,

²⁷⁷ *DRN* 5.984-987: *eiectique domo fugiebant saxea tecta / spumigeri suis adventu validique leonis / atque intempesta cedebant nocte paventes / hospitibus saevis instrata cubilia fronde*, και 5.990-993: *unus enim tum quisque magis deprensus eorum / pabula viva feris praebebat, dentibus haustus, / et nemora ac montis gemitu silvasque replebat / viva videns vivo sepeliri viscera busto*.

²⁷⁸ Jouanna (2021) 83-87.

κεφ. 7: *πυρὸς ἀγρίου*,) και τη φλεγμονή που προκύπτει από τις πληγές (*Περὶ Γυναικείων*, βιβλίο 1, κεφ. 8 : *ἔλκεα ἀγριώτερα*, και *Περὶ ἀέρων, ὑδάτων, τόπων*, κεφ. 4: *οὐδὲ ἀγριοῦσθαι*,). Το επίθετο *θηριώδης*, από την άλλη, κάνει την εμφάνισή του έντεκα φορές, άλλοτε για να περιγράψει τη μανία (*Προρρητικόν* 1, κεφ. 26) και άλλοτε μία επιθετική πληγή που τρώει τον άνθρωπο (*Περὶ τόπων τῶν κατ' ἄνθρωπον*, κεφ. 29).²⁷⁹ Την ίδια στιγμή αξίζει να σημειωθεί πως η λέξη *θηρίον*, εκτός από κάτι άγριο, μπορεί να αναφέρεται συγκεκριμένα και στα σκουλήκια. Αυτό έκανε κάποιους από τους αρχαίους αναγνώστες των ιπποκρατικών κειμένων, όπως ο Ερωτιανός και ο Γαληνός, να θεωρήσουν πως ο όρος δεν περιγράφει μεταφορικά τη φύση της ασθένειας αλλά, κυριολεκτικά, την αιτία της: για αυτούς, η *θηριώδης* ασθένεια είναι μία ασθένεια που προκαλείται από τα σκουλήκια.²⁸⁰ Σε κάθε περίπτωση αυτό που πρέπει να κρατήσουμε από τη σύντομη αυτή επισκόπηση είναι η τάση ακόμα και των ορθολογικών ιπποκρατικών γιατρών να συνδέουν την ασθένεια με τις μυστηριώδεις δυνάμεις της φύσης και ειδικότερα με τη νοσηρή δυναμική των ζώων.

Περνάω, τώρα, στο δεύτερο από τα στοιχεία που καθιστούν την αφήγηση της Κυβέλης ανοίκεια και τρομακτική, το οποίο σχετίζεται με την οριακή φύση των πιστών ακολούθων της. Η γενική εικόνα που προκύπτει από τους αρχαίους συγγραφείς για τους Γάλλους είναι ότι οι τελευταίοι αντιμετώπιζονταν ως κάτι αντίστοιχο των Κορυβαντών και των Κουρητών. Την ίδια στιγμή, αποτελούσαν μέρος της επίσημης ρωμαϊκής κρατικής θρησκείας, καθώς συμμετείχαν σε εκδηλώσεις σε κάθε μέρος του ελληνορωμαϊκού κόσμου και σε κάθε επίπεδο της κοινωνίας.²⁸¹ Οι Γάλλοι στους στίχους 2.614-618 του *DRN*, λειτουργούν συμβολικά ως εκπρόσωποι της καταδίκης για την αγνωμοσύνη προς τους γονείς εκ μέρους των παιδιών και κατά συνέπεια ως άξιοι περιφρόνησης για το αμάρτημα αυτό.²⁸² Από την οπτική της ιστορικής ερμηνείας θα μπορούσαμε να περιμένουμε πως ο Λουκρήτιος θα έκανε μια αναφορά στον Άττι από την στιγμή που προφανώς τον ενδιέφερε η πρακτική του αυτο-ευνουχισμού, αλλά δεν συμβαίνει κάτι τέτοιο. Η απουσία σχετικής αναφοράς ενδεχομένως να εξηγείται από το γεγονός ότι ο ποιητής δεν ενδιαφέρεται για πραγματολογικές λεπτομέρειες αυτού του τύπου και έτσι δεν ασχολείται με τον Άττι. Εκείνο που θέλει να τονίσει

²⁷⁹ Jouanna (2021) 84-85.

²⁸⁰ Βλ. Jouanna (2012) 85, σημ. 10.

²⁸¹ Roscoe (1996) 196-202.

²⁸² Jope (1985) 254-257.

κυρίως ο Λουκρήτιος είναι οι απειλητικές διαστάσεις της *rompra*, παρουσιάζοντάς την τελικά ως ένα ακόμα δείγμα του πόσο πολύ απέχει η θρησκεία από την φιλοσοφική αλήθεια και την φύση των πραγμάτων (*Quae bene et eximie quamvis disposta ferantur, / longe sunt tamen a vera ratione repulsa*, 2.644- 45).

Η εντύπωση που άφηναν οι ίδιοι οι Γάλλοι ως άτομα, πέρα από τον τελετουργικό τους ρόλο, είχε να κάνει με μία διάχυτη και απειλητική αίσθηση παραβίασης των ορίων. Εδώ ακριβώς εντοπίζεται, σύμφωνα με τον Roscoe (1996) 196, η γοητεία που ασκούσαν κατά την αρχαιότητα, μια γοητεία που ο ίδιος συγκρίνει με τις σύγχρονες εκφράσεις διάσπασης της έμφυλης ταυτότητας που συναντούμε στην όπερα *Madame Butterfly* και στην ταινία *The Crying Game*. Σε ό,τι αφορά το πολιτισμικό τους υπόβαθρο, οι Γάλλοι εμφανίζονται περισσότερο συγγενείς με ιερείς λατρειών από το γεωγραφικό φάσμα της Εγγύς Ανατολής και της νότιας Ασίας. Η κλασική αρχαιότητα τους αντιμετώπισε ως θαύματα και ως παραδοξότητες του φύλου.²⁸³ Ο Κάτουλλος στο 63ο ποίημά του επιχειρεί μία ποιητική αιτιολογία της παρουσίας των Γάλλων στη λατρεία της Κυβέλης, χρησιμοποιώντας ως κεντρικό χαρακτήρα της αφήγησης τον Άττι, ο οποίος σύμφωνα με μία εκδοχή της μυθολογικής παράδοσης ήταν γιος και σύζυγος της μητέρας του Άγδιστης / Κυβέλης.²⁸⁴ Στο ποίημα του Κάτουλλου ο Άττις, ο πρωταρχικός Γάλλος, κυριαρχείται από μία κατάσταση που θυμίζει έντονα την οντολογική οριακότητα των λουκρητιανών *dubia* σε ό,τι αφορά το φύλο του. Ο Κάτουλλος τον χαρακτηρίζει νόθα γυναίκα (*notha mulier*, 27) ενώ ο ίδιος ο Άττις, μιλώντας για τον εαυτό του, λέει πως είναι ένας στείρος άντρας (*uir sterilis*, 69), αλλά και μία γυναίκα (*ego mulier*, 63) που δεν μπορεί όμως να προσεγγίσει απόλυτα τη γυναικεία φύση (*ego adulescens, ego ephebus, ego puer*, 63).²⁸⁵

Ο άγιος Αυγουστίνος στο έργο του *De civitate Dei*, γράφει για τους λάτρεις της Κυβέλης πως: «Ούτε μεταβάλλονται σε γυναίκα, ούτε παραμένουν άντρες» (7.24), ενώ με παρόμοιο τρόπο τούς σχολιάζουν και άλλοι συγγραφείς, επικαλούμενοι την κατηγορία ενός τρίτου φύλου που δε μπορεί να προσδιοριστεί ούτε με όρους απόλυτου

²⁸³ Roscoe (1996) 203.

²⁸⁴ Αρνόβιος, *Adversus nationes*, 5.5-7.

²⁸⁵ Ο Elder (1947) 400 σημειώνει πως το ηχητικό αποτέλεσμα του στίχου 63 εκφράζει την κυμαινόμενη ανάμεσα στα δύο φύλα ταυτότητα του Άττι. Να σημειώσουμε ακόμα ότι το ποίημα αυτό είναι γραμμένο στο πολύ σπάνιο, για τη ρωμαϊκή ποίηση, γαλλιαμβικό μέτρο όπου το τέλος κάθε στίχου αποτελείται από βραχείες συλλαβές.

αρσενικού ούτε με όρους απόλυτου θηλυκού.²⁸⁶ Ειδικά για τους Ρωμαίους, η εικόνα των Γάλλων πρέπει να ήταν τόσο απειλητική όσο και τα *monstra ac portenta* της παραδοσιακής τους θρησκείας. Ο ανδρόγυνος, ως πλάσμα που δεν ήταν ούτε γυναίκα ούτε άντρας αλλά κάτι ενδιάμεσο ανήκε στις περιπτώσεις εκείνες οι οποίες δικαιολογούσαν την αποβολή του ατόμου από την ίδια την κοινότητα. Η ύπαρξη πλασμάτων όπως οι Γάλλοι κατά μία έννοια έθετε υπό καθεστώς αμφισβήτησης τις εδραιωμένες αντιλήψεις περί των ορίων της πραγματικότητας, και για τον Λουκρήτιο, συγκεκριμένα, αποτελούσε μια πραγματωμένη περίπτωση του πώς, κάποιες φορές, τα *finēs naturai* μπορούν να παραβιάζονται.²⁸⁷

Σε κάθε περίπτωση, οι Γάλλοι είναι πρόσωπα ιερά τα οποία προστατεύονται από τη θεά.²⁸⁸ Για παράδειγμα, ο ιστορικός Διόδωρος Σικελιώτης αφηγείται ένα περιστατικό κατά το οποίο ο Αύλος Πομπήιος (δήμαρχος των πληβείων το έτος 102 π.Χ.) που είχε αντιταχθεί στο να μιλήσει ένας Γάλλος ιερέας με το όνομα Βαττάκης στην Σύγκλητο, πεθαίνει από τριταίο πυρετό:

ὁ δὲ Πομπήιος παραχρῆμα μὲν λάβρω πυρετῶ συνεσχέθη, μετὰ δὲ ταῦτα ἄφρονος γενόμενος καὶ καταληφθεὶς κυναγκικῶ πάθει τριταῖος κατέστρεψε τὸν βίον, παρὰ τοῖς πολλοῖς ὑποληφθεὶς θεία τινὶ πρόνοια ἄνθ' ὧν εἰς τὸν ἱερέα καὶ τὴν θεὸν ἐπλημμέλησεν τοῦ ζῆν ἔστερησθαι· σφόδρα γὰρ Ῥωμαῖοι δευσιδαιμονοῦσι (*Βιβλιοθήκη Ἱστορική*, 36.13.3.5-7).²⁸⁹

Δεν πέρασε πολύς καιρός που ο Πομπήιος έπεσε άρρωστος με υψηλό πυρετό, και στη συνέχεια έπαθε μια φλεγμονή του φάρυγγα, που του αφάιρεσε την ομιλία και πέθανε την τρίτη μέρα. Ο απλός λαός πίστευε ότι ο θάνατός του προκλήθηκε από τη θεία πρόνοια, ως αποτέλεσμα της βέβηλης και άσεμνης κακοποίησης της θεάς και του ιερέα της. Γιατί οι Ρωμαίοι είναι εξαιρετικά θεοσεβούμενοι.

²⁸⁶ Roscoe (1996) 203.

²⁸⁷ Roscoe (1996) 204.

²⁸⁸ Roller (1999) 291.

²⁸⁹ Η εξέχουσα θέση του Βαττάκη τονίζεται και μέσα από την λεπτομερή περιγραφή της εντυπωσιακής του ενδυμασίας από τον Διόδωρο (30.13.1.7-11): *ἐφόρει δὲ ἐσθῆτα καὶ τὴν περὶ τὸ σῶμα ἄλλην κατασκευὴν ἐξηλλαγμένην καὶ ὑπὸ τῶν Ῥωμαίων ἐθῶν οὐκ ἐπιχωρουμένην· χρυσοῦν τε γὰρ στέφανον εἶχεν ὑπερμεγέθη καὶ στολὴν ἀνθίνην διάχρυσον, βασιλικὴν ἀξίαν ἐπιφαίνουσαν.*

Στον αντίποδα, σε ένα άλλο περιστατικό που μας διασώζεται από τον Βαλέριο Μάξιμο (1ος αιώ. μ.Χ.), περιγράφεται ότι το 77 π.Χ. ένας ευνούχος ιερέας της Κυβέλης και ταυτόχρονα δούλος, κληρονομεί την περιουσία ενός απελεύθερου. Στην περίπτωση του, δεν του επιτρέπεται από το δικαστήριο να κάνει δική του την περιουσία, με τη δικαιολογία ότι δεν ήταν ούτε άντρας ούτε γυναίκα. Επιπλέον, του απαγορεύτηκε να διεκδικήσει νομικά την περιουσία καθώς το δικαστήριο θα υφίστατο μόλυνση εξαιτίας της παράδοξής του φύσης (*neque uirorum neque mulierum numero haberi debere*), της λεπτής του φωνής (*uoce tribunalia*) και του αυτο-ακρωτηριασμού στον οποίο ηθελημένα είχε υποβάλει τον εαυτό του (*amputatis sui ipsius sponte genitalibus corporis partibus*).²⁹⁰ Ο Βαλέριος Μάξιμος αφηγείται, ουσιαστικά, την ηθική αποδοκιμασία που υφίσταται ο Γάλλος, την πρώτη που καταγράφεται σε κείμενο της εποχής για τους συγκεκριμένους ιερείς. Από το κείμενο του Βαλέριου γίνεται σαφές ότι ο Γάλλος αντιμετωπίστηκε με όρους μιάσματος (*obscena praesentia, inquinataque, polluerentur*).²⁹¹ Η οριακή λοιπόν ταυτότητα των Γάλλων, και η τοποθέτησή τους στα εξωτικά και θαυμαστά άκρα της πραγματικότητας, με όρους *finis naturai*, δείχνουν πως οι αναφορές του Λουκρήτιου σε αυτούς συντείνουν, κατά την αφήγηση της Κυβέλης, στη δημιουργία ενός ανοίκειου σκηνικού.

Περνάμε τώρα να δούμε το τρίτο στοιχείο που συντελεί στη δημιουργία ενός τρομακτικού σκηνικού στην λουκρητιανή περιγραφή της λατρείας της Κυβέλης Η μουσική που περιγράφεται να συνοδεύει την *rompra* προκαλείται μέσα από έντονα μουσικά όργανα τα οποία, δίχως αμφιβολία, στοχεύουν στον ψυχολογικό επηρεασμό τόσο των πιστών της θεάς όσο και των θεατών της πομπής –εξού και η σχετική αναφορά του Λουκρήτιο στον *violentus furor*:

tympana tenta tonant palmis et cymbala circum

²⁹⁰ Roller (1999) 292.

²⁹¹ Βαλέριος Μάξιμος, *Facta et Dicta Memorabilia*, 7.7.6: *Genucius quidam, Matris Magnae Gallus, a Cn. Oreste praetore urbano impetraverat ut restitui se in bona Naevii Ani iuberet, quorum possessionem secundum tabulas testamenti ab ipso acceperat. appellatus Mamercus a Surdino, cuius libertus Genucium heredem fe cerat, praetoriam iurisdictionem abrogavit, quod diceret Genucium amputatis sua ipsius sponte genitalibus corporis partibus neque virorum neque mulierum numero haberi debere. Conveniens Mamercus, conveniens principi senatus decretum, quo provisum est ne obscena Genucii praesentia inquinataque voce tribunalia magistratum sub specie petiti iuris polluerentur.*

concava, raucisonoque minantur cornua cantu,
et Phrygio stimulat numero cava tibia mentis,
telaque praeportant, violenti signa furoris,
ingratos animos atque impia pectora volgi
conterrere metu quae possint numine divae. (*DRN*, 2.618-623)

Βαθουλωμένα κύμβαλα ηχούν ολόγυρα, ταμπούρλα τανυσμένα
στα χέρια τους βροντούν, φόβιο βραχνό ακούγεται του κόρνου το τραγούδι,
με φρυγικούς εκστατικούς ρυθμούς αυλός το λογισμό τους ξεσηκώνει,
κραδαίνουν μπρος τους όπλα φονικά, σημάδι της βαριάς παραφοράς τους,
για να μπορούν να φέρνουν πανικό με της θεάς τη δύναμη σ' εκείνους
που δεν γνωρίζουν να ευγνωμονούν και η σκέψη τους είναι κριματισμένη.

Ο Λουκρήτιος δεν ήταν ο πρώτος επικούρειος φιλόσοφος που είχε ασχοληθεί με την εκστατική, αποδιοργανωτική και ενίοτε καταστροφική επίδραση της μουσικής στο νου και την ψυχή του ανθρώπου. Ο σύγχρονός του επικούρειος φιλόσοφος, Φιλόδημος από τα Γάδαρα (110 π.Χ. - 35/28 π.Χ.), στο έργο του *Περὶ μουσικῆς*, πιθανώς να αναφέρεται στις τελετουργίες της Κυβέλης –τις οποίες και προσομοιάζει με τις αντίστοιχες διονυσιακές τελετουργίες- στο παρακάτω απόσπασμα:²⁹²

τ[αράττ]ουσιν δὲ καὶ μετὰ
συ[μπλοκ]ῆς δοξῶν, αἰ δὲ τῶν
τυ[πά]νων καὶ ῥόμβων
κα[ἰ κυ]μβάλων καὶ με-
λῶ[ν τ]ινῶν καὶ ῥυθμῶν
ιδιό[τ]ητες καὶ διὰ ποιῶν ὀρ-
γάνων τὸ πᾶν συμπλοκῆ

²⁹² Το *Περὶ μουσικῆς* εκτείνονταν σε οκτὼ βιβλία τα οποία δε σώθηκαν ακέραια στο σύνολό τους. Η πιο πρόσφατη έκδοση των αποσπασμάτων του συγκεκριμένου έργου του Φιλόδημου έχει γίνει από τον Delattre (2007) στη σειρά της Budé (αρ. 457).

μοχ[θ]ηρῶν ὑπολήψεων ἐ-
ξοργιάζουσι καὶ πρὸς βακχεί-
αν ἄ[γ]ουσι, καὶ ταῦτα γυναῖ-
κας ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ γυ-
ναι[κώδεις ἄνδρας (3.65)

Και προκαλούν σύγχυση ειδικά όταν συνδυάζονται με συγκεκριμένες απόψεις: οι ιδιότητες των τυμπάνων, των ρόμβων, των κυμβάλων και των ρυθμῶν προκαλούν φρενήρεις συμπεριφορές και οδηγούν τους πάντες σε βακχική έκσταση, ιδίως όταν αναμειχθούν με ψευδείς αντιλήψεις, που επηρεάζουν κυρίως τις γυναίκες και τους εκθηλυμένους άνδρες.

Όπως ο Λουκρήτιος, έτσι και ο Φιλόδημος δίνει έμφαση στα μουσικά όργανα που συντελούν στη δημιουργία ενός έντονου ηχοτοπίου: στα τύμπανα, στους ρόμβους και στα κύμβαλα. Η μουσική που βγαίνει από τα τελευταία, σε συνδυασμό με τον ξέφρενο ρυθμό, συντείνουν στον οργιαστικό και εκστατικό χαρακτήρα της όλης τελετής. Για τον Φιλόδημο, όμως, η έκσταση και η οργιαστική βακχεία δεν προκαλούνται αποκλειστικά από τη μουσική, αλλά προϋποθέτουν και ένα είδος αυθυποβολής των συμμετεχόντων, εξού και η εμφάνιση στο κείμενο της φράσης *συμπλοκή μοχ[θ]ηρῶν ὑπολήψεων* (η οποία αδιαμφισβήτητα παραπέμπει στην γνωσιολογική θεωρία των επικούρειων).²⁹³ Μέσα σε αυτό το πλαίσιο δε μπορεί να μην παρατηρήσει κανείς ότι στο τέλος του αποσπάσματος ο Φιλόδημος μάς λέει ότι ιδιαίτερα επιρρεπείς σε αυτού του είδους την τελετουργική τρέλα είναι οι γυναίκες και οι εκθηλυμένοι άνδρες (*καὶ ταῦτα γυναῖ-/κας ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ γυ-/ναι[κώδεις ἄνδρας*). Είναι πολύ πιθανό ο Φιλόδημος να έχει εδώ στο μυαλό του όχι μόνο τη λατρεία του Διόνυσου αλλά την ίδια στιγμή και εκείνη της Κυβέλης.²⁹⁴

²⁹³ Η φράση *συμπλοκή δοξῶν* συναντάται και στο *Περὶ ψυχῆς* του Αριστοτέλη. Ο Αριστοτέλης τη χρησιμοποιεί για να περιγράψει τις εμπειρικές αντιλήψεις από τις οποίες συναποτελείται η φαντασία (428a.24): *φανερὸν τοίνυν ὅτι οὐδὲ δόξα μετ' αἰσθήσεως, οὐδὲ δι' αἰσθήσεως, οὐδὲ συμπλοκῆ δόξης καὶ αἰσθήσεως, φαντασία ἂν εἴη..*

²⁹⁴ Summers (1996) 359.

Επιστρέφοντας στον Λουκρήτιο, η αναφορά του στα μουσικά όργανα δείχνει πως είχε στο μυαλό του έναν ρωμαϊκό τύπο της τελετουργίας της Κυβέλης, αφού στην περιγραφή του, εκτός από τα ελληνικά *tympana* και *cymbala* (2.618) εμφανίζονται και τα ρωμαϊκά όργανα *cornua* (2.619) και *tibia* (2.620).²⁹⁵ Τα *cornua* προέρχονται από τους Ετρούσκους και έφτασαν στη Ρώμη ως μουσικά όργανα κατάλληλα για τον στρατό, τους μονομάχους, τους γάμους και τις κηδείες. Έχει ιδιαίτερη σημασία να σημειωθεί ότι από τα όργανα αυτά, η *cava tibia* (2.620) -που δεν αναφέρεται από τον Φιλόδημο- κάνει την εμφάνισή της ως *βαρύφθογγος αύλος* σε ένα ανώνυμο επίγραμμα από την *Παλατινή Ανθολογία* ως όργανο που συσχετίζεται με την λατρεία της Ρέας, η οποία ταυτίστηκε με την Κυβέλη (6.51):

μητερ ἐμή Ῥεΐη, Φρυγίων θρέπτειρα λεόντων,
Δίνδυμον ἦς μύσταις οὐκ ἀπάτητον ὄρος,
σοὶ τάδε θῆλυς Ἄλεξις ἐῆς οἰστρήματα λύσσης
ἄνθετο, χαλκοτύπου παυσάμενος μανίης,
κύμβαλά τ' ὀξύφθογγα, βαρυφθόγγων τ' ἀλαλητὸν
αὐλῶν, οὓς μόσχου λοξὸν ἔκαμψε κέρας,
τυμπανά τ' ἠχήεντα, καὶ αἵματι φοιχιθέντα
φάσγανα, καὶ ξανθὰς, τὰς πρὶν ἔσεισε, κόμας.
ἴλαος, ὧ δέσποινα, τὸν ἐν νεότητι μανέντα
γηραλέον προτέρης παῦσον ἀγριοσύνης. (*II.A.*, 6.51)

Σε σένα, μητέρα μου Ρέα, τροφέ φρυγικῶν λιονταριῶν, που οι μύστες σου πατούν τα απάτητα ύψη του Δίδυμου ὄρους, ο ὄμορφος σαν κορίτσι Αλέξης, παύοντας το μανιώδες χτύπημα των χάλκινων κρουστών του, αφιέρωσε αυτά τα δαγκώματα της τρέλας του, δηλαδή τα κύμβαλα του με τον διαπεραστικό ήχο, το θόρυβο του αυλού του με τον βαθύ ήχο στον οποίο το στραβό κέρατο ενός νεαρού ελαφιού έδωσε μια κυρτή μορφή, τα τύμπανά του που

²⁹⁵ Summers (1996) 358.

αντηχούν, τα μαχαίρια που κοκκίνιζαν από το αίμα, και τα ξανθά μαλλιά που κάποτε σείονταν στους ώμους του. Να έχεις έλεος, κυρία, και ανάπαυσε τον στα γεράματά του αυτόν που είχε μία τρελή νιότη, τον γέρο πιά σταμάτα από την πρότερη αγριότητά του.

Και εδώ βλέπουμε να αναφέρονται τα κύμβαλα και τα τύμπανα, που συμβολίζουν τις εκφάνσεις της νεανικής μανίας του Αλέξη, η οποία τον κατατάσσει στους θηλυπρεπείς άνδρες για τους οποίους, όπως είδαμε, έκανε λόγο ο Φιλόδημος.²⁹⁶ Ο Λουκρήτιος στο δικό του σχετικό απόσπασμα, επιτείνει τον μανιώδη χαρακτήρα των λατρευτικών αυτών πρακτικών προσθέτοντας τον παρηχητικό στίχο *raucisonoque cornua cantu* (2.619).²⁹⁷ Συμπερασματικά, από τα κείμενα που είδαμε παραπάνω προκύπτει ότι (i) συγκεκριμένοι τύποι μουσικής, οργάνων και ρυθμού συνδυάζονται με τη μανία και (ii) ότι η συγκεκριμένη σύνδεση συχνά συνδεόταν με τη λατρεία της θεάς Κυβέλης.

Βλέπουμε δηλαδή πως η τρέλα, είτε ως γνωστικό λάθος (*συμπλοκή μοχ[θ]ηρῶν ὑπολήψεων*), είτε ως νεανική έκφραση μουσικής αγριότητας (*οϊστρήματα λύσσης, χαλκοτύπου μανίης*) είτε ως σύμπτωμα ασθένειας των Γάλλων που προκαλείται από την μουσική της λατρείας της Κυβέλης (*violenti signa furoris*, 2.621), είναι πανταχού παρούσα και στα τρία αποσπάσματα που εξετάστηκαν πιο πάνω.²⁹⁸ Στο επίγραμμα της

²⁹⁶ Summers (1996) 360. Αξίζει να σημειωθεί πως η φράση *οϊστρήματα λύσσης* συναντάται για μία και μόνη φορά εδώ σε αυτό το απόσπασμα απ' όλη την αρχαία ελληνική γραμματεία. Το *οϊστρημα* συναντάται για πρώτη φορά στην τραγωδία *ΟΤ* του Σοφοκλή, (*Ἴον εἰσέδν μ' ἄμα / κέντρων τε τῶνδ' οἴστρημα καὶ μνήμη κακῶν*, 1317-1318) και δηλώνει το κυριολεκτικό ή μεταφορικό δάγκωμα -εξ ου και η επιλογή της μετάφρασης της λέξης αυτής ως δάγκωμα- καθώς και τον πόνο που προκαλείται απ' αυτά, πράγμα που μας κάνει να σκεφτούμε σχετικά με κάποια μεταγενέστερη σύνδεση της έννοιας με την αντίστοιχη του ταραντισμού, για τον οποίο βλ. σελ. 234, σημ. 311.

²⁹⁷ Summers (1996) 361.

²⁹⁸ Επίσης, και στα τρία αποσπάσματα η τρέλα αποδίδεται στον ρυθμό της μουσικής και στα όργανα, δηλαδή στον συντεταγμένο ήχο, πράγμα που μας οδηγεί σχεδόν αυτόματα στο απόσπασμα του τέταρτου βιβλίου από το *DRN* (4.580-594), που θα εξετάσουμε στο επόμενο κεφάλαιο της διατριβής. Το φρυγικό μέλος είχε οργιαστικό χαρακτήρα όπως μας πληροφορούν ο Πλάτωνας στην *Πολιτεία* του (399.b3-c4) και ο Αριστοτέλης στα *Πολιτικά* (1342a33-b8). Η τελετουργική μουσική που προκαλεί χορευτικές κινήσεις και στη διάρκεια της οποίας ο χορευτής μοιάζει να κατέχεται από ένα είδος ψυχικής μανίας δεν είναι άγνωστο φαινόμενο στην ανθρωπολογία της θρησκείας. Οι μουσουλμάνοι Δερβίσηδες, οι εβραίοι Χασιδίμ, οι Αναστενάρηδες στην Ελλάδα και οι Σαμάνοι της Σιβηρίας είναι μόνο λίγα παραδείγματα του φαινομένου. Στο Μεσαίωνα κατά το ξέσπασμα του Μαύρου Θανάτου, είχε σημειωθεί η χορευτική “μανία” ή η χορευομανία του Άγιου Βίτου ή του Αγίου Ιωάννη του Βαπτιστή, όπου μεγάλες ομάδες

Παλατινής Ανθολογίας γίνεται ξεκάθαρα λόγος για μανία και λύσσα, ενώ ο λατινικός όρος στο *DRN* είναι *furor*.²⁹⁹ Ειδικότερα, η τρέλα ως αποτέλεσμα της μουσικής δεν ήταν άγνωστο φαινόμενο για τους ιπποκρατικούς, όπως έχουμε ήδη δει. Μάλιστα, στο συγκεκριμένο ιατρικό corpus, η διαλεκτική μεταξύ τρέλας και μουσικής λαμβάνει σε ορισμένες περιπτώσεις έναν ιδιαίτερα παράδοξο χαρακτήρα ο οποίος προσεγγίζει τις απόψεις της παραδοξογραφίας πάνω στην ασθένεια. Υπάρχει μάλιστα ένα χαρακτηριστικό απόσπασμα από το ιπποκρατικό έργο *Επιδημίες*, 5.81 όπου αναφέρεται μια σχετική περίπτωση:

Τὸ Νικάνορος πάθος, ὅποτε ἐς ποτὸν ὄρμητο, φόβος τῆς αὐλητρίδος· ὁκότε φωνῆς αὐλοῦ ἀρχομένης ἀκούσειεν αὐλεῖν ἐν ξυμποσίῳ, ὑπὸ δειμάτων ὄχλοι· μόλις ὑπομένειν ἔφη, ὅτε εἶη νύξ· ἡμέρης δὲ ἀκούων, οὐδὲν διετρέπετο· τοιαῦτα παρείπετό οἱ συχνὸν χρόνον.

Ο Νικάνορας είχε την ακόλουθη πάθηση: όταν ριχνόταν στο ποτό, τον έπιανε φόβος για την αυλητρίδα. Όταν άκουγε σε συμπόσιο τους πρώτους ήχους του αυλού, κυριευόταν από τρόμο. Έλεγε πως με δυσκολία μπορούσε να το αντέξει, όταν ήταν νύχτα. Όταν άκουγε όμως το όργανο την ημέρα, δεν ταραζόταν καθόλου. Αυτό κράτησε πολύ καιρό.³⁰⁰

Η ιστορία αυτή μοιάζει παράδοξη ακριβώς γιατί δεν υπάρχει κάποια άμεση αιτία που να εξηγεί το γιατί ο Νικάνορας φοβόταν τις αυλητρίδες, ούτε και ο ιπποκρατικός

ανθρώπων χόρευαν μέχρι εξαντλήσεως . Για μία επισκόπηση του θέματος, βλ. την περίφημη εισαγωγή του Dodds (1960) στην έκδοση των Βακχών του Ευριπίδη. Ο Bynum (2001) 1736 αναφέρει και την σχετική περίπτωση του ταραντισμού, ο οποίος είναι μια κατάσταση παρόμοια με τη χορευομανία του Μεσαίωνα, και συμβαίνει μετά το δάγκωμα της αράχνης *Lycosa tarantula* όταν το θύμα κοιμάται το μεσημέρι του καλοκαιριού. Η ασθένεια εστιάζεται τοπικά στην Νότια Ιταλία, στην περιοχή της Νάπολης, στην Σικελία, στην Καλαβρία και στον Τάραντα της Απουλίας. Τα συμπτώματα του ταραντισμού, που επηρεάζει περισσότερο τις γυναίκες, περιλαμβάνουν πόνο, άπνοια, δίψα, καρδιακή μαρμαρυγή, συναισθηματική ευαισθησία και ασυνήθιστη σεξουαλική επιθυμία. Συχνά το θύμα επιθυμεί να χορεύει μέχρι να εξαντληθεί. Η μόνη επιτυχημένη θεραπεία της ασθένειας θεωρείται η μουσική της *tarantella* και για το λόγο αυτό συγκροτήματα μουσικών γυρίζουν την Νότια Ιταλία παίζοντας θεραπευτική μουσική για τους ασθενείς του ταραντισμού. Το φαινόμενο εξασθένησε από το τέλος του 18ου αιώνα και σήμερα πλέον θεωρείται ως μια περίπτωση μαζικής υστερίας.

²⁹⁹ Για τη σημασιολογία του *furor* στα λατινικά του 1ου αιώνα π.Χ., βλ. την εμπειριστατωμένη μελέτη του Kazantzidis (2013) 245-264.

³⁰⁰ Η μετάφραση είναι από τη Φιλολογική Ομάδα Κάκτου (1993α).

γιατρός δίνει καμία σχετική εξήγηση για την αιτία της κατάστασης του ασθενούς.³⁰¹ Παρόλα αυτά, δεν μπορούμε παρά να σημειώσουμε την ύπαρξη στοιχείων μέσα στο απόσπασμα, όπως η μουσική της αυλητρίδας και ο πανικός του Νικάνορα, τα οποία συνθέτουν ένα σύμπαν παρόμοιο με όσα είδαμε πιο πάνω σχετικά με την Κυβέλη και την οργιαστική μουσική.³⁰² Τείνουμε, συνεπώς, να συμπεράνουμε ότι ήδη από την κλασική εποχή ίσως να είχε διαμορφωθεί μια αντίληψη περί της δύναμης της μουσικής να προκαλεί ακραίες συναισθηματικές καταστάσεις που χαρακτηρίζονταν ως ψυχική ασθένεια. Η επικινδυνότητα της μουσικής που προέρχεται από ορισμένα μουσικά όργανα, σε συνδυασμό με το κρασί ή τις τελετουργίες, κατά την γνώμη μου δημιουργεί μια εικόνα οριακότητας όπου ο ψυχικά υγιής έρχεται σε επαφή με στοιχεία που δημιουργούν ασθένεια. Η σχέση μουσικής και ασθένειας δεν σχολιάζεται εκτενώς στην πρώιμη παραδοξογραφία. Ο παραδοξογράφος Απολλώνιος, ωστόσο, συμπλέκει όλα αυτά τα στοιχεία σε ένα απόσπασμά του, όταν μας πληροφορεί ότι ο θεωρητικός της μουσικής Αριστόξενος είχε προτείνει μια θεραπεία για τον τεταρταίο πυρετό:

Αριστόξενος δὲ ὁ μουσικὸς <τοῦς> τεταρταΐζοντας τὴν ἐλξίνην φησὶν βοτάνην μετὰ ἐλαίου τριβομένην καὶ συγχρισμένην πρὸ τῆς λήψεως ἀπολύειν τοῦ πάθους. (*ἱστορίαι θαυμάσιαι*, κεφ. 30)

Ο Αριστόξενος, ο θεωρητικός της μουσικής, λέει ότι για όσους πάσχουν από τεταρταίο πυρετό, το φυτό που ονομάζεται τσουκνίδα, όταν αλέθεται με ελαιόλαδο και εφαρμόζεται ως αλοιφή πριν από την έναρξη των κρίσεων, προσφέρει θεραπεία από την ασθένεια.

³⁰¹ Για το απόσπασμα βλ. Kazantzidis (2018β) 242-243 και Kazantzidis (2019) 2.

³⁰² Όπως σημειώνει ο Kazantzidis (2018β) 236-240, στην παραδοξογραφία η τρέλα επανεισέρχεται εντός του ορίου της πόλης, ενώνοντας με τον τρόπο αυτό τον ασθενή με το πρότινος απολεσθέν αστικό του περιβάλλον, χωρίς βέβαια αυτό να σημαίνει πως η ψυχική ασθένεια απαλλάσσεται από τον γκροτέσκο χαρακτήρα της. Ο ίδιος ερευνητής εισηγείται πως οι ενδότερες διασυνδέσεις μεταξύ ιατρικής και παραδοξογραφίας μαρτυρούν στην πραγματικότητα έναν συνεχή διάλογο ενός επιστημονικού και ενός ανορθολογικού λόγου περί ψυχικής ασθένειας, ο οποίος διαμορφώνει τελικά μια αντίληψη του ασθενούς σώματος ως ενός πεδίου που έχει καταληφθεί από δυνάμεις που δεν μπορούν πάντα να εξηγηθούν με την λογική και γειτνιάζουν με την σφαίρα του παράδοξου. Σχετικά με το ιπποκρατικό απόσπασμα, βλ. Kazantzidis (2019) 3-4.

Η παραδοξογραφική μαρτυρία για τον Αριστόξενο, τον κατατάσσει σε ένα πλαίσιο όπου η μουσική και η ασθένεια συνυπάρχουν σε τέτοιο σημείο, ώστε ο μουσικός να καθίσταται ικανός στο να δίνει θεραπευτικές ιατρικές συμβουλές. Συνεπώς, μπορούμε ίσως να υποθέσουμε ότι για τους πρώιμους παραδοξογράφους η γνώση της μουσικής μοιάζει να απορρέει ή να οδηγεί στην γνώση του σώματος και της υγεία του, πράγμα που διαφέρει από την αντίληψη ότι η μουσική μπορεί να επιδρά και στην ψυχή. Ο Λουκρήτιος, αναπαριστώντας την Κυβέλη τόσο τρομακτική όσο η μουσική που συνοδεύει την τελετουργία της, είναι γεγονός πως δεν παίρνει άμεσα θέση στο διαφανόμενο ερώτημα περί σωματικής ή ψυχικής βλάβης από τη μουσική. Με σχετική σαφήνεια, ωστόσο, ο ποιητής χρησιμοποιεί αυτό το πολιτισμικό πλαίσιο για να παρουσιάσει ένα τελετουργικό που προξενεί τρόμο γιατί, εκτός των άλλων, εκφράζει και την ιδέα της ασθένειας εντός του. Και με την παραδοχή αυτή, προχωράμε για να δούμε τη σύνδεση της πομπής της Κυβέλης με την έννοια του μιάσματος.

4.7 Η *rompra* ως μιάσμα

Το σύμπαν του Λουκρητίου όμως δεν είναι μόνο ελληνο-ρωμαϊκό. Αν και τα μουσικά όργανα προέρχονται από αυτό το πλαίσιο, εκείνοι που δίνουν τον ρυθμό στις μουσικές είναι οι Φρύγες (*Phrygio ... numero*, 2.620). Η μανική κατάσταση των πιστών της θεάς αναπτύσσει μία δυναμική μετάδοσης στο ρωμαϊκό κοινό: περιγράφεται σαν ασθένεια που πρώτα καταλαμβάνει τον νου των Φρυγών (*mentis*, 2.620) και στη συνέχεια κατευθύνεται στις (αχάριστες) ψυχές (*ingratos animos*, 2.622) και στις (ασεβείς) καρδιές (*impia pectora*, 2.622) ενός κοινού που περιγράφεται από τον ποιητή ως όχλος (*volgi*, 2.622) ακριβώς επειδή παραδίδεται χωρίς αντίδραση στον τρόμο που του μεταδίδουν οι μύστες της θεάς (*conterrere metu*, 2.623) γιατί οι τελευταίοι μπορούν να το κάνουν (*possint*, 2.623) αφού οι Ρωμαίοι δέχονται χωρίς αντίδραση το τελετουργικό τους. Η περιγραφή αυτή θα μπορούσε να διαβαστεί ως μια μικρογραφία και προοικονομία του λοιμού της Αθήνας στο τέλος του 6^{ου} βιβλίου του *DRN*. Η κομβική αυτή ενδοκειμενική σχέση έχει διαφύγει της προσοχής των μελετητών. Πιο κάτω παραθέτω μία σειρά από σημαντικές γλωσσικές και φραστικές ομοιότητες μεταξύ των δύο περιγραφών:

(i) η αναφορά στην *urbs* και στα όριά της (*munita [...] urbes*, 2.607, *per urbis*, 2.624, *in urbem*, 6.1259, *finibus*, 6.1139, *finibus*, 6.1141)

(ii) η αναφορά στη μάζα των ανθρώπων, που στο δεύτερο βιβλίο, ως Φρύγες, μεταφέρουν τη λατρεία της Κυβέλης και στο έκτο, ως Αθηναίοι, πεθαίνουν σωρηδόν από την ασθένεια (*Phrygiasque catervas*, 2.611, *catervam*, 2.628, *Phrygias inter si forte catervas*, 2.630, *catervatim*, 6.1144)

(iii) το γεγονός ότι και οι δύο περιγραφές τοποθετούνται και πλαισιώνονται από ένα συγκεκριμένο γεωγραφικό και χωρικό περιβάλλον (*Phrygiasque*, 2.611, *Phrygio*, 2.620, *Phrygias*, 2.611 και 2.630, *Graium*, 2.600, *Grai*, 2.629, *Cecropis funestos agros*, 6.1139, *Aegypti*, 6.1141, *populo Pandionis*, 6.1143)

(iv) οι κοινές σωματικές αναφορές στο στήθος (*impia pectora volgi*, 2.622, *sub pectore volnus*, 2.639, *pectus complerat*, 6.1151), στο νου και τον φόβο (*et Phrygio stimulat numero cava tibia mentis*, 2.620, *vitai nimium cupidos mortisque timentis*, 6.1239)

(v) η σχέση ανάμεσα στις κοιλότητες των μουσικών οργάνων του δευτέρου βιβλίου και στις αντίστοιχες σωματικές κοιλότητες του έκτου (*cymbala / concava*, 2.619, *cava tibia*, 2.620, *cavati oculi*, *cava tempora*, 6.1194)

(vi) η βραχνάδα του τραγουδιού του δευτέρου βιβλίου (*raucisono cantu*, 2.619) και η κυριολεκτική βραχνάδα που προκαλεί η αρρώστια στο έκτο βιβλίο (*rauca vix edita tussi*, 6.1189)

(vii) ο κοινός παρονομαστής του *furor*, που στο δεύτερο βιβλίο περιγράφει την εκστατική μανία των πιστών και στο έκτο βιβλίο την τρέλα που κάνει την εμφάνισή της στα εξουθενωμένα πρόσωπα των ασθενών (*signa furoris*, 2.621, *furiosus voltus*, 6.1184).

