

ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

ΤΟΜΕΑΣ ΚΛΑΣΙΚΗΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

ΟΛΓΑ ΑΝΑΣΤΑΣΙΑΔΟΥ

Αίλιου Αριστείδη

Παναθηναϊκός και Είς Ρώμην:

Αναζητώντας χαρακτηριστικά
της πολιτισμικής ταυτότητας του ρήτορα

Διπλωματική εργασία

ΑΘΗΝΑ 2019

Όλγα Αναστασιάδου

Αίλιου Αριστείδη

Παναθηναϊκός και Είς Ρώμην:

Αναζητώντας χαρακτηριστικά της πολιτισμικής ταυτότητας του ρήτορα

Διπλωματική εργασία

ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ: Δημήτριος Καραδήμας

ΤΡΙΜΕΛΗΣ ΕΠΙΤΡΟΠΗ: Δημήτριος Καραδήμας

Αθηνά Μπάζου

Χρήστος Φάκας

ΑΘΗΝΑ 2019

Πίνακας περιεχομένων

1. Αντί προλόγου	5
2. Εισαγωγή.....	6
2.1. Περί πολιτισμικής ταυτότητας	7
2.2. Βιογραφικά στοιχεία για τον Αίλιο Αριστείδη.....	8
2.3. Περί επιδεικτικής ρητορείας	12
2.4. Ρητορικοί τόποι εγκωμίων πόλεων	16
3. Παναθηναϊκός και Εἰς Ρώμην.....	19
3.1. Κατηγοριοποίηση /ο χρόνος και η διάρκεια εκφώνησης των δύο λόγων.....	19
3.2. Δομή των δύο λόγων	21
3.3. Πρώτες διαπιστώσεις	23
3.4. Προσεγγίσεις μελετητών σχετικά με την πολιτισμική ταυτότητα του ρήτορα.....	24
4. Η υπεροχή της Αθήνας στον αρχαίο κόσμο	30
4.1 Πέρσες.....	30
4.2. Λακεδαιμόνιοι	33
4.3. Μακεδόνες.....	37
4.4. Θηβαίοι.....	39
4.5. Συμπεράσματα.....	40
5. Η πολιτισμική ταυτότητα του ρήτορα μέσα από τη σύγκριση κοινών τόπων στους δύο λόγους	43
5.1. Το Προοίμιον των δύο λόγων.....	43
5.2. Θέσις και Φύσις	45
5.3. Γένος.....	48
5.4. Ἐπιτηδεύσεις οἰκούντων	50
5.4.1. Κατὰ τὴν τῆς πολιτείας κατάστασιν	50

5.4.2. Κατὰ τὰς ἐπιστήμας / Κατὰ τὰς τέχνας / Κατὰ τὰς δυνάμεις.....	57
5.5. Ἐνεργήματα-Πράξεις οἰκούντων κατὰ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰ μέρη αὐτῶν	59
5.5.1. Κατὰ τὴν δικαιοσύνην	59
5.5.2. Κατὰ τὴν σωφροσύνην / Κατὰ τὴν φρόνησιν	66
5.5.3. Κατὰ τὴν ἀνδρείαν.....	69
5.6. Ο Ἐπίλογος τῶν δύο λόγων	70
6. Επιπρόσθετα στοιχεία σύγκρισης αθηναϊκῆς καὶ ρωμαϊκῆς πολιτικῆς.....	72
7. Συνολικὴ θεώρηση τῶν δύο λόγων	78
8. Συμπεράσματα.....	82
9. Βιβλιογραφία	86

1. Αντί προλόγου

Όταν ξεκίνησα τη διπλωματική μου εργασία, επιθυμούσα ενδόμυχα να αποδειχθεί ότι η πολιτισμική ταυτότητα του Αίλιου Αριστείδη είχε διαμορφωθεί κυρίως από ελληνικά στοιχεία και λιγότερο από αντίστοιχα ρωμαϊκά. Ωστόσο, καθώς η έρευνά μου προχωρούσε, δεν μου έμεινε η παραμικρή αμφιβολία πως ο Αίλιος Αριστείδης δεν αισθάνθηκε ποτέ Ρωμαίος: η ελληνική παιδεία του, οι σχέσεις του με τις ελληνικές πόλεις της Μικράς Ασίας και η αγάπη του για τον ελληνικό πολιτισμό διαδραμάτισαν καθοριστικό ρόλο στη διαμόρφωση της πολιτισμικής ταυτότητας του ρήτορα.

Για τη συγγραφή της παρούσας μελέτης θα ήθελα να ευχαριστήσω από καρδιάς τον αγαπημένο μου καθηγητή κ. Δημήτριο Καραδήμα, ο οποίος αρχικά μου ενέπνευσε το ενδιαφέρον για το συγγραφικό έργο του Αίλιου Αριστείδη και στη συνέχεια μου επέτρεψε να εκφράσω ελεύθερα σκέψεις και θέσεις χωρίς περιορισμούς και απόλυτες παρεμβάσεις. Η διακριτική καθοδήγησή του και οι εύστοχες επισημάνσεις του ήταν πολύ σημαντικές για την εκπόνηση της εργασίας μου. Επιπλέον εκφράζω τις θερμές μου ευχαριστίες στους καθηγητές μου Αθηνά Μπάζου και Χρήστο Φάκα για την κριτική ανάγνωση της εργασίας μου.

Τέλος θα ήθελα να ευχαριστήσω τον σύζυγό μου Χρήστο και ιδιαιτέρως τα δύο μου κοριτσάκια, Αγγελική και Λυδία, για τη στήριξή τους και την τεράστια υπομονή που επέδειξαν σχετικά με τον χρόνο που χρειάστηκε να αφιερώσω στην έρευνά μου. Είμαι πολύ χαρούμενη που αισθάνθηκα ότι οι κόρες μου ένωσαν υπερηφάνεια για τη μητέρα τους. Θέλω να ελπίζω πως έβαλα ένα μικρό λιθαράκι, ώστε να τους μεταδώσω την αγάπη για τα γράμματα και τη γνώση· ταυτόχρονα θέλω να πιστεύω πως αποτέλεσα γι' αυτές το ζωντανό παράδειγμα, που τους δίδαξε έμπρακτα ότι δεν πρέπει ποτέ να εγκαταλείπουμε τα όνειρά μας: όταν αγαπάμε κάτι πολύ και το επιθυμούμε πραγματικά, ποτέ δεν είναι αργά για να υπερβούμε τα εμπόδια και τις δυσκολίες και τελικά να το πραγματοποιήσουμε επιτυχώς. Άλλωστε *τὰ ἀγαθὰ κόποις κτῶνται*.

2. Εισαγωγή

Στόχος της παρούσας μελέτης είναι η αναζήτηση χαρακτηριστικών που συνθέτουν την πολιτισμική ταυτότητα του Αίλιου Αριστείδη. Εφαρμόζοντας την κειμενοκεντρική μέθοδο σε δύο επιδεικτικούς λόγους του, τον *Παναθηναϊκό* και τον *Εἰς Ρώμην*, θα αναζητήσουμε εκείνα τα στοιχεία που θα μας επιτρέψουν να αντιληφθούμε ποιος τελικά ήταν ο πολιτισμός –ο ελληνικός ή ο ρωμαϊκός– που διαμόρφωσε σε μεγαλύτερο βαθμό την πολιτισμική ταυτότητα του ρήτορα, επηρέασε τη σκέψη και τη συνείδησή του, καθόρισε την πολιτική στάση του απέναντι στη ρωμαϊκή διοίκηση και γενικότερα στον κόσμο της εποχής του.

Η αξία των Αθηνών καταφαίνεται στον *Παναθηναϊκό* και συγκαλυμμένα διαφαίνεται σε ορισμένα σημεία του λόγου *Εἰς Ρώμην*. Ωστόσο, η παράλληλη σύγκριση των δύο λόγων θα αναδείξει περίτρανα νικήτρια την Αθήνα, αφού για τον Αίλιο Αριστείδη η υπεροχή της Αθήνας στον αρχαίο κόσμο και η προσφορά της στο ελληνικό έθνος και στον ευρύτερο πολιτισμό εξασφαλίζει στην πόλη *τὰ πρεσβεῖα παντός τοῦ Ἑλληνικοῦ* (1.335) αλλά και μία θέση *ἐν διδασκάλων καὶ τροφῶν μέρει* (1.332) στη ρωμαϊκή αυτοκρατορία του 2^{ου} αι. μ.Χ.

Μετά από μία σύντομη παράθεση α) προσεγγίσεων του όρου «πολιτισμική ταυτότητα», β) της βιογραφίας του Αίλιου Αριστείδη, γ) στοιχείων για το γένος της επιδεικτικής ρητορείας και τους *κοινούς τόπους* των εγκωμίων πόλεων, δ) του γραμματολογικού / ιστορικού πλαισίου και της δομής του *Παναθηναϊκού* και του λόγου *Εἰς Ρώμην* και ε) αντιπροσωπευτικών απόψεων μελετητών σχετικά με την πολιτισμική ταυτότητα του ρήτορα, θα προσπαθήσουμε –με στοιχεία που ο *Παναθηναϊκός* και ο λόγος *Εἰς Ρώμην* μάς παρέχουν– να ερευνήσουμε τη σχέση της Αθήνας με τις δυνάμεις που διαδραμάτισαν σημαντικό ρόλο στα γεγονότα του ιστορικού παρελθόντος (Πέρσες, Λακεδαιμόνιοι, Μακεδόνες και Θηβαίοι). Στη συνέχεια η Αθήνα –της οποίας η υπεροχή θα αναδειχθεί αδιαμφισβήτη– αντιπροσωπεύοντας πλέον ολόκληρο το ελληνικό έθνος θα αναμετρηθεί με την υπερδύναμη Ρώμη –και κατ' επέκταση τη ρωμαϊκή αυτοκρατορία– της εποχής του Αίλιου Αριστείδη. Στη σύγκριση αυτή πολιτισμικά ανώτερη θα καταδειχθεί και πάλι η Αθήνα, γεγονός που μας επιτρέπει να οδηγηθούμε σε πολύτιμα συμπεράσματα σχετικά με την πολιτισμική ταυτότητα του ρήτορα.

Μία επισήμανση καθίσταται αναγκαία: και στους δύο λόγους ο Αίλιος χρησιμοποιεί συχνά τη ρητορική υπερβολή· ειδικότερα στις ιστορικές αφηγήσεις η ρητορική υπερβολή πλειστάκις οδηγεί σε παραποίηση της ιστορικής αλήθειας. Ωστόσο, στόχος της παρούσας μελέτης δεν είναι η εξακρίβωση της ιστορικής αλήθειας αλλά η εξαγωγή συμπερασμάτων για την πολιτισμική ταυτότητα του ρήτορα, όπως αυτά προκύπτουν από τις επιλογές του ως προς την έκθεση των ιστορικών γεγονότων, που είναι δηλωτικές των προθέσεών του.

2.1. Περί πολιτισμικής ταυτότητας

Ο όρος «πολιτισμική ταυτότητα» δεν είναι εύκολο να οριστεί, καθώς αποτελεί αντικείμενο έρευνας πολλών επιστημών (κοινωνιολογίας, ανθρωπολογίας, ψυχολογίας), οι οποίες προσεγγίζουν τον όρο συχνά από διαφορετική σκοπιά και ενίοτε υποστηρίζουν διαφορετικές μεταξύ τους θέσεις¹. Στην παρούσα εργασία θα επικεντρωθούμε στη διάκριση μεταξύ της «υποκειμενιστικής» και της «αντικειμενιστικής» αντίληψης της πολιτισμικής ταυτότητας², στην προσπάθειά μας να καθορίσουμε τα στοιχεία εκείνα που διαμόρφωσαν την πολιτισμική ταυτότητα του Αίλιου Αριστείδη.

Σύμφωνα με την «αντικειμενιστική» αντίληψη, η ταυτότητα ενός ατόμου καθορίζεται από κριτήρια κατά βάση «αντικειμενικά», όπως η καταγωγή, η κοινή γλώσσα, η κοινή θρησκεία κ.α. «[Μ]ε άλλα λόγια τα χαρακτηριστικά της ταυτότητας προϋπάρχουν του ατόμου, το οποίο δεν μπορεί παρά να τα αποδεχθεί, ειδάλως κινδυνεύει να γίνει περιθωριακό. Η ταυτότητα εμφανίζεται ως μία ουσία που δεν επιδέχεται εξέλιξη και στην οποία το άτομο ή η ομάδα δεν έχει καμία επιρροή»³.

Στον αντίποδα αυτής της θέσης βρίσκεται η «υποκειμενιστική» αντίληψη, σύμφωνα με την οποία η πολιτισμική ταυτότητα του ατόμου καθορίζεται από στοιχεία ρευστά και «υποκειμενικά», που διαμορφώνονται από τη διαδικασία της αλληλεπίδρασης του ατόμου με το συγκεκριμένο ιστορικό / κοινωνικό / πολιτικό / πολιτισμικό περιβάλλον, μέσα στο οποίο ζει και κινείται. Εύκολα επομένως γίνεται

¹ Για μία συνοπτική παρουσίαση αντιπροσωπευτικών θέσεων βλ. Τσιάκαλος (2007) 6-9.

² Βλ. σχετικά Cuche (2001) 147-150.

³ Τσιάκαλος (2007) 14-15.

αντιληπτό ότι το άτομο είναι πλέον ελεύθερο να επιλέγει την ταυτότητα που θα υιοθετήσει, αφού πλέον η πολιτιστική ένταξη δεν αποτελεί απλώς «φυσικό», αμετάβλητο και παγιωμένο γεγονός, αλλά ατομική επιλογή.

Αναφορικά με τον Αίλιο Αριστείδη, ο οποίος ζει σε μία εποχή συνύπαρξης του ρωμαϊκού και του ελληνικού κόσμου, ο καθορισμός της πολιτισμικής ταυτότητάς του δεν αποτελεί εύκολη υπόθεση. Ο ίδιος, καταγόμενος από ελληνική οικογένεια της Μικράς Ασίας, ων πολίτης της Σμύρνης και με ελληνική παιδεία, είναι ταυτόχρονα Ρωμαίος πολίτης που κινείται στα πλαίσια της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, με ιδιαίτερες σχέσεις με τον αυτοκράτορα και την πολιτική –ελληνική και ρωμαϊκή– ελίτ της εποχής του.

Για να σχηματίσουμε μια σφαιρικότερη αντίληψη, κρίνουμε απαραίτητη την παράθεση βιογραφικών στοιχείων του Αίλιου Αριστείδη, τα οποία θα μας διαφωτίσουν σχετικά με τον τρόπο σκέψης και δράσης του ρήτορα, βοηθώντας μας να καθορίσουμε την πολιτισμική του ταυτότητα τόσο με στοιχεία «αντικειμενιστικά» όσο και με αντίστοιχα «υποκειμενιστικά».

2.2. Βιογραφικά στοιχεία για τον Αίλιο Αριστείδη

Μελετώντας τη βιογραφία του Αίλιου Αριστείδη⁴ αντιλαμβανόμαστε πως πρόκειται για έναν ρήτορα με πλούσιο συγγραφικό έργο, το οποίο απηχεί έντονες πνευματικές και πολιτικές ανησυχίες. Αν και ο ίδιος ζει και δρα στα πλαίσια της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας και αποκτά την ιδιότητα του Ρωμαίου πολίτη, ωστόσο η επιμελημένη αγωγή και παιδεία του –που στηρίχτηκε κατά το πλείστον στα ελληνικά γράμματα και τον ελληνικό πολιτισμό– συνθέτουν μια πολιτισμική ταυτότητα, στην οποία τα ελληνικά στοιχεία συνυφαίνονται με τα ρωμαϊκά.

⁴ Η σημαντικότερη πηγή πληροφοριών για τον βίο του ρήτορα είναι το ίδιο το έργο του και κυρίως οι *Τεροί Λόγοι*. Για τον βίο του μπορούμε επίσης να αντλήσουμε πληροφορίες από τον Φιλόστρατο στο έργο του *Βίοι Σοφιστών*, 581-585 αλλά και από τα *Προλεγόμενα Αριστείδου* του Lenz (1959). Πολύτιμη για την έρευνά μου υπήρξε η εισαγωγή του Καραδήμα (2016) 13-52, στην οποία κυρίως στηρίχθηκα για να καταγράψω στοιχεία της βιογραφίας του ρήτορα, που θα αποβούν χρήσιμα για την έρευνά μας.

Πιο συγκεκριμένα, ο Αίλιος Αριστείδης γεννιέται στις 26 Νοεμβρίου 117 μ.Χ.⁵, πιθανότατα στους Αδριανούς της Μυσίας. Κατάγεται από εύπορη οικογένεια που διατηρεί στενούς δεσμούς τόσο με την πόλη της Κυζίκου, όσο και με την πόλη της Σμύρνης. Ο πατέρας του Ευδαίμων –όπως άλλωστε και ο ίδιος ο Αίλιος– είναι πολίτες της Σμύρνης, μίας από τις μεγαλύτερες πόλεις της Μικράς Ασίας με έντονη σοφιστική δραστηριότητα. Η αγάπη που τρέφει ο Αίλιος για τη Σμύρνη είναι τόση, ώστε, όταν αυτή καταστρέφεται από τον ισχυρό σεισμό του 177 μ. Χ., εκείνος απευθύνει έκκληση προς τον αυτοκράτορα Μάρκο Αυρήλιο, ο οποίος συγκινημένος πείθεται και ανοικοδομεί την πόλη. Ο Φιλόστρατος (*Βίοι Σοφιστών* 582) μάλιστα δεν διστάζει να υποστηρίξει "[Ο]ίκιστήν δὲ καὶ τὸν Ἀριστείδην τῆς Σμύρνης εἶπεῖν οὐκ ἄλαζὼν ἔπαινος, ἀλλὰ δικαιοτάτος τε καὶ ἀληθέστατος", αναγνωρίζοντας έτσι το μέγεθος της συμβολής του ρήτορα στην ανοικοδόμηση της πόλης.

Καθώς ο Αίλιος ανήκε στην τάξη της ελληνικής αριστοκρατίας, ο πατέρας του – πλούσιος γαιοκτήμονας της εποχής– είχε φροντίσει για τον γιο του να λάβει επιμελημένη αγωγή και παιδεία. Σε ηλικία περίπου 15 ετών ο Αίλιος αρχίζει τις σπουδές του στα ελληνικά γράμματα, φοιτώντας στη Σμύρνη, κοντά στον γνωστό γραμματικό Αλέξανδρο Κοτυέα. Στη συνέχεια μελετά ρητορική δίπλα σε σπουδαίους ρητοροδιδασκάλους της εποχής, ενώ ταξιδεύει και στην Αθήνα, η οποία ακόμα «διατηρούσε ένα μεγάλο μέρος της αίγλης της ως πνευματικού κέντρου».⁶ Εκεί θα συναντηθεί με τον σπουδαίο σοφιστή Ηρώδη τον Αττικό αλλά και θα παρακολουθήσει μαθήματα φιλοσοφίας δίπλα στον πλατωνιστή Λούκιο.

Αντιλαμβανόμαστε επομένως ότι σύμφωνα με την «αντικειμενιστική» αντίληψη της πολιτισμικής ταυτότητας ο Αίλιος Αριστείδης διαμορφώνει κατά βάση μία ελληνική ταυτότητα και συνείδηση. Άλλωστε και για τον Whimmarsh (2001) 272-273 η "ελληνικότητα" των κατοίκων της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας καθορίζεται κυρίως – συμπληρωματικά ή μεμονωμένα– είτε από την καταγωγή τους από αρχαίες ελληνικές πόλεις ή αποικίες αυτών είτε από την ικανότητα τους να ομιλούν και να γράφουν στην αττική γλώσσα του 5^{ου} και 4^{ου} π.Χ. αιώνα. Η ελληνικότητα επομένως του Αίλιου καθίσταται –σύμφωνα με τη θέση αυτή– αδιαμφισβήτητη, καθώς ο ρήτορας μπορεί να κατάγεται από μια μικρή πόλη της Μυσίας, ωστόσο αναπτύσσει –όπως είδαμε– ιδιαίτερη σχέση με την ελληνική πόλη της Σμύρνης, της οποίας άλλωστε

⁵ Βλ. σχετικά Behr (1994) 1141-1151.

⁶ Καραδήμας (2016) 18-19.

είναι πολίτης. Επιπλέον λαμβάνει ελληνική παιδεία και επιλέγει να συγγράψει τα έργα του στην αττική διάλεκτο· ως μην ξεχνάμε άλλωστε ότι συγκαταλέγεται ανάμεσα στους κύριους εκπρόσωπους του κινήματος του αττικισμού της εποχής του.

