



ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ «ΚΟΡΑΗΣ»

Μαρία Ανδρονίκη Ραυτοπούλου

**Γρηγορίου Ναζιανζηνού, *Ἐπιτάφιος εἰς τὴν ἀδελφὴν ἑαυτοῦ Γοργονίαν*:
διακειμενικότητα και ειδολογική εξέλιξη στα *exempla feminarum* στην Ὑστερη
Αρχαιότητα**

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΑΘΗΝΑ 2020

Μαρία Ανδρονίκη Ραυτοπούλου

**Γρηγορίου Ναζιανζηνού, *Ἐπιτάφιος εἰς τὴν ἀδελφὴν ἑαυτοῦ Γοργονίαν*:
διακειμενικότητα και ειδολογική εξέλιξη στα *exempla feminarum* στην Ὑστερη
Αρχαιότητα**

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΕΠΟΠΤΗΣ: Σ. Παπαϊωάννου

ΕΠΙΤΡΟΠΗ: Σ. Παπαϊωάννου

Α. Καρβούνη

Γ. Κάρλα

ΑΘΗΝΑ 2020

Copyright © , **Μαρία Ανδρονίκη Ραυτοπούλου, 2020**

Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος. All rights reserved. Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας εργασίας, εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα.

Οι απόψεις και θέσεις που περιέχονται σε αυτήν την εργασία εκφράζουν τον συγγραφέα και δεν πρέπει να ερμηνευθεί ότι αντιπροσωπεύουν τις επίσημες θέσεις του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών.

Περιεχόμενα

ΠΡΟΛΟΓΟΣ	5
ΕΙΣΑΓΩΓΗ	7
Α. ΘΕΩΡΗΤΙΚΗ ΑΝΑΣΚΟΠΗΣΗ ΤΟΥ ΕΠΙΤΑΦΙΟΥ ΛΟΓΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ LAUDATIO FUNEBRIS.....	15
Β. ΤΥΠΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΓΥΝΑΙΚΕΙΟΥ ΠΡΟΤΥΠΟΥ ΣΤΗ ΡΩΜΑΪΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ	31
1. Laudationes	31
2. Σενέκας και Πλίνιος	42
Γ. Ο ΕΠΙΤΑΦΙΟΣ ΤΗΣ ΓΟΡΓΟΝΙΑΣ	62
ΕΠΙΛΟΓΟΣ.....	92
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	95

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Απόληξη της πορείας φοίτησης στο Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών «Κοραής», στην κατεύθυνση «Αρχαία Ελληνική Φιλολογία» αποτελεί η περάτωση του παρόντος πονήματος. Για την επιλογή του θέματός του προηγήθηκε ενδελεχής αναζήτηση σε συνεργασία με την επόπτρια καθηγήτριά μου με έναν «προκλητικό» στόχο: να εντοπίσουμε μέσα στη χοάνη των φιλολογικών θεμάτων αυτό ακριβώς το θέμα το οποίο αφενός να συντίθεται από όλα τα ερευνητικά μου ενδιαφέροντα και αφετέρου να σχετίζεται με μια λιγότερο φωτισμένη περιοχή στην έως τώρα φιλολογική έρευνα. Εν τέλει το θέμα της διπλωματικής μου εργασίας πράγματι άπτεται των φιλολογικών μου ενδιαφερόντων: τη λογοτεχνική αποτύπωση της τυπολογίας του γυναικείου φύλου, το μεταλογοτεχνικό πέρασμα ιδεών, προτύπων, λογοτεχνικών συμβάσεων από την αρχαία ελληνική στη λατινική και στην ύστερη λογοτεχνική παράδοση αλλά και τον συσχετισμό της Πατερικής ρητορικής με την προγενέστερη του Χριστιανισμού κλασική παράδοση. Η εστίαση σε έναν ρητορικό επιτάφιο λόγο της ύστερης αρχαιότητας και μάλιστα γραμμένο και εκφωνηθέντα από τον άγιο Γρηγόριο τον Θεολόγο πραγμάτωσε και τη δεύτερη πτυχή του στόχου αυτής της εργασίας, καθότι πρόκειται για έναν ρητορικό λόγο με τον οποίο έχει ασχοληθεί ελάχιστα η φιλολογική έρευνα. Μάλιστα, καθώς προχωρούσε η εκπόνηση της εργασίας, συνειδητοποιούσα αυτό που ελπίζω να συνειδητοποιήσει και κάθε αναγνώστης της: ότι ο επιτάφιος του Γρηγορίου για την αδελφή του Γοργονία αποτελεί μια μόνο ψηφίδα της μελέτης των κειμένων της Ύστερης Αρχαιότητας και των Πατέρων της Εκκλησίας με πολύπτυχο φιλολογικό ενδιαφέρον και ότι αυτό το πλούσιο ψηφιδωτό τόσων ακόμα κειμένων μπορεί να αποτελέσει μία νέα τάση στις κλασικές σπουδές.

Για την βίωση και την ολοκλήρωση αυτού του ταξιδιού, που υπήρξε, ασφαλώς, το σημαντικότερο των σπουδών μου, συνέβαλαν καταλυτικά ορισμένα πρόσωπα, στα οποία οφείλω να εκφράσω εγκάρδια και ειλικρινά την ευγνωμοσύνη μου. Πρωτίστως, ευγνωμονώ την αγαπημένη μου δασκάλα και επόπτρια καθηγήτρια της εργασίας, κ. Σοφία Παπαϊωάννου. Την ευχαριστώ που εισήλθε στα ακαδημαϊκά μου βήματα ήδη από τον προπτυχιακό κύκλο σπουδών και με το απαράμιλλο επιστημονικό της κύρος, την υπομονή και επιμονή της, την εγρήγορσή της σε κάθε στιγμή που χρειαζόμουν την καθοδήγησή της, την ενθάρρυνσή της στις στιγμές της

δικής μου οπισθοχώρησης αλλά και με το σπάνιο χάρισμα ενσυναίσθησης χάρη στο οποίο ένιωθα πάντα τη στήριξη και τη βοήθειά της, κατάφερα να φτάσω στην ολοκλήρωση της διπλωματικής μου εργασίας. Έπειτα, οφείλω να ευχαριστήσω τις δύο επόπτριες της τριμελούς επιτροπής, την επίκουρη καθηγήτρια κ. Καρβούνη και την αναπληρώτρια καθηγήτρια κ. Κάρλα για τον χρόνο που αφιέρωσαν στην αξιολόγηση και διόρθωση της εργασίας καθώς και για τις πολύτιμες επισημάνσεις τους. Παράλληλα, δεν μπορώ να μην ευχαριστήσω τον πνευματικό μου πατέρα, π. Πολύκαρπο καθώς και τους αγαπητούς μου γονείς, π. Θεοφάνη και Ελένη, οι οποίοι με προσευχή, αγάπη, αισιοδοξία και κατανόηση συνέβαλαν στην επιτυχή ολοκλήρωση αυτής της μακράς πορείας προς την ολοκλήρωση της διπλωματικής. Τέλος, ευχαριστώ από καρδιάς τον αγαπημένο μου σύζυγο, Γιώργο, ο οποίος ήρθε στη ζωή μου δίνοντάς μου με την αγάπη του και την απόλυτα υποστηρικτική του στάση το πιο καθοριστικό έναυσμα ώστε να εντατικοποιήσω και να ολοκληρώσω τη συγγραφή της εργασίας.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Γιατί, άραγε, συναρπάζει η μελέτη και η ερμηνεία διακειμενικών διαλόγων εντοπισμένων στη λογοτεχνική παράδοση; Ο προσδιορισμός των κοινών τόπων και συμβάσεων που επιβιώνουν και ανανεώνονται μέσα από τη δύναμη του λογοτεχνικού κειμένου, η εξέλιξη της παράδοσης που ανακύπτει από την ίδια την αξιοποίησή της, η συνειδητοποίηση της ευφυΐας ορισμένων δημιουργών που επιτυγχάνουν συγκερασμό του παραδεδομένου και του πρωτότυπου, η διαπίστωση της επανατοποθέτησης αξιών, ιδεολογιών, κοινωνικών ρόλων και θέσεων μέσα από τα πρότυπα που προβάλλονται στα κείμενα συν τω χρόνω· όλα τα παραπάνω προκαλούν τη φιλολογική έρευνα να εντρυφήσει σε τέτοιου είδους διακειμενικές αναγνώσεις. Είναι, λοιπόν, εντυπωσιακό ότι όλα αυτά ενυπάρχουν ως πόλος ενδιαφέροντος στην προσέγγιση του έργου, το οποίο μελετάται στην παρούσα εργασία.

Το θέμα της εργασίας είναι η προσέγγιση και η ανάγνωση του επιταφίου λόγου του Γρηγορίου Ναζιανζηνού, *Επιτάφιος εις την αδελφήν έαυτοῦ Γοργονίαν* (Λόγος 8), και η ανάγνωση του γυναικείου προτύπου της Γοργονίας μέσα στον λόγο. Μέσα από αυτήν την ανάγνωση επιδιώκεται να διαπιστωθεί ότι ο Γρηγόριος συνδιαλέγεται σε βάθος με την αρχαία ελληνική αλλά και ρωμαϊκή παράδοση τόσο ως προς το ρητορικό είδος του επιταφίου λόγου, όσο και ως προς τη λογοτεχνική παράδοση του γυναικείου προτύπου. Για να επιτευχθεί αυτό, αρχικά παρουσιάζεται συνοπτικά και εύληπτα η παράδοση του εγκωμίου όπως αυτό αναπτύχθηκε στον αρχαίο ελληνικό επιτάφιο και στη ρωμαϊκή *laudatio funebris*. Έπειτα, προσδιορίζεται η λατινική παράδοση του γυναικείου προτύπου μέσα από έξι κείμενα αναφοράς, τα οποία είναι καίρια για να γνωρίσουμε την παράδοση που παρέλαβε ο Γρηγόριος πριν οικοδομήσει και ο ίδιος το πρότυπο της Γοργονίας. Στη συνέχεια, ο επιτάφιος λόγος του Γρηγορίου αναλύεται και εξετάζεται ειδολογικά και ιδεολογικά, ώστε να συναχθούν τα σημεία στα οποία συναντιέται με την προγενέστερη παράδοση αλλά και αυτά στα οποία προβάλλει πρωτοποριακά τις εκχριστιανισμένες του επιλογές στο είδος του επιταφίου και στο γυναικείο πρότυπο.

Καθοριστική, βεβαίως, γι' αυτήν την πραγμάτευση κατέστη η συμβολή της σχετικής βιβλιογραφικής έρευνας. Για τον επιτάφιο λόγο της αρχαίας Ελλάδας, ιδιαίτερος κατατοπιστικοί είναι οι παρακάτω ορισμοί: αρχικά, ο ορισμός του επιταφίου λόγου από την Rommel στο *Brill's New Pauly* (Rommel 2006), και στη

συνέχεια ο ορισμός που δίνουν οι Dobson και Hornblower (2005) στο Oxford Classical Dictionary. Ο μεν πρώτος είναι πολύ εκτενής με αναδρομή από τις απαρχές του είδους μέχρι και τη νεότερη λογοτεχνία– επομένως συνδέει τον επιτάφιο λόγο της κλασικής εποχής και με τον χριστιανικό επιτάφιο λόγο της ύστερης αρχαιότητας–, ο δε δεύτερος είναι πιο πυκνός πλην όμως αρκούντως περιεκτικός ως προς τον τόπο και τον χρόνο ανάπτυξης αλλά και τον χαρακτήρα του επιταφίου. Επίσης, ο Carey σε μια σημαντική βιβλιογραφική αναφορά για τον επιδεικτικό λόγο, παρουσιάζει την κοινωνικοπολιτική λειτουργία του επιταφίου λόγου, τη σύνδεση, δηλαδή, της κηδευτικής τελετουργίας στην αρχαία Ελλάδα με τους δεσμούς των πολιτών με την πόλη τους και τη θεσμική ανωτερότητα της συλλογικού βιώματος έναντι του ιδιωτικού (Carey 2007, “Epideictic oratory” στο *A Companion to Greek Rhetoric*, I. Worthington (επιμ.), Malden, MA, σελ. 236– 252).

Στην προσέγγιση της *laudatio funebris* καταλυτικά έχει προσφέρει ο Kierdorf, ως προς τη δομή και το περιεχόμενο του είδους, την αντιπαράβολή του λατινικού εγκωμίου με το ελληνικό αλλά και τις *laudationes funebres* για γυναίκες: Kierdorf, Wilhelm (1979), *Laudatio funebris: Interpretationen und Untersuchungen zur Entwicklung der römischen Leichenrede*, Meisenheim am Glan. Αλλά και στο Brill’s New Pauly, παρουσιάζει ο ίδιος το είδος με τον ορισμό του, τις τρεις φάσεις ανάπτυξής του αλλά και τη λειτουργία του. Το κοινωνικό κύρος που απέφερε η εκφώνηση της *laudatio funebris* και συνδέθηκε στενά με το είδος, αλλά και οι *laudationes funebres* για γυναίκες έχουν επίσης σχολιαστεί εύστοχα από τη μελέτη της Elizabeth Tylawsky (2001), “Supplying a genealogy: self– promotion by praising dead women”, στο *Essays in honor of Gordon Williams: twenty–five years at Yale*, E. Tylawsky και C. Weiss (επιμ.), New Haven, σελ. 283– 293. Ακόμα, ο Lindsay παρουσιάζει αδρά τις απόψεις για τη γένεση του είδους και το περιεχόμενο του εγκωμίου και σχολιάζει *laudationes funebres* για γυναίκες με ιδιαίτερη έμφαση στη *LM* (*Laudatio Mordiae*): Hugh Lindsay (2004), “The *LM*: its content and significance”, *Latomus* 63.1, σελ. 88– 97. Κατατοπιστική προσέγγιση εν γένει του πανηγυρικού λόγου στη Ρώμη πραγματοποιεί και ο Rees (2007) στο σχετικό κεφάλαιο με τίτλο “Panygeric” στο *A Companion to Roman Rhetoric*, στο οποίο επισημαίνει την αποστασιοποίηση των Ρωμαίων από βασικά στοιχεία του ελληνικού επιταφίου, πράγμα που επιβεβαιώνεται ολοφάνερα και στη *laudatio funebris*. Για τον χριστιανικό επιτάφιο λόγο, από την άλλη, ξεχωρίζει η πολύ καλή εισαγωγή του

McGuire με αναδρομή στην πορεία και την παράδοση του είδους μέχρι την ύστερη αρχαιότητα (Martin McGuire (1953), “The early Christian funeral oration”, στο *Funeral Orations by Saint Gregory Nazianzen and Saint Ambrose*, New York, σελ. 7–23). Επίσης, η προσέγγιση των Hägg – Rousseau, οι οποίοι αντιπαραβάλλουν τον χριστιανικό επιτάφιο λόγο με το είδος της βιογραφίας παρουσιάζει ενδιαφέρον: T. Hägg – P. Rousseau (2000), “Introduction: biography and panegyric” στο *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, T. Hägg και P. Rousseau (επιμ.), Berkeley, σελ. 1–24.

Για τη *LT* (*Laudatio Turiae*) ξεχωρίζει στη βιβλιογραφική έρευνα το βιβλίο Josiah Osgood (2014), *Turia: a Roman Woman's Civil War*, Oxford, στο οποίο πραγματοποιείται σφαιρική και πολύπτυχη ανάγνωση της *laudatio*. Ο Osgood αναλύει διεξοδικά όλες τις πτυχές που είναι απαραίτητες για την κατανόηση του εγκωμίου, όπως είναι οι πολιτικές συνθήκες της εποχής, η ιδεολογία και η θεσμική βάση του γάμου και η κοινωνική θέση της γυναίκας. Παράλληλα, στην ίδια την *Turia*, δηλαδή στο έμφυλο γίνεσθαι της γυναίκας αλλά και του συζύγου της που εκφωνεί τη *laudatio*, στις αρετές και στην οικοδόμηση του προτύπου της εμβαθύνει στο άρθρο της η Hemelrijk (2004). Από την άλλη, για τη *LM* (*Laudatio Murdiae*) δεν μπορούμε να μην αναφέρουμε την ανάλυση και ερμηνεία του Lindsay (βλ. παραπάνω), ο οποίος μετά από την περιεκτική εισαγωγή στις *laudationes funebres* για γυναίκες προσεγγίζει (και μεταφράζει) το σωζόμενο απόσπασμα της *laudatio* εστιάζοντας στα τυπικά στοιχεία του επαίνου που αποτελούν τις σπουδαιότερες γυναικείες αρετές, επισημαίνοντας και τον υποφαινόμενο δυναμισμό της προσωπικότητας της *Murdia*. Ως προς τις δύο παραμυθητικές επιστολές, ιδιαίτερα αξιόλογη ανάγνωση των γυναικείων προτύπων του Σενέκα αλλά και του τρόπου με τον οποίο συνδέει ο φιλόσοφος την αρετή με το αντρικό και γυναικείο φύλο έχει επιτύχει η Wilcox, ενώ και η McAuley έχει πραγματευθεί με συναφή προσέγγιση το θέμα του γυναικείου προτύπου και της γυναικείας αρετής, εστιάζοντας, ωστόσο, περισσότερο στη *consolatio Ad Helviam* (Amanda Wilcox (2006), “Exemplary grief: gender and virtue in Seneca's consolations to women”, *Helios* 33.1, σελ. 73– 93 και Mairéad McAuley (2015), *Reproducing Rome: Motherhood in Virgil, Ovid, Seneca, and Statius*, Oxford). Επίσης, στην ερμηνεία του προτύπου της Marcia στην αντίστοιχη επιστολή, πολύ βοηθητικές κατέστησαν οι μελέτες των Jane Bellemore (1992), “The Dating of Seneca's *Ad Marciam De Consolatione*”, *CQ* 42.1, σελ. 219– 234 και Spyridon

Tzounakas (2017), “Cremutius Cordus and Seneca’s Self-promotion in the Exordium of the Consolatio ad Marciam”, *Pan. Rivista di Filologia Latina* 6, σελ. 75–85, καθότι παρουσιάζουν τα γεγονότα και τις ερμηνείες σχετικά με τον πατέρα της Marcia, που είναι καίρια πτυχή της οικοδόμησης του προτύπου και της μνήμης της από τον Σενέκα. Από τις αναφορές της βιβλιογραφίας στις δύο επιστολές του Πλινίου που αξιοποιούνται στην παρούσα εργασία, ιδιαίτερα διαφωτιστικό είναι το βιβλίο της Jacqueline Carlon (2009), *Pliny’s Women. Constructing Virtue and Creating Identity in the Roman World*, Cambridge, το οποίο περιέχει ενδιαφέρουσες και εύστοχες προσεγγίσεις των δύο γυναικών των επιστολών. Αξίζει να αναφερθεί και η εξέταση του προτύπου της Arria καθώς και της ιδιαιτερότητας της σχετικής επιστολής του Πλινίου από τη Jo-Ann Shelton (2013), *The Women of Pliny’s Letters*, London. Τέλος, στο πλαίσιο της προσέγγισης του γυναικείου gender στη Ρώμη, ο Challet σχολιάζει με ενδιαφέρον και τις δύο γυναίκες του Πλινίου, ιδιαίτερα δε τη Minicia Marcella: Claude-Emmanuelle Centlivres Challet (2013), *Like Man, Like Woman: Roman Women, Gender Qualities and Conjugal Relationships at the Turn of the First Century*, Oxford.

Ο επιτάφιος της Γοργονίας έχει ομολογουμένως την ενδεέστερη στήριξη της βιβλιογραφίας. Συγκεκριμένα, αμιγώς με τον επιτάφιο της Γοργονίας έχει ασχοληθεί η Elena Conde Guerri (1994), “El elogio fúnebre de Gorgonia, modelo de filosofía cristiana”, *Helmántica*, 45.136–138, σελ. 381–392. Το συγκεκριμένο άρθρο βλέπει τη Γοργονία αφαιρετικά και είναι εστιασμένο αποκλειστικά στη χριστιανική θεολογία προσπαθώντας να εντοπίσει στον επιτάφιο ορολογία της Παλαιάς και της Καινής Διαθήκης ώστε να αναχθεί ο επιτάφιος σε χριστολογικό διδακτικό κείμενο. Ως προς την προσωπικότητα, το πρότυπο και την ανάγνωση του γυναικείου φύλου της Γοργονίας ξεχωρίζει, επίσης και το κεφάλαιο της Virginia Burrus (2006), “Life After Death: The Martyrdom of Gorgonia and the Birth of Female Hagiography.” στο *Gregory of Nazianzus: Images and Reflections*, J. Bortnes και T. Hägg (επιμ.) Copenhagen, σελ. 153–70. Με τη Γοργονία και την οικοδόμηση του προτύπου της, καθώς και με την αυτοσυνειδησία του Γρηγορίου για τη σημασία αυτού του προτύπου (δεδομένου ότι ο επιτάφιος της είναι το πρωιμότερο αγιογραφικό κείμενο χριστιανής γυναίκας) ασχολείται και η Elm (Susanna Elm (2006), “Gregory’s women: creating a philosopher’s family”, στο *Gregory of Nazianzus: Images and Reflections*, J. Bortnes και T. Hägg (επιμ.) Copenhagen, σελ. 171–191). Από την άλλη, ο

Daunton–Fear πραγματεύεται τους λόγους του Γρηγορίου περισσότερο στη ρητορική τους διάσταση: Andrew Daunton–Fear (2017), “Can we hear the spoken words of Gregory of Nazianzus”, *Scrinium* 13, σελ. 72– 83. Τέλος, στην επιχειρηματολογία της εργασίας για το πρότυπο της Γοργονίας συνέβαλε με τη μορφή της γόνιμης διαφωνίας και η πρόσφατη προσέγγιση της Karen O’ Donnell (2019), “Women and the Eucharist: reflections on private eucharists in the early church”, *Feminist Theology* 27.2, σελ. 164–175.

Κρίνεται αναγκαίο σε αυτό το σημείο να παρατεθεί μια ευσύνοπτη αναφορά στο περιεχόμενο και τον ερευνητικό στόχο καθενός από τα τρία κεφάλαια της εργασίας. Στο πρώτο κεφάλαιο παρουσιάζεται αναλυτικά η προγενέστερη παράδοση του είδους του επιταφίου λόγου και του εγκωμίου, με στόχο να γίνει αντιληπτή η υπόσταση του είδους του επιταφίου τον 4^ο αι. που εκφωνεί ο Γρηγόριος τον επιτάφιο του. Επίσης, στόχευση αυτού του κεφαλαίου μέσα από την θεωρητική παρουσίαση των δύο ειδών του επιταφίου λόγου και της *laudatio funebris*– καθότι δεν θα εξεταστούν ως εξέλιξη του ενός στο άλλο αλλά ως δύο αυτόνομα είδη με ουσιώδεις διαφορές– είναι να εντοπιστεί η σχέση και η συνάφεια του επιταφίου της Γοργονίας με καθεμία από τις εν λόγω μορφές εγκωμίου. Έτσι, σε αυτό το κεφάλαιο παρουσιάζεται ο ορισμός του επιταφίου λόγου και της *laudatio funebris*, η ένταξή τους στο επιδεικτικό είδος (στον μεν επιτάφιο ουσιαστικά, στη δε *laudatio* μάλλον τυπικά και θεωρητικά), η θέση του εγκωμίου στην τελετουργία της κηδείας, η χρονική οριοθέτηση της ανάπτυξης των δύο ειδών αλλά και τυπικά στοιχεία της δομής, της μορφής και του περιεχομένου τους. Ειδικότερα, η παρουσίαση της *laudatio funebris* είναι εμφανώς διεξοδικότερη, καθώς αφενός η κοινωνικοπολιτική της στόχευση και αφετέρου ο στενός συσχετισμός της με τις γυναίκες ανοίγουν ευρύτερο πεδίο ανάλυσης και βιβλιογραφικών αναφορών. Στο τέλος αυτού του κεφαλαίου επιχειρείται και μια πρωτότυπη διαπίστωση της διαφοράς του επιταφίου λόγου από τη *laudatio funebris* βάσει ετυμολογικής ερμηνείας των όρων των δυο ειδών.

Στο δεύτερο κεφάλαιο παρουσιάζεται η τυπολογία του γυναικείου προτύπου, την οποία γνώριζε ο Γρηγόριος από τη λατινική παράδοση και την αξιοποίησε στην οικοδόμηση του προτύπου της αδελφής του. Αρχικά, παρατίθεται μία θεωρητική απόδοση της έννοιας του προτύπου, ενώ στη συνέχεια προσεγγίζονται τα εξής καίρια για το θέμα μας κείμενα: οι *laudationes LT* και *LM*, οι *consolationes* του Σενέκα *ad*

Helviam και *ad Marciam* και οι επιστολές 3.16 και 5.16 του Πλίνιου. Στόχος αυτής της εξέτασης είναι να εντοπιστούν με άμεση επαφή με το περιεχόμενο των κειμένων όλα εκείνα τα στοιχεία των εγκωμιαζόμενων γυναικών που συνιστούν το γυναικείο πρότυπο, τόσο στην πιο παραδοσιακή όσο και στην πιο ανανεωμένη του μορφή. Στις δύο *laudationes* θα προβληθεί η παραδοσιακή αρεταλογία της Ρωμαίας συζύγου, η οποία ενυπάρχει ως βάση των εγκωμίων των δύο γυναικών και ως εκ τούτου στα δύο εν λόγω πρότυπα θα διαπιστωθεί εντυπωσιακή συνάφεια στην απόδοση των αρετών τους. Παράλληλα, θα σχολιαστεί και θα αιτιολογηθεί ο δυναμισμός και το θάρρος στην πρωτοβουλία των δύο γυναικών στο πλαίσιο των πολιτικών συνθηκών, κατά τις οποίες εκφωνούνται οι δύο έπαινοι. Έπειτα, στις δύο παραμυθητικές επιστολές του Σενέκα, η τυπολογία του γυναικείου προτύπου εμπλουτίζεται. Και στις δύο επιστολές τα πρότυπα δεν είναι μόνο οι γυναίκες στις οποίες απευθύνεται ο Σενέκας, αλλά επιστρατεύονται πολλές ακόμα γυναικείες μορφές που είναι πρότυπα προς μίμηση. Επίσης, θα αναφερθούν και οι αρετές, οι οποίες παρουσιάζονται από τον Σενέκα ως συστατικά στοιχεία της ιδανικής γυναίκας αλλά και οι αδυναμίες και τα ελαττώματα που σχετίζονται με τη γυναικεία φύση και καθιστούν παραδείγματα προς αποφυγήν τις γυναίκες που τα υιοθετούν. Ιδιαίτερη μνεία θα γίνει και στην εμπλοκή της αντρικής και της γυναικείας φύσης ως προς την δυνατότητα πραγμάτωσης της αρετής. Στη συνέχεια, στην ανάλυση των επιστολών του Πλίνιου θα επισημανθεί η διαφορετική εστίαση του επιστολογράφου και συγκεκριμένα η αναγωγή των δύο γυναικών (*Arria* και *Minicia Marcella*) σε ιδανικές συζύγους. Ωστόσο, πέρα από τα παραδοσιακά στοιχεία της ιδανικής γυναίκας και συζύγου, τα οποία αποδίδονται τόσο στην *Arria* όσο και εν δυνάμει στη *Minicia Marcella*, θα αποδειχτεί ότι ο Πλίνιος προβάλλει τη γυναικεία παρουσία και στις δύο επιστολές με αισθητά πιο αυτόνομη υπόσταση συγκριτικά με την παραδοσιακά στενή της σύνδεση με την αντρική παρουσία.

Αντικείμενο ανάλυσης και ερμηνείας στο τρίτο και εκτενέστερο κεφάλαιο της εργασίας αποτελεί ο επιτάφιος της Γοργονίας, με ερευνητικό στόχο τον ορισμό και την «αποκωδικοποίηση» του προτύπου του λόγου αλλά και τον εντοπισμό και την εξήγηση της ανανεωτικής ματιάς του Γρηγορίου στο ρητορικό είδος του επιταφίου λόγου. Ως προς τη δομή και τη ρητορική του λόγου θα σχολιαστούν ιδιαιτέρως το προοίμιο, η προβολή των στόχων του λόγου, η εκχριστιανισμένη υιοθέτηση συμβάσεων του εγκωμίου και συγκεκριμένα της αναφοράς στην πατρίδα, στην

καταγωγή και στους γονείς του εγκωμιαζόμενου προσώπου και βεβαίως οι πρωτότυπες και σημαντικές για την ερμηνεία του λόγου επιλογές του ρήτορα στον επίλογο. Στόχος αυτού του σχολιασμού είναι να συναχθεί η νέα χριστιανική ταυτότητα που επιδιώκει να προσδώσει ο Γρηγόριος στο είδος του επιταφίου λόγου. Ως προς το περιεχόμενο του λόγου και τη λειτουργία του προς την οικοδόμηση του προτύπου της Γοργονίας, γίνεται εκτενής παράθεση των αρετών της Γοργονίας, πρωτίστως της σωφροσύνης και έπειτα της σεμνότητας, της πνευματικής ανωτερότητας, της φιλανθρωπίας, της ευσέβειας. Από τη ζωή της Γοργονίας θα αναφερθούν αυτά που επιλέγει να μας γνωστοποιήσει και ο Γρηγόριος, δηλαδή τα δύο γεγονότα με τον τραυματισμό και την ασθένειά της αντίστοιχα, καθώς και η συγκινησιακά παραστατική περιγραφή των τελευταίων στιγμών πριν τον θάνατό της. Όλα τα παραπάνω στοχεύουν να φωτίσουν το πρότυπο της Γοργονίας, το οποίο διευρύνεται με ευφυΐα από τον Γρηγόριο με στόχο να συσχετιστεί αφενός με όλες τις γυναίκες και αφετέρου με όλη τη χριστιανική κοινωνία.

Μετά την αναλυτική πραγμάτευση των παραπάνω θα συναχθούν από την παρούσα μελέτη τρία σημεία που ευελπιστούμε να ενταχθούν στην τροχιά της βιβλιογραφικής έρευνας για τον επιτάφιο λόγο της Γοργονίας. Αρχικά, αναδεικνύεται η επιτυχής και πρωτοποριακή συνένωση των δύο παραδόσεων του εγκωμίου στον επιτάφιο λόγο της Γοργονίας. Ο Γρηγόριος κουβαλώντας την παράδοση του αρχαιοελληνικού επιταφίου λόγου και της *laudatio funebris* δημιουργεί ένα ανανεωμένο, πλούσιο σε διακειμενικές συναντήσεις αλλά και ξεκάθαρο ως προς τους νέους του στόχους ρητορικό είδος: τον χριστιανικό επιτάφιο λόγο. Παράλληλα, το γυναικείο πρότυπο που προϋπήρχε στη ρωμαϊκή παράδοση αποτελεί τη βάση του γυναικείου προτύπου που οικοδομείται για το πρόσωπο της Γοργονίας. Εντούτοις, αποδεικνύεται ότι ο Γρηγόριος δεν προβαίνει σε καμία από τις δύο εύκολες επιλογές: ούτε στην απλή υιοθέτηση βασικών πτυχών του ούτε στην απόλυτη απόρριψή τους εν όψει της εκχριστιανισμένης γυναικείας ταυτότητας. Στοιχεία του λατινικού γυναικείου προτύπου απορροφώνται δημιουργικά και ανανεώνονται χριστιανικά. Τέλος, παρουσιάζεται σε αυτήν την εργασία το πρότυπο του εν λόγω επιταφίου, ως ευφύες οικοδόμημα τριών επιπέδων άξιων προς μίμηση: ο Γρηγόριος ξεκινά οικοδομώντας το πρότυπο της αδελφής του ως αξιοθαύμαστης και αγίας γυναίκας βάσει του χαρακτήρα, των αρετών και των ενεργειών της απευθυνόμενος στους ανθρώπους που παρευρίσκονται στην κηδεία της. Το προσωπικό αυτό πρότυπο

διευρύνεται και γίνεται το υπέρτατο γυναικείο πρότυπο, το οποίο καλούνται να μιμηθούν όλες οι γυναίκες που θέλουν να βιώσουν τη γυναικεία τους ταυτότητα με ουσιαστικό, χριστιανικό περιεχόμενο. Τέλος, το γυναικείο πρότυπο ανάγεται σε καθολικό πρότυπο χριστιανού, υπερβαίνει και τα έμφυλα όρια της γυναικείας φύσης και προβάλλεται ως ένα πρότυπο εν Χριστώ ζωής προσδίδοντας, έτσι, και στον ίδιο τον επιτάφιο λόγο διαχρονικότητα και δυνατότητα προβολής και ταύτισης με όλο τον χριστιανικό κόσμο.

A. ΘΕΩΡΗΤΙΚΗ ΑΝΑΣΚΟΠΗΣΗ ΤΟΥ ΕΠΙΤΑΦΙΟΥ ΛΟΓΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ LAUDATIO FUNEBRIS

Ο θάνατος ενός ατόμου δημιουργεί μία ρητορική και τελετουργική συνθήκη με συγκεκριμένες ανάγκες, ορισμένο ακροατήριο και σαφείς περιορισμούς. Μέσα σε αυτή τη ρητορική συνθήκη εντάσσεται η σύνθεση του θρήνου, η παρηγοριά των πενθούντων αλλά και η προβολή της μνήμης του νεκρού.¹ Όλα τα παραπάνω έχουν αποδοθεί με αξιοθαύμαστο ρητορικά και λογοτεχνικά τρόπο στον επιτάφιο λόγο του Γρηγορίου Ναζιανζηνού για την αδελφή του Γοργονία (Λόγος 8). Πρόκειται για έναν εξαιρετικό λόγο ως προς τη ρητορική, λογοτεχνική, γλωσσική, ιδεολογική και θεολογική του αξία. Ξεκινώντας από τη ρητορική του υπόσταση που αποτελεί αμιγώς φιλολογικής έρευνας θεματική, μείζονος σημασίας είναι τα συμπεράσματα που πρέπει να εξαχθούν για τον χαρακτήρα και τις επιρροές της ρητορικής ταυτότητας του λόγου. Είναι σαφές από το χρονικό σημείο σύνθεσης και εκφώνησης του λόγου ότι πίσω από αυτόν βρίσκεται μια μακραίωνη, πολύπτυχη και πλούσια παράδοση στον λογοτεχνικό αυτό χώρο, ο οποίος σχετίζεται με τον εκφωνούμενο λόγο για ένα νεκρό πρόσωπο στο πλαίσιο της κηδευτικής του τελετουργίας. Είναι, επίσης, σαφές, από τη βιογραφία και συγκεκριμένα το υψηλό μορφωτικό και πνευματικό επίπεδο της προσωπικότητας του Γρηγορίου, ότι ο ίδιος είχε εντυφίσει σε αυτήν την προγενέστερη παράδοση, η οποία περιλαμβάνει δύο βασικά είδη: τον αρχαιοελληνικό επιτάφιο λόγο και τη ρωμαϊκή *laudatio funebris*.

Η προσέγγιση των δύο αυτών ειδών στοχεύει να φωτίσει τα συμπεράσματά μας σχετικά με τις επιρροές που δέχτηκε ο Γρηγόριος, ώστε συνειδητά να υιοθετήσει συγκεκριμένα στοιχεία από το εκάστοτε είδος. Τα στοιχεία αυτά έγκεινται στη δομή, στη λειτουργικότητα, στο περιεχόμενο, στη γλωσσική εκζήτηση του λόγου. Για να είναι, βέβαια, εγκυρότερα και ασφαλέστερα τα συμπεράσματα για τις ειδολογικές και ρητορικές επιδράσεις της προγενέστερης παράδοσης στον εν λόγω επιτάφιο, η προσέγγιση του επιταφίου λόγου και της *laudatio funebris* θα οργανωθεί σε συγκεκριμένα πεδία αναζήτησης: αρχικά, θα διασαφηνιστεί ο συσχετισμός των δύο ειδών που υποστηρίζεται στην παρούσα μελέτη. Στη συνέχεια, θα παρατεθούν εκτενώς οι απαραίτητες βιβλιογραφικές αναφορές που θα στοιχειοθετήσουν τις γνώσεις μας για τον ορισμό, την απαρχή, την εξέλιξη, τη λειτουργικότητα, τις

¹ Ochs 1993, 21.

συνθήκες, το περιεχόμενο και τις συμβάσεις αφενός του επιταφίου λόγου στην αρχαία Ελλάδα και αφετέρου της *laudatio funebris* στη Ρώμη. Η παραπάνω στοιχειοθέτηση θα βοηθήσει να συνθέσουμε μια πολύτιμη αλλά και εναργέστερη εικόνα των διαφορών αυτών των δύο ειδών. Έτσι, στη συνέχεια της πραγμάτευσης του γρηγοριανού επιταφίου θα είναι ευκολότερη η διαπίστωση της ρητορικής ταυτότητας του λόγου με φανερές τις επιδράσεις τόσο από τον επιτάφιο λόγο όσο και από τη *laudatio funebris*.

Είναι συχνό το φαινόμενο της σύνδεσης αρχαίας ελληνικής και ρωμαϊκής λογοτεχνίας υπό το πρίσμα της εξέλιξης. Πράγματι, σε ορισμένα λογοτεχνικά είδη, όπως το έπος και η κωμωδία, η συνέχιση και η ανάπτυξή τους από τους Ρωμαίους λογοτέχνες είχε έντονα εξελικτικό χαρακτήρα. Παραλαμβάνοντας, δηλαδή, την παράδοση ενός είδους, τη συνέχισαν αφήνοντας και το δικό τους λογοτεχνικό και μεταλογοτεχνικό στίγμα. Ωστόσο, ο επιτάφιος λόγος και η *laudatio funebris* δεν ανήκουν σε αυτόν τον τρόπο διαλογοτεχνικής σύνδεσης. Στο ερώτημα αν η *laudatio funebris* είναι η εξέλιξη, η συνέχεια του ελληνικού επιταφίου λόγου, είναι χρήσιμο να διευκρινιστεί ότι η απάντηση είναι μάλλον αρνητική. Δε διαδέχεται, απλώς, χρονικά η *laudatio funebris* τον επιτάφιο λόγο, εντάσσοντάς τον γλωσσικά και πολιτισμικά σε ένα ρωμαϊκό πλαίσιο. Άρα, λοιπόν, ποια είναι η σχέση αυτών των δύο ειδών λόγου; Η απάντηση δίνεται με λιτότητα και ευστοχία στο λήμμα *funeral oration* του *Brill's New Pauly*, στην αρχή της παρουσίασης των εν λόγω ειδών: «The FO was a conventionalised oratorical practice that displayed an extremely broad range of linguistic–rhetorical organisation. Two types, clearly distinct in their degree of conceptualisation, have been handed down from Antiquity and have been influential in the history of the FO».² Κοινή βάση είναι, βέβαια, η συνθήκη της εκφώνησης ενός επικηδείου λόγου αλλά, όπως ξεκάθαρα τονίζεται, τα δύο είδη που υπηρετούν αυτή τη συνθήκη παρουσιάζουν σαφή απόκλιση μεταξύ τους.

Περνώντας, λοιπόν, στην προσέγγιση του επιταφίου λόγου, πρώτο βήμα είναι η ένταξή του σε δύο κεντρικούς άξονες: τον ειδολογικό και τον χρονικό. Είναι γνωστό ήδη από τη *Ρητορική* του Αριστοτέλη ότι ο επιτάφιος λόγος εντάσσεται σε ένα από τα τρία είδη ρητορικού λόγου: το επιδεικτικό,³ καθώς κεντρικό σημείο και

² Rommel 2006, s.v. “funeral oration”.

³ Αριστ. *Ρητορ.* 1358b: ὥστ' ἐξ ἀνάγκης ἂν εἴη τρία γένη τῶν λόγων τῶν ῥητορικῶν, συμβουλευτικόν, δικανικόν, ἐπιδεικτικόν.

βασικός στόχος του επιταφίου λόγου είναι το εγκώμιο⁴ του ίδιου του νεκρού και κατ' επέκταση της οικογένειας και των προγόνων του αλλά και της πόλης του. Μάλιστα, λόγω της ένταξης του επιταφίου λόγου στο επιδεικτικό ρητορικό είδος, το οποίο ήταν ιδιαίτερα σημαντικό στους πρώτους αιώνες ανάπτυξής του, ο επιτάφιος λόγος «επωφελήθηκε» του κύρους του είδους στο οποίο ανήκε. Γι' αυτόν τον λόγο, μάλιστα, ορισμένοι λόγοι ξεχώρισαν ως προς την κοινωνική τους δύναμη, ενώ άλλοι αξιοποιήθηκαν ως πρότυπα κατά τη διδασκαλία της ρητορικής.⁵ Θα μπορούσε, βέβαια, να εγείρει προβληματισμό το κύρος του επιδεικτικού λόγου, ειδικά όταν τα άλλα δύο ρητορικά είδη, δηλαδή το συμβουλευτικό και το δικανικό, είχαν πολύ πιο προφανή κοινωνικοπολιτική αξία και δύναμη μέσα στην αρχαϊκή και κλασική πόλη-κράτος. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη στον επιδεικτικό λόγο ο ρήτορας σε αντίθεση με τα άλλα δύο είδη ρητορικών λόγων επιδιώκει να προκαλέσει στους ακροατές ένα αίσθημα, χωρίς όμως να απαιτεί κάποια ενέργεια από αυτούς.⁶ Σε αυτόν τον πιθανό και λογικό προβληματισμό απαντά ο Carey, σημειώνοντας πως ο επιδεικτικός λόγος, παρότι δεν συνδέεται με κάποια σημαντική απόφαση πολιτικού ή δικαστικού χαρακτήρα, έχει ως κεντρικό του στόχο, επίσης, την πειθώ αλλά και την προβολή του ρήτορα με στόχο την αύξηση του κύρους του στο πλαίσιο της πόλης.⁷ Σε αυτό μπορεί να προστεθεί, επίσης, και ο τρόπος που λειτουργούσε ένας επιδεικτικός λόγος στο πλαίσιο της πόλης, καθώς το εκάστοτε εγκώμιο εξυπηρετούσε την ενίσχυση του κύρους, της συνεκτικής λειτουργίας και της αίγλης της πόλης, με τρανότερο παράδειγμα τον *Επιτάφιο* του Περικλή, όπου η Αθήνα παρουσιάζεται ως η ενδοξότερη πόλη, για την οποία αξίζει να θυσιαστεί και να πεθάνει ο κάθε πολίτης της. Επομένως, η πολιτική δύναμη του επιδεικτικού λόγου μόνο αμελητέα δεν ήταν.

Συνεχίζοντας με την χρονολογική ένταξη του επιταφίου λόγου μέσα στην ιστορία της λογοτεχνίας και της ρητορικής, πρέπει να έχουμε υπόψη μας ένα δεδομένο που αφορά τον επιτάφιο λόγο, ως ειδικότερο είδος της εν γένει ρητορικής ανάπτυξης. Δεδομένου, λοιπόν, ότι η απαρχή της ρητορικής συνδέεται άρρηκτα με την πολιτική ζωή που άνθισε μετά την κατάλυση των τυραννίδων, η αφετηρία της ανάπτυξης της ρητορικής δεν μπορεί να τοποθετηθεί πριν την αρχαϊκή εποχή. Πιο

⁴ Παρότι ο Αριστοτέλης προβαίνει σε έναν λεπτό εννοιολογικό διαχωρισμό ανάμεσα στους όρους *έπαινος* και *εγκώμιο*: βλ. Αριστ. *Ρητορ.* 1368a. Στην παρούσα μελέτη οι δύο λέξεις θα χρησιμοποιούνται χωρίς διαφορετική σημασιολογική απόχρωση, καθώς στη νέα ελληνική έχουν στενή σημασιολογική συνάφεια.

⁵ Carey 2007, 237.

⁶ Connely 2007, 146.

⁷ Carey 2007, 239.