(viii) ο κοινός παρονομαστής μεταξύ των αυτό-ευνουχισμένων πιστών της Κυβέλης και του αυτό-ευνουχισμού των ασθενών εξαιτίας του λοιμού, 6.1208-1209: *et graviter partim metuentes limina leti / vivebant ferro privati parte virili*.³⁰³

Η υπόθεση μίας τέτοιας ενδοκειμενικής διασύνδεσης φαίνεται, επιπλέον, να υποστηρίζεται από το γεγονός ότι, όπως θα δούμε αμέσως πιο κάτω, έχουμε στοιχεία

³⁰³ Αναμφισβήτητα, το λεξιλόγιο του αθηναϊκού λοιμού στον Λουκρήτιο οφείλει πολλά στοιχεία στον Θουκυδίδη. Βλ. σχετικά Kazantzidis (2021) 60-65, 139-172 όπου παρατίθεται όλη η σχετική επιχειρηματολογία μαζί με την βιβλιογραφία πάνω στο θέμα.

που υποδεικνύουν πως η εισβολή ξένων πολιτισμικών, θρησκευτικών και λατρευτικών στοιχείων στη ρωμαϊκή κοινωνία αντιμετωπιζόταν ενίοτε με όρους ασθένειας.

Ας ξεκινήσουμε με την παρατήρηση ότι στην αρχαία λογοτεχνία δεν είναι λίγες οι περιπτώσεις εκείνες που αφήνουν να διαφανεί η αντίληψη πως η ασθένεια μπορεί να πάρει διαστάσεις που ξεφεύγουν από το ατομικό σώμα και να αγγίζουν (κυριολεκτικά και μεταφορικά) το σώμα της πόλης. Ένα πρώτο παράδειγμα είναι η μαρτυρία του Ησιόδου, ο οποίος στο έργο του *Έργα και Ημέραι*, εξηγεί πώς μια ολόκληρη πόλη μπορεί να υποφέρει από την ανήθικη και ανόσια συμπεριφορά ενός μόνο άνδρα:

πολλάκι καὶ ξύμπασα πόλις κακοῦ ἀνδρὸς ἀπηύρα,
ὅστις ἀλιτραίνῃ καὶ ἀτάσθαλα μηχανάεται.
τοῖσιν δ' οὐρανόθεν μέγ' ἐπήγαγε πῆμα Κρονίων,
λιμὸν ὁμοῦ καὶ λοιμόν, ἀποφθινύθουσι δὲ λαοί·
[οὐδὲ γυναῖκες τίκτουσιν, μινύθουσι δὲ οἴκοι
Ζηνὸς φραδμοσύνησιν Ὀλυμπίου· ἄλλοτε δ' αὖτε]
ἢ τῶν γε στρατὸν εὐρὺν ἀπώλεσεν ἢ ὃ γε τεῖχος
ἢ νέας ἐν πόντῳ Κρονίδης ἀποτείνυται αὐτῶν. (240-247)

Πολλές φορές από έναν άνθρωπο κακό μια πόλη στο σύνολό της υποφέρει, αν αμαρτάνει αυτός και μηχανεύεται ανόσια έργα. Σ' αυτούς μεγάλη συμφορά απ' τον ουρανό στέλνει ο γιος του Κρόνου, λιμό συνάμα και λοιμό, κι οι άνθρωποι αφανίζονται. Ούτε οι γυναίκες τους γεννάν, μικραίνουν οι οικογένειες με απόφαση του Ολύμπιου Δία. Κι άλλοτε πάλι μεγάλη τους στρατιά αφανίζει ο γιος του Κρόνου ή τείχος ή πλοία τους στη θάλασσα εκδικείται.³⁰⁴

Σε σύνδεση με το χωρίο του Ησιόδου, αξίζει να θυμηθούμε ότι η άνθιση των οργανιστικών λατρειών όπως αυτή της Μεγάλης Μητέρας, του Σαβάζιου και του Διονύσου συνέβη αμέσως μετά το ξέσπασμα ενός λοιμού. Πράγματι, στην Αθήνα του τελευταίου τρίτου του πέμπτου αιώνα π.Χ. η εισαγωγή ξένων και εκστατικών λατρειών λαμβάνει χώρα ως αντίδραση στον λοιμό. Ανάμεσα στις λατρείες αυτές

³⁰⁴ Η μετάφραση είναι από τον Γκιργκένη (2001).

συγκαταλέγεται και εκείνη της Μεγάλης Μητέρας.³⁰⁵ Ήδη λοιπόν από την κλασική Αθήνα αναδύεται μια σύνδεση μεταξύ της ασθένειας και της εκστατικής λατρείας.³⁰⁶

Ωστόσο πρέπει να φτάσουμε στη Ρώμη για να εντοπίσουμε ως παγιωμένη πια την αντίληψη ότι μια εισηγμένη λατρεία μπορεί να προσλάβει διαστάσεις επιδημίας. Μία από τις πιο χαρακτηριστικές σχετικές μαρτυρίες εντοπίζεται στο ιστορικό έργο του Τίτου Λίβιου (59 π.Χ. - 17 μ.Χ) ο οποίος περιγράφει την διάδοση της τερατώδους και επικίνδυνης λατρείας του Διονύσου από την Ετρουρία στη Νότια Ιταλία μέχρι τη Ρώμη. Στο *Ab urbe condita*, 39.8-19, ο Λίβιος εστιάζει στις σκοτεινές πτυχές της γιορτής των *Bacchanalia*. Και εκεί είναι που μας λέει πώς ένας *Graecus ignobilis, sacrificulus et uates* που θυσίαζε στον Διόνυσο και έλεγε τη μοίρα, εισήγαγε μια λατρεία που κατάφερε να διεισδύσει και να μεταδοθεί στους ανθρώπους σαν «μια ασθένεια που κολλούσε» από τον έναν στον άλλον.³⁰⁷

Cum uinum animos <incendissent>, et nox et mixti feminis mares, aetatis tenerae maioribus, discrimen omne pudoris exstinxissent, corruptelae primum omnis generis fieri coeptae, cum ad id quisque, quo natura pronioris libidinis esset, paratam uoluptatem haberet. nec unum genus noxae, stupra promiscua ingenuorum feminarumque erant, sed falsi testes, falsa signa testamentaque et indicia ex eadem officina exhibant: uenena indidem intestinaeque caedes, ita ut ne corpora quidem interdum ad sepulturam exstarent. multa dolo, pleraque per uim audebantur. occulebat uim quod prae ululatibus tympanorumque et cymbalorum strepitu nulla uox quiritantium inter stupra et caedes exaudiri poterat. huius mali labes ex Etruria Romam ueluti contagione morbi penetrauit. (39.8.6.1-9.2)

Όταν το κρασί είχε φουντώσει τα συναισθήματά τους και η νύχτα και η ανάμειξη των φύλων και των διαφορετικών ηλικιών είχε σβήσει κάθε δύναμη

³⁰⁵ Ο Longrigg (1980) 216 θεωρεί σχεδόν βέβαιο πως ο λοιμός έπαιξε πολύ σημαντικό ρόλο στο να ωριμάσουν οι συνθήκες για την εισαγωγή μυστηριακών λατρευτικών πρακτικών στην Αθήνα του πέμπτου αιώνα π.Χ..

³⁰⁶ Nutton (2000) 153.

³⁰⁷ *Ab urbe condita*, 39.8.3: *Graecus ignobilis in Etruriam primum uenit nulla cum arte earum, quas multas ad animorum corporumque cultum nobis eruditissima omnium gens inuexit, sacrificulus et uates.*

ηθικής κρίσης, άρχισαν να επιδίδονται σε κάθε είδους διαφθορά, αφού κάθε άτομο ήταν έτοιμο να πάρει την ευκαιρία να ικανοποιήσει τη συγκεκριμένη επιθυμία προς την οποία είχε φυσιολογική κλίση. Η διαφθορά δεν περιοριζόταν σε ένα είδος κακού, δηλαδή στην ασύστολη παραβίαση των ελεύθερων ανδρών και των γυναικών, αλλά η λατρεία ήταν επίσης πηγή παροχής ψευδομαρτύρων, πλαστών εγγράφων και διαθηκών και ψευδών αποδεικτικών στοιχείων, που ασχολούνταν επίσης με δηλητήρια και μαζικές δολοφονίες μεταξύ των πιστών, και μερικές φορές διασφαλίζοντας ότι ούτε καν τα πτώματα δεν βρέθηκαν για ταφή. Πολλές τέτοιες αδικίες διαπράχθηκαν με τέχνη και ακόμη περισσότερο με βία. Και η βία συγκαλύφθηκε γιατί δεν ακούστηκαν κραυγές για βοήθεια μέσα στο θόρυβο και μέσα στα χτυπήματα των τυμπάνων και το χτύπημα των κυμβάλων στη σκηνή της ακολασίας και της αιματοχυσίας. Αυτό το κακό, με όλη του την καταστροφική επιρροή, εξαπλώθηκε από την Ετρουρία στη Ρώμη σαν επιδημία.

Σύμφωνα με τον Hunter (2006) 10, ο Έλληνας πρώτος ευρετής της διονυσιακής λατρείας στον ρωμαϊκό κόσμο, ως άλλος ξένος γόης έπωδος (πρβλ. Ευριπίδης, *Βάκχαι*, 233-234) έθεσε εν αμφιβόλω το αξιακό σύστημα των Ρωμαίων και επί της ουσίας την ίδια της φύση της ρωμαϊκής ταυτότητας, όπως ακριβώς περιγράφεται να κάνει και ο Διόνυσος με τους Έλληνες στις *Βάκχες* του Ευριπίδη. Τα συμπτώματα αυτής της ασθένειας εκδηλώνονται κυρίως τη νύχτα, μέσα σε θόρυβο από κραυγές και μουσική συγκεκριμένων τελετουργικών οργάνων, και περιλαμβάνουν σεξουαλικές συνευρέσεις, αμφισβήτηση ιδιοκτησίας, ακόμη και δολοφονίες. Η διάδοση της λατρείας αυτής προσομοιάζεται από τον Λίβιο με μία σοβαρή μεταδοτική ασθένεια (*Romam ueluti contagione morbi penetrauit*) η οποία διεισδύει στο μέχρι τότε υγιές και απρόσβλητο «σώμα» της Ρώμης μέσα από κραυγές και μουσικές.³⁰⁸

³⁰⁸ Η συνέχεια, σύμφωνα με την αφήγηση του Λίβιου που ακολουθεί, έχει ως εξής: η Σύγκλητος το 186 π.Χ. νομοθέτησε ένα νόμο με τον οποίο καθόριζε τη λατρεία σε αυστηρό πλαίσιο. Στο ενδιάμεσο, επτά χιλιάδες συμμετέχοντες συνελήφθησαν και οι περισσότεροι εκτελέστηκαν. Το κείμενο αυτής της διάταξης σώζεται σε μια μόνο μπρούτζινη επιγραφή που είναι γνωστή με τίτλο: *senatus consultum de Bacchanalibus*, η οποία βρέθηκε στην Καλαβρία το 1640 και φυλάσσεται σήμερα στην αρχαιολογική

Ένας *Graeculus*, λοιπόν, περιγράφεται από τον Λίβιο να εισαγάγει ένα ξενόφερτο πολιτισμικό στοιχείο και να συμβάλει έτσι στην διαφθορά των ηθών, στην καταστροφή των σωμάτων και στη διατάραξη της κοινωνικής τάξης και της ειρήνης όπως αυτά είχαν παγιωθεί από τους ρωμαϊκούς νόμους. Η αλλαγή εξαπλώνεται, αρχικά, γεωγραφικά σε περιοχές όπου δεν μπορούν να θεωρηθούν καθαρά «ρωμαϊκές», όπως η Ετρουρία, και τέλος καταλήγει να φτάνει, μέσα από μία ανεξέλεγκτη εξάπλωση, στην ίδια τη Ρώμη. Το θουκυδίδειο μοντέλο του λοιμού μπορεί να θεωρηθεί ως ένα πρότυπο περιγραφής του *morbus* του Λίβιου, καθώς και ο Θουκυδίδης περιέγραψε το λοιμό ως κάτι που πρωτοεμφανίστηκε μακριά από την Αθήνα (*ἤρξατο δὲ τὸ μὲν πρῶτον, ὡς λέγεται, ἐξ Αἰθιοπίας τῆς ὑπὲρ Αἰγύπτου, ἔπειτα δὲ καὶ ἐς Αἴγυπτον καὶ Λιβύην κατέβη καὶ ἐς τὴν βασιλέως γῆν τὴν πολλήν. ἐς δὲ τὴν Ἀθηναίων πόλιν ἐξαπιναίως ἐσέπεσε*, 2.48.2), έφτασε στον Πειραιά (ένα λιμάνι που σίγουρα δεν ανήκει σε αυτό που ο Θουκυδίδης αντιλαμβανόταν ως “άνω πλευρά της πόλης”, *καὶ τὸ πρῶτον ἐν τῷ Πειραιεῖ ἤψατο τῶν ἀνθρώπων, ὕστερον δὲ καὶ ἐς τὴν ἄνω πόλιν ἀφίκετο*, 2.48.3), και τέλος κατάφερε να εισχωρήσει και στην ίδια την πόλη των Αθηνών. Αν και ο ιστορικός δεν εστιάζει στις αιτίες της ασθένειας, αναφέρει ωστόσο τη φήμη που διακινούσαν κάποιοι πως οι Πελοποννήσιοι είχαν ρίξει στα πηγάδια δηλητήρια (*καὶ ἐλέχθη ὑπ’ αὐτῶν ὡς οἱ Πελοποννήσιοι φάρμακα ἐσβεβλήκοιεν ἐς τὰ φρέατα*, 2.48.2), εμπλέκοντας έτσι και το σενάριο της δηλητηρίασης.

Όπως έχει υποστηρίξει ο Longrigg σε δύο εργασίες του, ο Θουκυδίδης, αν και προτίμησε την ορθολογική εξήγηση του λοιμού, δεν συμεριζόταν τη θεωρία του μιάσματος.³⁰⁹ Για τον ιστορικό, η μετάδοση γινόταν από την απευθείας ανθρώπινη επαφή και όχι από την εισπνοή μολυσμένου αέρα. Για μία σαφή αναφορά στον τελευταίο, θα πρέπει να περιμένουμε μέχρι τον -σύγχρονο του Λουκρήτιου- Διόδωρο

συλλογή του Kunsthistorisches Museum της Βιέννης. Φυσικά πρέπει να σημειωθεί ότι ο Λίβιος έγραψε την ιστορία του πολύ πιο μετά, κατά το δεύτερο μισό του Ιου αιώνα π.Χ., με αποτέλεσμα κάποιοι να αμφισβητούν το βαθμό ακριβείας της αφήγησής του. Ενδεικτικά, ο Walsh (1996) 189-190 υποστηρίζει ότι ο Λίβιος περιέγραψε τα γεγονότα της διάδοσης της διονυσιακής λατρείας θέλοντας να συμπορευτεί με μια τάση της ρωμαϊκής ιστοριογραφίας η οποία τόνιζε πως η ηθική παρακμή της Ρώμης είχε ξεκινήσει από την επαφή της με την Ασία. Η Takács (2000) 304, από την άλλη, συμπληρώνει ότι κάθε ελληνική λατρεία που εμφανιζόταν στη Ρώμη, διαδιδόταν μέσω των Ετρούσκων.

³⁰⁹ Βλ. Longrigg (1992) 34-35 και (2000) 57-58.

Σικελιώτη (80 π.Χ. - 20 π.Χ.). Στη δική του εκδοχή για τις αιτίες του λοιμού των Αθηνών, ο Διόδωρος γράφει:

ἐπιζητούσης δὲ τῆς ἱστορίας τὴν τῆς περὶ τὴν νόσον δεινότητος αἰτίαν, ἀναγκαῖόν ἐστιν ἐκθέσθαι ταῦτα. προγεγενημένων ἐν τῷ χειμῶνι μεγάλων ὄμβρων συνέβη τὴν γῆν ἔνυδρον γενέσθαι, πολλοὺς δὲ καὶ τῶν κοίλων τόπων δεξαμένους πλῆθος ὕδατος λιμνάσαι καὶ σχεῖν στατὸν ὕδωρ παραπλησίως τοῖς ἐλώδεσι τῶν τόπων, θερμαινομένων δ' ἐν τῷ θέρει τούτων καὶ σηπομένων συνίστασθαι παχείας καὶ δυσώδεις ἀτμίδας, ταύτας δ' ἀναθυμιωμένας διαφθεῖρειν τὸν πλησίον ἀέρα· ὅπερ δὴ καὶ ἐπὶ τῶν ἐλῶν τῶν νοσώδη διάθεσιν ἐχόντων ὁρᾶται γινόμενον. συνεβάλετο δὲ πρὸς τὴν νόσον καὶ ἡ τῆς προσφερομένης τροφῆς κακία· ἐγένοντο γὰρ οἱ καρποὶ κατὰ τοῦτον τὸν ἐνιαυτὸν ἔνυγροι παντελῶς καὶ διεφθαρμένην ἔχοντες τὴν φύσιν. τρίτην δὲ αἰτίαν συνέβη γενέσθαι τῆς νόσου τὸ μὴ πνεῦσαι τοὺς ἐτησίαις, δι' ὧν ἀεὶ κατὰ τὸ θέρους ψύχεται τὸ πολὺ τοῦ καύματος· τῆς δὲ θερμασίας ἐπίτασιν λαβούσης καὶ τοῦ ἀέρος ἐμπύρου γενομένου, τὰ σώματα τῶν ἀνθρώπων μηδεμιᾶς ψύξεως γενομένης λυμαίνεσθαι συνέβαινε. (Διόδωρος Σικελιώτης, *Βιβλιοθήκη Ἱστορική*, 12.58)

Και εφόσον η ιστορία προσπαθεῖ να εξακριβώσσει την αιτία της κακοήθειας αυτής της ασθένειας, είναι καθήκον μας να εξηγήσουμε αυτά τα θέματα. Ως αποτέλεσμα των έντονων βροχοπτώσεων τον προηγούμενο χειμώνα, το έδαφος είχε εμποτιστεί με νερό, και πολλές περιοχές με χαμηλά υψόμετρα, έχοντας λάβει μεγάλη ποσότητα νερού, μετατράπηκαν σε ρηχές λίμνες που κρατούσαν στάσιμα νερά, όπως και οι ελώδεις περιοχές. Και όταν αυτά τα νερά ζεστάθηκαν το καλοκαίρι και σάπισαν, σχηματίστηκαν πυκνοί δυσώδεις ατμοί, οι οποίοι, προκαλώντας αναθυμιάσεις, χάλασαν τον περιβάλλοντα αέρα, αυτό ακριβώς που φαίνεται να συμβαίνει σε ελώδεις εκτάσεις που είναι από τη φύση τους επιβλαβείς. Συνέβαλε επίσης στην ασθένεια και η κακή ποιότητα των διαθέσιμων τροφίμων, γιατί οι καλλιέργειες εκείνη τη χρονιά ήταν εντελώς υδαρείς και η φυσική τους ποιότητα ήταν αλλοιωμένη. Και μια τρίτη αιτία της ασθένειας αποδείχτηκε ότι ήταν η αποτυχία των Ετήσιων ανέμων να πνέουν, καθώς συνήθως το μεγαλύτερο μέρος της ζέστης το καλοκαίρι ψύχεται. Και όταν η ζέστη εντάθηκε και ο αέρας φλεγόταν, τα σώματα των κατοίκων, που δεν είχαν τίποτα να τους δροσίσει, χάθηκαν.

Η μiasματική θεωρία μετάδοσης του λοιμού μέσω του αέρα και της εισπνοής επιβεβαιώνεται και από τις ιατρικές συζητήσεις της αρχαιότητας. Στο *Περὶ διαφορᾶς πυρετῶν* του Γαληνού συναντούμε το παρακάτω εξαιρετικά ενδιαφέρον απόσπασμα (7.289- 92 Κ.):

Αἱ δὲ θερμότεραι τοῦ περιέχοντος ἡμᾶς ἀέρος καταστάσεις, οἷαι περὶ κυνὸς ἐπιτολὴν γίνονται μάλιστα, διὰ μὲν τῆς εἰσπνοῆς ἄντικρυς αὐτὴν θερμαίνουσι τὴν καρδίαν· ἔξωθεν δὲ περικεχυμένα τῷ σώματι σύμπαν αὐτὸ θερμὸν ἀποφαίνουσι, καὶ μάλιστα τὰς ἀρτηρίας, ὡς ἂν ἐλκούσας τι καὶ τῆς οὐσίας αὐτῆς τοῦ περιέχοντος ἡμᾶς ἀέρος, οἷς ἅπασιν συνδιατίθεσθαι τὴν καρδίαν ἀναγκαῖόν ἐστι, καὶ θερμὴν ἀμέτρως γινομένην αὐτὴν πρώτην τε καὶ μάλιστα τὴν πυρετώδη διάθεσιν ἴσχειν, ἐπιπέμπειν τε παντὶ τῷ σώματι. κατὰ δὲ τὰς λοιμώδεις καταστάσεις ἢ εἰσπνοὴ μάλιστα αἰτία. γίνεται μὲν γὰρ ποτε καὶ διὰ τοὺς ἐν τῷ σώματι χυμοὺς ἐπιτηδεῖους πρὸς σῆψιν ὑπάρχοντας, ὅταν ἀφορμὴν τινα βραχεῖαν ἐκ τοῦ περιέχοντος εἰς ἀρχὴν πυρετοῦ λάβῃ τὸ ζῶον· ὡς τὰ πολλὰ δὲ ἐκ τῆς ἀναπνοῆς ἄρχεται τοῦ πέριξ ἀέρος ὑπὸ σηπεδονώδους ἀναθυμιάσεως μινθέντος. ἢ δὲ ἀρχὴ τῆς σηπεδόνος ἦτοι πληθὸς τι νεκρῶν ἐστὶ μὴ καυθέντων, ὡς ἐν πολέμοις εἶωθε συμπίπτειν· ἢ ἐκ τελεμάτων τινῶν, ἢ λιμνῶν ἀναθυμιάσεις ὥρα θέρους· ἐστὶ δ' ὅτε κατάρχει μὲν ἄμετρος θερμασία τοῦ περιέχοντος, ὡς ἐπὶ τοῦ καταλαβόντος Ἀθηναίου λοιμοῦ, καθά φησιν ὁ Θουκυδίδης· ἀλλ' ἐν καλύβαις πνιγηραῖς ὥρα θέρους διαιτωμένων ὁ φθόρος κατὰ τὸ σῶμα ἐγένετο. τῷ δ' εἶναι τοὺς ἐν τῷ σώματι χυμοὺς ἐκ μοχθηρᾶς διαίτης ἐπιτηδεῖους εἰς σῆψιν ἀρχὴ τοῦ λοιμώδους γίνεται πυρετοῦ. τάχα δὲ καὶ κατὰ τὸ συνεχὲς ἐξ Αἰθιοπίας ἐρῦρή τινα σηπεδονώδη μιάσματα τοῖς ἐπιτηδεῖως ἔχουσι σώματα βλαβῆναι πρὸς αὐτῶν, αἰτία πυρετοῦ γενησόμενα. χρὴ γὰρ μεμνησθαι τούτου ἀεὶ παρ' ὅλον αὐτὸν τὸν λόγον, ὡς οὐδὲν τῶν αἰτίων ἄνευ τῆς τοῦ πάσχοντος ἐπιτηδειότητος ἐνεργεῖν πέφυκεν· ἢ οὕτως ἂν οἷ τ' ἐν ἡλίῳ θερινῷ διατρίψαντες ἅπαντες ἐπύρεττον οἷ τ' ἐπὶ πλέον κινηθέντες, ἢ οἰνωθέντες, ἢ θυμωθέντες, ἢ λυπηθέντες. οὕτω δ' ἂν, οἷμαι, καὶ περὶ κυνὸς ἐπιτολὴν ἅπαντες ἐνόσουσαν ἔν τε τοῖς λοιμοῖς ἀπέθνησκον· ἀλλ', ὡς εἴρηται, μεγίστη μοῖρα γενέσεως νοσημάτων ἐστὶν ἢ τοῦ μέλλοντος πάσχειν σώματος ἐτοιμότης. ὑποκείσθω γοῦν ὡς ἐν παραδείγματι, κατὰ μὲν τὸ περιέχον ἐμφέρεσθαι τινα λοιμοῦ σπέρματα, τῶν δ' ὀμιλούντων αὐτῷ σωμάτων τὰ μὲν εἶναι περιτωμάτων

παντοίων μεστὰ ἐτοίμων ἤδη καὶ καθ' ἑαυτὰ σήπεσθαι, τὰ δὲ ἀπέριττα καὶ καθαρὰ· καὶ προσκείσθω τοῖς μὲν προτέροις ἔμφραξις τῶν πόρων πολλαχόθεν, καὶ ἡ καλουμένη πληθώρα καὶ βίος ἀργὸς ἐν ἀδδηφαγίαις καὶ μέθαις καὶ ἀφροδισίων ἀμέτροις χρήσεσι καὶ ταῖς ἐξ ἀνάγκης ἅπασι τοῖς εἰρημένοις ἀκολουθούσαις ἀπεψίαις· τοῖς δ' ἄλλοις ἅπασι σώμασι τοῖς καθαροῖς καὶ ἀπερίττοις ὑπαρχέτω πρὸς τοῖς οὖσιν ἀγαθοῖς εὖπνοια μὲν ἅπασι τοῖς πόροις ἀφράκτοις τε καὶ ἀθλίπτοις ὑπάρχουσι, γυμνάσια δὲ σύμμετρα καὶ σώφρων δίαιτα· κἄπειτα ἐπὶ ταύταις ταῖς ὑποθέσεσιν ἐννόησον, ὅπως ἐκάτερα τῶν σωμάτων εἰκὸς ἐστὶ διατίθεσθαι πρὸς τῶν ἀναπνεομένων εἰς αὐτὰ σηπεδονωδῶν ἀέρων. ἄρ' οὐκ εἰκὸς τὰ μὲν εὐθύς ὑπὸ τῆς πρώτης εἰσπνοῆς ἀρχὴν τε τοῦ σήπεσθαι λαμβάνειν, ἐπὶ πλεῖστόν τε προσέρχεσθαι κακώσεως· ὅσα δὲ ἀπέριττα καὶ καθαρὰ, τὰ μὲν μηδὲν, τὰ δὲ ἐπ' ὀλίγον πάσχειν, ὡς ῥάστιν αὐτοῖς γίνεσθαι τὴν εἰς τὸ κατὰ φύσιν ἐπάνοδον; οὕτω δὲ κἄπειδ' ἢ κατὰ τὸν ἀέρα κρᾶσις ἀμέτρως ἐκτραπῆ τοῦ κατὰ φύσιν ἐς ὑγρότητά τε καὶ θερμότητα, λοιμώδη μὲν ἀνάγκη γενέσθαι νοσήματα, πάσχειν δ' ἐν αὐτοῖς μάλιστα τοὺς ἤδη προπεπληρωμένους ὑγρότητος περιττῆς· ὡς ὅστις γε συμμέτροις τε πόνοις καὶ βίῳ κεκοσμημένῳ χρῆται, τὸ πάνπαν ἀπαθῆς διαμένει κατὰ πάσας τὰς τοιαύτας διαθέσεις. οὗτος ὁ λόγος ἐφ' ἐνὸς μὲν εἴρηται παραδείγματος, ἀληθεύεται δὲ ὅμως ἐπὶ παντὸς γένους αἰτίας, καὶ ὅστις γε προήρηται τελέως ἐν αὐτῷ γυμνάσασθαι, τὸ περὶ τῶν προκαταρκτικῶν αἰτίων ἀναγινωσκέτω βιβλίον.

Οἱ συνθέσεις τοῦ ἀέρα που μας περιβάλλουν, ὅταν εἶναι αρκετὰ ζεστές, ὅπως συμβαίνει εἰδικά κατὰ τὴν ἀνατολή τοῦ Ἄστρου τοῦ Κυνός, θερμαίνουν ἀμεσα τὴν ἴδια τὴν καρδιά μέσω τῆς εἰσπνοῆς. Επιπλέον, ἀφοῦ περιβάλλουν τὸ σῶμα, τὸ κάνουν ὅλο ζεστό, ἰδιαίτερα τὶς ἀρτηρίες, ἀφοῦ αὐτὲς προσελκύουν κάτι ἀπὸ τὴν οὐσία τοῦ ἀέρα που μας περιβάλλει. Μέσα ἀπὸ ὅλα αὐτὰ ἡ καρδιά ἀναγκαστικὰ ἐπηρεάζεται, θερμαίνεται υπερβολικὰ καὶ φτάνει πρῶτα καὶ κύρια σὲ μιὰ πυρετώδη κατάσταση, τὴν ὁποία μεταδίδει σὲ ὅλο τὸ σῶμα. Στὶς λοιμώδεις ἀσθένειες, ἡ εἰσπνοὴ εἶναι ἡ πιο σημαντικὴ αἰτία. Διότι, ἐάν ὁ πυρετὸς προκαλεῖται μερικὲς φορὲς ἀπὸ τοὺς χυμοὺς στὸ σῶμα που εἶναι ἐπιρρεπεῖς στὸ νὰ προκαλέσουν σήψη, ὅταν τὸ ζωντανὸν δέχεται μιὰ ελαφρὰ ὠθησὴ ἀπὸ τὸν ἀέρα τοῦ περιβάλλοντος γιὰ τὴν ἐναρξὴ τοῦ πυρετοῦ, τὶς περισσότερες φορὲς ἀρχίζει ὁ πυρετὸς μετὰ τὴν εἰσπνοὴ τοῦ

περιβάλλοντος αέρα που μολύνεται από σαπισμένες οσμές. Η προέλευση της σήψης είναι είτε μια μάζα πτωμάτων που δεν έχουν αποτεφρωθεί, όπως συμβαίνει συνήθως κατά τη διάρκεια της μάχης, είτε οι αναθυμιάσεις από βάλτους ή λίμνες κατά τη διάρκεια του καλοκαιριού. Υπάρχουν φορές που η αφετηρία του πυρετού είναι η υπερβολική ζέστη του περιβάλλοντος αέρα, όπως συνέβαινε κατά τη διάρκεια του λοιμού που έπληξε τους Αθηναίους, όπως λέει ο Θουκυδίδης: «Από τότε που ζούσαν σε ασφυκτικές καλύβες το καλοκαίρι, η καταστροφή συνέβη στα σώματα». Λόγω της παρουσίας, μετά από ένα ανθυγιεινό σχήμα, χυμών στο σώμα που είναι επιρρεπείς στην πρόκληση σήψης, εμφανίστηκε η έναρξη του λοιμογόνου πυρετού. Θα μπορούσε επίσης να είναι, αμέσως μετά, μια ροή από σάπια μιάσματα που προέρχονται από την Αιθιοπία, μιάσματα που είναι γνωστό ότι προκαλούν πυρετό σε εκείνους των οποίων το σώμα είναι επιρρεπές σε βλάβη από αυτά. Πράγματι, πρέπει να θυμόμαστε σε όλη τη συζήτησή μας ότι καμία από τις αιτίες δεν μπορεί να δράσει χωρίς την ευαισθησία του ασθενούς. Αν συνέβαινε το αντίθετο, όσοι περνούσαν τον χρόνο τους στον καλοκαιρινό ήλιο θα είχαν πυρετό, καθώς και εκείνοι που είναι ιδιαίτερα δραστήριοι, που πίνουν πολύ κρασί ή που έχουν εκρήξεις θυμού ή που είναι στεναχωρημένοι. Διαφορετικά, νομίζω, όλοι θα ήταν άρρωστοι και θα πέθαιναν από λοιμό στην ανατολή του Άστρου του Κυνός. Ωστόσο, όπως είπαμε, αυτό που αποτελεί μεγάλο μέρος της προέλευσης των ασθενειών είναι η ευαισθησία του σώματος που υποφέρει. Έτσι, ας υποθέσουμε ενδεικτικά ότι στον αέρα που μας περιβάλλει εισάγονται επιβλαβή σπέρματα και ότι από τα σώματα που έρχονται σε επαφή μαζί τους, μερικά είναι γεμάτα με όλα τα είδη υπολειμμάτων έτοιμα να σαπίσουν, ενώ άλλα είναι χωρίς υπολείμματα και καθαρά. Επιπλέον, ας υποθέσουμε ότι τα πρώτα έχουν κλείσει τις ροές, την κατάσταση που ονομάζεται πληθώρα, μια ανενεργή ζωή με υπερβολική τροφή, μέθη, υπερβολικό έρωτα και δυσπεψίες που προκύπτουν απαραίτητα από όλους τους τρόπους ζωής που αναφέρθηκαν. Από την άλλη, για όλα τα άλλα σώματα, που είναι καθαρά και χωρίς υπολείμματα, ας υποθέσουμε ότι έχουν τόσο καλή αναπνοή μέσω των ανεμπόδιστων και απεριόριστων διόδων, όσο και αναλογικές ασκήσεις και λογικό σχήμα. Μετά από αυτές τις υποθέσεις, πρέπει να σκεφτείτε πώς κάθε μία από αυτές τις δύο κατηγορίες θα αντιμετωπίσει πιθανώς αυτόν τον εισπνεόμενο σάπιο αέρα. Δεν είναι

πιθανό κάποιος να λάβουν την έναρξη της σήψης από την πρώτη αναπνοή και να επιδεινωθεί γρήγορα η κατάστασή τους, ενώ από όλους εκείνους που είναι χωρίς υπολείμματα και καθαροί, άλλοι δεν θα υποφέρουν καθόλου και άλλοι θα υποφέρουν λίγο, αφού η επιστροφή σε μια κανονική κατάσταση είναι πολύ πιο εύκολη για αυτούς; Ομοίως, όταν το μείγμα του αέρα διαφέρει υπερβολικά από τη φυσική του κατάσταση ως προς την υγρασία ή τη ζέση, οι ασθένειες είναι αναγκαστικά επιβλαβείς και εκείνοι που πάσχουν πάνω απ' όλα από αυτές τις ασθένειες είναι εκείνοι που έχουν προηγουμένως γεμίσει με περιττή υγρασία, ενώ εκείνοι που ασκούνται όπως πρέπει και ακολουθούν έναν καλά οργανωμένο τρόπο ζωής, θα παραμείνουν εντελώς ανεπηρέαστοι από οποιαδήποτε από αυτές τις συνθήκες. Αυτή η συζήτηση βασίστηκε σε ένα μόνο παράδειγμα, αλλά αποδεικνύεται αληθινή για όλους τους τύπους αιτιών. Όποιος επιθυμεί να αποκτήσει πλήρη εκπαίδευση σε αυτό το θέμα, ας διαβάσει την πραγματεία μου σχετικά με τις «προκαταρκτικές» αιτίες των ασθενειών.

Το εκτενές αυτό απόσπασμα έχει τραβήξει την προσοχή της έρευνας -αν και όχι στον βαθμό που του αξίζει- καθώς χρησιμοποιεί μια παλιά θεώρηση, αυτή του μιάσματος, τοποθετώντας την στο πλαίσιο της αριστοτελικής έννοιας της *ἀναθυμιάσεως*. Παρόλο που το *μιάσμα* ερευνήθηκε εκτενώς από τον Αριστοτέλη στις μετεωρολογικές του έρευνες, η ιστορία της πηγαίνει πίσω στην τραγωδία του Σοφοκλή *Οιδίπους Τύραννος*, εκεί όπου ο βασιλιάς της Θήβας Οιδίποδας βρίσκεται αντιμέτωπος με έναν τρομερό λοιμό που σαρώνει τα πάντα (στ. 22-30):

Πόλις γάρ, ὥσπερ καὐτὸς εἰσορᾶς, ἄγαν
ἤδη σαλεύει, κἀνακουφίσαι κἀρα
βυθῶν ἔτ' οὐχ οἷα τε φοινίου σάλου,
φθίνουσα μὲν κάλυξιν ἐγκάρποις χθονός,
φθίνουσα δ' ἀγέλαις βουνόμοις τόκοισί τε
ἀγόνους γυναικῶν· ἐν δ' ὁ πυρφόρος θεὸς
σκήψας ἐλαύνει, λοιμὸς ἔχθιστος, πόλιν,
ὕφ' οὗ κενοῦται δῶμα Καδμεῖον, μέλας δ'
Ἄιδης στεναγμοῖς καὶ γόοις πλουτίζεται.

Η πόλη, το βλέπεις και μόνος σου, είναι πολύς καιρός που παραπαίει. Βουλιάζει μες στη δίνη των αιμάτων και δεν μπορεί την κεφαλή της να σηκώσει απ' τον θολό βυθό να πάρει λίγη ανάσα. Προτού να δέσουν οι καρποί στους κάλυκες σαπίζουν· κοπαδιαστά ψοφούν τα βόδια στη βοσκή· των γυναικών οι μήτρες μαραθήκαν. Ο θεός ο πυρφόρος περνά και τα πάντα σαρώνει· ο φοβερός λοιμός ερήμωσε την πόλη των Καδμείων· ο μαύρος Άδης πλούτισε με βογκητά και στεναγμούς.³¹⁰

Η κατάσταση αυτή χαρακτηρίζεται από τον Σοφοκλή με τον όρο *λοιμός* καθώς επηρεάζει, χωρίς να κάνει καμία διάκριση, το σύνολο του πληθυσμού των ανθρώπων και των ζώων. Η αιτία για την πανδημία στη Θήβα είναι, σύμφωνα με τη γνωμοδότηση του Πυθικού μαντείου, τα μιάσματα (στ. 241- 3): *ὠθεῖν δ' ἀπ' οἴκων πάντας, ὡς μιάσματος / τοῦδ' ἡμῖν ὄντος, ὡς τὸ Πυθικὸν θεοῦ / μαντεῖον ἐξέφηγεν ἀρτίως ἐμοί*. Στην συγκεκριμένη τραγωδία η λέξη *μίασμα* απαντά με την αρχική της σημασία, καθώς δηλώνει το χυμένο αίμα που είναι η αιτία του λοιμού, παραπέμποντας έτσι σε ένα μαγικο-θρησκευτικό λεξιλόγιο.

Στην ιπποκρατική παράδοση ο όρος *μίασμα* λαμβάνει ένα καινούριο πλαίσιο αναφοράς και μετατρέπεται σε ιατρικό τεχνικό όρο. Πιο συγκεκριμένα, στο ιπποκρατικό *Περὶ φουσῶν* το *μίασμα* περιγράφει την αιτία των ασθενειών και δηλώνει συγκεκριμένα τον μολυσμένο αέρα:

μετὰ τοῦτο τοίνυν εὐθέως ῥητέον, ὅτι οὐκ ἄλλοθὲν ποθεν εἰκός ἐστι γίνεσθαι τὰς ἀρρώστιας μάλιστα, ἢ ἐντεῦθεν, ὅταν τοῦτο ἢ πλεόν, ἢ ἔλασσον, ἢ καὶ ἀθροώτερον, ἢ μεμιασμένον νοσεροῖσι μιάσμασιν, ἐς τὸ σῶμα ἐσέλθη. (κεφ. 5).

Τώρα είναι ανάγκη να πούμε πως οι αρρώστιες δεν είναι δυνατόν να οφείλονται πουθενά αλλού, παρά μόνο στον αέρα, όταν αυτός μπει στο σώμα πολύς ή λίγος ή συμπυκνωμένος ή μολυσμένος.³¹¹

και:

³¹⁰ Η μετάφραση είναι από τον Μύρη (2000).

³¹¹ Η μετάφραση είναι από τη Φιλολογική Ομάδα Κάκτου (1992δ).