Ασφαλώς θα ήταν αφέλεια εκ μέρους μας να μην αναγνωρίσουμε ότι, παράλληλα με τα ελληνικά, συνυπάρχουν και πολλά ρωμαϊκά στοιχεία που συνθέτουν την πολιτισμική ταυτότητα του ρήτορα. Η ρωμαϊκή αυτοκρατορία αποτελεί το παρόν του, έχει εξασφαλίσει την *Pax Romana* σε όλους τους υπηκόους της και του επιτρέπει να κινείται και να δρα ελεύθερα μέσα σε ολόκληρο τον ρωμαϊκό κόσμο. Έχοντας τιμηθεί με το δικαίωμα του Ρωμαίου πολίτη⁷, ο Αίλιος ταξιδεύει, ζει ως κοσμοπολίτης και απολαμβάνει τα προνόμια της ελληνικής ελίτ. Συναναστρέφεται με μέλη της ρωμαϊκής αριστοκρατίας, χαίρει της εκτιμήσεως αυτοκρατόρων και απολαμβάνει μια γενική αναγνώριση.

Την άνοιξη του 141 μ.Χ. ο Αίλιος εγκαινιάζει την περίοδο των ταξιδίων και επισκέπτεται την Αίγυπτο. Σε ηλικία μόλις 26 ετών (143-144 μ.Χ.) ταξιδεύει στη Ρώμη από ξηράς, γεγονός που επιβαρύνει την υγεία του, με αποτέλεσμα να ακολουθήσει η –επονομαζόμενη από τον ίδιο– περίοδος της *καθέδρας*, δηλαδή της παραμονής για τη θεραπεία του στο Ασκληπιείο της Περγάμου (145-147 μ.Χ.), όπου έρχεται σε επαφή με μέλη της ελληνικής και ρωμαϊκής αριστοκρατίας, ενώ παράλληλα συνθέτει τουλάχιστον πέντε λόγους.

Η σχέση του με τον θεό Ασκληπιό θα σημαδέψει τη μετέπειτα πορεία του Αριστείδη. Ακόμα και αν ο ρήτορας λάτρευε κοινούς θεούς με τους Ρωμαίους, η πρόταξη του Ασκληπιού στη θρησκευτική συνείδηση του Αριστείδη είναι καταφανής. Δηλωτική της ιδιαίτερης αγάπης και λατρείας του προς τον θεό είναι άλλωστε και η άρνηση του ρήτορα να συναντήσει τον αυτοκράτορα Μάρκο Αυρήλιο, μέχρι τη στιγμή που ο ίδιος ο αυτοκράτορας τού το ζητήσει (Φιλόστρατος, *Βίοι σοφιστών* 582-583) αλλά και η άρνησή του να φιλήσει το χέρι του Μάρκου Αυρήλιου, επικαλούμενος το γεγονός ότι είναι πρωτίστως *θεραπευτής* του Ασκληπιού, τον οποίο προτάσσει έναντι των πολιτικών καθηκόντων του προς τον αυτοκράτορα.⁸

⁷ Στον Ευδαίμονα –και πιθανότατα και στον Αριστείδη– παραχωρήθηκε από τον Αδριανό η ιδιότητα του Ρωμαίου πολίτη, είτε το 123 μ.Χ. είτε το 131-132 μ.Χ., δηλαδή κατά τη δεύτερη επίσκεψη του αυτοκράτορα στη Μικρά Ασία. Ο Whitmarsh (2013) 26-27 υποστηρίζει ότι η εκχώρηση του δικαιώματος του Ρωμαίου πολίτη σε Έλληνες επιφανείς και πεπαιδευμένους αποτελούσε άλλωστε μια πάγια τακτική των αυτοκρατόρων, στην προσπάθειά τους να επιτύχουν μια αρμονική ελληνορωμαϊκή συνύπαρξη, ικανοποιώντας παράλληλα το αίσθημα φιλοτιμίας της ελληνικής ελίτ.

⁸ *Τεροι Λόγοι*, I 23. Βλ. σχετικά Swain (1996) 263 και Pernot (2008) 177-185.

Το φθινόπωρο του 147 μ.Χ. ο Αριστείδης βρίσκεται στη Σμύρνη και ξεκινά ένα αγώνα περί *ἀτελείας*, που θα διαρκέσει έξι περίπου χρόνια (147-153 μ.Χ.). Η σταθερή και επίμονη άρνησή του να αναλάβει δημόσια αξιώματα ίσως υποκινείται από την επιθυμία του να αφοσιωθεί εξ ολοκλήρου στη ρητορική, ίσως αποσκοπεί σε αποφυγή της συνεπαγομένης από την ανάληψη αξιωμάτων οικονομικής επιβάρυνσης, ίσως πάλι «θα μπορούσε, από μια άλλη οπτική, να συνδεθεί με τη συγκαλυμμένη έκφραση επιφυλάξεων (που εντοπίζονται στο έργο του) για τη Ρώμη και την Αυτοκρατορία της και, έτσι, να αποκτήσει ευρύτερες και ουσιαστικότερες πολιτικές και ιδεολογικές διαστάσεις»⁹, καθώς στην ουσία ο ρήτορας επιλέγει να τεθεί εκτός του πολιτικού συστήματος της εποχής.

Την άνοιξη του 155 μ.Χ. ο Αίλιος ξεκινά το ταξίδι του στην Επίδαυρο, ενώ το καλοκαίρι του ίδιου έτους βρίσκεται στην Αθήνα, όπου εκφωνεί τον *Παναθηναϊκό* του κατά τη διάρκεια της εορτής των Παναθηναίων. Ο χειμώνας τον βρίσκει στη Ρώμη, όπου πιθανότατα εκφωνεί τον λόγο *Εἰς Ρώμην*, ο οποίος ωστόσο ενδέχεται να είχε εκφωνηθεί το 144 μ.Χ. κατά τη διάρκεια του πρώτου ταξιδιού του ρήτορα στην πρωτεύουσα της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. Αναμφίβολα πάντως ο λόγος αυτός περιέχει στοιχεία που φωτίζουν την πολιτική στάση του Αίλιου απέναντι στη Ρώμη και κατ' ἐπέκτασιν στοιχεία που, σε συνδυασμό με τον *Παναθηναϊκό*, μας επιτρέπουν να καθορίσουμε –με «υποκειμενιστικά» πλέον κριτήρια–την πολιτισμική ταυτότητα του ρήτορα.

Την περίοδο των επόμενων ετών (156-165) ο Αριστείδης, με έδρα τη Σμύρνη, ταξιδεύει στις μεγάλες πόλεις της Μικράς Ασίας, όπου εκφωνεί λόγους. Παράλληλα παραδίδει μαθήματα –μάλλον αμισθί– και συγγράφει προς υπεράσπιση της ρητορικής το έργο *Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ τῶν τεσσάρων*. Το 165 μ.Χ. η υγεία του θα επιδεινωθεί εξαιτίας μιας επιδημίας ευλογιάς που τον βρίσκει στη Σμύρνη, με αποτέλεσμα να αναζωπυρωθεί και πάλι το ενδιαφέρον του για τον Ασκληπιό (που ποτέ δεν είχε εξαφανιστεί) και ο ρήτορας να επανασυνδεθεί με παλαιότερες θεραπευτικές πρακτικές.¹⁰

Ήδη όμως από το φθινόπωρο του επόμενου χρόνου ταξιδεύει στην Κύζικο και στις αρχές του 167 μ.Χ. στην Πέργαμο, όπου θα εκφωνήσει τον λόγο *Περὶ ὁμονοίας ταῖς πόλεσιν*, προτρέποντας τις πόλεις της Μικράς Ασίας να μετριάσουν τον μεταξύ τους

⁹ Καραδήμας (2016) 26.

¹⁰ Αυτόθι 30, Behr (1968) 100.

ανταγωνισμό για πρωτοκαθεδρία και να αξιοποιήσουν τα οφέλη της *Pax Romana*. Το 170 μ.Χ. εκφωνεί στη Σμύρνη τον λόγο *Κατὰ τῶν ἐξορχουμένων*, ενώ παράλληλα αποφασίζει να συγγράψει τους *Ιεροὺς Λόγους* του. Τα επόμενα χρόνια ο Αίλιος συνεχίζει να περιέρχεται τις ελληνικές πόλεις της Μικράς Ασίας, γεγονός που μαρτυρεί το ιδιαίτερο ενδιαφέρον του για το ελληνικό στοιχείο και ενδεχομένως δηλοί –με υποκειμενιστικά κριτήρια– την επιλογή του ρήτορα να υιοθετήσει μια κατά βάση ελληνική ταυτότητα.

Τα ίχνη του Αίλιου χάνονται οριστικά μετά το 180 μ.Χ.. Ο Καραδήμας¹¹ υποστηρίζει πως το 185 μ.Χ. θα μπορούσε να οριστεί –λίγο αβέβαια και σχηματικά– ως το πιθανό έτος θανάτου του, καθώς αυτό δεν είναι δυνατόν να οριστεί με απόλυτη ακρίβεια.

Συνοψίζοντας εύκολα γίνεται αντιληπτό –από μία πρώτη επιφανειακή βιογραφική προσέγγιση– ότι την πολιτισμική ταυτότητα του Αίλιου συνθέτουν τόσο ελληνικά όσο και ρωμαϊκά στοιχεία. Οι δεσμοί που διατηρεί με τους Ρωμαίους αυτοκράτορες και τη ρωμαϊκή ελίτ τού εξασφαλίζουν την κοσμοπολίτικη ζωή ενός Ρωμαίου πολίτη. Ωστόσο η καταγωγή του, η επιμελημένη ελληνική παιδεία, η ιδιαίτερη σχέση του με τον θεό της ελληνικής μυθολογίας Ασκληπιό, καθώς και η συγγραφή όλων των έργων του στην ελληνική γλώσσα μαρτυρούν την ελληνικότητα του ρήτορα σύμφωνα με την "αντικειμενιστική" αντίληψη της πολιτιστικής ταυτότητας. Οι ιδιαίτεροι δεσμοί του με την πόλη των Αθηνών¹² και της Σμύρνης, το ενδιαφέρον του για την εξασφάλιση της ομόνοιας μεταξύ των ελληνικών πόλεων της Μικράς Ασίας, αλλά και η πολιτική στάση που ο Αίλιος επιλέγει να ακολουθήσει προς τη ρωμαϊκή διοίκηση φωτίζουν με «υποκειμενιστικά» κριτήρια την ελληνικότητα του ρήτορα.

2.3. Περί επιδεικτικής ρητορείας

Ασφαλώς, για να καταλήξουμε σε ασφαλέστερα συμπεράσματα σχετικά με την πολιτισμική ταυτότητα του Αίλιου Αριστείδη, απαιτείται μια προσεκτική μελέτη όλου του συγγραφικού έργου του ρήτορα. Ωστόσο στην παρούσα μελέτη επελέχθησαν οι

¹¹ Καραδήμας (2016) 33.

¹² Φιλόστρατος, *Βίοι Σοφιστῶν* 582: "Ἀθῆναι δὲ ἤσκησαν (ενν. τον Αριστείδη) κατὰ τὴν Ἡρόδου ἀκμὴν".

δύο επιδεικτικοί λόγοι του *Παναθηναϊκός* και *Εἰς Ρώμην*, καθώς πρόκειται για εγκώμια της Αθήνας και της Ρώμης αντίστοιχα, που μας επιτρέπουν μια ευρύτερη σύγκριση των δύο πολιτισμών. Ο τρόπος με τον οποίο ο ρήτορας επιλέγει να υμνήσει τον αθηναϊκό πολιτισμό και τη ρωμαϊκή αυτοκρατορία είναι δηλωτικός της πολιτισμικής ταυτότητας που ο Αίλιος επιλέγει να υιοθετήσει βάσει των «υποκειμενιστικών» κριτηρίων.

Οι λόγοι *Εἰς Ρώμην* και *Παναθηναϊκός* ανήκουν στο είδος της επιδεικτικής ρητορείας, η οποία γνωρίζει μεγάλη άνθηση κατά την αυτοκρατορική περίοδο. Οι επιδεικτικοί λόγοι –με το κοινωνικό, ηθικό και πολιτικό περιεχόμενο τους– εκφωνούνται από τους ρήτορες σε πλήθος ακροατών, ασκώντας μία παιδευτική δράση στα μέλη της κοινότητας. Μία εξέταση του ρητορικού είδους της επιδεικτικής ρητορείας ενδεχομένως μάς οδηγήσει σε κάποια πρώτα συμπεράσματα για τις επιλογές του Αίλιου Αριστείδη που σχετίζονται με την πολιτιστική του ταυτότητα.

Ο Ισοκράτης και ο Πλάτων ήταν από τους πρώτους που χρησιμοποίησαν τον όρο *ἐπίδειξις* και τα παράγωγά του, προκειμένου να περιγράψουν την ειδική δημόσια παρουσίαση ενός ρητορικού λόγου ή μιας διάλεξης από έναν ρήτορα¹³. Αργότερα ο Αριστοτέλης στη *Ρητορική* του (1358b) ταυτίζει το *ἐπίδεικτικόν* είδος με τον *ἔπαινον* και τον *ψόγον*. Ωστόσο οι αναφορές του Αριστοτέλη στο *ἐπίδεικτικόν γένος* είναι περιορισμένες και πολύ πιο συνοπτικές σε σύγκριση με τα άλλα δύο είδη της ρητορείας –το *δικανικόν* και το *συμβουλευτικόν*.¹⁴ Για τον λόγο αυτόν ο Αριστοτέλης δεν κατορθώνει να αποδώσει το εύρος των περιστάσεων κατά τις οποίες εκφωνούνταν οι *ἐπίδεικτικοί* λόγοι, που αφορούσαν παρουσιάσεις όχι απαραίτητα εγκωμιαστικές ή επικριτικές.¹⁵

Κατά την αυτοκρατορική περίοδο παρατηρείται μία ανάπτυξη της επιδεικτικής ρητορείας κυρίως από Έλληνες ρήτορες και σοφιστές, οι οποίοι –συνήθως κατόπιν εντολής ανάθεσης¹⁶– εκφωνούν λόγους σε διάφορες θρησκευτικές, πολιτικές, κοινωνικές αλλά και ιδιωτικές περιστάσεις. Ο αριθμός των περιστάσεων κατά τις

¹³ Βουδούρη (2016) 12, η οποία παραθέτει ενδεικτικά τα ακόλουθα χωρία: Ισοκ., *Ελένης ἐγκώμιον* 9, *Παναθηναϊκός* 17 και 271, *Περὶ ἀντιδόσεως* 1, 55 και 147, Πλάτ., *Γοργίας* 447b, *Ἰππίας μείζων* 282b και 282c, *Ἰππίας ἐλάττων* 363a, *Σοφιστής* 217e, *Συμπόσιον* 194b, *Φαῖδρος* 235a.

¹⁴ Ο Pernot (2015) 67-68 μάλιστα θεωρεί ότι ο Αριστοτέλης υποτιμᾷ το *ἐπίδεικτικόν* είδος: το αναφέρει τελευταίο στη σειρά, καλεί τον ακροατή του *θεωρόν* (1358b) –ενώ οι ακροατές των δικανικών και συμβουλευτικών λόγων καλούνται *κριταί*– (1391b2-15) και θεωρεί την επιδεικτική ρητορεία *λέξις γραφικωτάτην* –και όχι *ἀγωνιστικὴν*, όπως αναφέρει για τα δύο άλλα είδη (1413b-1414a).

¹⁵ Βουδούρη (2016) 12.

¹⁶ Pernot (2015) 83-86.

οποίες είθισται να εκφωνούνται επιδεικτικοί λόγοι αυξάνεται σε τέτοιο βαθμό που οδηγεί τον Κοϊντιλιανό να υποστηρίξει πως οι Ρωμαίοι ήταν εκείνοι που ενέταξαν αυτούς τους λόγους σε πρακτικές υποθέσεις της καθημερινής ζωής (3.7.2: *mos Romanus etiam negotiis hoc munus inseruit*). Οι περιστάσεις που υπαγορεύουν την εκφώνηση επιδεικτικών ρητορικών λόγων χωρίζονται κυρίως σε δύο κατηγορίες: ταξίδια και οικογενειακά συμβάντα.¹⁷ Ο πληρέστερος κατάλογος των κατηγοριών των επιδεικτικών λόγων σώζεται από τον Μένανδρο τον Ρήτορα και είναι κατά τη σειρά που αναφέρονται: ο βασιλικός, ο έπιβατήριος, η λαλιά, η προπεμπτική (λαλιά), ο έπιθαλάμιος, ο κατευναστικός, ο γενεθλιακός, ο παραμυθητικός, ο προσφωνητικός, ο έπιτάφιος, ο στεφανωτικός, ο πρεσβευτικός, ο κλητικός, ο συντακτικός, η μονωδία και ο Σμινθιακός.¹⁸

Ποιες ήταν όμως οι συγκυρίες που οδήγησαν στην άνθηση της επιδεικτικής ρητορείας κατά την αυτοκρατορική εποχή; Αρχικά οι επιδεικτικοί λόγοι με το κοινωνικό, ηθικό και πολιτικό περιεχόμενό τους είλκυαν μεγάλο πλήθος ακροατών, γεγονός που συνέβαλε στην αύξηση των δημοσίων ρητόρων και οδήγησε στην αναγέννηση της επιδεικτικής ρητορείας.¹⁹ Πρόκειται κυρίως για Έλληνες σοφιστές, οι οποίοι αξιοποίησαν τις τρέχουσες πολιτικές και κοινωνικές συνθήκες και μέσα στο κλίμα σταθερότητας που εξασφάλιζε η *Pax Romana* έγραψαν επιδεικτικούς ρητορικούς λόγους υπαγορευομένους από τις εκάστοτε περιστάσεις²⁰.

Επιπλέον η επιδεικτική ρητορεία επιλέγεται εξαιτίας της παιδευτικής δράσης που ασκεί στα μέλη της κοινότητας. Για παράδειγμα, τα *έγκώμια* –που αναφέρονται σε αξίες-πρότυπα του παρελθόντος και του παρόντος– περικλείουν στην ουσία τους *παραινέσεις* για το καθολικά αδιαμφισβήτητο: από το "ειδικό" αναγόμαστε στο "γενικό", προβάλλοντας στην κοινότητα "μοντέλα υπεροχής"²¹. Όταν επαινούμε κάτι, στην πραγματικότητα προτρέπουμε κάποιον να το μιμηθεί²². υπ' αυτό το πρίσμα η επιδεικτική ρητορεία παιδεύει, οδηγώντας μας συχνά σε αυτοκριτική και αυτογνωσία,

¹⁷ Βλ. σχετικά Pernot (2015) 16-20.

¹⁸ Βλ. σχετικά Russel / Wilson (1981) 76-225 .

¹⁹ Carey (2007) 249.

²⁰ Pernot (2015) 28.

²¹ Αυτόθι 97-98.

²² Πρβλ. *Ρητορική* 1367b-1368a: *Ἐχει δὲ κοινὸν εἶδος ὁ ἔπαινος καὶ αἱ συμβουλαί». ἂ γὰρ ἐν τῷ συμβουλευεῖν ὑπόθιο ἂν, ταῦτα μεταθέντα τῇ λέξει ἐγκώμια γίνονται... Ὡστε ὅταν ἐπαινέειν βούλη, ὄρα τί ἂν ὑπόθιο, καὶ ὅταν ὑποθέσθαι, ὄρα τί ἂν ἐπαινέσειας.*

προτρέποντάς μας να επαναπροσδιορίσουμε τις πεποιθήσεις μας και να οδηγηθούμε σε αλλαγές²³.

Σημαντικό ρόλο για την ανάπτυξη της επιδεικτικής ρητορείας διαδραμάτισε και η πολιτική της ρωμαϊκής διοίκησης, η οποία μπορεί να επέτρεπε στην Ελλάδα να μονοπωλεί τον πολιτισμό –αναγνωρίζοντας την αξία της ελληνικής παιδείας και παραχωρώντας προνόμια στη *φιλότιμη* για κοινωνικές και πολιτικές διακρίσεις ελληνική πνευματική ελίτ–, στην πραγματικότητα όμως εξασφάλιζε το *imperium* για τη Ρώμη²⁴. Οι Ρωμαίοι αυτοκράτορες χρησιμοποίησαν την αττική ρητορεία ως επικοινωνιακή πρακτική, επιχειρώντας να μετατρέψουν τη ρητορική, η οποία παρουσίαζε τον κόσμο ως μια τάξη πραγμάτων, σε κλειδί σταθερότητας της αυτοκρατορικής διακυβέρνησης.²⁵

Ωστόσο κατά τη Β΄ Σοφιστική η ρητορική –μαζί με τη φιλοσοφία– σε ορισμένες περιπτώσεις θέτει –ενάντια στις προσδοκίες των αυτοκρατόρων– τα θεμέλια για αμφισβήτηση της ρωμαϊκής εξουσίας και συχνά μετατρέπεται σε εργαλείο στα χέρια των Ελλήνων πεπαιδευμένων για μία συγκαλυμμένη έκφραση της γενικότερης δυσαρέσκειας προς τις πολιτικές της Ρώμης.²⁶ Άλλωστε η παράλληλη επικράτηση της ελληνικής παιδείας και η σημαντική στροφή που παρατηρείται αυτή την εποχή προς την κλασική αρχαιότητα –όχι μόνο ως προς τη γλώσσα αλλά και τα θέματα και το ύφος– μαρτυρεί μια τάση απόδρασης των Ελλήνων ρητόρων από το παρόν και υποδηλώνει μία περιφρόνηση προς τη ρωμαϊκή κυριαρχία.²⁷ Υποδηλώνεται έτσι η προσπάθεια των ρητόρων να αντισταθμίσουν με την ελληνική ιστορία τη ρωμαϊκή με τις λεγόμενες κατάκτηση, αφού στην ουσία ουδέποτε επιτεύχθηκε –σύμφωνα με αυτήν την προσέγγιση– μια αρμονική πολιτισμική συνύπαρξη κατακτητών και κατακτημένων.²⁸

Μέσω της επιδεικτικής ρητορείας λοιπόν οι Έλληνες πεπαιδευμένοι, χρησιμοποιώντας την ελληνική γλώσσα ως *lingua franca* για να προβάλλουν τις αναλλοίωτες αρχές της ελληνικής –κυρίως κλασικής– αρχαιότητας, επιτυγχάνουν να

²³ Sheard (1996) 771, 777.