συγκεκριμένα, το συμβουλευτικό και το επιδεικτικό είδος φτάνουν στο απόγειο της ακμής τους κατά τον 6^ο και 5^ο αιώνα π.Χ.⁸ Αντίστοιχα με την ακμή του είδους που παρατηρείται παράλληλα με την ακμή του θεσμού της πόλης-κράτους, θα πρέπει να θεωρούμε αναμενόμενο να παραλληλίζεται και η παρακμή του με την αντίστοιχη εξέλιξη του πολιτικού και πολιτειακού τρόπου οργάνωσης των πόλεων κατά την ελληνιστική εποχή, ταυτόχρονα με τη φθορά του θεσμού της πόλης-κράτους. Έτσι, δεν προκαλεί έκπληξη το γεγονός ότι την περίοδο μετά τον Μ. Αλέξανδρο ο επιτάφιος λόγος θεωρήθηκε ολοένα και περισσότερο απλώς τεχνικό παρακλάδι του επιδεικτικού λόγου και ένα συγκεκριμένο ρητορικό σχήμα με μια σειρά από κοινούς τόπους, χωρίς περαιτέρω ανάπτυξη και άνθιση.⁹ Διότι αυτή η εξέλιξη είναι απόρροια της εν γένει παρακμής της ρητορικής στα ελληνιστικά χρόνια. Πλέον, ρητορική δεν είναι η πληθωρική ανάπτυξη και εκφώνηση λόγων αλλά περισσότερο η ροπή προς την τεχνική προσέγγιση της ρητορείας.¹⁰ Ίσως και με αυτό να συνδέεται το γεγονός ότι η ρωμαϊκή *laudatio funebris*, όπως θα αναφερθεί παρακάτω, δεν διαδέχτηκε την κλασική ρητορική στην εκζήτηση και το ρητορικό μεγαλείο· διότι την περίοδο της κυρίως ανάπτυξης της ρωμαϊκής λογοτεχνίας, το ρητορικό είδος στην ελληνική γραμματεία και λογοτεχνία βρισκόταν σε παρακμή.

Στη συνέχεια, ιδιαίτερα διαφωτιστικοί για την έρευνά μας είναι οι ορισμοί που αναφέρονται στο είδος του επιταφίου λόγου. Παρατίθενται, παρακάτω, οι δύο πιο περιεκτικοί και εύστοχοι:

Επιτάφιος λόγος είναι ο όρος-κλειδί ιστορικά και πολιτισμικά, που αναφέρεται στις πρακτικές ατομικής και συλλογικής μνήμης της αρχαιότητας. Πρόκειται για τον κεντρικό λόγο που εκφωνούνταν κατά τη διάρκεια της επικήδειας τελετουργίας. Αποτελεί λόγο κατασκευασμένο με εκζήτηση και δεξιοτεχνία. Το πρώτο δείγμα επιταφίου λόγου είναι ο επιτάφιος λόγος του Περικλή για τους νεκρούς του Πελοποννησιακού πολέμου (430–431), παραδεδομένος από τον Θουκυδίδη, στον οποίο προβάλλεται και ένα πρότυπο αφοσίωσης μέχρι αυτοθυσίας για την πόλη. Παρεμβάλλεται στο σημείο αυτό συμπληρωματικά και η ενδιαφέρουσα αναφορά του Carey, σύμφωνα με τον οποίο σε αυτόν τον πρώτο και γνωστότερο επιτάφιο λόγο της αθηναϊκής ρητορικής ο Θουκυδίδης περιγράφει μία τελετουργική περίσταση που έχει

⁸ Montanari 1998, 536–540.

⁹ McGuire 1953, 8.

¹⁰ Montanari 1998, 861.

τόσο ιδιωτικό/ οικογενειακό όσο και δημόσιο/ κρατικό χαρακτήρα. Η τελετουργία απαρτίζεται από τρία στοιχεία: τον επιτάφιο λόγο, τη δημόσια ταφή και τους αθλητικούς αγώνες προς τιμήν των νεκρών.¹¹ Θεωρία του επιταφίου λόγου στο πλαίσιο του επιδεικτικού είδους μάς παραδίδεται από τον Μένανδρο τον Ρήτορα και τον ψευδο-Διονύσιο τον Αλικαρνασσεά.¹² Ειδικά με το έργο *Περί μιμήσεως* του Διονύσιου καθιερώνεται η γνώση των προτύπων για την συγγραφή και την εκφώνηση ενός ρητορικού λόγου.¹³

Ο δεύτερος αξιόλογος ορισμός, ο οποίος αναφέρεται και σε τυπικά μέρη του περιεχομένου ενός επιταφίου, είναι ο εξής: ο επιτάφιος λόγος ξεκίνησε μάλλον το 464 π.Χ. ως αθηναϊκή παράδοση. Εκφωνείται από εξέχον πρόσωπο και εγκωμιάζει τους νεκρούς πολέμων στη δημόσια κηδεία τους. Η τυπική μορφή του επιταφίου περιλαμβάνει απόδοση φόρου τιμής στις αρετές των νεκρών, ενίοτε με συγκεκριμένες αναφορές στη νεανική τους ζωή, συνοπτική αναφορά στα ένδοξα επιτεύγματα της πόλης στο παρελθόν, παρηγοριά στους συγγενείς των νεκρών και τέλος, προτροπή στους ζωντανούς να μιμηθούν τις αρετές των νεκρών ηρώων. Πρόσωπα που έχουν εκφωνήσει επιταφίους λόγους στην αρχαιότητα είναι εκτός από τον Περικλή και οι ρήτορες Υπερείδης, Δημοσθένης και Αρχίνος.¹⁴ Από τους ελληνικούς επιταφίους ξεχωρίζει ο επιτάφιος του Περικλή, που είναι το πρώτο επίσημο εγκώμιο με την καταξίωση της μνήμης των νεκρών της μάχης. Επίσης, ο Ισοκράτης ήταν ο πρώτος που συνέθεσε επιτάφιο λόγο για ένα ιστορικό πρόσωπο, τον Ευαγόρα της Κύπρου.¹⁵

Όπως αναφέρει ο Montanari, επικαλούμενος τη *Ρητορική* του Αριστοτέλη, η προσέγγιση του ρητορικού λόγου σχετίζεται με τρία στοιχεία: τον ομιλητή, το θέμα και τον στόχο που θέλει να πραγματώσει ο ομιλητής στον ακροατή του.¹⁶ Ως προς το τελευταίο, δηλαδή τους στόχους του λόγου, και δη του επιταφίου λόγου, έχουν διατυπωθεί βιβλιογραφικά ενδιαφέρουσες απόψεις.¹⁷ Σύμφωνα με τους Hägg–Rousseau οι τρεις βασικοί στόχοι του επιταφίου λόγου είναι να επαινέσει, να

¹¹ Carey 2007, 241.

¹² Rommel 2006, s.v. “funeral oration”.

¹³ Montanari 1998, 937.

¹⁴ Dobson–Hornblower 2015, s. v. “epitaphios logos”.

¹⁵ McGuire 1953, 8. Για αναφορά σε άλλους επιτάφίους λόγους της αρχαιότητας βλ. Carey 2007, 242.

¹⁶ Montanari 1998, 540.

¹⁷ Για μια επίσης πολύ ενδιαφέρουσα προσέγγιση για τη σύνδεση της ρητορικής και του συναισθήματος, που έχει ιδιαίτερη σημασία στον επιτάφιο λόγο, καθότι συναρτάται έντονα με το συναισθηματικό στοιχείο, βλ. Konstan 2007.

θέσει ένα πρότυπο προς μίμηση και να εξάρει τη φήμη του ίδιου του ομιλητή.¹⁸ Παράλληλα, ο Carey υποστηρίζει ότι ο στόχος του επιταφίου λόγου εκτός από το προφανές εγκώμιο του νεκρού είναι και να προβάλει τα επιτεύγματα που εγκωμιάζει στον νεκρό ως κρίκους μιας αλυσιδωτής κοινωνικής παράδοσης. Έτσι, μέσα από τον επιτάφιο λόγο ενός νεκρού, ορίζεται και αυτοπροβάλλεται και η ταυτότητα της συλλογικότητας της κοινωνίας.¹⁹

Παράλληλα, η *laudatio funebris* ανήκει στα παλαιότερα δείγματα της ρωμαϊκής ρητορικής.²⁰ Μάλιστα, σύμφωνα με επιγραφικά ευρήματα η *laudatio funebris* ήταν ένα νεκρικό έθιμο, το οποίο λάμβανε χώρα και εκτός Ρώμης. Λόγω αυτής της γεωγραφικής εμβέλειας αλλά και του αξιοσημείωτου χρονικού εύρους της παρουσίας του εν λόγω εθίμου, μπορούμε να θεωρήσουμε τη *laudatio funebris* ως ακρογωνιαίο λίθο της ρωμαϊκής ρητορικής.²¹ Υπάρχουν διάφορες απόψεις για τη γένεση του είδους τόσο ως προς τη χρονολογία όσο και ως προς τις περιστάσεις της δημιουργίας του.²² Η *laudatio funebris* αποτελεί σημαντική πηγή συμπερασμάτων για την πολιτική ζωή της Ρώμης. Μέχρι την εποχή της *res publica* είχε κυρίως πολιτικό χαρακτήρα και λειτουργούσε ως μέσο προπαγάνδας προσώπων της εξουσίας. Στα αυτοκρατορικά χρόνια, αφού έχασε την κύρια πολιτική της λειτουργία, η *laudatio funebris* παρέμεινε ως τυπικό δείγμα της αρχαίας ρητορικής πρακτικής και λειτούργησε ως συμβολική προβολή της αυτοκρατορικής οικογένειας στις επικήδειες τελετές. Παράλληλα, καθιερώθηκε περισσότερο στην ιδιωτική ζωή των Ρωμαίων, και μάλιστα πλέον και των γυναικών, όπως μαρτυρούν οι δύο ευρέως γνωστές *laudationes funebres* για γυναίκες (οι *LT* και *LM*).²³ Το ακροατήριο μιας *laudatio funebris* ήταν είτε οι παρευρισκόμενοι στο *forum*, εφόσον πρόκειται για *laudatio* που εκφωνούνταν για επίσημο, εξέχον πολιτικό πρόσωπο ή στενό συγγενή αυτού, είτε οι παρευρισκόμενοι γύρω από τον τάφο του νεκρού, δηλαδή συγγενείς και φίλοι, αν πρόκειται για ιδιωτική *laudatio funebris*. Και στις δύο περιπτώσεις ο στόχος ήταν να ζωντανέψει και να διασωθεί η μνήμη του νεκρού.²⁴ Επίσης, κάποιες *laudationes*, όπως η *LT* είχαν και τη μορφή επιτύμβιας επιγραφής. Η λειτουργικότητα της

¹⁸ Hägg-Rousseau 2000, 2. Το γεγονός ότι η απόδοση της αλήθειας δεν εντάσσεται μέσα στους στόχους του επιταφίου λόγου, αντίθετα, θα έλεγε κανείς, ότι η υπερβολή του επαίνου, μπορεί να ζημιώνει την αξιοπιστία του επισημαίνεται επίσης στο: Hägg-Rousseau 2000, 4.

¹⁹ Carey 2007, 243.

²⁰ Ramage 2006, 40.

²¹ Pepe 2018, 282.

²² Lindsay 2004, 8.

²³ Rommel 2006, s.v. “funeral oration”.

²⁴ Hemelrijk 2004, 187.

παράδοσης της *laudatio funebris* σε επιτύμβια επιγραφή είναι να μεταφέρει τον θεατή στη στιγμή της κηδείας και της ταφής.²⁵ Οι *laudationes funebres* εξακολούθησαν να εκφωνούνται μέχρι και τον 4ο αι. μ.Χ. κυρίως γιατί κάλυπταν μία κοινωνική ανάγκη στο πλαίσιο της κηδείας. Πάντως, κατά τη διάρκεια των πέντε περίπου αιώνων που εκφωνούνταν η τυπολογία και το περιεχόμενό τους δεν κατέγραψε ουσιαστική εξέλιξη.²⁶

Ενδελεχέστερα, το είδος της *laudatio funebris* θα προσεγγιστεί ξεκινώντας αυτή τη φορά από τους δύο ορισμούς που συγκεντρώνουν τα βασικά στοιχεία του είδους. Έπειτα, θα προβληθούν ορισμένες απόψεις για τη σχέση του επιδεικτικού λόγου και της *laudatio funebris*, ενώ θα επισημανθούν και βασικά στοιχεία του είδους σχετικά με τη λειτουργικότητά της μέσα στη ρωμαϊκή κοινωνία καθώς και τη δομή, το περιεχόμενο και τη γλώσσα της. Τέλος, αναφορά θα γίνει και στην παρουσία των γυναικών μέσα στο εν λόγω είδος, το οποίο μας ενδιαφέρει άμεσα, καθώς ο επιτάφιος λόγος της Γοργονίας αποτελεί τον επόμενο κρίκο της αλυσίδας που δημιουργήθηκε στη Ρώμη: την αφιέρωση επικήδειων λόγων σε γυναίκες.

Ξεκινώντας με τον πιο σύντομο ορισμό, η *laudatio funebris* είναι ο επικήδειος λόγος που εγκωμιάζει τα επιτεύγματα και τις αρετές του νεκρού. Λόγω του δημόσιου χαρακτήρα των κηδειών, η *laudatio funebris* προσέφερε μια ευκαιρία να προβληθεί το κύρος της οικογένειας, να συνδεθεί η αξία του νεκρού με τους ένδοξους προγόνους του/ της, και να ενισχυθούν οι συλλογικές αξίες. Οι *laudationes funebres* αφιερωμένες στις γυναίκες δείχνουν και πάλι την ίδια σύνδεση της δημόσιας και ιδιωτικής σφαίρας. Η πρώτη *laudatio funebris* για γυναίκα ήταν από τον Q. Lucatius Catulus για τη μητέρα του Popilia.²⁷ Η *laudatio funebris* υπέστη πολλές αλλαγές στη μορφή και στο περιεχόμενο και απέκτησε πιο σαφή δομή και πιο συγκεκριμένο ρητορικό πρότυπο τον 2ο αι. π.Χ. Σημαντική εξέλιξη της *laudatio funebris* ήταν όταν έλαβε τη χριστιανική της στόχευση, κατά την οποία είχε πλέον πολύ εντονότερο παραμυθητικό και διδακτικό χαρακτήρα.

Ο πιο περιεκτικός και δεόντως αναλυτικός ορισμός για τη *laudatio funebris* ως προς την καταγωγή και την ιστορία του είδους αλλά και τις εξελικτικές της φάσεις και τη κοινωνική της ταυτότητα δίδεται στο σχετικό λήμμα του *Brill's New Pauly*: η

²⁵ Osgood 2004, 112.

²⁶ Cavino 2011, 69–70.

²⁷ Schiesaro 2016, s. v. “*laudatio funebris*”.

laudatio funebris είναι ένα εγκώμιο για τον νεκρό που συνδυάζεται με την ταφή στις κηδείες της αριστοκρατικής τάξης. Την εκφωνούσε ο γιος ή κάποιος συγγενής του νεκρού και περιλάμβανε τον έπαινο των προγόνων. Η *laudatio funebris* επεκτάθηκε και στις γυναίκες της αριστοκρατίας περίπου το 100 π.Χ. Στις δημόσιες κηδείες τις *laudationes funebres* εκφωνούσαν μέλη της Συγκλήτου ενώ στις κηδείες μελών της αυγούστειας οικογένειας την εκφώνηση αναλάμβανε ο ίδιος ο αυτοκράτορας ή συγγενής του. Σε απλούστερη μορφή η *laudatio funebris* εκφωνούνταν και ιδιωτικά στον τάφο του νεκρού προσώπου. Αυτές οι *laudationes* καταγράφονταν, φυλάσσονταν στο σπίτι ως οικογενειακό αρχείο και στη συνέχεια δημοσιεύονταν και ενίοτε χρησιμοποιούνταν ως ιστορικές πηγές.

Η *laudatio funebris* πέρασε από τρεις φάσεις εξέλιξης: η πρώτη φάση ξεκινά από την αρχή του θεσμού και ολοκληρώνεται στα μέσα/ τέλη του 2ου αι. π.Χ. Σε αυτή τη φάση δεν παρατηρούνται ιδιαίτερες ρητορικές επιρροές στις *laudationes*. Η δεύτερη φάση φτάνει μέχρι και τον 3ο αι. μ.Χ. Σε αυτή τη φάση σκοπός της *laudatio funebris* είναι η αναφορά τόσο στο πένθος όσο και στον έπαινο. Επίσης, πλέον η *laudatio funebris* λαμβάνει πιο σαφή ρητορική υπόσταση. Έχει δεχθεί ρητορικές επιρροές και πλέον η σύνθεση του επαίνου επηρεάζεται από ρητορικές συμβάσεις. Για παράδειγμα, η παιδεία και ο τρόπος ζωής του νεκρού αρχίζουν τυπικά να είναι μέρος του επαίνου. Το εγκώμιο, δηλαδή, λαμβάνει και στοιχεία βιογραφίας. Επίσης, η *laudatio funebris* ξεκινά με την αναφορά στους προγόνους. Η τρίτη φάση της εντάσσεται στα χριστιανικά χρόνια της ύστερης αρχαιότητας. Σε αυτά υιοθετήθηκαν και κατευθύνσεις και συμβάσεις από τους ελληνικούς επιταφίους της αυτοκρατορικής περιόδου. Ο στόχος των κοσμικών *laudationes funebres*, πάντως, είναι να εντάξουν τους ακροατές στη διαδικασία της μνήμης και του πένθους μέσα από τον έπαινο του νεκρού και της οικογένειάς του. Ιδιαίτερα στις *laudationes funebres* μελών οικογενειών από τη Σύγκλητο δινόταν ιδιαίτερη έμφαση στην πολιτική και ηγετική ιδιότητα του γένους. Ενίοτε υπήρχαν και απολογητικές *laudationes* ή ακόμα και *laudationes* που λειτουργούσαν ως όπλο σε κάποια πολιτική διαμάχη. Ο προσωπικός τόνος της *laudatio funebris* σχετίζεται με τις περιπτώσεις που η εκφώνησή της ήταν σε ιδιωτικό πλαίσιο.²⁸

²⁸ Kierdorf 2006, s.v. “*laudatio funebris*”.

Ως προς την ειδολογική σχέση της *laudatio funebris* με τον επιτάφιο λόγο και εν γένει με το επιδεικτικό ρητορικό είδος, η πολύ λακωνική αναφορά της Rommel αποτελεί μια καίρια αφορμή να συμπεριληφθεί αδρά και το συγκεκριμένο ζήτημα στη στοιχειοθέτηση του είδους της *laudatio funebris*. «Η *laudatio funebris* εντάσσεται τυπικά στο ασήμαντο για τη Ρώμη επιδεικτικό είδος».²⁹ Τα παραπάνω οδηγούν σε δύο διαπιστώσεις: από τη μία η *laudatio funebris* εντάσσεται στο ίδιο είδος με τον επιτάφιο λόγο, αλλά από την άλλη αυτό το είδος δεν έχει το κύρος και την αξία που είχε λίγους αιώνες πριν. Τη σκέψη αυτή προχωρά και ο Roger στην αξιολογή πραγματέυσής του σχετικά με τον επιδεικτικό λόγο στη Ρώμη: οι Ρωμαίοι αποστασιοποιήθηκαν από τον επιδεικτικό λόγο, τον οποίο θεωρούσαν περισσότερο ελληνικό παρά ρωμαϊκό είδος. Συνειδητά δεν ήθελαν να υιοθετήσουν την αυτοπροβολή και την εκζήτηση στον επιδεικτικό λόγο.³⁰ Με αυτό αντιπαραβάλλεται η άποψη της επιρροής της *laudatio funebris* από το ελληνικό εγκώμιο αλλά και από την ελληνική προσέγγιση του πένθους και της παρηγοριάς.³¹ Αυτό συνέβη σε πολύ μεταγενέστερο χρόνο, όταν πλέον ο επιτάφιος λόγος αλλά και η ρητορική εν γένει είχαν εκλάβει χριστιανική ταυτότητα με μεικτές επιρροές από το ελληνικό και ρωμαϊκό είδος. Μπορούμε, εντούτοις, να παραδεχτούμε ότι το βασικό στοιχείο που χρωστά η ρωμαϊκή ρητορική στην ελληνική είναι το επίσημο και οργανωμένο σύστημα που η ελληνική ρητορική διαθέτει για τον λόγο, βάσει του οποίου οικοδομούνται τα θέματα, τα επιχειρήματα, τα δομικά μέρη και τα ρητορικά στολίδια του λόγου.³² Επιπλέον, σύμφωνα με τον Covino, δεν πρέπει να παραβλέπουμε την λογοτεχνική αλλά και πολιτιστική βάση της *laudatio funebris*, δηλαδή την ένταξή της στο τελετουργικό της κηδείας αλλά και στο επιδεικτικό είδος. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα τη θεώρηση του εγκωμίου του νεκρού ως άτυπου μεν αλλά βασικού και οργανικού μέρους του λόγου για τον ομιλητή και το κοινό: ο νεκρός αξίζει να εγκωμιαστεί εξαιρετικά.³³ Πάντως, η απουσία ενδελεχούς μελέτης της *laudatio funebris* από τους ειδικούς της φιλολογίας και της ρητορικής ενδεχομένως οφείλεται στο ότι η *laudatio* δεν έχει συνδεθεί με τον κόσμο της ελληνικής ρητορικής.³⁴ Σύμφωνα, μάλιστα, με την ίδια φιλόλογο, αυτή η απόσταση ανάμεσα στη *laudatio funebris* και την αρχαία ελληνική ρητορική αιτιολογείται από ουσιώδεις διαφορές που

²⁹ Rommel 2006, s. v. “funeral oration”.

³⁰ Roger 2007, 136–8.

³¹ McGuire 1953, 7.

³² Connolly 2007, 139–40.

³³ Covino 2011, 73–74.

³⁴ Lindsay 2004, 88.

παρουσιάζουν η ελληνική και ρωμαϊκή μορφή επικηδείου λόγου. Μια πρώτη διαφορά είναι ότι στον ελληνικό επιτάφιο η μνήμη και οι συνθήκες εκφώνησης έχουν συλλογικό χαρακτήρα στο πλαίσιο της πόλης, ενώ η ρωμαϊκή *laudatio funebris* υπηρετεί την ατομική μνήμη του νεκρού.

Αυτό είναι κεντρικό θέμα συζήτησης για τη *laudatio funebris*, καθώς ανακύπτει από τη λειτουργία και τη στόχευσή της μέσα στη ρωμαϊκή κοινωνία. Η πρώτη μορφή της *laudatio funebris* ήταν ένα αρχαίο ρωμαϊκό έθιμο σύμφωνα με το οποίο εκφωνούνταν επικήδειος λόγος με αφορμή τον θάνατο μέλους επιφανούς οικογένειας, από κάποιο συγγενή ή φίλο.³⁵ Η συνέχιση, όμως, αυτής της πρακτικής δεν είχε απλώς εθιμοτυπικό χαρακτήρα. Είχε και σαφή κοινωνικοπολιτική σκοπιμότητα. Όλη η τελετή της κηδείας ζωντάνευε μεν ξανά το *mos maiorum* αλλά κυρίως έδινε στον ομιλητή την ευκαιρία να αναχθεί σε αυτούς τους *maiores*.³⁶ Γιατί η ρωμαϊκή κοινωνία επέτρεψε με τον τρόπο λειτουργίας της να αποκτήσει η *laudatio funebris* ως κύρια στόχευσή της την κοινωνικοπολιτική ανύψωση του εκφωνούντος μέσα από τον έπαινο του νεκρού. Πιο συγκεκριμένα, η *laudatio funebris* αποτελούσε μία από τις πρώτες ευκαιρίες για έναν Ρωμαίο πολίτη να εμφανιστεί ενώπιον των συμπολιτών του σε ένα τυπικό πλαίσιο, να πραγματοποιήσει, δηλαδή, δημόσια έκθεση μπροστά σε ένα κοινό, το οποίο ενδεχομένως εν καιρώ θα του αποδώσει ή θα του αναγνωρίσει τιμές και αξιώματα στο δημόσιο γίνεσθαι.³⁷ Άλλωστε, στη Ρώμη οι οικογενειακοί δεσμοί αποτελούσαν όχι σπάνια και μοχλό πολιτικής και κοινωνικής ανύψωσης. Αυτό ενισχύουν και επιβεβαιώνουν οι έπαινοι που αναφέρονται στους προγόνους και την οικογένεια του νεκρού στη *laudatio funebris*. Μάλιστα, στις *laudationes funebres* των γυναικών οι συγγενείς που εκφωνούσαν τον έπαινο στη νεκρή χρησιμοποιούσαν τις οικογενειακές της διασυνδέσεις εγκωμιάζοντάς τες αλλά παράλληλα καθιστώντας και τους ίδιους ως άρρηκτα δεμένους με αυτές. Και πώς το επιτύγχανε αυτό ο ομιλητής; Από τη στιγμή που η λειτουργία της *laudatio funebris* αποσκοπούσε στο να ενταχθεί τελετουργικά και να εγκωμιαστεί η καταξίωση του νεκρού και η ομαλή του ένταξη στη χορεία των υπόλοιπων νεκρών προγόνων, ο ομιλητής απέδιδε και στον εαυτό του το κύρος που απέρρεε από τους προγόνους του, ή αυτοπροβαλλόταν ως κληρονόμος ή διάδοχος της πολιτικής και ηθικής

³⁵ McGuire 1953, 11.

³⁶ Tylawsky 2011, 284.

³⁷ Becks 2018, 278. Η πολιτική στόχευση των *laudationes funebres* κατά τον Becks αφορά μόνο τις δημόσιες *laudationes funebres*, καθότι μόνο γι' αυτές κάνει λόγο στην ενδιαφέρουσα πραγμάτευσή του (Becks 2018, 263–280).

κληρονομιάς του νεκρού.³⁸ Ακόμα, σύμφωνα με τον Ramage, η *laudatio funebris* είναι παράδειγμα θεσμού του ρωμαϊκού κράτους που λειτουργεί ως εφαλτήριο για τους άντρες οι οποίοι επιδιώκουν να χρησιμοποιήσουν μέρος από τα βιογραφικά στοιχεία του εγκωμιαζόμενου νεκρού ώστε να αποκτήσουν και οι ίδιοι φήμη για την αρετή ή την αξία τους.³⁹ Οργανικά μέρη της *laudatio funebris* συνδέονταν ανοιχτά με αυτό τον στόχο. Για παράδειγμα, ο έπαινος των προγόνων αποτελούσε συστηματικά μέρος του επαίνου, όμως συνδέεται, συγχρόνως, και με τον θεμελιώδη στόχο της *laudatio funebris* αλλά και εν γένει του επαίνου: να προπαγανδίσει.⁴⁰ Και επειδή, οι πολιτισμικές αποκλίσεις ανάμεσα στην εποχή μας και τα ρωμαϊκά χρόνια ενέχουν τον κίνδυνο της διήθησης των αντιλήψεων με σύγχρονα δεδομένα, θα πρέπει να διευκρινιστεί ότι αυτή η λειτουργικότητα της *laudatio funebris* μέσα στην κοινωνία δε θεωρούνταν κάτι ηθικά μεμπτό ούτε υποβίβαζε την αξία και το κύρος του εν λόγω είδους λόγου. Η *laudatio funebris* ως προπαγάνδα ήταν φυσιολογικό στοιχείο της ρωμαϊκής σκέψης. Αποτελούσε κοινώς αποδεκτό όχημα για την προβολή πληροφοριών που στόχευαν να επηρεάσουν την κοινή γνώμη.⁴¹

Μία άλλη πτυχή της *laudatio funebris* που πρέπει ασφαλώς να σχολιαστεί είναι η δομή και το περιεχόμενό της.⁴² Το περιεχόμενο της *laudatio funebris* ήταν μια σύνθεση από αρετές εν πολλοίς βασισμένη σε μια σταδιακά καθιερωμένη τυπολογία, αυτή του επαίνου, υποστηριζόμενη από περιστατικά της ζωής του νεκρού.⁴³ Η *laudatio funebris* αποτελούνταν από δύο μέρη: το εγκώμιο των προγόνων και το εγκώμιο του νεκρού. Γίνονται, επίσης, αναφορές στην καταγωγή, τους γονείς και τους προγόνους. Μέσα από τον έπαινο καθίσταται σαφές ότι το εγκωμιαζόμενο πρόσωπο αξιοποίησε όλα τα φυσικά, οικονομικά και πνευματικά πλεονεκτήματά του και επέδειξε πολλές αρετές στη ζωή του.⁴⁴ Η ιδέα, μάλιστα, του απαράμιλλου του εγκωμιαζόμενου προσώπου απαντά τόσο στις αντρικές όσο και στις γυναικείες *laudationes funebres*.⁴⁵

³⁸ Tylawsky 2011, 284–285.

³⁹ Ramage 2006, 39.

⁴⁰ Covino 2011, 73.

⁴¹ Ramage 2006, 64.

⁴² Σε αυτή την πτυχή της προσέγγισής μας—αλλά και εν γένει στο είδος της *laudatio funebris*—πολύτιμα έχει συμβάλει η πραγμάτευση του Kierdorf 1979.

⁴³ Roger 2007, 118.

⁴⁴ Crawford 1941, 23.

⁴⁵ Osgood 2004, 111.

Αναλυτικότερα, το προοίμιο περιλαμβάνει την αναφορά στην αναγκαιότητα του επαίνου του νεκρού, καθότι το αξίζει, επομένως ο ομιλών δεν επιτρέπεται να μην ανταποκριθεί σε αυτήν την αξίωση. Παράλληλα, ο ρήτορας αισθάνεται την αιδώ της ανεπάρκειας του επαίνου που αξίζει ο νεκρός.⁴⁶ Είναι αμφίβολο το πότε και σε ποιο βαθμό το προοίμιο αυτό έλαβε σαφή θέση στη δομή ενός επιταφίου, παίρνοντας ως πρότυπο τις ρητορικές συμβάσεις του εγκωμίου. Άλλωστε, ακόμα και πολλοί επιτάφιοι λόγοι της ύστερης αρχαιότητας δεν έχουν προοίμιο.⁴⁷ Στη συνέχεια, ακολουθούσε ο έπαινος της οικογένειας, ο οποίος αρχικά υπήρχε ως απλή αναφορά των συγγενών, ενώ στη συνέχεια διανθίστηκε και ηθικά. Αυτό σημαίνει ότι η *virtus* των προγόνων ήταν το βασικό στοιχείο του επαίνου των οικογενειακών καταβολών του νεκρού. Αυτό το στοιχείο της αρετής πέρασε και στην χριστιανική ηθική και ως εκ τούτου και στον χριστιανικό επιτάφιο λόγο.⁴⁸

Ακολουθεί το κυρίως εγκώμιο, το οποίο αφορά την ίδια τη ζωή και τις αρετές του νεκρού. Παρατηρούνται δέκα ορισμένοι τομείς επιτευγμάτων προς εγκωμιασμό. Υπάρχουν ορισμένες ομοιότητες με το αντίστοιχο πρότυπο επαίνου στην αρχαία ελληνική ρητορική. Στοιχειωδώς αυτές οι αρετές αντιστοιχίζονται και στις γυναικείες *laudationes funebres*. Αξίζει, για παράδειγμα, να σημειωθεί η εντυπωσιακή συνάφεια της αρετολογίας της *laudatio* του Αδριανού με την παλαιότερη κατά 100 χρόνια *LM*.⁴⁹ Άλλα τυπικά δομικά μέρη της *laudatio funebris* ήταν τα εξαιρετικά επιτεύγματα, συχνά χωρισμένα, όπως αναφέρθηκε, σε δέκα κατηγορίες, που χρησίμευαν ως δομικό πλαίσιο γύρω από το οποίο αναπτύσσονταν τα επιτεύγματα.⁵⁰ Ο επίλογος, πάντως, είχε ιερόπρεπη χροιά όπως διαφαίνεται και στη *LT*.⁵¹ Τελευταία επισήμανση για το περιεχόμενο της *laudatio funebris* αφορά ένα στοιχείο που δειλά και σταδιακά εμφανίζεται σε αυτή και καθιερώνεται αργότερα στον χριστιανικό επιτάφιο λόγο: το στοιχείο της παρηγοριάς. Ο στόχος της παρηγοριάς/ παραμυθίας των ακροατών δεν ήταν τόσο συχνός στους ρωμαϊκούς επιταφίους, οπότε δεν υπήρχε και αυτόνομο μέρος του λόγου με παραμυθητικό περιεχόμενο, πράγμα το οποίο

⁴⁶ Kierdorf 1979, 59.

⁴⁷ Kierdorf 1979, 61–62.

⁴⁸ Kierdorf 1979, 65–68.

⁴⁹ Lindsay 2004, 90.

⁵⁰ Covino 2011, 72.

⁵¹ Kierdorf 1979, 69.

αλλάζει στον χριστιανικό επιτάφιο, όπου υπάρχει σαφής στόχευση παρηγοριάς, η οποία, άλλωστε, υποστηρίζεται και από τη χριστιανική θεολογία (αιώνια ζωή).⁵²

Συμπληρωματικά προς τη δομή και το περιεχόμενο, η γλώσσα και η έκφραση της *laudatio funebris* απέχοντας εντελώς από έναν αρχαιοελληνικό επιδεικτικό λόγο, έπρεπε να είναι σεμνή και απλή, ακριβής και φυσικά πειστική.⁵³ Κατά παράδοση, η ρητορική της *laudatio funebris* δεν ήταν τόσο φανερά περίτεχνη, δεδομένης και της νεαρής συνήθως ηλικίας του εκφωνητή αλλά και της διατήρησης της απλότητας της παραδοσιακής ρωμαϊκής ρητορικής.⁵⁴

Η τελευταία πτυχή της προσέγγισης της *laudatio funebris*, η οποία σχετίζεται άμεσα με τον επιτάφιο λόγο της Γοργονίας είναι η παρουσία της γυναίκας στη *laudatio funebris*.⁵⁵ Το 390 π.Χ., σύμφωνα με τον Λίβιο, η ρωμαϊκή Σύγκλητος αποφάσισε ότι οι γυναίκες θα μοιράζονται το δικαίωμα να τιμηθούν με εκφώνηση *laudatio funebris* κατά την κηδεία τους.⁵⁶ Ύστερα από την πρώτη εκφώνηση *laudatio funebris* για γυναίκα, το φαινόμενο δεν ήταν κάτι ασυνήθιστο, ειδικά όταν επρόκειτο για μητέρες ή συζύγους επιφανών ανδρών.⁵⁷ Είναι εντυπωσιακό ότι και οι τρεις *laudationes funebres* που σώζονται από την ύστερη ρεπουμπλικανική και την αυγούστεια περίοδο είναι αφιερωμένες σε γυναίκες.⁵⁸ Επομένως μπορούμε να βγάλουμε σχετικά ασφαλή συμπεράσματα για τις γυναικείες *laudationes funebres*.⁵⁹ Μάλιστα, η *LT* είναι η εκτενέστερη σωζόμενη *laudatio funebris* γι' αυτό είναι σημαντικό να εκληφθεί ως αφορμή για την εξαγωγή συμπερασμάτων για το είδος.⁶⁰ Κατά τη Rommel, οι γυναικείες *laudationes funebres* έχουν αφενός έντονα στυλιζαρισμένα χαρακτηριστικά και αφετέρου είναι συνεπείς προς την αυγούστεια ιδεολογία της εποχής για το πρότυπο της Ρωμαίας συζύγου.⁶¹ Η *laudatio funebris* δίνει τον χώρο για να αναπτυχθεί ο παραδοσιακός έπαινος της Ρωμαίας συζύγου. Ενδεικτικά, οι προθέσεις της αυγούστειας μεταρρυθμιστικής πολιτικής έχουν επηρεάσει την αρετολογία της *LT*. Ενδεικτική είναι η έμφαση στην *pietas* επειδή

⁵² Kierdorf 1979, 80–87.

⁵³ Tylawsky 2001, 285.

⁵⁴ Osgood 2004, 108.

⁵⁵ Για αναλυτική έκθεση *laudationes funebres* για γυναίκες βλ. Tylawsky 2001, 286–289.

⁵⁶ Hillard 2015, 45.

⁵⁷ Crawford 1941, 21.

⁵⁸ Lindsay 2004, 89.

⁵⁹ Kierdorf 1979, 112.

⁶⁰ Kierdorf 1979, 35. Για επιχειρηματολογία της ένταξης της *LT* στο είδος της *laudatio funebris* βλ. αναλυτικά σελ. 34–35. (Είναι και επιγραφή αλλά αυτοχαρακτηρίζεται δύο φορές ως *oratio*.)

⁶¹ Rommel 2006, s. v. “funeral oration”.

ανήκει στις αξίες που πρέπει να αναφερθούν για μια γυναίκα της αυγούστειας εποχής. Παρά τις αποκλίσεις στο βιογραφικό και τις προσωπικές συνθήκες και περιστάσεις, η *laudatio funebris* έχει βασιστεί πάνω στο αξιακό πρότυπο της Ρωμαίας *matrona* παρά στο τυπικό σχήμα παραδοσιακών προτύπων.⁶²

Ολοκληρώνοντας, έτσι, την αντιπαραβολή του επιταφίου λόγου και της *laudatio funebris*, συνάγουμε τον εξής προβληματισμό: ποιες είναι, εν τέλει, συγκεντρωτικά οι διαφορές αυτών των δύο ειδών; Η προφανέστερη διαφορά είναι χρονολογικής φύσεως: τη στιγμή που ο επιτάφιος λόγος παρήκμαζε, η *laudatio funebris* έβρισκε την πιο ευρεία χρήση της στους κόλπους της ρωμαϊκής κοινωνίας. Τα δύο είδη διαφέρουν, επίσης, λογοτεχνικά. Στη ρωμαϊκή λογοτεχνία η εκζήτηση και η λογοτεχνικότητα ως επιδιώξεις των επιταφίων λόγων αποτελούν εξαίρεση. Γενικά, η *laudatio funebris* είναι λειτουργικό ρητορικό είδος, ενώ ο επιτάφιος λόγος είναι λογοτεχνικό ρητορικό είδος. Η λογοτεχνική απόκλιση συναρτάται και με τη ρητορική απόσταση των δύο ειδών, καθώς ο επιτάφιος λόγος είναι ένας σαφώς επιδεικτικός λόγος, οργανωμένο λογοτεχνικό φαινόμενο με οργανωμένη θεωρία και κανόνες καθώς και με ρητορικές προοπτικές.⁶³

Αλλά οι πιο βαθιές και ουσιώδεις διαφορές είναι η πολιτική και η λειτουργική. Πώς εξηγείται η πολιτική διαφορά των δύο μορφών λόγου; Πρώτον, ο επιτάφιος λόγος ήταν απολύτως συνυφασμένος με το πλαίσιο της πόλης: εκφωνούνταν δημόσια, εντασσόταν στο πλαίσιο δημόσιας ταφής ή κηδείας, αλλά κυρίως υπαγόταν ιδεολογικά στην αντίληψη ότι το βίωμα του εγκωμίου των νεκρών της πόλης το βιώνουν οι σύγχρονοι Έλληνες ως πολίτες και όχι ως ιδιώτες. Γι' αυτό και στόχος πολλών επιταφίων λόγων ήταν παράλληλα με το εγκώμιο του νεκρού να εγκωμιαστεί και η αφοσίωση στην πόλη. Αντίθετα, η ένταξη της *laudatio funebris* σε κοινωνικό και όχι ιδιωτικό πλαίσιο δεν γινόταν πάντα, αφού, όπως αναφέρθηκε, στη Ρώμη εκφωνούνταν *laudationes funebres* τόσο δημόσια όσο και ιδιωτικά. Άλλωστε, ακόμα και όταν η *laudatio funebris* εκφωνούνταν στο *forum* ή σε κάποιο άλλο σημαίνον σημείο της δημόσιας και πολιτικής ζωής, το εγκώμιο λειτουργούσε ως αφορμή προπαγάνδας υπέρ του κύρους του εκφωνούντος και της οικογένειάς του. Τέλος, τα δύο αυτά είδη διαφέρουν και λειτουργικά. Αυτό σημαίνει ότι ο επιτάφιος λόγος λειτουργούσε ως χώρος εγκωμιασμού της πόλης και των νεκρών αλλά κυρίως

⁶² Kierdorf 1979, 45–48.

⁶³ Kierdorf 1979, 51–52.

ως χώρος λογοτεχνικής εξύψωσης του ρήτορα που εκφωνούσε τον λόγο. Σχετική με αυτή τη λειτουργία είναι η άνθιση του επιταφίου λόγου με τόση οργάνωση, καλλιέπεια και εκζήτηση. Από την άλλη, η *laudatio funebris* δεν καθιερώθηκε ως μέρος μιας εξαιρετικά αναπτυγμένης ρητορικής δραστηριότητας μιας κοινωνίας. Αναπτύχθηκε για να εκπληρώσει μια πρακτική ανάγκη: την κατάκτηση της μνήμης του νεκρού και κατ' επέκταση της απόδοσης ενός αξιομνημόνευτου οικογενειακού εγκωμίου.

Η τελευταία, κυρίως, αλλά και όλες οι παραπάνω διαφορές μπορούν να διαπιστωθούν, τέλος, και με έναν απλό τρόπο: τη διαπίστωση της ετυμολογικής διαφοράς των δύο ειδών. Επιτάφιος λόγος και *laudatio funebris*. Έχει σημασία ποιες λέξεις αποδίδουν το εκάστοτε είδος. Κέντρο του αρχαιοελληνικού είδους είναι η λέξη **λόγος**. Η επιλογή της λέξης γεφυρώνεται απόλυτα με τις προαναφερθείσες ιδιότητες του είδους: την προτεραιότητα στη λογοτεχνικότητα έναντι της πρακτικής συνθήκης, στη ρητορική εκζήτηση έναντι της απλότητας. Αυτό που ενδιέφερε τους Έλληνες ήταν ο κάθε επιτάφιος λόγος να είναι κυρίως ένας αξιόλογος λόγος. Γι' αυτό και η συνθήκη εκφώνησής του τίθεται ως επιθετικός προσδιορισμός δίπλα στο κεντρικό ουσιαστικό. Από την άλλη πλευρά, το κεντρικό ουσιαστικό του ρωμαϊκού είδους είναι η λέξη **laudatio**. Γιατί όχι *oratio*; Γιατί η επιλογή της λέξης αντικατοπτρίζει τον κύριο προσανατολισμό του είδους: να ανταποκριθεί πρακτικά όχι στη δημιουργία ενός περίτεχνου λόγου αλλά στην απόδοση επαίνου σε έναν νεκρό. Παραθέτοντας αυτή την ετυμολογική αντιπαραβολή, θεωρώ ακόμα πιο δύσκολη και άστοχη την ένταξη του επιταφίου λόγου της Γοργονίας στην παράδοση ενός από τα δύο παραπάνω είδη, καθότι διακρίνω με ενάργεια ότι και οι δύο στοχεύσεις βρίσκονται στη σκέψη του Γρηγορίου καθώς δημιουργεί και εκφωνεί τον επιτάφιο λόγο στην αδελφή του.

Φτάνουμε, λοιπόν, στον χριστιανικό επιτάφιο λόγο, το ρητορικό είδος στο οποίο ανήκει ο επιτάφιος λόγος στη Γοργονία. Ο χριστιανικός επιτάφιος λόγος είναι μία από τις πιο περίτεχνες μορφές της χριστιανικής λογοτεχνίας. Αντιπροσωπεύει την προσπάθεια να υιοθετηθεί ένα ελληνικό είδος με εκατοντάδες χρόνια παράδοσης στη χριστιανική εφαρμογή, ένα είδος που αποτελεί σημαντική υποκατηγορία του επιδεικτικού είδους.⁶⁴ Κοινοί τόποι και ρητορικές στρατηγικές κληρονομήθηκαν σε

⁶⁴ McGuire 1953, 7.