Ὅκοτ' ἀνθρώπων οὐδ' ἄνθρωποι τοιοῦτοίσι χρωσθῆ μιάσμασιν, ἃ τῆ ἀνθρώπινη φύσει πολέμια ἔστιν, ἄνθρωποι τότε νοσέουσιν· ὅταν δὲ ἑτέρῳ τινὶ ἔθνη ζῶων ἀνάμωστος ὁ ἦρ γένηται, κείνα τότε νοσέουσιν. (κεφ. 6).

Ὅταν λοιπὸν ὁ ἀέρας μολυνθῆ ἀπὸ στοιχεῖα ἐχθρικά πρὸς τὴν ἀνθρώπινη φύση, τότε οἱ ἄνθρωποι ἀρρωσταίνουσι. Κι ὅταν ὁ ἀέρας γίνῃ ἀκατάλληλος γιὰ κάποιο εἶδος ζωντανοῦ ὀργανισμοῦ, ὁ ὀργανισμὸς αὐτὸς θα ἀρρωστήσῃ.³¹²

Ὁ ἱπποκρατικὸς συγγραφέας δὲν ἐξηγεῖ τὸ πὼς ἀκριβῶς ὁ ἀέρας γεμίζει ἀπὸ μιάσματα. Ἡ Jouanna (2012) 125 προτείνει μίαν σειρά ἀπὸ πιθανὰ σενάρια ποὺ περιλαμβάνουσι εἴτε τις ἀστρικές ἀπορροές εἴτε τις οσμὲς τῶν στάσιμων νερῶν ἀπὸ ἔλη ἢ τὴν ἴδια τὴν γῆ, εἴτε ἀπὸ τις οσμὲς τῶν ἀταφῶν πτωμάτων. Αἰξίζει νὰ σημειωθῆ ἡ ὁμοιότητα τῆς μαγικο-θηρσκευτικῆς παράδοσης με τὸ ἱπποκρατικὸ κείμενο, καθὼς καὶ στὶς δύο παραδόσεις, ἡ ἀσθένεια ποὺ προκαλεῖται ἀπὸ τὰ μιάσματα ἐπηρεάζει τὸ σύνολο ἐνὸς πληθυσμοῦ καὶ ὄχι ἓνα ἄτομο.

Στὸ *Περὶ φύσιος ἀνθρώπου* περιγράφεται ὁ ἴδιος μηχανισμὸς ποὺ προκαλεῖ τὸν λοιμὸν ἀν καὶ αὐτὴ τὴν φορὰ παρατηροῦμε μίαν λεξιλογικὴ ἀλλαγὴ καθὼς τὸ μίasma ἀποδίδεται με τὴν λέξη *ἀπόκρισις*:

Ὅκοτ' ἀνθρώπων οὐδ' ἄνθρωποι τοιοῦτοίσι χρωσθῆ μιάσμασιν, ἃ τῆ ἀνθρώπινη φύσει πολέμια ἔστιν, ἄνθρωποι τότε νοσέουσιν· ὅταν δὲ ἑτέρῳ τινὶ ἔθνη ζῶων ἀνάμωστος ὁ ἦρ γένηται, κείνα τότε νοσέουσιν. (κεφ. 6).

Ὅταν ὁμοῦς ἡ ἀρρώστια παίρνῃ μορφή ἐπιδημίας, εἶναι φανερό πὼς αἰτία δὲν εἶναι ἡ διατροφή, ἀλλὰ ὁ ἀέρας ποὺ ἀναπνέομε. Τούτος εἶναι ἡ αἰτία, ἐπειδὴ ἀναδίδει κάποια νοσηρὴ ἀναθυμίαση.³¹³

Ἐχομε πλέον μίαν παγίωση τῆς ἐννοίας τοῦ λοιμοῦ, ποὺ ἀναφέρεται ἐδῶ ὡς *ἐπιδημία*, ὁ ὁποῖος διαχωρίζεται ἀπὸ τὴν ἀτομικὴ ἀσθένεια ὡς πρὸς τὸ ὅτι προκαλεῖται ἀπὸ τὴν εἰσπνοὴν βλαβερῶν μiasμάτων (*νοσηρὴν ἀπόκρισιν*).³¹⁴

³¹² Ἡ μετάφραση εἶναι ἀπὸ τὴν Φιλολογικὴ Ομάδα Κάκτου (1992δ).

³¹³ Ἡ μετάφραση εἶναι ἀπὸ τὴν Φιλολογικὴ Ομάδα Κάκτου (1992α).

³¹⁴ Ὁ ὅρος *ἀπόκρισις* στα ἱπποκρατικά κείμενα μπορεῖ νὰ δηλώνει, μετὰξὺ ἄλλων, καὶ τὴν σπερματικὴ ἢ περिटτωματικὴ διαδικασία ἀποβολῆς σωματικοῦ υλικοῦ. Βλ. *Περὶ γονῆς*, 2: *ἐς ἀπόκρισιν τῆς γονῆς*, καὶ *Περὶ διαίτης*, 4.93: *ἀπόκρισιν σιτίων*, ἀντίστοιχα.

Τα ιπποκρατικά κείμενα λοιπόν δεν προκρίνουν ως αιτία της ασθένειας την ηθική παρακμή, όπως στην εκδοχή του Σοφοκλή, αλλά εκλογικεύουν τις συνθήκες της ασθένειας καθώς την εντάσσουν σε ένα πλαίσιο στο οποίο οι περιβαλλοντικοί παράγοντες όπως η θέση μιας πόλης ως προς τους ανέμους, η ποιότητα του αέρα και οι ατομικές διατροφικές συνήθειες παίζουν κυρίαρχο ρόλο. Στον Γαληνό, όπως είδαμε, αυτό το σχήμα συγκεκριμενοποιείται, καθώς εκεί το μίasma ορίζεται ως ροή αέρα ο οποίος έχει μολυνθεί από τη διαδικασία της σήψης (*ἐκ τῆς ἀναπνοῆς ἄρχεται τοῦ πέριξ ἀέρος ὑπὸ σηπεδονώδους ἀναθυμιάσεως μιανθέντος*). Αρχίζει δηλαδή από τα ιπποκρατικά κείμενα -για να παγιωθεί τελικά κατά την αυτοκρατορική εποχή- μια αντίληψη σύμφωνα με την οποία η σήψη που έπεται του θανάτου είναι κάτι μεταδοτικά νοσηρό και προκαλεί ασθένειες σε μαζικά κομμάτια πληθυσμών που βρίσκονται κοντά στα πτώματα.³¹⁵

Επιστρέφοντας τώρα στον Λουκρήτιο, γνωρίζουμε από το έκτο βιβλίο πως είχε υιοθετήσει την μiasματική θεωρία ως μία από τις αιτίες της ασθένειας ή τουλάχιστον είχε ενστερνιστεί ένα μέρος από την ιπποκρατική μiasματική θεωρία και ένα μέρος από άλλες πηγές.³¹⁶ Στο *DRN* οι νοσηρές ροές του αέρα λέγεται πως προέρχονται είτε από τον ουρανό είτε από την ίδια τη γη:

Nunc ratio quae sit morbis aut unde repente
mortiferam possit cladem conflare coorta
morbida vis hominum generi pecudumque catervis,
expediam, primum multarum semina rerum
esse supra docui quae sint vitalia nobis,
et contra quae sint morbo mortisque necessest
multa volare; ea cum casu sunt forte coorta
et perturbarunt caelum, fit morbidus aër.
atque ea vis omnis morborum pestilitasque
aut extrinsecus ut nubes nebulaeque superne
per caelum veniunt aut ipsa saepe coorta

³¹⁵ Jouanna (2012) 130-131.

³¹⁶ Οι πηγές του Λουκρητίου για το συγκεκριμένο απόσπασμα είναι πολλές. Σύμφωνα με τον Nutton (1983) 10-11, μπορεί να προέρχονται είτε από τη φιλοσοφική διδασκαλία του Επίκουρου, του Δημοσθένη και του Λεύκιππου, είτε από την ιατρική θεωρία του Ασκληπιάδη από τη Βιθυνία, είτε, ακόμα και από την αγροτική ρωμαϊκή παράδοση.

de terra surgunt, ubi putorem umida nactast
intempestivis pluviisque et solibus icta. (*DRN*, 6.1090-1102)

Και τώρα για τα αίτια θα πω που φέρνουν τις αρρώστιες, πώς συμβαίνει
δυνάμεις νοσηρές στα ξαφνικά εμφανιζόμενες να γιγαντώνουν
θανατικό και μαύρη συμφορά για τους ανθρώπους και για τα κοπάδια.
Πιο πάνω έχω ήδη αναφερθεί στην ύπαρξη σπερματικών στοιχείων
κάθε λογής πολύ σημαντικών για τις ανάγκες που έχει η ζωή μας.
Είπα επίσης ότι λογικά κυκλοφορεί και πλήθος από εκείνα
που φέρνουν νόσο και θανατικό. Αυτά όταν συμβεί συγκεντρωμένα
να κάνουν δύσκρατο τον ουρανό, μολύνεται με αρρώστιες ο αέρας.
Όλη η δύναμη της λοιμικής και της αρρώστιας έρχεται απέξω,
κακό που πέφτει μέσα απ' του ουρανού τον ψηλωμένο θόλο, σαν τα νέφη
και τις αντάρες. Και πολλές φορές επωασμένη μες στο χθόνιο σώμα
ενσκήπτει σε ανάποδους καιρούς όταν η γη παθαίνει απ' τις κάψες
και όμβρων άκαιρες κατεβασιές το μουλιασμένο χώμα αποσαθρώνουν.

Ξεκινώντας από το δεδομένο πως ο Λουκρήτιος ήταν εξοικειωμένος με τις βασικές
αρχές της ασθένειας όπως περιγράφονται στο *Περί φυσῶν*, θα πρέπει να θεωρηθεί πως
και οι παραπάνω στίχοι σχετίζονται, έμμεσα ή άμεσα, με το συγκεκριμένο κείμενο.³¹⁷
Σε ό,τι αφορά την ορολογία που χρησιμοποιεί ο Ρωμαίος ποιητής, το ουσιαστικό
pestilitas αποδίδει την κατάσταση που οι ιπποκρατικοί γιατροί και ο Θουκυδίδης είχαν
περιγράψει με τους όρους *λοιμός* και *έπιδημιά*. Η λέξη *pestilitas*, που σε όλη τη λατινική
γραφτή παράδοση απαντά μόνο στο έκτο βιβλίο του *DRN*, θεωρείται η ποιητική
απόδοση του όρου *pestilentia* ο οποίος, με τη σειρά του, χρησιμοποιήθηκε για πρώτη
φορά από τον Ιούλιο Καίσαρα (100-44 π.Χ.) στο έργο του *Bellum Civile* για να δηλώσει
τη μολυσματική ασθένεια ανάμεσα στα άλλα δεινά που οδήγησαν τους κατοίκους της
Μασσαλίας να παραδοθούν στα ρωμαϊκά στρατεύματα (βλ. 2.22.1). Δεν μπορούμε να

³¹⁷ Οι σχέσεις του Λουκρήτιου με το ιπποκρατικό *Περί φυσῶν* συζητούνται στη βιβλιογραφία κυρίως
σε αναφορά με την περιγραφή της επιληψίας στο τρίτο βιβλίο του *DRN* (3.487-509). Ήδη από το 1970
ο Charles Segal, με ένα σύντομο άρθρο του με τίτλο “Lucretius, Epilepsy, and the Hippocratic on
Breaths”, επισήμανε τις ομοιότητες και τις επιμέρους διαφορές των περιγραφών του Λουκρητίου με το
ιπποκρατικό κείμενο. Βλ., επίσης, Segal (1990) 55-6. Για μία αναλυτική συζήτηση των επιρροών των
ιπποκρατικών *Περί φυσῶν* και *Περί ἰερῆς νόσου* στο *DRN*, βλ. Kazantzidis (2021) 78-89.

μην παρατηρήσουμε πως από το λουκρητιανό κείμενο λείπουν οι παραδοσιακές λατινικές λέξεις για τον λοιμό, όπως *lives* και *contagio*. Η άποψη του West (1979) 75 είναι πως πρόθεση του Λουκρητίου ήταν πρωτίστως να παιδαγωγήσει τον αναγνώστη του μέσα από μια ορθολογική παρουσίαση των αιτιών της ασθένειας. Έτσι, τον οδηγεί να αντιληφθεί ότι οι νοσηρές συγκεντρώσεις των ατόμων (*coorta* 1091, 1096, 1100 και 1141) και οι κινήσεις τους μέσω του ουρανού (*per. . . caelum*, 1097, 1100), μπορούν να θεωρηθούν ως αιτίες των επιδημικών ασθενειών καθώς εξαιτίας τους μολύνεται ο αέρας (1097, 1118, 1120, 1128, 1142, *uentis*, 6.1111, *auras*, 6.1129).³¹⁸

Η ασθένεια λοιπόν δεν είναι κάτι που σχετίζεται με υπερβατικές οντότητες όπως οι θεοί, αλλά προκύπτει ως επίπτωση των κινήσεων των ατόμων.³¹⁹ Είναι δηλαδή αυτό που ο Kazantzidis (2021) 31 προσδιορίζει ως την ανάδυση ενός άλλου κόσμου ή μιας αρνητικής πτυχής του παρόντος που είναι απλώς μια ακόμα φυσική διεργασία των ατόμων. Προσωπικά πιστεύω πως η μiasματική θεωρία -και όχι μόνο, όπως θα δούμε στη συνέχεια- προσέφερε στον Λουκρήτιο το μοντέλο για να εξηγήσει την μη αναμενόμενη (*repente* 6.1090, *forte* 6.1096) συμπεριφορά των ατόμων. Η μiasματική θεώρηση, εντασσόμενη στο λουκρητιανό πλαίσιο, γίνεται το όχημα εκείνο που οδηγεί τον ποιητή στη διαμόρφωση της δικής του ιατρο-παραδοξογραφικής ποιητικής, και τον συνδέει με τους ελληνιστικούς του προγόνους.

Και κάπου εδώ φτάνουμε στην περιγραφή της *rompra* της Κυβέλης και τη σχέση της με την έννοια του μιάσματος. Θεωρώ πως οι μiasματικές διαστάσεις της συγκεκριμένης αφήγησης εντοπίζονται όχι μόνο στα στοιχεία του τρόμου που εξετάσαμε παραπάνω, αλλά και στην μουσική που συνοδεύει την τελετή. Όπως διαβάζουμε στο τέταρτο βιβλίο του *DRN* (4.524-614), ο αέρας μεταδίδει τον ήχο. Η τραχιά φωνή, ισχυρίζεται ο ποιητής -όπως και κάθε άλλος οξύς ήχος γενικά- έχει τη δυνατότητα να προκαλέσει πόνο και ταραχή καθώς περιέχει τα αντίστοιχα ατομικά

³¹⁸ West (1979) 75. Και στην θουκυδίδεια περιγραφή του λοιμού διαβάζουμε για το πώς ο συνωστισμός υγιών πολιτών, ασθενών και πτωμάτων συνετέλεσε ως παράγοντας στην χειροτέρευση των συνθηκών και στην περαιτέρω διάδοση της ασθένειας (2.52.1.-2) *ἐπίεσε δ' αὐτοὺς μᾶλλον πρὸς τῷ ὑπάρχοντι πόνῳ καὶ ἡ ξυγκομιδὴ ἐκ τῶν ἀγρῶν ἐς τὸ ἄστυ, καὶ οὐχ ἦσαν τοὺς ἐπελθόντας. οἰκιῶν γὰρ οὐχ ὑπαρχουσῶν, ἀλλ' ἐν καλύβαις πνιγηραῖς ὥρα ἔτους διαιτωμένων ὁ φθόρος ἐγένετο οὐδενὶ κόσμῳ, ἀλλὰ καὶ νεκροὶ ἐπ' ἀλλήλοις ἀποθνήσκοντες ἔκειντο καὶ ἐν ταῖς ὁδοῖς ἐκαλινδοῦντο καὶ περὶ τὰς κρήνας ἀπάσας ἡμιθνήτες τοῦ ὕδατος ἐπιθυμία. τὰ τε ἱερά ἐν οἷς ἐσκήνηντο νεκρῶν πλέα ἦν, αὐτοῦ ἐναποθνησκόντων.*

³¹⁹ Για την ασθένεια ως αρχιτέκτονα του θανάτου (*morbis leti fabricator*, 3.472) και την σχέση της με το *clinamen*, βλ. Kazantzidis (2021) 13-32.

στοιχεία.³²⁰ Σε σχέση με τη θεωρία του μιάσματος, βλέπουμε πως και εδώ έχουμε το μοτίβο της μετάδοσης μιας βλαβερής επιρροής μέσω του αέρα. Αν στην περίπτωση του λοιμού αυτό που προκαλεί την ασθένεια είναι η οσμή και ο αέρας που εισπνέεται από το στόμα, στην περίπτωση του ήχου τα βλαβερά άτομα μεταφέρονται ξανά μέσω του αέρα και εισβάλλουν στο ανθρώπινο σώμα από τα αυτιά.

Ειδικότερα, στην απεικόνιση της *rompra*, το σενάριο της μεταδοτικής ασθένειας υπονοείται, χωρίς να αναφέρεται δηλαδή με τρόπο ρητό και ξεκάθαρο. Η λατρεία της Κυβέλης, σύμφωνα με την ερμηνεία που προτείνω, ακολουθεί σε γενικές γραμμές το θουκυδίδειο μοντέλο του λοιμού, ως προς το ότι η λατρεία περιγράφεται να κάνει ένα ταξίδι από τη μακρινή Φρυγία και να καταλήγει στη Ρώμη. Έχει ιδιαίτερη σημασία για τους σκοπούς του παρόντος κεφαλαίου να εξετάσουμε τα πραγματολογικά στοιχεία αυτής της μετάβασης. Η εισαγωγή της λατρείας της Κυβέλης έγινε σε μια ιδιαίτερα κρίσιμη ιστορική συνθήκη για τη Ρώμη, κατά τον τρίτο αιώνα π.Χ., οπότε και ξεκινούν οι πόλεμοι με την Καρχηδόνα και η ρωμαϊκή κοινωνία αρχίζει να υφίσταται σοβαρές απώλειες σε έμφυχο δυναμικό.³²¹ Επίσης η εισαγωγή αυτή συνέβη και σε μια περίοδο όπου καταγράφονται πολλά *portenta* στην Νότια Ιταλία, όπως βροχές από πέτρες.³²² Αξίζει να θυμηθούμε εδώ ότι η είσοδος της Κυβέλης στη Ρώμη έγινε με τη μορφή ενός μαύρου μετεωρίτη με προέλευση τον Πεσσινούντα, μια πόλη της Μικράς Ασίας, ο οποίος παραδόθηκε στους Ρωμαίους από τον Άτταλο.³²³ Η πέτρα έφτασε στη Ρώμη μετά από ναυτικό ταξίδι με το πλοίο *Navis Salvia*, (πράγμα που μας θυμίζει τον ρόλο του Πειραιά ως λιμάνι στη διάδοση του αθηναϊκού λοιμού), στο οποίο είχε προηγηθεί μια επίσκεψη των συνοδών του μετεωρίτη στο μαντείο των Δελφών, από όπου πήραν τη συμβουλή να την παραδώσουν στα χέρια του πιο επιφανούς Ρωμαίου (Λίβιος, 29. 11. 6-8: *vir optimus Romae*,) δηλαδή του Cornelius Publius Scipio.³²⁴

³²⁰ Βλ. DRN 4.542-544: *nec simili penetrant auris primordia forma, / cum tuba depresso graviter sub murmure mugit / et reboat raucum retro cita barbital bombum*, και 4.563-564: *Praeterea verbum saepe unum perciet auris / omnibus in populo missum praecones abore*.

³²¹ Βλ. Nikoloska (2012) 365.

³²² Nikoloska (2012) 366.

³²³ Η εκδοχή αυτή υποστηρίζεται από τον Λίβιο (29.10.5, 29.11.7) και ακολουθείται και από άλλους συγγραφείς όπως ο Κικέρωνας (*De Har. Resp.* 27-28), ο Διόδωρος Σικελιώτης (34/35.33.2) και ο Στράβωνας (12.5.3).

³²⁴ Βλ. Nikoloska (2012) 367 όπου και παρατίθεται ο σχετικός χάρτης με το ταξίδι του μετεωρίτη από τη Μικρά Ασία έως τη Ρώμη.

Ωστόσο, η άφιξή της δεν έφερε την επέκταση της *pax deorum* όπως ήλπιζαν οι Ρωμαίοι. Μια νέα θεωρία που προτείνει ο Tayeh (2020) συνδέει την άφιξη της θεάς με τη μείωση των γεννήσεων, φαινόμενο που μέχρι πρότινος είχε αποδοθεί στους οικονομικούς παράγοντες της τότε ρωμαϊκής κοινωνίας. Όμως, σύμφωνα με τη νέα θεώρηση, η μείωση των γεννήσεων δεν έγινε μόνο για οικονομικές αιτίες, αλλά και λόγω της δηλητηρίασης του ρωμαϊκού πληθυσμού από μόλυβδο.³²⁵ Η σύνδεση μεταξύ των δύο αυτών γεγονότων γίνεται από τον μελετητή στη βάση της σεξουαλικότητας των θηλυκών θεοτήτων Ανατολής και Δύσης. Ισχυρίζεται δηλαδή ο Tayeh ότι ενώ οι γυναικείες θεότητες του ελληνορωμαϊκού πάνθεου ήταν σχετικά ασεξουαλικές και άρα στειρές, η Κυβέλη ούσα εκπρόσωπος της ανατολικής αντίληψης περί θεών, εισήγαγε την ιδέα της γυναικείας σεξουαλικότητας και ειδικότερα της παρθενογένεσης καθώς η ίδια είχε γεννήσει το ερμαφρόδιτο ον *Άγδιστις* το οποίο είχε αναγκάσει τον Άττι να αυτο-ευνουχιστεί.³²⁶ Αν λοιπόν η εισαγωγή της λατρείας της θεάς στη Ρώμη συνέπεσε χρονικά με την μαζική δηλητηρίαση των Ρωμαίων από μόλυβδο, τότε δεν αποκλείεται η σημειούμενη αδυναμία αναπαραγωγής, να εξηγήθηκε από την εισαγωγή του μετεωρίτη της θεάς, αν και δεν υπάρχει κάποια γραπτή πηγή που να το αναφέρει αυτό.³²⁷

Ασχέτως αν αυτή η εξήγηση ισχύει ή όχι, είναι γεγονός πως στην περιγραφή του Λουκρητίου η Κυβέλη ανατρέπει τα έμφυλα στερεότυπα περί εξουσίας. Επιπλέον, είναι γεγονός πως το θέμα της αναπαραγωγικής ικανότητας τίγεται αρκετά μέσα στο απόσπασμα, είτε με την ίδια την παρουσία των Γάλλων, είτε με την απειλή της ατεκνίας που θα αντιμετωπίσουν οι αγνώμονες προς τους γονείς τους. Θεωρώ λοιπόν πως έχει μια βάση να υιοθετηθεί η ιστορική ερμηνεία που παρατέθηκε ανωτέρω σχετικά με τη δηλητηρίαση των Ρωμαίων, καθώς και στη λουκρητιανή περιγραφή η παρουσία των

³²⁵ Βλ. σχετικά το άρθρο “Blood, Lead, and Tears: The Cult of Cybele as a Means of Addressing Ancient Roman Issues of Fertility”, J. R. Tayeh, https://web.sas.upenn.edu/discentes/2020/08/28/blood-lead-and-tears-the-cult-of-cybele-as-a-means-of-addressing-ancient-roman-issues-of-fertility/#_ftn2, τελευταία ημερομηνία πρόσβασης: 3/07/2021.

³²⁶ Το στοιχείο της παρθενογένεσης της γης φυσικά απαντά και στο πέμπτο βιβλίο του DRN, όπου η *tellus* γεννά τα παράδοξα όντα, για τα οποία έχει ήδη γίνει λόγος στο δεύτερο μέρος της παρούσας διατριβής.

³²⁷ Είναι γεγονός πάντως πως οι Ρωμαίοι γνώριζαν για τις επιπτώσεις του μόλυβδου στην υγεία. Βλ. Βιτρούβιο, *De Architectura*, 8.10-11.

Γάλλων τονίζει από μόνη της το στοιχείο της αδυναμίας απόκτησης απογόνων.³²⁸ Η Κυβέλη δηλαδή, μια θηλυκή θεότητα, εισήγαγε τον -αρσενικό στο γραμματικό του γένος- *morbus* της αμφισβήτησης των φύλων, ή καλύτερα της ανατροπής τους, προτείνοντας πως αν δεν μπορούν οι Ρωμαίοι άνδρες να τεκνοποιήσουν, τότε η εξουσία τους μπορεί να ανατραπεί. Φυσικά, με την εξήγηση αυτή μεταβαίνουμε πια στη μεταφορική διάσταση της ασθένειας. Επιπλέον, το ακρωτηριασμένο σώμα των Γάλλων, η βίαιη μουσική, τα άγρια ζώα και κυρίως η εγγύτητα των θεατών που παρακολουθούν το όλο τελετουργικό, κατά την γνώμη μου συνιστούν μια περιγραφή πολιτισμικού λοιμού όπου ως μίasma μπορεί να θεωρηθεί όλη η τελετουργική διαδικασία στο σύνολό της. Μάλιστα, σχολιάζοντας στο απόσπασμα ο Λουκρήτιος τους προγενέστερους Έλληνες ποιητές που είχαν ασχοληθεί με το θέμα, αναφέρεται σε αυτούς ως τραγουδιστές (*cecineret*, 2.600). Η πρόθεσή του χρησιμοποιώντας το απαρέμφοτο αυτό, ήταν προφανώς να τονίσει πως υπεύθυνοι για την ανάδειξη της λατρείας ήταν άνθρωποι που με τη φωνή τους διέδωσαν τον θρησκευτικό *morbus*. Είδαμε άλλωστε και πιο πάνω τη σύνδεση οργιαστικών λατρειών και τρέλας, πράγμα που ενισχύει το παρόν επιχείρημα. Συνεπώς, αν κάτι που είναι ικανό να προξενήσει τρέλα μεταδίδεται μέσω του ήχου που ταξιδεύει στον αέρα ως μίasma, τότε το απόσπασμα της Κυβέλης στο *DRN* είναι μια περιγραφική μικρογραφία ενός λοιμού.

Δυνητικά, όπως θα δούμε στο επόμενο κεφάλαιο στην επικούρεια σκέψη ένα τραγούδι μπορούσε να αποτελέσει αιτία ασθένειας αλλά και εργαλείο θεραπείας. Η ανάλυση του *DRN* 4.580-594 θα μας δείξει πώς ο ήχος και η αντήχησή του μπορούν και αυτά να οδηγήσουν στη δημιουργία των *monstra ac portenta*.

³²⁸ Ο Latham (2021) 100 μάλιστα τονίζει ότι η πράξη του αυτό-ευνουχισμού δυνητικά μπορούσε να διαλύσει τον πολύτιμο για τους Ρωμαίους οίκο, και κατ' επέκταση την ίδια τη Ρώμη: "Castration marked the Galli as something other than fully masculine. But equally importantly, castration estranged one from home, from Rome. Castration concerned alienation from one's gender and one's country."

Κεφάλαιο 5

Η ποίηση ως ηχητικό τραύμα

5.1 Εισαγωγή

Στο προηγούμενο κεφάλαιο είδαμε πώς η *rompra* της Κυβέλης μπορεί να αναγνωσθεί ως ένα σύνθετο οπτικό και ηχητικό θέαμα το οποίο συνιστά μια μικρογραφία και προοικονομία του αθηναϊκού λοιμού. Στο παρόν κεφάλαιο αντικείμενο εξέτασης θα αποτελέσει ένα απόσπασμα από το τέταρτο βιβλίο του *DRN*, το οποίο κάνει την εμφάνισή του στο πλαίσιο της συζήτησης για τον ήχο και την ακοή (4.524-614). Σύμφωνα με τον Λουκρήτιο, η αντίληψη του ήχου -όπως εξάλλου και η αισθητηριακή μας διάδραση, σε επίπεδο όρασης, οσμής, γεύσης και αφής, με όλα τα φυσικά πράγματα που μας περιβάλλουν- είναι υπόθεση σωματική (*corpore sensum*, 4525, *corpoream quoque enim <vocem>*, 4.526, *radit vox fauces*, 4.528, *ianua radit uroris*, 4.531). Αξίζει, λοιπόν, να θέσουμε εδώ το ερώτημα αν για τον ποιητή, ο ήχος μπορεί να παράξει και αυτός παράδοξα αποτελέσματα, εμπλέκοντας έτσι το σώμα στην ιατρο-παραδοξογραφική ρητορική του ποιήματος.³²⁹ Ειδικότερα, το ερευνητικό ερώτημα που θα τεθεί είναι αν, σύμφωνα και με όσα είδαμε στο κεφάλαιο για την Κυβέλη, διατηρείται και εδώ η λουκρητιανή άποψη ότι μπορεί ο ήχος να επιδράσει αρνητικά στο σώμα με όρους ασθένειας. Αν κάτι τέτοιο πράγματι ισχύει, τότε μένει να δούμε τι είδους μπορεί να είναι αυτή η ασθένεια και πώς ακριβώς επιδρά στο ανθρώπινο σώμα.

Αρχικά θα εξετάσουμε τον τρόπο με τον οποίο ο Λουκρήτιος συνδέει τη σωματικότητα με τον ήχο. Στον *Τίμαιο* ο Πλάτωνας διατυπώνει τη θέση ότι ο ήχος είναι μια μορφή χτυπήματος (*πληγή*) του αέρα προς τα αυτιά και τελικά προς την ψυχή (*ὄλως μὲν οὖν φωνὴν θάδμεν τὴν δι' ὠτῶν ὑπ' ἀέρος ἐγκεφάλου τε καὶ αἵματος μέχρι ψυχῆς*

³²⁹ Ο Hardie (1988) 72 σχολιάζει πώς οι εικόνες, οπτικές ή ακουστικές, αφήνουν περιθώριο, κάποιες φορές, για το σχηματισμό λαθεμένων πεποιθήσεων σχετικά με τη φύση του εξωτερικού κόσμου. Η διαδικασία αυτή λαμβάνει χώρα στο κενό που υφίσταται μεταξύ της αίσθησης αυτής καθαυτής και των νοητικών κρίσεων που επιβάλλουμε στις αισθητηριακές αντιλήψεις μας. Σύμφωνα με την Graver (1990) 91-92 ο Λουκρήτιος προκρίνει ένα μοντέλο «σχετικότητας της αντίληψης», χαρακτηριστική έκφραση του οποίου θεωρεί το *DRN* 4.710-717. Ως σχετικότητα της αντίληψης, η ίδια ορίζει την ανακολουθία της δεδομένης φυσικής δομής των πραγμάτων που προσλαμβάνουμε και της αισθητηριακής αντίληψης που έχει ο καθένας μας για τα τελευταία. Βλ. επίσης Colman (2012) 85-86.

πληγὴν διαδομένην, 67b).³³⁰ Στο *DRN* η άποψη αυτή περί της εγγενούς σωματικότητας και βιαιότητας του ήχου διατηρείται. Από τη μία μεριά, η ίδια η παραγωγή ήχου φαίνεται να «πληγώνει» το σώμα. Όπως διαβάζουμε στο 4.528-32: *Praeterea radit vox fauces saepe facitque / asperiora foras gradiens arteria clamor, / quippe per angustum turba maiore coorta / ire foras ubi coeperunt primordia vocum. / scilicet expletis quoque ianua raditur oris*, «πολλές φορές συμβαίνει η φωνή να γδέρνει το λαρύγγι και οι κραυγές μας βγαίνοντας προς τα έξω με ορμή κάνουν τραχιά κι αδριά την αρτηρία καθώς τα σωματίδια της φωνής σε μάζωξη πυκνή συνωστισμένα γυρεύουν μαζική διαφυγή απ' το στενό της πέρασμα. Τα πάντα γεμίζουν από άτομα φωνής, που ερεθίζουν μέχρι και το στόμα». Όπως σωστά παρατηρεί ο Koenen (1999) 443-444, οι στίχοι έχουν μία ιατρική χροιά: οι λέξεις *asperiora* και *arteria* (*asperiora foras gradiens arteria clamor*), φαίνεται να αποδίδουν στα λατινικά τη φράση ή τραχειά ἀρτηρία, έναν τεχνικό ιατρικό όρο για την τραχεία. Θα μπορούσε να προσθέσει κανείς ότι η ορολογία και η εικόνα των στ. 528-32 επανέρχονται σε σημεία του ποιήματος που περιγράφουν καταστάσεις με ξεκάθαρα παθολογικό πρόσημο: πρβλ. π.χ. την περιγραφή του επιληπτικού ασθενή στο 3.495-8: *exprimitur porro gemitus, quia membra dolore / adficiuntur et omnino quod semina vocis / eliciuntur et ore foras glomerata feruntur / qua quasi consuerunt et sunt munita viai*, «και βγαίνουν από μέσα βογκητά και μούγκρισμα γιατί παιδεύει ο πόνος τα μέλη του και πιο πολύ γιατί το πλήθος των ατόμων της φωνής του ξεχύνεται πολύ ορμητικά και βγαίνει φύρδη μίγδην απ' το στόμα ακολουθώντας με πυκνή ροή το γνώριμό του δρόμο προς τα έξω». Και αν εδώ γίνεται λόγος για κραυγές και βογκητά (*clamor, gemitus*), οι σωματικές επιπτώσεις της παραγωγής ήχου παραμένουν επώδυνες ακόμη και κατά την άρθρωση της φυσιολογικής ομιλίας. Στο 4.535-7 διαβάζουμε: *nec te fallit item quid corporis auferat et quid / detrahat ex hominum nervis*³³¹ *ac viribus ipsis / perpetuus sermo*, «θα έχεις διαπιστώσει, ασφαλώς, πως λόγια και φωνή καταναλώνουν σωματική ενέργεια όταν μιλάει κάποιος συνεχώς».

³³⁰ Βλ. Koenen (1999) 440-441.

³³¹ Η λέξη *nervi* στο ποίημα άλλοτε έχει ερωτικές συνδηλώσεις -όπως στην πραγμάτευση του έρωτα, όπου με τη λέξη αυτή εκφράζονται τα ανδρικά γεννητικά όργανα (*in loca conveniens nervorum certa*, 4.1043) και άλλοτε χρησιμοποιείται για να εκφράσει τα νεύρα που συνθέτουν το σώμα, όπως για παράδειγμα στο 6^ο βιβλίο, στο σημείο όπου περιγράφονται οι επιπτώσεις του λοιμού (*nervos huic morbus et artus*, 6.1206). Βλ. Brown (1987) 188 και Pope (2018) 112, σημ. 1.

Από την άλλη μεριά, όπως συμβαίνει με την παραγωγή ήχου, έτσι και η πρόσληψή του μπορεί να προκαλεί παρόμοια σωματική καταπόνηση. Σύμφωνα με την Graver (1990) 100, όπως για τις υπόλοιπες αισθήσεις, έτσι και για τον ήχο ο ποιητής χρησιμοποιεί το ρήμα *insinuare* (4.525) προκειμένου να περιγράψει τη διείσδυσή του στο ανθρώπινο σώμα, επισημαίνοντας έτσι την διαπερατότητα του τελευταίου. Ο ήχος, με άλλα λόγια, γίνεται αντιληπτός ως ένα είδος εισβολής τόσο στο σώμα όσο και στην ψυχή, με δυσάρεστα αποτελέσματα. Υπό αυτήν την έννοια, η πρόσληψη του ήχου μετατρέπεται σε μία υπόμνηση ότι, ακόμη και υπό φυσιολογικές συνθήκες, το ανθρώπινο σώμα είναι διάτρητο, μη συμπαγές και επομένως θνητό.

Μέσα σε αυτό το πλαίσιο θα εστιάσουμε τη συζήτησή μας σε ένα απόσπασμα το οποίο παρουσιάζει το φυσικό φαινόμενο του ήχου ως, μεταξύ όλων των άλλων, παράγοντα δημιουργίας του παράδοξου. Πιο συγκεκριμένα, το χωρίο που θα μας απασχολήσει είναι μια σύντομη αναφορά του Λουκρήτιου στο πώς η αντήχηση προκαλεί την εμφάνιση της βουκολικής ποίησης σε συγκεκριμένες τοποθεσίες και γεωγραφικά μέρη. Στο σημείο αυτό, ο ποιητής φαίνεται να διακόπτει τη ροή της επιχειρηματολογίας του για την ατομική διάσταση του ήχου, και να προβαίνει σε μία παρέκβαση. Σε αυτήν παρουσιάζει ένα ερημικό τοπίο, οι κάτοικοι του οποίου φαντάζονται ότι ακούν ήχους από ανύπαρκτα πλάσματα. Η παραδοξότητα των ηχητικών αυτών παραισθήσεων δημιουργεί ένα περιβάλλον το οποίο παρουσιάζει ομοιότητες με το παράδοξο (και σε σημεία παθολογικό σχεδόν) ηχοτοπίο του κειμένου της Κυβέλης που εξετάσαμε σε προηγούμενο κεφάλαιο. Το απόσπασμα αυτό έχει ως εξής:

Quae bene cum videas, rationem reddere possis

tute tibi atque aliis, quo pacto per loca sola

saxa paris formas verborum ex ordine reddant.

palantis comites com montis inter opacos

quaerimus et magna dispersos voce ciemus.

sex etiam aut septem loca vidi reddere vocis,

unam cum iaceres: ita colles collibus ipsi

verba repulsantes iterabant dicta referri.
Haec loca capripedes Satyros Nymphasque tenere
finitimi fingunt et Faunos esse locuntur,
quorum noctivago strepitu ludoque iocanti
adfirmant volgo taciturna silentia rumpi
chordarumquesonos fieri dulcisquequerellas,
tibia quasfunditdigitis pulsata canentum,
et genus agricolum late sentiscere, quom Pan
pineae semiferi capitis velamina quassans
unco saepe labro calamos percurrit hiantis,
fistula silvestrem ne cessetfunderemusam.
cetera de genere hoc monstra ac portenta loquuntur,
ne loca deserta ab divisquoque forte putentur
sola tenere. Ideo iactant miracula dictis
aut aliqua ratione alia ducuntur, ut omne
humanum genus est avidum nimis auricularum. (4.572-594)

Εμπέδωσέ τα αυτά και θα μπορείς κι εσύ να καταλάβεις και στους άλλους να
δώσεις εξηγήσεις για το πώς σε μέρη ερημικά, γαληνεμένα,
τα βράχια τη φωνή μας αντηχούν τα λόγια μας κρατώντας στη σειρά τους,
σαν ψάχνουμε τη σκόρπια συντροφιά σε όρη και σε ράχες δασωμένες,
με δυνατή φωνή και με κραυγές καλώντας όσους βρίσκονται στα περίξ.
Ο ίδιος έχω δει ν' αντιλαλεί και έξι και επτά φορές ο τόπος
αν μια μονάχα έβγαζες κραυγή: η μια ραχούλα έπεμπε στην άλλη,
τα λόγια, δασκαλεύοντας η μια την άλλη στου αντίλαλου την τέχνη.

Σάτυροι τραγοπόδαροι εδώ και Νύμφες πιάσαν τόπο και λημέρι –
οι ντόπιοι τα φαντάζονται αυτά και λεν ακόμα πως υπάρχουν Φαύνοι
που κάνουν μες στη νύχτα σαματά και με χαρά δοσμένοι στο παιχνίδι
την άκρα θρυμματίζουν σιγαλιά πέρα ως πέρα. Δηγούνται ακόμα
πως μελωδία ακούγεται χορδής κι ένα γλυκύ παράπονου τραγούδι
από αυλό που δάχτυλα απαλά τραγουδιστή χτυπούνε τις οπές του.
Λένε πως αφουγκράζονται παντού τον Πάνα οι ξωμάχοι, σαν εκείνος,
τινάζοντας την άγρια κεφαλή που πεύκινα κλαριά την στεφανώνουν,
τα κυρτωμένα χείλη του ακουμπά στον καλαμιών τις τρύπες πάνω-κάτω
για να κρατάει πάντα ζωντανή τη μούσα των δασών με το σουραύλι.
Για πράγματα και θαύματα μιλούν τέτοιας λογής κι άλλα πολλά ακόμα
μη τύχει και τους πουν πως κατοικούν σε ερημιές που κι οι θεοί ξεχάσαν.
Γι' αυτό και καμαρώνουν και μας λεν για θαύματα και άλλες ιστορίες,
εξόν κι αν είναι άλλος ο σκοπός που έχουν κατά νου – όλοι ποθούμε
να βρούμε κάπου πρόθυμα αυτιά να πούμε τη δική μας ιστορία.