²⁴ Whitmarsh (2013) 26-29.

²⁵ Connolly (2007) 161.

²⁶ Bowie (2009) 223-224.

²⁷ Bowie (1970) 3-4, 27-28.

²⁸ Ωστόσο αξίζει να αναφερθεί ότι και η αντίθετη άποψη έχει υποστηριχθεί. Βλ. σχετικά Bowersock (1969) κυρίως κεφ. I, III, VI: σε γενικές γραμμές ο Bowersock υποστηρίζει ότι οι σοφιστές λειτουργούν ως μεσολαβητές μεταξύ επαρχιών και ρωμαϊκής αυτοκρατορικής εξουσίας, ενώ παράλληλα δεν υφίσταται σύγκρουση μεταξύ ρωμαϊκής και ελληνικής ταυτότητας (Αυτόθι σελ.15-16).

διατηρήσουν αναλλοίωτη την ελληνική πολιτισμική ταυτότητά τους αλλά και να οδηγήσουν σε αμφισβήτηση της ρωμαϊκής *ἀρχῆς* του παρόντος. Ίσως με την παραπάνω λειτουργική διάσταση συνέθεσε και ο Αίλιος Αριστείδης τα δύο εγκώμια για τις πόλεις της Ρώμης και της Αθήνας. Μια προσεκτική συγκριτική θεώρηση των δύο λόγων θα μας αποκαλύψει ενδιαφέροντα στοιχεία για τη σχέση του ρήτορα με τη ρωμαϊκή *ἀρχή* και τον ελληνικό πολιτισμό, βοηθώντας μας να καταλήξουμε σε ασφαλέστερα συμπεράσματα σχετικά με τα χαρακτηριστικά που συνθέτουν την πολιτισμική ταυτότητα του ρήτορα.

2.4. Ρητορικοί *τόποι* εγκωμίων πόλεων

Οι λόγοι *Εἰς Ρώμην* και *Παναθηναϊκός* δύναται να θεωρηθεί ότι υπάγονται στην κατηγορία των εγκωμίων πόλεων²⁹. Καθώς για την έρευνά μας θα εξετάσουμε κειμενοσυγκριτικά τα μέρη των δύο λόγων, στο σημείο αυτό είναι χρήσιμο να αναζητήσουμε κοινούς ρητορικούς *τόπους* που απαντούν στα εγκώμια πόλεων, προκειμένου να καθορίσουμε τους όρους σύγκρισης στη μελέτη μας.

Πρώτος ο Κοϊντιλιανός διέκρινε την κατηγορία του εγκωμίου των πόλεων (3.7.2). Στο έργο του *Institutio Oratoria* 3.7.26-27 αναφέρει μερικούς από τους κοινούς *τόπους* αυτής της κατηγορίας. Οι πόλεις επαινούνται όπως και οι άνθρωποι: ο ιδρυτής εγκωμιάζεται σαν τον πατέρα, οι αρετές και οι κακίες των κατοίκων αναφέρονται με τον ίδιο τρόπο που απαντούν στα εγκώμια των ανδρών· επαινείται η αρχαιότητα και η αυτοχθονία των κατοίκων, οι οποίοι αποτελούν στολίδι για την πόλη, όπως ακριβώς τα παιδιά για τους γονείς.

Τέλος δεν παραλείπονται αναφορές στα δημόσια έργα (ναοί, τείχη) αλλά και στις φυσικές ομορφιές της πόλης (τοποθεσία, γονιμότητα εδαφών): όλα εγκωμιάζονται τόσο για την ομορφιά, όσο και για τη χρησιμότητά τους. Ο έπαινος του φυσικού κάλλους της πόλης με αναφορές σε δημόσια κτήρια, ναούς, λιμάνια, ακροπόλεις, θέατρα, γυμνάσια, υδραγωγεία κ.α. αποτελεί συνήθη ρητορικό *τόπο* των εγκωμίων πόλεων. Ωστόσο –όπως και στα εγκώμια των ανδρών– η έμφαση δίνεται κυρίως στο ηθικό μέρος: ακόμα και ο έπαινος της φυσικής ομορφιάς της πόλης ή των υλικών

²⁹ Βλ. σχετικά με την κατηγοριοποίηση των δύο λόγων ανάλυση σελ. 19-21.

αγαθών της αποκτά ηθικές διαστάσεις (για παράδειγμα η αναφορά σε *ναούς* και *ιερά* υποδηλώνει την *εὐσέβεια* των κατοίκων).³⁰

Γενικότερα οι ρητορικοί *τόποι* αποτελούν γέφυρα παρελθόντος-παρόντος και παρουσιάζουν μοντέλα υπεροχής που συνδυάζουν γεγονότα με ηθικές, κοινωνικές, θρησκευτικές και αισθητικές αξίες· ειδικότερα οι *τόποι* ενός εγκωμίου πόλης προϋποθέτουν μια σύνθετη θεώρηση της πόλης στις γεωγραφικές, ιστορικές και πολιτικές πλευρές της.³¹

Οι πρώτες σοβαρές απόπειρες κωδικοποίησης των *ἐγκωμίων πόλεων* που μας σώζονται είναι εκείνες του 2^{ου} και 3^{ου} αι. μ.Χ..³² Η *Τέχνη Ρητορική* του Ψευδο-Διονυσίου του Αλικαρνασσεά, η ημιτελής πραγματεία *Περί ἐπιδεικτικῶν* του Μενάνδρου και το έργο *Διαίρεσις τῶν ἐπιδεικτικῶν* του Μενάνδρου είναι τα κυριότερα αντιπροσωπευτικά δείγματα της περιόδου. Στην παρούσα μελέτη θα στηριχθούμε στην ανάλυση που προτείνει ο Μενάνδρος ο Ρήτωρ, καθώς «η επιδεικτική ρητορική, όπως την αντιλαμβάνεται ο Μενάνδρος, είναι πολύ κοντά στα αντίστοιχα έργα του Αριστείδη, ιδιαίτερα τα εγκώμια πόλεων και προσώπων».³³ Ως εκ τούτου, παρόλο που στα εγκώμια πόλεων υπήρξε μια ευκαμψία και οι γραμμές δεν ήταν αυστηρές και απαράβατες, μπορούμε να συνοψίσουμε τους *τόπους* της κατηγορίας αυτής στα ακόλουθα:

1. *Θέσις*: Η τοποθεσία καθορίζεται από τις σχέσεις της πόλης με την ευρύτερη περιοχή (γη, θάλασσα, ουρανό / όμορες περιοχές, προσανατολισμός και κλίμα).
2. *Τοπική Θέσις - Φύσις*: Η *φύσις* καθορίζεται από την ακριβή θέση του μέρους και τα χαρακτηριστικά αυτού (έδαφος και βλάστηση, λιμάνια, κόλποι, ακρόπολη).
3. *Γένος*: *οἰκισταί, οἰκήσαντες, χρόνος, μεταβολαί* και *αἰτίαι ἀφ' ὧν αἱ πόλεις οἰκοῦνται*.
4. *Ἐπιτηδεύσεις οἰκούντων*: Εδώ επιτυγχάνεται η προσωποποίηση κάθε πόλης με τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά των κατοίκων της.

³⁰ Pernot (2015) 44-45.

³¹ Αυτόθι 49.

³² Βουδούρη (2016) 147. Γενικότερα για μια συγκεντρωτική καταγραφή και παρουσίαση των θεωρητικών εγχειριδίων περί *ἐγκωμίων πόλεων* βλ. Βουδούρη (2016) 146-168.

³³ Καραδήμας (2016) 45.

- Κατὰ τὴν τῆς πολιτείας κατάστασιν (βασιλεία - τυρρανίς, ἀριστοκρατία - ὀλιγαρχία καὶ πλουτοκρατία, δημοκρατία - λαοκρατία, μικτή)
 - Κατὰ τὰς ἐπιστήμας (ἀστρολογία, γεωμετρία, μουσική, γραμματική, φιλοσοφία)
 - Κατὰ τὰς τέχνας (βάνανσοι, ἐλευθέριοι)
 - Κατὰ τὰς δυνάμεις (ῥητορική, ἀθλητική καὶ ὅσαι τοιαῦται)
5. Ἐνεργήματα-πράξεις οἰκούντων κατὰ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰ μέρη αὐτῶν: Οἱ πράξεις παρουσιάζονται ὡς οἱ ἐκδηλώσεις τῶν ἀρετῶν. Συνήθης τετράδα ἀρετῶν: δικαιοσύνη, φρόνηση, σωφροσύνη καὶ ἀνδρεία.
- Κατὰ τὴν δικαιοσύνην (εὐσέβεια περὶ τοὺς θεοὺς, δικαιοπραγία περὶ τοὺς ἀνθρώπους, ὁσιότης περὶ τοὺς κατοικομένους)
 - Κατὰ τὴν σωφροσύνην (ἐν τῇ κοινῇ πολιτείᾳ, ἐν τοῖς ἰδίοις οἴκοις)
 - Κατὰ τὴν φρόνησιν (ἐν τοῖς κοινοῖς, ἰδίως)
 - Κατὰ τὴν ἀνδρείαν (κατ' εἰρήνην, κατὰ πόλεμον).

3. Παναθηναϊκός και Εἰς Ρώμην

3.1. Κατηγοριοποίηση /ο χρόνος και η διάρκεια εκφώνησης των δύο λόγων

Οι λόγοι του Αίλιου Αριστείδη *Εἰς Ρώμην* και *Παναθηναϊκός* υπάγονται στο ευρύτερο είδος της επιδεικτικής ρητορείας. Συγκεκριμένα οι λόγοι εκφωνούνται από τον ρήτορα προς τιμήν της πόλης στην οποία εκείνος αφίχθη. Ειδικότερα ο *Παναθηναϊκός*, ο οποίος εκφωνείται –σύμφωνα με τους περισσότερους μελετητές– κατά τη διάρκεια των Παναθηναίων το 155 μ.Χ., εντάσσεται και στην τάξη των *πανηγυρικών* λόγων, δηλαδή των εκφωνουμένων σε θρησκευτική εορτή (*πανήγυριν*), παρόλο που δεν εγκωμιάζει στον συνήθη βαθμό την ίδια την εορτή αλλά επικεντρώνεται στον έπαινο της πόλης των Αθηνών. Αποτελεί δηλαδή αυτοτελές εγκώμιο πόλεως,³⁴ ενώ ως προς τη δομή του προσεγγίζει πολύ την αντίστοιχη ενός *πατρίου* λόγου, του λόγου δηλαδή που εκφωνείται από τον ρήτορα προς τιμήν της ιδιαίτερης πατρίδας του³⁵.

Αντίθετα ο λόγος *Εἰς Ρώμην* εντάσσεται μάλλον στην κατηγορία των *ἐπιβατηρίων* λόγων³⁶, δηλαδή εκφωνείται κατά την άφιξη του ρήτορα στην πόλη της Ρώμης³⁷. Ο

³⁴ Σύμφωνα με τη Βουδούρη (2016) 167-178 ο *Παναθηναϊκός* είναι το πρώτο αυτοτελές εγκώμιο πόλης, καθώς «είναι ο μόνος που διαφοροποιήθηκε τόσο ξεκάθαρα από τα υπόλοιπα παρεμφερή προγενέστερα και σύγχρονα με αυτόν κείμενα, τα οποία περιλάμβαναν εκτενή εγκώμια πόλεων. Αυτό οφείλεται αφενός στο ότι ο ένας και μοναδικός του - φαινομενικά τουλάχιστον - στόχος ήταν να προβάλλει την Αθήνα του 2ου αι. μ.Χ. και αφετέρου στο ότι διέθετε έναν αμιγώς εγκωμιαστικό χαρακτήρα» (Αυτόθι 178).

³⁵ Σύμφωνα με τον Μένανδρο τον Ρήτορα *Περί επιδεικτικῶν* 385.1-387.1: οι *πάτριοι* λόγοι περιλαμβάνουν οπωσδήποτε τα κεφάλαια τα σχετικά με τη *φύσιν* και το *γένος* της πόλης, καθώς και τα κεφάλαια για τα *ἐπιτηδεύματα* και τις *πράξεις* των κατοίκων. Σχετικά με τις ομοιότητες μεταξύ αυτοτελών εγκωμίων πόλεων και *πατρίων* λόγων βλ. Βουδούρη (2016) 168.

³⁶ Μένανδρος, *Περί επιδεικτικῶν* 377.31-378.3: *Ἐπιβατήριον ὁ βουλόμενος λέγειν δῆλός ἐστι βουλόμενος προσφωνῆσαι ἢ τὴν ἑαυτοῦ πατρίδα ἐξ ἀποδημίας ἤκων, ἢ πόλιν ἑτέραν, εἰς ἣν ἂν ἀφίκηται, ἢ καὶ ἄρχοντα ἐπιστάντα τῇ πόλει.*

³⁷ Βλ. Βουδούρη (2016) 176-178, η οποία καταλήγει στο συμπέρασμα πως πρόκειται για *ἐπιβατήριον* λόγον, λαμβάνοντας υπ' όψιν: α. την έκταση του λόγου, η οποία επιτρέπει την εκφώνησή του σε μία επίσημη τελετή υποδοχής και β. τις αναφορές στις δυσκολίες του ταξιδιού (26.1) στο προοίμιο του λόγου. Ωστόσο πολλοί θεωρούν τον λόγο ως ρητορικό εγκώμιο της Ρώμης: βλ. σχετικά Pernot (2015) 107-108, Swain (1996) 255 και 283· ο Oliver (1953) 887 υποστηρίζει ότι ο λόγος εκφωνήθηκε στο *Αθήναιον* του Αδριανού το 144 μ.Χ. για την επέτειο ίδρυσης της Ρώμης. Ο Καραδήμας (2016) 28 και 40 τον εντάσσει στους πανηγυρικούς λόγους του Αίλιου Αριστείδη και υποστηρίζει ότι εκφωνήθηκε στην αυτοκρατορική αυλή, πιθανότατα παρουσία του ίδιου του αυτοκράτορα. Πανηγυρικό λόγο τον χαρακτηρίζει και ο Bowersock (1969) 16 αλλά και ο Stertz (1994) 1256-1257. Ανεξαρτήτως της κατηγοριοποίησης, αδιαμφισβήτητα ο λόγος *Εἰς Ρώμην* περιλαμβάνει ένα εκτενές εγκώμιο της πόλης ακολουθώντας σε γενικές γραμμές τις ρητορικές συμβάσεις των εγκωμίων πόλεων· σύμφωνα άλλωστε και με τη Fontanella (2007) 81 ο Αριστείδης εφάρμοσε για τη Ρώμη το μοντέλο εγκωμίου των ελληνικών πόλεων, αλλά επέλεξε μόνο μερικά θέματα προσαρμοσμένα ειδικά για αυτήν.

χρόνος εκφώνησης του λόγου δεν έχει απόλυτα προσδιοριστεί. Πολλοί μελετητές τον τοποθετούν κατά τη διάρκεια του πρώτου ταξιδιού του Αίλιου στη Ρώμη γύρω στα 143-144 μ.Χ.³⁸, ενώ άλλοι το 155 μ.Χ.³⁹, δηλαδή κατά τη διάρκεια του ίδιου έτους που εκφωνήθηκε και ο *Παναθηναϊκός*. Αν τελικά αποδεχτούμε το 155 μ.Χ. ως χρόνο εκφώνησης του λόγου, τότε η σύγκριση Αθήνας-Ρώμης γίνεται ακόμα πιο ενδιαφέρουσα, καθώς πρόκειται για δύο λόγους που εκφωνούνται την ίδια χρονική περίοδο για δύο πόλεις που διεκδικούν τα πρωτεία στην ιστορία.

Αλλά και η έκταση των λόγων μπορεί να μας οδηγήσει σε πολύτιμα συμπεράσματα. Ο Pernot⁴⁰ εκτιμά ότι –με μέση διάρκεια εκφώνησης ενός εγκωμίου πόλεως τα 15-30 λεπτά– το εγκώμιο για τη Ρώμη διήρκεσε λίγο περισσότερο από μία ώρα, ενώ η εκφώνηση του *Παναθηναϊκού* ξεπέρασε τις τέσσερις ώρες. Μάλιστα ο Oliver⁴¹ υποθέτει ότι ο *Παναθηναϊκός* εκφωνήθηκε σε δύο μέρες, θεωρώντας τις παραγράφους 185-189 ως δεύτερο προοίμιο. Αντιλαμβανόμαστε επομένως ότι και οι δύο λόγοι υπερβαίνουν τη μέση διάρκεια εκφώνησης, γεγονός που ίσως είναι δηλωτικό του ξεχωριστού μεγέθους και της δύναμης της Αθήνας και της Ρώμης συγκριτικά με τις άλλες πόλεις της εποχής τους. Παράλληλα όμως ο υπερβολικά μακροσκελής *Παναθηναϊκός* λόγος υποδηλώνει ενδεχομένως και μία υπεροχή της Αθήνας έναντι της Ρώμης, η οποία θα μπορούσε να ερμηνευθεί και ως μια υπεροχή της ελληνικής πολιτισμικής ταυτότητας του ρήτορα έναντι της αντίστοιχης ρωμαϊκής.

Συνοψίζοντας θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί ότι τα στοιχεία που προαναφέραμε αποτελούν, κατά κάποιον τρόπο, ενδείξεις για την πολιτισμική ταυτότητα του ρήτορα. Ο *Παναθηναϊκός* – με τετραπλάσια σχεδόν έκταση σε σύγκριση με τον λόγο *Εἰς Ῥώμην*– ακολουθώντας τη δομή ενός *πατρῖου* λόγου και υπαγόμενος στην κατηγορία των αυτοτελών εγκωμίων πόλεων υμνεί την Αθήνα σαν να είναι η ιδιαίτερη πατρίδα του Αίλιου· αντίθετα ο λόγος για τη Ρώμη ως *ἐπιβατήριος λόγος* περιλαμβάνει το εγκώμιο της πόλης που είναι ξένη για τον ρήτορα. Επιλέγοντας να ενσωματώσει τον έπαινο της Ρώμης σε έναν *ἐπιβατήριο* λόγο αντί να συνθέσει –όπως άλλωστε επέλεξε για την πόλη των Αθηνών– ένα αυτοτελές εγκώμιο πόλης, ο Αίλιος καθιστά εμμέσως σαφές ότι νιώθει την Αθήνα –και όχι τη Ρώμη– ως

³⁸ Το 143-144 μ.Χ. προτάθηκε από Boulanger (1923) 125, Oliver (1953) 886-887, Fontanella (2007) 79, Pernot (2008) 176.

³⁹ Το 155 μ.Χ. υποστηρίχθηκε από Behr (1968) 24, Swain (1996) 265-266, Bowie (2009) 225.

⁴⁰ Pernot (2015) 82.

⁴¹ Oliver (1968) 13b.

ιδιαίτερη πατρίδα του και θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι αισθάνεται περισσότερο Έλληνας παρά Ρωμαίος.

3.2. Δομή των δύο λόγων

Προτού προβούμε στην ανάλυση των λόγων *Παναθηναϊκού* και *Εἰς Ρώμην*, απαραίτητη κρίνεται η εξέταση της δομής τους και η διάκριση των μερών τους, καθώς η έρευνά μας θα βασιστεί στην κατ' αντιστοιχίαν –όσο είναι δυνατόν– σύγκριση των μερών και των *κοινών τόπων*.

*Εἰς Ρώμην*⁴²

α) Προοίμιο (1-5): δυσκολία του θέματος για τον ρήτορα.

β) *Θέσις* και *φύσις* (6-13): Μέγεθος, δύναμη, ευημερία.