μεγάλο βαθμό από την προγενέστερη παράδοση στη χριστιανική ρητορική, όπως η βασική αφηγηματική δομή ενός βίου. Αλλά η επιλογή και ο συνδυασμός αυτών των στοιχείων καθώς και ο τρόπος που αξιοποιήθηκαν αυτοί οι τρόποι έκφρασης έκαναν τα πρότυπα εντελώς διαφορετικά σε συνάρτηση, φυσικά, και με την εντελώς διαφορετική κοσμοθεωρία που εξέφραζαν. Επίσης, η βάση του επιταφίου λόγου είναι το επιδεικτικό είδος και αυτή η ρητορική «καταγωγή» διασφαλίζει ότι και στον χριστιανικό επιτάφιο λόγο θα υπάρχουν πολλές συμβάσεις του εν λόγω είδους.⁶⁵ Βέβαια, ο επιτάφιος λόγος στην ύστερη αρχαιότητα,–και αργότερα στο Βυζάντιο,– εντάσσεται μεν στην κατηγορία των επιδεικτικών λόγων αλλά πλέον είναι ανάμεικτο είδος, καθότι εκτός από τον έπαινο περιλαμβάνει σε μεγάλο βαθμό και τον θρήνο αλλά και την παρηγοριά.⁶⁶ Εκτός αυτού, είναι ένα είδος που έχει δεχθεί ανάμεικτες επιδράσεις, τόσο από τον αρχαιοελληνικό επιτάφιο λόγο όσο και από τη ρωμαϊκή *laudatio funebris*.

Συγκεκριμένα και ανακεφαλαιωτικά, ο επιτάφιος λόγος στη Γοργονία έχει υιοθετήσει από τον αρχαιοελληνικό επιτάφιο λόγο τη ρητορική εκζήτηση, το εγκωμιαστικό μεγαλείο και την εξύμνηση του κοινωνικού χώρου μέσα από το πρόσωπο της Γοργονίας, που αυτή τη φορά δεν είναι η πόλη αλλά η εκκλησία. Παράλληλα, ο Γρηγόριος αξιοποίησε την τυπολογία του προτύπου και τις αξίες της γυναικείας *laudatio funebris*, μετουσιώνοντάς τις σε χριστιανικές.⁶⁷ Πρόκειται, συνεπώς, για ιδιαίτερο ρητορικό λόγο, για ευφυή ρητορική σύζευξη, που στη συνέχεια της παρούσας μελέτης θα αναλυθεί και θα αποδειχθεί.

⁶⁵ Hägg–Rousseau 2000, 1–2.

⁶⁶ Jeffreys 2007, 175.

⁶⁷ Η άποψη αυτή μπορεί να ενταχθεί στο ευρύτερο θέμα της φιλολογικής έρευνας, το οποίο αφορά την πρόσληψη της λατινικής παιδείας και λογοτεχνίας από τους Έλληνες της ύστερης αρχαιότητας. Για περαιτέρω εμβάθυνση στο εν λόγω θέμα βλ. ενδεικτικά: Agosti 2014, 287–312, D’Ippolito 2007, 311–331, Gärtner 2013, 87–146, Markus–Schwender 1997, 73–80, Schubert 2013, 243–271.

Β. ΤΥΠΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΓΥΝΑΙΚΕΙΟΥ ΠΡΟΤΥΠΟΥ ΣΤΗ ΡΩΜΑΪΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ

1. Laudationes

Η ρητορική ευφυΐα του Γρηγορίου επιβεβαιώνεται από το γεγονός ότι αξιοποιεί την προγενέστερη λογοτεχνική παράδοση, καθώς την προσεγγίζει διεισδυτικά και ενυφαίνει στον δικό του επιτάφιο διαφορετικές πτυχές, στοχεύσεις και συμβάσεις της. Όπως αναφέρθηκε και στο προηγούμενο κεφάλαιο, από τη λατινική παράδοση ο Γρηγόριος παρέλαβε και χρησιμοποίησε την τυπολογία του γυναικείου προτύπου. Η μνήμη της Γοργονίας, δηλαδή, διαδέχεται την εξατομίκευση της μνήμης των γυναικών, όπως αυτή διαμορφώθηκε στη ρωμαϊκή παράδοση. Επίσης, το πλαίσιο εκφώνησης του επιταφίου της είναι όμοιο με αυτό των ιδιωτικών *laudationes*, καθότι και η περίπτωση της Γοργονίας αφορά ένα γυναικείο πρόσωπο, στον οικογενειακό κύκλο του οποίου εκφωνείται ο επιτάφιος που εμπεριέχει την καταξίωση της μνήμης και του προτύπου της. Βέβαια, όπως θα υποστηριχθεί και παρακάτω, ο Γρηγόριος προορίζει τον λόγο του και για ευρύτερο μεταλογοτεχνικά ακροατήριο, καθώς μέσω του επιταφίου που εκφωνείται για εκείνη, η Γοργονία εισέρχεται στην εκκλησιαστική μνήμη.

Είναι αξιοσημείωτη και κυρίως συναφής με την εστίαση της παρούσας μελέτης η διαπίστωση ότι το είδος της *laudatio* χρησιμοποιήθηκε ως λογοτεχνικό μέσο επιτάφιου επαίνου και για τις γυναίκες, πράγμα το οποίο αποδεικνύεται, βέβαια, και από τα πρώτα σωζόμενα αποσπάσματα των *laudationes*.⁶⁸ Αυτό έχει ιδιαίτερη σημασία διότι η σύνδεση του επιταφίου λόγου στη Γοργονία με τις *laudationes* φαίνεται ότι είναι εκούσια επιδίωξη του Γρηγορίου. Επίσης, όπως έχει υποστηριχθεί πιο πάνω ο Γρηγόριος έλαβε υπόψη του όχι μόνο τις *laudationes* αλλά και εν γένει το γυναικείο πρότυπο που είχε παγιωθεί στη ρωμαϊκή σκέψη και λογοτεχνία από την αυγούστεια περίοδο εφεξής. Η μακραίωνη και καταξιωμένη αυτή παράδοση γυναικείων επιταφίων προσφέρει στον Γρηγόριο, ο οποίος επιδιώκει την κατασκευή επιταφίου λόγου για γυναίκα, τα έγκριτα λογοτεχνικά εργαλεία για να οικοδομήσει την πρότυπο της Γοργονίας. Οι αρετές της Γοργονίας που αντιστοιχούν στις αρετές του παραδοσιακού γυναικείου προτύπου, λοιπόν, δεν περιλαμβάνονται στον λόγο

⁶⁸ Lindsay 2004, 89.

μόνο για να αποδώσουν την αξία της Γοργονίας αλλά έχουν και μεταλογοτεχνική λειτουργικότητα: την κατάδειξη ότι το πρότυπο της Γοργονίας είναι ένα πρότυπο που συνεχίζει την παράδοση των γυναικείων προτύπων. Είναι, επομένως, απαραίτητο για την αποτίμηση της συνάντησης του προτύπου της Γοργονίας με την τυπολογία του γυναικείου προτύπου της ρωμαϊκής παράδοσης να οριστεί και να προσδιοριστεί το ρωμαϊκό γυναικείο πρότυπο. Για τον στόχο αυτό, θα χρησιμοποιηθούν εύλογα οι δύο αποσπασματικά σωζόμενες *laudationes*, της Murdia και της Turia, αφού κατά κάποιο τρόπο ο επιτάφιος της Γοργονίας είναι η συνέχεια του εν λόγω είδους. Επίσης, σημαντική είναι και η συμβολή των δύο παραμυθητικών επιστολών του Σενέκα (*consolatio ad Helviam* και *consolatio ad Marciam*) στη διαμόρφωση της τυπολογίας του χριστιανικού γυναικείου προτύπου και ειδικότερα της ιδανικής μητέρας. Τέλος, στη στοιχειοθέτηση της ιδανικής χριστιανής συζύγου συμβάλλουν τα γυναικεία πορträίτα τα οποία προβάλλονται στις δύο χαρακτηριστικές επιστολές του Πλίνιου.

Πριν την προσέγγιση, όμως, του γυναικείου προτύπου των κειμένων αναφοράς, αξίζει να επισημανθεί εισαγωγικά ένα σύντομο σχόλιο περί της έννοιας του προτύπου. Αρχικά, από την αναφορά σε ένα πρόσωπο μέχρι την αναγωγή του σε πρότυπο υπάρχει μια ενδιαφέρουσα κλιμάκωση. Πιο συγκεκριμένα, μπορεί η αναφορά αυτή να περιλαμβάνει τη βιογραφικού χαρακτήρα αποτίμηση των θαυμαστών πτυχών της ζωής του. Ένα επόμενο στάδιο που πλησιάζει στη δημιουργία του προτύπου είναι η υπερβολή που επιτάσσει ένας εγκωμιαστικός λόγος: τα θετικά στοιχεία διογκώνονται ως προς το μέγεθος και την αξία τους, τα ουδέτερα ή αρνητικά παραμερίζονται ή ακόμα συχνότερα αποσιωπούνται. Αλλά και πάλι, αυτό το στάδιο δεν καταξιώνει το εγκωμιαζόμενο πρόσωπο ως πρότυπο. Αν θα μπορούσαμε να χρησιμοποιήσουμε ένα παράδειγμα για να το παραλληλίσουμε με το τελικό στάδιο της αναγωγής ενός προσώπου σε πρότυπο, θα μπορούσαμε να επικαλεστούμε την τεχνική της μεταλλουργίας. Συγκεκριμένα, στη μεταλλουργία για τη δημιουργία νομισμάτων απαιτείται μία μήτρα. Μόνο τα νομίσματα που έχουν κατασκευαστεί σύμφωνα με αυτήν τη μήτρα περιλαμβάνουν αυτές ακριβώς τις λεπτομέρειες που τα καθιστούν έγκυρα και νόμιμα. Έτσι και στη ρωμαϊκή λογοτεχνία και σκέψη δημιουργήθηκε σταδιακά μια μήτρα, ένα πρότυπο, με βάση το οποίο είτε παρουσιάζονταν είτε ήταν όντως οι γυναίκες που θεωρούνταν ότι ανταποκρίνονταν επάξια στον τίτλο της ιδανικής Ρωμαίας συζύγου ή μητέρας. Και αυτές οι γυναίκες εισέρχονταν και καταξιώνονταν στη λογοτεχνική μνήμη για δύο λόγους: πρώτον γιατί

άξιζαν να εγκωμιαστούν και δεύτερον γιατί έτσι τίθεντο ως παράδειγμα προς μίμηση. Είναι φανερό, ότι ο Γρηγόριος επιδίωξε να προβάλει και τους δύο παραπάνω λόγους για την αδελφή του. Και αυτό το πέτυχε με την στοχευμένη αξιοποίηση της παρακάτω παράδοσης.

Ξεκινώντας από το πρότυπο στη *LT*, στο σωζόμενο κείμενο ο έπαινος της Turia ξεκινά από την αξιοθαύμαστη στάση σεβασμού και τιμής που κράτησε ως προς τον θάνατο των γονιών της: *mors parentum/ tanta cum industria m[unere es p]ietatis perfuncta*.⁶⁹ Η Turia τίμησε επάξια τους γονείς της, μην αφήνοντας χωρίς εκδίκηση τον θάνατό τους. Έπειτα, εγκωμιάζεται η συζυγική της σωφροσύνη, καθώς κατά την απουσία του συζύγου της η Turia διέμενε με τη μητέρα του.⁷⁰ Ο έπαινος συνεχίζεται με την προβολή της δυναμικής υπεράσπισης της γονεϊκής αλλά και συζυγικής παρουσίας.⁷¹ Πριν τη συγκεκριμενοποίηση των αρετών ως προς τον γάμο, ο σύζυγος επαινεί τη νεκρή Turia για την εν γένει αφοσιωμένη στάση της απέναντι στην οικογένειά της και στον ίδιο: *quo facto [officii in patrem]/ pietatis in sororem fide[i] in nos patrocinium succeptum sola peregristi*.⁷² Καίριο σημείο της *laudatio* είναι, ασφαλώς, η παρουσίαση της Turia ως ενσάρκωσης όλων των γυναικείων συζυγικών αρετών— *domestica bona pudici[t]iae opsequi comitatis facilitatis lanificii stud[ii religionis]/ sine superstitione o[r]natus non conspicendi cultus modici*.⁷³ Είναι πλέον σαφές: η Turia είναι η απόλυτη *domestica bona*, είναι η τέλεια σύζυγος. Μετά από αυτό τον έπαινο, η χροιά του εγκωμίου αλλάζει, καθότι ο σύζυγος περνάει στο φάσμα των πολιτικών περιστάσεων, επαινώντας τη στάση της συζύγου του για τις αποφάσεις που έλαβε διαχειριζόμενη τα οικονομικά του (*LT* 1. 47–1.48), για την υλική στήριξη που του πρόσφερε ενώ ο ίδιος ήταν στην εξορία (*LT* 2.2a–2.5a), για τις συμβουλευτικές της δεξιότητες, οι οποίες τον διαφύλαξαν και τον έσωσαν (*LT* 2.4–2.10) αλλά κυρίως για την γενναιότητα, τη δύναμη και την επιμονή με τις οποίες υποστήριξε τον άντρα της ενώπιον του Λέπιδου, ώστε να επιστρέψει από την εξορία (*LT* 2.11–2.24). Ο έπαινος της Turia ολοκληρώνεται με την συγκινητική αφήγηση της δοκιμασίας της ατεκνίας για το ζευγάρι. Σε αυτήν η Turia είχε την πρόθεση να θυσιάσει τον γάμο της για να μπορέσει ο σύζυγός της να τεκνογονήσει, συνάπτοντας νόμιμο γάμο με άλλη γυναίκα (*LT* 2.29–2.30).

⁶⁹ *LT* 1.6–1.7.

⁷⁰ *LT* 1.11.

⁷¹ *LT* 1.17.

⁷² *LT* 1. 25–1.26.

⁷³ *LT* 1.30–1.31.

Εξετάζοντας λίγο βαθύτερα την οργάνωση του *exemplum* της Turia, καλούμαστε να αποκωδικοποιήσουμε τον τρόπο με τον οποίο το έχει οργανώσει ο σύζυγός της. Ξεκινώντας από τον σεβασμό προς την οικογένειά της, ο σύζυγός της στην συνέχεια επαινεί τη γενικότερη εικόνα της Turia ως συζύγου, έπειτα παρουσιάζει την θαρραλέα αντιμετώπιση όλων των δυσκολιών λόγω της εξορίας του και τέλος μετά την εξορία του τονίζει τη στάση της απέναντι στο πρόβλημα της ατεκνίας τους. Συμπεραίνουμε, λοιπόν, ότι ο τρόπος οργάνωσης του *exemplum* είναι χρονολογικού τύπου; Πράγματι, όλα αυτά τα γεγονότα φαίνεται να διαδέχονται χρονικά το ένα το άλλο. Ωστόσο, σε αυτό το σημείο μπορεί να υπάρξει και μία άλλη ανάγνωση: η στοιχειοθέτηση του *exemplum* της Turia σε συνάρτηση με την οικοδόμηση του κοινωνικού φύλου (gender) της.

Η Turia ανήκει στην παράδοση εκείνων των γυναικών που ανέδειξαν την πολιτική και κοινωνική τους υπόσταση με αφορμή τις πρωτοβουλίες αποφάσεων, αντιστάσεων και αντιδράσεων κατά κανόνα για χάρη των συζύγων τους μέσα στην περίοδο των εμφύλιων πολέμων.⁷⁴ Βρισκόμαστε σε μία περίοδο, η οποία λόγω του εμφύλιου αναβρασμού επιτρέπει ασυνήθιστες ως τώρα πολιτικές διεξόδους. Με αυτό συναρτάται άμεσα η συμμετοχή των γυναικών την περίοδο αυτή στο πολιτικό προσκήνιο με τρεις τρόπους: τη διαμαρτυρία στους *triumviri* λόγω των προγραφών, την άμεση άσκηση πολιτικής ή στρατιωτικής εξουσίας και τη συμβολή στις διπλωματικές διαπραγματεύσεις.⁷⁵ Οι εμφύλιοι πόλεμοι, λοιπόν, αλλάζουν σε αρκετές περιπτώσεις την πολιτική ταυτότητα της *matrona* αλλά και την πολιτική σημασία του «οίκου»: η ταραχώδης περίοδος βάζει τις πολιτικές εξελίξεις μέσα στον ιδιωτικό χώρο των Ρωμαίων και βγάζει, ως εκ τούτου, τις γυναίκες στον δημόσιο χώρο και τη διπλωματία.⁷⁶ Τα νέα δεδομένα, λοιπόν, για τις γυναίκες αυτής της περιόδου μπορούν να επηρεάσουν άμεσα και καθοριστικά την αναγωγή σε θετικό ή αρνητικό πρότυπο που απορρέει από την έμφυλη ταυτότητα μίας γυναίκας. Και τούτο διότι η εισχώρηση των γυναικών στον ως τώρα αμιγώς αντρικό χώρο της πολιτικής προσδίδει σε αυτές χαρακτηριστικά και αρετές που κατατάσσονται στον χώρο του αντρικού κοινωνικού φύλου. Και αυτό είναι ένα μεγάλο ρίσκο για τη *memoria* τους.⁷⁷ Αυτό το ρίσκο επιβεβαιώνεται από τρεις ενδεχόμενες αξιολογήσεις γυναικών με αντίστοιχη δράση.

⁷⁴ Osgood 2014, 58– 60.

⁷⁵ Cluett 1998, 69.

⁷⁶ Cluett 1998, 71.

⁷⁷ Hemelrijk 2004, 191–193.

Στην πρώτη, η οποία είναι αυτή που χαρακτηρίζει και την Turia, η γυναίκα καθίσταται ένα γυναικείο πρότυπο, καθώς οι «γυναικείες» αρετές, αυτές που συνδέονται με τον ρόλο της *domestica bona*, κυριαρχούν στην οικοδόμηση της μνήμης της εν αντιθέσει προς τις «αντρικές» αρετές, αυτές που συνδέονται με την συμμετοχή σε κοινωνικοπολιτικές περιστάσεις, οι οποίες επιδεικνύονται αφενός εκτάκτως και αφετέρου σε οριοθετημένο πλαίσιο. Η δεύτερη και η τρίτη ενδεχόμενη αξιολόγηση περιλαμβάνουν επίσης την επίδειξη «αντρικών» αρετών αλλά χωρίς τις δύο παραπάνω προϋποθέσεις. Έτσι, στο δεύτερο ενδεχόμενο η «αντρική» πτυχή της γυναίκας επικαλύπτει τη γυναικεία με αποτέλεσμα να αποτελέσει η μνήμη της να συνίσταται κυρίως ή αποκλειστικά από αντρική κοινωνική ταυτότητα. Το τρίτο ενδεχόμενο να αξιολογηθεί μια γυναίκα με «αντρικές» αρετές είναι να καταστεί η υιοθέτηση αυτών των αρετών το αίτιο να θεωρηθεί η γυναίκα αρνητικό πρότυπο που επέδειξε αρετές που δεν εντάσσονταν στα όρια της γυναικείας αρεταλογίας.⁷⁸

Η Hemelrijk, πάντως, σε μία εξαιρετική ανάγνωση του κοινωνικού φύλου της Turia επεξηγεί σε αυτό ακριβώς το πλαίσιο την ισορροπία των γυναικείων και αντρικών αρετών της νεκρής συζύγου στη *laudatio* της.⁷⁹ Η φιλόλογος επισημαίνει ότι δεδομένης μίας γυναικείας *memoria* η οποία καταδικάστηκε κοινωνικοπολιτικά λόγω της απόλυτης ένταξής της κοινωνικά στο αντρικό φύλο – της Fulvia–, ο σύζυγος της Turia φροντίζει έντεχνα να χαρτογραφήσει το πρότυπο της συζύγου του με τρόπο που να μην προωθεί αντίστοιχη επίκριση. Πώς το επιτυγχάνει αυτό; Εντάσσοντας το αντρικό φύλο μέσα στο γυναικείο. Από τη μία, το λεξιλόγιο που χρησιμοποιείται για να περιγράψει την πολιτική– με την ευρύτερη σημασία της λέξης– υπόσταση της Turia είναι αντρικό: *virtus* (2.6a, 19), *firmitas animi* (2.8a, 15), *constantia* (1.25), *patientia* (2.21) ενώ από την άλλη οι αρετές που σχετίζονται με την παρουσία της Turia στον «οίκο» και στον γάμο της εκφέρονται με γυναικείο λεξιλόγιο: *pudicitia*, *obsequium*, *lanificium*. Δεν είναι καθόλου τυχαία, λοιπόν, ούτε απλά χρονολογικά δοσμένη, η πρόταξη των «γυναικείων αρετών» έναντι του αντρικού στοιχείου στο *exemplum* της Turia. Η προβολή της ως *domestica bona* την εντάσσει απαρέγκλιτα στον γυναικείο χώρο. Αυτή η ένταξη είναι που επιτρέπει στον σύζυγό της να αναφέρει στη συνέχεια στοιχεία και του αντρικού gender στο *exemplum* της. Η Turia δεν είναι μία άλλη Fulvia, η οποία υιοθέτησε και άσκησε

⁷⁸ Μία γυναίκα που ανήκει σε αυτήν την τρίτη κατηγορία είναι η Cloelia. Για αναλυτική προσέγγιση του προτύπου της βλ. σχετικά Roller 2004, 29–50.

⁷⁹ Για όλη την ανάλυση βλ. Hemelrijk 2004, 188–194.

δημόσια πλήρως ανδρική συμπεριφορά παραβιάζοντας με τρόπο προκλητικό τα σαφή όρια που διαχώριζαν τον ανδρικό από τον γυναικείο χώρο δράσης. Η τελευταία υπήρξε ίσως η πιο δημόσια προβεβλημένη γυναίκα της ρεπουμπλικανικής Ρώμης. Υπήρξε σύζυγος αρχικά του Publius Clodius Pulcher, στη συνέχεια του Gaius Scribonius Curio, και τέλος του Μάρκου Αντωνίου, τριών εκ των επιφανέστερων πολιτικών ανδρών της Ύστερης ρεπουμπλικανικής περιόδου, και είχε ενεργή συμμετοχή στα πολιτικά δρώμενα και την καριέρα και των τριών συζύγων της. Στην ιστορία έχει μείνει ιδιαίτερα γνωστή για την ενεργή συμμετοχή της στα γεγονότα του πολέμου και της πολιορκίας της Περουσίας (41-40 π.Χ.), ενώ αξίζει να σημειωθεί πως υπήρξε η πρώτη μη μυθολογική γυναικεία μορφή, η φυσιογνωμία της οποίας απαθανατίστηκε πάνω σε νομίσματα.⁸⁰

Σε αντίθεση με τη Fulvia η οποία συστηματικά χρησιμοποιούσε τους ισχυρούς γάμους της για την ενίσχυση της δικής της συμμετοχής στην πολιτική, η Turia αναζητά δημόσιο λόγο και παρουσία μόνον όταν δεν υπάρχει κανείς άλλος τρόπος για να λάβει βοήθεια και ανακούφιση ο εξόριστος σύζυγός της. Η Turia είναι πρώτα απ' όλα μία τέλεια σύζυγος. Σε αυτό το πλαίσιο υιοθέτησε και πτυχές της έμφυλης ταυτότητας του άνδρα, όταν ο σύζυγός της ήταν απών και αδυνατούσε να υπερασπίσει τα συμφέροντα του οίκου του.⁸¹ Μάλιστα, την άποψη αυτή ενδυναμώνει και η αναφορά της ατεκνίας μετά από την πολιτική *memoria* της συζύγου. Διακρίνουμε έναν κύκλο του κοινωνικού φύλου μέσα στη *laudatio*, ο οποίος προστατεύει –κατά τον σύζυγο– την Turia από την παρερμηνεία του γυναικείου της φύλου. Αυτή η γυναίκα που μόλις έχει επιδείξει τόσο θάρρος, τόλμη και πρωτοβουλία μπροστά στον ηγέτη της, αμέσως σαν να επιστρέφει στον γυναικείο της χώρο και προτείνει στον άντρα της ταπεινωτικά να τεκνογονήσει εκείνος με άλλη γυναίκα. Με αυτή την έξυπνη εναλλαγή ο δέκτης του λόγου δεν προλαβαίνει να εντάξει τη Turia κοινωνικά στο αντρικό φύλο και στον αντρικό χώρο. Το πρότυπο της Turia είναι αμιγώς γυναικείο.

⁸⁰ Για τη Fulvia, τη δράση της και την εποχή της, βλ. Babcock 1965, Delia 1991, Welch 1995, Weir 2007.

⁸¹ Η επίδειξη ανδρικού gender είναι αποδεκτή όταν ο σύζυγος/ νομικός προστάτης απουσιάζει και αδυνατεί να αναλάβει να επιτελέσει τον ρόλο του ως διαχειριστή του οίκου. Επειδή η συνέχεια του οίκου είναι πιο σημαντική ιδεολογικά και κοινωνικοπολιτικά για τη διασφάλιση της συνέχειας του οίκου στην Ρώμη, η *mater familias* επιτρέπεται άτυπα να αναλάβει τον ρόλο του συζύγου εν τη απουσία του. Βλ. σχετικά: Osgood 2014, 149–150.

Τέλος, η οικοδόμηση του προτύπου της Turia σημαδεύεται και από άλλο ένα μοτίβο του επαίνου με πολλαπλές αναγνώσεις. Η Turia προβάλλεται από το σύζυγό της ως ένα μοναδικό γυναικείο *exemplum*. Σε πολλά σημεία της *laudatio* (1.33–1.36, 1.42–1.44, 2.29–2.30) η σύγκριση της συζύγου με τις υπόλοιπες γυναίκες την καθιστά ανώτερη από αυτές. Ωστόσο, η σύγκριση αυτή έχει μία ιδιαιτερότητα: δεν είναι μόνο σύγκριση αρετών αλλά και σύγκριση συνθηκών. Ο σύζυγος παρουσιάζει την Turia ως την εξαίρεση, διότι κλήθηκε να αντιμετωπίσει συνθήκες με τις οποίες πολύ σπάνια μία γυναίκα έρχεται αντιμέτωπη– *similia inciderunt ut talia paterentur et praestarent quae rara ut essent [propitia]/ fortuna cavit*. Η εύστοχη επισήμανση της Hemelrijk ότι η ιστορία της Turia όχι απλώς δεν είναι μοναδική αλλά αποτελεί ένα από τα πολλά παραδείγματα συζύγων που υποστήριξαν τους συζύγους τους την περίοδο της κρίσης,⁸² προκαλεί αμέσως μία ερευνητική καχυποψία για αυτήν την προβολή της Turia ως εξαίρεσης. Ασφαλώς, η πρώτη ανάγνωση και αιτιολόγηση αυτού του μοτίβου συναρτάται με τον επαινετικό χαρακτήρα του κειμένου. Επιδιώκοντας να εξυψώσει όσο το δυνατόν περισσότερο τη *memoria* της Turia, ο σύζυγός της την προβάλλει ως σπάνια και μοναδική.

Εντούτοις, θεωρώ ότι η υιοθέτηση του μοτίβου της εξαίρεσης μπορεί να εξηγηθεί και με δύο άλλους τρόπους. Η έμφαση αυτή στην ιδιαιτερότητα της Turia δημιουργεί ασφαλές πεδίο προβολής αρετών και συμπεριφορών τα οποία δεν ανήκουν στον κανόνα του γυναικείου κοινωνικού φύλου. Για να επιτραπεί στον σύζυγο να ενσωματώσει στο γυναικείο φύλο της Turia στοιχεία του παραδοσιακού αντρικού, θα πρέπει πρώτα να την παρουσιάσει ως σπάνια γυναίκα, η οποία αντιμετωπίζει καταστάσεις κατ' εξαίρεση. Γι' αυτό και τονίζει επανειλημμένα ότι η Μοίρα επεφύλασσε στην Turia δυσχέρειες σπάνιες για μία γυναίκα.

Παράλληλα, το μοτίβο της εξαίρεσης εικάζω ότι ενέχει και μία λανθάνουσα δεοντολογική προέκταση. Πιο συγκεκριμένα, από τη διαχείριση όλων των καταστάσεων που αντιμετώπισε (την εκδίκηση των γονιών της, την προστασία της αδελφής της, τη διαχείριση της οικογενειακής περιουσίας, τη διπλωματική υπεράσπιση του άντρα της) η Turia αποδεικνύει ότι έχει μια ιδιοσυγκρασία δυναμισμού και θάρρους, αλλά και ότι οι δεξιότητές της ως προς την οργανωτικότητα και τη διαχείριση προβλημάτων είναι εξαιρετικές. Πρόκειται με λίγα λόγια για μία

⁸² Hemelrijk 2004, 189.

ικανότατη γυναίκα. Θα εξέφραζε και θα αξιοποιούσε όλα αυτά τα θετικά της στοιχεία, αν δεν αντιμετώπιζε όλες αυτές τις ιδιαίτερες περιστάσεις; Αν ο σύζυγός της δεν απουσίαζε, όπως παραδέχεται και ο ίδιος, θα αναλάμβανε εκείνος (και όχι η Turia) να διεκπεραιώσει όλες τις περιστάσεις που είχαν πολιτικό ή οικονομικό βάρος. Επισημαίνοντας ότι η μοίρα δεν επεφύλασσε σε άλλες γυναίκες τέτοιες κοινωνικού τύπου προκλήσεις, επομένως, ο σύζυγος υπονοεί ότι δεν ανήκουν αυτές οι προκλήσεις στον παραδοσιακό γυναικείο χώρο. Στη δική του ηθική η αναφορά στην εξαίρεση της γυναίκας του επιδιώκει να εστιάσει εξίσου έντονα και στον ίδιο τον κανόνα. Ο κανόνας είναι και πρέπει να είναι κατ' αυτόν η *domestica bona*. Ο γυναικείος δυναμισμός και η γυναικεία πολιτική εξωστρέφεια είναι και πρέπει να είναι εκτός αυτού του κανόνα. Και γι' αυτό η Turia είναι και πρέπει να είναι μία εξαίρεση.

Επομένως, το γυναικείο πρότυπο της Turia είναι μία συνεπής αντιστοίχιση των αρετών της με την παραδοσιακή αρεταλογία της Ρωμαίας συζύγου. Αφοσιωμένη, πιστή, δίκαιη, σώφρων, υπάκουη, φιλική, συνετή, ευλαβής, ευπρεπής, σεμνή. Η συζυγία της βρίσκεται σε απόλυτη συνάρτηση με τις επιταγές της ρωμαϊκής κοινωνίας. Γι' αυτό και είναι ένα άξιο αναφοράς και προσέγγισης γυναικείο πρότυπο.

Στη συνέχεια, το απόσπασμα της *LM* ξεκινάει με την εγκωμιαστική αναφορά βιογραφικών στοιχείων, συμπεριφορών και επιλογών της Murdia, που συνδέονται κυρίως με τον εκφωνούντα τον λόγο, δηλαδή τον γιο της Murdia από τον πρώτο της γάμο, και την αντιμετώπισή του από εκείνη.⁸³ Σε αυτό το σημείο προβάλλεται έμμεσα η αυτονομία της Murdia σε ορισμένες αποφάσεις. Αυτή ξεδιπλώνεται με σημείο-κλειδί τη διαθήκη και την περιουσία της.⁸⁴ Η διαχείριση των οικονομικών δεδομένων συνδέεται άμεσα με την κατάδειξη της μητρικής αγάπης προς τον γιο της και του πρέποντος σεβασμού προς τον θανόντα πρώτο της σύζυγο. Ακόμα κι αν αυτό υπαγορευόταν ούτως ή άλλως από τον νόμο, στη *laudatio*, εντούτοις, προβάλλεται ως στοιχείο που εγείρει τον θαυμασμό στο πρόσωπο της Murdia. Ωστόσο, αυτή η ενάρετη στάση της Murdia εξυπηρετεί και τη χρήση της περιουσιακής διαχείρισης, ως χώρου, στον οποίο αναδείχτηκε η δυναμική και δίκαιη στάση της γυναίκας. Αυτό που απορρέει εν γένει από αυτό το απόσπασμα για τη Murdia είναι ότι είναι μία γυναίκα με επιλογές και συνειδητή ανεξαρτησία, την οποία επέδειξε εκεί που της

⁸³ *LM* 1–15.

⁸⁴ Lindsay 2004, 94, 96.

δόθηκε η δυνατότητα: στη διαχείριση της οικογενειακής περιουσίας.⁸⁵ Έπειτα, αναφέρονται μία σειρά από χαρακτηριστικά της *Murdia*, που την καθιστούν συμπαθή και αξιέπαινη στους αποδέκτες του λόγου.⁸⁶ Σε αυτά τα δύο μέρη του αποσπάσματος, ωστόσο, δεν επιδιώκεται ακόμα να οικοδομηθεί τυπικά η μνήμη της *Murdia*, παρά απλώς να επισημανθούν ορισμένα βιογραφικά της στοιχεία με εγκωμιαστικό, ασφαλώς, τόνο.⁸⁷ Στη συνέχεια, όμως, ο γιος της *Murdia* περνά εναργέστερα στην οικοδόμηση του προτύπου της νεκρής *Murdia*, κατά την οποία ο γιος της νεκρής γυναίκας παρουσιάζει αδρομερώς και με σαφήνεια τις συμβάσεις του γυναικείου προτύπου. Σύμφωνα με αυτές, η *laudatio* για όλες τις αγαθές γυναίκες πρέπει να είναι λιτή και συμβατική (*bonarum feminarum simplex similisque esse laudatio solet: LM* 20–21), καθώς, πρώτον, τα φυσικά προσόντα τους δε συνάδουν με φρασεολογική εκζήτηση, δεύτερον, όλες έχουν τελέσει τα ίδια καλά έργα που αξίζουν να συνδεθούν με μία καλή υστεροφημία και, τρίτον, αποτελεί δυσχερές εγχείρημα η εύρεση νέων, πρωτότυπων επαίνων, αφού οι βίοι τους αναπτύσσονται σε ένα πολύ συγκεκριμένο πλαίσιο. Ως εκ τούτου, είναι απαραίτητο να αναφέρονται και να εντάσσονται, έτσι, στη λογοτεχνική μνήμη, οι τυπικές αρετές των γυναικών.⁸⁸ Με αυτό το μέρος του λόγου, ο γιος της *Murdia* δεν ήξερε τότε ότι θα μας πρόσφερε εκτός από την εισαγωγή στο τυπικό γυναικείο πρότυπο της μητέρας του και την κατάδειξη της τυπολογίας του γυναικείου προτύπου. Μάλιστα, είναι τόσο σαφής η προβολή της ύπαρξης και της παγίωσης ενός παραδοσιακού γυναικείου προτύπου όχι μόνο στις *laudationes* αλλά και εν γένει στη ρωμαϊκή σκέψη, αφού η γυναικεία εξιδανίκευση φανερώνεται ως τυπική σύμβαση για τις *laudationes* από την αρχή και το τέλος

⁸⁵ Ο έπαινος της *Murdia* –αλλά και ο έπαινος της *Turia* από άλλη άποψη– τονίζουν ακριβώς αυτό το στοιχείο της περιουσιακής αυτοδιάθεσης, διότι τους επιτρέπει να διαφανεί η προσωπικότητα της τεθνεώσας. Διαφαίνεται εδώ και η πρόθεση του Ρωμαίου νομοθέτη να δώσει λίγα ουσιαστικά δικαιώματα στις γυναίκες, και συγκεκριμένα την προσωπική περιουσία και τη διάθεση της περιουσίας με διαθήκη. Στις περιπτώσεις γάμου *sine manu* η προίκα μίας συζύγου παρέμενε στη δική της αρμοδιότητα και διάθεση (τυπικά του πατέρα της, αλλά όταν ο πατέρας πέθαινε, η περιουσία παρέμενε στην ίδια αποκλειστικά). Ο σύζυγος είχε το δικαίωμα να τη διαχειρίζεται ώστε να την αυξήσει, αλλά δεν είχε το δικαίωμα να την ενώσει με τη δική του και επίσης εάν η διαχείρισή του ήταν ζημιογόνος ήταν υποχρεωμένος από τον νομοθέτη να επιστρέφει από τη δική του περιουσία τα χρήματα που έχασε. Για τη νομική διάσταση του Ρωμαϊκού γάμου και τα δικαιώματα των γυναικών βλ. Treggiari 2013, 16–34, 459–461. Για το νομικό πλαίσιο του ρωμαϊκού γάμου βλ. και Gardner 1991, Grubbs 2002.

⁸⁶ *LM* 16–19.

⁸⁷ Οι συνθήκες εκφώνησης της *LM* μπορούν να συγκριθούν με τις αντίστοιχες του επαίνου της θείας του Ιουλίου Καίσαρα, Ιουλίας, χήρας του Μαρίου, από τον Καίσαρα: ο έπαινος αυτός ήταν ο πρώτος δημόσιος λόγος του νεαρού Καίσαρα, όπως ενδεχομένως και του γιου της *Murdia*. Μέρος από την εισαγωγή αυτού του επιταφίου σώζεται στο κεφ. 6 του βίου του Ιουλίου Καίσαρα από τον Σουητώνιο (Suetonius, *Julius* 6 = ORF3 No. 121, fr. 29 = Caes. frg. 7 KLOTZ). Kierdorf 1979, 59–65.

⁸⁸ *necessario communia esse colenda: LM* 25.

αυτής της «προγραμματικής» εισαγωγής στο παραδοσιακό πρότυπο (LM 20–21 και 25), ενώ ως ρωμαϊκή αντίληψη για τις γυναίκες από την προαναφερθείσα αιτιολόγηση της απλότητας και της τυπικότητας του προτύπου στη γυναικεία *laudatio* (LM 21– 24). Έτσι, λοιπόν, ο αναγνώστης εισάγεται στο τυπικό πρότυπο της Murdia, το οποίο ενέχει τη μορφή μίας λίστας με τις συμβατικές αρετές της παραδοσιακής Ρωμαίας συζύγου και μητέρας, χωρίς προσθήκη βιογραφικής αιτιολόγησης για την καθεμία.⁸⁹ Η απόληξη του σωζόμενου αποσπάσματος (*laboris, sapientiae, periculorum praecipuam aut certe*) μας οδηγεί στη διαπίστωση ότι και το προηγούμενο απωλεσθέν κείμενο της *laudatio* είχε θεματική δόμηση με άξονα αυτές τις αρετές. Μάλιστα, η εν λόγω αναφορά στην αντιμετώπιση κινδύνων θέτει σε τροχιά σύγκρισης τη Murdia και τη Turia, αφού στον έπαινο και της δεύτερης ενυπάρχει και τονίζεται η αξία της σε δοκιμασίες.⁹⁰

Το *exemplum imitandum*, λοιπόν, της Murdia έγκειται στην ύψιστη κατάκτηση και πραγμάτωση της σωφροσύνης, της τιμιότητας, της αιδούς, της υπακοής, της υφαντικής τέχνης, της πνευματικής επιδεξιότητας και επιμέλειας, της εμπιστοσύνης. Σε όλα αυτά ήταν εφάμιλλη των κάλλιστων γυναικών και δεν θα μπορούσε να χαρακτηριστεί υποδεέστερη καμίας ως προς την αρετή της.

Αποτιμώντας συγκριτικά τα δύο πρότυπα των *laudationes* που αναλύθηκαν παραπάνω, είναι αξιοσημείωτο και ενδεικτικό για το τυπικό πρότυπο της Ρωμαίας γυναίκας το γεγονός της σχεδόν απόλυτης ταύτισης των χαρακτηριστικών, μέσω των οποίων και οι δύο γυναίκες αποκτούν την ταυτότητα της ιδανικής Ρωμαίας συζύγου. Για την ακριβή κατάδειξη της παραλληλίας παρατίθεται ο παρακάτω πίνακας:

Turia	Murdia
religio sine superstitio/ ornatus non conspicendi/ cultus modici	modestia
pudicitia	probitas/ pudicitia
obsequium	obsequium
lanificium	lanificium
facilitas	diligentia
comitas	fides

⁸⁹ LM 27–30.

⁹⁰ Lindsay 2004, 97.

Επίσης, αξιοπρόσεκτη ομοιότητα ανάμεσα στα δύο γυναικεία πρότυπα είναι ότι και οι δύο γυναίκες έχουν στη βιογραφία τους ως κεντρικό στοιχείο, ένα διακριτικό αμφιλεγόμενο ως προς το γυναικείο πρότυπο της εποχής. Η Murdia είναι στον δεύτερο γάμο της και ως εκ τούτου διασαλεύεται η πτυχή της ιδανικής συζύγου που σχετίζεται με την απόλυτη και παντοτινή συζυγική αφοσίωση ενώ η Turia είναι άτεκνη κι επομένως δεν μπορεί να επιδείξει αρετές της παραδοσιακής Ρωμαίας μητέρας.⁹¹ Αυτά τα δύο στοιχεία θα μπορούσαν να αποδυναμώσουν την εξιδανίκευση που τούς προσδίδει η εκάστοτε *laudatio*, στην οποία επαινούνται. Ωστόσο, κάτι τέτοιο όχι απλώς δεν συντελείται αλλά ούτε καν υπονοείται. Αντίθετα, και στις δύο περιπτώσεις, τελικά η δευτερογαμία και η ατεκνία λειτουργούν προς ενίσχυση του επαίνου των γυναικών. Αφενός η Murdia εγκωμιάζεται για τη δίκαιη διαχείριση της οικονομικής αποκατάστασης των παιδιών που είχε από τους δύο γάμους της, αποτελώντας ένα πρότυπο απόδοσης της πρέπουσας τιμής και στον αποθανόντα σύζυγο, αλλά και σωστής μητέρας που προσφέρει την αναγκαία οικονομική αρωγή και εξασφάλιση σε όλα ανεξαιρέτως τα παιδιά της. Αφετέρου, μέσα από τη δοκιμασία της ατεκνίας, η Turia αναδύεται ως αφοσιωμένη σύζυγος, καθώς προτείνει –και μάλιστα με επιμονή– στον σύζυγό της να αποκτήσει παιδιά με άλλη γυναίκα, τα οποία προτίθεται να μεγαλώσει εν συνεχεία η ίδια σαν δικά της παιδιά. Έτσι, προβάλλεται παραδειγματικά η συζυγική της ανιδιοτέλεια. Πώς θα μπορούσε να εξηγηθεί αυτή η παράλληλη απόκλιση από το πρότυπο, η οποία, εντούτοις, καταλήγει να λειτουργεί ενισχυτικά του εγκωμίου;

Η απλοϊκή αιτιολόγηση είναι αυτή ακριβώς που επισημάνθηκε παραπάνω: η αξιοποίηση των βιογραφικών στοιχείων προς ενίσχυση του εγκωμίου και ακόμα μεγαλύτερη καταξίωση του γυναικείου προτύπου. Οι δύο γυναίκες καθίστανται γυναικεία πρότυπα, υπερβαίνοντας τις παραδοσιακές νόρμες του ρόλου της γυναίκας μέσα στον γάμο. Επίσης, μήπως έτσι, όντας το γυναικείο πρότυπο πολύπτυχο και όχι παραδοσιακά συμβατικό, καθίσταται εξατομικευμένο και άρα πλέον ρεαλιστικό και πιστευτό; Εντούτοις, η απόκλιση των δύο γυναικών από τη γυναικεία κανονικότητα– των σύγχρονών τους κοινωνικών δεδομένων τουλάχιστον– θα μπορούσε και να

⁹¹ Η υιοθεσία, η οποία ήταν πολύ συχνή στη Ρώμη, στη διάρκεια ειδικά της ύστερης Ρεπουμπλικανικής περιόδου, όταν δεν υπήρχαν άρρενα τέκνα, θα έλυνε άμεσα το πρόβλημα της ατεκνίας, αλλά θα αφαιρούσε από τον σύζυγο αυτό το σημαντικό κομμάτι του επαίνου που αφορά τη δική του εκδήλωση αγάπης προς την Turia.