Στο απόσπασμα αυτό βρισκόμαστε ξεκάθαρα σε ένα παράδοξο σύμπαν οι κάτοικοι του οποίου μοιράζονται τον ίδιο χώρο, και συμβιώνουν, με μυθολογικά όντα από την Ελλάδα και τη Ρώμη. Όπως θα επιχειρηματολογήσω στη συνέχεια, ο οριακός αυτός χώρος δίνει στον ποιητή μίας πρώτης τάξεως ευκαιρία για να διερευνήσει τις συνθήκες παραγωγής του παράδοξου. Όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, η *rompra* της Κυβέλης γίνεται αντιληπτή ως μία οπτικο-ακουστική παράσταση η οποία, με όρους σχεδόν μισματικής ασθένειας, θέτει σε κίνδυνο τους παρισταμένους. Δεν είναι καθόλου τυχαίο ότι την προέλευση της αφήγησης της Κυβέλης ο Λουκρήτιος την ανάγει στους *Graium docti poëtae* (2.600): *Hanc veteres Graium docti cecinere poëtae*. Η συζήτησή μας πάνω σε αυτόν τον στίχο περιστράφηκε γύρω από τρεις σημαντικούς παράγοντες: την εθνοτική ταυτότητα των ποιητών, την ιδιότητά τους ως *docti* και την έκφρασή τους μέσω έμμετρων στίχων. Ο Λουκρήτιος σε εκείνη την

περίπτωση τοποθετεί την προέλευση των παράδοξων αφηγήσεων σε ένα σύμπαν που είναι εκτός Ρώμης –γεγονός που μας οδηγεί να αναζητήσουμε τη διαλεκτική που αναπτύσσει η λουκρητιανή παραδοξότητα με τον εθνογραφικό λόγο. Στο πλαίσιο αυτό, και σε ό,τι αφορά το απόσπασμα του 4^{ου} βιβλίου για τον ήχο και την ηχώ, θα διερευνήσουμε αρχικά τις διακειμενικές του σχέσεις με την προηγούμενη αρχαιοελληνική ποίηση, προτού το εξετάσουμε στη συνέχεια ως την περιγραφή του κατεξοχήν γεωγραφικού τόπου που παράγει το παράδοξο.

5.2 Οι διακειμενικές σχέσεις του αποσπάσματος

Μία ανάγνωση του αποσπάσματος δείχνει πως πρόθεση του ποιητή είναι να κάνει ένα σχόλιο πάνω σε όλες εκείνες τις λογοτεχνικές αφηγήσεις στις οποίες η αντήχηση εμφανίζεται να λειτουργεί ως παράγοντας δημιουργίας φανταστικών όντων. Τα όντα που αναφέρονται από τον Λουκρήτιο, όπως ο Πάνας, οι Φάυνοι και οι Νύμφες, αποτελούσαν μέρος της προγενέστερης ποιητικής παράδοσης,³³² και σε ένα βαθμό λειτουργούν ως μετωνυμίες του γένους της βουκολικής ποίησης. Συνεπώς έχει ιδιαίτερη σημασία να ξεκινήσουμε εξετάζοντας τις διακειμενικές σχέσεις του Λουκρήτιου με την προηγούμενη παράδοση, και να δούμε σε ποια σημεία συμφωνεί και πού αποκλίνει από αυτήν ο ποιητής μας.

Η έρευνα έχει δείξει πως, εκτός από την γενικότερη θεματική των στίχων η οποία παραπέμπει σε μοτίβα και εικόνες της βουκολικής ποίησης,³³³ οι πηγές του εν λόγω αποσπάσματος μπορούν να αναζητηθούν και σε άλλες λογοτεχνικές και ποιητικές παραδόσεις. Ο Nethercut (2020) 127-128 διακρίνει δύο κατηγορίες διακειμενικών λογοτεχνικών αναφορών από τη μεριά του Λουκρήτιου. Η πρώτη κατηγορία περιλαμβάνει τις αναφορές του ποιητή στον ομηρικό ύμνο *Εἰς Πᾶνα*. Πιο

³³² Η πρώτη εμφάνιση των Fauni στη ρωμαϊκή ποίηση εντοπίζεται στον Έννιο, *Annales* 7.207: *Vorsibus quos olim Faunei uatesque canebant*. Στη συνέχεια τους εντοπίζουμε στη σάτιρα του Λουκίλιου και μετά στο *DRN*. Όσον αφορά τις αρχαιοελληνικές μορφές του λουκρητιανού αποσπάσματος, οι Νύμφες αναφέρονται ήδη στα ομηρικά έπη και αποκτούν πια τον δικό τους ειδολογικό χώρο με την βουκολική ποίηση. Για τη συνεισφορά των Σικελών βοσκών στη βουκολική ποίηση, βλ. Dover (1971), Beckby (1975), Berger (1984) και Vara (1992).

³³³ Βλ. Hardie (2006) 276 και Hunter (2006) 264.

συγκεκριμένα, το *DRN* 4.580-82 εμφανίζει αρκετές ομοιότητες με τους τρεις πρώτους στίχους του ομηρικού ύμνου:³³⁴

ἀμφί μοι Ἑρμείαιο φίλον γόνον ἔννεπε, Μοῦσα,
αἰγιόδην, δικέρωτα, φιλόκροτον, ὄστ' ἀνά πίση
δενδρήεντ' ἄμυδις φοιτᾷ χορογηθέσι νύμφαις (1-3)

Ω Μούσα, πες μου για του Ερμή τον γόνο τον αγαπημένο, τον τραγοπόδη τον
δικέρατο φιλόκροτο που σε λιβάδια πολύδεντρα μαζί με νύμφες που
χαίρονται με το χορό τριγυρνάει.³³⁵

Μεταξύ των κοινών σημείων ανάμεσα στις δύο περιγραφές, μπορεί κανείς να συμπεριλάβει (i) την κοινή εμφατική αναφορά στον ήχο (*noctivago strepitu* - *φιλόκροτον*), (ii) την εμφάνιση των Νυμφών (*Nymphasque* - *χορογηθέσι νύμφαις*) και (iii) τη χρήση του επιθέτου *capripedes* το οποίο αποδίδει με ακρίβεια το ομηρικό *αἰγιόδης*.

Αντίστοιχα, τόσο ο ομηρικός ποιητής όσο και ο Λουκρήτιος περιγράφουν τον Πάνα ως επιδέξιο στη μουσική (*calamos percurrit hiantis, necesset fundere*, 4.588) -- σε τέτοιο βαθμό που η ικανότητά του να μπορεί -όπως διαβάζουμε στο αρχαιοελληνικό κείμενο- να συγκριθεί με εκείνη ενός αηδονιού:³³⁶

οὐκ ἂν τον γε παραδράμοιέν μελέεσιν
ὄρνις, ἢ τ' ἔαρος πολυανθέος ἐν πετάλοισιν
θρῆνον ἐπιπροχέουσα χέει μελίγηρυν ἀοιδήν. (16-18)

Κι ούτε στην μελωδία τον ξεπέρναγε το πουλί που μες στα φύλλα του
πολύανθου έαρος ως βγάζει στεναγμό λυπητερό ηχεί μελίφωνο τραγούδι.

³³⁴ Βλ. Nethercut (2020) 128-129.

³³⁵ Η μετάφραση των ομηρικών ύμνων που παρατίθεται εδώ είναι από τους Παπαδίτσα & Λαδιά (1985).

³³⁶ Nethercut (2020) 129-130.

Η συσχέτιση της μουσικής του Πάνα με το θρηνητικό (*θρήνον*) και γλυκό τραγούδι (*μελίγηρον ἀοιδήν*) του αηδονιού είναι πολύ πιθανό να εξηγεί και την εμφάνιση της φράσης *dulcisque querellas* στο *DRN* 4.584.

Εκτός από τον ομηρικό ύμνο, ως μία άλλη πιθανή πηγή για τον Λουκρήτιο στο σημείο αυτό αναφέρεται στη βιβλιογραφία και ένα επίγραμμα από το 9^ο βιβλίο της *Παλατινής Ανθολογίας*, όπου διαβάζουμε:

αὐτὸς ἐπεὶ σύριγγι μελίσδετα εὐκελάδω Πάν,

ὕγρον ἰεὶς ζευκτῶν χεῖλος ὑπὲρ καλάμων (9.823.3-4)

Γιατί ο ίδιος ο Παν παίζει με το γλυκό του ήχο την σύριγγα, περνώντας τα υγρά χείλη του πάνω από τα ενωμένα καλάμια.

Οι ομοιότητες με το λουκρητιανό κείμενο, και συγκεκριμένα με τους στίχους 588-9, είναι και πάλι εμφανείς: *labro* - χείλος, *calamos* – καλάμων, *fistula* – σύριγγι. Σε αντίθεση, ωστόσο, με την κεντρική θέση που έχει ο Πάνας στις λογοτεχνικές πηγές απ' όπου αντλεί ο Λουκρήτιος στους στίχους αυτούς, η δική του εκδοχή του θεού είναι σαφώς διαφορετική. Πιο συγκεκριμένα, στο κείμενο του *DRN* ο Πάνας χάνει, τρόπον τινά, την πρωτοκαθεδρία του καθώς αναφέρεται ως μία ανάμεσα στις πολλές παράδοξες οντότητες που κατοικούν τον χώρο και αφότου προηγουμένως έχει γίνει λόγος για τους τραγοπόδαρους Σάτυρους, τις Νύμφες και τους Φαύνους. Κατά τη γνώμη μου, αυτό συμβαίνει επειδή εκείνο που εν προκειμένω ενδιαφέρει τον Λουκρήτιο δεν είναι οι μυθολογικές οντότητες καθεαυτές, αλλά η ηχώ. Σε αυτό το πλαίσιο, η ηχώ αποκτά διάφορες ερμηνευτικές διαστάσεις ως θεματική: από τη μία μεριά, ο ποιητής την προσεγγίζει ως ένα φυσικό φαινόμενο προς εξήγηση. Από την άλλη, την αντιμετωπίζει ως μία θεματική η οποία λειτουργεί ως διακειμενικός δείκτης που διαμεσολαβεί τη σχέση του Ρωμαίου ποιητή με την προηγούμενη λογοτεχνική παράδοση, τόσο την αρχαϊκή όσο και την αλεξανδρινή.³³⁷ Σε ένα τρίτο επίπεδο, ξεκινώντας από το γεγονός ότι παραδοσιακά η ηχώ καταχωρείται στα *mira* της φύσης,

³³⁷ Βλ. Nethercut (2020) 131.

ο Λουκρήτιος τη χρησιμοποιεί ως αφορμή για να ανιχνεύσει το ποιητικό παράδοξο και τις σωματικές και γεωγραφικές συνθήκες της προέλευσης και ανάδυσής του.³³⁸

5.3 Τα παραδοξογραφικά στοιχεία του αποσπάσματος

Για να παρακολουθήσουμε τον τρόπο με τον οποίο ο Λουκρήτιος ερμηνεύει την ηχώ εντάσσοντάς την σε ένα παραδοξολογικό πλαίσιο, θα επιχειρηθεί ο σχολιασμός επιλεγμένων λέξεων και φράσεων από το απόσπασμα. Στην ανάλυση που ακολουθεί, θα επικεντρωθώ, πιο συγκεκριμένα, σε πέντε στοιχεία: (1) στο ρήμα *fingunt*, (2) στο επίθετο *finitimi*, (3) στα σύνθετα επίθετα του αποσπάσματος, (4) στη φόρμουλα *monstra ac portenta* και, τέλος, (5) στην αναφορά του ποιητή στα *loca deserta*. Η μέθοδος έρευνας που θα ακολουθήσω θα στηριχτεί σε μία απόπειρα συνολικής αξιολόγησης όλων αυτών των στοιχείων προκειμένου να δείξω τον τρόπο με τον οποίο η αντήχηση αποκτά ιδιότητες παραδοξότητας στο *DRN*. Στο τέλος του κεφαλαίου θα κάνω έναν συσχετισμό μεταξύ του *miracula dictis* (4.592) και του στίχου *humanum genus est avidum nimis auricularum* (5.594) δίνοντας έμφαση στη μεταφορά της ποίησης ως τροφής. Ο βασικός ερευνητικός μου στόχος είναι να δείξω πώς το λουκρητιανό παράδοξο είναι άρρηκτα συνδεδεμένο με το ποιητικό παράδοξο εν γένει.

5.3.1 Το ρήμα *fingunt*

Ιδιαίτερη σημασία για την παρούσα ανάλυση έχει το ρήμα *fingunt*, το οποίο χρησιμοποιείται μέσα στο *DRN* για να δηλωθεί η επινόηση / εφεύρεση, και κατ' επέκταση η δημιουργία μίας φανταστικής πραγματικότητας. Έτσι εμφανίζεται και στο 4.580-1: *Haec loca capripedes Satyros Nymphasque tenere / finitimi fingunt et Faunos esse locuntur*. Όπως επισημαίνει ο Koenen (2004) 717, το *fingunt* στο *DRN* έχει πάντοτε αρνητική χροιά: από τη μία, χρησιμοποιείται για να περιγράψει τις

³³⁸ Όπως επισημαίνει ο Nethercut, με την υπονοούμενη προσωποποίηση της Ηχούς, ο Λουκρήτιος συμμετέχει σε μια ανεπτυγμένη ποιητική παράδοση (Πίνδαρος, Ευριπίδης, Αριστοφάνης) που περιγράφει την Ηχώ με ανθρωπομορφικούς όρους. Η συσχέτιση της Ηχούς με τον Πάνα στον Λουκρήτιο μπορεί να παραπέμπει στον μύθο της ένωσής τους που κατέχει εξέχουσα θέση στην ελληνιστική λογοτεχνία. Βλ. π.χ. Καλλίμαχο, απόσπασμα 685 Pf. και Μόσχος, απόσπασμα 2.1-2 Gow, μαζί με τη συζήτηση του Nethercut (2020) 130.

φαντασιώσεις των παιδιών που φοβούνται στο σκοτάδι, και από την άλλη περιγράφει τις λανθασμένες απόψεις που εκφράζονται από τους μάντεις (*vates*) –εκείνους δηλαδή που αγνοούν ή δεν ενστερνίζονται την επικούρεια φιλοσοφία.

Επιπλέον, σε σύγκριση με άλλα ρήματα που χρησιμοποιεί ο Λουκρήτιος όταν αναφέρεται σε μη επικούρειες απόψεις και θέσεις, όπως το *credunt* ή το *dicunt*, το *fiŋgunt* φαίνεται να είναι πιο υποτιμητικό. Μια ματιά σε ορισμένες από τις εμφανίσεις του ρήματος μέσα στο ποίημα αναδεικνύει, για παράδειγμα, τη διασύνδεση της επικίνδυνης φαντασίας με τον παράλογο τρόπο. Έτσι, στο πρώτο βιβλίο του *DRN* οι *vates* περιγράφονται να έχουν αποσταθεροποιητικό ρόλο ακριβώς επειδή «επινοούν» παράδοξες πραγματικότητες που όχι μόνο απέχουν από τη λογική και την αλήθεια, αλλά διασπείρουν και τον τρόμο στις ζωές των ανθρώπων (*quippe etenim quam multa tibi iam fiŋgere possunt / somnia, quae vitae rationes vertere possint / fortunasque tuas omnis turbare timore*, 1.104-106). Αντίστοιχα, στο πέμπτο βιβλίο τα φανταστικά πλάσματα, όπως οι Χίμαιρες, παράγονται μέσα από μία διαδικασία που έχει ως σημείο εκκίνησης της το *fiŋgere* (*quare etiam tellure nova caeloque recenti / talia qui fiŋgit potuisse animalia gigni*, 5.907-908). Στο έκτο βιβλίο, το ίδιο ρήμα χρησιμοποιείται σε άμεση συνάρτηση με τις φανταστικές εικόνες τρόμου που πλάθουν τα παιδιά με το μυαλό τους (*quae pueri in tenebris pavitant fiŋguntque futura*, 6.38). Η άγνοια των παιδιών (τα τελευταία μπορούν να εννοηθούν είτε κυριολεκτικά, δηλαδή με όρους ηλικιακούς, είτε μεταφορικά, με όρους γνωσιακούς) παραπέμπει στη θεωρία της επικούρειας γνωσιολογίας, σύμφωνα με την οποία μία λαθεμένη δόξα μπορεί ενίοτε να παράξει ένα χαοτικό σύμπαν, δείγμα του οποίου είναι και τα μυθολογικά τέρατα.³³⁹

Όπως διαφαίνεται από τη χρήση του *fiŋgere* σε διάφορα σημεία του *DRN*, υπάρχει μια κειμενική σύνδεση μεταξύ των *vates* που επινοούν με την ποίησή τους φανταστικές και αποσταθεροποιητικές πραγματικότητες, των *pueri* που πλάθουν με το μυαλό τους τρομακτικά πράγματα και των *finitimi* που εμφανίζονται στο 4.572-594 να μεταφέρουν τις πληροφορίες για την ύπαρξη παράδοξων όντων στα δάση. Οι *vates*, ενεργώντας από μία θέση ισχύος, γνωρίζουν ήδη τις μηχανικές επιπόησης, επιβολής και διασποράς μιας τρομακτικής διήγησης. Οι *pueri* απλώς αναπαράγουν παγιωμένους τρόπους σκέψης και εδραιωμένους φόβους οι οποίοι εντοπίζονται στον κόσμο των ενηλίκων. Σε ό,τι αφορά τώρα τους *finitimi*, ο ρόλος τους φαίνεται να είναι αυτός ενός ενδιάμεσου: ακριβώς εξαιτίας της ιδιαιτερότητας του οριακού τόπου που κατοικούν,

³³⁹ Για τον Λουκρήτιο και την επικούρεια γνωσιολογία, βλ. το Β' μέρος αυτής της εργασίας.

λειτουργούν ως διαμεσολαβητές ανάμεσα σε έναν μυθικό, ανοίκειο και τρομακτικό χώρο όπου παράγεται (για πρώτη φορά) η μουσική και η ποίηση και σε έναν χώρο (αυτόν της υπόλοιπης, εξελιγμένης και πολιτισμένης κοινωνίας) που καταναλώνει αυτήν την ποίηση εκτιθέμενος την ίδια στιγμή στην εγγενώς αποσταθεροποιητική της λειτουργία.

Το πρόβλημα όμως με όλα αυτά τα προϊόντα της φαντασίας, είναι, όπως έχουμε ήδη δει, ότι κατόρθωσαν να καθιερωθούν ως μυθολογικές / πολιτισμικές αφηγήσεις σε επίπεδο θρησκείας. Ο Πάνας και τα υπόλοιπα μέλη του θιάσου του, αναδείχθηκαν στο απώτερο παρελθόν σε θρησκευτικές οντότητες των *finitimi*, τις οποίες, κάποια στιγμή, οι *vates* μετουσίωσαν σε παντοδύναμα γνωσιακά όνειρα, για να καταλήγουν να τα καταναλώνουν στο παρόν οι *pueri*.

5.3.2 Το επίθετο *finitimi*

Οι άνθρωποι που κατοικούν στον οριακό χώρο του υπό εξέταση αποσπάσματος και επινοούν τις ιστορίες για τα μυθικά του πλάσματα προσδιορίζονται από τον Λουκρήτιο ως *finitimi* (4.581): *finitimi fingunt et Faunos...* Ο Koenen (2004) 718 τους ταυτίζει με τους αγρότες και τους βοσκούς οι οποίοι μπορούν να συγκριθούν με τους πρωτόγονους ανθρώπους που ζούσαν όταν ο κόσμος ήταν ακόμα νέος.³⁴⁰ Ωστόσο, θεωρώ ότι η συγκεκριμένη λέξη δεν περιγράφει απλώς ένα *genus* ανθρώπων. Την ίδια στιγμή συμπεριλαμβάνει, στο μυαλό του ποιητή, όλους εκείνους που «γειτνιάζουν» μεταφορικά με τον οριακό χώρο της παραδοξότητας και του *mirum*.

Οι *finitimi* κάνουν την παρουσία τους και στο έκτο βιβλίο. Σε εκείνη την περίπτωση, είναι αυτοί που αντικρίζουν το μεγαλείο της Αίτνας όταν το ηφαίστειο εκρήγνυται (*neque enim mediocri clade coorta / flammae tempestas Siculum dominata per agros / finitimis ad se convertit gentibus ora*, 6.641-643). Στο έκτο βιβλίο οι *finitimi* είναι οι κάτοικοι των σικελικών αγρών, πράγμα που –σε σύγκριση με την απροσδιόριστη γεωγραφία του αποσπάσματος στο 4^ο βιβλίο- τους τοποθετεί σε ένα συγκεκριμένο γεωγραφικό πλαίσιο.³⁴¹ Σε ενδοκειμενικό επίπεδο, η αναφορά στη

³⁴⁰ Μια επίπτωση της αντίληψης αυτής είναι ότι οι *finitimi* προκύπτουν να είναι πολιτισμικά υποδεέστεροι.

³⁴¹ Η χρονικότητα στο σημείο αυτό μπορεί να εννοείται όχι μόνο με όρους αναγωγής στο παρελθόν, αλλά και σε συνάρτηση με ένα συγκεκριμένο χρονικό σημείο μέσα στη μέρα. Το *fines* στο οποίο ζουν

Σικελία έχει ιδιαίτερη σημασία. Στο πρώτο βιβλίο του *DRN* η Σικελία περιγράφεται ως το περικλειστο νησί του Εμπεδοκλή, οι κάτοικοι του οποίου έχουν μάθει να συμβιώνουν με το *mirum* εξαιτίας της πληθώρας των θαυμάτων που τους περιβάλλουν (*quae cum magna modis multis miranda videtur / gentibus humanis regio visendaque fertur / rebus opima bonis, multa munita virum vi*, 1.726-728).

Στο σημείο αυτό αξίζει να θυμηθούμε όσα έχουν ειπωθεί στο δεύτερο μέρος αυτής της εργασίας σχετικά με την επαφή των Ρωμαίων με την αρχαία ελληνική λογοτεχνία και θρησκεία. Είδαμε ότι η επαφή αυτή ήταν γεμάτη από επιφυλάξεις και προκαταλήψεις από τη μεριά των Ρωμαίων. Βάσει των διαπιστώσεων που κάναμε σε εκείνη την περίπτωση, μπορούμε να υποθέσουμε ότι οι *finitimi* στο παρόν απόσπασμα συγκεντρώνουν στα χαρακτηριστικά τους και ένα ακόμα: είναι όλοι εκείνοι που ήρθαν σε επαφή με το *mirum* μέσω όλων εκείνων των ιστορικών και πολιτισμικών διαδικασιών που δημιούργησαν το παράδοξο. Οι *finitimi* του αποσπάσματος ακούν τις φωνές των φανταστικών όντων, όπως οι εθνογράφοι και ιστορικοί της κλασικής εποχής έβλεπαν στις μακρινές χώρες τα τέρατα για τα οποία έκαναν λόγο. Συνεπώς, μπορούμε να υποθέσουμε ότι εδώ ο Λουκρήτιος, αναφερόμενος στους *finitimi*, ίσως να έχει κατά νου την ιστορική και εθνολογική παράδοση των Ελλήνων, η οποία είχε γοητεύσει τη Ρώμη και μέσω της παραδοξογραφίας.

Θεωρώ λοιπόν πως στους στίχους 572-94 του τέταρτου βιβλίου του *DRN* ο Λουκρήτιος κάνει ουσιαστικά ένα σχόλιο πάνω στις συνθήκες εκείνες, γεωγραφικές και πολιτισμικές, υπό τις οποίες γεννάται το παράδοξο. Έχει ενδιαφέρον στο πλαίσιο αυτό να παρατηρήσει κανείς πως δεν είναι απαραίτητο οι *finitimi* να υποπίπτουν άθελά τους σε κάποιου είδους γνωσιακό σφάλμα. Το αντίθετο: ο ίδιος ο ποιητής μάς λέει πως ήταν η βαθύτερη ανάγκη των συγκεκριμένων ανθρώπων να νιώσουν πως κατοικούν σε μέρη που δεν είναι ξεχασμένα από τους θεούς, εκείνη που τους έκανε να επινοήσουν στη φαντασία τους (*fungunt*) παράδοξα όντα, προτιμώντας, τρόπον τινά, την τερατωδία από την μοναξιά (*cetera de genere hoc monstra ac portenta loquuntur, / ne loca deserta ab divis quoque forte putentur / sola tenere*, «για πράγματα και θαύματα μιλούν τέτοιας λογής κι άλλα πολλά ακόμα, μη τύχει και τους πουν πως κατοικούν σε ερημιές που κι οι θεοί ξεχάσαν», 4.590-592). Το κενό της ρωμαϊκής

οι *finitimi* στο *DRN* θα μπορούσε, για παράδειγμα, να παραπέμπει σε οριακές χρονικές καταστάσεις όπως το μεσημέρι. Πρβλ. Απολλώνιο Ρόδιο 4.1312 κ.έ., Καλλίμαχο *Υμνοι*, 6.38, Οβίδιο, *Metamorphoses*, 3.144 και *Fasti*, 4.762.

γνώσης για τη φύση (το οποίο δημιουργεί την εντύπωση μίας ξένης γης εγκαταλελειμμένης από τους -οικείους- θεούς), καλύπτεται, κάπως έτσι, με κενές επινοημένες μορφές για τις οποίες οι άνθρωποι που κατοικούν στις ερημιές, θεωρούν πως θα τους εγγυώνται μελλοντική ευημερία και βιολογική αναπαραγωγή.³⁴² Για τον επικούρειο Λουκρήτιο, τα «αυτιά» (4.594: *humanum genus est avidum nimis auricularum*) μετατρέπονται σε μια μήτρα που αναπαράγει πληροφορίες για την πραγματικότητα οι οποίες είναι κατ' ουσία εσφαλμένες –ένα προϊόν στρεβλών αντιλήψεων, παρ-αισθήσεων και έντονης επιθυμίας.³⁴³

Το αποτέλεσμα όλης αυτής της κατάστασης, όπως το παρουσιάζει ο Λουκρήτιος στο απόσπασμα, μεταφράζεται σε μία απόπειρα σύνθεσης, εκ μέρους των *finitimi*, πολιτισμικών στοιχείων όπως ο Πάνας, οι Νύμφες και οι Ρωμαίοι *Fauni*, τα οποία συμβιώνουν πλέον σε μια κοινή ομάδα μεικτών σωματικά και πολιτισμικά οντοτήτων. Με τον τρόπο αυτό, οι *finitimi* μοιάζουν να τοποθετούνται σε ένα *dubium* γεωγραφικό και χρονικό πλαίσιο, το οποίο βρίσκεται σε έναν ενδιάμεσο τόπο που μπορεί να τοποθετηθεί μεταξύ Ελλάδας και Ρώμης, καθώς και σε έναν ενδιάμεσο χρόνο, μεταξύ ενός πρωτόγονου παρελθόντος και ενός μη εξελιγμένου γνωσιακά παρόντος.³⁴⁴

Αυτού του είδους η υβριδικότητα αποτυπώνεται και με άλλους τρόπους μέσα στο απόσπασμα. Θεωρώ πως μία ακόμα ένδειξη ότι ο Λουκρήτιος αναφέρεται εδώ στις οριακότητες και τα παράδοξα αποτελέσματά τους, είναι και το γεγονός της ύπαρξης σύνθετων επιθέτων μέσα στο απόσπασμα.

³⁴² Βλ. σχετικά Nail (2020) 184.

³⁴³ Σε μια αντίστοιχη προσπάθεια να εξηγήσουν την πεποίθηση για την ύπαρξη εξωγήινων και φαντασμάτων σε πολιτισμικό επίπεδο, οι λογογράφοι και οι ανθρωπολόγοι επινόησαν τους όρους *ostension* και *legend-tripping*. Οι όροι αυτοί δηλώνουν την τάση ορισμένων ανθρώπων να εμφανίζουν τελετουργικές συμπεριφορές οι οποίες περιλαμβάνουν την αναβίωση θρύλων μέσα από τη διαδικασία του θεατρικού παιχνιδιού σε συγκεκριμένες τοποθεσίες οι οποίες έχουν συνδεθεί με τους σχετικούς θρύλους. Το θεατρικό αυτό παιχνίδι μπορεί να περιλαμβάνει κυνήγι φαντασμάτων (*ghost-hunting*) σε ερειπωμένα κτίρια, μαγικά τελετουργικά και επικλήσεις ή γενικά απαγορευμένες θρησκευτικές τελετές. Η θεωρία αυτή αποδέχεται πως οι συμμετέχοντες στο παιχνίδι γνωρίζουν πως είναι ασφαλείς εκτός των ορίων των συγκεκριμένων τοποθεσιών και έτσι συμμετέχουν στις αναζητήσεις αυτές με σκοπό να επαναπροσδιορίσουν τα όρια των κοσμικών επιπέδων. Για τη θεωρία αυτή βλ. κυρίως Dégh & Vásonyi (1983) και Ellis (1991).

³⁴⁴ Πράγμα που κάνει τη Σικελία μία πιθανή υποψήφια, αν και όχι μοναδική, για τη χώρα των *finitimi*, αν δεχτούμε την ανάγκη προσδιορισμού αυτού του ανώνυμου στο απόσπασμα τόπου.

5.3.3 Τα σύνθετα επίθετα του αποσπάσματος

Προκειμένου να περιγράψει τα όντα της φαντασίας των *finitimi*, ο Λουκρήτιος κάνει συστηματική χρήση σύνθετων επιθέτων. Τα *capripedes* (4.580) και *semiferi* (4.587) έχουν μια πολύ ενδιαφέρουσα ιστορία. Το πρώτο επίθετο είναι πιστή μετάφραση του ομηρικού *αίγιπόδης* το οποίο απαντά για πρώτη φορά στον ομηρικό ύμνο *Εἰς Πᾶνα*, στ. 2 και 37, και κάνει την εμφάνισή του σε μεταγενέστερη φάση στον Ηρόδοτο, σε ξεκάθαρα εθνογραφικά / παραδοξολογικά συμφραζόμενα από τα οποία ο ιστορικός κρατάει τις αποστάσεις του (*Οἱ δὲ φαλακροὶ οὗτοι λέγουσι, ἐμοὶ μὲν οὐ πιστὰ λέγοντες, οἰκέειν τὰ ὄρεα αἰγίποδας ἄνδρας*, 4.25.4-5). Το δεύτερο επίθετο αντιστοιχεί στο αρχαιοελληνικό *ἡμίθηρ*, το οποίο δεν απαντά στην ελληνική λογοτεχνία πριν τον Λουκρήτιο. Για πρώτη φορά το βρίσκουμε στη *Βιβλιοθήκη* του ψευδο-Απολλόδωρου, συγγραφέα του 1^{ου} / 2^{ου} αιώνα μ.Χ..³⁴⁵

Ο Koenen (2004) 718 ερμηνεύει τα σύνθετα αυτά επίθετα ως στοιχεία του παραδοξογραφικού σύμπαντος του Λουκρητίου, επισημαίνοντας την αλληλένδετη σχέση τους με τις ελληνικές λέξεις που μεταγράφονται στα λατινικά και κάνουν την εμφάνισή τους στο απόσπασμα: *satyros, nymphas, Pan, chorda, calamus*. Ακολουθώντας τις συμβάσεις της παραδοξολογικής εθνογραφίας, ο Λουκρήτιος αντιλαμβάνεται ως *monstra ac portenta* τα στοιχεία εκείνα που κουβαλάνε μέσα τους το φορτίο μίας ξένης πολιτισμικής ταυτότητας. Ο ελληνικός κόσμος (της αρχαίας μυθολογίας και θρησκείας), τόσο μακρινός και τόσο κοντινός ταυτόχρονα, παίρνει έναν χαρακτήρα εξωτισμού και αντι-ρωμαϊσμού,³⁴⁶ εντασσόμενος σε ένα φανταστικό περιβάλλον εξωπραγματικών διαστάσεων.

Υπό αυτήν την έννοια, οι ρωμαϊκοί Fauni μοιάζουν υποταγμένοι στον ελληνικό εξωτισμό, όντες συγγενείς με τους ομολόγους τους σατύρους και τις νύμφες. Οι Fauni δεν κυριαρχούν στο απόσπασμα, αλλά εμφανίζονται περισσότερο ως διακοσμητικά, συμπληρωματικά στοιχεία μιας παράξενης εικόνας στην οποία συμμετέχει και ο Πάνας ως ο κατ' εξοχήν υβριδικός *αίγιπόδης*, ως ο φορέας της έσχατης ετερότητας (που παρόμοιά της μπορούμε να βρούμε σε όντα όπως οι Κένταυροι). Όπως έχει

³⁴⁵ *Βιβλιοθήκη* 1.42: *ὁμοίως δὲ καὶ τὰ νεῦρα κρύψας ἐν ἄρκτου δορᾷ κείθι ἀπέθετο, καὶ κατέστησε φύλακα Δελφύνην δράκαιναν· ἡμίθηρ δὲ ἦν αὕτη ἢ κόρη.*

³⁴⁶ Βλ. Koenen (2004) 718.

παρατηρηθεί, τα υπερφυσικά όντα που κάνουν την εμφάνισή τους στους στίχους 580-9 βρίσκονται και αυτά σε μια ενδιάμεση κατάσταση: είναι όλα ημίθεοι, είτε μισοί άνθρωποι-μισοί θεοί (οι νύμφες) είτε μισοί ζώα-μισοί θεοί.³⁴⁷

Θα πρέπει, ωστόσο, να παρατηρηθεί ότι, σε αντίθεση με την περίπτωση των Κενταύρων, τους οποίους ο ποιητής αποδομεί με ιατρικά και βιολογικά επιχειρήματα, σε εκείνη των *capripedes* δεν κάνει κάτι αντίστοιχο. Αντιθέτως, αφήνει τους τελευταίους να πλανώνται σε ένα σύμπαν όπου οι ακροατές των παράδοξων ιστοριών καταλήγουν να τις πιστεύουν και να τις αναπαράγουν με ζέση. Δεν θα ήταν υπερβολή να υποστηρίξει κανείς πως η ελληνική ποίηση αντιμετωπίζεται εδώ ως ένα από τα στοιχεία εκείνα που φιλοδοξούν να υπερβούν τα *foedera naturai* και να εισβάλλουν στο *corpus* της συντηρητικής ρωμαϊκότητας. Και δεν πρέπει να παραγνωριστεί το γεγονός πως όπως ο Εμπεδοκλής με τα *βουγενή άνδρόπρωρα*, έτσι και ο Λουκρήτιος επέλεξε να μιλήσει για την παράδοση σωματικότητα επιλέγοντας σύνθετα επίθετα σε ένα χωρίο όπου το κυρίως θέμα του είναι η αντήχηση.

5.3.4 *Monstra ac portenta*³⁴⁸

Όλο αυτό το σκηνικό που περιγράφει ο Λουκρήτιος στο *DRN* 4.572-94 δεν είναι λοιπόν παράδοξο απλά και μόνο επειδή εμφιλοχωρεί μέσα του το φαινόμενο της αντήχησης. Είναι επίσης παράδοξο επειδή κάνουν την εμφάνισή τους εκεί και τα γνωστά υβριδικά όντα της μυθολογίας (*monstra ac portenta*, 4.590)

Ο συσχετισμός της ηχούς με τα μυθολογικά υβριδικά όντα αποδίδεται από τον Λουκρήτιο στο γένος των βουκόλων (*genus agricolum*, 4.586), οι οποίοι καθώς δεν μπορούν να εντοπίσουν την πηγή και να αναγνωρίσουν τις αιτίες του φυσικού φαινομένου, καταλήγουν να το συσχετίζουν με *υπερφυσικούς* παράγοντες.³⁴⁹

Εδώ, κατά την γνώμη μου, αρχίζει να διαφαίνεται στο απόσπασμα αυτό που αποκαλώ «ιατρο-παραδοξογραφική γενεαλογία της ποιητικής δημιουργίας» από τον Λουκρήτιο. Η λέξη *genus* σύμφωνα με το *Oxford Latin Dictionary* περιέχει και την

³⁴⁷ Π.χ. οι Σάτυροι με κατσικίσια πόδια, ο Πάνας με τα επίσης κατσικίσια πόδια του και οι *Fauni* που θεωρούνταν μισοί λύκοι. Βλ. Koenen (2004) 719.

³⁴⁸ Για το νόημα της φράσης *monstra ac portenta* και τις κειμενικές του χρήσεις βλ. το δεύτερο μέρος αυτής της εργασίας.

³⁴⁹ Βλ. Koenen (2004) 717.

έννοια της γενιάς, της ομάδας ανθρώπων ή ζώων που μπορούν να συστήσουν ένα σύνολο ατόμων με κοινά βιολογικά χαρακτηριστικά.³⁵⁰ Αν δεχτούμε τη συγκεκριμένη ερμηνεία, αυτό μας πάει πίσω στην εθνογραφία του Ηροδότου, αλλά και στους ιπποκρατικούς συγγραφείς του *Περὶ ἀέρων, ὑδάτων, τόπων* και του *Περὶ φύσων*.

³⁵⁰ Η λέξη *genus* στον Κικέρωνα έχει την έννοια του πλήθους ατόμων με κοινά ηθικά ή γνωστικά χαρακτηριστικά. Βλ. π.χ. *Divinatio in Q. Caeciliam*, 28: *hominum genus nimis acutum et suspiciosum* και *In Verrem*, 2.1.22: *aliud genus hominum atque aliam rationem iudiciorum requirat*. Στον Πλίνιο τον Πρεσβύτερο, η λέξη αποκτά εθνολογική χροιά. Βλ. π.χ. *Naturalis Historia*, 4.99: *genus Ing<u>aeones, quorum pars Cimbri, Teutoni ac Chaucorum gentes*.

Ήδη από τον 5^ο αιώνα π.Χ. αρχίζει να διαφαίνεται μια πρώτη προσπάθεια αιτιολόγησης των βιολογικών διαφορών των ανθρώπων βάσει της γεωγραφικής τους θέσης. Ο Ηρόδοτος, στο 2^ο βιβλίο των *Ιστοριών*, αποδίδει την εξαιρετική υγεία των Αιγυπτίων στις ιδιαίτερες κλιματικές συνθήκες του τόπου τους (*Εἰσὶ μὲν γὰρ καὶ ἄλλως Αἰγύπτιοι μετὰ Λίβυας ὑγιηρέστατοι πάντων ἀνθρώπων τῶν ὠρέων ἐμοὶ δοκέειν εἶνεκεν, ὅτι οὐ μεταλλάσσουσι αἱ ὥραι· ἐν γὰρ τῆσι μεταβολῆσι τοῖσι ἀνθρώποισι αἱ νοῦσοι μάλιστα γίνονται, τῶν τε ἄλλων πάντων καὶ δὴ καὶ τῶν ὠρέων μάλιστα*, 2.77.3), και το χρώμα του δέρματος των Αιθιοπών στην θερμοκρασία της χώρας τους (*οἱ ἄνθρωποι ὑπὸ τοῦ καύματος μέλανες ἐόντες*, 2.22.13-14).³⁵¹

Μία παρόμοια προσέγγιση εντοπίζεται και στα πρώιμα γραπτά του ιπποκρατικού corpus. Ο συγγραφέας του *Περὶ ἀέρων, ὑδάτων, τόπων* χωρίζει τον γνωστό του κόσμο στην Ευρώπη και την Ασία, και για να εξηγήσει τις βιολογικές διαφορές των ανθρώπων της κάθε ηπείρου κάνει λόγο για ἔθνεα (*τῆς μορφῆς, ὅτι διαλλάσσει καὶ μηδὲν ἔοικεν ἀλλήλοισιν*, 12.2-3). Μια ιδιότητα της Ασίας, όπως μας εξηγεί, είναι *ἡ κρήσις τῶν ὠρέων* (12.10), φράση που περιγράφει την αρμονική ανάμειξη των εποχών και την αβίαστη μετάβαση από τη μία εποχή στην επόμενη: το αποτέλεσμα σε αυτήν την περίπτωση είναι η Ασία να έχει ήπιο κλίμα, πράγμα που εξηγεί και τον ήπιο χαρακτήρα των ανθρώπων που κατοικούν εκεί (*ἢ τε χώρα τῆς χώρας ἡμερωτέρη, καὶ τὰ ἥθεα τῶν ἀνθρώπων ἡπιώτερα καὶ εὐοργητότερα*, 12.8-9). Στην ίδια λογική, και στο *Περὶ φυσῶν* (κεφ. 6) οι εξηγήσεις που δίνονται για τις ασθένειες και τις διαφοροποιήσεις τους περιστρέφονται γύρω από τις διαφορές που αφορούν το σώμα, τη φύση και την τροφή, με το συμπέρασμα του συγγραφέα να είναι πως δεν ταιριάζουν τα ίδια πράγματα σε όλους τους ανθρώπους.

