

ΔΗΜΟΚΡΙΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΡΑΚΗΣ

Ρ Ο Δ Ο Π Η
Ε Π Ε Τ Η Ρ Ι Δ Α Τ Μ Η Μ Α Τ Ο Σ
Ε Λ Λ Η Ν Ι Κ Η Σ Φ Ι Λ Ο Λ Ο Γ Ι Α Σ

ΤΟΜΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟΣ

*Τιμητικός Τόμος αφιερωμένος
στον
Ομότιμο Καθηγητή του Τμήματος
Ελληνικής Φιλολογίας*

Ανδρέα Μάνο



*Επιμέλεια
Χαρίκλεια Ιωαννίδου
Ζωή Γαβριλίδου*

ΚΟΜΟΤΗΝΗ 2013

Ρ Ο Δ Ο Π Η

ΕΠΕΤΗΡΙΔΑ ΤΜΗΜΑΤΟΣ
ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

Ο Ομότιμος Καθηγητής Ανδρέας Μάνος, από τη Λάνια Λεμεσού της Κύπρου, είναι αριστούχος διδάκτορας της φιλοσοφίας (ΕΚΠΑ). Από το 1998 μέχρι τη συνταξιοδότησή του εργάστηκε στο Τμήμα Ελληνικής Φιλολογίας του Δ.Π.Θ., όπου δίδαξε με πάθος αφήνοντας τις καλύτερες αναμνήσεις στους φοιτητές και τους συναδέλφους του. Είναι πολυγραφότατος και όσοι τον έχουν γνωρίσει από κοντά έχουν επωφεληθεί από την ήρεμη σοφία του.

ΔΩΡΕΑ

ΔΗΜΟΚΡΙΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΡΑΚΗΣ

Ρ Ο Δ Ο Π Η

ΕΠΕΤΗΡΙΔΑ ΤΜΗΜΑΤΟΣ
ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

ΤΟΜΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟΣ

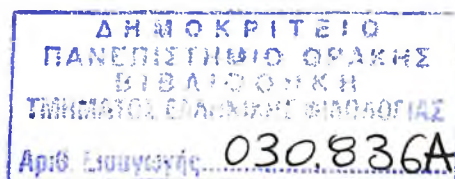
Τιμητικός Τόμος αφιερωμένος

στον

Ομότιμο Καθηγητή του Τμήματος

Ελληνικής Φιλολογίας

Ανδρέα Μάνο



Επιμέλεια

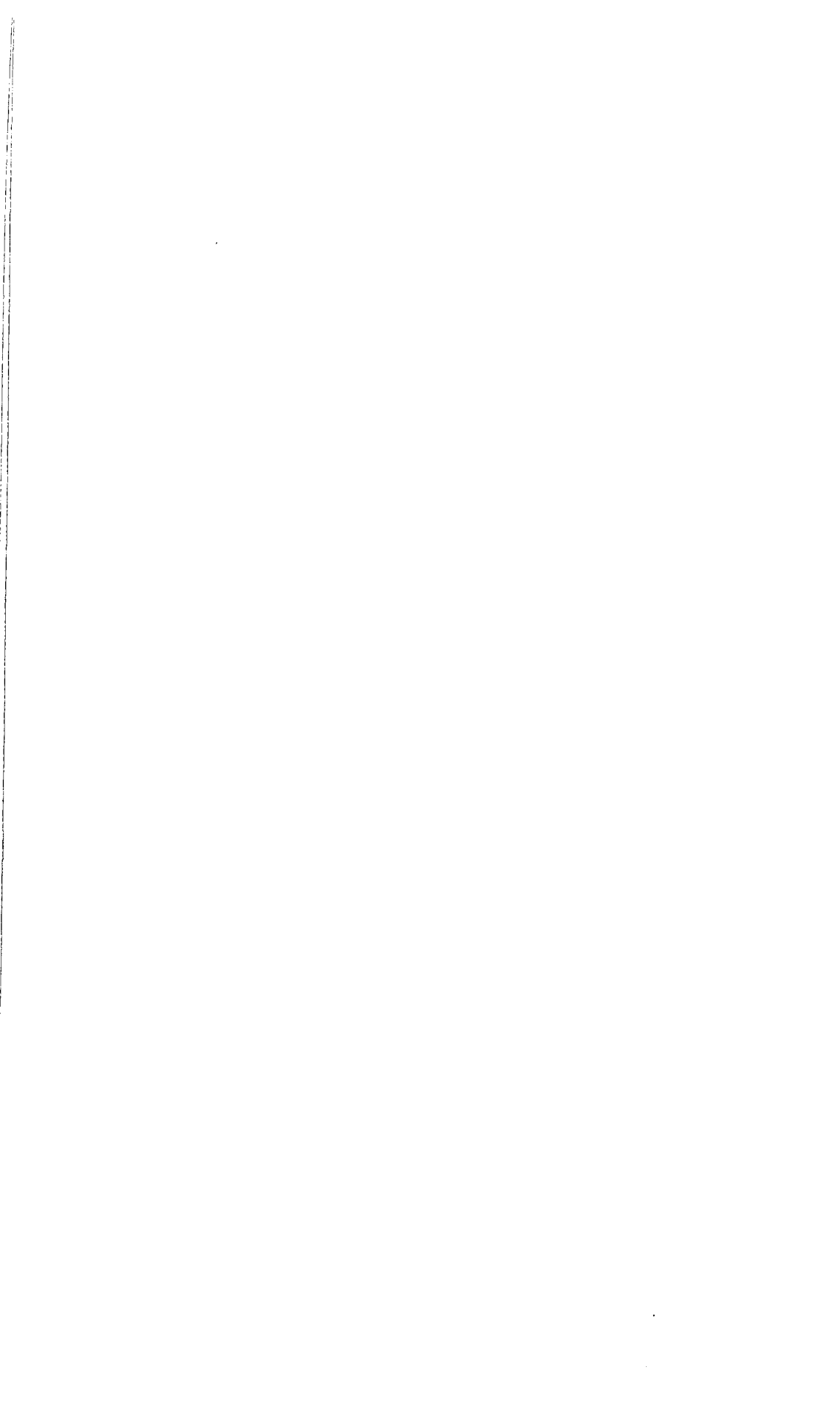
Χαρίκλεια Ιωαννίδου

Ζωή Γαβριλίδου

ΚΟΜΟΤΗΝΗ 2013

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Dimitrios A. Vasilakis	3
Aspects of nature and of its relation to craft in Plotinus with specific reference to the aristotelian background	
Ζωή Γαβριλίδου	25
Απο το μηδέν στο υπέρ ή απο τη στέρηση στην επίταση	
Πηνελόπη Καμπάκη Βουγιουκλή	35
Το γλωσσικό ιδίωμα της Θράκης: φωνηεντικοί φθόγγοι	
Grace Ioannidou, Ioannis Polemis	45
Απλοῦται γὰρ ὁ ἄνθρωπος τῶι κόσμῳ: a note on the proemium to the second book of Artemidorus 's <i>Geographoumena</i>	
Dimitrios Mantzilas	53
Intertextuality, language experimentation and <i>ludus</i> in Laevius' <i>Erotopaegnia</i> *	
Νίκος Μαυρέλος	91
<i>Εἰς τὸ φῶς τῆς ἡμέρας</i> : ἡ 'υπερφυσικὴ σκιά' σε σχῆμα 'φυσικοῦ ἀνθρώπου'	
Andreas N. Michalopoulos	115
Homeric reception in augustan poetry: the case of Alcinous' Gardens	
Smaro Nikolaidou-Arampatzi	121
The fourth dithyramb of Bacchylides (<i>ode</i> 18 maehler): an anti- <i>platonius</i> dithyramb	
Γρηγόριος Παπαγιάννης	131
Παρατηρήσεις στην έκδοση των επιστολών του Ευσταθίου Θεσσαλονίκης	
Maria Tziatzi-Papagianni	163
Die byzantinische Epistolographie und ihre Bedeutung für die Forschung von Personen und Sachen. Das Beispiel des Theodoros von Kyzikos	



Aspects of nature and of its relation to craft in Plotinus with specific reference to the aristotelian background

Dimitrios A. Vasilakis

PhD in Philosophy candidate at King's College London

Preliminary notes

«Ἡ φύσις πολλαχῶς λέγεται». This phrase could have been written by the Stagirite philosopher. Further, everything has its nature... Human language can speak of the nature of man, the nature of an animal; the nature of abstract notions such as freedom; even Nature, i.e. the natural world, has its nature. Although in a sense every level of Plotinus' system has a 'nature',¹ this essay will focus on Nature as the principle that orders the physical world.² What is more, this essay will neither talk of the nature *of* craft, but for the relation between Nature and craft.³ Regarding the latter term, we have avoided (exclusively) using the noun "art", so that we do not restrict the meaning solely to the aesthetical field.⁴ Finally, we have not aspired to give a history of the notions that Plotinus uses and modifies. However, the specific reference to Aristotle is an exception. The mention of the Aristotelian background aims to show the extent to which Plotinus is influenced by his past, and at which level he transforms the ancient traditions.

Nature according to Plotinus

Introductory remarks on traditional elements and innovations

Nature has always formed a pivotal notion in the systems of the Greek philosophers starting with the Presocratics. However, as is noted before, it is not our

¹ For instance, even the 'super-natural' One has a nature, which is the transcendence of being. Cf. e.g. Plotinus, *Enneads*, VI.7.§40, line 26. [The Plotinian texts to be cited follow the standard Oxford 'editio minor' by Henry and Schwyzer; the translation of the *Enneads* comes from Armstrong's Loeb edition. (See References.)]

² Another sense of nature in which our approach will not be interested is revealed by Wiman's interesting article, 1990. As is stated in the abstract, "this paper discusses the role of some ancient Greek and Roman conceptions of Nature's *modi operandi* as predecessors of various current ecological theories."

³ If conclusions related to the nature of craft are to be made, this is going to be incidental within the scope of the present approach.

⁴ For a wide range of aspects regarding the relation between natural and artistic beauty see Α. Βασιλάκης, 2009, 101-114, ch.B2.

aim to give the history of the concepts to be approached.⁵ Nevertheless, it is interesting to mention five traits that, according to McClure, characterize the whole Greek approach to Nature: “1. Nature is Life...2...Power...3...Soul...4...divine...5...Value.”⁶ Having said that, let us disregard any doubts about the applicability of all these five tenets to the thought of every Greek philosopher up to the Stoics, and let us examine whether they are in accord with Plotinus’ thought, who merges in his system all the previous traditions. Considering the first proposition,⁷ Plotinus is quite explicit when he mentions the triplet ‘thinking-forming principle-life’.⁸ The absolute unity of Intellect with his thoughts, i.e. the Forms, constitutes its majestic life. When the inferior entities proceed from Nous these equations remain, however in an analogously inferior level.⁹

Nature is also Power (‘δύναμις’)¹⁰ not in the sense of the Aristotelian potentiality (‘δυνάμει’), but as this ultimate potency-force that is derived by the ‘overflowing’ of the One, which constitutes the cause of the existence of being and every other lower reality. The third proposition¹¹ that Nature is identified with Soul requires almost no explanation, since indeed Nature in Plotinus, as the immanent principle of the formation of the physical world, constitutes the lowest expression of the Hypostasis Soul.¹² Having granted this assertion, the divinity of Nature¹³ is also preserved, since it forms a part, even of the lowest level, of the third Hypostasis, the divinity of which is guaranteed by its majestic ancestors. Perhaps Nature is not as divine as Nous is, but, still, its divine origin is undoubted. Finally, it is these tenets that allow for the last

⁵ For instance, in Plato one could find clues about a theory of nature in the following passages: *Phaedo*, 96a6ff., (*Phaedrus*, 270aff.), *Sophist*, 265c-e, *Laws*, X, 891b-892c. Cf. Martijn, 2010, 21 (note). [I owe this reference to Prof. Peter Adamson.] Generally, in our approach we will have in mind Aristotle’s account of φύσις as expounded specifically in the *Physics*, Book II; see, for instance, nature as an “internal principle of motion and rest” (*Ph.*, 192b, 13-14). Additionally, the Aristotelian hylomorphic theory of physical-composite substance (*Ph.*, Ist Book; see also Waterlow, 1982, passim, e.g. 1-47) is of equal importance. Finally, we should not disregard the Stoic doctrine of Nature, another name for the all pervading seminal Λόγος, the principle of the formation of the physical world (see “ὁμολογουμένως τῆ φύσει/τῷ λόγῳ ζῆν”; see also *infra*, n. 18).

⁶ Cf. McClure, 1934, 112-115. McClure’s examples come from Hesiod, Thales, Anaximenes, Heraclitus and Aristotle.

⁷ See e.g. *ibid.*, 112: “In fact the whole of Ionian speculation is dominated by the confident belief in the essential unity of man and nature. The basal category is the category of “life”...”.[Cf. *ibid.*, 122.]

⁸ ‘Νόησις-λόγος-ζωή’; see *Enn.*, III.8.8, 16-18.

⁹ Cf. above quotation: “Πῶς οὖν νοήσεις (referring to the φυτική, αισθητική and ψυχική νόησις); ὅτι λόγοι. καὶ πᾶσα ζωὴ νόησις τις, ἀλλὰ ἄλλη ἄλλης ἀμυδροτέρα, ὡσπερ καὶ ζωή.”

¹⁰ Cf. e.g. McClure, 112: “Nature, being alive, possesses inherently all the resources necessary for movement, change and growth. It is the self-producing power...”, positions which refer directly to Aristotle.

¹¹ *Ibid.*, 113: “Self-movement is another name for life. Soul is the very substance of life. This view is so characteristic of both Plato and Aristotle..., old as Homer.”

¹² According to this view one can question our discussion concerning Nature, as if it were independent topic from Soul’s. Whereas Nature is subsumed in Soul, as we will assert in ch.II.ii, we hope that our approach can draw a picture of how/why we could speak primarily about Nature. Finally, on the intimately related issue of Nature as ‘vegetative soul’ see the last paragraph of the present chapter.

¹³ McClure, 113-114, cites Plato, *Laws*, 899b, and Aristotle, *Metaphysics*, 1074b1ff., since “that nature is divine is, according to Aristotle, the one fact about the views of his predecessors that stands out in undisputed clearness.” For the Stoics see *infra*, n. 18.

**Aspects of nature and of its relation to craft in Plotinus with specific reference to the
aristotelian background**

principle, i.e. that Nature constitutes a Value.¹⁴ In other words, if Forms have a descriptive and a normative sense, then their instantiations in the physical world constitute a faint trace of the perfect world of Forms. It is in this sense that Nature can be a value; viz. a faint value, but still worthy of consideration, since it can help us ascend to the true and perfect intelligible world.

Having stated similarities of Plotinus' account with his history, are not there any striking new features? Of course, Plotinus does innovate in his theory of Nature, even as he draws on previous sources. The first important element is that Plotinus endows Nature with contemplation;¹⁵ Nature *is* contemplation, but the weakest possible. But to what extent is this feature new? For one thing, Aristotle did not hold that nature is contemplative, as it is not deliberative, either. But the Stoics had already identified Nature with Λόγος. However, in opposition to the Stoics Plotinus will explicitly claim that there is a difference "in that intelligence is primary, but nature is last and lowest. For nature is an image of intelligence... For this reason it does not know, but only makes...Nature has no grasp or consciousness of anything...".¹⁶ Nature in Plotinus cannot be identified with intelligence that characterizes the levels of Nous or Soul (of All). Nature's intelligence is not elevated as in the Stoic doctrine, since in Plotinus Nature contemplates its *superior* level in the hierarchy of being, and in virtue of that it has traces of intelligence. We need not mention that regarding the Stoics we cannot even speak about contemplation of Λόγος, since their ontology is too flat for Plotinus;¹⁷ Logos has nothing above it, hence it does not contemplate in that sense.¹⁸

Another Plotinian innovation concerns how the Neoplatonist views the composite of the physical substance. Contrary to the Aristotelian conception that form and matter constitute a total unity, which brings into existence the physical entity, even if subjected to generation and corruption, for Plotinus there is no such unity. Rather, the form is only projected on the *inert* matter,¹⁹ which remains all the way a mere privation (-'στέρησις'), incapable of (completely) taking on a form, and being a (necessary) condition for any defects/ugliness such a sort of physical substance presents.²⁰ What is more, this form is the λόγος that has emanated from the corresponding form in Nous and through subsequent degradations, i.e. the generation of images of such a rational forming principle in the level of (higher) Soul (of All) and the lowest level of Soul which is Nature,²¹ the latter produces a murky image of

¹⁴ McClure, 119 states that for Heraclitus "the maintenance of balance in the process of give and take gives rise to the concept of law and order", and he adds (p.115): "That nature is a vehicle of Value as well as of Power is the foundation of the Stoic doctrine of life 'according to nature'."

¹⁵ For the general issue see Deck, 1967 and *infra*, ch.II.iii.

¹⁶ IV.4.13, ll.: 2-3; 8-9, 13-14.

¹⁷ Viz. the Stoic deity is immanent in the physical world, in opposition to the Neoplatonic view for which the One is not intermingled with the mundane world.

¹⁸ See also Armstrong's n.1, 362 (on III.8.1): "The Stoics used the terms φύσις ἀπάνταστος and νοερά φύσις to distinguish between 'nature' in the sense of the Aristotelian growth-principle and in their own sense of the all-pervading divine reason: cp. *Stoic. Vet. Fragm.* II.1016."

¹⁹ Cf. Wagner, 1996, 136, 156.

²⁰ Cf. O'Brien, 1996, 178-181.

²¹ Cf. e.g. V.9.6; see also Wagner, 167,156, who stresses the influence by the Stoic "understanding of *logoi* (forming-principles) as generative causes existing within nature".

itself, which is the form projected to matter.²² Thus Plotinus will emphasize that “in fact, of course, nature must be a form, and not composed of matter and form”.²³

Having referred to Nature from the point of view of physical substance, we should not leave aside the aspect of vegetative soul, which also Aristotle had stated as shared by all living creatures including plants. It is a fact that Plotinus identifies the soul-image of the Soul (proper)- ‘residing’ in plants with Nature, i.e. with their growth-principle.²⁴ Should we then restrict Nature only to the trees, plants and flowers? Absolutely not, since “in many ways we live like plants, for we have a body which grows and produces; so that all things work together, but the whole form is man in virtue of its better part.”²⁵

Is Nature a distinct Hypostasis?

Now, after all the previous particular and scattered remarks, let us try to pose Nature into the general scheme of the Plotinian structure of reality, so that we can fill some gaps in our understanding. The One, the cause of the existence of the All, ‘overflows’ and constitutes Intellect which is identified with the (thinking of the) Forms. The power coming from the One is so strong that it causes Soul to proceed out of Nous. However, Soul, a ‘one and many’ entity, is much more complicated Hypostasis than the ‘one-many’ Nous. There are different levels of being within Soul itself. In Armstrong’s description²⁶ “Soul at its highest belongs to the world of Intellect. Universal Soul has two levels, the higher where it acts as a transcendent principle of form, order, and intelligent direction (without deliberate choice or previous planning), and the lower where it operates as an immanent principle of life and growth. This latter is in fact (though Plotinus is reluctant to admit it) a fourth distinct hypostasis, and has its own name, Nature.”²⁷

This last remark about Nature is extremely interesting. Armstrong is, of course, quite right in observing Plotinus’ vacillations. However, we are afraid that to call Nature as “distinct” and “fourth” hypostasis is, perhaps, too much, and something that Plotinus never explicitly ascertains. Let us think of the appetitive part of soul in Plato. It is true that even in this tripartite scheme, soul proper corresponds to the rational part. Nevertheless, the soul’s presence in the body necessarily entails the other two parts, which the virtuous man tries to master under the dominion of the “λογιστικόν”. Therefore, even if the (proper) soul is identified with the “λογιστικόν”, when one refers to a human (embodied) soul, then necessarily he implies the existence of the

²² Cf. e.g. IV.4.13, 19-25, and *ibid.*, §14, 9-11.

²³ III.8.2, 22-23.

²⁴ Cf. also the Aristotelian “internal principle of motion and rest” (*Ph.*, 192b, 13-14).

²⁵ III.4.2, 9-11. Then, it is evident that “soul has the power of growth when it exists in us, too, but it dominates it because it is only a part; but when it comes to be in plants, this power of growth dominates because it has, so to speak, become isolated.” (*op.cit.*, §1, 3-5.)

²⁶ See Armstrong’s Preface in the 1st vol. of Plotinus’ translated *Enneads*, p.xxii.

²⁷ In IV.4.13, 23-25, Plotinus will note: “But nature acts on matter and is affected by it, but that which is before nature and close to it acts without being affected, and that which is still higher does not act on bodies or matter.”

**Aspects of nature and of its relation to craft in Plotinus with specific reference to the
aristotelian background**

other lower parts. Hence, the “ἐπιθυμητικὸν” is subsumed under the concept of soul, even if we refer to the functions of the rational part alone, since we take for granted the embodiment. What is more, Plotinus is going to stress that “one must take into account the differences between the universal soul and ours, in its management of body; it does not direct it in the same way, and is not bound to it. ... Therefore it is unaffected by them, but we are not their masters”.²⁸ Thus, in mild contrast to the microcosm of *Phaedo*'s (81a1-2) “practice of death” or the Plotinian ‘true-self’, which transcends the “συναμώτερον”,²⁹ the macrocosm of Soul forms the physical world by never being intermingled with it.³⁰ Its majestic intelligible functions continue even if the world is eternally formed. Hence, the formation of the physical world is a by-product of the higher activities of Soul.³¹ These functions are not mingled with each other, but the latter necessarily implies the former. In conclusion, these considerations make us somehow hesitant to regard Nature, the immanent principle of the formation of the physical world, as distinct Hypostasis. The unity that Intellects attains by a quasi ‘horizontal’ multiplicity, in the level of Soul is achieved by a ‘vertical’ one. That Nature is the lowest aspect of Soul need not make the former completely alien to the latter, but it constitutes a necessary complement so that the physical world can be a beautiful trace of the intelligible world.³²

On being, contemplation and generation

Therefore, we can now understand the Plotinian tenet that “making, for it [sc. Nature], means being what it is, and its making power is coextensive with what it is. But it is contemplation and object of contemplation, for it is a rational principle.”³³ However, this association of Nature with contemplation still sounds as a paradoxical idea. Here is how we should understand it: The more powerful an entity is, the more generative it is. Generation is a *necessary*³⁴ aspect of a being’s completion and intelligibility.³⁵ The One is the source of All, since it is even beyond being.³⁶ One’s

²⁸ II.9.7, 7-8 and 14-15. Cf. also IV.8.2, particularly II.26-30, 42-53.

²⁹ Cf. for example I.1.10, 6-10 and I.2.3, 11-13.

³⁰ Additionally, we did not mean that the Platonic appetitive soul is the exact analogous of Nature.

³¹ Cf. e.g. III.8.3, 21-23; §8, 26.

³² Cf. also Plato, *Timaeus* [one of Plotinus’ main sources], 92c6-9.

³³ III.8.3, 17-19. Analogically, this tenet could be applied to the rest of the superior entities in the Plotinian hierarchy, e.g. to Nous in relation to the constitution of the Forms.

³⁴ Necessity here must have the modal meaning of ‘what cannot be otherwise’. Adamson (forthcoming), *passim*, searches various uses of necessity (-ἀνάγκη) in Plato and Plotinus; however, he is mainly interested in the aspect of necessity which is ultimately derived by the *Timaeus*’ Receptacle (see the after Demiurge’s intervention ‘persuaded necessity’) and *Theaetetus*’ account of evil (176a, 5-8), and not the kind of necessity that characterizes e.g. the ‘overflowing’ of the One, which is another aspect of its powerful freedom (on this see *Enn.*, VI.8 and Leroux, 1996, *passim*; but see also Adamson’s references in 12-13). Finally, what Vassilopoulou, 2002, 222, asserts about Soul’s activity as transcending “the standard distinction between deliberate (rational) action and ‘blind’ (mechanical) activity (as this can be found in the *Timaeus*)” can be applied to the whole “hierarchical continuum of creative principles” (p.221).

³⁵ Cf. also O’Meara, 1998, 374.

³⁶ Cf. Plato, *Republic*, 509b, 9: “ἐπέκεινα οὐσίας”. Cf. also e.g. VI.7.40, 26.

immediate offspring³⁷ constitutes its being-thinking³⁸ by contemplating the One.³⁹ Furthermore, all subsequent levels of Soul will constitute their inferior being in this mode of gradually diminished contemplation of the superior realities.⁴⁰ In the level of Nature, where the contemplative capacity is so dimmed, the things become more complex.⁴¹ Vegetative soul gives birth to mere infiniteness, dark potentiality, which is matter.⁴² However, after⁴³ the generation of matter, this level of soul proceeds for a second time downwards so that it forms matter, the outcome of which is the physical world.⁴⁴

³⁷ Plotinus frequently describes the generation of inferior realities as 'emanation'. However, on the question whether Plotinus' metaphysics is creationist or emanationist Gerson, 1993, 574 has replied as follows: "If it is allowed that instrumental creationism is a legitimate species of creationism, then I think the answer is the former. If, on the other hand, one insists that there is no common genus for a metaphysics that holds that the existence of everything depends on the first principle and a metaphysics that holds that the being of everything depends on the first principle, then Plotinus's metaphysics is not accurately called creationist. But it is not emanationist either. I do not have a convenient label to offer for this alternative." However, we do not think that the image of emanation in p.562 is absolutely fair. On these grounds we were wondering whether one could see a kind of emanation as connected to the 'double activity', a notion that also Gerson employs in p. 569ff. On the concept of double activity, one external as opposed to internal, see Emilsson, 2007, 1stch. (22-68), *passim*.

³⁸ Cf. the famous Parmenidean equation of thinking and being in Fragment B3(D-K).

³⁹ See e.g. VI.7.42, 14-17, *ibid.*, §§14; 17; 39; 40; §41, 9-17, V.1.7, V.2.1, 7-12.

⁴⁰ Let us note here the two 'stages' of the creation of the lower realities by referring to the example of the creation of Nous. In the first stage of the One's emanation, we have the production of inchoate intellect, or *intelligible matter*. (Proper) Intellect, i.e. the world of Forms is formed when, in the second stage, Nous contemplates the One. (Cf. apart from the previous note's references, Emilsson, ch.2, especially 103-107.) What is more, the completion of this first image of the One 'makes' Soul proceed 'outside' Intellect and so forth—in spite of images, such as in III.7,11, which imply choice on behalf of Soul. (For example, Plotinus in III.9.5 speaks of Soul in relation to Nous as '*matter*'. In this analogical sense matter is called "ultimate form"—«εἰδός τι ἕσχατον» in V.8.7, 22-2.)

⁴¹ What is more, O'Meara, 1998, 374, argues that it is in the *Enn.*, III.8 [no.30 in the chronological order, as first part of the "Gross-Schrift"] that Plotinus generalizes his non-demiurgic-emanationist conception of making, so that he includes the production of the sensible world, too. (For more on this issue see our references in ch.IV.)

⁴² Cf. III.4.1, III.9.3, especially II.7-16. Cf. also O'Brien, 1996, e.g. p.171, and the illuminating exposition of 'Μάvoς, 1990, 58-78.

⁴³ The (spatio-) temporal language is conventional since for all Neoplatonists the cosmos is eternal (see e.g. V.8.12, 17-26). Rather, such a language should indicate (onto-)logical relations within the *structure* of reality. (Cf. also Vassilopoulou, 2002, 209.)

⁴⁴ It is such a point, which also Vassilopoulou mentions in p. 211, that makes us feel somehow uncomfortable with her concluding unanswered question (p. 223): "Why did the soul transform itself?". Her overall approach is indeed admirably clear, and therefore we cannot see the power of such a final consideration which is analogue to questions such as 'why did the One generate Intellect', or rephrased 'why did Nous form itself in the likeness of the One?'. From such kind of questions we can discern that the alternatives "creation or metamorphosis" in the higher realities are two sides of the same coin. Of course, the 'metamorphosis' story of Soul as formation of the natural world is more complicated. In that case we have Soul's *double downwards* inclination, since this matter, the last term of the generation series, in opposition to intelligible one, cannot contemplate and form itself in Nous' manner, but needs an 'external' formation. Yet again, the problem could be better formulated in this sense; viz., how to explain Soul's 'second' descent to matter. Nonetheless, let us not forget that Plotinus exactly aims to answer the question of the formation of the physical world. Hence, a more proper question, perhaps, would be why Plotinus chose such an account.

**Aspects of nature and of its relation to craft in Plotinus with specific reference to the
aristotelian background**

“This forming principle, then, which operates in the visible shape, is the last, and is dead and no longer able to make another, but that which has life is the brother of that which makes the shape, and has the same power itself...”⁴⁵ We should not forget that all these forming principles, being derived from Nous are contemplations;⁴⁶ “and contemplation makes contemplation.”⁴⁷ However, “a weak contemplation makes a weak product of contemplation.”⁴⁸ And it is true that going down the scale from Nous the level of being-thinking, i.e. contemplation is gradually diminished.⁴⁹ Nonetheless, “the producing (ποίησις)... has shown itself to us to be contemplation”,⁵⁰ since “everywhere we shall find that making and action (τὴνποίησιν καὶ τὴν πρᾶξιν)⁵¹ are either a weakening or a consequence of contemplation (ἀσθένειαν θεωρίας ἢ παρακολούθημα)”.⁵² We should not think that ‘weakening’ and ‘consequence’ are different types of contemplation, but rather different *grades* within a continuum. This continuum starts already from the formation of Nous. Nous’ case is a ‘consequence’ grade of contemplation since “he had another prior object of contemplation better than what he made”.⁵³ The same holds for Soul; but when we reach the lowest level of Soul, viz. that of Nature, its making is characterized by the ‘weakening’ contemplation, since, due to the deficiency in its capacity to contemplate, “it had nothing in view beyond the thing done”,⁵⁴ and hence the goal in the making was that the result be contemplated,⁵⁵ in the absence of the capacity of (adequately) contemplating a superior entity.

Having established Nature’s contemplation in relation to its making it is high time that we proceed to the comparison with craft as declared in our main title. However, before that, a touching on Aristotle’s relevant positions would be much fruitful. Still, let us keep in mind the moral of this subchapter which viewed Nature’s productive function as the lowest expression of “an activity of contemplation, the birthpain of creating many forms and many things to contemplate and filling all things with

⁴⁵ III.8.2, 30-34. Cf. also VI.2.22, 28-35.

⁴⁶ Cf. also IV.3.11, 8-12 with Π. Καλλιγᾶς, 2009, comment ad loc., especially, p.380.

⁴⁷ III.8.5, 30-31.

⁴⁸ Ibid., §4, 29-30. [Here, I followed the translation by Dillon-Gerson, 2004, 39.]

⁴⁹ Cf. e.g. ibid., §5,17: “But what goes forth (προϋόν) is not equal (ἴσον) to what remains (τῷ μείναντι).”

⁵⁰ Ibid., §3, 20-21. [Again, Dillon-Gerson’s translation.]

⁵¹ It is interesting that while Plotinus uses these two terms which are distinguished in Aristotle’s trichotomy of human activity (theoretical, practical, productive; see however relevant notes in the next chapter), he seems to refer primarily to the productive activity alone. Cf. also Armstrong’s n.1 ad loc., (vol.III, 372-373), and n.1, 376-377. Additionally, cf. I.6.9, 4-6, where Plotinus counts as beautiful works (“ἔργα”) both the products of arts and the deeds of good (“ἀγαθὸι”) men. Finally, cf. Armstrong’s n.1 in pp.382-383(vol.III): “...By making *θεωρία* the end of all perception and action Plotinus abolishes, no doubt consciously and deliberately, Aristotle’s distinction between *πρακτική* and *θεωρητική επιστήμη* or *διάνοια* (cp. *Nicomachean Ethics* A.3,1095a5; Z.2, 1139a21-b4; K.10, 1179a35ff.), and makes the whole life, not only of man but the universe, philosophy in Aristotle’s sense.”

⁵² III.8.4, 39-40. Cf. also ibid., §5, 22-24: “So what appears to be action according to contemplation is really the weaker form of contemplation”, and §6, 10: “So action bends back again to contemplation...”.

⁵³ Ibid., §4, 42-43.

⁵⁴ §4, 41.

⁵⁵ Cf. §7, 8-11.

rational principles, and a kind of endless contemplation, for creating is bringing a form into being, and this is filling all things with contemplation.”⁵⁶

Facets of the analogy of craft and nature in Aristotle – The problem of deliberation

Of course, neither Plotinus nor Aristotle are among the first to relate the productive activity of crafts to natural processes. We do not have the opportunity here to refer to the extent that Aristotle's accounts are influenced by *Timaeus*' "probable tale".⁵⁷ As in the previous chapter we were selective regarding references to the philosophical history of Nature, here, too, we will proceed in this manner by restricting our Aristotelian references to the Book II of the *Physics*.⁵⁸ More specifically, in the second half of the 8th ch.,⁵⁹ Aristotle tries to respond to a legitimate objection that his potential opponents may have had.⁶⁰ Such people would claim that since nature does not deliberate, something that Aristotle is quite happy to concede, then, however, there cannot be any natural procedure "for the sake of something". Exactly this conclusion is what Aristotle struggles to counter, and basically is related to the natural aspect of the "efficient cause". It is Aristotle's firm belief that teleology applies to human activity, nevertheless this is not the only field that teleology can be found; there are also the natural teleological processes.⁶¹ This is the assertion that has led so many interpreters to accuse Aristotle of anthropocentrism in his approaches.

Aristotle's response to the aforementioned kind of objection takes the form of a comparison between nature and art/craft.⁶² The Stagirite has already established the

⁵⁶ Ibid., §7, 19-22.

⁵⁷ See e.g. Solmsen, 1963, 485-486 and 491ff. In his thorough article, Solmsen also notes Empedocles as the first to use craftsmanship imagery (p.476ff.). Let us note that Solmsen begins his article with reference to Hesiod and completes it mentioning the Stoics. In a sense, our whole approach could be a complement of Solmsen's with respect to the Neoplatonic sources. However, it is difficult for us to meet his standards of quality concerning conciseness and precision.

⁵⁸ Relevant references in other Aristotelian works can be found mainly in *De partibus animalium* and in *De Generatione Animalium*. See Solmsen's account in pp. 488-490.

⁵⁹ In the 8th chapter the Stagirite philosopher discusses his views on the *teleological* approach of nature, one of Aristotle's notorious and most famous positions. In the beginning of this chapter he makes a comparison with opposed philosophical views which prefer to explain the natural processes solely in terms of necessary sequences; contrariwise, in the 9th ch., viz. the last ch. of the 2nd book, Aristotle is going to give his own account of the way in which necessity should be regarded in nature, as related only to the material cause of the physical things' existence. In the second half of the 8th chapter, Aristotle, in a purely dialectical manner, attempts to address potential objections to his teleological conception, and respond to them. In parallel, he continues to emphasize the comparison between art and nature so that he can analogically establish teleology in nature.

⁶⁰ See 199b26-32. [The text used is that of Ross, 1936.]

⁶¹ Cf. also 196b21-22: "ἔστι δ' ἐνεκά του ὅσα τε ἀπὸ διανοίας ἂν πραχθεῖη καὶ ὅσα ἀπὸ φύσεως." As also Solmsen notes (p.487), it is interesting that "although 'action' (pratein) does not necessarily or exclusively denote technical operation - it could, for instance, refer to moral action - Aristotle in the subsequent arguments restricts the meaning of the concept to this sphere." See also note 51 for Plotinus in our ch.III.iii.

⁶² For the general issue Solmsen, p.487, n.70, refers to Meyer, 1919. [By using the word 'art' we give the alternative-equivalent sense of 'craft' as noted supra, ch.I.]

**Aspects of nature and of its relation to craft in Plotinus with specific reference to the
aristotelian background**

relationship between the two procedures emphasizing that “where there is an end, all the preceding steps are for the sake of that. Now surely as in action, so in nature; and as in nature, so it is in each action if nothing interferes. Now action is for the sake of an end; therefore the nature of things also is so.”⁶³ Hence, Aristotle will even contend that “if a house, e.g., had been a thing made by nature, it would have been made in the same way as it is now by art; and if things made by nature were not only by nature but also by art, they would come to be in the same way as by nature.”⁶⁴

Thus, the Aristotelian retort to the abovementioned objection is that *art does not deliberate, either*; but if the efficient cause were *in* the material, then e.g. a wood would become a ship by itself.⁶⁵ For wood is potentially every artifact/form of product that is made out of wood, as natural things are potentially that “for the sake of which”, sc. the visible-actual - completed result. What Aristotle tries to show here is that the only difference between art/craft and nature is that the efficient cause, i.e. the source/principle of the change-movement, in the former case is placed outside the natural substrate, whereas in the latter inside.⁶⁶ Therefore, since no one would deny that art/craft is an intentional activity, this minor difference between the two cannot amount to negation of the teleology in nature. Furthermore, according to D. Ross, perhaps this difference is even less clear, since the “formal-final cause is evidently also the efficient cause. For Aristotle, the mind is entirely informed and characterized by that which it knows. The form of a bed or of a Hermes, as imaginatively apprehended by an artist, is said to be actually ‘in his soul,’ and the form in his soul is what sets him to work to embody it in wood or in marble. And in nature, the form which is to find fresh embodiment is already present and is the cause of movement.”⁶⁷

Ross’ observation aims to show why in Aristotle’s mind the simile of art/craft is close to the natural processes. However, to such an extent the result is devastating for art, because it is made to function like nature. Ross’ implication is that once the artist has an idea, then he ‘necessarily’ goes on to inform it, as the nature would do. However, we do not think that Ross and even Aristotle would like to deny that there is room for the artist’s freedom to modify his initial idea, or to choose the secondary

⁶³ *Ph.*, 199a, 8-12. [The translation of the *Physics* passages, following Ross’ 1936-edition, is by R.P. Hardie and R.K. Gaye in Barnes, 1984.] Solmsen, p. 491, makes the apposite remark that “some doctrines that involve the parallel are, on the face of things, more persuasive in their bearing on the crafts than in their, perhaps secondary, application to nature-and yet it is the application to nature which finally counts.” (See also *ibid.*, p.492ff.)

⁶⁴ 199a12-15. Additionally, for Aristotle “the one, then, is for the sake of the other; and generally art in some cases completes what nature cannot bring to a finish, and in others imitates nature. If, therefore, artificial products are for the sake of an end, so clearly also are natural products. The relation of the later to the earlier items is the same in both.” (199a, 15-20.) In what follows Aristotle will describe the natural-craftlike procedures of animals such as spiders (11.20-32). What is more, he will further claim that the exact fact that even in the par excellence intentional activity, viz. the human one, we can ascertain the “ἀμαρτία”, i.e. failure to meet one’s end, then it is quite natural that we should explain similar digressions thus also in the physical processes (199a33ff.).

⁶⁵ Cf. 199b, 28-30.

⁶⁶ Cf. also Ross, 1936, p. 357 and Solmsen, p.491.

⁶⁷ Ross, 1949, 74-75.

elements that are going to characterize his creation, unlike nature,⁶⁸ which does not deliberate -in that sense.⁶⁹ Therefore, it is essential that we distinguish the craft from the craftsman, a distinction which is impossible to be made in nature, which seems to be simultaneously craft (in the sense of a set of forms to be in-mattered – see formal/final cause) and craftsman⁷⁰ (efficient cause).⁷¹

However, things are still not so clear-cut with respect to the agency of the craftsman. To those that quite legitimately may retort that the phrase in question⁷² refers to the craft, and not the craftsman, one could remind them of Aristotle's remark that even if we say that it is the house-builder who builds, it would be more accurate to state that it is the house-building art (via the house-builder) which actually builds the house.⁷³ It seems that the Stagirite's notorious conception of teleology is not only peculiar with respect to nature, but also with respect to human action.⁷⁴ What is more,

⁶⁸ O'Meara, p.365, too, advocates that for Aristotle the craftsman, unlike nature, does deliberate. On the other hand, Solmsen, p. 488, holds that when the Stagirite denies deliberation in art he "probably thinks of the craftsman as acting automatically and by instinct".

⁶⁹ In a written comment on this point Prof. Adamson has suggested that one "could say that art (and nature) necessarily chooses what is essential, but not what is accidental, which means that the carpenter may choose e.g. which color wood to make the chair out of, but not the fundamental properties of the chair (e.g. stability). Similarly nature produces things with many accidental features but every member of a natural kind shares essential features." The observation of the similarity is very interesting since it marks also a difference: a carpenter can paint a chair with any chance colour, but he can also deliberate on the colour to be used. Contrariwise, we cannot assign deliberation to the differences with respect to accidental attributes that characterize the members of the same natural species.

⁷⁰ From this point of view it is interesting that Solmsen's article is titled "Nature as craftsman..." and not "nature as craft".

⁷¹ This 'identification' of the formal, final and efficient cause within nature is noteworthy. It indicates exactly why nature does not deliberate, but still has an *internal* principle of change. The potential existence of a form within a (material) physical entity forms the aim, the final point towards which this entity is going to move. But exactly the actual procedure of movement is what would be the result of an efficient cause, and it is in that sense that these three causes are identified. In other words there is not one cause that has three different functions, but rather three different causes/function/ways of explanation [cf. also Annas, 1982, p.321] that interact and coincide considering the final result. In a nutshell, if nature/the nature of an entity exists potentially, and there is also no impediment, then it is going to be actualized, without any anthropomorphic deliberation for nature's part.

Aristotle's special illustration about this conception will be the doctor-analogy which was put forward also in the first chapter (see *Ph.*, 192b, 23-27). There, Aristotle will claim that nature is a *non-accidental* internal principle of change, unlike being a doctor which is not a substantial attribute of being a man. On these grounds, in the 8th ch. the Stagirite will claim that the ideal simile of nature as functioning in the way mentioned is the self-healed doctor (199b, 30-32). What is more, it is not only that the doctor has the principle towards his health in himself, but also health is considered as the proper and physical «τελεία» situation of an agent. Therefore, each completed form of a natural entity is the *τελεία* state of this entity, and since it cannot be materialized at once, it must undergo the procedure of gaining this form.

⁷² "Also art does not deliberate" («καίτοι καὶ ἡ τέχνη οὐ βουλευέται»: *Ph.*, 199b28).

⁷³ Cf. *ibid.*, §3, 195b, 21-25: "Δεῖ δ' αἰεὶ τὸ αἴτιον ἐκάστου τὸ ἀκρότατον ζητεῖν,..."

⁷⁴ However, this example, as the previous one with respect to art, and Ross' aforementioned remark bring again into the forefront the problem of the affinity of teleology in nature and in human activity. But following Aristotle's aforementioned trichotomy of human activity, i.e. theoretical, productive and practical, perhaps it would be illuminating if we examined natural teleology under the light of human *practical*, i.e. ethical and political, activity, where human being deliberates and chooses to do or not to do something. Then, it is striking that Aristotle in his ethical teachings will reach to the point to stress

**Aspects of nature and of its relation to craft in Plotinus with specific reference to the
aristotelian background**

Pépin will quite aptly note “the imperfection (doubting, uncertainty, lack of confidence) implicit in deliberation for Aristotle.”⁷⁵ Now, it seems that deliberation enters the game when the efficient cause is *outside* the material, as in the case of craft-craftsman. Then, does Aristotle regard craft as inferior to nature,⁷⁶ because in the latter the efficient cause is inside the material, and hence there is no question of any (extraneous-) deliberating agent? Furthermore, are we entitled to assume an Aristotelian degradation of the efficient cause in relation to the formal/final one, due to the exclusive association of the efficient cause-medium, when it is separate, with deliberation? Or could we view the formal cause as the proper (non-deliberating) efficient cause even in the case of crafts, regardless of the craftsman’s agency? It is such Aristotelian perspectives that Plotinus will pursue in his accounts, however elaborating them in his own distinct vertical system, as we will see in the following chapter.

Aspects of the Plotinian reflection on the relationship between Nature and craft

The issue of non-deliberation again

When Solmsen turns his account to cover the Stoic concept of “τεχνικὸν πῦρ”,⁷⁷ he characterizes the Aristotelian conception of nature and teleology as an “episode” between Plato and the followers of Zeno of Citium, in the systems of whom “purposeful operation is,... associated with intelligence and supreme knowledge.”⁷⁸ However, (ancient Greek) philosophy did not end with the Stoics. We have already seen the un-Aristotelian connection between intelligence and Nature in Plotinus. But what about the “purposeful” activity and the deliberation that implies? Plotinus is explicit: “And the soul which is a whole and is the soul of the whole, by its part which is directed to body, maintains the beauty and order of the whole in effortless transcendence because *it does not do so by calculating and considering* (λογισμοῦ), *as we do, but by intellect, as art does not deliberate* (ἡ τέχνη οὐ βουλευέται)...”⁷⁹

Indeed, for Plotinus the *non-deliberative/necessary* aspect of the generation of every entity starting from the ultimate overflowing of the almighty One is

that action without thinking is what we should intend to. See for example the case of the courageous person, who will not think at all if he should fight in the battle, but he is going to act according to his stable disposition (see e.g. *E.N.*, III.3, 1131a, 3-5). Such a methodological movement would not only enable us to enrich our perspectives of Aristotle’s systematic thought, but it would also discern whether there are any actual similarities between natural and (ideal) human procedures. However, in that case we should stop considering only whether we are entitled to speak about potential anthropocentrism in the Aristotelian conceptions, but also *whether* we could see some of the Aristotelian views about human activity as characterized by a kind of potential (and aspired) ‘naturalism’...

⁷⁵ See the reference of Pépin, 1964, p. 502, in O’Meara, 1998, p. 365, n.2.

⁷⁶ “Yet purpose and beauty are in an even higher degree present in the works of nature than in those of craft.” (*De part. anim.* I.1,639b19ff in Solmsen’s translation cited in p. 489.)

⁷⁷ See pp.495-496. See also O’Meara, p. 366.

⁷⁸ Solmsen, p. 495.

⁷⁹ IV.8.8,13-16. [Our emphasis.] Cf. also Armstrong’s note ad loc., Καλλιγῆς’ references in his n. ad loc. (esp. p. 644) and O’Meara, p. 365, n.2.

fundamental, as we have mentioned in the related chapter.⁸⁰ As with Aristotle's Nature, O'Meara points that the identification of the formal cause with the efficient one leads to the conception of an entity-cause characterized by *no* calculation.⁸¹ In other words, since an intelligible entity becomes generator in the sense that an inferior entity is emanated out of the former's relative completion (see efficient cause), and the offspring automatically constitutes itself by contemplating/gazing at its progenitor (formal cause), then there is no room for deliberation regarding the creation of the new entity.⁸² We can be assured that the offspring is always the best trace-image of its progenitor-model. This holds even for the lowest aspect of Soul,⁸³ viz. Nature,⁸⁴ which forms the sensible world in the way described above.⁸⁵

⁸⁰ See for instance V.8.6,9 referring to Nous: "no discourse or deliberation" ("οὐ διάνοησις οὐδὲ βούλευσις"). Cf. also IV.4.10, 13-14 for both Nous and Soul, and V.8.7, 8-9: "ἀλλ' οὐτε ἡ ἐπινοία (planning) δυνατὴ ἢ τοιαύτη". The reference of III.9.1,(II.1-3) to the *Timaeus*,^{39e}, 7-9, where it is stated that "the maker διανοήθη...", so that he proceeds to the making of the best possible image of the intelligible paradigm, need not be inconsistent with Plotinus' eviction of deliberation and of the related divine planning that a putative purposeful activity would entail. In the end of this chapter (II.35-37), Plotinus declares that "οὐ νοῦ ἔργον -ἡ διάνοια- ἀλλὰ ψυχῆς...", and Armstrong translates "planning" for "διάνοια". However, we are afraid that in this context this translation is a bit misleading. It is well-known that one of the main traits that distinguish Soul from Intellect is "discursivity" ("διέξοδος"; see III.7. 13, 43), which is expressed e.g. in the discursive thinking of Forms (see e.g. V.1.3, 13:"ἐν λογισμοῖς"; *ibid.*,§7, 42-43:"τὸ διανοούμενον") or in the production of time (as the result of its mode of life; see e.g. III.7.11, 35-45). Therefore, when we speak of discursion, we attribute it to Soul, which has emanated from Nous. Discursion is both a condition and result of Soul's emanation. Simultaneously, a necessary condition for the formation of the sensible world is the existence of Soul, which is going to mediate the gap between the sensible and the intelligible (in the manner of an 'interpretative' medium; cf. IV.3.11, 19). Hence, when one refers to the sensible world, he necessarily entails the presence of Soul, whose main trait is discursivity. What is more, Soul's διέξοδος is not the means/tool (see "planning") of the formation of the world, but the cause. It is because Soul διανοήθη, i.e. it emanated from Nous, that the sensible world was created. The "planning" may be an apt translation for Plato's purposes, but not always so fitting for the Plotinian ones.

⁸¹ Cf. O'Meara, pp. 370, 373 and 369, n. 14.

⁸² In IV.4.12 Plotinus describes Soul-the ruling principle of universe as an already "knower" (I.17), viz. as having/being the λόγοι from Nous via which it forms the lower entities (II.29-34). Hence, being itself intelligence, there is no reason to question its "will" to make/generate its images, since "in a being of this kind will is intelligence" ("τῷ γὰρ τοιούτῳ ἡ βούλησις φρόνησις"; II. 45-46). What is more, its identification with intelligence prevents it from using anything "brought in from outside. So it does not use calculation (-λογισμῶ) or memory; for these come from outside."(II. 48-49.)

⁸³ See also Vassilopoulou, 2002, 221-222: "... the auxiliary function of the cosmic soul can not be actually conceived in terms of a standard distinction between conception, planning, and execution."

⁸⁴ In IV.4.13 the Alexandrian philosopher contrasts Soul (proper) to Nature, a theme that we have already discussed. In this treatise Plotinus states that "intelligence (-φρόνησις) is primary, but nature is last and lowest; Ἰνδαλμα γὰρ φρονήσεως ἡ φύσις καὶ ψυχῆς ἔσχατον..." (II.2-4). Still, Nature "gives what it has spontaneously (-ἀπροαιρέτως) to what comes after it", but due to its murky contemplation "it does not know, but only makes" (II. 7-9). See also Armstrong's n. ad loc. (vol.IV, 170-171,n.1).

⁸⁵ Such an account opposes both the ostensibly deliberating Demiurge of the *Timaeus* (cf. e.g. 29d7-30a7), and the unfair-crude Epicurean critique against a laborious Demiurge who, like a human artisan, uses his hands and tools to form the world. For the last remark see Plotinus' explicit clarifications against such an anthropocentric conception in III.8.2, 1-6, V.8.7, 10-12, V.9.6, 22-24, and Armstrong's informative notes in vols:III, p.363, and V, p.303. Cf. also O'Meara, 366-367 and 369. In this article O'Meara puts forward the proposal that in the early treatises (e.g.IV.8.[6]) Plotinus has not deleted the demiurgic functions of the lowest level of Soul, although the rest of the system is clearly emanative (pp. 368-370). According to the modern significant interpreter (p.370ff.) it is only in the

**Aspects of nature and of its relation to craft in Plotinus with specific reference to the
aristotelian background**

Nonetheless, let us grant to Plotinus the non-deliberative aspect concerning Nature and the other Hypostases. Now, what about craft⁸⁶? Why does not craft/art, too, deliberate, and why does Plotinus, in an Aristotelian manner, use the comparison with art, and not the artisan, to illustrate his point on Soul?⁸⁷ The question becomes even more pivotal when one considers the account of *Enn.*IV.3.[27], where Plotinus seems to be denying the deliberation of Soul-Nature, on the grounds that otherwise it would be like craft:⁸⁸ “and it [sc. Soul] makes, not according to a purpose brought in from outside, nor waiting upon planning and consideration; for in this way it would not make according to nature, but to an art (τέχνην) brought in from outside. For art is later than soul, and imitates it, making dim and weak imitations, toys...”⁸⁹ This apparent inconsistency aside, the Aristotelian colour of the passage is still conspicuous. Basically, this is what we have seen Aristotle advocating in *Physics*(199b28-30): if the efficient cause was *inside* the material, then the process of the formation would be ‘automatic’, having an internal source of change. Now, we have seen that for Plotinus the efficient cause is identified with the formal cause,

later treatises (e.g.IV.3-4 [27-28] and “Gross-Schrift” [30-33]) that Plotinus speaks in emanationist terms even for that lowest level. However, at the same time O’Meara has already consented that the motives of non-deliberation and of absence of “gross manual methods” concerning ‘Demiurge’s’ functions (p.369) exist from the very beginning of the Neoplatonic philosopher’s writings. Well, if this is the picture that O’Meara draws, we are afraid that it is very difficult for us to capture what O’Meara means by demiurgic (in contrast to emanative) process characterized by non-deliberation and no anthropocentric toilsome work. We hope that the whole preceding discussion has shown that all these notions, e.g. creation as emanation-being-contemplation-generation-no deliberation-no anthropomorphism, are interwoven and mutually entailing each other. It is the presuppositions of the Plotinian system that lead to such a conception of the ‘proper’ demiurgic process as emanation, and these presuppositions are already present from Plotinus’ very first, although late in his life, attempt to write down his reflections (see Porphyry, *On the life of Plotinus and the order of his books*, translated in Armstrong’s vol.I.§4, e.g. 11.9ff, and Armstrong’s Preface in vol.I,p.vii). The fact that Plotinus does not mention his emanative account of Nature in the early treatises, as he does in III.8ff., need not mean that “the demiurgic functions...are not...removed” (p. 369), and that later he somehow changed his mind modifying his accounts. Rather, the elaboration that was achieved throughout the *writing* development [on this see O’Meara’s n.43, p. 378] perhaps enabled Plotinus to spell out a satisfying account of ideas that already existed seminally in his first treatises.

⁸⁶ In addition to our preliminary remarks on the sense of craft/art we cite Anton’s,1967, p. 100a first note-methodological remark: “The fact that Plotinus includes under the notion of art such things as skills, professions, various activities ranging from medicine and agriculture to politics and rhetoric, does not in any way affect the thesis of this paper; nor would any extensive treatment of the broader denotation of art, it seems to me, lead to conclusions different from the ones presented in this paper.” Therefore, the fact that Anton focuses on the aesthetical aspect of art, whereas we have not imposed such a restriction, need not prevent us from referring to Anton without any qualifications.

⁸⁷ Cf. the already cited passage from IV.8[6].8, 13-16. We remind here that in our ch.II.ii we have tried to show why when Plotinus refers to Soul (as maker), we can also imply the existence of Nature, without need for any explicit mentioning. Nature is subsumed in Soul-Hypostasis.

⁸⁸ We are not going to touch any questions referring to the development and unity of Plotinus’ thought in relation to the chronological order of the writing of each treatise. In any case, any ‘developmentalistic’ view of Plotinus seems to be quite different from the issue of the Platonic developmentalism.

⁸⁹ IV.3 [27].10, 14-18. Cf. also Armstrong’s n. ad loc. (vol.IV, p. 66): “...It is one of Plotinus’s frequent assertions of the inferiority of planned, rational (in the ordinary human sense) activity as inferior to the divine, spontaneous activity which works without planning...”.

which is also the final one.⁹⁰ Such a cause is every level of the intelligible hierarchy that generates an inferior one. Of course, the λόγοι have emanated from Nous, which is the offspring of the One; but in every lower level of emanation the λόγοι are the images of the λόγοι that generated them. Hence, these λόγοι-traces actually *are* the lower entity which generates again. Thus, whereas these forming principles come from outwards(-‘outside’), they are immanent in the entity that takes the role of a further progenitor, which continues to generate in this ‘non-calculative’ sense.⁹¹

But we seem to be digressing from the topic of craft. Does it deliberate or not? The question appears somehow awkward, since there is no need at all to find out whether craft has deliberation, given that art/craft does not initiate any change, as Nature would do. But the issue need not be that simple for Plotinus. In the cited passage from IV.8 Plotinus uses the Aristotelian reference for craft, and not the artisan. Now, in the last passage from IV.3 he uses the term “τέχνη”, but Armstrong’s careful translation speaks for “*an art*”, e.g. that of carpentry, and not the whole of art(s)/craft(s). Hence, we are inclined to see in that reference a stronger implication to the mediating function of the artisan, who expresses the human adaptation to certain needs, than in the passage from IV.8. What is more, it is notable that in IV.3 Plotinus characterizes craft as “later than soul” and as imitating the latter. Of course, apart from Nature, as the lowest trace of Soul, a human agent can imitate Soul/Nature in its productive activity. Nevertheless, this does not express Plotinus’ appreciation of art/craft, as depicted elsewhere.⁹² Therefore, the issue calls for a closer examination.

Remarks on the nature of craft, artisan and demiurgic production

In *Ennead* II.9.[33] Plotinus seems to be holding the same Platonic-depreciating attitude towards art/craft,⁹³ as in IV.3.[27]: “For it [sc. Demiurge-Soul] made the world in every way after the manner of nature rather than as the arts make; *for the arts are later than nature and the world.*”⁹⁴ However, in the immediately preceding V.8.[31],⁹⁵ where we have ample references to art/craft, the situation is much different.⁹⁶ Plotinus will declare that “if anyone despises the arts because they produce their works by imitating nature, we must tell him, first, that natural things are

⁹⁰ Cf. again O’Meara, pp. 370 and 373.

⁹¹ Consequently, cf. also IV.4[28].11, 1-5: “The administration of the universe is like that of a single living being, where there is one kind which works from outside and deals with it part by part, and *another kind which works from inside*, from the principle of its life. So a *doctor* begins from outside and deals with particular parts and is often perplexed and considers what to do, but *nature* begins from the principle of life and has *no need of consideration* (βουλευσεως).” [Our emphases; cf. also *ibid.*, §12, 45-49.] It is extremely interesting that, as we have seen, Aristotle (*Ph.*, 192b23-27 and 199b30-32), uses the ‘art’-example of doctor to contrast Nature, and of the *self-healed* doctor to compare it with Nature. Cf. also Καλλιγᾶς’ n. ad loc. (: on IV.4.11,1-11), 445-446.

⁹² Cf. Armstrong’s n. in vol.IV, 66-67 and Καλλιγᾶς, 376.

⁹³ See Plato, e.g. *Republic*, X, 597bff.

⁹⁴ II.9 [:last part of the “Gross-Schrift”].12, 17-18.[Our emphasis.]

⁹⁵ Viz. the second part of the “Gross-Schrift”.

⁹⁶ Cf. also Armstrong’s nn.1 in vol.V, pp. 240, 300-301, and Anton, 1967, 96a, who states that regarding the reflections on art, “Plotinus derives his Platonism not from the *Republic* but from the inspiring message of Diotima in the *Symposium*.”

**Aspects of nature and of its relation to craft in Plotinus with specific reference to the
aristotelian background**

imitations too. Then he must know that the arts do not simply imitate what they see, but they run back up to the forming principles from which nature derives; then also that they do a great deal by themselves, and, since they possess beauty (τὸ κάλλος),⁹⁷ they make up what is defective in things.”⁹⁸ But even if some of the crafts are imitations of the vulnerable paradigms of Nous, are they, as principles of creation, still later than Nature in the hierarchy of being? In the preceding lines of the same chapter Plotinus states that “the material did not have this form, but it was in the man who had it in his mind even before it came into the stone; but it was in the craftsman, not in so far as he had hands and eyes, but because he had some share of art.”⁹⁹ From this remark it becomes evident that not only does the Alexandrian philosopher separate the ‘inmattered’ form from the idea residing in artist’s mind, but he also differentiates the artist’s idea from the ‘art’ itself. It should be also noted that in the following lines art/craft is contrasted with the artistic result, in the sense that the latter is a degradation of the former, as exactly the λόγοι in the level of Soul are degradation of the Forms in Nous.¹⁰⁰ What is more, Plotinus makes the ‘informed’ mind of the craftsman being dependent on the sharing in (an) art/craft, as in the case of human intelligence being dependent upon Intellect. Is then art/craft posed in another level, being independent from the artist?

In V.9 Plotinus formulates the above question as follows: “Are the works of art (κατὰ τέχνην) and the arts there [sc. in the intelligible realm], then?”¹⁰¹ His answer is counter-balancing,¹⁰² and the gist of it amounts to the statement that “the Form of man

⁹⁷ For Plotinus’ philosophy of the beautiful, the theme of Γ. Βιζυηνός’ doctoral dissertation, see already the very first treatise Plotinus wrote: I.6 «Περὶ τοῦ καλοῦ». See also an exposition in Μάνας, 1999, 77-87.

⁹⁸ V.8.1, 32-38.

⁹⁹ Ibid., §1, 15-18.

¹⁰⁰ Cf. *ibid.*, §1, 19-21, 23-25, 31-32: “So this beauty was in the art, and it was far better there; for the beauty in the art did not come into the stone, but that beauty stays in the art and another comes from it into the stone which is derived from it and less than it...If art makes its work like what it is and has – and it makes it beautiful according to the forming principle of what it is making- it is itself more, and more truly, beautiful...and music in the world of sense is made by the music prior to this world.”

¹⁰¹ V.9.[5].11, 1.

¹⁰² Plotinus discerns three categories of arts/crafts (V.9.11: 1-27): the first is comprised by the imitative arts (“μιμητικῶν τεχνῶν”), such as sculpture and painting, which have as models objects of sense, and therefore they do not deserve a place in the intelligible world, since they are indeed ‘three steps away from truth’ [cf. Plato, *Rep.*, 602c1-2]. In this group we should add arts such as farming, or medicine which are only concerned with needs corresponding to the sensible world. In contrast to these there are arts that have as occasions sensible things, but the end is the expression of the harmony and proportions of the intelligible realm. Music is the best representative of this group. Additionally, since geometry and wisdom are already concerned with the intelligible world, they also must have a place there. The third group is comprised by ‘double aspect’ arts. The arts that produce artificial objects, such as carpentry belong to the intelligible world to the extent that they use proportions. However, to the extent that they are mingled with sense-objects, they do not belong there. [We remind here that the question whether ideas of artifacts exist in Plato has been a vexed one. See also Armstrong’s n.2 ad loc., 312-313.] Hence the position of reconciliation is that they belong to the [Form of] man, as also the whole imitative arts of the first group do, since they, too, use proportions. They same holds for arts such as rhetoric and generalship which must have a part derived from Nous, although their matters emerge in the human world of sense. Finally, Armstrong (vol.V, 312, n.1) adds that concerning the later parallel passage of V.8.1 “there is no reason to suppose that Plotinus intends to abandon there the distinction which he makes here...”.

is there [sc. in Nous], and of rational and artistic man, and the arts which are products of Intellect...".¹⁰³ These are not the only passages that Plotinus will give a privileged-independent position to the 'artistic forms' in relation to the, at least worldly, artisan. In a previous chapter of the same treatise Plotinus will strongly declare that "the objects of sense are what they are called by participation, since their underlying nature receives its shape from elsewhere: bronze, for instance, from the *art* [sic.; not the artist] of sculpture, and wood from the art of carpentry, *the art passing into them through an image, but itself remaining in self-identity outside matter* and possessing the true statue or bed."¹⁰⁴

Consequently, it seems that for the Neoplatonic philosopher 'art/craft' represents the *forms* which can be instantiated in the works of art/artifacts.¹⁰⁵ However, the form that finally is going to be projected on the material of the artifact is going to be a mere image of the prototype *art/craft*, viz. (potentially) artistic form,¹⁰⁶ which the mind of the artist has apprehended.¹⁰⁷ This is also why Plotinus can compare art/craft and the artificial product as being of the same kind,¹⁰⁸ but just not equal e.g. in beauty.¹⁰⁹ This procedure should remind us of the analogous degradations of λόγοι (rational forming principles) through their subsequent emanations-imitations from the level of Nous down to the lowest aspect of Soul, Nature.¹¹⁰ What is more, it is exactly for this reason that Plotinus chooses to illustrate the manner that Hypostasis Soul generates its lower realities¹¹¹ with the example of the procedure pursued in art/craft.¹¹²

¹⁰³ V.9.12, 1-2. The general passage is indeed obscurely structured. Nonetheless, the uncertainty need not refer to our point, but to the main topic there, i.e. the existence or not of forms of individuals. Cf. also *ibid.*, § 10, 25: "Therefore none of the things which are contrary to nature are there [sc. in the intelligible world], just as there are none of the things which are contrary to art in the arts, and there is no lameness in seeds."

¹⁰⁴ *Ibid.*, §5, 3 6-41. [Our emphasis.]

¹⁰⁵ Of course, such a conception is contrary to our modern intuitions that relate art/craft not only to the 'what', but mainly to the 'how' of a procedure, to which the word 'skill' refers. Perhaps, a painting and a sculpture represent 'David', but the painter need not know *how* to handle the marble, so that he instantiates the same representation. From this point of view, Plotinus remains a faithful Platonist, adhered to the importance of the (value of the) content of the work of art, even if he does not wholly accept the pejorative view of the work of art as 'imitation of an imitation'. Besides, Plotinus firmly believes that when we admire the beauty of a thing, we admire the beauty of its paradigm (cf. V.8.8, 11-15).

¹⁰⁶ It is in such a sense that Anton, p.94a, will characterize art in Plotinus as "at once imitative and emanative".

¹⁰⁷ Cf. V.9.3, 30-32, 35-37: "...but Intellect provides it [sc. Soul] with the forming principles, as in the souls of artist the forming principles for their activities come from their arts; ... The things which Intellect gives to the soul are near to truth; but those which body receives are already images and imitations." The first lines of this quotation remind us of Ross's account of the artistic procedure in Aristotle, cited *supra*, p.16 (ch.III).

¹⁰⁸ Cf. analogically III.8.5, 24-25: "ὁμογενὲς γὰρ αἰεὶ δεῖ τὸ γεννώμενον εἶναι, ἀσθενέστερον μὴ τῷ ἐξίτηλον καταβαῖνον γίγνεσθαι."

¹⁰⁹ Cf. the passages cited *supra*, n.100.

¹¹⁰ See also E. Μουτσόπουλος, 1978, especially p.171.

¹¹¹ We have already seen how this 'discursive contemplation' being a product of contemplation ("θεώρημα") generates more dimmed contemplations as products of its contemplation. (Cf. e.g. III.8.5, 1-6.)

¹¹² Cf. III.8.5, 6-8: "it is like the way in which art produces; when a particular art is complete, it produces a kind of another little art in a toy which possesses a trace of everything in it." It is notable

**Aspects of nature and of its relation to craft in Plotinus with specific reference to the
aristotelian background**

Nevertheless, which is the position of the human craftsman within this scheme? Anton stresses the placement of human factor as intermediate between Nous and Nature.¹¹³ Man can have a privileged access to Nous, through his undescended soul, whereas Nature, being the murkiest contemplation, is deprived from this direct relation.¹¹⁴ Hence, Anton emphasizes that the beauty of the *conscious* artistic creation is superior to that of the 'unconscious' Nature's products.¹¹⁵ And it is true that for Plotinus this privileged relation with the intelligible enable arts to "do a great deal by themselves"¹¹⁶ and complete the task of Nature where it is necessary.¹¹⁷ However, let us not forget the aspect of deliberation, which we have seen that for both Aristotle and Plotinus denotes a kind of deficiency. From this point of view Nature, as not deliberating, seems to be in a better position in comparison to the artist, who apparently deliberates. Or for Plotinus the ideal craftsman does not βουλεύεται? The question remains: who is the true craftsman?

Plotinus has given the answer in relation to the account of the formation of the world in the *Timaeus*: the true Demiurge is Nous,¹¹⁸ who certainly does not

that for Plotinus the perfection of an art (artificial form, and not the artist) gives birth again to an art (and not to an artistic result) of a lower degree, viz. to an (artistic) *form* that is going to be projected to the material (or before that, to 'inform' the mind of the craftsman).

¹¹³ Cf. Anton, 95b. Such a position is analogous to that of φιλόσοφος Eros in the *Symposium*, who is a medium between humans and gods.

¹¹⁴ Cf. also Anton, 96b.

¹¹⁵ Cf. *ibid.*, 94b-95a.

¹¹⁶ The phrase need not entail an absolute freedom of the artist, but the fact that *art/craft* creates things that did not have (prior) existence in the natural world, such as a bed or music, whose initial place is in Nous as we have seen above. If one goes for the first alternative, such a freedom should involve only the accidental features of the artifact, not the essential ones.

¹¹⁷ Cf. V.8.1, 36-38; cf. also Anton, 96b-97a. We remind the reader that for Aristotle (*Ph.*, 199a, 15-17) "generally art in some cases completes what nature cannot bring to a finish, and in others imitates nature."

¹¹⁸ Cf. V.9.3, 25-26. [See also Armstrong's nn.1 in vol.IV, 160-160 and vol.III, 410.] The question over the identity of the Demiurge has always been one of the more vexed problems of Platonic interpretation since Antiquity. From the vast literature concerning the Platonic scholarship, Κάλφας' thorough survey, 1997, 65-105, must be noted. [For Κάλφας the Demiurge is identified with the rational part of the World-Soul. Our only remark here is that Κάλφας seems not to be so aware of the Neoplatonic nuances of some of his proposals.]

Concerning the interpretation that Plotinus adopts, contrary even to Porphyry, it is true that sometimes he seems vacillating [cf. e.g. IV.4.10, 1-2: "Ἀλλ' ἐπει τὸ κοσμοῦν διττόν, τὸ μὲν ὡς τὸν δημιουργὸν λέγομεν, τὸ δὲ ὡς τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν..."; cf. also O'Meara, 370, n.23], because he does ascribe demiurgic functions to Soul [see in relation to a Gnostic doctrine II.9.6, 14-16]. But how could he do otherwise since it is Soul, and especially Nature, that is nearer to matter, and hence to the physical world? [Cf. also Vassilopoulou, 227, n.31.] However, there is an aspect concerning the Plotinian (figurative) interpretation of the *Timaeus* that needs to be noted. When Plotinus asserts that the true Craftsman is the Intellect, he does not need to mean that the Platonic Demiurge, being subjected to the intelligible paradigm, is not an entity corresponding better to the level of Soul in his system. What he aims to show is that, regardless of Plato's related silence, such a venerable craftsman must be the outcome-image of an even greater Demiurge, who is, thus, to be identified with the intelligible living being,

Such a rationale follows a fundamental tenet of Neoplatonic causation: in the series of generation the producer is better than its product [cf. e.g. V.8.1, 30-31: "καὶ τὸ πρῶτον ποιοῦν πᾶν καθ' αὐτὸ κρείττον εἶναι δεῖ τοῦ ποιουμένου"; V.5.13, 37-38, and III.8. 5,17: "Οὐκ ἴσον δὲ τὸ προϊὸν τῷ μείναντι." Cf. also V.8.2, 31-32 where Nature is held more beautiful than its products; *ibid.*, §3, 1-3 for Nature in

deliberate.¹¹⁹ Therefore, if Intellect *is* the whole set of Forms, viz. both the λόγοι that will proceed to form Nature, and (the λόγοι of) art(s/crafts),¹²⁰ which will ‘enform’ the artists’ minds-individual souls,¹²¹ then we are in a position to understand why Plotinus agrees with Aristotle that “also *art* does not deliberate”. On the other hand, when Plotinus states that, unlike Soul’s creativity, the making according to art/craft implies consideration (“βουλήν ἢ σκέψιν”) and “a purpose brought in from outside”,¹²² he aims to stress the necessary mediation of the human agent–craftsman, who is characterized not only by discursive thinking, but also from deliberation and manual labour. What is more, craftsmanly production, in the sense of imposing form to a material,¹²³ is superior to the natural, not due to the deliberation that human

relation to its producer. Finally, cf. Proclus, *The Elements of Theology*, prop.7, ll.1-2 (Dodds): «Πάν τὸ παρακτικὸν ἄλλου κρείττον ἐστὶ τῆς τοῦ παραγομένου φύσεως.»] What is more, in this series which has a first and a last term every intermediate entity is *both* product and producer (efficient-formal-final cause), excluding the One, which is only producer, and matter, which is a mere product. [See e.g. II.9.8, 20-25 concerning Intellect: “The image has to exist, necessarily, not as the result of thought and contrivance; the intelligible could not be the last, for it had to have a double activity, one in itself and one directed to something else. There had, then, to be something after it, for only that which is the most powerless of all things has nothing below it.” It is exactly in this sense that, as Plotinus contends in III.8.5, 6-8, *art*, like Soul, makes another “little *art* in a toy which possesses a trace of everything in it.”]

It is notable that also the One is sometimes called “ποιητής” (cf. e.g. III.8.11, 37). However, in the contexts of the formation of the physical world upon the intelligible paradigm we are most interested in the λόγοι that emanate from Nous—a unity in *multiplicity*—, and whose degradations form the variegated world. As Gerson, p. 572, has interestingly pointed out, the One is a cause of the *existence* of the rest realities, whereas being-οὐσία, viz. the *multiplicity of Forms*, derives from Nous, even if Intellect constitutes itself as the best possible image of the One. [Let us keep in mind that in the *Timaeus*, in contrast to the *Republic*, there is no reference to a *Highest Form of the Good*.]

Therefore, since the demiurge-Soul is formed by the emanated λόγοι of Nous, and since ‘when we admire the beauty of a thing, we admire the beauty of its paradigm’, Nous must be a more venerable product than Soul is; and if Soul is a craftsman, then the true Craftsman must be Intellect, as the principle of essence. Finally, we should add that the whole preceding discussion is intimately related to the other controversial Platonic issue, viz. whether the intelligibles are outside Intellect. [For the Plotinian stance, contra e.g. Longinus, see V.5. §§1-2 and Armstrong, 1960. Cf. also VI.2.22, 42-46: “So then the image of the intelligible is not of its maker but of the things contained in the maker, which include man and every other living being: this here is a living being and so is that which made it, each in a different sense and both in the intelligible.”]

¹¹⁹ Cf. also V.8.7, 24-28. Let us not forget that such an argument was proposed by Neoplatonists against the (Christian) idea that the world had a beginning in time. If that were the situation, then why did God *choose* that time instead of another? Rather, for the Neoplatonists god does not deliberate and, (hence), the cosmos is eternal.

¹²⁰ Viz. (potential) artistic forms, even if partially in the (mind of the) form of (artistic) man. See supra passim.

¹²¹ Cf. also V.8.5, 1-4: “Some wisdom makes all the things which have come into being, *whether they are products of art or nature*, and everywhere it is a wisdom which is in charge of their making. But if anyone does really make according to wisdom itself, let us grant that the arts are like this.” Now, the subsequent reference (ll. 4ff.) to the τεχνίτης who “goes back again to the wisdom of nature, according to which he has come into existence” need not entail direct association of the artist with Nature (which is mentioned elsewhere in the passage). Rather, the reference to “σοφίαν φυσικὴν” should denote an entity whose nature *is* intelligence, and this is Nous as can be easily extracted from the references especially of II.5-8 and 12-17. [Therefore, Armstrong’s translation of “wisdom of nature” is tricky.]

¹²² IV.3.10, 15-17.

¹²³ Cf. also III.8.7, 25-26: “καὶ ὁ γε κακὸς τεχνίτης ἔοικεν αἰσχροῖς εἶδη ποιοῦντι.”

Aspects of nature and of its relation to craft in Plotinus with specific reference to the aristotelian background

consciousness implies in contrast to Nature, but due to human's access to a better *paradigm*. This is mainly why the position of craftsman, although necessary, is degraded as of secondary and instrumental importance in comparison to the great Craftsman. The same, although to a greater extent, holds for Nature's creativity in contrast to its venerable source of λόγοι.

However, Plotinus' thought is not bereft of tensions. Whereas World-Soul is never dragged by its corporeal substrate, this is not true for the communion of the individual soul with its body.¹²⁴ As a counter-balance, the individual soul, via its undescended part, can return not only to the tranquility of pure Nous, but it can also attain the Union with the One. However, in the process of transcending the obstacles of material nature, the individual submits itself to the 'necessity'- non-deliberation of the procession governing the impersonal Hypostases. Plotinus does not seem offended by the implications of the following thought-experiment: "But I think also that if we were archetypes and real being and forms all at once, and if the form which makes things here below was our real being, our craftsmanship (δημιουργία) would have the mastery without toil and trouble. And even now, man also is a craftsman, of a form other than himself since he has become something else, what he is; for he ceases to be the All now that he has become man; but when he ceases to be man he «walks on high and directs the whole universe»; for when he comes to belong to the whole he makes (ποιεῖ) the whole."¹²⁵ If we become the All, without any deficiency related to deliberation, then it is certain that the natural production will necessarily continue to exist. Nonetheless, is it assured that also art/craft will have reason to exist in our physical world?¹²⁶ An answer might be the completion of Nature as 'improvement' of the divine 'creation' of the physical world in the image of the intelligible.¹²⁷ But if the human ideal is the going *out* of the material world,¹²⁸ why should the art/craft residing in Nous have any reason and possibilities to continue being (literally) materialized by human *composites* to satisfy their worldly needs?¹²⁹ Of course, it is certain for Plotinus that both Nature and human beings will forever exist. Nevertheless, whereas

¹²⁴ See our references in ch.II.ii.

¹²⁵ V.8.7, 28-35.

¹²⁶ Plotinus is not very clear whether it is initially Nous' artistic λόγοι that inform the mind of the artist, and prompt him to instantiate them, as in the case of Nature, or it is initially the deliberating artist who apprehends the intelligible λόγοι, because of his need to create. [Anton, p. 97a goes for the second alternative.] In any case, the human craftsman, as the Platonic Demiurge, remains subjected to the noetic paradigms (viz. the true Plotinian Demiurge), (the images of) which 'enform' his mind [cf. V.9.3, 30-32], so that he expresses their nature via his art. Hence, the room for artistic freedom, as intimately linked to human deliberation, is seriously diminished, contrary to modern conceptions that extol the aspect of freedom of the artist.

¹²⁷ Cf. Anton, p. 97a.

¹²⁸ Cf. e.g. III.4.2, 12: "διὸ φεύγειν δεῖ πρὸς τὸ ἄνω..."; cf. Plato, *Theaetetus*, 176a8-b1.

¹²⁹ Anton, p. 97a mentions the Plotinian paradox that whereas beauty has a divine origin, *vita contemplativa* is still the human ideal. A similar problem can be detected in Plotinian ethics as well. As in Plato, the Forms have both a descriptive and a normative sense. Hence, the apprehension of e.g. the Idea of Bravery calls for its practical instantiation in our mundane world. However, how possible would this be for a sage who is absorbed in contemplation, as a means for the acquaintance with the Forms? [Cf. Dillon, 1996, e.g. p. 324.] Finally, let us not forget that for Plotinus both "making and action are either a weakening or a consequence of contemplation."... [III.8.4, 39-40].

the ideal of non-deliberative Nature is not contrasted to its kind of creativity,¹³⁰ the rational soul's aim¹³¹ cannot be confined to the craftsmanly/artistic creation...¹³²

References

Primary texts' editions-translations-commentaries

- Armstrong, A.H. 1966-1988. Plotinus, *Enneads I-VI*, with an English Translation by A.H. Armstrong, vols. I-VII, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England.
- Barnes, J. 1984. *The Complete Works of Aristotle. The revised Oxford translation*, ed. by J. Barnes in 2 vols., Bollingen Series LXXI 2, PUP, Princeton, (61995).
- Dillon, J. - Gerson, L.P. 2004. *Neoplatonic Philosophy: Introductory Readings*, Hackett, Indianapolis/Cambridge.
- Henry, P. et Schwyzer, H.-R. 1964-1983. *Plotini opera; tomi I-III: Porphyrii Vita Plotini; Enneades I-VI*, Oxonii e Typographeo Clarendoniano, OCT [:editio minor].
- Ross, W.D. ¹1936. *Aristotle's Physics. A revised text with introduction and commentary*, Oxford, at the Clarendon Press, (repr. ³1966).
- Καλλιγᾶς, Π. 2009. *Πλωτίνου Ἐννεὰς Τετάρτη*, ancient text, trnsl. [in modern Greek], commentary, Academy of Athens, Βιβλιοθήκη Α. Μανούση 10, Centre for Research of Greek and Latin Literature, Ἀθήναι.
- Κάλφας, Β. ²1997. *Πλάτωνος Τίμαιος*, introduction.-trnsl.-comm. [in modern Greek], Polis, Athens, (repr.: ⁸2007; ¹1995).

Secondary literature

- Adamson, Peter [forthcoming in *Etudes Néoplatoniciennes*]: "Making a Virtue of Necessity: *Anankê* in Plato and Plotinus", (typescript, pp.1-20).
- Annas, J. 1982. "Aristotle on Inefficient Causes", *The Philosophical Quarterly*, vol. 32, No. 129 (Oct.), 311-326.
- Anton, J.P. 1967. "Plotinus' Conception of the Functions of the Artist", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, vol. 26, No. 1 (Autumn), 91-101.
- Armstrong, A.H. 1960. "The background of the doctrine «that the intelligibles are not outside the Intellect»", in *Les Sources de Plotin. Dix exposes et discussions*, Geneve, Foundation Hardt, 393-413.
- Deck, J.N. 1967. *Nature, Contemplation and the One in the Philosophy of Plotinus*, Toronto: Univ. Press (London: Oxford Univ. Press).
- Dillon, J.M. 1996. "An ethic for the late antique sage" in L.P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, CUP, Cambridge, (²1999), pp.315-335.

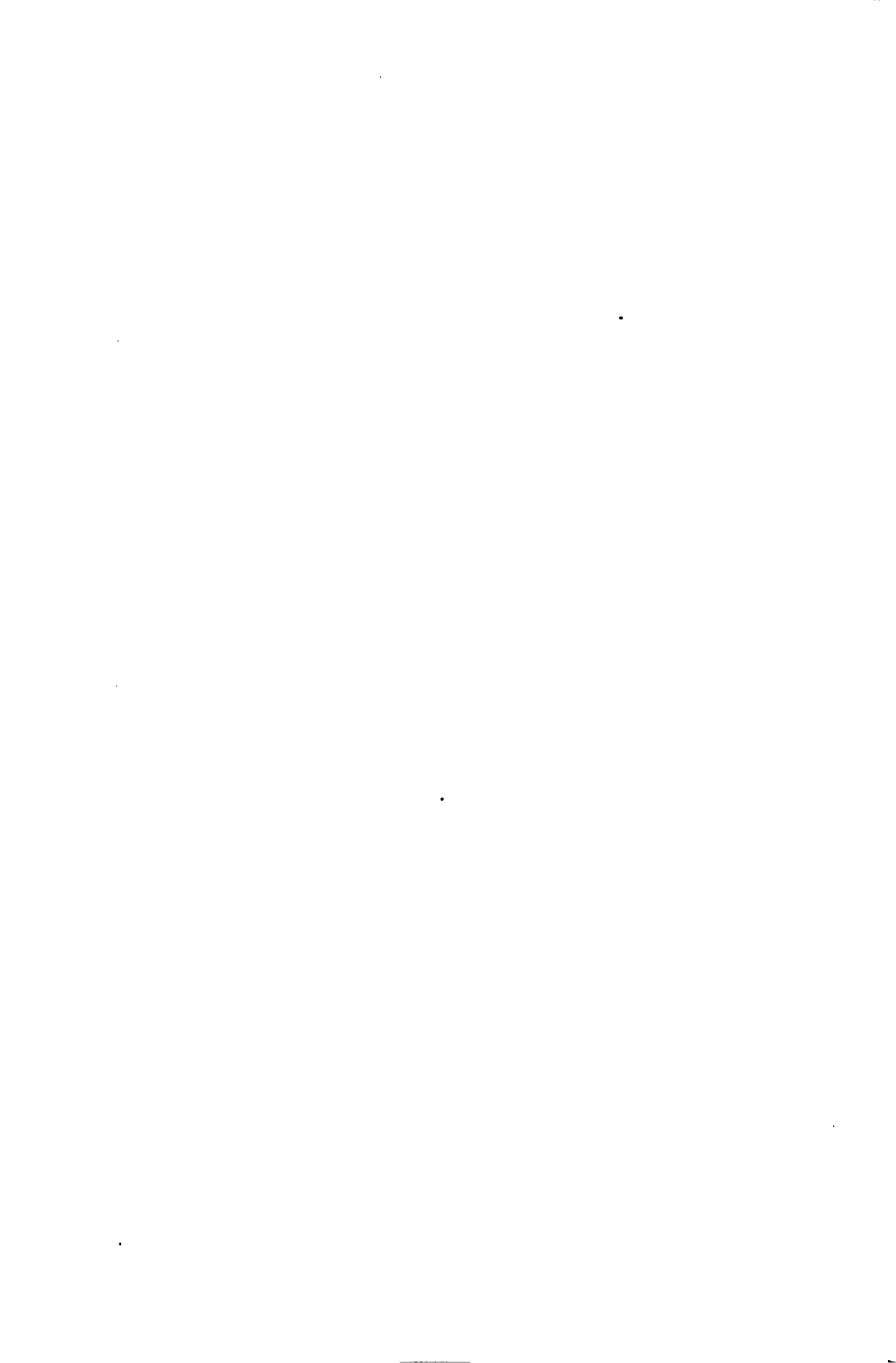
¹³⁰ Cf. IV.4.13,7 -8: as a murky contemplation Nature "does not know, but only makes."

¹³¹ See the contemplation whose *non-deliberative* by-product is the creation of all things; cf. III.8.8, 26. See supra, ch. II.iii.

¹³² Perhaps, this is the view that Aristotle, too, would share...

Aspects of nature and of its relation to craft in Plotinus with specific reference to the aristotelian background

- Emilsson, E.K. 2007. *Plotinus on Intellect*, OUP, Oxford.
- Gerson, L.P. 1993. "Plotinus's Metaphysics: Emanation or Creation?", *Review of Metaphysics*, 46:3 (Mar.), 559-574.
- Leroux, G. 1996. "Human freedom in the thought of Plotinus", in *The Cambridge Companion to Plotinus*, op. cit., 292-314.
- Martijn, M. 2010. *Proclus on Nature: Philosophy of Nature and Its Methods in Proclus' Commentary on Plato's Timaeus*, Brill Academic Publ., Series: 'Philosophia antiqua', vol. 121.
- McClure, M.T. 1934. "The Greek Conception of Nature", *The Philosophical Review*, vol. 43, No. 2 (Mar.), 109-124.
- Meyer, H. 1919. *Natur und Kunst bei Aristoteles*, Paderborn.
- O'Brien, D. 1996. "Plotinus on matter and evil", in *The Cambridge Companion to Plotinus*, op. cit., 171-195.
- O'Meara, D. 1998. "Gnosticism and the making of the world in Plotinus", in *The structure of Being and the search for the Good: Essays on Ancient and Medieval Platonism*, Aldershot, Ashgate, Variorum, pp.365-378.
- Pépin, J. 1964. *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris.
- Ross, Sir W.D. ¹1949: *Aristotle*, Methuen & Co Ltd, London, (¹1923; repr. ⁵1971; ²1974).
- Solmsen, F. 1963. "Nature as Craftsman in Greek Thought", *Journal of the History of Ideas*, vol. 24, No. 4 (Oct. - Dec.), 473-496.
- Vassilopoulou, P. 2002. "Creation or Metamorphosis? Plotinus on the Genesis of the World", in A. Alexandrakis (ed.), *Neoplatonism and Western Aesthetics*, Albany, NY, pp.207-228.
- Wagner, M.F. 1996. "Plotinus on the nature of physical reality", in *The Cambridge Companion to Plotinus*, op. cit., pp.130-170.
- Waterlow, S. 1982. *Nature, Change, and Agency in Aristotle's Physics: a Philosophical Study*, Oxford, Clarendon Press, (repr.: 1998).
- Wiman, I.M.B. 1990. "Expecting the Unexpected: Some Ancient Roots to Current Perceptions of Nature", *Ambio*, vol. 19, No. 2 (Apr.), 62-69.
- Βασιλάκης, Αντώνης Δ. 2009. *Ἡ ὄντολογία τοῦ ὠραίου στοῦ ἔργο τοῦ Πέτρου Βράϊλα-Ἀρμένη*, [The ontology of the beautiful in Petros Brailas-Armenis' work; in Greek], "Σύλλογος πρὸς Διάδοσιν Ὡφελίμων Βιβλίων" (: "Society for Spread of Beneficial Books"), Athens.
- Μᾶνος, Ἀ. 1990. *Ἡ ὄντολογία τοῦ πάθους στοῦ ἔργο τοῦ Πλωτίνου. Τό πρόβλημα τοῦ κακοῦ* (doctoral diss.), Ἑλληνική Ἐταιρεία Φιλοσοφικῶν Μελετῶν, Ἀθήνα. [This work has had a second-enlarged edition under the title: *Ἡ ὄντολογία τοῦ κακοῦ παρά Πλωτίνω. Ἠθικοὶ καὶ μεταηθικοὶ ἀπόηχοι*, Ἰνστιτούτο τοῦ Βιβλίου-Καρδαμίτσα, Ἀθήνα, 2002.]
- Μᾶνος, Ἀ. 1999. *Ἡ μεταφυσικὴ τῆς τέχνης καὶ τοῦ ὠραίου ὑπὸ τὸ φῶς τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς φιλοσοφίας*, Σ.Δ.Ω.Β., Ἀθήνα.
- Μουτσόπουλος, Ε. 1978. «Ὀντολογία καὶ τέχνη παρά Πλωτίνω», *Φιλοσοφικοὶ Προβληματισμοί*, vol.2, *Ἀναδρομαὶ καὶ Ἀναδομήσεις*, Ἀθήνα, 169-171.



Από το μηδέν στο υπέρ ή από τη στέρηση στην επίταση

Ζωή Γαβριηλίδου

Αν. Καθηγήτρια Τ.Ε.Φ.-Δ.Π.Θ

Abstract

This article focuses on the mechanisms of change leading to noun-intensifying uses of adjectives with an initial privative meaning such as *απίστευτη αντοχή* 'unbelievable endurance'. The aim of this article is to attempt an interpretation of the data with the help of the cognitive theory of language change of Sweetser (1990) and the theory of scale structure of gradable predicates of Kennedy & McNally (2005).

Keywords: *semantic change, open vs. closed scales, intensification, negation*

Λέξεις-κλειδιά: *σημασιολογική αλλαγή, ανοικτές vs. κλειστές κλίμακες, επίταση, άρνηση*

Εισαγωγή

Συμβαίνει σε πολλές γλώσσες όπως τα ελληνικά, τα αγγλικά, τα ισπανικά ή τα γαλλικά να διαθέτουν σύνθετους μορφολογικούς τύπους που ανήκουν στην κατηγορία του επιθέτου, οι οποίοι, ενώ καταρχάς δηλώνουν στέρηση, σε ορισμένα συμφραζόμενα επιτείνουν τη σημασία των ουσιαστικών που προσδιορίζουν. Αναφέρομαι για τα ελληνικά σε παραδείγματα όπου τα στερητικά α- και αν- εμφανίζονται συνήθως -αλλά όχι μόνο- σε μεταρηματικά επίθετα σε -τος (π.χ. *απερίγραπτος, αμύθητος*) (για τα ρηματικά επίθετα σε -τος και -τός πβ. Νάκας 1983, Σετάτος 1985, Αναστασιάδη-Συμεωνίδη 1995, Μαρκαντωνάτου, Καλιακώστας, Μουμπουρέκα, Κορδώνη, Σταυρακάκη 1996) στα οποία δεν εκφράζεται ακριβώς το αντίθετο από το β' συνθετικό τους, αλλά παρατηρείται μια σημασιολογική μετακύλιση από τη στέρηση στην επίταση όπως στα *απερίγραπτος (απερίγραπτη τάλαιπωρία), αμέτρητος (αμέτρητα αστέρια, αμέτρητη θλίψη), ανείπωτος (ανείπωτη χαρά), απίστευτος (απίστευτη αντοχή), αχανής (αχανής όγκος δεδομένων)* ή σε περιπτώσεις με το στερητικό ξε- π.χ. *ξεφωνίζω (φωνάζω δυνατά)*. Στα συγκεκριμένα παραδείγματα τα επίθετα επιτείνουν διαβαθμίσιμες ιδιότητες των ουσιαστικών που προσδιορίζουν. Παραδείγματα από άλλες γλώσσες περιλαμβάνουν λέξεις όπως Αγγλ. *indescribable* (*indescribable joy* 'απερίγραπτη χαρά'), Γαλ. *Incommensurable* (*rage incommensurable* 'αμέτρητη οργή'), Ισπ. *Incomparable* (*incomparable alegría* 'ασύγκριτη χαρά'). Σε προηγούμενη δημοσίευση (Γαβριηλίδου 2007) πρότεινα ότι στα συγκεκριμένα παραδείγματα τα προσδιοριζόμενα ουσιαστικά μοιάζουν να έχουν ένα στερεοτυπικό χαρακτηριστικό (μέγεθος, ένταση, ποσότητα) σε τόσο μεγάλο βαθμό, στο έπακρο θα λέγαμε σημείο, ώστε να γίνεται υπέρβαση ενός ορίου πέρα από το οποίο δεν είναι δυνατόν να ισχύει αυτό που δηλώνεται από το ρήμα-βάση του

μεταρρηματικού επιθέτου που αρχίζει από το στερητικό *α-* (ή *αν-*) και το προσδιορίζει. Επανερχομαι με την παρούσα εργασία για να προτείνω μια νέα ερμηνεία της σχέσης που φαίνεται να υπάρχει ανάμεσα στη στέρηση (το μηδέν, την άρνηση της ιδιότητας) και την επίταση (το υπερ-είναι) υπό το πρίσμα αυτή τη φορά της γνωσιακής θεωρίας της Sweetser (1990) για τη σημασιολογική αλλαγή και της θεωρίας των ανοικτών και κλειστών κλιμάκων των Kennedy και Mc Nally (2005).