επιβεβαιώνει την λογοτεχνική τυποποίηση του γυναικείου *exemplum*. Δηλαδή, αν η καταξίωση της μνήμης μίας γυναίκας στο εγκώμιό της προκύπτει από την υιοθέτηση της σύμβασης του προτύπου, στο πλαίσιο του οποίου αναφέρονται συγκεκριμένα εξιδανικευτικά χαρακτηριστικά των γυναικών, τότε η αναφορά των παραπάνω αμφιλεγόμενων στοιχείων (η ατεκνία και η δευτερογαμία) δεν επηρεάζει αρνητικά την ένταξη των δύο γυναικών στο παραδοσιακό γυναικείο πρότυπο, αντίθετα την ενισχύει. Και τούτο διότι μέσω των δύο αυτών στοιχείων ενυφαίνεται η ρητορική της *univira*,⁹² η οποία ανάγεται στις παραδοσιακές αρετές του *mos maiorum* για τις γυναίκες, όπως η *pudicitia* και άλλες παραδοσιακές αρετές. Αντιστοίχως, με την ατεκνία δίδεται η δυνατότητα στη *Turcia* για ανάληψη του ρόλου της ιδανικής συζύγου όπου η αυταπάρνηση και η υπεράσπιση των δικαιωμάτων του συζύγου με ιδανικό τρόπο είναι το πρώτο ζητούμενο.⁹³ Επομένως, είναι εντυπωσιακό ότι η μήτρα του γυναικείου προτύπου μπορεί να υπερβεί, να επισκιάσει, ακόμα και να αναστρέψει το εκάστοτε αμφιβόλου κοινωνικής αποδοχής ή ρεαλισμού αποκλίνον βιογραφικό στοιχείο. Εν κατακλείδι, οι δύο γυναίκες γίνονται πρότυπα ακριβώς με το να ανάγεται η συμπεριφορά τους σε κώδικες ηθικής πλέον παλαιομοδίτικους και θεωρητικούς. Εξυπηρετούν μεν την οικοδόμηση των γυναικείων προτύπων, είναι δε ανεφάρμοστοι στη σύγχρονη ρωμαϊκή πραγματικότητα.⁹⁴

2. Σενέκας και Πλίνιος

Περνώντας τώρα στις τέσσερις επιστολές, οι οποίες είναι τα επόμενα κείμενα αναφοράς, δηλαδή στις δύο *consolationes* του Σενέκα (*ad Helviam* και *ad Marciam*), καθώς και τις *επιστολές* 3.16 και 5.16 του Πλίνιου, παρατηρούμε εξέλιξη του γυναικείου προτύπου αλλά και μια διαφορετική μορφή τυπολογίας, πιο εμπλουτισμένη από την παραδοσιακή των *laudationes*.

⁹² Βλ. και την περίπτωση της Διδώς του Βιργιλίου, πόσο την απασχολεί το να προδώσει την πίστη στη μνήμη του πρώτου της άνδρα, και πως η επιλογή της να μην είναι πλέον *univira* την οδηγεί στο τέλος σε ηθικό αδιέξοδο και στον θάνατο.

⁹³ Dixon 1992, 77.

⁹⁴ Εδώ ο Γρηγόριος κάνει έξυπνη (και πρωτότυπη) κίνηση: αποφεύγει να εμπλέξει την προσωπογραφία της Γοργονίας με το ρωμαϊκό δίκαιο. Αυτό αφ' ενός τον απελευθερώνει από συμβάσεις και παράλληλα του επιτρέπει να δημιουργήσει ένα παράδειγμα διαχρονικό, το οποίο ορίζεται αποκλειστικά στο πλαίσιο της χριστιανικής ηθικής και κοινωνικής συμπεριφοράς, και δεν δεσμεύεται με την ιστορική χρονική στιγμή της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας.

Στις επιστολές του Σενέκα το γυναικείο πρότυπο υπηρετεί, αρχικά, τον στόχο της *consolatio*. Αυτό σημαίνει ότι οι δύο γυναίκες καθίστανται πρότυπα υιοθετώντας τα ιδανικά στοιχεία της γυναικείας φύσης, όπως αυτά παρουσιάζονται μέσα στις επιστολές. Έτσι, θα καταφέρουν και να ξεπεράσουν τον πόνο που αισθάνονται, η μία για την εξορία και η άλλη για τον θάνατο του παιδιού της. Μέσα στις εν λόγω επιστολές εντοπίζονται δύο στοιχεία τα οποία θα λειτουργήσουν ως θεμέλια για την οικοδόμηση του γυναικείου προτύπου. Πρώτον, εκτός από την αναγωγή σε πρότυπο της γυναίκας στην οποία απευθύνεται ο Σενέκας, επιστρατεύονται πληθώρα άλλων προτύπων, τα οποία καλούνται να ακολουθήσουν και να μιμηθούν η Helvia και η Marcia αντίστοιχα. Ο Σενέκας τους επισημαίνει την ευθύνη αλλά και την ανάγκη να μιμηθούν τα προγενέστερα γυναικεία πρότυπα τα οποία προβάλλει στην εκάστοτε επιστολή. Έτσι είναι σαν να τις χρίζει ως διαδόχους των αξιοθαύμαστων αυτών γυναικών.⁹⁵ Ειδικότερα, αυτά τα πρότυπα μπορούν να κατηγοριοποιηθούν σε δύο άξονες: βάσει φύλου, καθότι προβάλλονται τόσο αντρικά όσο και γυναικεία πρότυπα προς μίμηση, και βάσει στόχου, με ορισμένα πρότυπα να είναι προς μίμηση και άλλα προς αποφυγή. Η πρωτοπορία, λοιπόν, του Σενέκα έγκειται στο γεγονός ότι απευθύνεται σε γυναίκες στις παραμυθητικές του επιστολές. Επίσης, προβάλλει τις γυναίκες όχι ως αρνητικά προς αποφυγή παραδείγματα.⁹⁶ Αντιθέτως, προβάλλει γυναικεία πρότυπα προς μίμηση όχι μόνο από τις δύο γυναίκες στις οποίες απευθύνεται αλλά ακόμα και από τους – κατά κύριο λόγο άντρες – αναγνώστες του.⁹⁷ Επιπλέον, το γυναικείο πρότυπο έγκειται κυρίως στη μητρότητα με έμφαση, μάλιστα, στην αντιμετώπιση του πόνου ή του πένθους μιας μάνας λόγω οικογενειακών δεινών.

Στις επιστολές του Πλίνιου επιστρέφουμε στην πιο παραδοσιακή και λιτή τυπολογία του γυναικείου προτύπου, η οποία βασίζεται στην παρουσίαση συγκεκριμένων στοιχείων του χαρακτήρα και της συμπεριφοράς μιας γυναίκας. Ως εισαγωγική επισήμανση μπορούμε να αναφέρουμε ότι και στις δύο επιστολές στοιχειοθετείται αποκλειστικά το πρότυπο της συζύγου, αλλά η κατασκευή του στην κάθε μία περίπτωση ακολουθεί διαφορετικό σκεπτικό. Τόσο η Arria όσο και η Minicia Marcella παρουσιάζονται ως ιδανικές σύζυγοι. Αλλά παραδόξως, ενώ στην Arria αυτό προωθείται με την προβολή μιας σειράς ενεργειών, όλων σε απόλυτη

⁹⁵ McAuley 2015, 173.

⁹⁶ Αυτό το είχε κάνει και ο Τίτος Λίβιος, με τα πρότυπα της Λουκρητίας και της Βιργινίας, ή της μητέρας του Κοριολανού.

⁹⁷ Wilcox 2006, 75.

συνάφεια με την αφοσίωση στον σύζυγό της, στη Minicia Marcella δεν αναφέρεται τίποτα από τον συζυγικό της βίο, διότι αυτός δεν ξεκίνησε ποτέ! Έτσι, στα δύο πρότυπα συζύγου, η πρώτη γυναίκα θυσιάζεται ποικιλοτρόπως για τον σύζυγό της και η δεύτερη δεν έχει καν σύζυγο.

Μέσα από την προσέγγιση των παραπάνω γυναικείων προτύπων θα μπορέσουν να συναχθούν συμπεράσματα για την εξέλιξη του γυναικείου προτύπου. Πώς ανανεώνεται το γυναικείο πρότυπο σε σχέση με τις *laudationes*; Πώς επαναπροσδιορίζεται η σχέση και η αλληλεπίδραση του αντρικού προτύπου με το γυναικείο; Πώς συσχετίζεται το παραδοσιακό πρότυπο με την σταδιακή προώθηση της αξίας της γυναίκας μέσα στα γυναικεία πρότυπα; Οι απαντήσεις σε αυτά τα ερωτήματα θα είναι τα συμπεράσματά μας στο τέλος του παρόντος κεφαλαίου.

Ξεκινώντας από την επιστολή *ad Helviam*, σκοπός του Σενέκα είναι να παρηγορήσει τη μητέρα του, προτείνοντάς της τον τρόπο να ξεπεράσει τον πόνο της απουσίας του.⁹⁸ Η επιστολή προς τη μητέρα του γράφτηκε από τον Σενέκα στα πρώτα δύο χρόνια της εξορίας του και το πιθανότερο στο τέλος του πρώτου χρόνου, το 42 π.Χ.⁹⁹ Αρχικά, ο Σενέκας επισημαίνει την πρωτοτυπία της επιστολής του, κάτι το οποίο τονίζει και στην επιστολή *ad Marciam*: οι υπόλοιπες προσπάθειες αντιμετώπισης του πόνου ή οι αντίστοιχοι θέματος και στόχου επιστολές στάθηκαν αναποτελεσματικές μπροστά στις παραμυθητικές επιστολές του Σενέκα. Με τον τρόπο αυτό επιδιώκεται και προβάλλεται από τον Σενέκα η αυθεντικότητα και μοναδικότητα των δύο αυτών επιστολών του.¹⁰⁰

Ο φιλόσοφος, λοιπόν, οικοδομεί το γυναικείο πρότυπο ξεκινώντας παραδοσιακά. Αναφέρεται, δηλαδή, στην υπακοή και τον σεβασμό που επέδειξε η Helvia στη θετή της μητέρα.¹⁰¹ Η ιδανική μητέρα είναι πρώτα ιδανική κόρη. Έπειτα, επισημαίνεται η αντιπαραβολή της ψυχικής δύναμης που πρέπει να υιοθετήσει η Helvia με την ευαισθησία, τον ακραίο συναισθηματισμό και την αδυναμία που αποτελούν αρνητικά χαρακτηριστικά της γυναικείας φύσης: *tu nunc debes fortiter*

⁹⁸ Ο Ferrill αναλύει στην επιχειρηματολογία του τους λόγους για τους οποίους πρέπει να θεωρήσουμε τα λόγια του Σενέκα προς τη μητέρα του ως προς την εξορία του ως εξόχως παραμυθητικά και λιγότερο ειλικρινή. Ο Σενέκας αισθανόταν δυσφορία και μοναξιά στην εξορία του και αυτό που επιθυμούσε και επιδίωκε ήταν η αποκατάσταση των ισορροπιών με την εξουσία της Ρώμης, με στόχο την επιστροφή του σε αυτήν. Για ανάλυση της επιχειρηματολογίας βλ. Ferrill 1966, 254–256.

⁹⁹ Ferrill 1966, 254.

¹⁰⁰ Tzounakas 2017, 84.

¹⁰¹ *obsequio et pietate: Ad Helviam*, 2.4.

praeberere te curationi. Lamentationes quidem et eiulatus et alia per quae fere muliebris dolor tumultuatur amoue (3. 1–2). Αυτό είναι το πρώτο σημείο προβολής αρνητικών χαρακτηριστικών ως φύσει «συστατικών» του γυναικείου φύλου. Στη συνέχεια, η μητέρα του Σενέκα τίθεται ως πρότυπο μητέρας από τον γιο της ως προς τη διαχείριση της περιουσίας και της εξουσίας των παιδιών της. Ο Σενέκας στοιχειοθετεί αυτήν την πτυχή του προτύπου της μητέρας του, χρησιμοποιώντας την εξ αντιθέτου αναφορά ενός αντι-προτύπου: σε αντίθεση με άλλες μητέρες που θέλησαν να επωφεληθούν από την οικονομική ή πολιτική υπεροχή των γιων τους, η Helvia προστάτεψε αλλά και σεβάστηκε την περιουσία των γιων της, ενώ ταυτόχρονα αποστασιοποιήθηκε από το κύρος και τα δημόσια αξιώματα που κατείχαν.¹⁰²

Έπειτα, πτυχή του γυναικείου προτύπου για τον Σενέκα είναι και η καλλιέργεια της πατροπαράδοτα αντρικής *virtus*: *Sed quanto ista duriora sunt, tanto maior tibi virtus advocanda est* (15.4). Σε αυτό το σημείο πρέπει να αναφερθεί και η ακόμα πιο σαφής διασύνδεση της *virtus* με το γυναικείο πρότυπο, όπως αυτή διαφαίνεται στο πρότυπο της αδελφής της Helvia προς το τέλος της επιστολής. Ο Σενέκας καλεί τη μητέρα του να μιμηθεί την αδελφή της στην αρετή που επέδειξε η ίδια στις οικογενειακές της δυσκολίες: *huic parem uirtutem exhibeas oportet* (28.6). Με τη χρήση καλών γυναικείων προτύπων ο Σενέκας επιτυγχάνει τη διεύρυνση του όρου *virtus* πέρα από την αντρική φύση και τον χώρο της πολιτικής και της μάχης.¹⁰³ Ακόμα, παρατίθεται άλλο ένα στοιχείο της ιδανικής γυναίκας κατά τον Σενέκα, το οποίο η Helvia έχει ήδη καλλιεργήσει και επιτύχει: η μόρφωση.¹⁰⁴ Ο Σενέκας θεωρεί ότι οι γυναίκες πρέπει να μορφώνονται και ότι η μόρφωση μπορεί να αξιοποιηθεί για την απόκτηση σοφίας.¹⁰⁵

Τελευταίο λόγω της σημασίας του για την προσέγγισή μας σχολιάζεται το πιο κομβικό σημείο της οικοδόμησης του γυναικείου προτύπου στην επιστολή *ad Helviam*.¹⁰⁶ Το γυναικείο πρότυπο, λοιπόν, αναπτύσσεται εδώ ως εξής: αρχικά, αναφέρεται ξανά η κατά φύσιν γυναικεία αδυναμία, με την οποία δεν είναι δυνατόν να σχετίζεται η Helvia. Στη συνέχεια, ο Σενέκας επικαλείται εκ νέου γυναικεία αντι-πρότυπα, γυναίκες που θρήνησαν υπερβολικά και έδειξαν αδυναμία χαρακτήρα.

¹⁰² *Ad Helviam*, 14. 2.

¹⁰³ Wilcox 2006, 93.

¹⁰⁴ *Ad Helviam*, 27.

¹⁰⁵ Engel 2003, 285.

¹⁰⁶ *Ad Helviam*, 16.

Αυτά τα γυναικεία ελαττώματα δεν διακρίνουν τη μητέρα του φιλοσόφου, γι' αυτό και το γυναικείο της φύλο δεν μπορεί να την αποτρέψει από το να καταστεί πρότυπο ψυχικής δύναμης και αντοχής. Ακολουθεί ακόμα μία εξ αντιθέτου προσέγγιση του γυναικείου προτύπου με την αναφορά της χειρότερης και πιο αξιόμempτης γυναικείας ιδιότητας, την οποία μάλιστα έχουν οι περισσότερες γυναίκες, την απουσία της γυναικείας αρετής: *Non te maximum saeculi malum, **inpudicitia**, in numerum plurium adduxit.*

Αντίθετα, η Helvia ακολουθώντας τις συντηρητικές αξίες του σπιτιού της επέδειξε σωφροσύνη, αποστροφή από κάθε μορφής γυναικεία ματαιοδοξία και ωραιοπάθεια, σεμνότητα, αλλά και δίχως ντροπή βίωση της εγκυμοσύνης και της μητρότητας· έτσι, κατέστη πρότυπο γυναίκας και μητέρας.¹⁰⁷ Ο Σενέκας θέτοντας την ενάρετη Helvia σε αντιπαραβολή με άλλες φαύλες ή απλώς συμβατικές μητέρες (όπως είναι οι περισσότερες) την παρουσιάζει περισσότερο ως καθολικό πρότυπο μητέρας παρά ως τη δική του αγαπητή μητέρα.¹⁰⁸ Ενδιαφέρον προκαλεί ο έπαινος γύρω από τη μητρότητα, διότι δεν αφορά τον τρόπο ανατροφής των παιδιών της και τη μητρική της αφοσίωση αλλά την αποδοχή της μητρότητας ως σύστοιχης με τη γυναικεία της φύση. Ο Σενέκας επαινεί τη μητέρα του επειδή δεν έκρυψε ούτε παρεμπόδισε τις εγκυμοσύνες της,¹⁰⁹ δηλώνοντας έμμεσα πως προτεραιότητά της ήταν η δημιουργία της οικογένειας, και κατ' επέκταση το καλό της πολιτείας, και όχι η φιλαρέσκεια και η φροντίδα του νεανικού της κάλλους.¹¹⁰ Από αυτόν τον έπαινο γίνεται αντιληπτό ότι ο ρόλος του γυναικείου φύλου είναι συνδεδεμένος με το εξιδανικευμένο, παραδοσιακό πλαίσιο του, τον οίκο και τις δραστηριότητες και αρμοδιότητες μέσα σε αυτόν. Οι γυναίκες παραδοσιακά είναι οι υπεύθυνες για την αναπαραγωγή της οικογένειας. Όλες οι γυναίκες από τη Lucretia μέχρι τις γυναίκες της οικογένειας του Αυγούστου και τις Ρωμαίες *matronae* επαινούνται για την ενάρετη και συγκρατημένη ζωή τους. Στο πλαίσιο, μάλιστα, της αυγούστειας κοινωνικής πολιτικής οι νόμοι του Αυγούστου προέβλεπαν προνόμια για τις μητέρες τριών και τεσσάρων παιδιών.¹¹¹

¹⁰⁷ Η μητέρα του Σενέκα περιγράφεται με την ίδια στόχευση εξιδανίκευσης που συναντάμε στις μυθικές μητέρες του Οβιδίου και του Βιργιλίου: McAuley 2015, 171.

¹⁰⁸ McAuley 2015, 171.

¹⁰⁹ *Ad Helviam*, 7.3.

¹¹⁰ Για τη φιλαρέσκεια ως βασικό λόγο εκτρώσεων ή αποφυγής εγκυμοσύνης στην αρχαιότητα βλ. ενδεικτικά: Carrick 1985, 99–125, 151–159.

¹¹¹ Challet 2013, 22.

Αφότου, λοιπόν, η Helvia χρίζεται ως η ιδανική γυναίκα και μητέρα, καλείται να τελειοποιήσει τον εαυτό της, μιμούμενη δύο γυναικεία πρότυπα, την Cornelia και τη Rutilia. Μάλιστα, οι γυναίκες αυτές αποτελούν τόσο αξιοθαύμαστα πρότυπα, που πλέον ανήκουν στη χορεία των ανώτερων ανδρών.¹¹² Το κατεξοχήν χωρίο του γυναικείου προτύπου ολοκληρώνεται με την παρότρυνση του Σενέκα να μιμηθεί αυτές τις γυναίκες στην αποτίναξη του πόνου και του πένθους, όπως τις μιμήθηκε ως πρότυπα και στην έως τώρα ζωή της: *Cum his te numerari feminis uolo; quarum uitam semper imitata es, earum in coercenda comprimendaque aegritudine optime sequeris exemplum*. Η εμβληματική, θα λέγαμε, θέση της λέξης *exemplum* στο τέλος αυτού του αποσπάσματος σηματοδοτεί και την βασική ολοκλήρωση της οικοδόμησής του. Συνοψίζοντας τη δομική ανάπτυξη του γυναικείου προτύπου, ο Σενέκας ξεκίνησε με την αδύναμη γυναικεία φύση, συμπληρώνοντας με βάση αυτή τα γυναικεία αντι-πρότυπα που θρηνούν ατελείωτα καθώς και το χειρότερο γυναικείο ελάττωμα (*maximum saeculi malum, inprudicitia*).¹¹³ Μέσα από την αντίθεση με αυτά παρουσιάζεται η Helvia ως πρότυπο γυναίκας και μητέρας. Αυτό το πρότυπο «επικυρώνεται» από τη μίμηση δύο εξαιρετικών γυναικείων προτύπων στο θέμα που απασχολεί τη *consolatio*. Η παρότρυνση προς αυτή τη μίμηση αποτελεί και το επιστέγασμα της οικοδόμησης του *exemplum*, με το οποίο ο Σενέκας επιλέγει να κλείσει το εν λόγω απόσπασμα.

Η επόμενη παραμυθητική επιστολή του Σενέκα είναι η *consolatio ad Marciam*. Αυτή η *consolatio* προωθεί το γυναικείο πρότυπο, από διαφορετική οπτική. Δύο είναι τα βασικά χαρακτηριστικά της οικοδόμησης του γυναικείου *exemplum* της επιστολής. Το πρώτο σχετίζεται με την αναγωγή της Marcia σε γυναικείο πρότυπο. Αυτό οικοδομείται κατά κύριο λόγο στην αρχή της επιστολής με την αναφορά της στάσης που είχε κρατήσει παλιότερα η Marcia απέναντι στον πατέρα της και στο έργο του. Στην υπόλοιπη επιστολή δεν υπάρχουν ιδιαίτερες αναφορές που να αφορούν τη Marcia, ως πρότυπο γυναίκας ή μητέρας. Το πρότυπό της έχει ήδη ολοκληρωθεί από την περιγραφή των γεγονότων μετά την καταδίκη του πατέρα της, ενώ στην υπόλοιπη επιστολή παρατηρούμε αφενός την ενίσχυση του γυναικείου

¹¹² Fabre-Serris 2015, 102–103.

¹¹³ Ο υπερβολικός θρήνος για την απώλεια αγαπημένων προσώπων ήταν γενικά κακό στην αρχαιότητα. Μάλιστα τόσο στην αρχαία Ελλάδα όσο και στη Ρώμη από τις απαρχές οι νομοθέτες ήταν ρητοί ενάντια στον υπερβολικό και υπερβολικά διαρκή θρήνο και πένθος. Βλέπε Δωδεκάδελτος X, όπου ορίζονται χρονικά όρια στο πένθος, και μάλιστα στο X.4, όπου απαγορεύεται δια νόμου η δημόσια έκφραση υπερβολικού θρήνου με κοπετούς κλπ. Για τον θρήνο και το πένθος βλ. Hope-Huskinson 2011.

προτύπου με τα υπόλοιπα πρότυπα που επιστρατεύονται από τον Σενέκα και αφετέρου την έμμεση παρότρυνση που συνάγεται από το σύνολο της επιστολής να επανέλθει η Marcia στην παραδειγματική αρετή και δύναμη που έχει επιδείξει και παλιότερα αξιοποιώντας όλα τα πρότυπα που της δόθηκαν από την *consolatio*.

Ο στόχος και η χρονολόγηση αυτής της επιστολής έχουν συζητηθεί αρκετά, διότι στο κείμενο αυτό μεγάλη σημασία έχει η αναφορά στον ιστορικό και πατέρα της Marcia, Cremutius Cordus. Ο Cremutius Cordus ήταν διάσημος Ρωμαίος ιστορικός, ο οποίος έγραψε για τους εμφύλιους πολέμους και την περίοδο του Αυγούστου, ενώ οι αναφορές του στον Αύγουστο ήταν ιδιαιτέρως θετικές. Την περίοδο του Τιβερίου, ωστόσο, έπεσε σε δυσμένεια από τον Sejanus, εξέχον πρόσωπο της πραιτωριανής φρουράς και έτσι καταδικάστηκε για προδοσία, επειδή στο έργο του επαίνεσε τον Brutus και παρουσίασε τον Cassius ως τον τελευταίο από τους Ρωμαίους. Κατόπιν αυτής της κατηγορίας ο Cremutius Cordus αυτοκτόνησε και τα βιβλία του κάηκαν.¹¹⁴ Ωστόσο, επί αυτοκράτορα Γαΐου, το έργο του επανεκδόθηκε. Η Marcia συνέβαλε καταλυτικά στη διάσωση του έργου του πατέρα της πριν την επίσημη καταστροφή του και αυτό επαινείται σε μεγάλο βαθμό από τον Σενέκα.¹¹⁵ Η συμπεριφορά της απέναντι στον πατέρα της ήταν ενδεικτική για τη δύναμη του μυαλού της και τη γενναιότητά της καθώς και για την οικογενειακή της αφοσίωση.¹¹⁶

Η προσέγγιση του Tzounakas στην εν λόγω *consolatio* και ειδικότερα στον τρόπο που αξιοποιεί τα γεγονότα γύρω από τον πατέρα της είναι αξιόλογη και βοηθητική και για την παρούσα εργασία. Συγκεκριμένα, ο Σενέκας υπενθυμίζοντας στη Marcia τις ενέργειές της απέναντι στον πατέρα της με στόχο τη διατήρηση της μνήμης του επαινεί τις αρετές και τις ικανότητές της. Η Marcia είναι η κόρη μιας ηρωικής και δυναμικής προσωπικότητας· ως εκ τούτου, αυτά τα χαρακτηριστικά καλείται και η ίδια να κληρονομήσει και να καλλιεργήσει, μιμούμενη τον πατέρα της. Βέβαια, και η ίδια η Marcia είναι πρότυπο προς μίμηση, καθώς ο αγώνας που έδωσε για τον πατέρα της φανερώνει ότι έχει μέσα της την ψυχική δύναμη που απαιτείται για να ξεπεραστεί και τώρα το πένθος της απώλειας του γιου της.¹¹⁷ Παράλληλα, ο

¹¹⁴ Για τις διαφορετικές εκδοχές της εξέλιξης της δίκης του Cremutius Cordus αλλά και των λόγων για τους οποίους καταδικάστηκε βλ. Bellemore 1992, 224–227. Για μια ακόμα έκθεση των εκδοχών της καταδίκης του Cremutius Cordus που τάσσεται υπέρ του ιστορικού και τονίζει την αδικία της εν λόγω απόφασης, βλ. Rogers 1965, 351–359.

¹¹⁵ Tzounakas 2017, 75.

¹¹⁶ Tzounakas 2017, 76.

¹¹⁷ Tzounakas 2017, 77–78.

Σενέκας παρουσιάζοντας τον Cremutius Cordus ως υπερήφανο και ανυποχώρητο χαρακτήρα, τον παρομοιάζει εμμέσως με τον εαυτό του και συγκεκριμένα με την επιλογή του να μην απευθυνθεί στη Marcia με τη συμβατική μορφή της παρηγοριάς, η οποία έχει και πιο τρυφερό και ήπιο τόνο, αλλά να την παρηγορήσει με πιο αυστηρό και ίσως σκληρό τρόπο.¹¹⁸

Βέβαια, σε όλη την παραπάνω προσέγγιση πρέπει να έχουμε υπόψη μας ότι η οικοδόμηση του προτύπου της Marcia επηρεάζεται αναμφίβολα από την περίοδο συγγραφής της επιστολής και τις παράλληλες πολιτικού χαρακτήρα επιδιώξεις και ανησυχίες του Σενέκα.¹¹⁹ Δεν πρέπει να παραβλέπουμε την κατάσταση στην οποία βρίσκεται αυτή τη στιγμή ο Σενέκας. Η επιστολή έχει γραφτεί την περίοδο 33–37 μ.Χ. κι έτσι εξηγείται η σκιαγράφηση του Τιβερίου χωρίς κανένα μεμπτό στοιχείο και χωρίς κανέναν υπαινιγμό αδικίας ή απολυταρχικής λήψης αποφάσεων. Μάλιστα, η Bellemore ισχυρίζεται ότι ο Σενέκας χρησιμοποιεί τη Marcia για να προβάλει αυτήν την εικόνα του Τιβερίου και να εξυπηρετήσει έτσι τις πολιτικές του επιδιώξεις.¹²⁰ Έτσι μπορεί να εξηγηθεί και η ιδιαιτερότητα της εκδοχής του Σενέκα σε σχέση με τις υπόλοιπες, σύμφωνα με την οποία υπαίτιος της καταδίκης του Cremutius Cordus ήταν αποκλειστικά ο Sejanus και όχι ο Τιβέριος.¹²¹ Ο Τιβέριος παρουσιάζεται να αναιρεί την απόφαση της καταστροφής του έργου του ιστορικού και χάρη στο αίτημα της Marcia αυτό επανεκδίδεται αργότερα με έγκριση του αυτοκράτορα.¹²²

Προσεγγίζοντας, λοιπόν, το πρώτο μέρος της επιστολής έχοντας υπόψη όλες τις παραπάνω συνιστώσες και παραμένοντας στον στόχο του προβληματισμού μας, να εντοπίσουμε, δηλαδή, τις πτυχές του γυναικείου προτύπου της Marcia, παρατηρούμε στην αρχή της επιστολής την αναφορά του Σενέκα στην αδυναμία και στα ελαττώματα εν γένει του γυναικείου φύλου, με τα οποία αντιπαραβάλλεται η δύναμη και η παραδειγματική αρετή που χαρακτηρίζει τη Marcia.¹²³ Ο Σενέκας παρουσιάζει ως στοιχεία της γυναικείας φύσης αρνητικά χαρακτηριστικά και αδυναμίες, τις οποίες η Marcia όντας η εξαίρεση στον γυναικείο κανόνα δεν θα

¹¹⁸ Tzounakas 2017, 80.

¹¹⁹ Για τη χρονολόγηση της επιστολής *ad Marciam* βλ. Manning 1981, 2–7.

¹²⁰ Bellemore 1992, 233–234.

¹²¹ Bellemore 1992, 227.

¹²² Bellemore 1992, 231–232.

¹²³ *Nisi te, Marcia, scirem tam longe ab infirmitate muliebris animi quam a ceteris uitiis recessisse et mores tuos uelut aliquod antiquum exemplar aspici, non auderem obuiam ire dolori tuo (...) Fiduciam mihi dedit exploratum iam robur animi et magno experimento adprobata uirtus tua. Ad Marciam 1.*

υιοθετήσει.¹²⁴ Αυτή η αντιπαραβολή, εκτός από αφορμή της *consolatio*, αποτελεί και επανάληψη της αντίληψης περί γυναικείας αδυναμίας, έπειτα από την επιστολή *ad Helviam*, αλλά και την πρώτη πτυχή του προτύπου της Marcia: η διανοητική ανωτερότητα και αρετή.

Μετά την εισαγωγή ο Σενέκας, συνεπής στην παραδοσιακή δομή του γυναικείου προτύπου, ξεκινά με τον έπαινο της Marcia για τη στάση της απέναντι στον πατέρα της: *Non est ignotum qualem te in persona patris tui gesseris*.¹²⁵ Σε αυτό το σημείο οικοδομείται το πρότυπο της Marcia. Και τούτο, διότι η καταλυτική συμβολή της στη διάσωση και την επανέκδοση των έργων του πατέρα της—*restituisti in publica monumenta libros*—εκτός από πολύτιμη για την ρωμαϊκή λογοτεχνία—*optime meruisti de Romanis studiis*—ήταν και ενδεικτική για την διπλή παραδειγματική στάση της κόρης του Cremutius Cordus. Με τον αγώνα της για τη διατήρηση της μνήμης του πατέρα της, απέδειξε σε δυσμενείς συνθήκες την αδιαπραγμάτευτη αφοσίωση στην οικογένειά της αλλά και τον δυναμισμό της, την τόλμη της και την πνευματική της δύναμη. Σαφής στόχος της προβολής αυτών των χαρακτηριστικών της Marcia είναι να υιοθετήσει ξανά και τώρα που πενθεί για τον γιο της την ίδια πνευματική δύναμη, λόγω του μεγαλείου της οποίας, μάλιστα, ο Σενέκας ισχυρίζεται ότι το φύλο της—εννοώντας το ασθενές φύλο της—δε λήφθηκε υπόψη για τον προηγούμενο έπαινο.¹²⁶ Είναι εμφανής και πάλι η αποστασιοποίηση από το γυναικείο φύλο.

Στην υπόλοιπη επιστολή η τυπολογία του γυναικείου προτύπου προκύπτει αφενός από την επίκληση σε μια σειρά γυναικείων προτύπων και αφετέρου από σχόλιο του Σενέκα για τη σύγκριση της αντρικής και της γυναικείας αρετής. Σε αυτό το κομμάτι έχει σημασία να παρατηρήσουμε πόση έμφαση δίνει ο Σενέκας στη σύνδεση αρετής και φύλου.¹²⁷ Συγκεκριμένα, ο Σενέκας αναφέρει αρχικά δύο εξαιρετικά γυναικεία πρότυπα ως προς τη διαχείριση του πένθους τους: *Duo tibi ponam ante oculos maxima et **sexus** et saeculi **tui exempla**: alterius feminae quae se tradidit ferendam dolori, alterius quae pari adfecta casu, maiore damno, non tamen dedit longum in se malis suis dominium, sed cito animum in sedem suam reposuit*.

¹²⁴ Fabre– Serris 2015, 101.

¹²⁵ *Ad Marciam* 1.

¹²⁶ *Haec magnitudo animi tui uetuit me ad sexum tuum respicere*.

¹²⁷ Για τη διαφορά μεταξύ αντρικής και γυναικείας *virtus*, βλέπε αναλυτικά Wilcox 2006, 76–80.

Octavia et Liwia (...).¹²⁸ Έπειτα, ο φιλόσοφος προβαίνει σε πρωτότυπο ορισμό του παραδείγματος: προβάλλει στη Marcia, και μάλιστα ιδιαιτέρως διεξοδικά ως πρότυπα προς μίμηση, μια σειρά από άντρες που έχασαν τα παιδιά τους και βίωσαν την απώλεια με υπομονή και δύναμη.¹²⁹ Μάλιστα, η χορεία αυτή των αντρικών προτύπων κλείνει με τον ίδιο τον Τιβέριο. Και σαν να διαισθάνεται την απορία της Marcia αλλά και του αναγνώστη για τα πρότυπα που μόλις επικαλέστηκε, ο Σενέκας απαντά επαναπροσδιορίζοντας τη γυναικεία και την αντρική αρετή: *Scio quid dicas: 'oblitus es feminam te consolari, uirorum refers exempla.'* *Quis autem dixit naturam maligne cum mulierum ingeniis egisse et uirtutes illarum in artum retraxisse? par illis, mihi crede, uigor, par ad honesta, libeat <modo>, facultas est; dolorem laboremque ex aequo, si consueuere, patiuntur.*¹³⁰ Οι γυναίκες αν ασκηθούν κατάλληλα είναι το ίδιο ικανές με τους άντρες να καλλιεργήσουν την αρετή και να αντιμετωπίσουν τον πόνο. Είναι πραγματικό επίτευγμα στη ρωμαϊκή σκέψη η επισήμανση του Σενέκα ότι άντρες και γυναίκες έχουν την ίδια δυνατότητα να αποκτήσουν την αρετή, αν την καλλιεργήσουν.¹³¹ Βέβαια, ως προς αυτόν τον επαναπροσδιορισμό έχουν διατυπωθεί και επιφυλακτικές κρίσεις. Σύμφωνα με μία από αυτές, ακόμα και με την «προαγωγή» των γυναικών στην δυνατότητα καλλιέργειας της αρετής, εντούτοις και πάλι η γυναικεία *virtus* έγκειται στην τροφοδότηση, έμπνευση και ενίσχυση της αντρικής.¹³² Παράδειγμα αυτής της άποψης μπορεί να αποτελέσει η Marcia, η οποία αξιοποίησε όλα τα ενάρετα στοιχεία της προσωπικότητάς της για την καταξίωση της μνήμης και του έργου του πατέρα της. Επίσης, ακόμα και όταν παρουσιάζει τις γυναίκες να έχουν την ίδια δυνατότητα να καλλιεργήσουν την αρετή, ο Σενέκας αφενός το θέτει σε μορφή ερώτησης και αφετέρου αναφέρει και δύο προϋποθέσεις για αυτό: τη διάθεση και την εξοικείωση.¹³³

Τέλος, την παρουσίαση του γυναικείου φύλου ολοκληρώνει η παρουσία ορισμένων ακόμα γυναικείων προτύπων. Τα πρώτα δύο ενέχουν αυτόν τον ιδιάζοντα συσχετισμό με το αντρικό φύλο, ο οποίος διαπνέει όλη την επιστολή: από τη μία η Lucretia αναφέρεται ως πρωτεύικη πηγή της δράσης και των επιτευγμάτων του Brutus—*Bruto libertatem debemus, Lucretiae Brutum*—και από την άλλη η Cloelia

¹²⁸ *Ad Marciam* 2.

¹²⁹ *Ad Marciam* 12–15.

¹³⁰ *Ad Marciam* 16.1.

¹³¹ Motto 1972, 157.

¹³² Wilcox 2006, 81.

¹³³ Fabre–Serris 2015, 103.

ήταν τόσο θαρραλέα που σχεδόν θεωρήθηκε άντρας παρά γυναίκα— *audaciam tantum non in uiros transcripsimus*.¹³⁴ Τα επόμενα δύο και τελευταία πρότυπα που αξιοποιούνται στην επιστολή ξεχωρίζουν για τη γενναία αποδοχή της απώλειας των παιδιών τους: πρόκειται για τη μητέρα των Γράκχων, Cornelia και τη συνονόματή της σύζυγο του Livius Drusus. Με αυτά τα πρότυπα καλείται η Marcia να ανακτήσει τον δυναμισμό που απέδειξε παλαιότερα ότι έχει και να αποδεχτεί τον θάνατο του γιου της, εκτιμώντας παράλληλα τα παιδιά και τα εγγόνια της που βρίσκονται ακόμα εν ζωή και είναι κοντά της.

Μια τελευταία επισήμανση για το γυναικείο πρότυπο που αναπτύχθηκε στην εν λόγω επιστολή είναι ότι προξενεί εντύπωση η απουσία οποιασδήποτε αναγωγής της Marcia σε πρότυπο μητέρας. Πέρα από τη δύναμη που πρέπει να επιδείξει στην απώλεια του γιου της Metilius, δεν αναφέρεται από τον Σενέκα κανένας έπαινος ούτε για την πολυτεκνία της, ούτε για τη συμπεριφορά της προς τα παιδιά της. Βέβαια, ο πατέρας του Metilius δεν είναι γνωστός και πέθανε νέος. Η Marcia τον μεγάλωσε ουσιαστικά μόνη της.¹³⁵ Με αυτήν την πληροφορία, μόνο, μπορούμε να συνδέσουμε το πρότυπο της Marcia και με τη μητρότητα πέρα από τον σεβασμό που έδειξε στη μνήμη του πατέρα της. Ανάμεσα σε αυτή τη μνήμη, πάντως, και τη μνήμη του Metilius, ο Σενέκας υπαινίσσεται και μία άλλη σύνδεση με την συγγραφή αυτής της *consolatio*: όπως η Marcia έσωσε τη μνήμη του πατέρα της και λογοτεχνικά τον κράτησε ζωντανό, έτσι και ο Σενέκας με αυτήν την επιστολή κρατά ζωντανή τη μνήμη του Metilius, που πέθανε μεν βιολογικά, ζει δε μέσα από τη μνήμη που του καλλιέργησε ο Σενέκας.¹³⁶ Κι έπειτα, διαφαίνεται πίσω από την έλλειψη παραδοσιακού μητρικού προτύπου και ο σκοπός του Σενέκα να αναδείξει συγκεκριμένα στοιχεία από αυτήν την επιστολή. Γι' αυτό και επέμεινε περισσότερο στη σύνδεση της Marcia με τον πατέρα της και στην αναφορά πληθώρα αντρικών και γυναικείων προτύπων που έχασαν τα παιδιά τους κυρίως λόγω κοινωνικοπολιτικών συνθηκών και το άντεξαν.

Η επιστολή *ad Marciam*, λοιπόν, προωθεί ιδιάζουσα οικοδόμηση του γυναικείου προτύπου. Αυτό αιτιολογείται από τα δύο καίρια στοιχεία της *consolatio*, τα οποία αναλύθηκαν παραπάνω. Πρώτον, ο Σενέκας ξεκίνησε την επιστολή του

¹³⁴ *Ad Marciam* 16, 1.

¹³⁵ Eck 2006, s.v. “Metilius”.

¹³⁶ Tzounakas 2017, 82.

υιοθετώντας την παραδοσιακή δομή του γυναικείου προτύπου, την αναφορά δηλαδή στην αξιέπαινη *pietas* προς την οικογένεια. Ωστόσο, αυτή η «αρχή» του επαίνου κατέστη ο ίδιος ο έπαινος στη Marcia, καθώς, όπως είδαμε, το πρότυπό της οικοδομήθηκε εν τέλει στην περιγραφή της στάσης της απέναντι στον πατέρα της. Στη συνέχεια, παρατίθενται τα υπόλοιπα *exempla* με έναν τρόπο που διαπλέκει το αντρικό με το γυναικείο φύλο στην κατάκτηση της αρετής. Αυτό επιτυγχάνεται από την σύνδεση των αρετών με το φύλο σε αρκετά χωρία μέσα στην επιστολή, σε δύο από τα οποία το φύλο των γυναικών τίθεται εν αμφιβόλω λόγω της αρετής τους, από την επίκληση τόσο γυναικείων όσο και αντρικών προτύπων καθώς και από την αναφορά στην ίδια δυνατότητα αντρών και γυναικών να κατακτήσουν την αρετή.

Ενδιαφέρον έχουν ως γενικές διαπιστώσεις για τις δύο παραπάνω επιστολές και ορισμένα σχόλια που έχουν διατυπωθεί στην έρευνα. Αρχικά, ως προς το περιεχόμενο των επιστολών: και στις δύο επιστολές ο Σενέκας παρουσιάζει τις καταστάσεις, εξαιτίας των οποίων υποφέρουν οι δύο γυναίκες με τρόπο τέτοιο, ώστε να δοθεί ακόμα περισσότερη έμφαση στον πόνο που αισθάνονται. Αυτό είναι ένα έξυπνο παράδοξο που υιοθετεί ο Σενέκας:¹³⁷ παράδοξο, γιατί ο στόχος των επιστολών είναι να πείσει τις δύο γυναίκες να αποτινάξουν το πένθος, και έξυπνο, διότι με αυτό το εισαγωγικό πλαίσιο καθίστανται οι εν λόγω παραμυθητικές επιστολές ακόμα πιο πολύτιμες και αποτελεσματικές. Επίσης, ως προς τη σκιαγράφηση του γυναικείου προτύπου και φύλου στις δύο παραμυθητικές επιστολές του ο Σενέκας, παρότι απευθύνεται σε γυναίκες και έχει επιρροές από τη στωική φιλοσοφία,¹³⁸ εντούτοις παραμένει συνεπής στις παραδοσιακές ρωμαϊκές αρχές. Αρνείται, βέβαια, και ορισμένα ρητορικά και πολιτισμικά στερεότυπα που συνοδεύουν την παραδοσιακή αρεταλογία. Ειδικότερα, από τη μία δεν υποτιμά τις γυναίκες, καθώς δεν αποδέχεται την αντίληψη περί έλλειψης αυτοκυριαρχίας και άλλων αδυναμιών εν γένει στη γυναικεία φύση· από την άλλη, δε φτάνει να ανατρέψει την ιδεολογική τάξη των πραγμάτων που σχετίζεται με την κοινωνική θέση και αξία της γυναίκας σε σχέση με τις αντίστοιχες του άντρα.¹³⁹ Πάντως, από τις δύο αυτές *consolationes* δεν προκύπτει η απόλυτη εξίσωση της συσχέτισης του αντρικού και γυναικείου φύλου με τη *virtus*.

¹³⁷ Wilson 2013, 109.

¹³⁸ Wilcox 2006, 73.

¹³⁹ Wilcox 2006, 73–74.