Αντίστοιχες σκέψεις όμως εντοπίζουμε και στην αρχαία παραδοξογραφία. Όταν ο Αντίγονος από την Κάρυστο, για παράδειγμα, αναφέρεται στην περίπτωση ενός νεογνού που γεννιέται με πλήρη οδοντοστοιχία, δεν είναι καθόλου τυχαίο ότι προσδιορίζει την εθνική του ταυτότητα (*φησὶν δ' ὁ ἱστοριογράφος Ἀρσάμην τὸν Πέρσην εὐθὺς ἐκ γενετῆς ὀδόντας ἔχειν*, *Ιστοριῶν παραδόξων συναγωγή*, κεφ. 116). Στο *Περὶ*

³⁵¹ Ενδιαφέρον έχει ένα χωρίο από το τρίτο βιβλίο του Ηροδότου, όπου ο ιστορικός σχολιάζει - χρησιμοποιώντας έναν τεχνικό όρο της ιατρικής- τη δυνατότητα ορισμένων ειδών να πολλαπλασιάζονται σε μεγάλο αριθμό: 3.108: *Και κως τοῦ θείου ἢ προνοίῃ, ὥσπερ καὶ οἰκός ἐστι, ἐοῦσα σοφή, ὅσα μὲν [γὰρ] ψυχὴν τε δειλὰ καὶ ἐδώδιμα, ταῦτα μὲν πάντα πολύγονα πεποίηκε, ἵνα μὴ ἐπιλίπη κατεσθιόμενα, ὅσα δὲ σχέτλια καὶ ἀνηρά, ὀλιγόγονα*. Σύμφωνα με την Thomas (2000) 142, η λέξη πολύγονος στο συγκεκριμένο χωρίο έχει ιατρικές επιρροές.

θαυμασίων ακουσμάτων του ψευδο-Αριστοτέλη, από την άλλη, το έθνος αποκτά μια ζωολογική σημασία και χρησιμοποιείται για να διακρίνει μια συγκεκριμένη ομάδα ζώων που διαθέτουν ιδιαίτερα χαρακτηριστικά (βλ. π.χ. κεφ. 129: λέγεται δὲ καὶ ἐν Παιονίᾳ τοὺς βοῦς τοὺς ἀγρίους πολὺ μεγίστους ἀπάντων τῶν ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσι γίνεσθαι, καὶ τὰ κέρατα αὐτῶν χωρεῖν τέσσαρας χόας, ἐνίων δὲ καὶ πλεῖον). Ο ίδιος συγγραφέας προχωρά και σε άλλες εθνολογικές διαπιστώσεις, π.χ. σχετικά με την παραγωγή κρασιού σε έναν λαό της Ιλλυρίας, τις πρακτικές του οποίου συγκρίνει με την Ελλάδα (κεφ. 22): ἐν Ἰλλυριοῖς φασὶ τοὺς Ταυλαντίους καλουμένους ἐκ τοῦ μέλιτος ποιεῖν οἶνον. ὅταν δὲ τὰ κηρία ἐκθλίψωσιν, ὕδωρ ἐπιχέοντες ἔψουσιν ἐν λέβητι ἕως ἂν ἐκλίπη τὸ ἥμισυ, ἔπειτα εἰς κεράμια ἐκχέαντες καὶ ἡμίσεια ποιήσαντες τιθέασιν εἰς σανίδας· ἐν ταύταις δε φασὶ ζεῖν πολὺν χρόνον, καὶ γίνεσθαι οἰνώδες καὶ ἄλλως ἠδὺ καὶ εὐτονον. ἤδη δε τισὶ καὶ τῶν ἐν Ἑλλάδι συμβεβηκέναι λέγουσι τοῦτο, ὥστε μηδὲν διαφέρειν οἴνου παλαιοῦ· καὶ ζητοῦντας ὕστερον τὴν κρᾶσιν μὴ δύνασθαι εὐρεῖν.

Σε όλες τις περιπτώσεις που είδαμε πιο πάνω (Ηρόδοτος, ιπποκρατικό corpus, παραδοξογραφία) γίνεται σαφές πως άμεσα ή έμμεσα, το έθνος λειτουργεί ως ένδειξη βιολογικής (και κατ' επέκταση πολιτισμικής) ετερότητας, συνθήκη που ακολουθεί και ο Λουκρήτιος με την αναφορά του στο *genus agricolum* (4.586). Ο ποιητής γνωρίζει πολύ καλά ότι η ετερότητα ενός τόπου και ενός κλίματος (*novitas caeli et aquarum*) είναι ικανή να προκαλέσει αλλαγές στο σώμα – σκέψη που διατυπώνει ξεκάθαρα στο έκτο βιβλίο:

nonne vides etiam caeli novitate et aquarum
temptari procul a patria qui cumque domoque
adveniunt ideo quia longediscrepant res?
nam quid Britannis caelum differre putamus,
et quod in Aegypto est, qua mundi claudicant axis,
quidve quod in Ponto est differre et Gadibus atque
usque ad nigra virum percoctos aecla colore? (6.1103-1109)

Δεν βλέπεις ταξιδιώτες που μακριά πορεύονται από σπίτι και πατρίδα,
πώς άμαθος σε κλίμα και νερό επηρεάζεται ο οργανισμός τους
κι αναστατώνεται γιατί εκεί διαφέρει ριζικά το περιβάλλον;
Πώς φανταζόμαστε τη διαφορά ανάμεσα στων Βρετανών το κλίμα
και της Αιγύπτου, στη μεριά της γης όπου ο άξονας του κόσμου γέρνει,

ή πώς να διαφέρει ο καιρός ανάμεσα σε Γάδειρα και Πόντο
και παραπέρα μέχρι τις φυλές που ψήνονται κατάμαυρες στον ήλιο;

Ο Kazantzidis (2021) 159-160 σχολιάζοντας το συγκεκριμένο απόσπασμα, εφιστά την προσοχή μας στη σημασία της λέξης *novitas* για το *DRN*, ως δείκτη μιας παράδοξης αλλαγής σε κοσμολογικό επίπεδο. *Nova* ήταν η *tempestas* από την οποία δημιουργήθηκε ο κόσμος σε μία φάση κατά την οποία δεν υπήρχαν ούτε κανόνες, ούτε τάξη παρά μόνο μία άμορφη μάζα ατόμων.³⁵² Η *novitas* είναι μία κατάσταση που διαδραματίζει σημαντικό ρόλο και στην περίπτωση της ασθένειας, όταν αλλάζει η σύσταση των ατόμων που συνθέτουν το περιβάλλον. Είναι γεγονός ότι το απόσπασμα από το τέταρτο βιβλίο που εξετάζουμε εδώ δεν διευκρινίζει τις περιβαλλοντικές συνθήκες που συμβάλλουν στη δημιουργία τεράτων. Παρόλα αυτά, μπορούμε να υποθέσουμε ότι στην σκέψη του Λουκρητίου και ο ήχος, ως μάζα ατόμων που περιφέρονται στον αέρα, μπορεί να συμπεριφερθεί ως νερό ή αέρας, δημιουργώντας έτσι ένα εχθρικό περιβάλλον. Επιπλέον, οι ηχητικές ψευδαισθήσεις δεν εμφανίζονται σε τυχαία μέρη αλλά σε τόπους που είναι έρημοι και συγχρόνως οριακοί – εντοπίζονται δηλαδή σε ένα *finis*, το οποίο κατά την άποψή μου, μπορεί να ερμηνευθεί είτε ως γεωγραφικό είτε ως γνωσιολογικό όριο.³⁵³ Οι ψευδαισθήσεις που δημιουργεί αυτή η κατάσταση μεταμορφώνονται στη συνέχεια σε έμμετρες αφηγήσεις για την ύπαρξη

³⁵² Kazantzidis (2021) 159.

³⁵³ Ο Hardie (2006) 276 σημειώνει ότι η φράση *silvestrem musam* στον Λουκρητίο είναι ένα από τα συστατικά της ακουστικής απάτης που δημιουργεί η ηχώ στην εξοχή. Ο Hunter (2006) 264 υποστηρίζει ότι ο Λουκρητίος, με το απόσπασμα αυτό, συνέβαλε αποφασιστικά στη διαμόρφωση μιας οικείας ποιητικής βουκολικής εικόνας, η οποία, εξίσου με τον Θεόκριτο, επηρέασε τον Βιργίλιο στα αντίστοιχα δικά του ποιήματα. Η διαφορά όμως που υπάρχει ανάμεσα στους δύο Ρωμαίους ποιητές, εντοπίζεται στις προθέσεις τους. Ο Hardie (2006) 285 επισημαίνει ότι το ηχοτοπίο στον Λουκρητίο κατοικείται μόνο από άτομα χωρίς βούληση, ενώ τα δάση του Βιργιλίου είναι ανοιχτά στην αναζήτηση της αληθινής υπόστασης της ύλης, με αποτέλεσμα η αντίληψή τους να είναι απτή απόδειξη μιας πραγματικής παρουσίας. Ο Hunter ισχυρίζεται ακόμα ότι η σχέση της βιργιλιανής βουκολικής ποίησης και του λουκρητιανού ιστορικού παρελθόντος υφίσταται και στην πρώτη *Εκλογή*, όπου η εικόνα του Τίτυρου να ξαπλώνει κάτω από ένα δέντρο παραπέμπει στην αφήγηση του πέμπτου βιβλίου στο *DRN* σχετικά με την προ-ιστορία του ανθρώπινου πολιτισμού.

θεών, που εν τέλει αποκαθιστούν ή ακόμη και θεραπεύουν το άγχος της δεδομένης (με όρους επικούρειους) απουσίας των τελευταίων στον κόσμο των ανθρώπων.³⁵⁴

Στον Λουκρήτιο συνεπώς, πολύ αριστοτεχνικά, η συζήτηση περί εθνών και περιβάλλοντος μοιάζει να μεταφέρεται από την εθνολογία στην ποίηση. Η τερατωδία δεν εννοείται πλέον αποκλειστικά και μόνο ως βιολογική μορφολογία, αλλά αποκτά διαστάσεις μίας ποιητική ιδιομορφίας που περιστρέφεται γύρω από υβριδικές μορφές όπως ο Πάνας, η ύπαρξη των οποίων συνδέεται με μια πληθώρα από ποιητικούς τόπους. Στις περιπτώσεις των Ελλήνων συγγραφέων που είδαμε, η έννοια της ετερότητας αφορά κυρίως την βιολογική ετερότητα απομακρυσμένων εθνών. Στον Λουκρήτιο, η ετερότητα καταλήγει στο τέλος να αφορά την ίδια την ποίηση. Θεωρώ λοιπόν πως εδώ μπορούμε να εντοπίσουμε μία πρώτη αναφορά στην έννοια της «ασθενούς ποίησης», της ποίησης δηλαδή εκείνης που ενσωματώνει την απόκλιση στη θεματική της και παράλληλα προέρχεται από την καλλιτεχνική δημιουργία μίας συγκεκριμένης ομάδας ανθρώπων που διακρίνεται από την οριακότητά της. Στην πραγματικότητα θεωρώ πως αυτό που αφήνει να εννοηθεί ο Λουκρήτιος είναι ότι υπάρχουν στην ποίηση φυλές ποιητών οι οποίοι αντίστοιχα με τους εξωτικούς λαούς, έτσι και αυτές ταυτίζονται με το παράδοξο, όχι πλέον φέροντάς το στο σώμα τους, αλλά αποδίδοντάς το στο σώμα της ποίησής τους.

5.3.5 *Loca deserta*

Η αναφορά στα *loca deserta* τοποθετεί αρκετά εύγλωττα όλο το σκηνικό του αποσπάσματος σε ένα μέρος που είναι έρημο όχι από ανθρώπους αλλά από θεούς. Σε επικούρειο επίπεδο, η απουσία θεών θα δημιουργούσε, θεωρητικά, ιδανικές συνθήκες για την θεώρηση της αληθινής φύσης των πραγμάτων. Ωστόσο ο έρημος τόπος έχει λάβει ιδιαίτερα δυσάρεστες αποχρώσεις στα αρχαία ελληνικά κείμενα. Η έρημία δηλώνει την γεωγραφική οριακότητα, την έλλειψη θεσμών που συνιστούν την πόλιν,

³⁵⁴ Ο Ξενοφώντας στα *Απομνημονεύματα* του, αναφερόμενος στα είδη των *μαινόμενων*, κάνει λόγο για εκείνους που είτε δεν πιστεύουν σε κανένα θεό είτε λατρεύουν ως θεούς τις πέτρες, τα ξύλα και τα θηρία: 1.1.14: *καὶ τοὺς μὲν οὐθ' ἱερὸν οὔτε βωμὸν οὔτ' ἄλλο τῶν θείων οὐδὲν τιμᾶν, τοὺς δὲ καὶ λίθους καὶ ξύλα τὰ τυχόντα καὶ θηρία σέβεσθαι*. Βλ. Ahonen (2014) 27.

αλλά και τη μοναξιά.³⁵⁵ Σε διακειμενικό επίπεδο, η σιωπή της φύσης όταν ακούγονται οι θεοί, είναι ένα θέμα που αποτυπώνεται και στην ποίηση του Καλλίμαχου. Στον "Ύμνο εις Απόλλωνα, παραδείγματος χάριν, διαβάζουμε ότι όταν ακούγεται το τραγούδι του θεού, σωπαίνει ακόμα και η θάλασσα (*εὐφημεῖ καὶ πόντος, ὅτε κλείουσιν ἄοιδοὶ / ἢ κίθαριν ἢ τόξα, Λυκωρέος ἔντεα Φοίβου*, 2.18-19).³⁵⁶

Ο Λουκρήτιος αρχικά μοιάζει περισσότερο να διακωμωδεί την αυταπάτη των κατοίκων των περιοχών αυτών στην προσπάθειά τους να πείσουν τους εαυτούς τους ότι ο κόσμος τους δεν έχει ερημώσει από τους θεούς. Στην πραγματικότητα όμως, η χρήση της φράσης *loca deserta* λειτουργεί ως ένας πολύ σοβαρός δείκτης της οριακότητας του περιβάλλοντός τους.³⁵⁷

Ειδικότερα, θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς πως σε αντιστοίχιση με τη *silvestrem musam* (4.589), ο Λουκρήτιος διαμορφώνει εδώ την εικόνα ενός τόπου ο οποίος λειτουργεί ως ηχείο, καθώς εντός του αναπαράγονται ήχοι της φύσης αλλά και των ανθρώπων. Οι ήχοι αυτοί, σύμφωνα με τον Koenen (2004) 717, είναι οι άνεμοι που πνέουν μέσα από δέντρα και κούφια καλάμια, τα πουλιά που τραγουδούν στο δάσος, και οι άνθρωποι που περιπλανιούνται (4.575-576). Η εικόνα που διαμορφώνεται εδώ είναι αυτή ενός προσωποποιημένου οργανισμού ο οποίος, ως «Μούσα των δασών» έχει ξεκάθαρα υβριδικά χαρακτηριστικά καθώς συναποτελείται και προκύπτει από οργανισμούς διαφορετικών οντολογικών κατηγοριών, όπως οι άνθρωποι, τα ζώα και τα φυτά. Βρισκόμαστε και πάλι στην καρδιά του προβλήματος, στην σύνθετη προσωποποιημένη φύση, η οποία είναι σε θέση να παράγει μία πληθώρα

³⁵⁵ Ο Θουκυδίδης χαρακτηρίζει με το επίθετο *έρημος* ένα μακρινό και συνοριακό λιμάνι (*Ιστορίαι*, 8.10.3): *ἔστι δὲ λιμὴν ἔρημος καὶ ἔσχατος πρὸς τὰ μεθόρια τῆς Ἐπιδαυρίας*. Η Μήδεια στην ομώνυμη τραγωδία του Ευριπίδη, περιγράφει τη δύσκολη κατάστασή της ως αποτέλεσμα της μοναξιάς της (στ. 255-258): *ἐγὼ δ' ἔρημος ἄπολις οὐδ' ὑβρίζομαι / πρὸς ἀνδρός, ἐκ γῆς βαρβάρου λεληισμένη, / οὐ μητέρ', οὐκ ἀδελφόν, οὐχὶ συγγενῆ / μεθορμίσασθαι τῆσδ' ἔχουσα συμφορᾶς*, και 512-513: *εἰ φεύζομαί γε γαῖαν ἐκβεβλημένη, / φίλων ἔρημος, σὺν τέκνοις μόνη μόνοις*.

³⁵⁶ Πρβλ. τη σιγή που επικρατεί στις *Βάκχαι* του Ευριπίδη λίγο πριν τον διαμελισμό του Πενθέα: 1084-1085: *σίγησε δ' αἰθήρ, σῆγα δ' ὕλμος νάπη / φύλλ' εἶχε, θηρῶν δ' οὐκ ἂν ἤκουσας βοήν*. Βλ. Ζαμάρου (2020) 217.

³⁵⁷ Η Bray (2018) 39-40 εξετάζει την έννοια της εσχατίας στα ομηρικά κείμενα από την οπτική της οριακότητας. Ισχυρίζεται πως η φόρμουλα *ἀγροῦ ἐπ' ἔσχατιήν* που απαντά τέσσερις φορές στην *Οδύσσεια* (4.517, 5.489, 18.358, και 24.150) αλλά καθόλου στην *Ιλιάδα*, συσχετίζεται από τις επιγραφικές μαρτυρίες με ένα γεωγραφικό όριο το οποίο είναι αμφισβητούμενο, ίσως ορεινό στη μορφολογία, και χωρίς να επεκτείνεται ποτέ προς τα έξω.

ήχων. Οι ήχοι αυτοί, όπως συμβαίνει και με τα γράμματα του αλφαβήτου,³⁵⁸ λειτουργούν ως πρώτη ύλη για τη διαμόρφωση της πραγματικότητας –μίας πραγματικότητας η οποία, στο μυαλό των *finitimi*, καταλήγει να περικλείει εντός της και υβριδικά όντα τα οποία κινούνται μεταξύ αισθητηριακής αντίληψης και αχαλίνωτης φαντασίας.

Το κυρίαρχο χαρακτηριστικό αυτών των υβριδίων είναι μια σύνθετη εικόνα που προκύπτει από το φαινόμενο του ήχου που πυροδοτεί με τη σειρά του τη λεκτική φαντασία. Εδώ εγείρεται ένα ζήτημα το οποίο, κατά την γνώμη μου, δεν έχει αναδειχθεί στο βαθμό που θα έπρεπε από την έρευνα. Αρχικά, αυτό που παρατηρούμε είναι πως στο απόσπασμα υπάρχει μία διάθεση, από τη μεριά του ποιητή, να παθολογικοποιήσει την περίπτωση των *finitimi*. Όπως σημειώνει ο Koenen (2004) 717 όλη η ιστορία δίνεται από τον ποιητή σε πλάγιο λόγο (*oratio obliqua*). Ο Λουκρήτιος δηλαδή, μεταφέρει φωνές, δεν τις υιοθετεί. Αποστασιοποιείται από τις ιστορίες των *finitimi* και τις εξετάζει όπως ένας γιατρός τον ασθενή του. Αυτό που μπορεί στο συγκεκριμένο σημείο να προσεγγιστεί με όρους ασθένειας είναι η ψυχολογική ανάγκη των *finitimi* να ανιχνεύσουν την ύπαρξη θεών εκεί που οι τελευταίοι είναι απόντες. Η ανάγκη αυτή κάνει τους κατοίκων των οριακών περιοχών να φαντάζονται μυθικά όντα, πράξη η οποία διαταράσσει την ερημία των περιοχών προσθέτοντας ψευδείς δόξαι που κάνουν ανύπαρκτα πράγματα να γίνονται, τρόπον τινά, υπαρκτά. Πρόκειται για μία ιδέα την οποία μεταγενέστεροι Ρωμαίοι ποιητές βρίσκουν εξαιρετικά ενδιαφέρουσα. Ο Hardie (1988) 85 σημειώνει ότι ο Οβίδιος στο 3ο βιβλίο των *Μεταμορφώσεών* του έχει στο μυαλό του τον Λουκρήτιο όταν παρουσιάζει τον Νάρκισσο να φαντάζεται, εξαιτίας του ερωτικού *furor* που τον έχει κυριεύσει, ότι βλέπει υπαρκτά πρόσωπα εκεί που τα τελευταία είναι απόντα και υφίστανται μόνο στο επίπεδο μίας κενής αντανάκλασης.

Η ρητορική της ασθένειας είναι, συνεπώς, παρούσα τόσο στον Λουκρήτιο όσο και στον Οβίδιο. Σε ό,τι αφορά συγκεκριμένα το *DRN*, η παθολογική διάσταση του κόσμου των *finitimi* τονίζεται ακόμη περισσότερο αν αντιπαραβάλλουμε το συγκεκριμένο χωρίο με τα όσα γράφει στο τέταρτο βιβλίο ο Λουκρήτιος σχετικά με τον πυρετό και την αλλαγή της γεύσης που επιφέρει:

³⁵⁸ Βλ. Friedlander (1941) 17: "The "letters" - this name covering at the same time what we call letters and sounds- are the elements of language, a limited number producing the abundance of words and verses. Thus they are an image of the atoms producing the world."

nunc facile est ex his rebus cognoscere quaeque.
quippe ubi cui febris bili superante coorta est
aut alia ratione aliquast vis excita morbi,
perturbatur ibi iam totum corpus et omnes
commutantur ibi positurae principiorum;
fit prius ad sensum <ut> quae corpora conveniebant
nunc non conveniant, et cetera sint magis apta,
quae penetrata queunt sensum progignere acerbum;
utraque enim sunt in mellis commixta sapore;
id quod iam supera tibi saepe ostendimus ante. (4.663-671)

Αυτά όταν τα έχεις κατά νου μπορείς κι άλλα πολλά να καταλάβεις.

Αν κάποιον τον πλακώσει πυρετός από χολής περίσσια υγρασία
ή φταίει κάτι άλλο και βαριά τον παίρνει από κάτω η αρρώστια,
ολόκληρο το σώμα δυσφορεί, χάνει την ηρεμία του και τότε
όλα τα άτομά του γενικά μετακινούνται και αλλάζουν θέση,
κι έτσι τα σωματίδια της τροφής που αρμονικά του χαϊδεύουν τη γεύση
παράταιρα τα νιώθει, και αυτά που τώρα με τους πόρους του ταιριάζουν
είναι τραχιά, τη γεύση του τρυπούν και προκαλούν μιαν αίσθηση πικράδας.

Ανάμειχτα στη γεύση του μελιού υπάρχουν και τα δύο τούτα είδη
σωματιδίων – μίλησα γι' αυτό πιο πάνω και το έχω αποδείξει.

Η ασθένεια περιγράφεται εδώ ως το σύμπτωμα μιας εσωτερικής αλλαγής η οποία συμβαίνει κάθε φορά που η χολή, ένας από τους τέσσερις ιπποκρατικούς χυμούς, αυξάνεται υπερβολικά (*bili superante*, 4.664). Το μοτίβο της σύνθετης πραγματικότητας είναι και εδώ παρόν καθώς η αλλαγή στα όρια της χολής, διαμορφώνει μια νέα κατάσταση που ορίζεται ως *morbus* από τον ποιητή, αφού αλλάζουν οι θέσεις των ατόμων και το σώμα δεν είναι πια το ίδιο σε σχέση με αυτό

που ήταν προηγουμένως. Είναι, με άλλα λόγια, ένα νέο σώμα στο οποίο επικρατεί η χολή, η οποία πλέον το ορίζει. Αντίθετα με τους ιπποκρατικούς, ο Λουκρήτιος δεν διακρίνει μεταξύ ξανθιάς και μαύρης χολής. Αυτό που τον ενδιαφέρει στην περίπτωση της ασθένειας δεν είναι τόσο η κλινική ακρίβεια στην απόδοση των χυμών όσο ο τρόπος με τον οποίο ο *morbus* αλλάζει τον τρόπο με τον οποίο οι άνθρωποι «αισθάνονται» (*sensus*, 4.668) και αντιλαμβάνονται τα πράγματα. Οι αλλαγές στη θέση των ατόμων (*commutantur ibi positurae principiorum*, 4.667) και η ταραχή του σώματος (*perturbatur ibi iam totum corpus*, 4.666), κατά την εκδήλωση μίας ασθένειας, δηλώνουν επί της ουσίας την (παθολογική και εξαναγκαστική) μετάβαση του σώματος σε μια άλλη αισθητηριακή διάσταση. Σε αυτή την κατάσταση ό,τι πριν ήταν οικείο, τώρα μετατρέπεται σε ανοίκειο (και αντίστροφα): χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της αλλαγής είναι η τροφή. Η κατάσταση του πυρετού, καταλήγει ο Λουκρήτιος, με τις θέσεις των ατόμων να έχουν αλλάξει, είναι εκείνη που ανατρέπει τη δεδομένη γεύση συγκεκριμένων τροφών κάνοντάς τες να φαίνονται πια παράταιρες. Κάπως έτσι, ο *morbus* δεν αντιστοιχεί, για τον Λουκρήτιο, απλά και μόνο σε αυτό που ονομάζουμε ασθένεια, αλλά περιγράφει μία βαθύτερη αναδιάρθρωση του τρόπου με τον οποίο κυριολεκτικά αντιλαμβανόμαστε και αισθανόμαστε την πραγματικότητα, καθιστώντας το οικείο ανοίκειο, και αντίστροφα.

Αυτή ακριβώς η εξοικείωση με το ανοίκειο διαπερνάει και τη φράση *humanum genus est avidum nimis auricularum* (4.594) με την οποία κλείνει το απόσπασμα που εξετάζουμε στο παρόν κεφάλαιο. Η εντύπωση που δημιουργείται από τον στίχο αυτό, αν τον διαβάσουμε κυριολεκτικά και όχι μεταφορικά, είναι πως ο ποιητής αναφέρεται σε ένα *genus* ανθρώπων οι οποίοι πεινούν και τρώνε από τα αυτιά. Τα αυτιά εδώ γίνονται μια μορφή στομαχιού, το οποίο, όπως εκείνο του Ερυσίχθονα (που υποφέρει από την ασθένεια του λιμού), παρουσιάζεται να είναι «αχόρταγο».³⁵⁹ Επιπλέον, η τροφή που καταναλώνεται μέσω των αυτιών δεν μπορεί -στο συγκεκριμένο απόσπασμα που εστιάζει στην ηχώ- να είναι άλλη από την ποίηση η οποία περιστρέφεται γύρω από μυθολογικές και υβριδικές μορφές –μία ποίηση που προκαλεί ταραχή καθώς και μια *disturbatio* των γνωσιακών ορίων των ανθρώπων. Αυτή την ταραχή σχολιάζει και η παραδοξογραφία όταν σημειώνει την περίπτωση ενός μελιού με ιδιότητες που σχετίζονται με την ψυχική υγεία εκείνου που θα το

³⁵⁹ Το επίθετο *avidus* σύμφωνα με το *OLD* όταν συντάσσεται με γενική όπως εδώ, παίρνει τη σημασία αυτού που επιθυμεί πολύ κάτι, που δεν χορταίνει την επιθυμία του.

δοκιμάσει. Όπως πληροφορούμαστε από τον ψευδο-Αριστοτέλη, το μέλι που βγαίνει από ένα φυτό στην Τραπεζούντα του Πόντου βγάζει μια βαριά οσμή, η οποία μπορεί να τρελάνει τους υγιείς, αλλά να θεραπεύσει τους επιληπτικούς:

Ἐν Τραπεζοῦντι τῇ ἐν τῷ Πόντῳ γίνεται τὸ ἀπὸ τῆς πύξου μέλι βαρύοσμον· και φασι τοῦτο τοὺς μὲν ὑγιαίνοντας ἐξιστάναι, τοὺς δ' ἐπιλήπτους και τελέως ἀπαλλάττειν (*Περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων*, κεφ. 18.)

Στην Τραπεζούντα του Πόντου το μέλι από πυξάρι έχει βαρύ άρωμα. Και λένε ότι οι υγιείς άνδρες τρελαίνονται, αλλά ότι οι επιληπτικοί θεραπεύονται με αυτό αμέσως.

Το συμπέρασμα από όλα αυτά είναι ότι το αχόρταγο αυτό έχει μια ιδιαίτερη προτίμηση για την (αν)οίκεια γλυκύτητα των ποιημάτων και των μύθων (*dulcisque querellas*, 4.584).³⁶⁰ Αυτή την τάση σημειώνουν τόσο ο Λουκρήτιος όσο και η πρόιμη παραδοξογραφία με το να αναδεικνύουν τη διαλεκτική μεταξύ της σχετικότητας της γεύσης από τη μία και της ασθένειας από την άλλη.³⁶¹ Η ηχώ και οι ιστορίες για φανταστικά όντα που διαμορφώνονται μέσω αυτής, μεταφορικά ιδωμένα ως γλυκιά τροφή στα αυτιά, εγγράφονται σε μία ευρύτερη προβληματική που καλεί τον αναγνώστη να σκεφτεί πάνω στις έννοιες της υβριδικότητας, του οικείου και του ανοίκειου και τελικά πάνω στα όρια του τι ορίζουμε ως αληθινό και τι όχι.

³⁶⁰ Για τη στενή μεταφορική σχέση ανάμεσα στην ποίηση και το μέλι, βλ. Πίνδαρο, *Ολ.* 6.46-51, *Νεμ.* 3.76-79, *Πυθ.* 10.54 και *Ισθμ.* 2.3, Ευριπίδη, *Βάκχαι* 142-143, 704-711, Πλάτωνα, *Ἴων*, 533e7, 534a1-b3, 534c-d, *Πολιτεία* 392d2-3, Αριστοφάνη, *Σφήκες* 220. Βλ. Ζαμάρου (2020) 136 σημ. 265, και 343 σημ.401.

³⁶¹ Kazantzidis (2021) 5-6.

Κεφάλαιο 6

Η Ιφιγένεια ως νύφη θανάτου

6.1 Εισαγωγή

Το απόσπασμα που επιλέχθηκε προς ανάλυση σε αυτό το κεφάλαιο είναι η αναφορά που κάνει ο Λουκρήτιος στη θυσία της Ιφιγένειας στο πρώτο βιβλίο του *DRN*. Πριν από την αφήγηση της σκηνής της ανθρωποθυσίας, έχει ήδη προηγηθεί η εντελώς αρνητική αναφορά στη θρησκεία, η οποία, σύμφωνα με τον ποιητή, είναι ένα εγκληματικό πολιτισμικό φαινόμενο (*religio peperit scelerosa atque impia facta*, 1.84) το οποίο προσπάθησε επιτυχώς να ανατρέψει ο Επίκουρος (*primum Graius homo mortalis tollere contra / est oculos ausus primusque obsistere contra*, 1.66-67). Πιο συγκεκριμένα, εκείνο που κατάφερε ο Επίκουρος ήταν να απαλλάξει την ανθρωπότητα από τον τρόμο που η θρησκεία με τις παράδοξες πρακτικές της είχε εμπνεύσει στους ανθρώπους, καταδυναστεύοντας έτσι τις ζωές τους.³⁶² Ως χαρακτηριστικό παράδειγμα των ακραίων αυτών πρακτικών ο Λουκρήτιος αναφέρει τη γνωστή ιστορία της θυσίας της Ιφιγένειας προκειμένου ο Αγαμέμνονας να εξασφαλίσει ευνοϊκούς ανέμους που θα επέτρεπαν τον ελληνικό στόλο να φτάσει στην Τροία:³⁶³

Aulide quo pacto Triviai virginis aram
Iphianassai turparunt sanguine foede
ductores Danaum delecti, prima virorum.
cui simul infula virgineos circum data comptus
ex utraque pari malarum parte profusast,
et maestum simul ante aras adstare parentem
sensit et hunc propter ferrum celare ministros
aspectuque suo lacrimas effundere civis,

³⁶² Για μία πρόσφατη συζήτηση των θέσεων του Λουκρήτιου για τη θρησκεία, βλ. Mackey (2022) 209-30.

³⁶³ Ο von Albrecht (2006) 233 επισημαίνει πως ο Λουκρήτιος από την αρχή δηλώνει πως η αντίληψή του για την θρησκεία δεν είναι αντίθετη στην *pietas*, αλλά στην *superstitio*, δηλαδή στον υπερβολικό φόβο των δαιμόνων ο οποίος και οδηγεί σε παράλογες πράξεις, όπως συμβαίνει εδώ με την ανθρωποθυσία της Ιφιγένειας.

muta metu terram genibus summissa petebat.
nec miserae prodesse in tali tempore quibat,
quod patrio princeps donarat nomine regem;
nam sublata virum manibus tremibundaque ad aras
deductast, non ut sollemni more sacrorum
perfecto posset claro comitari Hymenaeo,
sed casta inceste nubendi tempore in ipso
hostia concideret mactatu maesta parentis,
exitus ut classi felix faustusque daretur.
tantum religio potuit suadere malorum. (1.84-101)

Θυμήσου την Αυλίδα: πως εκεί ηγέτες της στρατιάς, επίλεκτοι άντρες,
των Δαναών οι πρώτοι, το βωμό της Άρτεμης, Παρθένας των Τριόδων,
τον μόλυναν βαριά με τη σφαγή της κόρης Ιφιάνασσας. Λυμένη
έπεσε η ταινία που ψηλά της έδενε την κόμη και κρεμιόνταν
σύμμετρες οι δύο άκρες της δεξιά κι αριστερά στα μάγουλα της κόρης.
Τότε εκείνη είδε στο βωμό να στέκεται ο γονιός της μες στη θλίψη,
ένιωσε όσους βρίσκονταν κοντά τη μαχαίρα απ' τα μάτια της να κρύβουν,
ένιωσε και το δάκρυ των πολλών που μαζεμένοι γύρω της κοίταζαν,
κι από το φόβο άφωνη στη γη σωριάστηκε με λυγισμένο γόνυ.
Ανώφελο την ώρα του κακού που η δύσμοιρη κοπέλα είχε δώσει
στο βασιλιά γονιό της, πρώτα αυτή, τη χάρη να ονομάζεται πατέρας.
Χέρια αντρών τη σήκωσαν ψηλά τρεμάμενη και στο βωμό τη φέραν
και όχι για ν' ακούσει συνοδούς νυφιάτικο λαμπρό να λεν τραγούδι
την ώρα που γινόνταν προσφορές σε γάμου τελετή κατά την τάξη
μα για να πέσει σφάγιο θλιβερό, της παντρείας κορίτσι, χτυπημένο
απ' το γονιό της- σφάγιο αγνό σε μιαρή κι ανόσια θυσία

για να σαλπάρουν με αίσιους οiwονούς στη θάλασσα του στόλου τα καράβια.

Τόσο τρανό το κρίμα- κι αυτουργός ο δαίμονας μιας πίστης λαθεμένης.³⁶⁴

Αφού πρώτα κάνουμε μία σύντομη εισαγωγική αναφορά στην ιστορία της θυσίας της Ιφιγένειας στην προηγούμενη μυθική και ποιητική παράδοση, καθώς και στη διαφαινόμενη σχέση του Λουκρήτιου με τον Αισχύλο, στη συνέχεια θα επικεντρωθούμε στους ποιητικούς και φιλοσοφικούς στόχους του *DRN* 1.84-101, προχωρώντας μετά στην εξέταση του μοτίβου της Ιφιγένειας ως νύφης του θανάτου. Στο τελευταίο μέρος του κεφαλαίου, θα γίνει ένας παραλληλισμός της Ιφιγένειας με την άλλη θηλυκή προσωπικότητα που έχουμε ήδη εξετάσει στο κεφάλαιο 4, την Κυβέλη. Αυτή η σύγκριση θα μας επιτρέψει να βγάλουμε ορισμένα συμπεράσματα σχετικά με την σχέση των δύο αυτών γυναικείων μορφών ώστε να αναδειχθεί ακόμα περισσότερο η παραδοξότητα του επεισοδίου της Ιφιγένειας.

6.2 Μυθολογικές αναφορές στην Ιφιγένεια

Η ιστορία της Ιφιγένειας είναι ο πλέον χαρακτηριστικός μύθος που αφορά την αντικατάσταση ενός ανθρώπινου θύματος στο θυσιαστήριο από ένα ζώο. Η αφήγηση γύρω από την Ιφιγένεια παρουσιάζει αξιοσημείωτες ομοιότητες με λατρευτικούς μύθους από τις περιοχές της Μουνυχίας στον Πειραιά και της Βραυρώνας στην Αττική.³⁶⁵

Στην εκδοχή της Μουνυχίας, όταν δολοφονείται μια αρκούδα, ξεσπάει επιδημία με αποτέλεσμα οι Αθηναίοι να αναζητήσουν την λύση του προβλήματος από το Μαντείο των Δελφών. Ο χρησμός που παίρνουν αναφέρει ότι πρέπει να θυσιαστεί μια παρθένα στη θεά Άρτεμη. Η οικογένεια που θα προσφέρει την κόρη θα αποτελεί τους ισόβιους ιερείς της θεάς, πράγμα που κάνει τον Έμβαρo να προσφέρει την κόρη του εθελοντικά. Στο τέλος, ωστόσο, ο Έμβαρoς την κρύβει στο άδυτο του ναού και στη θέση της θυσιάζει μια κατσικά που είναι ντυμένη με τα ρούχα της κόρης του.

³⁶⁴ Η μετάφραση είναι από τον Παπαγγελή (2021).

³⁶⁵ Για μία αναλυτική συζήτηση, με πλήθος αναφορών σε αρχαίες πηγές, βλ. τη μονογραφία του Dowden (1989).

Στην εκδοχή της Βραυρώνας, εντοπίζονται ξανά τα μοτίβα της θανάτωσης της αρκούδας και του ξεσπάσματος της ασθένειας. Και πάλι η προτεινόμενη λύση είναι η τελετουργική αφιέρωση νεαρών κοριτσιών ως εξιλαστήριων θυμάτων στη θεά Άρτεμη. Τα τελευταία στέλνονται στο ιερό της υποδυόμενα τις αρκούδες, σε ηλικία πριν τον γάμο τους.

Και στις δύο εκδοχές απουσιάζει το γεγονός της ανθρωποθυσίας, αλλά είναι σημαντικό το σημείο όπου τα νεαρά κορίτσια που βρίσκονται σε ηλικία γάμου ταυτίζονται συμβολικά με ζώα, όπως η κατσίκα ή η αρκούδα. Οι συγκεκριμένοι μύθοι συνδέθηκαν στενά με τις παρθενικές μήσεις και τις διαβατήριες τελετές των κοριτσιών, που ασκούσαν και στις δύο αττικές λατρείες.³⁶⁶

Η έρευνα, αντλώντας σχετικές ενδείξεις από την προ-ομηρική τελετουργική ιστορία της Ιφιγένειας, έχει αποφανθεί πως υπάρχει και ένα τρίτο γεωγραφικό μέρος που φιλοξενούσε παρόμοιες μνητικές τελετές, εκεί που τοποθετείται η Αυλίδα. Το πρόβλημα εν προκειμένω είναι πως δεν διαθέτουμε σαφή τεκμήρια για σχετική λατρευτική δραστηριότητα στο τοπικό ιερό της Αρτέμιδος πριν από τον πέμπτο αιώνα π.Χ. Σε κάθε περίπτωση, μπορούμε να θεωρήσουμε με σχετική ασφάλεια πως αυτό το μυθικό σύμπλεγμα ήταν αρκετά διαδεδομένο σε διάφορες περιοχές του ελλαδικού χώρου.

Συμπερασματικά, έχουμε να κάνουμε με μια σειρά από λατρευτικούς μύθους που περιστρέφονται γύρω από τελετουργίες μύησης και επικεντρώνονται στην Αττική. Αυτό μας επιτρέπει να υποθέσουμε ότι η σχετική αφήγηση για την Ιφιγένεια αντλεί την καταγωγή της από παρόμοιους μύθους που σχετίζονταν με την Άρτεμη και τη λατρεία της. Στο πλαίσιο αυτό η αντικατάσταση του ανθρώπινου θύματος από ένα ζώο αποτελεί μια καινοτομία των πρακτικών λατρείας. Παρατηρούμε, δηλαδή, ότι ήδη από το μύθο αρχίζει να μετριάζεται και να περιορίζεται το τελετουργικό της ανθρωποθυσίας. Ενδεχομένως, αυτό να δηλώνει ότι από ένα πρώιμο κιόλας στάδιο το κοινό αίσθημα άρχισε να αντιδρά στην πρακτική της ανθρωποθυσίας, ακόμη και όταν η τελευταία έκανε την εμφάνισή της σε πλαίσια μυθικών αφηγήσεων.

³⁶⁶ Hughes (1991) 83.