Αρχικά θα μελετήσω τη στέρηση ως μέρος των γλωσσικών εργαλείων που παράγουν αρνητικές εκφορές στα ελληνικά. Στη συνέχεια, θα δοθεί έμφαση στην έννοια της επίτασης στη γλώσσα. Κατόπιν, θα διερευνηθεί πώς η στέρηση και η επίταση σχετίζονται στα δεδομένα της μελέτης μας. Τέλος, θα επιχειρηθεί μια ερμηνεία της σχέσης που υπάρχει ανάμεσα στη στέρηση και την επίταση.

Η στέρηση (το μηδέν)

Η στέρηση στη γλώσσα ισοδυναμεί με τη λεξική άρνηση, δηλαδή την άρνηση που -σε αντίθεση με τη γραμματική άρνηση η οποία εκδηλώνεται στο πεδίο της σύνταξης και αφορά γλωσσικά στοιχεία π.χ. *δεν, μην, ούτε, κανείς, πουθενά* που προσδιορίζουν άλλα γλωσσικά στοιχεία -πραγματώνεται με λέξεις οι οποίες δεν προσδιορίζουν άλλες λέξεις, αλλά είναι οι ίδιες φορείς αρνητικής σημασίας. Και η αρνητική αυτή σημασία δομείται είτε με τη βοήθεια μη ανεξάρτητων στερητικών μορφημάτων όπως τα *α-* (άκακος), *αν-*(ανίκανος), *ξε-*(ξεσκεπάζω), *από-*(αποκαλύπτω), *αντί-*(αντιμνημονιακός), *μη-*(μη αποδοχή) είτε ενυπάρχει στη σημασία λέξεων όπως *κακός* (αυτός που δεν είναι καλός), *κοντός* (αυτός που δεν είναι ψηλός), *άσχημος* (αυτός που δεν είναι όμορφος), κτλ.

Αντίστοιχα, παρατηρεί ο Βελούδης (2005β: 18) ότι « η άρνηση κρίσεως εκδηλώνεται με άμεσο τρόπο τόσο στο επίπεδο της σύνταξης, όσο και στο επίπεδο της σημασιολογίας. Στην πρώτη περίπτωση φορέας της είναι μια ανεξάρτητη λέξη: το μόριο *δεν* στην πρόταση *Οι ιδέες του δεν ήταν σημαντικές*. Στη δεύτερη περίπτωση φορέας της είναι μία ανεξάρτητη λέξη, ένα πρόθημα στην αρχή μιας παράγωγης λέξης, το στερητικό *α(ν)-* π.χ. στην τελευταία λέξη της πρότασης *Οι ιδέες του ήταν ασήμαντες*.»

Η στέρηση, δηλαδή η άρνηση ή το *μη είναι*, το *μηδέν* τίθεται σύμφωνα με το Βελούδη (2005β: 14) «κατ'εξαιρέση, μόνο όταν εκτιμούμε ότι κάτι υπόρρητα έχει κιάλας εγκατασταθεί ή τείνει να εγκατασταθεί στο νου του συνομιλητή» διότι, συνεχίζει ο συγγραφέας, μοιάζει να «είναι στη φύση μας να κάνουμε κυρίως λόγο για το *είναι*, για αυτό που έλαβε, λαμβάνει ή αναμένεται να λάβει σάρκα και οστά στον κόσμο μας». Ο συγγραφέας υποστηρίζει ακόμη ότι «στις φυσικές γλώσσες οι αποφατικές εκφορές τείνουν να έχουν υπόψη τους την κατάσταση πραγμάτων που εκπροσωπούν τυπικά οι αντίστοιχες καταφατικές εκφορές». Επομένως, καθώς ο ομιλητής εκφωνεί την πρόταση *ο Πέτρος είναι ανίκανος*, αυτό που ακυρώνεται με την παρουσία του στερητικού *αν-* είναι ό,τι φέρνει στο νου του συνομιλητή ο χαρακτηρισμός *ικανός*. Αν ο ομιλητής δεν έχει κάποια ιδέα για το τι σημαίνει *ικανός*, δεν θα είναι σε θέση να κάνει υποθέσεις για τη σημασία της λέξης *ανίκανος* ούτε κατά συνέπεια θα συνδέσει νοητικά ως σημασιολογικά ισοδύναμες τις φράσεις *Ο Πέτρος είναι ανίκανος* και *Ο Πέτρος δεν είναι ικανός*. Με άλλα λόγια αυτό που

σημαίνουν οι αρνητικές προτάσεις ή εκφορές «δεν είναι απλώς *δεν είναι αλήθεια αυτό που μας λέει η αντίστοιχη καταφατική*, είναι ότι ισχύει αυτό που κανονικά απομένει αν σβήσουμε την αντίστοιχη καταφατική εκφορά». Και υπό αυτή την έννοια «ο αποφατικός μας λόγος μπορεί να αφορά το *είναι*».

Ωστόσο, μία τέτοια κανονικότητα δεν φαίνεται να ισχύει με τα δεδομένα που με απασχολούν. Ας εξετάσουμε ως παράδειγμα τη λέξη *απερίγραπτος* στη φράση *απερίγραπτη χαρά*. Αν ισχύει αυτό που υποστηρίχτηκε παραπάνω, τότε η σημασιολογική συνεισφορά του στερητικού *α-* είναι να επέμβει και να αναιρέσει ό,τι συνδέεται στο μυαλό του ομιλητή με την έννοια *περιγράψω/περιγράψιμος* (η σημασία *περιγράψιμος* προκύπτει από τη σημασιολογική συνεισφορά του μορφήματος *-τος*). Στην περίπτωση μας όμως, ακόμη και αν ο ομιλητής γνωρίζει τι σημαίνει *περιγράψω* και *περιγράψιμος*, και συνδέσει νοητικά τη φράση *η χαρά είναι απερίγραπτη* και *η χαρά δεν είναι περιγράψιμη*, θα αντιμετωπίσει ένα παράδοξο: οι δύο φράσεις δεν είναι σημασιολογικά ισοδύναμες όπως συμβαίνει σε άλλες αποφατικές εκφορές (βλ. παραπάνω). Η φράση *η χαρά είναι απερίγραπτη* δεν σημαίνει απλά *η χαρά δεν είναι περιγράψιμη/ δεν μπορεί να περιγραφεί*, αλλά εμπεριέχει και μια πρόσθετη πληροφορία, κινητοποιεί στο νου την έννοια της υπερβολής ή της επίτασης, υπονοεί – και ως βασιστούμε για αυτό στην έξωθεν καλή μαρτυρία που παρέχουν οι ορισμοί των συγκεκριμένων λέξεων στα λεξικά – ότι ‘η χαρά είναι τόσο μεγάλη που δεν μπορεί να περιγραφεί’ κάτι που φαίνεται να μην ισχύει καθόλου στο *η χαρά δεν είναι περιγράψιμη*. Με άλλα λόγια, ακόμη και αν ομιλητής έχει κάποια ιδέα για το τι σημαίνει *περιγράψιμος*, δεν θα είναι σε θέση να κάνει υποθέσεις για τη σημασία της λέξης *απερίγραπτος*, ούτε κατά συνέπεια θα συνδέσει νοητικά ως σημασιολογικά ισοδύναμες τις φράσεις *η χαρά του είναι απερίγραπτη / η χαρά του είναι μεγάλη*. Θα έλεγε κανείς ότι η λέξη *απερίγραπτη* στο συγκεκριμένο εκφώνημα μοιάζει να είναι λεξικά αμφίσημη και να γεννά μία περιγραφική (την κυριολεκτική στερητική) και μία δεύτερη εκφραστική (την επιτακτική) ερμηνεία.

Ας δούμε, όμως, αμέσως παρακάτω ποια είναι τα χαρακτηριστικά της επίτασης την οποία επικαλεστήκαμε.

Η επίταση (το υπέρ)

Η έννοια της επίτασης είναι τόσο παλιά όσο και η ίδια η περιγραφή της γλώσσας. Παρόλο που αποτελεί η ίδια διαδικασία παραγωγής έμφασης και παρόλο που η παραγωγή έμφασης αποτελεί ένα από τα πιο κοινά φαινόμενα στην καθημερινή χρήση της γλώσσας, δεν υπάρχει - από όσο γνωρίζω - ένας ορισμός της επίτασης με τον οποίο να συμφωνούν όλοι οι ερευνητές. Ωστόσο, όλοι οι ερευνητές συμφωνούν ότι η επίταση είναι δυνατόν να εκφραστεί μέσω:

α) της μορφολογίας (με παραγωγή, π.χ. *σπανιότατος, σπιταρόνα, παραπαχαίνω* ή σύνθεση π.χ. *γιγαντοαφίσα, λεωφορείο-μαμούθ*),

β) της σύνταξης (με τη διαδικασία της προσδιόρισης π.χ. *υπερβολικά μεγάλο* ή της επανάληψης),

γ) της φωνολογίας (με τη χρήση συγκεκριμένης επιτόνισης),

δ) με τη βοήθεια συμφράσεων (π.χ. *χύνω μαύρο δάκρυ*).

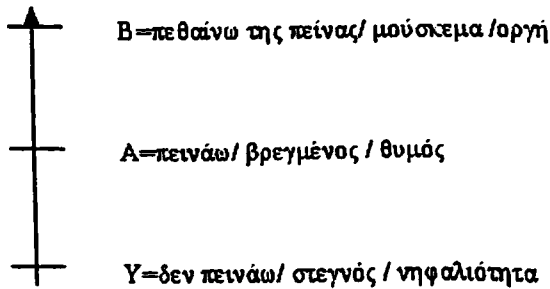
Για τη Romero (2001), η επίταση ενός φαινομένου X είναι το διάστημα που υπάρχει ανάμεσα σε μία κατάσταση χ_1 και μία άλλη χ_2 σχετικές με το φαινόμενο αυτό. Το διάστημα αυτό καθορίζεται από μία ποσοτική και μία ποιοτική διάσταση. Για παράδειγμα συγκρίνοντας το εκφώνημα:

1α) *Γύρισε βρεγμένος - ή μάλλον- μούσκεμα σπίτι*
με το

1β) *Δεν γύρισε βρεγμένος, αλλά μούσκεμα*

στο πρώτο από τα δύο εκφώνηματα αναδεικνύεται η ποσοτική διάσταση (που έχει να κάνει εν προκειμένω με την αντίληψη της ποσότητας νερού που έχει απορροφήσει το ρούχο του υποκειμένου, το πόσο βρεγμένος είναι), ενώ στο δεύτερο η έμφαση δίνεται στην ποιοτική διαφορά, η κατάσταση βρεγμένος και μούσκεμα διαχωρίζονται από τον ομιλητή ως δύο διαφορετικές ποιοτικά εκφάνσεις.

Η ποσοτική διάσταση της επίτασης αναπόφευκτα υπονοεί ότι για να υπάρξει επίταση πρέπει να υπάρχει διαβάθμιση ή διαφορετικά μόνο τα διαβαθμίσιμα κατηγορήματα (είτε πρόκειται για ουσιαστικά, είτε για ρήματα είτε για επίθετα ή επιρρήματα) δέχονται επίταση. Η διαβάθμιση εκφράζεται με μια κλίμακα που καθορίζεται από μία προκαθορισμένη σειρά του τύπου $(B>A)\Rightarrow(B\Rightarrow A)$



Σχήμα 1: Κλίμακα διαβάθμισης ιδιότητας

Δεδομένου ότι κάθε διαβαθμίσιμη κλίμακα εμφανίζει δύο πόλους, ένα θετικό και ένα αρνητικό, η παραπάνω σχέση διάταξης μας λέει ότι αν κάποιος ‘πεθαίνει της πείνας’, συνεπάγεται ότι ‘πεινάει’ και ότι επίσης το ‘πεθαίνει της πείνας’ δηλώνει μεγαλύτερο βαθμό πείνας σε σχέση με το ‘πεινάει’. Μας υποδηλώνει ταυτόχρονα ότι το επίθετο ‘στεγνός’ δηλώνει την παντελή έλλειψη της ιδιότητας ‘βρεγμένος’, δηλαδή την ολοσχερή απουσία κάποιας ποσότητας ύδατος στον ομιλητή.

Ο Kleiber (2007) σημειώνει ότι η σημασιολογική κατηγορία της επίτασης υποδηλώνει ένα ‘μέγεθος’ (grandeur) απροσδιόριστο στο χώρο, δίχως χρονική έκταση που εφαρμόζεται σε οντότητες που και οι ίδιες δεν διαθέτουν υλική ή χρονική έκταση. Αυτό είναι και το ορισματικό χαρακτηριστικό που τη διαφοροποιεί από την έννοια της ποσοτικοποίησης (quantification) η οποία αφορά αντικείμενα με υλική υπόσταση. Με όρους αμιγώς γλωσσολογικούς, επομένως, η επίταση αφορά τα κατηγορήματα, δηλαδή ρήματα (π.χ. λατρεύω), επίθετα (π.χ. ψηλός) ή αφηρημένα ουσιαστικά (π.χ. λατρεία) που αποτελούν το σημασιολογικό πυρήνα μιας πρότασης, ενώ η ποσοτικοποίηση τα ορίσματα, δηλαδή συγκεκριμένα ουσιαστικά που λειτουργούν ως αντικείμενα ή υποκείμενα των προτάσεων. Ο συγγραφέας διακρίνει

περαιτέρω ανάμεσα στην επίταση ως ποσοτικό προσδιορισμό ενός κατηγορήματος (πβ. τη σχέση ανάμεσα στο *θυμωμένος* και *οργισμένος* όπου το *οργισμένος* είναι η επιτακτική έκφανση του *θυμωμένος*) και την επίταση ως ένταση μιας ιδιότητας (π.χ. χρώματος, ήχου) κάποιου αντικειμένου. (Για την κατανόηση της παραπάνω διάκρισης πβ. τη σημασιολογική διαφορά που υπάρχει ανάμεσα στις εκφράσεις *το φόρεμά της είναι πολύ κόκκινο* και *το φόρεμά της είναι έντονο κόκκινο*). Στην πρώτη περίπτωση η επίταση γίνεται αντιληπτή ως το ύψιστο όριο σε μια διαβαθμίσιμη κλίμακα (η λατρεία είναι το ύψιστο όριο στη κλίμακα της αγάπης, η οργή είναι το ύψιστο όριο στην κλίμακα του θυμού) ενώ στη δεύτερη ισοδυναμεί με την ίδια την κλίμακα (αν πάρουμε ως παράδειγμα τον ήχο, μιλάμε για ένταση του ήχου).

Τέλος, οι Kennedy και Mc Nally (2005) θεωρούν την επίταση ως ιδιότητα που αφορά εγγενώς διαβαθμίσιμα γλωσσικά στοιχεία. Η μελέτη των συγγραφέων επικεντρώνει κυρίως στους προσδιοριστές διαβάθμισης (*degree modifiers*) των επιθέτων, μπορεί, ωστόσο, να ερμηνεύσει και τη διαβάθμιση σε ουσιαστικά. Οι προσδιοριστές διαβάθμισης που ως ρόλο έχουν να «μετρούν» το βαθμό ύπαρξης ιδιοτήτων μοιάζουν με σημεία ή αποστάσεις τοποθετημένες σε μία κλίμακα που μπορεί να διαθέτει ανώτατα και κατώτατα όρια (κλειστή κλίμακα) ή να μην διαθέτει (ανοικτή κλίμακα). Η επίταση σχετίζεται με τα ανώτατα ή κατώτατα όρια της κλίμακας ή με ιδιότητες που τα ξεπερνούν.

Πότε όμως χρησιμοποιείται η επίταση; Σύμφωνα με το Norrick (2004) από πραγματολογική σκοπιά, η επίταση ή υπερβολή λειτουργεί ως ενισχυτής (*amplificatio*), δηλαδή μία μεταφορά κατά την οποία το εκφώνημα δίνει περισσότερες πληροφορίες από αυτές που είναι αναγκαίες ή αιτιολογημένες. Ο ομιλητής καταφεύγει στην επιτακτική έκφραση, προκειμένου να δηλώσει τη συναισθηματική εμπλοκή του και τη στάση του απέναντι στο δικό του εκφώνημα ή εκείνο του συνομιλητή του. Με άλλα λόγια επιστρατεύει πέραν της περιγραφικής και μία αξιολογική ή εκφραστική -δηλαδή πραγματολογική -διάσταση στο εκφώνημά του. Επομένως οι σχέσεις λογικής πληροφορίας, οι οποίες σχετίζονται με το τι λέγεται, συνυπάρχουν με προθετικές σχέσεις που έχουν να κάνουν με το γιατί λέγεται και με ποιον τρόπο. Την αξιολογική λειτουργία της επίτασης επικαλούνται και άλλοι ερευνητές όπως ο Szende (1999), υποστηρίζοντας ότι η επίταση είναι μια στρατηγική αξιολόγησης που αξιολογεί και εκφράζει τη συναισθηματική στάση του ομιλητή απέναντι σε κάτι. Και η αξιολόγηση «υπηρετεί ουσιαστικά την έκφραση των διαπροσωπικών σχέσεων, κάτι που αποτελεί μια πτυχή του κειμένου οργανικά συνδεδεμένη με τη διάρθρωση της κειμενικής ολότητας» (Γεωργακοπούλου & Γούτσος 1999: 185).

Τα δεδομένα

Η παρούσα εργασία βασίζεται σε σώμα δεδομένων που προέρχεται από αποδελτίωση του *Αντίστροφου Λεξικού της Νέας Ελληνικής* της Α. Αναστασιάδη-Συμεωνίδη (ΑΛΝΕ), του *Λεξικού της Κοινής Νεοελληνικής* του Ιδρύματος Μ. Τριανταφυλλίδη (ΛΚΝ), του *Λεξικού της Νεοελληνικής Γλώσσας* του Γ. Μπαμπινιώτη και του *Λεξικού της Σύγχρονης Ελληνικής Δημοτικής Γλώσσας* του Εμμ. Κριαρά (ΛΣΔΕΓ).

Δημιουργήθηκε μια βάση δεδομένων όπου καταγράφηκε το λήμμα (που ήταν λέξη που άρχιζε από το στερητικό α- ή αν- και είχε επιτακτική σημασία), η σημασία του, τα ουσιαστικά με τα οποία συνδυάζεται, η δυνατότητα σχηματισμού θετικού τύπου σε –τός ή σε –σιμος. Ελέγχθηκε η χρήση των λημμάτων και τα ουσιαστικά με τα οποία συνδυάζεται με τη βοήθεια μηχανών αναζήτησης στο διαδίκτυο, όπως το Google και κατ' αυτόν τον τρόπο δημιουργήθηκε ένα σώμα δεδομένων με παραδείγματα.

Η ενδεδειγμένη μελέτη του υλικού οδήγησε στο συμπέρασμα ότι λέξεις όπως *απερίγραπτος*, *ανυπόφορος* είναι πολύσημες. Οι λέξεις αυτές διατηρούν τόσο την κυριολεκτική σημασία (π.χ. *η συμπεριφορά του είναι ανυπόφορη* 'δεν μπορούμε να την υποφέρουμε) όσο και μία άλλη σχετική (π.χ. *ανυπόφορη ζέστη* 'υπερβολική ζέστη, τόσο μεγάλη που δεν μπορούμε να την υποφέρουμε'). Στη δεύτερη αυτή σημασία του το επίθετο *ανυπόφορη* επιτείνει την ένταση της ζέστης. Η πολυσημία φαίνεται να ανατρέπει την κανονικότητα *μία λέξη-μία σημασία* και οδηγεί στο φαινόμενο *μία λέξη να εμφανίζει περισσότερες από μία σχετικές σημασίες* (Βελούδης 2005β). Τι είναι όμως αυτό που κινητοποιεί την πολυσημία; Η απάντηση στο παραπάνω ερώτημα δεν είναι ούτε δεδομένη ούτε μονοσήμαντη. Εξαρτάται κάθε φορά από το θεωρητικό πλαίσιο με βάση το οποίο επιχειρείται η ερμηνεία αντίστοιχων φαινομένων. Στο πλαίσιο της γνωστικής γλωσσολογίας, ο Kövecses (2002) για παράδειγμα υποστηρίζει ότι στη βάση της πολυσημίας ανιχνεύεται πολύ συχνά η μεταφορά ή η μετωνυμία. Ωστόσο το ερώτημα που καλούμαστε τώρα να απαντήσουμε είναι πώς σχετίζονται στέρηση και επίταση. Τι είναι αυτό που φέρνει τόσο κοντά τη στέρηση ή αλλιώς την άρνηση μιας ιδιότητας με την επίταση δηλαδή την υπερβολική ύπαρξη της στα δεδομένα που μας απασχολούν και τις κάνει να είναι σχετικές;

Το πέρασμα από το μηδέν στο υπέρ

Θα χρησιμοποιήσω τη θεωρία της Sweetser (1990) για να επιχειρήσω μία ερμηνεία. Σύμφωνα με τη συγγραφέα, η συνύπαρξη δύο ή περισσότερων σημασιών στην ίδια λέξη κινητοποιείται από τη μεταφορά μέσω μιας διαδικασίας που διέρχεται τα ακόλουθα στάδια: Καταρχάς ορισμένες λέξεις συνδέονται διαχρονικά μέσω της μεταφοράς με μια δεύτερη ή τρίτη σημασία και είτε εγκαταλείπουν την αρχική τους σημασία είτε διατηρούν και τις δύο, αρχική και νεώτερη. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα την αλλαγή σημασίας της λέξης και την ύπαρξη πολυσημίας. Χωρίς ενδιάμεσο στάδιο πολυσημίας δεν είναι εφικτή η αλλαγή σημασίας. Για παράδειγμα, λέξεις όπως *αμύθητος*, *αχανής*, *ακατάσχετος*, *άσβεστος*, *ασίγαστος* σε συμφράσεις όπως *αμύθητα πλούτη*, *αχανείς εκτάσεις*, *ακατάσχετος πόθος*, *άσβεστο πάθος*, *ασίγαστο μίσος* φαίνεται να έχουν απαρνηθεί την αρχική τους σημασία και να έχουν χάσει την ετυμολογική τους σχέση με την άρνηση, ενώ άλλες όπως *αχτύπητος* διατηρούν και τις δύο (αχτύπητες τιμές 'υπερβολικά χαμηλές' vs αχτύπητο χταπόδι 'που δεν χτυπήθηκε'). Συγκεκριμένα στο παράδειγμα *αμύθητα πλούτη* το επίθετο *αμύθητα* επιτείνει το μέγεθος του πλούτου, το επίθετο *ακατάσχετος* επιτείνει το βαθμό του πόθου, το *άσβεστος* επιτείνει το βαθμό του πάθους και το *ασίγαστος* επιτείνει το βαθμό μίσους που νιώθει το υποκείμενο. Επειδή όμως κάθε λέξη έχει και μία χρήση, με την προσθήκη νέας σημασίας προστίθεται ουσιαστικά και μία νέα χρήση της λέξης με αποτέλεσμα να δημιουργείται πραγματολογική αμφισημία. Για να εξηγήσει τη σχέση αλλαγής σημασίας, πολυσημίας και πραγματολογικής αμφισημίας, η Sweetser (1990) αναπτύσσει μία γνωστική θεωρία που παίρνει ως βάση της όχι μόνο τον

πραγματικό κόσμο (actual world), αλλά το πώς η κάθε γλωσσική κοινότητα αντιλαμβάνεται και κατανοεί τον κόσμο αυτό. Αποδέχεται επίσης την ύπαρξη πέραν του *πραγματικού κόσμου* (δηλαδή της εξωγλωσσικής πραγματικότητας) και ενός *συνομιλιακού* (conversational world) και ενός *επιστημικού* κόσμου (epistemic world) υπογραμμίζοντας ότι χρησιμοποιούμε συχνά, προκειμένου να εκφράσουμε σχέσεις στο συνομιλιακό και επιστημικό κόσμο το ίδιο λεξιλόγιο και γλωσσικές εκφράσεις που χρησιμοποιούμε προκειμένου να εκφράσουμε αντίστοιχες σχέσεις του πραγματικού κόσμου. Όπως αναφέρει ο Βελούδης σχολιάζοντας τη θεωρία της Swetetser «Από την τριάδα κόσμος-γλώσσα-ομιλητής δεν ξεχωρίζει μόνο το πρώτο σκέλος, ο κόσμος, ως αντικείμενο διαπραγμάτευσης. Μπορούν και τα άλλα δύο να αναλάβουν αυτόν το ρόλο [...] Αυτές οι μεταβολές κέντρου βάρους δεν συνοδεύονται απαραίτητα και από γλωσσικές-εκφραστικές μεταβολές (:πολυσημία): προκειμένου να αναφερθεί κανείς στον κόσμο της γλώσσας, μπορεί να κάνει αναλογικά-απεικονιστικά (=μεταφορικά) χρήση γλωσσικών εκφράσεων που πρωτοβάθμια προσφέρονται για την αναφορά μας στον εξωτερικό κόσμο» (Βελούδης 2005β: 205).

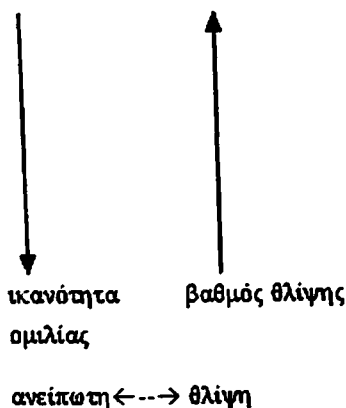
Ας εξετάσουμε μερικά παραδείγματα από το σώμα δεδομένων μας:

2α) *Ακούσαμε με επιφύλαξη την απίστευτη ιστορία του*

2β) *Απίστευτη ταλαιπωρία στην Εθνική οδό Αθηνών-Λαμίας. Χριστουγεννιάτικη ταλαιπωρία υφίστανται όσοι κινούνται αυτή την ώρα επί της εθνικής.*

Οι προτάσεις 2α και 2β αναμφίβολα δεν μοιράζονται αντικειμενικές συνθήκες αληθείας (objective truth conditions), με βάση τον αντικειμενικό κόσμο και μόνο επομένως δεν θα μπορούσαμε να εξηγήσουμε τι είναι αυτό που κάνει τη σημασία «που δεν είναι πιστευτός/που δεν μπορεί να γίνει πιστευτός (2α)» να προσεγγίζει τη σημασία «υπερβολικά μεγάλος/έντονος (2β)». Η δεύτερη ανάγνωση της λέξης στο παράδειγμα 2β μπορεί να εξηγηθεί μόνο αν ο ομιλητής ή η ομιλήτρια περιλαμβάνει στο γνωσιακό του σύστημα μια μεταφορική θεώρηση του επιθέτου *απίστευτος* του τύπου «τόσο υπερβολικός/μεγάλος που ξεπερνά τα όρια αυτού που μπορούμε να πιστέψουμε» συγκρίνοντας τη *στέρηση* της ιδιότητας που δηλώνεται από τη ρίζα του επιθέτου (π.χ. 'δεν πιστεύω') με την ύπαρξη σε *υπερβολικό* βαθμό της ιδιότητας που δηλώνεται από το ουσιαστικό το οποίο προσδιορίζεται από το επίθετο *απίστευτος* (εν προκειμένω η λέξη *ταλαιπωρία*). Επομένως, ο ομιλητής χρησιμοποιεί τη λέξη *απίστευτος* που αρχικά χρησιμοποιείται για την αναφορά στον εξωτερικό κόσμο σε κάτι που δεν μπορεί να γίνει πιστευτό αναλογικά-απεικονιστικά για να αναφερθεί στο συνομιλιακό κόσμο σε κάτι που είναι τόσο υπερβολικό/μεγάλο που ξεπερνά τα όρια αυτού που μπορούμε να πιστέψουμε. Με άλλα λόγια, αυτό που σημαίνουν τα δεδομένα μας είναι *δεν είναι αλήθεια αυτό που μας λέει η αντίστοιχη καταφατική έκφραση, επειδή η ιδιότητα του προσδιοριζόμενου κατηγορήματος υπάρχει σε τέτοιο βαθμό που υπερβαίνει τα όρια του κατηγορήματος*. Φαίνεται ότι στην περίπτωση συμφράσεων μεταρρηματικών επιθέτων με στερητικό πρόθημα και διαβαθμίσιμων ουσιαστικών όπως π.χ. στο *ανείπωτη θλίψη* να ισχύει ότι όσο αυξάνει ο βαθμός ύπαρξης της ιδιότητας που δηλώνει το ουσιαστικό, αγγίζοντας ή ξεπερνώντας το ανώτατο όριο στην κλίμακα μέτρησης της ιδιότητας αυτής (λ.χ. της θλίψης στο συγκεκριμένο παράδειγμα), τόσο ο βαθμός ύπαρξης της ιδιότητας που δηλώνει το επίθετο μειώνεται

ή εξαφανίζεται ξεπερνώντας το κατώτατο όριο στην κλίμακα μέτρησης της ιδιότητας αυτής (βλ. την απεικόνιση στο σχήμα 2).



Σχήμα 2: Απεικόνιση της σχέσης επιθέτου και ουσιαστικού με τη βοήθεια δύο κλιμάκων στο παράδειγμα ανείπωτη θλίψη

Κατά συνέπεια, το πέρασμα από τη στέρηση (την άρνηση της ιδιότητας) στην επίταση επιτελείται στο συνομιλιακό κόσμο μέσω μιας μεταφορικής ερμηνείας των κυριολεκτικών (στερητικών εκφράσεων). Η διαπίστωση αυτή συμφωνεί και με προηγούμενες έρευνες που υποστηρίζουν ότι οι επιτατικές σημασίες των λέξεων πηγάζουν διαχρονικά από περιγραφικές, κυριολεκτικές χρήσεις των επιθέτων (Ghesquière & Davidse 2011). Θα είχε επιπλέον νόημα να σημειωθεί ότι μοιάζει η αλλαγή από την αρχική σημασία των επιθέτων της μελέτης στην επιτατική σημασία να συντελείται στο πλαίσιο συγκεκριμένων συμφράσεων (collocations) τις οποίες σχηματίζουν τα μελετώμενα επίθετα καταρχάς με την αρχική τους σημασία. Στη συνέχεια αποκτούν στο πλαίσιο των συμφράσεων και την επιτατική σημασία και εφόσον συμβεί αυτό τα επίθετα με την επιτατική πια χρήση δημιουργούν και νέες συμφράσεις. Η παρατήρηση αυτή ερμηνεύει ενδεχομένως την αμφισημία εκφράσεων όπως *απερίγραπτη ταλαιπωρία* (1. Ταλαιπωρία που δεν μπορούμε να περιγράψουμε 2. Μεγάλη ταλαιπωρία) που διαπιστώσαμε παραπάνω.

Επίλογος

Στη δημοσίευση αυτή επιχείρησα να ερμηνεύσω τη σχέση που φαίνεται να υπάρχει ανάμεσα στη στέρηση (το μηδέν, την άρνηση της ιδιότητας) και την επίταση (το υπερ-είναι) υπό το πρίσμα της γνωσιακής θεωρίας της Sweetser για τη σημασιολογική αλλαγή και της θεωρίας των ανοικτών και κλειστών κλιμάκων των Kennedy και Mc Nally. Πρότεινα ότι το πέρασμα από τη στέρηση (την άρνηση της ιδιότητας) στην επίταση (το υπέρ) επιτελείται στο συνομιλιακό κόσμο μέσω μιας μεταφορικής ερμηνείας των κυριολεκτικών (στερητικών εκφράσεων) στο πλαίσιο συγκεκριμένων συμφράσεων μέσα από μία διαδικασία κατά την οποία όσο αυξάνει ο βαθμός ύπαρξης της ιδιότητας που δηλώνει το προσδιοριζόμενο ουσιαστικό,

αγγίζοντας ή ξεπερνώντας το ανώτατο όριο στην κλίμακα μέτρησης της ιδιότητας αυτής, τόσο ο βαθμός ύπαρξης της ιδιότητας που δηλώνει το επίθετο μειώνεται ή εξαφανίζεται ξεπερνώντας το κατώτατο όριο στην κλίμακα μέτρησης της ιδιότητας του επιθέτου.

Θα είχε ιδιαίτερο ενδιαφέρον σε επόμενη σχετική μελέτη να διερευνηθούν δεδομένα από την ιστορία της γλώσσας, ώστε να διαπιστωθεί σε ποια ιστορική φάση της ελληνικής επιτελέστηκε το πέρασμα από τη στερητική στην επιτακτική σημασία. Ενδεχομένως μια τέτοια εξέταση να αναδειξεί με σαφέστερο τρόπο το μονοπάτι που ακολούθησε αυτή η σημασιολογική αλλαγή.

References

- Ghesquière, L. & Davidse K. 2011. « The development of intensification scales in noun intensifying uses of adjectives: sources, paths and mechanisms of change». *English Language and Linguistics* 15.2, 251–277.
- Kennedy, C. & McNally L. 2005. “Scale structure, degree modification, and the semantics of gradable predicates”. *Language* 81, 345–381.
- Kleiber, G. 2007. “Sur la sémantique de l’intensité”, in Cuartero Otal, J. und Emsel, M. (Eds), *Vernetzungen. Bedeutung in Wort, Satz und Text. Festschrift für Gerd Wotjak zum 65. Geburtstag*, Band 1, Berlin, Peter Lang, 249-262.
- Kovecses, Z. 2002. *Metaphor: A Practical Introduction*, Oxford, Oxford University Press.
- Norrick, N. Hyperbole, extreme formulation. *Journal of Pragmatics* 36, 1727–1739.
- Romero, C. 2001. *L’intensité en français contemporain. Analyse sémantique et pragmatique*. Thèse de doctorat. Université Paris 8.
- Szende, T. 1999. « A propos des séquences intensives stéréotypés : Plaidoyer pour une description lexicographique ». *Cahiers de lexicologie* 74, 61-77.
- Sweetser, E. 1990. *From etymology to pragmatics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Αναστασιάδη-Συμεωνίδη, Α. 1994. «Το τεμάχιο –τος στα ρηματικά επίθετα της Νεοελληνικής», *Μελέτες για την Ελληνική Γλώσσα*, 15, 473-484.
- Βελούδης, Γ. 2005α. *Η σημασία πριν, κατά και μετά τη γλώσσα*, Αθήνα, Κριτική.
- Βελούδης, Γ. 2005b, *Η άρνηση*, Αθήνα, Πατάκης.
- Ζ. Γαβριηλίδου, 2007. «Από τη στέρηση στην επίταση», *Πρακτικά 8^{ου} Διεθνούς Συνεδρίου Ελληνικής Γλωσσολογίας*, 674-683, διαθέσιμα στο http://www.linguist-uoι.gr/cd_web/docs/greek/06_gavriilidou_z_icgl8_OK.pdf
- Γεωργακοπούλου, Α. & Γούτσος, Δ. 1999. *Κείμενο και Επικοινωνία*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα.
- Μαρκαντωνάτου, Σ., Καλιακώστας, Α., Μουμπουρέκα, Β., Κορδώνη, Ε. & Σταυρακάκη, Β. 1996. «Μια (λεξική) σημασιολογική περιγραφή των ρηματικών επιθέτων σε –τός», *Μελέτες για την Ελληνική Γλώσσα* 17, 187-201.
- Νάκας, Θ. 1983. «Για τη μετοχή και το ρηματικό επίθετο σε -τος όπως εμφανίζονται στην Κοινή Νέα Ελληνική και στις διαλέκτους», *Πρακτικά του 2^{ου} Συμποσίου γλωσσολογίας του βορειοελλαδικού χώρου (Ηπειρος-Μακεδονία-Θράκη)* 13-15 Απριλίου 1978. Θεσσαλονίκη. ΙΜΧΑ 159, 241-262.

Ζωή Γαβριλίδου

Σετάτος, Μ. 1985. «Παρατηρήσεις στα ρηματικά επίθετα σε -μένος και -τος της Κοινής Νεοελληνικής», *Μελέτες για την Ελληνική Γλώσσα* 5, 73-87.

Το γλωσσικό ιδίωμα της Θράκης: φωνηεντικοί φθόγγοι

Πηνελόπη Καμπάκη Βουγιουκλή

Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης

0. Εισαγωγή

Στην σημερινή εποχή, ο διαλεκτικός θησαυρός της γλώσσας μας αργοπεθαίνει, αν δεν είναι ήδη νεκρός, κάτω από την ισοπεδωτική επίδραση της κοινής νεοελληνικής και κάθε προσπάθεια συντήρησης, διατήρησης και καταγραφής διαλεκτικών στοιχείων είναι τεράστιας σημασίας για την πολιτιστική μας κληρονομιά και την περαιτέρω πορεία της στο μέλλον. Είναι ο συνδετικός κρίκος του παρόντος με το παρελθόν και το μέλλον, η απόδειξη της ίδιας της ύπαρξής μας και της αδιάκοπης πορείας μας στο χωροχρόνο. Επιπλέον, είναι πηγή άντλησης υλικού για τους επιστήμονες γλωσσολόγους, ειδικά για τη νεότερη γενιά η οποία αντιμετωπίζει ιδιαίτερες δυσκολίες με τη συλλογή υλικού κυρίως από έλλειψη κατάλληλων πληροφορητών. Και εδώ θα ήθελα να επιστήσω την προσοχή στο γεγονός ότι ενώ η αναβίωση εθίμων, χορών και τραγουδιών μέχρις ενός σημείου είναι εφικτή και ελέγξιμη από πλευράς χρόνου, όσον αφορά τη γλώσσα, το ιδίωμα, απαιτείται μια ζωή για να γίνει κτήμα των ομιλητών. Έτσι, είναι αδύνατο να αναβιώσουμε ένα ιδίωμα που είναι πια νεκρό και το μόνο που μας μένει είναι να προστρέξουμε στις γραπτές πηγές που το διασώζουν και από εκεί μέσα να κάνουμε τις συγκρίσεις και τις μελέτες μας. Τη δουλειά αυτή της καταγραφής και διάσωσης του διαλεκτικού υλικού αναλαμβάνουν εμπνευσμένοι άνθρωποι, οι οποίοι συνήθως δεν έχουν κάνει ιδιαίτερες σπουδές διαλεκτολογίας και των οποίων το έργο έχει γίνει πολύ συχνά στόχος κάποιων, οι οποίοι δεν μπορούν να εκτιμήσουν τους κόπους και τις δυσκολίες που αντιμετωπίζει ο/η ερευνητής/τρια για να μαζέψει το υλικό του/της, κυριολεκτικά σταγόνα-σταγόνα σαν το πιο πολύτιμο απόσταγμα.

Η ελληνική διαλεκτολογία δυστυχώς δεν υπήρξε ποτέ σε επίπεδο ισότιμο με το ευρωπαϊκό, κυρίως λόγω των εδαφικών ανακατατάξεων, πολέμων αλλά και του γλωσσικού ζητήματος. Παρόλα αυτά υπάρχουν πολύ μεγάλοι γλωσσολόγοι που προσέφεραν στη διαλεκτολογία και έθεσαν τις βάσεις για την περαιτέρω μελέτη της. Ενδεικτικά θα αναφέρουμε τους Ν. Ανδριώτη (1943-4), Γ. Χατζηδάκι (1905), Κ. Χουρμουζιάδη (1940, 1941), Δ. Χαβιαρά (1891), Τομπαΐδη (1967), Α. Τσοπανάκη (1949 και 1992), Κ. Μηνά (1970), όμως υπάρχουν και τόσοι άλλοι επώνυμοι αλλά και λιγότερο γνωστοί ερευνητές/τριες, από τους οποίους πολλοί/ές δεν ήταν καν γλωσσολόγοι αλλά η συνεισφορά τους αποδεικνύεται πολύτιμη, όπως παραδέχονται και οι J.K. Chambers και P. Trudgill (1980). Αναφορικά με τη μελέτη των θρακικών ιδιωμάτων ειδικότερα, αξίζει κανείς να αναφέρει, μεταξύ άλλων, τις μελέτες των Σ.

Ψάλτη (1905), Ν. Ανδριώτη (1953), Μ. Αποστολίδη (1932), Κ. Βέικου Σεραμέτη (1961) και Ν. Κατσάνη (1996).

Ιστορικά

Όσον αφορά τη γλώσσα των αρχαίων Θρακών υπάρχουν δύο θεωρίες. Η πρώτη (Αποστολίδης, 1932, και Ευσταθίου 1965) θεωρεί ότι ήταν η πανάρχαιη Θρακοφρυγική, την οποία έφεραν τα παλαιά αυτά φύλα κατά την εξάπλωσή τους στο χώρο της Θράκης και της Μικράς Ασίας, ενώ η δεύτερη, που υποστηρίζεται, μεταξύ άλλων, από τον Ν. Σολεϊντάκη (1996), θεωρεί ως ορθότερη και πειστικότερη την άποψη ότι οι Θράκες είναι αυτόχθονες, όπως όλοι οι πληθυσμοί της Χερσονήσου του Αίμου, με κοινή ανθρωπολογική βάση και ότι η πολιτιστική τους ανάπτυξη συντελείται με κέντρο το Αιγαίο. Ακόμη, θεωρεί ότι οι σημειούμενες διαφοροποιήσεις συνετελέσθησαν μετά την καταστροφή του Αιγιακού πολιτισμού, συγκεκριμένα μετά τη έκρηξη του ηφαιστείου της Θήρας, οπότε ο κάθε πολιτισμός υπέστη την επίδραση του γειτονικού του, ανώτερου ή/και συγγενικού του. Ο Σολεϊντάκης (1996), βασίζει τη θεωρία του, η οποία σημειωτέον δεν είναι η επικρατούσα, στο γεγονός ότι τα γλωσσικά ευρήματα αποδεικνύουν ότι η περίοδος που ακολουθεί τη έκρηξη είναι μυκηναϊκή, ελληνική, και έτσι πρέπει να ήταν και οι προηγούμενες.

Το πρόβλημα όμως συνίσταται στη σχεδόν πλήρη έλλειψη των γραπτών μνημείων της γλώσσας των αρχαίων Θρακών, εκτός από μερικές επιγραφές, λέξεις που αναφέρονται ως 'θρακικές' από αρχαίους συγγραφείς και, τέλος, ορισμένα τοπωνύμια και ονόματα προσώπων, φυλών και θεοτήτων. Ο Στράβων είναι ένας από τους πρώτους που αποπειράθηκε να κάνει συγκριτική μελέτη της γλώσσας των Θρακών με βάση το ονομαστικό υλικό, στην προσπάθειά του να αποδείξει τη γλωσσική συγγένεια Θρακών και Τρώων. ««Πολλὰ δ' ὁμωνυμῖαι Θραξὶ καὶ Τρωσίν, οἷον Σκαιοὶ Θράκες τινὲς καὶ Σκαιὸς ποταμὸς καὶ Σκαιὸν τεῖχος καὶ ἐν Τροίᾳ Σκαιαὶ πύλαι. Ξάνθιοι Θράκες, Ξάνθος ποταμὸς, ἐν Τροίᾳ. Ἄρισβος ὁ ἐμβάλλων εἰς τὸν Ἔβρον, Ἀρίσβη ἐν Τροίᾳ. Ρῆσος ποταμὸς ἐν Τροίᾳ, Ρῆσος δὲ ὁ βασιλεὺς τῶν Θρακῶν» (III,590).

Κατά την περίοδο 3.000-1.100 π.Χ., οι αρχαίοι Θράκες, αναπτύσσουν στενές οικονομικές και πολιτισμικές σχέσεις με τα νησιά του Αιγαίου, από όπου δέχονται την ακτινοβολία του πολιτισμού της Λέσβου, της Λήμνου αλλά και της Τροίας. Οι Θράκες αυτής της εποχής χαρακτηρίζονται ως «Θρήκες ἀκρόκομοι καὶ σύμμαχοι τῶν Τρώων»

(Σολεϊντάκης, 1996:17).

Βέβαια, για τη συγχρονική μελέτη που επιχειρούμε σε αυτή την εργασία, λίγη σημασία έχει ποιοι ήταν οι αρχαίοι θράκες και ποια η γλώσσα τους και τα ιδιώματά τους. Και αυτό γιατί, όπως πολύ σωστά παρατηρεί ο Θρακιώτης Στίλπων Κυριακίδης, οι σύγχρονοι Θράκες δεν έχουν καμία απολύτως σχέση με τους παλαιούς: «Προς τους Θράκας τούτους νομίζω ότι εμείς, οι σήμεραν λεγόμενοι Θράκες, ουδεμίαν έχομεν

συγγένειαν, δεν καταγόμεθα εξ αυτών, δεν είμεθα δηλαδή εξελληνισμένοι Θράκες» (Σ. Κυριακίδης, 1960: 9-10).

1. Διάλεκτοι και ιδιώματα της νέας ελληνικής

Κατά τον Γ. Χατζηδάκι, η ελληνική γλώσσα έχει τέσσερις βασικές διαλέκτους την *Ποντιακή*, την *Καππαδοκική*, την *Τσακωνική* και την *Κατωιταλική*. Επιπλέον έχει και τα *γλωσσικά ιδιώματα* τα οποία χωρίζονται σε *βόρεια*, *νότια* και *ημιβόρεια*.

Η διαίρεση αυτή έγινε βάσει δύο φωνητικών φαινομένων:

(α) *του αλώβητου (αμετάβλητου) φωνηεντισμού*, που επικρατεί στα νότια ιδιώματα καθώς και στην κοινή νεοελληνική και

(β) *του μειωμένου φωνηεντισμού* που επικρατεί στα βόρεια.

Ονομάζουμε *μειωμένο φωνηεντισμό* τη στένωση –κλειστότερη προφορά– των φωνηέντων [e] και [o] σε άτονη θέση, δηλαδή την τροπή τους σε [i] και [u] αντίστοιχα. Π.χ. Ελένη → Ηλεν'

Επίσης τη σίγηση του τελικού [i] καθώς και των [i] και [u] μέσα στη λέξη, όταν δεν τονίζονται. Π.χ. αψηλός → αψλός πουλί → πλι

Στα λεγόμενα ημιβόρεια ιδιώματα παρατηρείται ένα από τα δύο παραπάνω φαινόμενα, ήτοι μόνο η στένωση [e] > [i] και [o] > [u] ή, τέλος, μόνο η πτώση των άτονων [i] και [u]. Αξίζει να αναφερθεί ότι είναι αδύνατον να είμαστε σίγουροι πότε αποκρυσταλλώθηκε αυτός ο φωνηεντισμός, όμως το φαινόμενο της στένωσης του [o] σε τονισμένη ή/και άτονη θέση είναι γνωστό από επιγραφικά κείμενα της αρχαίας θεσσαλικής διαλέκτου, π.χ. *Πετθαλούν και τον άλλουν Ελλάνουν* = *Πετθαλών και των άλλων Ελλάνων* (*Θεσσαλών και των άλλων Ελλήνων*).

<i>Νότια ιδιώματα & ΚΝΕ</i>	<i>Βόρεια Ιδιώματα</i>	<i>Ημιβόρεια Τύπου Α</i>	<i>Ημιβόρεια Τύπου Β</i>
παιδί	πιδί	Πδι	παιδί
Κάμπος	κάμπους	Κάμπους	κάμπος
ποδάρι	πουδάρ'	Πουδάρι	ποδάρ'
πηγάδι	πηγάδ' ή byάδ'	πηγάδ'	πηγάδι

Τα νότια ιδιώματα είναι οι διαλεκτικές παραλλαγές που καλύπτουν τον χώρο που περιλαμβάνει την Πελοπόννησο, τα Επτάνησα αλλά τον νομό Θεσπρωτίας και τις ελληνόφωνες περιοχές της Β. Ηπείρου και η ομιλία των Κωνσταντινουπολιτών, δηλαδή όχι μόνο γεωγραφικά νότια.

Τα βόρεια ιδιώματα είναι οι μορφές της νεοελληνικής που καλύπτει τον χώρο από τη βόρεια ακτή του Κορινθιακού κόλπου μέχρι τα βόρεια σύνορα της χώρας γενικώς αλλά και τη βόρεια Εύβοια, τη Σάμο, την Τήνο, τη Λέσβο, τη Λήμνο, τη Σαμοθράκη, τη Θάσο και ένα μέρος της Άνδρου. Επίσης, τα ιδιώματα της μικρασιατικής Αιολίδας, και του δυτικού τμήματος της Αν. Θράκης και της Δ. Θράκης.

Στα ημιβόρεια τύπου Β ανήκουν τα ιδιώματα της περιοχής της Κόνιτσας, μερικών χωριών της Άρτας, το ιδίωμα της Καστοριάς, της Σκύρου, της Μυκόνου, της Αρτάκης της Προποντίδας και μερικά ποντιακά ιδιώματα. Τέλος ημιβόρειο τύπου Β

είναι και το ιδίωμα του ανατολικού τμήματος της Αν. Θράκης, ανατολικά από τη γραμμή Σαράντα Εκκλησιές – Λουλέ Μπουργκάς – Ραιδεστός (χωρίς όμως το Λουλέ Μπουργκάς όπου μιλιόταν το βόρειο ιδίωμα) και των ελληνόφωνων περιοχών της ακτής της Ανατολικής Ρωμυλίας με κέντρα την Αγχίαλο και τη Μεσημβρία.

Σε αυτή την εργασία θα επιχειρήσουμε να παρουσιάσουμε ορισμένα φωνητικά και φωνολογικά χαρακτηριστικά του νεότερου θρακικού ιδιώματος, έτσι όπως καταγράφηκαν από τους ερευνητές όταν ακόμη ήταν ζωντανό και ευρέως χρησιμοποιούμενο στην ενιαία Θράκη. Επειδή όμως μία πλήρης και διεξοδική παρουσίαση περιλαμβάνει τόσο φωνηεντικές όσο και συμφωνικές αλλαγές, οι οποίες είναι αδύνατον να συμπεριληφθούν στην παρούσα εργασία, θα περιοριστούμε μόνο στα φωνήεντα ευελπιστώντας να παρουσιάσουμε τα σύμφωνα στο μέλλον.

2. Φωνητικά και φωνολογικά χαρακτηριστικά του νεότερου θρακικού ιδιώματος

Χαρακτηριστικό των βόρειων και ημιβόρειων ιδιωμάτων αποτελεί η αντίθεση από τη μια πλευρά των ουρανικών και από την άλλη των μη ουρανικών συμφώνων που έγινε και η αιτία ενός από τα κύρια χαρακτηριστικά των βόρειων ιδιωμάτων, δηλαδή α) της στένωσης των άτονων φωνηέντων [e] και [o] σε [i] και [u] αντίστοιχα και β) της απαλοιφής (συγκοπής ή αποκοπής) των άτονων [i] και [u], επειδή μέσα στη συλλαβή η διακριτική (διαφοροποιητική diacritic) αξία πέρασε από τα φωνήεντα (+ εμπρόσθιο/ -εμπρόσθιο) στα σύμφωνα (+ ουρανικό /-ουρανικό). Έτσι, για παράδειγμα, **κάνει** > **καν** [kañ], ενώ **κάνουν** > **καν** [kan], **θέλει** [θελ] **θέλουν** [θελ].

Φωνητικές αλλαγές τώρα, δηλαδή αφομοίωση, ανομοίωση, αφαίρεση, συγκοπή, αποκοπή, κτλ, στα βόρεια ιδιώματα, όπου ανήκει και το υπό εξέταση, θρακικό, αφορούν κυρίως τα φωνήεντα σε αντίθεση με τα νότια, στα οποία τα σύμφωνα είναι αυτά που υφίστανται τις φωνητικές αλλαγές.

Το σοβαρό μεθοδολογικό πρόβλημα που έχει κανείς να αντιμετωπίσει κατά τη διαδικασία του καθορισμού των φωνητικών και φωνολογικών αλλαγών είναι αυτό του διαχωρισμού της συγχρονίας και της διαχρονίας. Με άλλα λόγια αν κάποιο συγκεκριμένο φωνητικό φαινόμενο είναι ζωντανό στη σύγχρονη κατάσταση του ιδιώματος ή είναι αποτέλεσμα ιστορικών φωνητικών αλλαγών στο παρελθόν, οι οποίες έπαψαν πλέον να είναι σε λειτουργία. Έτσι ως ζωντανό συγχρονικό φαινόμενο θεωρούμε τις περιπτώσεις αφαίρεσης, όταν και οι δύο μορφές συνυπάρχουν στο ίδιο ιδίωμα, και που το αλλόμορφο που θα εμφανιστεί εξαρτάται από το φωνητικό περιβάλλον, από τα υφολογικά, τον τύπο του λόγου, τη μετρική στα τραγούδια και στα ποιήματα. Για παράδειγμα, μέσα στο κείμενο ενός τραγουδιού από τη ΒΔ Θράκη βρίσκουμε και τις δύο μορφές του ρήματος **αρραβουνιάζω**, με και χωρίς αφαίρεση: «*Νικόλας 'ραβουνιάζει... θ' αρραβουνιάσει κι η Χρυσή...*» (Καβακόπουλος, 1981:40).

2.1. Φωνήεντα

Σύμφωνα με τον Γ. Χατζιδάκι η κύρια αιτία της αφαίρεσης είναι το γεγονός ότι κάποια φωνήεντα πιο ισχυρά αποβάλλουν ή εξαφανίζουν τα ασθενέστερα. Η ισχύς των φωνηέντων κατά σειρά από το ισχυρότερο προς το ασθενέστερο είναι η εξής: **a o u e i**. Άλλες αιτίες αφαίρεσης των φωνηέντων είναι η συνεκφορά, η θέση της λέξης στην πρόταση, η αναλογία και η παρετυμολογία.

2.1.A. Αφαίρεση του αρχικού φωνήεντος

Τα πρώτα δείγματα της αφαίρεσης του αρκτικού φωνήεντος παρουσιάζονται στην ελληνιστική Κοινή: **κοιμήθη, μολογώ, σφαλίζω, σχάρα** κτλ (Ανδριώτης, 1992:44). Το φαινόμενο αυτό αρκετά συχνά εμφανίζεται σε όλα τα νεοελληνικά ιδιώματα, συμπεριλαμβανομένου και αυτού της Θράκης. Για να μπορέσουμε να προσδιορίσουμε κατά πόσο η αφαίρεση στη συγκεκριμένη περίπτωση αφορά τη διαχρονία ή τη συγχρονία, χρειάζονται δείγματα ιδιωματοικού λόγου, όπου θα χρησιμοποιούνται και οι δύο μορφές για να αποφασίσουμε. Πιο συχνά στα ιδιώματα αφαιρούνται τα φωνήεντα **[a], [e], [i]** ιδιαίτερα στα προθήματα **από-, ανα-, επι-, εκ-, εξ-, υπο-** λιγότερο το **[o]** και ελάχιστα το **[u]**.

(α) Αφαίρεση του αρχικού [a]: Η αφαίρεση του αρκτικού / αρχικού φωνήεντος [a] είναι συχνότατη στα ρήματα και στα ρηματικά ονόματα με τα προθήματα **απο-** και **ανα-**: **αγαπώ > γαπώ, αγοράζω > γοράζω, αδειάζω > δειάζω, ακόμα > κόμα, ακούω > κού(γ)ω, ακολουθώ > κλουθώ, ακροκουδώ > κουρκουδώ** = 'ωθώ ή απωθώ', **ανασκουμπώνομαι > νεκοβώνουμ** = 'ετοιμάζομαι για κάτι', **απολογούμαι > πλογούμ** = **αποκρίνομαι, αποσταίνω > ποσταίνουμ** = **κουράζομαι, αλέθω > λέθω, αναστενάζω > νεστενάζω, αποβγάζω > περβγάζω, αποθνήσκω > πεθνήσκω, απολύω > πελώ, αρέζω > ρέζω, αφονγκράζομαι > φηκριούμ, απόψε > πόψα**: Σαράντα Εκκλησιές (Ψάλτης, 1905: 16, 184, 192...215). Ακόμη **πέμνισκα, πομείνω** = **περισσεύω, υπολείπεται** ' *πόμενε ο ίσκιος του*' (Ανατολική Θράκη).

(β) Αφαίρεση του αρχικού [e]: Ο Σ. Ψάλτης παρατηρεί ότι, στο ιδίωμα των Σαράντα Εκκλησιών, το αρκτικό φωνήεν [e] είτε αφαιρείται, εκτός ελαχίστων εξαιρέσεων όπως **εκατό, ελιά Ελεγκάκι, εξόν, εψές, εσείς** κ.ά., είτε τρέπεται σε **[a]** ή **[o]**. Ακόμη τα προθήματα **εκ-** και **εξ-** τρέπονται σε **ξε-**: **εξώφλειο > ξώφλειο > τσώφλιο > τσόφλι, ενθυμούμαι > θυμούμ, ελάφι > λαφ, ελαφρύς > λαφρύς / αλαφριός / αλαφρύς, Ευανθία > Ευανθώ > Βανθώ, κτλ.** Τέλος, η αιτία που σε κάποιες περιπτώσεις το αρχικό [a] διατηρείται είναι ανεμμήνευτη, όπως ομολογεί και ο Ψάλτης (1905:21).

(γ) Αφαίρεση του αρχικού [i]: Όπως και στα προηγούμενα, η αφαίρεση του [i] οφείλεται στη συμπροφορά, όπου τα ισχυρότερα φωνήεντα αποβάλλουν τα ασθενέστερα.. Παραδείγματα: **ηδύοσμος > δυόσμος, εικόνισμα > κόνισμα/ κούνισμα, υδράργυρος > διάργυρος, υπόδημα -ατα > ποδήματο, υφαίνω > φαίνω,**

υποτάσσει > ποτάσει (πβλ «να φαίνει και να διάζεται παννί να μην ποτάσει»)(Πολίτης, 1904:1-93)

(δ) Αφαίρεση του αρχικού [o]: Στην περίπτωση του [o] κύρια αιτία της αφαίρεσης είναι η συνεκφορά. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Μηνάς (1970:31) «εύκολα διαπιστώνει κανείς πως και του αρχικού *o* η αφαίρεση οφείλεται στη συμπροφορά ή τη σύμπτυξή του με το προηγούμενο φωνήεν».

Για το γλωσσικό ιδίωμα των Σαραντα Εκκλησιών ο Σ. Ψάλτης αναφέρει μεταξύ άλλων και τα παρακάτω παραδείγματα, από τα οποία πολλά αποτελούν τμήμα της νεοελληνικής κοινής και όχι μόνο διαλεκτών: ολόγερα > λόγερα, όλων και ολόγυρα > λογκαιλόγερα, ορέγομαι > ρέγουμ, ονειδίζω > νειδίζω, ομμάτων > ματ, όξινος > ξινός, οψάριον > ψαρ, οσπίτι > σπίτι, ομαλός > μάλιστρο και από τη Δ. Θράκη ολόγυρος > λουύρου 'ύρου «λουύρου 'ύρου του 'φινρι» (Καβακόπουλος 1981:49).

(ε) Αφαίρεση του αρχικού [u]: Η αφαίρεση του [u] αποτελεί τη σπανιότερο από όλες τις αφαιρέσεις, κυρίως επειδή δεν υπάρχουν πολλές λέξεις που να αρχίζουν με το φωνήεν αυτό. Από άποψη διαχρονίας στο υπό εξέταση ιδίωμα, όπως σε όλα τα ιδιώματα της νεοελληνικής και στην κοινή νεοελληνική, έγινε αφαίρεση του [u] στη λέξη ουδέν > δεν (Beaudouin, 1884:53). Βέβαια ανιχνεύεται σε πολλές δάνειες λέξεις από την τουρκική όπως *ugur* > γούρι *ugursuz* > γουρσούζης κτλ., οι οποίες αποτελούν πλέον λέξεις του καθημερινού λεξιλογίου της πρότυπης ελληνικής, της κοινής νεοελληνικής και όχι μόνο των επιμέρους διαλέκτων.

2.1.B. Προθέσεις φωνηέντων

Όπως συμβαίνει συνήθως στις γλώσσες και διαλέκτους /ιδιώματα, παρατηρούνται και στη θρακική φαινόμενα αντίθετα, πχ. σύγκλιση και απόκλιση, αφομοίωση και ανομοίωση, αφαίρεση και πρόθεση. Έτσι οι αφαιρέσεις φωνηέντων που προαναφέραμε «συμπληρώνονται» από προθέσεις φωνηέντων αλλά και συμφώνων. Ιστορικά, το φαινόμενο της πρόθεσης του [a] παρατηρείται ήδη από τις αρχαιοελληνικές διαλέκτους και συνεχίζεται και σε μεταγενέστερες εποχές. Ο Γ. Χατζιδάκις αναφέρει σχετικά: «Όπως περί της απωλείας του αρκτικού ούτω και περί της εν αρχή προθέσεως φωνήεντος ουδέν βέβαιον και εξακριβωμένον έχομεν να είπωμεν. Τοσούτον μόνον φαίνεται βέβαιον ότι η πρόθεσις φωνήεντος εν τη νέα Ελληνική παρατηρείται ουχί μόνον προ συριστικών, υγρών και ερρίνων, όπως εν τη παλαιά Ελληνική, αλλά προ παντός συμφώνου, και ότι το προτιθέμενον φωνήεν δεν είναι όμοιον τω της ακολούθου συλλαβής, αλλά μόνον ισχυρός φθόγγος α, ο» (Γ. Χατζιδάκις Α' 1905.:225). Με το ίδιο ζήτημα ασχολήθηκαν επίσης και οι Α, Τζάρτζανος, Φ. Κουκουλές, Ν. Ανδριώτης, Α. τσοπανάκης και άλλοι. Οι περισσότεροι θεωρούν ότι το προθετικό [a] προέρχεται από τη συνεκφορά με τα μόρια *θα* και *να* όπως *αβάσκαμα* > *αβασκάνω* > *να βασκάνω*, ή μεπροθέσεις όπως *για*, *παρά*, αριθμητικά *ένα*, *μια*, *επτά*, *δέκα*, ή κατ' αναλογία όπως *απλάτανος* από το *απλώνω*. Ανεξήγητο παραμένει το γεγονός γιατί σε κάποιες λέξεις η συνεκφορά έγινε αιτία αφαίρεσης ενώ σε άλλες αιτία πρόθεσης φωνηέντος. Τέλος, η πρόθεση του [a] είναι

όντως παράξενη για τα ελληνικά δεδομένα όπου το πρόθημα <a> στα ρήματα και στα επίθετα κατά κανόνα λειτουργεί με αρνητική, στερητική σημασία, πολύ παραγωγική μάλιστα: **άγονος, άδετος, αλύπητος, άβολος, άφραγκος** κτλ.

(α) Πρόθεση του [a]: Η πιο συνηθισμένη είναι η πρόθεση του μη-ετυμολογικού [a]: **κάτω > ακάτ, μα > αμά, ξεσκέπαστος > αξεσκέπαστος, ψηλός > αψηλός** «Κυπαρισσάκι μου *αψηλό* φυσά και κάνει αγέρι» (Μπακτσέ-κιόι Δέρκων), **δίμιτο > αδίμιτο** (Διδυμότειχο στην Αναγνωστοπούλου, 1968:145), **μασκάλη > αμασκάλη, λίπος > αλιπανάβτος, βαθύς > άβαθα** (φρ. Άβαθα της γης = τα βάθη της γης)

(β) Πρόθεση άλλων φωνηέντων [e], [i], [o], [u]: Όπως προαναφέραμε τέτοιου είδους προθέσεις είναι σπάνιες. Ειδικότερα για τα ιδιώματα με βόρειο και ημιβόρειο φωνηεντισμό λόγω και της κώφωσης, συνήθως τα άτονα [e] και [i] συμπίπτουν όπως και τα άτονα [o] και [u].

Με το προθετικό [e] >[i]) για τα θρακικά ιδιώματα αναφέρονται μόνο λέξεις κοινές με την κοινή νεοελληνική λέξεις όπως **εσύ>ισύ, εσείς > ισείς, ισένα >εσένα, ετούτος > ιτούτος, εχτές > ιχτές, εψές > ιψές** κτλ.

2.1.Γ. Τροπές φωνηέντων

Σε όλα τα νεοελληνικά ιδιώματα, όπως και στο υπό εξέτασιν ιδίωμα, παρατηρούνται και ποικίλες τροπές φωνηέντων όπως **άντερο** αντί **έντερο**, **όφκαιρος** αντί **εύκαιρος**, **Αφκαρί** αντί **Ευκάρυον** κτλ. Τα φαινόμενα αυτά ερμηνεύονται συνήθως είτε ως αφαίρεση του ενός και πρόθεσης κάποιου άλλου είτε ως οπισθοδρομική αφομοίωση του αρχικού φωνήεντος από το φωνήεν της επόμενης συλλαβής. Με αυτούς τους δύο τρόπους ερμηνεύονται συνήθως μορφές όπως: **εγγόνι – αγγόνι, Ελισάβετ-Αλισάβετ (Αλισάβα), ενάμισυ-ανάμισυ, εξάδελφος-αξάδελφος, όρνιθα-αρνήθα, Εβραίος-Οβριός, αντίδωρο-αντίδερο, κατώφλι-κατέφλιο, περπατώ-πορπατώ, πηγαίνω-πααίνω.**

3. Συμπέρασμα / Διδακτική προσέγγιση του ζητήματος

Στην εργασία αυτή επιχειρήθηκε μία διεξοδική παρουσίαση του φωνηεντικού συστήματος της Θρακικής διαλέκτου με έναν ικανό αριθμό παραδειγμάτων για την καλύτερη κατανόηση και αναγωγές στην κοινή νεοελληνική.

Ο κύριος σκοπός αυτής της ενασχόλησης μας δεν είναι μόνο η ακαδημαϊκή προσέγγιση αυτού του γλωσσικού πλούτου αλλά κυρίως η εξοικείωση των φοιτητών/τριών του τμήματός μας με αυτόν τον πλούτο καταρχάς μέσω μιας γενικής εισαγωγής στην κοινωνιογλωσσολογία και στην διαλεκτολογία, την επιστημονική ορολογία, τους τρόπους συλλογής υλικού και δεδομένων, καθώς και μια βιβλιογραφική κατάρτιση. Επιπλέον, προσπαθούμε να διαπιστώσουμε εάν οι φοιτητές/τριες του τμήματός μας μπορούν να ‘αναγνωρίσουν’ αυτές τις λέξεις όπως προφέρονται στο θρακικό ιδίωμα, αν στο οικογενειακό τους περιβάλλον υπάρχουν τα ίδια ή ανάλογα φαινόμενα και πώς αισθάνονται απέναντι στο συγκεκριμένο ιδίωμα αλλά και σε όλα τα ιδιώματα γενικότερα, με άλλα λόγια διενεργούμε μία ψυχολογιστική και κοινωνιογλωσσική σφυγμομέτρηση. Κάτι τέτοιο είναι πολύ

σημαντικό γιατί πρέπει να κεντρίσουμε το ενδιαφέρον και των πλέον αδιάφορων για τη σημασία της μελέτης των ιδιωμάτων, όχι απλώς απενοχοποιώντας, πιθανώς, τη χρήση τους αλλά, αντιθέτως, δημιουργώντας ένα κλίμα θετικό και ενθαρρυντικό για τους/τις πιθανούς/ές χρήστες. Ακόμη, προτείνουμε αλλά και ζητούμε να προτείνουν οι ίδιοι/ες τρόπους προσέγγισης και μελέτης/διδασκαλίας των εναπομεινασών διαλέκτων στην Ελλάδα, την Κύπρο και την Κ. Ιταλία και Σικελία. Κι αυτό, γιατί πιστεύουμε, ότι η γνώση και η μελέτη των διαλέκτων είναι η ζωντανή συνέχεια της γλώσσας μας, η σύνδεσή της με προηγούμενες μορφές της και κατά συνέπεια η εξοικείωση μαζί τους μας επιτρέπει να κατανοούμε καλύτερα τη σημερινή γλώσσα. Κι αυτό γιατί, τα *αναλλοιώτα* (Καμπάκη- Βουγιουκλή Π., 2002) που διατηρούνται μέσα στους αιώνες και αποτελούν τα ισχυρά στοιχεία μιας γλώσσας πολλές φορές διασώζονται μέσα στις διαλέκτους. Πιστεύουμε ακράδαντα ότι εάν ο/η νεαρός/ή ομιλητή/τρια διαπιστώσει αυτά τα αναλλοιώτα, μόνος/η θα ενδιαφερθεί να 'ψάξει' τη γλώσσα του/της περαιτέρω, να μελετήσει παλαιά κείμενα και συγγραφείς με περισσότερη διάθεση παρά ως αγγαρεία. Επιπλέον η γνώση της συνέχειας της γλώσσας -μας μας δίνει κι ένα συγκριτικό πλεονέκτημα απέναντι σε πολλές άλλες γλώσσες. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο R. Browning, 1969, 2002, σ. 9: «τα ομηρικά ποιήματα πρωτογράφηκαν πάνω κάτω στη σημερινή τους μορφή τον 7^ο αι. πΧ. Από τότε η ελληνική γλώσσα αποκτά μια συνεχή παράδοση που φτάνει ως την εποχή μας. Υπήρξαν βέβαια αλλαγές αλλά δεν δημιουργήθηκε κάποιο ρήγμα στη συνέχεια, όπως έγινε με τα Λατινικά και τις ρωμανικές γλώσσες. Τα αρχαία Ελληνικά δεν αποτελούν ξένη γλώσσα για τον σημερινό Έλληνα όπως συμβαίνει με τα Αγγλοσαξονικά για το σύγχρονο Άγγλο. Η μόνη ξένη γλώσσα που έχει ανάλογη συνέχεια στη γλωσσική της παράδοση είναι η κινεζική». Επειδή, λοιπόν, είμαστε σίγουροι ότι αυτή η 'συνεχής παράδοση' αντανακλάται θαυμάσια και επιβιώνει μέσα στις διαλέκτους, θεωρούμε πολύ σημαντική τη μελέτη, διατήρηση και πιθανόν χρήση – έστω και περιορισμένη - των διαλέκτων και ιδιωμάτων, παράλληλα πάντα με την εκάστοτε *πρότυπη* γλώσσα. Όταν δε μιλάμε για γλώσσα πρότυπη με κοινωνιογλωσσικούς όρους, εννοούμε τη γλώσσα του σχολείου, η οποία έχει υποστεί υψηλή κωδικοποίηση, έχουν γραφτεί γραμματικές και λεξικά γιαυτή και αποτελεί την επίσημη γλώσσα της επικοινωνίας, δηλαδή την καθ' ημάς νεοελληνική κοινή. Στην ίδια κατεύθυνση μας ενδιαφέρει ο εντοπισμός των αναλλοιώτων με τη βοήθεια συγκεκριμένων αλγεβρικών μοντέλων, ο ορισμός των οποίων θα βοηθήσει στην 'πρόβλεψη' της εξέλιξης της σημερινής γλώσσας στο μέλλον.

Βιβλιογραφία

- Ανδριώτης, Ν. 1943-44. "Τα όρια των βορείων, ημιβορείων και νοτίων ελληνικών ιδιωμάτων της Θράκης". *Αρχαίον Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θεσσαυρού*, 1943-44/10, 131-185.
- Ανδριώτης, Ν. 1953. *Η γλώσσα της Θράκης*. Αθήνα.
- Αναγνωστοπούλου, Α. 1968. Λαογραφικά Διδυμοτείχου, *Θρακικά* 42, 143-146.
- Αποστολίδης, Μ. 1932. Περί της γλώσσας των Θρακών. *Θρακικά* Γ/183.

Το γλωσσικό ιδίωμα της Θράκης: φωνηεντικοί φθόγγοι

- Βεικου –Σεραμετη, Κ. 1961. «Επιβάτες. Εικόνες, που δε σβύνουν. Ιστορία-ήθη και έθιμα-γλωσσάριο». Αρχείο Θρακικού Λαογραφικού Θησαυρού, Αθήνα, 1961, 47-67 και *Θρακικά Χρονικά*, Ξάνθη, 1982/37, 177-188.
- Beaudouin, M. 1884. *Etude du dialecte Chypriote Moderne et Medieval*. Paris. Ernest Torin, editeur.
- Καβακόπουλος, Π. 1981. *Τραγούδια της Βορειοδυτικής Θράκης*. Θεσσαλονίκη. Ίδρυμα Μελετών χερσονήσου του Αίμου.
- Καμπάκη Βουγιουκλή, Π. 2002. Στο πρότυπο των προτύπων της γλώσσας . *Πρακτικά 22^{ης} Ετήσιας Συνάντησης του Τομέα Γλωσσολογίας του Τμήματος Φιλολογίας του ΑΠΘ 51-59*. Θεσσαλονίκη.
- Κατσάνης, Ν. 1996. *Το γλωσσικό ιδίωμα της Σαμοθράκης*, Θεσσαλονίκη, έκδ. Δήμου Σαμοθράκης.
- Κυριακίδης, Σ. 1960. *Περί την ιστορίαν της Θράκης: Ο ελληνισμός των σύγχρονων Θρακών, αι πόλεις Ξάνθη και Κομοτηνή*. Θεσσαλονίκη, Ίδρυμα Μελετών χερσονήσου του Αίμου.
- Μηνας, Κ. 1970. *Τα ιδιώματα της Καρπάθου*. Αθήνα, 1970.
- Σολεϊντάκης, Ν. 1996. *Ιστορία του θρακικού ελληνισμού: Από την Ανατολική Ρουμυλία στην Ανατολική και Δυτική Θράκη*. Αθήνα, Πιτσιλός.
- Τομπαϊδής, Δ. 1967. *Το γλωσσικό ιδίωμα της Θάσου*. Θεσσαλονίκη, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης
- Τσοπανάκης, Α. 1949. *Το ιδίωμα της Χάλκης (Δωδεκανήσου)*. Ρόδος.
- Χαβιαράς, Δ. 1891. *Συμαϊκά. Ζωγράφειος Αγών*, Α, 211-265
- Χουρμουζιάδης, Κ. 1940. Το Τσακίλι των Μετρών. Γλωσσάριον. Αθήνα, *Θρακικά* 13, 366-385.
- Χουρμουζιάδης, Κ. 1941. Το Τσακίλι των Μετρών. Γλωσσάριον. Αθήνα, *Θρακικά* 15, 181-296.
- Ψαλτης, Σ. 1905. *Θρακικά ή μελέτη περί του γλωσσικού ιδιώματος της πόλεως Σαράντα Εκκλησιών*. Αθήνα.



Ἀπλοῦται γὰρ ὁ ἄνθρωπος τῶι κόσμῳι:
a note on the proemium to the second book of Artemidorus 's
Geographoumena*

Grace Ioannidou⁽¹⁾, Ioannis Polemis⁽²⁾

⁽¹⁾Democritus University of Thrace

⁽²⁾National and Kapodistrian University of Greece

The edition of the Milan papyrus¹, which preserves part of the second book of the *Geographoumena* of Artemidorus of Ephesus, or, as contested, of its epitome, has provoked somewhat acrimonious discussion among scholars regarding its authenticity. This very discussion diverted us from our initial intention, which was to submit for publication a brief note on the “proem” preserved in the disputed papyrus. The opinion of a much esteemed colleague, who deemed that since the proem cannot be Artemidorus, “it seems pointless to try and identify links to the confused ideas in this text; its author, whoever it was, may have known Nemesius of Emesa or the *Corpus Hermeticum*, or even, as M. Calvesi² has argued, the French translation of Carl Ritter’s *Introduction* (1856) to his monumental *Erdkunde*”, compelled us to include our own proem to our small contribution to the sound and the fury that surrounds this interesting subject.

As is well known -and news reached as far as Greece-, *P.Artemid.* was challenged as a fake, even before its publication. The first contender in the strife over the authenticity of the text was L. Canfora, who was fast to notice the problems presented by the papyrus-roll and to suggest that it was a fake created by the notorious 19th century forger, Constantinos Simonides. Canfora’s well founded and upheld arguments focussed on a wide variety of problems, ranging from textual transmission to linguistic defaults, and pretty soon a large number of scholars joined in the dispute. However, according to our opinion, each argument can find its equally plausible counter argument. For example, the statement that the frequent misspellings³, are an indication of lack of authenticity could be countered by the statement that precisely *because* of these mistakes the forger cannot possibly be placed in the 19th century, unless he had foreseen the massive recovery and publication of documents, in which such phenomena abound⁴. And certainly his alleged lack of command of Greek

* published in *APF* 58/2 (2013)

¹ *Il Papiro di Artemidoro (P.Artemid.)*. Edito di C. Gallazzi, B. Kramer, S. Settis, con la collaborazione di G. Adornato, A.C. Cassi, A. Soldati, Milano, 2008, col. I, 39-II, 11 (pp. 147-151). Since, despite a hoard of publications, no other grand-scale reedition of the papyrus has yet appeared, we are referring to the editio princeps and its arrangement of columns.

² Calvesi, M., “Un Artemidoro del XIX secolo”, *Storia dell’Arte* 119 (2008), 109-128.

³ As are the interchange of δ for τ and ο for ω, pointed out e.g. by Janko, R., “The Artemidorus Papyrus”, *The Classical Review* 59.2 (2009), 403-410, or ἐπαρχείας for ἐπαρχίας, commented upon by L. Canfora in “The many lives of fr. 21 of Artemidorus”, in Canfora, L. (ed.), *The True Story of the So-called Artemidorus Papyrus*, Milan 2007, pp. 67-68, or even υκ for γκ, υφ instead of μφ, mentioned by Bossina, L. 2007, p. 357.

⁴ See e.g. Mayer, E., *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit*, Leipzig 1906.

cannot be based on the testimony of a man who could even have been his disillusioned accomplice⁵.

The enthusiasm over the idea of the fraudulent savant's involvement did not abate with time, as would have been expected⁶. It is admittedly clear that Simonides was indeed capable of deceiving the considerably more innocent scholars of his era, who were craving for new finds from the past and lacked our multifaceted knowledge. His texts, however, were ladden with ludicrous eccentricities, while the handwritings he used on papyri, as well as his own, were usually slightly sloping to the left, and were drawn painstakingly, with the determination of a diligent schoolboy⁷. A great number of arguments, as that the papyrus contains a fragment from a Marcianean epitome of Artemidorus accessible to Simonides through 19th century editions of Byzantine works⁸, or that Simonides had mimicked the handwriting of those Herculaneum papyri that were published during his lifetime⁹, are equally plausible as their counter-arguments. However, many members of the scholarly community have now more or less agreed that:

1. The text of cols. iv and v could well be an abridged version of Artemidorus' *Γεωγραφούμενα*, and the whole of the text could be a compilation, while the possibility of a forger who copied from secondary sources published in the 19th century remains open¹⁰.

2. The order of the columns should be rearranged and what was initially considered by the major editors to be the proem of Artemidorus Book 2, is an attempt at an encomium of geography which cannot belong to Artemidorus, mainly due to its lack of coherence and stylistic elegance¹¹.

We firmly believe that the answer should always lie as close as possible to the obvious, and, therefore, a suggestion like P. Parsons', who thinks that the text might

⁵ Cf. e.g. Canfora, L., "Why this papyrus cannot be Artemidorus", in Canfora, L. 2007, p.122, n. 41, and Janko, R. 2009, who refer to the revelations of Simonides' mate and host, A. Lykourgos, *Enthüllungen über den Simonides-Dindorf Uranios*, Leipzig 1856, pp. 52-53).

⁶ L. Canfora and his team are still producing more proof in order to support their theory, mainly through the pages of *QS*.

⁷ See e.g. his edition of *Ἄνωνος Περιπλοῦς*, a notorious forgery dated by himself to 50 B.C., and note especially the α, β, ξ and υ (pl.1). See also his own hand in pl. 2. Is it possible to believe that Simonides became more dexterous after 1864?

⁸ Cf. e.g. Billerbeck, M., "Artemidorus' *Geographoumena* in the *Ethnika* of Stephanus of Byzantium: Source and Transmission", in *Images and Texts on the 'Artemidorus Papyrus'*. *Working Papers on P.Artemid.*, eds. K. Brodersen and J. Elsner, (St. John's College Oxford, 2008) = *Historia Einzelschriften*. vol. 214, Stuttgart 2009, 65-87. See also *ibid.*, West, M.L., "All Iberia is Divided into Two Parts", 95-101, who argues that it is not unusual for emendations to be confirmed by new discoveries.

⁹ Cf. e.g. Delattre, D., "La main du papyrus dit 'd' Artemidorus' et les écriture dessinés de quelques papyrus d' Herculaneum", in Canfora, L., *The True History of the So-called Artemidorus Papyrus. A Supplement*, Bari 2008, 13-18. Cf. also Janko 2009.

¹⁰ It is remarkable (and we mention this just as a provocation, not because we believe that *P.Artemid.* is a forgery; it is ladden with too many riddles to be a fake) that nobody has suggested a 20th century forgery, a suggestion that would furnish an answer to all the disputed points.

¹¹ Cf. e.g. d' Alessio, G., "On the 'Artemidorus' Papyrus", *ZPE* 171 (2009), 27-43; Porciani, L., "Il Papiro di Artemidoro: per un' interpretazione della sequenza testuale", *APF* 56 (2010), 207-231.

be “the casual product of a provincial trainee”¹², offers an easier way out of the problem. Moreover, we still trust that further investigation of some aspects of this unique work preserved in the papyrus is worthwhile and will lead to a better understanding of the writer’s intellectual milieu, while it may also offer a hint towards the solving of the authenticity problem. To establish the author’s intellectual portrait and to examine his relationship to the trends of the spirituality of his time may supply an indication that the papyrus is genuine. No falsifier or faker, however skilled and knowledgeable, would be capable of reproducing so convincingly the subtle way the ideas of Artemidorus’ times are reflected in this work, thus misleading scholars into incorrectly estimating the value of the text preserved on the papyrus. We hope our note, even though it focusses on the “satanic verses” which have allegedly crawled into the text in the form of a proem or ἐγκώμιον makes a small contribution in this direction. Even though the text is snubbed for its banality¹³ and its nonsense¹⁴, one cannot deny that it presents an effort of expressing sophisticated philosophic concepts and that its language is compatible with a period that followed the LXX.

But is the “proem” a mess of incoherent ideas expressed in a pompous asianic or, even worse, semi-literate style? Its author undeniably offers a somewhat elaborate comparison of the discipline of geography and philosophy. He argues that geography has close connections with philosophy, and is in fact a branch of it. One passage on the matter reads like this: Ἀπλοῦται γὰρ ὁ ἄνθρωπος τῷ κόσμῳ καὶ ἑαυτὸν ὄλον συνανατιθέται ταῖς < > τῶν θεοπρεπεστάτων μουσῶν ἐναρέτοις ἐ[πα]γγελίαις ἵνα τὸ θεοπρεπὲς σχῆ[μα τῆς φιλοσοφίας ἐ]ν ἀρετῇ [ἱερώτατον ποιῇ] τὸν ἄνθρωπον. Ὁμοίως [δὲ] καὶ [ὁ γεω]γράφος ἐπέλ[θὼν εἰς τὴν] ἡπειρον χώρας τι[νὸς κατανοή]σας τὸ κύτος τῆς π[ερικειμέ]νης χώρας καὶ τ[ῶν] ἄλ[λοθι χωρῶν ἐργα]ζομένης [αὐ]τῷ πρ[ότ]ε[ρον] πολυετοῦς [καὶ ἀσχόλ]ου ἐργασίας. Ὁ καθεστῶς [ὀφείλ]ει τὴν ψυχὴν ἑαυτοῦ συν[αλ]λάτ[τειν] τῇ ὑποκειμένη χῶ[ρᾱ] πολλὰ πέριξ βλέπων¹⁵. A provisional translation might be as follows: *Man stretches himself out to the whole world and thus he comes to take full advantage of the most divine and virtuous promises of the Muses, so that the god-like form of philosophy through virtue makes him most holy. In the same way the geographer studies the various regions of a continent, after examining the dimensions of the surrounding area. This is a result of his laborious and age-long preoccupation with the geography of other areas. Anyone who deals with the description of a certain area must adapt himself to the area under investigation.*

The chain of thought of the writer is clear: the philosopher’s investigations encompass the whole world; in the same way a geographer must immerse himself in the study of a certain area if he intends to describe it accurately. Here, we wish to elucidate in the passage just quoted is the notion that philosophy enables man to

¹² Parsons, P., “Artemid.: A Papyrologist’s View”, in *Images and Texts on the “Artemidorus Papyrus”*, in Brodersen, K. and Elsner, J. 2008, 27-33. L. Canfora himself, in an exciting book (Canfora, L., *Il copista come autore*, Palermo 2002, p. 15), claims that on close examination, *it is the copyist who is the real creator of the texts that managed to survive.*

¹³ Tosi, R., “Non Asiani sed Asini”, *AARov* 259 (2009) = ser. VIII, vol. IX, A, fasc. II, 2 pp. 35-54.

¹⁴ David, L., “Ἀπλοῦται γὰρ ὁ ἄνθρωπος τῷ κόσμῳ”, *QS* 65 (2007), 395-397.

¹⁵ *Il Papiro di Artemidoro (P.Artemid.)*. Editore di C. Gallazzi, B. Kramer, S. Settis, con la collaborazione di G. Adornato, A.C. Cassi, A. Soldati, Milano, 2008, col. I, 39-II, 11 (pp. 147-151).

extend himself to the whole world. How did the writer come to use the verb *ἀπλοῦται*? In their commentary, the editors of the papyrus of Milan give a not so enlightening reference to the *Patristic Lexicon* of G.W.H. Lampe and they also cite Plotinus III, 5, 9, 2¹⁶, but in this passage there is only a bare mention of the Platonic *Poros* who extends himself: Ὁ οὖν Πόρος λόγος ὢν τῶν ἐν τῷ νοητῷ καὶ νῶ καὶ μᾶλλον κεχυμένος καὶ οἷον ἀπλωθεὶς περὶ ψυχὴν ἂν γένοιτο καὶ ἐν ψυχῇ. Incidentally, any association of the use of *ἀπλοῦται* in our text with the Plotinic simplification (*ἔπλωσις*) would be misleading. It would also be misleading to associate the text to Carl Ritter, since it is barely resonant of his holistic geography, because man in *P.Artemid.* is described as a mere observer/examiner of the universe as a whole, whereas in Ritter, as in Hegel, man is one of the parts that form the cosmic entity, on the same ontological level as nature and history.

In our view, the writer is employing here a *topos* that is fairly common in the philosophical discussions of his time and has its roots in the Platonic and Aristotelian philosophy, while its resonance reaches Cicero and the Stoics¹⁷. A-J. Festugière, who has thoroughly studied the whole corpus of texts in which the main ideas of the so-called cosmic religion are expounded in the Hellenistic period, traces the *topos* back to Xenophon's *Memorabilia*¹⁸. Xenophon, inspired by the views of Diogenes of Apollonia on the subject, points out that since the soul of any individual has unlimited access to all places on earth, we must admit that the mind of God governs everything, his providence encompassing the whole world. The same idea appears in many texts of the Hellenistic and Roman period. In the *Corpus Hermeticum*¹⁹, in the works of Nemesius of Emessa²⁰, and most of all in the works of Philo there are unmistakable traces of this theory. In chapter 22 of his treatise *De plantatione* Philo points out that the eyes of the soul are able to extend to observe the whole world: ὁπότε γὰρ οἱ ἐκ φθαρτῆς παγέντες ὕλης ὀφθαλμοὶ τοσοῦτον ἐπέβησαν, ὡς ἀπὸ τοῦ τῆς γῆς χωρίου πρὸς τὸν μακρὰν οὕτω ἀφραστῶτα ἀνατρέχειν οὐρανὸν καὶ ψαύειν τῶν περάτων αὐτοῦ, πόσον τινὰ χρῆ νομίσαι τὸν πάντη δρόμον τῶν ψυχῆς ὀμμάτων; ἅπερ ὑπὸ

¹⁶ *P.Artemid.*, p. 206.

¹⁷ Some scholars, intentionally or not, examining other passages of the proem, have already hinted to this direction: Pinto, P.M., "Sul *Περὶ κόσμου* e il "proemio" del nuovo Artemidoro", *QS* 65 (2007), 389-393, examines the proem against the introduction to the ps.-Aristolelic *Περὶ Κόσμου*. Bossina, L., in "'Artemidoro' Byzantino. Il proemio del nuovo papiro", *QS* 66 (2007), 329-388, discusses the phrase *τῆς ψυχῆς καὶ θελήσεως* of col. i.34, and states that a classic or hellenistic writer would have referred to *ἐπιθυμία* instead of *θέλησις*. R. Tosi 2009 makes an allusion to Philo regarding the use of the word *προπλάσσω*, and Sedley, D., in his article "Philosophy in the Artemidorus Papyrus", in Galazzi, C., Kramer, B., Settis, S., Soldati, A. (edd.), *Intorno al papiro di Artemidoro. I. Contesto culturale, lingua, stile e tradizione*, Atti del Convegno internazionale del 15 novembre 2008, Scuola Normale Superiore, Milan 2009, believes that *P.Artemid.* "reveals an authentic follower of the Academy". Finally, L. David 2007 in a paper entitled "*Ἀπλοῦται* γὰρ ὁ ἄνθρωπος τῷ κόσμῳ" completely misses the point.

¹⁸ Festugière, A.-J., *La Révélation d' Hermès Trismégiste. II. Le dieu cosmique*, Paris 1949, 87-88. Cf. also the observations of P. Hadot, *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Edited with an introduction by A.I. Davidson, translated by M. Chase, Blackwell, Oxford UK & Cambridge USA 1995, 238-250.

¹⁹ Festugière 1949, 543-544.

²⁰ Festugière 1949, 544, n. 1.