γ) Πολιτική και διοίκηση: η τέχνη του *ἄρχειν* (14-71). Συγκεκριμένα:

1. Σύγκριση με αυτοκρατορίες του παρελθόντος (14-39). Η Περσία (15-23) και η Μακεδονία του Αλεξάνδρου (24-26) και των διαδόχων του (27) συγκρίνεται με τη διοίκηση της Ρώμης του παρόντος (28-39): η πολιτική των Ρωμαίων αρχόντων (28-33) και η δικαιοσύνη των Ρωμαίων (34-39).
2. Σύγκριση με ελληνικές πόλεις του παρελθόντος (40-71). Η *ἀρχή* των Αθηναίων, Λακεδαιμονίων και Θηβαίων (41-50) με τα λάθη της αθηναϊκής – και κατ' επέκτασιν της ελληνικής– *ἀρχῆς* (51-57) συγκρίνονται με την *ἀρχή* της Ρώμης του σήμερα (58-71): η Ρώμη ως *κοινόν ἄστυ* που χορηγεί την ιδιότητα του Ρωμαίου πολίτη στους υπηκόους (58-64) εξασφαλίζει την εκούσια προσέλευση των πόλεων υπό την ιδανική ηγεμονία της.

δ) Στρατιωτική πολιτική (72-89): η επιλογή των ανδρών για την επάνδρωση των στρατιωτικών σωμάτων (72-78), ο τειχισμός (79-83), η δύναμη και η *τάξις* του στρατού (84-89).

ε) Η ρωμαϊκή *πολιτεία* (90-91).

στ) Τρόπος ζωής Ρωμαίων / η αυτοκρατορία *ἐν εἰρήνῃ* (92-106).

⁴² Για την ανάλυση των μερών βασίστηκα κυρίως στον Pernot (2015) 107.

ζ) Οι αρετές του αυτοκράτορα (107).

η) Επίλογος (108-109).

Παναθηναϊκός⁴³

A. Προοίμιο (1-7).

B. *Θέσις* και *φύσις* της Αττικής (8-23).

Γ. *Γένος* της πόλης των Αθηνών (24-30).

Δ. *Επιτηδεύσεις* και *πράξεις οίκούντων* (31-401).

1. Η ανακάλυψη της σποράς και η διανομή των σπαρτών (31-38).
2. Η τιμή των θεών προς την Αθήνα (39-48).
3. Η *φιλανθρωπία* της πόλης (49-321):
 - α. εν καιρώ ειρήνης: αποδοχή των εξορίστων και ίδρυση αποικιών (49-74).
 - β. κατά τις πολεμικές συγκρούσεις (75-321).
4. Η αττική διάλεκτος (322-330).
5. Τιμές που αποδίδονται στην Αθήνα (331-334).
6. Η υπεροχή των Αθηνών (335-401).
 - α. Ανά εποχές (335).
 - β. Κατά επιτεύγματα (336-355):σε σχέση με τους θεούς (338-341), σε σχέση με τους ανθρώπους εν καιρώ ειρήνης και πολέμου (342-350), αναφορικά με τις *φύσει* και *τέχνη* ομορφιές της πόλης (351-355).
 - γ. Η *φιλοτιμία* της Αθήνας (356-364).
 - δ. Οι διακρίσεις των Αθηναίων (365-382): ως προς τη σοφία (365-366), τον Άρειο Πάγο (367), την κοινωνική πολιτική και τα ψηφίσματα (368-369), τις πρεσβείες (370-372), τις εορτές και τα μυστήρια (373-375), τις αναφορές στον Όμηρο (376-381) και τη θεϊκή προέλευση της *πολιτείας* (382).
 - ε. Η αθηναϊκή *πολιτεία* (383-391).
 - στ. Ανακεφαλαίωση αρετών και διακρίσεων (392-401).

E. Επίλογος (402-404).

⁴³ Για τη δομή του λόγου στηρίχτηκα κυρίως στο σχεδιάγραμμα που προτείνει ο Behr (1973) 4-5 και η Βουδούρη (2016) 178-180.

3.3. Πρώτες διαπιστώσεις

Σε γενικές γραμμές και οι δύο λόγοι ακολουθούν τις ρητορικές συμβάσεις των εγκωμίων πόλεων⁴⁴. Έχει υποστηριχθεί ότι στον *Παναθηναϊκό* ο Αίλιος επιτυγχάνει το ύψιστο σημείο τελειότητας ως προς την οργάνωση, τη ρητορική κομψότητα, την ομαλή μετάβαση και σύνθεση των θεμάτων.⁴⁵ Αλλά και ο λόγος *Εἰς Ρώμην* ακολουθεί τους κανόνες του ρητορικού εγκωμίου, προσαρμοσμένους όμως με τέτοιο τρόπο ώστε να εγκωμιαστεί τελικά η *Pax Romana* και τα οφέλη που αυτή επέφερε στη ρωμαϊκή αυτοκρατορία. Ο Αίλιος επιλέγει να μην επαινέσει συγκεκριμένα την πόλη της Ρώμης αλλά εστιάζει στο παρόν της αυτοκρατορίας, κυρίως σε πολιτικό και στρατιωτικό επίπεδο. Με αυτόν τον τρόπο το εγκώμιο για τη Ρώμη μετατρέπεται σε έπαινο της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, και μάλιστα όχι στην ιστορική αλλά στην εξιδανικευμένη της μορφή.⁴⁶

Ωστόσο υπάρχουν ρητορικοί τόποι που δεν απαντούν και στους δύο λόγους. Όπως εύστοχα παρατηρεί ο Pernot (2015) 107, στο εγκώμιο για τη Ρώμη αισθητή είναι η απουσία αναφορών που σχετίζονται με τον πολιτισμό της: το εθνικό παρελθόν παραλείπεται, ούτε ένα λατινικό όνομα δεν μνημονεύεται και δεν μαθαίνουμε τίποτε για τα δημόσια ρωμαϊκά κτήρια, τις τέχνες, τη λογοτεχνία, τη γλώσσα. Τα πολεμικά κατορθώματα αλλά και η ιστορία της πόλης αποσιωπώνται και δεν υπάρχει καμία απολύτως μνεία στον τόπο του γένους.

Αντίθετα στον *Παναθηναϊκό*, ο ρητορικός τόπος του γένους δεν παραλείπεται και μάλιστα είναι ιδιαίτερα εκτενής (1.24-30). Η Αθήνα μάλιστα χαρακτηρίζεται ως *πρώτη πατρις ανθρώπου*, ως *μήτηρ και τροφός κοινή και τῆς φύσεως ἀφορμή* (1.25). Επίσης υπάρχουν εκτενείς αναφορές και στο μυθολογικό / ιστορικό παρελθόν της πόλης. Ιδιαίτερα η μακροσκελής αφήγηση των ιστορικών γεγονότων (1.75-321) –τα οποία συχνά παρουσιάζονται με ρητορική υπερβολή και δεν αποδίδουν πάντοτε την ιστορική αλήθεια (π.χ. 1.171-172, 182-183)– είναι κουραστική ενδεχομένως για τον αναγνώστη ή τον ακροατή, καθώς καλύπτει την περίοδο από τους Περσικούς πολέμους ως τη μάχη της Χαιρώνειας (338 π.Χ.). Ο ρήτορας επιλέγει να παραλείψει τόσο την περίοδο της Μακεδονικής δυναστείας όσο και της ρωμαϊκής κυριαρχίας

⁴⁴ Βλ. ανάλυση σελ. 16-18.

⁴⁵ Oliver (1968) 20b. Ωστόσο ο Boulanger (1923) 363-363, 372 θεωρεί τον λόγο παραφορτωμένο από το μεγάλο όγκο του θέματος, κατάλληλο για εκπαιδευτική μόνο χρήση, καθώς λόγω της έκτασής του αποκλείει να έχει εκφωνηθεί στη γιορτή των Παναθηναίων· τέλος υποστηρίζει ότι ο λόγος στερείται πρωτοτυπίας και δεν παρουσιάζει κανένα απολύτως ενδιαφέρον.

⁴⁶ Bowie (2009) 227.

αρκούμενος σε ελάχιστες αναφορές (1.332-335), καθώς κύριο μέλημά του είναι να εξυμνήσει την Αθήνα την εποχή της αίγλης και της δύναμής της.

Είναι φανερό λοιπόν ότι δομικά οι δύο λόγοι διαφέρουν αισθητά μεταξύ τους. Η επιλογή του Αίλιου στο εγκώμιο της Ρώμης 1) να παρακάμψει κοινούς ρητορικούς τόπους –τους οποίους όμως ανέλυσε διεξοδικότατα στον *Παναθηναϊκό*– και 2) να αποσιωπήσει παντελώς την περίοδο της ρωμαϊκής επιβολής και κυριαρχίας στο εγκώμιο της Αθήνας μάς προκαλεί εύλογα ερωτηματικά. Μήπως ο Αίλιος υπαινίσσεται την ανωτερότητα της πόλης των Αθηνών σε επίπεδο ιστορίας, εκπαίδευσης και πολιτισμού; Μήπως τελικά η ελληνική πολιτισμική ταυτότητα του ρήτορα υπερισχύει της αντίστοιχης ρωμαϊκής και ο ίδιος αισθάνεται περισσότερο Έλληνας παρά Ρωμαίος; Άραγε ο λόγος *Εἰς Ρώμην* υπαινίσσεται μία ενδεχομένη δυσαρέσκεια του Αίλιου για τη ρωμαϊκή κυριαρχία; Μήπως πάλι ο ρήτορας με έκδηλη παιδευτική διάθεση προβάλλει αξίες, οράματα και ιδανικά της κλασικής αρχαιότητας (δικαιοσύνη, φιλανθρωπία, φιλοτιμία, μεγαλοψυχία, ελευθερία, σωφροσύνη, ανδρεία, σοφία, αρετή κ.α.) διεκδικώντας με αυτόν τον τρόπο για την Αθήνα τη θέση που δικαιωματικά της αξίζει και πρέπει να κατέχει στον ρωμαϊκό κόσμο της εποχής του⁴⁷;

Για να καταλήξουμε σε ασφαλή συμπεράσματα, θα πρέπει αρχικά να προηγηθεί μια αναλυτική σύγκριση των μερών των δύο λόγων, που θα μας απασχολήσει σε επόμενο κεφάλαιο. Στο σημείο αυτό όμως θα ήταν χρήσιμο να παραθέσουμε μερικές ενδιαφέρουσες προσεγγίσεις μελετητών σχετικά με την πολιτισμική ταυτότητα του ρήτορα.

3.4. Προσεγγίσεις μελετητών σχετικά με την πολιτισμική ταυτότητα του ρήτορα

Αναζητώντας χαρακτηριστικά που συνθέτουν την πολιτισμική ταυτότητα του ρήτορα, ίσως αρχικά θα πρέπει να προσπαθήσουμε να διερευνήσουμε τα αισθήματα που ο Αίλιος τρέφει προς τη ρωμαϊκή αυτοκρατορία αλλά και τα μηνύματα που ενδεχομένως επιθυμεί να προβάλλει αναφορικά με τον ρόλο που θα ήθελε να

⁴⁷ Βλ. σχετικά Pernot (2015) 109-111.

διαδραματίζει η Αθήνα του καιρού του. Πολλοί είναι εκείνοι οι μελετητές που πρεσβεύουν ότι για τον Έλληνα ρήτορα είναι αδιαμφισβήτητη η υπεροχή των Αθηνών, ενώ άλλοι υποστηρίζουν πως ο Αίλιος –έχοντας ευεργετηθεί ο ίδιος και η οικογένειά του από τους Αντωνίνους– διέπεται από φιλικά αισθήματα για τη ρωμαϊκή αυτοκρατορία.

Ο Oliver⁴⁸ παρατηρεί ότι ο Αίλιος φαίνεται να είναι ικανοποιημένος από τη ρωμαϊκή διοίκηση. Επισημαίνει βεβαίως τις ρητορικές υπερβολές και τις συχνά επιφανειακές ιστορικές και πολιτικές κρίσεις που διατυπώνονται στον λόγο *Εἰς Ρώμην*, ωστόσο τις αποδίδει στο γεγονός πως ο Αίλιος ήταν ευεργετημένος από το ρωμαϊκό νομικό πλαίσιο και για τον λόγο αυτό διάκειται ευμενώς προς τους Ρωμαίους.⁴⁹ Στο ίδιο σημείο όμως ο Oliver αισθάνεται την ανάγκη να διευκρινίσει πως οι πολιτικές κρίσεις του ρήτορα δεν εκφράζουν τα συνολικότερα συναισθήματα των Ελλήνων απέναντι στους Ρωμαίους κατακτητές.

Ο Bowersock⁵⁰ κάνει λόγο για αρμονική ελληνορωμαϊκή συνύπαρξη στη ρωμαϊκή αυτοκρατορία⁵¹. Οι Έλληνες σοφιστές δεν αντιτίθενται στη λέξη "Ρωμαίος", όρο που θεωρούν ενωτικό και χωρίς προκατάληψη. Υποστηρίζει πως είναι δυνατόν ένας περήφανος Έλληνας να αισθάνεται παράλληλα και Ρωμαίος, χωρίς αυτό να συνεπάγεται απώλεια της εθνικής του καταγωγής ή απάρνηση της πολιτιστικής του παράδοσης. Μέσα σε αυτό το ευρύτερο πλαίσιο –θεωρεί ο Bowersock– πρέπει να αναγνωστούν και τα εγκώμια για την Αθήνα και τη Ρώμη, καθώς πρόκειται για δύο πόλεις του ίδιου κόσμου που συνυπάρχουν αρμονικά και αλληλεπιδρούν μεταξύ τους.

Αντίθετα την προτεραιότητα των Αθηνών στην καρδιά του ρήτορα επισημαίνει ο Bowie⁵²: για τον Αίλιο η Αθήνα είναι η δημιουργός και συνάμα το κέντρο μιας αυτοκρατορίας πολιτισμού που περικλείει όλο τον κόσμο. Για τον Bowie⁵³ τόσο η έκταση όσο και το περιεχόμενο του *Παναθηναϊκού* καταδεικνύουν την υπεροχή των Αθηνών έναντι της Ρώμης και κατ' επέκταση όλης της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, η οποία ίσως παρουσιάζεται με μια ιδεατή μορφή διακυβέρνησης. Η Ρώμη μπορεί να

⁴⁸ Oliver (1953) 889.

⁴⁹ Αυτόθι 892b.

⁵⁰ Bowersock (1969) 15-16.

⁵¹ Σχετικά με τις σχέσεις Ελλήνων-Ρωμαίων και τον ενδεχόμενο εκρωμαϊσμό των πρώτων ή τον εξελληνισμό των δεύτερων ενδιαφέρον παρουσιάζει η μελέτη του Woolf (1994) 116-143. Ειδικότερα για τον λόγο *Εἰς Ρώμην* ο Woolf θεωρεί ότι ο Αίλιος εκφράζει με μόνο μία μικρή υπερβολή την αγαστή συνεργασία Ελλήνων-Ρωμαίων που επιτεύχθηκε την εποχή των Αντωνίνων (αυτόθι 130).

⁵² Bowie (1970) 29.

⁵³ Bowie (2009) 225-227.

αποτελεί το κέντρο της πολιτικής του αυτοκράτορα, πρότυπο διοίκησης και δημιουργίας αυτοκρατορίας, ωστόσο οι Έλληνες μπορούν να αντιτάξουν μια ισοδύναμη αυτοκρατορία πολιτισμού· η προσκόλλησή τους στο ελληνικό παρελθόν μαρτυρεί την προσπάθεια που καταβάλλουν να συμφιλιωθούν με το ελαττωματικό ρωμαϊκό παρόν, που μετέτρεψε την ευημερία των ελληνικών πόλεων σε απόλυτη εξάρτηση από τη ρωμαϊκή πολιτική και διοίκηση.⁵⁴

Τη δυσκολία στην εξαγωγή συμπερασμάτων σχετικά με τα πραγματικά αισθήματα που έτρεφε ο Αίλιος για την άρχουσα Ρώμη επισημαίνει ο Swain⁵⁵, ο οποίος θεωρεί τον λόγο *Εἰς Ρώμην* ως ένα εγκώμιο πόλης που δεν προσφέρεται για τέτοιου είδους έρευνα, καθώς εκφωνείται μπροστά στον αυτοκράτορα με περιεχόμενο που –λίγο ως πολύ– προκαθορίζεται από τις ρητορικές συμβάσεις. Για τον λόγο αυτόν προτείνει μια παράλληλη μελέτη όλων των έργων του, και κυρίως των *Ἱερῶν Λόγων*.

Τα συμπεράσματα στα οποία ο Swain καταλήγει θα μπορούσαμε να τα συνοψίσουμε στα ακόλουθα σημεία. Θα ήταν λάθος να κατατάξουμε τον Αίλιο ως εκπρόσωπο μιας ιδανικής ελληνορωμαϊκής οικουμένης. Ζώντας σε μια εποχή πολιτικής σταθερότητας, φαίνεται να επιδοκιμάζει το ρωμαϊκό πολιτικό σύστημα, ίσως λόγω των πλεονεκτημάτων που ο ίδιος απολαμβάνει: έχει εξασφαλίσει την ιδιότητα του Ρωμαίου πολίτη και την πολυπόθητη *ἀτέλεια*. Επαινεί τη ρωμαϊκή ειρήνη, καθώς απολαμβάνει τα οφέλη της *Pax Romana*, παρόλο που φαίνεται ότι συνεχίζουν να τον απασχολούν οι αντιζηλίες και οι διαμάχες των ελληνικών πόλεων της Μικράς Ασίας.

Σε μια γενικότερη αποτίμηση του λόγου *Εἰς Ρώμην* ο Swain υποστηρίζει ότι υπάρχουν ασυνέπειες και υπερβολές και πως θα ήταν αστείο να πιστέψουμε ότι ο Αίλιος υιοθετεί όσα υποστηρίζει στο εγκώμιο. Ο ρήτορας παραλείπει όσα δεν ακούγονται αρεστά από το ακροατήριό του στην προσπάθεια του να υπηρετήσει το είδος του εγκωμίου. Συνάμα εκφράζει τη νομιμοφροσύνη του στη ρωμαϊκή αυτοκρατορία, επιθυμώντας να διασφαλίσει μια θέση στην ελίτ. Ασφαλώς όμως η αγάπη του για την Ελλάδα και ιδιαιτέρως για την Αθήνα καταφαίνεται στον *Παναθηναϊκό*, ο οποίος καταλαμβάνει σχεδόν τριπλάσια έκταση από το εγκώμιο της Ρώμης με μια εκτενέστατη αναφορά στα πολεμικά κατορθώματα των Αθηνών.

⁵⁴ Bowie (1970) 40-41.

⁵⁵ Swain (1996) 254-297.

Ο Veyne⁵⁶ υποστηρίζει ότι η συγκριτική μελέτη του λόγου *Εἰς Ρώμην* με τον *Παναθηναϊκό* αποδεικνύει πως ειδικά οι ελληνικές αποικίες της Μικράς Ασίας δεν έπαψαν ποτέ να αισθάνονται πικρία και θλίψη για τη ρωμαϊκή κατάκτηση. Οι Ρωμαίοι είναι απλώς ανεκτοί και ουδόλως αρεστοί ή ευυπόληπτοι από τους Έλληνες της αυτοκρατορίας, οι οποίοι διατήρησαν ζωντανό το ελληνικό εθνικό αίσθημα και αλώβητη την πολιτισμική ταυτότητά τους καθ' όλη τη διάρκεια της ρωμαϊκής κτήσης.

Η Oudot⁵⁷ συγκαταλέγει τον Αίλιο ανάμεσα στους ρήτορες της Β' Σοφιστικής που με το έργο τους επιθυμούν να καταδείξουν μια αλληλεπίδραση μεταξύ της ελληνικής καλλιέργειας και του αυτοκρατορικού ρωμαϊκού κόσμου. Η πολιτική, η διοίκηση και η παγιωμένη ασφάλεια της αυτοκρατορίας αποτελούν τη συνέχεια του πολιτισμού, της λογοτεχνικής κληρονομιάς και της διάδοσης της ελληνικής γλώσσας· επομένως η σύγκριση των εγκωμίων της Αθήνας και της Ρώμης στοχεύει –φαινομενικά τουλάχιστον– να επιβάλει την ιδέα μιας ιστορικής συνέχειας μεταξύ της αθηναϊκής ιστορίας και του ρωμαϊκού κόσμου.⁵⁸ Η Αθήνα του παρελθόντος ιδρύει τη φύση του πολίτη, καταλήγει σε ένα πρότυπο ηθικής συμπεριφοράς και άσκησης εξουσίας· η Ρώμη όμως είναι εκείνη που κληρονομεί τις αξίες αυτές και τους δίνει μία ιστορική ενσάρκωση.⁵⁹

Ο Pernot⁶⁰ αντίθετα είναι βέβαιος ότι ο ρήτορας καταδικάζει τη ρωμαϊκή κυριαρχία στο σύνολό της και διέπεται αποκλειστικά από αντιρωμαϊκά αισθήματα. Ο μελετητής επισημαίνει βέβαια τον υπερβολικό τόνο θαυμασμού που διαπνέει όλο το εγκώμιο της Ρώμης, ωστόσο θεωρεί ότι ο λόγος *Εἰς Ρώμην* είναι διαφωτιστικός για όσα ο ρήτορας επιλέγει να αποσιωπήσει: παραλείπει τον ρητορικό *τόπο* του *γένους*, δεν αναφέρει τίποτα για μνημεία αρχιτεκτονικής, τις τέχνες, τη λατινική λογοτεχνία και γλώσσα. Ο ρήτορας επιλέγει συνειδητά να αναφερθεί αποκλειστικά στο τρέχον καθεστώς και τη λειτουργία της αυτοκρατορίας σε πολιτικό επίπεδο, παραλείποντας οτιδήποτε σχετίζεται με τον πολιτισμό της Ρώμης. Με *έσχηματισμένο λόγο*⁶¹ ο Αίλιος επιλέγει τη σιωπή για μια κατάσταση που δεν του επιτρέπεται να εκφράσει: την

⁵⁶ Veyne (1999) 566-567.