6.3 Ποίηση

Στα *Κύπρια Έπη* αναφέρεται σχετικά πως ο Αγαμέμνωνας σκοτώνει ένα ελάφι, η Άρτεμη απαιτεί τη θυσία της Ιφιγένειας ως αποζημίωση, αλλά στο τέλος η ίδια η θεά αντικαθιστά το νεαρό κορίτσι στο βωμό με ένα ελάφι, μεταφέροντας το παρ' ολίγον ανθρώπινο θύμα στη μακρινή χώρα των Ταύρων.³⁶⁷ Στις ησιόδειες *Ἡοῖαι* (*Γυναικῶν Κατάλογος*) η παρθένος εμφανίζεται με το όνομα Ιφιμέδη και σώζεται την τελευταία στιγμή καθώς η θεά αντικαθιστά το σώμα της στο βωμό με ένα ομοίωμα (*εἶδω[λον]*), μετατρέποντας στη συνέχεια το κορίτσι σε ιερεία της (Ἡσιόδος, απόσπ. 23 Merkelbach-West).³⁶⁸ Και ο Αισχύλος φαίνεται να αναφέρεται στο τελετουργικό της Βραυρώνας, όταν περιγράφει την Ιφιγένεια ντυμένη με κίτρινο φόρεμα την ώρα της θυσίας (*κρόκου βαφὰς, Ἀγαμέμνων, 239*). Η αισχύλεια αναφορά στο συγκεκριμένο χρώμα ενδεχομένως να λειτουργεί ως νύξη –όπως υποστηρίζει ο Hughes (1991) 84– στο γεγονός ότι τα κορίτσια της Αττικής ήταν επίσης ντυμένα με ένα κίτρινο ένδυμα (*κροκωτός*) κατά τη διάρκεια της παραμονής τους στο ιερό της Βραυρώνας. Σύμφωνα με τον ίδιο μελετητή, η Ιφιγένεια ήταν ένας ιδιαίτερα σημαντικός χαρακτήρας για τον τελετουργικό κύκλο της Βραυρώνας, και είναι εξαιρετικά πιθανό ένας μύθος από την αττική λατρεία της Άρτεμης να αποτέλεσε εξ αρχής το μυθικό πρότυπο για τις σχετικές αφηγήσεις που εντοπίζουμε στον Τρωικό Κύκλο.³⁶⁹ Στην *Ιλιάδα* ο Αγαμέμνωνας έχει μια (ζωντανή) κόρη που ονομάζεται Ιφιάνασσα (*Ιλ.* 9.145 και 287), ενώ ο Όμηρος δεν αναφέρει πουθενά τη θυσία της Ιφιγένειας. Την ίδια στιγμή, η σκηνή της θυσίας μπορεί να

³⁶⁷ Hughes (1991) 83. Ο Dowden (1989) 12-13 αναγνωρίζει στην αφήγηση με το ελάφι, ένα μυθολογικό σύμπλεγμα μοτίβων τα βασικά στοιχεία του οποίου έχουν ως εξής: (1) ένας άντρας που έχει χτίσει ένα ναό (2) σκοτώνει ένα ελάφι και προκαλεί την οργή της Άρτεμης (3) η οποία, ως τιμωρία, στέλνει στην κοινότητά του επιδημία ή πείνα. (4) Ένας μάντης χρησιμοδοτεί ότι πρέπει να θυσιαστεί η κόρη του άντρα, και έτσι (5) το κορίτσι φτάνει στον τόπο της θυσίας με την υπόσχεση ότι θα παντρευτεί, αλλά (6) την ώρα της ανθρωποθυσίας η Άρτεμη την αντικαθιστά στο βωμό με ένα ελάφι.

³⁶⁸ Το ησιόδειο κείμενο έχει ως εξής: *ἢ τέκεν Ἰφιμέδην καλλίσφυρον ἐν μεγάροισιν / Ἡλέκτρην θ' ἢ εἶδος ἐρήριστ' ἀθανάτησιν. / Ἰφιμέδην μὲν σφάζαν ἐκνή[μι]δες Ἀχαιοὶ / βωμῶ[ι] ἔπ' Ἀρτέμιδος χρυσηλακ[άτ]του κελαιδινῆς, / ἤματι τῷ ὅτε νησὶν ἀνέπλεον Ἴλιον εἴσω / ποινη[ν] τεισόμενοι καλλισ[φύ]ρου Ἀργειώ[ν]ησ, / εἶδω[λον]· αὐτὴν δ' ἐλαφηβό[λο]ς ἰοχέαιρα / ῥεῖα μάλ' ἐξεσά[ω]σε, καὶ ἀμβροσ[ί]ην [ἐρ]ατεινὴν / στάξε κατὰ κρη[ί]θεν, ἵνα οἱ χ[ρ]ῶσ [ἔ]μπε[δ]ο[ρ]ς εἴ[η], / θῆκεν δ' ἀθανατο[ν] καὶ ἀγήρ[α]ον ἤμα[τα] πάντα. / τὴν δὴ νῦν καλέουσιν ἐπὶ χ[θ]ονὶ φῶλ' ἀν[θρώπων] / Ἄρτεμιν εἰνοδί[ην], πρόπολον κλυ[τοῦ] ἰ[ο]χ[ε]αίρ[η]ς. Βλ. τη συζήτηση του Solmsen (1981).*

³⁶⁹ Hughes (1991) 84.

τοποθετούνταν, ήδη από την εποχή των Κυπρίων επών, στην Αυλίδα, από όπου προκύπτει και η παραδοσιακή -και ομηρική, πρβλ. *Ιλιάδα* 3.303- τοποθεσία για την αναχώρηση των ελληνικών δυνάμεων.³⁷⁰

Έχουμε, συνεπώς, δύο βασικές παραλλαγές του μύθου που επικεντρώνονται στη Βραυρώνα και στη Μουνυχία. Και στις δύο από αυτές, η Ιφιγένεια δεν παίζει κανένα ρόλο ως πρωταγωνίστρια. Σε ό,τι αφορά την εκδοχή του Ησιόδου, ο Hughes (1991) 84 θεωρεί δύσκολο ότι μπορεί να ενταχθεί σε κάποιο σχήμα επιρροής: η ακριβής τοποθεσία δεν προσδιορίζεται, ενώ η κόρη του Αγαμέμνονα εμφανίζεται με το όνομα Ιφιμέδη. Τα *Κύπρια έπη*, στα οποία η Ιφιγένεια αντικαθίσταται από ένα ελάφι, χρονολογούνται συνήθως πριν από το 650 π.Χ., ενώ οι παλαιότερες σωζόμενες εκδοχές στις οποίες η Ιφιγένεια παρουσιάζεται να θυσιάζεται και να πεθαίνει είναι του Πίνδαρου και του Αισχύλου.³⁷¹

Σε επίπεδο λεξιλογίου, ο Hughes (1991) 4 επισημαίνει πως η τελετουργική σφαγή ενός ανθρώπου αποδίδονταν με τη χρήση λεξιλογίου (βλ. ιδιαίτερα τους ρηματικούς τύπους *θύειν* και *σφάζειν* μαζί με τα σύνθετά τους) παρόμοιου με αυτό που χρησιμοποιούνταν για να περιγραφούν οι θυσίες ζώων. Η αντιστοίχιση και εξομίωση ανθρώπου και ζώου κάνει αισθητή την παρουσία της τόσο στον *Αγαμέμνονα* του Αισχύλου όσο και στην *Ιφιγένεια ή εν Ταύροις* του Ευριπίδη μέσω δύο παρομοιώσεων: η μεν Ιφιγένεια θυσιάζεται «σαν κατσικά» (*δίκαν χιμαίρας, Αγαμέμνων* 232), ενώ η Πολυξένη «σαν μοσχάρι» (*ὄσπε μόσχον, IT, 359*).³⁷²

³⁷⁰ Hughes (1991) 84.

³⁷¹ Hughes (1991) 84.

³⁷² Σχολιάζοντας το γεγονός ότι η σύγχρονη έρευνα τείνει να υποβαθμίζει την σημασία των ανθρωποθυσιαστικών μύθων, ο Hughes (1991) 72 επισημαίνει πως οι τελευταίοι παραμένουν σημαντικοί για τη μελέτη της ελληνικής θρησκευτικής πρακτικής και τελετουργίας: ακόμη και αν δεν τους διαβάσουμε κατά γράμμα, θα πρέπει να θεωρήσουμε δεδομένο ότι είχαν νόημα για τις κοινωνίες που τους δημιούργησαν και τους διατήρησαν – αν και το τι νόημα ακριβώς ήταν αυτό παραμένει εκ των πραγμάτων ασαφές. Αυτό που σε κάθε περίπτωση πρέπει να λάβουμε υπόψη μας, σύμφωνα με τον ίδιο μελετητή, είναι ότι στους μύθους αυτούς δεν αποκλείεται να προστέθηκαν εκ των υστέρων όψιμα στοιχεία και χαρακτηριστικά (όπως, για παράδειγμα, κατά την περίοδο του «ελληνιστικού ρομαντισμού», βλ. Sistakou 2012) τα οποία οδήγησαν στην επαναδιαμόρφωσή τους και σε νέες εκδοχές. Σε ό,τι αφορά συγκεκριμένα την περίπτωση του μύθου της Ιφιγένειας, ο Hughes πιστεύει πως η ιστορία της είχε διαμορφωθεί ακολουθώντας το σχήμα των ανθρωποθυσιαστικών μύθων (σύμφωνα με το οποίο σε μία πρώτη φάση η ηθική παράβαση των ανθρώπων τιμωρείται με την εξιλαστήρια θυσία ενός ανθρώπου ο οποίος σε μετέπειτα στάδιο αντικαθίσταται από ένα ζώο: –πράγμα που σημαίνει ότι

6.4 Αισχύλος και Λουκρήτιος

Η παρομοίωση της Ιφιγένειας με ζώο, πέρα από το τελετουργικό, μοιάζει να κάνει έκκληση, εμμέσως πλην σαφώς, στο έλεος του θεατή.³⁷³ Αν κάτι τέτοιο ισχύει, τότε εκείνο που παρατηρείται ήδη από την εποχή της τραγωδίας είναι μία απόπειρα κριτικής των πεπαιωμένων πρακτικών του τελετουργικού της ανθρωποθυσίας.³⁷⁴ Η Skinner (1976) 56 μάλιστα επισημαίνει πως ο *Αγαμέμνων* του Αισχύλου είναι το πρώτο σχετικό κείμενο στο οποίο η Ιφιγένεια παρουσιάζεται ως ένα τρομοκρατημένο παιδί που το οδηγούν με τη βία στον θυσιαστήριο βωμό. Ιδίως σε ό,τι αφορά τις περιγραφές του χορού για τα τεκταινόμενα στην Αυλίδα, σημειώνεται πως κάθε λεπτομέρεια είναι σκόπιμα τοποθετημένη στην αφήγηση με τέτοιο τρόπο ώστε να τονιστούν η άμεση συμμετοχή του πατέρα της στη θυσία από τη μια μεριά και ο φόβος της κόρης του από την άλλη, η οποία παρουσιάζεται εντελώς αβοήθητη και μόνη.³⁷⁵

ανάγεται στο απώτερο αρχαϊκό παρελθόν. Οφείλουμε φυσικά να λαμβάνουμε πάντοτε υπόψη ότι οι νέες εκδοχές που δημιουργήθηκαν και διαμορφώθηκαν κατά την ελληνιστική περίοδο δεν έχουν την ίδια πολιτισμική βαρύτητα με αυτήν των πρωτογενών μύθων οι οποίοι είχαν μία πιο άμεση σχέση με τις σύγχρονές τους λατρευτικές και θρησκευτικές πρακτικές.

³⁷³ Μάλιστα, όπως αναφέρει η Gale (2007) 72, η θυσία μιας κόρης από τον πολέμαρχο πατέρα της ανακαλεί και την εμπεδόκλεια άποψη του αποσπάσματος 137 D.-K., σύμφωνα με την οποία η θυσία ζώων ενέχει τον κίνδυνο το ζώο αυτό να υπήρξε κάποτε παιδί εκείνου που το θυσιάζει. Ο Λουκρήτιος, σύμφωνα με την ίδια μελετήτρια, λαμβάνει υπόψη του το εμπεδόκλειο πάθος της περιγραφής χωρίς να δεσμεύεται από την εικασία της μετεμψύχωσης.

³⁷⁴ Ο Mackey (2022) 237-238 ισχυρίζεται ότι δείχνοντας τον Αγαμέμνονα να θυσιάζει την κόρη του προκειμένου να επιτύχει ευνοϊκούς ανέμους για τον στόλο του, ο Λουκρήτιος υπογραμμίζει τη στενή σχέση της θρησκείας με τις προσωπικές επιθυμίες των ανθρώπων, και, πιο συγκεκριμένα, το πώς οι ψυχολογικές ανάγκες κάποιου προβάλλονται στην πραγματικότητα ως τελετουργικές συμπεριφορές. Συνεπώς, η πράξη του Αγαμέμνονα αναλύεται με θεολογικούς όρους ως μια πράξη που έγινε για να επιτευχθεί ένας στόχος, ο οποίος ενδεχομένως ήταν επηρεασμένος από θρησκευτικές αντιλήψεις και ψυχολογικές ανάγκες. Ο Λουκρήτιος ισχυρίζεται ότι σε καταστάσεις όπως αυτή, στην οποία οποιοσδήποτε Ρωμαίος θα μπορούσε να φανταστεί τον εαυτό του, οι πεποιθήσεις καθενός για τους θεούς και το πεδίο της επιρροής τους -ειδικά όταν πιστεύει ότι οι ίδιοι και η επιρροή τους σχετίζονται άμεσα με τους φόβους και τις ανησυχίες του- κινούν και προκαλούν τις θρησκευτικές του συμπεριφορές, όπως για παράδειγμα την προσευχή.

³⁷⁵ Βλ. το απόσπασμα από την πάροδο της τραγωδίας: *Αγαμέμνων*, 228-247: *λιτὰς δὲ καὶ κληδόνας πατρώους / παρ' οὐδὲν αἰῶ τε παρθένειον / ἔθεντο φιλόμαχοι βραβῆς. / φράσεν δ' ἀόζοις πατήρ μετ' εὐχὰν / δίκαν χιμαίρας ὑπερθε βωμοῦ / πέπλοισι περιπετῆ παντὶ θυμῷ / προνωπῆ λαβεῖν ἀέρδην, / στόματός τε*

Η ίδια ερευνήτρια επισημαίνει και το ενδιαφέρον στοιχείο της παρομοίωσης της Ιφιγένειας με κατσικά (*δίκαν χιμαίρας*, 232). Η παρομοίωση αυτή λειτουργεί ως νύξη, όπως ειπώθηκε πιο πάνω, στις λατρευτικές τελετουργίες της Αττικής, ενώ την ίδια στιγμή προσδίδει στην νεαρή κοπέλα όχι μόνο ζώωδη, αλλά και υβριδικά χαρακτηριστικά. Η υβριδικότητα της ποιητικής εκδοχής της Ιφιγένειας προκύπτει από τη διπλή σημασία της λέξης *χιμαίρα* –λέξη που παραπέμπει τόσο στην κατσικά όσο και στο μυθολογικό τέρας. Η Ιφιγένεια-χιμαίρα στο αισχύλειο κείμενο είναι ένα ον που έχει αποδυθεί πλέον την ανθρώπινη φύση του καθώς εισέρχεται στον οριακό και συμβολικά μεταμορφωσιακό χώρο της τελετουργίας, ταυτόχρονα όμως, μέσω των συναισθημάτων που εκφράζει η ίδια (*φόβος*) και εκείνων που προκαλεί στο κοινό (*έλεος*) παρουσιάζεται και ως βαθιά ανθρώπινη. Παράλληλα, θεωρώ ότι η διαφανόμενη υβριδικότητα της φύσης της Ιφιγένειας, τόσο στον Αισχύλο όσο –όπως θα δούμε παρακάτω- και στον Λουκρήτιο, σχετίζεται άμεσα με την θρησκεία και προκύπτει ως αποτέλεσμα και συνέπεια της προσκόλλησης των ανθρώπων σε αυτή.³⁷⁶

6.5 Ποιητικοί και φιλοσοφικοί στόχοι του Λουκρητίου

Το έργο του Λουκρητίου διακατέχεται από την ιδέα πως η θρησκεία αποτελεί έναν τύραννο που πρέπει να καθαιρεθεί. Όπως χαρακτηριστικά γράφει ο Λουκρήτιος στο πρώτο βιβλίο του *DRN* (1.62-65): *Humana ante oculos foede cum vita iaceret / in terris oppressa gravis sub religione, / quae caput a caeli regionibus ostendebat / horribili super aspectu mortalibus instans*, «Ήταν καιρός που η ανθρώπινη ζωή χάρω σερνόταν, θέαμα της θλίψης. Βάρος αβάσταχτο ο φόβος των θεών την πλάκωνε, απ' τ' ουρανού τα ύψη κατέβαινε φοβέρα κι απειλή από το θρήσκο δέος γεννημένη, μια στυγερή μορφή που τους θνητούς δυνάστευε με τη φριχτή ειδή της». Προκειμένου να εξαχθεί ένα ολοκληρωμένο συμπέρασμα ως προς την κριτική του Λουκρητίου απέναντι στη

καλλιπρώρου / φυλακῆ κατασχέϊν / φθόγγον ἀραῖον οἴκοις. / βία χαλινῶν δ', ἀναύδω μένει, / κρόκου βαφὰς [δ'] ἐς πέδον χέουσα, / ἔβαλλ' ἕκαστον θυτή- / ρων ἀπ' ὄμματος βέλει φιλοίκτω, / πρέπουσα τὼς ἐν γραφαῖς, προσενέπειν / θέλουσ', ἐπεὶ πολλάκις / πατὴρ κατ' ἀνδρῶνας εὐτραπέζους / ἔμελψεν, ἀγνῆ δ' ἀταύρωτος αὐδᾶ πατρός / φίλου τριτόσπονδον εὐποτιμον / παιῶνα φίλως ἐτίμα.

³⁷⁶ Σύμφωνα με την Skinner (1976) 56, είναι σχεδόν βέβαιο πως στο επεισόδιο της θυσίας της Ιφιγένειας, ο Λουκρήτιος έχει στο πίσω μέρος του μυαλού του (και) τον Αισχύλο.

θηρσκειά και το φόβο που αυτή εμπνέει, είναι σημαντική η εκ του σύνεγγυς ανάγνωση του έργου του. Ιδιαίτερα σημαντικό, στην περίπτωση αυτή, είναι να εξεταστεί κατά κύριο λόγο η οπτική της θηρσκειάς, ο τρόπος δηλαδή που παρουσιάζεται μέσα από το παρόν έργο αλλά και μέσα από τις πρακτικές που την εδραιώνουν στο πλαίσιο της ανθρώπινης ζωής.

Το ζήτημα της θηρσκειάς παρουσιάζεται από τον Λουκρήτιο σε άμεση συνάρτηση με δύο κυρίως άξονες: είτε μέσα από το προκαλούμενο αίσθημα του δέους και του τρόμου των θνητών απέναντι στα θεία είτε με αναφορά στις καθιερωμένες ιεροτελεστίες των προσευχών και των θυσιών. Ο ποιητής στην αρχή του έργου του (1.62-79) επιτίθεται σθεναρά στη θηρσκειά: στις δεισιδαιμονίες που καταδυναστεύουν τους κοινούς θνητούς ο Λουκρήτιος αντιπαραθέτει τις απόψεις του Επίκουρου ως προς το τι συνιστά ένα πραγματικά ευλαβές θηρσκειυτικό αίσθημα.³⁷⁷ Στο πλαίσιο αυτής της επίθεσης παρουσιάζεται ως αποτρεπτικό παράδειγμα και η θυσία της κόρης του Αγαμέμνονα, Ιφιγένειας.³⁷⁸

Η αφήγηση για την Ιφιγένεια δεν σχολιάζεται από τον Λουκρήτιο απλώς ως ένα ακόμα παράδειγμα του ψεύδους που η θηρσκειά εν γένει διαδίδει. Αντίθετα, η συγκεκριμένη ιστορία αποτελεί για τον ποιητή την μέγιστη απόδειξη των δεινών και εν τέλει της ανίερης συμπεριφοράς στην οποία εξωθεί τους ανθρώπους η τυφλή τους πίστη σε ένα σύστημα θηρσκειυτικών μύθων (*religio parit scelerosam atque impia facta*, 1.83). Αυτό που καθιστά τη σφαγή της Ιφιγένειας ιδιαίτερα αποκρουστική είναι το γεγονός ότι η συγκεκριμένη πράξη, στα μυθικά και αφηγηματικά της συμφραζόμενα, αποτελεί παράδειγμα τρόπου ζωής –είναι, δηλαδή, μία νόρμα που έχει επιβληθεί στο πολιτισμικό γίνεσθαι μίας κοινωνίας, νομιμοποιώντας ουσιαστικά το έγκλημα κάτω από συγκεκριμένες συνθήκες.³⁷⁹

Η θηρσκειά αποτελεί για τον επικούρειο φιλόσοφο έναν παράγοντα αποσταθεροποίησης, ένα σύστημα αντιλήψεων και πεποιθήσεων το οποίο έχει εισαγάγει τον φόβο στον ανθρώπινο ψυχισμό. Ο φόβος αυτός βρίσκεται σε άμεση συνάρτηση και συντηρείται μέσα από μία σειρά από ψευδείς δόξες. Στην περίπτωση της Ιφιγένειας, η θυσία νομιμοποιείται εξαιτίας της εδραιωμένης αντίληψης πως οι θεοί παρεμβαίνουν στις κοσμικές υποθέσεις και είναι εκείνοι που αποφασίζουν αν ο άνεμος

³⁷⁷ Για το απόσπασμα αυτό βλ. Edwards (1990) 465-469.

³⁷⁸ Sedley (2004) 30.

³⁷⁹ Campbell (2006) 58.

θα ευνοήσει το ταξίδι του ελληνικού στόλου προς την Τροία.³⁸⁰ Οι καιρικές συνθήκες, δηλαδή, και κατ' επέκταση η ίδια η ιστορία με την αλληλουχία των γεγονότων που την απαρτίζουν εναπόκεινται στις επιθυμίες οντοτήτων για τις οποίες το μόνο που γνωρίζουμε, διαμεσολαβείται από τις εικόνες που προσλαμβάνουμε μέσω των ονείρων, όπως χαρακτηριστικά επισημαίνει ο Λουκρήτιος στο πέμπτο βιβλίο.³⁸¹

Κάπως έτσι, όπως σημειώνει ο Summers (1995) 55, η θρησκεία υπερβαίνει τα όρια της ανθρώπινη ζωής και των ανθρώπινων δραστηριοτήτων, και μετατρέπεται σε ένα ον που αγγίζει τις κοσμικές (και συνάμα γκροτέσκες) διαστάσεις ενός ομηρικού Πολύφημου ο οποίος κοιτάει από ψηλά τους θνητούς που βρίσκονται χαμηλά (*quae caput a caeli regionibus ostendebat / horribili super aspectu mortalibus instans*, «απ' τ' ουρανού τα ύψη κατέβαινε φοβέρα κι απειλή από το θρήσκο δέος γεννημένη, μια στυγερή μορφή που τους θνητούς δυνάστευε με τη φριχτή ειδή της» 1.64-65).³⁸² Η περιγραφή αυτή υποδεικνύει ότι η *religio* περιγράφεται από τον Λουκρήτιο με σωματικούς όρους που παραπέμπουν σε έναν μυθολογικό γίγαντα.³⁸³ Ο τρόμος,

³⁸⁰ Summers (1995) 94.

³⁸¹ Στα όνειρα οι άνθρωποι βλέπουν οντότητες οι οποίες υπερβαίνουν τα όρια της συνηθισμένης σωματικότητας. Βλ. το σχετικό απόσπασμα από το *DRN* 5.1170-1171: *egregias animo facies vigilante videbant / et magis in somnis mirando corporis auctu*. Η λεπτομερής περιγραφή της κατοικίας των θεών από τον Λουκρήτιο στο *DRN* 3.18-24, ενώ προς στιγμή δημιουργεί την αντίληψη μίας άμεσης αισθητηριακής επαφής με τον γεωγραφικό χώρο των θεών, αποδεικνύεται σε μία δεύτερη ανάγνωση ότι είναι διαμεσολαβημένη, καθώς αποτελεί ουσιαστικά παράφραση της αντίστοιχης ομηρικής περιγραφής στην 6η ραψωδία της *Οδύσσειας* (6.42- 46).

³⁸² Στα *Γεωργικά* του Βιργιλίου η φιγούρα της Τισιφόνης (η οποία προσωποποιεί τον θάνατο και τον λοιμό) μοιάζει να ανακαλεί, μεταξύ άλλων, και τη λουκρητιανή *religio*. Βλ. *Georgica* 3.551-560: *saeuit et in lucem Stygiis emissa tenebris / pallida Tisiphone Morbos agit ante Metumque, / inque dies avidum surgens caput altius effert. / balatu pecorum et crebris mugitibus amnes / arentesque sonant ripae collesque supini. / iamque cateruatim dat stragem atque aggerat ipsis / in stabulis turpi dilapsa cadauera tabo, / donec humo tegere ac foueis abscondere discunt. / nam neque erat coriis usus, nec uiscera quisquam / aut undis abolere potest aut uincere flamma*.

³⁸³ Το ότι ο Λουκρήτιος σε αυτό το σημείο του 1ου βιβλίου έχει κατά νου τη Γιγαντομαχία επιβεβαιώνεται και από τους στίχους 72-75: *ergo vivida vis animi pervicit et extra / processit longe flammantia moenia mundi / atque omne immensum peragravit mente animoque, / unde refert nobis victor*, «Και έτσι στο τέλος βγήκε νικητής το ρωμαλέο πνεύμα του: περνώντας τον κόσμο μας που τείχη του πυρός τον ζώνουν, σκαπανέας του απείρου με δύναμη του νου και λογισμό εβάδισε του σύμπαντος τους δρόμους, και νικηφόρος γύρισε από εκεί». Όπως παρατηρεί η Gale (1994) 44: “Here, the picture of an assault on heaven, in which ‘neither the reputation of the gods nor thunderbolts nor the menacing

ωστόσο, που προκαλεί η θρησκεία δεν συνδέεται απλά με τη «φριχτή ειδή» της (*horribili aspectu*), αλλά παίρνει και τη μορφή ειδεχθών απαιτήσεων και τελετουργικών, όπως εν προκειμένω η θυσία της Ιφιγένειας. Μια ψευδής δόξα όπως η θρησκεία, που έχει την προέλευσή της στην πρωτόγονη παρανόηση της φύσης του σύμπαντος από την ανθρωπότητα, καταλήγει να νοείται ως ένας τρομακτικός γίγαντας ο οποίος ενώ περιγράφεται με όρους που τον καθιστούν βαθιά ανοίκειο, την ίδια στιγμή αναλαμβάνει ρόλο ρυθμιστικό στις καθημερινές, οικείες υποθέσεις των θνητών.

Το πρόβλημα που προκύπτει είναι πως αυτός ο θρησκευτικός γίγαντας έχει επηρεάσει τόσο πολύ την ανθρωπότητα με αποτέλεσμα να τελούνται θυσίες, να γράφονται προσευχές και ύμνοι με συγκεκριμένους κώδικες και λεξιλόγιο μη προσιτό από όλους, και να έχουν καθιερωθεί οι τάξεις των ιερέων που μόνο αυτοί θεωρούνται ικανοί να ερμηνεύουν εκείνα που οι ίδιοι παρουσιάζουν ως σημεία της βούλησης των θεών. Αυτό ακριβώς το σύστημα είναι που πολεμούν ο Επίκουρος και ο Λουκρήτιος αμφισβητώντας το εκ βάθρων. Όπως οι μυθολογικοί γίγαντες, έτσι και η θρησκεία οφείλει να συντριβεί στα Τάρταρα. Η τελική νίκη πρέπει να ανήκει στους επικούρειους και αυτοί να είναι εκείνοι που θα ορίσουν τις νέες αλήθειες που δεν μπορούν να είναι τίποτα άλλο από την αλήθεια για την φύση των πραγμάτων. Η επικούρεια φιλοσοφία όμως δεν προβλέπει πολεμικές συγκρούσεις με τους φορείς της θρησκείας, κάθε άλλο. Η νίκη θα έρθει μέσα από λογικά επιχειρήματα και την ενατένιση της φύσης των πραγμάτων –τα μόνα ικανά εργαλεία που μπορούν να απελευθερώσουν τον άνθρωπο από τον βλαβερό εθισμό στις θρησκευτικές τελετές. Σε αυτό το σημείο, μάλιστα, ο Λουκρήτιος αποδεικνύεται ακόμη πιο ριζοσπαστικός από τον Επίκουρο. Ενώ, όπως σημειώθηκε πιο πάνω, συνδιαλέγεται με τις απόψεις του δασκάλου του ως προς το τι συνιστά πραγματική θρησκευτική ευλάβεια, ο Ρωμαίος ποιητής διακρίνεται από μία ακόμη πιο μαχητική διάθεση ως προς την αποκαθήλωση της θρησκείας. Όπως γράφει σχετικά ο Summers (1995) 57:

rumbles of heaven' could daunt the attacker, is surely intended to evoke the Gigantomachy". Η αναφορά εν προκειμένω είναι στη νίκη του Επίκουρου, συνεπώς οι μορφές των Γιγάντων εμφανίζονται εδώ με θετικές συνδηλώσεις. Για τον Λουκρήτιο, ωστόσο, οι Γίγαντες παραμένουν εξ ορισμού οριακές και απρόβλεπτες φιγούρες –κάτι που επιβεβαιώνεται από το γεγονός ότι στα συμφραζόμενα του ίδιου αποσπάσματος η αποκρουστική *religio* εμφανίζεται να έχει γιγαντόμορφα χαρακτηριστικά.

Lucretius promises that this religion, deeply embedded in the Roman way of life, will be eliminated and replaced, but it must not have been clear to the average Roman what would take its place. Even so, Lucretius retains a genuine religious sensibility throughout his poem. Yet instead of capitulating in matters of practice, as Epicurus did, he directs his feelings of devotion and awe toward the knowledge of nature's workings and principles, and toward its vaunted discoverer, Epicurus. His religion, if such it can be called, is full of caveats and qualifications, and his piety characterized by redefinitions. Certainly there is nothing in Lucretius to merit Cotta's taunt, *novi ego Epicureos omnia sigilla venerantes* (Cic. Nat. D. 1.85). Lucretius has set aside Epicurus' justification of continued traditional worship and resculpted his master's piety into what may seem a more consistent call to a mystical-transcendental contemplation of the workings of atoms, void, and swerve.

Ακόμη και υπό αυτές τις συνθήκες, ωστόσο, ο θάνατος παραμένει μια σκοτεινή προοπτική, την οποία ο ποιητής και εν γένει ο επικούρειος φιλόσοφος δεν μπορεί να αγνοήσει. Η προβληματική του θανάτου είναι παρούσα στην αφήγηση της Ιφιγένειας, και προοικονομεί τη σχετική θεματική του τρίτου βιβλίου. Εκεί ο Λουκρήτιος συγκεντρώνει μία σειρά από επιχειρήματα για να στηρίξει την πάγια επικούρεια θέση σύμφωνα με την οποία «ο θάνατος δεν μας αφορά» (*Ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς / nil igitur mors est ad nos*). Ο Morrison (2013) 219 παρατηρεί σχετικά ότι κατά την πραγμάτευση του θανάτου ο ποιητής επικεντρώνεται στον κόσμο της καθημερινής εμπειρίας. Η περιγραφή στην οποία εστιάζει ο μελετητής αφορά τον επικείμενο θάνατο ενός ανθρώπου και τον θρήνο των οικείων και συγγενών γύρω από το κρεβάτι του τελευταίου στο *DRN* 3.894-911. Εκείνοι που εμφανίζεται να πονούν ψυχικά στο συγκεκριμένο απόσπασμα είναι όσοι μένουν πίσω, γι' αυτό και ο Λουκρήτιος παρουσιάζει τον ετοιμοθάνατο να μην υποφέρει καθόλου. Αντιθέτως, ο άνθρωπος που πρόκειται να πεθάνει εμφανίζεται να είναι απαλλαγμένος από τις καθημερινές του έγνοιες, καθώς δεν είναι πλέον ικανός να παράσχει προστασία (*praesidium*) στους οικείους του (*non poteris factis florentibus esse tuisque / praesidium*, «δε θα'σαι εκεί προστάτης και φρουρός για τα υπάρχοντά σου ούτε για τους δικούς σου», 3.897-898). Ταυτόχρονα, αρχίζει και χάνει την ιδιότητά του ως το επίκεντρο της αγάπης της συζύγου και των παιδιών του (*Iam iam non domus accipiet te laeta neque uxor / optima, nec dulces occurrent oscula nati / praeripere et tacita pectus dulcedine tangent*, «Τέλος

για σένα! Δε θα σε δεχτεί ξανά χαρούμενο το σπιτικό σου και η καλή γυναίκα σου, ποτέ τα λατρευτά παιδιά σου δε θα δράσουν ποιο πρώτο να σου πάρει το φιλί, με άφατη να σε γεμίσουν γλύκα» (3.894–896). Επιπλέον, σε αντίθεση με την προγενέστερη ποίηση όπου παραδοσιακά αυτός που πρόκειται να πεθάνει εμφανίζεται να ανησυχεί για την τύχη της οικογένειάς του (χαρακτηριστικό παράδειγμά ο Έκτορας στην 6η ραψωδία της *Ιλιάδας*), ο μελλοθάνατος στον Λουκρήτιο δεν παρουσιάζεται να εκφράζει κάποιου είδους ανησυχία για το μέλλον της δικής του οικογένειας -- σύμπτωμα μιας παράδοξης, παραλυτικής σχεδόν, αταραξίας, η οποία σχετίζεται με τον θάνατο και την εξάλειψη των συναισθημάτων ως το μέγιστο σύμπτωμά του.³⁸⁴

Το θέμα του ψυχικού πόνου των συγγενών υπερτονίζεται, όπως παρατηρεί ο Morrison,³⁸⁵ κατά την περιγραφή της θυσίας της Ιφιγένειας. Ο Αγαμέμνωνας περιγράφεται ως *maestum*. . . *parentem* (1.89) ενώ και οι στρατιώτες χύνουν δάκρυα λύπης. Η ειρωνεία είναι εμφανής αν αναλογιστεί κανείς πως οι ίδιοι είναι εκείνοι που αποφασίζουν την τύχη της Ιφιγένειας και, πιο συγκεκριμένα, τον τελετουργικό της θάνατο, προκειμένου να τύχουν ευνοϊκών ανέμων στο ταξίδι για την Τροία.

6.6 Η Ιφιγένεια ως νύφη του θανάτου

Εκ πρώτης όψεως, η περιγραφή της θυσίας της Ιφιγένειας αποδίδεται από τον ποιητή με συμβατικό τρόπο. Τα πάντα, όπως έχουμε δει, είναι προκαθορισμένα: η Ιφιγένεια θυσιάζεται για να πλεύσει ο στόλος των Ελλήνων προς την Τροία. Το αιματηρό θέαμα της θυσίας της ενέχει έναν στρατιωτικό και θρησκευτικό χαρακτήρα, τον οποίο επιτάσσουν οι θεμελιώδεις ανάγκες του *οίκου*. Υπάρχει όμως κάτι, πέρα απ' όλα αυτά τα φορμουλαϊκά στοιχεία, που καθιστά την αφήγηση παράδοξη. Αναφέρομαι συγκεκριμένα στον ερωτισμό του σφαγίου και στην ανάδυση της Ιφιγένειας ως μιας νύφης του θανάτου.

Όπως έχει ήδη επισημανθεί πιο πάνω, η απεικόνιση της λουκρητιανής Ιφιγένειας συνδιαλέγεται διακειμενικά με την αντίστοιχη ηρωίδα του Αισχύλου. Και εκεί και στο *DRN* η Ιφιγένεια είναι η κόρη που ενσωματώνει τη μορφή της νύφης του θανάτου. Τόσο στο *DRN* (*nam sublata virum manibus tremibundaque ad aras / deductast, non ut sollemni more sacrorum / perfecto posset claro comitari Hymenaeo*, 1.95-97) όσο

³⁸⁴ Morrison (2013) 216.

³⁸⁵ Morrison (2013) 219.

και στον αισχύλειο *Αγαμέμνονα* (και το παρ' οὐδὲν αἰῶ τε παρθένειον / ἔθεντο φιλόμαχοι βραβῆς. / φράσεν δ' ἀόζοις πατῆρ μετ' εὐχὰν / δίκαν χιμαίρας ὑπερθε βωμοῦ / πέπλοισι περιπετῆ παντὶ θυμῷ / προνωπῆ λαβεῖν ἀέρδην, 229-234), η κοπέλα εμφανίζεται να τρέμει, να κλαίει και να παρακαλεί τον πατέρα της να δείξει ἔλεος τη στιγμή που οι άντρες τη σηκώνουν ψηλά για να τελέσουν τη θυσία της. Και στις δύο περιπτώσεις τα μοτίβα του θανάτου συμπλέκονται με εκείνα του γάμου.

Η επίκληση στο ἔλεος του θεατῆ / αναγνώστη, δεν είναι το μόνο κοινό στοιχείο μεταξύ των δύο ποιητῶν. Στον Λουκρήτιο η κόρη του Αγαμέμνονα εμφανίζεται να φορά ένα κάλυμμα κεφαλῆς για τη θυσία, το οποίο κρέμεται και στα δύο της μάγουλα (*cui simul infula uirgineos circumdata comptus / ex utraque pari malarum parte profusast*, 1.87–88), εμφάνιση που για την Keith (2004) 108 δηλώνει την τελετουργική προετοιμασία του θύματος είτε για την θυσία είτε για τον γάμο του. Το στοιχείο της καλυμμένης κεφαλῆς, αμφίσημο στην θεώρησή του είτε ως σημάδι γάμου είτε ως σημάδι θανάτου, ερμηνεύεται από την Skinner (1976) 55 ως τεχνικός ὅρος του θυσιαστήριου περιβάλλοντος ο οποίος ενεργοποιείται και στην παρουσίαση της Ιφιγένειας μαζί με τα υπόλοιπα συμπαρομαρτούντα της θυσίας (*hostia*, 1.99, *infula*, 1.87) αλλά και της Πολυξένης στην οποία ο Οβίδιος στις *Metamorphoses* του αφιερώνει ένα μικρό μέρος από το δέκατο τρίτο βιβλίο του (*mactata*, 13.448, *hostia*, 13.452, *ferro*, 13.476).³⁸⁶ Παράλληλα με τη θυσία, η λουκρητιανή ηρωίδα θυμίζει και τη Ρωμαία νύφη η οποία ετοιμάζεται να παντρευτεί φορώντας την *uitta* που σηματοδοτούσε το πέρασμα από την παιδική στην ενήλικη πραγματικότητα του ἔγγαμου βίου.³⁸⁷

³⁸⁶ Οβίδιος, *Metamorphoses*, 13.429-480. Φυσικά και ο Οβίδιος ασχολήθηκε με τη θυσία της Ιφιγένειας, αλλά ὅπως σημειώνει η Παραϊοαννου το κάνει μέσα σε μόλις οχτώ γραμμές (12.27-34). Παρόλα αυτά, υπάρχουν αξιοσημείωτες ομοιότητες ανάμεσα στα δύο κείμενα σε σημείο που να θεωρείται σίγουρη η επιρροή του Λουκρητίου στον Οβίδιο. Βλ. π.χ. *Met.*, 12.28: *sanguine uirgineo*, «με αἷμα παρθενικής»· 12.30: *castum... cruorem*, «αθώο αἷμα» / *DRN*, 1.85: *Iphianassai... sanguine*, «με το αἷμα της Ιφιγένειας». Και τα δύο κείμενα υπογραμμίζουν την παρθενική ιδιότητα των θυμάτων (*Met.*, 12.28: *uirgineo* / *DRN*, 1.87: *uirgineos*) και απεικονίζουν την Ιφιγένεια ως θέαμα για το ανδρικό κοινό (*Met.* 12.31: *flentibus ante aram stetit Iphigenia ministris*, / *DRN*, 1.89-90: *et maestum simul ante aras adstare parentem / sensit et hunc propter ferrum celare ministros / aspectuque suo lacrimas effundere civis*), βλ. σχετικά: Παραϊοαννου (2007) 43.

³⁸⁷ Για την *vitta* ως μέρος του νυφικού στολισμού της Ρωμαίας γυναίκας βλ. Προπέρτιος, IV.3.15, IV.11.34, Πλάυτος *Mil. Gl.*, III.1.914, Βαλέριος Μάξιμος V.2. 1.

Η σημειολογία του θανάτου στο λουκρητιανό απόσπασμα δηλώνεται με τον πλέον ξεκάθαρο τρόπο όταν ο Λουκρήτιος περιγράφει ολόκληρη τη διαδικασία της ανθρωποθυσίας ως μια ανεστραμμένη διαδικασία νυφικής τελετής της οποίας το αποτέλεσμα δεν είναι η ένωση των νεονύμφων, αλλά η δολοφονία της νύφης (*sceleris*, 1.82).³⁸⁸ Δεν μπορούμε να μην συμφωνήσουμε με την Skinner (1976) 55 η οποία διακρίνει μια ελαφρά ειρωνεία στους στίχους *sublata uirum manibus tremibundaque ad aras / deductast*, (1.95-96), οι οποίοι κατά την γνώμη της υποδηλώνουν εκτός από την διαδικασία της σφαγής, και μια εικόνα γάμου όταν ο γαμπρός σηκώνει την τρεμάμενη νύφη στα χέρια του. Και εδώ ερχόμαστε σε ένα ακανθώδες ζήτημα: τον συνδυασμό θανάτου και του έρωτα. Όπως καθίσταται σαφές από τους στ' 96-99 (*non ut sollemni more sacrorum / perfecto posset claro comitari Hymenaeo, /sed casta inceste nubendi tempore in ipso / hostia concideret mactatu maesta parentis*) η Ιφιγένεια υποφέρει μέσα σε ένα συναισθηματικό περιβάλλον στο οποίο αναμενόμενη ηδονή του έρωτα έχει αντικατασταθεί από τη βαθιά, παραλυτική θλίψη που την έχει καταβάλει μπροστά στον αναπόφευκτο θάνατο.