πολλοῦ τοῦ τὸ ὄν κατιδεῖν τηλαυγῶς ἡμέρου περωθέντα οὐ μόνον πρὸς τὸν ἔσχατον αἰθέρα τείνεται, παραμειψάμενα δὲ καὶ παντὸς τοῦ κόσμου τοὺς ὄρους ἐπειγεται²¹. The verb τείνεται used by Philo closely corresponds to the verb ἀπλοῦται of *P.Artemid.* Festugière collects various texts of Philo that display a similar content²² and help us understand the meaning of the passage of *P.Artemid.*

The idea that man's mind or soul is able to extend its vision, thereby encompassing the whole world is widespread even among Christians. The *Life* of St. Benedict written by pope Gregory the Great offers an example of the use of this idea. One night, towards the end of his life, the saint had a vision of the whole universe, which appeared to him in the midst of a supernatural light emanating from God. The terminology employed by Gregory is noteworthy: *Omnis etiam mundus, velut sub uno solis radio collectus, ante oculos eius adductus est*²³. The author explains this vision, and in doing so exploits the older philosophical *topos* in the following way: *animae videnti creatorem angusta est omnis creatura. Quamlibet etenim parum de luce creatoris aspexerit, breve ei fit omne quod creatum est, quia ipsa luce visionis intimae mentis laxatur sinus tantumque expanditur in Deo, ut superior existat mundo. Fit vero ipsa videntis anima etiam super semetipsam. Cumque in Dei lumine rapitur super se, in interioribus ampliatur, et dum sub se conspicit, exaltata comprehendit quam breve sit quod comprehendere humiliata non poterat*²⁴. The verbs *expanditur* and *ampliatur* are striking. The influence of the old philosophical *topos* is rather clear. Therefore, the ideas expressed in *P.Artemid.* are compatible with Artemidorus' era, and, of course, do not preclude the possibility that this passage in a more or less accurate way reproduces his own writings.

References

- Billerbeck, M. 2009. "Artemidorus' *Geographoumena* in the Ethnika of Stephanus of Byzantium: Source and Transmission", in Brodersen, K. and Elsner, J. (edd.), 65-87.
- Bossina, L. 2007. "'Artemidoro" Byzantino. Il proemio del nuovo papiro", *QS* 66, 329-388.
- Brodersen, K. and Elsner, J. (edd.) 2009. *Images and Texts on the "Artemidorus Papyrus"*. *Working Papers on P.Artemid.*, (St. John's College Oxford, 2008) = *Historia. Einzelschriften. vol. 214*, Stuttgart.
- Calvesi, M. 2008. "Un Artemidoro del XIX secolo", *Storia dell' Arte* 119, 109-128.
- Canfora, L. 2002. *Il copista come autore*, Palermo.
- _____(ed.) 2007. *The True Story of the So-called Artemidorus Papyrus*, Milan.

²¹ Philonis Alexandrini, *Opera quae supersunt* II. Recognovit P. Wendland. Editio minor, Berolini 1897, 129, 8-15. See also a French translation and some comments in Festugière 1949, 560-561.

²² Festugière 1949, 558-561.

²³ Gregorii Magni, *Dialogorum* II, 35, 3, 24-25 [Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli (Dialoghi)*. I. (Libri I-II). Introduzione e commento a cura di S. Pricoco, Testo critico e traduzione a cura di M. Simonetti, Fondazione Lorenzo Vall, A. Mondadori editore, 2005, 206].

²⁴ *Ibid.* II, 35, 6, 47-55 (Simonetti 208-210). See also the interesting comments of P. Courcelle, "La vision cosmique de saint Benoit", *Revue des Études Augustiniennes* 13 (1967), 97-117.

- ___ 2007a. "Why this papyrus cannot be Artemidorus", in Canfora 2007, 93-126.
- ___ 2007b. "The many lives of fr. 21 of Artemidorus", in Canfora, L. (ed.).
- ___ 2008. *The True History of the So-called Artemidorus Papyrus. A Supplement*, Bari.
- Colvin, S.C. 2009. "P.Artemidorus: Text, Proem, Koine", in Gallazzi C., Kramer B., Settis, S. 2009, 57-66.
- Courcelle, P. 1967. "La vision cosmique de saint Benoit", *Revue des Études Augustiniennes* 13, 97-117.
- D' Alessio, G. 2009. "On the "Artemidorus" Papyrus", *ZPE* 171, 27-43.
- Delattre, D. 2008. "La main du papyrus dit "d' Artemidorus" et les écriture dessinés de quelques papyrus d' Herculaneum", in Canfora, L. 2008, 13-18.
- Festugière, A.-J. 1949. *La Révélation d' Hermès Trismégiste. II. Le dieu cosmique*, Paris.
- Gallazzi, C., Kramer, B., Settis, S. (edd.) 2008. *Il Papiro di Artemidoro (P.Artemid.)*. Edito di C. Gallazzi, B. Kramer, S. Settis, con la collaborazione di G. Adornato, A.C. Cassi, A. Soldati, Milano.
- ___ (edd.) 2009. *Intorno al papiro di Artemidoro. I. Contesto culturale, lingua, stile e tradizione*, Atti del Convegno internazionale del 15 novembre 2008, Scuola Normale Superiore, Milan.
- Hadot, P. 1995. *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Edited with an introduction by A.I. Davidson, translated by M. Chase, Oxford UK & Cambridge USA, 238-250.
- Janko, R. 2009. "The Artemidorus Papyrus", *The Classical Review* 59.2, 403-410.
- Lykourgos, A. 1856. *Enthüllungen über den Simonides-Dindorf Uranios*, Leipzig.
- Mayser, E. 1906. *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit*, Leipzig.
- Parsons, P. 2009. "Artemid.: A Papyrologist's View", in *Images and Texts on the "Artemidorus Papyrus"*, in Brodersen K. and Elsner, J. (edd.), 27-33.
- Pinto, P.M. 2007. "Sul Περί κόσμου e il "proemio" del nuovo Artemidoro", *QS* 65, 389-393.
- Porciani, L. 2010. "Il Papiro di Artemidoro: per un' interpretazione della sequenza testuale", *APF* 56, 207-231.
- Sedley, D. 2009. "Philosophy in the Artemidorus Papyrus", in Galazzi, C., Kramer, B., Settis, S., Soldati, A. (edd.), 29-53.
- Simonides, K. 1864. *The Periplus of Hannon, King of the Karchedonians, concerning the Libyan parts of the earth, beyond the Pillars of Herakles*, London.
- Tosi, R. 2009. "Non Asiani sed Asini", *AARov* 259 = ser. VIII, vol. IX, A, fasc. II, 2, 35-54.
- West, M.L. 2009. "All Iberia is Divided into Two Parts", Brodersen K. and Elsner, J. (edd.), 95-101.
- Gregorii Magni, *Dialogorum* II, 35, 3, 24-25 [Gregorio Magno, *Storie di santi e di diavoli (Dialoghi)*. I. (Libri I-II). Introduzione e commento a cura di S. Pricoco, Testo critico e traduzione a cura di M. Simonetti, Fondazione Lorenzo Vall, A. Mondadori editore, 2005, 206].
- Philonis Alexandrini, *Opera quae supersunt* II. *Recognovit P. Wendland*. Editio minor, Berolini 1897.

Απλοῦται γὰρ ὁ ἄνθρωπος τῶι κόσμῳ: a note on the proemium to the second book of Artemidorus 's *Geographoumena*

GGM I = Karl Müller, *Geographi Graeci minores e codicibus recognovit, prolegomenis, annotatione, indicibus instruxit, tabulis aeri incisus illustravit Carolus Müllerus*, vol. 1, Paris, 1855 (*Scriptorum graecorum bibliotheca*, 44); repr. Hildesheim, 1965 and 1990.

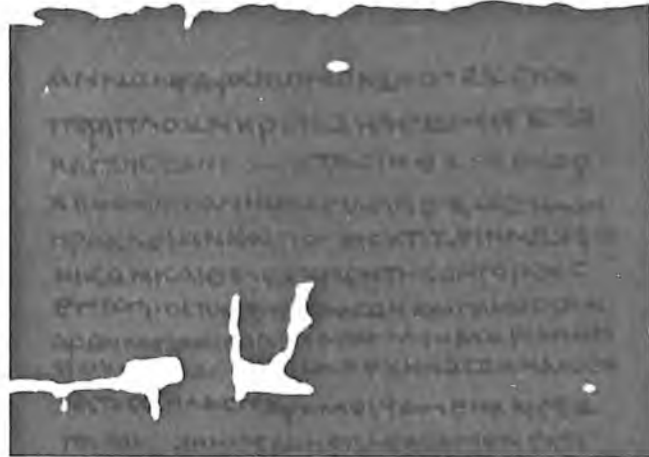


Plate 1: Part of the papyrus depicted in K. Simonides, *The Periplus of Hannon, King of the Karchedonians*, London 1864.

Και τοσαῦτα μὲν καὶ τοῦ βίου σου περὶ τῶν ὑποκειμένων
 δεῖ ἂν ἔνδεος ἀνὴρ οὗτος ἐπιλέξῃ καὶ ἐν τῶν τριῶν ἑῶν ἐπιγραφῶν ἀνομαζυφῶν
 ἐν Μίσην ὑπὸ τοῦ γνωστοῦ σοῦ Νικομάχου τοῦ Μεγαστοῦ. Ἰὼ δὲ αὐταί.

Α' ΘΕΟΔΩΜΠΕ
 ΧΡΗΣΤΕ
 ΧΑΙΡΕ

Β' ΔΗΜΟΦΩΝ ΜΕ
 ΝΕΛΑΟΥΟΜΕΝ
 ΦΙΤΗΣ ΘΕΟΠΟΜ
 ΟΥΣ ΕΜΠΕΔΟΚΛΕ
 ΟΥΣ ΑΝΔΡΙΚΡΗ
 ΣΤΩΙ ΧΑΙΡΕΙΝ

Γ' ΘΕΟΠΟΜΠΩ
 ΕΜΠΕΔΟΚΛΕΟΥΣ
 ΑΝΔΡΙΚΑΛΩΙΚΑΙ
 ΑΓΑΘΩΠΛΑΥΔΩΟΣ
 ΑΠΟΛΛΩΝΙΟΥ ΤΗΝ
 ΣΤΗΛΗΝ ΤΗΝ ΔΕΓΕΙΡΕΙ

Ἄν δὲ καὶ αἱ τρεῖς ἀνήκουσιν
 εἰς τὸ παρὶ οὗ ὁ λόγος ἀνδρῶν οὐκ
 ἔχουσιν τίς βέλβαιον. ὅτι δὲ αἱ βῶ
 τελευταῖαι ἀνήκουσιν αὐτῷ ἐπὶ καὶ μέλλον παρεβέβαιος.
 (Ἐπὶ δὲ οὐκ οἶδα εἴπερ βούλησιν σου (πλὴν τῶν τριῶν οὐκ ἐπιγραφῶν
 τῶν παρὶ βουλαῶν πραγματευομένων καὶ ὑπὸ τοῦ πατρὸς σου ἀνομαζυφῶν καὶ τῆς ἀνο
 χεύθου) τὸ ὑπὸ τοῦ Διονυσίου συμπρονομήτων συγγραμμάτων τοῦ Θεοπόμπου, ὃ δὲ
 Μεγαστοῦ ἀγνοοῦμαι. ὅτι ἐν τῇ βιβλιοθήκῃ τῆς κατὰ τὴν Πλαταισίων κοινῆς τοῦ ἁγίου Σάββα ἔφη
 χρίσθαι τινὰ τούτου. Ἐν δὲ τῇ βιβλιοθήκῃ τῆς τοῦ Γενεῖου κοινῆς ἀνεκρίθη τὴν δὲ τούτου ἀπὸ

Plate 2: Part of Simonides' autograph from *Ἀυτόγραφα Κωνσταντίνου Α.Φ. Σιμωνίδου*, published in Moscow, 1st edition, 1853 (<http://anemi.lib.uoc.gr>).

This text is barely resonant of Carl Ritter's holistic geography, because the man in it is described as a mere observer/examiner of the universe as a whole, whereas in Ritter, as in Hegel, man is one of the parts that form the cosmic entity, on the same ontological level as nature and history.



Intertextuality, language experimentation and *ludus* in Laevius' *Erotopaegnia**

Dimitrios Mantzilas

Laevius¹ (also often cited under the name Melissus, thus revealing a Greek origin²) was probably the first lyric love poet of Rome³, and possibly also a grammarian⁴. From internal and external evidence, we can date the peak of his activity around 90 BC⁵. The chief characteristic of his poetry, full of *elegantia*, is bizarre novelty, which appears both in metre and diction, and a variety of stylistic devices throughout all the 34 fragments that have survived from the six books he wrote⁶. This language experimentation, the vocabulary enrichment with precious lexical oddities⁷ and eccentricities and the striking neologisms (a combination of sounds, frequent use of onomatopoeia, intensive use of words having a rare or a strange sound) originate from the Alexandrine tradition of artificial literature, a literature which was erudite and

* An earlier version of this article was presented as a paper at a conference entitled: "ΜΟΥΣΑ ΠΑΙΖΕΙ. Greek and Latin Technopaegnia, Acrostichs, Riddles, Metrical Curiosities, Poetic Puns etc.", Institute of Classical Studies, University of Warsaw, 4-7 May 2011.

¹ The most ample study of his work is still today the one by Ville de Mirmont (1903: 220-345) who literally reinvented the forgotten poet. It is actually a reprise of his earlier article (1900: 204-224; 304-328; 1901: 11-40). The most important article analysing each and every word and metre used by the poet, was written by Traglia (1957: 82-108). An old but useful introduction is the one by Leo, 1914: 161-185; 180-8 = 1960: 268-275; cf. Id. 1958: 499-532.

² This identification is weak; see Lammert 1927: 251-3; McBrown 1980: 213, for arguments *contra*.

³ Schmidt 2005: 171.

⁴ For the problems concerning the name, identity and origin of Laevius, see Courtney 1993: 118. He is sometimes confused with Livius, Livius Andronicus, Naevius, Laevinus, Novius or Laelius, but his identity is nowadays seldom in doubt.

⁵ As Courtney points out (1993; 118) he is referring to a Varro (fr. 3), whom it is reasonable to identify with the famous Varro, to the Lex Licinia (23), which is useless for dating, and to the legend of the Phoenix (22), which was introduced to Rome in 97 BC (see n. 182). Moreover, Porph. *Hor. Carm.* 3.1.2-3 (a comment on Horace's *carmina non prius | audita*) states *quamuis Laevius lyrica ante Horatium scripserit, sed uidentur illa non Graecorum lege ad lyricum characterem exacta*, claiming that he was the only one before Horace to have written lyric compositions; see Kroll (1925: 452-3) and Leo (1914: 180) who proved that verse technique, style, metre and contemporary references predate Catullus. Additionally, see McBrown (1980: 213) who argues that Laevius must have lived at the time of the introduction of the sumptuary law and cites new evidence that the Lex Licinia should be dated somewhere between 142 and 134 BC, a theory suggested by Sauerwein (1970: 94), Holford-Strevens (1971: 278) and Crawford (1974: 2. 624-5). Others such as Pignatelli (1999: 251) place it around 107 BC. Suet. *Gramm.* 3.5 writes that he was a contemporary of Lutatius Daphnis, the savant liberated slave of Q. Lutatius Catulus, who died in 87 BC. Therefore, his work must have appeared between 100 and 75 BC; see also Wheeler 1934: 74. For a full account of testimonies concerning the poet, see Traglia (1962: 46-57) and Granarolo 1971: 316-8. Tempesti (1988: 7-25) offers a double datation: the last decade of the 2nd Century BC for the Lex Licinia and between 140 and 130 BC for the birth of Laevius.

⁶ Nonius cites a fragment from the second book, Priscian from the third, fourth and fifth, while Charisius cites one from the sixth (and last?) book.

⁷ See Conte-Sokolow 1994: 139.

exquisite, extravagant even, which brought the “nouvelle vague” of *Poeti Novi* into Roman poetry. Laevius was a pre-neotericus⁸, who had some obvious influence on Catullus⁹ and the rest of the neoteric poets¹⁰. There are also similarities¹¹ with Suetius¹² and especially Matius¹³, two more preneoteric poets, underlining the hypothesis that renovation, language alterations, adaptations according to the rhythm, and brake with tradition was a general phenomenon of the era.

In this context, Laevius manages to surprise the potential reader of his poems, emphasising not only on his artificial and carefully chosen words (perhaps a kind of exhibitionism or eccentricity) but also legendary curiosities and lesser known aspects of the myths he deals with. He was the “déroutant” of Latin Literature¹⁴. That is why he was almost ignored by his contemporaries and rediscovered by Aulus Gellius and Fronton in the 2nd Century AD, treated as an old poet, whose poetic skills and lexical rarities could be at last appreciated not as cold literary constructions but as inspired love poems in a parodical tone¹⁵.

He followed the model of Simias, and also that of Philitas, Aratus, Mnaseas and the cynics Crates and Monimos, who all wrote *Παιγνία*¹⁶ that is collections of light poetry, which started as a genre of rapidly written verses, almost improvisations, with an informal, personal and satirical content (something like the occasional poetry of the Silver Age) and later on developed mostly erotic myths, presenting them in a variation of meters¹⁷ and tones, from the most serious to the most comic ones.

⁸ See Granarolo (1971: 122-8) and its review by Joselyn (1973: 200-4), who also wrote (1967) a useful book, since Ennius influenced Laevius a lot.

⁹ For the receptions of Latin poets on Catullus, see Mirmont 1903: passim; Leo 1914: 161-2; Wheeler 1934: 76; Avallone 1944: passim; Bardon 1957: 625-6. For the specific influence of the Laevian diminutives on Catullus, see Ronconi 1953: 115-6. Ross (1969: 156) argues that similarities between the two poets are circumstantial.

¹⁰ Hinds (1998: 80) considers him as part of the cultural matrix of neotericism-even if the neoterics themselves did not always do so.

¹¹ See Bardon 1957: 189.

¹² He uses archaic types like *tetulere* = *tulit* (fr. 1, 5), the hapax *reventus* = *reditus* (Ibid.), another hapax, *morsicatim* (2), the plautine adverb *assulatim* (4, 2) formed in the same way. Moreover, he uses the frequentative *lusitant* in his *Pulli* (2), which reminds us of *risitantes* (14, 2), the diminutive *labellis* in a fragment (2 *sic incedunt et labellis morsicatim lusitant*) similar to Matius 12 in terms of technique (*sinuque amicam refice frigidam caldo / columbulatim labra conserens labris*).

¹³ F. ex Matius' hapax *recentatur* (fr. 9, 1), the rarity *albicascit* = *albescit* (Ibid.), the diminutive *columbulatim* = *columbatim* (12, 2), *difluus* instead of *diffluens* (15), *silentum* instead of *silens* (8 *an maneat specii simulacrum in morte silentum*, a translation with alliterations of Hom. *Il.* 23.103, drawing comparisons and seeking similarities with Laevius' *silenta loca*), *educare* meaning *dulcem reddere* (10, 1), the hapax *holero* (16), the expression *nuper die quarto* = *nudius quartus* (11, 1). Moreover, there are grammatical particularities in Matius' fragments: the genitives *acii* and *specii* (7 and 8) or the use of *acrum* = *acrem* (5). For all these observations, see Traglia 1957: 85-6. Together with Matius, Laevius was the introducer of the choliambus in Rome, opening the way to Catullus.

¹⁴ Granarolo 1971: 163-171.

¹⁵ He is absent from the catalogues of poets made by Quintilian, Martial in his *praefatio* in prose (a classic exemplum of *lasciua uerborum ueritas*) and Pliny *Epist.* 5.3.5 on the writers of light poems; see Magno's observations (1982: 64).

¹⁶ Cf. *παιγνία* applied to the poems of Philetas by Stob. 2.4.5, and to the *Idylls* of Theocritus by Ael., *NA* 15.19; see also *Anth. Pal.* 6.322.

¹⁷ See Conte-Sokolow (1994: 139) who describe it as “whimsical use of the most disparate meters”.

It is not certain whether he was influenced by Parthenius¹⁸, whose *Erotica Pathemata* is a collection of 36 epitomes of bizarre mythological love stories of unnatural and unhappy love, all of which have tragic or sentimental endings. Some of them, in turn, are taken from Euphorion, who wrote amatory elegies. Laevius appears as the inventor of a new sub-genre, *Erotopaegnia* (< *erotos paignion*), "love play" or "diversion of love". He wrote "light and often licentious skits («scherzi d'amore»¹⁹) on the heroic myths"²⁰, based on Greco-Roman amorous or lascivious poetry²¹. Most of his poems consisted of mythical legends recounted in an Alexandrian-Hellenistic sentimental-erotic style. His "érotisme de boudoir" marks the transformation of the epic and tragic heroes through Alexandrine influence but –at the same time- maintains the profound meaning of the tradition²².

Additionally, there is a general Hellenistic tinge to his overall ludic and –at the same time- tender tone, his titles, and to the literary strategies within his self-reflexive (?) poetry. His readers could have been young people, full of erotic passion and energy²³ or even old grammarians, seeking for compensation for their long-lost sexual potency. Some titles survive but for some older scholars it was doubtful whether they all belong to *Erotopaegnia* and even if this was the original title of the work, or if it was *Polymetri* or *Polymetra*²⁴. Nowadays it is widely accepted that Laevius wrote a single work called *Erotopaegnia*, whose fragments display a diversity in their nature and composition²⁵: 8 erotic-mythological *paegnia* attested (and more of unknown title), letters or *grammatidia* (fr. 3, 28, maybe also 1), polemic *prooemia* (fr. 7, 13), *technopaegnia* (fr. 22: *Carmen figuratum*, 30: metrical play).

¹⁸ He introduced *epyllion* into Rome and influenced Cinna, whose *Zmyrna* is of the Parthenian type, Gallus and the *cantores Euphorionis*; see Crowther (1980: 181-3) who suggests that Laevius and Cicero, who also treated some mythological stories of the same kind (*Alcyones* and *Pontius Glaucus*) maybe preceded both Parthenius and Cinna and certainly Catullus. Unfortunately it is impossible to date Laevius with any certainty.

¹⁹ This is the definition given by Magno 1982: 59: *Erotopaegnia* is an autonomous genre, not to be combined with satire, drama or lyric poetry. It is not a hybrid blend of genres. Magno also searches similarities with *satura* (for its polymetry), parody or popular poetry (cf. *Batrachomyomachia*, *Margites*, Anacreon, *Carmina convivialia*), lascivious spectacles (*Flyax*, *Fabula Atellana*), hilarotragedy of South Italy, even *Fabula Palliata*, searching through Laevius' works for humour and caricature. He thinks (62) that his works were destined for reading, without excluding a possible scenic adaptation. Leo *ap.* La Penna (1979: 6) uses the modern term *Singspiel* (= music comedy in part sang, in part acted).

²⁰ This is the description given by Chisholm 1911: s. v. "Laevius", reused in the Wikipedia.

²¹ His playful erotic verses belong to the mockery of the aristocracy against ostentatious luxury by individuals due to the fruitless reduplication and deficient enforcement of the era, according to Gruen 1992: 305.

²² This is an opinion expressed by Bardon 1952: 189-195.

²³ Perhaps there are similarities with the medieval *Carmina Burana Amatoria*, as far as the lascivious tone is concerned, but the limited number of Laevius' surviving verses allows only supposition.

²⁴ Prisc. *Inst.* 6 (GLK 2.1.258): *Versi pro versus; Laevius in Polymetris*. For more details on this subject, see. Mirmont (1903: 250-4) who accepts the existence of a double title and Magno (1982: 62-3) who summarizes previous theories (subtitle or independent work or a school manual for the apprenticeship of difficult meters; for this peculiar hypothesis see Bücheler 1886: 11).

²⁵ See Granarolo 1971: 385-403 and 1973a: 581-6.

As for the variation of meters, it is the expression of what was the transition point between two eras of Latin Literature²⁶. Some scholars see influences from comedy's *cantica* and *diverbia*²⁷ or from the tragic Euripidean monodies²⁸ or even think that the *Erotopaegnia* were "libretti", that is lyrics written to be set to music²⁹. A vivid discussion (originating mainly from Italian scholars) concerns the possibility that one or more of his plays was presented on stage involving "mimes, récitants, 'meneurs de jeu' et figurants."³⁰

The seven titles that have survived reproduce themes of Greek tragedy, namely from Euripides and his Alexandrian followers. This is the reason why Laevius was once even considered as tragic poet³¹, due to him being confused with Livius Andronicus. He might have produced a series of sketches and playlets illustrating in a simplified way the most interesting episodes of each myth, knowing also that, from the Alexandrine period, the pantomime had already incorporated mythological parodies³².

His poems consciously imitate, subvert, and criticize (in a form of literary polemic) established literary tradition from the Archaic, Classical, and Hellenistic periods³³, following the usual *imitatio* and *aemulatio* procedure, with clear receptions from various poets, especially Anacreon, whose versification he imitates³⁴, and Euripides,

²⁶ Traglia 1962: 6.

²⁷ Della Corte 1934-5: 379.

²⁸ Alfonsi 1945: 20.

²⁹ Pighi 1974: 68.

³⁰ Granarolo (1971: 62, n. 2; 190-206; 1973a: 571-6; 1973b: 2.288) where he expresses his belief that they were both sung and represented as mimes. Pighi (1960a, 12; 1960b, 271), tries also to find out whether his poems were or not sung.

³¹ This is an obvious mistake, made by Menozzi (1895: 182-197) reassuming—in a more critical way—previous theories expressed by Weichert 1830: 44. If this was true, he would be mentioned not as *lyricus* (Gell. *NA.* 19.9.7; Porph. *Hor. Carm.* 3.1.3) but as *tragicus*. Moreover, the pieces that have survived have neither the tone nor the metre of a tragedy; see Mirmont 1903: 251. For the same theme, see Galdi (1925: 160) who denies any relationship with tragedy. Leo (1914: 180-1) first observed that his metres are closer to those of Roman theatre than to those of the neoteric poets.

³² Granarolo (1971: 209-212); cf. Joselyn (1973: 202) who adds that there is evidence of representations during public festivals of various poems of Catullus and Calvus (*Hor. Sat.* 1.10.19) and Virgil's *Eclogae* (Donat. *Vit. Verg.* 26; Schol. *Dan. Ecl.* 6.11), a practice that could be applied to any kind of poem; cf. Ath. 14.12). He adds that the hypothesis that the *Erotopaegnia* were a kind of a music spectacle is interesting but unacceptable, even though some fragments (4, 18, 20) have a dialogic form. Granarolo (1973b: 584) defending himself, explained that Laevius did not write tragedies, not even pseudotragedies, but creations of erotic-dramatic lyric poetry, hopefully accompanied by music on stage. Traglia (1957: 82) characterises him as half lyric, half dramatic, "mezzo lirico e mezzo drammatico".

³³ The phrase is taken from Pappas (2012: abstract), available . at http://apaclassics.org/images/uploads/documents/abstracts/Pappas_1.pdf.

³⁴ He uses anacreontics (5, 14, 22, 26, 28), being thus a role model for Horace who did the same, and iambic diameters with synapheia (1, 4, 6, 15, 18, 21, 23, 27; like Anacreon in fr. 82-3 = 427-8 PMG), trochaics (12, with synapheia and 19; cf. Anac. 72-3, perhaps also 98). He also uses anapaestic dimeter (3, 7, 8, 17?, 33?), which had already been imported into Roman drama, dactyls without synapheia (11, 20) and maybe trochaic septenarii (13, 21), a hypothesis rejected by Courtney 1993: 119. He even changed metres within poems, such as *Alcestis*, *Ino* (?), *Protesilaudamia*, *Sirenocirca*. As Courtney (120) points out: "he greatly extended the range of metrical possibilities, but his innovations in this respect were not taken up by his successors, who were more interested in metrical refinements in

on whom he probably drew for some of his poems' heroines (namely Alcestis, Ino, and Laodamia). In his turn, he influences Varro in his *Menippean Satires*³⁵, and later poets of the second century AD, who liked metrical experimentations. Laevius occasionally reused the form of *technopaegnia*, though he avoided their usual themes. He was probably imitated in Latin Poetry by Ausonius, Iulius Vestinus and Optatianus Porphyrius³⁶.

Later on, his work inspired the Greek poet Musaeus (491-527 AD), who wrote *Erotopaegnon Herus et Leandri* in both a Greek and a Latin version and also the love poem Alphaeus and Arethusa, the Neo-Latin poet Hieronymus Angerianus Gerolamo or Girolamo Angeriano, who also wrote an epigram collection, called *Erotopaegnon* (1512), Sepinus, creator of *Erotopaegnon libri III ad Apollinem* (1553), and Francois Joseph Michel Noel in his *Erotopaegnon, Sive Priapeia: Veterum et Recentiorum* (1798), a collection of erotic poetry by various poets.

Laevius, *Erotopaegnia*³⁷
[Liber II]

1. Non. 121 M = 175 L.

Numquod meum admissum nocens
hostit uoluntatem tuam?

Nunc quod *anon. ap. Bentinum*: hunc quod *codd.*: numquod *Müller & Baehrens*

selected metres; we can see him as a forerunner only in the hendecasyllables of 32, the scazon of 25 (already probably used by Matus in immediate derivation from Herodas), and to some extent in anacreontics”.

³⁵ See Traglia (1957: passim) who demonstrates Laevius' incorporated receptions from Ennius and Plautus, two poets equally famous for their vocabulary creation and also the similarities of his work with Varron's *Menippean Satires*.

³⁶ The truth is that is difficult to prove Laevius' influence on them. We know only one figure poem of Laevius, which actually does seem to echo the theme of Simias' *Wings* (cf. Simias' Eros vs. Laevius' Venus). Moreover, Ausonius did not compose *carmina figurata* (he wrote a series of poems to which he gave the title *Technopaegnon*, but none of these are visual poems, and this is in fact the first time when the term *technopaegnon* is used), Iulius Vestinus (if this name is rightly conjectured for *Besantinos* of the MSS) is an author of the *Altar*, modelled on an earlier Greek *Altar*, and Optatian Porfyrus authored three figure poems (*Panpipe*, *Altar* and *Organ*), which, again, are modelled on their Greek counterparts. Maybe there is only a remote intertextual reminiscence from Laevius in them.

³⁷ For the text we consulted Morel's edition (1927; reprint 1963), ameliorated by Büchner (1982) and Blänsdorf (1995) which is the most accepted by the majority of scholars, but also Courtney's edition (1993) and numeration, as we used more or less his commentary and analysis. For French translations of the fragments, see Granarolo 1973b: passim. A brand new edition has recently been released by Blänsdorf (2011), resuming previous scholarship and proposing new numeration: fr. 1-5 are the same, there then follows 6 (23 Morel-Büchner, Traglia, Courtney), 7 (24), 8 (22), 9 (6), 10 (7 B, T, p. 123 C), 11 (8), 12 (7 and 9 B, 7 T, 9 C), 13 (10), 14 (11), 15 (12), 16 (13), 17 (14), 18 (15), 19 (16), 20 (17), 21 (18), 22 (19), 23 (20), 24 (21), and similarly 25-9, 30 (31 Baehrens, 30 M-B, T, C), 31 (32 Ba, M, 31 B, T, 32 C), 32 (p. 327, 2 Ba, 32 B, T, 12a C), 33 (33 M-B, 34 T, 33 C), 34 (31 M, 34 B, 33 T, 31 C). See his valuable *apparatus criticus* but also our bibliography for books and articles containing various conjectures and observations.

Mercerus attributed the first fragment (in iambic dimeters) to Laevius rather than to Pacuvius. It is a lovers' quarrel, caused probably by the infidelity of one of them. *Admissum* started as an adjective, but has here the meaning of the noun *admissum-i* = *pravum facinus*. It appears here for the first time, but it reappears several times both in poetry and prose. Together with *nocens*, it might be an exaggerated expression that underlines the already implicit concept of *admissum*³⁸. The poet redefines the sense of the verb *hostio*, which elsewhere (mainly in tragedy³⁹) means "to match" or "to sacrifice" (cf. *hostia*), giving to it the meaning *laedo* or *offendo* "hurt", "damage"⁴⁰.

[Liber III]

2. Prisc. 1.484 (GLK 2.484).

<Stamen> nocte dieque decretum et auctum

<mare> nocte *Pighi*

The theme is probably the web of Penelope growing by day and shrinking by night⁴¹; that is why Granarolo⁴², gives it -with some reservation- the title "Penelope". The metre is uncertain (epodicum, with a dactylic line followed by an iambic one, according to Leo; Priapean with a dieresis for Courtney). Laevius uses passive participles with active meaning; moreover *decretus* is never used again with this meaning. We observe the abundance of nasal consonants.

[Liber IV]

3. Prisc. 1.560 (GLK 2.560).

Meminens Varro corde uolutat.

Varro] Varo *Becker* (?) *ap. Müller: vario Baehrens*

Laevius uses an anapaestic dimeter in order to refer to his contemporaneous M. Terentius Varro Reatinus⁴³ (and not the poet P. Terentius Varro Atacinus), whose *Menippean Satires* have much in common with Laevius. The conjecture *varo* means an "imbecile" or a "rude person". The innovation⁴⁴ lies in the fact that verbs such as *memini* have no participles⁴⁵, so here *meminens* = *memint*⁴⁶. The model is the Greek *μνημένοσ*, and this particular word reappears in Late Latin. *Corde uolutat* has the

³⁸ See Traglia 1957: 98.

³⁹ Enn. *Scen.* 178; Pacuv. *TRF*, p. 139.

⁴⁰ Cf. Iodice di Martino 1981: 65; Fay 1907: 28.

⁴¹ Cf. Hom. *Od.* 2.104; Ov. *Her.* 1.9-10.

⁴² Granarolo 1971 ad. loc., following Mirmont.

⁴³ Cf. Norden (1925: 35-46; 320, 39, n. 2 = 1966: 17) for the identification.

⁴⁴ Traglia (1957: 83-4) does not accept that it is an innovation by Laevius, rather than a loan from Plautus; cf. Serv., *GLK.* 4. 441. 3.

⁴⁵ Cf. *GKL* v. 655 add. With a reference to this verse, finding it obscure: *quamvis lectum sit meminens, sed apud rudem*; cf. De Nonno 1985: 241-2.

⁴⁶ Cf. Sid. Apoll. *Epist.* 2.10.5; 4.12.1, where it reappears after three centuries.

aspect of a Lucilian trace⁴⁷. *Cor* is not just a synonym for *mens* or *animus*, but means "erudite mind"⁴⁸. The vocabulary, the anapaestic metre (often found in the *Menippeae Saturae*) and the reference to Varron demonstrate the satiric tone of the verse.

[Liber V]

4. Prisc. 1.536 (GLK 2.536)
te Andromacha per ludum manu
lasciuola ac tenellula
capiti meo trepidans, libens,
insolita plexi<t> munera.

1. per ludum RB: perdudum DHGLK || 4. insolito plexi munere *codd.*, *def. Lunelli*: Insolita... munera *Scaliger*: plexit brugnollus *Priscianus*, 1485.

These are iambic dimeters in which Hector addresses a head-wreath made for him by his wife, Andromache, a hypothesis first made by Havet, an imitation of Hom. *Il.* 22.468-471. The tone though is far from the epic seriousness and becomes more erotic. Apart from the alliteration of the letter *-l-* in the second verse, Laevius uses a double diminutive, *tenellulus*⁴⁹ (from *tenellus*, a diminutive of *tener*, "tender"). The phrase *manu tenellula* reappears in fr. 9. It is a *dis legomenon*, despite the fact that it inspired Catullus⁵⁰. Elsewhere, Catullus replaced *manciola* with *bracchiola*⁵¹. Wreaths and garlands are unknown to Homer; therefore Laevius is bringing down the heroic world into the everyday world⁵².

Another interpretation⁵³ sees in it the practice of *fellatio* and discusses whether we should keep instead of the emendation *per ludum*, the manuscripts' *perdudum*, "for very long time". The obscenity of the passage is reinforced by *lasciuola*, "lascivious" and *caput*, a metonymy for the masculine member⁵⁴. *Trepidans*, in an erotic context, depicts the movement of the hand on the penis⁵⁵. For *plexi*, cf. *complexa* (fr. 15) and similar Greek ambiguous words⁵⁶. *Munus* has the meaning of "love service" at least once⁵⁷. We would like to add to this list, offered by Pötschl, the ambiguous verb *libo*.

⁴⁷ Cf. Lucil. 1017 M *in corde uolutas*; Plaut. *Mostell.* 86-7 *in meo corde, si est quod mihi est cor, / eam rem uolutaui*; Mil. 196 *quod uolutas tute tecum in corde*; Verg. *Aen.* 4.533.

⁴⁸ See Traglia 1957: 84; cf. Fur. Bibacul., fr. 2. 7 M *cor Zenedoti*.

⁴⁹ Other similar adjectival formations are *bellulus*, *pauillulus*, *pusillulus*, *rubellulus*, *tantillulus*.

⁵⁰ Catull. 17.15 *et puella tenelullo delicatior haedo*, an obvious reception from our poet.

⁵¹ Catull. 61.181 *bracchiolum*; cf. Cichorius 1920-4: 124; cf. also Plaut. *Cas.* 108 *bellam et tenellam Casinam*. For more details see Traglia's analysis (1957: 101).

⁵² Joselyn 1973: 71; Courtney 1993: 508.

⁵³ Pötschl (1995: 61) based on Scaliger's (1574) allusions on *lascivissima poemata*. Schwind wrote also an article (1999: 83-7) in response to Pötschl which denies the existence of any erotic context.

⁵⁴ See *TLL* 3.410.66.

⁵⁵ See Pers. 1.20 *ingentis trepidare Titos*; Mart. 5.78.26-8 *nec de Gadibus improbis puellae / uibrabunt sine fine prurientes / lasciuos ocili tremore lumbos*, a passage, that shows –in our opinion– a direct relationship with that of Laevius.

⁵⁶ F. ex. *πλέκειν* (Hesych. *Pollux On.* 5.93), *συμπλέκεσθαι* (Soph., fr. 548; Pl. *Symp.* 191a; Arist. *HA* 541b3. 542a16), *σπλεκοῦν* (Ar. *Lys.* 152).

⁵⁷ Catull. 61.233-5 (in a marital context again).

It does not only mean “offer a non bloody sacrifice” but also “touch with the finger or the toe”, even “suck”. We can think of another ambiguous poem (Catull. 2), hidden behind a tender ambiance, where the girl’s sparrow that died can easily be her boyfriend’s member that cannot have an erection. Laevius transposes here the famous scene between the sensuous Paris and Helen (Hom. *Il.* 3.447-8) to the magnanimous Hector and the chaste Andromacha⁵⁸. Last but not least, a similar action is described by Lucilius where Priapus gets his semen wiped off his penis⁵⁹. The title of this poem -daring and shocking for the readers of *Iliad*- could be *Andromacha*, *Hector*, or even *Hectorandromacha*⁶⁰ or *Andromachector* (our proposition).

[Liber VI]

5. Charis. 265 B = 204 K.
lasciüterque ludunt

An anacreontic or a catalectic iambic dimeter connected probably with the fr. 14. We observe two words starting with the same letter, of which the first one, *lasciüter*, is an adverb not found elsewhere (the normal type is *lasciue*)⁶¹.

Adonis

6. Prisc. 1.269 (*GLK* 2.269).
Humum humidum pedibus fodit.

humum humidum] Humi dum H: humum umidum *Traina*

It is probably an iambic dimeter (Courtney), imitated later on by the archaist tragedian Sempronius Gracchus (fr. 3 *TRF*), having as its subject the boar that killed Adonis when the dogs have made it furious⁶². Laevius makes a *figura etymologica* with *humidus* and *humus*, even though this is a false etymology⁶³. It is not clear whether *humus* here is neuter, *humum*⁶⁴ or feminine (an exception to the general rule), which was the type in Classic Latin. Parthenius (fr. 23 and 27 Martini) seems to be the inspiration for both Laevius and Cinna in his *Zmyrna* (Adonis’ mother)⁶⁵.

⁵⁸ Mirmont 1903: 309.

⁵⁹ Cf. Lucil. 307 Marx = 7. 4 Charpin *at laeua lacrimas muttoni absterget amica*. We would like to thank Professor Jerzy Danielewicz who drew our attention to this passage.

⁶⁰ Mirmont 1903: 308.

⁶¹ For similar formations cf. Sueius 3; Septim. Seren. 17.

⁶² Cf. Ovid. *Met.* 10.710-1.

⁶³ Varro *Ling.* 5.24.

⁶⁴ *Humum*, as Priscianus thinks, in a neuter, considering that Laevius is an older poet; cf. Apul. *Met.* 1.13 and *CIL* 6.684.6, also providing the word in neuter genre.

⁶⁵ The myth is found also in Bion, *Epit. Adon.* before our poet and later in Ovid. *Met.* 10.298-518; Hyg. *Fab.* 58 and Ant. Lib. *Met.* 24.

Alcestis⁶⁶

7, 8, 9.

Gell. *NA.* 19.7.2

{The fr. gives only the indication *Laevi Alcestin*}

Gell. *NA.* 19.7.3.

(3) Corpore (inquit) pectoreque undique obeso ac
Mente exsensa, tardigenulo
Senio obpressum.

Gell. *NA.* 19.7.4-16

(4) oblitteram gentem (5) foedifragos (6) pudoricolorem; nocticolorem

(7) forte / dubitanter; Silenta loca; Puluerculenta et pestilenta; Carendum tui est;

Magno impete

(8) fortescere (9) dolentiam; auens (10) Cur<is> intolerantibus; Manciolis (inquit) tenellis; Quis tam siliceo <pectore?; Fiere (inquit) impendio inquit (11) accipitret (13) trisaeclicisenex; dulciorelocus

(14) fluctibus (inquit) mu<l>tigrumis (15) tegmine (esse) onychino (16) subductisupercilicarpores

(3) 1. undique om. Q | ac *del. Scaliger* || 2. mente exsensa Fy: mente extensa δ: merito exeso *Non.*: mente exesa *Leo*: mento extenso *Lindsay* | etiam *Non.* 361 *ualde corrupte* | tardigemulo *codd. Gellii*; tardigenulo *Müller*; tardigeniclo *Baehrens*: tardi ingenulo (ingenio) *codd. Nonii* || 3. senior *Gellius*: senis *Non.* (om. obpressum)

(11) accipie rei... iaceret *codd.*

(16) subducti supercili (*duo uerba iungit X*) carptores ω: subductisupercilicarpores *Weichert*: uituperones subducti supercili carptores *Mirmont, Baehrens*

The metre is anapaestic with synapheia, but it is not followed strictly in all the words and phrases of these fragments.

(3) depicts Pheres, starting with his physical appearance, continuing with his psychological condition and ending with a summary⁶⁷. *Corpore-pectore* makes a nice sound play and contrasts with *mente*, a common motif in Latin poetry. *Obeso*, having a passive meaning, "worn out", "thin", "weak", is found only here. Laevius has given to *obesus* (usually meaning "fat" a new meaning⁶⁸. *Ac* can appear at the end of the line⁶⁹. Some scholars⁷⁰ prefer to suppress it and create an asyndeton. *Tardigenuchus* (<

⁶⁶ In general, see Pastore Polzonetti 1988: 2.59-78. In other editions, fr. 7 contains *subductisupercilicarpores*, fr. 8 is *corpore... oppresum* and the rest of words forms fr. 9, integrated in Gellius' narrative.

⁶⁷ Traglia 1957: 93.

⁶⁸ Cf. fr. 1 for a similar revival of the etymological sense.

⁶⁹ Cf. *TLL* 2.1049.56 and fr. 18.

⁷⁰ Müller, followed by Traglia 1961: 88.

tardus + geniculum < genu) is a diminutive formed after *tardigradus*⁷¹ in Pacuvius' lost *Antiopa* (fr. 3.1 Schierl = 2-8 Ribbeck) and *βαρυοῦνατος*⁷². *Exsensus* in another hapax⁷³, a very corrupt reading in manuscripts. It describes the loss of mental faculties caused by old age⁷⁴. *Senium* is a word coming from Ennius⁷⁵, for which Laevius made a loan translation. The word even entered the vocabulary of classic prose.

(4) *oblitteram = oblit(t)errata*, "not famous"⁷⁶, a hapax. Laevius addresses here his critics.

(5) *foedifragos* is a strange compound "à la Laevius" explained by Gellius: *hostis qui foedera frangerent*. We should have expected a *foederifragos*. It has a popular nuance, and it quickly entered the spoken Latin language, while the full version appeared in classic literature and the new one was reassumed by later poets⁷⁷.

(6) *Pudoricolor (< pudor + color) = purpureus/-a* might refer to Aurora or her husband Tithonus, perhaps compared with Pheres⁷⁸. The couple's son is Memnon, described here as *nocticolor (< nox + color) = fuscus*, a compound of similar etymology to the previous one, maybe compared to the god Thanatos, whose colour was black⁷⁹. The word (a nominative or vocative) standing alone is a first peon or a choriambus.

(7) Some scholars (f. ex. Courtney) attribute *forte = fortasse* to Laevius (which does not mean "by chance" but "maybe"⁸⁰ and some others (Traglia) *dubitanter = forte* to Gellius, the confusion existing because they are synonyms. *Silenta (< sileo) loca*⁸¹ means here –in a poetic sense– the underworld, or the Avernus⁸². *Puluerulentus = puluerus (< puluis)* reappears in hexametric poetry⁸³ and once in prose⁸⁴. *Pestilentus = pestilens (< pestis)*, as the previous noun, are not found elsewhere⁸⁵.

⁷¹ A translation of *βραδύπους* or *οπισθοβάμων*, it appears in Christian writers, Ps. Orig. *Tract.* 6.46; Hier. *In Os.* 12.11.1.293; cf. Plaut. *Poen.* 506 *spissigradus*; Grilli 1974: 283.

⁷² Cf. the verb *congeluclare*, "to bend the knee" and the expression in *geniculis*, "one one's knees" found in Varro *Ling* 9.11; cf. also Verg. *Aen.* 5.431-2 *tarda trementi / genua labant*. Traglia (1957: 96) argues that it also has a causative nuance, "that makes knees and articulations of the legs slow and contract"; cf. Hor. *Sat.* 1.9.32 *tarda podagra*. Mari (1967: 103-112) integrates this word in the general tendency for the using grecoisms.

⁷³ Gregory of Tours (see Courtney 1993: 125) has *exsensis*; cf. similar types as *elinguis, exsanguis, expses, edentulous*.

⁷⁴ Traglia 1957: 93.

⁷⁵ Enn. *Ann.* 522-3; cf. Cic. *Sen.* 5.14 *senio confectus*.

⁷⁶ Alfonsi (1958: 2.355) gives to it two senses "cancellato", "abolito" (= cancelled, abolished) and "litterato" (= lettered).

⁷⁷ Mart. Cap. 341.28; Sid. Apoll. *Epist.* 6.6.1 and an interpolation in Cic. *Off.* 1.12.38 *Poeni foedifragi, crudelis Hannibal, reliqui iustiores*; see Alfonsi 1958: 1.355. For more details on its formation (syncope of –e– and dissimilation of –r–), see Traglia 1957: 92.

⁷⁸ Alfonsi (1958: 1.356) sees in it a reminiscence of Eur. *Alc.* 81-2.

⁷⁹ See Weichert 1830: 57. It reappears in Auson. *Technop.* 54 *nocticolor Styx*.

⁸⁰ A word that inspired Gell. *NA* 6.2.11.

⁸¹ For *silentus* cf. Matius 8 and cf. Hom. *Il.* 23.103-4.

⁸² Courtney (1993: 125) for the first interpretation and Alfonsi (1958: 1.355) for the second. It refers to various passages of Eur. *Alc.*, such as 436-7 and 852

⁸³ Lucr. 5.742; Verg. *G.* 1.66; *Aen.* 4.55; Prop. 3.14.7; Ov. *Amor.* 3.6.96 etc.

⁸⁴ Cic. *Att.* 5.14.1.

⁸⁵ They are formed on the analogy of the pair *uiolens, uiolentus* (Courtney) or *silens, silentus* (Traglia), as a fragment from Matius (where *silentum* appears not as a genitive plural but as a neutrum

Impete = *impetu* is an obsolete word, formed analogically to *praepete* (< *praepes*)⁸⁶. In the structure *carendum tui est*, Gellius expected *te*, even though the verb, marking the couple's separation, takes either accusative or genitive. *Magno impete* is a poetic expression for *morte*.

(8) *Fortescere* = *fortis fieri* (Gellius) is a hapax.

(9) *Dolentia* = *dolor*, formed after *indolentia*⁸⁷. For Gellius, *Auens* = *libens*⁸⁸. Here Alcestis gladly accepts death⁸⁹.

(10) *curis intolerantibus* = *intolerandis*⁹⁰, having a passive sense as an influence from oral speech. It could also be an alteration for the metre's sake (as it is now, *curis intolerantibus* is a glyconeus). *Manciollis* = *minibus*, a word coming probably from *maniciola* and that one from *manicula*⁹¹. Alcestis gives her children a final embrace⁹². *Siliceo* = *duro*⁹³. *Fiere* = *fieri*, which is the original form, already obsolete⁹⁴. Gellius explains the phrase *fiere impendio infit* as *fieri impense incipit*. Laevius plays with *fieri* and *infit*, two words with same etymology. As Courtney points out, *impedio* is otherwise found before Apuleius as an intensifier only as ablative of the measure or difference with comparatives. *Infit* means "he begins to speak"⁹⁵.

(11) *accipitret* (< *accipiter*, "hawk") = *laceret*, hapax, meaning "to tear like a hawk". Perhaps it refers to the battle between Hercules and Thanatos⁹⁶.

(13) Laevius uses two epithets⁹⁷ for Nestor, which Gellius judges as being *nimum poetica, ex prosae orationis usu alieniora*. Here presumably Pheres is contrasted with him, who was in fact a cousin of Alcestis⁹⁸. *Trisaeclisenex* (< *tria saecula senex*) and *dulciorelocus* (< *dulci ore loquens*)⁹⁹ are obviously Laevius' inventions¹⁰⁰. The first one is an impressive triple compound, an anapaestic monometer or a catalectic reizianus, reminiscent of *τριγέρων*¹⁰¹. The second, another triple compound, is an inaccurate translation of the Homeric *ἠδυεπής*, which does not occur elsewhere in Latin poetry.

nominative, so there existed an adjective *silentus* together with the participle-adjective *silens*) indicates. One similar formation is *pestilens* and *pestilentus*.

⁸⁶ It is actually an invention of Enn. *Ann.* 407 *praepete ferro*, widely used in Lucr. (e.g. 6. 153 *impete magno*).

⁸⁷ It is probably a Ciceronian coinage; cf. Joselyn (1973: 64) which occurs only here and in *CIL* 5.1686.11.

⁸⁸ Probably an adaptation of Eur. *Alc.* 173 ἄκλαιτος, ἀστένακτος.

⁸⁹ See the end of *Alc. Barc.*

⁹⁰ Perhaps coming from Eur. *Alc.* 416-7 and 940 inspiring once again Gell. *NA* 13.8.5 and Tac. *Ann.* 11.10.

⁹¹ Cf. fr. 4 *manu tenellula*.

⁹² The whole passage is inspired by Eur. *Alc.* 192-3, 202, 250, 342, 375, 380.

⁹³ Cf. *OLD* s. v. *silix* 3.

⁹⁴ It is also found in Enn. *Ann.* 15 and 354.

⁹⁵ Except at Lucr. 3. 515

⁹⁶ Alfonsi 1957: 1.356; cf. Eur. *Alc.* 1140-2; Serv. *Aen.* 4.696, for Phrynichus' *Alcestis*.

⁹⁷ They are both derived from Hom. *Il.* 1. 247-252.

⁹⁸ For Pheres' old age, cf. Eur. *Alc.* 468 and 611-2.

⁹⁹ Müller (1869: 244) emends it to *dulcorelocus*.

¹⁰⁰ Mirmont (1903: 94) mentions similar later compounds such as *dulcifluus* (< *dulcis* + *fluo*) or *dulcisonus* (< *dulcis* + *sonus*), easily adjusted to hexameters.

¹⁰¹ Found for the first time in Aesch. *Cho.* 314 (cf. *Anth. Pal.* 8.144.2; 157.4); cf. *τριγενής* (Arist. *Gen. An.* 759a3; cf. Hor. *Carm.* 2.9.13-4 *ter aeuo functus... senex*).

(14) *Multigrumus* (< *multus* + *grumus* = *cumulus*), is explained by Gellius as <*de*> *tumidis magnis*¹⁰². It is a hapax, although formation with compound epithets with *multus* is very frequent in poetic Latin.

(15) Ice covering the frozen rivers is usually compared to marble¹⁰³ or –as here- to onyx, a much more “recherché” comparison, as Courtney (126) describes it. Laevius and his exquisite image became an inspiration¹⁰⁴.

(16) The fragments end with an impressive multiple compound (an anapaestic dimeter), *subductisuperciliacarptores* (< *sub* + *duco* + *super* + *cilium* + *carptor*), formed after *οφρυνασπασίδα*¹⁰⁵. Laevius refers to the *malivoli*, *iniqui*, *adversarii* or *uituperones*, who have criticized him for finding his *Alcestis* inferior to that of Accius, imitating Phrynichus¹⁰⁶ or Euripides, because Laevius preferred to present a parody of the myth and not the tragic variation. The term *uituperones* is also rare, that is why Baehrens thought that it belonged to Laevius and proposed that the fragment should be: *...uituperones subducti supercili / carptores*. The term, a vulgarism of the satiric or humorous poetry (cf. *bucco*, *epulo*, *manduco* etc.), reappears later¹⁰⁷.

Centauri

10. Fest. 206 M = 226 L

Ubi ego saepe petris

The metre is uncertain, perhaps a hexameter (Baehrens) or an anapaestus (Leo). The hero talking is probably Chiron in his cave¹⁰⁸. The only time the Centauri¹⁰⁹ were

¹⁰² Traglia (1957: 92) thinks that it could be reconstructed as *fluctibus multigrumis*, forming a hemiepes.

¹⁰³ Ov. *Fast.* 4.918.

¹⁰⁴ Columella *Rust.* 12.10.2 and Pliny *NH* 15.55.

¹⁰⁵ It is found in an epigram by Egeandrus of Delphi (*FGE* 475-6, also filling a metrical unit); cf. Turpil. *CRF*³, 167-8 *cum antehac videbam stare tristi, turbido / vultu subductis cum superciliis; Priapea* 49.9 *subducti... superciliis*; Varro *Sat. Men.* 167. Alfonsi (1971: 337) sees a Euripidean reception from *Alc.* 800 *συνωφρυνωμένοις*. In turn, Laevius influences Catull. 5. 2-3 and Sen. *Ep.* 123.11 *tristes et superciliosos* and Quint. *Inst.* 1 *Proem.* 15 *et vultum et tristitiam et dissentientem a ceteris habitum pessimis moribus praetendebant* and 12.3.12 *fronte conficta inmissaque barba... in publico tristes*, in a similar context which might have been a *koinos topos*.

¹⁰⁶ For reception from Phrynichus, see Reitzenstein 1898: 51-2.

¹⁰⁷ In Sid. Apoll. *Epist.* 4.22.6 and 8.1.2; cf. also Traglia 1957: 84, n. 12.

¹⁰⁸ Goossens (1951: 419-424) sees in these four surviving words similarities with the closing of Soph. *Phil.* 1453-1468. He adds that *petra*, both in Greek and in Latin, apart from “stone”, “rock”, “reef” or “rocky beach” can also mean “cave”, “tunnel” or “heap of stone”, so it must be Chiron’s cave. He was the doublet of Philoctetes, both being Thessalian heroes living on mountains, Chiron on Pelion, Philoctetes on Ossa. Goossens observes an interconnection and interaction between the two myths; cf. Soph. *Phil.* 1081 *κοίλας πέτρας γύαλον*; Pliny *NH* 34.117; Ov. *Fast.* 5.383; Stat. *Achill.* 1.106 (the first two for Philoctetes’ and the next ones for Chiron’s cave). The word play is obvious, as in Sophocle’s passage, 1455, we find *προβλής* (= *promontorium*); cf. Accius, *fr.* 549 R (*Philocteta*) *in tecto umido...*, where he presents the hero soaked by the Southern wind. From Schol. Hom. *Il.* 2.144 we learn that Chiron’s antrum was situated on a promontory, the Chironian cape. It is worth noticing that Cheremon had written a *Centaurus* back in the 4th century BC, which is considered as the first surviving example of polymetry (Arist. *Poet.* 1.12.1447b), perhaps being the role model for Laevius (see *contra* Mirmont 1903: 268-9).

connected with a love episode is during the wedding of Pirithus and Hippodamia where the war between the Centaurs and the Lapiths began¹¹⁰. If we accept the correction *Echo*, then we have to do with a grecisme, firstly attested in *Culex* (152) but largely used in both poetry and prose¹¹¹. The word *petra* (deriving directly from the Greek *πέτρα*) is used to designate a mountain rock, while *saxum* describes a maritime one¹¹². Another interpretation is that the poet is dealing with the myth of Dionysus in relation to the Centaures¹¹³.

Helena

11. Macr. *Sat.* 6. 5. 1.

tu qui

permensus ponti maria alta

ueliuola;

alta <carina> Müller

Ribbeck attributed the fragment to Laevius instead of Livius. It is a dactylic tetrameter (Courtney), cola reiziana septenaria or dochmiac (Traglia, Blänsdorf), epodic verse (Pighi; Granarolo) or a galliambus (Ribbeck). Müller, followed by Ribbeck added a <carina> after *alta*, in order to create a hexameter and the beginning of a second. *Permensus* belongs to Ennius¹¹⁴. *Ponti maria*¹¹⁵ is similar to *maria alta*, which is repeated in fr. 12; *mare ueliuolum* (<uelum + uolo) is an ancient word¹¹⁶, which is explained as an omission of a word (*nauis*, *ratis*, *puppis* or something similar) by Macrobius or as an audacious new image created by our poet who repeated a nice epithet inspired from Ennius¹¹⁷. Here Helena reproaches Paris¹¹⁸.

Ino

¹⁰⁹ Alfonsi (1958b: 3-5; 1966: 544) where he found similarities with Soph. *Aj.* 693-7.

¹¹⁰ Cf. Ov. *Her.* 17.247-250; *Met.* 12.210-1 ... *nubigenas / arboribus tecto discumbere iusserat antro*.

¹¹¹ For more details, see the thorough analysis of Traglia (1957: 91) who prefers this conjecture rather than the manuscripts' version.

¹¹² We find *petra* in Enn. *Ann.* 365 *alte delata petrisque ingentibus tecta*, the possible model for Laevius here. Löfstedt (1911: 97-114) suggests that *petra* in the sense of "promontory" came into Latin as a nautical term.

¹¹³ Osann (1816) followed by Düntzer (1835) but also by Alfonsi (1958: 3-5) who sees a relationship with Eur. *Bacch.* 306-7; *Ion* 714-5 and Ar. *Nub.* 603-6, three passages referring to Dionysos. For the old hypothesis that the fragment belongs to a comedy by Livius Andronicus, based on the fact that many comedy writers (Ophelion, Aristophanes, Nicochares, Apollophones, Theognetes, Timocles) had written works entitled *Κένταυρος-οι* or *Centaurus/-i*, see Mirmont 1903: 267.

¹¹⁴ Enn. *Ann.* 455 Vahl.

¹¹⁵ See Housman 1897: 244 = 1972: 2. 437; Diggle 1981: 79-80; cf. Theogn. 10; 106.

¹¹⁶ It appears also in Verg. *Aen.* 1. 224 and Ennius, where it characterises not the sea but the ships (*Ann.* 388 *naibus ueliuolis*; *Sc.* 79 *naues ueliolas* and 67 *ueliuolantibus / nauibus*)

¹¹⁷ See Traglia 1957: 89. It is possible that Laevius served later as an example for Ov. *Pont.* 16.21 *ueliuoli maria*. As Bardon (1957: 627) remarks, the fragment reminds of the beginning of Catull. 64.

¹¹⁸ Cf. Ov. *Her.* 16 and 17 passim, especially 5-6 *Scilicet idcirco ventosa per aequora vectum / Exceptit portu Taenaria ora suo*, where it is Ariadne who reproaches Theseus.

12. Prisc. 1.281 (*GLK* 2.281).
 seque in alta maria praecipem
 impos, aegra sanitatis,
 <misit> herois.¹¹⁹

1. <se> suppl. *Scaliger* | <misit> suppl. *Scaliger*, post sanitatis (v. 2) *Courtney* | hic *Courtney* || 2. impos] inops *Scaliger*: <animi> impos *Baehrens* | <et> suppl. *Scaliger* | satinitatis] satinitatis A | herois] hero* ris (R²) D: aeroes GL: arois est K: ... aegra <, delira / Misit, animi inops, egena> sanitatis herois *Havet* || 1-2 *textum traditum def. Lunelli*

Some editors consider these verses as being trochaic dimeters (*Courtney*), others make the first two lines into an octonarius, or even two choliambi. The fragment¹²⁰ refers to Ino's insanity, during which she drowned herself in the sea with her son, both of them being subsequently reborn and transformed into two deities of the sea and of sailors¹²¹. She is *impos* (< *in* + *potis*), a synonym of the periphrase *aegra sanitatis*, "mad". Usually the word *impos* needs a qualification f. ex. *animi*, but not always¹²². The genitive after *aegre* is a structure which became common in Silver Latin¹²³. As for *praecipes*, it is a rare and archaic poetic parallel type of *praiceps* (< *prae* + *caput*)¹²⁴, formed in the analogy of *participles* or *principes*. *Herois* is attested for the first time here. We find it later in *Ovid* and during the imperial age. The hypothesis that Ino was a play¹²⁵ has been rejected¹²⁶, as these verses are typical of *Parthenius*, who also mentions Ino¹²⁷.

12a. Ter. Maur. (*GLK* 6.383, v. 1931); cf. Mar. Vict. (*Aphthon.*) 67 (*GLK* 6.68 *sed iam...canes*).

et iam purpureo suras include cothurno
 balteus et reuocet uolucres in pectore sinus
 prassaque iam grauida crepitent tibi terga pharetra;
 derige odorisequos ad certa cubilia canes.

¹¹⁹ We followed *Courtney*'s versification; *Morel* and *Blänsdorf* write: <se> seque in alta maria praecipem <misit> / impos <et> aegra sanitatis herois.

¹²⁰ *Weichwert* found similarities with *Ov. Met.* 4.529-530 *Seque supra pontum, nullo tardata timore, / Mittit onusque suum.*

¹²¹ The theme is treated by *Ov. Met.* 4.416-431; *Apd. Bibl.* 3.28-9; *Hyg. Fab.* 1.4; *Nonn. Dion.* 9.24-322 and, before *Laeuius*, *Eur. Med.* 1283-9. *Magno* (1982: 62) thinks that this fragment belongs to a hymn in Callimachean mode addressed to *Diana Trivia*.

¹²² Cf. *Accius Didasc.* 9.

¹²³ See *Sall. H. fr.* 4.84 and *Stat. Theb.* 11.141 *aeger consilii*.

¹²⁴ Here in the nominative, as also in *Plaut. Rud.* 671-2 *quin scelestus sacerdotem anum praecipes / reppulit* and *Comm. ap. Prisc.* 1.280.19 *H salam in puteum praecipes*; cf. *Enn. Ann.* 390 *praecipie casu*, in the ablative.

¹²⁵ *Warmington* 1936: 2.19.

¹²⁶ *Crowther* 1980: 182.

¹²⁷ *Parth. Amat. Narr. fr.* 30 *Martini*; cf. *Vergils'* imitation in *G.* 1.437 and also *Gell. NA.* 13.27.1-2.

1. et *Ter. Maur.*: sed *Mar. Vict.* || 2. balteu(s) *ante sinus traiciendum censet Baehrens* || 4. hinc odorisecus *Dan. Schol. Aen. 4.132* | certa] caeca *M. A. Del Rio (Delrius Gifanius)*: *operta dubitanter Baehrens*.

Victorinus defines the metre as one hexameter, followed by a series of miurics (a metre revived by Annianus). The fragment¹²⁸ is doubtful¹²⁹. It refers to Diana, the goddess of the hunt. Athamas, killed Learchus, his son by Ino, when the former became mad during a hunt, mistaking him for a lion¹³⁰. *Cothurnus*, apart from its presence in tragedy, also protects the hunter's legs from injury¹³¹. We think that Laevius leaves this word in ambiguity, since Ino was a tragic heroine. Additionally, he seems to be the direct source for Vergil¹³². *Volucres* means "billowing". As for *Odorisequus* (< *odor* + *sequor*), it is another unique invention of Laevius. *Certa* means "tracked down with certainty and not on a false trail"¹³³. Last but not least, we observe the presence of the sound [r] throughout the verses. *Volucres* and *sinus* (the adjective and the substantive) are placed in symmetrical positions at the end of the two hemistiches, the same thing occurring with *purpureo* and *cothurno*, *gravidam* and *pharetra*, *odorisequos* and *canes*. Maybe Laevius was the initiator of this type of versification¹³⁴.

Protesilaudamia¹³⁵ (< Protesilaus + Laodamia)

13. *Schol. Ver. Verg. Aen. 4. 146 (430 H)*¹³⁶.

fac papyrin<a ergo>

haec terga habeant stigmata.

1. Papyrin *codd.*: papyrin<a> *Leo*: papyri <nostrae flagris> haec *Baehrens*: papyrin<a> haec *Cumino*. || 2. terga *codd.*: tecta *Watt*

¹²⁸ Some *similia* contain *Sen. Oed.* 417-8; *Juv.* 1.27; *Claud. Ruf.* 2.80; *Sil. Pun.* 10.81-2; *Nemes. Cyn.* 235-6.

¹²⁹ See *pro Mirmont* (1903: 273-5) and Merry (1898: 182-5) following Scaliger and *contra* Granarolo (1971: 414-9; 1973b: 326, n. 65) who thinks that it belongs to an epyllion (cf. Valerius Caton's "Dictynna") rather than to Laevius (attribution to him by Scaliger). Courtney demonstrated that the fragment actually belongs to *Ino*. See in addition Marconi's discussion (1963: 131): it is quite certain that Livius Andronicus could not be the writer, despite some scholars' opinion, e. g. Mariotti 1952: 68, n. 2. For the paternity of the fragment, omitted by Morel, but included in other editions (Blänsdorf, Baehrens and Mariotti), see also Traglia 1957: 87.

¹³⁰ *Hyg. Fab.* 4 and *Eur. Ino*, a lost tragedy in fragments.

¹³¹ *Galen* 18.1.682 K; cf. *Nemes. Cyn.* 90.

¹³² *Verg. Ecl.* 7.32 *puniceo... suras cuncta cothurno* and *Aen.* 1.320 *nodoque sinus collecta fluentes, 336-7 gestare pharetram / purpureoque alte suras uincire cothurno*.

¹³³ See Courtney 1993: 129; cf. *Sil. Pun.* 10.82 *arcana cubilia* and *Nemes. Cyn.* 236 *secreta cubilia*. Watt (1997-8: 157-8) proposes *tecta*, as paleographically preferable.

¹³⁴ Havet 1891: 10-1.

¹³⁵ Frassinetti (1974: 315-326) provides an analysis of the seven extant fragments and gives them the following order, in accordance with the plot of the myth: 14, 15, 18, 13, 19, 16, 17. Harmon (1912: 186-194) includes all the fragments in the *Erotopaegnia* and does not consider them as an autonomous poetic work.

¹³⁶ Löschhorn (1920: 95-6) thinks that the passage given by the *scholia* also belongs to Laevius.

The title of the poem is formed by a haplology from Protesi(lao)laodamia¹³⁷. Priscian erroneously cites fr. 18 from an inexistent work *Laodamia* and fr. 19 from *Protesilao*, simplifying them to one of its members. For similar compounds cf. *Sirenocirca* (Laevius) and *Oedipothyestes*, *Pseudaeneas* and *Sesculixes* (Varro). The metre could be septenarius (Leo), sotadean (Courtney), or anacreontian + ionic (Granarolo), depending on how many letters are missing after *papyrin*/. Morel unites everything in a verse beginning with -v-v. Laevius uses two Greek words, *papyrina* (παπύρινα) and *stigmata* (στίγματα), the second being a rarity invented here and rarely found in later poems. The latter have been explained as brands or tattoos¹³⁸, applied as a punishment. They could also be the marks of the letters on the papyrus¹³⁹, especially on its' verso¹⁴⁰. We would like to add two more meanings of the word *stigma* in Greek, "mark by cauterisation", for people in the service of a temple¹⁴¹ and "dragon's scales"¹⁴². For the derivation *papyrin*<a> cf. *onychino* (fr. 9). The papyrus is here a victim¹⁴³, so this could be interpreted as an ironic *exortatio* to someone (himself?) to scribble¹⁴⁴. As for the myth, Protesilaus was the first to die at Troy, while Laodamia was his newly-wed wife. After his death he was allowed to visit her for only three hours. Laodamia, preferred to stab herself, rather than to live without him. The diversity of the surviving fragments shows that Laevius dealt with the whole legend, from the beginning of the love story till the death of the two heroes. The whole fragment is addressed to his *vituperones*¹⁴⁵.

14.Non. 209 M = 309 L.
tunc iruunt cachinnos,
ioca dicta risitantis.

1. eunt *vel* iunt *codd*: tunc *Leo*: in eum *Vossius* || riisitantis *codd. praeter F³, cf. Traina*: missitantes *Bothe*: fusitantis *Havet*

¹³⁷ The theme inspired not only Ovid in his entire 13th epistle of his *Heroides* but also Euripides in his *Protesilaus* of which 13 fragments survive. The myth is also dealt with by Catull. 68.74-86; cf. Sarkissian (1983: 42) and Cairns (2003: 168-170). Skinner (2003: 54; 205) sees a possible exhortation to a Muse to preserve his work in 68.46 *facite haec carta loquatur anus*.

¹³⁸ Jones (1987: 139), for the first and Courtney (1993: 130) for the second. Courtney also argues that these marks should not be seen and it is the only time they are associated with such an unobtrusive part as the back, so he suggests there is a pun or double meaning, namely the ink (of writing and of tattooing) and the marks of the rods on a slave's back, which can be compared to *stigmata* as they turn black and blue. It also reminds us of Plaut. *Mostell. 55 carnuficium cribrum*, where the back of the punished slave is like a sieve from the large amount of little holes.

¹³⁹ Bignone (1950: 17), followed by Traglia, 1957, 104.

¹⁴⁰ Cumino 2007: 79-86.

¹⁴¹ Hdt. 2.113.

¹⁴² Hes. *Scut.* 166.

¹⁴³ Cf. Mart. 6. 64. 23 *miseras et perdere chartas*.

¹⁴⁴ It is Courtney's interpretation (1993: 131).

¹⁴⁵ Mirmont 1903: 281. Salanitro (1979: 37) suggests a direct reception of this fragment by Varro *Sat. Men.* 58 B = 54 C, where he reads *stilo nostro papyrinos Laeui scapos captito nouo partu poeticon*. Alfonsi (1964: 383-4) shares the opinion of literary criticism and reinforces it with a reference from Petron. *Sat.* 69.2, where *stigma* reappears.

The metre is anacreontic. *Cachinno* is etymologically related to the Greek *καγχάζω*. In syntax, *risitare cachinnos* is an internal accusative, which might have influenced Catullus¹⁴⁶. Laevius makes a juxtaposition with *ioca* and *dicta*¹⁴⁷. *Risito* is a hapax legomenon, an invented frequentative verb of *rideo*. *Risitantis* = *risitantes* is a nominative plural, used more in Old Latin. It is possible that the poet is describing the wedding festivities of Protesilaus and Laodamia, with the guests joking (cf. the Fescennine verses containing obscenities).

15. Prisc. 1.242 (*GLK* 2.242).
 complexa somno corpora ope-
 riuntur ac suavi quie
 dicantur

2. <ad>operiuntur *Osann*: †operiuntur *Morel* (*synaphiam gl*) || 3. rigantur *Vossius*

*Osann*¹⁴⁸ attributed the fragment to Laevius. We have iambic dimeters with *synapheia*, on the wedding night and the first night sex of the newlyweds. *Quie* can appear as *quieti* (dative) or *quiete* (ablative)¹⁴⁹. The verb *dicari* + ablative is a rarity¹⁵⁰. Another abnormality is the cutting of *operiuntur* in two verses (at least, this is the proposition made by Courtney in his edition). The sound play is also quite obvious: two words beginning with *co-* and ending with *-a* and a third beginning with *q-* and another two producing similar sounds [*orpor*]-[*oper*]. This fragment influenced Ausonius in his *Cento nuptialis*, who refers at the end of it (describing the sex act) to Laevius as a predecessor¹⁵¹.

16. Gell. *NA*. 12.10.5.
 claustritimum

Gellius, who is not sure whether this word comes from *Protesilaodamia* or not, explains that it refers to the doorman (*πυλαωρός* / *θυρωρός* = *claustris ianuae praeest*) in the house of Laodamia¹⁵² and compares it to *aeditumus* = *aeditimus*, “sacristan”, “the custodian of a temple” (an older type of *aedituus*)¹⁵³, from the analogy of which Laevius has coined this literature word, which is unique in Latin.

¹⁴⁶ Catull. 31.14 *ridete quicquid est domi cachinnorum*.

¹⁴⁷ For the *ioca*, “jokes” see Hadrian. 3.6 and for *dicta*, “witticisms” see *TLL* 1.992.23.

¹⁴⁸ *Osann* 1816: 54-5.

¹⁴⁹ See Mirmont (1903: 92) for the first option and Traglia (1957: 100) for the second; cf. Afran. *CRF*, v. 77 *non potitur nunc quie*. These fifth-declension forms are probably a retrograde formation from *requie*.

¹⁵⁰ Cf. Cic. *Arat*. 284 *partes... tres luce dicantur*.

¹⁵¹ Auson. *Cent. Nupt*. 27.4, p. 146 Sch. *Quid antiquissimi poetae Laevii Erotopaegnon libros loquar?*

¹⁵² Cf. Ap. Rhod. *Argon*. 3.747 and the night guardian in Eschylian *Agamemnon*. According to Müller (1910: 82) he was “custos Laodamiae”.

¹⁵³ Cf. Varro *Rust*. 1.2.1. Similar constructions are *finitumus* = *finitimus* (< *finis*) and *legitumus* = *legitimus* (< *lex*), which have conserved their adjectival value; cf. Traglia 1957: 97-8.

The metrical value of this particular word is peonic or choliambic, but surely fitted into the metre of the rest of the verse which is unfortunately missing.

17. Non. 116 M = 116 L¹⁵⁴.

gracilenticolorem dum ex hoc gracilens fit.

1. gracilenticolorem] gracilentis colorem *codd.*: gracilentis colorem *Leo, Courtney*: gracilenti colorem *Lindsay*: gracilenti corpore nudum *Housman* || 2 dum] idem *Vossius duo fragmenta efficiens* | gracilans *codd.*: gracilens (fit) *Aldus, Lindsay, cf. Leumann.*

Attribution to Laevius has been made by Osann. *Gracilens* = *gracilis*, "fine" is attested only here and is an analogical back-formation from *gracilentus*, an invention by Laevius, who plays using a polyptoton. The manuscripts contain the word *gracilans*, which would be another hapax and strange intransitive, accepted by some editors. *Gracilenticolorem* (referring to the pallor of the emaciated Laodamia) marks another invention of the poet, similar to his *pudoricolorem* and *nocticolorem*¹⁵⁵. The metre is either reizianus or anapaestus.

18. Prisc. 1.496-7 (*GLK* 2.496); cf. *Lex. Vat. (ap. Maium auct. Class. 8.305).*

aut
Nunc quaequam alia te †illo¹⁵⁶†
Asiatico ornatu affluens
Aut Sardonio aut Lydio
Fulgens decore et gratia
Pellicuit.

1. aut nunc quaequam alia te illo *codd., corr. Tandoi post Osann et Knoche*; aut nunc alia te quaequam illo *Traglia post Scaliger*: aut nunc quaequam alia te puella *Leo, Morel, Traglia* | alia de Ilio *Weichert, Baehrens*: alia te Ilio *Vossius* || 3. ornata]

¹⁵⁴ Skutsch (*Enn. Ann.* 420) restores this lemma in this way: *gracilitudo pro gracilitas et gracilens pro gracilis et gracilentum et gracilum pro gracili*, which Nonius quotes erroneously as: *gracilitudo et gracilens pro gracilis et gracilentum pro gracili et gracilum pro gracilitas...*; see Courtney 1993: 133. Granarolo (1973b: 322) prefers to create two different fragments in anapaestic metre or two trochaic septenarii: *gracilenticolorem* and *ex hoc gracilens fit*. Morel and Blänsdorf keep †*gracilenticolorem* as first verse and the rest as second.

¹⁵⁵ Leo (1914: 181, n. 4) was the first to observe it; cf. Prop. 4.3.27-8 *diceris et macie uultum tenuasse: sed opto, / e desiderio sit color iste meo*, where we find identical expressions (*macies, color, e + ablativus*); cf. Alfonsi 1958: 2.357; Rothstein 1920: 2. 235, n. 7; Ov. *Her.* 11.27 *fugerat ore color, macies adduxerat artus*. For both of them, see Traglia's exhaustive analysis (1957: 93-4). Housman (1928: 78-9) thought the combination of *gracilis* and *color* to be unacceptable and emended the text: *gracilenti corpore nudum*. Of course Laevius has proved himself capable of creating daring images, so this correction is not necessary.

¹⁵⁶ For the emendation *puella* (borrowed from Leo), referring to a possible new girl-friend of Protesilaus, see Traglia 1961: 87. Some scholars correct in *Ilio*, "from Troy", which would make a nice word play with *alia*.

omāta D || 4 aut (*altero loco*) ac v. l. | sardiano] sardanio G | aut Lydio *edd.*: aclydio
H: aclidio DG: aclidia L: lydeo R || 5. fulgens] fugens H | decore] decoro D | gratia
Lex. Vat., Haupt (ap. Hertz) ex Osberni lexico: gloria codd. Prisc.

This is a series of iambic dimetres. In this fragment, Laodamia suspects Protesilaos of infidelity¹⁵⁷ during the war at Troy. So, when he was allowed to return to briefly to life, Laodamia who was unaware of his death, addresses his shadow¹⁵⁸. Another interpretation is that it is a letter addressed to him (also perhaps related to fr. 13), as she could not explain the silence on his part¹⁵⁹. Laodamia's jealousy has been explained by Protesilaos' return with a young war slave, Aithilla, sister of Priamus, according to a slightly later variation on the myth¹⁶⁰. *Alia* means here *paelex*, i. e. the "rival". Women of Sardis loved jewellery¹⁶¹. *Pellicui* = *pellexit* is a rare perfect of *pellicio* (< *per* + *lacio*), "attract", "seduce"¹⁶². The strange position of *aut* at the end of the verse is worth mentioning¹⁶³.

19. Prisc. 1.484 (*GLK* 2.484).
cupidius miserulo obito.

cupidius] cupidus L | miserulo] misserulo G

The metre is perhaps trochaic septenarius, amputated in the first monosyllable¹⁶⁴. In this fragment Protesilaos offers himself too eagerly to death. *Obitus* (participle of *obeo*) has an active sense (equivalent to the Greek *ο τεθνεώς* or to the Latin *mortuus*)¹⁶⁵. *Miserulus* = *misellus*¹⁶⁶ is a primitive diminutive of *miser* (for the first

¹⁵⁷ Similar complaints appear in Catull. 64, which is not a faithful imitation but a reminiscence from Laevius; Bardon 1957: 626.

¹⁵⁸ See Harmon's analysis (1912: 189) based on Wüstermann *ap.* Weichert (1830: 78) who links this fragment with frg 1; *contra* Courtney (1993: 134) based on Mirmont (1903: 288) thinks that this is a soliloquy of the heroine and at the same time a literary critique, an opinion also shared by Jacobson, 1974: 334, n. 51.

¹⁵⁹ Alfonsi 1968: 284-6; Frassinetti 1974: 321-2. The use of a letter derives from dramatic poetry and Alexandrian tradition.

¹⁶⁰ It is found in Conon *FGrH* 26F1.13 Jacoby; cf. Mayer 1885: 132.

¹⁶¹ Sapph. 96; 98 LP; Alc. 1 LP; cf. Varro *Sat. Men.* C 212 *Sardiani tapetes*. As for the famous textiles of this town, see Hanfmann 1983: 11; 105. For *fulgens decore et gratia*, cf. Hom. *Od.* 6.237. For the reminiscences of Sappho, see mainly Fantuzzi (1995: 1.340-7) who reassumes all previous interpretations (as Tandoi already did; 1992: 112-127) and explains how the mentioning of Lydia in a trojan contest is an anachronism, as the country was called *Maeonia* at the time (Schol. Hom. *Il.* 3.401; Hdt. 1.7.3; Strab. 13.625; Pliny *N.H.* 5.30.110 etc.). Fantuzzi makes the inevitable comparison with Sapph. 96 LP and the mechanisms of intertextuality and allusive poetry. The rival's encomion (obviously a *koinos topos*) also brings to mind Sapph. 31 LP, imitated by Catull. 51. For Laevius' fragment see also Alfonsi 1958: 2.357 and Galdi 1925: 160. Later on, Prop. 4.3.25-6 borrowed elements from this passage; cf. Rothstein 1920: 2. 234-5, n. 23.

¹⁶² Cf. Varr. *Atac.* fr. 1.

¹⁶³ Cf. *ac* in frg 7-9 (3). And see Traglia's (1961: 88) remarks, who integrates it into the next verse and changes the word order: *aut nunc alia te quaeipiam illo*. If we accept his proposition, then the three first verses begin with an *-a* and so do three more words, one in each verse.

¹⁶⁴ Soubiran *ap.* Granarolo 1973b: 322.

¹⁶⁵ See Septim. Seren. 2. 17, who imitates Laevius. It is certainly a *unicum*; see Traglia 1957: 99.

time here but later often applied to the recently deceased¹⁶⁷. From the metrical point of view, *miserulo* (as also *hilarula*, 22. 4) are procleusmatics used (with a slight alteration in length) as fourth peons.

Sirenocirca (< Siren + Circe)

20.Prisc. 1.302 (GLK 2.302)¹⁶⁸.

nunc, Laertie belle, para

Ire Ithacam.

1. Laertiae] laertiae RA: lartiae D: lertiae HK: lertie BLK: Lertie *Baehrens* | belle
B: velle *rell. codd.*: vela *Hermann* | *post para sep. Courtney*

The metre comprises most likely one alcmanicum and the beginning of a second one (Courtney), a hexameter, whose last four syllables are absent (Havet) or a series of dactylic catalectic tetrameters (Leo, Traglia). Vocatives similar to *Laertie* occur elsewhere¹⁶⁹. *Belle*, even though it is actually a diminutive (*belle* = *benule*, after contraction < *bene* = *bone*), has already lost this notion, but kept the affective tone¹⁷⁰. We observe, on the contrary, the classic use of the bare accusative (instead of the archaic *ad* or *in* + accusative found in Plautus), another trace of the transitional position that Laevius had in Latin Literature. Here, he has transferred the words of Circe¹⁷¹ in Hom. *Od.*, from 10.488-9 to 12.24-5, which is followed by a warning about the Sirens. Receptions from Odyssey are obvious¹⁷², with the Sirens and Circe trying to prevent Ulysses from returning to his homeland.

21.Non. 120 M = 173 L.

delphine cinctis uehic(u)lis

hippocampisque asperis.

delphino *codd.*: delphine *Pighi propter metrum* | cinctis] iunctis *Scaliger* | uehiculis] uehiclis *Granarolo* | *post uehiculis sep. Courtney*¹⁷³

The metre is either a septenarius or an iambic dimeter followed by a lecythion. Müller suggests that the fragment refers to the chariot of Poseidon / Neptune and Amphitrite¹⁷⁴. *Delphine* is a collective singular, referring to the animals drawing the

¹⁶⁶ TLL 8.1099.45.

¹⁶⁷ Cf. TLL 8.1103.81. *Misellus* is found in these two poems, but also in Catull. 3.16 for the death of Lesbia's sparrow. As for *miser*, see *Ibid.* 101, 6, with a more affective tone, while here it reveals lamentation and sorrow; see Ronconi's observations (1953: 126) on *misellus* and *miser* and Traglia's analysis 1957: 101-2.

¹⁶⁸ For different versions of this text, see Granarolo 1973b: 322-2.

¹⁶⁹ Liv. Andr. 38 M = 4 B *Laertie noster*; 2 M *Saturni filie*.

¹⁷⁰ Traglia 1957: 101.

¹⁷¹ Parth. *Amat. Narr.* 12 also dealt with the myth of Circe in his work.

¹⁷² See also Cristobal 1994: 57-74.

¹⁷³ Before him editors included everything in one verse.

¹⁷⁴ Cf. Hom. *Il.* 13. 28-31.

chariots of sea-gods, and gamboling around ships (here *uehiculis* = *naves*¹⁷⁵). *Hippocampi* has already been used by Lucilius¹⁷⁶, but, according to Nonius' testimony¹⁷⁷ "transverso ordine". Between *delphino* and *uehic(u)lis* there is an enallage. *Vehiclis* (without anaptyxis) is a proposal put forward by Granarolo¹⁷⁸.

Phoenix (Erotopaegnon carmen ultimum¹⁷⁹)

22. Char. 375 B = 288 K.

Venus <o> amoris altrix, genetrix cupiditatis,
mihi quae diem serenum hilarula praepandere cresti,
opseculae tuae ac ministrae

.....
etsi ne utiquam quid foret expauida grauis
dura fera asperaque famultas potui dominio
concipere <sub> superbo.

1 Venus <o> Morel: <o> Venus Leo || 4. expauida *codd.* Char. 375: expauita *Baehrens*: experta *Müller* || 5. dominio <ego> *Müller*: domnio in *Baehrens* || 6. concipere *Courtney*: accipere *codd* | superbo <two> *Morel & Traglia* (*sed cf. Knoche*): <sub> superbo *Courtney*¹⁸⁰

This poem (the very last in Laevius' collection), is at the same time both an *erotopaegnon* and a *technopaegnon*, a *carmen figuratum* or visual poem using the trick of arranging lines of different length in such order to produce a particular shape. Here he creates it in wing-shape¹⁸¹ representing the wings of the mythological bird, the phoenix¹⁸². Morel (and Blänsdorf) presents the poem as two series of three lines having a *lacuna* between them. Courtney thinks that the poem has two lines: the first one consists of ten metra (ionics a minore or

¹⁷⁵ Cf. Cic. *Nat. D.* 2.89; Varr. *Atac.* 2.

¹⁷⁶ Lucil., fr. 1256 Terzaghi, omitted in Müller's edition.

¹⁷⁷ Non. 173.10 L.

¹⁷⁸ Granarolo 1971: 164-171.

¹⁷⁹ Alfonsi (1968: 284-6) speaks about found a previously unknown glossa discovered by Enzo Degani in Hesychius manuscript conventionally abbreviated as *Mosq.* 39, in which the lemma ἄκρα is followed by the explanation, ἄρθρα, πτερύγια. Alfonsi observes that πτερύγια means ἄκρα also according to Alex. Trall. 1.24. From this the Italian scholar deduced that that a poem *Pterygium* (or *Pterygion*, a Greek word) would have been particularly appropriate as the last poem in the collection, an opinion not fully convincing for everybody. We think that the passage of Charisius in which fr. 22 is preserved clearly gives as the subtitle (and not part of the title, as Leo thought) of the poem.

¹⁸⁰ For more conjectures, see Castorina 1949: 26 and Lieberg 1962: 65.

¹⁸¹ Cf. the "Wings" of Simias in *Anth. Pal.* 15.24. For the inspiration from Simias, see Reitzenstein (1906: 157-9) who additionally prefers the title *Pterygion Phoenicis*. Polara (1987-8: 339-361) makes a comparison between this Laevian *calligramma* and three similar poems by Optatianus (20b, 26, 27).

¹⁸² The Phoenix was a beloved favourite Hellenistic theme, first mentioned already by Hdt. 2.73, but introduced into Rome in 97 BC by Manilius, as Pliny, *NH* 10.4-5 informs us. That gives a *terminus post quem* date. For more information, see Hubaux-Leroy (1939: 4, n. 3) and van den Broek (1972: 268-9) who see a connection with 3 *Bar.* 6-8; cf. Harlow 1996: 135, n. 78. For additional bibliography, see Mantzilas 2011: 70, n. 38.

anaclastici = anacreontii) and the second one of nine metra (ionics a maiore ending in anacreontics)¹⁸³. Ribbeck¹⁸⁴, thinks that it belonged to a series of verses descending from 10...9...8 to 1, and then ascending from 1...2...3 to 10 metrical units. A devotee of Venus (Achilles' teacher, Chiron, according to some old scholars¹⁸⁵ or even Briseis crying with Achilles over Patroclus' death¹⁸⁶) addresses the goddess and expresses his loyalty to her. It is not easy to explain how Phoenix, a bird dedicated to Iuppiter is related here to Venus¹⁸⁷. *Altrix amoris* is a poetic phrase reminding that she was Cupid's mother, while *genetrix* (< *gigno*) is a stereotypical epithet of Venus, combined here with a genitive, in order to form a chiaston. The verb *praepandere*, meaning "open slightly" occurs elsewhere¹⁸⁸. *Famultas* (form with syncope; a hapax) = *famulitas*, is a word taken from the vocabulary of tragedy¹⁸⁹, while *opsecula* = *obsecula* (< *opsequor*, formed on the analogy of *adsecula* = *assecula*, *assecla* < *adsequor*) is an invention of Laevius with an adjective-participle value. The diminutives in *-a* are of popular origin but here *opsecula* is not a diminutive, even though it is formed with a hypocoristic suffix; it cannot be said to derive from some non-diminutive noun. Moreover *expauida* inspired Gellius¹⁹⁰ to create the word *expauidus*, by crossing *expauescere* with *pauidus*, this adjective not being found anywhere other than in these two occurrences. From a stylistic point of view, Laevius uses a diminutive (*hilarula*) and an impressive asyndeton of synonym epithets (*expauida*, *gravis*, *dura*, *fera*, *aspera*) and the conclusion of *sub superbo*, a phrase containing similar sounds. *Dominium* = *dominatio* (a word rarely used by poets, which is little surprising in the light of the fact that it cannot fit in the hexameter) might refer to the double supremacy¹⁹¹ of Aphrodite / Venus, over love and over the sacred prostitutes¹⁹². Last but not least, there are similarities between this fragment and the proemium of Lucretius' first book, also referring to Venus¹⁹³.

¹⁸³ See Granarolo (1973b: 323) for the versification (5 + 5 verses), according to the metrical analysis.

¹⁸⁴ Ribbeck 1891: 376.

¹⁸⁵ This suggestion is possible in the light of the fact that the voice speaking in the poem is undoubtedly female.

¹⁸⁶ A hypothesis by Müller (1910: 78), already rejected by Mirmont (1903: 297) as strange to the love games of *Erotopaegnia*; for the same reason Laevius could not have been inspired either by Sophocles' *Phoenix* or by Euripides'.

¹⁸⁷ See Mirmont's interpretation (1903: 301-6): Venus was identified with Luna who shines in the sky before the Sun does. Galasso (2004: 29-38) thinks that maybe behind the phoenix is hidden the narrative *persona* of the poet.

¹⁸⁸ In Lucr. 1.144; *Cul.* 16 and Cic. *Arat.* 40.

¹⁸⁹ Cf. Pacuv. *TRF* 52; Acc. *Ibid.* 118.

¹⁹⁰ Gell. *NA.* 1.8.6.

¹⁹¹ For the notion of *dominatio*, see Sen. *Vit. Beat.* 4.4

¹⁹² See Alfonsi (1958: 3.358-9) for the second hypothesis, who adds that the goddess had a double aspect: she gives a peaceful day to her priestess and she shows torturing cruelty towards her dominion (like in our passage); elsewhere, she gives blended bitter-sweet cures to humans (Catull. 68a.18), reminding us once again Sappho (131 LP), who spoke of the bitter-sweet reptile-like Eros.

¹⁹³ See Flores 1965: 117-140.

[Fragmenta Incertae Sedis¹⁹⁴]

23. Gell. *NA*. 2.24.8.

lex Licinia introducitur,
lux liquida haedo redditur.