Όταν οι άντρες την επιδεικνύουν, δρουν ως άντρες, ενώ όταν οι γυναίκες την επιδεικνύουν, δε δρουν ως γυναίκες, αλλά σαν άντρες.¹⁴⁰

Οι επιστολές του Πλίνιου, από την άλλη, παρουσιάζουν με αρκετά διαφορετικό τρόπο το γυναικείο πρότυπο. Αρχικά, είναι αισθητά πιο ευσύνοπτες σε σχέση με τις *consolationes*. Επίσης, το γυναικείο πρότυπο συνίσταται αποκλειστικά από το πρόσωπο που είναι το κέντρο και η αφορμή της επιστολής και δεν επιστρατεύονται περαιτέρω γυναικεία πρότυπα. Ως εκ τούτου, η στοιχειοθέτηση του γυναικείου φύλου προκύπτει από δύο γυναικεία πρόσωπα: την Arria και την Minicia Marcella. Έπειτα, όπως θα διαπιστωθεί παρακάτω, η έμφαση στα δύο αυτά πρότυπα δίδεται στην αναγωγή τους σε τέλειες συζύγους, η οποία δεν απαντά σχεδόν καθόλου στα πρότυπα του Σενέκα.

Ξεκινώντας από την Επιστολή 3.16, αυτό που ξεχωρίζει είναι η ανάδειξη της γενναιότητας και της αφοσίωσης της Arria στον σύζυγό της.¹⁴¹ Ο σύζυγός της, ο A. Caecina Paetus, καταδικάστηκε σε θάνατο από τον αυτοκράτορα Κλαύδιο για τη συμμετοχή του στη συνωμοσία του L. Arruntius Camillus Scribonianus το 42 μ.Χ.¹⁴² Έχει ενδιαφέρον ότι ο Πλίνιος ξεκινά την επιστολή με υποφαινόμενο στόχο να αναφέρει αξιέπαινα περιστατικά της ζωής της Arria, τα οποία δεν είναι τόσο γνωστά. Μάλιστα, πλαισιώνει με το σχήμα του κύκλου την επιστολή του, καταθέτοντας αυτήν ακριβώς τη σκέψη: ότι οι πιο αξιοθαύμαστες πράξεις ενός ανθρώπου δεν είναι πάντα και οι πιο ξακουστές.¹⁴³ Με αυτόν τον τρόπο, όμως, ο Πλίνιος δεν περιγράφει μόνο τη λιγότερο γνωστή πτυχή της γενναιότητας της Arria, αλλά και την πιο φημισμένη.¹⁴⁴ Ο Πλίνιος έχει επίγνωση του μεγαλείου της πράξης αυτοκτονίας της Arria και ότι δεν μπορεί να σκιαγραφήσει επιτυχώς το πρότυπό της χωρίς την αναφορά του και σε αυτό. Άλλωστε ο πρώτος χαρακτηρισμός που αποδίδεται στην Arria σχετίζεται με τον θάνατο εκείνης και του συζύγου της: *marito et solacium mortis et exemplum fuit*. Έπειτα, τονίζει ο επιστολογράφος ότι υπάρχουν και άλλες και ίσως ακόμα πιο αξιοθαύμαστες πράξεις στη ζωή της. Από αυτό το σημείο η

¹⁴⁰ McAuley 2015, 191–192.

¹⁴¹ Traub 2016, 136.

¹⁴² Momigliano, Griffin 2015, s.v. “Arria (1)”.

¹⁴³ *Adnotasse videor facta dictaque virorum feminarumque alia clariora esse alia maiora (...) Unde colligitur, quod initio dixi, alia esse clariora alia maiora.*

¹⁴⁴ Traub 2016, 138.

αφήγηση της Arria γίνεται ιδιαίτερα δραματική και στηρίζεται στην απευθείας απόδοση των λόγων της.¹⁴⁵

Το πρότυπο της Arria έχει δύο αξιοσημείωτες συνιστώσες: από τη μία, την παραδοσιακή οικοδόμηση της ιδανικής συζύγου και από την άλλη, την ανωτερότητα της ως γυναικείου προτύπου.¹⁴⁶ Το πρώτο σκέλος έγκειται στην απόλυτη και υπερβατικά θυσιαστική αφοσίωση στον σύζυγό της.¹⁴⁷ Είναι απόλυτη, διότι δεν μπορεί να ορίσει τη ζωή της και τη συμπεριφορά της χωρίς τον στόχο της να στηρίζει τον σύζυγό της: αυτή η στόχευση ζωής είναι ο λόγος όλων των αποφάσεων που παίρνει σε αυτήν την επιστολή: η απόκρυψη του θανάτου του γιου τους και η μοναχική βίωση του πένθους από την ίδια, η επιμονή της να τον ακολουθήσει και να τον υπηρετήσει όταν φυλακίστηκε, και φυσικά ο θάνατός της για να υποβοηθήσει τον δικό του. Έπειτα, ως ιδανική σύζυγος είναι θυσιαστική. Θυσιάζει την ανάγκη της να πενήσει ανοιχτά για τον γιο της, την άνετη καθημερινότητά της όταν τον ακολουθεί στη φυλακή, την ίδια τη ζωή της, όταν αυτοκτονεί. Όλα τα στοιχεία του επαίνου της Arria είχαν σκοπό να ωφελήσουν τον σύζυγό της.¹⁴⁸

Ως προς το πρώτο στοιχείο του επαίνου της, την απόκρυψη του θανάτου του άρρωστου γιου τους από τον άντρα της, η ικανότητα της Arria να αντέξει με τόση δύναμη και ηρεμία την απώλεια του γιου της δεν την καθιστά μόνο μια αφοσιωμένη σύζυγο αλλά και πρότυπο αντιμετώπισης του θανάτου σύμφωνα με τη στωική φιλοσοφική παράδοση.¹⁴⁹ Επίσης, συνεξετάζοντας την περίπτωση της Marcia, η οποία θρηνούσε τρία χρόνια για τον νεκρό γιο της και γι' αυτό ο Σενέκας της στέλνει μια παραμυθητική και ενθαρρυντική επιστολή, με την περίπτωση της Arria συνάγεται το συμπέρασμα ότι το πρότυπο της γυναίκας ορίζει η ίδια να ξεπεράσει το πένθος της ή να το θέσει κάτω από τη γενναιότητα και την αφοσίωσή της στην οικογένεια.¹⁵⁰ Αυτό ακριβώς έκανε και η Arria, η οποία θρήνησε μεν για το τηςδί της, ανταποκρίθηκε, της αδήτησις δικές της συναισθηματικές ανάγκες, αλλά μόνο αφού πρώτα στήριξε τον άντρα της και τον προστάτεψε με τη δύναμη της ψυχής της και την ψυχραιμία της από τον πόνο της απώλειας στη δύσκολη στιγμή της ασθένειάς

¹⁴⁵ Carlon 2009, 44.

¹⁴⁶ Για την προσωπικότητα της Arria ως πρότυπο του γυναικείου ηρωισμού αλλά και ως συνέχιση του προτύπου της γυναικείας αυτοκτονίας ως αυτοθυσίας, βλ. Shelton 2013, 15–41.

¹⁴⁷ Αυτό μάς θυμίζει έντονα και τη στάση και τη δράση της Turia απέναντι στον πολιτικά διωκόμενο σύζυγό της σε βαθμό που υποβάλλει την εντύπωση πως είναι ή θεωρείται αρχετυπική (*exemplum*).

¹⁴⁸ Shelton 2013, 32.

¹⁴⁹ Carlon 2009, 44.

¹⁵⁰ Shelton 2013, 186–7.

του. Έπειτα, ο Πλίνιος μπορεί να μην αναφέρει ευθέως τον όρο *constantia*, αλλά είναι βέβαιο ότι αυτήν την αρετή βλέπει στην επιμονή της Agria να παραμείνει αφοσιωμένη με κάθε τρόπο και μέχρι τέλους στον σύζυγό της.¹⁵¹ Η ανεξάντλητη στήριξη που παρέχει η Agria στον σύζυγό της είναι αξιοθαύμαστη, αλλά τελικά είναι η αυτοκτονία της που λειτούργησε ως μέσο ενθάρρυνσης του συζύγου της να κάνει το ίδιο· αυτό έδωσε στον Πλίνιο το πλαίσιο του προτύπου, το οποίο στη συνέχεια συμπληρώθηκε με τις υπόλοιπες αξιέπαινες ενέργειές της. Η αυτοκτονία της ήταν η πιο μεγαλειώδης ένδειξη στήριξης στον άντρα της και αυτή που την ανήγαγε σε γυναικείο πρότυπο. Το ότι θεωρεί παραδειγματική την αυτοκτονία της ο επιστολογράφος αποδεικνύεται από μετέπειτα επιστολή στην οποία αναφέρει αντίστοιχη πράξη αυτοθυσίας μιας άλλης γυναίκας (*Επ.* 6.24).¹⁵²

Παράλληλα, όμως, το γυναικείο πρότυπο της Agria εκτός από τις παραπάνω παραδοσιακές πτυχές του χαρακτηρίζεται και από μία πρόοδο στην ανωτερότητα του γυναικείου προτύπου με τον τρόπο που αναπτύσσεται. Συγκεκριμένα, τέσσερα στοιχεία της επιστολής προωθούν ένα ανώτερο της εν γένει παράδοσης γυναικείο πρότυπο. Αρχικά, η Agria είναι ξεκάθαρα πρότυπο για τον άντρα της. Αναδεικνύεται ως πηγή δύναμης και θάρρους για εκείνον. Σύμφωνα με την παραδοσιακή ιδεολογία, οι γυναίκες είναι εύαλωτες και οι άντρες γενναίοι. Ωστόσο, η Agria αποτελεί εξαιρετικό παράδειγμα θάρρους: έκρυψε από τον σύζυγό της τον θάνατο του γιου τους, ακολούθησε τον ίδιο ως αιχμάλωτο, και αυτοκτόνησε ενθαρρύνοντάς τον να κάνει το ίδιο.¹⁵³ Και μάλιστα, όλα αυτά τα έπραξε όντας η ίδια δυνατή για να ενδυναμώσει και τον άντρα της στις στιγμές της αδυναμίας του. Επίσης, μεγάλη σημασία έχει η χρήση του ευθέως λόγου από την ίδια την Agria. Είναι χαρακτηριστικό ότι η *Επ.* 3.16 έχει τα περισσότερα δείγματα ευθέως λόγου από όλες τις επιστολές του Πλίνιου.¹⁵⁴ Η επιλογή του να δώσει τον λόγο στην Agria προσδίδει ακόμα μεγαλύτερη αξία στο εν λόγω πρότυπο. Έτσι, όλες οι αποφάσεις που δείχνουν την θυσιαστική της αφοσίωση στον σύζυγό της αναγιγνώσκονται υπό νέο πρίσμα εφόσον παρουσιάζονται με τα δικά της λόγια. Η αναγωγή σε πρότυπο της γυναίκας σε αυτήν την επιστολή είναι σαν να πραγματώνεται από την ίδια μέσα από τα λόγια της. Προχωρώντας λίγο βαθύτερα αυτήν τη σκέψη, διαπιστώνουμε το τρίτο στοιχείο

¹⁵¹ Carlon 2009, 46.

¹⁵² Carlon 2009, 178–179.

¹⁵³ Challet 2013, 75–77.

¹⁵⁴ Carlon 2009, 47.

ανωτερότητας του γυναικείου προτύπου: το ότι μας μεταφέρονται οι πράξεις της Arria κατά κανόνα μέσα από τον λόγο της, προσφέρει στην ίδια όχι μόνο το κύρος του εκπεφρασμένου λόγου, αλλά και του ενδιαθέτου. Όλες οι ενέργειες, δηλαδή, της Arria παρουσιάζονται ως δικές της επιλογές και αποφάσεις. Η αυτοβουλία της επιβεβαιώνεται και από την επιμονή της στα δύο λιγότερο γνωστά περιστατικά που αφηγείται ο Πλίνιος στην επιστολή: *Non impetravit: conduxit piscatoriam nauculam, ingensque navigium minimo secuta est. (...) Dum haec dicit, exsiluit cathedra adversoque parieti caput ingenti impetu impexit et corruit. Focilata 'Dixeram' inquit 'vobis inventuram me quamlibet duram ad mortem viam, si vos facilem negassetis.'* Ούτε η άρνηση των στρατιωτών μπόρεσε να την εμποδίσει αφού είχε αποφασίσει να ακολουθήσει τον άντρα της, ούτε η προστατευτικότητα των δικών της μπόρεσε να μεταβάλει την απόφασή της να πεθάνει μαζί του. Η δύναμη των αποφάσεών της υπερείχε των εκάστοτε ανασταλτικών παραγόντων. Τέλος, μια λεπτομέρεια στο πρότυπο συζυγίας που προβάλλεται στην επιστολή απορρέει από την απάντηση της Arria στον γαμπρό της όταν εκείνος προσπαθεί να την αποτρέψει από το να αυτοκτονήσει, επικαλούμενος τον δικό του γάμο με την κόρη της. Η Arria απαντά: *Si tam diu tantaque concordia vixerit tecum quam ego cum Paeto, volo.* Είναι τυχαία η λέξη που επιλέγει η Arria ως βάση ενός ευτυχισμένου γάμου; Η λέξη *concordia* δεν αναφέρεται στην εξ ολοκλήρου αφοσίωση της συζύγου στον σύζυγό της και σε καμία περίπτωση στην υποταγή της σε αυτόν. Ένας γάμος με *concordia* προϋποθέτει ισότιμη και αρμονική συνύπαρξη. Επομένως, το *exemplum* της Arria δεν είναι ριζοσπαστικό, καθότι κρατά πολλά στοιχεία της παραδοσιακής ιδανικής συζύγου, ωστόσο ενέχει και μια αισθητή «προαγωγή» της γυναικείας παρουσίας και αξίας μέσα στον γάμο.

Ως ιδανική γυναίκα, τέλος, οικοδομείται και η νεαρή Minicia Marcella στην *Επ.* 5.16. Η επιστολή για τη Minicia Marcella είναι η μόνη στον Πλίνιο που περιλαμβάνει το εγκώμιο ενός προσώπου αφορμώμενο από τον θάνατό του.¹⁵⁵ Η συγκεκριμένη επιστολή έχει συντεθεί περίτεχνα και με σαφή και διακριτή δομή. Ο στυλιζαρισμένος χαρακτήρας της ενισχύει την προτυποποίηση της Minicia Marcella. Εμβρισκόμενη, δηλαδή, στο μεταίχμιο μεταξύ παιδικότητας και ωριμότητας, η νεαρή κοπέλα αποτελεί ταυτόχρονα το ιδανικό ανύπαντρο κορίτσι και την ιδανική

¹⁵⁵ Carlon 2009, 148.

παντρεμένη γυναίκα.¹⁵⁶ Σε αυτήν την επιστολή παρακολουθούμε ένα πολύ ιδιαίτερο γυναικείο πρότυπο. Στην αρχή της επιστολής τίθεται ένα ηλικιακό σημείο αναφοράς της κοπέλας που πέθανε πρόωρα.¹⁵⁷ Ωστόσο, ήδη στην ίδια πρόταση ξεκινά η αναγωγή της νεαρής κοπέλας σε πρότυπο με πολλά στοιχεία που δεν αντιστοιχούν στην ηλικία της ούτε στη φάση ζωής στην οποία βρισκόταν όταν πέθανε. Ειδικότερα, από τις αρετές που αποδίδονται στο νεαρό κορίτσι, απολύτως συμβατή με την ηλικία της είναι μόνο η γλυκύτητα της παιδικότητας: *suavitas puellaris*. Οι υπόλοιπες αρετές, οι οποίες δεν αφορούν μια νεαρή κοπέλα, συνοδεύονται και από την φάση ζωής με την οποία σχετίζονται: *illi anilis prudentia, matronalis gravitas (...) virginali verecundia*. Η Minicia Marcella κατείχε σε αξιοθαύμαστο βαθμό την σωφροσύνη που αρμόζει σε γυναίκα ώριμης ηλικίας, την ηρεμία της *matrona* και τη σεμνότητα της νεαρής ανύπαντρης γυναίκας. Η έντεχνη διάσταση του χαρακτήρα που κατασκευάζει ο Πλίνιος για τη Minicia Marcella ενισχύεται περαιτέρω από την έξυπνη χειραγώγηση του μοναδικού ενεχομένως αντικειμενικού και αναμφισβήτητου στοιχείου της ταυτότητάς της, της ηλικίας της. Πράγματι, ο Πλίνιος είναι η μοναδική λογοτεχνική πηγή για τον χαρακτήρα της νεαρής κοπέλας και μέχρι το 1881 ήταν και η μοναδική πηγή συνολικά. Το 1881 όμως ήλθε στο φως ο οικογενειακός τάφος των Minicii Marcelli, λίγα χιλιόμετρα έξω από τη Ρώμη (στην περιοχή Monte Mario) και μεταξύ των ευρημάτων ταυτοποιήθηκε η επιτύμβια στήλη της νεαρής Minicia Marcella, η οποία κατά τη στιγμή του θανάτου της ήταν μόλις δώδεκα ετών, έντεκα μηνών και 7 ημερών. Η φρασεολογία του Πλίνιου έντεχνα δομημένη δεν παραποιεί κυριολεκτικά την πραγματικότητα («η κοπέλλα δεν είχε συμπληρώσει ακόμη το 14^ο έτος της ηλικίας της»), η αναφορά όμως στον 14^ο έτος, χρονολογία-σταθμός στον βίο της Ρωμαίας γυναίκας καθώς σηματοδοτούσε με βάση το δίκαιο τη νόμιμη ηλικία γάμου, δηλώνει την πρόθεση του Πλίνιου να αναγάγει τη νεαρή κόρη του φίλου του σε τέλειο παράδειγμα γυναικείας σωφροσύνης όπου ο ρεαλισμός συναντά την εξιδανίκευση.¹⁵⁸ Ο Πλίνιος επιθυμεί να ξεχωρίσει την Minicia Marcella από τις συμβατικές συνομήλικές της και να την αναδείξει ως πρότυπο σωφροσύνης και ωριμότητας.¹⁵⁹ Με την προβολή αρετών και χαρακτηριστικών που αφορούν τόσο τη νεαρή όσο και την ώριμη ηλικία μιας γυναίκας, η Minicia Marcella ανάγεται σε

¹⁵⁶ Carlon 2009, 150, 157.

¹⁵⁷ *Nondum annos xiiii impleverat.*

¹⁵⁸ Για την επιτύμβια επιγραφή της Minicia Marcella και τον τρόπο με τον οποίο ο Πλίνιος μεταφέρει χωρίς να παραποιεί την πραγματική ηλικία της νεαρής κοπέλας, βλ. Bodel 1995.

¹⁵⁹ Carlon 2009, 152.

πρότυπο γυναίκας ανεξαρτήτως ηλικίας, διότι συγκεντρώνει στο πρόσωπό της δύναμει αρετές όλων των φάσεων της γυναικείας φύσης.¹⁶⁰

Αν συσχετίσουμε τις αρετές που χαρακτηρίζουν το συγκεκριμένο γυναικείο πρότυπο με αυτά που προβλήθηκαν στις δύο *laudationes* θα εντοπίσουμε εντυπωσιακή συνάφεια. Δεν υπάρχει, σύμφωνα με την Carlon, διαφορά ανάμεσα στη συμπεριφορά για την οποία επαινούνται η Turia από τον σύζυγό της και η Murdia από τον γιο της και στη συμπεριφορά την οποία επαινεί 100 χρόνια αργότερα ο Πλίνιος στο συζυγικό πρότυπο που υιοθετεί και παρουσιάζει όχι μόνο για τη σύζυγό του αλλά και για τις συζύγους άλλων αντρών. Για τον λόγο αυτόν, τα νεαρά κορίτσια ανατρέφονται ήδη από μικρή ηλικία ώστε να υιοθετήσουν αυτήν την πάντα πρόσχαρη και διακριτική παρουσία που θα τις καταστήσει αργότερα ιδανικές συζύγους. Ο Πλίνιος, λοιπόν, εγκωμιάζει εδώ την κόρη του Fundanus, η οποία πέθανε δεκατριών χρονών, επειδή συμπεριφερόταν τόσο ώριμα, συνδυάζοντας στον χαρακτήρα της τη σωφροσύνη και την ηρεμία της *matrona* με τη γλυκύτητα του παιδιού και τη σεμνότητα της ανύπαντρης νεαρής κοπέλας.¹⁶¹ Ουσιαστικά, η νεαρή κόρη είχε ήδη όλες τις αρετές που θα την καθιστούσαν άριστη σύζυγο. Πρέπει να έχουμε υπόψη μας, βέβαια, ότι το γράμμα αυτό έχει εγκωμιαστικό χαρακτήρα και επομένως μάλλον προβάλλει σε υπερβολικό βαθμό τις αρετές του κοριτσιού. Πάντως, είναι ενδεικτικό των χαρακτηριστικών που διακρίνουν την ιδανική γυναίκα για τον Πλίνιο και τους αναγνώστες του.¹⁶² Η Minicia Marcella από κοινού με μια σειρά από άλλες γυναίκες που απαντούν στις επιστολές του Πλίνιου, συνάγει το πρότυπο της ιδανικής συζύγου.¹⁶³

Στη συνέχεια, το πρότυπο της νεαρής κοπέλας συμπληρώνει και η υποδειγματική στάση της κατά τη διάρκεια της ασθένειάς της. *Qua illa temperantia, qua patientia, qua etiam constantia novissimam valetudinem tulit! Medicis obsequebatur, sororem patrem adhortabatur ipsamque se destitutam corporis viribus vigore animi sustinebat.* Αυτοκυριαρχία, υπομονή και ψυχικό σθένος αποδίδονται στη Minicia Marcella κατά την αντιμετώπιση της αρρώστιάς της, αρετές που συνδέονται γενικά με τη μακρόθυμη προσέγγιση της ασθένειας.¹⁶⁴ Η υπακοή στους γιατρούς, η

¹⁶⁰ Carlon 2009, 154.

¹⁶¹ Shelton 2016, 178.

¹⁶² Shelton 2016, 179.

¹⁶³ Carlon 2009, 147–148.

¹⁶⁴ Carlon 2009, 155.

στήριξη που πρόσφερε η ίδια στον πατέρα και την αδελφή της, η πνευματική της δύναμη που την κράτησε στη ζωή όταν οι σωματικές δυνάμεις την εγκατέλειψαν είναι μερικές ακόμα πτυχές της παραδειγματικότητάς της. Η εύθραυστη γυναικεία ιδιοσυγκρασία καταρρίπτεται, όπως και στην προηγούμενη επιστολή του Πλίνιου που αναλύθηκε, καθώς και εδώ η Minicia Marcella επαινείται για το θάρρος της στην τελική δύσκολη φάση της ασθένειάς της.¹⁶⁵

Τέλος, η θλιβερή αναφορά στον προγραμματισμένο γάμο, αντί του οποίου τελικά τελέστηκε η κηδεία του κοριτσιού, αναδεικνύει την τραγική αντιστροφή της ροής της ζωής της: αντί η Minicia Marcella να περάσει στην επόμενη φάση της ζωής της στην ενηλικίωσή της αλλά και στην πραγμάτωση όλων των αρετών της μέσα στον συζυγικό βίο και αντί να βιώσει τη γιορτινή ατμόσφαιρα του γάμου, τόσο η ίδια όσο και η οικογένειά της, η εξέλιξη της ζωής της ήταν ο πρόωρος θάνατος. Και αυτός ο θάνατος δεν συνδέεται μόνο με την τραγική απώλεια, αλλά και με τον αποκλεισμό της από την επιτέλεση των φυσικών της ρόλων, δηλαδή της συζυγίας και της μητρότητας. Για τη ρωμαϊκή σκέψη η δύναμη μητρότητα είναι η επιτομή της γυναικείας φύσης. Όπως ένα παιδί που πεθαίνει μικρό δεν εκπληρώνει τον σκοπό της φύσης να ενηλικιωθεί και να μεγαλώσει, έτσι και η γυναίκα που δεν τεκνοποιεί δεν ολοκληρώνει τη γυναικεία της φύση. Επομένως, ο Πλίνιος θρηνεί για δύο λόγους τον θάνατο της Minicia Marcella: τόσο για τον πρόωρο θάνατο όσο και για την ανολοκλήρωτη γυναικεία της φύση ελλείπει (γάμου και) τεκνοποιίας.¹⁶⁶

Καταληκτικά, σε συνέχεια της εντονότερης από τις *laudationes* συσχέτισης του γυναικείου με το αντρικό πρότυπο που διαπιστώθηκε και παραπάνω, παρατηρούμε στο δεύτερο μέρος της επιστολής την αναφορά του Πλίνιου στην αξιοποίηση και μίμηση των αρετών του Fundanus από την κόρη του. Ο Πλίνιος δεν λέει ότι η κόρη μιμήθηκε τη μητέρα που θα ήταν και το πιο λογικό αλλά τον πατέρα, και μάλιστα και στις πνευματικές και διανοητικές αρετές. Η μητέρα ήταν νεκρή ή ο Πλίνιος επιδιώκει να τονίσει τη σχέση πατέρα–κόρης για να προβάλει σε ακόμα δραματικότερο τόνο τον πόνο της απώλειας;¹⁶⁷ Σε κάθε περίπτωση η Minicia Marcella προβάλλεται να καθρεφτίζει κάθε πτυχή του προτύπου του πατέρα της: *Amisit enim filiam, quae non minus mores eius quam os vultumque referebat,*

¹⁶⁵ Challet 2013, 75–7.

¹⁶⁶ Challet 2013, 28–29.

¹⁶⁷ Challet 2013, 36–37.

totumque patrem mira similitudine exscripserat. Αυτή η απόλυτη μίμηση συνεπάγεται και απόλυτη εξίσωση της αξίας τους; Ως τώρα, έχουμε συναντήσει σε γυναικεία πρότυπα ο ενάρετος πατέρας να είναι πηγή σεβασμού για την κόρη του· τώρα παρατηρούμε στο γυναικείο πρότυπο την πραγμάτωση όχι μόνο του σεβασμού αλλά και του «καθ' ομοίωσιν».

Κατά συνέπεια, η τυπολογία του προτύπου της γυναίκας μετά τις *laudationes*, όπως συνάγεται από την παραπάνω ανάλυση, εξελίσσεται προς δύο νέες κατευθύνσεις. Η πρώτη είναι η πορεία προς την αυθυπραξία του γυναικείου προτύπου. Το γυναικείο πρότυπο δεν οικοδομείται απαραίτητα και απόλυτα πάνω στη βάση της στενής σχέσης της γυναίκας με τον άντρα της. Στις τρεις από τις τέσσερις επιστολές έχουμε κατασκευή του γυναικείου προτύπου χωρίς αναφορά στον σύζυγο των εκάστοτε γυναικών. Η Helvia προβάλλεται ως πρότυπο μητέρας. Ο σύζυγος της Marcia δεν είναι καν γνωστός και η προβολή της ως παράδειγμα αφορά τον δυναμισμό της απέναντι στον πατέρα της και όχι τις συζυγικές της αρετές. Τα πρότυπα που αξιοποιούνται στις *consolationes* των δύο παραπάνω γυναικών είναι πρότυπα, όχι μόνο γυναικεία, δυνατού χαρακτήρα και ψυχικού σθένους και όχι πρότυπα αφοσιωμένων συζύγων. Αλλά και η Arria που ενσαρκώνει το πρότυπο της αφοσιωμένης συζύγου προβάλλεται με σαφή ανωτερότητα σε σχέση με τον σύζυγό της. Τέλος, η κόρη του Fundanus αποτελεί γυναικείο πρότυπο με μια ιδιόμορφη αυτονομία, καθότι είναι η ιδανική σύζυγος χωρίς σύζυγο. Παρατηρείται, λοιπόν, εξέλιξη στο γυναικείο πρότυπο. Η γυναίκα αρχίζει και αποκτά αυτόνομη υπόσταση ως παράδειγμα. Ένα ερώτημα που απορρέει από αυτήν την εξέλιξη της σύνδεσης του αντρικού με το γυναικείο πρότυπο είναι ο στόχος. Προωθείται η προσπάθεια αναγωγής του γυναικείου προτύπου σε μια βάση μεγαλύτερης αξίας και αυτονομίας του γυναικείου φύλου ή στοιχειοθετείται με τη σύζευξη αντρικού και γυναικείου προτύπου ένα πλέον καθολικό πρότυπο ανθρώπου, υπεράνω φύλου; Η απάντηση που υιοθετεί και εφαρμόζει ο Γρηγόριος στον επιτάφιο της Γοργονίας είναι πολύ ενδιαφέρουσα.

Γ. Ο ΕΠΙΤΑΦΙΟΣ ΤΗΣ ΓΟΡΓΟΝΙΑΣ

Ο επιτάφιος λόγος της Γοργονίας παρουσιάζει εξαιρετικό ενδιαφέρον ως προς τη δομή του, τους ιδιάζοντες στόχους του, την πολυεπίπεδη λειτουργία της Γοργονίας και του λόγου στο σύνολό του ως προτύπου. Ξεκινώντας από το τελευταίο, την παραδειγματική λειτουργία του λόγου, αξίζει να αναφερθεί ότι ο επιτάφιος λόγος της Γοργονίας είναι το παλαιότερο αγιογραφικό κείμενο που εγκωμιάζει μια χριστιανή γυναίκα.¹⁶⁸ Ως εκ τούτου, ο Γρηγόριος είναι βέβαιο πως έχει συνείδηση της καινοτομίας που εισάγει στο είδος του επιταφίου, την οποία και αξιοποιεί, όπως θα αποδειχθεί παρακάτω. Η προσέγγιση του προτύπου της Γοργονίας είναι τριπλή: αρχικά στοιχειοθετείται το πρότυπο της ίδιας της Γοργονίας. Έπειτα, σχολιάζεται η έμφυλη ταυτότητα (gender) της ηρωίδας και διαγράφεται το ιδανικό γυναικείο πρότυπο μέσα από τη Γοργονία, και τέλος υποστηρίζεται ότι ο έπαινος της Γοργονίας έχει οργανωθεί έτσι, ώστε να μπορεί να λειτουργήσει το πρότυπο, ως προς την χριστιανική του υπόσταση και τη σχέση με τον Θεό περισσότερο αποστασιοποιημένο παρά συνδεδεμένο με την ίδια τη Γοργονία και τις πτυχές του βίου της, δηλαδή ενέχοντας καθολική διάσταση. Παρακάτω θα προσεγγιστεί ο επιτάφιος λόγος της Γοργονίας με έμφαση στα σημεία που φωτίζουν τη σύνθεση του προτύπου της αδελφής του Γρηγορίου, αλλά και τον τρόπο που ο ρήτορας αξιοποιεί ή ανανεώνει τις συμβάσεις του είδους για να υπηρετήσει τους στόχους του.

Αρχικά, ο Γρηγόριος οικοδομεί το προοίμιο του επιταφίου λόγου πάνω σε τρεις έννοιες-κλειδιά. Ο τρόπος, μάλιστα, με τον οποίο οι τρεις αυτές έννοιες διαπλέκονται διαπιστώνεται ιδανικά μέσα από το ακόλουθο χωρίο του επιταφίου:

Ἀδελφὴν **ἐπαινῶν**, τὰ οἰκεῖα θαυμάσομαι· οὐ μὴν ὅτι οἰκεῖα, διὰ τοῦτο ψευδῶς· ἀλλ' ὅτι ἀληθῆ, διὰ τοῦτο **ἐπαινετῶς**· ἀληθῆ δέ, οὐχ ὅτι δίκαια μόνον, ἀλλ' ὅτι καὶ γινωσκόμενα. Καὶ τὸ πρὸς χάριν οὐ συγχωρεῖται, κἂν ἐθελήσωμεν· ἀλλὰ μέσος ἵσταται, οἷόν τις βραβευτῆς ἔντεχνος, τοῦ λόγου καὶ τῆς ἀληθείας ὁ ἀκροατῆς, οὔτε τὸ παρ' ἀξίαν **ἐπαινῶν**, καὶ τὸ κατ' ἀξίαν ἀπαιτῶν, ὃ γε δίκαιος. Ὡστε οὐ τοῦτον ἐγὼ φοβοῦμαι τὸν φόβον, μή τι τὴν ἀλήθειαν ὑπερδράμωμεν· ἀλλὰ τοῦναντίον, μή τι τῆς ἀληθείας ἐλλείπωμεν, καὶ παρὰ πολὺ τῆς ἀξίας ἐλθόντες, ἐλαττώσωμεν τὴν δόξαν τοῖς ἐγκωμίοις· ἐπειδὴ χαλεπὸν καὶ πρᾶξιν ἐξιῶσαι καὶ λόγον τοῖς ἐκείνης καλοῖς· μήτε οὖν τι ἀλλότριον **ἐπαινείσθω** πᾶν, ὃ μὴ δίκαιον· μήτε ἀτιμαζέσθω τὸ οἰκεῖον, εἰ

¹⁶⁸ Elm 2006, 187.

τίμιον· ἵνα μὴ τῷ μὲν κέρδος ἢ ἀλλοτριότης ᾗ, τῷ δὲ εἰς ζημίαν περιστῇ τὸ τῆς οἰκειότητος. Ἀμφοτέρως γὰρ ἂν ὁ τοῦ δικαίου βλάπτοιτο λόγος, κάκείνων **ἐπαινουμένων**, καὶ τούτων σιωπωμένων· ὅρῳ δὲ καὶ κανόνι τῇ ἀληθείᾳ χρώμενοι, καὶ πρὸς ταύτην βλέποντες μόνον, ἄλλο δὲ οὐδὲν σκοποῦντες, ὧν οἱ πολλοὶ τε καὶ εὖωνοι, οὕτω καὶ **ἐπαινεσόμεθα** καὶ σιωπησόμεθα τὰ **ἐπαίνων** ἢ σιωπῆς ἄξια.¹⁶⁹

Παρατηρούμε την επίμονη χρήση των εννοιών του **επαίνου** (7 αναφορές), της **αλήθειας** (6 αναφορές) και του **δικαίου** (4 αναφορές). Ο **ἐπαινος** αποτελεί τον κορμό του προοιμίου, δεδομένου ότι αφενός σηματοδοτεί την εκκίνηση του λόγου και αφετέρου επαναλαμβάνεται επτά φορές με ομόρριζες λέξεις. Έτσι, τίθεται προγραμματικά το είδος και ο σκοπός του ρητορικού λόγου. Αξίζει να σημειωθεί εξ αρχής το αντιθετικό δίπολο του επαίνου και της σιωπῆς, όπως αναπτύσσεται στο προοίμιο. Ενώ το αντίθετο της σιωπῆς είναι ο λόγος, εδώ ο ρήτορας θέτει απέναντι στη σιωπή τον έπαινο, δηλαδή τον εγκωμιαστικό λόγο. Διαισθανόμενος πιθανώς ότι με αυτό το δίπολο το εγκώμιο της Γοργονίας ενέχει τον κίνδυνο να παρερμηνευτεί ως αυθαίρετο ή υπερβολικό, ο Γρηγόριος προβαίνει άμεσα σε μια ευφυή καταστολή αυτής της μεταλογοτεχνικής εντύπωσης, με την προβολή της **αλήθειας**, ως κεντρικής έννοιας του προοιμίου. Ήδη στην πρώτη περίοδο λόγου του ο Γρηγόριος προλαβαίνει τον αποδέκτη του λόγου από το να αμφισβητήσει την αλήθεια του. Σπεύδει, δηλαδή, να ταυτίσει απόλυτα την απεικόνιση της πραγματικής εικόνας της Γοργονίας με τον λογοτεχνικό σκοπό του ρητορικού του λόγου. Ο ρήτορας, λοιπόν, ξεκινά το εγκώμιο δηλώνοντας ότι θα αποπειραθεί να πει την αλήθεια.

Μάλιστα, η ενδυνάμωση της αλήθειας μέσα στον λόγο επιτυγχάνεται από τον ορισμό της. Σύμφωνα με τον Γρηγόριο, η αλήθεια δεν έγκειται μόνο στα «γινγνωσκόμενα», δηλαδή στην έγκυρη και ρεαλιστική απεικόνιση της Γοργονίας, με βάση τα στοιχεία που γνωρίζει ο ίδιος γι' αυτήν. Το πιο έγκυρο χαρακτηριστικό της αλήθειας είναι η σύνδεσή της με την τρίτη έννοια–κλειδί του προοιμίου, το «**δίκαιον**». Η «δικαιοσύνη» του επιταφίου λόγου έγκειται στην ορθή διάκριση της επιλογής των αξιέπαινων και αξιομνημόνευτων στοιχείων που θα συμπεριληφθούν στον λόγο. Η προσθήκη αυτής της ηθικής νομοτέλειας στην ορθότητα και εγκυρότητα του λόγου καταδεικνύει και την ωριμότητα της μεταλογοτεχνικής αυτοσυνειδησίας του Γρηγορίου. Αξιολογητής της δικαιοσύνης και δικαστής του

¹⁶⁹ 8.1.

λόγου ορίζεται ο ακροατής: «βραβευτής ἔντεχνος, τοῦ λόγου καὶ τῆς ἀληθείας ὁ ἀκροατής, οὔτε τὸ παρ' ἀξίαν ἐπαινῶν, καὶ τὸ κατ' ἀξίαν ἀπαιτῶν, ὃ γε δίκαιος» Αντικρύζουμε, λοιπόν, άλλο ένα καίριο στοιχείο του λόγου που θα εκτυλιχθεί πολύ συνειδητά και σκόπιμα στη συνέχεια: ο Γρηγόριος ενεργοποιεί εξ αρχής τη μεταλογοτεχνική υπόσταση του λόγου με το να προσκαλεί τον αποδέκτη σε μεταποιητική εγρήγορση, ώστε να αξιολογήσει μετά το πέρας του λόγου την αξία του και την εγκυρότητά του. Αυτή η πρόκληση θα διατρέξει όλη την έκταση του εγκωμίου με στόχο ο αποδέκτης του λόγου να μη γίνει αποδέκτης απλώς ενός εγκωμίου, αλλά να αντιληφθεί μέσα από αυτό το χριστιανικό πρότυπο που μπορεί να θαυμάσει και να ακολουθήσει. (μετοχή/ μέθεξη αναγνώστη, διότι το εγκώμιο αφορά εν δυνάμει και τον ίδιο).

Αποκομίζουμε, επομένως, από το προοίμιο ότι ο Γρηγόριος θα μιλήσει με λεπτομέρειες για τη Γοργονία, και ότι αυτή η λεπτομερής προβολή όλων των αξιομνημόνευτων βιογραφικών πτυχών της αδελφής του θα συνοδεύεται από αληθείς και έγκυρες πληροφορίες. Η δήλωση αυτή καθιστά εξ αρχής τον αναγνώστη σε ερμηνευτική εγρήγορση, καθώς, όπως αναφέρθηκε ήδη, η πορεία του επιχειρήματος θα γίνει πιο σύνθετη. Παράλληλα, η έννοια της αλήθειας και ο σκοπός του λόγου θα επαναπροσδιοριστούν άρδην και θα εμπλουτιστούν μέχρι το τέλος του επιταφίου. Και τα δύο θα ενδυθούν το χριστιανικό τους ένδυμα, με τη μεν αλήθεια να νοηματοδοτείται ως χριστιανική αλήθεια, πέρα από ρητορική, ο δε σκοπός του λόγου να επαναπροσδιορίζεται ως ποιμαντικός και θεολογικός, πέρα από εγκωμιαστικός.¹⁷⁰

Οι κεντρικές έννοιες του προοιμίου συνεχίζουν να είναι φανερές, ενώ ο ρήτορας εξακολουθεί να κατασκευάζει έμμεσα πλην όμως έντεχνα το ιδανικό πρότυπο του αναγνώστη. Αρχικά, αναπτύσσει θεωρητικά τον προβληματισμό του για το πλούσιο εγκώμιο το οποίο προσλαμβάνεται από τον αποδέκτη εύκολα αν αφορά πρόσωπο εκτός του κύκλου του ρήτορα, αλλά πιο επιφυλακτικά αν αφορά αγαπημένο του πρόσωπο.¹⁷¹ Έτσι, δίνει άλλη μια σαφή οδηγία εν όψει της πληρέστερης αποτίμησης του λόγου: ο αποδέκτης καλείται να απωθήσει την αμφιβολία της εγκυρότητας του επαίνου. Είναι αξιοσημείωτο ότι δεν τίθεται εν αμφιβόλω η εγκυρότητα του λόγου λόγω οικογενειακής σχέσης σε κανέναν άλλον λόγο του

¹⁷⁰ Για αποτίμηση του γυναικείου προτύπου με γνώμονα τη χριστιανική ηθική και θεολογική φιλοσοφία, βλ. τη σύντομη μελέτη της Conde Guerri (1994).

¹⁷¹ 8.2: Καὶ τοὺς μὲν ἔξωθεν ἐπαινεῖν οὐ κωλύει τὸ ἄγνωστον καὶ ἀμάρτυρον (καίτοι γε πολλῶ δικαιότερον ἦν), τοὺς γινωσκομένους δὲ ἡ φιλία κωλύσει.

Γρηγορίου για πρόσωπο της οικογενείας του παρότι έχει εκφωνήσει λόγο τόσο για τον πατέρα του Γρηγόριο όσο και για τον αδελφό του Καισάριο. Ενδεχομένως, δε σχετίζεται αυτή η αναμενόμενη αναγνωστική επιφυλακτικότητα με τη συγγένεια αλλά πιθανότατα με το γεγονός ότι το συγγενικό πρόσωπο είναι γυναίκα, της οποίας η ιδιωτική ζωή δημοσιοποιείται στο πλαίσιο του ρητορικού λόγου.¹⁷² Στη συνέχεια, η αναφορά του φθόνου (καὶ ὁ παρὰ τῶν πολλῶν φθόνος) ως πιθανού χαρακτηριστικού της αλλοιωμένης πρόσληψης ενός θαυμαστού εγκωμίου για ένα αγαπημένο πρόσωπο του ρήτορα, συμπληρώνει και επιβεβαιώνει τη μεταλογοτεχνική στόχευση της εισαγωγής του επιταφίου: να προβληθεί η Γοργονία ως πρότυπο για τους αποδέκτες του λόγου. Και αυτό ο ρήτορας το επιτυγχάνει με έναν προβληματισμό που αποτελεί μια λανθάνουσα αναγνωστική οδηγία, και παράλληλα με την προβολή του αντί-προτύπου, του φθονερού αποδέκτη του λόγου που θα αμφισβητήσει την εγκυρότητα των λεγομένων για τη Γοργονία .

Επίσης, ο Γρηγόριος δεν παραλείπει να επισημάνει προγραμματικά και άλλον έναν κεντρικό άξονα του επιταφίου: **λόγου** δὲ ἀποστεροῦντες, ὃ πάντων μάλιστα **τοῖς ἀγαθοῖς** ἐστὶν **ὀφειλόμενον**, καὶ ᾧ τὴν **μνήμην** ἂν αὐτοῖς **ἀθάνατον** καταστήσαιμεν. Δύο στοιχεία φαίνεται να καθιστούν επιτακτική την οικοδόμηση της μνήμης της Γοργονίας: πρώτον, ο σκοπός εν γένει του επιταφίου λόγου, ο οποίος είναι να καταστήσει αθάνατη τη μνήμη του εγκωμιαζόμενου προσώπου, και δεύτερον η ίδια η αξία της προσωπικότητας της Γοργονίας· είναι το ελάχιστο που αρμόζει να αποδοθεί στους «αγαθούς».