Εδώ διακρίνεται κατά τρόπο ωμό, σύμφωνα με την Skinner, η αντιθετική, και γι' αυτό σε ένα μεγάλο βαθμό παράδοξη, σύζευξη της σφαγής με τον γάμο.³⁸⁹ Η Ιφιγένεια, που πήγε στην Αυλίδα με την πρόφαση ότι θα παντρευόταν τον πολέμαρχο Αχιλλέα, όντως πήρε μια γεύση του τρόμου της ενηλικίωσης που θα της έδινε η σωματική ένωση με τον σύζυγό της εφόσον εν τέλει αφέθηκε σε χέρια ανδρών που δεν ήταν συγγενείς της, και οι οποίοι αποφάσισαν τη μοίρα της. Η υπόρρητη σεξουαλικότητα της όλης σκηνής όμως τονίζεται και από κάτι άλλο. Η κόρη του Αγαμέμνονα παρουσιάζεται εκτεθειμένη στο ανδρικό βλέμμα ακόμα και του τελευταίου στρατιώτη των Αχαιών, αφού εκείνοι δεν αποφεύγουν να την κοιτάζουν (*aspectuque suo*, 1.91) έστω και αν κλαίνει για αυτήν (*lacrimas effundere*, 1.91).³⁹⁰

³⁸⁸ Skinner (1976) 55.

³⁸⁹ Στο σημείο αυτό μπορούμε να προχωρήσουμε ένα βήμα παραπέρα, συσχετίζοντας την ερωτική πράξη με τη διείδυση του μαχαιριού στο σώμα της κοπέλας.

³⁹⁰ Και η Keith (2004) 108 επίσης, θέλοντας να υιοθετήσει την άποψη περί της αντικειμενοποίησης του σώματος της λουκρητιανής Ιφιγένειας, τονίζει πως η έμφαση στη νυφική νεότητα της Ιφιγένειας λειτουργεί για τον Λουκρήτιο με τέτοιο τρόπο ώστε ο ποιητής να μας καλεί ρητά να αναγνωρίσουμε τη βέβηλη σύμπτωση του τελετουργικού γάμου με το τελετουργικό της θυσίας στον θάνατο της Ιφιγένειας.

Το σώμα της Ιφιγένειας ανήκει κατά κάποιο τρόπο στα *monstra ac portenta* γιατί όχι μόνο είναι απομονωμένη μπροστά σε μια κατά τα άλλα αποκλειστικά αρσενική ομάδα λόγω του φύλου της αλλά και εξαιτίας της υβριδικής καταστασης στην οποία περιέρχεται ως άνθρωπος/σφάγιο.³⁹¹ Η Ιφιγένεια, με άλλα λόγια, είναι ταυτόχρονα νύφη και σφάγιον, ζωντανή και νεκρή, γυναίκα και άνδρας μαζί, με την έννοια ότι μπροστά σε έναν στρατό πρώτη αυτή είναι εκείνη που χύνει το αίμα της για έναν πόλεμο που δεν έχει ξεκινήσει ακόμη.

Μέσα στο πλαίσιο αυτής της βαθιάς οντολογικής οριακότητας είναι που συλλαμβάνει την Ιφιγένειά του ο Λουκρήτιος: μία Ιφιγένεια ιδωμένη μέσα από το βλέμμα των ανδρών που τη σηκώνουν στα χέρια, του άνδρα που γράφει για αυτή και τέλος των ανδρών που θα διαβάσουν για αυτή. Δημιουργείται δηλαδή μια συνδυαστική ματιά που προέρχεται από άνδρες, απευθύνεται σε άνδρες και καταλήγει σε άνδρες σχετικά με την τύχη της ηρωίδας. Δεν μπορώ να συμφωνήσω με την βεβαιότητα της Keith ότι ο Λουκρήτιος καλούσε το ανδρικό κοινό του να ταυτιστεί με τους Αχαιούς που παρακολουθούσαν τη θυσία της, όμως είναι γεγονός πως κατά την αρχαιότητα δεν υπάρχει γυναικεία αφήγηση για την Ιφιγένεια και την τύχη της.³⁹² Ως κόρη, υποψήφια νύφη, αντικείμενο βλέμματος και θρήνου, και σφάγιο η Ιφιγένεια διαμορφώνει την ταυτότητά μέσα σε ένα κατεξοχήν ανδροκρατικό πλαίσιο.

Η Παραϊοαννου (2007) 43 σχολιάζοντας τη μονογραφία της Keith με τίτλο *Engendering Rome* και τα όσα ισχυρίζεται η τελευταία για την Ιφιγένεια, εστιάζει στο γεγονός πως στο λατινικό έπος ο θάνατος των γυναικών συχνά εκφράζεται με αισθησιακές αποχρώσεις και συνδέεται αλυσιδωτά με την πολιτική τάξη των πραγμάτων. Στο πλαίσιο αυτό, η Παραϊοαννου συμφωνεί με την Keith ως προς την τάση των Ρωμαίων επικών ποιητών να απεικονίζουν το αφηγηματικό τους σύμπαν γεμάτο από βία και σεξουαλικότητα, στοιχεία που τελικά αντανakλώνται στο θυματοποιημένο και αντικειμενοποιημένο σώμα των γυναικών. Οι γυναικείες μορφές στην *Αινειάδα* του Βιργιλίου και αργότερα στις *Μεταμορφώσεις* του Οβίδιου επιβεβαιώνουν αυτόν τον κανόνα. Η σημειολογία του θηλυκού γένους στο έπος κάπως έτσι καταλήγει να είναι άμεσα συνυφασμένη με τον ίδιο τον ορισμό του επικού είδους το οποίο έχει στον βαθύ πυρήνα του την εξιδανίκευση των παραδοσιακών ανδρικών αξιών. Η γυναικεία

³⁹¹ Keith ό.π..

³⁹² Keith (2004) 110.

ρωμαϊκή επική μορφή λοιπόν που συνυπάρχει με τις ανδρικές δομείται στον αντίποδα των ανδρών: παρουσιάζεται ως ένας αντεστραμμένος άνδρας και αυτό γιατί μόνο βάσει αυτής της σύγκρισης μπορεί να καθοριστεί και να εδραιωθεί η ρωμαϊκή επική αρρενωπότητα. Η ιστορία της Ιφιγένειας, σύμφωνα με τις δύο ερευνήτριες, δεν θα μπορούσε να αποτελεί εξαίρεση, και έτσι ο Λουκρήτιος βρήκε πρόσφορο έδαφος μέσα στο ποίημα του για να εντάξει την λεγόμενη πολιτική των φύλων στην επική ποιητική του.³⁹³

Η καταστροφή του γυναικείου σώματος και η παράδοξη συμβίωση της με ένα αίσθημα ηδονής το οποίο διαμεσολαβείται από το ανδρικό βλέμμα δεν θα πρέπει να μας προκαλεί έκπληξη. Ο Λουκρήτιος στο συγκεκριμένο σημείο ακολουθεί μία μακρά παράδοση. Πόσο τελεσίδικη, ωστόσο, είναι αυτή η καταστροφή; Θα ήθελα να υποστηρίξω πως η Ιφιγένεια εν τέλει καταφέρνει και επανέρχεται στην αφήγηση του *DRN*, καθώς υπό μία έννοια λειτουργεί ως πρόδρομος της Κυβέλης. Όπως και η Ιφιγένεια, έτσι και η Κυβέλη εμφανίζεται σε ένα πλαίσιο με ξεκάθαρα τελετουργικό και ταυτόχρονα στρατιωτικό πρόσημο (βλ. π.χ. τους ένοπλους Galli στην περίπτωση της Κυβέλης). Επιπλέον, η Κυβέλη φοράει στο κεφάλι της τα τείχη των πόλεων, όπως ακριβώς από την Ιφιγένεια (που και αυτή έχει καλυμμένο το κεφάλι της) εξαρτάται η τύχη της πόλης της Τροίας. Οι δύο γυναικείες φιγούρες φαίνεται να συμπληρώνουν η μία την άλλη. Και ενώ η Ιφιγένεια εμφανίζεται ανήμπορη και εκτεθειμένη στα βλέμματα των ανδρών, με την Κυβέλη οι όροι έχουν αντιστραφεί: αυτήν την φορά, η γυναικεία θεότητα είναι εκείνη που εμφανίζεται ως εξουσιαστική φιγούρα, έχοντας για ακόλουθούς της ευνουχισμένους άνδρες. Αν στην περίπτωση της Ιφιγένειας η ακεραιότητα του θηλυκού σώματος διατρέχει κίνδυνο εξαιτίας της έκθεσής του σε ένα ανδροκρατούμενο περιβάλλον, σε εκείνη της Κυβέλης το ανδρικό σώμα είναι αυτό που χάνει τα διακριτικά του στοιχεία. Μία εκτίμηση των πιθανών ενδοκειμενικών επαφών ανάμεσα στα δύο επεισόδια αναδεικνύει ότι εν τέλει η Ιφιγένεια παίρνει την εκδίκησή της μέσω της Κυβέλης.

Στην παραδοξογραφία η αναβίωση συνδέεται με τις κοιλότητες και το νερό, στοιχεία δηλαδή που στη λουκρητιανή σκέψη ανήκουν στο φάσμα της γυναικείας ταυτότητας. Στο ψευδο-αριστοτελικό *Περί θαυμασίων άκουσμάτων*, κεφ. 101,

³⁹³ Papaioannou (2007) 43.

διαβάζουμε για ένα νησί στην Ιταλία, όπου μέσα σε μια σπηλιά λαμβάνει χώρα ένα περιστατικό που παραπέμπει σε νεκροφάνεια:

Ἐν μία τῶν ἐπτά νήσων τῶν Αἰόλου καλουμένων, ἣ καλεῖται Λίπαρα, τάφον εἶναι μυθολογοῦσι, περὶ οὗ καὶ ἄλλα μὲν πολλὰ καὶ τερατώδη λέγουσι, τοῦτο δ' ὅτι οὐκ ἀσφαλές ἐστι προσελθεῖν πρὸς ἐκεῖνον τὸν τόπον τῆς νυκτός, συμφωνοῦσιν· ἐξακούεσθαι γὰρ τυμπάνων καὶ κυμβάλων ἦχον γέλωτά τε μετὰ θορύβου καὶ κροτάλων ἐναργῶς. λέγουσι δὲ τερατωδέστερον γεγονέναι περὶ τὸ σπήλαιον. πρὸ ἡμέρας γὰρ ἐγκοιμηθῆναι τινα ἐν αὐτῷ οἴνωμένον, καὶ τούτων ὑπὸ τῶν οἰκετῶν ζητούμενον ἐφ' ἡμέρας τρεῖς διατελέσαι, τῇ δὲ τετάρτῃ εὐρεθέντα ὡς νεκρὸν ἀποκομισθῆναι ὑπὸ τῶν οἰκεῖων εἰς τὸν ἴδιον τάφον, καὶ τῶν νομιζομένων τυχόντα πάντων ἐξαίφνης ἀναστῆναι, καὶ διηγεῖσθαι καθ' ἑαυτὸν συμβεβηκότα.

Σε μία από τις επτά Αιολίδες νήσους, η οποία είναι γνωστή ως Λιπάρα, κυκλοφορεί ένας θρύλος ότι υπάρχει ένας τάφος, για τον οποίο αφηγούνται πολλά ακραία θαύματα- δηλαδή λένε ότι δεν είναι ασφαλές να πλησιάσει κανείς το μέρος τη νύχτα, γιατί ακούγεται ο ήχος των τυμπάνων και των κυμβάλων, καθώς και γέλια, με θόρυβο και χτυπήματα από κρόταλα. Υπάρχει μια ακόμη πιο αξιοσημείωτη ιστορία σχετικά με τη σπηλιά- διότι κάποτε κάποιος κοιμήθηκε εκεί μεθυσμένος πριν από την αυγή, και τον αναζητούσαν οι υπηρέτες του επί τρεις ημέρες. Όταν την τέταρτη μέρα τον βρήκαν, έδινε την εντύπωση πως είναι νεκρός, και τον πήραν για να τον θάψουν. Αφού έλαβε όλες τις συνήθειες νεκρικές τελετές, ξαφνικά σηκώθηκε και είπε όλα όσα του είχαν συμβεί.

Κάτι που θεωρώ ότι αξίζει να σημειωθεί είναι πως τα μουσικά όργανα που ακούγονται στο εν λόγω επεισόδιο παραπέμπουν στις τελετουργίες της Κυβέλης –και ως τέτοια τα έχουμε συναντήσει φυσικά και στο *DRN*. Επιπλέον, οι γεωγραφικές και γεωλογικές λεπτομέρειες του επεισοδίου –όπως το νησί, το νερό και, κυρίως, η σπηλιά- παραπέμπουν σε κοιλότητες, το βασικό δηλαδή χαρακτηριστικό που καθιστά απρόβλεπτη και παράδοξη την (θηλυκή) *terra* του Λουκρητίου. Η σύνδεση της αναβίωσης με την παραδοξότητα του υγρού στοιχείου κάνει την εμφάνισή της σε προηγούμενο κεφάλαιο της ίδιας παραδοξογραφικής συλλογής, και αφορά συγκεκριμένα την επαναφορά στην ζωή των νεκρών πουλιών:

Περὶ Κιλικίαν δὲ φασι εἶναι ὕδατος συστρεμμάτιον, εἰς ὃ τὰ πεπνιγμένα τῶν ὀρνέων καὶ τῶν λοιπῶν ζώων ὅταν ἀποβαφῆ, πάλιν ἀναβιοῖ (*Περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων*, κεφ. 29)

Στην Κιλικία λένε ὅτι ὑπάρχει ἓνας στρόβιλος νεροῦ. Ὅταν πουλιά και ἄλλα πλάσματα που ἔχουν πνιγεί μπαίνουν μέσα σε αὐτήν, ξαναζωντανεύουν.

Ἡ ἀναβίωση, ὅμως, δεν εἶναι αὐστηρά παραδοξογραφικό μοτίβο. Πολλές φορές, ἀπηχῆσεις της μπορούμε να εντοπίσουμε και στην ἰατρική γραμματεία, και ἀξίζει να ἐπισημανθεῖ ὅτι σε αὐτές τις περιπτώσεις οἱ γιατροὶ μιλούν συνήθως για γυναῖκες ἀσθενεῖς. Στὸ *Περὶ τῶν πεπονθότων τόπων* 6.5, ὁ Γαληνὸς περιγράφει τὰ συμπτώματα τῆς ὕστερικῆς πνιγός με ὀρους που ἀνακαλοῦν μία παραδοξογραφικὴ ἀναβίωση:

τινὰς μὲν ἀναισθήτους τε ἅμα καὶ ἀκινήτους κειμένας, ἀμυδρότατόν τε καὶ μικρότατον ἐχούσας σφυγμόν, ἢ καὶ παντελῶς ἀσφύκτους φαινομένας, ἐνίας δ' αἰσθανομένας τε καὶ κινουμένας καὶ μηδὲν βεβλαμμένας τοῦ λογισμοῦ, λιποδρανούσας τε καὶ μόγις ἀναπνεούσας.

Ἄλλες κείτονται ἀναισθητές, ἀκίνητες, με ἀμυδρότατο ἢ ἐξαιρετικὰ ἀδύναμο σφυγμό, ἢ καθόλου σφυγμό. Ἄλλες ἔχουν ἐπαφή με τὸ περιβάλλον και μποροῦν να κάνουν κινήσεις και ἡ διανοητικὴ τους κατάσταση δεν ἔχει πειραχθεῖ, ἀλλὰ εἶναι ἀδύναμες και ἀναπνέουν με δυσκολία.

Ὁ συνδυασμὸς τῶν στοιχείων τοῦ ἔρωτα, τοῦ θανάτου και τῆς ἀναγνωστικῆς ἠδονῆς - στοιχεῖα τὰ ὁποῖα ἐπεσήμανα ὡς ἰδιαίτερα σημαντικὰ στην περίπτωση τῆς λουκρητιανῆς Ἰφιγένειας- παραπέμπει ἐπίσης και στην ὕστερη παραδοξογραφία. Ἡ πρώτη ἱστορία στὸ *Περὶ θαυμασίων* τοῦ Φλέγοντα ἀπὸ τῆς Τράλλεις³⁹⁴ ἀφορὰ μίαν νεκρὴ κοπέλα ἡ ὁποῖα βγαίνει ἀπὸ τὸν τάφο τῆς και ἐπισκέπτεται κάθε βράδυ τὸν Μαχάτη, ἐρωτοτροπώντας μαζί του. Ἡ ἱστορία ἐν προκειμένῳ εἶναι φανταστικὴ, ὡστόσο οἱ καταβολές τοῦ μοτίβου ἀνάγονται σε (μαγικο-) ἰατρικὰ συμφραζόμενα. Ἡ ἀποψη πως οἱ γυναῖκες εἶναι ικανές να ξεπεράσουν μίαν κατάσταση που μοιάζει με τὸν θάνατο, κάνει τὴν ἐμφάνισή της, για παράδειγμα, στὸν Ἡρακλεῖδη τὸν Ποντικό (388 - 310 π.Χ.), ὁ ὁποῖος στὸ ἔργο του *Περὶ τῆς ἄπνου* ἀναφέρει μίαν περίπτωση στην ὁποῖα μίαν γυναῖκα που ἔμεινε χωρὶς ἀναπνοή για τριάντα μέρες ἀναβίωσε ὕστερα ἀπὸ τὴ σωτήρια

³⁹⁴ Για τὸν Φλέγοντα γενικὰ βλ. Hansen (1996), Felton (1999), Doroszewska (2013α), Doroszewska (2013β), Doroszewska (2016) και Kazantzidis (2018α).

παρέμβαση του Εμπεδοκλή.³⁹⁵ Στην ίδια παράδοση, ο Ασκληπιάδης από τη Βιθυνία (124–40 π.Χ.), γιατρός που είχε επηρεαστεί από τον Ηρακλείδη αλλά και από την επικούρεια φιλοσοφία εμφανίζεται και αυτός να πρωταγωνιστεί σε ένα περιστατικό νεκροφάνειας.³⁹⁶ Το συγκεκριμένο περιστατικό μαρτυρείται από τρεις συνολικά συγγραφείς, που όλοι τους συγκλίνουν στην περιγραφή μιας κηδείας κατά τη διάρκεια της οποίας ο υποτιθέμενος νεκρός σηκώνεται και ξαναζεί ύστερα από την επιμονή του Ασκληπιάδη ότι ο άνθρωπος δεν έχει πεθάνει.³⁹⁷ Οι σαφείς επιρροές που έχει ο Ασκληπιάδης από την επικούρεια φιλοσοφία καθώς και το γεγονός ότι ο Λουκρήτιος ήταν εξοικειωμένος με το ιατρικό έργο του³⁹⁸ καθιστούν εξαιρετικά πιθανό ο ποιητής του *DRN* να γνώριζε σχετικές ιατρο-παραδοξογραφικές ιστορίες αναβίωσης.

Στο *DRN* δεν υπάρχει βέβαια κάποια αντίστοιχη ιστορία. Όπως ωστόσο προσπάθησα να δείξω, οι ομοιότητες μεταξύ της Ιφιγένειας και της Κυβέλης αφήνουν ανοιχτό το ενδεχόμενο η τελευταία να λειτουργεί, σε ένα βαθμό, ως μία κειμενική μετενσάρκωση της πρώτης. Υπό μία έννοια, αυτό δε θα ήταν περίεργο αν σκεφτεί κανείς πως με αυστηρά ατομικούς όρους, τα πάντα γύρω μας ανακυκλώνονται και τρόπον τινά αναβιώνουν. Στη συγκεκριμένη περίπτωση, το σενάριο μίας τέτοιας

³⁹⁵ Η ιστορία αναφέρεται και από τον Πλίνιο τον Πρεσβύτερο στο *Naturalis Historia*, 7. 175: *feminarum sexus huic malo videtur maxime opportunus conversione volvae, quae si corrigatur, spiritus restituitur, h<u>c pertinet nobile illud apud Graecos volumen Heraclidis septem diebus feminae exanimis ad vitam revocatae*. Για αυτόν το φαινόμενο εξηγείται επειδή η μήτρα της είχε συστραφεί (*conversione volvae*). Ο Γαληνός στο *Περὶ τῶν πεπονθότων τόπων*, 6.5 προσπάθησε να εξηγήσει λογικά τις αιτίες της αναβίωσης αυτής υποστηρίζοντας ότι οι γυναίκες χρειάζονται ελάχιστη θερμότητα για να ζήσουν, και έτσι μπορούν να ζήσουν χωρίς σφυγμό και με ελάχιστη αναπνοή. Για όλα αυτά βλ. Kazantzidis (2018α) 46- 47.

³⁹⁶ Ο Vallance (1990) 130 ισχυρίζεται ότι ο όρος *ἀναρμοὶ ὄγκοι* αποτελεί επιρροή του Ασκληπιάδη από τον Ηρακλείδη Ποντικό αλλά και από τον ατομισμό.

³⁹⁷ Βλ. Κέλσος, *De medicina*, 2.6.15: *quod Asclepiades funeri obvius intellexit [quendam] vivere qui efferebatur*, Πλίνιος, *Historia naturalis*, 26.15: *cum occurrisset ignoto funeri, relato homine ab rogo atque servato, ne quis levibus momentis tantam conversionem factam existimet*, και Απουλτίος, *Florida*, 19: *Certe quidem iacenti homini ac prope deposito fatum abstulit. Iam miseri illius membra omnia aromatis perspersa, iam os ipsius unguine odoro delibutum, iam eum pollinctum, iam <igni> paene paratum contemplatus [enim], diligentissime quibusdam signis animadversis, etiam atque etiam pertrectavit corpus hominis et invenit in illo vitam latentem. Confestim exclamavit vivere hominem: procul igitur faces abicerent, procul ignes amolirentur, rogam demolirentur, cenam feralem a tumulo ad mensam referrent*.

³⁹⁸ Βλ. Kazantzidis (υπό δημοσίευση).

αναβίωσης φαίνεται να διευκολύνεται ακόμη περισσότερο από την εγγενή παραδοξότητα που διέπει το γυναικείο σώμα και τη γυναικεία φύση σε σχέση με την αντρική νόρμα. Η Ιφιγένεια εμφανίζεται ήδη από μόνη της να κινείται οντολογικά σε ένα βαθιά οριακό πλαίσιο: νύφη και θύμα, άνθρωπος και ζώο, γυναίκα και άνδρας μαζί, η Ιφιγένεια αντλεί την ταυτότητά της από το γεγονός ότι είναι δύσκολο να κατηγοριοποιηθεί με παγιωμένους όρους. Από αυτήν την άποψη, δεν είναι καθόλου τυχαίο πώς όταν εμφανίζεται, η ενδοκειμενική της μετενσάρκωση συντελείται μέσα από την κατεξοχήν ανοίκεια και παράδοση φιγούρα, αυτή της θεάς Κυβέλης.

Επίλογος

Φτάνοντας στο τέλος της συγγραφής της παρούσας διδακτορικής διατριβής, είναι πλέον καιρός να παρατεθούν ορισμένα συμπεράσματα σχετικά με το ερευνητικό ερώτημα που μας απασχόλησε. Αρχικά, πρέπει να γίνει κατανοητό πως η παρούσα εργασία προσπάθησε, όσο ήταν δυνατό, να ρίξει φως στο ερώτημα του πώς απεικονίζεται το ανθρώπινο σώμα στην ελληνιστική ποίηση και στη συνέχεια, στο ρωμαϊκό φιλοσοφικό έπος *De Rerum Natura*.

Η ενασχόληση με όλα αυτά τα κείμενα που επιλέχθηκαν, έγινε μέσα από close readings αυτών και διαφόρων άλλων συνοδών κειμένων, μέσα από τα οποία προσπαθήσαμε να δούμε της διαμόρφωση της έννοιας της σωματικής παραδοξότητας. Ένα πρώτο συμπέρασμα που μπορεί να εξαχθεί, είναι ότι όσο η ποίηση απομακρύνεται -γεωγραφικά, πολιτισμικά, φιλοσοφικά- από τις λεγόμενες «ισχυρές» πολιτισμικές επιρροές της εποχής της, όπως για παράδειγμα από τη μυθολογία ή την αλεξανδρινή Βιβλιοθήκη- τόσο περισσότερο νέες απόψεις προστίθενται στη διαμόρφωση των εννοιών που θέλει να δομήσει. Στην περίπτωση του Λουκρητίου, είδαμε ότι το παράδοξο σώμα πέρασε από τις παρυφές της κοινωνίας στην υψηλή ποίηση του φιλοσοφικού έπους. Η σωματική αναπηρία προτείνεται από τον ποιητή για να αντικαταστήσει τις σύνθετες μορφές της μυθολογίας. Αυτό βέβαια έλκει ένα μέρος της επιρροής του από την ελληνική αισθητική, αλλά δεν παύει να είναι γεγονός πως η ελληνιστική ποίηση αρνήθηκε εν γένει να κάνει το παράδοξο σώμα μέρος του λογοτεχνικού της σύμπαντος. Ο Λουκρήτιος, αντίθετα, όσο και αν δεν αφιέρωσε στο ποίημά του πολλούς στίχους στο θέμα αυτό, όμως μοιάζει να έχει σχεδόν πάντα στο νου του το ασθενές ή αποκλίνον σώμα, είτε αυτό είναι το ανάπηρο παιδί της νεαρής γης, είτε ο ξένος Ανατολίτης ιερέας της Κυβέλης, είτε ακόμα ο ασθενής εργάτης των ορυχείων (*quidve mali fit ut exalent aurata metalla! /quas hominum reddunt facies qualisque colores*, 6.811-812).

Μαζί με αυτό, αναπτύσσεται παράλληλα μέσα στο ποίημα μια νέα θεώρηση για το γυναικείο σώμα, το οποίο αποκτά μια ισχυρή σύνδεση με το παράδοξο, αφού το δημιουργεί και συνδέεται μαζί του. Οι γυναικείες μορφές της Κυβέλης και της Ιφιγένειας απεικονίζονται να συμμετέχουν σε τρομακτικές αλλαγές που συμβαίνουν στην *urbem* όσο και στον *οἶκον*. Και αν η πόλη και η οικογένεια καταστρέφονται, για τον Λουκρήτιο οι γυναίκες μπορούν και επιστρέφουν θριαμβεύτριες εκεί από όπου

ξεκίνησαν ως θύματα. Ο ματαιωμένος γάμος και η ακόλουθη ανθρωποθυσία της Ιφιγένεια; δεν μπόρεσαν να την καταστρέψουν σωματικά και το alter ego της, η θεά Κυβέλη από τη Φρυγία, επιστρέφει σαν λοιμός. Άλλωστε, όπως έχουμε ήδη δει, το ανθρώπινο σώμα εν γένει, είναι ανοιχτό στην παραδοξότητα, άλλοτε ως ασθένεια και άλλοτε ως ψευδαίσθηση.

Αυτές οι δύο, η σωματικότητα και η γυναικεία φύση, είναι με δύο λόγια οι παράδοξες θεματικές που ο Λουκρήτιος θέλησε να παρουσιάσει. Η ιατρική φιλολογία στην περίπτωση του, χωρίς να είναι απύσχα, δεν έπαιξε τον σπουδαίο ρόλο που έπαιξε στην ελληνιστική ποίηση, καθώς δεν χρησιμοποιήθηκε για να εξηγήσει τις συμπεριφορές των μυθολογικών ηρώων. Αντιθέτως, όπου χρησιμοποιήθηκε η ιατρική στο *DRN* ήταν για να αποδομήσει τις μορφές αυτές, μαζί όμως με την συνδρομή της επικούρειας φιλοσοφίας. Αυτή η στάση αποτελεί, κατά κάποιο τρόπο, τη συνέχεια της ελληνιστικής τάσης για ιατρο-παραδοξογραφικές θεματικές στην ποίηση. Αν ισχύει αυτός ο ισχυρισμός, τότε ίσως να μπορούμε να κάνουμε λόγο για την ανακάλυψη της παράδοξης σωματικότητας ως έννοιας κατά την ελληνιστική εποχή και τη συνέχειά της κατά τη ρωμαϊκή. Αυτή η διαπίστωση σηματοδοτεί μια ελάχιστη μα αξιοσημείωτη καινοτομία στην ιστορία των ιδεών, καθώς θεωρώ πως θα πρέπει να ενταχθεί και η παραδοξότητα στη συζήτηση για την απεικόνιση του σώματος στην αρχαία, αλλά και όχι μόνο, λογοτεχνία. Ειδικότερα, θεωρώ ότι η σημασία της παραδοξότητας στη λογοτεχνική απεικόνιση των σωμάτων, ούσα αποτέλεσμα και της φαντασίας, οφείλει να κριθεί ως ανεξάρτητη από τον ιατρικό λόγο. Ο Λουκρήτιος έχοντας αντιληφθεί αυτή την τάση, προσπάθησε να αποδώσει λογοτεχνικά την ορθολογική εξήγηση των πραγμάτων και είναι γεγονός πως και ο ίδιος κράτησε αποστάσεις από το ρεαλισμό θέτοντας όχι μια γυναίκα, αλλά την εξανθρωπισμένη *Tellus* μητέρα των τεράτων στο πέμπτο βιβλίο του *DRN*.

Κλείνοντας αυτό το σύντομο κεφάλαιο και παράλληλα όλη τη διδακτορική διατριβή, θεωρώ πως μέσα από αυτή την έρευνα έγινε πλέον κατανοητό ότι η ανθρώπινη φαντασία μπορεί να καταστήσει το σώμα υποκείμενο σε πολλές και διάφορες αλλαγές. Ακόμα και όταν το μυθολογικό σώμα υπέστη ρασιοναλιστικές διορθώσεις στην ελληνιστική ποίηση, ακόμα και τότε ήταν ανύπαρκτο ως μη ρεαλιστικό. Ο Λουκρήτιος στη θέση αυτών, προτίμησε να στραφεί σε σώματα υπαρκτά τα οποία όμως ποτέ δεν είχαν γίνει μέχρι τότε αντικείμενα της ποιητικής περιέργειας. Αξιοσημείωτα, η πρόωμη -και βεβαίως προγενέστερη του Λουκρητίου-

παραδοξογραφία είχε επιδιώξει να παρουσιάσει στις σύντομες αναφορές της, περιπτώσεις ζώων -ή πιο σπάνια ανθρώπων-, τα οποία διακρίνονταν για το σωματικό τους *ίδιον*. Με το *DRN* η αλλαγή που παρατηρείται, είναι ότι πρωταγωνιστές της ποιητικής σωματικότητας και των ιατρο-παραδοξογραφικών θεματικών, γίνονται πλέον οι υπαρκτοί φορείς της σωματικής ετερότητας. Η ύστερη παραδοξογραφία, όπως για παράδειγμα εκείνη του Φλέγοντα από τις Τράλλεις, δείχνει να ακολουθεί την τάση αυτή, αν και για να αποτιμηθεί αυτή η επιρροή στο σύνολό της, θεωρώ πως χρειάζεται να εκπονηθεί μια καινούρια ερευνητική εργασία που θα εξετάσει αυτό ακριβώς το θέμα.

Βιβλιογραφία

Μεταφράσεις

Αντωνιάδης, Θ. & Ρ. Χαμέτη (2005). *Λουκρήτιος, Για την φύση των πραγμάτων*. Θύραθεν

Γκιργκένης, Σ. (2001). *Ησίοδος. "Έργα και Ημέραι", "Θεογονία", "Η ασπίδα του Ηρακλή"*. Ζήτρος.

Γρυπάρης, Ι. Ν. (2015). *Αισχύλος, "Ευμενίδες"*. Κέντρο Ελληνικής Γλώσσας.

Γρυπάρης, Ι.Ν. (2015), *Αισχύλος, "Χοηφόρες"*. Κέντρο Ελληνικής Γλώσσας.

Θεοδωρακόπουλος, Ι. Ν. (1948). *Πλάτωνος Φαίδρος: Εισαγωγή, Αρχαίο και Νέο Κείμενο με Σχόλια*. Εστία.

Λυπουρλής, Δ. (2000). *Ιπποκράτης: ιατρική θεωρία και πράξη - ιατρικά θέματα*. Ζήτρος.

Λυπουρλής, Δ. (2004). *Αριστοτέλης, "Ρητορική". Τόμος Ιος: Βιβλίο Α*. Ζήτρος.

Μαρωνίτης, Δ.Ν. (1964). Ηροδότου "Ιστορία". *ΚΛΕΙΩ*. Γκοβόστη.

Μαρωνίτης, Δ. Ν. (2015). *Ομήρου Οδύσσεια*. Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών (Ίδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη).

- Μύρης, Κ.Χ. (2000). *Σοφοκλέους “Οιδίπους Τύραννος”*. ΟΕΔΒ
- Νικολούδης, Η. Π. (2008). *Πλάτων: Νόμοι. Δαίδαλος (Ζαχαρόπουλος Ι.)*.
- Οικονομίδης, Γ. (2000). *Πινδάρου “Επίνικοι”. τ. Α'. Πυθιόνικοι. Εισαγωγή & σχόλια: Δανιήλ Ιακώβ. Βάνιας*.
- Παπαγγελής, Θ. (2021). *Λουκρητίου Περί Φύσεως: Η Κληρονομιά ενός Επίμονου Κηπουρού. Gutenberg*.
- Παπαδίτσας, Δ. & Λαδιά, Ε. (1997). *Ομηρικοί ύμνοι. Καρδαμίτσας*.
- Παπαθανασόπουλος, Θ. (1996). *Καλλιμάχου “Υμνοι”*. Νεφέλη.
- Παπαχατζής, Ν.Δ. (2002). *Παυσανίου Ελλάδος Περιήγησις: Αχαιϊκά-Αρκαδικά. Εκδοτική Αθηνών*.
- Πολυλάς, Ι. (2015). *Όμηρος, “Ιλιάδα.” Κέντρο Ελληνικής Γλώσσας*.
- Σπυρόπουλος, Η. (1992). *Ηροδότου “Ιστορίαι”. ΜΕΛΠΟΜΕΝΗ-ΤΕΡΨΙΧΟΡΗ. Γκοβόστη*
- Σπυρόπουλος, Η.Σ. (1993). *Ηροδότου “Ιστορίαι”. ΕΡΑΤΩ-ΠΟΛΥΜΝΙΑ. Γκοβόστη*.
- Σπυρόπουλος, Η. Σ. (2012). *Πλάτων “Συμπόσιο”. Ζήτρος*.

Σταύρου, Θ. (2012). *Αριστοφάνης, “Οι Βάτραχοι”*. Κέντρο Ελληνικής Γλώσσας.

Στεφανόπουλος, Θ.Κ. (υπό έκδοση). *Ευριπίδης, “Βάκχες”*. Κίχλη.

Φιλολογική Ομάδα Κάκτου (1999). *Απολλώνιος ο Ρόδιος: Αργοναυτικά*. Κάκτος.

Φιλολογική Ομάδα Κάκτου (1994α). *Αριστοτέλης: Περί ζώων γενέσεως Α, Β*. Κάκτος.

Φιλολογική Ομάδα Κάκτου (1994β). *Αριστοτέλης: Περί ζώων γενέσεως Γ, Δ, Ε*. Κάκτος.

Φιλολογική Ομάδα Κάκτου (1992α). *Ιπποκράτης ο Κώος: Ανατομία - φυσιολογία: Περί ανατομής, Περί καρδίας, Περί αδένων, Περί σαρκών, Περί οστέων φύσιος, Περί φύσιος ανθρώπου, Περί γονής, Περί φύσιος παιδίου*. Κάκτος.

Φιλολογική Ομάδα Κάκτου (1992β). *Ιπποκράτης ο Κώος: Γυναικολογία 3: Περί γυναικείης φύσιος, Περί αφόρων, Περί παρθενίων*. Κάκτος.

Φιλολογική Ομάδα Κάκτου (1992γ). *Ιπποκράτης ο Κώος: Διαιτητική - θεραπευτική 1: Περί διαίτης Α-Δ*. Κάκτος.

Φιλολογική Ομάδα Κάκτου (1992δ). *Ιπποκράτης ο Κώος: Παθολογία - οφθαλμολογία: Περί αέρων, υδάτων, τόπων, Περί χυμών, Περί φυσών, Περί κρισίων, Περί κρισίμων, Περί όψιος*. Κάκτος.

Φιλολογική Ομάδα Κάκτου (1993α). *Ιπποκράτης ο Κώος: Επιδημιών το πέμπτον, Επιδημιών το έκτον, Επιδημιών το έβδομον*. Κάκτος.

Φιλολογική Ομάδα Κάκτου (1993β). *Ιπποκράτης ο Κώος: Παθήσεις - επιληψία: Περί παθών, Περί των εντός παθών, Περί ιερής νόσου, Περί τόπων των κατά άνθρωπον*. Κάκτος.

Ξενόγλωσση

Ahonen, M. (2014). *Mental Disorders in Ancient Philosophy*. Springer Science & Business Media.

Albinus, L. (2000). *The House of Hades: Studies in Ancient Greek Eschatology*. Aarhus Universitetsforlag.

Alganza Roldán, M., Barr, J., & Hawes, G. (2017). The reception history of Palaephatus 1 (On the Centaurs) in Ancient and Byzantine texts. *Polymnia*, 3, 186–235.

Apps, A. E. (2011). *Gaius Julius Solinus and his Polyhistor*. Macquarie University (Αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή).

Ash, R. (2018). Paradoxography and Marvels in Post-Domitianic Literature ‘An Extraordinary Affair, Even in the Hearing! Στο A. König & C. Whitton (Επίμ.), *Roman literature under Nerva, Trajan, and Hadrian: literary interactions, AD 96-138* (σ. 126-145). Cambridge University Press.

Asmis, E. (1999). Epicurean Epistemology. Στο K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, & M. Schofield (Επίμ.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (σ. 260–294). Cambridge University Press.

Bakker, F. A. (2016). *Epicurean Meteorology: Sources, Method, Scope and Organization*. Brill.

Bakker, F. A. (2018). The End of Epicurean Infinity: Critical Reflections on the Epicurean Infinite Universe. Στο F. A. Bakker, D. Bellis, & C. D. Palmerino (Επίμ.), *Space, Imagination, and the Cosmos, from Antiquity to the Early Modern Period* (σ. 41–67). Springer International Publishing.

Barton, C. A. (1993). *The Sorrows of the Ancient Romans: The Gladiator and the Monster*. Princeton University Press.

Beagon, M. (2005). *The Elder Pliny on the Human Animal: Natural History, Book 7*. Clarendon Press

Beagon, M. (2007). Situating Nature's Wonders in Pliny's Natural History. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 100, 19-40.

Beckby, H. (1975). *Die Griechischen Bukoliker: Theokrit-Moschos-Bion*. Hain.

Berger, H. (1984). The Origins of Bucolic Representation: Disenchantment and Revision in Theocritus' Seventh "Idyll". *Classical Antiquity*, 3(1), 1–39.

Betz, H. D. (1986) *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*. The University of Chicago Press.

Bloch, R. (1963). *Les prodiges dans l'antiquité classique (Grèce, Étrurie et Rome)*. Presses Universitaires de France.

Blundel, S. (1986). *The Origins of Civilization in Greek and Roman Thought*. Croom Helm.

Bray, C. (2018). Limits of dread: ἐσχατιά, πείραρ, and dangerous edge-space in Homeric formulae. Στο D. Felton (Επίμ.), *Landscapes of Dread in Classical Antiquity: Negative Emotion in Natural and Constructed Spaces* (σ. 38-57). Routledge.

Brodersen, K. (2014). *Solinus: New Studies*. Verlag Antike.

Brophy, P. (1986). Horrality: The Textuality of Contemporary Horror Films. *Screen*, 27(1), 2–13.

Brown, R. D. (1982). Lucretius and Callimachus. *Illinois Classical Studies*, 7(1), 77–97.

Brown, R. D. (1987). *Lucretius on Love and Sex: A Commentary on De Rerum Natura IV, 1030-1287 with Prolegomena, Text and Translation*. Brill.

Brown, R. D. (2017). Lucretius' Malodorous Mistress (De Rerum Natura 4.1175). *Classical Journal*, 113(1), 26–43.

Burkert, W. (1979). *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* (P. Bing, Μτφρ.). University of California Press.

Burkert, W. (1983). *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth* (P. Bing, Μτφρ.). University of California Press.

Burkert, W. (1985). *Greek Religion: Archaic and Classical* (J. Raffan, Μτφρ.). Harvard University Press.

Buxton, R. (2009). *Forms of Astonishment: Greek Myths of Metamorphosis*. Oxford University Press.

Bynum, B. (2001). Tarantism. *The Lancet*, 358(9294), 1736.

Cairns, F. (2016). *Hellenistic Epigram: Contexts of Exploration*. Cambridge University Press.