1. Licinia] Licini *susp. Traglia* || 2. liquida *codd.*: liquida Leo; cf. *Lucr.* 4.1259 (*quod ad def. liquida non sufficit*): licuida *Havet*

Courtney¹⁹⁵ points out the careful match in sound and word-form between the two lines (in iambic dimeters). The verb *introducitur* appears in the vocabulary of banquets and dinners, related to the fellow dinners, or even to the dishes served on the table¹⁹⁶, giving thus an ironic tone, given the nature of this law. If we accept Leo's supplement *liquida* (as Blänsdorf does), then Laevius is using here once again a diminutive, but then the perfect harmony of the verses will be disturbed. In addition to the homoioteleuton, we observe the alliteration of *-l*, the paronomasia (*lex Licinia-lux liquida*¹⁹⁷), the isocolon, the contrast between the playful tone of the passage and the seriousness of a law, which limited the use of meat (represented here by *haedo*, in a collective way) and made obligatory the use of fruits and vegetables during dinners.

24. Non. 133, 6 M = 193, 3 L.
nocte ut opertus amictu latibuletur.

Latibulet *ed. Bas.*: latibuletur *codd.*, *defendit Courtney*: latibulet vir *Morel*; latibulet fur *Alfonsi*¹⁹⁸

Mercerus attributed the fragment to Laevius. As Nonius himself writes, *latibulet* and *latibuletur* (< *latibulum*, "hiding place") = *lateat*, followed by an example (another singularity) of *latibuletur* from Publilius Syrus¹⁹⁹ confusing to scholars who tried to alter Laevius' text to *latibulet*. The text probably refers to a lover in nocturnal escapades²⁰⁰. *Nocte* = *noctu* and not *noctis* (a vulgar genitive), as *Traglia* thinks²⁰¹. The metre is uncertain, maybe epodicum. *Morel* (and *Blänsdorf*) places *latibuletur* at the beginning of a second verse.

25. Fest. 270 M = 334 L.
scabra in legendo reduuiosaue offendens.

¹⁹⁴ Blänsdorf (2011) decided to include it in the fragments of the 6th book, doing the same thing with fr. 24. See also Aragosti 1984: 2. 93-105.

¹⁹⁵ Courtney 1993: 137

¹⁹⁶ See Tempesti 1988: 7-25.

¹⁹⁷ For *lux liquida*, cf. *TLL* 7.2.2.1486.59.

¹⁹⁸ For more critical conjectures see Alfonsi 1986: 38.

¹⁹⁹ Publ. Syr. *CRF* 2.

²⁰⁰ Mirmont 1903: 114, n. 2. For the context, cf. *Catull.* 62.34 *nocte latent fures*.

²⁰¹ *Traglia* 1962b: 55. 126; *Id.* 1956: 104.

This is a scazon (choliambus). As with 7 and 13, it seems to be from some sort of preface about stylistic controversy²⁰². The hapax epithet *reduuiosus*, as all epithets in *-osus* is formed from a substantive (*reduuia* or *rediuia*, equivalent to the Greek *παρωνυχία*, meaning also “part”, “fragment”), synonym to the Latin *scabra*. In a text it is used to indicate problematic passages, *loci asperi* or *loci hiantes*²⁰³.

26. Macrob. *Sat.* 3. 8. 3
 Venerem igitur alnum adorans,
 †siue femina siue† mas est,
 Ita uti alma Noctiluca est.

1. adorans] adora *Baehrens* || 2. seu... issue (vel isve) *Haupt, Müller*: si... si *Baehrens*: seu... siue *Pighi*: igitur... siue *Havet*: si... siue *Leo*: siue... siue *codd, Morel* || 3. uti] ut *Morel* | alma] alba *Müller*: alta *Baehrens*

It was Scaliger who attributed this fragment (in anacreontics or iambic dimetres²⁰⁴) to Laevius. It is possible that it comes from the *Phoenix*²⁰⁵ and precedes fr. 22 though the devotee of the goddess there has no doubt about her sex as he does here²⁰⁶. The special formula *siue mas siue femina*²⁰⁷ was used in Roman religion at invocations because the sex of many gods was undefined (a reminiscence of the ancient era when gods were androgynous or even without gender)²⁰⁸. *Alma* is a classic epithet for Venus²⁰⁹. It is used here in a chiaston with both Venus and *Noctiluca* (< *nox* + *lux*, a substantivized epithet and Latin translation of *νοκτιφαής*²¹⁰) = *Luna*, who was considered to be of both genders²¹¹. By that name²¹² she was worshipped in her Palatine temple, illuminated at night by men and women dressed as transvestites. The masculine, *Lunus*, is also attested²¹³. The worshipper here wishes to cover both

²⁰² It is Courtney's opinion (1993: 138).

²⁰³ See Traglia's observations (1957: 97).

²⁰⁴ Zicari *ap. Granarolo* (1973a: 91, n. 1) proposed even a cleomachean: *seu femina seu mas est; Havet* created two senarii.

²⁰⁵ Mirmont (1903: 304-5) sees Laevius' influences in the concluding verses of Lact. *Av. Phoen.* 163-6 *Femina, seu masculus est, seu neutrum; felix, / Felix quae Veneris doedera nulla colit. / Mors illi Venus est; sola est in morte voluptas: / Ut posit nasci, appetite ante mori.*

²⁰⁶ Courtney 1993: 139.

²⁰⁷ Latte 1960: 54.

²⁰⁸ On this subject see Mantzilas 2000: 23-5; 2002: 705-7.

²⁰⁹ Cf. Verg. *Aen.* 11.215 and Appel 1909: 99.

²¹⁰ Parm. B 14.

²¹¹ Pl. *Symp.* 198B; Plut. *De Is. et Os.* 43; *Hymn. Orph.* 9.4; *PMG* 4.2610-1.

²¹² Her name is explained by Varro, *Ling.* 5.68 *Luna [vel] quod sola lucet noctu. Itaque ea dicta Noctuluca in Palatio: nam ibi noctu lucet templum; 6.79 ab luce noctiluca [lucere item ab luce] quod propter lucem amissam, is cultus institutus; cf. also Hor. Carm. 4.6.37 rite crescentem face Noctilucam; Avien. Or. Marit. 429; Mantzilas 2002: 458; 2002: 245. She could be an identification of Artemis (often assimilated to Selene / Luna) *Nyctophaneia* (the one who shines in the night). Varro *Men. Sat.* 292 B. calls “Noctiluca” the oil lamp, because it also lights in the dark.*

²¹³ *SHA* 13.6.6 and 7.3-5.

potential sides of Venus, that is why he chooses the adjective in its masculine form²¹⁴, showing bisexuality²¹⁵ due to her dual gender and androgynous cult²¹⁶, as it is known in Cyprus, where she was assimilated with Ishtar-Astarte, and similarly in Rome as Venus *Calva*²¹⁷.

27. Apul. *Apol.* 30²¹⁸.
 philtra omnia undique eruunt;
 antipathes illud quaeritur,
 trochiscili, ungees, taeniae,
 radicae, herbae, surculi,
 saurae inlices bicodulae, hin-
 nientium dulcedines.

1. *post* 2. *traiecit Salmasius* | eruunt] irruunt *Salmasius*: adruunt *Baehrens* || 3. antipathes *edd.*: antiphates *codd.* | trochus pili *Salmasius*: trochiscili φ, *Scaliger, Bartalucci*: trochisci *Leo, Müller, Mariotti rez. Courtney*: trochi scyphi *Baehrens* | iunges] ungues φ, *Müller, Courtney, edd.*: iynges *Scaliger, Leo*: unguen *Galdi*: effigies *Mirmont*: lychni (vel *luchnus*) *Bartalucci* || 5. saurae] sauri *Salmasius* || 6. hinnientium *Casaubonus*: hinnientum *codd.*

Iambic dimeters with synapheia on a love-potion prepared by witches, with magic ingredients, perhaps to win back the affections of an adulterous lover. Saumaise²¹⁹ observed that Laevius in this fragment²²⁰ moves from the ἀψυχα to the φυτόα and then to the ζώα. *Philtra*, a polysemantic word (“magic instrument”, “incantation”, “magic potion”), is a grecism²²¹. The verb *eruo* means “detach from the ground” and it reminds us of the scene in Ovid’s *Metamorphoses* where Medea collects roots and herbs from different plants in order to create venomous juices²²². *Antipathes* (το ἀντιπαθές) is a stone, coral or pharmacon for strong pain of the nervous system, which

²¹⁴ Courtney 1993: 139; cf. *Calv.*, fr. 7; *Verg. Aen.* 2.632; Hesych. s. v. Ἀφρόδιτος = Ἐρμαφρόδιτος and Philochorus 328F184 Jacoby.

²¹⁵ This is a remark made to us by Professor Jerzy Danielewicz.

²¹⁶ There is a terracotta from Perachora showing a bearded Aphrodite. Laevius apparently plays with the two deities’ double gender.

²¹⁷ *Mart. Cap.* 2. 181; Börtzler (1928: 188) who discusses *Schol. Hom. Il.* 2.829 and *Suda* s. v. Ἀφροδίτη on this subject; cf. *Ioan. Lydus Mens.* 2.11 ἀρρενόθηλος.

²¹⁸ Laevius has probably as a model *Theoc. Id.* 2 *Φαρμακεύτρια*(ι), imitated by *Verg. Ecl.* 8 *Pharmaceutria*. *Mirmont* (1903: 310) proposes with reserve the title *Pharmaceutria*.

²¹⁹ *Salmasius ad Solinum*, 661 *ap. Mirmont* 1903: 312.

²²⁰ See *Ingallina* (1991: 2.643-653) who not only gives abundant –even exhaustive– information on the fragment’s polysemantic vocabulary, but he also resumes each and every earlier suggestion and proposes at the end *trochisci, iynges, taeniae*. See also *Bartalucci* 1984: 2.79-92.

²²¹ Cf. *Soph. Trach.* 1142; *Eur. Phoen.* 1260; *Juv.* 6.611; *Hyg. Fab.* 34.2; *TGL* s. v. and *Ingallina* 1991: 644, n. 6.

²²² *Ov. Met.* 7.220-237 (inspired by *Ap. Rhod. Argon.* 3.843-865); cf. *Amor.* 1. 8. 7; *Verg. Aen.* 4.513; *Ecl.* 8.65.

is also effective against magic power²²³. *Quaeritur* appears also in Vergil²²⁴, while *trochiscilus* appears only here. The usual word is *trochiscus* = *rhombus* / *inyx*, and it is not a diminutive²²⁵. *Ungues* are nail-clippings, like hair used against the victim²²⁶. Mirmont disagrees, as *ungues* are not artificial objects, as the rest of the verse indicates, and emendates the word to *effigies*²²⁷ considerably modifying the text²²⁸. *Taeniae* are the magic bandelettes, called in Latin *licia* or *vittae*, related to religion and sometimes to sacrificial *hostiae*²²⁹. Two more diminutives are *radiculae*, often appearing in medical texts (cf. *ρίζοτόμοι*, “those who cut plants’ roots” a word applied to sorcerers) and *surculi*²³⁰. *Hinnientium*²³¹ (i. e. *equarum*). *dulcedines*²³² (cut in two verses) is *hippomanes*, an excrescence on the forehead of a new-born pony or a discharge from the mare before she is mounted²³³. *Bicodulus* (< *bis* + *cauda*) refers to two-tailed lizards, i. e. the ones whose tail has grown again after an incident, used for a lethal unguent²³⁴. It is a hapax, formed by a diminutive of *cauda* (*caudula* or *codula*), also unattested. The Greek word *saura* reappears later²³⁵, the Latin one equivalent being *lacerta* or *lacertus*, both of which also indicate the name of a fish, the Greek *λακέρδα*. *Inlices*, means “enticing the beloved to the magician”. Laevius follows the example of Theocritus and Apollonius of Rhodes and inspired, in his turn, Ovid, Horace and Vergil in similar scenes concerning love magic.

28. Caes. Bass. (GLK 6.261)

Mea Vatiena, amabo

This is the beginning of a poem in anacreontic metre²³⁶. Vatiena might be a freedwoman named after her patron, Vatienus²³⁷. It could be a variation of the roman

²²³ Plut. *Fluv.* 21.6; Pliny *NH* 37.59 *antipathes nigra* for the first, Mirmont (1903: 313) for the second, Hesych., s. v. *αντίτρομον* for the third hypothesis. According to Courtney (1993: 140) it arouses mutual feelings; cf. [Luc.] *Am.* 27. It was probably a black coral.

²²⁴ Verg. *Aen.* 4.513-5.

²²⁵ Schol. Ap. Rhod. *Argon.* 1.1139; 4.143; Prop. 4.5.26; Theoc. *Id.* 2.30; cf. A.-M. Tupet 1976: 52-5; Lo Monaco 1989: 261.

²²⁶ For nail-parings used as medicine, cf. Pliny *NH* 28.5.

²²⁷ Cf. Verg. *Aen.* 4.508; *Ecl.* 8.86; Hor. *Sat.* 1.8.30, for *effigies* made of wax, wool or clay.

²²⁸ For Scaliger’s emendation *trochisci inynges*, see *contra* Courtney (1993: 140-1) who explains that if *inynges* means wheels, than it duplicates *trochisci*; if it means birds attached to wheels, then it violates the arrangement of the poem and it would be an unicum, because these birds seem to have gone out of use by this time and therefore they never appear in magic papyri or works of Latin writers.

²²⁹ Cf. Verg. *Ecl.* 7.73-5; *Aen.* 3.64,81; *G.* 3.487; *Ov. Amor.* 1.8.7-8; *Fast.* 2.575; Prop. 3.6.30; 4.9.27.

²³⁰ Cf. the *uerbenae* of Verg. *Ecl.* 8.65.

²³¹ *TLL* 6.3.2009.21.

²³² *Dulcedines* is a very rare plural (*TLL* 5.1.2182.74), due to it’s similarity with *deliciae*, the medical term for “scabies”, according to *TLL* 1. 2184.71.

²³³ See *Ov. Amor.* 1.8.8; Verg. *G.* 3.281; *Aen.* 4.515.

²³⁴ Theoc. *Id.* 2.58

²³⁵ In Isid. *Orig.* 12.4.37 *saura lacertus*.

²³⁶ Cf. Catull. 32 *amabo, mea dulcis Ipsitilla, / meae deliciae, mei lepores, / iube ad te ueniam meridiatum*; Titin. 109 *Paula mea, amabo, pol tuam ad laudem addito / 'praefiscini'*; Alfonsi 1958: 359. For the interconnection between the two poems and the “motto” technique, see Courtney 198: 160-4.

name Vatinia²³⁸, probably a member of the family of the *tribunus plebes* (in 59 BC) P. Vatinius, about whom Cicero wrote the aggressive *Oratio In Vatinio*. *Amabo* is a future imperative belonging to the colloquial vocabulary (it is very common in comedy), meaning, "please" (used only by women or by men addressing women)²³⁹. Alfonsi²⁴⁰ comments on the ability of the poet to take tragic themes and to re-elaborate them thanks in an Alexandrine style using a dramatic technique of mixing oral and literary language. This fragment also reminds of the *nugae* ("trifles" or "trivia"), the light verses made by *poeti novi*²⁴¹. As Mirmont points out²⁴², the fact that she does not appear in the indiscreet catalogue²⁴³, revealing the real names of various poets' mistresses, demonstrates that Laevius used her real name.

29. Fronto, *Ep. ad Caes.* 1.1.5 v. d. Hout.

(Nulla) decipula (tam insidiosa)

Nulla decipula tam insidiosa *Laevi verba esse putant Naber, Baehrens, van den Hout, nihil nisi decipula Leo, Traglia*

This is either the plural of *decipulum* (attested also in Apuleius and others²⁴⁴) or a rare singular of *decipula*, a very late form synonym to *laqueus* or *dolus*, found for the first time here²⁴⁵.

30. Prisc. 1.258 (*GLK* 2.258).

Omnes sunt denis syllabis uersi.

Priscianus gives this verse as if it belonged to the work *Polymetra*. Laevius (perhaps in iambic dimeters-Blänsdorf) plays with the number ten (*deni*, "ten at a time") which is written in the verse, and, at the same time the verse has ten syllables, being the first of a series of lines with this characteristic. A rare feature is the use of the second declension noun *syllabus*, "catalogue", "summary"²⁴⁶ instead of the more common first declension noun *syllaba*, "syllable" or "verse"; then *uersi* is a synonym of *syllabis*. Apparently Laevius is playing here with both meanings. According to

²³⁷ For this name, see Syme 1956: 208.

²³⁸ Mirmont 1903: 328.

²³⁹ F. ex. Plaut. *Mostell.* 166; 343; 385.

²⁴⁰ Alfonsi 1958: 5.360.

²⁴¹ This is the opinion expressed by Traglia 1957: 102. He additionally thinks that it might be a part of a love-letter written by him and addressed to a lady, as the Catullian poem 32 is, presents a similar affective, erotic and familiar vocabulary, which is often found in Plautus and before them in the Hellenistic epigram full of sentimentalism. For nugatory poetry speak also Conte and Sokolow 1994: 139.

²⁴² Mirmont 1903: 328.

²⁴³ Apul. *Apol.* 10.

²⁴⁴ Apul. *Flor.* 18.21; *Met.* 8.5; [Quint.] *Decl.* 3b.6.

²⁴⁵ Cf. *excipulum* (Pliny *NH* and glosses).

²⁴⁶ See *OLD*, s. v.

Castorina²⁴⁷, this is an indication that he was a *grammaticus*, having composed a manual on metrics, similar to that of Terentianus Maurus.

31. = 34 B = 34 M
Suet. *Gramm.* 3. 5.

Πανός αγάπημα.

agacema vel agatema vel agarema et sim. codd.: αγάπημα. Tourp.: άγαλμα Aldus: agasma Salmasius: Salmasio praeunte lacunam indicavit Gron.

This is a reference (the only one written in Greek by Laevius although Suetonius' manuscripts contain different versions in Latin) to the homoerotic love between Daphnis²⁴⁸ and Pan, a theme found also in other poets as well²⁴⁹. In Morel's edition, the fragment belongs to the *dubia*. Lammert attributes it to Melissus, an opinion shared also by Holford-Stevens²⁵⁰. A similar word to *αγάπημα* is *μέλλημα*.

32. = 31 M [Dubium]
Macrob. *Sat.* 1. 18. 16.

*hac qua sol uagus igneas habenas
inmittit proprius iugatque terrae.*

2. proprius MB

Laevius created here the first Latin hendecasyllable phalecians, a metre used also by Varro throughout the *Menippean Satires* and then in the neoteric poets. The sun is *uagus* as one of the planets in the ancient view²⁵¹. It could mean "having a constant movement" or even "having a brutal acceleration"²⁵². Anyway, the feminine is a usual epithet for the moon, *luna uaga*²⁵³. Mirmont²⁵⁴ analyzes the old hypothesis that the sun also has the name *Liber* (usually attributed to the Roman equivalent of Dionysos), because it freely maintains its own course. *Habenas* is related to the bridle (*χαλινός*) of the celestial gods' chariots²⁵⁵. The fragment, rich in metaphors, brings to mind the myth of Phaethon as it is treated by Euripides and Ovid. The fragment is omitted by Blänsdorf in his edition.

33. Serv. *Buc.* 4. 19. [Dubium]

²⁴⁷ Castorina 1949: 23.

²⁴⁸ Knaack 1901: 2145.28; Theoc. *Epigr.* 3 G = 19 G-P.

²⁴⁹ Accius, M. Aemilius Scaurus, and Q. Catullus.

²⁵⁰ Lammert 1927: 251-3; Holford-Stevens 1981: 181-2. See also Dahlmann 1982: 7-10.

²⁵¹ Courtney 1993: 143; cf. Catull. 64.272; [Tib.] 3.7.76.

²⁵² Granarolo 1973b: 326, n. 64.

²⁵³ See Hor. *Sat.* 1.8.21; Stat. *Silv.* 1.4.36 etc.

²⁵⁴ Mirmont 1903: 331.

²⁵⁵ Cf. Petron. *AL* 465.2 *hiemen tepidis spectabat Phoebus habenis*; Stat. *Theb.* 6.320 *ignea lora*.

flexipedes hederas.

Servius attributed it to an unknown poet (*antiqui lyrici*), which Norden²⁵⁶ conjectured that it was the work of Laevius²⁵⁷. Moreover, there is an imitation by Ovid²⁵⁸, who seems to have read Laevius, despite the fact that he never mentions him. The metre is hemiepes, anapaestic (Courtney) rather than dactylic or epodic verse (Granarolo). *Flexipes* (< *flecto* + *pes*), "twine" can be an adjective for *hedera*, "ivy"²⁵⁹.

There are more fragments²⁶⁰ attributed from time to time to Laevius, but now definitely rejected from modern editors as being his poems.

One thing is sure, his plurality and vivacity in creating images is impressive. Elements such as the sky, the sea, the earth, the underworld, the plant and animal kingdom and ordinary or bizarre human beings blend into an exquisite poetry. To summarise the above, we can place Laevius' lexical material, into the following categories²⁶¹:

1) *Hapax* or *Dis legomena*, words used for the very first time and rarities:

a) Adjectives, adjusted according to various metres: i) [paeon] *ueliuola*, ii) [dactylus-choriambus] *intolerantibus*, *expavida*, *foedifragos*, *multigrumis*, iii) [iambus²⁶²-anapaestus] *bicodulae*, *exsensa*, *gracilens*, *gracilencolorem*, *obeso*, *pudoricolorem*, *trisaeclesenex*, iv) [logaedicus] *nocticolorem*, *noctiluca*, *pestilenta*, *puluerulenta*, *tardigenulo*, v) [falecian or sapphic hendecasyllabus] *dulciorelocus*, vi) [iambic scazon] *reduuiosa*.

b) Substantives (mostly diminutives and compounds) many of which form autonomous metrical units and are integrated into each fragment's general metre (as occurs with adjectives): i) nouns of adjectival type and use: *claustritumus*, *opsaeculae*, ii) hapax or rare nouns: *admissum*, *decipula*, *dolentia*, *dominio*, *famultas*, *obito*, *senium*.

c) Verbs: i) denominatives and frequentatives: *accipitret*, *latibulet*, *risitantes*, ii) inchoatives and compounds: *fortescere*, *praepandere*.

d) Adverbs: *dubitanter*, *lasciuter*.

²⁵⁶ Norden 1925: 39.

²⁵⁷ See also Courtney, 1993, 143 who cites Holford-Strevens pointing to Gell. *NA*. 2.22.1-2 for the authorship of it. See Alfonsi (1971: 4.359) mentioning also Norden (1925: 320) for the argument favouring Laevius as the author, for which a strong argument is the formation of similar strange compounds. Catull. 36.7, uses the similar compound *tardipes* (for Vulcan); cf. Varr. *Sat. Men.* 55 C *pedatus versuum tardor*.

²⁵⁸ Ov. *Met.* 10.99 *uos quoque, flexipedes hederarum uenistis et una*.

²⁵⁹ Cf. *TLL* s. v.; Schol. Dan. *Ecl.* 4.19 ... *Flexipedes hederas quod hac atque illac vagantur*. A similar construction is found in Pacuv. 177 *flexamina* and Catull. 64.330 *flexanimo*.

²⁶⁰ Fulg. *Myth.* s. v. *friguttire*, p. 562, 23; Varro *Ling.* 6.94; 7.24; Non. 72 M, s. v. *assulatum*; 139 M, s. v. *morsicatum*; 513 M, s. v. *asperiter*; Chalcid. *in Tim.* c.75 etc. These fragmentary remains (collected by Mirmont 1903: 333-341) belong to other poets, mainly Naevius.

²⁶¹ Traglia 1957: 91-108, with our additions.

²⁶² Tempesti (1986: 181-199) explains how the poet breaks down his iambs into 8 elements (fr. 1, 4, 6, 15, 18, 23, 27), using this pattern as an artistic and functional instrument.

2) Archaisms, which we can not be sure as to whether they are Laevian innovations or loans from previous poets: *Fiere, hostit, impete, Laertie, praecipem, quie*. Here, we can add *nocte, pellicuit, persi, oblitterus, cresti*.

3) Diminutives (mostly having an affective tone, except from the technical magic terms of fr. 27): *lasciuola, tenellula, tardigenuclo, puluerulenta, tenellis, miserulo, hilarula, opseculae, liquidula*. In addition, we could mention fr. 28, which is full of tender affection.

4) Grecisms (Greek loan-words), explained as receptions from the Hellenistic poetry, which the poet imitated and reinvented: *antipathes, philtra, saura, trochiscili, herois, delphini, hippocampi, papyrina stigmata, onychino*.

There are also some changes of grammatical gender: *umum humidum, Venerem almum* and other rarities, as well as lexical, metrical and grammatical particularities, such as neologisms formed by analogy; also an analogical grammatical construction, etymological word play or words given a new meaning through etymology, diminutives, and compounds²⁶³, as we explained in the analysis above²⁶⁴.

As only fragments of Laevius' poetry have survived it is not easy to trace his philosophical influences. Nevertheless, some references to luxury (*luxuria* or *luxuries*) and a comfortable lifestyle (frg. 12a, 18) may point to Epicureanism. Bodily pain (*dolor*) is almost absent, offering a hint that the poet followed the Epicurean notion of *aponia*, perhaps together with *ataraxia*, the state of tranquillity, related in some extent to the Roman *otium*²⁶⁵, which is a fundamental philosophical notion, an abstract term indicating retirement from public life for the sake of a peaceful private life, away from worries (*curae*), or just the availability of simple leisure time that is frequent but irregular.

Although he shares a passion for writing *paegnia* with some Cynics, he does not seem to follow Cynicism, i. e. the philosophy of rejecting the conventional desires of wealth, power, health and fame in order to live a simple life (a notion used also by the Stoics). We cannot be sure whether he is ready for total pacifism and quietism, which is a state of pure *otium*. Death (*mors*) is absent from his work (there is only an indirect mention of the underworld in frg. 9), so we cannot guess his beliefs about life, death and the afterlife. He only mentions the difficult age of *senectus* (7, 9), when youth has faded away and all the energy (mainly the *libido*) has gone for good.

Beauty (18, 20), love (22, 28) and lasciviousness (1, 4, 5, 22, 26-28, 31) are obvious parts of his cosmotheory, bringing him close to hedonism. Moreover, we know that he was a master of converting traditional serious myths into licentious pornographic ones. We also find sporadic abstract destructive vices and emotions such as *voluntas* (1), *dolentia* (9), *cura* (9), *aegra sanitas* (12), *famultas* (21),

²⁶³ They remind us of the dithyrambic tradition of enigmatic compounds; see LeVen (2011: under publication).

²⁶⁴ Traglia 1957: 104-8.

²⁶⁵ See André 1966: passim.

cupiditas (21) from which a true Stoic *sophos* should liberate himself, finding the ultimate virtue (*virtus*) using universal reason (*logos*). Thus, it seems to us that Stoicism had only a very limited influence on him. Aristotelianism's metaphysical or theoretical philosophy, in which happiness (*eudaimonia*) and wisdom or intelligence (*phronesis*) are key notions, is also absent.

Another theme, the rebirth of the mythological bird the phoenix after the *magnus annus*, i. e. a cycle of solar years, the duration of which varies in sources from 500 to 1461 solar years, brings to mind various minor astrological cycles (of seven or eight years) concerning the restoration to life of human bodies²⁶⁶. Obsession with numbers and their powers²⁶⁷ appears elsewhere, in Platonism and especially in Pythagoreanism (its branch of *mathematikoi*). Laevius' verses, in which the number of syllables and the length of words play an important part in many of his fragments, echo the perception that numbers possess perfection.

Certain aspects of human existence such as the mind (*mens*), the heart (*cor*) and the body (*corpus*) are affected by age (7, 8), by emotions (3), by sleep or serenity (15, 22), madness (12) or even a simple movement of clothing. The Platonic mind and reason (*logos* or *logisticon*), emotion or spiritedness (*thymos* or *thumeticon*), *joie de vivre* and desire (*eros* or *epithumeticon*) do not appear specifically but are alluded to in his fragments. In conclusion, even though it is impossible to make any firm deductions, we feel that Laevius did not follow a specific philosophical doctrine: his verses reveal a syncretism of different ones.

Laevius is an erudite student of the Alexandrians and the first Alexandrian in Rome²⁶⁸ (or the very last of the ancient poets²⁶⁹), expanding the horizons that Livius Andronicus had already opened by introducing Greek poetry into Rome. Laevius created a blend of fresh poetry, away from the conventions of the traditional one²⁷⁰, full of sensuality but also peculiarity thanks to unusual words, phrases, structures and metres, based on well known themes, myths and traditions. He was accused of debasing noble historic legends and making tragic heroes and heroines into the protagonists of frivolous love affairs²⁷¹, but this was caused by the intolerance towards new trends. He combines poetic sentiment and the intellectual *plaisanterie* with Pythagorean meditation on the immortality of life and love²⁷². This sense of parody and light-heartedness is already known from Apollonius of Rhodes, but Laevius was the first to introduce it to Rome with such courageous and daring innovations in a ludical context²⁷³.

²⁶⁶ See Mantzilas 2005: 64, n. 76.

²⁶⁷ *Ibid.*, 65, n. 80.

²⁶⁸ Mirmont 1900: 345. See Glaser (1934: 72) for further bibliography.

²⁶⁹ This is Pascoli's evaluation 1915: XXXVI, n. 1.

²⁷⁰ Perutelli (1990: 257-268) sees on the one hand an innovator, who breaks the traditional images and rejuvenates the poetic language and on the other hand a conservative poet who goes back to ancient comedy's obsolete vocabulary.

²⁷¹ For more details, see Mirmont 1900: 344-5.

²⁷² Rostagni 1964: 416.

²⁷³ A future study over the relationship of Laevius with the Roman satire (*satira*) can be useful.

References

We limited bibliography mainly to works concerning directly or indirectly Laevius and his work. We omitted general works on syntax, grammar, etymology or vocabulary which can easily be found in various commentaries.

- Alfonsi, L. 1945. *Poetae Novi. Storia di un movimento poetico*, Como, Marzorati.
Id. 1958. "Laeviana", *Hermes* 86, 354-5.
Id. 1958b. "I 'Centauri' di Levio", *Dioniso* 21, 3-5.
Id. 1959. "Notes de Lecture", *Latomus* 18, 800-2.
Id. 1964. "Nota leviana", *Aevum* 38, 383-4.
Id. 1966. "Sul frammento dei Centauri leviani", *Aevum* 40, 544.
Id. 1968. "Laeviana", *Maia* 20, 284-6.
Id. 1971. "Ancora sul fr. 7 Traglia di Levio", *Aevum* 45, 337.
Id. 1986. "Noterelle preneoteriche", *Aevum* 60, 38-40.
André, J. M. 1966. *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l'époque Augustéenne*, Diss. Paris, Presses Universitaires de France.
Aragosti, A. 1984. "Levio, fr. 23 Mor." In V. Tandoi (ed.), *Disiecta membra poetae. Studi di poesia Latina in frammenti*, Foggia: Atlantica. Vol. 2, II, 93-105 (= DMP).
Avallone, A. 1944. *Catullo e i suoi modelli Romani*, Salerno, Avallone.
Baehrens, A. 1886. *Fragmenta Poetorum Romanorum*, Leipzig, Teubner.
Bardon, H. 1952. *La littérature latine inconnue*. Vol. 1. *L'époque républicaine*, Paris, Klincksieck.
Id. 1957. "Catulle et ses modèles poétiques de langue latine", *Latomus* 16, 614-627.
Bartalucci, A. 1984. "Analisi testuale del frammento di Levio sui filtri magici", *DMP*, II, 79-92.
Becker, J. 1851. "Zu Laevius", *Philologus* 6, 362-5.
Bignoni, E., 1950. *Storia della letteratura Latina*. vol. 3, Firenze, Sansoni.
Blänsdorf, J. 2011. *Fragmenta Poetarum latinorum Epicorum et Lyricorum; praeter Enni Annales et Ciceronis Germanicique Aratea. Post W. Morel et K. Büchner* (fourth revised edition), Berlin-New York, De Gruyter.
Börtzler, F. 1928. "Venus Calva", *RhM* 77, 188-198.
Broek, van den, R. 1972. *The Myth of the Phoenix According to Classical and Early Christian Traditions*, Trans. I. Seeger, Leiden, Brill.
Bücheler, F. 1875. "Coniectanea XXI", *Jahrbücher für classische Philologie* 21, 305-7.
Id. 1886. "Coniectanea", *RhM* 41, 1-12.
Büchner, K. 1982. *Fragmenta Poetarum latinorum Epicorum et Lyricorum praeter Ennium et Lucilium, post W. Morel novis curis adhibitis*, Leipzig, Teubner.
Cairns, F., "Catullus in and about Bithynia. Poems 68, 10, 28 and 47" In D. Braund-Chr. Gill (eds.) 2003. *Myth, History and Culture in Republican Rome. Studies in Honour of T. P. Wiseman*, Exeter: University of Exeter Press, 165-190.
Castorina, E. 1949. "Da Levio a Virgilio", *GIF* 2, 22-8.

- Chisholm, H. 1911 (11th edition). "Laevius" In *Encyclopaedia Britannica*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Cichorius, C. 1920-4. "Mancia", *RhM* 73, 124-6.
- Conte, G.-Solodow, J. B., 1994. *Latin Literature: A History*, Baltimore, The John Hopkins University Press.
- Courtney, E. 1989. "Two Catullian Questions", *Prometheus* 15, 160-4.
- Id. 1993. *The Fragmentary Latin Poets*, Oxford, Oxford University Press.
- Crawford, M. H. 1974. *Roman Republican Coinage*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Cristobal, V. 1994. "Algunos testimonios más sobre Ulises y la *Odissea* en la literature Latina", *CFC(L)* 7, 57-74.
- Crowther, N. B. 1980. "Parthenius, Laevius and Cicero: Hexameter poetry and Euphorionic Myth", *LCM* 5, 181-3.
- Cumino, M. 2007. "Laev. 113: I papyrina terga", *Quaderni del dipartimento di filologia "A. Rostagni"*, Bologna, 79-86.
- Dahlmann, H. 1982. "Zu fragmenten römischer Dichter", *AAWM*, 11, Wiesbaden, 7-10.
- De Nonno, M. 1985. "Per i Fragmenta poetarum Latinorum", *RFIC* 113, 241-252.
- Della Corte, F. 1934-5. "Varrone e Levio di fronte alla metrica tradizionale della scena Latina", *AAT* 70, 375-384.
- Diggle, J. 1981. *Studies in the text of Euripides*, Oxford, Oxford University Press.
- Düntzer, H. 1835. *L. Livii Andronici fragmenta collecta et illustrate*, Berlin, Typis Nietackianis.
- Fantuzzi, M. 1995. "Levio, Saffo e la grazia delle fanciulle Lidie (Laev. Fr. 18)" In L. Belloni, G. Milanese, A. Porro (eds.) *Studia classica I. Tarditi oblata* (Biblioteca di Aevum antiquum, 7), Milano, Vita e pensiero, I, 340-7.
- Fay, E. W. 1907. "Greek and Latin Word Studies", *CQ* 1, 13-30.
- Flores, E. 1965. "Note Lucreziane 1", *RAAN* 40, 117-140.
- Frassinetti, P. 1974. "La Protesilaudamia di Levio" In *Poesia Latina in frammenti: Miscellanea filologica*, Genova, Università di Genova, 315-326.
- Galasso, L. 2004. "Laevius, fr. 22 Blänsdorf. In M. Gioseffi (ed.), *Il diletto monte: raccolta di saggi di filologia e tradizione classica*, Milano, LED, 29-38.
- Galdi, M. 1925. "Laeviana", *RIGI* 9, 153-172.
- Glaser, K. 1934. "Bericht über Laevius für die jahre 1926-1930", *JAW* 242, 72.
- Goossens, R. 1951. "Les 'Centaures' de Laevius", *Latomus* 10, 419-424.
- Granarolo, J. 1971. *D'Ennius à Catulle. Recherches sur les antécédents romains de la "poésie nouvelle"*, Paris, Les Belles Lettres (review by Joselyn, H. D. 1973, *Latomus* 32, 200-4).
- Id. 1973a. "A propos des liens entre lyrisme, théâtre et satire aux époques de Laevius et de Catulle", *Latomus* 32, 581-6.
- Id. 1973b. "L'époque néoterique ou la poésie romaine d'avant-garde au dernier siècle de la République (Catulle excepté)", *ANRW*, I 3, Berlin-New York: De Gruyter, 278-360; 286-9; 316-326.
- Grilli A. 1974. "Note su due frammenti poetici arcaici", *Miscellanea Della Corte*, Genova, 281-5.

- Gruen, E. S. 1992. *Culture and National Identity in Republican Rome*, Ithaca, Cornell University Press.
- Häberlin, C. 1888. "Laeviana", *Philologus*, 46, 87-97.
- Hanfmann, G. M. A. 1983. *Sardis from Prehistoric to Roman Times*, Cambridge, Mass.
- Harlow, D. C. 1996. *The Greek Apocalypse of Barouch (3 Barouch) in Hellenistic Judaism and Early Christianity*, Leiden, Brill.
- Harmon, A. M. 1912. "Protesilaudamia Laevii", *AJPh* 33, 186-194.
- Havet, L. 1891. "Laeviana", *RPh* 15, 6-13.
- Hinds, St. 1998. *Allusion and Intertext: Dynamics of Appropriation in Roman Poetry*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Holford-Strevens, L. A. 1971. *Select commentary on Aulus Gellius Book 2*, Diss. Oxford, unpublished.
- Id. 1981. "Laevius and Melissus", *LCM* 6, 181-2.
- Housman, A. E. 1897. "Lucretiana", *JPh* 25, 226-49 = Id. 1972. *The Classical Papers II (1897-1914)*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Id. 1928. "Morel's Fragmenta Poetarum latinorum", *CR* 42, 77-9.
- Hubaux, J.-Leroy, M. 1939. *Le mythe du Phénix*, Paris, Droz (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, Fasc. LXXXII).
- Ingallina, S. 1991. "Una nota su Levio fr. 27, 3 Traglia" In *Studi... in onore di G. Monaco*, Università di Palermo, II, 643-653.
- Iodice di Martino, M. G. 1981. *RCCM* 23, 63-108.
- Jacobson, H. 1974. *Ovid's Heroides*, Princeton, Princeton University Press.
- Jones, C. P. 1987. "Stigma: Tattooing and branding in Graeco-Roman Antiquity", *JRS* 77, 139-155.
- Joselyn, H. D. 1967. *The Tragedies of Ennius*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Knaack, U. 1901. "Daphnis", *RE* 4, Stuttgart, Metzler, col. 2145. 28.
- Kroll, W. 1925. "Laevius 3", *RE* 12. 1, Stuttgart, Metzler, col. 452-3.
- La Penna, A. 1979. *Fra teatro, poesia e politica romana*, Torino, Einaudi.
- Lammert, F. 1927. "Laevius Melissus?", *Hermes* 62, 251-3.
- Latte, K. 1960. *Römische Religionsgeschichte*, München, Beck.
- Leo, F. 1914. "Die Römische Poesie in der Sullanischen Zeit", *Hermes* 49, 161-185; 180-8 = Id. 1960. *Ausgewählte kleine Schriften*. vol. 1, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- Id., 1958. *Geschichte der römischen Literatur*, Berlin, Weidmann.
- LeVen, P. 2011. "Preludes to Hellenistic Games: Late Classical *Technopaegnia*?" (presented as a paper in "ΜΟΥΣΑ ΠΑΙΖΕΙ...", Institute of Classical Studies, University of Warsaw, 4-7 May 2011).
- Lieberg, G. 1962. *Puella divina*, Amsterdam, Schippers.
- Lo Monaco, F. 1989. "Plumbo o rhombo? A proposito di Odivio Fast. 2, 575", *Aevum antiquum* 2, 251-271.
- Löfstedt, E. 1911. *Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae*, Uppsala, Almqvist and Wiksell.
- Löschhorn, K. 1920. "Zu Laevius, Calvus und den Priapea" *BPhW* 40, 95-6.

- Lunelli, A. 1970. *Aerius. Storia di una parola poetica (varia neoterica)* (Ricerche di Storia della lingua Latina 10), Roma, Edizioni dell'Ateneo.
- Magno, P. 1982. "La poesia di Levio", *Sileno* 8, 57-66.
- Mantzilas, D. 2000/2. *Les divinités dans l'œuvre poétique d'Ovide*, Diss. Université de Paris / A. N. R. T- Université de Lille.
- Id. 2005. *Μάρκου Τύλλιου Κικέρωνα, Το Όνειρο του Σκιπίωνα (Somnium Scipionis)*, Athens, Grigoris, 64-5.
- Id., 2011. "Reception and Genre Cross-Reference in *Alcestis Barcinonensis*", *Greco-Latina Brunensia* 16, 61-90.
- Marconi, G. 1963. "Sull' attribuzione a Levio di quattro versi dell'Ino", *RCCM* 5, 131-145.
- Mari, L. 1967. "Tardigenucus (Laevius fr. 8 Mor.)" In A. Traina (ed), *Studi sulla lingua poetica Latina* (Ricerche di storia della lingua Latina). Roma 1967, 103-112.
- Mariotti, L. 1986². *Livio Andronico e la tradizione artistic*, Urbino, Pubblicazioni dell'Università di Urbino.
- Mayer, M. 1885. "Der Protesilaos des Euripides", *Hermes* 20, 101-143.
- McBrown, P. G. 1980. "The date of Laevius", *LCM* 5, 213.
- Menzio, E. 1895. "Sui frammenti degli 'Erotopaegnia' di Laevius", *RFIC* 23, 182-197.
- Merry, W. W. 1898. *Selected Fragments of Roman Poetry*, Oxford, Clarendon Press.
- Morel W. 1927 (repr. 1963). *Fragmenta Poetarum Latinorum Epicorum et lyricorum praeter Ennium et Lucilium*, Leipzig: Teubner (review by U. Knoche. 1928. *Gnomon* 4, 687-697).
- Morel W., C. Büchner, J. Blänsdorf, 1995. *Fragmenta Poetarum Latinorum Epicorum et lyricorum, praeter Ennium et Lucilium*, Stuttgart-Leipzig, Teubner.
- Müller, L. 1869. "Zu den Fragmenten älterer römischer Dichter", *RhM* 24, 239-250.
- Id. 1870 (1885). *Valerii Catulli Veronensis liber, accedunt Laevii, Calvi Cinnae aliorum reliquiae et Priapea*, Leipzig, Teubner.
- Id. 1910. *Catulli Carmina*, Leipzig, Teubner.
- Norden, Ed. 1925. "Dreieck. Ein Beitrag zur Geschichte des Fremdwörtergebrauchs im Altertum", *NJbb N. F.* 1, 35-46; 320, 39 = Id. 1966. *Kleine Schriften zum klassischen Altertum*, Berlin, Kytzler.
- Osann, F. 1916. *Analecta critica*, Berlin: Dummler.
- Pappas, A. "Language Arts: The Hellenistic Technopaegnia as Art Historical Theory and Practice" (paper presented at the conference "Double Stories – Double Lives: Reflecting on Textual Objects in the Pre-Print World." Yale University, 2012).
- Pascoli, G. 1915 (5th edition). *Lyra*, Livorno, Giusti.
- Passalacqua, M. 1984. *Tre testi grammaticali bobbiesi (GL V 555 sq.: 634-654; IV 207-216 Keil)*, Roma, Edizione di Storia e Letteratura.
- Pastore Polzonetti, 1988. G. "L'Alceste di Levio", *DMP*, II, 59-78.
- Perutelli, A. 1990. "Spunti di lirica di Levio", *AION (filol.)*, 257-268.
- Pighi, G. B. 1960a. *Fragmenta lyricorum Romanorum, qui a Lucilio usque ad Vergilium fuerunt*, Bologna, Pàtron.
- Id. 1960b. "Scrittori latini di Verona romana" In: *Verona e il suo territorio*, vol. 1. Verona, Istituto per gli studi storici veronesi, 261-365.

- Id. 1963. "De nonnullis veterum Romanorum poetarum fragmentis", *Miscellanea Rostagni*, Torino, Bottega d'Erasmus, 556.
- Id. 1974. *Il libro di Gaio Valerio Catullo e i frammenti dei "poeti nuovi"*, Torino, UTET.
- Pignatelli, A. 1999. "La lex Licinia de sumptu minuendo", In M. Pani (ed.), *Epigrafia e territorio politica e società* (Temi di antichità romane 5), Bari, Edipuglia.
- Polara, G. 1987-8. "Le riprese della poesia figurate nella tarda antichità e nell' alto medioevo latino", *AFLN* n. s. 18, 339-361.
- Pötschl, V. 1995. "Ein Liebesspiel des Laevius", *RhM* 138, 59-68.
- Reitzenstein, R. 1898. "Literarhistorische Kleinigkeiten 3", *Philologus* 57, 42-63.
- Id. 1906. "Zu Laevius", *Philologus* 65, 157-9.
- Ribbeck, O. et al. 1891. *Histoire de la poésie latine jusqu'à la fin de la République*, Paris, Leroux.
- Ronconi, A. 1953. *Studi Catulliani*, Bari, Adriatica.
- Ross, D. O. Jr. 1969. *Style and Tradition in Catullus*, Cambridge, Harvard University Press.
- Rostagni A. 1964³. *Storia della letteratura Latina*, Torino, UTET.
- Rothstein, M. 1920. *Die Elegien des Sextus Propertius*, Berlin, Weidmann.
- Salanitro, G. 1979. "Note critiche su Teodoro Gaza, traduttore di Cicerone", *GIF* 31, 130-7.
- Sarkissian, J. 1983. *Catullus 68: An Interpretation*, Leiden, Brill.
- Sauerwein, I. 1970. *Die 'leges sumptuariae' als römische Massnahme gegen den Sittenverfall*, Diss. Hamburg.
- Scaliger, J. 1574, *Ausoniarum lectionum libri duo*, Lyon.
- Schmidt, P. L. 2005. "Laevius. 2", *Der Neue Pauly*, Leiden-Boston, Brill, vol. 7, 171.
- Schwind, J. P. 1999. "Hektors Hände oder Von den Tücken des versteckten Sinns (Laevius, frg. 4)", *ZPE* 126, 83-7.
- Sciava, R. 1926-7. "Per un frammento di Levio", *BFC* 33, 205-6.
- Skinner, M. B. 2003. *Catullus in Verona. A Reading of the Elegiac Libellus, Poems 65-116*, Columbus, The Ohio State University Press.
- Syme, 1956. "Missing Persons (P-W VIII A)", *Historia* 5, 204-212.
- Tandoi V. 1992. "Dalla Protesilaudamia di Levio alle *Heroides* ovidiane" In Id. *Scritti di filologia e di storia della cultura classica*. Vol. 1, Pisa, Giardini, 112-127.
- Tempesti, A. M. 1986. "Osservazioni metrico-stilistiche in Levio", *SRIC* 7, 181-199.
- Id. 1988. "Una commensale a sorpresa e due date in Levio", *CCC* 9, 7-25.
- Traglia, A. 1957. "Polimetria e verba leviana", *SCO* 6, 82-108.
- Id. 1961. "Praeneoterica", *SCO* 10, 80-8.
- Id. 1962. *Poetae Novi*, Roma: Athenaeum, 46-58; 119-121; 126.
- Traina, A. 1977. *Forma e suono*. (Ricerche di storia della lingua Latina 14), Roma, Edizioni dell'Ateneo & Bizzari.
- Tupet, A.-M. 1976. *La magie dans la poésie latine*, Paris, Les Belles Lettres.
- Ville de Mirmont, H. de la. 1900. *Etude biographique et littéraire sur le poète Laevius, suivie d'une édition critique des fragments des Erotopaegnia et de remarques sur le vocabulaire et la syntaxe des fragments* (Bibliothèque des Universités du Midi, 4), Bordeaux-Paris.
- Id. 1900/1. "Le poète Laevius", *REA* 2, 204-224; 304-328; 3, 11-40.

Intertextuality, language experimentation and *ludus* in Laevius' *Erotopaegnia*

- Id. 1903. *Études sur l'ancienne poésie latine*. Chap. 3. "Le poète Laevius", Paris, Fontemoing.
- Warmington, E. H. 1936. *Remains of Old Latin*, Cambridge, Loeb.
- Watt, W. S. 1997-8. "Notes on Latin Poetry", *BICS* 42, 157-8.
- Weichert, M. A. 1830. *Poetarum Latinorum Hostii, Laevii, C. Licinii Calvi, C. Helvii Cinnae, C. Valgi Rufi, Domitii Marsi aliorumque vitae et carminum reliquiae*, Leipzig, Teubner.
- Wheeler, A. L. 1934 (1964²). *Catullus and the Tradition of Ancient Poetry* (Sather Classical Lectures 9), Berkeley, University of California Press.



Εις το φως της ημέρας: η 'υπερφυσική σκιά' σε σχήμα 'φυσικού ανθρώπου'

Νίκος Μαυρέλος

Επικουρος Καθηγητής Νεοελληνικής Φιλολογίας, Τ.Ε.Φ., Δ.Π.Θ.

Abstract: Critical approach of the only short story written by Cavafy, by tracing the notions of the fantastic/imaginary and representation in literature and philosophy. The methodological tools for the aforementioned approach consist of well known studies as Todorov's on Fantastic Literature, but also of ancient Greek texts Cavafy was studying on notions and concepts related to the Fantastic or the Imaginary (eg. δαίμων) or his own views on literary representation, as traced in his texts of the period 1890-1900 (articles, poems, notes and prose. Our aim is to present the background of Cavafy's views not only on the fantastic or the imaginary, but the very phenomenon of literature in general. We also try to trace the dialogic (or intertextual) relations of his texts with the ancient and modern Greek literary tradition, at points that were not traced by scholars, as thoroughly as it should have been. For example, Plotinus and Plato are of vital importance in forming Cavafy's view on bi-poles as reality-imagination or idea-matter. Another, modern Greek, intertextual relation traced is the analogies detected between his and Roidis' views and (ancient Greek) background on the same subject of imaginary/fantastic and the representation.

Key words: Cavafy, Plato, Plotinus, Imaginary, Fantastic, Representation, Intertextuality, Philosophy.

Λέξεις κλειδιά: Καβάφης, Πλάτων, Πλωτίνος, Φαντασία, Φανταστικό, Αναπαράσταση, Διακειμενικότητα, Φιλοσοφία.

Το ευρύ κοινό ήρθε σε πρώτη επαφή με το κείμενο που μας απασχολεί το 1979 με την έκδοσή του από τη Renata Lavagnini και κατόπιν με την αυτόνομη έκδοσή του και το άρθρο της ίδιας «Ένα διήγημα του Καβάφη» το 1982¹. Εκεί γίνεται και ο εντοπισμός επιδράσεων στο κείμενό μας από συγγραφείς όπως ο Baudelaire, ο Poe, ο Hoffmann, ο Gautier, ο Maurassant κλπ., αλλά και η σχέση του με το επίσης καβαφικό πεζό κείμενο «Λάμια» καθώς και το ομότιτλο ποίημα του Keats και τον Φιλόστρατο. Η δεύτερη ερευνήτρια που σχολιάζει το διήγημα, αν και σε περιορισμένη έκταση, είναι η D. Haas², η οποία το εντάσσει στη γενικότερη τάση του

¹ Για τη δημοσίευση βλ. "C. Kavafis. *Εις το Φως της Ημέρας*. Un racconto inedito a cura di R. Lavagnini", *Quaderni Università di Palermo, Istituto di filologia greca* 8 (1979). Το κείμενο επαναδημοσιεύτηκε σε αυτόνομο τόμο το 1982 από τις εκδόσεις Άγρα. Για το άρθρο επί του διηγήματος βλ. «Ένα διήγημα του Καβάφη», *Το Δέντρο* 34-35 (1983), 618-628. Σχετική με το θέμα είναι και η μελέτη της για τα ποιήματα του κύκλου του Ιουλιανού το 1981.

² Η ίδια μελετήτρια έχει ανιχνεύσει με ακρίβεια τις σχέσεις του Καβάφη με τον Παπαρρηγόπουλο, τις αρχαίες πηγές, τον Gibbon και άλλους, ενώ έχει εντοπίσει και την πιθανή έμπνευση του Καβάφη από το "The Rationale of verse" του Poe για να γράψει τη «Συνάντηση των φωνηέντων εν τη προσωδία». Βλ. "Cavafy's rading notes on Gibbon's 'Decline and fall'", *Folia Neohellenica*, 4 [(1982), 25-96.

πρώιμου Καβάφη για μυστικιστική θεματολογία, εμπνευσμένη από ελληνοιστικές και βυζαντινές πηγές για πρόσωπα όπως ο Ιουλιανός, ο Απολλώνιος κλπ.³

Χαρακτηριστικό είναι ότι τα πεζά του γενικότερα, όπως και το συγκεκριμένο, θεωρούνται κατώτερα από τα ποιητικά⁴, αν και χρήσιμα για άντληση πληροφοριών σχετικών με τον άνθρωπο και ποιητή Καβάφη, καθώς και τις λογοτεχνικές επιδράσεις που δέχτηκε. Δεν είναι τυχαίο που για αυτά δεν έχουν γραφτεί πολλά⁵, σε αντίθεση με τη βιβλιογραφία για τα ποιήματα.

Για το Καβαφικό έργο γενικότερα, η μελέτη του Γ. Δάλλα *Ο Καβάφης και η δεύτερη Σοφιστική*⁶, για την ελληνοιστική, και όχι μόνο, παράδοση, μαζί με τις προαναφερθείσες της D. Haas για το Βυζάντιο, αλλά και του F. M. Pontani⁷ για τις αρχαίες πηγές, μας δίνουν την ολοκληρωμένη εικόνα της σχέσης του Καβάφη με την ελληνική παράδοση στο πέρασμα των αιώνων. Χωρίς να υποβαθμίζεται ο «διάλογος» του Καβάφη με τις ξένες λογοτεχνικές και φιλοσοφικές παραδόσεις, θα γίνει εδώ μια προσπάθεια ανίχνευσης του διαλόγου του με την ελληνική παράδοση σε κάποια σημεία που χρειάζονται διευκρίνιση και αφορούν στο διήγημά μας, με έμφαση κυρίως σε αρχαίες πηγές, αλλά και στην αναλογία του κειμένου ή των απόψεων του Καβάφη με τα αντίστοιχα του Ροΐδη, σε συνδυασμό με τις θεωρητικές απόψεις που εκφράζει ο Καβάφης σε άλλα κείμενά του.

Λαμβάνοντας υπόψη στο διήγημά μας το περίπλοκο ζήτημα του φανταστικού και την άποψη του Αλεξανδρινού για τη λογοτεχνική γραφή, όπως τη διατυπώνει στο

³ Για το θέμα αυτό βλ. D. Haas, «“Αι αρχαί του Χριστιανισμού”: Ένα θεματικό κεφάλαιο του Καβάφη», *Χάρτης* 5-6 (1983), 605.

⁴ Ο Παπουτσάκης συγκεκριμένα, αφορμώμενος από φράση του ίδιου του ποιητή, θεωρεί ότι τα πεζά του δεν είναι καλά (βλ. Κ. Π. Καβάφη, *Πεζά* (εισ./επιμ. Γ. Παπουτσάκης), Φέξης 1963, ι-ια' [στο εξής η παραπομπή με τον τίτλο *Πεζά* και αριθμό σελίδας]). Ωστόσο η άποψη του Καβάφη δεν μπορεί να είναι δεσμευτική για τους μελετητές.

⁵ Στον τομέα αυτόν μεγάλη συμβολή αποτελεί η σχετικά πρόσφατη νέα έκδοση των πεζών του με επιμέλεια του Μ. Πιερί (Κωνσταντίνος Καβάφης, *Τα Πεζά (1882-1931)*, Ίκαρος 2003).

⁶ Εκτός από την ομότιτλη πρώτη μορφή του άρθρου το 1983 (στον αφιερωματικό τόμο Γ.Π. Σαββίδης, Δ. Ν. Μαρωνίτης κ.ά., *Κύκλος Καβάφη*, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας - Ίδρυμα Σχολής Μωραΐτη 1983, 153-202), ολοκληρωμένη εικόνα του θέματος μας παρουσιάστηκε το 1984 στον ογκώδη τόμο με τον προαναφερθέντα τίτλο (Γ. Δάλλας, *Ο Καβάφης και η Δεύτερη Σοφιστική*, Στιγμή 1984.). Στην πρώτη εκείνη μορφή, ωστόσο, συνδέεται για πρώτη φορά το καβαφικό έργο και η ποιητική του Αλεξανδρινού με την αρχαία ελληνική παράδοση. Στην εκτεταμένη μονογραφία, όμως, που δημοσιεύει το 1984 (*Ο Καβάφης και η Δεύτερη Σοφιστική*, εκδ. Στιγμή), ο Δάλλας ανιχνεύει λεπτομερώς τη σχέση του Καβάφη με τη δεύτερη Σοφιστική, κυρίως με τον *Βίο των Σοφιστών* του Φιλοστράτου, τους Στωικούς και τους Επικούριους. Εντοπίζει τα σημεία της καβαφικής ποιητικής και των έργων του, στα οποία ανιχνεύεται η σχέση αυτή, χωρίς, ωστόσο, να έχει καμία αναφορά για το *Εις το φως της ημέρας*.

⁷ Βλ. *Studi classici in onore di Quintino Cautadella*, III, τυπογρ. Edigraf, Κατάνη 1972, 383-416. Αναδημ. – σε μετάφραση του Ε. Γαραντούδη – στον τόμο F. M. Pontani, *Επτά Δοκίμια και μελετήματα για τον Καβάφη (1936-1974)* [πρόλ. Γ.Π.Σαββίδης / εισ. Μ. Ρερί], Μ.Ι.Ε.Τ. 1991, 231-245. Οι παραπομπές δίνονται στο αναδημοσιευμένο μεταφρασμένο κείμενο. Η δεύτερη μελέτη με τίτλο «Fonti della poesia di Cavafis» (*Επιθεώρησης ελληνο-ιταλικής πνευματικής επικοινωνίας*, έτος Γ', τομ. Δ', Οκτώβριος 1940, 657-669), που έχει μεταφραστεί από τον Ε. Γαραντούδη στον προαναφερθέντα τόμο με τα δοκίμια του Pontani (σσ. 51-72), αποτελεί σημαντική συμβολή στη μελέτη του διαλόγου του Καβάφη με την παράδοση.

άτιτλο αγγλόφωνο κείμενο που ο Περίδης τιτλοφόρησε «Ποιητική»⁸, η τριμερής διάκριση του W. Iser μεταξύ πραγματικού, μυθοπλαστικού και φαντασιακού⁹, μπορεί να αποδειχτεί χρησιμότερη από τη θεωρία του Todorov, την οποία χρησιμοποιούν οι περισσότεροι μελετητές του διηγήματος. Τον τελευταίο όρο τον χαρακτηρίζει ως τη λειτουργία με την οποία παρουσιάζεται μια ιδέα σε πρωτεύικη μορφή χωρίς την επέμβαση της λογικής. Στη μυθοπλασία πάλι εντοπίζει τη διαδικασία μορφοποίησης, αλλά με συνειδητό τρόπο και συγκεκριμένη οργάνωση· δηλαδή κατά τη μυθοπλαστική πράξη (διαδικασία) επιλέγεται υλικό από την πραγματικότητα, ενώ ταυτόχρονα μορφοποιείται και το υλικό από τη φαντασία, το οποίο εντάσσεται στον μυθοπλαστικό κόσμο του κειμένου που γίνεται αποδεκτός ως μείξη πραγματικού και φαντασιακού¹⁰. Κατά τον ίδιο μελετητή, στον μυθοπλαστικό κόσμο η πραγματικότητα και η φαντασία προσλαμβάνονται ωσει δεδομένες και αναμειγμένες στο μόνο χώρο όπου συνυπάρχουν¹¹.

Σε σχέση με την πρόσληψη ενός κειμένου, ο ίδιος μελετητής παρατηρεί ότι, για το θεματικό υλικό από την πραγματικότητα, δεν υπάρχει δυσκολία να γίνει αποδεκτό, αφού ως άμεσα αισθητό γίνεται πιστευτό. Αντίθετα, σε σχέση με το φαντασιακό υλικό είναι σημαντική η μορφοποίηση στη λεπτομέρειά της, αλλά κυρίως ο βαθμός αποδοχής κατά την πρόσληψη. Για τον λόγο αυτό αποδίδει στο φαντασιακό μια εγγενή πολυσημία¹², η οποία δικαιολογεί, ανάμεσα στα άλλα, και την πολυμορφία των ερμηνειών του¹³.

Κάτι ανάλογο συμβαίνει και με το *Εις το Φως της Ημέρας*, αλλά – σε θεωρητικό επίπεδο – και στην «Ποιητική» του, όπου ο Καβάφης τονίζει ότι, στον κόσμο που δημιουργεί ο συγγραφέας παρουσιάζοντας μια «υποθετική εμπειρία» («hypothetical experience»), δεν τίθεται θέμα αλήθειας ή ψεύδους («Ποιητική», 41 και 53), αλλά επιδιώκει μόνο τη δημιουργία καλού έργου που θα έχει αξίωση της αλήθειας, θα διαβάζεται αενάως («Ποιητική», 53) και θα ερμηνεύεται ανάλογα με τις εκάστοτε συνθήκες και τους εκάστοτε αναγνώστες [πολυσημία] («Ποιητική», 55).

⁸ Το κείμενο περιέχεται στον τόμο Κ. Π. Καβάφης, *Ανέκδοτα πεζά κείμενα* (εισ./μτφ. Μ. Περίδης), Φέξης 1963, 36-69. Στο εξής θα αναφέρεται μόνο ο τίτλος του Περίδη («Ποιητική») και ο αριθμός σελίδας.

⁹ W. Iser, *The fictive and the imaginary. Charting literary anthropology*, μτφ. W. Iser, D.H. Wilson, Johns Hopkins University Press 1993. Η χρήση της θεωρίας του Todorov παράλληλα είναι δεδομένη, αν και η επισήμανση των στοιχείων του κειμένου με βάση αυτή τη θεωρία έχει γίνει και από τη Lavagnini και από τη Haas, μέχρι τις πρόσφατες αναφορές του Μ. Πιερή, στον τόμο με τα *Πεζά* που προαναφέρθηκε, αλλά και από τη Μ. Αθανασοπούλου («Κ.Π.Καβάφης, «Εις το φως της ημέρας» (1896): το υπερφυσικό ως εκδήλωση του νεωτερικού» στο αφιέρωμα της *Νέας Εστίας* για τον Καβάφη (τχ. 1761, Νοέμβριος 2003, σσ. 652 - 665).

¹⁰ W. Iser, *ό.π.*, σσ. 1-4.

¹¹ *Ο.π.*, σ. 13.

¹² *Ο.π.*, σ. 19.

¹³ Από την ψυχανάλυση και τον στρουκτουραλισμό, ως την κοινωνική ανθρωπολογία και τον αποδομισμό οι ερμηνείες των κειμένων με θέματα από την κατηγορία του φανταστικού είναι πολλές και αντικρουόμενες συχνά. Πότε εντάσσονται ως υποείδος στο διήγημα ή το μυθιστόρημα με επιθετικό προσδιορισμό, πότε εντάσσονται στην αλληγορία, το παραμύθι, το μύθο και άλλα είδη λόγου με έντονο προθεσιακό χαρακτήρα, πότε θεωρούνται ως ενδεικτικά της ψυχολογίας του συγγραφέα (ψυχανάλυση, κοινωνιολογία) και πότε θεωρούνται ως καθρέπτες μιας εποχής ή πνευματικού κινήματος (ιστορική προσέγγιση). Στο κείμενό μας η έννοια του φανταστικού διευρύνεται αρκετά, όπως θα φανεί, λόγω του διακειμενικού διαλόγου του με την ελληνική φιλοσοφική παράδοση.

Εκτός, όμως, από τις προαναφερθείσες δυτικές θεωρίες των Iser και Todorov για το φανταστικό, που χρησιμοποιούν οι μελετητές, είναι πιο ενδιαφέρον να εξεταστεί το κείμενό μας στο φως του διαλόγου του με τις σχετικές επί του θέματος ελληνικές πηγές (αρχαίες και νέες), τόσο σε θεωρητικό όσο και σε πρακτικό επίπεδο, εφόσον ο Καβάφης τις μελετά και επηρεάζεται από αυτές κατά τη δημιουργία του έργου του. Επιπλέον, είναι λίγες οι παρατηρήσεις των μελετητών εκτός του Δάλλα, επί του κειμένου και του θέματος που μας αφορούν, για τον προαναφερθέντα διακειμενικό διάλογο. Από τις ελληνικές πηγές (αρχαίες και νέες) ο Πλωτίνος αρχικά και ο Ροϊδης στο τέλος θα αποτελέσουν το πλαίσιο αναφορών, με λιγότερες επιστημονικές διαλόγου με άλλα κείμενα και πηγές. Η σχέση του Αλεξανδρινού με τα κείμενα των προαναφερθέντων συγγραφέων, ειδικά σε σχέση με τα δίπολα φανταστικό-πραγματικό, αλήθεια-ψεύδος ή είναι-φαίνεσθαι, δεν έχουν εξεταστεί όπως θα έπρεπε κατά τις προσεγγίσεις που ως σήμερα έχουν γίνει στο διήγημά μας.

Δύο από τις λέξεις που χρησιμοποιούνται για να χαρακτηρίσουν το φάντασμα – θέμα του διηγήματος, κατά τη στιγμή της αποτίμησης της κατάστασης, είναι τα ουσιαστικά «Σκιά» και «Σχήμα», συνοδευμένα από τα επίθετα «υπερφυσικός» και «φυσικός» αντίστοιχα, εκτός από τις διάφορες ονομασίες όπως άνθρωπος, φάσμα, πνεύμα κλπ. «Σκιά» είναι η ύλη και γι' αυτό «υπερφυσική» ιδέα, ενώ «σχίμα» – με πλωτίνεια ή πλατωνίζουσα απόχρωση ο τελευταίος όρος¹⁴ – η μόνο κατά τα φαινόμενα «φυσική» μορφή (ανθρώπινο σώμα). Η φιλοσοφική ορολογία που ο Καβάφης την εν λόγω εποχή χρησιμοποιεί γενικεύει την έννοια του φανταστικού, επιτρέποντάς μας να ξεφύγουμε από τα στενά όρια στα οποία περιορίζει το φανταστικό ο Todorov .

Στο πρώτο μέρος της αυτοδιηγητικής αφήγησης του ήρωα έχουμε δύο εφιάλτες («Cauchemars») – δηλαδή φυσικά φαινόμενα που «βλέπει ο καθείς»¹⁵ (αλλού ονομάζει το όνειρο «αδεσπότης ύλης γέννημα»¹⁶) – εντός των οποίων εμφανίζεται

¹⁴ Βλ. σχετικά τον *Τίμαιο* του Πλάτωνα (50c και 52a), καθώς και τις παρατηρήσεις του Β. Κάλφα στην εισαγωγή του τόμου Πλάτων, *Τίμαιος* (εισ./μτφ./σχολ. Β. Κάλφας), Πόλις 1995. Τα «σχήματα» θεωρούνται από τον Πλάτωνα ως «μμήματα» αιώνων όντων. Όπως συμβαίνει και σε άλλα σημεία, οι καθαφικές απόψεις συγκλίνουν περισσότερο με τη θεωρία του Πλωτίνου για τα σχήματα και τη σχέση τους με τον κόσμο των αισθήσεων που αποτελεί σημείο αιχμής μεταξύ γνωστικών και του Πλωτίνου. Κατά τον Α. Μάνο «ο Πλωτίνος υποστηρίζει ότι τα αισθητά δεν είναι ουσίες αλλά πάθη ουσίας, αφού συνιστούν ίχνη ή σκιές των υποστάσεων του νοητού κόσμου» (βλ. Α. Μάνος, *Η οντολογία του Κακού παρά Πλωτίνω. Ηθικοί και μεταηθικοί απόηχοι*, Καρδαμίτσα, Αθήνα ²2002, 47. Στο εξής η συντομογραφία Μάνος και ο/οι αριθμός/οί σελίδας/ων εντός του κειμένου). Εξάλλου, ο Πλωτίνος δεν αποκήρυτε την ύλη και το σώμα όπως οι γνωστικοί και αυτό το τονίζει από την αρχή των *Εννεάδων* (I, 1, 1-3). Πρβλ. τον ήρωα του Καβάφη που, για να επιβιώσει, αποδέχεται τις ευεργετικές ιδιότητες των καθημερινών απολαύσεων, στις οποίες επιμένει ο Πλωτίνος με την προϋπόθεση ότι θα ελέγχονται, όπως θα επισημανθεί παρακάτω. Οι παραπομπές στο κείμενο του Πλωτίνου αφορούν στην καθιερωμένη αρίθμηση με τους τέσσερις αριθμούς: βιβλίου (λατινικός αριθμός), κεφαλαίου, παραγράφου/ων και τέλος σειράς/ών (αραβικοί αριθμοί). Η έκδοση που ακολουθήθηκε είναι: Plotino, *Enneadi* (μτφ. R. Radice / εισαγ. και σημ. Gion. Reale), εκδ. Mondadori, Μιλάνο 2003². Για τις παραπομπές που θα γίνουν σε σημειώσεις θα χρησιμοποιηθεί η συντομογραφία Plotino. Για το αρχαίο κείμενο θα δίνονται μόνο οι τέσσερις αριθμοί με τη σειρά που προαναφέρθηκε ή τρεις αν πρόκειται για παραπομπή σε ολόκληρη παράγραφο.

¹⁵ Κ. Π. Καβάφης, *Εις το φως της ημέρας*, Άγρα 1982, 7 [στο εξής η παραπομπή *Εις το φως της ημέρας* και ο αριθμός σελίδας].

¹⁶ Πρόκειται για το ποίημα του 1892 «Πελασγική Εικών» (βλ. Κ. Π. Καβάφη, *Ανέκδοτα Ποιήματα 1882 – 1923* (επιμ. Γ. Π. Σαββίδη), Ίκαρος 1982 (ανατ. έκδ. 1968), 31-33). Αμέσως μετά συνεχίζει στο

ένας «άνθρωπος κοινός [=φυσικός]». Ἡ ἐξήγηση εἶναι λογικότερη ὡς ἐδῶ. Μετά το δεύτερο ὄνειρο ὁ ἥρωας παρατηρεῖ ὅτι οἱ ἄνθρωποι ονειρεύονται πρόσωπα ποὺ ἔχουν νὰ τα δουν χρόνια, ἀλλὰ «ἡ μνήμη τῶν μένει εγχαραγμένη κάπου ἐν τῷ πνεύματι καὶ αἴφνης εἰς τὸ ὄνειρον ἀναφαίνεται»¹⁷. Ἀρχικὰ ἡ λογικὴ θριαμβεῦει φαινομενικὰ μέσω σειρὰς ρητορικῶν ἐρωτήσεων στὸν εαυτὸ του, ἀποδεικνύοντας ὅτι πρόκειται περὶ καθαρὰ ἐσωτερικοῦ βασανιστηρίου, «διανοητικοῦ» ὅπως τὸ ονομάζει ἀλλοῦ με ἀφορμὴ κάποια λαϊκὴ παράδοση¹⁸ ἢ ὅταν περιγράφεται ἡ «πνευματικὴ κατάσταση» («state of mind») κατὰ τὴν «υποθετικὴ ἐμπειρία»¹⁹. Ὡστόσο, ἀν καὶ ὁ ἥρωας διαπιστώνει πῶς σε πολλὰ σημεῖα «εχώλαινεν» ἡ λογικὴ, ἡ ἀνία τὸν κάνει νὰ ἀφήσει τὴν προσπάθεια ἐξήγησης²⁰. Μέχρι στιγμῆς ἡ διάκριση φαντασίας ἀπὸ τὴν πραγματικότητα, ἢ τῆς φυσικῆς ἀπὸ τὴ μεταφυσικὴ, εἶναι σχεδὸν ἀποδεδειγμένη στὸ μυαλό του. Κατόπιν, ὅμως, τῆς ἀντιμέτωπισης τοῦ ἰδίου υπερφυσικοῦ ἀντικειμένου με φυσικὴ μορφή σε κατάσταση ἐγρήγορσης, τονίζοντας τὴ φράση «εἰς τὸ φῶς τῆς ἡμέρας», ἐκτὸς ἀπὸ τὸ κείμενο, καὶ στὸν τίτλο, ἡ λογικὴ με τὴν παραδοσιακὴ τῆς ἐννοια τραντάζεται. Ἀν τὸ ὄνειρο ὁ αὐτοδιηγητικὸς ἀφηγητὴς τὸ ἀντιμετωπίζει ὡς ἀποδεκτὸ ἀπὸ ὅλους φαινόμενο, ἀφοῦ ὑπάρχει λογικὴ ἐξήγηση (υποσυνείδητο)²¹, ἡ συνάντησή του με τὸ φάντασμα στὸ φῶς τοῦ ἡλίου εἶναι «ἀλόγη», «ἐξω λόγου» καὶ αὐτοχαρακτηρίζεται τρελός²². Τελικὰ ὅμως ἀποδέχεται τὴν κατάσταση με πλωτίνειο τρόπο θὰ λέγαμε, χωρὶς νὰ καταλήγει οὔτε στὴ λογικὴ οὔτε στὴ μεταφυσικὴ

ποίημα: «εἰτάραξε τὸν ὕπνον του, ἐν τῷ θολῷ καθρέπτη τῶν ἀπαθῶν καὶ κρύων τοῦ φρενῶν ἀντανακλῶν φαντάσματα ἀγνωστα καὶ φρικώδη». Εἶναι ἴσως σημαντικὸ νὰ τονιστεῖ ὅτι ὁ Γίγας τοῦ ποιήματος αὐτοῦ ποὺ κοιμάται βαθιὰ στὴ γῆ εἶναι ὁ κάτοχος τοῦ Πλοῦτου (θησαυρῶν) καὶ ἀφοῦ συνέρχεται ἀπὸ τὸν ἐφιάλτη ονομάζει τὸ ὄνειρο «ποταπὴ σκιά», ὅπως τὸ φάντασμα τοῦ διηγήματος.

¹⁷ Βλ. *Εἰς τὸ φῶς τῆς ἡμέρας*, 8. Ἡ ἄποψη περὶ τῆς σχέσης πραγματικῶν βιωμάτων με τὴν ονειρικὴ διεργασία δὲν πρωτοεμφανίζεται στὸ τέλος τοῦ 19^{ου} αἰῶνα. Ἀνάγεται μέχρι καὶ τὸν Ἡρόδοτο, ὅπου παρατίθεται ἡ ἄποψη τοῦ Ἀρτάβαζου πῶς τὰ ὄνειρα εἶναι προϊόντα καθημερινῶν ἀπασχολήσεων, ἢ τὸν Δημόκριτο, κατὰ τὸν ὁποῖο τὰ ὄνειρα εἶναι «εἰδῶλα ἐκ συνειδήσεως», τὰ ὁποῖα μεταφέρουν παραστάσεις ψυχικῶν δραστηριοτήτων. Βλ. σχετικὰ E. R. Doods, *Οἱ Ἕλληνες καὶ τὸ παράλογο* (μτφ. Γ. Γιατρομανωλάκης), Καρδαμίτσα 1978², 109-110. Ἡ μνήμη ὅμως τοῦ ονείρου μπορεῖ νὰ τὸ καταστήσει οἰονεῖ πραγματικὸ βίωμα, ἔτσι ὥστε νὰ μὴ διαχωρίζεται ἀπὸ τὰ πραγματικὰ βιώματα τοῦ υποκειμένου, ὅπως φαίνεται ἀπὸ τὴν ἀμφιβολία τοῦ ἥρωα γιὰ τὸ ἀν ἦταν ὄνειρο ἢ ἀλήθεια.

¹⁸ Βλ. τὸ ἄρθρο «Romaic Folk-lore of enchanted animals» (*Πεζά*, 172).

¹⁹ Βλ. «Ποιητικὴ», 39, 41, 53 καὶ 55.

²⁰ Βλ. *Εἰς τὸ φῶς τῆς ἡμέρας*, 8.

²¹ Με τὸν ὄρουο τοῦ Todorov (Τζ. Τοντόροφ, *Εἰσαγωγή στὴ φανταστικὴ λογοτεχνία* [μτφ. Α. Παρίση], Ὀδυσσεὺς 1991, 66) τὸ φανταστικό-θαυμαστὸ τοῦ ονείρου στηρίζεται στὸ ὅτι ὁ ἀναγνώστης τὸ ἀποδέχεται ὡς μιὰ ἄλλη πραγματικότητα ποὺ δὲν ἀπειλεῖ τὴ λογικὴ. Στὸ διήγημά μας ὅμως ἡ μνήμη (ἡ ἀνάμνηση τοῦ ονείρου) μπορεῖ νὰ τὸ καταστήσει οἰονεῖ πραγματικὸ βίωμα, ἔτσι ὥστε νὰ μὴ διαχωρίζεται ἀπὸ τὰ πραγματικὰ βιώματα τοῦ υποκειμένου, ὅπως φαίνεται ἀπὸ τὴν ἀμφιβολία τοῦ ἥρωα γιὰ τὸ ἀν ἦταν ὄνειρο ἢ ἀλήθεια, ἀφήνοντας με περίτεχο τρόπο τὴν ἀμφιβολία στὸν ἥρωα στὴ σελίδα 5. Στὴ δεύτερη μάλιστα ἐμφάνιση (*Εἰς τὸ φῶς τῆς ἡμέρας*, 7) δηλώνει ὅτι εἶναι ὄνειρο καὶ τὸ ἀποδέχεται ὡς τέτοιο, ἀλλὰ πάλι ψάχνει στὴ μνήμη του νὰ βρεῖ κάτι.

²² Στὴν οὐσία ἐδῶ ἔχουμε καὶ τὴν ἀντιπαράθεση τοῦ δυτικοῦ φανταστικοῦ – με τὶς καταβολές του ἀπὸ τὸν Μεσαίωνα, τὸ Μπαρόκ καὶ τὸν Ρομαντισμὸ –, ποὺ ἀπωθεῖ τὸ μεταφυσικὸ στὴ νύχτα, με τὸ ἀνατολικὸ φανταστικὸ (καὶ τὸ νεοελληνικὸ μαζί) – ἀρχαῖο, ἐλληνιστικὸ καὶ βυζαντινὸ –, ὅπου τὸ μεταφυσικὸ εἰσβάλλει στὴ ζωὴ τῶν ἀνθρώπων ἀκόμα καὶ ὑπὸ τὸ φῶς τοῦ ἡλίου. Στὸ διήγημά μας, ὡστόσο, δὲν ἀρκεῖ μόνον ἡ σύνδεση τοῦ φανταστικοῦ με τὸ κακὸ, ἀλλὰ καὶ με τὸ πάθος ποὺ κρύβεται καὶ θεωρεῖται κακὸ, ἀφοῦ τὸ φάντασμα ἀφορᾷ καὶ στα πάθη τῆς ψυχῆς, ὅπως θὰ φανεῖ παρακάτω. Ὁ Πλωτίνος στὸ θέμα αὐτὸ τῆς σύνδεσης τοῦ πάθους με τὸ κακὸ καὶ τὸ παράλογο ἢ τὴν τρέλα ἐπιρεάζεται ἀπὸ τοὺς στωϊκοὺς. Βλ. σχετικὰ Μάνος 48-49.

εξήγηση²³, αφού τα ίδια τα σχήματα («μορφές» ή «είδη») βρίσκονται για τον Πλωτίνιο εντός της ψυχής και πέραν της λογικής, όπως παρατηρεί ο P. Hadot²⁴. Ο αναγνώστης παραμένει με τον δισταγμό και την «αμφιβολία»²⁵, όπως και στο ποίημα «Ο βασιλεύς Κλαύδιος»²⁶, συστατικό στοιχείο που ο ίδιος ο Καβάφης θεωρεί πιο «έντεχνο», όπως τονίζει και αλλού²⁷. Το καβαφικό «σχήμα» του διηγήματός μας, όπως και το πλωτινικό είδωλο δεν βρίσκεται ούτε στον υπερφυσικό - μεταφυσικό κόσμο της ιδέας, ούτε στον λογικό ή πραγματικό κόσμο της ύλης, αλλά είναι μια απεικόνιση ή σωματοποίηση-μορφοποίηση της ιδέας. Στο επίπεδο του της ρητορικής, επίσης, το σχήμα λόγου δεν είναι μόνο κυριολεξία ή μεταφορά μα κίνηση²⁸ από τη μία στην άλλη με έναν παιγνιώδη τρόπο διαπλοκής ανάμεσα στο κυριολεκτικό και μεταφορικό ρόλο του φωτός, όπως φαίνεται και από τον πίνακα 2 στο τέλος. Η διαπλοκή της μορφής και του περιεχομένου ή της ιδέας και της ύλης γίνεται με εξαιρετικό τρόπο στο διήγημά μας, με βάση την προαναφερθείσα εναλλαγή μεταφορικού και κυριολεκτικού ρόλου του φωτός, όπως φαίνεται στον πίνακα 3 του τέλους.

Αν προσέξουμε τη δομή του διηγήματος, όπως φαίνεται και από τον πίνακα 1 στο τέλος, είναι εύκολο να καταλάβουμε πόσο προσεγμένη είναι η δουλειά του

²³ Ο Πλωτίνος από την αρχή ξεκαθαρίζει ότι η ψυχή δε γίνεται να διαχωριστεί από το σώμα (I, 1, 3) και ότι δεν προσλαμβάνει τα ίδια τα εξωτερικά αντικείμενα παρά, μέσω των αισθήσεων του σώματος, τα είδωλά τους, τα «είδη» (I, 1, 7). Η αρμονία της ψυχής διαταράσσεται (I, 4, 10, 18) όταν οι αισθήσεις δεν συμφωνούν με τη διάνοια και την τάξη που αυτή επιζητεί (I, 1, 9), όπως συμβαίνει και με τον ήρωα του Καβάφη – ο οποίος γι' αυτό το λόγο νομίζει ότι τρελαίνεται. Το κακό είδωλο μάλιστα, πάντα κατά τον Πλωτίνιο (I, 1, 12), χτυπά το κατώτερο μέρος της ψυχής που συνδέεται με τις υλικές απολαύσεις, όπως ο Πλούτος και οι Ηδονές που εδώ μας αφορούν. Όμως η αρμονία του ανώτερου («ενάρτετου») ανθρώπου αποκτάται με τη συνειδητοποίηση του γεγονότος ότι: «Η αρετή δε ψυχής. Νου δε ουκ έστιν, ουδέ του επέκεινα» (I, 2, 3, 31), δηλαδή ότι η ευτυχία λόγω αρετής πρέπει να είναι εσωτερική, στην ψυχή, να μην αφορά ούτε στη διάνοια, ούτε στο μεταφυσικό. Αυτό θα το αναλύσει και παρακάτω ο Πλωτίνος (I, 2, 6).

²⁴ Pierre Hadot, *Πλωτίνος ή η απλότητα του βλέμματος*, πρόλ. Μ. Cacouros, μτφ. Ευδ. Δελλή, Αρμός, Αθήνα 2007, 149. Στο εξής η συντομογραφία Hadot και ο αριθμός σελίδας.

²⁵ Η αμφιβολία που υποθάλπεται από το «άλογο» θυμίζει τη θεωρία που αναπτύσσει ο Ιάμβλιχος στο *Περί Μυστηρίων*, όπου υποστηρίζει ότι και το «άλογον» είναι αναγκαίο στον ορθό λόγο (βλ. E. R. Doods, *Οι Έλληνες και το παράλογο* (μτφ. Γ. Γιατρομανωλάκης), Καρδάμιστα 1978², 238). Στη σύγχρονη θεωρία της λογοτεχνίας ο Todorov θεωρεί την αμφιβολία («δισταγμός») όρο κλειδί για την πρόσληψη του φανταστικού (βλ. Τζ. Τοντόροφ, *Εισαγωγή στη φανταστική λογοτεχνία*, ό.π., 40).

²⁶ Βλ. Κ. Π. Καβάφη, *Ανέκδοτα ποιήματα 1882-1923* (επιμ. Γ. Π. Σαββίδης), Ίκαρος 1982, 113-129. Εκεί ο ήρωας βλέπει το «φάσμα» (σ. 119), νομίζει αρχικά ότι ήταν «έξαψις της φαντασίας» και «των οφθαλμών απάτη» (σ. 115), αλλά στη συνέχεια εμφανίζεται και ενώ μιλά με τη μητέρα του, αλλά μόνο αυτός το βλέπει, όπως ο ήρωας στο διήγημά μας.

²⁷ Βλ. τα σχόλια του για το δημοτικό «Του Νεκρού Αδελφού», όπου παρατηρεί ότι είναι πιο «έντεχνον» το «κνειρώδες τέλος», επειδή αφήνει στον αναγνώστη μια «αμφιβολία» ή «αοριστία», στη βιβλιοκρισία «Εκλογαί από τα τραγούδια του ελληνικού λαού, υπό Ν. Γ. Πολίτου» (Καβάφης, *Πεζά*, 118). Η αμφιβολία αυτή θεωρείται κομβικής σημασίας για την έννοια του τονοροφικού φανταστικού, όπως είναι ευρύτερα γνωστό.

²⁸ Η αριστοτελικής καταγωγής έννοια της κίνησης για τη μεταφορά (*Ρητορική* 1412a 10), η οποία αλλού ονομάζεται «επιφορά» (*Ποιητική* 1457b 7), υιοθετούνται και από τον Ροΐδη. Στη ροϊδική ποιητική η διευρυμένη έννοια της μεταφοράς ή επιφοράς κατέχει κομβικό ρόλο. Βλ. σχετικά Ν. Μαυρέλος, *Το ψηλαφητό παλίμψηστο της ροϊδικής γραφής. Ζητήματα λογοτεχνικής και πολιτισμικής θεωρίας*, Σκόλη, Αθήνα 2008, 26-33. Στο εξής η συντομογραφία Μαυρέλος και ο/οι αριθμός/οί σελίδας/ων.

Αλεξανδρινού: το αφηγηματικό πλαίσιο (αρχή και τέλος) εντός του οποίου ο Αφηγητής Α΄ επιπέδου εγκιβωτίζει με σκηνοθετικό τρόπο (διαλογικά) την αφήγηση με τη ζωή του από την πρώτη επαφή του με το φάσμα ως τις λύσεις που βρήκε για να ηρεμήσει. Η αφήγηση του Β΄ επιπέδου, εκτός από την εισαγωγή της, έχει δύο όνειρα με παρεμβολή σκέψεων και περιγραφής της καθημερινής ζωής. Μετά το δεύτερο όνειρο ακολουθούν πάλι σκέψεις και περιγραφή καθημερινών επεισοδίων, σε διπλάσια ποσότητα από πριν. Οι επόμενες δύο συναντήσεις με το φάντασμα γίνονται στο φως της μέρας με παρεμβολή μόνο της περιγραφής έντονης δράσης (αλλά όχι σκηνές πεζής καθημερινότητας, αφού πρόκειται για τη φυγή), ενώ μετά και τη δεύτερη συνάντηση και την τελική απόδραση από τον τόπο όπου συναντά το φάσμα, ακολουθούν οι λύσεις, αρχικά ξεχωρισμένες (ύλη, μεταφυσική, επιστήμη) και τέλος σε ένα συνδυασμό που γιατρεύει. Από την πεζή περιγραφή της καθημερινής ζωής πριν το πρώτο όνειρο περνάμε στις λίγες σκέψεις μετά από αυτό (εκτός από τα καθημερινά συμβάντα). Μετά το δεύτερο όνειρο ακολουθούν διπλάσιες σελίδες με σκέψεις (για το όνειρο) ενώ η καθημερινότητα που περιγράφεται (επεισόδια με νοικιασμένο σπίτι και δικηγόρο) είναι σαφώς πιο ανήσυχη από την προηγούμενη και πάλι πιο αναλυτική (πάλι διπλάσια σε μέγεθος κειμένου). Η πρώτη συνάντηση στο φως ακολουθείται από πανικό και αποδιοργάνωση με τη φυγή και την περιπλάνηση. Η ηρεμία του έχει πια διαταραχτεί γιατί ενώ για το όνειρο έβρισκε κάποια λογική, αλλά για την εν εγρηγόρσει κατάσταση δεν μπορεί. Αυτό γίνεται εντονότερο μετά και τη δεύτερη συνάντηση. Από τις δύο πρώτες εμφανίσεις, κατά τις οποίες η διάκριση φυσικού και μεταφυσικού είναι ξεκάθαρη, περνάει στις δύο επόμενες, οπότε επέρχεται διείσδυση του ενός στο άλλο και η ρήξη με τη λογική.

Η αναζήτηση λύσης παρουσιάζεται πάλι διπολικά: με φάρμακο μεταφυσικό (μάγος) και με φάρμακο επιστημονικό (γιατροί).²⁹ Η κατάληξη, ωστόσο, είναι η αρμονική συνύπαρξη των δύο εντός του μυθοπλαστικού κόσμου του ήρωα. Θα έλεγε κανείς ότι η δόμηση αυτή αποτελεί εφαρμογή των θεωρητικών πιστεύω του Καβάφη περί του φαντασιακού στην αφήγηση, όπως το έχει εκθέσει και στο προηγούμενο άρθρο του για τη «Λάμια», όπου παράλληλα αναπτύσσει και τον τρόπο μεταστοιχείωσης του υλικού από τις αρχαίες πηγές σε κάτι νέο³⁰. Εκεί η μεταμόρφωση της Λάμιας αποκτά συμβολική σημασία με φιλοσοφική προέκταση, κατά τον ίδιο τρόπο που στο διήγημά μας ο άνθρωπος του ονείρου μεταμορφώνεται στο πρώτο όνειρο («λάμπις εβγήκεν από τα μάτια του και εν φοβερόν μεγαλείον τον μετεμόρφωσε για εν δευτερόλεπτον»³¹). Είναι σημαντικό να τονιστεί ότι ο όρος φαντασία χρησιμοποιείται

²⁹ Η παρουσίαση των δύο φαινομενικά άσχετων άκρων ως ένα κοινό φάρμακον, θυμίζει την ίδιου τύπου ταύτιση της ιατρικής και της μαγείας από τον Ροΐδη στις «Μάγισσες του Μεσαίωνα» και αλλού. Βλ. Εμμ. Ροΐδη, *Άπαντα τ. Β΄* [επιμ. Α. Αγγέλου], Ερμής 1988, 388-389 στο εξής οι παραπομπές μόνο με την ένδειξη τόμου και τον/τους αριθμό/ούς σελίδας/ων εντός του κειμένου] και Μαυρέλος 43-80. Η συνεχής κίνησης ανάμεσα στα άκρα (πάθος-υγεία, καλό-κακό, ύλη-ιδέα) για να έρθει ισορροπία, που βρίσκουμε στον Καβάφη, εντοπίζεται και στον Ροΐδη (βλ. ειδικά το κείμενο «Παθογένεια»). Αυτή την ανάγκη ισορροπίας, η οποία αναδεικνύει και την θετική ενίοτε πλευρά του πάθους ή του κακού, είναι εμφανής στον Πλωτίνιο (βλ. σχετικά Μάνος 51-53 και 54-60).

³⁰ Καβάφη, *Πεζά*, 51-65. Ειδικά στην αρχή του άρθρου (51-2) παρατηρεί ότι το βιβλίο του Φιλόστρατου είναι «αποταμίευμα ποιητικής ύλης», περιέχει «θησαυρούς εμπνεύσεως» και «καλάς υποθέσεις».