⁵⁷ Oudot (2006) 195-212.

⁵⁸ Αυτόθι (2006) 195-196.

⁵⁹ Αυτόθι (2006) 212.

⁶⁰ Pernot (2015) 107-111 και (2008) 185-190.

⁶¹ Πρβλ. σχετικά Διονύσιος Αλικαρνασσεύς *Τέχνη Ρητορική. Περί έσχηματισμένων* VIII-IX. [Usener / Radermacher (1888) 295-358]. Ακόμα βλ. Pernot (2008) 185-187 και Whitmarsh (2013) 104-106.

κυριαρχία που επέβαλαν οι Ρωμαίοι στους Έλληνες, οι οποίοι αναγκάστηκαν να υποταχθούν χωρίς κανένα θαυμασμό για τον ρωμαϊκό πολιτισμό. Για τον λόγο αυτό ο ρήτορας επιλέγει να αναφερθεί μόνο σε όσα αποδέχεται, δηλαδή στα οφέλη της *Pax Romana*.

Για τον Pernot στοιχεία που συνηγορούν στο συμπέρασμα πως ο Αίλιος έτρεφε αντιρωμαϊκά αισθήματα μπορούμε να αντλήσουμε και από τη ζωή του. Η αφοσίωσή του στον Ασκληπιό, ο αγώνας του περί *ἀτελείας* και η επίμονη άρνησή του να αναλάβει πολιτικά ή θρησκευτικά αξιώματα τον τοποθετούν αυτόματα έξω από το πολιτικό και κοινωνικό σύστημα της εποχής του.⁶² Ο *έσχηματισμένος λόγος* με τον υπαινικτικό, αμφίσημο και συγκαλυμμένο χαρακτήρα του επιτρέπει στον Αίλιο να εκφραστεί με τέτοιο τρόπο, ώστε να μην έρθει σε σφοδρή σύγκρουση με το ρωμαϊκό πολιτικό καθεστώς και να μην χάσει τα προνόμια που έχει εξασφαλίσει. Ως Έλληνας ο Αίλιος συνεργάστηκε με τη Ρώμη, αλλά παρέμεινε Έλληνας· δεν έπαψε ποτέ να αισθάνεται ανώτερος για τη γλώσσα, τον πολιτισμό και την ιστορία του.⁶³

Ενδιαφέρον παρουσιάζει και η προσέγγιση του Gomez⁶⁴, ο οποίος υποστηρίζει πως ο Αίλιος επαινεί στο εγκώμιό του τη Ρώμη εξ ανάγκης, καθώς δεν μπορεί να αγνοήσει ότι ο ελληνικός κόσμος βρίσκεται υπό ρωμαϊκή κυριαρχία· ωστόσο το όραμά του συμπληρώνεται στον *Παναθηναϊκό*, όπου ο ρήτορας επιζητεί τη σύγκριση του παρελθόντος της Αθήνας με το παρόν της Ρώμης. Αισθάνεται πρωτίστως Έλληνας, γι' αυτό και ο έπαινος για το πολιτικό σύστημα της Ρώμης –η οποία υμνείται ως μία παγκόσμια πόλη που εφαρμόζει αξιοκρατικά κριτήρια και εμφανίζεται ως ο μεγαλύτερος υπερασπιστής του ελληνικού κόσμου– είναι μια δύσκολη άσκηση για τον ρήτορα και σε μεγάλο βαθμό αποβαίνει ανεπιτυχής.

Για την ελληνική ταυτότητα του Αίλιου κάνει λόγο και ο Whitmarsh⁶⁵. Φέρνοντας ως παράδειγμα τον ρήτορα, ο οποίος συχνά στο έργο του αναφέρεται για τον εαυτό του ως «ο καλύτερος [ή πρώτος] από τους Έλληνες» (Αίλιος Αριστείδης *Λόγοι* 33.24, 32, 50.87), καταλήγει στο συμπέρασμα πως η ελληνική παιδεία οδηγεί όχι απλώς στην κοινωνική αναγνώριση των πεπαιδευμένων και την πολιτική ανέλιξή τους, αλλά κυρίως συμβάλλει στη δημιουργία μιας συγκεκριμένης ταυτότητας, που χαρακτηρίζεται από μια μείξη ανδροπρέπειας, ελιτισμού και ελληνικότητας.

⁶² Pernot (2008) 178-185.

⁶³ Αυτόθι 199-201.

⁶⁴ Gomez (2013) 166-167.

⁶⁵ Whitmarsh (2013) 31.

Ο Μπατάς⁶⁶ τέλος υποστηρίζει πως ο Αίλιος Αριστείδης αποδέχτηκε τη ρωμαϊκή διακυβέρνηση, διότι θεωρούσε «ως σημαντικό όφελος της ρωμαϊκής κυριαρχίας την προώθηση του ελληνικού πολιτισμού από τη Ρώμη, ειδικά στις ανατολικές επαρχίες της». Ωστόσο θεωρεί ότι στην περίπτωση του Αίλιου «δεν είναι εύκολο να διαχωριστεί το ελληνικό από το ρωμαϊκό στοιχείο στην ταυτότητά του, διότι αφενός η Ρώμη με τον ρόλο της στον πολιτικό και υλικό τομέα, που συνέβαλε στην αναβίωση του ελληνικού πολιτισμού, παρέχοντάς του ασφάλη (ανάληψη και πολέμων κατά βαρβάρων) και προνομιακή θέση εντός των ορίων της, κι αφετέρου η ελληνική παιδεία με τον αθηνοκεντρικό χαρακτήρα της, στοιχείο που διαφαίνεται ιδιαίτερα στον *Παναθηναϊκόν* λόγο του σοφιστή, συνθέτουν στο πρόσωπό του ένα αρμονικό σύνολο»⁶⁷.

Συνοψίζοντας εύκολα γίνεται αντιληπτό ότι μια προσπάθεια για τον καθορισμό της πολιτισμικής ταυτότητας του Αίλιου δεν είναι εύκολη υπόθεση. Πολλές και συχνά αντικρουόμενες θέσεις έχουν κατά καιρούς υποστηριχθεί από έγκριτους μελετητές, άλλες με απόλυτες θέσεις και άλλες περισσότερο συμβιβαστικές. Ας εξετάσουμε όμως τους δύο επιδεικτικούς λόγους μας, προκειμένου να αντλήσουμε στοιχεία που ενδεχομένως μας διαφωτίσουν σχετικά με τα υποκειμενιστικά κριτήρια που επιλέγει ο ρήτορας για να καθορίσουμε την ταυτότητά του.

⁶⁶ Μπατάς (2015) 117-118.

⁶⁷ Αυτόθι (2015) 118.

4. Η υπεροχή της Αθήνας στον αρχαίο κόσμο

Στον λόγο *Εἰς Ρώμην* η αξία και η δύναμη της ομώνυμης πόλης αναδεικνύεται μέσα από τη σύγκρισή της με την περσική και μακεδονική αυτοκρατορία αλλά και συγκριτικά με τις πόλεις των Αθηναίων και των Λακεδαιμονίων. Ωστόσο μόνη η Αθήνα μπορεί στην πραγματικότητα να αναμετρηθεί με την υπερδύναμη Ρώμη, καθώς –μελετώντας προσεκτικά τους δύο λόγους– η Αθήνα φαίνεται να υπερέχει τόσο των Περσών όσο και ολόκληρου του ελληνικού κόσμου.

Στόχος αυτού του κεφαλαίου είναι να ερευνήσει τη θέση που ο Αίλιος αναγνωρίζει στην Αθήνα στον αρχαίο κόσμο. Για τον σκοπό αυτό η Αθήνα θα συγκριθεί αρχικά με τους Πέρσες, τους Λακεδαιμονίους, τους Μακεδόνες και τους Θηβαίους, οι οποίοι αποτέλεσαν αξιόλογες δυνάμεις της εποχής και διεκδίκησαν κατά καιρούς την *ἡγεμονία* όλων των Ελλήνων. Στη σύγκριση αυτή νικήτρια όλων θα αναδειχτεί περίτρανα η Αθήνα: επάξια λοιπόν θα εκπροσωπήσει όλη την Ελλάδα⁶⁸ –και κατ' επέκταση όλο τον αρχαίο κόσμο– για να συγκριθεί μετέπειτα με την παντοδύναμη ρωμαϊκή αυτοκρατορία. Η σύγκριση αυτή θα επιτρέψει την άντληση στοιχείων σχετικά με την "υποκειμενιστική" πολιτισμική ταυτότητα του ρήτορα.

4.1 Πέρσες

Τόσο στον *Παναθηναϊκό* όσο και στον λόγο για τη Ρώμη, οι Πέρσες εμφανίζουν κοινές συμπεριφορές και κοινά γνωρίσματα. Τις περισσότερες φορές αποκαλούνται *βάρβαροι* από τον ρήτορα, διαφοροποιούμενοι κατ' αυτόν τον τρόπο από τον πολιτισμένο κόσμο της εποχής τους: οι Έλληνες είναι εκείνοι που υπερέχουν *σοφία καὶ σωφροσύνη* (26.41, 51). Η Αθήνα μάλιστα θεωρείται ότι *μόνη τὸ τῶν Ἑλλήνων πρόσχημα καθαρῶς ἀνήρηται καὶ τοῖς βαρβάροις ἐστὶν ἐπὶ πλεῖστον ἀλλόφυλος* (1.14). Η αποστροφή των Ελλήνων προς αυτούς είναι τόση, ώστε οι Αθηναίοι ιδρύουν αποικίες στη Μικρά Ασία, για να τους απομακρύνουν ακόμα περισσότερο (1.15) αλλά και για να ενισχύσουν τη δύναμη και την ασφάλεια της Ελλάδας (1.64) *ἀπέναντι στους βαρβάρους τοὺς φύσει πολεμίους* (1.281).

⁶⁸ Για την ταύτιση της Αθήνας με το *ἑλληνικόν γένος-ὁμόφυλον* βλ. 1. 173, 179, 305.

Σύμφωνα με τον Μπατά⁶⁹ στο έργο του Αίλιου ο όρος «βάρβαροι» ανακτά αρνητικό περιεχόμενο, καθώς αυτοί προβάλλονται ως φυσικοί εχθροί των Ελλήνων, ενώ άλλοτε συνδέονται με ληστές ή τυράννους. Στα πλαίσια μιας ρητορικής έξαρσης ενθουσιασμού από την πλευρά του ρήτορα τονίζονται οι κοινές επιτυχίες των προγόνων για τη σωτηρία της Ελλάδας κατά τους Περσικούς πολέμους κι αποδίδονται στους Έλληνες και τους βαρβάρους διαμετρικά αντίθετα γνωρίσματα: ο πλούτος, το πλήθος –που δε συνοδεύεται απαραίτητα από ανάλογη στρατιωτική ισχύ– και η ύβρις των βαρβάρων αντιπαραβάλλονται προς την αρετή, το ανώτερο φρόνημα, τη σοφία, τη σωφροσύνη και φυσικά την παιδεία των Ελλήνων⁷⁰.

Ο Πέρσης βασιλιάς υπολείπεται της *δυνάμεως* των Αθηναίων αλλά και της *τύχης* των Λακεδαιμονίων (26.17), καθώς και από τις δύο αυτές πόλεις κατά καιρούς έχει ηττηθεί και έχει χάσει σφαίρες επιρροής. Ο *φόβος και ύποψία* (1.95) για την πολιτική των Αθηνών αλλά και η *έπιθυμία και πόθος* (1.95) για αύξηση της *άρχης* με την κατάκτηση του ελληνικού κόσμου οδηγεί τους Πέρσες βασιλείς στην ανάληψη των επιχειρήσεων των Περσικών πολέμων. Ωστόσο αποτυγχάνουν να κατακτήσουν την Ελλάδα (26.16) παρά την υπεροχή τους *ταῖς περιουσίαις και ταῖς δυνάμεσιν* (26.41): η σχέση ποσοτικού / αριθμητικού μεγέθους και στρατιωτικής *ἀρετῆς* στους Πέρσες και στους Έλληνες φαίνεται να είναι αντιστρόφως ανάλογη (1.92). Χαρακτηριστικά ο ρήτορας αναφέρει ότι στη μάχη των Πλαταιών οι Αθηναίοι *ὑπῆρχον δὲ εἰς ἅπαντα νικῶντες, τοὺς μὲν βαρβάρους ἀρετῇ, τοὺς δ' Ἑλληνας ἀρετῇ τε καὶ πλήθει* (1.183)⁷¹.

Ο φόβος και η καχυποψία του Πέρση βασιλιά καθορίζουν τον τρόπο δράσης του και τις σχέσεις του με τους υπηκόους του. *Διὰ τὴν ἀπιστίαν καὶ τὸν φόβον*⁷² ενδεχομένης απώλειας εδαφών οι Πέρσες ηγεμόνες ζουν *ὥσπερ νομεῖς* (26.18), κυβερνώντας ως *δεσπότες* περισσότερο παρά ως *βασιλεῖς* (26.23), *τοῦτο ζητοῦντες, ὅπως <ὡς> ἀσθενεστάτων ἄρξουσιν* (26.19) –σε αντίθεση με τους Αθηναίους, οι οποίοι *πολεμίουσ δὲ οὐ τοὺς ἀσθενεστάτους εἴλοντο ἀλλὰ τοὺς πλεῖστα ἀνασχέσθαι δυνατωτάτους* (1.206). Οι όροι *βασιλεὺς* (που αρμόζει στην εξουσία πόλεων) και

⁶⁹ Μπατάς (2015) 39.

⁷⁰ Βλ. 1.63, 99, 107, 110, 211 και 26.41.

⁷¹ Για την *ἀρετή* και τον χαρακτηρισμό των Αθηναίων ως *κραιττόνων / κρατίστων* βλ. 1.73, 77, 92-94, 107, 110, 113, 133, 137, 168, 177, 179-184 (η ανωτερότητα των Αθηναίων στις Πλαταιές έναντι Ελλήνων και βαρβάρων), 191, 197-198, 202-203, 217, 225-226, 229, 233, 239-240, 246-250, 258, 263, 271-273, 277, 279, 301, 308, 319, 331, 336-337, (343), 346, (348), 356, 364. Για τους Ρωμαίους βλ. 26.89.

⁷² Για τον *φόβον* των Περσών βλ. 1.95, 96, 128, 166.

*δεσπότης*⁷³ (που ενδείκνυται για τη διοίκηση του *οἴκου*) δεν διαχωρίζονται στη σκέψη των Περσών· ως εκ τούτου οι πόλεις τους είναι καταδικασμένες σε αφανισμό (26.23). Η απαίτηση *γῆς καὶ ὕδατος* και η αξίωση του Ξέρξη από τους Αθηναίους –που για τον Δαρείο ισοδυναμούν με όλους τους Έλληνες (1.97)– να τον αναγνωρίσουν ως *κοινόν δεσπότην* (1.117) προοικονομεί την τελική ήττα του, που ήταν το αποτέλεσμα της *ὑβρεως* και της αλαζονείας που επιδεικνύει (1.115-123,166).

Οι Πέρσες υπερβαίνουν το μέτρο, καθώς φαίνεται να αγνοούν τον λόγο *ὡς ἄρα οὐ τὰ φεύγοντα διώκουσιν, ἀλλὰ μᾶλλον τὰ τῶ διώκειν συνήθη* (1.103). Συχνά δίνουν την εντύπωση ότι παραβάλλουν τους εαυτούς τους με τους θεούς, μια συμπεριφορά που ο ρήτορας σχολιάζει με υπαινικτική ειρωνεία (1.106-107,115-122,166). Δεν γνωρίζουν την τέχνη του *ἄρχειν* (26.23) και συμπεριφέρονται με υπεροψία και αλαζονεία όχι μόνο στους *ἀρχομένους* τους (26.22) αλλά και σε όσους επιθυμούν να υποτάξουν (1.106, 115-116). Με απειλές (1.98, 117, 118, 126), βίαιες συμπεριφορές και αθέμιτα μέσα (26.19-21) προσπαθούν να επιβληθούν. Τα αποτελέσματα βέβαια είναι ολέθρια: η ανηθικότητα πρυτανεύει, η ανασφάλεια και ο φόβος κυριαρχεί, το μίσος και ο θάνατος απλώνεται παντού, επιβουλές, έριδες, μάχες και φιλονικίες ταλανίζουν τους υπηκόους τους (26.20-22). Όπως εύστοχα άλλωστε ο ρήτορας επισημαίνει: *οὐ γὰρ ἔνεστιν ἄρχεσθαι καλῶς, ὅταν κακῶς οἱ ἄρχοντες ἄρχωσιν* (26.23). Στον πόλεμο με τους Έλληνες οι Πέρσες κατατροπώνονται, καθώς μόνο η ήττα αρμόζει στους *ὑβριστάς καὶ μεῖζον τῆς φύσεως φρονοῦντας* (1.199).

Ένα ακόμα γνώρισμα των Περσών που διαφαίνεται στον *Παναθηναϊκό* είναι ο δόλος και η επαναδιαπραγμάτευση των πολιτικών θέσεών τους, όταν παραιτούνται πια από την κατά μέτωπον στρατιωτική αναμέτρηση (1.172-174). Όταν αποτυγχάνουν να επιτύχουν την προσάρτηση της Ελλάδας και της Ευρώπης στην περσική *ἀρχή*, όταν αισθάνονται ότι αδυνατούν *τὴν ὑπάρχουσαν ἀρχὴν διασώσασθαι*, τότε υποχωρούν και συνάπτουν την ειρήνη του Καλλία, με την οποία παραχωρούν στους Έλληνες πολλά προνόμια (1.207-209). Όταν αργότερα αισθάνονται ότι οι Έλληνες δοκιμάζονται, οι Πέρσες συμμαχούν με τους Λακεδαιμονίους και επιβάλλουν την Ανταλκίδειο ειρήνη (1.271). Καθ' όλη τη διάρκεια της ιστορικής παρουσίας τους δεν παύουν να επιβουλεύονται τους Έλληνες, να εποφθαλμιούν τη χώρα τους, να αναπροσαρμόζουν πολιτικές και πρακτικές που στερούνται δικαίου και ηθικής, προκειμένου να θέσουν την Ελλάδα υπό την εξουσία και τον έλεγχο τους.

⁷³ Για τη διάκριση των όρων *βασιλεύς* και *δεσπότης* πρβλ. Fontanella (2008) 205-206, υποσημ. 9, 11.

Εύκολα επομένως γίνεται αντιληπτή η πολιτισμική ανωτερότητα των Ελλήνων έναντι των Περσών, αλλά και εν γένει των βαρβάρων –από τους οποίους μόνοι οι Έλληνες διαχωρίζονται με ιδιαίτερη μνεία (26.96, 100)⁷⁴.

Στο σημείο αυτό χρήσιμο θα ήταν να επισημανθεί ο παραλληλισμός βαρβάρων και Ρωμαίων που ο Αίλιος επιχειρεί. Ήδη από την παράγραφο 26.5 ο ρήτορας επιλέγει ως μέτρο σύγκρισης για τη Ρώμη τον αναρίθμητο στρατό του Ξέρξη της περσικής αυτοκρατορίας: με τη σύγκριση αυτή οι Ρωμαίοι ταυτίζονται έμμεσα με τους βαρβάρους: μέσω της σύνδεσης αυτής υποδηλώνεται και μία περιφρόνηση της ρωμαϊκής δύναμης εκ μέρους των Ελλήνων, αφού στο παρελθόν –κατά τους Περσικούς πολέμους– οι Έλληνες απέκρουσαν την περσική απειλή και αποδείχτηκαν τελικοί νικητές⁷⁵. Επιπλέον οι πολιτικές *ἀρχῆς* που εφαρμόζει η περσική αυτοκρατορία ομοιάζουν με την πολιτική που ακολουθεί ο Ρωμαίος αυτοκράτορας⁷⁶. Τέλος στην παράγραφο 26.63 η διαίρεση *εἰς Ρωμαίους τε καὶ οὐ Ρωμαίους*⁷⁷ αντί *εἰς Ἕλληνας καὶ βαρβάρους* υποδηλώνει και πάλι στη συνείδηση του Αίλιου την ταύτιση των Ρωμαίων με τους βαρβάρους αλλά και τον διαχωρισμό τους από τους Έλληνες, στο γένος των οποίων αισθάνεται ότι ο ίδιος ανήκει. Τελικά μέσω του παραπάνω –όχι και ιδιαίτερα κολακευτικού για τους Ρωμαίους– συσχετισμού καταφαίνεται η ελληνική πολιτισμική ταυτότητα του ρήτορα, αφού ο Ρωμαίος εν τέλει ταυτίζεται στη σκέψη μας με τον άδικο, ανήθικο και απολίτιστο Πέρση επιδρομέα που επιβουλεύεται τους Έλληνες και επιθυμεί την υποδούλωσή τους.