Cameron, A. (2004). *Greek mythography in the Roman world*. Oxford University Press.

Campbell, D. A. (1984). The Frogs in the Frogs. *The Journal of Hellenic Studies*, 104, 163–165.

Campbell, G. L. (1999). Review: Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom. *Bryn Mawr Classical Review*. Retrieved from <https://bmc.brynmawr.edu/1999/1999.10.29/>

Campbell, G. L. (2003). *Lucretius On Creation and Evolution: A Commentary on De Rerum Natura Book Five, Lines 772–1104*. Oxford University Press.

Carroll, N. (2003). *The Philosophy of Horror*. Routledge.

Chiasson, C. (2001). Scythian Androgyny and Environmental Determinism in Herodotus and the Hippocratic *Περὶ Ἀέρων Ὑδάτων Τόπων*. *Syllecta Classica*, 12(1), 33-73.

Císař, K. (2001). Epicurean Epistemology in Lucretius' "De rerum natura" IV 1-822. *Listy Filologické / Folia Philologica*, 124(1), 1–54.

Clay, D. (1980). An Epicurean Interpretation of Dreams. *The American Journal of Philology*, 101(3), 342–365.

Cobb, M. (2016). "The Decline of Ptolemaic Elephant Hunting: An Analysis of the Contributory Factors. *Greece & Rome*, 6(2), 192-204.

Colman, J. (2012). *Lucretius as Theorist of Political Life*. Springer.

Connell, S.M. (2016). *Aristotle on Female Animals: A Study of the Generation of Animals*. Cambridge University Press.

Dean-Jones, L. (1994). *Women's Bodies in Classical Greek Science*. Clarendon Press.

Dégh, L., & Vázsonyi, A. (1983). Does the word "dog" bite? Ostensive action: A means of legend-telling. *Journal of Folklore Research*, 20, 5–34.

Delattre, D. (2007). *Philodème de Gadara: Sur la Musique, livre IV. (Collection des universités de France Série grecque-Collection Budé 457)*. Les Belles Lettres.

Depew, M. (1998). Delian Hymns and Callimachean Allusion. *Harvard Studies in Classical Philology*, 98, 155–182.

Depew, M. (2007). Springs, nymphs, and rivers: Models of origination in third-century Alexandrian poetry. Στο A. Bierl, R. Lämmle, & K. Wesselmann (Επίμ.), *Literatur und Religion: Wege zu einer mythisch-rituellen Poetik bei den Griechen (MythosEikonPoiesis)*. τ.2 (σ. 141-169). Walter de Gruyter.

Detienne, M. (1994). *The Gardens of Adonis* (J. Lloyd, Μτφρ.). Princeton University Press.

Dickie, M. W. (2009). *Μάγοι και Μαγεία στην Αρχαιότητα: Αρχαία Ελλάδα, Ρώμη, Βυζάντιο* (Ε. Τριανταφυλλίδη, Μτφρ.). Αρχέτυπο.

Dodds, E. R. (1960). *Bacchae: Edited with Introduction and Commentary*. Clarendon Press.

Doroszewska, J. (2013α). “Between the Monstrous and the Divine. Hermaphrodites in Phlegon of Tralles’ Mirabilia. *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 53, 379–392.

Doroszewska, J. (2013β). ‘...and She became a Man’: Sexual Metamorphosis in Phlegon of Tralles’ Mirabilia. *Prace Filologiczne. Literaturoznawstwo*, 3(6), 223–241.

Doroszewska, J. (2016). *The Monstrous World: Corporeal Discourses in Phlegon of Tralles' "Mirabilia"*. Peter Lang.

Doroszewska, J. (2017). The Liminal Space: Suburbs as a Demonic Domain in Classical Literature. *Preternature: Critical and Historical Studies on the Preternatural*, 6(1), 1–30.

Doroszewska, J. (2019). Beyond the Limits of the Human Body: Phlegon of Tralles' Medical Curiosities. Στο G. Kazantzidis (Επίμ.), *Medicine and Paradoxography in the Ancient World* (σ. 117–142). De Gruyter.

Douglas, M. (2006). *Καθαρότητα και Κίνδυνος: Μια Ανάλυση των Εννοιών της Μιαρότητας και των Ταμπού* (Α. Χατζούλη, Μτφρ.). Πολύτροπον.

Dover, K. J. (1971). *Theocritus: Select Poems*. Macmillan.

Dowden, K. (1989). *Death and the Maiden: Girls' Initiation Rites in Greek Mythology*. Routledge.

Edwards, M. J. (1990). Treading the Aether: Lucretius, De Rerum Natura 1.62-79. *The Classical Quarterly*, 40(2), 465–469.

Eidinow, E. (2019). “The Horror of the Terrifying and the Hilarity of the Grotesque”: Daimonic Spaces —and Emotions— in Ancient Greek Literature. *Arethusa*, 51(3), 209–235.

Eitrem, S. (1991). Dreams and Divination in Magical Ritual. Στο C. A. Faraone & D. Obbink (Επίμ.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic & Religion* (σ. 175–187). Oxford University Press.

Ekroth, G. (2005). BLOOD ON THE ALTARS? On the treatment of blood at Greek sacrifices and the iconographical evidence. *Antike Kunst*, 48, 9–29.

Eleftheriou, D. (2016). ΜΥΘ : The marginal annotation in Antigonos' Collection of extraordinary stories and its meaning. *AUCTOR Journal*, 1, 32–40.

Ellis, B. (1991). Legend-Trips and Satanism: Adolescents' Ostensive Traditions as "Cult" Activity. Στο J. T. Richardson, J. Best, & D. G. Bromley (Επίμ.), *The Satanism Scare* (σ. 279–295). De Gruyter.

Erbse, H. (1953). Homerscholien und Hellenistische Glossare bei Apollonios Rhodios. *Hermes*, 81(2), 163–196.

Everson, S. (1990). Epicurus on the Truth of the Senses. Στο S. Everson (Επίμ.), *Epistemology: Companions to Ancient Thought, Vol. 1* (σ. 161–183). Cambridge University Press.

Felton, D. (1999). *Haunted Greece and Rome: Ghost Stories from Antiquity*. University of Texas Press.

Felton, D. (2013). Rejecting and Embracing the Monstrous in Ancient Greece and Rome. Στο A.S. Mittman, & P. Dendle (Επίμ.) *The Ashgate Research Companion to Monsters and the Monstrous* (σ. 103-131). Ashgate Publishing.

Flemming, R. (2005). Empires and knowledge: Medicine and health in the Hellenistic world. Στο: A. Erskine (Επίμ.), *A Companion to the Hellenistic World* (σ. 449–463). Oxford University Press.

Foertmeyer, V. (1988). The Dating of the Pompe of Ptolemy II Philadelphus. *Historia*, 37(1), 90-104.

Fontenrose, J. E. (1980). *Python: A Study of Delphic Myth and Its Origins*. University of California Press.

Fowler, B. H. (1989). *The Hellenistic Aesthetic*. University of Wisconsin Press.

Fraser, P. M. (1972). *Ptolemaic Alexandria*. Oxford University Press.

Fratantuono, L. (2015). *A Reading of Lucretius' De Rerum Natura*. Rowman & Littlefield.

Friedländer, P. (1941). Pattern of Sound and Atomistic Theory in Lucretius. *The American Journal of Philology*, 62(1), 16–34.

Furley, D. (1970). VARIATIONS ON THEMES FROM EMPEDOCLES IN LUCRETIUS' PROEM. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 17(1), 55–64.

Furley, D. (1989). *Cosmic Problems: Essays on Greek and Roman Philosophy of Nature*. Cambridge University Press.

Gabba, E. (1981). True history and false history in classical antiquity. *JRS*, 71, 50–62.

Gale, M. R. (1994). *Myth and Poetry in Lucretius*. Cambridge University Press.

Gale, M. R. (2004). *Virgil on the Nature of Things: The Georgics, Lucretius and the Didactic Tradition*. Cambridge University Press.

Garani, M. (2007). *Empedocles Redivivus: Poetry and Analogy in Lucretius*. Routledge.

Garani, M. (2020). Seneca on Pythagoras' mirabilia aquarum (NQ 3.20–1, 25–6; Ovid Met. 15.270–336). Στο M. Garani, A. N. Michalopoulos, & S. Papaioannou (Επίμ.), *Intertextuality in Seneca's Philosophical Writings* (σ. 198–224). Routledge.

Garland, R. (1995). *The Eye of the Beholder: Deformity and Disability in the Graeco-Roman World*. Duckworth.

Gazis, G. A. (2018). *Homer and the Poetics of Hades*. Oxford University Press.

Gee, E. (2015). Dogs, Snakes and Heroes: Hybridism and Polemic in Lucretius' *De rerum natura*. Στο R. Hunter & S. P. Oakley (Επίμ.), *Latin Literature and its Transmission* (σ. 108–141). Cambridge University Press.

Geus, K. & King, C. G. (2018). Paradoxography. Στο P. Keyser, & J. Scarborough (Επίμ.), *Oxford handbook of science and medicine in the classical world* (σ. 431–444). Oxford University Press.

Glidden, D. K. (1979). Sensus” and Sense Perception in the “De rerum natura. *California Studies in Classical Antiquity*, 12, 155–181.

Gould, S. J. (1985). *The Flamingo’s Smile: Reflections in Natural History*. W. W. Norton & Company.

Gow, A. S. F., & Schofield, A. F. (1997). *Nicander: The Poems and Poetical Fragments*, Bristol University Press.

Graver, M. (1990). The Eye of the Beholder: Perceptual Relativity in Lucretius. *Apeiron*, 23(4), 91-116.

Guichard, L. A. (2014). Paradox and the Marvellous in Greek Poetry of the Imperial Period. Στο L.A. Guichard, , L. G. García Alonso, & M. P. de Hoz (Επίμ.), *The Alexandrian Tradition: Interactions between Science, Religion, and Literature* (141-156). Peter Lang, .

Hajdu, P. (2014). The Mad Poet in Horace’s Ars Poetica. *Canadian Review of Comparative Literature / Revue Canadienne de Littérature Comparée*, 41(1), 28–42.

Hansen, W. (1996). *Phlegon of Tralles’ Book of Marvels*. University of Exeter Press.

Harder, A. (2012). *Callimachus Aetia: Introduction, Text, Translation and Commentary. Volume 2. Commentary*. Oxford University Press.

Hardie, P. (1988). Lucretius and the Delusions of Narcissus. *Materiali e Discussioni per l'analisi Dei Testi Classici*, 20/21, 71–89.

Harris, W. V. (2009). *Dreams and Experience in Classical Antiquity*. Harvard University Press.

Hartog, F. (1988). *The Mirror of Herodotus: The Representation of the Other in the Writing of History*, (J. Lloyd, Μτφρ.). University of California Press.

Hatzimichali, M. (2009). Poetry, science and scholarship: the rise and fall of Nicander of Colophon. Στο M. A. Harder, R. F. Regtuit, & G. Wakker (Επίμ.), *Nature and Science in Hellenistic Poetry. Proceedings of the Eighth Groningen Workshop on Hellenistic Poetry* (σ. 19-40). Peeters,

Hawes, G. (2014). *Rationalizing Myth in Antiquity*. Oxford University Press.

Heubeck, A., & Hoekstra, A. (1989). *A Commentary on Homer's Odyssey, Vol. II, Books IX–XVI*. Clarendon Press.

Higbie, C. (2007). Hellenistic Mythographers. Στο R. D. Woodard (Επίμ.), *The Cambridge Companion to Greek Mythology* (σ. 237–254). Cambridge University Press.

Holmes, B. (2010). *The Symptom and the Subject: The Emergence of the Physical Body in Ancient Greece*. Princeton University Press.

Hollowchak, M. (2002). *Ancient Science and Dreams : Oneirology in Greco-Roman Antiquity*. University Press of America.

Holowchak, M. (2004). Lucretius on the Gates of Horn and Ivory: A Psychophysical Challenge to Prophecy by Dreams. *Journal of the History of Philosophy*, 42, 355–368.

Hornblower, S. (2018). The Hellenistic Poets as Historians. *Scripta Classica Israelica*, 37, 45-67.

Hughes, D. D. (1991). *Human Sacrifice in Ancient Greece*. Routledge.

Hunter, R. (2006). *The Shadow of Callimachus*. Cambridge University Press.

Hunter, R. (2016). ‘Palaephatus’, Strabo and the boundaries of myth. *Classical Philology*, 111(3), 245–261.

Hunter, R. L. (1989). *Apollonius of Rhodes: Argonautica Book III*. Cambridge University Press.

Hunter, R. L. (2015). *Apollonius of Rhodes: Argonautica Book IV*. Cambridge University Press.

Jacobson, H. (1982). Lucretius 1. 102-105. *The Classical Quarterly*, 32(1), 237.

Jiménez, M.R. (2018). Prodigies in Republican Rome. The Absence of God. *Klio* 100(2), 480-500.

- Johnson, M. R. (2013). Nature, Spontaneity, and Voluntary Action in Lucretius. Στο D. Lehoux, A. D. Morrison, & A. Sharrock (Επίμ.), *Lucretius: Poetry, Philosophy, Science* (σ. 99–130). Oxford University Press.
- Johnson, S.F. (2006). *The life and miracles of Thekla: a literary study*, Center for Hellenic Studies, Trustees for Harvard University.
- Johnston, S. I. (1995). The Song of the Lynx: Magic and Rhetoric in Pythian 4. *Transactions of the American Philological Association (1974-)*, 125, 177–206.
- Jope, J. (1985). Lucretius, Cybele, and Religion. *Phoenix*, 39(3), 250–262.
- Jouanna, J. (1999). *Hippocrates* (M. B. DeBevoise, Μτφρ.). Johns Hopkins University Press.
- Jouanna, J. (2012). *Greek Medicine from Hiocrates to Galen*. Brill.
- Kampakoglou, A. (2016). Danaus βουγενής: Greco-Egyptian Mythology and Ptolemaic Kingship. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 56, 111–139.
- Karanika, A. (2009). Medicine and Cure in Posidippus' Iamatika. Στο M.A Harder, R. F. Regtuit, & G. C. Wakker, (Επίμ.), *Nature and Science in Hellenistic Poetry, Hellenistica Groningana 15* (σ. 41–56) Peeters.
- Kazantzidis, G. (2013). Quem nos furorem, μελαγχολίαν illi vocant': Cicero on Melancholy. Στο W. V. Harris (Επίμ.), *Mental Disorders in the Classical World* (σ. 245–264). Brill.

Kazantzidis, G. (2014). Callimachus and Hippocratic Gynecology: Absent desire and the female body in ‘Acontius and Cydippe’ (Aetia FR.75.10-19 Harder). *EuGeStA*, 4, 106–134.

Kazantzidis, G. (2016). Madness in New Comedy and Hellenistic Poetry. Στο Η. Perdicoyanni-Paleologou (Επίμ.), *The Concept of Madness from Homer to Byzantium: Manifestations and Aspects of Mental Illness and Disorder* (σ. 105–138). Hakkert.

Kazantzidis, G. (2017). Empathy and the Limits of Disgust in the Hippocratic Corpus. Στο D. Lateiner, & D. Spatharas (Επίμ.), *The Ancient Emotion of Disgust* (σ. 45–68). New York: Oxford University Press.

Kazantzidis, G. (2018α). Medicine and the paradox in the Hippocratic Corpus and Beyond. Στο Μ. Gerolemou (Επίμ.), *Recognizing Miracles in Antiquity and Beyond* (31–62). Walter de Gruyter.

Kazantzidis, G. (2018β). Haunted Minds, Haunted Places - Topographies of Insanity in Greek and Roman Paradoxography. Στο D. Felton (Επίμ.), *Landscapes of Dread in Classical Antiquity: Negative Emotion in Natural and Constructed Spaces* (σ. 226–258). Routledge.

Kazantzidis, G. (2019). Introduction. Medicine and Paradoxography in Dialogue: Approaching thauma across Science and Fiction. Στο G. Kazantzidis (Επίμ.), *Medicine and Paradoxography in the Ancient World* (σ. 1–40). Walter De Gruyter.

Kazantzidis, G. (2021). *Lucretius on Disease: The Poetics of Morbidity in De Rerum Natura*. Walter de Gruyter.

Kazantzidis, G. (υπό δημοσίευση). WHAT IS A LATIN “MEDICAL” BODY? An anatomy of the use of medical language in Lucretius.

Keith, A. M. (2004). *Engendering Rome: Women in Latin epic*. Cambridge University Press.

Kenney, E. J. (1970). *Doctvs Lvcretivs*. *Mnemosyne*, 23(4), 366–392.

King, H. (1998). *Hippocrates’ Woman: Reading the Female Body in Ancient Greece*. Routledge.

Klooster, J. (2009). Charlatans or saviours? Posidippus’ epigram AB 95 in the context of Hellenistic epigrams on doctors. Στο M.A. Harder, R. F. Regtuit, & G. C. Wakker, (Επίμ.), *Nature and science in Hellenistic poetry, Hellenistica Groningana 15* (σ. 57–77). Peeters.

Konstan, D. (2020). Fear and Anxiety: The View from Ancient Greece. Στο M. Liatsi (Επίμ.), *Ethics in Ancient Greek Literature: Aspects of Ethical Reasoning from Homer to Aristotle and Beyond. Studies in Honour of Ioannis N. Perysinakis* (σ. 179–189). De Gruyter.

Konstan, D. (2020a). Epicurean Phantasia. *Π Η Γ Η / F O N S*, (5), 1–18.

Konstan, D. (2020b). Imagination and Art in Classical Greece and Rome. Στο K. A. Moser & A. C. Sukla (Επίμ.), *Imagination and Art: Explorations in Contemporary Theory* (σ. 35–49). Brill.

Krevans, N. (2004). "Callimachus and the Pedestrian Muse. Στο: M.A. Harder et al. (Επίμ.), *Callimachus II* (σ. 173-183). Peeters.

Krevans, N. (2011). Callimachus' Philology. Στο: B. Acosta-Hughes, et al. (Επίμ.), *Brill's Companion to Callimachus* (σ. 118-133). Brill.

Laes, C., Gevaert, B. (2013). What's in a monster? Pliny the elder, teratology and bodily disability. Στο C. Laes, C. F. Goodey, & M. L. Rose (Επίμ.), *Disabilities in Roman Antiquity: Disparate Bodies a Capite ad Calcem* (σ. 211-230). Brill.

Laios, K., Zozolou, M., Markatos, K., Karamanou, M., & Androutsos, G. (2016). The depiction of acromegaly in ancient Greek and Hellenistic art. *Hormones*, 15(4), 570–571.

Lang, P. (2009). Goats and the Sacred Disease in Callimachus' Acontius and Cydippe. *Classical Philology*, 104(1), 85–90.

Langslow, D. R. (1999). The Language of Poetry and the Language of Science: The Latin Poets and 'Medical Latin. Στο J. N. Adams, & R. G. Mayer (Επίμ.), *Aspects of the Language of Latin Poetry* (σ. 183–225). Oxford University Press.

Latham, J. (2012). "Fabulous Clap-Trap": Roman Masculinity, the Cult of Magna Mater, and Literary Constructions of the galli at Rome from the Late Republic to Late Antiquity. *The Journal of Religion*, 92(1), 84–122.

Leigh, M. (2013). *From Polypragmon to Curiosus: Ancient Concepts of Curious and Meddlesome Behaviour*. Oxford University Press.

Lenfant, D (1999). "Monsters in Greek Ethnography and Society in the Fifth and Fourth Centuries BCE. Στο R. Buxton (Επίμ.), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought* (σ. 197-214). Oxford University Press.

Lisdorf, A. (2004). "The Spread of Non Natural Concepts. *Journal of Cognition and Culture*, 4(1), 151-174.

Lisdorf, A. (2007). *The Dissemination of Divination in Roman Republican Times – A Cognitive Approach*, (Αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή). University of Copenhagen.

Long, K. (2012). "'Nature Abhors Normality": Theories of the Monstrous from Aristotle to The X-Files (σ. 1993–2002). Στο Picart, C.J.S. & Browning, J.E. (Επίμ.), *Speaking of Monsters: A Teratological Anthology* (σ. 195-208). Palgrave.

Longrigg, J. (1980). The Great Plague of Athens. *History of Science*, 18(3), 209–225.

Lowe, D. (2015). *Monsters and Monstrosity in Augustan Poetry*. University of Michigan Press.

MacBain, B. (1982). *Prodigy and Expiation: A Study in Religion and Politics in Republican Rome*. Peeters.

MacLeod, R. (2010). Introduction: Alexandria in history and myth. Στο R. MacLeod (Επίμ.), *The Library of Alexandria: Centre of Learning in the Ancient World* (σ. 1-18). I.B.Tauris & Co Ltd, .

- Masi, F., & Verde, F. (2018). Mind in an Atomistic World. Στο J. Sisko (Επίμ.), *Philosophy of Mind in Antiquity. The History of the Philosophy of Mind, vol. 1* (σ. 236–257). Routledge.
- Maystre, E. (2008). Leto in labour?: a study of five Attic red-figured fragments. *Mediterranean Archaeology, 21*, 23–37.
- McKay, K. J. (1962). *Erysichthon: A Callimachean Comedy*. Brill.
- McKeown, J. C. (2013). *A Cabinet of Greek Curiosities: Strange Tales and Surprising Facts from the Cradle of Western Civilization*. Oxford University Press
- Mineur, W. H. (1984). *Callimachus' Hymn to Delos: Introduction and Commentary*. Brill.
- Mitchell, F. (2021). *Monsters in Greek Literature: Aberrant Bodies in Ancient Greek Cosmogony, Ethnography, and Biology*. Routledge.
- Miziur, M. (2012-2013). Exotic Animals as a Manifestation of Royal luxuria. Rulers and Their Menageris: From the Pompe of Ptolemy II Philadelphus to Aurelian. *Phasis, 15-16*, 451-465.
- Morgan, J. (2002). *The Biology of Horror*. SIU Press.
- Morrison, A. D. (2013). Nil igitur mors est ad nosa Iphianassa, the Athenian plague, and Epicurean views of death. Στο D. Lehoux, A. D. Morrison, & A. Sharrock (Επίμ.), *Lucretius: Poetry, Philosophy, Science* (σ. 211–232). Oxford University Press.

Most, G. W. (1981). Callimachus and Herophilus. *Hermes*, 109(2), 188–196.

Munson, R. V. (2001). *Telling Wonders: Ethnographic and Political Discourse in the Work of Herodotus*. University of Michigan Press.

Munson, R.V. (1993). Three Aspects of Spartan Kingship in Herodotus. Στο R.M. Rosen, & J. Farrell (Επίμ.), *Nomodeiktes: Greek Studies In Honor Of Martin Ostwald* (σ. 39-54). University Of Michigan Press.

Nail, T. (2020). *Lucretius II: An Ethics of Motion*. Edinburgh University Press.

Neer, R. (2010). *The Emergence of the Classical Style in Greek Sculpture*. University of Chicago Press.

Nenci, G. (1978). Graecia capta ferum victorem cepit. *Annali Della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe Di Lettere e Filosofia*, (8), 1007–1023.

Nethercut, J. S. (2020). Lucretian Echoes: Sound as Metaphor for Literary Allusion in De Rerum Natura 4.549--94. Στο D. O'Rourke (Επίμ.), *Approaches to Lucretius: Traditions and Innovations in Reading the De Rerum Natura* (σ. 124–139). Cambridge University Press.

Nichols, A. (2011). *Ctesias: On India, and Fragments of His Minor Works*. Bristol Classical Press.

Nikoloska, A. (2021). The Sea Voyage of Magna Mater to Rome. *Histria Antiqua*, (21), 365–371.

Nugent, S. G. (1994). Mater Matters: The Female in Lucretius' De Rerum Natura. *Colby Quarterly*, 30(3), 179–205.

Nutton, V. (1983). The seeds of disease: An explanation of contagion and infection from the Greeks to the Renaissance. *Medical History*, 27(1), 1–34.

Nutton, V. (2000). Did the Greeks Have a Word for It? Contagion and Contagion Theory in Classical Antiquity. Στο L. I. Conrad & D. Wujastyk (Επίμ.), *Contagion: Perspectives from Pre-Modern Societies* (σ. 137–162). Routledge.

Nutton, V. (2004). *Ancient Medicine*. Routledge.

O'Hara, J. J. (1987). Somnia Ficta In Lucretius And Lucilius. *The Classical Quarterly*, 37(2), 517–519.

Oppermann, H. (1925). Herophilos bei Kallimachos. *Hermes*, 60(1), 14–32.

Osmun, G. F. (1956). Palaephatus. Pragmatic Mythographer. *The Classical Journal*, 52(3), 131–137.

Overduin, F. (2015). *Nicander of Colophon's Theriaca: A Literary Commentary*. Brill.

Overduin, F. (2017). Beauty in Suffering: Disgust in Nicander's Theriaca. Στο D. Lateiner, & D. Spatharas (Επίμ.), *The Ancient Emotion of Disgust* (σ. 141–155). Oxford University Press.

Pajón-Leyra, I. (2014). Little Horror Stories in an Oxyrhynchus Papyrus: A Re-Edition and Commentary of P.Oxy. II 218. *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete*, 60(2), 304–330.

Papaioannou, S. (2007). *Redesigning Achilles: 'Recycling' the Epic Cycle in the 'Little Iliad': (Ovid, Metamorphoses 12.1-13.622)*. De Gruyter.

Papalexandrou, N. (2004). Reading as Seeing: P.Mil.Vogl. VIII 309 and Greek Art. Στο B. Acosta-Hughes, E. Kosmetatou, & M. Baumbach (Επίμ.), *Labored in Papyrus Leaves: Perspectives on an Epigram Collection Attributed to Posidippus*, (σ. 247–258). Harvard University Press.

Parke, H. W., & Wormell, D. E. W. (1956). *The Delphic Oracle: The History* (Vol. 1). Blackwell.

Parker, R. (1996). *Athenian Religion: A History*. Clarendon Press.

Petsalis-Diomidis, A. (2010). *Truly Beyond Wonders: Aelius Aristides and the Cult of Asklepios*. Oxford University Press.

Piccardi, L. (2007). The AD 60 Denizli Basin earthquake and, G. the apparition of Archangel Michael at Colossae (Aegean Turkey). Στο L. Piccardi & W. B. Masse (Επίμ.), *Myth and Geology - Special Publication no 273* (σ. 95–105). Geological Society of London.

Pollitt, J. J. (1986). *Art in the Hellenistic Age*. Cambridge University Press.

Pope, M. (2018). Seminal Verse: Atomic Orality and Auralty in De Rerum Natura. *EuGeStA*, 8, 108–130.

Popescu, V. (2009). *Lucian's Paradoxa: Fiction, Aesthetics, and Identity*. University of Cincinnati (Αδημοσίευτη διδακτορική διατριβή).

Popescu, V. (2018). Phlegon's Marvels in Context. Στο E. Cueva, G. Schmeling, P. James, K. Ní Mheallaigh, S. Panayotakis, N. Scippacercola, (Επίμ.), *Re-Wiring The Ancient Novel, Volume 2: Roman Novels and Other Important Texts* (σ. 249-260). Barkhuis & Groningen University Library.

Priestley, J. (2014). *Herodotus and Hellenistic Culture: Literary Studies in the Reception of the Histories*. Oxford University Press.

Radt, S. (1999). *Tragicorum Graecorum Fragmenta, Vol. 4 Sophocles*. Vandenhoeck & Ruprecht.

Rasmussen, S. W. (2003). *Public Portents in Republican Rome*. L'Erma di Bretschneider.

Roller, L. E. (1999). *In Search of God the Mother*. University of California Press.

Romano, A.J. (2011). “Callimachus and Contemporary Criticism. Στο B. Acosta-Hughes, L. Lehnus, & S. A. Stephens (Επίμ.), *The Brill Companion to Callimachus* (σ. 309–328). Brill.

Romm, J.S. (1992). *The Edges of the Earth in Ancient Thought: Geography, Exploration and Fiction*. Princeton University Press.

Roscoe, W. (1996). Priests of the Goddess: Gender Transgression in Ancient Religion. *History of Religions*, 35(3), 195–230.

Rowe, G. O. (1965). The Adynaton as a Stylistic Device. *The American Journal of Philology*, 86(4), 387–396.

Rudd, N. (1989). *Horace: Epistles Book II and Epistle to the Pisones (“Ars Poetica”)*. Cambridge University Press.

Rynearson, N. (2009). A Callimachean Case of Lovesickness: Magic, Disease, and Desire in Aetia. *The American Journal of Philology*, 130(3), 341–365.

Schepens, G./K. Delcroix (1996). Ancient paradoxography: origin, evolution, production and reception. Στο O. Pecere, A. Stramaglia, (Επίμ.), *La letteratura di consumo nel mondo greco-latino, Atti del Convegno Internazionale, Cassino, 14-17 settembre 1994*, (σ. 373 – 460). Università degli studi di Cassino.

Schiesaro, A. (1989). A Note On Lucretius 4.1046. *Classical Quarterly*, 39(2), 555–557.

Schmid, W. & Stählin, O. (1920). *Geschichte der Griechischen Literatur, vol. 2*. C.H. Beck.

Schrijvers, P. H. (1970). *Horror ac divina voluptas: études sur la poétique et la poésie de Lucrèce*. Hakkert.

Sciarrino, E. (2015). Hyperreality, Intertextuality, and the Study of Latin Poetry. *Arethusa*, 48(3), 369–390.

Scullard, H.H. (1974). *The Elephant in the Greek and Roman World*. Thames and Hudson.

Sedley, D. N. (1998). *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*. Cambridge University Press.

Sedley, D.N. (1989). The proems of Empedocles and Lucretius. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 30, 269–296.

Sedley, D.N. (2018). Epicurean theories of knowledge from Hermarchus to Lucretius and Philodemus. *Lexicon Philosophicum: International Journal for the History of Texts and Ideas*, 6, 105–121.

Segal, C. (1970). Lucretius, Epilepsy, and the Hiocratic on Breaths. *Classical Philology*, 65(3), 180–182.

Segal, C. (1990). Dreams and Poets in Lucretius. *Illinois Classical Studies*, 15(2), 251–262.

Segal, C. (1990). *Lucretius on Death and Anxiety*. Princeton University Press.

Shannon-Henderson, K. E. (2019). Phlegon's Paradoxical Physiology: Centaurs in the Peri Thaumasion. Στο G. Kazantzidis (Επίμ.), *Medicine and Paradoxography in the Ancient World* (σ. 141–162). De Gruyter.

Sistakou, E. (2009). "Poeticizing Natural Phenomena: The Case of Callimachus. Στο M.A Harder, R.F. Regtuit, G.C. Wakker, (Επίμ.). *Nature and Science in Hellenistic Poetry, Hellenistica Groningana 15* (σ. 177-200). Peeters.

Sistakou, E. (2012). *The Aesthetics of Darkness: A Study of Hellenistic Romanticism in Apollonius, Lycophron and Nicander*. Peeters Publishers.

Sistakou, E. (2016). *Tragic Failures: Alexandrian Responses to Tragedy and the Tragic. Trends in Classics. Supplementary volumes, 38*. De Gruyter.

Skinner, M. B. (1976). Iphigenia and Polyxena: A Lucretian Allusion in Catullus. *Pacific Coast Philology, 11*, 52–61.

Solmsen, F. (1953). Epicurus on the Growth and Decline of the Cosmos. *American Journal of Philology, 74(1)*, 34–51.

Solmsen, F. (1961). Greek Philosophy and the Discovery of the Nerves. *Museum Helveticum, 18(4)*, 169–197.

Solmsen, F. (1965). Love and Strife in Empedocles' Cosmology. *Phronesis*, 10(2), 109–148.

Solmsen, F. (1981). The Sacrifice of Agamemnon's Daughter in Hesiod's' Ehoëae. *The American Journal of Philology*, 102(4), 353–358.

Stanford, W. B. (1963). *Aristophanes, The Frogs. Edited with introduction, revised text, commentary, and index.* Macmillan.

Stephens, S. A. (2015). *Callimachus: The Hymns.* Oxford University Press.

Stern, J. (1996). *Palaephatus: On Unbelievable Tales.* Bolchazy-Carducci Publishers.

Summers, K. (1995). Lucretius and the Epicurean Tradition of Piety. *Classical Philology*, 90(1), 32–57.

Summers, K. (1996). Lucretius' Roman Cybele. Στο E. N. Lane (Επίμ.), *Cybele, Attis and Related Cults: Essays in Memory of M. J. Vermaseren* (σ. 337–366). Brill.

Takács, S. A. (2000). Politics and Religion in the Bacchanalian Affair of 186 B.C.E. *Harvard Studies in Classical Philology*, 100, 301–310.

Tayeh, J. R. (2020). Blood, Lead, and Tears: The Cult of Cybele as a Means of Addressing Ancient Roman Issues of Fertility. Ανακτήθηκε στις 3 Ιουλίου 2021, από την ιστοσελίδα Discentes: <https://web.sas.upenn.edu/discentes/2020/08/28/blood-lead-and-tears-the-cult-of-cybele-as-a-means-of-addressing-ancient-roman-issues-of-fertility/>

Taylor, B. (2020). *Lucretius and the Language of Nature*. Oxford University Press.

Thomas, R. (2000). *Herodotus in Context: Ethnography, Science and the Art of Persuasion*. Cambridge University Press.

Thumiger, C. (2017). *A History of the Mind and Mental Health in Classical Greek Medical Thought*. Cambridge University Press.

Thury, E. M. (1987). Lucretius' Poem as a Simulacrum of the Rerum Natura. *The American Journal of Philology*, 108(2), 270–294.

Traver Vera, A. J. (2019). The Atomistic Denial of Ghosts: from Democritus to Lucretius. Στο D. R. González, I. M. Gallarte, & G. L. Mariscal (Επίμ.) *Visitors from Beyond the Grave. Ghosts in World Literature* (σ. 91–104). Coimbra University Press.

Trépanier, S. (2014). From Wandering Limbs to Limbless Gods: δαίμων as Substance in Empedocles. *Apeiron*, 47(2), 172–210.

Tsouna, V. (2018). Epicurean Dreams. *Elenchos*, 39(2), 231–256.

Vanotti, G. (2007). *Aristotele. Racconti meravigliosi. Introduzione, traduzione, note e apparati. Testi a fronte*, 104. Bompiani.

Vara, J. (1992). The Sources of Theocritean Bucolic Poetry. *Mnemosyne*, 45(3), 333–344.

Von Albrecht, M. (2006). "Terror et pavor": politica e religione in Lucrezio. Στο G. Urso (Επίμ.), *Terror et pavor. Violenza, intimidazione, clandestinità nel mondo antico. Atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli, 22-24 settembre 2005 (I convegni della Fondazione Niccolò Canussio, 5)* (σ. 231–245). Edizioni ETS.

von Staden, H. (1989). *Herophilus: The Art of Medicine in Early Alexandria*. Cambridge University Press.

von Staden, H. (1992). The Discovery of the Body: Human Dissection and Its Cultural Contexts in Ancient Greece. *THE YALE JOURNAL OF BIOLOGY AND MEDICINE*, 65, 223-241.

Walbank, F W. (1981). *The Hellenistic World*. Fontana Press.

Walsh, P. G. (1996). Making a Drama Out of a Crisis: Livy on the Bacchanalia. *Greece and Rome*, 43(2), 188–203.

Wesselmann, K. (2020). *Mythical Structures in Herodotus' Histories*. University of Harvard - The Centre for Hellenic Studies. Ανακτήθηκε στις 3 Ιουλίου 2021, από την ιστοσελίδα: http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS_Wesselmann.Mythical_Structures_in_Herodotus_Histories.2011

West, D. A. (1979). Two Plagues: Virgil, Georgics 3.478–566 and Lucretius 6.1090–1286. Στο D. A. West & T. Woodman (επ.), *Creative Imitation and Latin Literature* (71–88). Cambridge University Press.

Whitmarsh, T. (2013). *Beyond the Second Sophistic: Adventures in Greek Postclassicism*. University of California Press.

Wilkins, J. (2000). *The Boastful Chef: The Discourse of Food in Ancient Greek Comedy*. Oxford University Press.

Williams, F. (1993). "Callimachus and the supranormal. Στο A. Harder., R. F. Regtuit, & G. C. Wakker (Επίμ.), *Callimachus* (σ. 217-25). Egbert Forsten.

Zanker, G. (1979). The Love Theme in Apollonius Rhodius' *Argonautica*. *Wiener Studien*, 92, 52–75.

Zanker, G. (1983). The Nature and Origin of Realism in Alexandrian Poetry. *Antike Und Abendland*, 29(1), 125–145.

Zanker, G. (2004). *Modes of Viewing in Hellenistic Poetry and Art*. University of Wisconsin Press.

Ελληνόγλωσσα

Brisson, L. (2003). *Το αμφίβολο φύλο: Ανδρογονία και Ερμαφροδιτισμός στην Ελληνορωμαϊκή Αρχαιότητα* (Ν. Κυριαζόπουλος, Μτφρ.). ΜΙΕΤ.

Fantuzzi, M. & Hunter, R. L. (2005). *Ο Ελικώνας και το Μουσείο: Η Ελληνιστική Ποίηση από την Εποχή του Μεγάλου Αλεξάνδρου έως την Εποχή του Αυγούστου*, (Δ. Κουκουζίκα, Μ. Νούσια, Μτφρ.). Πατάκης.

Faraone, C. A. (2004). *Αρχαία Ελληνική Ερωτική Μαγεία* (Μ. Παπαθωμόπουλος, Μτφρ.). Παπαδήμας.

Graf, F. (2004). *Η Μαγεία στην Ελληνορωμαϊκή Αρχαιότητα: Πλησιάζοντας τους Θεούς και Βλάπτοντας τους Ανθρώπους* (Γ. Μυλωνόπουλος, Μτφρ.). Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

Hopkinson, N. (2005). *Ανθολογία Ελληνιστικής Ποίησης* (Α. Τάτση, Μτφρ.). Μεταίχμιο.

Hutchinson, G.O. (2007). *Ελληνιστική Ποίηση* (Λ. Χατζηκώστα, Μτφρ.). Ινστιτούτο του Βιβλίου - Α. Καρδαμίτσα.

Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. (1998). *Οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι* (Δ. Κούρτοβικ, Μτφρ.). Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

Xygalatas, D. (2023). *Η δύναμη της τελετουργίας: Συμβολικές πράξεις που μας ενώνουν, μας χωρίζουν και μας εμπνέουν* (Μ. Καλοφωλιά, Μτφρ.). Διόπτρα.

Ζαμάρου, Ρ. Μ. (2020). Εισαγωγή - Σχόλια. Στο Ν. Π. Μπεζαντάκος (Επίμ.), *Καλλιμάχου Εις Απόλλωνα* (σ. 11–169, 181–365). Καρδαμίτσα.

Ήμελλος, Σ. Δ. (1981). Η απουσία θηρίων και φιδιών από τα νησιά κατά τις παραδόσεις του Ελληνικού λαού και των άλλων λαών της Ευρώπης. *Επετηρίς Του Λαογραφικού Αρχείου / Κέντρου Ερεύνης Της Ελληνικής Λαογραφίας*, 25, 13–46.

Παπαγγελής, Θ. (2002). *Η Ποιητική των Ρωμαίων “Νεωτέρων”*: Προϋποθέσεις και Προεκτάσεις. Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τράπεζας.

Παππάς, Β. (2016). *Ρωμαϊκή ερωτική ποίηση: Το Παρακλαυσίθυρο στην Ελεγεία*. Γράφημα.

Ρασιδάκη, Α. (2012). *Περί μελαγχολίας: Στη θεωρία, τη λογοτεχνία, την τέχνη*. Εκδόσεις Κίχλη.

Σιστάκου, Ε. (2004). *Η Άρνηση του Έπους: Όψεις του Τρωικού Μύθου στην Ελληνιστική Ποίηση*. Πατάκης.

Σιστάκου, Ε. (2005). *Η Γεωγραφία του Καλλίμαχου και η Νεωτερική Ποίηση των Ελληνιστικών Χρόνων*. Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τράπεζας.

Τάττη, Α. Γ. & Ζωγράφου Α. (2017). Χαρτογραφώντας το Τερατώδες στην Αρχαία Ελλάδα /Mapping the Monstrous in Ancient Greece. Στο Α. Γκάρτζιου-Τάττη, Π. Σουκάκος, Μ. Πασχόπουλος, (Επίμ.), *Υβριδικά και Ιδιότυπα Όντα: Αποκλίσεις από την «κανονικότητα» στην Αρχαία Ελληνική Μυθολογία και στη Σύγχρονη Ιατρική / Hybrid and Extraordinary Beings in Ancient Greek Mythology and Modern Medicine* (σ. 3-12). Κωνσταντάρας Ιατρικές Εκδόσεις.

Χαραλαμπίκης, Χ. (1999). Φωνολογία και μορφολογία. Στο Μ. Ζ. Κοπιδάκης, (Επίμ.), *Ιστορία της ελληνικής γλώσσας* (σ. 98–99). ΕΛΙΑ.