Στην επόμενη παράγραφο του λόγου συναντούμε άλλη μία καίρια τοποθέτηση του Γρηγορίου: **εἰς ζῆλον καὶ μίμησιν τῆς αὐτῆς ἀρετῆς** ἐκπαιδεύοντες.¹⁷³ Αυτή η φράση ορίζει τον σκοπό του προτύπου και του πρώτου επιπέδου του λόγου περιλαμβάνοντας όλες τις βασικές προϋποθέσεις. Εἰς **ζῆλον**: η προσεκτική, ώριμη και συνειδητή προσέγγιση του προτύπου θα επιφέρει την προσπάθεια να το μιμηθεί ο αποδέκτης του λόγου (καὶ μίμησιν). Και τι ακριβώς θα μιμηθεί ο αποδέκτης; Ασφαλώς το περιεχόμενο του προτύπου, την αρετή, δηλαδή, της Γοργονίας, που ακολουθεί μεν την παράδοση των ρωμαϊκών *exempla* αλλά παράλληλα εκχριστιανίζεται με έμφαση (τῆς αὐτῆς ἀρετῆς). Μάλιστα, η έννοια της αρετής

¹⁷² Burrus 2006, 158.

¹⁷³ 8.3.

υπηρετεί αυτή τη διττή ταυτότητα.¹⁷⁴ Αφενός είναι η απόδοση στην ελληνική γλώσσα του όρου *virtus*, ο οποίος, όπως είδαμε στα προηγούμενα δύο κεφάλαια, είναι, θα λέγαμε, το «σήμα κατατεθέν» ενός (αντρικού ή γυναικείου) προτύπου. Τόσο στην λατινική όσο και στην ελληνική γλώσσα, οι δύο λέξεις έχουν έναν αρχικό σημασιολογικό και ετυμολογικό συσχετισμό με το αντρικό φύλο,¹⁷⁵ εντούτοις σταδιακά απέκτησαν την έννοια της αξίας και της ανωτερότητας ανεξαρτήτως φύλου.¹⁷⁶ Οπότε με αυτή τη σημασία ο Γρηγόριος συνεχίζει την παράδοση της αρετής ως του κυριότερου συστατικού στοιχείου ενός προτύπου. Από την άλλη, ο εκχριστιανισμός της έννοιας αρχίζει δειλά από την *Καινή Διαθήκη*, προσλαμβάνοντας πλέον και τη σημασία της πνευματικής αξίας, δηλαδή της αγιότητας.¹⁷⁷ Πάντως, η αρετή «εκχριστιανίζεται» σε αυτούς τους αιώνες, πράγμα που μας επιτρέπει να εικάσουμε και να υποστηρίξουμε ότι ο Γρηγόριος υιοθετεί αυτόν τον όρο περισσότερο από την κοσμική παράδοση του προτύπου, την ελληνική και τη λατινική, και όχι από την χριστιανική γραμματεία και ορολογία. Τέλος, η χρήση της μετοχής εκπαιδεύοντες σε συνδυασμό με τα «σπουδάζεται» και «καταρτίζει» της ίδιας παραγράφου υποδεικνύει την προώθηση και προβολή του προτύπου με ποιμαντικό και διδακτικό τόνο.

Η έναρξη του εγκωμίου αιχμαλωτίζει αμέσως την προσοχή. Ο Γρηγόριος γνωρίζοντας καλά την τυπική δομή του εγκωμίου προβαίνει σε ανοιχτή, πρωτότυπη αμφισβήτησή του: Ἄλλος μὲν οὖν πατρίδα τῆς ἀπελθούσης ἐπαινείτω καὶ γένος, νόμους ἐγκωμίων αἰδούμενος.¹⁷⁸ Εδώ παρατηρούμε τον ρήτορα να αποστασιοποιείται από το παραδοσιακό εγκώμιο, το οποίο αρχίζει με την αναφορά στην καταγωγή και τη γενεαλογία του εγκωμιαζόμενου προσώπου και μάλιστα να εξωτερικεύει προς

¹⁷⁴ Γενικά στην αρχαία ελληνική σκέψη, η έννοια της αρετής αφορούσε τρεις σφαίρες της ζωής: τη δημόσια, την ιδιωτική και τη θρησκευτική. Βλ. σχετικά Pollman 2008, 356–357. Ο Γρηγόριος θα αποδώσει στη Γοργονία και τις τρεις αυτές πτυχές αρετής.

¹⁷⁵ *Virtus* < *vir*, αρετή < αρείων, άριστος.

¹⁷⁶ Για την έννοια της *virtus*, με την αρχική της σημασία στο πλαίσιο αποκλειστικά της ανδρικής δράσης βλ. McDonnell 2006, 1–71 και Köves-Zulau 2000, 247–262. Για μια προσέγγιση στο ίδιο σημασιολογικό πλαίσιο αλλά με φιλολογική, ιστορική, και αρχαιολογική εστίαση βλ. Tuck 2005, 221–245. Για τη χρήση του όρου και για τις γυναίκες, βλ. McDonnell 2006, 161–165. Για την ευρύτητα χρήσης του και για άντρες και για γυναίκες βλ. Pollmann 2008, 355–366. Για ένα παράδειγμα μετάβασης της έννοιας της *virtus* από τη ρωμαϊκή στη χριστιανική παράδοση βλ. Oser-Grote 1997, 213–228.

¹⁷⁷ Είναι χαρακτηριστικό και πολύτιμο για την έρευνά μας το γεγονός ότι στα τέσσερα Ευαγγέλια δεν έχουμε καμία αναφορά στη λέξη ‘αρετή’. Αυτή εμφανίζεται μόνο στις επιστολές, οι οποίες είναι μεταγενέστερες των Ευαγγελίων και συγκεκριμένα στην Επιστολή του Παύλου προς Φιλιππησίους και στις δύο καθολικές επιστολές του Πέτρου. Πάντως, είναι εμφανές ότι η έννοια της αρετής δεν έχει ακόμα λάβει έντονη χριστιανική χροιά τον 1ο αι. μ.Χ. Βλ. Bruder 1983, s.v. “αρετή”.

¹⁷⁸ 8.3.

τους αποδέκτες αυτήν την επιλογή. Ωστόσο, αποκαλεί την καταγωγή και τη γενεαλογία εξωτερικά και όχι εγγενή χαρακτηριστικά του επαινού της Γοργονίας. Μάλιστα, με μία εξαιρετική μεταλογοτεχνική μεταφορά που παραλληλίζει τον λόγο με γυναίκα, παρομοιάζει αυτά τα χαρακτηριστικά με τον καλλωπισμό αυτής της γυναίκας– λόγου. Έτσι, ο Γρηγόριος συνδυάζοντας τη μεταλογοτεχνική του στόχευση με την γυναικεία έμφυλη ταυτότητα της Γοργονίας, αφενός αποστασιοποιείται από την παράδοση της δομής του επαινού, η οποία προτάσσει τον έπαινο της πατρίδας και του γένους, και αφετέρου καθιστά με έμφαση και πρωτοτυπία την καθόλα ασυνήθιστη για έναν έπαινο θηλυκή έμφυλη ταυτότητα της Γοργονίας στο επίκεντρο της προσοχής καθαυτήν, διαχωρίζοντας την από την μέχρι τώρα αναπόσπαστη σύνδεση της γυναίκας με την καταγωγή και την οικογένειά της. Το γυναικείο πρότυπο με τον τρόπο αυτό χειραφετείται μεταλογοτεχνικά κατά μία έννοια. Τελικά, βέβαια, πρέπει να επισημανθεί η εν μέρει αυτοαναίρεση που προκαλεί ο ίδιος ο Γρηγόριος μέσα στον λόγο του καθότι στο νέο καταστατικό της δομής του επαινού θα προβεί και στην ευσύνοπτη αναφορά στους γονείς της Γοργονίας. Συνεπώς, το προοίμιο του ρήτορα στο συγκεκριμένο σημείο της αναφοράς των γονέων χαρακτηρίζεται από ιδιάζουσα ρητορική «κινητικότητα»: ξεκινάει με την τυπική δομή, προχωρά στην αναίρεσή της και τελικά εν μέρει την υιοθετεί.

Τίς οὖν οὐκ οἶδε τὸν νέον ἡμῶν Ἀβραάμ, καὶ τὴν ἐφ' ἡμῶν Σάρραν; Γρηγόριον λέγω καὶ Νόνναν...¹⁷⁹ Αυτό που ξεχωρίζει από την αναφορά στους γονείς της Γοργονίας (οι οποίοι βεβαίως είναι και δικοί του γονείς) είναι η εγκωμιαστικά ισότιμη παρουσίαση των δύο συζύγων. Όλα τα χαρακτηριστικά που αποδίδει ο ρήτορας στους γονείς του τα αναφέρει με τη μορφή της συμπαραβολής. Αυτό σημαίνει ότι δεν οικοδομεί τον έπαινο του Γρηγορίου ξεχωριστά από αυτόν της Νόννας. Επιλέγει ορισμένους άξονες αξιέπαινους, για τους οποίους εγκωμιάζει και τους δύο γονείς: την πίστη, την γονεϊκή τους συμπεριφορά, την απομάκρυνση από τους παραδοσιακούς θεούς των εθνικών, την ανάληψη του επισκοπικού θρόνου και την από κοινού ανταπόκριση στις απαιτήσεις αυτού, τον σεβασμό και την ευλάβεια στην ιεράρχηση των ρόλων. Όλα αυτά διαπιστώνονται στον παρακάτω πίνακα:

τὸν πίστει δικαιωθέντα	τὴν τῷ πιστῷ συνοικήσαν
τὸν πατέρα	τὴν πνευματικῶς ὠδίνουσαν

¹⁷⁹ 8.4.

τὸν φυγόντα πατρῶων θεῶν δουλείαν	τὴν θυγατέρα καὶ μητέρα τῶν ἐλευθέρων
τὸν ἐξελθόντα διὰ τὴν γῆν τῆς ἐπαγγελίας	τὴν αἰτίαν τῆς ἐκδημίας
τὸν παροικήσαντα	τὴν συμπαροικήσασαν
τὸν τῷ Κυρίῳ προσθήμενον	τὴν κύριον τὸν ἑαυτῆς ἄνδρα καὶ προσαγορεύουσιν καὶ νομίζουσιν

Αξιοσημείωτο είναι επίσης και το πρότυπο γάμου των γονέων της Γοργονίας, καθώς η συζυγία τους προβάλλεται ως κατάσταση αρμονικής ένωσης,¹⁸⁰ η οποία προκύπτει από την παραδειγματική προσωπικότητα και των δύο συζύγων: το πρότυπο του γάμου έγκειται στην συζυγία ενός αντρικού κι ενός γυναικείου προτύπου. Τὴν ὁμότιμον, καὶ ὁμόφρονα, καὶ ὁμόψυχον, καὶ οὐχ ἥττον ἀρετῆς καὶ τῆς πρὸς Θεὸν οἰκειώσεως ἢ σαρκὸς συζυγίαν (...) ὁ μὲν ἀνδρῶν εἶναι κόσμος, ἡ δὲ γυναικῶν, καὶ οὐ κόσμος μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀρετῆς ὑπόδειγμα.¹⁸¹ Εδώ θα πρέπει να σημειωθεί και η πολύ διαφορετική προσέγγιση του γάμου της ίδιας της Γοργονίας, η οποία αναφέρεται στη συνέχεια του λόγου και ενέχει απόλυτη εστίαση στην αδελφή του Γρηγορίου.

Εν συνεχεία ο Γρηγόριος παρότι δεν υιοθέτησε την τυπική για το εγκώμιο αναφορά στην πατρίδα της Γοργονίας, εντούτοις εφάρμοσε την εν λόγω σύμβαση ανασηματοδοτώντας την έννοια της πατρίδας. Η αληθινή πατρίδα της αδελφής του δεν είναι ο τόπος καταγωγής της, αλλά ο τόπος προορισμού της: εἰ δὲ δεῖ φιλοσοφώτερον καὶ ὑψηλότερον περὶ αὐτῆς διελθεῖν, Γοργονία πατρίς μὲν ἢ ἄνω Ἱερουσαλήμ, ἢ μὴ βλεπομένη, νοουμένη δὲ πόλις, ἐν ᾗ πολιτευόμεθα...¹⁸² Εδώ η πρωτοτυπία του Γρηγορίου έγκειται στην αντιστροφή της έννοιας της πατρίδας: ο τόπος στον οποίο ανήκει ουσιαστικά η Γοργονία είναι η άνω Ιερουσαλήμ, μεταφορικά η Βασιλεία του Θεού, γιατί σύμφωνα με την χριστιανική θεολογία σε αυτήν θα κατοικήσει αιώνια, ενώ ο επίγειος τόπος καταγωγής της είναι ένα παροδικό σημείο αναφοράς. Έτσι, παρατηρούμε την εκ πρώτης όψεως αναίρεση στοιχείων που απαντούν στο κοσμικό εγκώμιο, ωστόσο στην πραγματικότητα δεν πρόκειται για αναίρεση αλλά για αξιοποίησή τους σε νέο, χριστιανικό πλαίσιο νοηματοδότησης. Αυτός ο χριστοκεντρικός επαναπροσδιορισμός της πατρίδας αλλά και της οικογένειας

¹⁸⁰ Για την αρμονία (*concordia*) του γάμου και στη ρωμαϊκή λογοτεχνία βλ. Dixon 1992, 70. Πρβ. Την αναφορά της Αγία στη *concordia* ως καταλύτη του ευτυχισμένου γάμου της.

¹⁸¹ 8.5.

¹⁸² 8.6.

είναι ιδιαίτερα καίριος για το γυναικείο υποκείμενο ενός επαίνου, καθότι έτσι εξομοιώνεται η αξία της καταγωγής και στον άντρα και στη γυναίκα. Σε αντίθεση με την προγενέστερη παράδοση στην οποία η αξία της γυναίκας βρισκόταν σε σχέση εξάρτησης με την αξία του συζύγου, του πατέρα και ευρύτερα του γένους της, στο χριστιανικό εγκώμιο κοινός και μέγας γεννήτωρ είναι ο Θεός πατέρας και ως εκ τούτου η πατρίδα από πνευματική σκοπιά προσδίδει αξία σε όλα τα πρόσωπα ανεξαρτήτως φύλου.

Αυτόν τον καινοτόμο επαναπροσδιορισμό της αξίας ενός προσώπου τον συνεχίζει ο Γρηγόριος και τον επισημαίνει ακόμα σαφέστερα όταν αναφέρεται στην ψυχή της Γοργονίας.

Καὶ διὰ τοῦτο εὐγενεστέραν τῶν ἀφ' ἡλίου ἀνατολῶν τὴν ἐκείνης ψυχὴν καὶ οἶδα καὶ ὀνομάζω, κρείττονι ἢ κατὰ τοὺς πολλοὺς εὐγενείας καὶ δυσγενείας κανόνι καὶ στάθμῃ χρώμενος· καὶ οὐχ αἵμασιν, ἀλλὰ τρόπῳ τινὶ ταῦτα χαρακτηρίζων· οὐδὲ κατὰ φρατρίας κρίνων τοὺς ἐπαινουμένους ἢ ψεγομένους, ἀλλὰ καθ' ἕκαστον.

Στο προκείμενο χωρίο φανερώνεται ένα ακόμη νέο κριτήριο για το πρότυπο της Γοργονίας. Ο Γρηγόριος αντιπαραβάλλει την τυπική σύμβαση, σύμφωνα με την οποία η καταγωγή ορίζει την αρετή του ανθρώπου, με το κριτήριο που υιοθετεί ο ίδιος: την προσωποποιημένη αξιολόγηση του κάθε ανθρώπου. Η καταγωγή (*αἵμασιν*) δεν ορίζει την αξία και την αρετή, η οποία πλέον ορίζεται *τρόπῳ τινί*. Πρόκειται για κοινωνιολογικά πρωτοποριακή άποψη που καθιστά το πρότυπο άξιο μόνο σε συνάρτηση με το ήθος και τις πράξεις του και όχι με την καταγωγή του.

Μεταβαίνοντας, λοιπόν, στο εγκώμιο της προσωπικότητας της Γοργονίας, διαπιστώνουμε ήδη από την πρόταξη της λέξης στην αρχή της πρότασης ότι το πρώτο στοιχείο του επαίνου είναι η **σωφροσύνη**.¹⁸³ Η εν λόγω αρετή, βέβαια, στην ύστερη αρχαιότητα έχει καθιερωθεί τόσο από τη ρωμαϊκή όσο και από την ελληνική παράδοση ως η υπέρτατη γυναικεία αρετή.¹⁸⁴ Η Γοργονία ξεπερνά ως προς τη σωφροσύνη όλες τις σύγχρονές της γυναίκες, πολλώ μάλλον δε τις γυναίκες της προγενέστερης εποχής.¹⁸⁵ Σε ποιους τομείς, όμως, έγκειται η σωφροσύνη της Γοργονίας; Η προσέγγιση του ρήτορα στην παραδοσιακή επιτομή της γυναικείας αρεταλογίας είναι πολύ ενδιαφέρουσα, καθώς έγκειται στη βίωση του συγκερασμού γάμου και αγαμίας, σάρκας και παρθενίας, κόσμου και Θεού. Αυτή η διπλή υπόσταση

¹⁸³ Βλ. Conde Guerri 1994, 384-5, όπου η σωφροσύνη ορίζεται ως η πρώτη γυναικεία αρετή στον κατάλογο των αρετών που διακρίνουν την ιδανική χριστιανή δέσποινα.

¹⁸⁴ North 1977, 35.

¹⁸⁵ 8.8.

της Γοργονίας αφενός είναι συναρπαστική για τους αναγνώστες, αφετέρου προωθεί την αντίληψη ότι ο έγγαμος βίος μπορεί να ενέχει έντονο ασκητικό χαρακτήρα.¹⁸⁶ Αξιοποιώντας τα στοιχεία από τα δύο κύρια βιώματά της, τη σχέση της με τον Θεό και τον έγγαμο βίο της, η Γοργονία ισορροπεί έξοχα ανάμεσα στις δύο αυτές παράλληλες πορείες. Ο Γρηγόριος για να προβάλλει την εξαιρετική σωφροσύνη της Γοργονίας παρουσιάζει μία σειρά από επάλληλα ζεύγη, τα οποία ενώ είναι φαινομενικά αντίθετα, τελικά συνενώνονται συνθέτοντας την ιδανική στάση ζωής. Ο ευφυής τρόπος προβολής της σωφροσύνης της Γοργονίας φαίνεται και από τον παρακάτω πίνακα, στον οποίο συγκεντρώνονται όλα τα αντιπαραβαλλόμενα στοιχεία.

γάμου	ἀγαμίας
ταπεινοτέρου	ὕψηλότερας τε καὶ θειοτέρας
ἀσφαλεστέρου	ἐπιπονωτέρας δὲ καὶ σφαλερωτέρας
τοῦ δὲ τὴν ἀσφάλειαν	τῆς μὲν τὸ ὕψος
κόσμῳ	Θεῷ
γάμῳ	παρθενία
σαρκί	Πνεύματος
κεφαλὴν ἔσχε τὸν ἄνδρα	πρώτην κεφαλὴν
κόσμῳ καὶ φύσει/ ὁ τῆς σαρκὸς νόμος	Θεῷ
τὸν τοῦ σώματος καρπὸν	καρπὸν τοῦ πνεύματος

Καθίσταται επίσης φανερή η έμφαση που δίνει ο Γρηγόριος στη σύζευξη των δύο στοιχείων του βίου της αδελφής του.¹⁸⁷ Διαπιστώνουμε, επομένως, από τον ορισμό της σωφροσύνης ότι η εν λόγω αρετή δεν είναι συνυφασμένη με τη γυναικεία μετριοπάθεια και σεμνότητα όπως ο αντίστοιχος όρος στη λατινική παράδοση του γυναικείου προτύπου.¹⁸⁸ Αρχικά, ο Γρηγόριος αποδίδει στη Γοργονία την ανωτερότητα στην εν λόγω αρετή θέτοντάς την σε σύγκριση με τις υπόλοιπες γυναίκες της εποχής της αλλά και της προηγούμενης. Της προσδίδει, έτσι, έναν πιο άμεσο συσχετισμό με τη γυναικεία ταυτότητα. Ωστόσο, στη συνέχεια, ο τρόπος που ορίζει τη σωφροσύνη της Γοργονίας είναι φανερό ότι υπερβαίνει τον περιορισμό του γυναικείου φύλου. Και τούτο, διότι η σωφροσύνη της αδελφής του ρήτορα υιοθετεί

¹⁸⁶ Burrus 2006, 159. Για τον ασκητικό βίο στο πλαίσιο του γάμου, βλ. Cooper 1996, 108–115.

¹⁸⁷ εἰς δύο ταῦτα διηρημένον πᾶσι τοῦ βίου... ὅσον κάλλιστόν ἐστιν ἐν ἀμφοτέροις ἐκλέξασθαι... τῷ γάμῳ τὸ τῆς ἀγαμίας καλὸν κεράσασα: 8.8.

¹⁸⁸ D' Ambra 2007, 48. Για περαιτέρω μελέτη βλ. Freund 2008, 308– 325.

ως ένα βαθμό τη σημασιολογική χροιά της λέξης, όπως έχει χρησιμοποιηθεί στην αρχαιοελληνική, κυρίως κλασική παράδοση.¹⁸⁹ Συγκεκριμένα, η Γοργονία είναι εξαιρετικά σώφρων διότι έχει τη φρόνηση να ισορροπήσει με τον καλύτερο δυνατό τρόπο ανάμεσα στα δύο βιώματα, του γάμου και της αγαμίας. Έτσι, η αρετή δεν έχει μόνο συμπεριφορικό περιεχόμενο, όπως θα είχε αν αναφερόταν στην σεμνότητα και στη συνετή αφοσίωση στην οικογένειά της, αλλά και σαφές διανοητικό βάρος: η Γοργονία δεν υιοθετεί απλώς ένα πρότυπο σεμνής και συγκρατημένης γυναίκας. Αποτελεί ένα πρότυπο συνειδητοποίησης, ισορροπίας, πνευματικής ωριμότητας. Αυτά τα στοιχεία δεν είναι στοιχεία αμιγώς γυναικείας φύσης. Έτσι, ο Γρηγόριος αφενός προβάλλει τη Γοργονία ως πιο αξιέπαινη από όλες τις γυναίκες, εντούτοις, για να το τεκμηριώσει αυτό, περιγράφει τη σωφροσύνη της με έναν τρόπο που μπορεί να καλλιεργηθεί από όλους τους χριστιανούς. Έχει αρχίσει να οικοδομεί το τριπλό του εγκώμιο: της Γοργονίας, της γυναίκας και του πνευματικού ανθρώπου.

Η επιτομή της σωφροσύνης, τέλος, περιγράφεται υπηρετώντας περισσότερο τον έπαινο της ιδανικής γυναίκας. Αναφερόμενος στον γάμο της Γοργονίας και της σχέσης της με τον σύζυγό της (ὁ δὲ κάλλιστον καὶ σεμνότατον, ὅτι καὶ τὸν ἄνδρα πρὸς ἑαυτῆς ἐποιήσατο, καὶ οὐ δεσπότην ἄτοπον, ἀλλ' ὁμόδουλον ἀγαθὸν προσεκτήσατο)¹⁹⁰ ο ρήτορας παρουσιάζει τη συζυγική στάση της Γοργονίας όχι ως αυτή ενός δεσποτικού ἄρχοντα αλλά ως τη στάση ενός καλού συνοδοιπόρου. Στη συνέχεια, ορίζεται και εν γένει ο ιδανικός γάμος και ἑγγαμος βίος: γάμον ἐπαινετὸν διὰ τῆς ἐν γάμῳ εὐαρεστήσεως, καὶ τῆς καλῆς ἐντεῦθεν καρποφορίας. Εδώ διαβλέπουμε το αυγούστειο πρότυπο πίσω από τη θεολογία του γάμου, με την ιδανική σύζυγο να συνίσταται ξεκάθαρα στην καλή συζυγία και την τεκνογονία.¹⁹¹

Βέβαια, ο ρήτορας παραθέτει ως πηγή του για το πρότυπο γυναίκας την ιδανική γυναίκα της *Π. Διαθήκης*: οικουρία, φιλανδρία, προσφορά στον άντρα, φιλοξενία, καλή διαχείριση του οίκου και των δούλων είναι τα στοιχεία που περιλαμβάνει το σολομώντειο γυναικείο πρότυπο.¹⁹² Μάλιστα, ο Γρηγόριος

¹⁸⁹ Montanari 2015, s. v. “σωφροσύνη”. Για μια αναδρομή της σημασίας της σωφροσύνης στην αρχαία λογοτεχνία βλ. North 1977, 35– 48.

¹⁹⁰ 8.8.

¹⁹¹ Jones 2012, 173. Για τις γυναίκες την εποχή του Αυγούστου, βλ. Treggiari 2005, 130– 147. Για τον γάμο και τα τέκνα στη Ρώμη βλ. Dixon 1992, 61– 97.

¹⁹² 8.9: Ὁ μὲν δὴ θεῖος Σολομὼν ἐν τῇ παιδαγωγικῇ σοφίᾳ, ταῖς Παροιμίαις λέγων, ἐπαινεῖ καὶ οἰκουρίαν γυναικὸς καὶ φιλανδρίαν, καὶ ἀντιτίθησι τῇ ἔξω περιπλανωμένῃ, καὶ ἀκρατῇ, καὶ ἀτίμῳ, καὶ τιμῶν ψυχὰς ἀγρευοῦσῃ ἐν πορνικοῖς καὶ σχήμασι καὶ ὀνόμασι, τὴν ἔσω καλῶς ἀναστρεφομένην, καὶ ἀνδριζομένην τὰ γυναικὸς, πρὸς ἄτρακτον μὲν αἰεὶ τὰς χεῖρας ἐρείδουσας, καὶ δισσὰς τῷ ἀνδρὶ

χρησιμοποιεί δύο επιβλητικές εικόνες για να τονίσει την ανωτερότητα της Γοργονίας ως προς τις παραπάνω αρετές: Ἐγὼ δὲ εἰ ἀπὸ τούτων ἐπαινοῖν τὴν ἀδελφὴν, ἀπὸ τῆς σκιᾶς ἂν ἐπαινοῖν τὸν ἀνδριάντα, ἢ ἀπὸ τῶν ὀνύχων τὸν λέοντα, παρὲς τὰ μείζω καὶ τελεώτερα.¹⁹³ Επιπλέον, σημαντικό στοιχείο του προτύπου της Γοργονίας που επανέρχεται μετά την έμμεση παρουσία του στον ορισμό της σωφροσύνης είναι το μέτρο, η αυτοκυριαρχία, η μετριοπαθής συμπεριφορά ως προς τη σοβαρότητα και την ευφροσύνη (τίς μᾶλλον ἔγνω μέτρα κατηφείας τε καὶ φαιδρότητος), ως προς το τι επέλεγε να κοιτάζει (τίς μὲν οὕτως ὀφθαλμὸν ἐσωφρόνισεν), να ακούσει (τίς μᾶλλον ἀκοῇ θύρας ἐπέθηκεν) και να πει (τίς τάξιν οὕτως ἐστείλατο χεῖλεσιν).¹⁹⁴

Η επόμενη πτυχή του προτύπου της Γοργονίας αφορά την εμφάνισή της και τη σχέση της με την ωραιопάθεια και τη γυναικεία ματαιοδοξία ως προς την εξωτερική ομορφιά. Η ομορφιά και το κόσμημα της Γοργονίας ήταν η αιδώς και η εγκράτειά της: Ἐν μὲν ἔρευθος ἐκείνη φίλον, τὸ τῆς αἰδοῦς· μία δὲ λευκότης, ἢ παρὰ τῆς ἐγκρατείας.¹⁹⁵ Σε αυτόν τον έπαινο καταλήγει ο Γρηγόριος μετά από ένα μακροσκελές σχήμα λιτότητας, κατά το οποίο εκθέτει το αντι-πρότυπο της γυναικείας ματαιοδοξίας.

Και από το αμιγώς γυναικείο στοιχείο του προτύπου της Γοργονίας, ο ρήτορας περνά στην κατονομασία δύο αρετών της, τῆς δὲ φρονήσεως καὶ τῆς εὐσεβείας,¹⁹⁶ στις οποίες επιστρατεύονται εφάμιλλα παραδείγματα αντρών, των οποίων σε τίποτα δεν υπολείπεται η Γοργονία. Κατείχε διανοητικές αρετές (τί μὲν τῆς διανοίας ἐκείνης ὀξύτερον), εύστοχο λόγο (τί δὲ τῶν λόγων ἐκείνων εὐστοχώτερον), αλλά και συνετή σιωπή (τί δὲ τῆς σιωπῆς συνετώτερον), γνώση περί του Θεού/ θεολογία (τίς μὲν ἔγνω τὰ περὶ Θεοῦ μᾶλλον ἔκ τε τῶν θείων λογίων καὶ τῆς οἰκείας συνέσεως), μετρημένη ομιλία (τίς δὲ ἦττον ἐφθέγγετο ἐν τοῖς γυναικείοις ὅροις τῆς εὐσεβείας μείνασα), ευλάβεια και σεβασμό προς τους ιερεῖς (τίς δὲ τοσοῦτον ἐδόξασεν ἱερέας). Η αντίληψή της, μάλιστα, για τα θεολογικά νοήματα ήταν απaráμιλλη, ώστε την ανέδειξε σε άτυπη θεολόγο σε όλους τους γύρω της.¹⁹⁷

χλαίνας παρασκευάζουσιν· ὠνούμενην δὲ κατὰ καιρὸν γεώργιον, σιτηγοῦσαν δὲ καλῶς τοῖς οἰκέταις, πλήρει δὲ τραπέζῃ τοὺς φίλους δεξιουμένην, καὶ τᾶλλα ὅσα τὴν σώφρονα καὶ φιλεργὸν ἐκεῖνος ἀνύμνησεν.

¹⁹³ 8.9.

¹⁹⁴ Ο Γρηγόριος συχνά χρησιμοποιεί «γοργίνεια» σχήματα λόγου, όπως το σχήμα της αναφοράς (η αρχή μιας σειράς φράσεων ή ερωτήσεων με την ίδια λέξη). Με αυτό το σχήμα τονίζει εδώ τις αρετές της νεκρῆς ἀδελφῆς του Γοργονίας. Dauntton– Fear 2017, 79– 80. Για τη χρήση ρητορικών σχημάτων στους λόγους του Γρηγορίου, βλ. Dauntton– Fear 2017, 75– 81.

¹⁹⁵ 8.10.

¹⁹⁶ 8.11.

¹⁹⁷ Elm 2006, 188.

Μέσα από όλα τα παραπάνω ο Γρηγόριος καταδεικνύει ότι η αδελφή του κατέστη εξαιρετο πρότυπο πνευματικής ζωής και συμπεριφοράς· και μάλιστα, όχι μόνο για τις γυναίκες, αλλά και για όλους τους χριστιανούς.

Ο Γρηγόριος στο επόμενο κομμάτι του εγκωμίου αξιοποιεί την τυπική παρουσίαση της οικονομικής ζωής του εγκωμιαζόμενου προσώπου, που απαντά κατά κανόνα στους επιταφίους λόγους, αλλά για ακόμη μια φορά με έναν ιδιαίτερο χριστιανικό επαναπροσδιορισμό των οικονομικών της Γοργονίας. Η Γοργονία παρουσιάζεται ως οικοδέσποινα, με πολύ έντονη φιλανθρωπία και φιλοξενία. Κοινὸν μὲν ἦν ἡ ἐκείνης ἐστία τοῖς πενομένοις ἀφ' αἵματος καταγώγιον· κοινὰ δὲ τὰ ὄντα πᾶσι τοῖς δεομένοις οὐχ ἤττον ἢ ἐκάστοις τὰ ἑαυτῶν. Ἐσκόρπισεν, ἔδωκε τοῖς πένησι...¹⁹⁸ Βέβαια, για να το επιτύχει αυτό, μπορεί κανείς να εικάσει ότι είχε και την ανάλογη απαιτούμενη οικονομική άνεση. Και είναι εντυπωσιακό πώς παρουσιάζεται τόσο ασκητική παρότι μάλλον ήταν μια ευκατάστατη *matrona*.¹⁹⁹ Ο στόχος, όμως, του Γρηγορίου δεν είναι να εκθειάσει ούτε την οικονομική ευμάρεια του οίκου ούτε τις δεξιότητες καλής και συνετής διαχείρισης των οικονομικών της Γοργονίας. Απλώς, βρίσκει σε αυτό το σημείο της τυπικής δομής του εγκωμίου την καταλληλότερη ευκαιρία να επαινέσει όλες τις αρετές της Γοργονίας που σχετίζονται κυριολεκτικά ή μεταφορικά με την προσφορά. Τρεις άξονες στοιχειοθετούν την «οικονομική» πτυχή του προτύπου της Γοργονίας: η **φιλανθρωπία**, η **ακτημοσύνη** και η **κληρονομιά**. Η φιλανθρωπία έγκειται ασφαλώς και στην οικονομική ενίσχυση των ευπαθών ανθρώπων που ζήτησαν τη βοήθειά της, είτε άμεσα με ελεημοσύνη, είτε έμμεσα με τη φιλοξενία της. Μάλιστα, με αφετηρία την προσφορά της σε υλικά αγαθά, επαινείται και η ευσπλαχνία της και η συμπαράσταση με την οποία αντιμετώπιζε όσους ανθρώπους βρίσκονταν σε δεινή θέση, είτε λόγω πένθους είτε λόγω πενίας. Η αναγωγή της αληθινής της περιουσίας εις τὰς ἀσφαλεῖς ἀποθήκας υποδεικνύει το ήθος ακτημοσύνης που την χαρακτήριζε. Αυτή, βέβαια είναι άλλη μια αντίφαση που συμπληρώνει την πολλαπλότητα του προτύπου της Γοργονίας, καθότι είναι προφανές ότι για να μπορέσει να ανταποκριθεί στην άρτι εκθειασθείσα φιλανθρωπία, θα έπρεπε να έχει ως ένα βαθμό οικονομική ευμάρεια. Η αντίφαση μπορεί να αμβλυνθεί μόνο με την ερμηνεία της ακτημοσύνης, ως νοοτροπίας και όχι ως πραγματικής κατάστασης. Η Γοργονία είχε χρήματα, τα οποία διέθεσε μαζί με την προσφορά της καρδιάς της στον συνάνθρωπο, εντούτοις δεν υπολόγισε ποτέ την

¹⁹⁸ 8.12.

¹⁹⁹ McGuckin 2001, 166.

οικονομική της επιφάνεια ως περιουσιακό της στοιχείο. Η περιουσία της Γοργονίας είναι το ήθος και η αρετή της. Και γι' αυτό, η κληρονομιά που άφησε στα παιδιά της είναι το πρότυπό της. Αποτελεί, μάλιστα, εξαιρετικό συνδυασμό της οικονομικής ορολογίας με την παραδειγματική υπόσταση της Γοργονίας η τελευταία φράση της παραγράφου: ἓνα τοῖς παισὶ πλοῦτον ἀφῆκε, τὴν μίμησιν καὶ τὴν ἐπὶ τούτοις φιλοτιμίαν. Οι οικονομικοί όροι του «πλούτου» και της «κληρονομιάς» εξυπηρετούν μεταφορικά την στοιχειοθέτηση του προτύπου και της μνήμης της Γοργονίας.

Αξίζει να σημειωθεί πως η αναγωγή της Γοργονίας σε *exemplum imitandum* στο παραπάνω απόσπασμα επιτυγχάνεται με τρεις ρητορικές/ μορφολογικές επιλογές: τη συσσώρευση επιθέτων και επιρρημάτων συγκριτικού βαθμού (μείζον, ἀπαθέστερον, συμπαθεστέραν, μείζον, δαψιλεστέραν), τις ρητορικές ερωτήσεις που παρουσιάζουν την Γοργονία ως το υπέρτατο πρότυπο, και το τεχνικό λεξιλόγιο της που εξυπηρετεί αυτόν τον σκοπό στο τέλος της παραγράφου με την παρουσίαση του προτύπου της ως κληρονομιάς και την μίμηση αυτού ως την αξιοποίηση αυτής της κληρονομιάς.

Η παρουσίαση της οικονομικής κατάστασης της Γοργονίας γεφυρώνεται με ένα αντιθετικό σχήμα με το επόμενο και –πολύ καίριο ως προς την έμφυλη ανάγνωση του λόγου– σημείο του προτύπου της Γοργονίας. Η ασκητική ευλάβεια ή ο ευλαβής ασκητισμός της παρουσιάζεται με απρόσμενο τρόπο που δεν αξιοποιείται μονάχα ως εναλλακτική μορφή πραγμάτωσης της ιδιότητας της Γοργονίας ως προτύπου, αλλά έχει και σαφή ιδεολογικό προσανατολισμό: ἢ τοῦτο μὲν οὐ μόνον γυναικῶν, ἀλλὰ καὶ ἀνδρῶν ὥφθη τῶν γενναιοτάτων ἀνδρικώτερα, ψαλμοδίας δὲ τόνον ἔμφρονα, ἢ θεῶν λογίων ἔντευξιν, ἢ ἀνάπτυξιν, ἢ μνήμην εὐκαιρον, ἢ κλίσιν γονάτων κατεσκληρότων, ἢ ὥσπερ τῷ ἐδάφει συμπεφυκότων, ἢ δάκρυον ῥύπου καθάρσιον ἐν καρδίᾳ συντετριμμένη καὶ πνεύματι ταπεινώσεως, ἢ εὐχὴν ἄνω τιθεῖσαν, καὶ νοῦν ἀπλανῆ καὶ μετάρσιον· ταῦτα πάντα, ἢ τούτων τί ἐστὶν ὅστις ἀνδρῶν ἢ γυναικῶν ἐκείνην ὑπερβεβηκέναι καυχῆσαιτο;²⁰⁰ Δύο επιλογές του ρήτορα ανεβάζουν την Γοργονία στο ανώτερο δυνατό επίπεδο επίτευξης της εν λόγω πτυχής της χριστιανικής ζωής. Η πρώτη είναι η υπέρβαση όχι μόνο των υπόλοιπων γυναικών αλλά και των αντρών με το άπαξ σε αυτό το νοηματικό πλαίσιο χρησιμοποιούμενο επίθετο ἀνδρικώτερα. Είναι το πρώτο και το κατεξοχήν σημείο του επιταφίου, στο

²⁰⁰ 8.13.

οποίο το γυναικείο φύλο της Γοργονίας αναδεικνύεται με σαφήνεια ως ανώτερο του αντρικού στην αρετή της ασκητικής ευλάβειας. Μάλιστα, ο Γρηγόριος επιμένει στην γυναικεία ανωτερότητα προβάλλοντας την υπεροχή της Γοργονίας όχι έναντι γενικά των ανδρών αλλά των καλύτερων (τῶν γενναιοτάτων), και δη σε μία πτυχή της πνευματικής ζωής, που είναι συνυφασμένη με τους άντρες: ὁ δὴ μάλιστα φιλοσόφων ἀνδρῶν τὸ ἀγώνισμα. Την υπεροχή της Γοργονίας καθιστά εναργέστερη και η δεύτερη επιλογή του Γρηγορίου, η οποία είναι η ευρεία χρήση λεξιλογίου μάχης, νίκης και επικράτησης. Ενδεικτική είναι η χρήση των λέξεων «ἀγώνισμα, γενναιοτάτων, ὑπερβεβηκέναι, ἐνίκησεν, ἀμιλλώμενον, ἐκράτησεν, κατορθώσασα» στο εν λόγω απόσπασμα.

Μια επιπλέον ανάγνωση και ερμηνεία της παρουσίας της Γοργονίας ως ανώτερης των αντρών περιλαμβάνει τις εξής σκέψεις. Αρχικά, παρατηρούμε την προβολή της γυναίκας υπό χριστιανικό πρίσμα σε αντιπαραβολή με την κοσμική παράδοση. Είναι φανερό η εκτίμηση και η καταξίωση του γυναικείου φύλου μέσα από χριστιανική θεολογία. Από την άλλη, η σχέση του χριστιανικού γυναικείου προτύπου με το κοσμικό μπορεί να μην είναι αντιθετική αλλά εξελικτική. Συγκεκριμένα, το γυναικείο πρότυπο αυτού του επιταφίου αποτελεί και συνέχιση μιας σειράς γυναικείων προτύπων της προγενέστερης παράδοσης, στην οποία η γυναίκα είτε υπερέχει των αντρών ή είναι εφάμιλλη με αυτούς. Η βασική διαφορά είναι ότι ο κοινωνικός χώρος που δίνεται στη γυναίκα για να προβληθεί η ανωτερότητά της δεν είναι ο πολιτικός χώρος, όπως συμβαίνει στην περίπτωση της *Turcia*, αλλά ο θρησκευτικός. Όπως στο κατεξοχήν αγώνισμα των αντρών, την πολιτική, η *Turcia* διέπρεψε καλύτερα και από τον άντρα της, έτσι και η Γοργονία στο κατεξοχήν αγώνισμα των αντρών στα αντίστοιχα θρησκευτικά συμφραζόμενα, αναδείχτηκε ανώτερη και από τους καλύτερους άντρες. Επιπλέον, σε αυτήν την παράθεση του αντρικού και του γυναικείου φύλου μπορούμε να δούμε την προβολή της χριστιανικής θεολογίας, η οποία είναι υπεράνω φύλου. Από τη στιγμή που ένα «αντρικό» αγώνισμα πραγματώνεται έξοχα από μία γυναίκα, χάνει την αποκλειστικότητα της συσχέτισής του με το αντρικό φύλο. Έτσι, νοηματοδοτείται ακόμα πιο εμφαντικά η χρήση του επιθέτου «ανδρικός» για να χαρακτηρίσει μία γυναίκα. Ο Γρηγόριος το χρησιμοποιεί για να την παρουσιάσει ως εξαίρεση γυναικών που καταφέρνει και υπερέχει, ή ως πρότυπο γυναικών που μπορούν να το

ακολουθήσουν δυνάμει όλες οι γυναίκες, καθιστώντας την πνευματική ζωή και ανωτερότητα ανεξάρτητη του αντρικού ή γυναικείου φύλου.

Το πόσο καθοριστικό σημείο για τον επιτάφιο λόγο αποτελεί η έμφυλη πραγμάτευση στο αμέσως προηγούμενο μέρος του επαίνου της Γοργονίας, αλλά και η γενικότερη διαγραφή του χαρακτήρα της ηρωίδας, το επιβεβαιώνει η αμέσως επόμενη παράγραφος.²⁰¹ Η κορύφωση του εγκωμίου εκφράζεται μέσα από αυτήν την πληθωρική αποστροφή στο πρόσωπο της Γοργονίας, ακριβώς μετά τη στιγμή κατά την οποία εκείνη έχει παρουσιαστεί ως ανώτερη αντρών και γυναικών. Ακόμα και η δομή της αποστροφής, η οποία λόγω της συναισθηματικής έξαρσης που αναδύει θα μπορούσε να ενέχει έναν πιο αυθόρμητο, ελεύθερο σχεδιασμό, είναι αριστοτεχνικά οργανωμένη. Ξεκινά με την επανάληψη των πτυχών του επαίνου που έχουν ως τώρα αναφερθεί. Συγκεκριμένα, επισημαίνεται η σεμνότητα της Γοργονίας, η συγκράτηση του σώματος, ο ασκητισμός, δηλαδή, παρά την ευμάρεια της φιλανθρωπίας, καθώς και η ευσέβεια και ευλάβειά της. Το εγκώμιο θα μπορούσε να ολοκληρωθεί εδώ και να θεωρηθεί πλήρες και εύλογο. Ωστόσο, όπως συνηθίζει ο Γρηγόριος, τη στιγμή που έχει παραδώσει ένα σχήμα το οποίο διαφαίνεται ότι εκπληρώνει ήδη τους στόχους για τους οποίους κατατέθηκε, απρόσμενα αναπτύσσει το νόημα του σχήματος και σε άλλο επίπεδο ερμηνείας, σε νέα ανάγνωση. Έτσι, και σε αυτήν την σημαίνουσα αποστροφή προς τη Γοργονία, ο Γρηγόριος οικοδομεί την τελειότητά της μεταχειριζόμενος ένα εντυπωσιακό κλιμακωτό σχήμα: ξεκινά από την υπεροχή έναντι της αντρικής φύσης (ᾧ γυναικεία φύσις τὴν ἀνδρείαν νικήσασα), συνεχίζει με την υπέρλογη υπέρβαση της γυναικείας φύσης μέσα από την παρά τον γάμο διατήρηση της «αγνείας» (ᾧ τῆς μετὰ λουτρὸν ἀγνείας, καὶ τῆς νύμφης Χριστοῦ ψυχῆς ἐν καθαρῷ νυμφῶνι τῷ σώματι), την οποία ανάγει σε πρότυπο υπέρβασης σύνολης της πεπτωκυίας ανθρώπινης φύσης (ᾧ πικρὰ γεῦσις, καὶ Εὐὰ μητέρ καὶ γένους καὶ ἁμαρτίας, καὶ ὄφι πλάνε καὶ θάνατε, τῇ ἐκείνης ἐγκρατεία νενικημένα!), και καταλήγει κορυφωτικά στην επίτευξη του καθ' ομοίωσιν προς τη θεϊκή φύση (ᾧ Χριστοῦ κένωσις, καὶ δούλου μορφή, καὶ παθήματα, τῇ ἐκείνης νεκρώσει τετιμημένα).