³¹ Βλ. *Εις το φως της ημέρας*, 4-5. Αν το φως και η λάμψη δηλώνουν τον ανώτερο θεϊκό ον για τον Πλωτίνιο (I,1,7,4), το φάσμα στο διήγημά μας δεν είναι παρά ένας κατώτερος δαίμων με στιγμιαία

σχεδόν ως συνώνυμος του όρου μυθοπλασία («Ποιητική», 60), αφού ταυτίζεται η φαντασία με το θεματικό υλικό από το οποίο εμπνέεται ο συγγραφέας και κατόπιν το ενδύει με την «καλλονήν» των στίχων και την «χάριν» της διήγησης. Στην «Ποιητική» του (σσ. 39-41), φαίνεται καθαρά ότι με τον όρο φαντασία εννοεί τη δημιουργική δουλειά του συγγραφέα, εφόσον χρησιμοποιεί τον αγγλικό όρο «Imagination» και όχι «the Fantastic» ή «Fantasy» που αφορούν σε μη αληθή αντικείμενα περιγραφής, δεδομένου ότι δεν τίθεται θέμα αλήθειας ή ψεύδους. Η όλη διαδικασία μάλιστα που περιγράφει αφορά απλά στη δυσκολία αναπαράστασης μη βιωμένων από τον ποιητή «πνευματικών καταστάσεων». Η θεωρητική αυτή άποψη εφαρμόζεται περίτεχνα στο διήγημά μας με τον πλάγιο εσωτερικό μονόλογο μετά από κάθε ένα από τα δύο όνειρα, οπότε, στη λειτουργία της μνήμης, συγχέονται τα πραγματικά βιώματα με εκείνα της φαντασίας ή του ονείρου³².

Ο αφηγητής ονειρεύεται «άνθρωπο», αλλά την ημέρα βλέπει «υπερφυσική Σκιά... υπό το σχήμα φυσικού ανθρώπου» (*Εις το φως της ημέρας*, 14). Αν όμως σκεφτούμε την παρατήρηση ότι οι άνθρωποι γύρω του ήταν «αδιάφοροι νομίζοντες ότι τίποτε έκτακτον δεν συνέβαινε», θα καταλάβουμε ότι στην ουσία ο ήρωας δημιουργεί έναν κόσμο που οι απλοί άνθρωποι δεν μπορούν να δουν και που τον τρομοκρατεί ακριβώς γιατί είναι δύσκολο να εξηγηθεί με λόγια.

Επιχειρώντας μια συνανάγνωση με το υπόλοιπο έργο του Καβάφη, θα λέγαμε ότι το φανταστικό δεν έχει εδώ σχέση με το δύσμορφο ή τρομακτικό οπτικά αντικείμενο, αλλά με τη δημιουργία από τον συγγραφέα ενός κόσμου, στις «αγορές» του οποίου υπάρχουν τα πιο «λεπτά και βραχύβια αντικείμενα» (όπως περιγράφει ο Καβάφης τη διεργασία της χρήσης του υλικού της φαντασίας σε ένα ποίημα με τον μετωνυμικό τίτλο «Τα πλοία» ανάμεσα στο 1895 και το 1896³³), ενός κόσμου μόνο για τους

αλλά όχι μόνιμη μεταμόρφωση. Είναι το ον που προσπαθεί αλλά δεν μπορεί να αποκτήσει την πλήρη εικόνη. Ίσως να είναι και το ίδιο το πλωτίνιο «κακό» είδωλο του Σοφού (I, 1, 9, 8).

³²Βλ. *Εις το φως της ημέρας*, 5 και 7. Θα έλεγε κανείς ότι το διήγημά μας αποτελεί συνδυασμένη εφαρμογή των θεωρητικών του απόψεων και των επιδράσεων που δέχτηκε από ξένους θεωρητικούς αλλά και από την κλασική και την ελληνιστική φιλοσοφία. Ο πνευματικός άνθρωπος, όπως ορίζει τον ήρωά του, είναι όμοιος και με τον θεωρητικό άνθρωπο του δοκιμίου για την «Ποιητική» του, αλλά και με τον άνθρωπο του Πλωτίνου, ο οποίος βιώνει την εσωτερική πνευματική εμπειρία γιατί επιλέγει έναν συγκεκριμένο τρόπο ζωής (εσωτερικό) που χρειάζεται πολύ κουράγιο (I, 4, 10, 2) και χωρίς, όπως επισημάνθηκε, να περιφρονεί τα επίγεια. Χρειάζεται όμως και φαντασία με την έννοια που της προσδίδει και ο Πλωτίνος (I, 4, 15, 11-14), αλλά και ο Καβάφης στο άρθρο για τη «Λάμια», αναφερόμενος στη μονοτονία της ζωής χωρίς τη φαντασία και το άγνωστο (βλ. παρακάτω υποσημ. 37). Είναι άραγε τυχαίο που όπως ο Πλωτίνος συμβουλεύει τον φίλο του Πορφύριο να πάει ταξίδι για να γιατρευτεί (βλ. βλ. Πορφύριο, «Περί του Πλωτίνου βίου και της τάξεως των βιβλίων αυτού» κεφ. 11, γρ. 11-15, στο Plotino, 24), έτσι και ο καλός φίλος του ήρωα τον συμβουλεύει το ίδιο;

³³ Πρόκειται για το πεζόμορφο ποίημα «Τα πλοία» (Κ. Π. Καβάφης, *Κρυμμένα Ποιήματα 1877;-1923* (επιμ. Γ. Π. Σαββίδης), Ίκαρος 1993, 115-7). Η έννοια του πλοίου (ως μετωνυμίας για το λογοτεχνικό έργο) που μεταφέρει αγαθά από την αγορά της φαντασίας και, επειδή είναι λεπτά και έχει την τάση να παίρνει πολλά, τα πετάει με την πρώτη φουρτούνα και όταν φτάνει στον «λευκόν χάρτινον λιμένα» αναγκάζεται πάλι να συμβιβαστεί με κανόνες, αποτελεί μια άλλου είδους (ποιητική πια) μεταφορά για την εμπειρία της γραφής. Παρόμοια, αν και όχι ίδια μετωνυμία έχουμε και στο τέλος του Ερωτόκριτου, όπου η γραφίδα ονομάζεται ξύλο και το κείμενο καράβι με τη γραφή αρμένισμα σε μανιασμένο πέλαγο, αν και εκεί δεν γίνεται λόγος για το φορτίο. Αν παραβάλλουμε το διήγημά μας με τα δύο πεζόμορφα ποιήματα, «Το σύνταγμα της ηδονής» (Κ. Π. Καβάφης, *Κρυμμένα Ποιήματα*, ό.π., 113-114) και το προαναφερθέν «Τα πλοία», που ο Σαββίδης τα χρονολογεί το μεν πρώτο ανάμεσα στο 1894 και 1897 και το δεύτερο το 1895 ή το 1896, μπορούμε να έχουμε ακόμα μια έμμεση ένδειξη χρονολόγησης

ανεπτυγμένους ἀνθρώπους, ὅπως ονομάζει ὁ ἥρωάς μας τοὺς ‘σοφοὺς’ τῆς παρέας τοῦ ἢ γιὰ τοὺς ποιητῆς με τὸ «οἰζυτέρο βλέμμα»³⁴ στὴν «Ἀλληλουχία κατὰ τὸν Βωδελαίρον» (1891)³⁵, γι’ αὐτὸ ἴσως ἐπιμένει ὅτι ὁ παράξενος ἐπισκέπτης ἦταν σαν κανονικὸς («φυσικὸς») ἄνθρωπος στὴν ἐμφάνισή. Ἀν μάλιστα λάβουμε ὑπόψη τὶς φιλοσοφικὲς ἐννοίες ποὺ χρησιμοποιοῦν, καὶ τὴν ἐπιμονή στὴ σύζευξη φυσικοῦ – υπερφυσικοῦ, θὰ καταλάβουμε ὅτι τὸ κείμενο βρίσκεται πέρα ἀπὸ τὸ ἱστορικὰ προσδιορισμένο κλειστὸ λογοτεχνικὸ εἶδος τοῦ «φανταστικοῦ διηγήματος»³⁶, ἀν καὶ με κάποιες διαφορὲς στὴ θεματικὴ.

Ἡ διαμαρτυρία τοῦ Καβάφη γιὰ τὴν πεζότητα ποὺ φέρνει ἡ ἐπιστημονικὴ προσέγγιση ἀναλογεῖ σε ἀρκετὰ σημεῖα με τὶς διαμαρτυρίες τοῦ ἄλλου συνομιλητῆ τοῦ ποὺ θὰ μας ἀπασχολήσῃ, τοῦ Ροῖδη, ἐπὶ τοῦ ἴδιου θέματος, ἐφόσον ὁ Καβάφης ἐντοπίζει: «τὴν ἀληθῶς βανδαλικὴν δῆωσιν ἣν διαπράττει ἡ ἐπιστῆμη ἐπὶ τῶν καλλονῶν τῆς φύσεως, ἐξηγοῦσα καὶ ἀναλύουσα τὰ πάντα, καὶ υλικότατα ἀφαιροῦσα τὸ γόητρον καὶ τὴν ευγένειαν τοῦ ἀγνώστου»³⁷. Ἡ ἐξοικείωση καὶ τῶν δύο συγγραφέων με τὴν ἀρχαία φιλοσοφία – ἀλλὰ καὶ ἡ ἐνδεχόμενη ἐπαφὴ τοῦ Καβάφη με τὰ ἀρθρα τοῦ Ροῖδη στὴν ἐγκυκλοπαίδεια Μπάρτ-Χίρστ («Ἀριστοτέλης» καὶ «Ἀλεξανδρινὴ Σχολή») – μπορεῖ νὰ ἐξηγήσῃ τὴ σχέση τῶν ἀπόψεών τους γιὰ τὴ φαντασία καὶ τὴ διαδικασία τῆς γραφῆς με τὴν ἀποψη τοῦ Πλωτίνου, ὡς τοῦ βασικοῦ φιλοσόφου ἀπὸ τοὺς Νεοπλατωνιστῆς. Ὁ Πλωτίνος θεωρεῖ τὴ φαντασία ὡς

καὶ τῶν δύο ἐντὸς τοῦ 1896, ἀφοῦ οἱ ἐμμεσες ὁμοιότητες εἶναι ἀρκετῆς. Ὡστόσο, στὴν παρούσα προσέγγιση δὲν μπορεῖ νὰ γίνῃ ἀνάλυση τοῦ θέματος.

³⁴ Ἄλλο ἓνα σημεῖο ἐπαφῆς καὶ με τὸν Πλωτίνου, διπλῆς φύσης, μπορεῖ νὰ ἐντοπιστεῖ ἐδῶ. Γιὰ τὸν ἀρχαῖο φιλόσοφο στὸν ἐσωτερικὸ κόσμο τῶν «μορφῶν» εἶναι ὅλα διάφανα («διαφανὴ γὰρ πάντα», V, 8, 4, 4-8) καὶ, παρόλη τὴν ὁμορφία τοῦ, προκαλεῖ ἱερὸ τρόμο, ὅπως ἐπισημαίνει καὶ ὁ P. Hadot (βλ. Hadot, 212. Πρβλ. καὶ τὸ ἴδιο τὸ κείμενο τοῦ Πλωτίνου V, 5, 12, 35-36). Γιὰ τὸν ἥρωα τοῦ Καβάφη ὁ τρόμος προέρχεται ἀπὸ τὴ διαφάνεια ποὺ συνεπάγεται μιὰ τέτοια ζωὴ, ἀφοῦ συνδέεται τὸ ὠραῖο με τὸν κόσμο τῶν αἰσθημάτων ποὺ μπορεῖ νὰ ἀποκαλυφθοῦν ἀπὸ τὴ θέαση καὶ μόνον τοῦ καθρέφτη τους, δηλαδὴ τοῦ δημιουργημένου ἀπὸ τὸν σοφὸν κόσμου. Γιὰ τὸν Πλωτίνου ἡ ὄραση τοῦ πνεύματος διευρύνει τὴν ὄραση τοῦ ματιοῦ (Hadot, 145-146) καὶ κάνει διαπεραστικὸ τὸ βλέμμα τοῦ πνεύματος (Hadot, 141-143), κάτι ποὺ θυμίζει τὴ φράση τοῦ Καβάφη γιὰ τὸ «οἰζυτέρον βλέμμα» καὶ τὸ φόβο μήπως μαθευτεῖ κάτι «ἀπ’ τὰ κρυφὰ ποὺ ξέρουν» (βλ. παρακάτω). Ἀνάλογη εἰκόνα ἔχουμε καὶ στὸν οἰκείο γιὰ τὸν Καβάφη Ροε. Ὁ τελευταῖος παρουσιάζει με εὐγλωττο τρόπο στὸ σατιρικὸ κείμενο «Bon – Bon» μιὰ συζήτηση μεταξὺ τοῦ διαβόλου καὶ ἐνὸς φιλοσόφου γιὰ τὰ δύο βλέμματα (πνευματικὸ καὶ σωματικὸ). Τὴ μετάφραση τοῦ κειμένου στα ἐλληνικὰ με τίτλο «Ὁ Ζαχαρωτός» βλ. στὸ E. A. Πόε, *Ὁ Σατιρικὸς Πόε. Διηγήματα*, εἰς./μτφ./σχόλ. Ν. Μαυρέλος, Σοκόλης, Αθήνα 2005, 125-158.

³⁵ Ἐκεῖ ὑπάρχει ἡ φράση «μὴ μόνον ὅσα βλέπετε πιστεύετε. Τῶν ποιητῶν τὸ βλέμμα εἶν’ οἰζυτέρον», ποὺ ἀναλογεῖ σε αὐτὰ ποὺ ἐβλεπε ὁ ἥρωάς μας μόνον, ἀλλὰ ὅχι οἱ ἄλλοι κοινοὶ ἄνθρωποι. Βλ. Κ. Π. Καβάφη, *Κρυμμένα Ποιήματα*, ὀ.π., 28. Οἱ ὁμοιότητες εἶναι ἐμφανεῖς καὶ με τὸ ποίημα «Σοφοὶ δε προσιόντων».

³⁶ Τὸ γεγονός ὅτι τὸ εἶδος, με τὴ μορφή ποὺ ἔλαβε κατὰ τὸν 19^ο αἰῶνα, κατατάσσεται στα κλειστὰ εἶδη ἐντοπίζει ὁ Τοδορόν στὴ γνωστὴ του μελέτη γιὰ τὸ φανταστικὸ (βλ. παραπάνω, σημ. 21). Τὸ φιλοσοφικὸ ὑπόβαθρο βοηθεῖται καὶ ἀπὸ τὴν ἀνατολικὴ θεματολογία τοῦ φανταστικοῦ, ὅπως αὐτὴ ἐπιβιώνει στὴ νεοελληνικὴ προφορικὴ παράδοση, ἐνὸς προφορικῆ εἶναι καὶ ἡ ἀφήγησή τοῦ ἥρωά μας.

³⁷ Ἡ φράση αὐτὴ προστίθεται στὴν ἀναδημοσίευση τοῦ ἀρθρου «Λάμια» τὸ 1893. Βλ. Καβάφη, *Πεζά*, 64. Ὁ Καβάφης θεωρεῖ συνεπῶς ὅτι ὁ φόβος τῆς ἀντιμετώπισης τοῦ μεταφυσικοῦ, τοῦ θεοῦ, εἶναι ἀναγκαῖος. Γιὰ τὸν φόβο αὐτὸ ἔχει ἀναφερθεῖ σε προηγούμενο σημεῖο τοῦ ἴδιου ἀρθρου (σ. 54). Ὁ Ροῖδης τὴν ἐννοία τοῦ ἀγνώστου τὸ ἀποδίδει στὴν ψυχολογία κάθε ἀτόμου, εἰδικὰ τῶν μεγαλοφυῶν, στὸ ἀρθρο «Ἀστὴρ τῶν μεγάλων ἀνδρῶν» (Β’ 101). Στὸ ἐν λόγω κείμενο, τὸ ἀγνώστο γιὰ τὸν Ροῖδη σχετίζεται με τὴν ἀδυναμία τῆς ψυχολογίας ὡς τότε ἀναδυόμενης ἐπιστῆμης νὰ ἐξηγήσῃ τὰ πάντα γιὰ τὸν ἐσωτερικὸν μας κόσμον. Βλ. σχετικὰ Μαυρέλος 153-155.

απεικόνιση του ειδώλου της πραγματικότητας στην ψυχή (I, 4, 10, 6-18), είδωλο που δεν υπάρχει παρά μόνο στον εσωτερικό κόσμο του δημιουργού («είσω γένηται», V, 8, 2, 25-26), πιστεύοντας ότι, ακριβώς επειδή είναι εσωτερικό γεγονός, όταν αναπαρίσταται ακυρώνεται η έννοια του χώρου, ενώ η ύλη αποκτά σημασία ειδώλου³⁸, όπως ο φανταστικός κόσμος της δημιουργίας για τον Καβάφη³⁹. Ο κόσμος των «μορφών» ή «ειδών» του Πλωτίνου δεν είναι υλικός (Hadot, 27) αλλά εσωτερική υπόθεση, και γι' αυτό δεν τίθεται θέμα αλήθειας ή ψεύδους. Το γεγονός ότι ο Πλωτίνος θεωρεί τα «είδη» όχι ύλη αλλά «είδωλα» της, δεν τον οδηγεί να αποκλείσει την αλληλεπίδραση των δύο κόσμων⁴⁰. Κατά παρόμοιο τρόπο, ο ήρωας του Καβάφη βλέπει ένα «σχήμα φυσικού ανθρώπου» και όχι πραγματικό άνθρωπο, όπως το «σχήμα» είναι για τον Πλωτίνου μείγμα «ύλης» και «είδους» (I, 1, 4). Ο ήρωας αποδέχεται, ωστόσο, την πραγματικότητα της επίδρασης που έχει πάνω του, καταλαβαίνοντας ότι δεν υπάρχει δυνατότητα λογικής εξήγησης και θεωρώντας ότι τρελαίνεται. Στο τέλος, βέβαια, καταλαβαίνει ότι δεν είναι τρέλα, δηλαδή παράλογο ή μεταφυσικό, αλλά απλώς «άλογον», δηλαδή άσχετο από τη λογική και την αλήθεια ή τον παραλογισμό και το ψέμα, όπως προαναφέρθηκε. Η εξήγηση του Πλωτίνου για την τρέλα είναι παρεμφερής. Η διαταραχή της αρμονίας στην ψυχή παρομοιάζεται με θραύση του κατόπτρου στο οποίο απεικονίζονται τα είδωλα (I, 4, 10, 6-18).

Η σχέση του Καβάφη ειδικά με τον Πλωτίνου επεκτείνεται όμως και αλλού με πιο εμφαντικό τρόπο. Όταν ο πρώτος περιγράφει στην «Ποιητική» του τις δύο πλευρές, θεωρία και πράξη, και τονίζει ότι ο πρώτων ήρωας δεν συνειδητοποιεί τις πράξεις του, ενώ ο θεωρητικός δρα κυρίως εσωτερικά και οδηγεί τους ήρωες, βρίσκεται αρκετά κοντά στις πλωτίνειες απόψεις (I, 1, 12).

Επιστρέφοντας ξανά στο κείμενό μας, την απάντηση στον τρόπο προσέγγισης του προβλήματος θα πρέπει να την αναζητήσουμε και στα 'φάρμακα' που επικαλείται ο ήρωας για να θεραπεύσει τη νόσο του, όπως ο Συριανός του Ροΐδη (τα χρήματα και τα ωραία ντεκόρ και εδέσματα) ή η Πάπισσα Ιωάννα (⁴¹). Από την πλευρά του υπερφυσικού, το φάρμακο είναι η συμβολή του μάγου, ενώ από την πλευρά του φυσικού, δηλαδή της επιστήμης, η συνδρομή των γιατρών. Παρόλα αυτά και οι δύο τρόποι ίασης αποδεικνύονται ανεπαρκείς και επιδεινώνουν την κατάσταση – όπως γίνεται με τους γιατρούς και στο άμεσα συνδεδεμένο με το διήγημα ημερολογιακό κείμενο για τις τελευταίες ημέρες του Μ. Ράλλη⁴² – ενώ η τελική λύση για

³⁸ «Ομμάτων είδος»: V, 8, 2, 26. Βλ. και την παρομοίωση με το οινόπνευμα: VI, 7, 12, 22-30. Τη μεταφορά με το οινόπνευμα, ως μεταφορά για την πίστη ή την ηθική αγνότητα στη θρησκεία κυρίως αλλά και στην κοινωνική ζωή και τη γραφή, αναλύει διεξοδικότατα ο Ροΐδης στην αρχή του τρίτου κεφαλαίου της *Πάπισσας* (A 169-170). Το παράδειγμα αυτό περιπλοκής μεταφοράς είναι υποδειγματικό για την περίπτωση της ροϊδικής ποιητικής.

³⁹ Οι «πνευματικές καταστάσεις» που απεικονίζει ο ποιητής («Ποιητική», 39-41) και ο κόσμος που δημιουργεί είναι συγγενική ως άποψη με εκείνη του Πλωτίνου για τον ποιητή-δημιουργό (V, 8, 7).

⁴⁰ Ο Πλωτίνος παρατηρεί ότι δεν μπορεί να αποκλειστεί ο φυσικός κόσμος: «ο άρα μεμφόμενος τη του κόσμου φύσει ουκ οίδεν ό,τι ποιεί», II, 9, 13, 1-2. Πρβλ. και Hadot, 145-146 για αντίθεση με τους γνωστικούς επί του θέματος.

⁴¹ Βλ. Ροΐδης, A 150. Για την έννοια του φαρμάκου βλ. και πιο πάνω υποσημ. 29.

⁴² Η σχέση του διγημάτός μας με το εν λόγω κείμενο (βλ. Καβάφη, *Πεζά*, 253-258) είναι κάτι παραπάνω από άμεση (κάτι που ωστόσο εδώ δεν μπορούμε να θίξουμε) υπό την έννοια ότι μοιάζει ο Καβάφης να είναι ο αδελφικός φίλος ή ένας από τους φίλους του Ράλλη, όπως ο αφηγητής Α' επιπέδου με τον ήρωα του διγημάτος. Ο Ράλλης έχει επίσης θέρημα και, κατά μαρτυρία του Παπουτσάκη, δεν

γρηγορότερη ίαση είναι, όπως διαπιστώνεται εν είδει αφηγηματικού σχολίου, «τα μαγικά μέσα» του νεαρού του φίλου, οι φροντίδες του στις οποίες αναφέρεται με υπονοούμενα⁴³.

Συνεπακόλουθα, το φάντασμα, που ως Πειρασμός τού προτείνει Πλούτο, στην ουσία του προσφέρει το μέσο για την απόκτηση του φαρμάκου προς πάσαν νόσο. Είναι χαρακτηριστικό ότι, από την αρχή της αφήγησης, ο καβαφικός ήρωας τονίζει πως δεν είχε καθόλου χρήματα (*Εις το φως της ημέρας*, 2), καθιστώντας έτσι τον πειρασμό πιο δυνατό στα αυτιά των ακροατών του και στα μάτια των αναγνωστών.

Ο υλικός πειρασμός έχει και τις δύο πτυχές (πλούτος-μέσο και ηδονή-φάρμακο), αλλά για τον Καβάφη αυτής της περιόδου – με τις πολλές ενοχές και τη δυσκολία στην άμεση αποδοχή των ερωτικών του προτιμήσεων – δεν θα μπορούσε το θέμα να είναι κατά άμεσο τρόπο ο έρωτας, ίσως και αυτός είναι ένας λόγος που το κείμενο δεν δημοσιεύτηκε⁴⁴.

Αν η υπερφυσική παρουσία του προτείνει το μέσο και ο ήρωας εννοεί το αντικείμενο που αποκτάται με αυτό, θα μπορούσε το φάσμα να θεωρηθεί η μεταφορά των ενοχών του, όπως τα «στίγματα» για τον Ροΐδη (κυριολεκτικά και μεταφορικά)⁴⁵. Ο τρόμος του Καβάφη πηγάζει ίσως από τη θέαση «όντων και πραγμάτων» που ψιθυρίζουν «αφορεσμένα λόγια» και φέρνουν στην ψυχή του «φρικώδη ανάμνηση απ’ τα κρυφά που ξέρουν», όπως γράφει το 1894⁴⁶, και εξαιτίας τους η ψυχή απομένει «εν τω μέσω της νυκτός συγκεχυμένη και παράλυτος», όπως παρατηρεί το 1896⁴⁷.

Για τον εξομολογημένο τρόπο του Καβάφη, εν όψει των υλικών πειρασμών (ποτό, έρωτας, χρήματα) στα μέσα της δεκαετίας του 1890, κάνει εκτενείς αναφορές ο

έχει συνειδητοποιήσει την κατάστασή του (Καβάφη, *Πεζά*, 255). Πάντα σύμφωνα με τον Παπουτσάκη ο Ράλλης είναι «ο πιο διανοητικός από τους τρεις φίλους του» (Καβάφη, *Πεζά*, 253, σημ. 156). Οι εκδρομές και οι υλικές απολαύσεις της παρέας του Καβάφη (253) είναι ανάλογες με την παρέα του ήρωα, ο χώρος όπου κινείται ο Καβάφης είναι ο ίδιος, οι αναφορές στους γιατρούς του Μικέ που δεν μπορούσαν να κάνουν τίποτε (254-5 και 257) μοιάζουν με εκείνες στο διήγημά μας. Αν ο ήρωας στο διήγημα μπόρεσε να σωθεί στην ασφάλεια του μυθοπλαστικού κόσμου, γιατρεμένος από τα ταξίδια και τις περιποιήσεις του φίλου, στον πραγματικό κόσμο αυτό ήταν αδύνατο για τον Ράλλη. Γενικά τα όρια μεταξύ μυθοπλασίας και αυτοβιογραφίας σχεδόν ακυρώνονται στο διήγημά μας. Τα στοιχεία που οδηγούν στην ταύτιση του αφηγητή Α’ επιπέδου και του ήρωα με τον Καβάφη ή και κάποιον από την παρέα του είναι πολλά. Ωστόσο, ο ήρωας και ο αφηγητής Α’ επιπέδου έχουν στοιχεία από όλους τους φίλους και όχι μόνο από έναν μόνο.

⁴³ Η σημασία της φιλίας τονίζεται από τον Πλωτίνο, όταν παρατηρεί ότι ο σοφός κρατάει τις φιλίες του και τις τιμά (I, 4, 15, 24-26). Ο ίδιος όταν αναφέρεται, ωστόσο, στο θέμα των καθημερινών απολαύσεων ή των ηδονών παρατηρεί ότι η ψυχή πρέπει να δέχεται την ύπαρξή τους και να μην τις αποφεύγει, αφού ο σοφός για να είναι πραγματικά τέτοιος πρέπει να βιώσει και να γνωρίσει τα πάντα, αλλιώς αποδεικνύεται δειλός. Είναι όμως εξίσου απαραίτητο να έχει την αίσθηση του μέτρου για όλα. Βλ. I, 4, 15.

⁴⁴ Ένας άλλος λόγος μπορεί να είναι και οι προαναφερθείσες ομοιότητες της ιστορίας με την υπόθεση του Μ. Ράλλη. Για τον Πλωτίνο, μια αδύναμη ψυχή δεν μπορεί να δεχτεί ό,τι επιθυμεί, όπως παρατηρεί ο Α. Μάνος (σ. 59). Γενικότερα για την ψυχή και το πάθος στον Πλωτίνο, σε σύγκριση με τις ανάλογες απόψεις του Πλάτωνα, των Στωϊκών, του Αριστοτέλη και άλλων βλ. Μάνος 47-76.

⁴⁵ Βλ. Ροΐδης, Β’, 206 -218.

⁴⁶ Βλ. το ποίημα «Τρόμος» (Κ. Π. Καβάφης, *Κρυμμένα ποιήματα*, ό.π., 53).

⁴⁷ Βλ. το ποίημα «Σύγχυσις», ό.π. 60.

Περίδης και σχολιάζει ο Τσίρκας.⁴⁸ Αναφέρονται συγκεκριμένα τέσσερα σημειώματα τα οποία αποδεικνύουν το ότι ο τρόμος αφορά στις ηδονές στις οποίες ενδίδει και στις επιπτώσεις που έχει αυτό στην υγεία του. Ωστόσο, το φάρμακο είναι εν τέλει τα υλικά αγαθά (όπως για τον Συριανό του Ροΐδη), τα οποία δεν αντιμετωπίζει αρνητικά, κάτι που κάνει την προσφορά του φάσματος να μην θεωρείται ως κακή σε τελική ανάλυση, όπως δεν ήταν τρομακτική και η εμφάνισή του.

Ο ήρωας, αν και δεν υποτιμά τα υλικά αγαθά, μένει πιστός στο πρότυπο του σοφού, επιλέγοντας να μην αποδεχτεί ούτε την πλήρη υποταγή στον εύκολο πλούτο, αλλά ούτε και την υπερβολή στις ηδονές⁴⁹. Τα αποδέχεται, όπως και ο Πλωτίνος⁵⁰, ως μέρος της κοσμικής τάξης, διαφοροποιούμενος όμως στο γεγονός ότι συμμετέχει σ' αυτές για να αισθάνεται καλύτερα και στο σώμα. Ο Πλωτίνος, αντίθετα, υποφέρει σωματικά λόγω της αποφυγής κάθε είδους υλικής απόλαυσης, όπως παρατηρεί ο Πορφύριος⁵¹.

Καταλήγοντας, θα λέγαμε ότι στο διήγημά μας ο πειρασμός του Πλούτου ως φάσματος υποκρύπτει και τον πειρασμό των Ηδονών του σώματος «αι οποίαι ακολουθούν» (*Εις το φως της ημέρας*, 1), εν ολίγοις ότι το τερατώδες δεν είναι οι πειρασμοί, ούτε το φάσμα, αλλά η μεταμόρφωσή τους εντός του μυαλού του ήρωα και η επιδρασή τους στο σώμα του, ή το είδωλο που ο ίδιος προβάλλει, η πλωτίνεια «ψευδής δόξα» (I, 1, 9, 5) ή το «κακό είδωλο» (I, 1, 9, 8)⁵². Η αντιπαράθεση των «Παθών της Ψυχής» με τις «Αρετές» που ακούνε πικραμένες «την εορτή» των Παθών είναι ακριβώς η μάχη που δίνεται, όπως φαίνεται στο ποίημα «Στο σπίτι της ψυχής» του 1894⁵³. Στο τελευταίο ποίημα φαίνεται, κατά τη R. Lavagnini⁵⁴, ότι η μνήμη είναι το όργανο αναπαράστασης των παθών. Εκεί εντοπίζουμε εκ νέου την πολυπλοκότητα του διακειμενικού διαλόγου του Καβάφη με την γραμματειακή

⁴⁸ Στρ. Τσίρκας, *Ο Καβάφης και η εποχή του*, Κέδρος 1980⁵, 293-304. Για τα τέσσερα σημειώματα που αναφέρονται στη συνέχεια βλ. σ. 295.

⁴⁹ Ο Πλωτίνος όταν αναφέρεται, ωστόσο, στο θέμα των καθημερινών απολαύσεων ή των ηδονών παρατηρεί ότι η ψυχή πρέπει να δέχεται την ύπαρξή τους και να μην τα αποφεύγει, αφού το σημαντικό δεν είναι αν η αμαρτία υπάρχει ή όχι, αλλά αν η ψυχή μπορεί να φτάσει την τελείωση, την ένωση με το θείο (I, 2, 6). Η ψυχή πρέπει να δέχεται τις υλικές απολαύσεις, αλλά να το κάνει με συνειδηση και μέτρο (I, 2, 5). Στο τελευταίο αυτό σημείο μάλιστα επισημαίνει και τη σημασία της φαντασίας για τον σωστό τρόπο ζωής. Για τη σχέση της ψυχής με την ύλη στον Πλωτίνιο και την ομοιότητα με την πλατωνική θεωρία βλ. Μάνος 111-115.

⁵⁰ Βλ. σχετικά Hadot, 312.

⁵¹ Πορφυρίου, «Περί του Πλωτίνου βίου και της τάξεως των βιβλίων αυτού», στο Plotino, 1-66. Η σχετική με το θέμα μας παρατήρηση βρίσκεται στο τέλος της παραγράφου 8.

⁵² Για την σχέση του πάθους με το κακό και την ύλη βλ. Μάνος 69-76.

⁵³ Βλ. Κ. Π. Καβάφη, *Κρυμμένα Ποιήματα*, ό.π., 54. Για τη σχέση της ψυχής με το πάθος και το κακό βλ. Μάνος 60-69.

⁵⁴ R. Lavagnini, "Kavafis e Rodenbach", *Sicilorum Gymnasium* XXVII, τ.χ. 2 (Ιούλιος – Δεκέμβριος 1974), 536-545. Ειδικά για τη μνήμη και τα πάθη βλ. σσ. 539-541. Παρόλη τη φανερή σχέση του ποιήματος με το κείμενο του Rodenbach, η ομοιότητα με την αρχή των *Εννεάδων* είναι πολύ πιο σημαντική, αφού εκεί υπάρχει η φράση «τα πάθη» της ψυχής και φυσικά στον Πλωτίνιο υπάρχει συχνά ο παραλληλισμός της ψυχής με σπίτι, όπως επισημαίνει ο Hadot παραθέτοντας τα αντίστοιχα αποσπάσματα (Hadot, 290-291). Δεν είναι επίσης καθόλου τυχαίο που, για τον Πλωτίνιο, τα πάθη δεν πτοούν τον σοφό. Αντίθετα, ενισχύουν την αποφασιστικότητά του και τον κάνουν να συνειδητοποιήσει ότι αφορούν μόνο στο σώμα και ότι η ψυχή με βοηθό τη φαντασία τα ξεπερνάει όλα για να βρει την ευδαιμονία (I, 4, 11). Το πάθος στον Πλωτίνιο, αλλά και στον Πλάτωνα ή τον Αριστοτέλη, είναι μια δύναμη άλλοτε θετική και άλλοτε αρνητική. Βλ. σχετικά Α. Μάνος 54-60.

παράδοση (ελληνική και ξένη). Με τη χρήση της μεταφοράς του σπιτιού ως στέγης των αντίθετων απόψεων, αλλά απαραίτητου για την ύπαρξή τους, διατυπώνεται κατά παρόμοιο τρόπο από τον Πλωτίνου η άποψη για τον σημαντικό ρόλο του σώματος. Αντίθετα, για την καθημερινή ζωή και τα θετικά ή αρνητικά της ο τελευταίος χρησιμοποιεί στις *Εννεάδες* τη μεταφορά ενός θεάτρου (III, 2, 15, 43-62), στο οποίο οι άνθρωποι είναι ηθοποιοί και κάποιοι συνειδητοποιούν ότι είναι θέατρο ενώ άλλοι όχι, άποψη η οποία είναι συχρή και στα ποιήματα του Καβάφη, γνωστά σε όλους για το θεατρικό τους στήσιμο.

Ανιχνεύοντας τη σχέση του Καβάφη με την αρχαία ελληνική γραμματειακή παράδοση, με αφορμή το κείμενό μας, θα λέγαμε ότι η παρουσία του φάσματος είναι πιο κοντά στον «αγαθόν δαίμονα» των αρχαίων, ο οποίος είναι δωρητής υλικών αγαθών ειδικά για συγγραφείς της ελληνιστικής εποχής⁵⁵, στην οποία αρέσκεται ο Καβάφης, παρά στη δυτικότερη άποψη περί δαιμόνων⁵⁶. Εξάλλου, από την κλασική εποχή μέχρι το Φώτιο και τον Σουίδα αναφέρονται ψυχές περιπλανώμενες μέσα σε πόλεις (Harrison 289), ή «ενόδιου» δαίμονες (Harrison 410). Αλλά και γενικότερα για τους αρχαίους, οι ψυχές ήταν ασθενείς και δεν μπορούσαν να κάνουν τίποτα χωρίς βοήθεια, ενώ οι αγαθοί δαίμονες είχαν δύναμη, όπως παρατηρεί η J. Harrison (291). Άρα, η αδύναμη παρουσία στο διήγημά μας μοιάζει περισσότερο με τις αδύναμες ψυχές, οι οποίες συχνά ήταν αντιπρόσωποι του κακού (Harrison 291), απεικονίζονταν σαν κανονικοί άνθρωποι, όπως το φάσμα στον Καβάφη, και δεν ήταν θεοποιημένοι, αλλά απλώς ιδεατοί (Harrison 314), όπως στο παράθεμα από τον Φιλόστρατο που δίνει ο Καβάφης «ου γαρ ύλη εστίν, αλλ' ύλης δόξα»⁵⁷. Κάτι ανάλογο συμβαίνει και με τη στιγμιαία μεταμόρφωση του ανθρώπου του ονείρου, λόγω της λάμψης, αλλά και την ξαφνική του εξαφάνιση. Παράλληλα, η αναφορά του πετραδιού στο δαχτυλίδι και η υπόδειξη της Στήλης του Πομπηίου, ως μέρος όπου είναι ο θησαυρός, θυμίζει την έννοια της ιερής πέτρας ως ομφαλού, ή της επιτύμβιας στήλης στην οποία ο δαίμων υποδεικνύει ότι κρύβεται ο θησαυρός (Harrison 399). Αν πάλι συνδέσουμε τον τρόπο με τις ενοχές του Καβάφη που αφορούν στον έρωτα, είναι πιο λογικό, εκτός από τις σύγχρονες του θεωρίες, να ανατρέξουμε και στους οικείους του στωικούς, η άποψη των οποίων (κυρίως του Ξενοκράτη⁵⁸) για τον δαίμονα είναι ότι τιμωρεί το Εγώ για τις σαρκικές του αμαρτίες.

⁵⁵ Για το θέμα αυτό βλ. Jane Harrison, *Themis. A study of the Social Origins of Greek Religion*, Merlin Press 1989 (ανατ. έκδ. 1963), όπου αναφέρεται χαρακτηριστικά η περίπτωση του Μενάνδρου (279-280), αλλά και του Πινδάρου που θεωρούσε ότι η Αρετή συνδέεται με τα πλούτη και την ευημερία (274). Στη συνέχεια και μέχρι το τέλος της παραγράφου οι παραπομπές στη μελέτη της Harrison θα δίνονται απλά με τους αριθμούς των σελίδων σε παρένθεση.

⁵⁶ Περισσότερο από την επίδραση συγγραφέων όπως ο Ροε ή άλλων που εντοπίζουν οι μελετητές, μπορούμε να πούμε ότι το *Εις το φως της ημέρας* διαμορφώθηκε από την ελληνική παράδοση (αρχαία, τη βυζαντινή και νέα), αφού η βασική σύμβαση για το *Εις το φως της ημέρας* είναι αντίθετη με τη δυτική σκοτεινότητα και το νυχτερινό σχεδόν πάντα σκηνικό.

⁵⁷ Βλ. σχετικά το άρθρο «Λάμια», στο: Καβάφη, *Πεζά*, 62. Εκεί τα πνεύματα-υπηρέτες της Λάμιας ονομάζονται «αέριοι» ή «άυλοι θεράποντες» και «αόρατοι εργάται» (σ. 57).

⁵⁸ Για περιγραφή της άποψης αυτής βλ. E. R. Doods, *Οι Έλληνες και το παράλογο* (μτφ. Γ. Γιατρομανωλάκης), Καρδαμίτσα 1978², 53 και 65, σημ. 84.

Είναι σημαντικό επίσης να αναφερθεί η περίπτωση του οικείου στον Αλεξανδρινό Πρόκλου, ο οποίος αναφέρει τους «ηλιακούς δαίμονες»⁵⁹, όπως και στο διήγημά μας τονίζεται επίμονα ότι ήταν αυγουσιάτικο μεσημέρι και ο ήλιος δυνατός (*Εις το φως της ημέρας*, 10-1), συνθήκες που ο Καβάφης θα δηλώσει ότι είναι οι αγαπημένες του, αφού τα αυγουσιάτικα «θριαμβευτικά μεσημέρια» και οι «εξημμένες νύχτες»⁶⁰ προσφέρουν υλικό («εντυπώσεις») που αργότερα θα μεταμορφωθεί σε τέχνη. Παράλληλα, υπάρχει και μια αναφορά για τη λατρεία του ήλιου από τους αρχαίους λαούς, όπου χαρακτηρίζεται «Θεός», «αλήθεια» και «Φως»⁶¹.

Ενδιαφέρουσα είναι και η σύγκριση των καβαφικών θεμάτων για τον Ιουλιανό με μία αναφορά του Ευνάπιου στον Αυτοκράτορα αυτόν, ο οποίος, ενώ άκουγε τον Ευσέβιο να διακηρύττει πως η μαγεία είναι δουλειά ανισόρροπων, πήγε να συμβουλευτεί κάποιον⁶². Ο Ευνάπιος επίσης αναφέρεται και στην περίπτωση του «βιαιοθάνου», η ψυχή του οποίου είναι δεμένη με τη γη⁶³. Ωστόσο, η άποψη ότι η μαγεία είναι απάτη υπάρχει και στον Φιλόστρατο και στο οικείο για τον Καβάφη έργο *Τα εις Τυανέα Απολλώνιον* (7.38-39)⁶⁴.

Τέλος, άλλη μία πηγή η οποία εντάσσεται στην αγαπημένη του εποχή είναι τα κείμενα του Ερμή του Τρισμέγιστου, όπου εντοπίζεται και η αναφορά στη φαντασία ως τη μορφή, το «σχήμα» που καθίσταται ορατό, τη σωματοποίηση δηλαδή, ενώ η ιδέα είναι αφανής και άυλη⁶⁵. Παράλληλα, σε άλλο σημείο του ίδιου κειμένου τονίζεται με emphaticό τρόπο η σχέση των δαιμόνων με τον ήλιο και το φως του λέγοντας «από τούτω [τον ήλιο] δε ετάγη και ο των δαιμόνων χορός»⁶⁶. Η ομοιότητα του κειμένου αυτού με τη χριστιανική διδασκαλία όσον αφορά στην ψυχή, τη φαντασία και πολλά άλλα θέματα το καθιστά κείμενο μεταιχμιακό – εν μέρει χριστιανίζουν, εν μέρει εθνικό, θα έλεγε ίσως ο ίδιος ο Καβάφης, κατά τον τρόπο που ήταν ο Ιουλιανός στο «Ιουλιανός εν τοις μυστηρίοις» ή και ο Απολλώνιος⁶⁷. Για τον ίδιο λόγο θαυμάζει και από ειδολογική αλλά και ιδεολογική-φιλοσοφική άποψη τα μεταιχμιακά έργα του Ναζιανζηνού που ο Καβάφης αποκαλεί «επαφροδίτον τι μίγμα αφηρημένων ιδεών και πραγματικών συγκινήσεων»⁶⁸.

Από όλα τα παραπάνω καθίσταται εμφανές ότι το καβαφικό φανταστικό διαφοροποιείται αισθητά από το δυτικό της ίδιας εποχής, αφού στην Ανατολή εκτός των ερεθισμάτων από την καθημερινή ζωή και τα έθιμα ή τις δοξασίες, δεν ελλείπουν

⁵⁹ Ο.π. 241. Για τον Πρόκλο ειδικά και τις απόψεις του για τον Ήλιο παραπέμπει ο ίδιος ο Καβάφης στο άρθρο του «Οι Βυζαντινοί ποιηταί» (βλ. Καβάφης, *Πεζά*, 48).

⁶⁰ Η πρώτη φράση από ένα σημείωμα που ο Παπουτσάκης τιτλοφορεί «[Για τον τρόπο της καλλιτεχνικής δημιουργίας]» (Καβάφης, *Πεζά*, 306) και η δεύτερη από το πεζό «Μία Νύξ εις το Καλιντέρν» (Καβάφης, *Πεζά*, 186-191).

⁶¹ Βλ. σχετικά «Η ποίησις του κ. Στρατήγη» (Καβάφης, *Πεζά*, 75).

⁶² Βλ. E. R. Doods, *Οι Έλληνες και το παράλογο*, ό.π., 238-39. Πρβλ. τα ποιήματα για τον Ιουλιανό.

⁶³ Βλ. σχετικά E. R. Doods, *Εθνικοί και Χριστιανοί σε μια εποχή αγωνίας: Από τον Μάρκο Αυρήλιο ως τον Μ. Κωνσταντίνο* (μτφ. Κ. Αντύπας), Αλεξάνδρεια 1990, 92-93.

⁶⁴ Παρατίθεται στην ανθολογία *Περί θαυμάτων και δαιμόνων* (μτφ. Δ. Ρήσος), Εξάντας 1997 (σειρά Αρχαίοι Συγγραφείς τ. 11), 73.

⁶⁵ Λόγος V, §2 (βλ. Ερμή του Τρισμέγιστου, *Ερμητικά κείμενα Α. Λόγοι Ι-ΧVIII* (πρόλ./εκδ. Π. Ροδάκης και μτφ. Π. Ροδάκης – Α. Τζαφερόπουλος), Παρασκήνιο 1990, 78-81).

⁶⁶ Ο.π., Λόγος XVI, § 13, 246-9.

⁶⁷ Ειδικά για τη μεταιχμιακή περίπτωση του Απολλώνιου και την πρόσληψή της ανά τους αιώνες, βλ. E. M. Butler, *The Myth of the Magus*, Cambridge University Press 1993 (ανατ. έκδ. 1979), 62-64.

⁶⁸ Βλ. το άρθρο του «Οι Βυζαντινοί ποιηταί» (1892) στο Καβάφης, *Πεζά*, 49.

οὔτε οἱ πηγές, τὶς ὁποῖες γνωρίζει καὶ μελετᾷ. Ἐτσι οδηγεῖται στο νὰ διαμορφώσει μιὰ διαφορετικὴ θεωρία γιὰ τὸ φανταστικὸ καὶ τὴν εφαρμόσει σὲ ἓνα κείμενο ποὺ εἶναι καὶ γι’ αὐτὸν τὸν λόγο ἐξαιρετικὰ ἐνδιαφέρον.

Στρέφοντας τὴν προσοχὴ κυρίως στὸν διάλογο τοῦ Καβάφη με τὴ νεοελληνικὴ γραμματειακὴ παράδοση κατὰ τὴ δεκαετία τοῦ 1890 ποὺ μας ἀφορᾷ, θὰ ἔπρεπε νὰ ἐπιμείνει κάποιος στὴ σχέση τοῦ με τὸν Ν. Πολίτη καὶ κυρίως με τὸν Εμμ. Ροῖδη.

Ὁ Καβάφης σίγουρα ἤξερε τὸ ἔργο τοῦ μεγάλου μας λαογράφου Ν. Πολίτη, τὸ ὁποῖο καὶ σχολιάζει, ἐνῶ τὸ ἐνδιαφέρον τοῦ, ὅπως καὶ ἄλλων συγγραφέων αὐτὴ τὴν περίοδο, ἐστιάζεται ολοένα καὶ περισσότερο σὲ θέματα ἐθνολογικὰ καὶ ἱστορικὰ, ὅπως παρατηρεῖ ὁ Περίδης⁶⁹. Ὡστόσο, ἐδῶ μας ἐνδιαφέρει νὰ ἐντοπίσουμε ἐνδεικτικὰ στὸ ἔργο τοῦ Πολίτη υλικὸ ποὺ θὰ μπορούσε νὰ ἐμπνεύσει τὸν Καβάφη κατὰ τὴ δημιουργία τοῦ κειμένου μας. Στὸ ἔργο *Νεοελληνικὴ Μυθολογία* (1874), γιὰ παράδειγμα, ἐκτὸς ἀπὸ τὶς ἐκτενεῖς ἀναφορὲς σὲ τελώνια, δαίμονες, τζίνια⁷⁰ καὶ ἄλλων εἰδῶν παρουσίες στὶς ὁποῖες πίστευαν οἱ Ἕλληνες τῆς ἐποχῆς τοῦ, ὁ Πολίτης κάνει ἐκτενεῖς συγκρίσεις με πεποιθήσεις ὅλων τῶν ἀρχαίων λαῶν, ἀλλὰ καὶ με τὴ χριστιανικὴ παράδοση ἄλλων ἐποχῶν καὶ τόπων, ἔχοντας ὑπόψη τὴ δυτικοευρωπαϊκὴ βιβλιογραφία ἐπὶ τοῦ θέματος καὶ παραπέμποντας σὲ πολλὰ ἔργα ὅπως γιὰ παράδειγμα τὰ *La magie et l'astrologie* καὶ *Origine demoniaque attribue aux maladies nerveuses et mentales* τοῦ Alf. Maury ἢ τὸ *Des spectres ou apparitions* τοῦ Pierre Leloyer. Ἡ ἐπαφὴ τοῦ Καβάφη με τὰ βιβλία τοῦ Πολίτη, ἐκτὸς ἀπὸ υλικὸ γιὰ συγγραφή (τὶς ἀφηγήσεις καὶ τὶς περιγραφές τῶν πεποιθήσεων), θὰ μπορούσε νὰ ἐστιάζεται καὶ στὴ βιβλιογραφικὴ ἐνημέρωση περὶ τοῦ θέματος. Στὰ προαναφερθέντα βιβλία ὁ Πολίτης ἐντοπίζει στοιχεῖα ἐξήγησης μερικῶν ἀπὸ τὶς ἐμφανίσεις δαιμόνων με ‘ἐπιστημονικὰ’ κριτήρια, κάτι ποὺ μας θυμίζει στὶς προσπάθειες τοῦ ἥρωά μας, ἀλλὰ καὶ στὴν ἱστορία καὶ τὶς ἀπόψεις περὶ ἐμφανίσεων φασμάτων, κάτι ποὺ ἐντελῶς γενικὰ ἀναφέρει ὁ ἥρωας (γιὰ τὴν «Ἱστορία τῶν φασμάτων»).

Παρόλο ποὺ ὅλα αὐτὰ εἶναι κοινὸς τόπος ὑπάρχουν καὶ πολλὰ ἄλλα στοιχεῖα ἐπαφῆς μεταξὺ τῶν δύο. Γιὰ παράδειγμα ὁ Συναξαριστὴς τοῦ Μαυρικίου, ποὺ ἐντοπίζεται ἀπὸ τὴ D. Haas ὡς πιθανὴ πηγὴ τοῦ χαμένου ποιήματος «Ἡ ἐπιστροφή τοῦ Κνός»⁷¹, ἀναφέρεται ἀπὸ τὸν Ν. Πολίτη⁷². Τὸ ἀπόσπασμα ποὺ παρατίθεται ἀπὸ τὸν Πολίτη ἀναφέρει πάλι γιὰ τὴν ἐξουσία τοῦ Ἁγίου Κόνωνος ἐπὶ τῶν δαιμόνων,

⁶⁹ Βλ. Καβάφη, *Πεζά*, 37-8, σμ. 16.

⁷⁰ Τὴν ἴδια λέξη στα ἀγγλικά (genius) θὰ χρησιμοποιήσει ὁ Καβάφης στὸ ἀγγλόφωνο ἀρθρο "Romain Folk-lore of enchanted animals", παραθέτοντας ἀπόσπασμα ἀπὸ τὸ ἔργο τοῦ W. Irving, *Life of Mahomet*, ἀλλὰ παραπέμποντας ταυτόχρονα καὶ στὴ *Νεοελληνικὴ Μυθολογία* τοῦ Πολίτη (Καβάφη, *Πεζά*, 171).

⁷¹ Βλ. D. Haas, «“Αἱ ἀρχαὶ τοῦ Χριστιανισμοῦ”»: Ἐνα θεματικὸ κεφάλαιο τοῦ Καβάφη», *Χάρτης* 5-6 (Ἀπρίλιος 1983, ἀφιέρωμα), 590.

⁷² Ν. Πολίτου, *Μελέτη ἐπὶ τοῦ βίου τῶν νεωτέρων Ἑλλήνων, τόμος πρῶτος Νεοελληνικὴ Μυθολογία, μέρος Β’*, ἐκδ. Β. Νάκη καὶ Κ. Wilberg 1874, 464 (φωτοτυπικὴ ἀναπαραγωγή ἀπὸ τὶς ἐκδόσεις Σπανός) [μέχρι τὸ τέλος τῆς παραγράφου οἱ παραπομπές στὸ ἔργο αὐτὸ θὰ δίνονται με τὸν ἀριθμὸ σελίδας ἐντὸς παρενθέσεως]. Τὸ ἀπόσπασμα ποὺ παραθέτει ὁ Πολίτης εἶναι διαφορετικὸ ἀπὸ τὸ προαναφερθὲν τῆς Haas (βλ. σμ. 68) καὶ ἀφορᾷ συγκεκριμένα στο γεγονός ὅτι ὁ ἅγιος φυλακίζει τοὺς δαίμονες σὲ ἀγγεῖα καὶ δὲν μποροῦν νὰ βγουν, ἐνδειξη ποὺ μας οδηγεῖ νὰ υποστηρίξουμε ὅτι εἶναι ἀρκετὰ σχετικὴ με τὴν ἐπιμονὴ τοῦ φάσματος νὰ πάρει ὁ ἥρωας τὸ σιδερένιο κουτάκι καὶ νὰ τὸ ἀνοίξει, αφοῦ τὸ ἴδιο τὸ φᾶσμα δὲν μπορεῖ. Τὸ δέλεαρ εἶναι ὁ θησαυρός. Ἄρα μπορεῖ καὶ τὸ χαμένο ποῖημα «Ἡ ἐπιστροφή τοῦ Κνός» νὰ σχετίζεται με τὸ διήγημά μας. Ταυτόχρονα μπορούμε νὰ ἐκλάβουμε τὴ σχέση αὐτὴ ὡς ἐνδειξη χρονολόγησης τοῦ χαμένου ποιήματος.

τους οποίους στέλνει να κάνουν διάφορα πράγματα ή τους κλείνει σε αγγεία και αφού τους βάζει σφραγίδες ή τα θάβει σε θεμέλια. Η αναλογία αυτού του παραθέματος με την περίπτωση του πνεύματος ή φάσματος στο *Εις το Φως της Ημέρας* είναι εμφανέστατη, ειδικά λόγω του ότι ο άντρας του ονείρου είναι αδύναμος να πάρει το κουτάκι μόνος του, ενώ χαρίζει το θησαυρό που είναι θαμμένος μαζί του⁷³. Σε άλλο σημείο της μελέτης του Πολίτη μάλιστα αναφέρεται και η περίπτωση δαιμονίων που φυλάνε κρυμμένους θησαυρούς (480), όπως στο διήγημά μας. Εξάλλου, Πολίτης παρουσιάζει αναλυτικά και την πεποίθηση περί εμφανίσεως δαιμόνων και φασμάτων ή φαντασμάτων ακόμα και το μεσημέρι με παραπομπές στο Μέγα Βασίλειο και τον Ιωάννη τον Χρυσόστομο (466), τους οποίους είχε υπόψη ο Καβάφης, όπως διαπιστώνει η Haas⁷⁴. Ακόμα και η φράση του Πολίτη «φυσική μορφή» (477), για τη σωματοποίηση του Διαβόλου ως ιδέας του κακού, είναι πολύ κοντά στη φράση του Καβάφη «από το σχήμα φυσικού ανθρώπου».

Πολύ πιο σημαντική είναι, εντούτοις, η ανίχνευση του διαλόγου του Καβάφη (άμεσου ή έμμεσου) με το έργο του Εμμ. Ροΐδη. Πέρα από τις άμεσες αναφορές στο έργο του τελευταίου, με αφορμή «Τα Είδωλα», εδώ μας ενδιαφέρει να ιχνηλατήσουμε στο αναγνωστικό τους σύμπαν τα κοινά σημεία, εστιάζοντας κυρίως σε αναλογίες που πηγάζουν από την εξοικείωσή τους με την αρχαία ελληνική φιλοσοφία, αλλά και από την ενδεχόμενη επαφή του Αλεξανδρινού με τα ροϊδικά κείμενα, η οποία συνέβαλε στη διαμόρφωση της συγκεκριμένης θεωρητικής άποψης του Καβάφη για το φαντασιακό.

Από τη δεκαετία του 1860 ήδη, η διάκριση ιδεατού και πραγματικού απασχολεί τον Ροΐδη που έχει ταυτόχρονα τη συνείδηση της μυθοπλαστικής υφής της λογοτεχνίας, στην οποία η αλήθεια δεν μπορεί να υπάρξει με την αντικειμενική έννοια που της αποδίδεται όσον αφορά στην (εξωτερική) πραγματικότητα. Η σχέση του με τον Poe αλλά και με τον Baudelaire είναι γνωστή, αν και η επαφή του με τον δεύτερο είναι πιο παραγκωνισμένη⁷⁵. Η σχέση του Καβάφη με τους ίδιους συγγραφείς είναι εξίσου γνωστή και σχετική με το θέμα μας. Ωστόσο, τα σημεία συνάντησης μεταξύ Καβάφη και Ροΐδη, στο θέμα που εδώ μας απασχολεί, δεν έχουν διερευνηθεί, εξ' όσων γνωρίζω. Σημαντικό είναι να τονιστεί ότι και οι δύο, με την ορολογία που χρησιμοποιούν και τις παραπομπές τους, δείχνουν μια συνειδητή τάση να αναφέρονται στην πραγματικότητα και τη φύση, ή, από την άλλη, στη μεταφυσική και το φανταστικό χρησιμοποιώντας φιλοσοφικούς όρους.

Στο κείμενο «Καίνιται», ο Ροΐδης αναφέρεται στις δοξασίες των αρχαίων και των χριστιανών για τους δαίμονες («δευτερεύοντα υπερφυσικά όντα» Α 363) και τα είδη τους, αλλά και τη λατρεία των υλικών αγαθών, των ηδονών και του κακού, δοξασίες

⁷³ Το μυστηριώδες κουτί, στο οποίο το φάσμα του *Εις το φως της ημέρας* αναφέρεται αποτελεί τέχνασμα που εξάπτει τη φαντασία του αναγνώστη και ίσως να αποτελεί και τη φυλακή του, όπως κάνει ο Αγ. Κώνων στο απόσπασμα από το Συναξαριστή του Μαυρικού, που προαναφέρθηκε.

⁷⁴ D. Haas, "Cavafy's reading notes on Gibbon's 'Decline and fall'", *Folia Neohellenica*, 4 (1982), 48.

⁷⁵ Η μπωντλαϊρική αισθητική, που δηλώνεται ήδη από τις «Αιτναίες αναμνήσεις» το 1873 (B 81-2) και πολύ αργότερα στους τρεις «Αθηναϊκούς περιπάτους» το 1896 (E 132-5, 148-158), προϋπάρχει στο κείμενο «Καίνιται» (1867), στο οποίο γίνεται λόγος για το Κακό και την ωραιοποίησή του και παραπέμπει στο ποίημα «Abel et Cain» του Baudelaire από τα *Fleurs du Mal* (1861). Βλ. σχετικά Ν. Μαυρέλος, «Η υποδοχή του Poe στην Ελλάδα και ο φακός του Ροΐδη», *Σύγκριση* 14 (2003), 75-99. Φυσικά, ο Ροΐδης έχει υπόψη του και το ποίημα «Cain» του Byron.

της αίρεσης των Καϊνιτών που πηγάζει από τους γνωστικούς (Α 362-3). Αφού αναλύσει το θέμα (Α 364-5), επιτίθεται με ειρωνεία όχι τόσο στις δεισιδαιμονίες, αλλά στον υλισμό ως νέα «μεταφυσική» εξίσου λανθασμένη με την παλιά (Α 368-9).

Παρόμοιο 'ανατρεπτικό' περιεχόμενο έχουν και οι αναφορές του Ροΐδη στις Μάγισσες («Αι Μάγισσαι του Μεσαιώνος», 1868) και τα λάθη του χριστιανισμού (Α 380-92). Η ειρωνεία του Ροΐδη⁷⁶ και για την απόλυτη αφοσίωση στην επιστήμη και για την απόλυτη αφοσίωση στη μεταφυσική μπορεί να συγκριθεί (αν και είναι σαφώς οξύτερη) με την απόρριψη και των δύο από τον ήρωα του Καβάφη, και τη γενικότερη τάση του Αλεξανδρινού να θέλγεται από δόγματα όπως των γνωστικών, των νεοπλατωνικών κλπ..

Με αφορμή τον Μεσαίωνα και την Αρχαιότητα, ο Ροΐδης θα επανέλθει αναφερόμενος σε υπερφυσικά όντα, αόριστα σχήματα, είδη δαιμόνων, προσωποποιημένες αθώες δυνάμεις της φύσεως, όνειρα («Οι Βρικόλακες του Μεσαιώνος», Β 19), φαντάσματα που υπακούουν σε επικλήσεις μάγων, τα οποία γενικά χαρακτηρίζει «φάσματα νοσούσης κεφαλής» (Β 21) κλπ., χρησιμοποιώντας λεξιλόγιο ανάλογο με εκείνο που εντοπίζουμε στον Καβάφη. Ο Ροΐδης, αφού τα αποδώσει σε νοσήματα των νεύρων, θα αντιπαραθέσει τη μεταφυσική με την επιστήμη και τον ορθό λόγο, αλλά θα τονίσει ότι η έννοια της περιπλανώμενης ψυχής, η οποία παρουσιάζεται με το σαρκικό της ένδυμα, προβάλλεται και στις μέρες του (Β 20-21). Το σημαντικότερο όμως είναι ότι εντοπίζει την αναλογία επιστήμης και μεταφυσικής, αν ο λόγος της δεύτερης εκληφθεί με την αλληγορική του σημασία, «ως απλούν ρητορικό σχήμα» (Β 21), όπως θα τονίσει για τα «Στίγματα» και εμείς εντοπίσαμε για το φάσμα στον Καβάφη. Η έννοια της αλήθειας ή του ψεύδους του φανταστικού ταυτίζεται τότε με την έννοια της αλήθειας ή του ψεύδους εντός του λογοτεχνικού (μυθοπλαστικού) κόσμου, γεγονός που ο Ροΐδης τονίζει εμφατικότερα και θεωρεί ότι πλανώνται όσοι αναζητούν αλήθεια στη λογοτεχνία: «πρώτον και απαραίτητον του ψεύδους συστατικόν είναι η αξίωσις να πιστευτεί τούτο ως αλήθεια» (1892-3: «Γίγαντες και Νάνου», Δ 82), ενώ κάτι ανάλογο θίγει ο Καβάφης στο κείμενο «Ποιητική» λίγα χρόνια αργότερα⁷⁷.

Στο διήγημά μας τάση του αφηγητή είναι επίσης να κάνει πιστευτό ένα περίεργο φαινόμενο και να επικαλείται τη γνώμη των ακροατών διαλεγόμενος μαζί τους. Ταυτόχρονα, ο άνθρωπος-σκιά που εμφανίζεται δεν έχει τίποτα από τα απολύτως υπερφυσικά και τρομακτικά όντα άλλων συγγραφέων, ενώ η παρουσία του αποδίδεται στην παραίσθηση λόγω της νευρικής κατάστασης του ήρωα. Επιπλέον, εφόσον οι γύρω του δεν τον βλέπουν, κατατίθεται (μέσω της αφήγησης) ως ατομική εμπειρία (παραίσθηση), τα αποτελέσματα της οποίας είναι ορατά σε όλους (ταραχή, ασθένεια και φυσικά η αφήγησή του).

Για την παραίσθηση ο Ροΐδης, εκτός από τους Ευρωπαίους συγγραφείς και μελετητές, παραπέμπει και στον Αριστοτέλη με έμφαση στον όρο «παρακοπή» ως

⁷⁶ Η ειρωνεία εντοπίζεται κυρίως στην παρατήρησή του για τη Μάγισσα ως μητέρα επιστήμης (Α 385-6). Για τη σχέση της φυσικής με τη μεταφυσική ή του θετικισμού με τη μεταφυσική σε κείμενα του Ροΐδη βλ. βλ. Μαυρέλος 60-64 και 131-134.

⁷⁷ Βλ. «Ποιητική» σ. 41, όπου παρατηρεί: «... μία συναισθηματική κατάσταση είναι συγχρόνως ή μάλλον εναλλάξ, αληθής και ψευδής, εντός και εκτός των δυνατοτήτων. Και ο ποιητής – ο οποίος και όταν ακόμη εργάζεται τα μάλα φιλοσοφικώς, παραμένει καλλιτέχνης, παρουσιάζει μια πλευρά: πράγμα που δεν σημαίνει ότι αρνείται την άλλη όψη του νομίσματος...» (η μετάφραση του Περιδίου).

κατηγορία που εφοδιάζει τη λογοτεχνική παραγωγή («Ορέστης και Πυλάδης», Γ 218), υποβοηθούμενη από τη μνήμη. Κατά τον Ροΐδη, η μνήμη «αναπαριστά την ηδονή» και η φαντασία καθιστά την αναπαράσταση «απειράκις της πραγματικότητας θελκτικότεραν» (1885: «Παθογένεια», Γ 214), άποψη που αφορά γενικότερα και στο έργο του Καβάφη, όπως φαίνεται και από την προαναφερθείσα παρατήρησή του για το δημοτικό «Του Νεκρού Αδελφού»⁷⁸.

Και σε άλλα κείμενα του Ροΐδη (π.χ. το 1878, «Η αμφίβολος ζωή» Β 340-351) εντοπίζουμε συχνά αναφορές σε θέματα του φαντασιακού, τα οποία εντάσσει στο είδος των «παράδοξων ακουσμάτων» (1873-1876, «Τα στίγματα»: Β 211-212) ή των υπερφυσικών ανεκδότων («Ο αστήρ των μεγάλων ανδρών», Β 104) του Αριστοτέλη, δηλώνοντας την πρωτογενή – προφορική τους καταγωγή από την αρχαία και τη χριστιανική παράδοση στα «Απόκρυφα και συναξάρια»⁷⁹ το 1892, αλλά και (στο θεματικό επίπεδο) την τοποθέτησή τους στο τοντοροφικό «παράδοξο-φανταστικό» που γίνεται πιστευτό ως υπάρχον φαινόμενο και όχι στο «παραμυθιακό φανταστικό»⁸⁰, το οποίο οι ακροατές εκλαμβάνουν εξ αρχής ως μη αληθινό. Εξάλλου, το θαύμα παρουσιάζεται και ως φυσιολογικό φαινόμενο (εντός του παράδοξου) και όχι ως υπερφυσικό (εντός του θαυμαστού [Β 215]), υποστηρίζοντας πως, κατά τις απόψεις των φυσιολόγων, η «πυρέσσουσα φαντασία ενεργεί επί της σαρκός» (Β 217-8), όπως γίνεται και στην περίπτωση του καβαφικού ήρωά μας.⁸¹ Για τους μεγάλους συγγραφείς ή τους μεγάλους άνδρες ο Ροΐδης γενικότερα αποδίδει τέτοιου είδους οράματα στην ψυχολογική τους κατάσταση («είδος τι φρενοπαθείας») (1875: «Ο αστήρ των μεγάλων ανδρών», Β 102), συνδέοντας τη φαντασία με τη δημιουργία ενός έργου.

Τα λόγια του αφηγητή - εστέτ στο *Εις το φως της ημέρας* για την παρέα του, ως ανώτερη κάστα ανθρώπων σε αντίστιξη με τους «λεγόμενους ‘ανεπτυγμένους ανθρώπους’» που έχουν μείνει «στα μισά»⁸², μπορούν να θεωρηθούν ανάλογα με τη

⁷⁸ Βλ. εδώ την υποσημ. 27.

⁷⁹ Εκεί (Δ 68-9), διαχωρίζοντας την χριστιανική λαϊκή από τη λόγια παράδοση, τονίζει ότι προφορικά διαδεδομένα βιογραφικά στοιχεία, καλλωπισμένα με θαυμαστά επεισόδια, γινόταν λόγω της «ασυνειδήτου» φαντασίας ωραία συναξάρια, αλλά όχι από καλλιτεχνική πρόθεση. Το ίδιο φαίνεται να υπονοεί και ο ήρωάς μας ο οποίος τονίζει «Είναι δέκα χρονών ομιλία» αντί να πει ιστορία, αφήγηση, υπόθεση ή κάτι άλλο. Δίνει δηλαδή έμφαση στον προφορικό χαρακτήρα.

⁸⁰ Βλ. Τ. Τοδογον: *Εισαγωγή στη φανταστική λογοτεχνία*, ό.π., κεφάλαιο 2 («Το παράξενο και το θαυμαστό»), σσ. 53-72.

⁸¹ Γι' αυτό ο Ροΐδης εντοπίζει το λάθος υλιστών που απορρίπτουν συλλήβδην τη μεταφυσική, ενώ κάποια πράγματα δεν μπορούν να τα εξηγήσουν. Βλ. σχετικά Μαυρέλος 115-116. Ο Ροΐδης είναι ξεκάθαρα κατά του ακραίου υλισμού (βλ. ενδεικτικά Μαυρέλος 133, 153).

⁸² Στη δεύτερη σελίδα του κειμένου μας υπάρχει ένας τριμερής διαχωρισμός ανάμεσα στους πολλούς αμαθείς, στους ημιμαθείς (τους λεγόμενους ‘ανεπτυγμένους’) και τους ανθρώπους με ‘τελείαν πνευματικήν ανάπτυξιν, απλούς άνευ αμαθείας», δηλαδή τα μέλη της παρέας του. Οι πρώτοι θα λέγαμε ότι αντιπροσωπεύουν τη μεταφυσική (μαγεία, προλήψεις κλπ.), οι δεύτεροι «περιγελούν» τη μεταφυσική ή το μη λογικό και κατ' επέκτασιν το πνεύμα, ενώ οι τρίτοι προβάλλουν την πνευματικότητα ως συμφιλίωση υλικού, λογικού, φανταστικού και ιδεατού, άποψη που έχει εγχειλιανή καταγωγή. Βέβαια, ο Καβάφης, στο κείμενο «Ποιητική», περιγράφει τον τρόπο αναπαράστασης της εσωτερικής ή πνευματικής εμπειρίας χωρίς να εμπλέκει το μεταφυσικό, αλλά θέτοντας στον αντίποδα του φαινομένου, του ορατού το ιδεατό ή μη ορατό (49). Πρβλ. τη διαπίστωση της D. Haas (στο «Cavafy's reading notes on Gibbon's 'Decline and Fall'», *Folia Neohellenica*, 4 [1982], 54-5), η οποία τονίζει ότι ο Καβάφης την εν λόγω εποχή ήταν «ενθουσιασμένος με το υπερφυσικό», ενώ αντίθετα ο Gibbon είχε πολύ παλαιότερα υιοθετήσει την υλιστική οπτική ότι η πρόοδος έρχεται μόνο «με την

ροϊδικὴ ἀποψη περὶ ἀνωτερότητας τῶν μεγάλων ἀνδρῶν («Ὁ ἀστὴρ τῶν μεγάλων ἀνδρῶν»). Εξάλλου, ἡ εἰρωνεία που υποκρύπτεται στὴ χρῆση ἀπὸ τὸν Καβάφη τῶν μονῶν ἀνωφερῶν εἰσαγωγικῶν, ἀλλὰ καὶ στὴ λέξη «λεγομένων», δὲν εἶναι λιγότερο δυνατὴ ἀπὸ τὴν ανοιχτὴ εἰρωνεία τοῦ Ροῦδη, εἰδικά ὅταν μιλά γιὰ τὸ λάθος τῆς «Θετικῆς σχολῆς» νὰ ἀπορρίψει τὴ μεταφυσικὴ («Ὁ ἀστὴρ τῶν μεγάλων ἀνδρῶν», Β 100-1) καὶ νὰ ἐπιχειρήσει πλήρη διαχωρισμὸ πραγμάτων που εἶναι ἀλληλένδετα, ὅπως ἡ ἀλχημεία καὶ ἡ χημεία, ἡ ἀστρολογία καὶ ἡ ἀστρονομία, οἱ «μεταφυσικοὶ γρίφου» καὶ ἡ ψυχολογία κλπ..

Ὁ Ροῦδης ἀνάγει τὴν ἀντιπαράθεση υπερφυσικοῦ καὶ πραγματικοῦ στὴ γενικότερη ἀντίστιξη ἰδανικοῦ καὶ πεζοῦ βίου (βλ. «Τὰ κείμενα» Β 321, μα καὶ σε ἄλλα κείμενά του), στὴν ἀνάγκη ἐξωτερίκευσης τοῦ ἰδανικοῦ (Β 323) καὶ στὴν ἀποφυγὴ τῶν ἄκρων. Ἡ ἀρμονία μεταξὺ τῶν ἄκρων καὶ ἡ ἀποδοχὴ τῆς ἀνάγκης καὶ τῶν δύο εἶναι χαρακτηριστικὴ γιὰ τὸν ἥρωα τοῦ Καβάφη, ὁ ὁποῖος δὲν ἀναζητεῖ ἐξήγηση γιὰ τὸ περίεργο συμβάν, ἀλλὰ τὸ ἀποδέχεται ὡς βίωμα μεγάλου ἀνδρός (πνευματικὰ ἀνεπτυγμένου), ὡς δημιουργημὰ τῆς φαντασίας του, ἀλλὰ ἐξίσου πραγματικὸ γιὰ τὸν ἴδιο ὅσο καὶ τὸ φυσικὸ περιβάλλον.

Ἡ ἀποδοχὴ τῆς υλικῆς ζωῆς (αγαθῶν καὶ ἀπολαύσεων) ὡς ἀπαραίτητου συμπληρώματος τοῦ πνευματικοῦ βίου τοῦ ἥρωα καὶ ἡ ἀνάγκη νὰ μὴ διαχωρίζεται ἡ σὰρκα ἀπὸ τὸ πνεῦμα, μας θυμίζει τὸ ροϊδίζον (ἀν καὶ ὄχι ροϊδικό ὅπως ἐν τέλει ἀποδείχθηκε) ἐγκώμιο στὶς εταῖρες (1882-3), τὸ ὁποῖο ἀποτελεῖ μάλιστα ἐγκλιβωτισμένη ἀφήγηση ονείρου, ὅπου καθαγιάζεται ὁ σαρκικός ἐρώτας με τὶς πόρνες ὡς πιο εἰλικρινῆς (1882-1883, «Μοιχαλίδες καὶ εταῖραι», Γ 156-7), σε ἀντίθεση με τὴν κοινωνικὴ προσποίηση τῶν μοιχαλίδων.⁸³ Στὸ διήγημα τοῦ Καβάφη, οἱ ἀπολαύσεις τοῦ ἐρώτα καὶ ἡ εὐτυχία συνδέονται καὶ με τὴν οικονομικὴ ἐπιφάνεια⁸⁴, θυμίζοντας καὶ τὶς ἀπόψεις τοῦ ἥρωα τῆς «Ψυχολογίας Συριανοῦ συζύγου» (1894). Ἐτσι τὸ συνεχῶς ἀντιπαρτιθέμενο στα ἔργα τοῦ Ροῦδη δίπολο υλισμοῦ – ἰδεαλισμοῦ, ἢ ὕλης – ιδέας, εἶναι ἐμφανές καὶ στο κείμενό μας, ἀλλὰ καὶ γενικότερα στο ἔργο τοῦ πρώιμου Καβάφη (κριτικὸ καὶ λογοτεχνικὸ)⁸⁵.

ἐπιστῆμη καὶ τὶς πρακτικὲς τέχνες». Γιὰ τὴν ἔννοια τῆς ἐπιστῆμης καὶ τῆς πεποίθησης ὅτι ἡ ἐπιστῆμη δὲν ταυτίζεται μόνον με τὴν ὕλη, βλ. τὸν Ερμὴ τρισεμέιστο, *Ερμητικὰ κείμενα*, ὅ.π., Λόγος Ι, § 9-10.

⁸³ Γιὰ τὴν ἀρνήση τῆς πατρότητας τοῦ κειμένου «Μοιχαλίδες καὶ Εταῖραι» βλ. Λάμπρος Βαρελάς, «Γιὰτὶ ὁ Lucifer καὶ ὁ Λύγξ δὲν εἶναι ὁ Ροῦδης», *Νέα Ἐστία* τχ. 1787 (Μάρτιος 2006), 471-494. Πρβλ. καὶ τὴν ἀπάντηση τοῦ Παναγιώτη Μουλλά, «Καὶ πάλι ὁ Ροῦδης καὶ τὰ ψευδώνυμά του», *Νέα Ἐστία* τχ. 1789 (Μάιος 2006), 870-879. Παρόλα αὐτά, εἶναι ἀρκετὰ κοντινὴ ἡ ἀποψη τοῦ Ροῦδη ἐπὶ τοῦ θέματος που θίγει ὁ Lucifer, ὅπως φαίνεται καὶ ἀπὸ τὸ ροϊδικό κείμενο «Ἡ τιμὴ τῶν γυναικῶν» (Γ 250-252) καὶ ἀπὸ ἄλλα κείμενα, ὅπως ἡ *Πάπισσα*, ὅπου ἀκόμα καὶ ἡ πολὺ δυνατὴ προσωπικότητα τῆς Ἰωάννας δὲν μπορεῖ νὰ διαχωρίσει τὴ σὰρκα ἀπὸ τὸ πνεῦμα παρόλο τὸν κίνδυνο που διατρέχει. Οἱ μεγαλύτερες ὁμοιότητες, ὠστόσο, ἐντοπίζονται στο κείμενο «[Περὶ ἰκανοποιήσεως]», γραμμμένο τὸ 1872 (Β 69-77), ὅπου τονίζεται ὅτι ἡ διαφορά που σπῆν ἀρχαιότητα εἶχαν οἱ εταῖρες ἀπὸ τὶς οἰκοδόμοι, στὶς μέρες του ἔχει σχεδὸν ἐξαλειφθεῖ, ἀφοῦ «αἱ μητέρες, αἱ σύζυγοι καὶ ἀδελφαὶ ἡμῶν εἰσέρχονται πανταχοῦ ὅπου καὶ ἡμεῖς... ἐρωτοτροποῦσι... ἀπαραλλάκτως ὅπως αἱ Φρύναι...» (Β 72).

⁸⁴ Χαρακτηριστικὴ εἶναι ἡ φράση: «περὶ τῆς ἀνεξαρτησίας τὴν ὁποῖαν δίδουν καὶ περὶ τῶν ἠδονῶν αἱ ὁποῖα τὰ ἀκολουθοῦν», *Εἰς τὸ φῶς τῆς ἡμέρας*, 1.

⁸⁵ Στὸ διήγημά μας ὁ διπολισμὸς αὐτὸς ἀναπαριστᾶται με τὴν συνεχῆ ἐναλλαγὴ νύχτας ἢ σκότους με τὴν ἡμέρα ἢ τὸ φῶς τοῦ ἡλίου, τὶς ονειρικὲς (ὄνειρο ἢ ὁράματα) ἐμπειρίες με τὶς καθημερινῆς ἀσχολίες, τὴν ἐσωτερικὴ ζωὴ τοῦ ἥρωα με τὴν πρακτικὴ καθημερινὴ ζωὴ, τὸ ρόλο τῶν γιαιτρῶν με ἐκεῖνον τοῦ μάγου κλπ.

Σημεία τομής της οπτικής των δύο συγγραφέων ανιχνεύονται και στις απόψεις τους για την αρχαία και κυρίως την ελληνιστική φιλοσοφία. Ο Ροΐδης ανάμεσα στο 1889 και το 1891 γράφει δύο εκτενέστετες μελέτες για την «Αλεξανδρινή Σχολή» (1889-1890, Γ 374-423) και τον «Αριστοτέλη» (1890-1891, Δ 30-53). Στο πρώτο άρθρο αναφέρει τις απόψεις των νεοπλατωνικών για την ψυχή (π.χ. Γ 397), τονίζοντας ότι ο λόγος δεν είναι η μόνη της ψυχής δύναμη (Γ 387), ενώ τα φαινόμενα είναι δημιουργήματα Ψυχής, η οποία βρίσκεται μεταξύ νοητού και αισθητού (Γ 395). Η έμφαση μάλιστα στον ελληνιστικό κόσμο των πολλών θρησκειών και η σύγκριση των απόψεων των Νεοπλατωνικών με τις διδαχές του Ευαγγελίου (Γ 406-7), του νεοπλατωνισμού με την αλεξανδρινή (χριστιανική) θεολογία⁸⁶ ως συνάντηση («διαλλαγή») ειδωλολατρίας και χριστιανισμού (Γ 419), μπορούν να παραλληλιστούν με τον κόσμο του Καβάφη και να θεωρήσουμε ότι ενδεχομένως να είχε διαβάσει και αυτά, εκτός από κείμενα της Δεύτερης Σοφιστικής, όπως φαίνεται στο κείμενο «Ολίγαι σελίδες περί των Σοφιστών» και όχι μόνο.

Αλλά και το άρθρο του Ροΐδη για τον Αριστοτέλη άπτεται παρόμοιων θεμάτων που εδώ μας αφορούν, όπως για τη σχέση λόγου και ποιητικής φαντασίας που αποποιείται ο Αριστοτέλης σε αντίθεση με τον Πλάτωνα που επικροτεί τη σύζευξή τους (Δ 42). Η αντιπαράθεση των δύο παρουσιάζεται από τον Ροΐδη αναλυτικότερα και καταλήγει στην ανίχνευση μιας ιστορικής γραμμής των απόψεων περί συμφιλίωσης των άκρων στη φιλοσοφία ως τις μέρες του, η οποία περιλαμβάνει τον Πλάτωνα, τους «αλεξανδρινούς», τον Spinoza, τον Fichte και τον Hegel (Δ 48), ανάμεσα σε άλλους. Αργότερα (1900), ο Ροΐδης, αναφερόμενος στη λειτουργία της γραφής, θα τονίσει ότι ο συγγραφέας δημιουργεί με τη βοήθεια της φαντασίας και της μνήμης «φανταστικά ινδάλματα», συνδυάζοντάς τις («Διατί δεν έχει η σημερινή Ελλάς φιλολογία», Ε 303), όπως τη διεργασία που περιγράφει και ο Καβάφης με αφορμή αυτό που ονομάζει «υποθετική εμπειρία» («Ποιητική», 39 και 41).

Επιστρέφοντας στον Καβάφη, θα λέγαμε καταληκτικά ότι, από τα στοιχεία που μας δίνει το διήγημα φαίνεται πως το φανταστικό διευρύνεται προς την έννοια της μυθοπλασίας ή της αναπαράστασης της εμπειρίας της γραφής εν είδει μετακειμενικού σχολίου. Η θεματική του συνδυάζει το δυτικό τυποποιημένο φανταστικό με το ανατολικό προφορικό υλικό της νεοελληνικής μυθολογίας, με υπόβαθρο τις αναγνώσεις (κείμενα της αρχαίας, της Βυζαντινής και της Νεοελληνικής γραμματείας), καταφέροντας να ξεπεράσει τα όρια ενός διαδεδομένου κατά τον 19^ο αιώνα είδους, του φανταστικού διηγήματος. Το αποτέλεσμα είναι ένα κείμενο με πολλαπλά επίπεδα, ακριβώς επειδή υπήρξε περίπλοκο και το αναγνωστικό του υπόβαθρο, οι φιλοσοφικές καταβολές του οποίου είναι, όπως δείχθηκε, σε αρκετά σημεία κοινές με εκείνες του Ροΐδη. Το «υπερφυσικό σχήμα με μορφή φυσικού ανθρώπου» και η αποδοχή της ύπαρξής του από τον Καβάφη αποτελεί το σημείο αρμονικής σύζευξης του φυσικού και του υπερφυσικού. Αν η ιδέα και το μεταφυσικό διαχωρίζονται από την ύλη και τη λογική, αν η μεταφορά διαχωρίζεται από την κυριολεξία (ως σχήματα λόγου), η εμφάνιση του φάσματος μέρα μεσημέρι είναι η

⁸⁶ Κατά τον Ροΐδη, η ζεύξη αρχαιότητας και χριστιανισμού χαρακτηρίζει και τον γερμανικό ρομαντισμό (Γ 414-5).

Εις το φως της ημέρας: η 'υπερφυσική σκιά' σε σχήμα 'φυσικού ανθρώπου'

διαπλοκή αυτών των υποτιθέμενων άκρων. Επεκτείνοντας την άποψη του Μ. Πιερή⁸⁷ για το δίπολο Φως – Σκοτάδι, θα λέγαμε ότι το υπερφυσικό φως του φαντάσματος κυριολεκτικά έρχεται σε αντίθεση με το φυσικό σκοτάδι της νύχτας, αλλά μεταφορικά ισούται με τη συσκότιση της λογικής, η οποία βασίζεται στην κυριολεξία (βλ. πίνακα 3 στο τέλος). Από την άλλη, το φως του ήλιου που κυριολεκτικά έρχεται σε αντίθεση με το υπερφυσικό δεν εμποδίζει την εμφάνιση του φάσματος, η οποία συσκοτίζει τη φωτεινή ή ξεκάθαρα ορατή λογική, αφού επιτρέπει τη διείσδυση της μεταφυσικής παρουσίας.

Μοιάζει ίσως με γρίφο ή με λαβύρινθο το παιχνίδι που ξετυλίγεται μπροστά μας με την ανάγνωση του διηγήματος. Είναι ωστόσο ένα παιχνίδι όχι τόσο με το φανταστικό, αλλά με τη γραφή ως βιωματική εμπειρία, από την οποία ο αναγνώστης συχνά παρασύρεται σε έναν κόσμο όπου δεν μπορεί να ξεχωρίσει τον αφηγητή από τον συγγραφέα, ή τον ήρωα από τον εαυτό του.

Σελ.	Αφήγηση Α' Επιπέδου	Σελ. (έκδοση 1983)	Οι αναπαραστάσεις από το υλικό της μνήμης ή υποσυνείδητου(η προέλευση του υλικού)	Αφήγηση Β' Επιπέδου εγκιβωτισμένη υπό μορφή διαλόγου με φίλους(τεχνικές).
1-2	Εισαγωγή Α' Αφηγητή (σε πρώτο πρόσωπο)			
		2-3	Καθημερινή πραγματικότητα	Εισαγωγή Β' Αφηγητή (σε πρώτο πρόσωπο) για τη ζωή του και το σπίτι
		3-5	Όνειρο	Όνειρο και διάλογος με το φάσμα
	<i>Τέσσερις Παρεμβάσεις σε τρίτο</i>	5-6	Σκέψεις(πλάγιος εσωτερικός μονόλογος) και Καθημερινή πραγματικότητα	Ημέρα (περιγραφή καθημερινών ασχολιών)
	<i>Πρόσωπο του Αφηγητή Α' στον εγκιβωτισμένο</i>	6	Όνειρο	Όνειρο και ομιλία
		6-8	Σκέψεις(πλάγιος εσωτερικός μονόλογος)	Σκέψεις περί ονείρου και ανάλυσή του
		8 – 9	Καθημερινή πραγματικότητα	Επεισόδιο με το νοικιασμένο σπίτι
	<i>ευθύ λόγο του αφηγητή Β' [σελ.</i>	10-11	Καθημερινή πραγματικότητα	Επεισόδιο με δικηγόρο ως τυχαίο αίτιο που οδηγεί σε παράκαμψη προς την επίμαχη πλατεία

⁸⁷ Μ. Πιερής, *Χώρος, φως και λόγος. Η διαλεκτική του «μέσα»-«έξω» στην ποίηση του Καβάφη*, Καστανιώτης 1992.

1,2,5,14 ⁸⁸		11-12	Αμφισβητήσιμο φαινόμενο από την πραγματικότητα του ήρωα (όνειρο + πραγματικότητα)	Συνάντηση Εις το φως της ημέρας
		12-13	Πραγματικότητα +σκέψεις	Φυγή και περιπλάνηση
		13	Αμφισβητήσιμο φαινόμενο από την πραγματικότητα του ήρωα (όνειρο + πραγματικότητα)	Δεύτερη συνάντηση / προσπάθεια εξήγησης
		13-14	Πραγματικότητα +σκέψεις	Δεύτερη φυγή
Λύσεις – Φάρμακα				
		14		Καταφυγή στο Καζίνο (ύλη)
		14-15		Καταφυγή στο Μάγο (μεταφυσική)
		15-16		Καταφυγή στον γιατρό (επιστήμη)
		16		Τελική καταφυγή στα καλύτερα φάρμακα (διασκέδαση – έρωτας)
16	Επίλογος Α' Αφηγητή			

Πίνακας 1 Αφηγηματική Δομή του Διηγήματος

	Υπερφυσικό	Σχήμα	Φυσικό
Εκτός Λογοτεχνίας	Ιδέα: Μεταφυσικό ή Θεϊκό (άνωτερο)	Μορφή ως απεικόνιση ή σωματοποίηση της ιδέας (σε είδωλο) εντός της γραφής	Πραγματικότητα – Ύλη. Κυριολεξία - Λογική Κατώτερο, πρακτικό, υλικό
		Κυριολεξία ή Μεταφορά (ως σχήματα λόγου)	
Εντός Λογοτεχνίας	Φως (μεταφορικά η γνώση)		Σκοτάδι (μεταφορικά άγνοια του εσωτερικού κόσμου)
	Σκοτάδι (κυριολεκτικά ως άγνωστο και ανεξήγητο)		Φως (κυριολεκτικά ως γνωστό και εξηγήσιμο από τη λογική)

Πίνακας 2 Το «σχήμα» ανάμεσα στο φυσικό και το υπερφυσικό

⁸⁸ Από αυτές τις παρεμβάσεις οι δύο αρχικές δεν είναι καθόλου σημαντικές αφού είναι στο προλογικό μέρος και βοηθούν απλά στη μετάβαση από το ένα στο άλλο επίπεδο αφήγησης. Οι υπόλοιπες δύο βοηθούν ουσιαστικά στη ροή της πλοκής.

Πίνακας 3:

Φως φαντάσματος: στιγμιαίο άρα αδύναμο (Πρβλ. Ποιητική 53 για εντύπωση)	Κυριολεκτικά (φυσικό) Vs. Σκοτάδι Μεταφορικά (μεταφυσικό) = Σκοτάδι
Φως δωματίου αδύναμο	Vs./= Σκοτάδι
Φως ημέρας (ήλιου): Διαρκές και Δυνατό	Κυριολεκτικά Vs. Σκοτάδι Μεταφορικά (λογική ήρωα)= Σκοτάδι

Πίνακας 3 Το παιχνίδι του φωτός και του σκότους στο διήγημα

Βιβλιογραφία

- 1997 *Περί θαυμάτων και δαιμόνων* (μτφ. Δ. Ρήσος), Αθήνα, Εξάντας (σειρά Αρχαίοι Συγγραφείς τ. 11).
- Αθανασοπούλου, Μαρία 2003. «Κ.Π.Καβάφη, «Εις το φως της ημέρας» (1896): το υπερφυσικό ως εκδήλωση του νεωτερικού». *Νέα Εστία*: Αφιέρωμα για τον Καβάφη, 1761, 652 – 665.
- Βαρελάς, Αάμπρος 2006. «Γιατί ο Lucifer και ο Λύγξ δεν είναι ο Ροΐδης». *Νέα Εστία* 1787, 471-494.
- Δάλλας, Γιάννης 1984. *Ο Καβάφης και η Δεύτερη Σοφιστική*, Αθήνα, Στιγμή.
- Ερμή του Τρισμέγιστου 1990. *Ερμητικά κείμενα Α. Λόγοι Ι-ΧVIII* (πρόλ./εκδ. Π. Ροδάκης και μτφ. Π. Ροδάκης – Α. Τζαφερόπουλος), Αθήνα, Παρασκήνιο.
- Καβάφης, Κ. Π. 1963α. *Πεζά* (εισ./επιμ. Γ. Παπουτσάκης), Αθήνα, Φέξης.
- Καβάφης, Κ. Π. 1963β. *Ανέκδοτα πεζά κείμενα* (εισ./μτφ. Μ. Περιδής), Αθήνα, Φέξης.
- Καβάφης, Κ. Π. 1982α. *Εις το φως της ημέρας*, Αθήνα, Άγρα.
- Καβάφης, Κ. Π. 1993. *Κρυμμένα Ποιήματα 1877;-1923* (επιμ. Γ. Π. Σαββίδης), Αθήνα, Ίκαρος.
- Καβάφης, Κ. Π. 2003. *Τα Πεζά (1882 –1931)* (επιμ. Μ. Πιερής), Αθήνα, Ίκαρος.
- Μάνος, Ανδρέας 2002. *Η οντολογία του Κακού παρά Πλωτίνω. Ηθικοί και μεταηθικοί απόηχοι*, Αθήνα, Καρδαμίτσα.
- Μαυρέλος, Νίκος 2003. «Η υποδοχή του Ροε στην Ελλάδα και ο φακός του Ροΐδη». *Σύγκριση* 14, 75-99.
- Μαυρέλος, Νίκος 2008. *Το ψηλαφητό παλίμψηστο της ροϊδικής γραφής. Ζητήματα λογοτεχνικής και πολιτισμικής θεωρίας*, Αθήνα, Σοκόλης.
- Μουλλάς, Παναγιώτης 2006. «Και πάλι ο Ροΐδης και τα ψευδώνυμά του». *Νέα Εστία* 1789, 870-879.
- Πιερής, Μιχάλης 1992. *Χώρος, φως και λόγος. Η διαλεκτική του «μέσα»-«έξω» στην ποίηση του Καβάφη*, Αθήνα, Καστανιώτης.
- Πλάτων 1995, *Τίμαιος* (εισ./μτφ./σχολ. Β. Κάλφας), Αθήνα, Πόλις.
- Πόε, Ε. Α. 2005. *Ο σατιρικός Πόε. Διηγήματα* (εισ./μτφ./σχόλ. Ν. Μαυρέλος), Αθήνα, Σοκόλης.