4.2. Λακεδαιμόνιοι

Οι Λακεδαιμόνιοι και στους δύο επιδεικτικούς λόγους δρουν ανταγωνιστικά προς την Αθήνα στο θέμα της ηγεμονίας. Ενώ στον λόγο *Εἰς Ρώμην* οι Αθηναίοι παρουσιάζονται να διεκδικούν και εκείνοι την ηγεμονία των Ελλήνων και να

⁷⁴ Σχετικά με τη διάκριση *Ἑλλήνων-βαρβάρων* στον *Παναθηναϊκό* βλ. ενδεικτικά 1.129, 231, 322.

⁷⁵ Σχετικά ο Anderson (1993) 123 αναφέρει: «In fact the speech as a whole might seem to draw its information much more readily from the Persian Empire than it does from modern times. And the elements of contempt for an overblown barbarian enterprise might have been arguably similar. It is nothing to Greeks that they are currently mastered by infinitely greater force».

⁷⁶ Πρβλ. ανάλυση σελ. 52-55.

⁷⁷ Για τη διάκριση αυτή βλ. Swain (1996) 279-280.

προβαίνουν και αυτοί σε κατάχρηση δύναμης και εξουσίας (26.43-46), στον *Παναθηναϊκό* η πόλη των Αθηνών εμφανίζεται φιλόανθρωπη, γενναιοδωρη και μεγαλόψυχη, με κύριο μέλημά της την ελευθερία της Ελλάδος· δείγμα της ανωτερότητάς της είναι η φαινομενική τουλάχιστον παραχώρηση της αρχηγίας των Ελλήνων στους Σπαρτιάτες κατά τη ναυμαχία της Σαλαμίνας, ενώ στην ουσία ηγείται ο Θεμιστοκλής (1.139, 1.146-149, 1.160).

Στις συγκρούσεις των Αθηναίων με τους Λακεδαιμονίους τυχόν ήττες των πρώτων αποδίδονται από τον ρήτορα στην κακή τους τύχη. Η *τύχη* των Λακεδαιμονίων αναφέρεται και στον λόγο *Εἰς Ρώμην*, αντιπαραβαλλόμενη με τη *δύναμιν* των Αθηνών (26.17). Οι Αθηναίοι ηττώνται στη Σικελία *ὑπό τῆς τύχης* (1.235) των αντιπάλων· στις Αργινούσες η *τύχη* των Αθηναίων είναι *ἡλλοτριωμένη* (1.242), ωστόσο καταφέρνουν να επικρατήσουν, αποδεικνύοντας ότι η Αθήνα *ἀντέχει* στην κακή της τύχη (1.246), αν και είναι ικανή να διαχειριστεί ευπρεπώς και τις ήττες *ἐν οἷς ἠτύχησεν* (1.244). Η επικράτηση επομένως των Λακεδαιμονίων στο τέλος του Πελοποννησιακού πολέμου είναι αποτέλεσμα της *ἀτυχίας* των Αθηναίων (1.249, 1.281) σε συνδυασμό με την καλή *τύχη* των Λακεδαιμονίων, οι οποίοι ωστόσο – *ὥσπερ οἱ θηρᾶν ἀδύνατοι τὸ ληφθὲν ἀπροσδοκῆτως οὐ μεθιᾶσιν, οὐδ' ἂν ἀποδόσθαι τις ἀξιώσῃ, τῆς ἀξίας τιμήσαιντ' ἄν, ἀλλὰ τὴν αὐτῶν ἀδυναμίαν προστιθέντες πλεονάζουσιν* (1.279)– αδυνατούν να διαχειριστούν την επιτυχία τους.

Είναι φανερή επομένως η προσπάθεια του ρήτορα στον *Παναθηναϊκό* να μειώσει τους Λακεδαιμονίους και να εξάρει τις νίκες των Αθηναίων. Για να πετύχει τον σκοπό του, δεν διστάζει να παραλλάξει την ιστορική αλήθεια και να προσαρμόσει τα ιστορικά γεγονότα στις ανάγκες του εγκωμίου του. Έτσι αποκρύπτεται η συμβολή των Λακεδαιμονίων στη ναυμαχία της Σαλαμίνας (1.160) και στη μάχη των Πλαταιών (1.171-172, 182-183), ενώ στη μάχη της Τανάγρας η Αθήνα φέρεται να νικά τη Σπάρτη (1.219-221) –θυμίζοντάς μας και όσα ο Σωκράτης είχε υποστηρίξει στον *Μενέξενο* (242a6-b4) του Πλάτωνα. Συμπερασματικά η εκτενής σύγκριση της Σπάρτης με την Αθήνα (1.238-289) αποδεικνύει περίτρανα το στρατιωτικό, πολιτικό και ηθικό έλλειμμα των Λακεδαιμονίων έναντι των Αθηνών.

Διακατεχόμενοι από διακαή πόθο για κυριαρχία οι Λακεδαιμόνιοι δεν διστάζουν να διαπράξουν αδικήματα και συχνά υπερβαίνουν το *μέτρον* (1.252). Εξαπατούν τους συμμάχους τους διαψεύδοντας τις προσδοκίες τους και τους στερούν την ελευθερία προδίδοντας την εμπιστοσύνη τους (1.282). Δρουν ως δυνάστες (1.266), αθετούν τις

υποσχέσεις τους και δεν διστάζουν να συμμαχήσουν ακόμα και με τον Πέρση βασιλιά (1.235, 271), προδίδοντας τους *όμοφύλους* τους. Συμπεριφέρονται με απίστευτη *ώμότητα* προς όλους τους Έλληνες (1.282)· ιδιαίτερα προς τους Αθηναίους διακατέχονται από εκδικητική διάθεση και προβαίνουν σε εγκλήματα: σφάζουν όλους τους αιχμαλώτους μετά τη νίκη τους στους Αιγός ποταμούς (1.277) και γκρεμίζουν τα τείχη των Αθηνών (1.278). Ωστόσο η Αθήνα και πάλι κατορθώνει να ανορθωθεί· ενδεικτική της υπεροχής των Αθηνών είναι η ρητορική ερώτηση που ο ρήτορας επιλέγει να διατυπώσει στην παράγραφο 1.258: *καίτοι ἤς (ενν. της Αθήνας), ὅτε πάντων ἀπεστέρητο, τοσοῦτον ἠττῶντο Λακεδαιμόνιοι, πόση τινὶ τῇ περιουσίᾳ χρῆ νομίζειν ταύτην* (ενν. η Αθήνα) *ὑπεραίρειν*;

Η μάχη στα Λεύκτρα και η ολοκληρωτική επικράτηση των Θηβαίων –μετά την άρνηση των Αθηναίων να πρωτοστατήσουν στον αγώνα των συμμάχων εναντίον της σπαρτιατικής επιβολής (1.299-300)– βάζει τέλος στην αυθαιρεσία της κυριαρχίας των Λακεδαιμονίων. Ωστόσο για τον ρήτορα οι Λακεδαιμόνιοι δεν άξιζαν τέτοια τύχη (1.299-300, 1.50)⁷⁸. γι' αυτό άλλωστε η Αθήνα τους βοηθά, ώστε *μη ὥσπερ καταγιγῶς ἢ στροβίλου τινὸς ἐμβολῆ καθάπαξ ἀναρπασθῆναι* (1.251).

Αλλά και στον λόγο *Εἰς Ρώμην* έμμεσα προτάσσεται η αξία των Αθηναίων: η Αθήνα απλώς ενόχλησε τους συμμάχους της λόγω της επιβολής φόρων και της διαιτησίας που ασκεί (26.45-46), ενώ η Σπάρτη κατηγορείται επιπλέον και για τη στέρηση της ελευθερίας των συμμάχων και την επιβολή *τυραννίδων* (26.47), προξενώντας τους παράλληλα *μείζω καὶ πλείω κακὰ* (26.48). Για τον λόγο αυτό οι Λακεδαιμόνιοι εγείρουν το *μῖσος* των Ελλήνων και νομοτελειακά οδηγούνται στη συντριβή με τη μάχη στα Λεύκτρα (26.50). Επιπλέον στην παράγραφο 26.51 οι Αθηναίοι διαχωρίζονται από τους άλλους Έλληνες συλλήβδην, *ἐπεὶ τοῖς μὲν ἄρχουσιν ἀντιστῆναι καὶ κρατῆσαι Πέρσας καὶ Λυδοὺς καὶ πλοῦς τε καὶ πόνους ὑπενεγκεῖν ἀγαθοὶ παντὸς μᾶλλον ἦσαν*. Τέλος στις παραγράφους 26.52-57 ο ρήτορας επιλέγει να αναφερθεί μόνο στην περίοδο της ηγεμονίας των Αθηνών, αποσιωπώντας εντελώς την αντίστοιχη των Λακεδαιμονίων.

Ωστόσο οφείλουμε να επισημάνουμε ότι παρά την προσπάθεια του ρήτορα – κυρίως στον *Παναθηναϊκό*– να εξυψώσει την Αθήνα υποτιμώντας τη Σπάρτη, σε πολλά σημεία διακρίνουμε μια έμμεση αναγνώριση και της αξίας των

⁷⁸ Πρβλ. Fontanella (2008) 206.

Λακεδαιμονίων. Διαφαίνεται –παρά την ένσταση που αρχικά διατυπώνει ο ρήτορας (1.238-239)– ότι οι Λακεδαιμόνιοι καταλαμβάνουν ανάμεσα στους Έλληνες τη δεύτερη θέση μετά τους Αθηναίους: η εκτενής σύγκριση των δύο πόλεων άλλωστε το υποδηλώνει (1.238-289). Επίσης η αξία τους στη συνείδηση όλων των Ελλήνων διαφαίνεται, όταν οι Λακεδαιμόνιοι επιλέγονται να τους εκπροσωπήσουν για να ζητήσουν τη βοήθεια της Αθήνας κατά τη διάρκεια των Περσικών πολέμων (1.178-179). Αργότερα κατά τον Πελοποννησιακό πόλεμο (1.233-242) αισθητή είναι και η στρατιωτική τους υπεροχή· ίσως για τον λόγο αυτό ο ρήτορας κρίνει σκόπιμο – υπερασπιζόμενος την Αθήνα και επιχειρώντας να δικαιολογήσει την ήττα της, μετριάζοντάς το μέγεθός της– να αναφέρει ότι *οὐδείς γὰρ αὐτῆς τῆς γνώμης παρεστήσατο, ἀλλὰ στρατιᾶς γέγονεν πάντα τὰ τοιαῦτα ἀτυχήματα* (1.249). Οι Λακεδαιμόνιοι έπονται των Μαραθονομάχων *τῆ τόλμῃ* (1.256), ενώ στην παράγραφο 1.286 παρομοιάζονται με τον Τεύκρο και χαρακτηρίζονται ως *οἱ τῶν Ἑλλήνων προέχοντες καὶ προκινδυνεύοντες ἐν ταῖς χρεῖαις*. Είναι *ἄριστοι τὰ πρὸς τὸν πόλεμον* (1.359), γι’ αυτό άλλωστε είναι οι μόνοι που κατόρθωσαν να ἀρξουν των Ελλήνων για 12 έτη, μετά τα 70 κατά τα οποία ήταν ηγεμόνες οι Αθηναίοι (1.283).

Όμως και στον λόγο *Εἰς Ρώμην* αναγνωρίζεται έμμεσα η αξία των Λακεδαιμονίων. Η Σπάρτη είναι η μοναδική ελληνική πόλη που επιλέγεται από τον ρήτορα μαζί με την Αθήνα για να συγκριθεί με τη Ρώμη (26.40-57). Η δύναμη των Λακεδαιμονίων φέρεται να είναι πολύ μεγαλύτερη συγκριτικά με το μέγεθός τους σε αντίθεση με την πόλη των Αθηνών, που διαθέτει διπλάσιο μέγεθος σε σύγκριση με τη δύναμή της (26.9). Και οι δύο πόλεις δεν κατόρθωσαν να διατηρήσουν την ηγεμονία τους, *ὅτι οὐπω πρὸ ὑμῶν* (=των Ρωμαίων) *ἦν τὸ ἄρχειν εἰδέναι* (26.51). Έτσι Αθήνα και Σπάρτη φαίνεται να εξισώνονται ως προς τα λάθη των πολιτικών τους επιλογών, καθώς δεν γνώριζαν την τέχνη του *ἄρχειν*.

Επιλογικά, μελετώντας τον τρόπο με τον οποίο ο Αίλιος επιλέγει να παρουσιάσει τους Λακεδαιμονίους συγκριτικά με τους Αθηναίους, θα μπορούσαμε να προβούμε στα ακόλουθα συμπεράσματα. Η πολιτική και ηθική υπεροχή των Αθηνών έναντι της Σπάρτης υποδηλώνει για άλλη μια φορά την ιδιαίτερη αγάπη που τρέφει ο ρήτορας για την πόλη των Αθηνών. Ασφαλώς και η Σπάρτη αποτελεί μια αξιόλογη δύναμη, που ωστόσο υπέπεσε σε λανθασμένους πολιτικούς χειρισμούς στην προσπάθειά της να αποκτήσει –με αθέμιτα και συχνά ανήθικα μέσα– την ηγεμονία και τον απόλυτο έλεγχο. Σαφώς της αναλογούν ευθύνες για την πορεία της Ελλάδας στις διάφορες

ιστορικές περιόδους, καθώς δεν δίστασε ακόμα και να συνεργαστεί με τους *βαρβάρους* για να υπονομεύσει τη δύναμη των Αθηνών. Ωστόσο ο ρήτορας φαίνεται να συγχωρεί τη Σπάρτη, αναγνωρίζοντας τη συμβολή της στις δύσκολες στιγμές του ελληνισμού –γεγονός που προδίδει, κατά τη γνώμη μας, τη βαθιά ελληνική του συνείδηση. Για τον λόγο αυτό άλλωστε φαίνεται να μην λυπάται με την τελική ήττα των Λακεδαιμονίων από τους Θηβαίους στα Λεύκτρα, θεωρώντας πως δεν τους άξιζε τέτοια τύχη. Σε κάθε περίπτωση πάντως η σύγκριση των Λακεδαιμονίων με τους Αθηναίους καταδεικνύει την αγάπη που ο ρήτορας τρέφει για την Αθήνα.

4.3. Μακεδόνες

Στον *Παναθηναϊκό* (1.335) ο Αίλιος αναφέρει τις αυτοκρατορίες που χρονικά προηγήθηκαν της ρωμαϊκής: την ασσυριακή, τη μηδική, την περσική και τη μακεδονική. Η παράθεση γίνεται με αύξουσα αξιολογική σειρά και τελικά η ρωμαϊκή αυτοκρατορία αναδεικνύεται ως *άριστη* και *μεγίστη* σε όλους τους τομείς. Σχετική αναφορά υπάρχει και στον λόγο *Είς Ρώμην* (26.91).

Οι Μακεδόνες προηγούνται χρονικά των Ρωμαίων και αξιολογικά των προγενεστέρων τους. Είναι εκείνοι που κατάφεραν να νικήσουν και να υποδουλώσουν τους Πέρσες (26.91). Ωστόσο στη σύγκρισή τους με την Αθήνα υστερούν, αφού η πόλη των Αθηνών *μόνη μὲν ἀντέσχεν, ἄριστα δὲ ἀπήλλαξε τῶν ἄλλων* (1.335). Ακόμα και αν η πόλη των Αθηνών *ἔδοξεν ἔλαττον ἔχειν ἐν τοῖς ὕστερον* (1.333), στην πορεία αποδείχτηκε ότι είχε *κάλλιον* και *εὐτυχέστερον* τέλος (1.333): ενώ άλλες πόλεις των Μακεδόνων αφανίστηκαν και άλλες έγιναν υποτελείς της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας πληρώνοντας φόρους, αντίθετα η Αθήνα υποδουλώθηκε πιο ανώδυνα και για συντομότερο χρονικό διάστημα, απολαμβάνοντας *περιουσίαν τιμῶν* και *εὐδαιμονίας* από τους Ρωμαίους, οι οποίοι την αναγνωρίζουν ως *διδάσκαλο* και *τροφέα* (1.332). Κι ενώ κανείς δεν *φιλοτιμεῖται* για την πατρίδα του (π.χ. την Πέλλα), όλοι θα εύχονταν να κατάγονται από την πόλη των Αθηνών (1.334).

Βέβαια και πριν τη ρωμαϊκή κατάκτηση, ο ίδιος ο Φίλιππος φαίνεται να διαφοροποιεί την Αθήνα από τις άλλες ελληνικές πόλεις: δεν την υποτιμά και δεν προσπαθεί να τη δωροδοκήσει, αλλά καταφεύγει σε πόλεμο, έως ότου να υπογραφεί

συνθήκη ειρήνης (1.314-315). Ακόμα και μετά τη μάχη της Χαιρώνειας ο Φίλιππος αποδίδει ιδιαίτερες τιμές προς την Αθήνα, καθώς όχι απλώς δεν τοποθετεί φρουρές (όπως στη γειτονική της Θήβα), αλλά ούτε την επισκέπτεται *αἰδοῖ τοῦ κρείττονος* (1.331). Ανάλογο σεβασμό επέδειξε και ο Αλέξανδρος προς την πόλη των Αθηνών (1.331).

Το εγκώμιο για τον Αλέξανδρο πλέκεται αναλυτικότερα στον λόγο *Εἰς Ῥώμην*. Ο βασιλιάς των Μακεδόνων κατέκτησε την *μεγίστην ἀρχὴν μέχρι τῆς ὑμετέρας* (δηλαδή των Ρωμαίων) (26.24). Εξαιτίας του προώρου θανάτου του *καταστήσασθαι δ' οὐκ ἔδυνήθη τὴν ἀρχὴν οὐδ' ἐπιθεῖναι πέρασ τοῖς πεπονημένοις* (26.25). Σαν ολυμπιονίκης που ξεφυγά προτού να στεφανωθεί νικητής, έτσι και ο Αλέξανδρος δεν πρόλαβε *ἀπολαῦσαι οὐδὲν ἄξιον τῆς διανοίας καὶ τῆς τέχνης* (26.25), αλλά *ἐβασίλευσε* ελάχιστα. Κατάφερε να καταλύσει την *ἀρχὴν* των Περσών (26.26) και να ιδρύσει την Αλεξάνδρεια *—εὖ ποιῶν τους Ρωμαίους* (26.26), αφού η πόλη αυτή υπήρξε *ἐγκαλῶπισμα τῆς ἡγεμονίας τους, ὥσπερ γυναικός πλουσίας ὄρμος ἢ ψέλλιον ἐν πολλοῖς τοῖς ἄλλοις κτήμασι* (26.95)· όμως δεν πρόλαβε να *ἄρξει*, να θεσπίσει νόμους και πολιτεύματα, να διοικήσει πολιτικά και στρατιωτικά (26.26). Απογοητευτικοί στη διακυβέρνηση αποδείχτηκαν οι διάδοχοί του, οι οποίοι οδήγησαν σε διαμελισμό της αυτοκρατορίας, εγκατέλειψαν τη Μακεδονία, αυτοχειροτονήθηκαν *βασιλεῖς* και κυβέρνησαν *ὥσπερ φρουροὶ μᾶλλον τῶν πόλεων καὶ τῶν χωρίων ὄντες ἢ ἄρχοντες, σαν σατράπαι ἔρημοι βασιλέως* (26.27)⁷⁹.

Αποτιμώντας τις περιορισμένες αναφορές των δύο λόγων στη Μακεδονία του Φιλίππου, τον Μ. Αλέξανδρο και τους διαδόχους του, μπορούμε να καταλήξουμε στα ακόλουθα χρήσιμα συμπεράσματα. Για τον Αίλιο η Αθήνα υπερέχει της Μακεδονίας του Φιλίππου, όπως αποδείχτηκε άλλωστε όχι μόνο από την ιδιαίτερη στάση του Μακεδόνα βασιλιά προς αυτήν (1.314-315, 331), αλλά και από τη μετέπειτα ιστορική πορεία της (1.332-333). Έκδηλος είναι ο θαυμασμός του ρήτορα για την ηγετική προσωπικότητα του Μεγάλου Αλεξάνδρου, το όραμα του οποίου δεν κατόρθωσαν να υλοποιήσουν οι αποτυχημένοι διάδοχοί του. Ωστόσο ούτε η μακεδονική

⁷⁹ Ίσως εξαιτίας της λανθασμένης πολιτικής που άσκησαν οι διάδοχοί του Μεγάλου Αλεξάνδρου, ο Αίλιος επιλέγει να παραλείπει την ελληνιστική περίοδο από τον λόγο του. Η Fontanella (2008) 216 υποστηρίζει σχετικά: «The silence in which Aristides covered the history of the Hellenistic period is of course to be connected with the archaizing and classicizing elements in the style, citations and often in the subject matter of the authors of the Second Sophistic. But another consideration will have played an even bigger role—that it was better not to bring up now a period that was one of the most problematic, from an ‘ethical’ point of view, in the history of Rome».