Η **ευσέβεια** είναι η επόμενη αρετή που στοιχειοθετεί το πρότυπο της Γοργονίας.²⁰² Για την επιβεβαίωση αυτής για πρώτη φορά στον λόγο επιστρατεύονται

²⁰¹ 8.14.

²⁰² 8.15: Ἀλλά μοι καλὸν ἤδη προσθεῖναι τῆς εὐσεβείας καὶ τὰ ἐπίχειρα. Βλ. και Conde Guerri 1994, 386.

συγκεκριμένα περιστατικά από τον βίο της. Ο Γρηγόριος αναφέρει ένα φοβερό ατύχημα της Γοργονίας, όταν η άμαξά της ανετράπη μετά από μανιασμένη κίνηση των ζώων που την μετέφεραν, με αποτέλεσμα η ίδια να παρασυρθεί και να τραυματιστεί σοβαρά: Ἵστε τὰς μανείσας ἡμιόνους, καὶ τὴν συναρπαγὴν τοῦ ὀχήματος, καὶ τὴν ἀπευκτὴν ἐκείνην περιτροπὴν, καὶ τὴν ἄτοπον ἔλξιν, καὶ τὰ πονηρὰ συντρίμματα, καὶ τὸ γενόμενον ἐντεῦθεν σκάνδαλον τοῖς ἀπίστοις, εἰ οὕτω δίκαιοι παραδίδονται, καὶ τὴν ταχεῖαν τῆς ἀπιστίας διόρθωσιν· ὅτι πάντα συντριβεῖσα καὶ συγκοπεῖσα καὶ ὅστ᾽ αὐτὴ καὶ μέλη, καὶ ἀφανῆ καὶ φαινόμενα... Ἡ απόδοση του ατυχήματος σε ὕφος διανθισμένο από υπερβολή προκαλεί αναγνωστικές προσδοκίες, οι οποίες στη συνέχεια διαψεύδονται. Μετά από μία τόσο τραγική περιγραφή αναμένεται ότι θα ακολουθήσει αναφορά στην αξιέπαινη καρτερία και υπομονή που πιθανόν έδειξε η Γοργονία κατά την ίασή της. Ωστόσο, ο ρήτορας συνεχίζει την απόδοση του περιστατικού εστιάζοντας σε δύο άλλα σημεία: την αιδώ της Γοργονίας απέναντι σε ενδεχόμενη εξέταση και θεραπεία από γιατρό (καὶ οὔτε ἰατρὸν ἄλλον πλὴν τοῦ παραδόντος ἠνέσχετο· ὁμοῦ μὲν καὶ ὄψιν ἀνδρῶν αἰδουμένη καὶ χεῖρας), καθώς και την θαυματουργική και υπερφυσική ίασή της (παθοῦσα μὲν ὡς ἄνθρωπος, ἰαθεῖσα δὲ ὑπὲρ ἄνθρωπον). Μάλιστα, ολοφάνερη και σίγουρα όχι τυχαία είναι στο απόσπασμα η πλούσια θεολογική ορολογία.²⁰³ Ο Γρηγόριος είναι σαφής: η προσέγγιση του ατυχήματος δεν είναι απλά μέρος του προτύπου της Γοργονίας, αλλά ενέχει εκούσια μία θεολογική προσέγγιση.²⁰⁴ Τέλος, η παραδειγματική λειτουργία του αποσπάσματος έγκειται στην υπερβατική εφαρμογή των δύο αγιογραφικών

²⁰³ Τη σημασία της ίασης σε θεολογικά συμφραζόμενα τη συζητά σύντομα η Conde Guertt 1994, 388.

²⁰⁴ Στο πλαίσιο της ερμηνείας για το δυνατό θεολογικό νόημα αυτού του χωρίου, αλλά και εν γένει του προτύπου της Γοργονίας, θα διαφωνήσω με την προσέγγιση, σύμφωνα με την οποία η φιλοσοφία στον επιτάφιο της Γοργονίας αναφέρεται σε συνάρτηση με την κοσμική ενασχόληση των γυναικών που τις καθιστά εφάμιλλες με τους άντρες. Βλ. σχετικά Elm 2006, 188. Οι αναφορές στη φιλοσοφία στον επιτάφιο είναι ελάχιστες και δεν αρκούν για να μας καταδείξουν ότι ο Γρηγόριος ήθελε να συμπεριλάβει ως σημαίνουσα πτυχή του προτύπου της Γοργονίας την ενασχόληση με την κοσμική φιλοσοφία. Επίσης, η σημασία με την οποία χρησιμοποιείται δεν είναι αυτή που έχει υιοθετηθεί σε κοσμικά γυναικεία πρότυπα (όπως και στις δύο επιστολές του Σενέκα). Ως τεχνικός όρος η φιλοσοφία προφανώς δείχνει την επιρροή του Γρηγορίου από την παράδοση του γυναικείου προτύπου και ενδεχομένως να υιοθετήθηκε από τον ρήτορα στο πλαίσιο ακριβώς της συνέχισης αυτής της παράδοσης. Ωστόσο, η σημασία του όρου εδώ συνδέεται περισσότερο με την εμβάθυνση των θεολογικών νοημάτων που ισχυροποιούν και καλλιεργούν τη σχέση με τον Θεό παρά με τη θύραθεν φιλοσοφική αναζήτηση. Άρα είναι ερμηνευτικά παρακινδυνευμένο να αποδίδεται στο πρότυπο της Γοργονίας η φιλοσοφία σε συνάρτηση με τη χρήση της σε κοσμικά γυναικεία πρότυπα, καθώς η συσχέτιση είναι μόνο ετυμολογική και στο πλαίσιο της παράδοσης του γυναικείου προτύπου και δεν υπάρχει όντως συνάφεια περιεχομένου με τη χρήση του όρου στην προγενέστερη παράδοση. Άλλωστε, αυτή είναι μία από τις πολλές φορές που ο Γρηγόριος επιτυγχάνει έναν κομβικό στόχο αυτού του επιταφίου: να εκχριστιανίσει το γυναικείο πρότυπο.

χωρίων.²⁰⁵ Ο χριστιανικός όρος «καινότερον», μάλιστα, παραπέμπει στην αναγωγή της θεολογίας σε νέο και ακόμα εγκυρότερο περιεχόμενο κατά το πρότυπο της Παλαιάς Διαθήκης. Η Γοργονία όχι απλώς οὐ καταρράχθησεται, αλλά όπως αρμόζει σε ένα μεγαλειώδες πρότυπο, τάχιστα ὀρθωθήσεται, καὶ δοξασθήσεται.

Στην αφήγηση του επόμενου περιστατικού έχουμε ακόμα πιο αισθητή την αναφορά στη μεταλογοτεχνική αυτοσυνειδησία του Γρηγορίου και ως εκ τούτου στην πολύ συγκεκριμένη στόχευση κάθε επιλογής του μέσα στον επιτάφιο λόγο. Πρόκειται για το θαυματουργικό βίωμα της Γοργονίας, που προέκυψε από την επαφή της με το μυστήριο της Θείας Ευχαριστίας. Υποβάλλεται στους αποδέκτες του λόγου η σημασία της αναφοράς αυτού του θαύματος μέσα από την εξ αντιθέτου έμφαση στην μέχρι τώρα «αποσιώπησή» του: μυστικώτερον, μέχρι νῦν ἄγνωσμένον, κρυπτόμενον, τότε καιρὸς εἶναι τῆς σιωπῆς.²⁰⁶ Τώρα, όμως, ήταν ο καιρός, η κατάλληλη στιγμή της «εξαγορεύσεως». Τώρα το γεγονός αυτό κατέστη μέρος του επαίνου της Γοργονίας με σκοπό τη δόξα του Θεού και την παρηγοριά των ανθρώπων που παρόμοια υποφέρουν. Πώς, λοιπόν, συνδέεται το αρχικό «της ευσεβείας επίχειρα» που ανήκει στο πρώτο επίπεδο ανάγνωσης του λόγου, δηλαδή στο πρότυπο της Γοργονίας με αυτή τη νέα στόχευση; Η Γοργονία λειτουργεί ως διάυλος θεολογίας. Καθίσταται σαφής, δηλαδή, η πρώτη επιβεβαίωση της πρωτοπορίας του επιταφίου λόγου της Γοργονίας ως προς τη στόχευση του προτύπου και του ίδιου του λόγου. Σε αυτόν τον επιτάφιο δεν αποδίδεται απλώς η τιμή και ο έπαινος που αρμόζει στο εγκωμιαζόμενο πρόσωπο, ούτε λειτουργεί ο λόγος ως συνδετικός κρίκος του εκφωνούντα με τους συγγενείς με σκοπό είτε τον έπαινό τους, είτε ακόμα πιο καλοπροαίρετα και θεολογημένα, την παρηγοριά τους για την απώλεια. Σε αυτόν τον επιτάφιο εγκαινιάζεται ένας νέος μεταλογοτεχνικός στόχος του είδους. Θα ήταν, μάλιστα, δυνατό να τον χαρακτηρίσουμε και παραλογοτεχνικό ή υπερλογοτεχνικό— κατά *το παρὰ τὸ εἶκός... ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τὸ εἶκός* του ίδιου του Γρηγορίου. Ο νέος υπερλογοτεχνικός στόχος, λοιπόν, είναι η λειτουργία της Γοργονίας και του προτύπου της ως διαύλου θεολογίας, χριστιανικού ήθους, και πνευματικής ζωής και τελείωσης. Ο τρόπος που οργανώνεται το θαυματουργικό συμβάν από τη ζωή της αποδεικνύει το παραπάνω συμπέρασμα: αφορμή είναι η στοιχειοθέτηση του προτύπου της Γοργονίας με την ευσέβειά της. Ακολουθεί η περιγραφή του συμβάντος με

²⁰⁵ 'Οτ' ἂν πέση οὐ καταρράχθησεται: Ψαλμ. 37, κἂν καταρράγῃ, τάχιστα ὀρθωθήσεται, καὶ δοξασθήσεται.

²⁰⁶ 8.16.

αναγνωστική προσδοκία την έμφαση στην πίστη και την καρτερία της Γοργονίας. Τελικά ο βαθύτερος στόχος του συμβάντος ενέχει σωτηριολογικό τόνο με την ίαση να αποδίδεται μέσα από τη φρασεολογία που παραπέμπει στο πάθος του Χριστού και την υπέρλογη ανάστασή Του. Η απόλυτη επιβεβαίωση της θεολογικής στόχευσης είναι η καταξίωση του συμβάντος ως θαύματος. Η αποστροφή στον Θεό που νεύει στον Γρηγόριο να συμπεριλάβει το θαύμα στον επιτάφιο του αποτελεί πανίσχυρη μεταλογοτεχνική εικόνα αντίστοιχη της θεόθεν έμπνευσης της επικής ποίησης: ο καταλύτης για να περάσει το θαύμα από τη σιωπή στην εξαγόρευση, από την αφάνεια στη μνήμη είναι ο ίδιος ο Θεός.²⁰⁷ Με ποιον σκοπό; Ου μόνον εις τὴν τοῦ Θεοῦ δόξαν, ἀλλὰ καὶ εις παράκλησιν τῶν ἐν θλίψεσιν. Το πρότυπο της Γοργονίας δεν αναφέρεται σε αυτούς τους δύο στόχους, ούτε οι συγγενείς και οι παρόντες στον επιτάφιο ως τα πρόσωπα στα οποία ο λόγος προσφέρει παρηγοριά. Οι στόχοι του επιταφίου έχουν εξαπλωθεί με έναν πρωτοποριακό και εξαιρετικά ευφυή υπερλογοτεχνικό τρόπο στη δόξα του Θεού και στην εν γένει παρηγοριά όσων εν θλίψει ανθρώπων διαβάσουν αυτόν τον επιτάφιο.

Η μετάβαση, λοιπόν, στην περιγραφή του δεύτερου γεγονότος είναι απότομη, σχεδόν βεβιασμένη. Ἐκαμινεν αὐτὴ τὸ σῶμα, καὶ διέκειτο πονήρως, καὶ ἡ νόσος ἦν τῶν ἀήθων καὶ ἀλλοκότων· πύρῳσις μὲν ἀθρόα παντὸς τοῦ σώματος, καὶ οἶον βρασμὸς τις, καὶ ζέσις αἵματος, εἶτα πῆξις τούτου, καὶ νάρκη, καὶ ὠχρίασις ἄπιστος, καὶ νοῦ καὶ μελῶν παράλυσις.²⁰⁸ Και πάλι το σχήμα της υπερβολής στη δριμύτητα της αρρώστιας κυριαρχεί. Καθ' υπερβολὴν μάλλον τονίζεται και η προσπάθεια όλων για τη σωτηρία της.²⁰⁹

Καθίσταται ευδιάκριτο, πάντως, το ίδιο σχήμα «εκμετάλλευσης» του προτύπου της Γοργονίας για τους ευρύτερους και διαχρονικούς σκοπούς του λόγου. Αφετηρία η ίδια η Γοργονία και ο έπαινος του μεγαλείου της ψυχής της: οὖν ἡ μεγάλη καὶ τῶν μεγίστων ἀξία ψυχὴ, καὶ τίς ἡ ἰατρεία τοῦ πάθους.²¹⁰ Η παρουσίαση του θαύματος γίνεται με ακόμα πιο αισθητή τη θεολογική χροιά του περιστατικού. Η αναλυτική περιγραφή της προσευχής, του θυσιαστηρίου, της υποβλητικής πνευματικής στιγμής της ικεσίας και των δακρύων μάς μεταφέρουν στο επόμενο επίπεδο ανάγνωσης του

²⁰⁷ Τὸ δὲ μέχρι νῦν ἀγνοούμενον τοῖς πολλοῖς καὶ κρυπτόμενον δι' ἣν εἶπον φιλοσοφίαν, καὶ τὸ τῆς εὐσεβείας ἄτυφόν τε καὶ ἀκαλλώπιστον, εἶπω κελεύεις, ὦ ποιμένων ἄριστε καὶ τελεώτατε, ὁ τοῦ ἱεροῦ προβάτου ἐκείνου ποιμὴν, καὶ τοῦτο νεύεις λοιπόν;

²⁰⁸ 8.17.

²⁰⁹ 8.17: (...) οὔτε πάνδημοι λιταὶ καὶ ἱκεσίαι, ἅς, ὡς ὑπὲρ τῆς ἑαυτοῦ σωτηρίας ἕκαστος, ἐποιοῦντο πᾶς ὁ λαός· καὶ γὰρ ἦν ἅπασι σωτηρία τὸ ἐκείνην σώζεσθαι, ὥσπερ τοῦναντίον, πάθος κοινὸν τὸ τῇ ἀρρώστῳ κακοπαθεῖν.

²¹⁰ 8.18.

θαύματος, αποστασιοποιημένου πια από το εγκώμιο της Γοργονίας. Ο στόχος είναι εναργώς ποιμαντικός και αυτό διαφαίνεται από την απόληξη της αφήγησης και την αναφορά στους αποδέκτες του λόγου, οι οποίοι για πρώτη φορά στον επιτάφιο ορίζονται ως κοινό που υπερβαίνει το ακροατήριο του επιταφίου: πιστοῖς καὶ ἀπίστοις, καὶ τοῖς νῦν καὶ τοῖς ὕστερον. Ο Γρηγόριος συνειδητά καθιστά τον λόγο του ως παρακαταθήκη στη χριστιανική μνήμη.

Τὰ μὲν δὴ τοῦ βίου τοιαῦτα...²¹¹ Ο Γρηγόριος ολοκληρώνει τις αναφορές του στον βίο της Γοργονίας με τη γενική περιγραφή που προηγήθηκε καθώς και με τα δύο συγκεκριμένα περιστατικά από τη ζωή της. Έτσι, περνά στο τελευταίο στάδιο της ζωής της, στην προετοιμασία για την εκδημία.

Και καθώς ο ρήτορας πλησιάζει προς το τέλος του εγκωμίου της αδελφής του, πριν αναφερθεί στον θάνατό της χαρακτηρίζει τον βίο της ως μια πορεία που ολοκλήρωσε τον σκοπό της. Μᾶλλον δὲ πᾶς ὁ βίος κάθαρσις ἦν αὐτῇ καὶ τελείωσις.²¹² Ισχυρό στοιχείο για τα συμπεράσματά μας ως προς την έμφυλη ανάγνωση της Γοργονίας είναι βεβαίως και η παρουσίαση του συζύγου της στο εν λόγω απόσπασμα: Ἐν δὲ τοῖς πᾶσι προστεθῆναι ζητοῦσα τὴν τοῦ ἀνδρὸς τελείωσιν (βούλεσθε γράψω τὸν ἄνδρα συντόμως; ἀνδρὸς ἐκείνης, καὶ οὐκ οἶδ' ὅ τι χρὴ πλέον εἰπεῖν), ἴν' ὅλῳ τῷ σώματι Θεῷ καθιερωθῇ, καὶ μὴ ἐξ ἡμισείας ἀπέλθῃ τετελεσμένη (...). Δεν έχει αναφερθεί πουθενά αλλού στον λόγο σε αυτόν, και εδώ δεν αναφέρεται ούτε το όνομά του ούτε κάποια πιο αναλυτική προβολή του προσώπου και του ήθους του, παρά μόνο η αξία που απορρέει από τη συζυγία του με τη Γοργονία. Η ταυτότητά του εμπεριέχει μόνο αυτό το χαρακτηριστικό, κάτι που αποτελεί απόλυτη αντιστροφή του τρόπου προβολής μίας γυναίκας, καθότι ως τώρα ο μόνος τρόπος θεμιτής ύπαρξης της γυναίκας στη λογοτεχνική μνήμη ήταν κατά κανόνα η σύνδεσή της με έναν άντρα, είτε τον πατέρα της είτε τον σύζυγό της. Τώρα, είναι ο άντρας της Γοργονίας που προβάλλεται σε αυτή τη σχέση συνάφειας ή ακόμα και εξάρτησης για να εισέλθει στη λογοτεχνική μνήμη. Και η γυναίκα; Εμφανίζεται αυθύπαρκτη; Όχι ακριβώς. Ανθρωπίνως ανεξάρτητη και ανώτερη από τους υπόλοιπους μεν, αλλά προσδιοριζόμενη στο πλαίσιο της σχέσης της με τον Θεό. Ο Δημιουργός είναι ο νέος Πατέρας, ο νέος Νυμφίος, ο νέος ερών και ερώμενος που προσδιορίζει την Γοργονία.

Εντούτοις, οι προτεραιότητες στις σχέσεις αγάπης δε μεταβάλλονται αλλά παραμένουν στο παραδοσιακό σχήμα της οικογένειας. Αυτό διαφαίνεται τη στιγμή

²¹¹ 8.19.

²¹² 8.20.

που αποχαιρετά τους αγαπημένους της ανθρώπους λίγο πριν τον θάνατό της: Ἐπισκήψασα δὲ καὶ ἀνδρὶ, καὶ τέκνοις, καὶ φίλοις, ὅσα εἰκὸς τὴν φίλανδρον, καὶ φιλότεκνον, καὶ φιλάδελφον, καὶ λαμπρῶς περὶ τῶν ἐκεῖθεν φιλοσοφήσασα, καὶ πανηγύρεως ἡμέραν ποιησαμένη τὴν τελευταίαν, κοιμᾶται.²¹³ Παρατηρούμε ὅτι πρῶτα ὁ ἄντρας, μετὰ τὰ παιδιὰ καὶ ἔπειτα οἱ συγγενεῖς καὶ φίλοι τὴν αποχαιρετοῦν, καθότι ἔτσι ἀρμόζει σὲ αὐτὴ τὴ γυναῖκα ποὺ ἦταν φίλανδρος, φιλότεκνος καὶ φιλάδελφος.²¹⁴

Σε αὐτὸ τὸ σημεῖο ὁ Γρηγόριος περνᾷ ἀπὸ τὸ ἀφηγηματικὸ μέρος τοῦ ἐγκωμίου στο ρητορικὸ παρόν τοῦ λόγου. Αὐτὸ ἐπιτυγχάνεται ἀπὸ τὴν υποβλητικὴ εἰκόνα τῆς ἀκίνητης Γοργονίας ἐνώπιον τῶν ἀποδεκτῶν τοῦ ἐπιταφίου: Ἡ δὲ ἄπνους τε καὶ ἀκίνητος, καὶ ἄφθογγος, τὸ φαινόμενον, καὶ ἡ σιωπὴ τοῦ σώματος ἐδόκει παράλυσιν, οἷον ἤδη τῶν φωνητικῶν ὀργάνων νενεκρωμένων, διὰ τὴν τοῦ κινουντος ἐγχώρησιν.²¹⁵ Ἡ συναισθηματικὴ καὶ παραστατικὴ περιγραφή τῆς ἀκινήσιας τῆς Γοργονίας μας μεταφέρει στο παρόν καὶ στὴν ἐπικοινωνιακὴ περίσταση τοῦ ἐπιταφίου. Σὲ αὐτὴν τὴν ἀπόληξιν τοῦ λόγου κατὰ τὴν ὁποία ἀναφέρεται καὶ μάλιστα ἰδιαίτερος δραματικὰ ἡ κατάστασις τῆς νεκρῆς Γοργονίας, δίνεται ἡ εὐκαιρία νὰ προβληθεῖ ὁ ἐκχριστιανισμὸς τῆς παρηγορίας ἀπέναντι στὸν θάνατο προσφιλούς προσώπου. Για τὸν Γρηγόριο, ὁ θάνατος τῆς Γοργονίας δὲν εἶναι τὸ τέλος τῆς ζωῆς τῆς ἀντίθετα, μετοικίζεται, ἢ μικρὸν προαποδημεῖ τοῦ σώματος. Κατὰ τὴ χριστιανικὴ θεολογία, ὁ βιολογικὸς θάνατος εἶναι τὸ πέρασμα στὴν ἀληθινὴ ζωή.²¹⁶

²¹³ 8.21.

²¹⁴ Ἡ περιγραφή τῶν τελευταίων στιγμῶν καὶ τοῦ ἀποχαιρετισμοῦ παρουσιάζει ἐνδεχομένως συνάφειες με τὴν περιγραφή τῆς Γηραιᾶς Δέσποινας ἀπὸ τὴν Κέα (παρότι σὲ αὐτὴν τὴν περίπτωση ὁ θάνατος προήλθε ἀπὸ αυτοκτονία / εὐθανασία): Val. Max. 2, 6, 8.

²¹⁵ 8.22.

²¹⁶ Πολύ εὐστοχα παρουσιάζει τὴν εξέλιξιν στὴν ἐννοία τῆς παρηγορίας ἀπὸ τὸν ἀρχαῖο ἐλληνικὸ ἐπιτάφιο στὴ λατινικὴ σκέψιν καὶ ἔπειτα στὸν χριστιανικὸ ἐπιτάφιο ὁ McGuire 1953, 8–13. Στὸν ἀρχαῖο ἐλληνικὸ ἐπιτάφιο ἡ παρηγορία ἐνισχύεται με τὰ ἐξῆς ἐπιχειρήματα: ὁ νεκρὸς ἀπόλαυσε ἀγαθὰ στὴ ζωὴ, ὅλοι οἱ ἄνθρωποι πεθαίνουν, ὁ νεκρὸς εἶχε ἀξιέπαινο καὶ τιμημένο θάνατο, με τὸν θάνατό του ἀπέφυγε ἀσθένειες, θλίψιν καὶ ἄλλα δεινὰ τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς. Στὸν ἀρχαιοελληνικὸ ἐπιτάφιο καὶ στὴ λατινικὴ *consolatio* ἐπικρατοῦν τὰ στερεοτυπικὰ ἐπιχειρήματα τοῦ ἀνυπέρβλητου τῆς μοίρας καὶ τῆς τύχης, ἡ ἐπουλωτικὴ δύναμις τοῦ χρόνου, ἡ θαυμαστὴ ἐνάρετι ζωὴ μέχρι τὸν θάνατο. Πρέπει, βέβαια, νὰ προσθέσουμε γιὰ τὴ λατινικὴ ἀπόδοσις τῆς ἐννοίας τῆς παρηγορίας, σύμφωνα καὶ με τὰ κείμενα ποὺ μελετήθηκαν παραπάνω, ὅτι στὴ λατινικὴ σκέψιν ἦταν πολὺ ἐντονὴ ἡ σύνδεσις με πρότυπα δύναμης καὶ ψυχικῆς ἀπαντοχῆς ἕνας ἰσχυρὸς τρόπος ἐπίτευξης τῆς παρηγορίας σὲ ἕνα πρόσωπο ποὺ πενθεῖ. Επίσης, ἡ καθιέρωσις καὶ ὁ ἐγκωμιασμὸς τῆς μνήμης τοῦ νεκροῦ λειτουργεῖ παρήγορα καὶ ἀνακουφιστικά. Πάντως, ὅπως συνεχίζει ὁ McGuire, ὁ χριστιανισμὸς ἀνανέωσε ὅλους αὐτοὺς τοὺς κοινούς τόπους καὶ ἔδωσε ἀνώτερους τρόπους παρηγορίας διαμορφωμένους με βάση τὴ χριστιανικὴ πίστι. Ἡ πίστις στὴν Ἀνάστασις τοῦ Χριστοῦ, ἡ θεώρησις τῆς αἰώνιας ζωῆς ὡς τὴν ἀληθινὴν ζωὴν, ἡ ἀνάστασις τῶν σωμάτων μετὰ τὴ Δευτέρα Παρουσία καὶ ἡ εὐτυχημένη ζωὴ στὸν Παράδεισο εἶναι οἱ κοινὸι τόποι τῆς χριστιανικῆς *consolatio*.

Το ενδιαφέρον αυτού του σημείου του λόγου, ένα βήμα πριν την κατάληξή του είναι ότι έχει οργανωθεί, ώστε να μπορεί και αυτό να θεωρηθεί επίλογος του επιταφίου. Τα σημεία που πιστοποιούν αυτήν την άποψη είναι αρχικά η προαναφερθείσα μεταφορά του περιεχομένου του λόγου από το εγκώμιο στο επικοινωνιακό παρόν του επιταφίου. Η μεταφορά αυτή αποτελεί μεταλογοτεχνική προειδοποίηση ότι ο λόγος ολοκληρώνεται. Έπειτα, ο απολογισμός του Γρηγορίου συνίσταται συνειδητά από τους τρεις στόχους του λόγου του: μέγα μὲν εἰς **φιλοτιμίαν** ἐκείνη, μέγα δὲ ἡμῖν εἰς **ὑπόμνησιν ἀρετῆς**, καὶ **πόθον** τῆς αὐτῆς **ἀναλύσεως**. Ο ρήτορας θέλησε πρώτον να τιμήσει την αξία και το μεγαλείο της αδελφής του, δεύτερον να καταστήσει αυτό το μεγαλείο ως πρότυπο προς μίμηση· εξαιρετική αποτύπωση της έννοιας και της σκοπιμότητας της αναγωγής σε πρότυπο η φράση εἰς ὑπόμνησιν ἀρετῆς, η οποία περιλαμβάνει τόσο το περιεχόμενο του προτύπου, που είναι η αρετή, όσο και τον σκοπό του, δηλαδή την υπόμνηση.

Τρίτος στόχος του λόγου είναι ο προσωπικός πόθος του Γρηγορίου να προβεί στον έπαινο της Γοργονίας. Μιλάει ως αδελφός ή ως θεολόγος; Η απάντηση σε αυτό το ερώτημα οδηγεί και στην ανάγνωση αυτού του πόθου ως συναισθηματικού ή ποιμαντικού αντίστοιχα. Ο συγχρονισμός του λόγου με την επικοινωνιακή περίσταση εμπλουτίζεται με την περιγραφή και των παρευρισκομένων στην εκφώνηση του επιταφίου. Σε αυτούς ο Γρηγόριος αναφέρεται αφενός ως αγαπημένους της Γοργονίας περιγράφοντας την οδύνη της στιγμής του αποχωρισμού και του αποχαιρετισμού, και αφετέρου ως αποδέκτες του λόγου στους οποίους παρουσιάζει τον στόχο που καλούνται να επιτύχουν μετά την ακρόαση του εγκωμίου: μνήμης ἐμπύρευμα. Ο Γρηγόριος έθεσε το θεμέλιο της καταξίωσης της μνήμης της Γοργονίας. Αυτό το θεμέλιο δεν πρέπει να μένει ανοικοδόμητο. Πρέπει να οικοδομηθεί από τους ακροατές και αναγνώστες του επιταφίου με την αξίωση της μνήμης της Γοργονίας. Η αίσθηση της απόληξης του λόγου γίνεται ακόμα ισχυρότερη με την αποστροφή στο πρόσωπο της ίδιας της Γοργονίας (ταῦτα καὶ ἐψάλλετό σοι, καλλίστη γυναικῶν, καὶ συνέβαινεν), και μάλιστα με την αναφορά του τεχνικού όρου του επιταφίου ως αφιέρωσης σε αυτήν καθώς αποχαιρετά τον επίγειο κόσμος: καὶ ἡ ψαλμωδία τὸ γινόμενον ἦν, καὶ μετὰ τῆς ἐκδημίας ὁ ἐπιτάφιος. Σε αυτό το σημείο εντοπίζεται άλλη μια ευφυής ρητορική επιλογή του Γρηγορίου. Καθώς ο ρήτορας ανακαλεί τα προσευχόμενα λόγια της αδελφής του, τα υιοθετεί στο πλαίσιο του δικού του επιταφίου. Τα δικά της αξιοθαύμαστα λόγια εμπνέουν αυτά του ρήτορα και

διοχετεύονται στον αναγνώστη και ακροατή μέσα από τον λόγο του.²¹⁷ Δηλαδή, ο Γρηγόριος ήδη στον επιτάφιο λόγο που οικοδομεί τόσο στοχευμένα και άρτια το πρότυπο προς μίμηση, αποδέχεται αυτόν τον σκοπό και για τον ίδιο; Γενόμενος κατά κάποιο τρόπο μιμητής των λόγων της Γοργονίας, πραγματώνει σε ένα πρώτο επίπεδο τον σκοπό που εισηγείται. Γίνεται αγωγός και εφαρμοστής του στόχου της μίμησης της αδελφής του. Κι έτσι περνά προς το τελευταίο μέρος του επιταφίου.

Ο επιτάφιος, λοιπόν, όπως ειπώθηκε, θα μπορούσε να ολοκληρωθεί και σε αυτό το σημείο. Δεδομένου ωστόσο ότι ο κεντρικός μεταλογοτεχνικός άξονας του λόγου είναι η οικοδόμηση περισσότερων από ένα επιπέδων ανάγνωσής του, μπορούμε να θεωρήσουμε σχεδόν ως αναμενόμενη επιλογή του Γρηγορίου την πρωτότυπη κατάληξη του λόγου.

Έτσι, η απόληξη του επιταφίου επεκτείνεται με τις νέες διαστάσεις που επιδιώκει να δώσει στον επιτάφιο ο Γρηγόριος, χωρίς με αυτές να αναιρεί τις αρχικές ρητορικές του επιδιώξεις, όπως αυτές καταγράφηκαν με σαφήνεια στην προηγούμενη, προτελευταία παράγραφο του λόγου. Αυτό επιτυγχάνεται με την υιοθέτηση των ίδιων ρητορικών επιλογών αλλά με διαφορετικό στόχο πρόσληψης. Δηλαδή ο ρήτορας προβαίνει και πάλι στην αποστροφή στο νεκρό πρόσωπο, αλλά αυτή τη φορά όχι με στόχο να τη χαρακτηρίσει καλλίστη γυναικῶν, αλλά με στόχο να προβάλλει τη νέα προοπτική ζωής: κρείσσω μὲν οὖν εὖ οἶδα καὶ μακρῷ τιμιώτερα τὰ παρόντα σοὶ νῦν ἢ κατὰ τὰ ὀρώμενα.²¹⁸ Αυτή η ζωή είναι η αιώνια ζωή και ο απόλυτος στόχος της χριστιανικής πίστης. Έτσι, το κεντρικό πρόσωπο εξακολουθεί να είναι η Γοργονία, αλλά το κεντρικό νόημα μεταφέρεται στο πεδίο της εσχατολογικής θεολογίας και της αιωνιότητας: ἤχος ἐορταζόντων, ἀγγέλων χορεία, τάξις οὐρανία, δόξης θεωρία, τῆς τε ἄλλης καὶ τῆς ἀνωτάτω Τριάδος ἔλλαμνις καθαρωτέρα τε καὶ τελεωτέρα, μηκέτι ὑποφευγούσης τὸν δέσμιον νοῦν καὶ διαχεόμενον ταῖς αἰσθήσεσιν, ἀλλ' ὅλης ὅλῳ νοῖ θεωρουμένης τε καὶ κρατουμένης, καὶ προσαστραπτούσης ταῖς ἡμετέραις ψυχαῖς ὅλῳ τῷ φωτὶ τῆς θεότητος. Έτσι, ο βουβός πόνος των αγαπημένων της τόσο εκφραστικά αποδοθείς λίγο πριν από τον Γρηγόριο,²¹⁹ τώρα λαμβάνει αναστάσιμο και διόλου πένθιμο χαρακτήρα. Ο Παράδεισος είναι η νέα, χαρούμενη διάσταση ζωής της Γοργονίας.

²¹⁷ Burrus 2006, 165.

²¹⁸ 8.23.

²¹⁹ 8.22: Καὶ κωφὰ τὰ δάκρυα, καὶ ἡ τῆς λύπης ὥδιν ἀθεράπευτος (οὐδὲ γὰρ ὅσιον ἐδόκει θρήνοις τιμᾶν τὴν οὕτω χωριζομένην), σιγὴ δὲ βαθεῖα, καὶ τελετὴ τις ὁ θάνατος.

Αυτό που επιχειρεί ο Γρηγόριος (και στο σημείο αυτό είναι πιο αισθητό από κάθε άλλο σημείο του λόγου του) είναι να εντάξει τη Γοργονία σε ένα ευρύτερο υπαρξιακό και αξιακό πλαίσιο. Με άλλα λόγια, ο ρήτορας αξιοποιεί το πρότυπο της Γοργονίας για να οδηγήσει τους αποδέκτες του λόγου του στην πνευματική ωφέλεια που απορρέει όχι από την ρητορεία αλλά από τη θεολογία του επιταφίου. Έτσι, από τη μία είναι συνεπής στον σκοπό του επιταφίου αλλά και στην επιθυμία του να επαινέσει την αδελφή του, ενώ από την άλλη εξυπηρετεί παράλληλα και την πνευματική αξίωση να καταστεί αφενός η Γοργονία γυναικείο πρότυπο και αφετέρου ο ίδιος ο επιτάφιος ένα πρότυπο ψυχωφέλιμου λόγου.

Ο Γρηγόριος πρωτοπορεί, λοιπόν, στην παράδοση του είδους του επιταφίου, προσδίδοντας τυπικά στοιχεία υποδειγματικής λειτουργίας στον ίδιο τον επιτάφιο, και επιθυμώντας να τον καταστήσει πρότυπο του λογοτεχνικού είδους. Η συνειδητή μεταλογοτεχνική διάσταση αυτής της επιδίωξης είναι φανερή όχι μόνο από τα ίδια τα στοιχεία της παραδειγματικής διάστασης του λόγου, αλλά και από την τοποθέτησή τους στον επίλογο, δηλαδή στο ένα από τα δύο κατεξοχήν πρόσφορα πεδία ενός ρητορικού λόγου για προγραμματικές ή μεταλογοτεχνικές αναφορές.²²⁰ Ο ρήτορας λειτουργεί όχι μόνο ως πνευματικός ποιμένας, αλλά και ως δάσκαλος της μεταλογοτεχνικής έκφρασης, αφού πολύ ανοιχτά καταθέτει στον αποδέκτη του λόγου μια σειρά από σαφή στοιχεία που καθιστούν πρότυπο και τον ίδιο τον επιτάφιο λόγο. Αρχικά, ο Γρηγόριος τοποθετεί τον επιτάφιο προς τη Γοργονία σε μία παράδοση, σε μια σειρά, δηλαδή, επιταφίων καθότι αναφέρεται στο τέλος του λόγου του σε έναν προηγούμενο και σε έναν πιθανό επόμενο επιτάφιο, σε αυτόν του Καισαρίου και σε αυτόν που πιθανόν θα εκφωνηθεί για τον ίδιο τον Γρηγόριο.²²¹ Έτσι, θέτει αυτόματα τον λόγο του σε μία τροχιά σύγκρισης, στοιχείο το οποίο παραπέμπει σαφώς στην προϋπόθεση την οποία οφείλει να πληροί μία οντότητα που ανάγεται σε πρότυπο του είδους της: τη σύγκριση και την υπεροχή μεταξύ ομοειδών του. Έπειτα, εντύπωση προκαλεί και το σημείο, στο οποίο ο Γρηγόριος διερωτάται σε όχι ιδιαίτερα αισιόδοξο τόνο αν θα καταφέρει κάποιος να εκφωνήσει έναν εφάμιλλο επιτάφιο λόγο

²²⁰ Βλ και την εύστοχη παρατήρηση της Conde Guerri 1994, 391: «[Ο επίλογος του Γρηγορίου] είναι ο κολοφώνας ενός πνεύματος, το οποίο έχει θέσει τη λογοτεχνική του τέχνη στην υπηρεσία της νεκρής αδελφής του, όχι όμως για να επαινέσει ευθέως την νεκρή αλλά για να διαιωνίσει στο πρόσωπό της τις χριστιανικές αρετές».

²²¹ 8.23: δέχοιο καὶ τὸν ἡμέτερον λόγον ἀντὶ πολλῶν καὶ πρὸ πολλῶν ἐνταφίων, ὃν Καισαρίῳ μὲν πρὸ σοῦ, καὶ σοὶ μετ' ἐκείνων ἀποδεδώκαμεν, ἐπειδὴ γε ἀδελφῶν ἐπιταφίοις ἐταμιεύθημεν.

και για τον ίδιο.²²² Η ανάγνωση είναι για άλλη μια φορά διττή. Ενδεχομένως, ο Γρηγόριος εξυψώνει τη Γοργονία με αυτόν τον προβληματισμό, υπονοώντας ότι ο ίδιος δεν αποτελεί πρότυπο, άξιο και ικανό να εμπνεύσει έναν ρήτορα να οικοδομήσει εγκωμιαστικά το δικό του μεγαλείο σε επίπεδο προτύπου.

Ωστόσο, με μεταλογοτεχνική ματιά, η διερώτηση αυτή μπορεί να συσχετιστεί με τον λόγο της Γοργονίας ως προτύπου και ως εκ τούτου με την αβεβαιότητα ανταπόκρισης των επόμενων λόγων στην αξία και τη στόχευσή του. Η πιο δυναμική, όμως, αναφορά που συνδέει τον ίδιο τον λόγο με τον ορισμό και τη λειτουργία του παραδείγματος είναι ο επαναπροσδιορισμός της σημασίας της μνήμης, όπως προκύπτει από το τέλος του λόγου, δηλαδή η αναγωγή της λογοτεχνικής μνήμης σε χριστιανική.²²³ Η τιμή που θα αποδιδόταν στον ρήτορα παραδοσιακά από τους ανθρώπους και δέκτες του λόγου τόσο για το πρότυπο της Γοργονίας όσο και για το πρότυπο του επιταφίου ανάγεται σε τιμή, αναγνώριση και καταξίωση από τον Θεό. Η εναλλαγή των γραμματικών προσώπων στο τέλος του λόγου που αντιστοιχεί στο μεταλογοτεχνικό σύστημα του επιταφίου είναι ενδεικτική. Το δεύτερο πρόσωπο ενικού συνδέεται με την αποστροφή στη Γοργονία. Πάντα η αρχική αφόρμηση των στόχων και των νοημάτων του λόγου είναι η Γοργονία. Στη συνέχεια, ο λόγος μεταβαίνει στο πρώτο πρόσωπο, το οποίο καταδεικνύει με τη σειρά του τη συνειδητή τοποθέτηση, από μέρος του ρήτορα, του παρόντος επιταφίου σε τροχιά αναγωγής σε *exemplum*. Ο Γρηγόριος με άλλα λόγια μας λέει: «Ξέρω ότι αυτός ο λόγος μόλις εντάχθηκε με τη σειρά του στην παράδοση των επιταφίων λόγων, της οποίας προηγούμενος κρίκος είναι συμβατικά ο επιτάφιος στον Καισάριο και επόμενος κρίκος είναι ένας πιθανός επιτάφιος στο πρόσωπό μου. Σε αυτή την αλυσίδα της παράδοσης, επιδιώκω ο επιτάφιος της Γοργονίας να καταστεί σταθμός με την προβολή του χριστιανικού γυναικείου προτύπου ως ανώτερου από όλα τα προγενέστερα και του πνευματικού στόχου του επιταφίου ως ανώτερου από όλους τους προηγούμενους.»

Κορύφωση αυτού του συλλογισμού αποτελεί η αναγωγή της λογοτεχνικής *memoria* σε θεοκεντρική / πνευματική / υπερβατική *memoria*. Σε αυτή τη βάση συνενώνονται τα δύο πρότυπα, της Γοργονίας και του ίδιου του λόγου. Σε αυτή τη βάση, συνιστούν

²²² 8.23: Εἰ δὲ καὶ ἡμᾶς τιμήσειέ τις μεθ' ὑμᾶς τοῖς ἴσοις, οὐκ ἔχω λέγειν.

²²³ 8.23: πλὴν τιμηθεῖμέν γε μόνον τὴν ἐν Θεῷ τιμὴν, καὶ παροικοῦντες καὶ κατοικοῦντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν, ᾧ ἡ δόξα καὶ τῷ Πατρὶ σὺν ἁγίῳ Πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας.

ένα συμπαγές, καθολικό στίγμα, που στοχεύει μέσα από τη λογοτεχνική παράδοση του επιταφίου να ενταχθεί σε μνήμη ανώτερη της λογοτεχνικής, στη μνήμη του Θεού. Έτσι, ο λόγος αποδεσμεύεται από την τυπική και εν πολλοίς ηθικά αντιαισθητική αυτοπροβολή του ρήτορα, καθώς έχει εμβαπτιστεί και ο ίδιος στις χριστιανικές αξίες. Η αλλαγή αυτή αποστασιοποιεί τον Γρηγόριο από την αυτοπροβολή του εκφωνούντα, από την λανθάνουσα περιαιτολογία, από την επιδίωξη του επαίνου του ίδιου του επαίνου. Ο Γρηγόριος πλάθει εδώ και το ιδανικό ήθος ενός ρήτορα επιταφίου λόγου, και δη χριστιανικού επιταφίου λόγου. Κρίνει σκόπιμο να καθοδηγήσει και τους επόμενους ρήτορες επιταφίων να προβούν σε προσεκτική ισορροπία ανάμεσα στα σημεία του επιταφίου που ενδείκνυται να ακολουθούν την προϋπάρχουσα παράδοση των επιταφίων και στα σημεία που ενδείκνυται ο χριστιανικός επιτάφιος να διαφοροποιείται και μάλιστα να επικρατεί. Η ολοκλήρωση του λόγου, λοιπόν, με την επίκληση στον Τριαδικό Θεό πιστοποιεί μεταλογοτεχνικά και θεολογικά τον νέο τύπο επιταφίου λόγου που εγκαινιάζει ο Γρηγόριος: τον χριστιανικό επιτάφιο λόγο. Κι έτσι αποκτά μία ευφύεστατη πρωτοτυπία στην παράδοση του είδους του επιταφίου: την αλληλοτροφοδότηση του λογοτεχνικού και μεταλογοτεχνικού προτύπου της Γοργονίας με το πρότυπο του λόγου μέσα στον οποίο δημιουργείται.