- Πολίτης, Νικόλαος 1874. *Μελέτη επί του βίου των νεωτέρων Ελλήνων, τόμος πρώτος Νεοελληνική Μυθολογία, μέρος Β΄*, Αθήνα, εκδ. Β. Νάκη και Κ. Wilberg.
- Ροΐδης, Εμμανουήλ 1988. *Άπαντα τ. Β΄* (επιμ. Α. Αγγέλου), Αθήνα, Ερμής.
- Σαββίδης Γ.Π., Μαρωνίτης Δ. Ν. κ.ά. 1983. *Κύκλος Καβάφη*, Αθήνα, Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας -Ίδρυμα Σχολής Μωραΐτη.
- Τοντόροφ, Τζβέταν 1991. *Εισαγωγή στη φανταστική λογοτεχνία* (μτφ. Α. Παρίση), Αθήνα, Οδυσσέας.
- Τσίρκας, Στρατής⁵ 1980. *Ο Καβάφης και η εποχή του*, Αθήνα, Κέδρος.
- Butler, E. M. 1993. *The Myth of the Magus*, Cambridge, Cambridge University Press (ανατ. Έκδ. 1979).
- Doods, E. R. ²1978. *Οι Έλληνες και το παράλογο* (μτφ. Γ. Γιατρομανωλάκης), Αθήνα, Καρδαμίτσα.
- Doods, E. R. 1990. *Εθνικοί και Χριστιανοί σε μια εποχή αγωνίας: Από τον Μάρκο Αυρήλιο ως τον Μ. Κωνσταντίνο* (μτφ. Κ. Αντύπας), Αθήνα, εκδ. Αλεξάνδρεια.
- Haas, Diana 1982. «Cavafy's rading notes on Gibbon's 'Decline and fall'». *Folia Neohellenica* 4, 25-96.
- Haas, Diana 1983. «“Αι αρχαί του Χριστιανισμού”: Ένα θεματικό κεφάλαιο του Καβάφη». *Χάρτης* 5-6.
- Hadot, Pierre 2007. *Πλωτίνος ή η απλότητα του βλέμματος* (πρόλ. Μ. Κακούρος, μτφ. Ευδ. Δελλή), Αθήνα, Αρμός.
- Harrison, Jane 1989. *Themis. A study of the Social Origins of Greek Religion*, London, Merlin Press [=ανατ. Έκδ. 1963].
- Iser, Wolfgang 1993. *The fictive and the imaginary. Charting literary anthropology* (μτφ. W. Iser, D.H. Wilson), Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Lavagnini, Renata 1974. «Kavafis e Rodenbach». *Siculorum Gymnasium* XXVII, τ.χ. 2, 536- 545.
- Lavagnini, Renata 1979. «C. Kavafis. *Εις το Φως της Ημέρας*. Un racconto inedito a cura di R. Lavagnini», Palermo, Università di Palermo, Istituto di filologia greca (σειρά *Quaderni* 8).
- Lavagnini, Renata 1983. «Ένα διήγημα του Καβάφη». *Το Δέντρο* 34-35, 618-628
- Plotino ²2003, *Enneadi* (μτφ. R. Radice / εισαγ. και σημ. Giov. Reale), Milano, Mondadori.
- Pontani, F. M. 1972. *Studi classici in onore di Quintino Cautadella III*, Catania, τυπογρ. Edigraf, 383-416.
- Pontani, F. M. 1991. *Επτά Δοκίμια και μελετήματα για τον Καβάφη (1936-1974)* (πρόλ. Γ.Π.Σαββίδης / εισ. Μ. Peri), Αθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ.

Homeric reception in augustan poetry: the case of Alcinous' Gardens¹

Andreas N. Michalopoulos

National and Kapodistrian University of Athens

The object of this paper is to discuss the reception of the famous Homeric gardens of Alcinous, the legendary king of Corcyra,² by the Roman poets of the Augustan age. For the sake of space I have picked the most representative cases, which I hope will enable us to form a clear image about the reception of this particular Homeric landscape in Augustan poetry.

The marvelous gardens of Alcinous make a startling debut in literature in Homer's *Odyssey* (7.112-32):

ἔκτοσθεν δ' αὐλῆς μέγας ὄρχατος ἄγχι θυράων
τετράγυος· περι δ' ἔρκος ἐλήλαται ἀμφοτέρωθεν.
ἔνθα δὲ δένδρεα μακρὰ πεφύκασι τηλεθάοντα
ὄγχναι καὶ ῥοιαὶ καὶ μηλέαι ἀγλαόκαρποι
συκέαι τε γλυκεραὶ καὶ ἐλαῖαι τηλεθόωσαι.
τάων οὐ ποτε καρπὸς ἀπόλλυται οὐδ' ἀπολείπει
χείματος οὐδὲ θέρευς, ἐπετήσιος· ἀλλὰ μάλ' αἰεὶ
ζεφυρίη πνείουσα τὰ μὲν φύει, ἄλλα δὲ πέσσει.
ὄγχνη ἐπ' ὄγχνη γηράσκει, μῆλον δ' ἐπὶ μῆλῳ,
αὐτὰρ ἐπὶ σταφυλῇ σταφυλή, σῦκον δ' ἐπὶ σύκῳ
ἔνθα δὲ οἱ πολύκαρπος ἀλωῇ ἐρρίζωται,
τῆς ἕτερον μὲν θ' εἰλόπεδον λευρῷ ἐνὶ χώρῳ
τέρσεται ἠελίῳ, ἑτέρας δ' ἄρα τε τρυγώσιν,
ἄλλας δὲ τραπέουσι· πάροιθε δὲ τ' ὄμφακές εἰσιν
ἄνθος ἀφιῖσαι, ἕτεραι δ' ὑποπερκάζουσιν.
ἔνθα δὲ κοσμηταὶ πρασιαὶ παρὰ νεῖατον ὄρχον
παντοῖαι πεφύασιν, ἐπηετανὸν γανώωσαι.
ἐν δὲ δύο κρήναι ἢ μὲν τ' ἀνά κῆπον ἅπαντα
σκίδναται, ἢ δ' ἐτέρωθεν ὑπ' αὐλῆς οὐδὸν ἴησι
πρὸς δόμον ὑψηλόν, ὅθεν ὑδρεύοντο πολῖται.

¹ It is with great pleasure that I dedicate this paper to a great colleague and scholar, Prof. Andreas Manos, with whom I spent several hours of fascinating discussion on numerous scholarly and non-scholarly topics in Komotini.

² The island Corcyra was named after the nymph Corcyra. She was the daughter of the river Asopus, whom Poseidon fell in love with, ravished and carried to the island. The offspring of this union was Φαίαξ, the first king of the island. He was succeeded by his brother Nausithoos, who was the father of Alcinous. See Diod. Sic. 4.72.1, 4.72.3. For the identification of Corcyra with the Homeric Φαιακία see Pfeiffer (1949-53) on Call. *Aet.* fr. 13 and 14, Thuc. 1.25, 3.70.4, Plin. *Nat.* 4.52, Schöffel (2002) 573f. For Alcinous' legendary gardens see *RE* 1.1544-1547 (Tümpel), Roscher 1.1.237-240 (Fleischer). On the Homeric motif of Alcinous and the Phaeacians see Tebben (1991).

τοῖ' ἄρ' ἐν Ἀλκινόοιο θεῶν ἔσαν ἀγλαὰ δῶρα.

Homer's impressive and detailed description of Alcinous' gardens left an indelible mark on later literature and exercised a lasting impression upon Roman poets. The first mention of Corcyra and Alcinous' gardens in Augustan poetry occurs in Vergil's *Georgics* (2.83-8):

*praeterea genus haud unum nec fortibus ulmis
nec salici lotoque neque Idaeis cyparissis,
nec pingues unam in faciem nascuntur olivae,
orchades et radii et amara pausia baca,
pomaque et Alcinoi silvae.*

[Tr. Day Lewis: "Next, there's more than a single species of hardy elms, of the willow, the nettle tree, or the cypresses of Ida; more than one variety of fat olives you'll find – orchites, thew raggaria, and the bitter-berried posea: many sorts of apples there are in orchards; the same branch bears not the Crustumine pear, the bergamot and the pound-pear."]

Using parataxis and eleven conjunctions³ Vergil refers to the great variety of the trees of the earth and makes particular reference to king Alcinous' orchards. This reference heralds Vergil's account of the marvelous phenomena soon to follow in the next part of his book (109-35), in particular the *laudes Italiae*.⁴ It is worth mentioning that:

- 1) The Homeric gardens of Alcinous are the only mythological gardens mentioned by Vergil.
- 2) The Homeric gardens of Alcinous are used by Vergil as a point of reference, as the gardens *par excellence*, the model for all gardens.⁵
- 3) Despite their mythological status Alcinous' gardens are compared with real orchards.

The proverbial status of the archetypal garden that Alcinous' Homeric orchards acquired during the Augustan period⁶ is confirmed by Propertius in his third book of elegies (3.2.11-14):

*quod non Taenariis domus est mihi fulva columnis,
nec camera auratas inter eburna trabes,
nec mea Phaeacas aequant pomaria silvas,
non operosa rigat Marcius antra liquor.*

³ See Thomas (1988) on 2.83-8.

⁴ See Thomas (1988) on 2.87.

⁵ See Mynors (1990) on 2.87-8.

⁶ See Otto (1890) 12 § 53, Schöffel (2002) 573 n. 7.

[Tr. Goold: "If my house rises not on pillars of Taenarian marble, and my ceiling is not vaulted with ivory between gilded beams, if I have no fruit-trees matching Phaeacia's orchards or man-made grottoes watered by the Marcian conduit."]

Propertius contrasts his humble property and his poverty⁷ with immensely rich owners and luxurious belongings.⁸ Attention is focused on Propertius' juxtaposition of his own humble garden with the "orchards of Phaeacia". It is obvious that he has in mind not the orchards of the island in general, but rather Alcinous' Homeric gardens in particular, and that he can confidently count on his readers' ability to recognize and appreciate his mythological allusion. This passage illustrates the emblematic value that Alcinous' orchards have for the entire island. The term *silvae* used by Propertius of Alcinous' orchards renders both the size of the trees and their number and density, and shows how rich and fertile Alcinous' gardens are deemed by the poet.⁹

Another very symptomatic example for the proverbial status of Alcinous' gardens in Augustan poetry is the following passage from Ovid's *Epistulae ex Ponto* (*Pont.* 4.2.9f.):

*quis mel Aristaeo, quis Baccho vina Falerna,
Trioletemo fruges, poma det Alcinoo?*

[Tr. Wheeler: "Who would give honey to Aristaeus, Falernian wine to Bacchus, grain to Triptolemus, fruit to Alcinous?"]

Alcinous' name features within a team of famous mythological figures: a) Aristaeus, the son of Apollo and Cyrene, who was thought to be the inventor of apiculture, b) Bacchus, the god of wine, and c) Triptolemus, the favourite of the goddess Demeter, who taught men the art of agriculture. Perhaps at first Alcinous' presence next to these figures seems unjustified, because he was not an expert in agriculture or in any kind of relevant art. It seems, however, that the beauty and the fertility of the gardens of Phaeacia, as described by Homer, had established Alcinous in the literary memory of the Roman poets as the cultivator *par excellence*.¹⁰ Hence, by analogy to the well-known proverb «κομίζω γλαῦκα εἰς Ἀθήνας» Ovid created – or simply reproduced an already existing Latin proverb¹¹ – which in its Greek version would read something like: «κομίζω καρπὸν εἰς Ἀλκίνοον».

In the first century AD Martial follows the same line. In epigram 7.42 he sets up a joke regarding the Roman habit of exchanging gifts. It was customary for someone to offer gifts of similar quality and value in return to the ones he had received.¹² In this

⁷ This is a classic *topos* in Roman elegy. The poets traditionally depict themselves as poor. See Maltby (2002) on Tib. 1.1.5 with bibliography.

⁸ See Camps (1966) on 3.2.11-14.

⁹ See Richardson (1977) on 3.2.13.

¹⁰ See Akrigg (2006) ad loc.

¹¹ See Otto (1890) 12 § 53.

¹² See Galán Vioque (2001) p. 272.

way a certain kind of competitive spirit and rivalry developed among acquaintances and friends. In this particular epigram Martial apologizes to his patron Castricus for not being able to offer him gifts and poems of similar value to those he had sent him.

*muneribus cupiat si quis contendere tecum,
audeat hic etiam, Castrice, carminibus.
nos tenues in utroque sumus vincique parati:
inde sopor nobis et placet alta quies.
Tam mala cur igitur dederim tibi carmina, quaeris?
Alcinoo nullum poma dedisse putas?*

[Tr.: If any one wish to vie with you in gifts, let him venture, Castricus, in poetry too. I am poorly furnished in both, and prepared to be surpassed, hence repose and unbroken quiet are my delight. Why then, you ask, did I send you such bad poems? Think you no man has given apples to Alcinoos?]

As is usually the case with Martial's epigrams, the joke and the *acumen* of the poem comes at its closure. Martial ends his poem by pointedly offering a variation of the proverb we first came across in Ovid:¹³ "Do you think that nobody has offered apples to Alcinoos?" Alcinoos is here used by Martial as the epitome of wealth and generosity,¹⁴ while his fruit-bearing trees constitute the model of abundance and fertility.

Especially interesting as regards the Augustan reception of Alcinoos' Homeric gardens is Ovid's reference to the fertile orchards of Corcyra in the so-called "little *Aeneid*" of his *Metamorphoses*. As they are sailing towards Italy, Aeneas and the Trojans sail past Phaeacia and finally disembark at Buthrotum, where Paris' brother, Helenus, having taken Andromache, Hector's widow, as his wife, has built a new city, a miniature copy of Troy (Ov. *Met.* 13.720-2):

*proxima Phaeacum felicibus obsita pomis
rura petunt, Epiros ab his regnataque vati
Buthrotos Phrygio simulataque Troia tenetur.*

[Tr. Miller: Next they sought the land of the Phaeacians, set with fertile orchards, and landed at Buthrotos in Epirus with its mimic Troy, a city ruled by the Phrygian seer.]

¹³ See Galán Vioque (2001) on 7.6, who also cites Verg. *Georg.* 2.87, Prop. 1.14.24, Hor. *Epist.* 1.2.28, Ov. *Am.* 1.10.56, *Met.* 13.719, 14.565, *Pont.* 2.9.42, Plin. *NH* 19.49, Stat. *Silv.* 1.3.81, 2.3.82, Juv. 5.151, 15.15, Priap. 60, 68.25. Cf. also Priap. 16, where Alcinoos' apples are cited along other legendary apples, such as the apples of Hippomenes, the apples of the Hesperides, and the apple of Acontius. The wealth and fertility of Alcinoos' gardens is a common theme in Martial (4.64.29, 8.68.1, 10.94.2, 12.31.10, 13.37). See also Leary (2001) on 13.37.1.

¹⁴ For Alcinoos' generosity see also Helzle (2003) on Ov. *Pont.* 2.9.42.

Homeric reception in augustan poetry: the case of Alcinous' Gardens

Interesting conclusions may be drawn from the comparative examination of this passage with its Vergilian model (*Aen.* 3.291-3):

*protinus aérias Phaeacum abscondimus arces
litoraue Epiri legimus portuque subimus
Chaonio et celsam Buthroti accedimus urbem.*

[Tr. West: We had soon put the cloud-capped citadels of Phaeacia down below the horizon and we coasted along Epirus until we entered the harbour of Chaonia and then walked up to the lofty city of Buthrotum].

In Vergil's account there is only a brief mention of Corcyra, as the Trojans quickly sail away from it and reach the opposite shore of Buthrotum. On the other hand Ovid in his brief reference to the Trojans sailing away from the shores of Corcyra modifies his model and mentions its fertile orchards as a characteristic feature of the island (*felicibus obsita pomis / rura petunt*). I would suggest that the main reason for this change is Ovid's intention to conjure up the Homeric background of Vergil's *Aeneid*, especially since Aeneas' approach to Corcyra constitutes the first similarity between his trip and Odysseus'.¹⁵ The emblematic status¹⁶ that the Homeric orchards of Alcinous have acquired is the catalyst for the association of the *Aeneid* with the *Odyssey* through the *Metamorphoses*.

To conclude: I hope that the discussion of the passages above has been illuminating as regards the reception of Alcinous' Homeric gardens in Augustan poetry. The image of Corcyra in Augustan poetry is clearly modeled on and influenced by its image in Greek literature and in particular its Homeric past as land of the Phaeacians. The legendary and wonderful orchards of Alcinous are the majority among the Latin poetic references to Corcyra. In essence, Alcinous' emblematic orchards stand for the whole island. In Augustan poetry Alcinous' Homeric gardens are the trademark of the island, and at the same time they are considered as a proverbial symbol of fertility and wealth, as the gardens *par excellence*.

References

- Akrigg, M.B. 2006. *The last poems of Ovid. A new edition, with commentary, of the fourth book of the Epistulae ex Ponto* (digital edition).
Camps, W.A. 1966. *Propertius: Elegies. Book III*, Cambridge.
Galán Vioque, G. 2001. *Martial, Book VII. A Commentary* (tr. J.J. Zoltowski), Leiden
Helzle, M. 2003. *Ovids Epistulae ex Ponto: Buch I-II Kommentar*, Heidelberg.

¹⁵ See Williams (1961) ad loc., who also notes that the episode of the Harpies too was partly modeled on Odysseus' adventures on Thrinacia.

¹⁶ Serv. *Georg.* 2.87: *pomaque subaudis a superioribus 'non unam nascuntur in faciem'. alcinoi silvae pomiferae arbores: nam Alcinous, rex Phaeacum, fuit diligens cultor hortorum, unde per eius silvas arbores pomiferas intellegimus: de quo Homerus ait, quod haberet μηλον δ' ἐπι μηλον. et aliter: Alcinous rex Phaeacum fuit, cuius - hortos Homerus nobilitavit.*

- Leary, T.J. 2001. *Martial Book XIII: The Xenia. Text with introduction and commentary*, London.
- Maltby, R. 2002. *Tibullus: Elegies. Text, Introduction and Commentary*, Cambridge.
- Mynors, R.A.B. 1990. *Virgil: Georgics: Edited with a Commentary*, Oxford.
- Otto, A. 1890. *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Leipzig
- Pfeiffer, R. (1949-53), *Callimachus*, 2 Vols., Oxford.
- Richardson, L., Jr. 1977. *Propertius. Elegies I-IV*, Norman.
- Schöffel, C. 2002. *Martial, Buch 8. Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar*, Stuttgart.
- Tebben, J.R. 1991. "Alkinoos and Phaiakian Security", *SO* 66: 27-45.
- Thomas, R.F. 1988. *Virgil: Georgics*, 2 Vols., Cambridge.
- Williams, R.D.P. 1961. *Vergili Maronis Aeneidos Liber Tertius*, Oxford.

The fourth dithyramb of Bacchylides (*ode 18 maehler*): an anti-platonic dithyramb

Smaro Nikolaidou-Arampatzi

Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης

Being the only choral ode directly associated with the cult of Dionysus¹, the Dithyramb has been considered -already by Aristotle (*Poetics* 1449a 10-11)- as the lyric genre which gave birth to Attic tragedy². At Athens, the Dithyramb was firstly introduced by Lasos of Hermione probably at the City Dionysia, some decades after the establishment of tragedy³; and although the innovations by Arion in an earlier phase (in the sixth century) of the genre are the most famous, the only surviving dithyrambic texts belong to the fifth century phase, and are odes composed in parallel to contemporary tragedy in Athens⁴. Both Pindar and Bacchylides, the authors of the extant dithyrambs⁵, composed some of these odes for Athenian audiences⁶, and we

¹ The association of Dithyramb with Dionysus is first attested literally in Archilochus fr. 120 West *ὡς Διώνυσου ἀνακτος καλὸν ἐξάρξαι μέλος/οἶδα διθύραμβον οἴνω συγκεραυνωθεὶς φρένας*; cf. Proclus *Chr.* 42 320a25. The possibility of Dithyramb being performed not only at the festivals of Dionysus cannot be confirmed by clear evidence; see A. W. Pickard-Cambridge, *Dithyramb, Tragedy and Comedy* (Oxford 1962²) 3-5.

² The present work is not interested in the much discussed problem of the origins of ancient Greek tragedy, for which see recently the essays in E. Csapo-M. C. Miller (eds), *The Origins of Theater in Ancient Greece and Beyond: From Ritual to Drama*, Cambridge 2007.

³ The evidence comes from *Suda* (s.v. Lasos: καὶ διθύραμβον εἰς ἀγῶνα εἰσήγαγε) and Aristophanes *Wasps* 1410 (Λάσος ποτ' ἀντεδίδασκε καὶ Σιμωνίδης), which certainly imply a dithyrambic contest. The date appears to have been 509/8 BC, according to the Parian Marble (Epoch 46) which gives the name of the archon as Lysagoras. On the controversy among scholars about the name of the archon and the exact date of the contest, see Pickard-Cambridge (n.1) 15 n.2; J. Herington, *Poetry into Drama: Early Tragedy and the Greek Poetic Tradition* (Berkeley-Los Angeles-London 1985) 250 nn.66, 67. It is hardly unlikely that the festival to which the contest was attached was the Great Dionysia, because the dithyrambic contests at the Great Dionysia were most important throughout the classical period. Dithyrambs may also have been performed at other Athenian festivals, at the Thargelia (*Lysias* 21.1), at the Lesser Panathenaia (*Lysias* 21.2) and probably at the Promethia and Hephaestia (cf. *Ps. Xenophon Ath. Pol.* 3.4), but the relevant evidence is rather slight; for the dithyrambic ('circle') choruses of these festivals, see Pickard-Cambridge (*ibid.*) 31-8. The presence of dithyrambic choruses in the Anthesteria has been proposed by G. T. W. Hooker, "Pindar and the Athenian Festivals of Dionysus", *PCA* 54 (1957) 35-6; but Herington (*ibid.*) 251 n.70 is very cautious.

⁴ The Athenian dithyrambic contests were so famous that prominent foreign poets competed in the city: Hypodikos of Chalkis, the first winner (Parian Marble, Epoch 46); Melanippides of Melos, victor in 494/3 BC (Parian Marble, Epoch 47); Simonides of Keos, for whom Herington (n.3) 251 n.72 concludes that he must have won a total of 56 dithyrambic victories, some of them at Athens as late as 477/6 BC (Parian Marble, Epoch 54) and some elsewhere in Greece; and of course Pindar and Bacchylides, for whom see below (n.6).

⁵ For the text of the extant dithyrambs, H. Maehler, *Pindarus II*, Leipzig 1989; *id. Bacchylides*, Leipzig 1992.

⁶ Of Pindar's dithyrambs, fr. 74a-77 Maehler, and possibly fr. 78 were intended for Athenian contests, in which the Theban poet was victorious in 497/6 BC (*P. Oxy.* 2438). Bacchylides also competed in Athens on at least two occasions: with *Odes* 18 and 19 Maehler. As no documentary evidence exists,

may suppose that, even when they created some other dithyrambic odes for performance outside Athens⁷, they were not exempt from the festivity atmosphere of the Athenian City Dionysia, where the dithyrambic performances were separate from the dramatic ones. That is, the coexistence of drama and Dithyramb in the program of the same festival made the poets especially aware of the difference between lyric and dramatic genres.

So, in the fourth century BC Plato (*Rep.* 3.394c) distinguishes drama from dithyramb by observing that drama works ‘only through imitation’ while dithyramb employs ‘the recital of the poet himself’⁸: ... τῆς ποιήσεώς τε καὶ μυθολογίας ἡ μὲν διὰ μιμήσεως ὅλη ἐστίν, ὡσπερ σὺ λέγεις, τραγῳδία τε καὶ κωμῳδία, ἡ δὲ δι’ ἀπαγγελίας αὐτοῦ τοῦ ποιητοῦ -εὐροις δ’ ἂν αὐτὴν μάλιστα που ἐν διθυράμβοις- ἡ δ’ αὖ δι’ ἀμφοτέρων ἐν τε τῇ τῶν ἐπῶν ποιήσει, πολλαχοῦ δὲ καὶ ἄλλοθι, εἴ μοι μανθάνεις [... there is one kind of poetry and tale-telling which works wholly through imitation, as you remarked, tragedy and comedy; and another which employs the recital of the poet himself, best exemplified, I presume, in the dithyramb; and there is again that which employs both, in epic poetry and in many other places, if you apprehend me’ (the translation by P. Shorey, in *Plato: The Republic*. Books I-V, Cambridge Ma. 1994)].

We should make clear that by ‘recital’ Plato probably means the style of lyric narrative, employed in choral poetry from the early seventh century BC on. Titles such as *Iliou Persis*, *Nostoi*, and *Oresteia* are preserved for Stesichorus (7th/6th cent.), whilst Athenaeus (4.172d) finds it difficult to decide between Stesichorus’ or Ibycus’ (6th cent.) *Athla epi Pelia*. From the Latin Coentilianus (10.1.62, *Stesichorum ... epici carminis onera lyra sustinentem*) we understand that the lyric narrative was a form of lyric *synthesis* for which epic themes were preferable, although the epic genre itself had no choral destination. Perhaps, in Western Greece (where both Stesichorus and Ibycus come from) epic tradition was not strong enough to make the archaic lyric poets hesitant in using epic-like-style in odes destined for choral performance (singing as well as dancing)⁹.

Hence, it is of special interest that of all the extant dithyrambic fragments only in one, the fourth dithyramb of Bacchylides (*Ode* 18 Maehler), entitled *Theseus*

Henrrington (n.3) 251 n.70 finds it safer to suppose, at least as regards Pindar, that the poet would have performed his dithyrambs at the most prestigious of Athenian contests. For Bacchylides and Athens, see A. Severyns, *Bacchylide. Essai biographique* (Paris 1933) 56-69.

⁷ Outside Athens dithyrambs were performed usually at Delphi and Delos, the sacred places of Apollo, but it is not certain that Dionysus was not the honoured god; see Pickard-Cambridge (n.1) 3.

⁸ The dithyrambs of Bacchylides, especially, were classified as narrative already from antiquity (Schol. Bacch. *Ode* 23: μύθου σύστημα κοινόν ἐστι τοῦ διθυράμβου, *P. Oxy.* 2368).

⁹ In the ancient sources that save Stesichorus’ and Ibycus’ fragments, both the poets are characterized as *melopoioi* (‘composers of songs’, *LGS* Stesichorus fr. 96, 105; Ibycus fr. 265); meanwhile, the verb *historein* (‘telling a story’) is frequently used for them (*LGS* Stesichorus fr. 95, 99; Ibycus fr. 284, 286). Only in one occasion the genre of the poem is precisely mentioned as dithyramb (in Schol. Eur. *Andr.* 631); it is Ibycus’ fr. 273 *LGS* (296 *PMGF*), narrating the encounter between Menelaus and Helen in Troy. Although no one Alexandrian edition of Ibycus’ *Dithyrambs* is known, we may suppose that in the seven books in which the poet was collected according to Suda (s.v. Ἴβυκος: ἔστι δὲ αὐτοῦ τὰ βιβλία ζ’ τῇ Δωριδί διαλέκτῳ), some of his poems –probably in narrative style– were considered as dithyrambs. On the other hand, the name Stesichorus seems to imply professionalism (*didaskalos Chorou*), since the real name of the poet was Teisias (Suda, s.v. Σησίχορος).

The fourth dithyramb of Bacchylides (*ode 18 maehler*): an anti-platonic dithyramb

(*Θησεύς <Αθηναίους>*), are choral elements entirely absent and only dramatic acting is prominent. F. G. Kenyon, who first edited the papyrus of Bacchylides, characterized *Ode 18* as lyric drama, the only one extant in lyric poetry¹⁰.

A' <ΧΟΡΟΣ>	<p>Βασιλεῦ τᾶν ἱερᾶν Ἀθανᾶν, τῶν ἀβροβίων ἄναξ Ἰώνων, τί νέον ἐκλαγε χαλκοκώδων σάλπιγξ πολεμητᾶν αἰοιδάν; 5 ἦ τις ἀμετέρας χθονὸς δυσμενῆς ὄρι' ἀμφιβάλλει στραταγέτας ἀνήρ; ἢ ληισταὶ κακομάχανοι ποιμένων ἀέκατι μῆλων 10 σεύοντ' ἀγέλας βίαι; ἢ τί τοι κραδίαν ἀμύσσει; φθέγγευ' δοκέω γάρ εἴ τι βροτῶν ἀλκίμων ἐπικουρίαν καὶ τιν ἔμμεναι νέων, 15 ὦ Πανδίοδος υἱὲ καὶ Κρεούσας.</p>
B' <ΑΙΓΕΥΣ>	<p>Νέον ἦλθε<ν> δολιχὰν ἀμείψας κᾶρυξ ποσὶν Ἰσθμίαν κέλευθον' ἄφατα δ' ἔργα λέγει κραταιοῦ φωτός· τὸν ὑπέρβιον τ' ἔπεφνεν 20 Σίνιν, ὃς ἰσχυρὸν φέρτατος θνατῶν ἦν, Κρονίδα Λυταίου σεισίχθονος τέκος· σὺν τ' ἀνδροκτόνον ἐν νάπαις Κρεμμυῶνος ἀτάσθαλόν τε 25 Σκίρωνα κατέκτανεν' τάν τε Κερκυόνος παλαίστραν ἔσχεν, Πολυπήμονός τε καρτεράν σφῦραν ἐξέβαλεν Προκό- πτας, ἀρείονος τυχῶν 30 φωτός. ταῦτα δέδοιχ' ὅπαι τελεῖται. Τίνα δ' ἔμμεν πόθεν ἄνδρα τοῦτον λέγει, τίνα τε στολὰν ἔχοντα; πότερα σὺν πολεμητῆσι ὄ- πλοισι στρατιάν ἄγοντα πολλάν; 35 ἢ μόνον σὺν ὀπάοισιν στείχειν ἔμπορον οἷ' ἀλάταν ἐπ' ἄλλοδαμίαν, ἰσχυρόν τε καὶ ἄλκιμον ὦδε καὶ θρασύν, ὃς τ<οσ>ούτων 40 ἀνδρῶν κρατερόν σθένος</p>
Γ' <ΧΟ.>	<p>Τίνα δ' ἔμμεν πόθεν ἄνδρα τοῦτον λέγει, τίνα τε στολὰν ἔχοντα; πότερα σὺν πολεμητῆσι ὄ- πλοισι στρατιάν ἄγοντα πολλάν; 35 ἢ μόνον σὺν ὀπάοισιν στείχειν ἔμπορον οἷ' ἀλάταν ἐπ' ἄλλοδαμίαν, ἰσχυρόν τε καὶ ἄλκιμον ὦδε καὶ θρασύν, ὃς τ<οσ>ούτων 40 ἀνδρῶν κρατερόν σθένος</p>

¹⁰ N. G. Kenyon, *The Poems of Bacchylides* (London 1897) 175.

ἔσχεν; ἢ θεὸς αὐτὸν ὄρμαι,
 δίκας ἀδίκοισιν ὄφρα μῆσεται
 οὐ γὰρ ράϊδιον αἰὲν ἔρ-
 δοντα μὴ ᾽ντυχεῖν κακῶι.
 45 πάντ' ἐν τῶι δολιχῶι χρόνῳι τελεῖται.
 Δ' <AIG.> Δύο οἱ φῶτε μόνους ἀμαρτεῖν
 λέγει, περὶ φαιδίμοισι δ' ὤμοις
 ξίφος ἔχειν <υυ-υ- ->
 ξεστοῦς δὲ δὴ ἐν χέρεσσ' ἄκοντας
 50 κηῦτυκτον κυνέαν Λάκαι-
 ναν κρατὸς πέρι πυρσοχαίτου
 χιτῶνα πορφύρεον
 στέρνοις τ' ἀμφί, καὶ οὐλιον
 Θεσσαλὰν χλαμύδ' ὀμμάτων δὲ
 55 στῖλβειν ἀπο Λαμνίαν
 φοίνισσαν φλόγα παῖδα δ' ἔμμεν
 πρῶθηβον, ἀρηῖων δ' ἀθυρμάτων
 μεμῶσθαι πολέμου τε καὶ
 χαλκεοκτύπου μάχας
 60 δίξησθαι δὲ φιλαγλάους Ἀθήνας.

[*Chorus of Athenians*: King of our sacred Athens,/Elegant Ionians' lord,/Why this splitting warsong/Blared from the brass horns?/Does a marshal press/His enemy raiders/Around our borders?/Or treacherous bandits/Wrest the flocks/From the shepherds/And drive them off?/Or worry tear your heart?/Speak: you are the one,/O Pandion's son and Creousa's,/Backed by matchless young allies. *King Aegeus*: Fresh from his heat/On the Corinth road,/A runner tells out/Unbelievable acts/Of a mighty man:/He's brought down Sinis/The Bender of Pines,/A son of Looser Poseidon/Who wracks the earth;/He's killed the boar/That devoured men/In the woods of Cremmyon,/Put an end/To the reckless Sciron,/Shut the wresting ring/Of Cercyon, and snapped/Polypemon's club from the Butcher/who met with a better man./I dread where his works will end. *Chorus*: What's his name? /His land? His equipment? /Does he head up an army/Massing along/In heavy gear?/Or trek alone/With his henchmen,/A wanderer out/For exotic lands?/Iron in heart/This invincible one/Who checks the strength/Of immense opponents;/A god is behind him,/Forging these laws/For a dragon-ridden land./Outrage mounting on outrage/Always meets its retribution./All ends in the drift of time. *Aegeus*: Only two keep his pace./Over glistening shoulders/He slings a sword/With an ivory hilt,/Two sanded lances/Ride his grip,/A stitched Laconian/Skincap binds/His burnished locks,/Hugging his chest/A seablue tunic/And horseman's wooly cape;/From eyes like the Lemnos-fire/Leaps flaring flame,/And but a boy in the bud of youth,/Yet bent on the grim delights of war/And the din of bronze on bronze,/He strides on to illustrious Athens!

(trans. by R. Eagles, *Bacchylides: Complete Poems*, New Haven-London 1961, pp. 57-60)].

As the preserved text of the dithyramb is, obviously, a dialogue between two persons, it is entirely reasonable to assume that the one is the *koryphaios* of the

dithyrambic chorus; precisely, he represents the Athenian citizens, and is in dialogue with a person who is identified as the Athenian king Aegeus¹¹ by the invocation ὦ Πανδίου υἱὲ καὶ Κρεούσας (15)¹². Because the trumpet had ‘sounded a war-note from its bell of bronze’¹³ (ἔκλαγε χαλκοκόδων/ σάλπιγξ πολεμητῶν αἰοδάν, 3-4), the agonized citizens ask their king if Athens is threatened by enemies (5-7) or ‘robbers, devisers of evil’ (8-10). Aegeus announces the news brought to him by a messenger (16-30), who narrated the miraculous deeds of a powerful man (ἄφατα δ’ ἔργα...κραταιοῦ/ φωτός, 18-19) in Isthmos: the defeat of Sinis, Skiron, and Kerkyon, all the criminals who murdered men on the road between Corinth and Megara, as well as the defeat of the ‘man-killing’ sow. But, in spite of the beneficial consequences of the event, Aegeus cannot be glad, because he does not know where the vigour of the unknown young man will stop (ταῦτα δέδοιχ’ ὄπῃ τελεῖται, 30). The chorus wants to know whether the man is a warrior, leading perhaps an army (31-4), or if he is ‘a wayfarer’ wandering in foreign lands with his servants, ‘vigorous’ and ‘valiant’ (35-40); at heart, the chorus is optimistic¹⁴, thinking that a god may have sent the man, helping him to defeat the invincible opponents (41-5). The king answers that the young man has only two companions and complete war equipment, weapons as well as clothes (46-56); despite still being a child, (παῖδα δ’ ἔμ<μ>εν/ πρώθηβον, 56-7), he thinks only of ‘warfare and the clangour of battle’ (57-9). This man now is seeking splendour-loving Athens (δίζησθαι δὲ φιλαγλάους Ἀθάνας, 60).

Although Theseus’ name is not referred to, the narration of his familiar deeds is indicative, and creates the appropriate mythical frame validating the tributes to some noble persons with the deeds of the glorious king of Athens. H. Maehler thinks that the attributes κυνέαν Λάκαιναν for Theseus’ hat (50-1), as well as the οὔλιον Θεσσαλάν for his mantle (53-4), may be considered allusions to the names of Kimon’s three sons, Lakedaimonios, Oulios, and Thessalos (Plut. *Kimon* 16.1)¹⁵. In his view, the three sons of Kimon were the honoured persons¹⁶, who might be –all three– among the victorious youths who returned from Isthmos, after they, together with the veterans, defeated the Corinthians at Geraneia, the mountain ridge between the Isthmos and Megara (cf. Thuc. 1.105-106; in particular 1.105.4: τῶν δ’ ἐκ τῆς

¹¹ Kenyon (n.10) 186 suggested that the interlocutors are Aegeus and Medea; but, the ἀμετέρας χθονός (line 5) indicates an Athenian citizen; see A. P. Burnett, *The Art of Bacchylides* (Cambridge MA 1985) 192 n.6.

¹² Bacchylides is the only poet who presents Creousa as Aegeus’ mother, the wife of Pandion, who probably was the youngest of the two homonymous mythical kings of Athens; in Eur. *Ion* (57-8 and 1589-1600), Creousa is the wife of Xouthos and mother (by Apollo) of Ion.

¹³ The (prose) translation used in this paragraph is by R. C. Jebb, *Bacchylides. The Poems and Fragments*, Cambridge 1905.

¹⁴ H. Maehler, *Bacchylides. A Selection* (Cambridge 2004) 195 observes that there is a remarkable “descending order of urgency” in the climax of the three questions of the chorus (1-11); in the last –and most important– thesis of the *trikōlon* what mentioned is the least upsetting possibility (ἦ τί τοι κραδίαν ἀμύσσει; 11). For the chorus’ attitude, see also D. Arnould, “Le mythe de Thésée dans l’oeuvre de Bacchylide”, in J. Jouanna-J. Leclant (eds), *La poésie grecque antique* (Paris 2003) 124-27.

¹⁵ Maehler (n.14) 189-91. For the identity of the ephebes, what also provides a clue is the reference to the red colour of the hero’s hair (κρατὸς πέρι πυρσοχαίτου, 51), a pointer to the Thracian Kimon’s mother Hegysipyle; see especially the commentary by Maehler (n.14) on v. 51 πυρσοχαίτου (p. 202).

¹⁶ For elements implying that in *Ode 18* the deeper meaning lies in the parallelization between Theseus and Kimon, see J. P. Barron, “Bacchylides, Theseus and a woolly cloak”, *BICS* 27 (1980) 1-8.

πόλεως ὑπολοίπων οἱ τε πρεσβύτατοι καὶ οἱ νεώτατοι ἀφικνοῦνται εἰς τὰ Μέγαρα Μυρωνίδου στρατηγούντος). In this case, *Ode* 18 may have been performed at the Panatheneia of 458 BC, in late August¹⁷.

The uniqueness of the dramatic character of this dithyramb should be explained by comparison with the character of dramatization in other choral odes. We start with the third dithyramb of Bacchylides (*Ode* 17 Maehler), entitled *The Noble Youths or Theseus*, too (*Ἡθῆοι ἢ Θησεύς*). The ode is mostly narrative (and consequently 'Platonic'), recounting Theseus' voyage to Crete with fourteen Athenian youths, whom the polis sent as an annual tribute to King Minos. But the emphasis is on a special episode: Minos' erotic attack on the maiden Eriboia, before the Athenian ship landed on Crete; this event is fitted with great dramatic effect into the body of the main narration, making the controversial dialogue between the young Theseus and the violent Minos (20-46, 50-57) the impressive element of *Ode* 17¹⁸. However, the dramatic elements are all given in the narrative account of the poem, and the mimesis in it is not that of acting persons. Moreover, keeping its cultic role, the chorus of the *Ἡθῆοι* becomes obviously self-referential at the end of the ode, declaring its real identity (a chorus from the island Keos) and the honoured god (Delian Apollo): Δάλιε, χοροῖσι Κηϊῶν/ φρένα ἰανθείς/ ὄπαζε θεόπομπον ἐσθλῶν τύχαν (130-32) [God of Delos, may the choruses of the Ceans be pleasing to thy soul; and mayest thou give us blessings for our portion, wafted by the power divine! (trans. by Jebb, above n.13)].

In *Ode* 18 there is no narrator telling us which person is speaking in the dialogue, or describing movements, actions and events. Instead, there are two persons who, while talking, perform dramatic roles: the one impersonates the king of Athens, agonizingly announcing the news about the deeds of the unknown young man; the other represents the gathering of citizens, answering the anguished questions of the king. However, the role of the second person should be different, because he ought to lead the dithyrambic chorus in the ritual atmosphere of the dionysiac festival; instead of this, the chorus has taken on the dramatic persona of Athenian citizens, and the leader (or 'exarhōn'?) of the ritual group has become its representative (*koryphaios*), speaking in the name of all them, at the same moment as the king is 'acting' in the orchestra¹⁹. Wearing thus the mask of the Athenian citizen, the chorus of the fourth dithyramb removes its ritual character and acts as a dramatic hero in tragedy. From this aspect, it is remarkable that self-referential elements are entirely absent; the only

¹⁷ Maehler (n.14) 191; C. Calame, *Thésée et l' Imaginaire Athénien*, (Lausanne 1996) 153-56 thinks that the ode was composed earlier, about 475 BC, for the establishment of the Theseia festival, simultaneously with the foundation of the Theseus' temple (the Theseion); previously (in 476/5) Kimon had proposed the removal of Theseus' relics to Athens. A possible obstacle to Maehler's opinion is Theseus' ostracism from Athens at 461 BC for ten years; even if Kimon returned to Athens in 457 (Plut. *Kim.* 17, *Per.* 10), he was not likely to be honoured before the end of the decade; for this argument, see L. Athanassaki, *Οἱ χορικοί παραστάσεις και το κοινό τους* [*Choral Performances and their audience*] (Herakleion 2009) 88-9.

¹⁸ For the conflict between Theseus and Minos, G. W. Pieper, "Conflict of Character in Bacchylides' *Ode* 17", *TAPA* 103 (1972) 395-404.

¹⁹ In fact, the conditions of the real performance (whether the dialogue is between the two semichoruses or the chorus and an actor) remain unknown; see Burnett (n.11) 117, and B. Zimmermann, *Dithyrambos. Die Geschichte einer Gattung* (Göttingen 1992) 96.

allusions to the worship performed can be sought in the attributes for the polis of Athens at the beginning and the end of the ode: ἱερᾶν Ἀθηνᾶν ('sacred Athens', 1), and φιλαγλάους Ἀθάνας ('brilliant Athens', 60).

The dramatic character of the fourth dithyramb of Bacchylides is also different from *lyric dramatization* observed by J. Herington for odes such as the *Partheneia*, when "a chorus begins to sing to itself and about itself"²⁰. In Alcman's *Partheneion* (fr. 1 PMG)²¹, for instance, the chorus of the *parthenoi*, after a mythical narrative referring to the defeat of Hippocoon by Heracles, suddenly on line 39 begins to sing about itself with extraordinary vividness: about the very beautiful Agido and her rival(?), the chorus leader (*chorāgus*, 44 and *chorostatis*, 84) Hagesichora. Nor do they omit to mention the number (*dekas*, 99) of the chorus members as well as their ceremonial duty of making offerings to the forthcoming Dawn (*Aōtis*, 87). Of exceptional prominence is their recognition of a contest between themselves and another group²², possibly equivalent to the constellation *Pelēades* (60-3). The splendid beauty of the second (imaginary?) chorus and their fine adornments are described in precise detail (64-9), and many names of famous girl-dancers, who might offer their help, are automatically recalled (70-6). But, besides its anxiety, the chorus declares its confidence in its own leader Hagesichora (76-101).

In Pindar's *Partheneion*²³ (fr. 94b Maehler), too, the chorus shows exceptional clarity in the presentation of itself. Using the first person, the young maidens describe their choral performance, starting from their finery: the sacred costumes, the branches of laurel in their hands, the flourishing garlands on their heads (6-12). Having from the first fragmentary lines (1-5) indicated their ritual role (bearing a laurel branch to Apollo's shrine as *daphnēphoroi*), they deliberately characterize their ode as a siren-like song of praise and stress the manner of the performance: it is accompanied by a flute (13-14); at the same time, they precisely define the subjects of the encomiastic song: the young man Agasicles (38) and his glorious (*pandoxos*, 8) paternal line -his father Pagondas and grandfather Aioladas (9-10). In addition, they describe their chorus' leader Damaena in some detail (66-70), even mentioning by name her mother Andaesistrotā, so far as the extant text permits us to understand (71-2).

It is obvious that both Alcman's and Pindar's *parthenoi* directly refer to their *khoreia* as if they want to call attention to themselves; moreover, far from claiming to be anyone other than themselves, they are themselves. So, the *lyric dramatization*

²⁰ See Herington, (n.3) 20-25, and 40.

²¹ For Alcman's *Partheneion*, see C. Calame, *Les Choeurs de Jeunes Filles en Grèce Archaique*, Roma 1977 [= *Choruses of Young Women in Ancient Greece: Their Morphology, Religious Role, and Social Function*, transl. by D. Collins and J. Orion, Oxford 2001]; id. *Alcman: Fragmenta*, Roma 1983. For a recent reinterpretation of the ode, revealing its astral symbolism, see G. Ferrari, *Alcman and the Cosmos of Sparta*, Chicago 2008.

²² It is also probable that in Alcman's *Partheneion* the implied choral competition is between the members of the same chorus of the *parthenoi*; see A. Henrichs, " 'Why Should I Dance?': Choral Self-Referentiality in Greek Tragedy", *Arion* 3 (1994-5) 83.

²³ It has been suggested that in fr. 94b Pindar consciously follows Alcman's *Partheneion*; see C. M. Bowra, *Pindar* (Oxford 1964) 363-64, and M. Lefkowitz, *First-Person Fictions: Pindar's Poetic 'I'* (Oxford 1991) 15-20.

mentioned by Herington concerns the very 'role' of a *khoreutēs*, and has no connection with any dramatic role in the sense of playing the other²⁴.

Most scholars think that the dramatic character of the fourth dithyramb of Bacchylides is the effect of the prominence of tragedy in the dramatic festivals of Athens²⁵. Evidently, not only does the chorus act as a dramatic person but a striking, tragic irony is also created by the antithesis between the knowledge of the audience and the ignorance of the heroes. From the herald's account, narrated by Aegeus, the audience immediately acknowledges who the foreign man is, because Theseus' deeds were well known to the real audience of the Athenians²⁶. But, on the dramatic level, the Athenian king is kept on tenterhooks as the young hero's identity remains unknown till the end of the ode; furthermore, Aegeus' evident fretfulness increases the irony, because the unknown young man is his own son, who was destined to become the Athenian hero precisely because of these deeds²⁷. It is therefore noteworthy how the five deeds of Theseus are presented: together with the name of each defeated enemy, the most authentic features of his actions are recalled, too, so that the identity of the fearless man should be clearly understood by the audience. The lucidity, also, with which Aegeus describes the military bearing of the young man, is notable (46-59); moreover, the king 'forgets' the herald of the deeds (16-17) and becomes a herald himself, narrating the events with the vividness of an eyewitness.

The details, in particular, of Aegeus' descriptions have led critics to assume further dramatic events for the lost lines of the ode. Specifically, it has been suggested that the dramatic dialogue between Aegeus and the chorus might be followed by Theseus' entrance with two companions; in an extremely festive way, his arrival would remind the spectators of the quite recent victory of the Athenians in the Corinthian region²⁸. But even without the supplementary scene, the fourth dithyramb of Bacchylides remains representative of the dramatic role of the chorus, who here assumes the characteristics of a dramatic hero: it enquires about the events, comments on them and intends to shape the opinion of his interlocutor, intervening in the progress of the dramatic myth. These elements, however, change the ritual role of the chorus into a

²⁴ Cf. Athanassaki (n.17) 91-2.

²⁵ According to Zimmermann (n.19) 96-7, similarities of the dithyramb with tragedy may be investigated in Aeschylus' *Persae*, *Septem*, and *Agamemnon*; if, particularly, Maehler's date is true, Bacchylides might have seen Aeschylus' *Oresteia* at the City Dionysia, five months earlier. See Maehler (n.14) 193. For the tragic elements of the ode, Burnett (n.11) 117-23.

²⁶ Theseus' deeds are the dearest subject of the vase-painters during the last decades of the sixth century (*LIMC* VII 922-34 nos. 33-53), perhaps because Peisistratos and his sons intended to elevate Theseus to a par with the Dorian Heracles; see Maehler, (n.14) 191-93. Moreover, the defeat of Sinis, Skiron, Kerkyon, and Proktoustes is the theme of the first four of the nine metopes on the north side of the Athenian Treasury in Delphi, according to the reconstruction by P. de La Coste-Messelière, *Sculptures du Trésor des Athéniens* (Paris 1957) 37-81. See also Athanassaki (n.17) 309-16 for an interpretation of the dramatic character of the ode (as a symbol of the φιλαγλάουος Ἀθήνας) in accordance to the sculptures of the Athenian Treasury and the Theseus' metopes of the Hyphaesteion in Athens.

²⁷ Cf. T. Gelzer, "Bacchylide, *Dithyrambe* 18 (*Thésée*)", *REL* 67 (1989) 20-6.

²⁸ The suggestion is by Maehler (n.14) 189-90, and 205, based on a previous idea of R. Merkelbach, "Der Theseus des Bakchylides", *ZPE* 12 (1973) 56-62 (also suggesting entry of the Athenian ephebes from the Isthmos; with the difference that the ephebic guards suggested are those of Megara); cf. G. Ieranò, "Osservazioni sul Tesoro di Bacchilide", *Acme* 40 (1987) 87-103.

The fourth dithyramb of Bacchylides (*ode 18* maehler): an anti-platonic dithyramb

dramatic one, making the chorus 'one of the actors'²⁹; it is characteristic that even the most traditional features of the ritual *khoreia*, such as praise or invocation to a god, are absent from *Ode 18* of Bacchylides.

Being the only extant paradigm of a chorus acting as a hero, Bacchylides' fourth dithyramb seems to be the exception. However, its dramatic character forecasts the problem of the chorus' ritual function in at least the City Dionysia where the dramatic elements became gradually the most prevalent. Obviously anti-Platonic, this dithyramb blurs the distinction drawn by the philosopher between dramatic and dithyrambic genre.

²⁹ The characterization is by Aristotle *Poetics* (1456a 25-30) and concerns the tragic chorus.

1000000

Παρατηρήσεις στην έκδοση των επιστολών του Ευσταθίου Θεσσαλονίκης¹

Γρηγόριος Παπαγιάννης
Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης

Προλογική σημείωση

Όσα ακολουθούν δεν είναι συνθετική εργασία και δεν έχουν, φυσικά, ιδιαίτερη συνοχή. Είναι ένα «κέρασμα» στον τιμώμενο συνάδελφο από τα «ευρισκόμενα». Δεν εξάντλησα την (αποκαρδιωτική άλλωστε λόγω του όγκου) ειδική βιβλιογραφία για τον Ευστάθιο, την οποία και δεν είχα (στο μεγαλύτερο μέρος της) στη διάθεσή μου. Εμπιστεύτηκα το γλωσσικό μου αισθητήριο (για τις κριτικές παρατηρήσεις) και την μνήμη μου (για τις πηγές).² Φυσικά, επιστράτευσα την βοήθεια του TLG:³ αυτό δεν είναι ούτε «κρυφό» ούτε αθέμιτο, ούτε μπορεί να αποτελεί μομφή ή αιτία για υποτίμηση της εργασίας. Αναλυτικότερα επ' αυτού προτίθεμαι να επανέλθω σε εκτενέστερη εργασία παρόμοιας φύσεως, σχετική με τις επιστολές του Μιχαήλ Χωνιάτη, που ετοιμάζω. Προς το παρόν παραδίδω τις ατελείς μου παρατηρήσεις για τις επιστολές του Ευσταθίου,⁴ με το θράσος που μου δίνει η «πλατωνική» ρήση (όπως «φιλτράρεται» από τον Μιχαήλ Χωνιάτη): *ἀγαπητὸν ... ὅτω κἂν ἐν γήρα ἐγγένοιτο νοῦς*.⁵ Ο πλατωνικός ανήρ θα εννοήσει ασφαλώς και θα δείξει κατανόηση για την όποια προπέτειά μου. Δεν διεκδικώ καμμία πληρότητα και κανένα αλάθητο· *στέργοιμι δ' ἄν, εἴ τι καὶ μικρὸν τῶν ἐφεξῆς καλῶς εἰρημένον εἶη*.

Επιστολή 1

17 Ἡρακ[λεῖ]: Το κριτικό υπόμνημα μας πληροφορεῖ σχετικά: “Ἡρα[κλεῖ] Tafel : ἦρα..εἴ P”. Ο αναγνώστης μένει με την απορία: Διακρίνονται στο χειρόγραφο τα γράμματα κ, ε, ἱ;

¹ Έκδοση: Foteini Kolovou, *Die Briefe des Eustathios von Thessalonike: Einleitung, Regesten, Text, Indices* [BzA 239]. München-Leipzig, 2006. Δύο βιβλιοκρισίες εντόπισα: α) *BZ* 101 (2008) 256-259 (Irene Anna Liverani) και β) *Bryn Mawr Classical Review* 2008.01.34: <http://bmcr.brynmawr.edu/2008/2008-01-34.html> (Em. C. Bourbouhakis, Harvard University). Και οι δύο είναι εγκωμιαστικές, ιδιαίτερα η δεύτερη (αλλά οι αβλεψίες της προδιαθέτουν «αρνητικά» τον αναγνώστη: π.χ. δεν ισχύει ο αριθμός των σελίδων «260» [οι σελίδες του βιβλίου είναι 367]. Δεν ισχύει καν το ISBN που δίνεται. Και, βέβαια, δεν πρόκειται για CFHB!). Αυτονόητο είναι ότι οι κριτικές δεν θα έπρεπε να έχουν σκοπό ούτε να «υμνήσουν» με γενικολογίες, αλλά ούτε και να «διαλύσουν» ό,τι καλό υπάρχει στο κρινόμενο έργο, αλλά να κατατοπίσουν τον αναγνώστη για το τι μπορεί να προσδοκά απ' αυτό και (ενδεχομένως) να συμβάλουν ώστε το αποτέλεσμά να βελτιστοποιηθεί.

² Επιπλέον, θα βρει κανείς στα παρακάτω παρατηρήσεις για τη στίξη και για τις σπάνιες λέξεις. Θεώρησα πως δεν έπρεπε να αποσιωπηθούν, ακόμη και αν κάποιοι τις βρίσκουν «σχολαστικές» και κουραστικές.

³ Thesaurus Linguae Graecae: <http://www.tlg.uci.edu>.

⁴ Οι παρατηρήσεις εκτίθενται κατά την σειρά του κειμένου.

⁵ Μιχ. Χων. Έπιστ. 1, 10-11.

Επιστολή 3

29 χλωρότητι χρυσίου: Η ίδια έκφραση στο Ψαλμ. 67,14.

70 δοτήρα: Με την πρώτη ματιά υποθέτει κανείς λάθος αβλεψίας της έκδοσης. Ωστόσο, στο κριτικό υπόμνημα σημειώνεται: “δοτήρα P : δοτήρα Tafel”. Δηλαδή πρόκειται για συνειδητή επιλογή της εκδότριας να διατηρήσει την παραδεδομένη γραφή. Δεν ξέρω με τι είδους επιχειρήματα θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι ο Ευστάθιος δεν ήξερε να τονίσει ορθά, όχι μόνο την συγκεκριμένη λέξη, αλλά την συχνότατη (παραγωγική) κατάληξη *-ήρ, -ήρος*. Πιστεύω πως, αν ο σεβασμός των εκδοτών προς το χειρόγραφο τους οδηγήσει στο σημείο να αποδέχονται την οποιαδήποτε ανορθογραφία ως πιθανή «βούληση» του συγγραφέα, τότε (τουλάχιστον όπου το χειρόγραφο είναι ένα) δεν υφίσταται λόγος ύπαρξης της *κριτικής των κειμένων*.

Επιστολή 4

4(-5) εἶ (μή τις): Υποθέτω ότι εδώ (εἶ) δεν πρόκειται για την προαναφερθείσα άκριτη τάση που πρεσβεύει την διατήρηση στην έκδοση σχεδόν οποιασδήποτε ορθογραφικής (κυρίως: τονικής) «παραξενιάς» του χειρογράφου,⁶ αλλά για λάθος τυπογραφικό.

5-9 οὐ πολλαὶ πρὸ ταύτης ἡμέραι καὶ ὁ νιφετὸς ἐτυράννει τὸν ἀέρα, τὴν τε γῆν· τὴν μὲν συγκρύπτων, τὸν δὲ συγγέων· καὶ τὰ τῆς σκυθικῆς ἐρημίας πτερὰ φαντάζων ἡμῖν, ἅπερ ἐκ τῆς Ἡροδότου μούσης ἐστὶν ἀναλέξασθαι, ἦσαν ταῦτα· καὶ ὁ Εὐστάθιος ἐθρασύνετο τὴν ὁδὸν ... : Εδώ, μεταξύ άλλων αστοχιών, το σημαντικότερο λάθος είναι η σύναψη της φράσης *ἦσαν ταῦτα* στα προηγούμενα. Η στίξη στο απόσπασμα πρέπει να διορθωθεί⁷ ως εξής: *τὸν ἀέρα τὴν τε γῆν, τὴν μὲν ... συγγέων,*

⁶ Πρβλ. και τα λόγια της Irene Anna Liverani στην αναφερθείσα βιβλιοκρισία της για την εν λόγω έκδοση (ό.π. σημ. 1, σ. 258): “l’editrice giustamente tende a conservare alcune peculiarità”.

⁷ Απέναντι στην σύγχρονη εκδοτική «τάση», που πρεσβεύει την διατήρηση πολλών στοιχείων από την στίξη του/των χειρογράφου/ων, έχω ακόμη πιο ισχυρή επιφύλαξη, από αυτήν που διατύπωσα παραπάνω σχετικά με τον τονισμό (βλ. στο 3,70): Όπως δηλ. και στο θέμα του τονισμού, αμφιβάλλω αν μπορούμε να αποδώσουμε με ασφάλεια συγκεκριμένες συνήθειες (ιδιαιτερότητες ως προς την στίξη) στον ίδιο τον συγγραφέα, στηριζόμενοι στην εικόνα που μας παρέχουν τα αντίγραφα. Αλλά, αναφορικά με την στίξη, η ένστασή μου ισχύει ακόμη και για την περίπτωση που διαθέτουμε το αυτόγραφο: Πιστεύω πως ούτε και τότε δεν θα πρέπει να υιοθετήσουμε αυτούσια την μεσαιωνική στίξη (π.χ. μεσαία στιγμή, τριπλή στιγμή, χωρισμό ὀρων που για την δική μας αίσθηση συνανήκουν κλπ.), γιατί, απλούστατα, αυτή δεν σημαίνει για τον σημερινό αναγνώστη, ὅτι ἤθελε να εκφράσει με αυτήν ο βυζαντινός συγγραφέας· αντίθετα, σήμερα τα ίδια πράγματα έχει καθιερωθεί να εκφράζονται με άλλους τρόπους, τους οποίους και προτείνω να ακολουθήσουμε, αν μη τι άλλο, για λόγους σαφήνειας. Φυσικά, προϋποτίθεται ὅτι ἔχουμε λάβει σοβαρά υπόψη μας την παραδεδομένη στίξη, ιδιαίτερα εκεί ὅπου ανακύπτουν ζητήματα πιθανῆς διαφορετικῆς ερμηνείας. Ἄλλο πράγμα ὁμως εἶναι α «λάβω ὑπόψη μου» την μεσαιωνική στίξη (πρβλ. Κολόνου 81*) και ἄλλο να την υιοθετήσω αυτούσια: Στη δεύτερη περίπτωση απαιτούμε ἀπὸ τον σύγχρονο αναγνώστη, ἀπὸ τη μια μεριά, να παραμερίσει μια πολύ βασική «σύμβαση» τῶν σύγχρονων εκδόσεων, και ἀπὸ την ἄλλη, να εἶναι ἐνήμερος σε πολύ εἰδικὰ θέματα, ὅπου μάλιστα δεν εἰσχύουν τα ἴδια για κάθε συγγραφέα, ἀλλὰ και ὅπου τα συμπεράσματα της ἔρευνας δεν εἶναι ἀπολύτως πειστικά ἢ κατασταλαγμένα. Ὡς «συμβιβαστική» λύση (μεταξύ της μοντέρνας και της μεσαιωνικῆς στίξης) ο R. Tocchi, Zur Interpunktion in Codices der Palaiologenzeit, στο: A. Giannouli – E. Schiffer (eds), From Manuscripts to Books. Proceedings of the International Workshop on Textual Criticism and Editorial Practice for Byzantine Texts (Vienna, 10–11 Dezember

καὶ τὰ ... ἀναλέξασθαι. Ἦσαν ταῦτα· καὶ ... Σε ελεύθερη απόδοση το τελευταίο τμήμα: *Αυτή ήταν η κατάσταση. Κι όμως, ο Ευστάθιος τόλμησε να περπατήσει.*

12 ἡμίνεκρος: Η λ. είναι αξιομνημόνευτη, αφού σύμφωνα με το LBG⁸ απαντά μόνο από τον 12ο αι. και εξής (6 μαρτυρίες). Δεν σημειώνεται όμως στον index verborum της έκδοσης.

19-20 τείχος οἶόν τι ἐκ δεξιῶν καὶ τείχος ἐξ εὐωνύμων: Ἐξοδ. 14,22 καὶ τὸ ὕδωρ αὐτοῖς τείχος ἐκ δεξιῶν καὶ τείχος ἐξ εὐωνύμων

27-28 οὐκ ἐμὸν ἐτι· ἀλλ' εἴ τις ... ἀλλαττόμενος.: Αντί της άνω τελείας προτιμότερο θα ήταν ένα κόμμα (βλ. και παραπάνω σημ. 7).

43-44 τὰ ὑπὸ πόδα τοῖς ζώοις ἐκπέταλα σιδήρια, ὁποῖά τινι σιδήρῳ ἀντιτυποῦντι καὶ ... ἀντιπράττοντα, οὐκ εἶχον ὅ,τι καὶ δράσουσιν: Προφανώς πρέπει να γραφεί *ἀντιτυποῦντα*. Ακόμη: για το ὑπὸ πόδα η εκδότρια σημειώνει “ὑπόποδα PS: an υπόποδα (adiectivum) scribendum?”. Στον Ευστάθιο, ωστόσο, δεν απαντά το σπάνιο επίθετο, ενώ απαντά τουλάχιστον πέντε φορές ο εμπρόθετος ὑπὸ πόδα. Εξάλλου, και τα χειρόγραφα δεν φαίνεται να έχουν, στην πραγματικότητα, κάτι διαφορετικό.

74-77 ἕως ἐγενόμεθα ... τῶν καπνοφόρων οἰκιῶν καὶ τοῦ συνήθους πηλοῦ. καὶ τὸ ἐντεῦθεν εἶχεν ἡμᾶς ὁ λιμὴν καὶ σωζόμεθα. οἶμοι ... τῆς ἀκάπνου ἐστίας: Πρβλ. Γρηγ. Ναζ. Ἐπιστ. 5, 1, 4-6 *τὴν ἄπυρον ἐστίαν καὶ ἄκαπνον, τοὺς πυρὶ ξηραίνομένους τοίχους, ἵνα μὴ ταῖς τοῦ πηλοῦ ῥάνισι βαλλόμεθα*. Πιστεύω πως ο Ευστάθιος στο χωρίο αυτό, θέλοντας να αστειευτεί σχετικά με τις συνθήκες διαβίωσης στο σπίτι του φίλου του, μιμείται το Γρηγόριο, που κάνει το ίδιο σχετικά με την διαμονή του στο ασκητήριο του Βασιλείου στον Πόντο. Ἐτσι εξηγείται η (αλλιώς δυσερμήνευτη) αναφορά στον πηλό, ενώ και η φράση (76) *καὶ τὸ ἐντεῦθεν εἶχεν ἡμᾶς ὁ λιμὴν ἔχει τὴν «ἀντίστοιχὴ» τῆς στὴν ἴδια ἐπιστολὴ τοῦ Γρηγορίου (Ἐπιστ. 5, 4, 3-6): εἰ μὴ ταχέως ἡμᾶς ἢ μεγάλη καὶ πτωχοτρόφος ὄντως ἐρρύσατο, τὴν σὴν λέγω μητέρα, ὥσπερ λιμὴν ἐν καιρῷ φανεῖσα χειμαζόμενοις, πάλαι ἂν ἦμεν νεκροί...* Για τον απρόσμενο (ιστορικό;) Ενεστάτῳα *σωζόμεθα* ἔχω αμφιβολίες: ἴσως πρέπει να γραφεί *καὶ <ἐ>σωζόμεθα*.

91-92 τὸ δέ τι συντέτηκε μὲν, οὐδέπω πρὸς πλάκα μίαν κέχυται: Πιστεύω πως θα ἔπρεπε εἶτε να εκδοθεῖ *οὐ δέ πω* ἢ να προτιμηθεῖ η γραφή *οὐπω δέ* του άλλου κώδικα (S). Αλλιώς «χάνεται» η σύνδεση/ἀντίθεση *μὲν/δέ*.

101-102 οὐ γὰρ κατὰ τὸ παλαιὸν μάννα ἡμέραις ... ὀλίγαις τὰ σὰ μεμέτρηται ἀγαθὰ: Η παραπομπή (στο υπόμνημα) στο Ψαλμ. 77,24 *ἔβρεξεν αὐτοῖς μαννα φαγεῖν* είναι άστοχη. Πρέπει να παραπέμψουμε στην Ἐξοδο, στο χωρίο όπου περιγράφεται το συμβάν και όχι σε μια ὕστερη αναφορά του. Το γεγονός ότι στην Ἐξοδο δεν χρησιμοποιείται η λέξη *μάννα* δεν ἔχει ιδιαίτερη σημασία. Ειδικότερα, ο Ευστάθιος ἴσως υπαινίσσεται εδῶ την οδηγία του Θεοῦ προς τους Ἰσραηλίτες να μην συλλέγουν περισσότερο μάννα απ' ὅσο τους ήταν απαραίτητο για την κάθε ημέρα: Ἐξοδ. 16, 16-20 *Συναγάγετε ἀπ' αὐτοῦ ἕκαστος εἰς τοὺς καθῆκοντας, γομορ κατὰ κεφαλὴν κατὰ ἄγ ἰθμὸν ψυχῶν ὑμῶν ἕκαστος σὺν τοῖς συσκηνίοις ὑμῶν συλλέξατε. ἐποίησαν δὲ οὕτως οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ καὶ συνέλεξαν, ὁ τὸ πολὺ καὶ ὁ τὸ ἔλαττον. καὶ μετρήσαντες τῷ γομορ*

2009). *Veröffentlichungen zur Byzanzforschung* 29. Βιέννη 2011, σσ. 193-206 (όπου και σχετική βιβλιογραφία), προτείνει να εμφανίζεται στις εκδόσεις «διπλή» στίξη (η μεσαιωνική σε μικρές παρενθέσεις). Αν και αυτή η πρόταση φαίνεται να ικανοποιεί όλες τις πλευρές, κατά τη γνώμη μου θα εγκαταλειφθεῖ γρήγορα, αφού θα διαπιστωθεῖ ότι τα οφέλη από την εφαρμογή της θα είναι πολύ περιορισμένα.

⁸ *Lexikon zur byzantinischen Gräzität*, υπό E. Trapp (κ.ά.). Βιέννη, 2001 κ.ε.

οὐκ ἐπλεόνασεν ὁ τὸ πολὺ, καὶ ὁ τὸ ἔλαττον οὐκ ἠλαττόνησεν· ἕκαστος εἰς τοὺς καθήκοντας παρ' ἑαυτῶ συνέλεξαν. εἶπεν δὲ Μωυσῆς πρὸς αὐτοὺς Μηδεῖς καταλιπέτω ἀπ' αὐτοῦ εἰς τὸ πρῶν. καὶ οὐκ εἰσήκουσαν Μωυσῆ, ἀλλὰ κατέλιπόν τινες ἀπ' αὐτοῦ εἰς τὸ πρῶν· καὶ ἐξέζεσεν σκώληκας καὶ ἐπώζεσεν. Ἴσως, τέλος, δεν εἶναι εντελῶς ἄσχετο το Ἰησ. 5, 11-12 ἐν ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ ἐξέλιπεν τὸ μαννα μετὰ τὸ βεβρωκέναι αὐτοὺς ἐκ τοῦ σίτου τῆς γῆς, καὶ οὐκέτι ὑπῆρχεν τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ μαννα, που αναφέρεται στην διακοπὴ της εμφάνισης του μάννα.⁹

102-103 οὐδὲ περὶ τῆς αὔριον μόνης ἡμῖν αὐτὸς μεριμνᾷς: Πρβλ. Ματθ. 6,34 μὴ οὖν μεριμνήσητε εἰς τὴν αὔριον. Ο Ευστάθιος, «παραθέτοντας» και πάλι από την Βίβλο (βλ. προηγούμενη παρατήρηση), αυτή τη φορά από την Καινὴ Διαθήκη, χρησιμοποιεῖ, ὅπως και προηγουμένως, το βιβλικό χωρίο με ιδιόρρυθμο τρόπο: Σχεδόν «επαινεῖ» αὐτό που η Βίβλος «επικρίνει».¹⁰

123-124 καὶ τὸ τί τοῦτο παραμένει ἡμῖν καὶ πυκνὰ ἐκκαλεῖται ὁ ἐπῶδός τοῖς ἄδουσι: Εκτός του ὅτι η φράση *τί τοῦτο* θα ἦταν καλὸ να τεθεῖ σε εισαγωγικά, ὑπάρχει και πρόβλημα κατανόησης στο παρὸν χωρίο, ἐνῶ ξενίζει και το αρσενικό ἄρθρο μπροστά από την λ. *ἐπῶδος* (στον Ευστάθιο ἀπαντᾷ κατὰ τα ἄλλα ως θηλυκό): Ἀς προσπαθήσαμε να μεταφράσουμε: *καὶ (ἡ ἐρώτηση) «τί εἶναι τοῦτο;» ἐξακολουθεῖ να παραμένει (μέσα μας) καὶ συχνά επαναλαμβάνεται (= «ανακαλεῖται» ἀπὸ ἐμᾶς ἢ μας προκαλεῖ), ὅπως συμβαίνει με μια ἐπῶδὸ στους τραγουδιστές. Ἀν η ἀπόδοση αὐτὴ εἶναι ὀρθή, τότε ἴσως πρέπει να γραφεῖ: καὶ τὸ «τί τοῦτο;» παραμένει ἡμῖν καὶ πυκνὰ ἐκκαλεῖται, ὁ ἐπῶδός τοῖς ἄδουσι.*

134 χρυσαῖ νεφέλαι χρυσὸν καταβρέξει που λέγεται: Σύμφωνα με το κριτικό ὑπόμνημα ο κώδικας P παραδίδει *λέγονται*, γραφὴ που εἶναι σαφῶς η ὀρθή. Ἀλλιῶς, ο Ευστάθιος θα χρησιμοποιούσε ὁποσδήποτε ετεροπροσωπία *χρυσᾶς νεφέλας*.

Επιστολή 5

65 καὶ ἑνός τι ὄψου γευσάμενος, λέγοιτ' ἂν ταῦτα πάντα καταθoinήσασθαι: Ἀντὶ του ακατανόητου *τι* σαφῶς προτιμητέα η γραφὴ του ἄλλου κώδικα (P) *τις*, που προσφέρει το ἀπαραίτητο ὑποκείμενο για την μετοχὴ *γευσάμενος* ἀλλὰ και για το ρῆμα *λέγοιτο*.

89 καὶ τοῦτο μὲν τοιοῦτο: Στα λοιπὰ ἔργα του Ευσταθίου συναντάμε την ἐκφραση αὐτὴ 45 φορές.¹¹ Ἀπὸ αὐτές μόνο μία (ἀπὸ τις Παρεκβολές στην Οδύσσεια) ἔχει τον τύπο *τοιοῦτο*, ἐνῶ σε ὅλες τις ἄλλες διαβάζουμε *τοιοῦτον*. Σαφῶς λοιπὸν προτιμότερη εἶναι και στο παρὸν χωρίο η γραφὴ *τοιοῦτον* του κώδικα S. Πάντως, στο παρὸν corpus ἐπιστολῶν η ἐκδότρια δεν ἔχει κρατήσῃ μια σταθερὴ στάση στο συγκεκριμένο θέμα (βλ. 6,54). Ἀντίθετα, φαίνεται πως οι δύο βασικοί κώδικες εμφανίζουν μια κά-

⁹ Η ἐκφραση *ἡμέραις ὀλίγαις* προφανῶς δεν πρέπει να ἐκληφθεῖ κυριολεκτικά, ἀφοῦ η τροφοδοσία των Εβραίων με το μάννα πρέπει να διήρκεσε κάποια χρόνια.

¹⁰ Ἴσως ο συγκεκριμένος τρόπος «παραθέσης» μπορεῖ να υπαχθεῖ στην κατηγορία, για την ὁποία η ἐκδότρια χρησιμοποιεῖ τον ὄρο «παραξέειν» (βλ. Κολονου, ὁ.π. 49* κ.ε.).

¹¹ Στο εξῆς γίνεται (ὅποτε κρίνεται πρόσφορο) σύγκριση με την «πρακτικὴ» των ἐκδοτῶν των υπολοίπων ἔργων του Ευσταθίου: Σε αρκετές περιπτώσεις διαπιστώνονται ἀποκλίσεις, γεγονόσ που μας επιτρέπει να θέσουμε ὑπὸ ἀμφισβήτηση τον «αἰσχυρισμό» της ἐκδότριας (80*) ὅτι *κατὰ τον καταρτισμό του κειμένου των Ἐπιστολῶν υιοθετήθηκαν ἀπὸ τα χειρόγραφα ἐκεῖνα τα σημεῖα που ἀντιστοιχοῦν σε γραφικὲς συνήθειες του Ευσταθίου, ὅπως τις γνωρίζουμε ἀπὸ ἄλλες πηγές*.

ποια συνέπεια: Ο S «προτιμά» σταθερά *τοιούτον*, ενώ ο P *τοιούτο*. Βλ. π.χ. κριτ. υπόμν. 5,89, 6,54, 6,99 (τοσοῦτο/ν), 6,119 κλπ.

Επιστολή 6

4 μῦας: Στο κριτικό υπόμνημα σημειώνεται (όπως και για αρκετές άλλες παρόμοιες περιπτώσεις στην επιστολή αυτή) ότι ο Tafel είχε εκδώσει *μῦας*. Δεν αναφέρεται ρητά τι έχουν οι δύο κώδικες. Αλλά από την αναζήτηση στον TLG προκύπτουν 24 συνολικά περιπτώσεις χρήσης των τύπων *μῦες* και *μῦας* στον Ευστάθιο, ενώ αντίθετα καμμία φορά δεν απαντούν οι ίδιοι τύποι ως προπερισπώμενοι. Πιθανώς, λοιπόν, παραδίδεται *μῦας*, το οποίο ο Tafel διατήρησε, ενώ η σύγχρονη εκδότρια (που κατά τα άλλα σπεύδει να «σεβαστεί» τις ιδιαιτερότητες του χειρογράφου) «διόρθωσε».

5 εἰς οὓς μὴ καὶ Σμινθέως δεήσει τινός: (*Φοβάμαι*), γράφει ο Ευστάθιος, *μήπως χρειαστεί* (να «επιστρατευθεί») *εναντίον τους και κανένas (Απόλλων) Σμινθέως* (δηλ. για να διώξει τα ποντίκια). Η οριστική μέλλοντα *δεήσει* μου φαίνεται ύποπτη για την ενδοιαστική πρόταση. Θα περίμενα υποτακτική αορίστου, ενώ παραδίδεται (στον κώδικα S) και η ευκτική *δεήσοι*. Πάντως, στον *index graecitatis* δεν αναφέρεται τίποτε σχετικά με τη χρήση των εγκλίσεων στις ενδοιαστικές προτάσεις.

14-16 οὐδὲ ... ὑφ' ἡμέρα τὸ πολέμιον ἐπιτίθεται, ἀλλὰ μοι καὶ αὐτὸς νυκτερινὸς φόβος εἰσίν: Με την ασυμφωνία τὸ *πολέμιον* / *εἰσίν* μοιάζει να έχουμε *constructio ad sensum* (βλ. και παρακάτω 32-33), δεν καταγράφεται όμως το φαινόμενο στον *index graecitatis*.

24-28 οὐδὲ γὰρ οἱ καθ' ἡμῶν μῦες οὔτοι παράσιτοι· κατάσιτοι μὲν οὖν εἶπερ ἦν ἡμῖν ὀνοματοθετεῖν· κατασιτοῦνται γὰρ οὔτοι τὰ παραπίπτοντα· εἰ δ' οὖν, ἀλλ' ἡμεῖς ἐκείνων μᾶλλον παράσιτοι, τοῖς αὐτῶν λειψάνοις παρατρεφόμενοι: Ο Ευστάθιος θεωρεῖ πως πιο ακριβές θα ήταν οι ποντικοί να χαρακτηρίζονται *ὄχι παράσιτοι*, ἀλλὰ *κατάσιτοι*, διότι στην πραγματικότητα αυτοί κυρίως τρώνε το φαγητό (του),¹² ενώ ο ίδιος θα ταίριαζε, λέει, να ονομαστεί *παράσιτος ἐκείνων*, αφού τρώει τα υπολείμματα του γεύματός τους. Για τον «αστεϊσμό» αυτόν ο Ευστάθιος έπλασε (όπως ρητά το δηλώνει με το *ὀνοματοθετεῖν*) την λέξη *κατάσιτος*. Η λέξη μαρτυρείται σύμφωνα με το LBG μόνο στο παρόν χωρίο (Eust. Opusc. 313,37),¹³ ωστόσο, δεν συμπεριλαμβάνεται στον *index* της έκδοσης. Ακόμη, ένα κόμμα πριν από την υποθετική πρόταση *εἶπερ* ... θα ήταν αναμενόμενο.

30 ὁ ἐκ ξύλου τοξότης Σμινθέως εἰς μάτην ἐντείνεται: Προφανώς, δεν κυριολεκτεῖ ο Ευστάθιος: δεν πρόκειται δηλαδή για κάποιο ξύλινο ξόανο του Απόλλωνα¹⁴ (τέτοιο

¹² Η λ. *τὸ παραπίπτον* φαίνεται να δηλώνει το *ο,τιδήποτε τύχει και ὄχι ὅ,τι περισσεύει/πέφτει ἀπὸ το τραπέζι*, ὅπως θα μπορούσε κανείς να υποθέσει. Αλλιώς η πρόταση *κατασιτοῦνται ... τὰ παραπίπτοντα* δεν θα ήταν λογική.

¹³ Στην νέα κριτική έκδοση δεν σημειώνονται δίπλα στο ίδιο το κείμενο οι αντιστοιχίες με τις σελίδες της έκδοσης Tafel, ἀλλὰ μόνο σε ειδικό ευρετήριο οι αντιστοιχίες στην αρίθμηση των επιστολών (σ. 176, στο τέλος του τόμου). Επίσης, καθώς δεν σημειώνεται και στις κεφαλίδες ο αριθμός της εκάστοτε τρέχουσας επιστολής, ο χρήστης αναγκάζεται να τον αναζητήσει κάθε φορά στην αρχή της επιστολής.

¹⁴ Δεν ξέρω αν κάτι τέτοιο υπονοεί η εκδότρια, όταν παραπέμπει για το προκείμενο χωρίο στο 116-117, όπου γίνεται λόγος για το ξόανο του Σμινθέα Απόλλωνα, που λέγεται ότι υπήρχε στην Χρῦσα της Τροίας.

πράγμα, βέβαια, ο Ευστάθιος δεν θα χρησιμοποιούσε), αλλά για κάποιου είδους ξύλινη ποντικοπαγίδα (πρβλ. και 29 *τὰ τῶν παγίδων εἰς κενὸν διαχάσκει καὶ τέλεον ἀπρακτεῖ*): Ενδέχεται, ωστόσο, το ρήμα *έντεινεται* (= τεντώνεται), που καταρχήν, βέβαια, είναι το κατάλληλο για ένα τόξο, να χρησιμοποιείται με κυριολεκτική έννοια: μπορούμε δηλαδή να φανταστούμε την παγίδα (περίπου σαν τις «σημερινές») να «δουλεύει» με κάποιου είδους «ελατήριο», το οποίο πρέπει να «τεντωθεί», για να είναι έτοιμη/στημένη η παγίδα.

32 καὶ ἔστιν ὡς ὄντως ἀμήχανον τὸ κακόν: Πρβλ. Ευριπ. Μήδ. 446-447 *οὐ νῦν κατεῖδον πρῶτον ἀλλὰ πολλάκις / τραχεῖαν ὄργην ὡς ἀμήχανον κακόν*.

32-33 καὶ ἔστιν ὡς ὄντως ἀμήχανον τὸ κακόν, ἐκεῖνο με καὶ μόνον παραμυθούμενοι: Και εδώ προξενεί εντύπωση η αλλαγή του υποκειμένου και του αριθμού μεταξύ του ρήματος *ἔστιν* και της (συνημμένης;) μετοχής *παραμυθούμενοι* (το καινούριο υποκείμενο μάλιστα δεν δηλώνεται), φαινόμενο το οποίο δεν σχολιάζεται στον *index graecitatis* (πρβλ. παραπάνω 14-16).

42-43: Δεν υπάρχει λόγος να αναφέρεται στο κριτικό υπόμνημα ένα ορθογραφικό λάθος όπως το *ὄπνου*.

46 πρὸ τρίτης: Η έκφραση *πρὸ τρίτης* (= προχθές) δεν είναι καθόλου συχνή. Σε παλαιότερους συγγραφείς (μαρτύριο Αγ. Περπέτουας: 3ο αι., Παῦλο Αιγιν.: 7ο αι.) απαντά μόνο με την πληρέστερη μορφή (*πρὸ τρίτης ἡμέρας*), ενώ για πρώτη φορά με την μορφή που έχει εδώ απαντά σε στίχο του Μ. Ψελλού. Κατόπιν τη βρίσκουμε τρεις φορές στον Ν. Χωνιάτη (12ο αι.) και περίπου δέκα φορές στον Γ. Παχυμέρη (13ο αι.). Αντίθετα, αρκετά συχνή (και ήδη μία φορά στον Θουκυδίδη) είναι η μονολεκτική έκφραση *πρότριτα*.

52-53 αὐτὸ δέ, ὡς ἔοικε, τοῦθ' ὅτι ... : Παρά την παρεμβολή της πρότασης *ὡς ἔοικε*, οι λέξεις *αὐτὸ τοῦτο* συνανήκουν «στενά», ενώ, αντίθετα, η ειδική πρόταση που ακολουθεί είναι επεξήγηση στην λ. *τοῦθ'*, επομένως πρέπει να χωρισθεί από αυτήν με κόμμα.

55-57 κάλαμος, ὃς εἰς ὄργυϊας μῆκος τοῖς ἄκροις διεστηκῶς, ἔτι δὲ καὶ ξύλον ... ἰσοδιάστατον τῷ καλάμῳ τοίχου τινὸς παρ' ἡμῖν ἐξάπτοντος πλάγια: Η αναφορική αντωνυμία *ὃς* δεν έχει θέση εδώ, αφού δεν ακολουθεί αναφορική πρόταση αλλά μόνο μια μετοχή. Προτείνω τη διόρθωση της σε *ὡς* (= περίπου).¹⁵ Ὑποπτη είναι και η μετοχή *ἐξάπτοντος*, αφού δεν είναι πιθανό ότι περιγράφεται κάποια ενέργεια του *τοίχου* (ὡς υποκειμένου). Πιστεύω πως πρέπει να γραφεί: *ἐξάπτονται* (δηλ. ὁ κάλαμος και τὸ ξύλον). Ἐτσι, η πρόταση «αποκτά» ρήμα, το *τοίχου* γίνεται αντικείμενο, το *πλάγια* είτε επιρρηματικό κατηγορούμενο είτε κατηγορηματικός προσδιορισμός από κοινού και στα δύο υποκείμενα. Τέλος, δεν είμαι σίγουρος πού τόνιζε ο Ευστάθιος την λέξη *ὄργυϊας*. Στα έργα του υπάρχουν παραδείγματα και για το προπαροξύτονο *ὄργυια*¹⁶ και για το οξύτονο *ὄργυιά*, ενώ ο ίδιος σημειώνει ότι συνήθως παροξύνεται! Πάντως, ας αναφερθεί ότι οι οξύτονοι τύποι είναι γενικά (σύμφωνα με τον TLG) με συντριπτική διαφορά οι συχνοί.

¹⁵ Εκ των υστέρων βλέπω ότι *ὡς* είχε εκδόσει ο Tafel. (Ίσως πρόκειται για τυπογραφικό σφάλμα στην νέα έκδοση.)

¹⁶ Ας σημειωθεί ότι ήδη στην αρχαιότητα ο τονισμός ποικίλλει. Βλ. LSJ, όπου κάτω από το λήμμα *ὄργυια* παρατίθενται παραδείγματα (π.χ. από τον Ηρόδοτο) με οξύτονη την λέξη (χωρίς να σχολιάζονται), ενώ στο τέλος του λήμματος αναφέρεται: «ὄργυιά in late Greek».

62-63 οὗς ἢ δημοτικὴ λεκτικὴ κρυσταλίνους ἀποκαλεῖ: Ἄν δεν σφάλλω, ἡ σημασία του «κουσιαστικοποιημένου» *λεκτικὴ* που απαιτεῖται στο παρόν χωρίο (= *γλώσσα, διάλεκτος*) δεν εἶναι καταγεγραμμένη στα Λεξικά, ἀπαντᾶ δε ἴσως μόνο στον Ευστάθιο.¹⁷ (Ἡ λέξη δεν σημειώνεται στον index.)

66 τούτοις ἐπιβουλεύσας εἷς τις, οὐκ οἶδ' ὅπως τις ὀρμητίας: Το δεύτερο *τις*, το οποίο σύμφωνα με το κριτικὸ υπόμνημα «παρалаίπεται» ἀπὸ τον κώδικα S, εἶναι, κατὰ τὴ γνώμη μου, περιττό. Ἐπίσης, ἡ στίξη εἶναι παραπλανητικὴ: Ἡ πρέπει να διαγραφεῖ το κόμμα μετὰ το *τις*, ἢ ἡ φράση *οὐκ οἶδ' ὅπως* πρέπει να τεθεῖ ἀνάμεσα σε κόμματα (ἢ παρενθέσεις ἢ παύλες).

69 ἀπομυζῶν: Ο κώδικας P παραδίδει *ἀπεκμυζῶν*, το οποίο, κατὰ τὴ γνώμη μου, ἀποτελεῖ τὴν *lectio difficilior* (καὶ το οποίο εἶχε διατηρήσει στὴν ἐκδόσή του ο Tafel), ἐνῶ το *ἀπομυζῶν*, που προτιμήθηκε στὴν νέα ἐκδοση εἶναι γραφὴ του S. Το ὅτι ἡ *ἀπεκμυζῶ* μαρτυρεῖται μόνο ἐδῶ¹⁸ δεν εἶναι βέβαια ἐπιχείρημα γιὰ τὴν ἀπόρριψή της. Ἀπεναντίας, θα ἦταν ἴσως ἐπιπλέον λόγος γιὰ να ἀναφερθεῖ, ἔστω καὶ ὡς «παραλλαγή», στον *index verborum* (βλ. καὶ παρακάτω, 89).

71-72 οὐκέτι κατὰ ῥάγας δεῖν εἶναι διέγνω τοῦ καλοῦ ἀποδρέπεσθαι: Θα οβέλιζα το εἶναι ἢ θα διόρθωνα σε *δέον εἶναι*.

74: Ἡ παρατήρηση «εὐμαρῶς S» τοῦ κριτικοῦ υπομνήματος ἀφορᾶ πιθανότατα στὴν λέξη *εὐχερῶς* τῆς σειρᾶς 75.

86 τὸ ζευκτήριον: Το ουσιαστικὸ *ζευκτήριον* εἶναι ἀρχαῖο, ἀλλὰ πολὺ σπάνιο: ἐκτός ἀπὸ το παρόν χωρίο, δύο τοῦ Αἰσχύλου (Πέρσ. 736 καὶ Ἀγαμ. 529) καὶ ἓνα ἀπὸ σχόλια στον Αἰσχύλο ἐντοπίζει ο TLG (μόνο το χωρίο Ἀγαμ. 529 δίνει το LSJ, κανένα το LBG). Θα ἀξίζε να ἀναφερθεῖ στον index.

89: Γιὰ τον τύπο *νυκτηγερσία* που ἐπέλεξε να ἐκδώσει, ἡ ἐκδότρια δικαιολογημένα ἀναρωτιέται στο κριτικὸ υπόμνημα ἀν θα ἔπρεπε να προτιμήσει τὴ γραφὴ τοῦ κώδικα P (*νυκτιγερσία*), διορθωμένη ἴσως σε *νυκτηγγερσία*, ὡς «*lectio difficilior*», ὅπως ἡ ἴδια σημειώνει. Σύμφωνα με τον TLG: το ουσ. *νυκτηγερσία* ἀπαντᾶ 27 φορές, ἐνῶ τα ἄλλα δεν ἀπαντοῦν (ὠστόσο, το LSJ γνωρίζει το *νυκτηγγερσία* ἀπὸ λατινικὰ γλωσσάρια), εἶναι ὁμως μαρτυρημένο πέντε φορές το ρῆμα *νυκτηγγερεῖω*. Ἀλλὰ, ἀφοῦ ὑπάρχει ἔστω καὶ ἓνα ἐνδεχόμενο ἡ γραφὴ αὐτὴ να εἶναι γνήσια, καλὸ θα ἦταν να ἐμφανίζεται καὶ στον index, ἔστω «με ἐρωτηματικὸ», ἀκριβῶς ἐπειδὴ ἡ λέξη καθεαυτὴν εἶναι τόσο «ασχνά» μαρτυρημένη. Το πρόβλημα εἶναι γενικότερο: στο κριτικὸ υπόμνημα ὁποιασδήποτε ἐκδοσης μπορεῖ να «κείτονται» θαμμένοι στὴ λήθη» ἰδιόμορφοι γραμματικοὶ τύποι, ὀρθογραφικὲς ἀποκλίσεις, ἀκόμη καὶ λέξεις, χωρὶς να ἔχει πάντα ἀποδειχθεῖ ὅτι πρόκειται περὶ λαθῶν (ἄλλωστε, ἀκόμη καὶ ἡ βεβαιότητα ὅτι δεν ἀποτελοῦν «γνήσιες γραφές» γιὰ το συγκεκριμένο κείμενο δεν θα μας ἐπέτρεπε να ἀρνηθοῦμε καὶ τὴν ὑπαρξή τους γενικά). Αὐτὰ τα μορφώματα στὴν πλειοψηφία τους ἀγνοοῦνται, ὅπως εἶναι ἀναμενόμενο, ἀπὸ τα λεξικά (που, φυσικά, ἀποδελτιώνουν κυρίως το κείμενο ἢ καὶ τους πίνακες).