αυτοκρατορία δεν κατόρθωσε να ξεπεράσει την πόλη των Αθηνών, αφού πολύ γρήγορα παρήκμασε από τους λανθασμένους πολιτικούς χειρισμούς των διαδόχων. Η πορεία της μακεδονικής βασιλείας υπήρξε εξαιρετικά σύντομη στο χρόνο, όπως απεδείχθη από τις ιστορικές εξελίξεις, που ενδεχομένως να ήταν διαφορετικές, αν ο χαρισματικός Αλέξανδρος δεν είχε πεθάνει τόσο πρόωρα. Επομένως στα μάτια του Αίλιου η Αθήνα δεν έχασε ποτέ τα πρωτεία αλλά ήταν πάντοτε η πόλη που ξεχώριζε όχι μόνο στον αρχαίο κόσμο αλλά και στον κόσμο της εποχής του.

4.4. Θηβαίοι

Η ανωτερότητα της Αθήνας σε σχέση με την πόλη των Θηβών διαφαίνεται και στους δύο λόγους. Σύμφωνα με τη μυθολογική παράδοση η Θήβα διαπράττει ολισθήματα: 1) παρόλο που η Θήβα γέννησε τον Ηρακλή, οι Αθηναίοι ήταν οι πρώτοι που τον δέχτηκαν στην πόλη, τον τίμησαν ως θεό και καθιέρωσαν τη λατρεία του (1.51, 360) και 2) η *ὑβρις* του Ετεοκλή δεν έμεινε ατιμώρητη από τους Αθηναίους, οι οποίοι έστειλαν στρατό εναντίον του για αποκατάσταση της ηθικής τάξης (1.80).

Αλλά και ιστορικά η Αθήνα φαίνεται να υπερέχει της Θήβας τόσο σε στρατιωτικό όσο και σε πολιτικό επίπεδο. Αν και αναγνωρίζεται η *ρώμη* της Θήβας στις επιταγές των περιστάσεων (1.360), ωστόσο δεν είναι λίγες οι φορές που η Αθήνα βοηθά την πόλη των Θηβών, προκειμένου εκείνη να αντιμετωπίσει επαπειλούμενους κινδύνους. Παρά τους όρους της Ανταλκιδείου ειρήνης, οι Αθηναίοι *πρῶτοι καὶ μόνοι τῶν Ἑλλήνων* βοηθούν τους Θηβαίους, όταν η ακρόπολή τους είχε καταληφθεί από τους Λακεδαιμονίους (1.293-295). Επιπλέον δέχονται τους εξόριστους, στους οποίους παραχωρούν *ἀτέλειαν, πολιτείαν* και *πάντων μετουσίαν* (1.294). Και παρόλο που δεν είχαν συνάψει συμμαχία μαζί τους, οι Αθηναίοι –χωρίς να προτάξουν την *ἄνοιαν* των Θηβαίων μπροστά στη *χρείαν* των καιρών (1.294)– εκδιώκουν τους Λακεδαιμονίους με το στρατό τους και αποκαθιστούν την τάξη στη Θήβα (1.295). Αλλά και πολλές άλλες φορές οι Αθηναίοι κατέστησαν *σωτήρες* της Θήβας (1.58, 266-268, 296) ή δέχτηκαν εξορίστους της (1.54, 59).

Αναφορικά με τη μάχη στα Λεύκτρα (371 π.Χ.) ο Αίλιος φαίνεται να καταδικάζει την πολιτική των Θηβαίων. Στον λόγο *Εἰς Ρώμην* (26.50) η Θήβα επικρατεί νικώντας

τους Λακεδαιμονίους και εγείροντας το μίσος εναντίον της. Για τη μάχη στα Λεύκτρα γίνεται αναφορά και στον *Παναθηναϊκό* (1.250): οι Λακεδαιμόνιοι *απαξιώνουν την πόλη των Θηβαίων, μόνη τῆ τῶν Ἀθηναίων πόλει νομίζοντες εἶκειν εὐπρεπῆ συμφορὰν εἶναι*. Αλλά και οι Αθηναίοι είναι οι μόνοι που διαφωνούν με τον αφανισμό των Λακεδαιμονίων και –παρά τα ανταλλάγματα που τους προσφέρει ο αντίπαλος συνασπισμός– δεν δέχονται να προσφέρουν τη συμμαχία τους στους Θηβαίους (1.298-301). Η Αθήνα επομένως καταδικάζει την πολιτική της Θήβας, η οποία φαίνεται να υπερβαίνει το μέτρο και να μην αναγνωρίζει τη συμβολή της Σπάρτης στις ελληνικές υποθέσεις: η μεγαλοψυχία και η ανωτερότητα των Αθηναίων καταδεικνύεται για άλλη μια φορά, προδίδοντας την αδυναμία που ο Αίλιος Αριστείδης τρέφει για την πόλη τους.

Συνοψίζοντας η υπεροχή της Αθήνας έναντι της Θήβας προβάλλεται αδιαφιλονίκητη. Η Αθήνα υπερτερεί στρατιωτικά και ηθικά: η πολιτική των Αθηνών εμπνέεται από αισθήματα εθνικής ενότητας και ομοψυχίας, προβάλλει αρετές και ορθώνεται ως λαμπρό παράδειγμα ανάμεσα στους Έλληνες της εποχής της.

4.5. Συμπεράσματα

Ερευνώντας τη θέση που ο Αίλιος αναγνωρίζει στην Αθήνα μέσα στον αρχαίο κόσμο, εύκολα μπορούμε να αντιληφθούμε τα πρωτεία που ο ρήτορας της αποδίδει. Οι Αθηναίοι πρωτοστάτησαν στους Περσικούς πολέμους και παρά την αριθμητική υπεροχή των αντιπάλων τους κατόρθωσαν να υπερτερήσουν στρατιωτικά και να αναγκάσουν τον Πέρση βασιλέα να υποχωρήσει. Οι Πέρσες είναι οι βάρβαροι, οι απολίτιστοι, που υστερούν ηθικά και πολιτικά των Ελλήνων. Γενικότερα η πολιτισμική ανωτερότητα των Αθηναίων έναντι των Περσών καθίσταται για τον ρήτορα αδιαμφισβήτητη.

Η Αθήνα υπερέχει τόσο των Περσών όσο και των υπόλοιπων Ελλήνων. Η πολιτική της διαπνέεται από υψηλές αξίες και ιδανικά, η στάση της υψώνεται σε πρότυπο, η αξία της αναγνωρίζεται από όλους τους συγχρόνους της. Η Αθήνα προβάλλεται ως φιλόανθρωπη, γενναιόδωρη και μεγαλόψυχη, με κύριο μέλημά της την ελευθερία της Ελλάδος. Η *φιλανθρωπία* είναι η κινητήριος δύναμη όλων των δράσεων της πόλης,

που πρωτοστατεί στους Περσικούς πολέμους αλλά και στις υποθέσεις μεταξύ των ελληνικών πόλεων.

Η αυτοκρατορία των Μακεδόνων είναι η μόνη που ενδεχομένως θα μπορούσε να αναμετρηθεί με την πόλη των Αθηνών. Ο Αίλιος αναγνωρίζει την ηγετική φυσιογνωμία του Μεγάλου Αλεξάνδρου, του οποίου ο πρόωρος θάνατος οδήγησε την αυτοκρατορία σε αφανισμό και δεν του επέτρεψε να διαλύσει την περσική αυτοκρατορία, δίνοντας την ευκαιρία στους Ρωμαίους να υλοποιήσουν το σχέδιό του. Η Αθήνα, ωστόσο, υπερέχει της Μακεδονίας όχι μόνο λόγω της ιστορικής της πορείας, που άντεξε στο χρόνο, αλλά και εξαιτίας των υπηρεσιών της στον ελληνικό κόσμο, οι οποίες αναγνωρίζονται τόσο από τον Αλέξανδρο, όσο και από τον πατέρα του Φίλιππο.

Η Αθήνα υπερέχει ακόμα και των Σπαρτιατών, παρόλο που η Σπάρτη είναι η μοναδική ελληνική πόλη που επιλέγεται από τον ρήτορα μαζί με την Αθήνα για να συγκριθεί με τη Ρώμη (26.40-57). Η συμβολή των Λακεδαιμονίων στις δύσκολες στιγμές του ελληνισμού αναγνωρίζονται από τον Αίλιο, ο οποίος φαίνεται να συγχωρεί τη Σπάρτη ακόμα και για τους ενίοτε λανθασμένους πολιτικούς χειρισμούς της. Για τον λόγο αυτό άλλωστε φαίνεται να λυπάται με την τελική ήττα των Λακεδαιμονίων από τους Θηβαίους στα Λεύκτρα, θεωρώντας πως δεν τους άξιζε τέτοια τύχη.

Οι Θηβαίοι είναι οι τελευταίοι των Ελλήνων στην αξιολογική κλίμακα, καθώς υπολείπονται στρατιωτικά, ηθικά και πολιτικά τόσο των Αθηναίων όσο και των Σπαρτιατών. Παρουσιάζονται να υπολείπονται σε αισθήματα εθνικής ενότητας, ομοψυχίας και μεγαλοψυχίας, αποδεικνύοντας αχαριστία προς τους Λακεδαιμονίους στη μάχη στα Λεύκτρα.

Συνοψίζοντας η Αθήνα συγκρινόμενη με τις μεγαλύτερες δυνάμεις στην ιστορική της πορεία –Περσία, Σπάρτη, Θήβα, Μακεδονία– αναδεικνύεται περίτρανα ανώτερη, γεγονός που μας επιτρέπει να δικαιολογήσουμε τη δήλωση του Φιλόστρατου για την καταλυτική επίδραση που η πόλη των Αθηνών άσκησε στον Αίλιο.⁸⁰ Η πολιτισμική, ηθική, πολιτική και στρατιωτική υπεροχή που ο ρήτορας αναγνωρίζει στην Αθήνα απηχεί τα ιδιαίτερα αισθήματά του για την πόλη. Έτσι, η σύγκριση μεταξύ των

⁸⁰ Φιλόστρατος, *Βίοι Σοφιστών* 582.

ελληνικών πόλεων και η υπεροχή των Αθηνών προδίδει ενδεχομένως μια "υποκειμενιστική" αττικιστικού τύπου ελληνική πολιτισμική ταυτότητα του ρήτορα, σύμφωνα πάντοτε με τα «υποκειμενιστικά» κριτήρια του Cuche.

5. Η πολιτισμική ταυτότητα του ρήτορα μέσα από τη σύγκριση κοινών τόπων στους δύο λόγους

Αφού αναδείξαμε την υπεροχή που ο Αίλιος αναγνωρίζει στην πόλη των Αθηνών συλλήβδην στον αρχαίο κόσμο, μπορούμε πλέον να προβούμε στη σύγκριση της Αθήνας με τη Ρώμη –στην πραγματικότητα με τη ρωμαϊκή αυτοκρατορία. Μέσα από τη σύγκριση αυτή θα καταφανεί η υπεροχή των Αθηνών σε όλους τους τομείς δράσης, τόσο εν καιρώ ειρήνης όσο και εν καιρώ πολέμου. Και εφόσον –σύμφωνα με την «υποκειμενιστική» αντίληψη της πολιτιστικής ταυτότητας– η πολιτιστική ένταξη δεν αποτελεί απλώς «φυσικό», αμετάβλητο και παγιωμένο γεγονός, αλλά ατομική επιλογή, η πολιτισμική πρόταξη της Αθήνας έναντι της Ρώμης είναι δηλωτική της ελληνικότητας της συνειδήσεως του ρήτορα και ενδεικτική της αγάπης που τρέφει ο Αίλιος προς την πόλη των Αθηνών.

Προκειμένου να καταφανεί η ολοκληρωτική επικράτηση και υπεροχή της Αθήνας έναντι της Ρώμης στο έργο και κατ' επέκταση στη σκέψη, την κρίση και τον συναισθηματικό κόσμο του Αριστείδη, ακολουθεί σύγκριση των κοινών τόπων, όπως αυτοί αναπτύσσονται στον *Παναθηναϊκό* και στον λόγο *Είς Ρώμην*.

5.1. Το Προοίμιον των δύο λόγων

Στο προοίμιο του λόγου *Είς Ρώμην* (26.1-5) ο ρήτορας δεσμεύεται να εκφωνήσει εγκώμιο για την πόλη, στην περίπτωση που κατορθώσει να φτάσει σώος σε αυτήν: ο λόγος του επομένως απορρέει από την υποχρέωση που έχει αναλάβει με την *εύχή* για ασφαλή άφιξη (26.1). Αντίθετα στον *Παναθηναϊκό* (1.1-7) ο ρήτορας αισθάνεται ο ίδιος την ανάγκη –σύμφωνα άλλωστε και με τον *νόμον* τόσο των Ελλήνων όσο και των βαρβάρων– *τροφεῦσιν χάριν ἐκτίνειν ἅπασαν, ὅση δυνατή* (1.1). Το εγκώμιο προκύπτει από την επιθυμία του ρήτορα να αποδώσει δικαίως την ευγνωμοσύνη του προς την Αθήνα για τις ευεργεσίες της, και μάλιστα *λόγω*, όπως αρμόζει στην πόλη που καλλιέργησε τον *λόγον* και τη ρητορεία (1.2, 1.6).

Επιπλέον στον *Παναθηναϊκό* ο Αίλιος γνωρίζει πως έχει να συγκριθεί με αντάξιους παλαιότερους ρήτορες *καὶ χωρὶς πρὸς ἕκαστον καὶ κοινῇ πρὸς ἅπαντας* (1.3): έχει

επίγνωση της δυσκολίας του εγχειρήματός του, γι' αυτό επικαλείται την επιείκεια του ακροατηρίου. Η καινοτομία του συνίσταται στην πρόθεσή του να εγκωμιάσει την πόλη *εἰς ἅπαντα* (1.4) κι όχι αποσπασματικά ανά τομείς, όπως οι προκάτοχοί του. Σεβόμενος πάντα τους θεούς επισημαίνει ότι η συνδρομή της *τύχης* είναι απαραίτητη για την επίτευξη του σκοπού του (1.3). Αντίθετα στον λόγο *Εἰς Ρώμην* οι Ρωμαίοι είναι εκείνοι που καλούνται να εμπνεύσουν τον ρήτορα⁸¹, ώστε να *δύναται λέγειν καὶ περὶ τῶν μειζόνων ἢ κατ'αὐτόν* (26.3), βοηθώντας τον κατ' αυτόν τον τρόπο να υπερβεί τα εγκώμια των προηγούμενων ρητόρων που δεν αποτύπωσαν –σαν κακοὶ ζωγράφοι– το μέγεθος της πόλης. Η δυσκολία του Αίλιου να συνθέσει λόγο αντάξιο για τη Ρώμη –εκτός από κοινός *τόπος*– ίσως μαρτυρεί και τη δύσκολη θέση του ρήτορα που εγκωμιάζει τη Ρώμη, χωρίς όμως ο ίδιος να ασπάζεται όσα είναι αναγκασμένος να υποστηρίζει λόγω του εξ ορισμού κολακευτικού χαρακτήρα του εγκωμίου.⁸²

Στην περίπτωση της Αθήνας όμως τα πράγματα είναι διαφορετικά: η *εὐφημία* και η *δόξα* της είναι τόσο μεγάλη, που κανένας λόγος –ακόμα και αν αποδίδει με τον πιο ελλιπή τρόπο μέρος των χαρακτηριστικών της πόλης– δεν μπορεί να θεωρηθεί αποτυχημένος (1.5). Οι *λόγοι* αποτυπώνουν το *ἔργον* και δεν το αδικούν, *ὥσπερ πελάγους ἀπείρου καὶ τοῖς ὀφθαλμοῖς οὐχ ὀρίζοντος ἕκαστος ὅσον καθορᾶ, τοῦτο θαυμάζει* (1.5). Αντίθετα στη Ρώμη *ἀφαιροῦσιν οἱ λόγοι τὰ πολλὰ τῶν θαυμάτων* (26.5), όπως όταν κάποιος προσπαθεί να περιγράψει το πλήθος της στρατιάς του Ξέρξη. Οι συγκρίσεις δεν είναι τυχαίες: η απεραντοσύνη του πελάγους (Αθήνα) συνδέεται με την εσωτερική –φαινομενικά ήρεμη αλλά πάντα κυρίαρχη– δύναμη της αναλλοίωτης φύσης σε καθολικό και διαχρονικό επίπεδο, ενώ η στρατιά του Ξέρξη (Ρώμη) υποδηλώνει τη βία και την αδικία, την υπεροψία αλλά και την εφήμερη επικράτηση και τελική ήττα του Πέρση βασιλιά –και κατ'επέκτασιν των ίδιων των Ρωμαίων.

Τέλος δεν είναι τυχαίο ότι στο προοίμιο του λόγου *Εἰς Ρώμην* οι αναφορές στα *ἔργα* της πόλης είναι ελάχιστες, ενώ στον *Παναθηναϊκό* είναι αισθητά αυξημένες σε αριθμό. Η Ρώμη επαινείται κυρίως για τη μεγάλη δύναμη και το μέγεθός της, ενώ η Αθήνα για τον πολιτισμό της. Οι κάτοικοι της Ρώμης ορίζονται ως *οἱ τῆς μεγάλης ἔνοικοι πόλεως* (26.3), ενώ ο ρήτορας εύχεται να είναι ο λόγος του αντάξιος του

⁸¹ Πρβλ. Oliver (1953) 886a.

⁸² Swain (1996) 283.

ὄγκου της πόλεως (26.2), τα θαύματα (26.5) της οποίας αναφέρονται αόριστα. Αντίθετα η Αθήνα χαρακτηρίζεται ως ἡγεμὼν τοῖς Ἑλλησιν καὶ τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις (1.6) και εγκωμιάζεται για την ανάπτυξη της ρητορείας (τῆς ἐν μαθήμασι καὶ λόγοις, 1.2) και την εὐεργεσίαν της προς τους Ἕλληνες, για το παρελθόν και τη σχέση της με τους θεούς και τους αγώνες της εναντίον των βαρβάρων (1.4), για την πολιτείαν και τους ἐπιταφίους της (1.4), για την ίδρυση αποικιών, τη σοφίαν, την κοινότητα και τη φιλανθρωπίαν της (1.5), για τη δόξαν και την εὐφημίαν της (1.5). Ο ρήτορας θεωρεί τους Αθηναίους κοινούς δὲ ἀπάντων τροφέας ...καὶ μόνους καὶ πρό γε αὐτῶν ἔτι τῶν τροφέων (1.1), μία θέση που δεν διστάζει να επαναλάβει ακόμα και στο εγκώμιο *Εἰς Ρώμην* (26.96).

Δεν είναι επομένως τυχαία η θεματική των προοιμίων που ο ρήτορας επέλεξε για καθεμία από τις δύο πόλεις, αλλά δηλοῖ τον ἄξονα ανάπτυξης των λόγων και την πρόθεση του ρήτορα να επικεντρωθεῖ σε διαφορετικό ἀνά πόλη θέμα: η Ρώμη δεν έχει τίποτε να επιδείξει ιστορικά και πολιτισμικά παρά μόνο τη δύναμη και το μέγεθος του παρόντος· αντίθετα η Αθήνα γέννησε τον πολιτισμό και δίδαξε αναλλοίωτες ηθικές αρχές και ἀξίες σε ολόκληρη την οἰκουμένη.

5.2. Θέσις και Φύσις

Το μέρος του ρητορικού λόγου για τη γεωγραφική θέση των πόλεων καταλαμβάνει μεγαλύτερη ἔκταση στον *Παναθηναϊκό* (1.8-23) σε σχέση με τον λόγο *Εἰς Ρώμην* (26.6-13). Προχωρώντας στη σύγκριση των δύο μερῶν, εύκολα γίνεται αντιληπτό ότι ο Αἴλιος αισθάνεται περισσότερο Ἕλληνας παρά Ρωμαῖος. Για τον λόγο αυτόν ἄλλωστε δηλώνει πως θα εκφωνήσῃ τον λόγο για την Αθήνα ὡς ὑπὲρ οἰκείας καὶ μετέχων τῶν ἀγαθῶν (1.8).

Αρχικά η ἔκταση της ἀρχῆς της Ρώμης είναι τόσο ἀπέραντη, ὥστε χρειάζεται ο πανόπτης Ἄργος (26.6) για να την ατενίσει στο σύνολό της, ενώ η δύναμη της ρητορικής δεν επαρκεί για την περιγραφή της. Η Αθήνα ἀπό την ἄλλη πλευρά παρομοιάζεται με ἀπέραντο πέλαγος (1.5) και προβάλλεται ὡς η πόλη που γέννησε και καλλιέργησε τον λόγον και τη ρητορεία (1.2-3).