Δύο τελικές επισημάνσεις για τον επιτάφιο λόγο της Γοργονίας είναι πολύτιμες για τα συμπεράσματα του παρόντος εκπονήματος. Αρχικά, κρίνεται άξια αναφοράς η εξήγηση και αιτιολόγηση της λειψής και μάλλον ανύπαρκτης αυτοπροβολής του Γρηγορίου μέσα στον επιτάφιο λόγο.²²⁴ Ομολογουμένως ο Γρηγόριος θα μπορούσε με διάφορες αφορμές να αναφερθεί στους λόγους, εξαιτίας των οποίων εκφωνεί ο ίδιος και όχι κάποιος άλλος τον επιτάφιο λόγο της Γοργονίας. Επίσης, δεδομένης της συγγένειας του ρήτορα με την εγκωμιαζόμενη και δεδομένου του τυπικού επαίνου των οικογενειακών καταβολών μέσα σε έναν επιτάφιο, ο Γρηγόριος θα μπορούσε εύκολα να επαινέσει εμμέσως και τον εαυτό του, επεκτείνοντας τον έπαινο από τα πρόσωπα των γονέων σε όλη την οικογένεια και την οικογενειακή ζωή της Γοργονίας. Επιπλέον, πολύ ισχυρό μέσο αυτοπροβολής που δε χρησιμοποίησε καθόλου ο Γρηγόριος είναι ασφαλώς η μάλλον αναμενόμενη αναφορά του στη σχέση του με την αδελφή του. Με μία ή περισσότερες τέτοιες αναφορές, είτε περιγράφοντας θεωρητικά τη μεταξύ τους σχέση είτε επικαλούμενος συγκεκριμένες

²²⁴ Για την διατύπωση αυτής της ερμηνείας λαμβάνεται ως δεδομένη η εν πολλοίς αυθεντικότητα του λόγου του Γρηγορίου, όπως εκφωνήθηκε. Βλ. σχετικά: Dauntton–Fear 2017, 83.

στιγμές ή περιστατικά, θα μπορούσε να αυτοαναχθεί ως άξιος αδελφός της Γοργονίας. Σε όλες αυτές τις ευκαιρίες προστίθεται και η εκ της παράδοσης του πανηγυρικού λόγου σύμβαση της αυτοπροβολής του ίδιου του ρήτορα.

Αποτελεί πρωτοτυπία του λόγου η ιδιάζουσα, διακριτική παρουσία του Γρηγορίου μέσα σε αυτόν. Αποκρύπτοντας, ωστόσο, σε όλη την έκταση του λόγου το μεταλογοτεχνικό του «εγώ» δεν φτάνει τον λόγο του να προσιδιάζει στο είδος της βιογραφίας, όπου το «εγώ» του γράφοντος απουσιάζει πλήρως σύμφωνα με τις συμβάσεις του είδους. Και τούτο, διότι στο τέλος του λόγου η προσωπικότητα του ρήτορα προβάλλει δυναμικά, καθώς ο Γρηγόριος δεν αναφέρεται απλά στο αφηγηματικό του «εγώ» αλλά προβαίνει σε μία ακόμα πιο προσωπική κατάθεση. Ει δὲ καὶ ἡμᾶς τιμήσειέ τις μεθ' ὑμᾶς τοῖς ἴσοις, οὐκ ἔχω λέγειν, αναφέρει στην τελευταία περίοδο λόγου του επιταφίου. Αυτή η κατάθεση μπορεί να ερμηνευτεί είτε υπαρξιακά, αφού ενδεχομένως να είναι ο τελευταίος άνθρωπος του οικογενειακού του κύκλου που θα φύγει από τη ζωή, είτε μεταλογοτεχνικά, καθιστώντας τον ίδιο τον λόγο ένα πρότυπο που καλούνται οι επόμενοι ρήτορες να ακολουθήσουν. Έτσι, ο Γρηγόριος αποκτά διακριτή παρουσία αισθητή αλλά όχι αλαζονική, στέρηη αλλά όχι δογματική, και κυρίως συνεπή όχι μόνο στη λογοτεχνική σκοποθεσία του είδους, στο οποίο εκφράστηκε αλλά και στη θεολογική σύσταση που διαπερνά τόσο το πρότυπο που οικοδόμησε όσο και τον λόγο που εκφώνησε.

Τέλος, ως προς τον ορισμό και τις πτυχές του προτύπου που οικοδομεί στον επιτάφιο λόγο της Γοργονίας ο Γρηγόριος, μπορούμε να συναγάγουμε από τις επιλογές του τα εξής. Ο Γρηγόριος επιλέγει βιογραφικά στοιχεία της Γοργονίας τα οποία μπορούν δυνάμει να αναχθούν σε πτυχές ενός εν γένει ανθρώπινου προτύπου της ιδανικής χριστιανικής ζωής. Έχει υποστηριχθεί για τον επιτάφιο λόγο του Γρηγορίου προς τον Βασίλειο ότι αποτελεί επιτάφιο που μεταμορφώνεται σε κορυφαία έκφραση της χριστιανικής προσέγγισης, στην οποία τα παγανιστικά στοιχεία δεν εκλείπουν, αλλά μετουσιώνονται.²²⁵ Στοχεύει μια τριπλή ανάγνωση του έργου του, η οποία ταυτόχρονα αφορμάται από το εγκώμιο της Γοργονίας, και την ίδια στιγμή αποστασιοποιείται από αυτό. Έτσι εξηγούνται μία σειρά από επιλογές του ρήτορα, οι οποίες δεν είναι συμβατές με έναν τυπικό επιτάφιο λόγο, ο οποίος στοχεύει μονάχα στην ανάδειξη του επαινούμενου προσώπου, αλλά και του

²²⁵ McGuire 1953, 18. Για μία ευσύνοπτη και ενδιαφέρουσα προσέγγιση των επιταφίων λόγων του Γρηγορίου προς τον Καισάριο και τον Βασίλειο βλ. McGuire 1953, 16– 19.

εκφωνητή του. Ειδικότερα, στον επιτάφιο λόγο της Γοργονίας δεν παρατηρήσαμε, αρχικά, ακριβή και με χρονολογική συνάφεια έκθεση της βιογραφίας της. Για παράδειγμα, από τον επιτάφιο λείπουν σχεδόν όλα τα κεντρικά γεγονότα της ζωής της, όπως η αναφορά στη γέννησή της ή στον γάμο της. Έπειτα, σε αντίθεση με την παράδοση του είδους του επιταφίου αλλά και με άλλους επιταφίους του ίδιου του Γρηγορίου, δεν παρουσιάζονται εκτενώς η καταγωγή και οι προγονικές καταβολές της Γοργονίας, ενώ ο έπαινος των γονέων είναι σύντομος και απέρिटτος. Ακόμα, εντύπωση αλλά και ελλιπή εικόνα για τη ζωή της Γοργονίας προκαλεί και η επιλογή των δύο συγκεκριμένων γεγονότων που γίνονται αντικείμενο αφήγησης μέσα στο εγκώμιο, τα οποία αφορούν δύο δυσκολίες της υγείας της που ξεπεράστηκαν θαυματουργικά. Άλλο ένα στοιχείο βαθύτερης αποσύνδεσης του επιταφίου λόγου από το τιμώμενο πρόσωπο ως επίκεντρο του επιταφίου είναι και η απουσία αναφοράς ονομάτων. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο λόγος δεν αναφέρει σε όλη την έκτασή του τα ονόματα του πιο στενού περιβάλλοντος της Γοργονίας, δηλαδή του συζύγου της και των παιδιών της. Συμπληρωματικά σε αυτήν την οικοδόμηση των πολλαπλών επιπέδων ανάγνωσης του προτύπου της Γοργονίας λειτουργεί και η σχεδόν ανύπαρκτη περιγραφή της σχέσης της Γοργονίας με τον άντρα της και τα παιδιά της.

Στο πλαίσιο αυτό λειτουργεί και η ανάγνωση του γυναικείου φύλου στον λόγο.²²⁶ Ο Γρηγόριος, δηλαδή, φαίνεται να επιδιώκει να προσδώσει στον επιτάφιο του μια δεύτερη ανάγνωση του προτύπου της Γοργονίας, πέρα από την προφανή και συνεπή στον παραδοσιακό στόχο ενός επιταφίου, που είναι η εγκωμιαστική και εξιδανικευτική προβολή ενός νεκρού προσώπου, εν προκειμένω της Γοργονίας. Έτσι, δεν μπορούμε να θεωρήσουμε τυχαία την αντιστοίχιση των δύο πρώτων λέξεων του επιταφίου με τον πρώτο μεταλογοτεχνικό στόχο του λόγου («*ἀδελφὴν ἐπαινῶν*»). Το δεύτερο επίπεδο ανάγνωσης της κατασκευής του προτύπου της Γοργονίας είναι συνυφασμένο με την έμφυλη προσέγγιση του λόγου. Ο Γρηγόριος προσανατολίζει το γυναικείο πρότυπο προς μία μεγαλειώδη παραδειγματική αποτύπωση της γυναικείας φύσης και της ιδανικής γυναίκας. Αυτό το επιτυγχάνει συνδιαλεγόμενος με προηγούμενα γυναικεία πρότυπα. Το καίριο σημείο διαφοροποίησης του γρηγοριανού γυναικείου προτύπου σε σύγκριση με τα προηγούμενα είναι ασφαλώς ο Χριστός και η χριστιανική διήθηση στη θεώρηση του γυναικείου φύλου. Ο Γρηγόριος πολύ

²²⁶ Για μια ενδιαφέρουσα ανάγνωση του φύλου στον επιτάφιο της Γοργονίας, βλ. Burrus 2006, 161–165.

συνειδητά παρουσιάζει τη χριστιανική θεολογία ως καταλύτη στην προσέγγιση των δύο φύλων και ως εκ τούτου στην προβολή της γυναίκας, όπως της αξίζει. Έτσι, από το ρητορικό πλαίσιο του λόγου που είναι ο έπαινος της Γοργονίας περνάμε στο δεύτερο επίπεδο, που είναι ο έπαινος της χριστιανικής θεώρησης της γυναικείας φύσης. Ο ευφυής ρήτορας, όμως, δε μένει σε δύο επίπεδα ανάγνωσης αλλά ανάγει τον επιτάφιο λόγο του σε ένα εμβληματικό πρότυπο πολυεπίπεδης λειτουργίας, ανάγνωσης και ερμηνείας των συστατικών του. Μία τρίτη, λοιπόν, πρόσληψη του έργου του είναι η εν γένει ανθρώπινη, αγιολογικού χαρακτήρα μορφή και στόχευση του λόγου. Έτσι, ο ρήτορας τείνει να υπερβεί τους διαφυλικούς διαχωρισμούς του τέλειου αντρικού και γυναικείου *exemplum*, και αυτό το επιτυγχάνει με την πρωτοποριακή υπέρβαση των ορίων που τίθενται ως τώρα στην τυπολογία των γυναικείων προτύπων. Σε αυτό το σημείο, απαιτείται πολύ λεπτή ερμηνευτική ανάγνωση. Η πιο παραδοσιακή και εν πολλοίς φεμινιστικών καταβολών ανάγνωση γυναικών και γυναικείων προτύπων που παρουσιάζουν κάποιου βαθμού απόκλιση από παραδοσιακά γυναικεία χαρακτηριστικά, τα οποία επαινούνται για την ανωτερότητά τους σε σχέση με τους άντρες, στηρίζεται στην απέκδυση από το γυναικείο φύλο και στην αποτίναξη της γυναίκας από τις κοινωνικές νόρμες στο πλαίσιο των οποίων κατά κανόνα είναι περιορισμένη. Παρόμοια προσέγγιση έχει υποστηριχθεί και για τη Γοργονία· για παράδειγμα, η αναφορά της ιδιάζουσας αγαμίας στις επιλογές της Γοργονίας ερμηνεύεται ως υπέρβαση, ακόμα και απάρνηση του γυναικείου φύλου, κάτι που τις οδηγεί τελικά στην αγιότητα.²²⁷ Η ίδια η O'Donnell καταλήγει ότι αυτή η διαφοροποίηση από την παραδοσιακή γυναικεία ταυτότητα δεν καθιστά τη Γοργονία «λιγότερο γυναίκα» αλλά αντίθετα ενισχύει και αναβιβάζει τη γυναικεία της φύση, καθότι αυτή πλέον δε συνίσταται στη γυναικεία ομορφιά και τη μητρότητα, αλλά σε μια ελεύθερη γυναίκα με αυτενέργεια.²²⁸

Πού έγκειται, ωστόσο, η διαφοροποίηση αυτή της Γοργονίας από την συμβατική γυναικεία εικόνα; Οι δύο βασικές καινοτομίες στην παρουσίαση του γυναικείου προτύπου από τον Γρηγόριο είναι οι εξής: ο Γρηγόριος κατ' αρχάς καταργεί μία απαρέγκλιτη έως τώρα προϋπόθεση της οποιασδήποτε καταξίωσης μίας γυναίκας: την ένταξή της σε αντρικό πλαίσιο/ σύστημα σχέσης/ κτήσης/ συσχετισμού/ συνάφειας. Η Γοργονία αφενός κατάγεται από δύο γονείς, στους

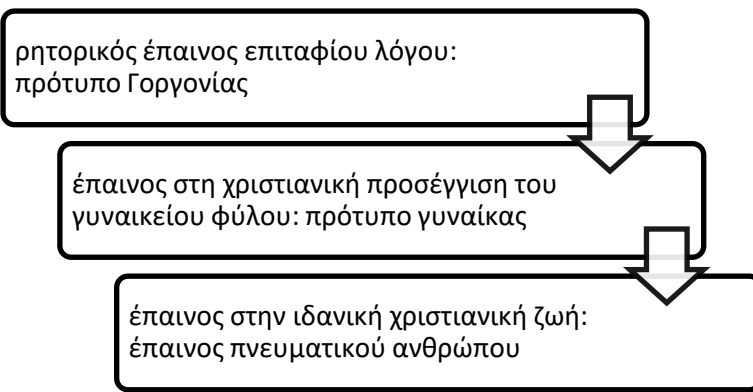
²²⁷ Βλ. απόψεις ερευνητών στην προσέγγιση της O'Donnell 2019, 172–173.

²²⁸ O'Donnell 2019, 173.

οποίους παρουσιάζεται η μητέρα ως μάλλον αξιέπαινη, και αφετέρου καθίσταται ιδανική από αρετές και πρότυπες συμπεριφορές που απορρέουν αποκλειστικά από την ίδια και δεν εξαρτώνται από τον σύζυγό της και τη σχέση της μαζί του· χαρακτηριστική, άλλωστε, είναι η αναφορά στον σύζυγό της, με μόνο αξιομνημόνευτο στοιχείο για εκείνον ότι είναι σύζυγος της Γοργονίας. Έτσι, η αναγκαιότητα συσχετισμού με έναν άντρα τόσο για την κοινωνική όσο και για την λογοτεχνική ύπαρξη μίας γυναίκας έχει μόλις καταργηθεί. Ακόμα, ο έπαινος της Γοργονίας ως προς την πνευματική της τελειότητα περιλαμβάνει κάποια σημεία στα οποία η αδελφή του Γρηγορίου παρουσιάζεται εφάμιλλη αν όχι ανώτερη από τους άντρες.

Η εύκολη ανάγνωση αυτής της σύγκρισης αποτελεί νίκη του γυναικείου κοινωνικού φύλου έναντι του αντρικού. Στη χριστιανική θεολογία, ωστόσο, της οποίας ο Γρηγόριος– ο επονομαζόμενος Θεολόγος– είναι ένας από τους κατεξοχήν συνεπείς εκπροσώπους, δεν προκύπτει από πουθενά αυτός ο ανταγωνισμός, ή η μάχη ανάδειξης του ενός ή του άλλου φύλου. Επομένως, θα ήταν ερμηνευτική ασυνέπεια εκ μέρους μας να προσλάβουμε την ανωτερότητα της Γοργονίας ως γυναίκας σε σύγκριση με τους άντρες ως υπεροχή του γυναικείου φύλου έναντι του αντρικού. Άλλωστε, ως γυναικείο πρότυπο η Γοργονία καταξιώνεται ήδη ως γυναίκα και δεν απαιτείται η απέκδυση από παραδοσιακά γυναικεία χαρακτηριστικά για να γίνει «περισσότερο γυναίκα». Πιστεύω, λοιπόν, πως ο Γρηγόριος με αυτήν την ανωτερότητα και την εξιδανίκευση επιδίωκε να προσδώσει και ένα τρίτο επίπεδο ανάγνωσης του προτύπου της Γοργονίας, ένα πανανθρώπινο χριστιανικό πρότυπο. Έτσι, στοχεύει να προωθήσει στον αναγνώστη μία υπεράνω φύλου υπεροχή: την υπεροχή του χριστιανού.

Συμπερασματικά, τα τρία επίπεδα ερμηνευτικής πρόσληψης του έργου άπτονται πρώτον της λογοτεχνικής/ ρητορικής προσέγγισης, με τον έπαινο και τη στοιχειοθέτηση του προτύπου της Γοργονίας, δεύτερον της μεταλογοτεχνικής προσέγγισης, με τον έπαινο της χριστιανικής θεώρησης του γυναικείου φύλου μέσω ενός ισχυρού διακειμενικού διαλόγου με προγενέστερα γυναικεία πρότυπα, όπου στοιχειοθετείται το πρότυπο της γυναίκας, και τρίτον μίας υπερ–λογοτεχνικής προσέγγισης, με τον έπαινο στην ιδανική χριστιανική ζωή και πνευματική σχέση με τον Θεό, όπου ορίζεται καθολικά το πρότυπο του ανθρώπου.



ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Καταληκτικά, οι παραπάνω θεωρητικές προσεγγίσεις του επιταφίου και της *laudatio* διαφώτισαν την έρευνά μας καταδεικνύοντας τι άντλησε από την καθεμία ο Γρηγόριος. Όπως προαναφέρθηκε, ο επιτάφιος λόγος στη Γοργονία επηρεάστηκε από την παράδοση του επιταφίου λόγου ως προς τη ρητορική εκζήτηση, ορισμένες τυπικές συμβάσεις του εγκωμίου, αλλά και την σύνδεση του εγκωμιαζόμενου προσώπου με τον ευρύτερο κοινωνικό χώρο στον οποίο εκφωνείται ο επιτάφιος: εν προκειμένω όχι την πόλη-κράτος αλλά την εκκλησιαστική κοινότητα. Διαλεγόμενος, λοιπόν, με την παράδοση του είδους, ο Γρηγόριος δηλώνει έμμεσα πως το είδος συνεχίζεται και εξελίσσεται και πως ο ίδιος αναλαμβάνει να θέσει τους όρους της λογοτεχνικής του συνέχειας εφεξής. Έτσι, πέρα από την εν γένει λογοτεχνική πληθωρικότητα του ρήτορα που διαφαίνεται συνολικά στη γραμματειακή του ταυτότητα, είναι σαφές ότι η ρητορική δεινότητα στον επιτάφιο της Γοργονίας έχει υιοθετηθεί και έναν επιπλέον λόγο: ο Γρηγόριος επιχειρεί να εντάξει τον επιτάφιο λόγο για το πρόσωπο της Γοργονίας στην παράδοση των ρητορικών λόγων που αξίζουν να αποτελέσουν κρίκο της λογοτεχνικής μνήμης, όχι μόνο λόγω της επικοινωνιακής περίπτωσης της δημιουργίας τους, αλλά και λόγω της ρητορικής και λογοτεχνικής τους αξίας. Μάλιστα, η συνέχιση της παράδοσης έγκειται στην ανανέωση του είδους με την καταλυτική προσθήκη της χριστιανικής του ταυτότητας. Ο Γρηγόριος εγκαινιάζει την επόμενη φάση του ευρύτερου είδους του δημόσιου αίνου: τον χριστιανικό επιτάφιο λόγο. Και ο επιτάφιος της Γοργονίας διοχετεύει στη λογοτεχνική παράδοση αυτήν την πρωτοπορία του δημιουργού του.

Παράλληλα, ο Γρηγόριος αξιοποίησε την τυπολογία του γυναικείου προτύπου και τις συμβάσεις της εξιδανίκευσης της γυναίκας τόσο από την παράδοση των *laudationes funebres*, όσο και εν γένει από τη ρωμαϊκή παράδοση για το γυναικείο πρότυπο. Στην προσπάθειά του να οικοδομήσει το πρότυπο της Γοργονίας μέσα στον επιτάφιο για εκείνη, εμποτίζει το πρότυπο της εγκωμιαζόμενης γυναίκας με στοιχεία από το γυναικείο πρότυπο της ρωμαϊκής λογοτεχνικής παράδοσης. Τα καίρια σημεία αυτής της παράδοσης προκύπτουν εν πολλοίς από τα προαναφερθέντα κείμενα. Έτσι, η αποτίμηση των εγκωμίων της Turia και της Murdia στις δύο *laudationes* αντίστοιχα, θεμελιώνει κυρίως με τρόπο παραδοσιακό και τυπικό την ιδανική Ρωμαία σύζυγο. Τη γυναίκα δηλαδή που διακατέχεται από απόλυτη και ανιδιοτελή αφοσίωση

στον σύζυγό της, από βαθύ σεβασμό στους υπόλοιπους συγγενείς της, από την συνετή και σώφρονα διαχείριση του οίκου της αλλά και περιστάσεων οικονομικού ακόμα και κοινωνικοπολιτικού χαρακτήρα, αν αυτό απαιτείται. Πάντως, στη λογοτεχνική εξιδανίκευση των δύο αυτών γυναικών οι συνθήκες της ρωμαϊκής πραγματικότητας έχουν κάπως υποχωρήσει μπροστά στη ρητορική ανάγκη της *laudatio* να δημιουργήσει μια παραδοσιακή τυπολογία εξιδανίκευσης της γυναίκας.

Αυτήν την τυπολογία εξέλιξαν και διάνθισαν ο Σενέκας και ο Πλίνιος στη συνέχεια. Το γυναικείο πρότυπο στα κείμενά τους έχει μια αισθητά ισχυρότερη αυτονομία ως προς τον συσχετισμό του με τον άντρα με τον οποίο μπορεί να συνδέεται η κάθε γυναίκα. Οι τρεις από τις τέσσερις κεντρικές γυναικείες μορφές καθίστανται πρότυπα χωρίς καμία μνεία στον σύζυγό τους. Δεν τις καθιστά πρότυπα ο άντρας τους, αλλά εξιδανικεύονται με εφάληριο είτε τη μητρότητα και τη ψυχική δύναμη (Helvia), είτε τον δυναμισμό και την τόλμη (Marcia). Έπειτα, η Atria, η οποία είναι πράγματι μια ιδανικά αφοσιωμένη σύζυγος, τελικά κατέστη πρότυπο λόγω της εμφανούς ανωτερότητας στις δυσκολίες που αντιμετώπισαν από κοινού η ίδια και ο σύζυγός της. Τέλος, η Minicia Marcella αποτελεί ένα πρωτοφανές πρότυπο ιδανικής συζύγου χωρίς σύζυγο. Η ιδανική γυναίκα, λοιπόν, αυτονομείται λογοτεχνικά. Αυτό σημαίνει ότι το πρότυπο της γυναίκας σταδιακά αποκτά τον δικό του μεταλογοτεχνικό χώρο. Μπορεί, συνεπώς, μια γυναίκα να είναι το κέντρο ενός κειμένου, αναγόμενη σε πρότυπο; Όπως αποδεικνύει ο επιτάφιος της Γοργονίας, μετά την παραπάνω ανέλιξη του γυναικείου προτύπου, ασφαλώς και μπορεί. Άλλωστε, όπως επισημάνθηκε και στο σχετικό κεφάλαιο, είναι άξια αναφοράς η αμυδρή παρουσία του συζύγου της Γοργονίας στον επιτάφιό της, αλλά και ο διαφορετικός τρόπος παρουσίασης του γάμου της από τη συζυγία των γονέων της.

Είναι σαφές, επομένως, ότι ο Γρηγόριος προσέλαβε από την παρουσία της γυναίκας μέσα στη λογοτεχνική μνήμη και παράδοση τη μεταλογοτεχνική κατάκτηση της αυθυπαρξίας της· σε αυτή τη βάση χτίζει το άξιο μίμησης πρότυπο της αδελφής του. Δεν υπάρχει ανάγκη πλέον έντονης συσχέτισης της Γοργονίας με τον άντρα της, τον πατέρα της ή τον ίδιο τον εκφωνούντα. Η Γοργονία εμφανίζεται στη χριστιανική λογοτεχνική παράδοση, ως ο επόμενος κρίκος της κλασικής παράδοσης της ύστερης αρχαιότητας ως προς την παρουσία της γυναίκας. Συνεπώς, ως αγία της ορθόδοξης εκκλησίας αποτελεί μεν πρότυπο της χριστιανικής παράδοσης· εντούτοις, δεν μπορούμε μετά από την παρούσα μελέτη να παραβλέψουμε ότι η Γοργονία είναι ένα

γυναικείο πρότυπο που ανήκει αναμφίβολα και στην κλασική παράδοση, καθότι η μνήμη της οικοδομήθηκε σε συνέχεια αυτής.

Τέλος, ο επιτάφιος λόγος χάρη στον οποίο οικοδομήθηκε το πρότυπο της αδελφής του ρήτορα αποτελεί εξάισιο δείγμα λόγου και για έναν ακόμη λόγο: διότι το περιεχόμενο του εγκωμίου του είναι, όπως αποδείχτηκε, εντυπωσιακά πολυδιάστατο. Ο Γρηγόριος επιδιώξε αρχικά να υμνήσει ένα πραγματικά αγαπητό του πρόσωπο. Η επίτευξη αυτού του εγχειρήματος δε διαπνέεται μόνο από ρητορική αξία, αλλά και από πειστικότητα, συγκινησιακό τόνο και εναργή απόδοση της ισορροπίας ανάμεσα στην αληθινή αξία της Γοργονίας και τον υπέρμετρο και αγαπητικό θαυμασμό του Γρηγορίου προς την αδελφή του. Αλλά ο ρήτορας δεν αρκείται σε αυτό. Επιδιώκει και να δώσει ένα *exemplum feminarum* στις χριστιανές γυναίκες όλων των μορφωτικών και κοινωνικών επιπέδων, ένα πρότυπο που ενώνει όλες τις γυναίκες. Συγχρόνως, ο επιτάφιος της Γοργονίας είναι το πρώτο λογοτεχνικό κείμενο που προβάλλει μέσα από τον αυθεντικό τρόπο της αξιοποίησης ενός προτύπου την εκχριστιανισμένη εκδοχή της ιδανικής γυναίκας. Ο Γρηγόριος ως ποιμένας προωθεί ένα γυναικείο πρότυπο προς όλες τις γυναίκες, και ως θεολόγος παρουσιάζει την εξιδανικευμένη γυναικεία παρουσία υπό το πρίσμα της χριστιανικής ζωής. Τέλος, με την προβολή στοιχείων που δεν έχουν σαφή έμφυλο χαρακτήρα αλλά και αρετών της Γοργονίας στις οποίες υπερείχε και των αντρών, ο Γρηγόριος δεν θέτει τη γυναίκα και τον άντρα στην άσχετη με τη χριστιανική θεολογία μάχη επικράτησης μεταξύ του γυναικείου και του αντρικού φύλου. Αντίθετα, συνενώνει την αξία της γυναίκας και του άντρα στην αναγωγή τους σε ισότιμους χριστιανούς. Έτσι, μέσω του προτύπου της Γοργονίας δίνει ένα υπόδειγμα χαρακτήρα και τρόπου ζωής με γνώμονα το χριστιανικό *mos maiorum*, το οποίο πλέον είναι καθολικό: όλοι οι χριστιανοί μπορούν να μιμηθούν τη Γοργονία.

Όλα τα παραπάνω αποδεικνύουν ολοφάνερα την πρωτοτυπία, την αξία, την εκχριστιανισμένη κλασική ταυτότητα και τη ρητορική ευφυΐα του επιταφίου της Γοργονίας. Και γι' αυτό, πιστεύω πως ο εν λόγω επιτάφιος αλλά και εν γένει τα έργα του δημιουργού του αξίζει να βρουν μια δυναμική θέση στη φιλολογική έρευνα της κλασικής γραμματείας, ώστε να προσεγγίζονται πλέον όχι μόνο ως έργα ενός αγίου και θεολόγου της ορθόδοξης εκκλησίας αλλά και ως εξαιρετικά δείγματα της κλασικής παράδοσης της ύστερης αρχαιότητας.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Πηγές κειμένων

- Daley, Brian (2006), *Gregory of Nazianzus (The Early Church Fathers)*, London - New-York, Routledge.
- Migne, Jaques Paul (1857), *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, τ. 35 (S. Gregorii Theologi, Oratio VIII : in laudem sororis suae Gorgoniae).
- Seneca (1932), *Moral Essays, Volume II: De Consolatione ad Marciam. De Vita Beata. De Otio. De Tranquillitate Animi. De Brevitate Vitae. De Consolatione ad Polybium. De Consolatione ad Helviam*, J. W. Basore (μετάφρ.). Loeb Classical Library 254. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Pliny the Younger (1969), *Letters, Volume I: Books 1-7*. B. Radice (μετάφρ.). Loeb Classical Library 55. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wistrand, Erik (1976), *The so-called Laudatio Turiae : introduction, text, translation, commentary*, Göteborg.

Άρθρα- βιβλία- μελέτες

- Agosti, Gianfranco (2014), ‘Greek Poetry in Late Antique Alexandria: between Culture and Religion’, στο: L.A. Guichard – J.L. García Alonso – M.P. de Hoz (επιμ.), *The Alexandrian Tradition. Interactions between Science, Religion, and Literature*, Bern: 287–312.
- Babcock, Charles L. (1965), ‘The Early Career of Fulvia’, *AJP* 86. 1, 1-32.
- Bellemore, Jane (1992), ‘The Dating of Seneca’s *Ad Marciam De Consolatione*’, *CQ* 42.1, σελ. 219–234.
- Bodel, John (1995), ‘Minicia Marcella: Taken before Her Time’, *AJP* 116.3, σελ. 453-460.
- Bruder, Carl Hermann (1983), *Ταμείον της Αγίας Γραφής– Καινή Διαθήκη Α–Ω*, Ι. Κ. Διώτης (μετάφρ.), Αθήνα.
- Burrus, Virginia (2006), ‘Life After Death: The Martyrdom of Gorgonia and the Birth of Female Hagiography’, στο *Gregory of Nazianzus: Images and Reflections*, J. Bortnes – T. Hägg (επιμ.) Copenhagen, σελ. 153-170.
- Carey, Christopher (2007), ‘Epideictic oratory’, στο: *A Companion to Greek Rhetoric*, I. Worthington (επιμ.), Malden, MA, σελ. 236–252.

- Carlon, Jacqueline (2009), *Pliny's Women. Constructing Virtue and Creating Identity in the Roman World*, Cambridge.
- Carrick, Paul (1985), *Medical Ethics in Antiquity: Philosophical Perspectives on Abortion and Euthanasia*, Dordrecht.
- Centlivres Challet, Claude–Emmanuelle (2013), *Like Man, like Woman: Roman Women, Gender Qualities and Conjugal Relationships at the Turn of the First Century*, Oxford.
- Conde Guerri, Elena (1994), 'El elogio fúnebre de Gorgonia, modelo de filosofía cristiana', *Helmántica*, 45.136–138, σελ. 381–392.
- Connolly, Joy (2007), 'The New World Order: Greek Rhetoric in Rome', στο: *A Companion to Greek Rhetoric*, I. Worthington (επιμ.), Malden, MA, σελ. 139–165.
- Cooper, Kate (1996), *The Virgin and the Bride: Idealized Womanhood in Late Antiquity*, Cambridge.
- Crawford, O. C. (1941), 'Laudatio funebris', *CJ* 37.1, σελ. 17–27.
- D' Ambra, Eve (2007), *Roman Women*, Cambridge - New York.
- D' Ippolito, G. (2007) 'Nonno di Panopoli e i poeti latini', στο: A. Sánchez–Ostiz – J. B. Torres Guerra – R. Martinez (επιμ.), *De Grecia a Roma y de Roma a Grecia: un camino de ida y vuelta*, Pamplona, σελ. 311–331.
- Daunton– Fear, Andrew (2017), 'Can we hear the spoken words of Gregory of Nazianzus', *Scrinium* 13, σελ. 72–83.
- Delia, Diana (1991), 'Fulvia Reconsidered', στο: Sarah B. Pomery (επιμ.), *Women's History and Ancient History*, Chapel Hill, σελ. 197–217.
- Dixon, Susan (1992), *The Roman Family*, Baltimore.
- Dobson, John Frederick – Hornblower, Simon (2019), s.v. 'epitaphios logos' στο: *Oxford Classical Dictionary*, T. Whitmarsh (επιμ.), Τέταρτη έκδοση, Oxford.
- Elvers, Karl–Ludwig (Bochum), Schmitt, Tassilo (Bielefeld), Eck, Werner (Cologne), 'Metilius', στο: *Brill's New Pauly*, Επιμέλεια των τόμων της Αρχαιότητας από: H. Cancik – H. Schneider, Έκδοση στην Αγγλική από: C. F. Salazar, Επιμέλεια τόμων της Πρόσληψης της Κλασικής Παράδοσης από: M. Landfester, Έκδοση στην Αγγλική από: F. G. Gentry. Τελευταία επίσκεψη στις 21 August 2019 <http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e802590>

First published online: 2006.

- Elm, Susanna (2006), 'Gregory's women: creating a philosopher's family', στο *Gregory of Nazianzus: Images and Reflections*, J. Bortnes – T. Hägg (επιμ.) Copenhagen, σελ. 171–191.
- Engel, David (2003), 'Women's role in the home and the state: Stoic theory reconsidered' *HSPH* 101, σελ. 267–288.
- Fabre–Serris, Jacqueline (2015), 'Women after war in Seneca's *Troades*. A reflection on emotions', στο: *Women and War in Antiquity*, J. Fabre–Serris – A. Keith (επιμ.), Baltimore, σελ. 100–118.
- Ferril, Arther (1996), 'Seneca's exile and the *Ad Helviam*: A reinterpretation', *CP* 61.4, σελ. 253–257.
- Freund, Stefan (2008), 'Pudicitia saltem in tuto sit: Lucretia, Verginia und die Konstruktion eines Wertbegriffs bei Livius', *Hermes* 136.3, σελ. 308–325.
- Gardner, Jane (1991), *Women in Roman Law and Society*, Bloomington - Indianapolis.
- Gärtner, Ursula (2013), 'Περίδες τί μοι ἄγνόν ἐφωπλίσσασθε Μάρωνα; Das griechische Epos der Kaiserzeit und die Bezüge zur lateinischen Literatur', στο *Les Grecs héritiers des Romains: huit exposés suivis de discussions*, P. Schubert – P. Ducrey – P. Derron (επιμ.), Vandoeuvres – Geneva, σελ. 87–146.
- Grubbs, Judith Evans (2002), *Women and the Law in the Roman Empire: a Sourcebook on Marriage, Divorce and Widowhood*, London.
- Hägg, Tomas – Rousseu, Philip (2000), 'Introduction: biography and panegyric', στο *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, T. Hägg – P. Rousseau (επιμ.), Berkeley, σελ. 1–24.
- Hemelrijk, Emily (2004), 'Masculinity and femininity in the *Laudatio Turiae*', *CQ* 54.1, σελ. 185–197.
- Hillard, T. W. (2001), 'Popilia and laudationes funebres for women', *Antichthon* 35, σελ. 45–63.
- Jeffreys, Elizabeth (2007), 'Rhetoric in Byzantium', στο *A Companion to Greek Rhetoric*, I. Worthington (επιμ.), Malden, MA, σελ. 166–184

- Kierdorf, Wilhelm (1979), *Laudatio funebris: Interpretationen und Untersuchungen zur Entwicklung der römischen Leichenrede*, Meisenheim am Glan.
- Konstan, David (2007), 'Rhetoric and emotion', στο *A Companion to Greek Rhetoric*, I. Worthington (επιμ.), Malden, MA, σελ. 411– 424.
- Köves– Zulauf, Thomas (2000), 'Virtus und Pietas', *Acta Ant. Hung* 40, σελ. 247– 262.
- Lindsay, Hugh (2004), 'The *Laudatio Murdiae*: its content and significance', *Latomus* 63.1, σελ. 88– 97
- Manning, C. E (1981), *On Seneca's "Ad Marciam"*, Leiden.
- Markus, D.D. – G.W. Schwendner (1997), 'Seneca's Medea in Egypt (663–704)', *ZPE* 117, σελ. 73–80.
- McAuley, Mairéad (2015), *Reproducing Rome: Motherhood in Virgil, Ovid, Seneca, and Statius*, Oxford.
- McDonnell, Myles (2006), *Roman Manliness*, Cambridge / New York.
- McGuckin, John Anthony (2001), *St Gregory of Nazianzus: an Intellectual Biography*, Crestwood.
- McGuire, Martin (1953), 'The early Christian funeral oration', στο *Funeral Orations by Saint Gregory Nazianzen and Saint Ambrose*, μετφρ. από Leo P. McCauley κ.ά., New York., σελ. 7– 23
- Momigliano, Arnaldo (2019), s.v. 'Arria' στο *Oxford Classical Dictionary*, T. Whitmarsh (επιμ.), Τέταρτη έκδοση, Oxford.
- Montanari, Franco (1998), *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας*, Επιμ. Ελληνικής έκδοσης: Δ. Ιακώβ – Α. Ρεγκάκος, Θεσσαλονίκη.
- Montanari, Franco (2015), s.v. 'σωφροσύνη' στο: *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, F. Montanari (επιμ.) Αναρτήθηκε ηλεκτρονικά στις 05/12/2019 <<https://dictionaries.brillonline.com/search#dictionary=montanari&id=115740>> Πρώτη ηλεκτρονική δημοσίευση: July 2015.
- Motto, Anna Lydia (1972), 'Seneca on women's liberation', *CW* 65.5, σελ. 155– 157.
- North, Helen (1997), 'The mare, the vixen, and the bee: "Sophrosyne" as the virtue of women in antiquity', *ICS* 2, σελ. 35– 48.

- O' Donnell, Karen (2019), 'Women and the Eucharist: reflections on private eucharists in the early church', *Feminist Theology* 27.2, σελ. 164–175.
- Ochs, Donovan (1993), *Consolatory Rhetoric: Grief, Symbol, and Ritual in the Greco-Roman Era*, Columbia.
- Oser– Grote, Carolin (1997), 'Virtus romana und virtus Christiana. Die Rezeption und Transformation eines römischen wertbegriffs bei Prudentius', στο: *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike: Akten der 1. Tagung der Karl– und Gertrud Abel–Stiftung vom 22.–25. September 1997 in Trier*, T. Fuhrer – M. Erler σε συνεργασία με K. Schlapbach, Stuttgart, σελ. 213– 228.
- Osgood, Josiah (2014), *Turia: a Roman woman's Civil War*, Oxford.
- Pepe, Cristina (2018), 'Fragments of Epideictic Oratory: The Exemplary Case of the Laudatio Funebris for Women', στο: *Reading Republican Oratory: Reconstructions, Contexts, Receptions*, C. Gray, A. Balbo, R. Marshall, C. Steel (επιμ.), Oxford, σελ. 281– 296.
- Pollman, Karla (2008), 'Ambivalence and moral virtus in roman epic', στο *Vergil und das antike Epos*, (επιμ.), Stuttgart, σελ. 355– 366.
- Prudence, Jones (2012), 'Mater patriae: Cleopatra and roman ideas of motherhood', στο *Mothering and Motherhood in Ancient Greece and Rome*, L. H. Petersen – P. Salzman–Mitchell (επιμ.), Austin, σελ. 165– 183.
- Ramage, Edwin (2006), 'Funeral eulogy and propaganda in the roman republic', *Athenaeum* 94.1, σελ. 39– 64.
- Rees, Roger (2007), 'Panegyric', στο *A Companion to Roman Rhetoric*, W. Dominik – J. Hall (επιμ.), Malden, MA, σελ. 136– 147.
- Rogers, Robert Samuel (1965), 'The case of Cremutius Cordus', *TAPhA* 96, σελ. 351– 359.
- Roller, Matthew (2004), 'Exemplarity in Roman culture: the cases of Horatius Cocles and Cloelia', *CP* 99.1, σελ. 1–56.
- Rommel, Bettina (2006), 'Funeral oration', στο: *Brill's New Pauly, Antiquity volumes*, H. Cancik – H. Schneider (επιμ.), Έκδοση στην Αγγλική από: C. F. Salazar, *Classical Tradition Volumes*, M. Landfester (επιμ.), Έκδοση στην Αγγλική από: F. G. Gentry. Αναρτήθηκε ηλεκτρονικά στις 07 Αυγούστου 2019 <http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e1501210> .

- Schubert, P. (2013) ‘L’apport des papyrus grecs et latins d’Égypte romaine’, στο: P. Schubert – P. Ducrey – P. Derron (επιμ.), *Les Grecs héritiers des Romains*, Vandoeuvres–Geneva, 243–271.
- Shackleton Bailey, David Roy (2000), *Valerius Maximus: Memorable Doings and Sayings: Books I-V*, Cambridge / London
- Shelton, Jo–Ann (2013), *The Women of Pliny’s Letters*, London
- Traub, Henry (2016), ‘Pliny’s treatment of history in epistolary form”, στο *The Epistles of Pliny*, R. Gibson – C. Whitton (επιμ.), Oxford.
- Treggiari, Susan (1993), *Roman Marriage: Iusti Coniuges*, Oxford / New York
- Treggiari, Susan (2005), ‘Women in the time of Augustus’, στο *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*, K. Galinsky (επιμ.), Cambridge, σελ. 130– 147.
- Tuck, Steven (2005), ‘The origins of Roman imperial hunting imagery: Domitian and the redefinition of virtus under the Principate’, *G & R* 52.2, σελ. 221– 245.
- Tylawsky, Elizabeth (2001), ‘Supplying a genealogy: self–promotion by praising dead women’, στο *Essays in honor of Gordon Williams: Twenty–Five Years at Yale*, E. Tylawsky – C. Weiss (επιμ.), New Haven, σελ. 283– 293.
- Tzounakas, Spyridon (2017), ‘Cremutius Cordus and Seneca’s self–promotion in the exordium of the *Consolatio ad Marciam*’, *Pan. Rivista di Filologia Latina* 6, σελ. 75–85.
- Hope, Valerie – Huskinson, Janet (2011), *Memory and Mourning: Studies on Roman Death*, Oxford.
- Weir, Allison (2007), *A Study of Fulvia*. Μεταπτυχιακή Διπλωματική Εργασία, Queen’s University.
- Welch, Kathryn E. (1995). ‘Antony, Fulvia, and the Ghost of Clodius in 47 B. C.’, *G & R* 42. 2, , σελ. 182–201.
- Wilcox, Amanda (2006), ‘Exemplary grief: gender and virtue in Seneca’s consolations to women’, *Helios* 33.1, σελ. 73– 93.