95 ἐπικατερράγησαν: Τύποι ὀριστικῆς παθητικοῦ ἀορίστου (*ἐπικατερραγ-*) δεν ἀπαντοῦν παρὰ μόνο ἄλλες δύο φορές (στον Νικήτα Χωνιάτη), μολονότι το ρῆμα *ἐπικαταρρήγνυμι/αι* εἶναι γενικά γνωστὸ ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα.

¹⁷ Ἐκτός ἀπὸ το παρόν χωρίο βλ. καὶ Παρεκβ. Ἰλ. II 392, 17 ἢ Ὀμηρικὴ λεκτικὴ.

¹⁸ Αὐτὸ μόνο το χωρίο γνωρίζει το LBG, που παραπέμπει, βέβαια, (τουλάχιστον στον α' τόμο του) στὴν ἐκδοση των *Opuscula* ἀπὸ τον Tafel.

109 ἔπεισι ... μοι: Θυμίζει την νεοελληνική έκφραση *μου έρχεται να* (= έχω την τάση να).

115-117 δς *περί την Χρύσαν, τρωϊκόν δέ ἦν αὐτή πολίχνιον, ιδρύσθαι ξόανον λέγει*: Καλύτερα θα ήταν αντί κομμάτων να χρησιμοποιηθούν παρενθέσεις ή παύλες.

117-118 καὶ σμίνθον ἔχειν τοῖς ποσίν ἐπικείμενον ... ὁ δέ γε πατῶν αὐτὸν Απόλλων: Η μετοχή *ἐπικείμενον* με βάζει σε υποψίες, γιατί δεν είναι λογικό ο ποντικός που παριστάνεται (προφανώς νεκρός), να *ἐπικείται τοῖς ποσίν* του φονευτή του Απόλλωνα. Άλλωστε, στη συνέχεια λέγεται ότι ο Απόλλων παριστάνεται να πατά επάνω στον ποντικό. Πιστεύω λοιπόν πως (αντί του *ἐπικείμενον*) ο Ευστάθιος είχε γράψει *ὑποκείμενον*. Πρβλ. και το σχετικό κείμενο από τον Στράβωνα (13,1,48), που παρατίθεται στο υπόμνημα πηγών: *ὁ μῦς ὑπόκειται τῷ ποδι τοῦ ξοάνου*.

Επιστολή 7

10 ἐπίκλαστον: Δικαιολογημένα αναρωτιέται η εκδότρια αν θα έπρεπε να διορθώσει την γραφή του μοναδικού κώδικα σε *ἐπίκλατον*, αφού αυτός είναι ο τύπος που χρησιμοποιείται από τον Ευστάθιο (τουλ. μία φορά στις Παρεκβ. στην Οδύσεια), αλλά και από ανθρώπους του κύκλου του και της εποχής του: Μ. Χωνιάτη, Ν. Χωνιάτη, Γρ. Αντίοχο [βλ. LBG και TLG]: συνολικά 16 μαρτυρίες), ενώ, αντίθετα, ο τύπος *ἐπίκλαστος* δεν φαίνεται να μαρτυρείται αλλού (TLG).

12 πέτρας ... ἀγελάστου κατὰ τὴν παροιμίαν ἀπόκομμα: Ορθά επισημαίνεται στο υπόμνημα η παροιμιώδης έκφραση *ἀγέλαστος πέτρα*. Ωστόσο, και η έκφραση *πέτρας ἀπόκομμα* αποτελεί παράθεμα από τον Θεόκριτο, Εἰδ. 10,7 *πέτρας ἀπόκομμ' ἀτεράμνω*, χωρίο το οποίο γνωρίζει με βεβαιότητα ο Ευστάθιος, αφού το παραθέτει αλλού ακριβέστερα: Παρεκβ. Ὀδ. II 195, 29 *δρυὸς εἶτε καὶ πέτρας ἀτεράμνου ἀπόκομμα*. Πρόκειται λοιπόν για ένα συνδυασμό παραθεμάτων, από αυτούς που η εκδότρια, στην ενσωματωμένη στον τόμο της έκδοσης μελέτη της με τίτλο *Die Zitierweise des Eustathios* (ό.π. 25*-75*), εξετάζει και εντάσσει στην κατηγορία *Kontamination* (37*-43*).

33-35 ὡς ἔστι μὲν οὖν τὴν χάριν ἀνακάμπειν καὶ ... στρέφεισθαι· ἔστι δ' ὅτε καὶ εὐθυωροῦσαν προβαίνειν κατ' εὐθειᾶν μετάδοσιν: Η διόρθωση *οὖν*, που επέφερε η εκδότρια, είναι άστοχη. Αντίθετα, η παραδεδομένη γραφή *οὗ* του μοναδικού κώδικα (P) δίνει άριστο νόημα: *ἔστι μὲν οὗ ... ἔστι δ' ὅτε* = *άλλοτε ... άλλοτε*. Πρέπει, βέβαια, να μετριασθεί και η στίξη μετά το *στρέφεισθαι*.

35-36 κατ' εὐθειᾶν μετάδοσιν οὐκ οὐκ ἀντίδοσιν: Καλό θα ήταν να τοποθετηθεί ένα κόμμα πριν το *οὐκ οὐκ*.

37 εὐθύρρουν: Το επίθετο, μολονότι είναι ένα «άπαξ» (LBG, TLG), δεν σημειώνεται στον index.

106-111 ἐξιστόρηκεν, ὡς ὅτε ἔδοξε τοῖς Ῥωμαίοις πάλαι ποτὲ καὶ νέου ἔτους ἀρχὴν τὸν μῆνα τοῦτον προτίθεσθαι καὶ τιμᾶσθαι τ[ῶν] ἄλλ[ων] μην[ῶν] ὑπερέκεινα, ὅτι αὐτὸς τε ὁ μ[ῆ]ν οὗτος] ἦν ὅτε¹⁹ ἐνέστη καὶ οἱ μὲν οὐκ εὖ παρ' αὐτοῖς μοναρχοῦντες παρελύθησαν, ἢ δὲ τῶν βελτίστων ὑπάτων ἀρχὴ ἐντεῦθεν ἀρχὴν ἐκκληρώσατο: Η εκδότρια «έγραψε» (106) *ὅτε*, ενώ ο μοναδικός κώδικας (P) παραδίδει *ὅτι*. Η αλλαγή αυτή αφήνει την πρόταση που εισήχθη με το *ὡς μετέωρη*. Υποπτεύομαι ότι η

¹⁹ ἦν ὅτε = κάποτε (δηλαδή το ἦν δεν λειτουργεί εδώ ως ρήμα).

εκδότρια θεώρησε ότι, ακριβώς επειδή η πρόταση αυτή διακόπηκε από την χρονική *ὄτε ἔδοξε*, γι' αυτό μετά από αυτήν επαναλήφθηκε ο ειδικός σύνδεσμος (αυτή τη φορά: *ὄτι* [108]).²⁰ Ωστόσο: είναι προφανές ότι το δεύτερο αυτό *ὄτι* δεν είναι ειδικό, αλλά αιτιολογικό. Και οι προτάσεις που εισάγει (*παρελύθησαν και ἐκκληρώσατο*) δηλώνουν για ποια αιτία θέλησαν οι Ρωμαίοι να τιμήσουν ιδιαίτερα τον μήνα Ιανουάριο και να καθιερώσουν αυτόν ως αρχή του νέου έτους: διότι ήταν Ιανουάριος, όταν απαλλάχθηκαν από τους τυραννικούς βασιλείς και άρχισε να εφαρμόζεται ο θεσμός των υπάτων. Επομένως, αυτό που, σύμφωνα με τον Ευστάθιο, ο Πλούταρχος διηγείται είναι καταρχήν *ὅτι* οι Ρωμαίοι αποφάσισαν κάποτε (*πάλαι ποτέ*) να τιμήσουν τον μήνα αυτό. Το αντίστροφο (ότι δηλ. η κατάλυση της βασιλείας και η θέσπιση της υπατείας συνέβησαν, *ὅταν* οι Ρωμαίοι αποφάσισαν να καθιερώσουν αυτόν τον μήνα ως πρώτο του έτους) θα ήταν παράλογο. Συνεπώς: δεν υπάρχει καμμία χρονική πρόταση και πρέπει να διατηρηθεί το παραδεδομένο *ὄτι*. Ο συνδυασμός των δύο ειδικών συνδέσμων (*ὡς ὄτι*), που ίσως «ενόχλησε» την εκδότρια (ως πλεονασμός) δεν είναι καθόλου άγνωστος, και μάλιστα χρησιμοποιείται και από τον ίδιο τον Ευστάθιο: Παρεκβ. Ίλ. III 940, 27-28 *Ἔστι δὲ δόγμα παλαιὸν ὡς ὄτι ἀπαλασσομένη σώματος ἢ ψυχῆ καὶ θεῖα φύσει ἐγγίζουσα ἔχει τι μαντικῆς και Διῆγ. Ἀλώσ. Θεσσ. 76, 13-14 ὡς ὄτι, κατατόπια εἰληχότες, ἐκείσε καὶ μόνον πονεῖσθαι ἀνάγκην ἔχουσι.*

111 προσεπιτίθησι δὲ τῇ ἱστορίᾳ καὶ τινα Ῥωμαίους τὴν κλῆσιν μὲν Ἴαννον, τὰ δὲ πρὸς τὴν γεωργίαν καὶ τᾶλλα ... ἄνδρα χαρίεντα: Θεωρῶ αδύνατο ο Ευστάθιος να έγραψε (*τινα*) *Ῥωμαίους*: Γιατί το *Ῥωμαίους* δεν μπορεί να συναφθεῖ συντακτικά σε καμμία λέξη και γιατί το ουσιαστικό *ἄνδρα* είναι πολύ απομακρυσμένο για να μπορεί να έχει θέση αντικειμένου (*τινα ἄνδρα*). Είμαι σχεδόν βέβαιος ότι έγραψε (*τινα*) *Ῥωμαῖον*. Οι καταλήξεις *-ον* και *-οις* μοιάζουν αρκετά μεταξύ τους, ώστε η σύγχυση είναι πιθανή.

127 βρήθος (= 43,190): Ίσως πρέπει να διορθωθεί σε *βρήθος* (έτσι το βρίσκουμε δύο φορές στις Παρεκβ. στην Οδύσσεια και άλλες δύο στους λόγους του Ευσταθίου 3, σελ. 47,3 και 4, σελ. 276,33 στην έκδ. του Wirth, ενώ δεν απαντά καθόλου στις Παρεκβ. στην Ίλ., δηλ. στο αυτόγραφο. Γενικά: σύμφωνα με τον TLG, 40 φορές, και πάντοτε στην αρχαιότητα, απαντά προπερισπώμενο, ενώ μόνο 8 φορές, από τον 12ο αι. κ.ε., απαντά παροξύτονο).

128 προσπελάζει τῇ ἀπλανεῖ (πρβλ. και αυτ. 226): Δηλαδή τῇ *ἀπλανεῖ σφαίρα*: Εννοεῖ την εξωτερική «σφαῖρα» του σύμπαντος που παραμένει ακίνητη, σε αντίθεση με τις άλλες, τις πιο κοντινές στη γη, που κινούνται (πρβλ. Αριστοτ. Περὶ κόσμου 392a 18-23 *τὸ δὲ τῶν πλανήτων, εἰς ἑπτὰ μέρη κεφαλαιούμενον, ἐν τοσοῦτοις ἐστὶ κύκλοις ἐφεξῆς κειμένοις, ὥστε αἰετὸν ἄνωτέρω μείζω τοῦ ὑποκάτω εἶναι, τοὺς τε ἐπὶ τὰ ἐν ἀλλήλοις ἐμπεριέχεσθαι, πάντας γε μὴν ὑπὸ τῆς τῶν ἀπλανῶν σφαίρας περιεληφθαι*).

159 ἐπανεδίπλασεν: Η σπάνια λέξη (μόνο δύο μαρτυρίες στους Δειπνοσοφιστές, δύο σε μεταγενέστερα σχόλια, όλες σχετικές με το Αισχύλ. Προμ. 814 *ἐπανδίπλαζε*, καθώς και από μία σε Μιχαήλ Χωνιάτη και Μάξιμο Πλανούδη) δεν σημειώνεται στον index.

161 προσανεδίπλασαν: Ἄπαξ λεγόμενο (*προσαναδιπλάζω*) που δεν σημειώνεται στον index (το λήμμα και το χωρίο σημειώνονται στο LBG).

²⁰ Πράγματι, αυτό το φαινόμενο συμβαίνει κάποιες φορές (σύμφωνα με το LSJ, λήμμα *ὡς* B. I.).

190 παρεσπονδήθη: Μοναδικό παράδειγμα οριστικής παθητικού αορίστου (και μάλιστα σε απρόσωπη σύνταξη) του συγκεκριμένου ρήματος.

σχεδικῶν νοημάτων: Η λ. *σχεδικός* σχετικά σπάνια (23 φορές στον TLG). Η έκφραση *σχεδικὸν νόημα* μοναδική. Οπωσδήποτε σχετίζεται με τα σχέδη (τις γραμματικές ασκήσεις των Βυζαντινῶν) και γι' αυτό θα άξιζε να συμπεριληφθεί στον index.

197 τῷ λαβυρίνθῳ τῶν σχεδικῶν ἔλιγμῶν: Αξιοσημείωτος ο χαρακτηρισμός των σχεδῶν ως λαβυρίνθων (απαντά άλλες δύο φορές στον Ευστάθιο, ενώ είναι γνωστός και από τον Θ. Πρόδρομο [Ιστ. Ποιήμ. LVI a 9-10 *σχεδουργία, / τῷ γραμματικῷ λαβυρινθῷδε νόμῳ*], τον Ιωάννη Τζέτζη, τον Νικόλαο Μεσαρίτη και τον Θεόδωρο Εξαπτέρυγο).

210 ἐπεγκάθηται: Ουσιαστικά «άπαξ λεγόμενα» (κατά τον TLG υπάρχει ο τύπος *ἐπεγκαθίσωσι* σε μοναστηριακό Τυπικό), που δεν αναφέρεται στον index (το λήμμα και το χωρίο σημειώνονται στο LBG).

Επιστολή 8

22 ἔσω κείμενος μέμψεως: Μοναδική μαρτυρία της έκφρασης *ἔσω μέμψεως* (= ένοχος, αξιόμειπτος) που είναι συνώνυμη με το επίσης μοναδικό Ολυμπιόδ. Διάκ. Ὑπόμνημα εἰς Ἰώβ 57,18 *μέμψεως έντος γίνεσθαι*.

39 ἀνοιζόν σου τοῦ λόγου τὸν θησαυρόν: Πρβλ. Δευτερ. 28,12 *ἀνοίξει σοι κύριος τὸν θησαυρόν αὐτοῦ τὸν ἀγαθόν*.

43 δουλόσυνα φρονῶ εἰς ὑμᾶς: ἡ λ. δουλόσυνος δεν σημειώνεται στον index. Το επίθετο, εκτός από εδώ, απαντά μία φορά στον Ευριπίδη (και σε έναν σχολιαστή του) καθώς και σε δύο μεσαιωνικά λεξικά (ως «παράλληλο» του *πιστόσυνος*) καθώς και σε συγγραφείς μεταγενέστερους του Ευσταθίου (συνολικά 23 φορές). Αξιοσημείωτη και η σύνταξη της περιφράσης *δουλόσυνα φρονῶ* με το εμπρόθετο.

49-50 εἶ μοι τὰ περιόντα φωνήν τεραστίως ἦν ἀναλαχεῖν καὶ ἀνακράξαι: Το κριτικό υπόμνημα μας πληροφορεῖ ότι το *ἀναλαχεῖν* είναι «ανάγνωση» του Tafel, ενώ ο κώδικας έχει σ' αυτό το σημείο μια «συντομογραφία». ²¹ Κατά τη γνώμη μου, η κατάλληλη λέξη είναι *ἀναλαβεῖν* (*φωνήν ἀναλαμβάνω* = παίρνω φωνή): πρβλ. Νικ. Μυστ. Ἐπιστ. 12, 56 *αὐτὰ τὰ πράγματα ἀναλαβόντα φωνήν τρανότερον φθέγγεται*. Αντίθετα, για το *ἀναλαγγάνω* στο LBG σημειώνεται μόνο μια μαρτυρία (στα Acta Sanctorum) και δίνεται η ερμηνεία *wieder auslösen*, που είναι εντελώς ακατάλληλη εδώ.

52-53 καθὰ καὶ βροντῆς βόμβος ὑπόθεν ὑπερφωνήση ἂν πάντας κτύπους τοὺς ἀπὸ γῆς: Η «υποτακτική με ἄν» της παραβολικής πρότασης δεν σημειώνεται στον index graecitatis.

63 ῥωμαλαιότητα: Η λ. σημειώνεται στον index με αστερίσκο, δηλ. ως «άπαξ», κάτι που δεν ισχύει, αφού σύμφωνα με τον TLG υπάρχουν άλλες τέσσερις μαρτυρίες (Υμνογρ. κείμενα, Θεοδ. Ραούλαινα, Ανών. Ρητορ κείμ. και Γεννάδ. Σχολ.). Ωστόσο, δεν είναι φρόνιμο, ειδικά για τον Ευστάθιο, να αποδεχθούμε την «ορθογραφία» αυτή, αφού αυτός χρησιμοποιεί την λέξη (ορθά γραμμένη) στις Παρεκβολές του περίπου

²¹ Ατυχώς, κάθε φορά που η εκδότρια θέλει να περιγράψει παρόμοιο φαινόμενο, χρησιμοποιεί την «φόρμουλα» “compendiose P”. Έτσι όμως δεν δηλώνεται ποια γράμματα υπάρχουν στο χειρόγραφο.

δεκαοκτώ φορές. Και το κυριότερο: στην επιστολή 13,18 συναντάμε τον συνήθη τύπο: *ῥωμαλεότητα*. Ας μην είμαστε πρόθυμοι να περιβάλουμε κάθε χειρόγραφο με το κύρος και την αυθεντία του αυτογράφου.

80-81 ὡς οὐκ ἂν τοῦ Ευσταθίου ... βουλευσομένου: Ο Ευστάθιος ζητεί από τον φίλο του τον Κομνηνό να μιλήσει ευνοϊκά γι' αυτόν στον κοινό φίλο τους, τον Δούκα, και να του πει πως ο ίδιος (ο Ευστάθιος) δεν είχε την πρόθεση (δεν είναι δυνατόν να θέλησε ποτέ) να διαπράξει αυτά που ο Δούκας του προσάπτει. Πιστεύω πως (και εξαιτίας του ἂν) επιβάλλεται η διόρθωση της μετοχής σε *βουλευσαμένου*.

88 ἐμπλατυνάμενος: Το ρήμα ἐμπλατύνομαι είναι συχνό, αλλά παρόμοιοι τύποι (μέσου αορίστου: *ἐμπλατυνάμενος, ἐμπλατύνασθαι*) απαντούν (σύμφωνα με τον TLG) μόνο στον Ευστάθιο (συνολικά 12 φορές). Θα άξιζε να σημειώνεται στον index.

91 εἰ γὰρ καὶ πάντα μοι ἔξεστιν, ἀλλ' ἔστιν ... τί οὐκ εὐξύμφορον: Α' Κορ. 6,12 *Πάντα μοι ἔξεστιν, ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει*.

106-107 γνωματεύματος: Η λ. *γνωμάτευμα* δεν απαντά μάλλον πριν από τον Ευστάθιο (από τον οποίο προέρχονται τα 7 από τα 20 περίπου συνολικά παραδείγματα). Άρα, έπρεπε να σημειωθεί στον index, και μάλιστα με αστερίσκο.

123 (λόγον) ὄν ἐγὼ ἄρτι παλαιᾶ μυθικῆ ζύμη ἐφουρασάμην: Πρβλ. Α' Κορ. 5,7 *ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην, ἵνα ἦτε νέον φύραμα, καθὼς ἔστε ἄζυμοι*. Ωστόσο, ο κώδικας παραδίδει *ἐπὶ λαιᾶ* (σε *παλαιᾶ* «διόρθωσε» ο Tafel). Αυτό μάλλον αποτελεί την *lectio difficilior* και πρέπει να διατηρηθεί, με την σημασία *ἀδέξια, πρόχειρα, ἐκ τοῦ προχείρου* (αντίθ. του *ἐπιδέξια*).

140-141 ἀτενεῖς ἦσαν καὶ ἀκλινῶς εἶχον καὶ οἶον ἀνεσταλοῦντο εἰς ὄρθιον: Ο τύπος *ἀνεσταλοῦντο* δεν «δικαιολογείται». Προφανῶς πρέπει να διορθωθεί σε *ἀνεστηλοῦντο* (βλ. και LBG λ. *ἀναστηλώω – ὄομαι: sich emporrichten*).

Επιστολή 9

2-5 Διαπόντιος σοι ἐξ ἡμῶν αὕτη ἐπιστολή. καὶ εἰ μὲν ἀποδεκτέα καὶ φίλη τῇ σῆ μεγαλοδοξότητι, οὐπω θαρρήσαιμ' ἂν ... ἀποφίνασθαι· εἰ μὴ καὶ ἀντιγραφὴν χειρῆσαιμην καὶ ὅπως αὕτη προσηνέχθης, ἐκεῖθεν μάθοιμι: Οπωσδήποτε, η στίξη μετά το *ἀπαρέμφατο ἀποφίνασθαι* είναι πολύ ισχυρή· απαιτείται κόμμα. Στο ίδιο χωρίο, μεταξύ των λέξεων *αὕτη* και *ἐπιστολή* είναι αρκετά πιθανό να εξέπεσε το άρθρο *ἡ*.²² Για την λ. *μεγαλοδοξότης* (που απαντά τρεις φορές μέσα σ' αυτήν την επιστολή) ο TLG παρέχει επιπλέον μόνο ένα παράδειγμα από τον Μ. Ατταλειάτη. Το LBG γνωρίζει ακόμη 5-6 περιπτώσεις. Ωστόσο, η λέξη δεν σημειώνεται στον index.

12 δουκικὴν ... περιεζωσμένος ἀρχὴν: Η έκφραση *περιζώ(ννυμαι) / περιεζω(σμένος) ἀρχὴν* συναντάται σχεδόν αποκλειστικά στους ιστορικούς (και χρονογράφους) των 11ου-13ου αι. (Μ. Ψελλό, Μ. Ατταλειάτη, Ι. Ζωναρά, Ι. Σκυλίτση, Α. Κομνηνή, Ιωήλ, Ν. Γρηγορά). Ένα μόνο παλαιότερο παράδειγμα υπάρχει στον Ευάγριο τον Σχολαστικό (6ο αι.).

16-17 Ὁ ... Ἐρμῆς ... εἰς μακρότερον ἔλυσσε τὸ πτερόν: πρβλ. Ευστ. Παρεκβ. Διον. Ἐπιστ. 342 *ταχὺ τὸ πτερόν λύοντος Ἐρμού*. Τα λίγα επιπλέον παραδείγματα είναι μεταγενέστερα του Ευσταθίου.

²² Πρβλ. την πρόταση της εκδότριας για το 42,2: *γραφὴ <ἡ> πανσέβαστος*.

64-65 τῆ σῆ μεγαλοδώρω ἑαυτὸν παραθέμενος: Ἡ εκδότρια αναρωτιέται αν θα ἦταν προτιμότερο να εκδώσει *μεγαλοδωρεᾷ* ἢ *μεγαλοδώρω διαθέσει*. Κατὰ τὴ γνώμη μου, πιο πιθανή πρόταση διόρθωσης θα ἦταν *μεγαλοδωρία*.

74 αὐτοπρῶτητα: Μόνο μία ἀκόμη μαρτυρία για τὴν λέξη (ἀπὸ τον Κων. Μανασσή) γνωρίζουν το LBG και ο TLG. Ἡ λέξη δεν σημειώνεται στον index.

Ἐπιστολή 10

5 παρατραυλίζουσα: Δύο μόνο ἀκόμη παραδείγματα (Μακάριο Μαγνησίας και Θεοφ. Σιμοκάττη) παρέχει ο TLG, ἐνῶ το LBG γνωρίζει και ἓνα χωρίο ἀπὸ τον Βασίλειο Πεδιὰδῆτη (12ο αἰ.). Το χωρίο του Ευσταθίου δεν σημειώνεται στο LBG, ἀλλὰ οὔτε και στον index τῆς ἐκδοσης. Ὡστόσο, το πιθανότερο εἶναι ὅτι ἡ γραφή *παρατραυλίζουσα* δεν εἶναι γνήσια –μᾶλλον ο γραφέας «επηρεάστηκε» ἀπὸ τὴν λ. *παρατρώγουσα* που ἀκολουθεῖ σχεδόν ἀμέσως μετὰ. Εἶναι λοιπὸν πολὺ πιθανόν ὅτι το ὀρθὸ εἶναι *ὑποτραυλίζουσα*, ἀφοῦ μάλιστα αὐτὴ τὴν λέξη χρησιμοποιεῖ ο Ευστάθιος, στις Παρεκβ. στην Ὁδ., ὅπου παραθέτει ἓνα παρόμοιο χωρίο (τὴν σκέψη διατυπώνει με ἐπιφύλαξη και ἡ εκδότρια στο κριτικὸ ὑπόμνημα).

5-10 χελιδῶν, ... μικρὰ δὲ φθεγγομένη και τορὰ και, τὸ ὄλον εἰπεῖν, ἡμῖν προσφυῆ - ὅπως ἂν και ἔχης ἐννοῆσαι τὸ προσφυές, εἴτε διὰ τὸ ῥά, εἴτε διὰ τὸ τῶν τοῦ σώματος διαστημάτων μικροφυές: Κατὰ τὴ γνώμη μου, εἶναι προφανές ὅτι ο Ευστάθιος τὴν ἐπεξήγηση *εἴτε ... εἴτε ...* ἀναφέρεται (αν και με ἀντίστροφη σειρά) στους δύο «χαρακτηρισμούς» (*μικρὰ ... τορὰ*) που χρησιμοποίησε προηγουμένως για να περιγράψει τὴν λαλιά τῆς *χελιδόνος* (= τῆς ἐπιστολῆς του Κομνηνοῦ). Ὅπως λοιπὸν τὸ *μικροφυές* «αντιστοιχεῖ» στο *μικρὰ*, φυσικὸ εἶναι και για τὴ λέξη *τορὰ* να ἔχει γράψει ὄχι τὸ ῥά, ἀλλὰ τὴν ἴδια τὴ λέξη *τορὰ*. Θα πρέπει δηλαδὴ να εκδώσουμε: ... διὰ τὸ <το>ρά ...²³

16 τῆ ... πανσεβάστω (: πανσεβάστη S): Το χωρίο (μαζί και με ἄλλα) εἶναι χρήσιμο για μια σύγκριση με ἀντιστοιχα των Ἐπιστολῶν του Μ. Χωνιάτη. Και ἐκεῖ (σε διάφορες περιπτώσεις) κάποιοι ἀπὸ τους μάρτυρες παραδίδουν τον θηλυκὸ τύπο *πανσεβάστη* (ὅπως ἐδῶ το χφ S), τύπο που τελικά (σε κάποιες περιπτώσεις) δέχεται ἡ εκδότρια. Προσωπικά πιστεύω ὅτι ἓνας τέτοιος τύπος εἶναι ἀδύνατο να χρησιμοποιήθηκε τόσο ἀπὸ τον Ευστάθιο ὅσο και ἀπὸ τον Μ. Χωνιάτη. Επανέρχεται ὁμως τέσσερις φορές στον πρῶτο και τρεῖς φορές στον δεῦτερο, ὥστε ἴσως εἶναι δύσκολο να υποστηρίξουμε ὅτι πρόκειται παντοῦ για ἀντιγραφικὸ σφάλμα (ἐνῶ ἀπαντὰ ἀκόμη δύο φορές σε μεταγενέστερα κείμενα). Δεν βλέπω, πάντως, με ποιο κριτήριον δεν προτιμήθηκε και ἐδῶ ἡ γραφή *πανσεβάστη* (ὠστόσο, βλ. και παρακάτω 16,12-14 και τὴν ἐκεῖ σημ.). Ἀς σημειωθεῖ, βέβαια, ὅτι ὑπάρχουν και χωρία του Ευσταθίου (ἀλλὰ και του Μ. Χωνιάτη), ὅπου σαφῶς (και χωρὶς παραλλαγές) παραδίδεται ἡ χρῆση του ἐπιθέτου ὡς δικατάληκτου: 3,2 ἢ *πανσέβαστος κεφαλῆ*, 42,2 *γραφῆ* <ἢ> *πανσέβαστος* κ.ά. Τέλος, το LBG γνωρίζει τον τύπο *πανσεβάστη* μόνο ἀπὸ ἔγγραφα.

²³ Ἡ παραπομπή (που δίνεται στο ὑπόμνημα πηγῶν) σε χωρίο του Ευσταθίου, ὅπου το ῥά ἐμφανίζεται ουσιαστικοποιημένο δεν συντελεῖ καθόλου τὴν κατανόηση του παρόντος χωρίου.

Επιστολή 11

11 τὴν ὅλην κύλικα τῆς μέμψεως ἐκπιών: Ἴσως ὑπάρχει κάποια «ανάμνηση» ἀπὸ το Ψαλμ. 74,9 *ὅτι ποτήριον ἐν χειρὶ κυρίου οἴνου ἀκράτου πλήρες κεράσματος, καὶ ἔκλινεν ἐκ τούτου εἰς τοῦτο, πλὴν ὁ τρυγίας αὐτοῦ οὐκ ἐξεκενώθη, πίνονται πάντες οἱ ἁμαρτωλοὶ τῆς γῆς.*

33 ἐς τομετέπειτα: Για το αισθητήριό μου εἶναι ἀπίστευτος ὁ στενός συνδυασμός του «αρχαϊστικῶς» ἐς με το «νεωτεριστικῶς» «σύνθετο» *τομετέπειτα*. Δεν πιστεύω δηλαδή ὅτι το τερατώδες *τομετέπειτα* πρέπει να αποδοθεῖ στον Ευστάθιο. Ἄλλωστε ο TLG εντοπίζει στον Ευστάθιο αρκετές φορές (καὶ μάλιστα, καὶ στις Παρεκβ. στην Ἰλ.) τὴν λέξη *μετέπειτα*, συχνά συνοδευόμενη ἀπὸ το ἄρθρο, σε διάφορες πτώσεις (*τὸ μ., τὰ μ., τῶν μ., τοῖς μ.*), ἐνῶ συνενωμένη με το ἄρθρο εμφανίζεται μόνο στο παρόν χωρίο. Τὴν ἴδια ἀντίρρηση (ἢ τουλάχιστον ἐπιφύλαξη) ἔχω καὶ για πολλές ἄλλες συνενώσεις λέξεων, π.χ. *διαταῦτα, καθεκάστην, μετατοῦτα, τοεντεῦθεν, ἐσύστερον* (ἀκόμη καὶ ἀν μερικές φαίνονται αρκετά συχνές καὶ μαρτυρούμενες ἀπὸ τὴν ἀρχαιότητα) κ.ά. Ἀπὸ τέτοια φαινόμενα εἶναι γεμάτα τὰ κείμενα στα περισσότερα χειρόγραφα. Δεν εἶναι εὐκόλο να ἀποδείξουμε ὅτι ἀνάγονται στον συγγραφέα (εκτός ἀν ἔχουμε διατυπωμένη τὴν ἀποψή του σχετικά ἢ ἀν στηριχθούμε σε αὐτόγραφό του). Εἰδάλλως, με τὴν ἴδια «λογική», θα ἔπρεπε να υιοθετοῦμε (ὡς δήθεν προερχόμενες ἀπὸ τον ἴδιο τον συγγραφέα) γραφές ὡπως: *ἱερέυς, ἐαυτοῦ* κ.ά. (βλ. καὶ παρακάτω 45,48).

Επιστολή 13

4 ἐγγίζων θεῷ: Πρβλ. Ἰακ. 4,8 *ἐγγίσατε τῷ θεῷ, καὶ ἐγγιεῖ ὑμῖν.*

19 παγκάλη / 21 (= 28) πανσεβάστην: Ὅπως ἀνέφερα καὶ παραπάνω (10,16), δεν πιστεύω ὅτι αὐτοὶ οἱ τύποι μπορεῖ να προέρχονται ἀπὸ τὴν πένα του Ευσταθίου. Ὡστόσο, αὐτὴ τὴ φορά με «διαψεύδει» ὁ ἴδιος: Παρεκβ. Ἰλ. III 664, 3-5 *Τὸ δὲ «παναίθη κόρυς» βαρύνεται ἢ ὡς σύνθετον. ὡς γὰρ καλὸς πάγκαλος, κακὸς πάγκακος, οὕτως αἰθὸς πάναιθος, οὗ θηλυκὸν ἢ παναίθη, ὡς ἢ παγκάλη.*

Εἶναι, πάντως, πιθανό ὅτι ἡ παρούσα ἐπιστολή εἶναι προϊόν του μαθητῆ του, Ἰωάννη: στο τέλος τῆς ἐπιστολῆς 12 προαναγγέλλεται σαφῶς ὅτι ὁ ἴδιος ὁ Ευστάθιος κλείνει τὴν δική του ἐπιστολή καὶ δίνει το λόγο στον Ἰωάννη (12, 25-26): *ἐγὼ μὲν ἤδη παύομαι, ζωὴν σοι πολυχρόνιον εὐζάμιενος· ὁ δὲ ὑποταττέτω τὰ ἑαυτοῦ.* Στὴν ἀρχὴ πάλι τῆς παρούσης ἐπιστολῆς διαβάζουμε (2-3): *Ποῖος τάχα εἶμαι ἐγώ, ὥστε ὁ πραγματικὰ πανσέβαστος, ἀπὸ τόσο μακριὰ που εἶναι, να δίνει καὶ σε μένα σημασία;* Νομίζω ὅτι αὐτὰ εἶναι λόγια του ταπεινοῦ μαθητῆ, που νιώθει συγκίνηση, διότι κοντά στον δάσκαλό του τον Ευστάθιο χαίρει ἐκτιμήσεως καὶ ὁ ἴδιος παρά τὴν ἐλαχιστότητά του.

25-27 *τίς μὲν εἰμὶ ἐγώ, οἶδα ἐγώ· ... ὁ δὲ μου μνησθεῖς εἶη ἂν καὶ τοῦτο ποιῶν κατὰ μίμησιν θεοῦ:* Πρβλ. Ψαλμ. 8,5 *τί ἐστὶν ἄνθρωπος, ὅτι μιμήσκη αὐτοῦ.*

Επιστολή 14

14 ἀπὸ δόξης εἰς δόξας μεγίστας ὑψώσειεν: Πρβλ. Β' Κορ. 3,18 *μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν.*

29 μετατούτο: Μόνο στο παρόν χωρίο εντοπίζεται (από τον TLG) η συνένωση, ενώ τουλάχιστον 8 φορές (και μάλιστα στις Παρεκβ. στην Ιλ.) ευρίσκεται γραμμένο / εκδεδωμένο *μετά τούτο* (βλ. και παραπάνω, 12,33).

Επιστολή 15

7-8 ἔνθους ὕφ' ἡδονῆς γεγονώς: Γρηγ. Ναζ. Κατὰ Ἰουλ. βασ. I (= λόγ. 4ος) 17,3 Bernardi (= PG 35, 545, 35-36) *ὥσπερ ἔνθους ὕφ' ἡδονῆς γίνονται*. Προκόπ. Γαζ. Ἐπιτ. εἰς Ἡσαΐαν 2653, 38 *καὶ οἶον ἔνθους ὕφ' ἡδονῆς γενόμενος*. Μ. Ψελλ. Χρονογρ. 6, 142, 7 *ἑαυτὸν κατασχεῖν οὐχ οἶός τε ἦν ἔνθουσιῶντα ὕφ' ἡδονῆς*. (και Νικηφ. Γρηγ. Ρωμ. Ἰστ. 3, 31, 12-13 *ὥσπερ ἔνθους γὰρ ἦν ὕφ' ἡδονῆς γιγνόμενος*. Ιω. Καντακουζ. Ἰστ. 1, 400, 20-21 *ἔνθους τε ἐγένετο ὕφ' ἡδονῆς*). πρβλ. Πλάτ. Φίληβ. 15e 1 *ὕφ' ἡδονῆς ἔνθουσιᾶ*. Πλουτ. Ἐρωτ. 765D 4-5 *ὕφ' ἡδονῆς καὶ θαύματος ἔνθουσιῶντες*

8 τὰς τε θύρας ἀναπετάσαι κελεύω: Πρβλ. Εὐχή δ' πρὸ τῆς θείας Μεταλήψεως (βλ. Ὠρολόγιον τὸ Μέγα, Ἀκολουθία πρὸ τῆς θείας Μεταλήψεως): ... *κελεύεις, ἀναπετάσω τὰς πύλας* (πρβλ. Ψαλμ. 23,7 = 23,9 *ἄρατε πύλας*).

11-12 καὶ οὐ μόνον οὐκ ἔνθους ἔτι καὶ ὀλιγοπότης γε εἶναι μεμνηκα: Μετά το *οὐ μόνον* ἀναμένεται ἓνα *ἀλλά* (πριν ἀπὸ το *ἔτι*) ἢ ἓνα *δέ* (μετά το *ἔτι*). Πιθανότερο θεωρῶ το δεύτερο, καθὼς ἡ συντομογραφημένη μορφή του *δέ* δεν διαφέρει πολὺ ἀπὸ αὐτὴν του *καὶ* (ἀπλογραφία). Πάντως, ἀπαιτεῖται καὶ ἓνα κόμμα μετὰ το *ἔνθους*: *καὶ οὐ μόνον οὐκ ἔνθους, ἔτι <δὲ> καὶ ...*

Επιστολή 16

8 οὐδὲ τὰ τῶν κυμάτων κατεστόρεσαι τέλεον: Πρβλ. Ευστ. Παρεκβ. Ὅδ. I 222, 34 *διπτὴ γὰρ ἢ γαλῆνη. ἢ μὲν, τὸ καταστορεσθῆναι τὰ κύματα τέλεον, ὅπερ οὐπω γέγονεν*.

12-14 τὴν σὴν πανσεβάστην²⁴ κεφαλὴν ... ἀμείψαιτο θεός, οἷς ἀξία ἐστίν – ἔστι δὲ τοῦ, ἂν εἴποι τις, καλοῦ: Ἡ ἐκφραση *ἀξία ἐστίν* (τὴν πρώτη φορά που ἀπαντᾶ στο χωρίο) ἔχει δίπλα τῆς (κατ' ἐξαίρεση) δοτικῆ ἀντί γενικῆς, αὐτὸ ὅμως οφείλεται σε ἔλξη τοῦ ἀναφορικοῦ. Επομένως, ἡ σκέψη τῆς ἐκδότριας “*post ἐστίν an ἀμείψεσθαι addendum?*” εἶναι ἀστοχη.²⁵ Στὴ συνέχεια: Μετὰ το *ἔστι δὲ* πρέπει να ἐννοηθεῖ ξανά το ἐπίθετο *ἀξία*. Δίπλα σ' αὐτὸ ἀπαιτεῖται πάλι μία γενικὴ. Το *τοῦ* ὅμως ἀποτελεῖ (ἀστοχη) διόρθωση τῆς ἐκδότριας, ἐνῶ ὁ κώδικας (P) παραδίδει *οὗ*, δηλ. *οὗ ἂν εἴποι τις*. Ολόκληρη ἡ ἀναφορικὴ πρόταση εἶναι ἡ «γενικὴ» ἢ ἐξαρτώμενη ἀπὸ το (ἐννοούμενο) *ἀξία* (καὶ βέβαια, στο *οὗ* ... *καλοῦ* ἔχει ἐπίσης συμβεῖ ἔλξη.) Φυσικά, ἡ στίξη πριν ἀπὸ το *ἂν* πρέπει να διαγραφεῖ, ἀφοῦ πρόκειται γιὰ μία ἐνιαία ἀναφορικὴ πρόταση. Ἀλλωστε, δεν θα μπορούσε ποτὲ να ἀρχίζει πρόταση με το *δυνητικό* ἢ το *αοριστολογικό ἂν*.

20-21 εἰ καὶ ἡμεῖς [προσμε]νοῦμεν τὸν θάνατον καὶ παντὶ τρόπῳ τῶν ἄνω γινόμεθα: Εἶναι προφανές ὅτι στὶς δύο αὐτές ἐναντιωματικὲς προτάσεις τα ρήματα θα

²⁴ Πρβλ. 36 πανσεβάστῳ ὑπεροχῇ: Δεν νομίζω ὅτι μπορεῖ κανεὶς να δεχθεῖ ὅτι ὁ Ευστάθιος μέσα στὴν ἴδια ἐπιστολὴ χρησιμοποίησε το ἴδιο ἐπίθετο καὶ ὡς τρικατάληκτο καὶ ὡς δικατάληκτο (ορθά). Βλ. τὸν προβληματισμὸ καὶ παραπάνω (10,16).

²⁵ Το μέσο ἀπαρέμφατο θα ἦταν ἀναμενόμενο, ἀν το κείμενο ἦταν *οἷς ἀξιον ἐστίν*. Δίπλα στο *ἀξία ἐστίν* θα ταίριαζε καλύτερα το παθητικὸ *ἀμειψθῆναι*.

ήταν φυσικό να βρίσκονται στον ίδιο χρόνο (Ενεστώτα). Επομένως, η συμπλήρωση προσμενοῦμεν δεν φαίνεται πιθανή. Ίσως έγραφε περιφρονοῦμεν (πρβλ. Γρηγ. Ναζ. Κατὰ Ἰουλ. βασ. I (= λόγ. 4ος) 70, 17-18 Bernardi (= PG 35, 592, 19) θανάτου περιφρόνησιν Θεανούς). Για την έκφραση γίνομαι τῶν ἄνω πρβλ. Γρηγ. Ναζ. Επιστ. 194, 2, 3-4 (ἐπειδὴν Θεῶ συσταλῆς) καὶ ὅλως τῶν ἄνω γένη, μηδενὶ δεσμῶ κατεχόμενος. Απαντᾷ επίσης, τουλάχιστον ακόμη δύο φορές, στον Ευστάθιο: Παρεκβ. Ἰλ. III 599, 9 ὑπερρημένος τῶν κάτω δηλαδή καὶ τῶν ἄνω μόνων γινόμενος και αυτ. 4, 221, 8 Εἶτα πάλιν τῶν ἄνω καὶ κρειττόνων γινόμενος. Πρβλ. και Θεόδ. Στουδ. Επιστ. 197, 12-13 μόνης ἐγένου τῆς ἐφέσεως τῶν ἄνω.

34-35 χάρις μὲν ὅτι τῷ τυρῶ φθάσας προσεῖπεν ἡμῖν: Προκρίνω ανεπιφύλακτα τις δύο διορθώσεις του D. Reinsch (που αναφέρονται στο κριτικό υπόμνημα): χάρις μὲν τῷ τυρῶ ὅτι φθάσας προσεῖπεν ἡμᾶς.

Επιστολή 17

4 δεηθήσομαι γάρ, καὶ λυθήσεται μοι τὰ τῆς δεήσεως: Νομίζω πως το λυθήσεται δεν είναι το κατάλληλο ρήμα. Ίσως ο Ευστάθιος να έγραψε δοθήσεται (και, φυσικά, αντί του δεήσεως είναι πολύ πιθανό να έγραψε αἰτήσεως, δηλ. αυτό που παραδίδει ο S²⁶). Πρβλ. Θεοδώρητ. Έρμ. Ψαλμ. PG 80, 1152, 46-47 ὡς τῆς ἰκετείας δεχθείσης, καὶ τῆς αἰτήσεως δοθείσης και Ματθ. 7,7 Αἰτεῖτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν.

9-10 οὐκ ἔσχον ἐξακριβώσασθαι ὡς ἄρα ὁ κάλλιστος ἀνθρώπων εἶη ὁ Δούκας: Το ὁ Δούκας αποτελεί επεξήγηση (ὄχι υποκείμενο): ἄρα, πρέπει να χωριστεί από τα προηγούμενα με κόμμα.

10-11 τὸ τῆς ὁδοῦ ἀγαθόν μοι συνάντημα: Η έκφραση (ὡς «χαρακτηρισμός» για ένα πρόσωπο) θυμίζει το («αντίθετο», βέβαια) νεοελληνικό (η Σάρα, η Μάρα και) το κακό συναπάντημα.

16-21 ἐπεὶ δὲ εἶχε με ... ὁ ... ἐμὸς οἰκίσκος καὶ ἀνεκλίθην ἐπιτραπέζιος καὶ ἤδη καὶ ἡ χεὶρ ... ἐβάπτετο καὶ οἱ ὄρτυγες ... ἐπερύσσοντο κατὰ τῆς τραπέζης καὶ αὐτὸς ἐνταῦθα ὁ σπανὸς Ἰωάννης ὡς ἐξ ἐνέδρας μοι ἐπιφύεται καὶ δριμύς ἐπιπεσῶν· τί ἐποίησας; ἀναβοᾷ· διατί τὸν Δούκαν οὐ προσεφθέγξω; : Απαιτούνται βελτιώσεις στη στίξη: κόμμα μετά το τραπέζης, ὡστε να χωριστεί η κύρια πρόταση (καὶ αὐτὸς - ἐπιφύεται) από τις προηγούμενες χρονικές, τελεία μετά το ἐπιφύεται, κατάργηση της ἄνω τελείας μετά το ἐπιπεσῶν, εισαγωγικά για τις δύο ευθείες ερωτήσεις.

29-30 ὡστε καὶ ἀκριβεστέρους φέρειν τοὺς τῶν ὄψεων χαρακτήρας· ὡς εὐθύς ἅμα τῇ θεᾷ ... καταλαμβάνειν τὸ θεαθέν: Η στίξη μετά την λ. χαρακτήρας είναι ἀδικαιολόγητα ισχυρή.

Επιστολή 18

2-3 τὴν λημνίαν ἔρημον: Μάλλον πρέπει να γραφεί Λημνίαν ἔρημον (μετωνυμία ἀντὶ του Λῆμνον), ὅπως τα συχνότατα Λημνία γῆ και Λημνία χθῶν.²⁷

²⁶ Την δυνατότητα αυτή αναγνωρίζει και η εκδότρια στο κριτικό υπόμνημα.

²⁷ Αλλά και ανεξάρτητα από το αν τίθεται εδώ ἀντὶ του κυρίου ονόματος, η σύνθητης εκδοτική πρακτική δεν φαίνεται να συμπίπτει με την νεοελληνική συνήθεια που γράφει με κεφαλαίο το επίθετο, μόνο όταν αναφέρεται σε ἄνθρωπο.

3-4 ᾠκει μὲν πέτραν αὐτόροφον: Πρβλ. Γρηγ. Ναζ. *Carmina de se ipso PG 37, 1439, 9-10 Οἶκός σε πέτρινός τις / Αὐτόροφος καλύπτῃ*.²⁸ Χρήσιμο είναι να αναφερθούν και δύο ακόμη περιπτώσεις, στις οποίες ο Ευστάθιος μεταχειρίζεται τη λέξη: Παρεκβ. Ἰλ. IV 845, 2-4 ἢ δέ γε αὐτόχθων ἐστία ἢ τοῦ Χείρωνος ἄλλοίαν ἔχει τὴν σύνθεσιν. δηλοῖ γὰρ τὴν αὐτοφυῆ καὶ σπηλαιώδη, ἦν ἕτερος τις λέγει αὐτόροφον και Παρεκβ. Ὀδ. II 52, 17-18 Ἐπηρεφές δὲ, κοινότερον μὲν, τὸ αὐτόροφον. οἱ δὲ παλαιοὶ γράφουσι καὶ τὸ χθαμαλόν.

9 οὔτε τὸ τῆς τροφῆς τοῦτον ἐλύπει δυσπόριστον: Το κριτικό υπόμνημα για το απόσπασμα αυτό έχει την εξής μορφή: “οὔτε P : οὔτε τοῦτον S τοῦτον ἐλύπει P : ἐλύπει τοσοῦτον S δυσπόριστον om. S”. Πολύ πιο σαφές θα ήταν: “οὔτε – δυσπόριστον : οὔτε τοῦτον τὸ τῆς τροφῆς ἐλύπει τοσοῦτον S”.

27 κατατοξάζου: Από τις λίγες (και στο σύνολό τους μεταγενέστερες) μαρτυρίες που γνωρίζει το LBG (όπου δεν σημειώνεται το παρόν χωρίο) για το ρήμα *κατατοξάζομαι*, οι δύο ανήκουν στον Ευστάθιο. Και ο TLG εντοπίζει τρεις μαρτυρίες στον Ευστάθιο και μία τέταρτη σε (αχρονολόγητο;) αγιολογικό κείμενο. Η λ. δεν έχει συμπεριληφθεί στον index.

Επιστολή 19

22 γράφας ἐν πίνακι τυκτῶ (εἶπη ἄν Ὀμηρος): Ὀμ. Z 169 *γράφας ἐν πίνακι πυκτῶ*.²⁹ Ἴσως πρέπει, μάλιστα, το *τυκτῶ* να διορθωθεί σε *πυκτῶ* βάσει του ομηρικού χωρίου. Δεν πιστεύω δηλαδή ότι ο Ευστάθιος δεν γνώριζε καλά το ομηρικό κείμενο ή/και διέπραξε μνημονικό σφάλμα. Αντί για την υποτακτική δίπλα στο ἄν, θα περίμενε κανείς (ιδιαίτερα σε κύρια πρόταση) την (ομόηχη) ευκτική *εἶποι* (σύμφωνα με τον TLG, στον Ευστάθιο απαντά μόλις 10 φορές *εἶπη ἄν*, ενώ το *εἶποι ἄν* απαντά περίπου 180). Ωστόσο, ἄλλη γνώμη ἔχουν ειδικότεροι εμού: βλ. P. Wirth, *Eustathii Thessalonicensis opera minora*. Berlin-N.York, 2000, 9*: “*Zu den auffälligsten Gebrauchsweisen des Potentialis zählt auch die Wendung ὡς ἄν εἶπη τις promiscue neben usuellēm attischen ὡς ἄν εἶποι τις*”. Σύμφωνα με τον Wirth, λοιπόν, η χρήση της υποτακτικής με τὸ ἄν είναι «νόμιμη» στον Ευστάθιο. Πάντως, από την σειρά των λέξεων στην διατύπωση του Wirth (*ὡς ἄν εἶποι τις*) δεν προκύπτει με σαφήνεια ότι αναφέρεται και στην περίπτωση του *εἶπη ἄν*: αντίθετα, μοιάζει περισσότερο να αναφέρεται στον υποθετικό σύνδεσμο ἄν. Γενικά, θα ήταν αναμενόμενη μια αναφορά στον index graecitatis των Επιστολών (βλ. και παραπάνω 8,52-53).

67 ἦν ... μετὰ χεῖρας εἶχον: Η εκδότρια δηλώνει στο κριτικό υπόμνημα ότι διόρθωσε σε *εἶχον* το παραδεδομένο *ἠύχουν*. Αν και το αποτέλεσμα είναι λογικό, η επέμβαση δεν είναι αναγκαία: Το ρ. *αύχῶ* έχει κάποτε έννοια σχεδόν συνώνυμη με το απλό *ἔχω* (π.χ. Θεοδώρ. Αἰρετ. κακομ. ἐπιτ. PG 83, 417, 8-9 Ὁ δὲ Εὐνόμιος ἠύχει Ἄετιον τὸν Σύρον διδάσκαλον, Θεοδ. Πρόδρ. Τετράστιχα εἰς τὴν Παλαιάν 151a₂ *καλὰ πρόσωπα καὶ καλὰς ἀρχεῖς τρίχας*). Επιπλέον, το *ἠύχουν* είναι σαφώς *lectio difficilior*.

²⁸ Στο υπόμνημα γίνεται παραπομπή στο Οππιαν. Ἄλιευτ. 1,21, που δεν φαίνεται όμως να σχετίζεται ιδιαίτερα με το παρόν.

²⁹ Το ομηρικό χωρίο που παραθέτει στο υπόμνημα η εκδότρια (ρ 169 ἐν *τυκτῶ δαπέδῳ*), παρά την ταυτότητα του επιθέτου, δεν έχει καμμία σχέση με το παρόν του Ευσταθίου.

67-69 καί με τοῦ γράφειν ἐκκρούει ἐκθροοῦντα οὐχ' ἤττον ἢ τὸν θρυλλοῦμενον ἴαντιφέροντα· τὰ ἐκεῖνον ἐκδειματοῦντα ἰνδάματα: Το πρόβλημα που εντοπίζει στο απόσπασμα αυτό η εκδότρια, λύνεται, αν γράψουμε *Ἀντιφέροντα* (με κεφαλαίο). Πρβλ. Αλέξ. Αφροδ. Εἰς τὰ τοῦ Ἀριστοτ. Μετεωρ. 147, 31-9 *ἐν ἄλλοις δὲ εἶρηκε καὶ τίς ἦν ὁ τοῦτο πάσχων· ὅτι γὰρ Ἀντιφέρων ὁ Ὠρείτης. τοῦτο δὲ φησιν αὐτὸν πάσχειν διὰ τὸ τὴν ὄψιν ἀσθενῆ οὖσαν καὶ λεπτὴν δι' ἀρρωστίαν, μὴ δυναμένην ἀπωθεῖν τὸν πλησίον ἀέρα καὶ διαιρεῖν, ἀνακλᾶσθαι πρὸς αὐτόν, ὡς αὐτὸν ἐνορᾶν ἐν τῷ ἀέρι τῷ πρὸ τῆς ὄψεως, ὡς ἐν κατόπτρῳ, ὃ ταῖς ὑγαινούσαις ὄψεσι πάσχειν συμβαίνει ἀπὸ ἀέρος τοῦ πυκνοῦ τε καὶ πόρρω ἀφεστῶτος· ἀπὸ γὰρ τοῦ τοιοῦτου ἀνακλῶνται. ἀλλ' ἐπεὶ μὴ οἷόν τε τὴν ὄψιν ἀνακλᾶσθαι φαμεν, ἐπιζητήσιεν τις ἄν, τί ἦν τὸ γενόμενον πάθος περὶ τὸν Ἀντιφέροντα. ἢ ὡσπερ τοῖς οὐλῆν τινα περὶ τὴν κόρην ἔχουσιν ἢ διὰ βαρεῖαν ὀφθαλμῖαν ἢ διὰ τρώσιν τινα, καὶ μέντοι τοῖς ὑποχεῖσθαι μέλλουσι κωνώπιόν τι πρὸ τῶν ὀφθαλμῶν ἵπασθαι δοκεῖ, τὸ ἐν αὐτῇ τῇ κόρῃ ὄν καὶ ἐπικείμενον παρὰ φύσιν ὡς ἔξω ὄν ὀρῶσι διὰ τὴν συνήθειαν τῆς αἰσθήσεως.* (Παρόμοια για τον Αντιφέροντα διαβάζουμε και στο υπόμνημα του Ολυμπιόδωρου για το ίδιο ἔργο του Αριστοτέλη.) Συνεπώς, το χωρίο από την Νέκυια της Οδύσσειας (λ 48-51), στο οποίο με επιφύλαξη μας παραπέμπει η εκδότρια, είναι άσχετο.

70 ἔτι περιάγει με τὸ κάλλος³⁰ τὸ τῶν νοημάτων ὕψος, ἢ πυκνότης, ἢ στρυφνότης: Αξιοσημεῖωτο εἶναι ὅτι στα πλαίσια αὐτῆς τῆς ἐκφρασης του θαυμασμοῦ του για τὸ ὕφος τῆς ἐπιστολῆς του ἀλληλογράφου του (Γρηγορίου Ἀντιόχου) ὁ Ευστάθιος χρησιμοποιοῖ τὴν λ. *στρυφνότης* με ἀπολύτως θετικὴ ἔννοια. Καὶ γενικά στο ἔργο του φαίνεται ἡ λέξη να σημαίνει τὴν *ρητορικότητα*, τὸ φροντισμένο ὕφος, ἐνῶ σε παλαιότερους συγγραφεῖς δηλώνει μάλλον τὴν *τραχύτητα* (βλ. LSJ).

74-77 τί μοι ἐπιστολῆς ἐκείνης τῆς μιᾶς, εἰ καὶ λίαν καλῆς; τί; μὴ τὸν σοφὸν τὴν χεῖρα Πρωτογένην οὐκ ἐκ τῶν μεγάλων ἔργων ἀλλ' ἐκ τοῦ παρέργου καλοῦ πέρδικος ἐπαινω, ἐπὶ νοῦν λαμβάνω τὴν σὴν καλλίγραφον λογογραφίαν [καί] ... ἀφήμι. : Στο απόσπασμα αὐτό με προβληματίζουν α) τὸ μεμονωμένο «τί;» καὶ β) τὸ ασύνδετο τῶν ρημάτων *ἐπαινω ... λαμβάνω*. Πιστεύω πως πρέπει τὸ κείμενο να διορθωθεῖ ὡς ἐξῆς: *τί μὴ τὸν σοφὸν τὴν χεῖρα Πρωτογένην οὐκ ἐκ τῶν μεγάλων ἔργων ἀλλ' ἐκ τοῦ παρέργου καλοῦ πέρδικος ἐπαινω <ν> ἐπὶ νοῦν λαμβάνω τὴν σὴν καλλίγραφον λογογραφίαν [καί] ... ἀφήμι;*

103-104 οὔτε βιβλοῖς προστετηκέναι (καὶ 270 βιβλοῖς προστετηκότα): Πρβλ. Ιω. Μαυρ. Ἐπιγρ. 92,54 *ὅθεν σχολάζων προστέτηκα ταῖς βιβλοῖς* καὶ Κων. Μαν. Σύνοψ. χρον. 5 *βιβλοῖς ἀεὶ προστέτηκας*.

118-119 σημεῖον εἰς βάθος ἢ εἰς ὕψος ἄλλον τρόπον καὶ αὐτὸς αἰτησάμενος: Ἦσ. 7,11 *Αἰτησαι σεαυτῶ σημεῖον παρὰ κυρίου θεοῦ σου εἰς βάθος ἢ εἰς ὕψος*. Ακολουθεῖ (στον μοναδικὸ κώδικα P) ἡ φράση *βάθος, τὸ διὰ τὴν ταπεινώσιν κάτω· ὕψος, τὴν κατὰ λόγους ἀνάβασιν*, ἡ ὁποία στην έκδοση οβελίζεται (ὡς γλώσσημα), σύμφωνα με πρόταση του D. Reinsch. Δεν αποκλείεται ὁμως, ὁ ἴδιος ὁ Ευστάθιος να ἠθέλε με αὐτὴν τὴν φράση να ἐπεξηγήσει τὸν *ἄλλον τρόπον*, με τὸν ὁποῖο χρησιμοποίησε τὸ βιβλικὸ χωρίο (πρβλ. καὶ 46, 23-24).

³⁰ Ἡ ἄνω τελεία ἐδῶ εἶναι υπερβολικὰ ἰσχυρὴ στίξη, ἀκόμη καὶ αν προέρχεται ἀπὸ τὸ χειρόγραφο. Βλ. παραπάνω, σημ. 7.

144 αίτιον δ', ότι ...: Δεν υπάρχει λόγος να χωριστεί με κόμμα από τα προηγούμενα η ειδική πρόταση, τη στιγμή μάλιστα που αποτελεί υποκείμενο στο εννοούμενο ρήμα *έστί*.

158 *ἀναπόπλυτον ἔχεις τὸ ἄνθος*: Για την λ. *ἀναπόπλυτος* (συνώνυμη με την *ἀναπόνηπτος*, βλ. LSJ) δίνονται από τον TLG μόνο δύο ακόμη χωρία (ένα του Ευσταθίου και ένα του Γεωργίου Τορνίκη). Δεν σημειώνεται στο LBG.

185 φᾶναι (= 3,61): Στο υπόμνημα διαβάζουμε "φᾶναι Tafel". Προφανώς ο κώδικας παραδίδει *φᾶναι*, γραφή που υιοθετεί η εκδότρια. Αλλά το απαρέμφατο αορίστου του *φημι*³¹ γράφεται παντού με οξεία και, το κυριότερο, έτσι το «ξέρει» ο Ευστάθιος, όπως φαίνεται από τις Παρεκβ. στην Ιλιάδα, όπου διαθέτουμε το αυτόγραφο του. Χαρακτηριστικό είναι ακόμη, πως ο TLG δεν εντοπίζει στον Ευστάθιο άλλη περίπτωση *φᾶναι* εκτός από τα δύο αυτά χωρία των επιστολών.

197-198 γινώσκει και ὁ σὸς νοῦς δύσιν ποτὲ κατὰ τὸν αἰσθητόν, ψάλλει Δαυίδ, και δύεται: Ακόμη και μετά την διόρθωση του *ψάλλειν* (έτσι στον κώδικα P) από τον Reinsch, το κείμενο δεν μπορεί να σταθεί. Επιβάλλεται, νομίζω, να εικάσουμε: <ὡς> *ψάλλει Δαυίδ*.

199-200 ὃ ἡμεῖς: Ο κώδικας P παραδίδει ὃ και δεν υφίσταται λόγος «διορθώσεως». Δεν πρόκειται για το κλητικό ὃ, αλλά για αναφήνηση.

217 ὁ βοὴν ἀγαθὸς Γρηγόριος εἰς ἄφωνον βᾶττον γεγράφεται: Το *βοὴν ἀγαθὸς*, μολοντί η σημασία του εδώ είναι διαφορετική απ' ὅτι στον Όμηρο, δεν παύει να αποτελεί παράθεση της συχνότατης ομηρικής φόρμουλας. Εν συνεχεία: Η ορθή επέμβαση του Reinsch (ο κώδ. παραδίδει *βᾶτον*) μας οδηγεί πιο κοντά στο *Βᾶττον* (που, κατά τη γνώμη μου, εννοούσε ο Ευστάθιος). Ο Βάττος ήταν συγκεκριμένο πρόσωπο που είχε πρόβλημα στην φωνή: Διόδ. Βιβλ. 8, 29, 1, 1-4 *Ὅτι Ἀριστοτέλης ὁ καὶ Βάττος κτίσαι βουλόμενος Κυρήνην ἔλαβε χρησὸν οὕτως, Βάττ', ἐπὶ φωνὴν ἤλθες· ἀναξ δέ σε Φοῖβος Ἀπόλλων εἰς Λιβύην πέμπει και Σχόλ. εἰς ὕμν. Καλλιμ. 2, 65, 1-3 λέγεται ὅτι ὁ Βάττος οὗτος ἄφωνος ἦν. ἀπῆλθεν οὖν εἰς τὸ τοῦ Ἀπόλλωνος ἱερὸν ἐπὶ τῶ τὸν θεὸν ἐρωτῆσαι περὶ τῆς φωνῆς. ὁ δὲ ἔχρησεν αὐτῶ οὐκέτι περὶ φωνῆς, ἀλλὰ περὶ μετοικίας και Πaus. Ἑλλ. Περιήγ. 10, 15, 7, 1-6 *ἐπεὶ δὲ ᾤκισε Βάττος τὴν Κυρήνην, λέγεται και τῆς φωνῆς γενέσθαι οἱ τοιόνδε ἴαμα· ἐπιῶν τῶν Κυρηναίων τὴν χώραν ἐν τοῖς ἐσχάτοις αὐτῆς ἐρήμοις ἔτι οὕσι θεᾶται λέοντα, και αὐτὸν τὸ δεῖμα τὸ ἐκ τῆς θεᾶς βοῆσαι σαφεῶς και μέγα ἠνάγκασεν*.*

218 ὁ καλλιβόας: Με μόλις 5-6 μαρτυρίες (TLG, 3x στο LSJ), η λ. είναι σπάνια και θα έπρεπε να αναφέρεται στον index. Το ότι δεν την είχε συμπεριλάβει το LBG³² ήταν ακόμη ένας λόγος να αναφερθεί εδώ.

248 τὸν τῆς σοφίας κρατῆρα: πρβλ. Παροιμ. 9,1-5 *Ἡ σοφία ... ἐκέρασεν εἰς κρατῆρα τὸν ἑαυτῆς οἶνον ... ἀπέστειλεν τοὺς ἑαυτῆς δούλους συγκαλοῦσα μετὰ ὑψηλοῦ κηρύγματος ἐπὶ κρατῆρα λέγουσα ... και πίετε οἶνον, ὃν ἐκέρασα ὑμῖν*.

272-273 τοῦ μεγάλου τῶν φώτων πατέρος: Χρησιμοποιεῖ ο Ευστάθιος τον τύπο *πατέρος*, αλλά μόνο όταν παραθέτει τον ομηρικό στίχο (π.χ. λ 501) ή για να διδάξει την αρχική προέλευση της γενικής *πατρός*. Δεν φαίνεται, αντίθετα, λογικό να τον έχει χρησιμοποιήσει στον προσωπικό του λόγο· και μοιάζει ακόμη πιο απίθανο, αν ληφθεί

³¹ Δεν πιστεύω πως το απαρέμφατο στο παρόν χωρίο προέρχεται από το *φαίνομαι* - *φᾶναι*.

³² Ο σχετικός τόμος είχε ήδη εκδοθεί, όταν καταρτιζόταν η νέα έκδοση των Επιστολών.

υπόψη ότι η φράση αυτή αποτελεί παράθεμα: Ίακ. 1, 17 *πᾶν δῶρημα τέλειον ἄνωθέν ἐστιν, καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων.*

283 πείσεις δὲ ο[ὐκ]. : Μάλλον θα ήταν ορθότερο να τονιστεί το *οὐκ* πριν από την στίξη.

290 μεμνημένος ἡμῶν ἐπ' ἀγαθῶ: Προκ. Γαζ. Επιστ. 160,2 *ὑμῶν ἐπ' ἀγαθοῖς ἀεὶ μεμνημένος.* Την έκφραση χρησιμοποιεῖ και αλλοῦ ο Ευστάθιος.

290 χαίρε ἐν Κυρίῳ: Φιλίπ. 3,1 (και 4,4) *χαίρετε ἐν κυρίῳ.*

Επιστολή 20

4 ἵνατί τὸν σκώληκα τάττεις εἰς ἄνθρωπον: «Ανάμνηση» ἀπὸ το Ψαλμ. 21,7 *ἐγὼ δὲ εἶμι σκώληξ καὶ οὐκ ἄνθρωπος.*

Επιστολή 23

15 μὴ ἔγραψας· οὐκ ἀντεγράψαμεν δέ; : Οι δύο προτάσεις δεν πρέπει να χωριστούν με στίξη. Ο Ευστάθιος ρωτᾷ: *μήπως (τάχα) μου ἔγραψες (γράμμα) και δεν σου ἀπάντησα;* Αυτό επιβεβαιώνεται και ἀπὸ την συνέχεια: *ἢ φῆς, ὡς οὔτε ἔγραψας, οὔτε ἔγραψα;* (όπου τα κόμματα εἶναι ἐπίσης περιττά).

19 ὡς λόγοι καὶ μῦθοι καὶ χρόνοι καὶ ἰδρῶτες: Πρβλ. Μ. Βασιλ. Ἐπιστ. 353, 1, 2 *Ἵ Μῦθοι καὶ Λόγοι καὶ Ἀθηναί.* Γρηγ. Ναζ. Ἐπιστ. 46, 2, 1-2 *Ἵ Λόγοι καὶ Ἀθηναί καὶ ἀρεταὶ καὶ λόγων ἰδρῶτες.* Η πρόταση του Ευσταθίου εἶναι ἕνας συμφυρμός των δύο χωρίων.

21 ἐν ... τῶν δισκελῶν τῆς διαιρέσεως: Το LBG γνωρίζει μόνο δύο μαρτυρίες για την λ. *δισκελής* (μία του Ευσταθίου και μία ἀπὸ σχόλια εἰς τον Λυκόφρονα). Η λ. ἔπρεπε να συμπεριλαμβάνεται στον index, πιθανῶς με ἀστερίσκο, ὡς «λέξη του Ευσταθίου».

Επιστολή 24

2-4 ἥττημαι ... ἥττημαι τῆς τοῦ κυρίου Δημητρίου ἐπιστολῆς κάλλει τέ και τάχει: Πρβλ. (Μ. Βασιλ. και) Αἰβαν. Ἐπιστ. 4, 3, 2-5 *«νενικήμεθα» ἔφην μειδιῶν τε ἅμα και χαίρων. και «τίνα σὺ νενίκησαι νίκην;» ἤρνοντο «και πῶς οὐκ ἀλγεῖς νενικημένος;» «ἐν κάλλει μὲν» ἔφην «ἐπιστολῶν νενίκημαι, Βασίλειος δὲ κεκράτηκε...»*

Επιστολή 25

8-9 οὐ γὰρ ἂν ἄλλο τι τοιοῦτον αἰτιάσομαι: Πρβλ. Θεοδ. Στουδ. Ἐπιστ. 82, 3-4 *οὐ γὰρ ἂν ἄλλο τι αἰτιάσομαι.* Δεν ξέρω αν εἶναι προτιμότερη στο παρόν χωρίο του Ευσταθίου η υποτακτική ἢ οριστική (η πρώτη παραδίδεται στον κώδικα Ρ, η δεύτερη στον κώδικα S): Εάν μεν επιλεγεί η οριστική του μέλλοντα, μας προβληματίζει δίπλα στο ἂν (εἴτε αὐτό θεωρηθεῖ δυνητικό εἴτε αοριστολογικό)· αν πάλι επιλεγεί η υποτακτική, μας προβληματίζει η θέση της στην κύρια πρόταση και δίπλα στο οὐ. Ὅπως και αν ἔχει το πράγμα, θα ἀξίζε να σχολιάζεται σ' ἕναν index *graecitatis*.

9-10 ἡ δὲ αὐθεντία σου εὐχαριστεῖται ἐπὶ πᾶσι τῷ θεῷ: Πρβλ. Ἐφεσ. 5,20 *εὐχαριστοῦντες πάντοτε ὑπὲρ πάντων ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ θεῷ καὶ πατρί· Ἀ΄ Θεσσ. 5,18 ἐν παντὶ εὐχαριστεῖτε.*

10 εὐχαριστεῖται ἐπὶ πᾶσι τῷ θεῷ καὶ αὐτὸς ποιήσει : Πρβλ. Ψαλμ. 36,5 *ἐλπισον ἐπ' αὐτόν, καὶ αὐτὸς ποιήσει.*

Επιστολή 26

24 ἀκαρῆ τὸ θέατρον περιελθεῖν: Επιβάλλεται, νομίζω, ἡ διόρθωση σε *ἀκαρεῖ* που προτείνει διστακτικά ἡ εκδότρια στο υπόμνημα. Στα υπόλοιπα ἔργα του Ευσταθίου, πάντως, σύμφωνα με τον TLG, ἡ ἔκφραση ἔχει τὴν μορφή *ἐν ἀκαρεῖ (χρόνῳ)*.

Επιστολή 27

Δεν πρόκειται για κανονικὴ ἐπιστολή. Ἐχει σαφῶς τὸ χαρακτῆρα διαθήκης: Με αὐτὴν απευθυνόμενος στο «γραφεῖο» του *πρωτεκδικίου* ο Ευστάθιος ὀρίζει να θεωροῦνται ελεύθεροι μετὰ τὸν θάνατό του ὅσοι τώρα βρίσκονται στὴν υπηρεσία του ὡς δούλοι. Ο ἴδιος χαρακτηρίζει τὸ κείμενο αὐτὸ «ἔγγραφον» (32), τὸ ὁποῖο θεώρησε καλὸ να καταθέσει στο *ἐκδικεῖον* (ὅπως θα λέγαμε σήμερα: στὸν συμβολαιογράφο), προκειμένου να εἶναι βέβαιο ὅτι κανεὶς δεν θα θελήσει να ἀμφισβητήσει τὴν θέλησή του αὐτή.

7-8 ἐπεὶ δὲ καλῶς ἔδοξε τὰ τοῦ πράγματος ἔχειν καὶ τὸ θητεύειν ἀφερεπόνως ἔχειν ἡμᾶς ἐποίει, μηχανώμεθα καὶ δουλείαν: Ο Ευστάθιος λέει ὅτι, ἀφότου ἀποδείχθηκε πόσο «βολικὴ» ἦταν για τὰ αφεντικά ἡ προσφορά ἐργασίας ἐπὶ μισθῷ (*τὸ θητεύειν*), ἐπινοήθηκε στὴ συνέχεια καὶ ἡ δουλεία. Στὴν συγκεκριμένη φράση τὰ χειρόγραφα παραδίδουν *φερεπόνως*, ἐνῶ τὸ *ἀφερεπόνως* εἶναι διόρθωση τῆς εκδότριας. Ωστόσο, ἡ *ἀφερεπόνως* στὸν Ευστάθιο (καὶ στα δύο χωρία ὅπου ἀπαντᾷ: Παρεκβ. Ὀδ. II 60, 45 καὶ αὐτ. II 154, 22) φαίνεται να ἔχει τὴ σημασία *ἐπιπόλαια*, που δεν εἶναι ἀπόλυτα ταιριαστὴ ἐδῶ. Αντίθετα, τὸ *φερεπόνως* δεν σημαίνει μόνον *ἐπίπονα* ἀλλὰ καὶ *ακούραστα, με καρτερικότητα*. Υποπτεύομαι ὅτι μετὰ τὸ *φερεπόνως* (που τὸ συνάπτω στο *θητεύειν*) ἐξέπεσε ἄλλο ἐπίρρημα, πιθανόν τὸ *ἀπόνως* (που τὸ συνάπτω στο *ἔχειν*). Για τὴν σημασία του πρβλ. Παρεκβ. Ὀδ. I 193, 34 *Ρεῖα δὲ ζῶειν, τὸ ἀπόνως, καὶ οὐχ' ὑποδυσκόλως, ἀλλὰ κατὰ ἔμφρονα ῥαστώνην*. Για τὴν περίφραση *ἀπόνως ἔχειν* πρβλ. Ἰπποκρ. Προγνωστ. 23, 17-18 *ῥηιδίως τε καὶ ἀπόνως ἔχειν δοκέη* καὶ Υπόμν. στὴν Ρητορ. του Ἀριστοτ. (CAG 21.2) 28, 20-21 *καὶ τὸ ὑγιάζεσθαι καλόν· ἔπεται γὰρ αὐτῷ τὸ ἀπόνως ἔχειν*. Ἡ παράλειψη που υποθέτω ἐξηγεῖται ἀπὸ τὴν προφανή ομοιότητα.

17 καλεῖν ἀδελφούς οὐκ ἀπαξιῶ: Πρβλ. Ἐβρ. 2,11 *οὐκ ἐπαισχύνεται ἀδελφοὺς αὐτοὺς καλεῖν*.

18-24 ταῦτα καὶ αὐτὸς ἐννοούμενος, τὰ ... περιελθόντα μοι ψυχάρια οὔτε ἐν αὐτῷ τῷ χρόνῳ τῆς δουλείας ἕτεροῖα τῆς κατ' ἐμὲ τύχης ἐλογίζοντο ..., καὶ ὅποτε ... μετάρω, ὑπὸ μηδενὶ δεσπότη δούλους τυγχάνειν βούλομαι: Φαινομενικὰ ὑπάρχει ἀνακόλουθο (τὸ ὁποῖο δεν σημειώνεται στὸν index graecitatis). Ο Reinsch ἔχει προτείνει (βλ. κριτ. υπόμν.) τὴν διόρθωση τοῦ *ἐλογίζοντο* σε *ἐλογίζομην*. Πολύ πιο ἀπλή εἶναι ἡ εἰκασία: *ψυχάρια <ᾶ> οὔτε ...*, ἡ ὁποία λύνει τὸ πρόβλημα.

22 φύσει γὰρ ἐλεύθερον ζῶον ἅπας ἄνθρωπος: Καὶ αὐτὸ τὸ σημεῖο ἀλλὰ καὶ τὸ ὅτι ἡ «δουλεία ἐπινοήθηκε» ἐξαιτίας τῆς ἀνθρώπινης πλεονεξίας» (βλ. παραπάνω 12)

ίσως παραπέμπουν στο Φιλήμ. κωμ. Fragm. 95, 2-7 *φύσει γὰρ οὐδείς δοῦλος ἐγενήθη ποτέ [ἀπὸ τοῦ πάλαι πλάσαντος ἀνθρώπων γένος. ἴσῃν δὲ πάντων διάθεσιν τοῦ σώματος ἐποίησεν οὗτος ὡς ἐλευθέρου γένους. ἐλευθέρους ἐποίησε πάντας τῇ φύσει, δοῦλον δὲ μετεποίησεν ἢ πλεονεξία]* (στο οποίο, βέβαια, η «άμετρη» προσθήκη είναι χριστιανική).

Επιστολή 28

4 κατίχνος: Ας σημειωθεί ότι είναι το μοναδικό χωρίο που δίνει ο TLG για την «λέξη». Αντίθετα, ο εμπρόθετος *κατ' ἴχνος* απαντά (μόνο στον Ευστάθιο) δύο φορές στις επιστολές (6,110 και 7,55) και μία φορά στον 4ο λόγο (σ. 58, σειρ. 24 Schönauer). Δεν πιστεύω λοιπόν ότι η συνένωση πρέπει να αποδοθεί στον Ευστάθιο (πρβλ. παραπάνω 11,33).

Επιστολή 29

32 ἢ ἐὰν αὐτὸς (scil. ὁ ἐνιαυτὸς) περιπλόμενος ἐκτετέλεστα: Πρβλ. Ησίοδ. Θεογ. 184-185 *περιπλομένων δ' ἐνιαυτῶν / γείναιτ' (scil. γαῖα)*

33 τηλύγετος παῖς: Πρβλ. (π.χ.) Όμ. I 481-482 *παῖδα ... τηλύγετον*. Ο Ευστάθιος χρησιμοποιεῖ/σχολιάζει αρκετές φορές την έκφραση στις Παραεκβολές του στα ομηρικά ἔπη.

Επιστολή 30

24 ὁ καθένα: Η αναζήτηση στον Ευστάθιο (με τη βοήθεια του TLG) δίνει από τη μια μεριά 20 χωρία (13 από τις Παραεκβ. Ἰλ.,³³ 6 από Παραεκβ. Όδ.³⁴, καθώς και 1 από την Διήγ. Ἀλ. Θεσσ.), όπου εκδίδεται *καθ' ἓνα*, και από την ἄλλη 6 χωρία (4, μαζί με το παρόν, από την συγκεκριμένη Επιστολή (!), 1 από την Επίσκεψιν του μοναχικού βίου και 1 από λόγο του Ευσταθίου), όπου οι εκδότριες (Κολονου, Metzler και Schönauer αντίστοιχα) προτιμούν την γραφή *καθένα*. Θεωρώ βέβαιο ότι ο εκδότης των Παραεκβ. στην Ιλιάδα (van der Valk), που μελέτησε επισταμένως το αυτόγραφο του Ευσταθίου θα είχε διατηρήσει την γραφή *καθένα*, αν αυτή παρατηρούνταν σ' αυτό. Την συνένωση *καθένα* μπορούμε να την θεωρήσουμε συνήθεια κάποιων γραφῶν, ὄχι του Ευσταθίου. Βλ. και παραπάνω, 11,33.

33 καὶ ἐλάλει οὐχ' ὁ μὲν τοῦτο, ἕτερος δὲ ἕτεροῖον καὶ ἄλλος ἄλλο καὶ οἱ πάντες ἀνόμοια: Θεωρώ βέβαιο ότι το *οὐχ'* (που φέρνει την πρώτη πρόταση σε ολοφάνερη αντίφαση με την συνέχεια της φράσης) είναι «φθαρμένο». Πιθανότατα πρέπει να γραφεί *οὐν*.

55 ἀπεκύκλισεν: Την συγκεκριμένη μαρτυρία της ιδιαίτερα σπάνιας λέξης (*ἀποκυκλίζω*) δεν γνωρίζει το LBG (διότι βασίστηκε, στον α' τόμο του, στην έκδοση του Τα-

³³ Μεταξύ αυτών και κάποια χωρία, όπου η έκφραση είναι ἑναρθρη (*τὸν καθένα*), ὡπως και στο εν λόγω χωρίο.

³⁴ Υπάρχουν και δύο περιπτώσεις στις Παραεκβ. Όδ., όπου επίσης εκδίδεται *καθένα*. Αλλά στην έκδοση αυτή δεν παρατηρούμε συνέπεια, αφού συναντούμε και ὁ *καθ' ἓνα* και ὁ *καθένα*.

fel, η οποία στο σημείο αυτό είχε *ἀπεκύλισεν*), που δίνει μόνο ένα χωρίο από μεταγενέστερο ρητορικό κείμενο (Mich. Rhet), ενώ ο TLG δεν εντοπίζει κανένα χωρίο.

79-80 δν οὐκ οἶδα, ποῦ ποτε ἐντρανίσας ἀναλαμβάνόμενον ὄψομαι: Πρβλ. Δ' Βασ. 2,16 *ἐὰν ἴδῃς με ἀναλαμβάνόμενον ἀπὸ σοῦ*. Μπορούμε να ισχυριστούμε ότι ο Ευστάθιος ἔμμεσα, με τη χρήση του παραθέματος, απαντά στους φίλους του ότι το αίτημά τους (να τους γράφει ξεχωριστή για τον καθένα επιστολή) είναι βαρὺ (πρβλ. αυτ. 2,16 *Ἐσκήρυνας τοῦ αἰτήσασθαι*) και πολύ δύσκολα (μόνο αν γίνει κάποιο θαύμα σαν την ανάληψη του προφήτη Ηλία) μπορεί να ικανοποιηθεί (πρβλ. αυτ. 2,16-17 *ἐὰν ἴδῃς με ἀναλαμβάνόμενον ἀπὸ σοῦ, καὶ ἔσται σοι οὕτως· καὶ ἐὰν μὴ, οὐ μὴ γένηται*).

90-92 τῶν λογιωτάτων γραμματέων ..., τῶν φιλάτων μοι Γρηγορίων· ὁ μὲν εἶς ... : Προφανῶς πρέπει να αντικατασταθεῖ η ἀνω τελεία ἀπὸ κόμμα, ὥστε να «κλείσει» μεν η επεξήγηση τῶν φιλάτων μοι Γρηγορίων, ἀλλὰ να μη «χωριστεῖ» η συνέχεια (ὁ μὲν εἶς) ἀπὸ την γενικὴ διαιρετικὴ τῶν λογιωτάτων γραμματέων, ἀπὸ την οποία προσδιορίζεται.

101-102 προσεῖπατε καὶ τοὺς ἐλάττονας δομεστικούς: Το κριτικὸ ὑπόμνημα μας πληροφορεῖ πως το ἐλάττονας ἀποτελεῖ ἀνάγνωση του Tafel, ἐνῶ ο κώδικας ἔχει μια (προφανῶς δυσερμηνευτὴ) συντομογραφία.³⁵ Ἀπὸ την παρατήρηση αὐτὴ δεν εἶναι σαφές αν τυχόν «διακρίνονται» γράμματα και ποια. Η εκδότρια διερωτᾶται: “an ἐλαχίστους scribendum?”. Η μεν ἀνάγνωση του Tafel θα μπορούσε ἴσως να γίνει δεκτὴ με την προϋπόθεση ὅτι ο Ευστάθιος ἀναφέρεται σε «κατώτερους» βαθμολογικά δομεστικούς εν συγκρίσει προς ἄλλους, ἀνώτερους.³⁶ Ἀλλὰ και πάλι δεν εἶναι πολὺ πιθανὸ ὅτι θα το τόνιζε αὐτὸ στην επιστολὴ του ο Ευστάθιος (οὔτε, ἄλλωστε, ἔχει γίνει λόγος προηγουμένως για ἄλλους μεγάλους ἢ μείζονας δομεστικούς). Εντελῶς ἀδύνατη εἶναι η πρόταση της εκδότριας για τον ἴδιο λόγο. Ἴσως, συγκρίνοντας και με τον τρόπο που ἀναφέρεται σε ἄλλα πρόσωπα στην ἴδια επιστολὴ (π.χ. 90 *λογιωτάτων γραμματέων*, 114-115 *τῶ λογιωτάτῳ ... φίλῳ*) μπορούμε να υποθέσουμε κάποιο παρεμφερές (εγκωμιαστικὸ, πάντως) ἐπίθετο ὅπως ἐλλογίμους ἢ και ἐλλογιμωτάτους.

122-123 ἀρκέσει αὐτῷ, προσαγορευθῆναι ὑφ' ἡμῶν: Η στίξη πρέπει να διαγραφεῖ.

139-143 φάμενοι, διατί μὴ καὶ ὁ Θεσσαλονίκης τοῦτο ἐγίνωσκεν. ἐγίνωσκε δὲ ἄν, ἐὰν σὺ ... καὶ οὐδὲ τοῦτο καλόν. : Ὅλο το τμήμα μετὰ την μετοχὴ φάμενοι πρέπει να τεθεῖ εντὸς εισαγωγικῶν και μετὰ το ἐγίνωσκεν ἀπαιτεῖται ἐρωτηματικὸ.

230 νεκύας: Η ὀρθὰ γραμμὴνη επανάληψη της λέξης (*νεκύας*) στο ὑπόμνημα πηγῶν (ως λήμμα) δείχνει ὅτι το *νεκύας* (του κειμένου) οφείλεται σε ἀβλεψία. Επιπλέον, καλὸ θα ἦταν η λ. να γραφεῖ με κεφαλαίῳ (ὅπως στην ἐκδοση των Παρεκβ. στην Ἰλιάδα).

247-248 ἃ περιάδονται μὲν, οὐκ εἰς εὐδιάρθρωτον δὲ ἡμῖν ἔτι περιηγοῦνται: Ο κώδικας (P) παραδίδει *περιηγοῦται*. Η διόρθωση *περιηγοῦνται* (= λέγονται, διαδίδονται, περιγράφονται) της εκδότριας φαίνεται επιτυχής. Πάντως, προϋποθέτει την παθητικὴ χρήση του ρήματος, που, αν δεν ἀπατώμαι, δεν μαρτυρεῖται ἀπὸ ἀλλοῦ, και γι' αὐτὸ καλὸ θα ἦταν να ἀναφέρεται στον index (ως ἐξ εικασίας).

³⁵ Βλ. παραπάνω, σμ. 21.

³⁶ Πάντως, δεν απαντᾶ ο συνδυασμὸς ἐλάττ/σσ- δομεστικ- ἄλλη φορά (σύμφωνα με τον TLG).

Επιστολή 31

6-7 ἐκ προσώπου σου ἐξῆλθεν ἡ φιλία ἡμῶν: Ἀν και διαφορετικό το νόημα, πρβλ. Ψαλμ. 16,2 ἐκ προσώπου σου τὸ κρίμα μου ἐξέλθοι.

Επιστολή 33

11 ἕτερος ἄγγελος ἦλθε: Ἰώβ 1,16 (=17) ἦλθεν ἕτερος ἄγγελος

15-17: Ο Ευστάθιος θέτει το ρητορικό ερώτημα: «αν τόσο μεγάλη χαρά μου ἔδωσε το σύντομο γράμμα σου, πόσο χαρμόσυνο θα εἶναι ἕνα εκτενές γράμμα σου;». Παρόμοια σκέψη βρίσκουμε και στον Μ. Χωνιάτη: Ἐπιστ. 3,2-6 ὁσσίχον τὸ γράμμα και ἡλίκον τὸν φίλον ἐδάμασεν· ... τί παθεῖν ἐμέλλομεν ... εἰ τὸ γράμμα προτενές ἐνεστήσω καθ' ἡμῶν και πολύστιχον.

33-34 τὸ στόμα πληρούμενον ... τῆς ἐπὶ τούτῳ αἰνέσεως: Ψαλμ. 70,8 πληρωθήτω τὸ στόμα μου αἰνέσεως.

Επιστολή 34

25-26 θανόντα δὲ ἐν σκηναῖς ἀγίων ... ἀνέπαυσεν: Ψαλμ. 117,15 ἐν σκηναῖς δικαίων. Ωστόσο, οἱ εκφράσεις ἐν σκηναῖς δικαίων ἀνάπαυσον και ἀνάπαυσον ἐν σκηναῖς τῶν ἀγίων σου συναντώνται και σε ὕμνους τῆς νεκρώσιμης ακολουθίας: ἡ πρώτη στο ἰδιόμελο Ἀρχὴ μοι και ὑπόστασις, ἡ δεύτερη στο προσόμοιο Ὑπνος ἀναδέδεικται.

36 ὑπὲρ τούτου τρις τὸν κύριόν μου, παναγιώτατον δεσπότην, παρεκάλεσα: Β' Κορ. 12,8 ὑπὲρ τούτου τρις τὸν κύριον παρεκάλεσα.

49-52 ἔτι δέομαι τῆς μεγάλης ἀγιωσύνης σου και δέησιν ὀλόψυχον καὶ ἦν ἂν και θεοῦ, μεμνησθαι τῆς ἐμῆς ταπεινότητος πρὸς τὸν ὕψιστον θεόν, ὅταν ἐκεῖνος τὴν ἡμῶν σωστικὴν μεγάλην ἀγιωσύνην σου. : Στο κριτικό ὑπόμνημα διαβάζουμε ὅτι ο Tafel υποπτεύεται χάσμα μετὰ τὴν τελευταία λέξη του χωρίου αὐτοῦ (σου), υποψία που θεωρῶ δικαιολογημένη. Προσωπικά αδυνατῶ να καταλάβω πῶς ἐννοεῖ το κείμενο ἡ ἐκδότρια, και ἰδιαίτερα, πῶς μπορεί να σταθεῖ ἡ τελευταία (ἐλλιπής) χρονική πρόταση ὅταν...

Επιστολή 35

23-24 τοῦτο μὲν οὖν ἡμῖν ἐν εὐεργέτημα ... ἕτερον δὲ οὐδέν, αὐτοῦ ἔλαττον τόδε: Προφανῶς ἡ στίξη μετὰ τὴν λ. οὐδέν εἶναι περιττή. Ο Ευστάθιος προσθέτει στο πρώτο εὐεργέτημα ἕνα δεύτερο, το οποίο «βρίσκει» ὅτι δεν υστερεῖ καθόλου (= οὐδέν ἔλαττον) σε σχέση με το πρώτο. Ἐδῶ τελειώνει ἡ ἐπιστολή στον μοναδικό κώδικα Ρ, φαίνεται ὅμως να ἔχει «εκπέσει» κείμενο, αφού ἡ λ. τόδε «δείχνει» κάτι που ἀκολουθεῖ. Στην έκδοση δεν σχολιάζεται αὐτὸ το ἀπότομο «τελειώμα».

Επιστολή 36

27 ἀντεπαύξων: Σύμφωνα με το LBG ἡ λ. ἀπαντά μόνο στον Ευστάθιο. Ο TLG ὠστόσο ἐντοπίζει και ἕνα χωρίο στον Θεόδωρο Πρόδρομο: Ροδάνθη 4,437.

Γρηγόριος Παπαγιάννης

46 μαυροκαλόγηρον: Την κατάληξη διόρθωσε η εκδότρια, *μαυροκαλόγηρων* παραδίδει ο Ρ. Πρβλ. όμως Αίλ. Ηρωδ. Έπιμερ. 205,13-16 *Τὰ παρὰ τὸ γῆρας συγκείμενα, καὶ ἐπὶ τέλους ἔχοντα τὸ ω μέγα, διὰ τοῦ ω μεγάλου γράφονται· οἷον· ὑπέργηρος· εὐγήρος· κακόγηρος· καλόγηρος· καὶ τὰ ὅμοια.* Παρόμοια χωρία βρίσκουμε και στον Θεοδόσιο Γραμματικό και στον Θωμά Μάγιστρο. Και, φυσικά, ο ίδιος ο Ευστάθιος γράφει *ἐσχατόγηρος, ὑπέργηρος /-ων, ἀγήρος.* Βέβαια, αναγνωρίζω μια πιθανότητα στην διόρθωση, επειδή πρόκειται για μη λόγια λέξη (αν και το γ' συνθετικό έχει την λόγια μορφή *γηρ-* και όχι *γερ*). Δεν παύει, όμως, η κατάληξη *-ων* (που, άλλωστε, παραδίδεται) να αποτελεί την «*lectio difficilior*».

Επιστολή 37

24-25 εἰ τὸ ἡμῶν ἀξίωμα εἰσῆλθεν ἐνώπιον τῆς σῆς ἀντιλήψεως: Πρβλ. Ψαλμ. 118,170 *εἰσέλθοι τὸ ἀξίωμά μου ἐνώπιόν σου.* Βλ. και παρακάτω, 50-51.

41 τὸ πρὸς ἡδονῆς ... θηρώμενος: Αίλ. Αριστ. Πρὸς Πλάτ. 292,14 *τοῦ πρὸς ἡδονὴν θηρευτῆν.* Ίσως πρέπει να διορθωθεί το *ἡδονῆς* σε *ἡδονήν*.

42 κρατῆρα λύπης ἐπιστρέφω: Παραδίδεται *ἐπιστέφω*, το οποίο είναι και το ορθό (η αλλαγή έγινε από την εκδότρια). Πρβλ. Αθίν. Δειπν. 1, 23, 4-6 *ἐπιστέφονται δὲ ποτοῖο οἱ κρητῆρες* (Α 470), *ἦτοι ὑπερχειλεῖς οἱ κρατῆρες ποιοῦνται, ὥστε διὰ τοῦ ποτοῦ ἐπιστεφανοῦσθαι και αυτ. 2, 9, 24 οἴνου κρατῆρας ἐπιστεφέας και άλλα πολλά χωρία.* Το κυριότερο, βέβαια, είναι ότι ο Ευστάθιος γνωρίζει (και παραθέτει) περίπου 20 φορές στο έργο του την έκφραση: *κρατῆρας ἐπιστεφέας.*

50-51 εἰσελθέτω ἐνώπιόν σου ἢ δέησίς μου: Πρβλ. Ψαλμ. 118,169 *Ἐγγισάτω ἡ δέησίς μου ἐνώπιόν σου, κύριε.* Βλ. και παραπάνω, 24-25.

Επιστολή 38

10 πρὸς ἐκεῖνον (scil. τὸν θεὸν) ἀφορῶν: Πρβλ. Ἐβρ. 12,2 *ἀφορῶντες εἰς τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν και τελειωτῆν Ἰησοῦν.*

11-12 και πάντα ποιεῖς τὰ πρὸς θεραπείαν θεοῦ: Πρβλ. Ψευδο-Κυρίλλου Συναγ. ῥητῶν Παλαιᾶς PG 77, 1200, 48-49 *και πάντα ἐργάζεσθαι, ὅσα πρὸς θεραπείαν Θεοῦ.*

16-17 ἐμνήσθης πρὸς αὐτὸν (scil. τὸν θεὸν) τῆς ἐμῆς ταπεινότητος: Πρβλ. Νικολ. Μυστ. Ἐπιστ. 42, 28-29 *μη διαλίπης ἐν ταῖς ἀγίαις εὐχαῖς σου τῆς ἡμῶν μεμνημένος ταπεινότητος.* Πρβλ. και παραπάνω, 34, 50-51.

Επιστολή 39

7 ὡς ἀπὸ φυλακῆς πρωΐας: Ψαλμ. 129,6 *ἀπὸ φυλακῆς πρωΐας μέχρι νυκτός· ἀπὸ φυλακῆς πρωΐας ἐλπισάτω Ἰσραὴλ ἐπὶ τὸν κύριον.*

Επιστολή 42

Στο υπόμν. πηγῶν 10-13: Να διορθωθεί το *Βοηδρομηῶνι* σε *Βοηδρομιῶνι.*

Επιστολή 43

16-17 μέχρι και ἐσάρτι: Την διατύπωση αυτή φαίνεται να χρησιμοποιεί αποκλειστικά ο Ευστάθιος. Από τα 11 χωρία πάλι που εντοπίζει ο TLG για την ίδια την λ. ἐσάρτι τα 10 είναι του Ευσταθίου και ένα μόνο του Γεωργίου Ακροπολίτη (ωστόσο, η λ. δεν σημειώνεται στον index). Οκτώ περιπτώσεις απαντούν στις Παρεκβολές του Ευσταθίου στον Όμηρο (4+4): στις δύο από αυτές (Ιλ.) εκδίδεται (άραγε σύμφωνα με το αυτόγραφο του Ευσταθίου;) ἐς ἄρτι, στις υπόλοιπες ἐσάρτι. Άλλες δύο φορές διαβάζουμε (και πάλι στον Ευστάθιο) εἰς ἄρτι. Αυτά τα παραδείγματα μπορεί να οφείλονται είτε σε ασυνέπεια των εκδοτών (είτε και στην τάση τους να «διορθώνουν») είτε και σε ασυνέπεια του ίδιου του Ευσταθίου.

55 πτίλα: πτίλα Tafel: Στον TLG βρίσκουμε ελάχιστα παραδείγματα (3-4) για το προπερισπώμενο, περίπου 75 για το παροξύτονο. Στον Ευστάθιο, κατά τα άλλα, υπάρχει 4 φορές μόνο το παροξύτονο. Αφού λοιπόν έχουμε την λέξη γραμμένη από το χέρι του ίδιου του Ευσταθίου (βλ. αυτόγραφο των Παρεκβολών στην Ιλιάδα) και η γραφή αυτή συμφωνεί με την γενικότερα κρατούσα ορθογραφία, ποιος λόγος υπάρχει να υιοθετήσουμε την «διαφορετική» γραφή ενός τυχαίου (και μοναδικού) κώδικα;

131-132 ἀλκῆς λαθόμενος: Πρβλ. Όμ. Ζ 265 ἀλκῆς τε λάθωμαι (κ.ά.).

132 βαβαί οἶος μὲν πέρυσι χοροῖς ἀπειροπληθῆς καρπῶν τὴν προενεγκοῦσαν κατέσπεφε: χοροῖς παραδίδεται στον Ρ. Απαιτείται όμως ονομαστική ενικού: χορός.

147-151 καὶ μήποτε διὰ τὸ νῦν μοναδικὸν καὶ οὕτως ἀρχοειδὲς τοῦ καρποῦ οὐδὲ εἰς τροφήν ἀποχρήσεσθαι χρὴ τῇ μονάδι ταύτῃ ἀνὰ τὸ φύσει τίμιον αὐτῇ περιποιησεσθαι καὶ ... ταμιεύσεσθαι καὶ σπέρμα ... ἐκθεῖναι αὐτὸ εἰς γῆν, ἀφ' οὗ γενήσεται ὁμοιον: Το εμπρόθετο ἀνὰ τὸ φύσει τίμιον δεν δίνει νόημα. Εξάλλου, «μαντεύουμε» ότι υπάρχει αντίθεση ανάμεσα στο ἀποχρήσεσθαι (που δεν πρέπει να γίνει) και στα λοιπά απαρέμφατα (που δηλώνουν αυτό που πρέπει να γίνει). Επομένως: αντί για την πρόθεση ἀνὰ πρέπει να γράψουμε ἀλλὰ. Φυσικά, το χωρίο πρέπει να διαγραφεί από την σχετική παράγραφο του index graecitatis ("praepositionum usus").

190 βρίθος: βλ. παραπάνω 7,127.

Επιστολή 44

15-16 εἰ περὶ ταῦτα καὶ τῶ ... δεῖνι ... καὶ τῶ δεῖνι, {καὶ} ἴσως οὐκ ἐπαινέσονται σε, ὧν ποιεῖς: α) Δεν καταλαβαίνω την έκφραση εἰ περὶ ταῦτα, ή, για την ακρίβεια, δεν είναι σαφές ποιο ρήμα εννοείται σ' αυτήν την ελλειπτική υποθετική πρόταση: διερωτώμαι μήπως αρχικά ήταν εἰ ποιεῖς ταῦτα. β) Δεν είναι βέβαιο πού τελειώνει η υποθετική πρόταση: αν τελειώνει με την λ. ταῦτα, τότε εννοείται ακόμη ένα ρήμα για την κύρια, που θα έχει ως αντικείμενα τις δοτικές. Αλλά τότε δεν είναι απαραίτητο να οβελισθεί το καί: Φαντάζομαι δηλαδή την ὅλη ημιπερίοδο «συμπληρωμένη» ως εξής: Ἄν τα κάνεις αυτά, τότε (κάνε τα) και προς τον ... και προς τον ..., και μάλλον δεν θα σε επαινέσουν για τις πράξεις σου.

Επιστολή 45

7-9 εἰ δ', ὅτι μὴ ἐπιστέλλω συχνά, τοῦτό σε δοκιμάζει καθ' ἡμῶν· εἶχον μὲν καὶ αὐτὸς ἀντεπαγαγεῖν τι τοιοῦτον· μή μοι δὲ γένοιτο. : Η άνω τελεία πριν το ρήμα εἶχον

«αφήνει» την προηγούμενη ημιπερίοδο χωρίς κύριο ρήμα· πρέπει να μετατραπεί σε κόμμα. Ο Ευστάθιος (σε ελεύθερη μετάφραση) λέει: *Αν το ότι δεν σου στέλνω συχνά γράμματα, αυτό είναι που σου «βάζει ιδέες» εναντίον μου, θα μπορούσα κι εγώ να σου ανταποδώσω την κατηγορία με κάτι παρόμοιο. Αλλά μακριά από μένα τέτοιο πράγμα/φέρσιμο!*

17-18 οἱ χειρίσασθαι μὲν ἐπιστολῶν ἀετοὶ ὠκυπέται ἐρίπτανται, κομίσει δὲ τῶ φίλῳ καὶ ὑπὲρ τοὺς ὄνους νωθρεύονται: Το υπόμνημα μας πληροφορεῖ ὅτι στο μοναδικό χειρόγραφο παραδίδεται μόνο *ἐπιστο*, ὁ δε Tafel συμπλήρωσε τὴν κατάληξη. Οὐτε ἡ γενικὴ πτώση ὁμως (πρβλ. 27 *χειρίσεσθαι γράμμα*) οὐτε ὁ πληθυντικός ἀριθμὸς εἶναι πιθανά. Προφανῶς ἡ ἀρχικὴ γραφὴ ἦταν *ἐπιστολήν*. Ἀκόμη, πληροφοροῦμαστε ὅτι τὸ χειρόγραφο παραδίδει *ὠκυπέταις*, ἐνῶ τὸ *ὠκυπέται* εἶναι διόρθωση τοῦ Reinsch. Μια ἀναζήτηση (στον TLG) λέξεων που λήγουν *-πέταις* ἢ *-πετεῖς* ἐντοπίζει μεταξύ ἄλλων τὰ ἐξῆς: *ταχυπετεῖς, ὑπερπετεῖς, ὑπιπετεῖς, ὑπιπέταις, χαμαιπετεῖς* (κ.ά). Μάλιστα, ὁ τύπος *ὑπιπέταις* προσδιορίζει (στο μοναδικό χωρίο ὅπου ἀπαντᾷ) τὸ ουσιαστικό *ἀετούς*: Θεοδώρητ. Κύρου Περὶ προνοίας PG 83, 629, 8-9 *ἀετούς ... τοὺς ὑπιπέταις*. Προτείνω λοιπὸν εἴτε νὰ ἀποδεχθῶμε τὸν τύπο *ὠκυπέταις* (ὅπως κάνουμε γιὰ τὸσους καὶ τὸσους ἄλλους μεμονωμένους τύπους) εἴτε (τὸ πολὺ) νὰ διορθώσουμε σε *ὠκυπετεῖς*. (Ἄς σημειωθεῖ ὅτι μίᾳ φορᾶ, σε ἀνώνυμο ἐπικό ἀπόσπασμα, μαρτυρεῖται καὶ ὁ τύπος *ὠκυπετές*.)

48 διατοῦτο: Στον Ευστάθιο βρῖσκουμε 378 φορές *διὰ τοῦτο* (15 φορές στις Παρεκβ. στην Οδύσσεια, μία στην Διήγ. τῆς Ἀλώσεως τῆς Θεσσαλονίκης, 30 στις Παρεκβολές στον Διονύσιο τὸν Περιηγητὴ καὶ ὅλες τὶς υπόλοιπες στις Παρεκβολές στην Ἰλιάδα). Ἀντίθετα, βρῖσκουμε 113 φορές τὴν συνένωση *διατοῦτο*: 98 στις Παρεκβ. στην Οδύσσεια, 14 σε λόγους τοῦ Ευσταθίου καὶ στο παρὸν χωρίο. Ἀν δεχθῶμε ὅτι ὁ *van der Valk* (που εἶχε, ὅπως προαναφέρθηκε, στὴ διάθεσή του τὸ αὐτόγραφο τοῦ Ευσταθίου) ἀκολούθησε καὶ ὡς πρὸς αὐτὸ τὸ θέμα τὴν γραφὴ τοῦ αὐτογράφου, τότε σαφῶς γνωρίζουμε τὴν προτίμηση τοῦ Ευσταθίου στὸ θέμα αὐτὸ καὶ θὰ ἦταν φρόνιμο νὰ τὴν «εφαρμόσουμε» καὶ στις ἄλλες περιπτώσεις, ἀποδίδοντας τὴν συνένωση στους ἀντιγραφεῖς (βλ. καὶ παραπάνω, 11,33). Ἀντίθετα, ἡ υιοθέτηση τῆς γραφῆς *διατοῦτο* ἔρχεται σε ἀντίφαση με τὴν «προεξαγγελία» τῆς ἐκδότριας (80*) (βλ. παραπάνω, σημ. 11).

65-66 οἱ γε καὶ φαινόμενοι ἐρυθριῶμεν καὶ ῥαββὶ ... καλούμενοι, ἐγκαλυπτόμεθα: Προφανῶς ἡ στίξις μετὰ τὴν μετοχὴ *καλούμενοι* εἶναι περιττή, ἐνῶ ἴσως χρειάζεται μετὰ τὸ ρ. *ἐρυθριῶμεν*. Στὴν φράση *ῥαββὶ ... καλούμενοι* διακρίνεται «ἀνάμνηση» ἀπὸ τὸ Ματθ. 23, 7-8 *καὶ καλεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, Ῥαββί. ὑμεῖς δὲ μὴ κληθῆτε, Ῥαββί*.

68 οἶδεν ὁ θεός, ὅτι οὐ ψεύδομαι: Πρβλ. Β΄ Κορ. 11,31 *ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ οἶδεν, ὁ ὧν εὐλόγητός εἰς τοὺς αἰῶνας, ὅτι οὐ ψεύδομαι*.

81-82 οὐ φιλοῦμεν ἀυξάνεσθαι· ἠυξάμεθα, ἐφ' ὅσον ἔδει ἀυξηθῆναι καὶ μύρμηκα: Ἀν ὑποτεθεῖ ὅτι τὸ *ἠυξάμεθα* στο χωρίο αὐτὸ δεν προέρχεται ἀπὸ τὸ ρήμα *εὔχομαι*, ἀλλὰ ἀπὸ τὸ *αὔξομαι / αυξάνομαι*, τότε ὁ συγκεκριμένος «μέσος» τύπος δεν δικαιολογείται. Σ' αὐτὴν τὴν περίπτωση θὰ περιμέναμε *ἠυξήθημεν*. Μια ἄλλη λύση, πιθανότερη, πιστεύω, θὰ ἦταν: *ἠυξάμεθα, ἐφ' ὅσον ἔδει, ἀυξηθῆναι <ὄσα> καὶ μύρμηκα* (ἐδῶ πραγματικὰ με προέλευση ἀπὸ τὸ *εὔχομαι*): *Προσευχήθηκα/Ευχήθηκα, εφόσον ἦταν ἀπαραίτητο* (ενν. νὰ αυξηθῶ), νὰ (επιτρέψει ὁ Θεός νὰ) αυξηθῶ ὅσο κι ἓνα μύρμηκι.

Ας σημειωθεί ότι αυτός ο πληθυντικός χρησιμοποιείται περίπου 35 φορές, σχεδόν πάντα με αντικείμενο απαρέμφατο.

83 μήποτε ἄρα τὸ τῆς γραφῆς μυρμηκολέοντες ὀλοίμεθα: Προφανώς, η φράση *τὸ τῆς γραφῆς* πρέπει να τεθεί ανάμεσα σε κόμματα.

92-95: Στο υπόμνημα πηγών παρατίθεται το ομηρικό Z 201 *ὁ κὰπ πεδίον τὸ Ἀλήϊον οἶος ἄλατο*,³⁷ καθώς και το σχετικό σχόλιο του Ευσταθίου. Και στα δύο παραθέματα γράφεται εσφαλμένα *οἶος*.

112-113 *στέργοι δ' ἄν τὴν φίλην γῆν [ποτε αὐτὸν οὐρανὸς ἔλαφ]ρίζοιτο*: Το κριτικό υπόμνημα (αν το καταλαβαίνω σωστά) μας πληροφορεῖ ότι ο Tafel διάβαζε στο σημείο αυτό³⁸ *στέργοι δ' εἰ [μετὰ] τὴν φίλην γῆν [ποτε] αὐτὸν οὐρανὸς ἔλαφρίζοιτο*, ενώ αντί του *εἰ [μετὰ]* η εκδότρια διάβασε *ἄν*. Ακόμη, διαβάζουμε ότι ο Reinsch σκέφθηκε μήπως μετά το *γῆν* πρέπει να προσθέσουμε (π.χ.) ἓνα ἔως. Το μόνο βέβαιο είναι ότι το κείμενο δεν μπορεί να «σταθεί» έτσι και, επομένως, ἔπρεπε να τεθεί *crux* τουλάχιστον πριν από την λέξη *ποτε*. Αλλά, αν η ανάγνωση του Tafel είναι ορθή, ἴσως απαιτείται μια αλλιώτικη επέμβαση: *στέργοι δ' εἰ [μετὰ] τὴν φίλην γῆν [ποτ' ἔς] αὐτὸν οὐρανὸν ἔλαφρίζοιτο*. Η «διόρθωση» αυτή του κειμένου μου φαίνεται πιθανότερη, γιατί α) προϋποθέτει μόνο μικρές αλλαγές (σε σχέση με την ανάγνωση του Tafel), σε μεμονωμένα γράμματα, και μάλιστα, σε σημεία όπου πιθανότατα και ο Tafel δεν διάβαζε με βεβαιότητα, β) η σημασία του (μέσου/παθητικού) ρήματος *ἐλαφρίζομαι* υποδεικνύει ως υποκείμενο τον Ευστάθιο και όχι τον ουρανό: (*Ο Ευστάθιος*) *θα ἦταν ευχαριστημένος, αν μετά την γη (την επίγεια ζωή του) κάποτε ανυψωνόταν (και) στον ἴδιο τον ουρανό*.

115 εἴ σου ἐπελαθόμην, λάθοιτό μου θεός: Προφανώς πρέπει να γραφεί <ἐπι>λάθοιτό μου.

121-123 τωτέως δὲ λύσον³⁹ τὴν γλῶσσαν καὶ ἀντιφώνησον· καὶ οὕτως ἡμῖν τὴν ἐκ λύπης διάλυσιν συνόχει: Η τελευταία λέξη δεν διαβάζεται (σήμερα) στο χειρόγραφο, αποτελεί «ανάγνωση»(;) του Tafel. Καμμία όμως από τις μέχρι σήμερα καταγεγραμμένες σημασίες του σπάνιου ρήματος *συναχέω* (για τον συγκεκριμένο τύπο, μάλιστα, η μαρτυρία είναι η μοναδική), δεν φαίνεται να ικανοποιεῖ ἀπόλυτα: Οι ελάχιστες μαρτυρίες για το ρήμα, που εντοπίζει ο TLG δεν βοηθούν ιδιαίτερα, καθώς είναι ἀμφίβολη η ερμηνεία των σχετικών χωρίων. Το LSJ γνωρίζει μόνο το μέσο/παθητικό ρήμα (*συναχέομαι*) με την σημασία *συνταξιδεύω*. Στο LBG, πάλι, καταγράφονται μόνο δύο μαρτυρίες (του Ηρωδιανού [κατά τη γνώμη μου: ασαφής] και η παρούσα) και δίνεται η ερμηνεία *zurückhalten*. (Παρ' όλα αυτά, η λ. απουσιάζει από τον index των Επιστολών.) Αν λάβουμε υπόψη την ερμηνεία *υποφέρω* του απλού ρήματος *ὀχέω* (LSJ. *ὀχέω* 1b: *endure, suffer*), ἴσως το *συναχέω* του Ευσταθίου μπορεί να αποδοθεῖ *συναποφέρω, υποφέρω μαζί με κάποιον ἄλλο, συμπαύω*. Δηλαδή ο Ευστάθιος ζητά από

³⁷ Εκ των υστέρων οφείλω να σημειώσω ότι ο στίχος αυτός αποτέλεσε «πηγή» για τον Θεόδωρο Πρόδρομο, ὥστε ο τελευταῖος να γράψει (Τετράστιχα εἰς ... τὴν Καινὴν 242b₂ Paragiannis) *ὄς τὸ πολὺσταχου λήιον οἶος ἄμαται*.

³⁸ Από όλες τις παρόμοιες παρατηρήσεις της σελίδας συνάγεται ότι ο Tafel γενικά ἦταν σε θέση να διακρίνει στο χειρόγραφο πολύ περισσότερα από ὅσα διακρίνονται σήμερα.

³⁹ Μάλλον γράφε *λῶσον* (ἔτσι στον Ευστάθιο 9 φορές). Ελάχιστες φορές ἀπαντά *λύσον* (ὄχι στον Ευστάθιο), μάλλον εσφαλμένα.

τον φίλο του να «συμμετάσχει» στην λύπη του. Αυτή η ερμηνεία ίσως είναι πιο λογική: αν ο φίλος ανταποκριθεί στο αίτημά του Ευσταθίου και του γράψει γράμμα/απάντηση, δεν θα διαλυθεί οπωσδήποτε η λύπη (του Ευσταθίου), αλλά θα νιώσει ο Ευστάθιος ότι δεν είναι μόνος.

Επιστολή 46

16-17 κατέχειν ἑμαυτὸν οὐκ εἶχον ὑφ' ἡδονῆς: Πρβλ. Λιβάν. Ἐπιστ. 1046, 1, 5-6 κατέχειν αὐτὸν ὑφ' ἡδονῆς οὐκ εἶχεν. Η έκφραση οὐκ εἶχον ὑφ' ἡδονῆς ὅ,τι (καὶ) γένωμαι απαντά τέσσερις φορές στην Αλεξιάδα της Άννας Κομνηνῆς (όπου πιθανόν «προέρχεται» από τον Προκόπιο τον Γαζαίο).

22 διαταῦτα (καὶ 47,7): Βλ. παραπάνω, 11,33 καὶ 45,48. Ἄς σημειωθεί πως στις εκδόσεις των Παρεκβολών του Ευσταθίου στα ομηρικά ἔπη βρίσκουμε 30 φορές διὰ ταῦτα καὶ μόλις δύο φορές διαταῦτα (το τελευταίο μόνο στις Παρεκβ. στην Οδ.). Την «συνένωση» προτίμησε στην έκδοσή της των Λόγων του Ευσταθίου (σε τρία χωρία) καὶ η S. Schönauer (δεν γνωρίζω, πάντως, τι παραδίδουν τα χειρόγραφα εκείνων των κειμένων σχετικά).

23-24 εἰς πῶσιν τὲ καὶ ἀνάστασιν, ταύτην ἐμήν· ἐκείνην τοῦ ἄρρωστίματος.: Πρβλ. Λουκ. 2,34 Ἰδοὺ οὗτος κεῖται εἰς πῶσιν καὶ ἀνάστασιν πολλῶν ἐν τῷ Ἰσραὴλ. Προφανῶς ἡ ἄνω τελεία πρέπει να γίνει κόμμα, ἐνῶ, ἀντίθετα, μετὰ τὴν λ. ἀνάστασιν ἴσως θα ἦταν προτιμότερη ἡ ἄνω τελεία.

30 ἡμίβιοι: Η λ. θα ἔπρεπε να σημειωθεί στον index, καθὼς εἶναι γνωστὲς μόλις ἄλλες δύο μαρτυρίες της: ἀπὸ τον Μανέθωνα (3ο αἰ., LSJ) καὶ τον ἴδιο τον Ευστάθιο (LBG).

38 ταμιουχία: Η λ. φαίνεται να απαντᾶ για πρώτη φορά στον Ευστάθιο. (Τα λιγοστά επιπλέον χωρία που γνωρίζει το LBG εἶναι μεταγενέστερα.) Αναμενόμενο θα ἦταν στον index να σημαίνεται με ἀστερίσκο.

42 οὐδ' ἂν παῖς ἀναλφάβητος παίζων γραφίδι καὶ μέλανι τοιαύτας ἀνάγη γραφᾶς ἐμοί: Στο υπόμνημα δηλώνεται ὅτι με το ἐμοί ἡ εκδότρια ἀπέδωσε μια (προφανῶς δυσνόητη) συντομογραφία του χειρογράφου.⁴⁰ Ἄν υποθεθεῖ πως ἡ φράση αὐτή μπορεί να αποδοθεῖ: «οὔτε ἓνας υπηρέτης/ἓνα παιδί ἀναλφάβητο που ἀπλῶς παίζει με τὴ γραφίδα καὶ το μελάνι θα μου ἔφερνε τέτοια (δηλαδή τόσο ἄσχημα γραμμένα) κείμενα», βρίσκω κάπως ἀπροσδόκητη τὴν ἀναφορά του Ευσταθίου στον εαυτό του (ὡς δάσκαλο, στον οποίο ο μικρὸς μαθητὴς πηγαίνει τα γραπτά του;). Δεν ἔχω ὅμως ἄλλη πρόταση.

Επιστολή 47

5 εὐανακόμιστον: Το LBG γνωρίζει για το ἐπίθετο μόνο το παρόν χωρίο του Ευσταθίου. Η λ. μαρτυρεῖται ἀκόμη ἀπὸ μία φορά στον Πλούταρχο καὶ τον Γαληνό. Στον index δεν σημειώνεται ἡ λέξη.

12 δακρῶν ἄρτους ψωμίζεσθαι: Πρβλ. Ψαλμ. 41,4 ἐγενήθη μοι τὰ δάκρυά μου ἄρτος ἡμέρας καὶ νυκτὸς.

⁴⁰ Βλ. παραπάνω, σημ. 21.

16 ἔλκυστέον δὲ καὶ τοὺς σφαγέας καθ' ἑαυτῶν δίχα ψόγου τούς, ὅσοι ἐπὶ τοῖς οἰχομένοις παθαίνονται: τοὺς σφαγέας «διόρθωσε» ἡ εκδότρια, ἐνῶ τὸν σφαγέα παραδίδει ὁ μοναδικὸς κώδικας. Δὲν βλέπω τὸν λόγο γι' αὐτὴν τὴν ἀλλαγὴν (ἐννοεῖται ὅτι ἡ αἰτιατικὴ πληθυντικὸς (τούς, ὅσοι...) πού ἀκολουθεῖ εἶναι τὸ ὑποκείμενο στὴν ἀπρόσωπη ἔκφραση ἔλκυστέον (ἐστί) καὶ ἀρα δὲν ἔχει καμμιά σχέση με τὴν αἰτιατικὴ ἐνικὸς τὸν σφαγέα, πού δηλώνει, βέβαια, τὸ ἀντικείμενο).

25-26 νήστευσον, λυπήθητι, κλαῦσον· ἀλλὰ καὶ φάγε καὶ πίε: Τὸ χωρίο αὐτὸ θυμίζει τὴν στάση τοῦ Δαυὶδ, ὁ ὁποῖος, ὅσο κινδύνευε νὰ πεθάνει τὸ παιδί του, νήστευε καὶ ἐκλαίγε, ἐνῶ, ὅταν τελικὰ αὐτὸ πέθανε, ἔπαψε νὰ νηστεύει καὶ ἔφαγε καὶ ἤπιε κανονικά: Β' Βασ. 12,21 καὶ εἶπαν οἱ παῖδες αὐτοῦ πρὸς αὐτόν Τί τὸ ῥῆμα τοῦτο, ὃ ἐποίησας; ἔνεκα τοῦ παιδαρίου ἐτι ζῶντος ἐνήστευες καὶ ἐκλαίεις καὶ ἠγγρύπνεις, καὶ ἠνίκα ἀπέθανεν τὸ παιδάριον, ἀνέστης καὶ ἔφαγες ἄρτον καὶ πέπωκας. Τὸ ἴδιο παραμυθητικὸ «μοτίβο» τὸ συναντάμε καὶ στὴν περίφημη παραμυθητικὴ ἐπιστολὴ τοῦ Φωτίου πρὸς τὸν ἀδελφὸ τοῦ Ταράσιο (ἐπ. 234, 218-226).

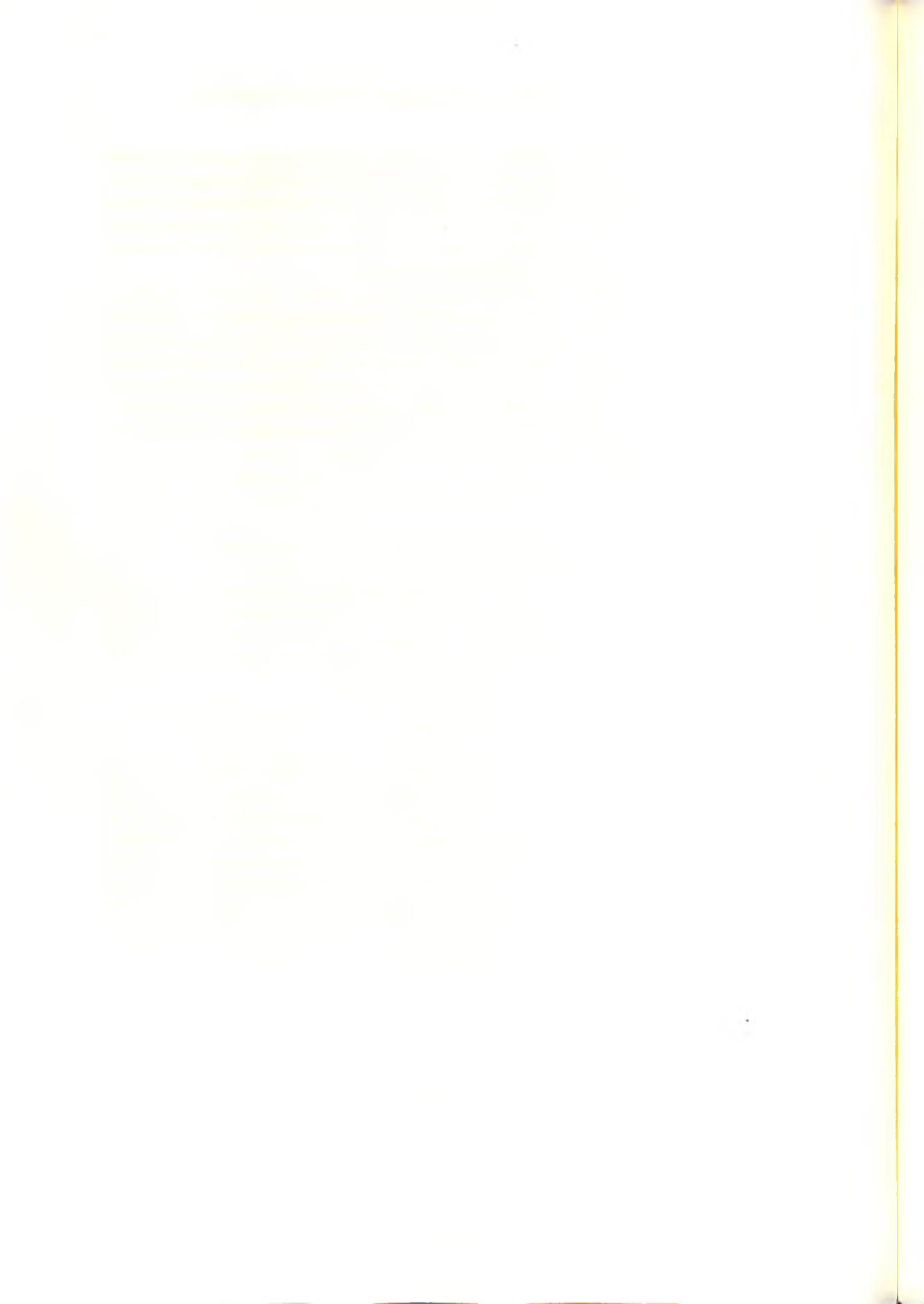
Ἐπιστολή 48

15 καχυπόπτως: LBG καὶ TLG γνωρίζουν μόνον αὐτὴν τὴν μαρτυρία γιὰ τὸ ἐπίρρημα. Στὸν index ὁμῶς δὲν σημειώνεται ἡ λέξη.

31 ἐσκονθυλκῶς: Ἡ λέξη δὲν σημειώνεται στὸν index. Τὸ LBG ὁμῶς γνωρίζει τὸ χωρίο, καὶ τὸ παραθέτει ὡς τὸ μοναδικὸ (βλ. λ. σκονθύλλω). Ἀς ἀναφερθεῖ, ὠστόσο, ὅτι ὁ TLG δὲν μπορεῖ νὰ τὸ ἐντοπίσει (γιατί δὲν ἔχει συμπεριλάβει τὴν τελευταία σελίδα τῶν Ἐπιστολῶν!), ἐντοπίζει ὁμῶς ἓνα χωρίο τοῦ Φωτίου (ἡ λ. σκόνθυλλε ἀπαντὰ ὡς λήμμα στὸ Λεξικό του), πού δὲν σημειώνεται στὸ LBG.

Ἐπίλογος

Ἡ ἐνασχόληση με τὰ μεσαιωνικὰ κείμενα ἀπὸ τὴν ἀποψη τῆς κριτικῆς τοῦ κειμένου συχνὰ ἔχει νὰ ἀποδώσει περαιτέρω καρπούς, ἀκόμη καὶ μετὰ τὴν «ολοκλήρωση» τῆς κριτικῆς ἐκδόσης. Εἴμαστε, καθὼς φαίνεται, πολὺ «λίγοι», γιὰ νὰ συλλάβουμε, ὁ καθένας μόνος του, ὀρθὰ ὅλες τὶς πτυχές τῶν κειμένων, ἰδιαιτέρως μάλιστα, ὅταν αὐτὰ προέρχονται ἀπὸ πνεύματα τόσο πολὺπλευρα καὶ πολυμαθῆ σαν τὸν Ευστάθιο. Κάθε «μάτι» ἔχει νὰ παρατηρήσει σ' ἓνα κείμενο διαφορετικὰ πράγματα. Οἱ πολλὲς γνώμες, ἀντίθετα ἀπ' ὅ,τι μπορεῖ νὰ συμβαίνει σὲ ἄλλα θέματα, ὁδηγοῦν σὲ καλύτερο ἀποτέλεσμα. Αὐτόν τὸν σκοπὸ εἶχαν καὶ οἱ παραπάνω παρατηρήσεις, οἱ ὁποῖες, φυσικὰ, με τὴ σειρά τους ὑπόκεινται ἐπίσης στὴν κρίση τῆς ἐπιστημονικῆς κοινότητος.



Die byzantinische Epistolographie und ihre Bedeutung für die Forschung von Personen und Sachen. Das Beispiel des Theodoros von Kyzikos*

Maria Tziatzi-Papagianni

Democritus University of Thrace

Die klassische Definition des Briefes "eine schriftliche Unterhaltung mit einem abwesenden Partner"¹ gilt auch in der byzantinischen Zeit und wird noch weiter geführt. Michael Psellos hat im elften Jahrhundert die menschliche und ästhetische Bedeutung des Briefes folgendermaßen charakterisiert: „Bei Anwesenheit unterhalten wir uns im persönlichen Gespräch, bei Abwesenheit brieflich; Rede und Brief entsprechen jeweils dem Beisammensein und der Trennung, wobei das erste schöner ist. Ich allerdings widme mich mehr dem Brief; zeichnet er doch das beste Bild des Freundes nach und zeigt seinen seelischen Zustand! Denn die einfache Rede richtet sich nach dem Zufälligen und läßt den Sprecher nicht klar erkennen; die Ausdrucksweise im Brief jedoch läßt die innere Struktur des Schreibers nach außen in Erscheinung treten. Wo gibt es denn in einfachen Gesprächen schönen Satzbau oder den Ausdruck gegliederter Harmonie? (Verschiedene) Arten von Briefen jedoch lassen solche Reize hervortreten, und Briefe dringen tiefer in die Seele ein, als wenn jemand die Realitäten selbst mitbrächte. Siehst du nun, wie unsere Überlegung den geformten Brief emporhob und die Rede weit zurückließ?“²

Eine solche Bedeutung hatte der Brief in der ganzen byzantinischen Periode, so dass gebildete und oft hochgebildete Menschen immer wieder die Lust verspürten, Briefe auszutauschen. So nahm der Brief eine besondere Stellung innerhalb des literarischen „Betriebs“ des Reiches. Der Brief hatte sich den Gesetzen der Rhetorik zu

* Der Haupttext dieses Artikels wurde am 25. Juni 2008 an der Ludwig-Maximilians-Universität München (Institut für Byzantinistik, Byzantinische Kunstgeschichte und Neogräzistik) im Rahmen des Erasmus-Programms vor einem weiteren Publikum (hauptsächlich Dozenten und Studenten) vorgelesen.

¹ Pseudo-Libanius, *Characteres epistolici* 2 Foerster (Libanii opera IX): Ἐπιστολὴ μὲν οὖν ἐστὶν ὁμιλία τις ἐγγράμματος ἀπόντος πρὸς ἀπόντα γινομένη.

² M. Psellus, Ep. 11, in: C. N. Sathas, *Bibliotheca Graeca Medii Aevi* (Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη), V. (Pselli Miscellanea), Paris 1876 (φωτ. ἀνατ. Αθήναι 1972) 242-243: καὶ παρόντες μὲν διὰ τῆς κατὰ πρόσωπον ὁμιλίας, ἀπόντες δὲ δι' ἐπιστολῶν ὁμιλήσομεν· δύο γὰρ δυνὶ ἀποδέδοται, λόγος καὶ γράμμα, ἐνώσει καὶ διαστάσει· τὸ μὲν πρῶτον τῷ πρῶτῳ, τὸ δὲ λοιπὸν τῷ δευτέρῳ· καλλίονα δὲ τῶν δευτέρων τὰ πρῶτα· πλὴν ἄλλ' ἐγὼ τὴν γράμματι πλέον χαρίζομαι· μάλιστα γὰρ τὸν φίλον ἀπεικονίζεται καὶ τὸν χαρακτήρα δεῖκνυσι τῆς ἐκείνου ψυχῆς. Ὁ μὲν γὰρ ἀπλοῦς λόγος κατὰ τὸ ἐπιτυχὸν ἀπαγγέλλεται καὶ οὐ μάλα σαφηνίζει τὸν λέγοντα· ὁ δ' ἐπιστολιμαῖος τὴν ἐνδιάθετον μορφήν ἀποτυπῶται τοῦ γράφοντος· ποῦ δὲ ἐν ταῖς ἀπλαῖς ὁμιλίαις κάλλος ἢ συνθήκη φράσεως ἢ ἀρμονίας ἐμμελοῦς ἔμφασις; οἱ δὲ τῆς ἐπιστολῆς τύποι τὰς τοιαύτας ἀναμάσσονται χάριτας καὶ μᾶλλον εἰσδύνουσι τὰ γράμματα ταῖς ψυχαῖς ἢ εἴ τις αὐτὰ τὰ πράγματα φέρων ἐνήρμοζεν. Ὅρᾳς ὅπως ὁ λόγος τὴν τῆς ἐπιστολῆς ἐπήρε μορφήν, κατόπιν ταύτης τὴν ὁμιλίαν ἀφείξ; Vgl. auch H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, 1. Bd., München 1978 (Byzantinisches Handbuch V.1), 201f.

fügen, weil, seit den Jahrhunderten der Kaiserzeit, die Rhetorik in immer neue literarische Gattungen eindrang, um schließlich die gesamte byzantinische Literatur der Gebildeten zu beherrschen. Dieses rhetorische Spiel faszinierte die Byzantiner, die den Brief als ein Mittel betrachteten, den Ruhm der eigenen Person über den Tod hinaus zu verlängern; denn nicht nur große Werke der offiziellen Rhetorik, wie die Kaiserreden, sondern auch kleine Kunstwerke, wie die wohlausgefeilten literarischen Briefe, genossen schon in den frühbyzantinischen Jahrhunderten den Vorzug der Publicity und wurden vor großer Zuhörerschaft vorgetragen. Wie wir aus zwei interessanten Briefen des Libanios³ und Gregors von Nyssa⁴ erfahren, wurden die Briefe abgeschrieben und späteren Generationen überliefert. Die Briefe zirkulierten unter den Freunden, wurden wiederholt vorgelesen und auswendig gelernt oder in Notizbüchern eingetragen. Literarische Zirkel dieser Art gab es nicht nur in frühbyzantinischer Zeit, sondern noch unter den Palaiologen-Kaisern.

Seit der frühen Kaiserzeit herrschte bei den Grammatikern und den Rhetoren die Nachahmung großer, klassischer und überhaupt mustergültiger Vorbilder, die Mimesis. Diese galt auch für die Epistolographie: wenn ein Brief bei dem Auditorium Anklang fand, suchte man eine Abschrift des Briefes zu erlangen, lernte Teile oder den ganzen Brief auswendig, notierte bemerkenswerte Phrasen oder Redefiguren. Dabei kommt das Element des Wettbewerbs vor: die Korrespondenten suchten einander in der Eleganz und Schönheit der Briefe zu übertrumpfen.⁵

Die öffentliche Vorlesung bzw. das Auditorium selbst bezeichnete man seit der Spätantike als θέατρον. Dieses θέατρον, das in byzantinischer Zeit einige Funktionen des alten nunmehr ausgestorbenen Theaters übernommen hatte, lebte auch in den mittelbyzantinischen Jahrhunderten fort. Besonders bezeichnend ist wieder eine Stelle bei Psellos: „Wir treten nun wie in einem panhellenischen Theater einander gegenüber, suchen deine Briefe im Vortrag zu übertrumpfen und treten voller Ehrgeiz zum Wettstreit gegen sie an. Wer den größeren Anklang findet, geht als Sieger aus diesem Freundschaftswettstreit hervor, die anderen kommen traurig hinterher.“⁶ Diese Sitte, Briefe weiterzugeben, öffentlich vorzulesen und der Kritik auszusetzen, wird auch in der mittel- und spätbyzantinischen Zeit sehr oft bezeugt. Auch der Name θέατρον bleibt lebendig.⁷

Natürlich haben die Byzantiner außer der überkommenen kunstvollen Briefen auch eine große Zahl von reinen Privatbriefen hervorgebracht, die umgangssprachlich oder volkssprachlich gefärbt und bezüglich der Form mehr oder weniger vernachlässigt wurden. Diese Briefe wurden leider von den Adressaten weggeworfen. In den Augen der gebildeten Byzantiner verdienten sie es nicht zu überleben, da sie keinerlei literarischen Wert besaßen. Deshalb sind uns derartige „echte“ Briefe nicht erhalten.⁸

³ Ep. 1583 Foerster. S. auch Hunger (Anm. 2) 208f.

⁴ Ep. 14, 4 Pasquali. S. auch Hunger (Anm. 2) 209.

⁵ S. Hunger (Anm. 2) 209f.

⁶ Ep. 223 p. 265, 23-27 Kurtz-Drexler (Michaelis Pselli Scripta minora, vol. alterum: Epistulae, Milano 1941): πρόσμιεν οὖν ἀλλήλοις ὡσπερ ἐν πανελληνίῳ θεάτρῳ τὰς σὰς ἀντεπιδεικνύοντες ἐπιστολάς καὶ ἀντεπέξιμεν ταύτας καὶ ἀντιφιλοτιμούμεθα. καὶ ὁ τὴν χαριεστέραν ἐπιδεικνύων οὗτος νικῶν εἰς φιλίαν ἄπεισιν, οἱ δ' ἄλλοι στῆνάζοντες ἔπονται.

⁷ S. Hunger (Anm. 2) 210f.

⁸ S. Hunger (Anm. 2) 211f.

Die byzantinische Epistolographie und ihre Bedeutung für die Forschung von Personen und Sachen. Das Beispiel des Theodoros von Kyzikos.

Der byzantinische Brief, wie H. Hunger richtig behauptet,⁹ erfreute und erfreut sich bei modernen Gelehrten oft nur geringer Beachtung oder sogar Verachtung. Einerseits sehen die klassischen Philologen im Vergleich zu den antiken Vorbildern nur schwächliche, epigonenhafte Leistungen; andererseits sprechen die Byzanz-Historiker über die historische Unergiebigkeit so vieler byzantinischer Briefe. Nach H. Hunger¹⁰ war es eigentlich nur ein genialer griechischer Gelehrter, der den byzantinischen Brief mutig verteidigte, Ioannis Sykutris. Er vertrat seine These auf dem 3. Internationalen Byzantinisten-Kongreß in Athen 1930¹¹ und schrieb gleichzeitig den Artikel „Epistolographie“ für die Realenzyklopädie von Pauly-Wissowa.¹² Sykutris wies zunächst darauf hin, daß der byzantinische Brief als eine kulturhistorische¹³ Erscheinung ein Recht darauf habe, nach zeitgenössischen Maßstäben, d. h. nach der Geisteswelt der Spätantike und des Mittelalters, beurteilt zu werden.¹⁴ Der Attizismus, die Freude an oft modifizierten Zitaten aus älteren Autoren, die ohne Anführung der Namen erkannt werden sollten, die Anführung heidnischer antiker, oft mythologischer, und christlicher Exempla gehörten in das Gebiet der Nachahmung (Mimesis) klassischer und überhaupt mustergültiger Vorbilder. Solche Briefe konnten bewußt nur von den Gebildeten verstanden werden: ihnen sollte die Auflösung der Zitate und das Wiedererkennen der Exempla ein sublimes Vergnügen bereiten. Der Brief sollte nicht ein realistisches Abbild der eigenen Persönlichkeit geben, sondern das erstrebte Wunschbild.¹⁵

Man empfand das Eintreffen eines Briefes gern als eine persönliche Begegnung mit dem Korrespondenten. Die byzantinischen Briefe sind mit Lob und Nachsicht gegenüber dem Adressaten geschrieben. Entsprechend sind die Gefühle des Adressaten gegenüber dem Schreiber. Hier muss man einsehen, dass höhere Kultur ohne ein gewisses Maß an gesellschaftlich bedingten Unaufrichtigkeiten gar nicht möglich ist. Daher ist es in diesem Fall ungerecht über byzantinische „Heuchelei“ zu sprechen. Sykutris hat auch betont, dass der byzantinische Brief eine Art Ersatz für dichterische Schöpfungen gewesen sei (die Profanpoesie wurde ja im Vergleich zur Kirchendichtung wenig entwickelt im Byzanz). So erklärt sich eher die Lebensfremdheit und das Artifizielle der byzantinischen Epistolographie.¹⁶ Dass übrigens viele byzantinische Briefe sehr interessante „sachliche Kerne“ enthalten, die sich allerdings erst dem sorgfältigen Interpreten erschließen, haben einige hervorragende Studien schon gezeigt.¹⁷

H. Hunger¹⁸ erinnert mit Recht an die soziologische Funktion des Briefes. Der Brief war im Mittelalter ein Instrument der Kommunikation und Information. Die

⁹ S. Hunger (Anm. 2) 214.

¹⁰ S. Hunger (Anm. 2) 214.

¹¹ J. Sykutris, Probleme der byzantinischen Epistolographie, in: III^e Congr. Int. Ét. Byz., Comptes-Rendu, Athen 1932, 295-310.

¹² RE Suppl. V (1930) 185-220.

¹³ Sykutris (Anm. 11) 298.

¹⁴ Sykutris (Anm. 11) 297.

¹⁵ Sykutris (Anm. 11) 299f.

¹⁶ Sykutris (Anm. 11) 302f.

¹⁷ Vgl. Sykutris (Anm. 11) 305.

¹⁸ S. Hunger (Anm. 2) 215f.

kläglichen Verkehrsverhältnisse in Byzanz, speziell das Fehlen einer Post für private Zwecke, gaben dem Brief eine besondere Bedeutung. Schwierig ist es uns vorzustellen, welche Anstrengungen es damals kostete, einen Brief zu schreiben und zu expedieren, und unter welchen Risiken er an das gewünschte Ziel kam. Als sehr nützlich erweist sich hier ein Brief des Joseph Bryennios,¹⁹ der – zu Beginn des fünfzehnten Jahrhunderts geschrieben – dem Adressaten diese Schwierigkeiten einzeln aufzählt: „Bedenke doch, was es bedeutet, wenn Papier und Tinte zwecklos gekauft werden, wenn Radiermesser, Schere und Tintenfass für nichts und wieder nichts herbeigeschafft und das Schreibgerät stumpf geschrieben wird, wenn Nadel und Garn, Wachs und später Petschaft (Siegel) bereitgestellt werden! Und das sind nur die Äußerlichkeiten. Was und wie viel aber bedeutet das, was wir selbst beitragen? Unsere Einfälle, das Notwendigste daran, und dann all das Mühsame, der gebeugte Nacken, die Anstrengung der Augen, die Geschicklichkeit der Hände, die Bewegung der Finger, die abgewinkelten Knie, die Anordnung der Zeilen, die Form der Buchstaben, die Schönheit der Gedanken, und manchmal auch die Eröffnung von Geheimnissen. Wenn man nun auch einen Briefträger zur Beförderung des Briefes herbeiholt, dann eine lange Seefahrt absolviert werden muss, und schließlich der Brief bei gutem Wind in die Hände des Adressaten gelangt, der aber (das Schreiben) nach der Lektüre sofort in einen finsternen Winkel wirft, wo es zugrunde gehen soll, so überlege, was für eine Verachtung des Absenders und seines schönen Briefes das bedeutet.“

Dazu muss auch die große Mühe begriffen werden, welche die byzantinischen Epistolographen auf die Stilisierung ihrer Briefe und auf die Einhaltung bestimmter Regeln und Standardthemen verwendeten.

Bezüglich der Bedeutung der byzantinischen Epistolographie, wie sie die Kreise der Gelehrten des zwanzigsten Jahrhunderts betrachteten, ist ein Artikel von Peter Hatlie sehr belehrend.²⁰ Hier seine wichtigsten Punkte in Kürze:

Der russische Philologe Smetanin, der sich während der siebziger und achtziger Jahre ausschließlich mit der byzantinischen Epistolographie beschäftigte, führte das Spezialfach „Epistologie“ ein, welches er als eine Hilfsdisziplin der Geschichte verstand. Die Ziele der „Epistologie“ sind nach Smetanin sowohl theoretisch als auch praktisch: Die theoretischen sind folgende: 1. Grenzlinien zwischen Brief und historischem Dokument zu ziehen, 2. Datierung der Briefe auf Grund von epistolo-

¹⁹ Ep. 25, 5-18, in: N. Tomadakes, "Ἐκ τῆς βυζαντινῆς ἐπιστολογραφίας. Ἰωσήφ μοναχοῦ τοῦ Βρυεννίου Ἐπιστολαὶ Λ' καὶ πρὸς αὐτὸν Γ'", *EpetByz* 46 (1983-1986) 283-362: Ἐννόησον γὰρ ἡλικὸν ἐστίν, ἵνα καὶ χάρτης εἰκῆ καὶ μέλαν ἀγορασθῆ καὶ εἰς κενὸν καὶ στυλβωτῆρ καὶ ψαλὶς καὶ καλαμάριον προτεθῆ καὶ γραφὶς ἀμβλυνηθῆ καὶ ῥαφίς καὶ νῆμα καὶ κηρὸς καί, τὸ τούτων ὕστερον, ἡ σφραγὶς εἰς μάτην ἐτοιμασθῆ. Καὶ ταῦτα μὲν διὰ τὰ ἐξωθεν. Τὰ δ' ἐξ ἡμῶν αὐτῶν ἡλίκαι καὶ πόσαι. Νοδὸς εὐρέματα, τὸ χρειωδέστερον ἐν τούτοις καὶ κοπωδέστερον, ἀυχένος κλίσις, ὀφθαλμῶν ἐπιβολαί, χειρὸς τέχνη, δακτύλων κινήσις, γονάτων κάμψις, στίχων ἔκθεσις, γραμμάτων τύπος, νοημάτων κάλλος, ἔστι δ' ὅτε καὶ μυστηρίων δῆλωσις. Ὅταν δὲ καὶ γραμματιφόρος εἰς τὸ κομίσει ταῦτα παρακληθῆ καὶ μακρὸς ἔπειτα πλοῦς τελεσθῆ, καὶ ἤδη εὐδοwhέντα εἰς χεῖρας γένηται τοῦ πρὸς ὃν ἔσταται ταῦτα, ὁ δ' ἅμα τῷ ἀναγνῶναι τῆ γωνία τε καὶ τῷ σκότει ὡς ἀπολούμενα παραδῶ, ἀναλόγηται ὄση τοῦ πέμψαντος περιφρόνησις γίνεται καὶ αὐτῶν τῶν καλῶν.

Vgl. auch Hunger (Anm. 2) 215f.

²⁰ Critical Studies: Redeeming Byzantine Epistolography, in: *Byzantine and Modern Greek Studies* 20 (1996) 213-248.

Die byzantinische Epistolographie und ihre Bedeutung für die Forschung von Personen und Sachen. Das Beispiel des Theodoros von Kyzikos.

logischen Merkmalen und 3. das Verständnis der Einführung und Assimilation der Korrespondenz in die gelehrte Rede. Aus praktischer Sicht ist das Ziel der „Epistologie“, Probleme zu lösen bezüglich: 1. der direkten Komponente der Korrespondenz, 2. ihrer Architektonik und 3. der Einführung und Assimilation des epistolographischen Erbes in die gelehrte Rede. Nach Smetanin bietet die Epistologie konkrete Gewinne für die Historiker. Der Quellenkritik gewidmet, kann sie geheime Gedanken entschlüsseln und komplizierte Kodes entziffern. Ohne Epistologie bleibt der Gelehrte gehemmt und die historische Kenntnis traurig abgeschlossen. Smetanins Ideen wurden außerhalb seines Landes nur wenig verbreitet. Allgemein akzeptiert wird jedoch heute seine grundsätzliche Annahme, dass die byzantinische Epistolographie einer ernsten gelehrten Studie wert ist. Noch bis zu den dreißiger Jahren fand diese Behauptung fast keine Unterstützer. In den früh dreißiger Jahren hatte, wie gesagt (oben S. 163), Ioannis Sykutris mit zwei Artikeln die Samen für eine positivere Verwertung der byzantinischen Epistolographie gesät (gegen die negativen Meinungen von Treu, Krumbacher, Dölger und anderen). In den letzten Jahrzehnten manifestiert sich das gestiegene Interesse für die epistolographischen Studien auf drei Gebieten: 1. hoch gestiegen ist die Nummer der kritischen Editionen im Fach, so dass fast all die wichtigsten Briefsammlungen in guten Editionen zu finden sind, 2. die modernen Forscher verwerten die Briefe, um sich historischen Problemen anzunähern. Briefe werden ausgenützt, um religiöse und politische Begebenheiten, die Wirtschaft, Sozialmustern und das tägliche Leben zu beleuchten und 3. entstanden ist eine Reihe von methodologischen Arbeiten und Kommentaren über das epistolographische Genre selbst, seine theoretischen Voraussetzungen und praktischen Dimensionen, wie z.B. die genannte Studie Smetanins.²¹

Hatlie führt einen geschichtlichen Rückblick auf die Hauptstudien im Bereich der Byzantinischen Epistolographie und ihre Ergebnisse:²² er fängt mit Deissman's „Licht vom Osten“²³ an und seine Klassifikation in historischen Briefen (d. h. privaten, realistischen, nicht literarischen Dokumenten voll historischer Informationen) und literarischen Episteln (d. h. Erzeugnissen literarischer Kunst nach den antiken rhetorischen Regeln, Brieftheorien und Formen). Es folgen Sykutris' genannte Artikel „Epistolographie“ und „Probleme der byzantinischen Epistolographie“, in denen er anderer Meinung als Deissman ist und glaubt dass Deissmans' Klassifikation der byzantinischen Kultur nicht passen kann; denn die meisten uns gekommenen byzantinischen Briefe sind gleichzeitig private und literarische Briefe, perfekt realistisch und hochliterarisch.²⁴ Sykutris empfiehlt eine exakte Interpretation sowohl eine philologische als auch eine formale. Die erste besteht aus guten Editionen, umfassenden und objektiven Kommentaren. Die zweite betrifft den Sprachgebrauch im Bezug auf die verschiedenen Momente und Situationen im Leben des Autors.²⁵ Nach Sykutris' Worten: „Der Philologe kann dann auch zwischen den Zeilen lesen, was die Byzantiner sehr eifrig

²¹ Hatlie (Anm. 15) 213-215.

²² Hatlie (Anm. 15) 216-225.

²³ A. Deissman, Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, Tübingen 1923 (erste Ausgabe 1895).

²⁴ Sykutris (Anm. 12) 187.2.

²⁵ Sykutris (Anm. 11) 303-307.

getrieben haben und beim Leser fast immer voraussetzen“.²⁶ Die philologischen Träume von Sykutris haben manche Forscher angeeignet, vor allem bezüglich der Identifikation der Korrespondenten durch prosopographische Forschungen oder Katalogisierungen der byzantinischen Siegelsammlungen. Das Erbe von seiner „formalen Interpretation“ sind wichtige Studien, wie die von Gustav Karlsson,²⁷ der eine ernste Diskussion über die soziologische Funktion der Epistolographie initiiert hat, oder die von Herbert Hunger,²⁸ der die rhetorische und mimetische Natur der Briefe betont und den Briefaustausch als eine Art Theater zwischen byzantinischen Kultureliten und ihren Freunden charakterisiert hat. Diese und noch mehr Studien über epistolographische Theorie und Methode haben sich von anderen getrennt, welche sich hauptsächlich für historische Informationen in Briefen interessieren. Die Kombination der beiden scheint sehr schwierig zu sein. Sie wurde von Ljubarskij in seinem Buch über Psellos-Briefe²⁹ als Ziel gesetzt, durch seinen ernsten Versuch einerseits Informationen zu ziehen und andererseits die philologischen und formalen Eigenartigkeiten der Psellos-Briefe zu erforschen.

Seit den dreißiger Jahren haben einige Forscher die byzantinische Epistolographie als einen wichtigen Beitrag zur Weltliteratur angesehen und als ein literarisches Feld, in dem die Byzantiner die Antike übertroffen haben. Mit wenigen Ausnahmen haben jedoch die meisten Forscher die literarischen Briefe als historische Quelle und nicht als Literatur betrachtet. In den letzten Jahren versuchen Forscher wie Mullett³⁰ und Littlewood³¹ die byzantinischen Briefe von der historischen Analysis zu befreien und sie primär anhand von ihrem literarischen Wert zu examinieren. Ein Strom in der modernen Geschichtswissenschaft (mit Sykutris beginnend und durch Karlsson, Hunger und andere fortsetzend) spürt die literarischen Qualitäten des Briefs im Kontext von breiten Diskussionen historischer oder technischer Natur auf.³²

Es gibt jedoch auch einige Fälle, in denen der Autor eines Briefes oder sogar einer ganzen Briefsammlung eine nicht oder nur wenig bekannte Person ist. Wenn uns von dieser Person nur oder hauptsächlich Briefe erhalten sind, dann müssen wir versuchen, aus diesen so viele Informationen wie möglich über das Leben, die Rolle, das Werk, die Beziehungen usw. dieser Person zu ziehen. Die literarische Analysis der Briefe wird uns Informationen über das Niveau, die Bildung, die soziale Stellung des Autors geben. Beide also von Sykutris vorgeschlagene Methoden werden uns helfen, ein relativ genaues und vollständiges Bild der Person zu gewinnen.

²⁶ Sykutris (Anm. 11) 307.

²⁷ *Idéologie et cérémonial dans l' épistolographie byzantine. Textes du X^e siècle analysés et commentés.* Nouvelle édition, revue et augmentée, Uppsala 1962.

²⁸ Reich der Neuen Mitte. *Der christliche Geist der byzantinischen Kultur*, Graz-Wien-Köln 1965.

²⁹ Ja. Ljubarskij, Michail Psell. *Lichnost' i Tvorchestvo. K Istorii Vizantijskogo Predgumanizma*, Moscow 1978.

³⁰ M. Mullett, *The Classical Tradition in the Byzantine Letter*, in: *Byzantium and the Classical Tradition*, eds. M. Mullett and R. Scott, Birmingham 1981, sowie ders. *Writing in Early Medieval Byzantium*, in: *The Uses of Literacy in Early Medieval Europe*, ed. R. McKitterick, Cambridge 1990 und ders. *The Madness of Genre*, in: *DOP* 46 (1992).

³¹ A. R. Littlewood, *An "Icon of the Soul": The Byzantine Letter*, in: *Visible Language* 10 (1976) 197-226.

³² Hatlie (Anm. 15) 226.

Die byzantinische Epistolographie und ihre Bedeutung für die Forschung von Personen und Sachen. Das Beispiel des Theodoros von Kyzikos.

Hier sei als Beispiel der Fall des Theodoros von Kyzikos vorgestellt, dessen Persönlichkeit aufgrund von zweien Briefsammlungen, die unter seinem Namen überliefert sind, skizzieren läßt.³³

Über Theodoros von Kyzikos stehen uns nur wenige Informationen aus historischen oder anderen Quellen zur Verfügung. Der Hauptanteil der Auskünfte über sein Leben ist demnach seinem Briefkorpus selbst zu entnehmen:³⁴

Bezüglich seines Geburts- und Todesdatums verfügen wir nur über Indizien. Da aus seiner Korrespondenz mit dem Kaiser Konstantinos VII. eine besondere, beinahe intime Vertrautheit zwischen den beiden zutage tritt, kann man darauf schließen, dass sie etwa Altersgenossen waren. Die sehr enge Beziehung der beiden Männer läßt sich schon in der Wahl der Bezeichnungen bzw. Anredeformen erkennen: Konstantinos nennt Theodoros einen treuen und höchst beliebten und gebildeten Freund, Sohn des Lichtes, Menschen Gottes u. ä., und betrachtet ihn als ein Geschenk Gottes an ihn (Ath. Ep. 1, 17-26). Solche Ausdrücke beweisen die große Vertrautheit und Liebe, die Konstantinos für Theodoros empfindet. Mit absolutem Vertrauen beauftragt er ihn mit dem Abfassen von Reden (ib. 26-29) und (später als Alleinherrscher) mit dem Verfassen von Versen (vgl. Vind. Ep. 51, 15-16). Er entschuldigt sich häufig bei Theodoros wegen seiner Unbildung und der vermutlichen sprachlichen Fehler in seinen Briefen (Ath. Ep. 1, 3, 5, 7, 18).

Die Briefe der einen von den zwei Briefsammlungen des Theodoros (die aus ihrem Hauptkodex Athous Laura 126 Sammlung des Athous genannt wurde) sind in einer klaren chronologischen Reihenfolge angeordnet, die leicht nachvollziehbar ist: Die zehn Briefe des Theodoros an Konstantinos Porphyrogenetos (2, 4, 6, 8, 9, 11, 13, 14, 16, 17) sind in die Zeit zwischen dem Angriff des Russen Igor auf das byzantinische Reich im Jahre 941 und dem Antritt der Alleinherrschaft Konstantinos' (944) zu datieren. An zahlreichen Stellen tritt uns der Wunsch des Theodoros entgegen, dass Konstantinos bald die geerbte Kaiserherrschaft antrete. Der zweite Teil der Sammlung des Athous besteht aus 15 Briefen des Theodoros (19-33), die alle von seinem Exil in Nikaia (vgl. besonders Ep. 22, 2-5) berichten und chronologisch nach dem Tod des Konstantinos (959) einzuordnen sind. Wie aus seiner Korrespondenz hervorgeht, wurde Theodoros gegen Ende seines Lebens exiliert, wahrscheinlich nach der Änderung der Dynastie (J. 963).

Theodoros' Geburtsort ist auch nicht bekannt. Aufgrund seiner Aussagen dürfen wir annehmen, dass er aus einer Seestadt nicht sehr weit vom Olymp Bithyniens stammte, von der er entweder nach Kyzikos oder nach Konstantinopel segeln konnte: Charakteristisch ist in diesem Zusammenhang ein Brief der zweiten Briefsammlung des Theodoros (die aus ihrem Hauptkodex Vind. phil. gr. 342 Sammlung des Vindobonensis genannt wurde), Vind. Ep. 17, an den nun alleinherrschenden Konstantinos VII., in dem Theodoros sagt, er würde bald vom Berg Olymp absteigen, in seine

³³ Nunmehr in der neuen kritischen Textausgabe: Maria Tziatzi-Papagianni (Ed.) *Theodori Metropolitanæ Cyzici Epistulae* [Corpus Fontium Historiae Byzantinae, Series Berolinensis Bd. 48], Berlin/Boston 2012.

³⁴ Ab diesem Punkt erwähne ich die Resultate meiner Forschung bezüglich des Lebens des Theodoros von Kyzikos, die in einer erweiterten Form das erste Kapitel meiner Edition der Briefe des Theodoros (s. vorige Anm.) gebildet haben (S. 3*-16*).

Heimat zurückkehren und von dort mit dem Schiff in die ihm zugeteilte Diözese, nämlich nach Kyzikos, segeln.

Theodoros ist sicher in Konstantinopel aufgewachsen und hat ebenda studiert (Konstantinopel wurde als Ausbildungsort bevorzugt und bot gleichzeitig die besten Möglichkeiten für eine zukünftige Karriere).³⁵ Er besaß dort ein eigenes Haus und gehörte zu den Eminentes der Stadt (s. Vind. Ep. 1, 2-13). Er zog jedoch häufig (höchstwahrscheinlich während der Sommermonate) aus der Stadt auf den Olymp (vgl. Ath. Ep. 7, 10, 11, 12) oder in die Thermen in Pythia (Ath. Ep. 9), von wo er an Konstantinos und andere seine Freunde schrieb. Dass Theodoros die Möglichkeit hatte, auch während des Winters und des Frühlings außerhalb der Stadt zu residieren, ist aus einem Brief des Athous (Ath. Ep. 17) ersichtlich.

Theodoros bekleidete ein hohes Amt in der Großen Kirche während des Patriarchats von Theophylaktos (933-956), dem er sehr treu geblieben ist. Er soll einer von seinen Pädagogen (vor dem J. 933) gewesen sein. Gleichzeitig war er, wie gesagt, ein intimer Freund des Kaisers Konstantinos VII. Er war also eine Autoritätsperson und spielte in der Kirchengeschichte seiner Zeit eine entscheidende Rolle. Wie aus dem Titel einer seiner Epistel (Vind. Ep. 36) (Τῷ ἀδελφῷ μαγίστρῳ) hervorgeht, hatte er einen Bruder, der Magistros war, also eine hohe Würde innehatte, die allerdings nicht näher bestimmt wird. So konnte Theodoros auch in der Politik eine wichtige Rolle spielen. Fünf Briefe der Sammlung des Vindobonensis (Ep. 38-42) sind an eminente Freunde oder Verwandte des Theodoros als Trost-, Mahn- und Bittschreiben gerichtet und beweisen seinen großen Einfluss. Es ist daher kein Zufall, dass Theodoros in seinen Briefen an Konstantinos VII., bevor er Alleinherrscher wurde, ihn ermutigt und ihm ständig wünscht, dass er bald das ihm gehörende und von Gott für ihn bestimmte Reich antritt; dabei drückt sich Theodoros äußerst negativ über den Usurpator des Throns, Romanos Lekapenos, und seine Regierungsweise aus (Ath. Ep. 2, 9-16; 4, 11-15; 8, 34-36; 9, 27-30 u. 40-46; 11, 10-14 u. 30-33; 14, 14-23; 16, 11-14; Vind. Ep. 2, 48-51; 3, 3-6 u. 61-68; 4, 28-33). In den Briefen, die auf die Ernennung des Konstantinos zum Alleinherrscher folgen, wünscht Theodoros diesem ein langes Leben, so dass er die Armen vor den Mächtigeren bewahre, das Recht festige, die Wurzel der Habsucht abtrenne und tugendhafte Adlige fördere (Vind. Ep. 47, 6-7 u. 14-19; vgl. auch ib. 17, 15-18 und 51, 10-14). Gott möge ihm bei jeder guten Tat unterstützen und seine Macht und Staatsaffären, wie es ihm beliebt, leiten (Vind. Ep. 51, 26-27). Wegen seiner Funktion des geistlichen Vaters ziehe es Theodoros vor, eher der Seele des Kaisers zu nutzen als ihn zu schmeicheln (ebda. 27-29).

Theodoros war hochgelehrt. Sein Stil ist sehr elegant und wurde von seinen Korrespondenten gepriesen. Konstantinos VII. hat ihn, von seiner aufsehenerregenden klassischen Bildung beeindruckt, dem Kreis seiner gelehrten Mitarbeiter angegliedert.³⁶ Wie Konstantinos (s. oben), beauftragte ihn auch Romanos II. (Konstantinos'

³⁵ S. P. Speck, Die Kaiserliche Universität von Konstantinopel (*ByzArch* 14), München 1974, S. 30 Anm. 9.

³⁶ Konstantinos VII. genoss es, sich mit Weisen und Gelehrten zu umgeben und sorgte sich um die Entwicklung der *artes*, der Wissenschaften und der Literatur. In diesem Kontext liess er verschiedene Lehrstühle einrichten, von denen aber, soweit wir wissen, keiner Theodoros anvertraut wurde. Das mag u.a. daran liegen, dass Theodoros gegen jeden hohen Rang gesinnt war. Es entzieht sich allerdings

Die byzantinische Epistolographie und ihre Bedeutung für die Forschung von Personen und Sachen. Das Beispiel des Theodoros von Kyzikos.

Sohn) damit, dass er verschiedene Schriften für ihn verfaßte. Ein Brief des Theodoros (Vind. Ep. 7) impliziert seine Tätigkeit am Hof auch während der Regierungszeit Romanos' II.; denn hier schreibt Theodoros an Maleinos wie aus dem Munde des Kaisers Romanos und in seinem Auftrag.

Der Höhepunkt seiner Karriere kann in die Jahre 941-959 gesetzt werden. Damit ist allerdings auch der Anfang seines Unglücks verbunden: Schon bevor Konstantinos Alleinherrscher wurde, ist Theodoros, ohne es zu wollen und unter uns unbekanntem Umständen, zum Bischof von Kyzikos ernannt worden.³⁷ Der erste Brief der Sammlung des Vindobonensis (Vind. Ep. 1) ist in diesem Zusammenhang sehr aufschlussreich: Durch seine Ernennung zum Bischof von Kyzikos ist Theodoros unglücklich geworden, da er aus Konstantinopel und aus seinem eigenen Haus verbannt und von seinen Freunden (besonders von Konstantinos) sowie seinen Verwandten getrennt wurde.³⁸ Aus demselben Anlass musste er das für ihn Allerwichtigste entbehren, nämlich die Sorglosigkeit, die Freiheit und die Möglichkeit, sich nur mit den Seinigen zu umgeben und zu beschäftigen. Ferner beschreibt er sehr lebendig und ausführlich das zerstörte Kyzikos und hofft, dass er bald nach Konstantinopel zurückgerufen wird. Dieser Brief gehört zusammen mit den drei darauffolgenden zu einer Gruppe (Vind. Ep. 1-4): Alle vier Briefe stammen aus derselben Zeit (vor dem J. 944) und haben als Adressaten Konstantinos (leider sind die entsprechenden Antwortschreiben des letzteren nicht erhalten). Drei davon (Vind. Ep. 2-4) haben zum Thema die Intrigen der Nikolaiten³⁹ gegen Theodoros.⁴⁰ Theodoros schreibt an Konstantinos (Brief 2), dass er durch Briefe von Freunden über die Stimmung und die Intrigen

unserer Kenntnis, nach Rambaud (*L' empire grec au dixième siècle: Constantin Porphyrogénète*, Paris 1870, 70), wer die Professuren für Arithmetik, Musik, Grammatik, Dialektik, Recht und Medizin innehatte. Es ist daher nicht auszuschließen, dass Theodoros einen von diesen Lehrstühlen bekleidete.

³⁷ Theodoros gesteht, dass er diesen hohen Rang nie angestrebt bzw. geliebt habe, weil er sich dessen unwürdig fühlte. Wenn er doch das Bischofsamt angenommen hat, so geschah dies in der Absicht, die Hoffnungen aller nicht zu enttäuschen und seine Unterweisung nicht zu beschämen (s. Vind. Ep. 39). Trotzdem zeigte Theodoros mit der Zeit ein tiefes Interesse für die ihm zugeteilte Diözese: in Vind. Ep. 17 wollte er so schnell wie möglich nach Kyzikos fahren, um die arme Bevölkerung mit den großen Wohltaten des Kaisers Konstantinos zu trösten. Den Hass und das Schweigen seiner ehemaligen Freunde führt er auf seine Beförderung innerhalb der Priesterschaft zurück (vgl. Vind. Ep. 10, 2-5).

³⁸ Auf seine Ernennung zum Metropolit von Kyzikos wird sicherlich auch in den Briefen 8-12, 17 und 39 der Sammlung des Vindobonensis Bezug genommen.

³⁹ Mit der Bezeichnung Nikolaiten sind natürlich nicht die gleichnamigen Häretiker der ersten christlichen Jahrhunderte, sondern die Kleriker gemeint, die bezüglich der Tetragamie dem Patriarchen Nikolaos I. Mystikos folgten und die vierte Ehe des Kaisers Leon VI. des Weisen (906) verdammt. Der Streit zwischen den Nikolaiten und ihren Opponenten, den Euthymianern, quälte die östliche Kirche für lange Zeit. Die Nikolaiten besaßen eine kraftvolle Stellung während der Patriarchatszeit des Theophylaktos (933-956), von dem sie Unterstützung und Gnade erwarteten. Kurz vor dem J. 944 hatten sie also genug Kraft, um eine synodale Verurteilung des Theodoros zu bewirken.

⁴⁰ Mit diesen scheinen auch die Briefe 25-27 und 29-32 der Sammlung des Vindobonensis zusammenzuhängen: es sind allesamt Klagebriefe gegen die Gemeinde seiner Mitbrüder und Freunde, die ihn wie einen Toten vergessen bzw. ihm eine Falle gestellt haben. In Brief 26 ist die Rede von der schlechten Regelung der Angelegenheiten in Laodikeia, worüber wir nichts Näheres erfahren. In Brief 29 (6-10) spricht Theodoros von seiner Isolierung in einer *ἐσχάτῃ* (ist damit Kyzikos oder ein Exilort gemeint?), abseits vom Zentrum des Geschehens und in Entbehrung der Freunde und Weisen.

seiner Kollegen⁴¹ gegen ihn informiert wurde. Ferner beschreibt er (Briefe 3 und 4) ausführlich das ungerechte Gerichtsverfahren und die wilden Verhaltensweisen der Nikolaiten, die ihm seine Würde genommen haben, ohne ihm das Wort zu erteilen, damit er seine Unschuld aufzeige.⁴² Er ist dabei den Ratschlägen des Konstantinos gefolgt und so hat er auf übermäßigen Widerstand verzichtet. Er bekennt, dass er weder vorher noch jetzt das Bischofsamt liebe; er hält es jedoch nicht für richtig wegen solchen „Unkrauts“, das mit dem kirchlichen Weizen oft zusammenwächst, sich zurückziehen, ohne etwas für das Gemeinwohl getan zu haben (Ep. 4, 18-24; s. auch Ep. 58).

Theodoros wurde öfters von Gesundheitsproblemen gequält: Er schreibt (Vind. Ep. 18 und 20) von seinen Sorgen und Krankheiten, die es ihm nicht erlauben, seinen Freunden zu schreiben. Über eine schwere Krankheit, die ihn bei der Rückkehr von Kyzikos in seine Heimat überfiel, berichtet ein anderer Brief (Vind. Ep. 38).

Aus der Zeit der Alleinherrschaft des Konstantinos stammen wahrscheinlich zwei miteinander verbundene Bittbriefe der Sammlung des Vindobonensis (die Briefe 5 und 6), die an Konstantinos mit konkreten Bitten seitens des Theodoros gerichtet wurden (zum einen bezüglich der Wasserversorgung seines kleinen Hauses, zum anderen bezüglich der Mitgift seiner armen Nichte). Beide beweisen, dass Theodoros seine enge Beziehung zum Kaiser Konstantinos VII. während seines ganzen Lebens aufbewahrt hatte.

Theodoros sehnte sich allerdings nach dem asketischen Leben und deshalb ist er bemüht, sich oft auf den bithynischen Olymp zurückzuziehen. Eine Reihe von Briefen der Sammlung des Vindobonensis geben Auskunft über seine Vorliebe für diese Lebensart: einige (Briefe 21 und 22) preisen das asketische Leben auf dem Berg, im Gegensatz zum Leben eines Klerikers in der Stadt. Dadurch lobt Theodoros seine jetzige Lebensart, die von Lärm frei ist, Drohungen der Adligen missachtet und der boshafte Gespräche und unerfreuliche Spektakel fremd sind (Vind. Ep. 22, 4-6). Theodoros schreibt offenbar diese Briefe im fortgeschrittenen Alter (wie aus Ep. 21, 11 hervorgeht). Anstatt des städtischen Lärmes ist er von Ruhe und geistigen Gesängen umgeben. Nichts Nötiges fehlt ihm außer der Freundschaft der Genossen (Vind. Ep. 44, 4-8). Theodoros verließ Konstantinopel übereilt und von den ständigen Reden ermüdet, ohne sich von seinen Freunden zu verabschieden (Briefe 45 u. 46). Über den Seeweg ist er in seine Heimat gefahren, da ihn aber auch dort der Ruf verfolgte, ist er weiter gezogen, weit weg vom Unheil der Stadt. Er lebt nun das Leben eines Einsiedlers, das er für besser als die Festversammlungen, die kaiserliche Gesellschaft und allerlei Schmeicheleien hält (Brief 46, 15-37). Er befindet sich (Brief 47) in seiner Einsiedelei auf dem Olymp, kurz nach Konstantinos' Ernennung zum Alleinherrscher (Vind. Ep. 47, 4-8 und 14-19), von wo er ihm, seiner Gewohnheit

⁴¹ Über das Klima von Intrigen und Hinterlist, welches in den hohen Sphären der politischen und kirchlichen Verwaltung und Aristokratie in der Mitte des zehnten Jahrhunderts herrschte, vgl. auch A. Yannopoulos, 'Ο Ναυπλιεύς Θεόδωρος Νικαίας, *Ναυπλιακά Ανάλεκτα* 4 (2000) 146-7 und desselben 'Ιστορικές πληροφορίες του Θεοδώρου Νικαίας γιά την Αργολίδα, *Βυζαντινός Δόμος* 10-11 (1999-2000) 159-160.

⁴² Dass ihm nicht erlaubt wurde, sich zu verteidigen, erfahren wir auch von Vind. Ep. 32, 8-10. Dazu sagt er dort, dass er in seiner Abwesenheit verurteilt wurde.

Die byzantinische Epistolographie und ihre Bedeutung für die Forschung von Personen und Sachen. Das Beispiel des Theodoros von Kyzikos.

gemäß, Lattiche schickt (Vind. Ep. 47, 11-13). In demselben Ort und zu derselben Zeit nimmt Theodoros die Aufforderung des Konstantinos, Verse für ihn zu schreiben, bereitwillig an und kann ihr schnell nachkommen, da er sich weit entfernt befindet von Verwirrungen und unzeitigen Reden der Stadt. Theodoros ist Gott dankbar (Vind. Ep. 48), da er einen Teil seines Lebens, sei es nur einen kurzen, den geistlichen Gesängen und der reinen Lebensweise widmen konnte, weit von den Unruhen des Lebens. Im Kloster entbehrt er das für den Körper Notwendige nicht und fühlt sich trotz der Entfernung von Konstantinopel glückseliger und reicher als diejenigen, die sehr reich sind und große Würden innehaben.

Wohl in der letzten Periode seines Lebens, sicherlich nach dem Tode des Konstantinos (959) und wahrscheinlich auch nach diesem des Romanos II. (963), wurde Theodoros nach Nikaia exiliert wegen seines Konfliktes mit dem Patriarchen Polyektos. Der zweite Teil der Briefsammlung des Athous stammt aus dieser Zeit:⁴³ Hier wendet er sich (in fast allen Briefen) an Freunde bzw. Mitbrüder oder geistliche Väter, die in dieser schwierigen Zeit an ihn denken und ihm schreiben (überwiegend sind es Dankesbriefe). Ganz anders aber zugleich charakteristisch ist der erste Brief dieses Teils (Ath. Ep. 19), den Theodoros an den Patriarchen Polyektos richtet. Hierbei handelt es sich um einen Klagebrief gegen Heuchelei, Worte und Taten des letzteren, im Rahmen des Streits zwischen den beiden Männern. Das ist der Antwortbrief des Theodoros an einen uns verloren gegangenen Brief des Polyektos, in dem der Patriarch Theodoros beschuldigte, gegen diesen gewirkt zu haben. Dieser Brief war von dem gescheiterten Plan des Theodoros und des Konstantinos VII. (958-959) gegen Polyektos veranlasst worden.⁴⁴

Das späteste datierbare Zeugnis von Theodoros, über das wir verfügen, ist ein Klagebrief desselben an Symeon Magistros und Logothetes des Dromos wegen seines Schweigens und seiner Vergesslichkeit gegenüber den alten Freunden. Symeon ist zu dieser Zeit glücklich und hat hohe Würden inne. Der Brief ist daher in der Mitte der Regierungszeit von Nikephoros Phokas zu datieren (ca. 965).⁴⁵ Theodoros befindet sich in Nikaia oder auf dem Olymp in seiner Einsiedelei. Symeon antwortet ihm mit einem Lob für seine Eloquenz und mit der Ermahnung, ihm weiter zu schreiben.⁴⁶

Informationen über Theodoros können wir auch aus den Episteln anderer Personen an ihn (außer Konstantinos VII., von dem schon oben die Rede war) ziehen:

⁴³ Abweichend sind die zwei letzten Briefe dieses Teils (Ath. Ep. 32 u. 33), in denen keine Rede vom Exil ist, und die wahrscheinlich zu einer anderen Lebensperiode des Theodoros gehören. Darrouzès, *Épistoliers* S. 341 Anm. 21, meint bezüglich des Briefs 33, dass, wenn dieser aus der Zeit des Exils stammt, dann müßte dem Exilierten eine gewisse Bewegungsfreiheit erlaubt worden sein, so dass er nicht in Nikaia eingeschlossen bleiben musste. Das scheint mir aber, aufgrund der Exilbriefe des Theodoros in beiden Sammlungen, nicht zu stimmen.

⁴⁴ V. Grumel - J. Darrouzès, *Les registres des actes du Patriarcat de Constantinople. Vol. I Les actes des patriarches. Fasc. II et III Les registres de 715 à 1206, Le Patriarcat Byzantin Série I, Paris* ²1989, Nr. 789p.

⁴⁵ S. Darrouzès, *Épistoliers Byzantins du X^e siècle (Archives de l'Orient Chrétien 6), Paris 1960, S. 160 mit Anm. 63.*

⁴⁶ S. Darrouzès (Anm. 45) 160-162 mit Anm. 63-64. Neue textkritische Edition des Briefes im Appendix der neuen kritischen Ausgabe der Briefe des Theodoros von Kyzikos, Tziatzi-Papagianni (Anm. 33) 123f.

Von einigen Briefen des Bischofs von Nikaia, Theodoros, der ein Mitbruder und Korrespondent unseres Metropoliten war, erfahren wir von dem Bündnis der beiden Metropoliten bei der Konspiration gegen Polyuktos.⁴⁷

Ein Brief des Symeon Magistros und Logothetes des Dromos (Ep. 83 Darrouzès⁴⁸) spricht vom Metropoliten von Kyzikos, unserem Theodoros, der die Mönche auf dem Olymp, Kymina, Latros und Athos ermahnen soll, wegen des bevorstehenden Krieges mit dem Emir Hamdas, ein Gebet an Gott zu richten. Der Brief ist nach Ahrweiler ins J. 958 zu datieren (Darrouzès setzte ihn irrtümlich ins Jahr 964⁴⁹).⁵⁰ Theodoros hatte immer enge Beziehungen zu den Klöstern vor allem zu jenen auf dem Olymp.

Das Bild des Theodoros ergänzen ein Brief von Niketas Magistros (Brief Nr. 8 Westerink⁵¹) sowie fünf anonyme Briefe (IX 41-45 Darrouzès) an Theodoros von Kyzikos,⁵² die die Tugenden und die Eloquenz des letzteren in seinen Episteln preisen.

Ferner gibt es Briefe, die über die Feindschaften des Theodoros Auskunft geben. In einem solchen klagt Alexander von Nikaia (Ep. 5 Darrouzès) Theodoros als seinen großen Feind an, weil er eine große Rolle bei dem Gerichtsverfahren gegen ihn gespielt hätte. Theodoros gehörte einer Kommission aus vier Metropoliten und vier staatlichen Persönlichkeiten an, die vom Patriarchen und wahrscheinlich auch vom Kaiser nach Nikaia geschickt worden war, um die Verwaltungsangelegenheiten Alexanders zu prüfen. In einem weiteren Brief (Nr. 16 Darrouzès) tadelt Alexander Theodoros von Kyzikos und Anastasios von Herakleia als seine ausgesprochenen Feinde,⁵³ die frech und bereit sind, ein Verbrechen zu begehen. Sie klagen ihn ständig bei dem Kaiser als Empörer, frech und beleidigend an, so dass der Kaiser sich ihm gegenüber nicht wohlwollend zeigt. Die Episteln Alexanders stammen aus der Zeit um 945. Daraus kann man schließen, dass Theodoros zu dieser Zeit, wahrscheinlich durch die Hilfe des jetzt alleinherrschenden Konstantinos, seine Würde zurückerlangt hat, nachdem er von den Nikolaiten verurteilt wurde, und somit wieder eine wichtige Rolle in der Kirchengeschichte spielen konnte.

Nach den obengenannten Daten können wir mit gewisser Sicherheit folgende Resultate bezüglich Theodoros und sein Leben zusammenfassen: Theodoros von Kyzikos war ein Altersgenosse des Konstantinos VII., mit dem er in enger Freundschaft verbunden war. Gleichzeitig war er aber einer von den Pädagogen des Patriarchen Theophylaktos, dem er sehr treu blieb und während dessen Patriarchats er ein hohes Amt in der Großen Kirche innehatte. Daher spielte Theodoros schon vor

⁴⁷ Diese Briefe wurden im Appendix der neuen kritischen Ausgabe der Briefe des Theodoros von Kyzikos, Tziatzi-Papagianni (Anm. 33) 125f., neuediert.

⁴⁸ S. Darrouzès (Anm. 45) 146f.

⁴⁹ S. Darrouzès (Anm. 45) 146 Anm. 53-54.

⁵⁰ H. Ahrweiler, Un discours inédit de Constantin VII Porphyrogénète, in: *TravMém* 2 (1967) 395 Anm. 10.

⁵¹ L. G. Westerink, Nicéas Magistros, *Lettres d' un exilé* (928-946), Paris 1973.

⁵² Alle fünf wurden im Appendix der neuen kritischen Ausgabe der Briefe des Theodoros von Kyzikos, Tziatzi-Papagianni (Anm. 33) 126-132, neuediert.

⁵³ Zu den Feindschaften des Alexandros vgl. auch A. Markopoulos, Überlegungen zu Leben und Werk des Alexandros von Nikaia, in: *JÖB* 44 (1994) 325.

Die byzantinische Epistolographie und ihre Bedeutung für die Forschung von Personen und Sachen. Das Beispiel des Theodoros von Kyzikos.

933 und mindestens bis zum Tode des Konstantinos (959) eine entscheidende Rolle in der Kirchengeschichte.⁵⁴ Sein Geburtsort ist nicht bekannt. Wahrscheinlich stammte er aus einer Seestadt nicht sehr weit vom bithynischen Olymp. Allerdings ist er in Konstantinopel aufgewachsen, hat dort studiert und gehörte zu den eminenten Personen der Stadt. Der Höhepunkt seiner Karriere kann in die Jahre 941-959 gesetzt werden. Er war hochgelehrt und sein Stil war sehr elegant und wurde von seinen Korrespondenten gepriesen. Konstantinos VII. und später sein Sohn Romanos II. beauftragten ihn mit der Abfassung verschiedener Schriften in deren Namen. Wenige Jahre vor 944 wurde er gegen seinen Willen Bischof von Kyzikos und daher aus Konstantinopel versetzt. Darauf erlebte er die Intrigen der Nikolaiten, die ihn in seiner Abwesenheit in einem unverschämten Gericht haben verurteilen und absetzen lassen. Als Konstantinos VII. im Jahr 944 Alleinherrscher wurde, hat er seinem Freund Theodoros seine Würde und Macht zurückgegeben. Theodoros durfte jetzt seinen Feind, Alexandros von Nikaia, prüfen und urteilen (944-945). Er konnte wieder eine zentralere Rolle in der Kirchenpolitik seiner Zeit spielen, er hoffte sogar, den neuen Patriarchen Polyuktos (956-970) mit Hilfe des Kaisers Konstantinos und der mit ihm verbündeten Metropolen stürzen zu können. Die Konspiration wurde in den Jahren 958-959 entwickelt, war aber durch den Tod Konstantins (959) nicht von Erfolg gekrönt. Theodoros wurde danach, in der letzten Periode seines Lebens, wahrscheinlich nach dem Tode des Romanos II. (963), nach Nikaia exiliert. Er lebte noch gegen 965, wie aus seiner Korrespondenz mit Symeon Magistros ersichtlich ist. Sehr oft residierte er als Mönch auf dem Olymp in Bithynien, von wo aus er zahlreiche Briefe an Konstantinos VII. und andere Personen sandte. Er hat das Bischofsamt nie geliebt und fühlte sich in Kyzikos sehr unwohl. Hingegen hatte er immer (besonders aber im fortgeschrittenen Alter) die Ruhe des Berges und das Leben des Einsiedlers dem Unheil der Stadt (sowohl Konstantinopels als auch seiner Heimat selbst) vorgezogen. Über das Ende seines Lebens erfahren wir aus den Quellen nichts. Wahrscheinlich traf ihn der Tod in diesem ruhigen Zustand und in einem Alter von über sechzig Jahren.

Nach dieser Vorstellung der Resultate meiner Forschung bezüglich der Person des Theodoros von Kyzikos anhand von seiner Korrespondenz, welche in aller Ausführlichkeit und mit der nötigen Dokumentation in meiner neulich gedruckten Monographie⁵⁵ stehen, hoffe ich, ausreichend bewiesen zu haben, wie groß und in manchen Fällen wie schätzenswert die Bedeutung der byzantinischen Epistolographie sein kann.

⁵⁴ Vgl. Darrouzès (Anm. 45) 31f.

⁵⁵ S. oben Anm. 33.

Copyright 2013

*Εταιρεία Ανάπτυξης και Αξιοποίησης Περιουσίας
Δημοκριτείου Πανεπιστημίου Θράκης*

ISSN 1790-6237