Για την απόδοση του μεγέθους και της δύναμης της Ρώμης, ο ρήτορας επιλέγει τη σύγκρισή της με τις πόλεις των Λακεδαιμονίων και των Αθηναίων (26.9). Αλλά και σε άλλα σημεία του εγκωμίου για τη Ρώμη γίνεται αναφορά στους Έλληνες (26.11,12), σε αντίθεση με τον *Παναθηναϊκό*, όπου μια έμμεση αναφορά στη ρωμαϊκή αυτοκρατορία –χωρίς αυτή όμως να κατονομάζεται– περιορίζεται μόνο σε τέσσερις παραγράφους προς το τέλος του λόγου (1.332-335).

Επιπρόσθετα, μια έμμεση κριτική του ρήτορα στην πολιτική που η ρωμαϊκή αυτοκρατορία ασκεί και έχει επιβάλει διά της βίας στους υπηκόους της λανθάνει σε δύο παρομοιώσεις του λόγου *Εἰς Ρώμην* (26.7-8). Την πρώτη παρομοίωση ο Αίλιος τη δανειζεται από τον Όμηρο (Μ 282-284), ενώ τη δεύτερη την εμπνέεται από την ετυμολογία του ονόματος Ρώμη.⁸³ Και στις δύο περιπτώσεις η πόλη ασκεί καταλυτική δύναμη στην επικράτεια: σαν χιόνι καλύπτει τα πάντα, ούσα η ίδια προεξέχουσα σαν τις κορυφές και σαν ρωμαλέος άντρας σηκώνει στις πλάτες της όλες τις πόλεις, οι οποίες επαφίενται αποκλειστικά στη δύναμή της. *Υπό τοσαύτης ἄρχεται πᾶσα ἡ οἰκουμένη* (26.9). Η *ἀρχή*, το δίκαιο της πυγμής και η καταλυτική εξουσία που ασκεί στους υπηκόους της χαρακτηρίζουν τη ρωμαϊκή διακυβέρνηση, που έχει επιβληθεί και επικρατήσει διά της βίας σε ολόκληρη την αυτοκρατορία.⁸⁴

Αντίθετα η *ἡγεμονία τοῦ γένους* ανήκει στην Αθήνα *κατά φύσιν* (1.9), όπως άλλωστε και η *εὐνοια* των άλλων προς την πόλη (1.1).⁸⁵ Το *ἦθος* των Αθηναίων, το οποίο τους διαφοροποιεί από τους βαρβάρους, διατηρείται *ἄδολον, καθαρὸν καὶ ἀδιάφθορον* (1.15), όπως άλλωστε και η *φωνή* που αποτελεί *παράδειγμα πάσης τῆς Ἑλληνικῆς ὀμιλίας* (1.15). Οι Αθηναίοι προασπίζονται τις ελληνικές πόλεις στους κινδύνους *ἐν προβόλου μοίρα τοῖς Ἑλλησι τεταγμένοι* (1.8). *Ὡσπερ φύσει ταχθεῖσα ἡ πόλις ἀντίπαλος τούτῳ τῷ γένει καὶ πολεμία* (1.15) μάχεται τους βαρβάρους, *ἀντ' ἄλλου φυλακτηρίου τῆς Ἑλλάδος* (1.9) και ως *τῆς Ἑλλάδος ἔρυμα* (1.9). Την ίδια στιγμή οι υπόλοιποι Έλληνες τη θωρακίζουν *ὥσπερ εἰκὸς τῇ κοινῇ τοῦ γένους ἐστία* (1.14), η οποία *μέση ἐν μέσῃ κεῖται* (1.16), *ὥσπερ εἰ μεθόριον, κοινόν τινα χῶρον* (1.19). Η Αθήνα επομένως προβάλλεται ως *κοινὴ πατρίς*, ενώ οι σχέσεις των Αθηναίων προς τους άλλους Έλληνες χαρακτηρίζονται από μία αμοιβαιότητα,

⁸³ Σχετικά με τη σημασιολογική προσέγγιση του ονόματος «Ρώμη» βλ. Erskine (1995) 369-378.

⁸⁴ Σχετικά με την *ἀρχήν* βλ. ανάλυση σελ. 54-57.

⁸⁵ Αξίζει να επισημανθεί ότι στο εγκώμιο για την Ρώμη καλούνται και οι Ρωμαίοι *ἄρχοντες κατά φύσιν* (26.91).

σεβασμό και ελευθερία επιλογής· αντίθετα οι σχέσεις των Ρωμαίων με τους υπηκόους τους στηρίζονται στο σχήμα δύναμης-εξουσίας-επιβολής.

Στη Ρώμη συναντώνται τα πάντα, στην Αθήνα όμως γεννήθηκαν. Ενώ οι Ρωμαίοι απολαμβάνουν σε αφθονία τα αγαθά που οι υπήκοοί τους φέρνουν στην πόλη *ἐκ πάσης γῆς καὶ θαλάττης* (26.11), οι Αθηναίοι έχουν αυτάρκεια αγαθών (1.18, 23) και απολαμβάνουν όχι μόνο την *εὔνοια* των ανθρώπων (1.1) αλλά και των θεών (1.9, 12, 13, 20, 21). *Θεοὶ* και *φύσις* συνεργάστηκαν για τη δημιουργία του θαύματος των Αθηνών (1.9,13,21), όπως άλλωστε μπορεί ο καθένας να διαπιστώσει *ὄψει καὶ μνήμη* (1.8). Πρόκειται για μια πόλη με ιστορία, στην οποία ο ρήτορας θα αναφερθεί διεξοδικότατα στη συνέχεια του λόγου, ενώ στο εγκώμιο για τη Ρώμη επιλέγει να αποσιωπήσει εντελώς.

Στην Αθήνα όλα είναι ιδανικά: η θέση της (1.10), το σχήμα της (1.10), η ατμόσφαιρα και το κλίμα της (1.18), το γεωγραφικό ανάγλυφό της (1.20-23). Τα νησιά ολόγυρά της συνιστούν *θεαμάτων ἡδιστον*, προκαλώντας *ἡδονὴν* σε όσους προσέρχονται σε αυτήν (1.10). Αλλά και οι κάτοικοί της δεν θα μπορούσαν να είναι κατώτεροι από τη γη τους, την οποία τιμούν και σέβονται (1.8). Επιδεικνύουν *ἐπιείκειαν, πραότητα και φιλανθρωπίαν* (1.8, 10), *εὐσέβειαν* και *λατρείαν* προς τους θεούς (1.21), χαρακτηρίζονται από *ἐλευθερίαν* και *μεγαλοψυχίαν* (1.23), ζουν με *ῥαστώνην, ψυχαγωγίαν* και *τρυφήν* (1.12), απολαμβάνουν *τοσαύτη περιουσία τῆς εὐτυχίας* (1.19), ώστε καθίσταται δυνατόν να μετέχουν σε αυτήν ακόμα και οι κάτοικοι των αποικιών. Οι ξένοι συρρέουν *μετ'εὐθυμίας* (1.12), *καθ' ἱστορίαν ἢ χρείαν* (1.12), καθώς η Αθήνα τούς καλωσορίζει *ὡσπερὶ χεῖρα προτείνουσα εἰς ὑποδοχὴν* (1.10). Η ψυχή ευφραίνεται, ηρεμεί, *προκαθαίρεται* (1.12). Τα *κάλλη* (1.11, 12, 16, 20, 21), οι *κόσμοι* (1.11,21), η *συζυγία* και η *συμφωνία* (1.23), η *χάρις* (1.20,21,23) και η *ἐπιτηδειότης* (1.22) συνιστούν *στοιχεῖα χώρας τελέας* (1.22), που αποτελεί *μίμημα τῆς οἰκουμένης* (1.22).

Επιπλέον αξίζει να αναφερθεί ότι ο Αἴλιος –ακόμα και στον λόγο *Εἰς Ρώμην*– δεν χάνει ευκαιρία να υπαινίσσεται στο ρωμαϊκό ακροατήριο την ιστορία και το μέγεθος του ελληνικού πολιτισμού, εκπροσώπους του οποίου μνημονεύει σε κάθε ευκαιρία που του παρουσιάζεται. Άλλωστε ολόκληρος ο λόγος για τη Ρώμη είναι διάσπαρτος από αναφορές σε ελληνικές αυθεντίες του πνεύματος⁸⁶. Θα παρατηρούσαμε μάλιστα

⁸⁶ Πρβλ. και ανάλυση σελ. 57 και 84.

ότι στο εγκώμιο της Ρώμης υπάρχει συσσώρευση τέτοιων αναφορών, ενώ στον *Παναθηναϊκό* είναι αισθητά πιο περιορισμένες. Οι επικλήσεις στην αυθεντία του Ομήρου (26.7), του Ησιόδου (26.13), του Θουκυδίδη (26.9) και του ανώνυμου – Έλληνα– *λογοποιού*⁸⁷ (26.10) –καθώς και η αναφορά στην ελληνική μυθολογία με το παράδειγμα του *Άργου* (26.6)– υπενθυμίζουν στους Ρωμαίους ακροατές το μέγεθος του ελληνικού πνεύματος και πολιτισμού, λάτρης του οποίου είναι και ο Αίλιος Αριστείδης.

Εύκολα γίνεται πλέον αντιληπτό ότι στα μάτια του ρήτορα η Ρώμη υστερεί σε σχέση με την Αθήνα, η οποία ανάγεται σε πρότυπο. Ο έπαινος της Ρώμης – θεωρημένης ως *ἀρχῆς*– περιορίζεται στην απεραντοσύνη της (26.6, 9, 10), τη δύναμη και το μέγεθός της συγκριτικά με την Αθήνα και τη Σπάρτη (26.9). Στη Ρώμη για την ανάπτυξη του εμπορίου, της ναυτιλίας, της γεωργίας, της μεταλλουργίας και των τεχνών (26.11-13) πρωταγωνιστικό ρόλο έχουν διαδραματίσει οι υπήκοοι των Ρωμαίων, στους οποίους *ἄρχει*, αφού πρώτα επιβλήθηκε. Κι ενώ η Ρώμη κυρίως ωφελείται από αυτούς, οι σύμμαχοι της Αθήνας απολαμβάνουν τα αγαθά και τις υπηρεσίες που εκείνη ευεργετώντας τους τους προσφέρει απλόχερα. Για ακόμα μια φορά η πόλη των Αθηνών ηθικά και πολιτισμικά υπερέρχει από τη Ρώμη, η οποία μόνο το μέγεθος και τη δύναμή της μπορεί να επιδείξει, προκειμένου να αναμετρηθεί με το πρότυπο ιστορικό, πνευματικό και πολιτιστικό κέντρο του ελληνισμού.

5.3. Γένος

Στον λόγο *Εἰς Ρώμην* ο ρήτορας παραλείπει εντελώς τον *κοινό τόπο* του γένους, σε αντίθεση με τον *Παναθηναϊκό*, στον οποίο επιλέγει να κάνει μια εκτενή αναφορά (1.24-30). Η Αθήνα υπερηφανεύεται για την αυτοχθονία των κατοίκων της: *πρώτη γὰρ ἤνεγκεν ἄνθρωπον καὶ πρώτη πατρίς ἐστὶν ἀνθρώπου...μήτηρ καὶ τροφὸς κοινὴ καὶ τῆς φύσεως ἀφορμὴ* (1.25): οι Αθηναῖοι *οὐ γὰρ πλάνην καταλύσαντες οὐδὲ ὥσπερ ἐπὶ σκότους πατρίδα ζητοῦντες διὰ πάσης γῆς καὶ θαλάττης, οὐδὲ δυοῖν δυστυχίαιν ἡγησαμέναι, κατέσχον τὴν χώραν...ἀλλ' ὥσπερ τὸ ἐκ τῶν πηγῶν ὕδωρ ἐκ τῶν κόλπων τῆς γῆς ἀνήλθεν τὸ γένος, αὐτὸ ἐξ αὐτοῦ λαβὼν τὴν ἀρχὴν* (1.25). Οι κάτοικοι της

⁸⁷ Βλ. Oliver (1953) 909b.

Αθήνας καλούνται *αὐτόθεν φόντες* (1.73) και ο χαρακτηρισμός των Αθηναίων ως *ἐν τῇ γῆ φόντων* (1.380) ταιριάζει αποκλειστικά και μόνο σε αυτούς.

Για τους παραπάνω λόγους μόνο στους Αθηναίους υφίσταται και η διάκριση *πολιτῶν και ξένων* (1.26), *φύσει πολιτῶν και νόθων* (1.29). Μόνοι αυτοί μπορούν να καυχηθούν για *καθαράν ἐγγένειάν τε και πολιτείαν* (1.26). Η κατοχή της γης τους είναι δίκαιη, σαν να πρόκειται για την κατοχή της ίδιας της μητέρας τους (1.28). Σε ορισμένα σημεία του λόγου μάλιστα ο Αίλιος μάς δημιουργεί την εντύπωση ότι μιλά υπαινικτικά προς τους Ρωμαίους: *τὰς πόλεις οἰκοῦσιν, ὥσπερ στρατόπεδα, οἷς κατέλαβον ἐμμείναντες* (1.30), σε αντίθεση με τους Αθηναίους που είναι *ἅπαντες φύσει πολῖται τῆς χώρας* (1.29). Ο Αίλιος φαίνεται να ασκεί υπαινικτική κριτική καταδικάζοντας τις πολιτικές της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, η οποία –έχοντας καταλάβει στρατιωτικά τον ελληνικό κόσμο στηριζόμενη στο δίκαιο της πυγμής⁸⁸– συμπεριφέρεται ως κατακτητής στα προσαρτημένα εδάφη της.

Στον κοινό τόπο του γένους θα μπορούσαμε να συμπεριλάβουμε και τις διάσπαρτες σε όλο τον *Παναθηναϊκό* μυθολογικές αναφορές.⁸⁹ Η έριδα Αθηνάς –Ποσειδώνα για την πόλη των Αθηνών (1.40-43), η φιλονικία Ποσειδώνα και Άρη (1.46), τα δώρα των θεών στην πόλη (1.9, 12, 19, 21, 32, 33, 34, 38, 40, 44-48, 217, 333, 338-340, 360, 363, 366, 382, 399), οι αναφορές στον Ηρακλή και τους απογόνους του, τους Ηρακλείδες (1.35, 67, 78, 50-53, 71, 78, 360, 374), στον Θησέα (1.35, 52, 360) , στον Τριπτόλεμο (1.36), στη δίκη του Ορέστη από τον Άρειο Πάγο (1.48), στον Ευρυσθέα (1.52, 78), στους Διόσκουρους (1.374), στους απογόνους του Ερεχθέα (1.354, 380, 384) και του Κέκροπα (1.354) προσδίδουν αίγλη και κύρος στην Αθήνα, της οποίας οι ρίζες χάνονται στα βάθη της μυθολογίας, πολύ πριν το ιστορικό παρελθόν. Αν μάλιστα λάβουμε υπόψη μας ότι από τον λόγο *Εἰς Ρώμην* απουσιάζει οποιαδήποτε αναφορά όχι μόνο στο μυθολογικό αλλά και στο ιστορικό παρελθόν της Ρώμης, τότε η υπεροχή της Αθήνας έναντι του κέντρου της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας καθίσταται ολοφάνερη.

Τέλος η συχνή αναφορά του Αίλιου στον Ηρακλή και τους απογόνους του μπορεί να θεωρηθεί ότι αποτελεί αιχμηρό υπαινιγμό για τη Ρώμη. Ο Ηρακλής κερδίζει μία θέση ανάμεσα στους θεούς, αφού πρώτα θεώρησε την Αθήνα *παράδειγμα τοῦ βίου*

⁸⁸ Κατά τον Pernot (2008) 189 και Pernot (2015) 108 ο ρήτορας σε όλο τον *Παναθηναϊκό* δεν αναφέρεται ρητά στην επιβαλλόμενη στρατιωτική και πολιτική ρωμαϊκή κυριαρχία στον ελληνικό κόσμο, αλλά υπαινικτικά μόνο στην παράγραφο 1.8, όταν συνδέει ετυμολογικά τη Ρώμη με τη λέξη *ῥώμη*-δύναμη. Για σχετικούς υπαινιγμούς στον λόγο *Εἰς Ρώμην* βλ. ανάλυση σελ. 44.

⁸⁹ Γενικές μυθολογικές αναφορές συναντάμε στις παραγράφους 13, 35-36, 40-48, 50-53, 67-68, 71, 78, 354, 360, 374, 380, 384.

(1.35). Η πόλη με τη σειρά της τιμά τον ήρωα, καθιερώνοντας πρώτη τη λατρεία του ως θεού (1.50-51): *Ἡρακλέους ἀπελθόντος...καὶ νεῶς καὶ βωμοὺς ἰδρύεται πρώτη, καθάπερ καὶ πρόσθεν τοῖς μυστηρίοις ἐτίμησεν πρῶτον ξένων*. Η Αθήνα διεκδικεί τον Ηρακλή, οικειοποιείται τον μυθικό ήρωα και τον εντάσσει στην ελληνική μυθολογική παράδοση. Δεδομένης της τιμής που οι Ρωμαίοι απέδιδαν στον Ηρακλή (Hercules Victor), ο Αίλιος επιδιώκει να καταστεί φανερό πως ο ήρωας και η λατρεία του συνδέεται πολύ περισσότερο με τις απαρχές και τη μυθολογική ιστορία της πόλης των Αθηνών παρά με το ρωμαϊκό παρελθόν –όπως ίσως οι Ρωμαίοι διατείνονται.

5.4. Ἐπιτηδεύσεις οἰκούντων

5.4.1. Κατὰ τὴν τῆς πολιτείας κατάστασιν

Πολιτεία

Ο λόγος *Εἰς Ρώμην* αποτελεί στο σύνολό του ένα εγκώμιο της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, που εστιάζει στην τέχνη του ἄρχειν και μαρτυρεῖ στοιχεία της ρωμαϊκής πολιτικής και διακυβέρνησης. Η πολιτεία των Ρωμαίων παρουσιάζεται οἶονεὶ κρᾶσις ἀπασῶν τῶν πολιτειῶν⁹⁰, ἄνευ γε τῆς ἐφ' ἐκάστη χείρονος (26.90), δηλαδή ένας ιδανικός συγκερασμός τυραννίδος-ὀλιγαρχίας, βασιλείας-ἀριστοκρατίας και δημοκρατίας. Η ἰσχὺς τοῦ δήμου παραπέμπει στην ιδανική μορφή δημοκρατίας, η γερουσία στην ἀριστοκρατία, ο ἔφορος και ο πρύτανις –δηλαδή ο Ρωμαῖος αυτοκράτορας⁹¹– στην τελειωτάτην μοναρχίαν (26.90). Οι Ρωμαῖοι επινόησαν πολιτείαν που δεν εἶχε επινοήσει κανείς μέχρι τότε, ἐπιβάλλοντας θεσμούς καὶ τάξεις ἀφύκτους ἅπασιν (26.91). Μόνοι αυτοί είναι ἄρχοντες ὡς εἶπειν κατὰ φύσιν (26.91) και ἔχουν ξεπεράσει τους πάντες μεγέθει τῆς ἀπάσης ἀρχῆς [ἐγκρατεία] καὶ πολιτείας ἐπινοία (26.92).

Ωστόσο, οι Αθηναῖοι εμφανίζονται στον Παναθηναϊκό να είναι εκείνοι που πρόβαλλαν πάντα τὰ τῶν πολιτειῶν παραδείγματα (1.386): ἐπέδειξαν την ιδανική βασιλεία, "οὐ μόνον τῶν Ἐρεχθιδῶν, ἀλλὰ καὶ τῶν ὕστερον ἀζίων ὀφθέντων" (1.384),

⁹⁰ Για τις επιρροές που δέχτηκε ο Αριστείδης ως προς τον χαρακτηρισμό "κρᾶσις ἀπασῶν τῶν πολιτειῶν" του ρωμαϊκού πολιτεύματος βλ. Fontanella (2008) 211-212 και Fontanella (2007) 140-143.

⁹¹ Βλ. Oliver (1953) 943a.

τη σύγχρονή τους *δημοκρατία*, την "*καθαρωτάτη καὶ μεγίστη τῶν πασῶν*" (1.384) και την *ἀριστοκρατία*, που καταφαίνεται από *τὴν ἐξ Ἀρείου πάγου βουλήν* (1.385). Ὅσα πολιτεύματα λοιπόν οι Ρωμαῖοι συνεκέρασαν, στην ουσία είχαν επινοηθεῖ και προβληθεῖ ως *exempla* από τους Αθηναίους, οι οποίοι επέδειξαν υποδειγματικούς *βασιλεῖς*, ἓναν *δῆμον* που επιλέγει τον αξιώτερο χρίζοντάς τον *ἄρχοντα διηνεκῆ*, μία *βουλή* που μετ' *εὐδοξίας* αποφασίζει πάντα με γνώμονα το συμφέρον των πολλῶν (1.387-388). Οι Αθηναῖοι ἔχουν διακριθεῖ σε ὅλη την οικουμένη *οὐ μόνον κατὰ τὴν πολιτείαν ἐκάστην, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν κρᾶσιν τῶν πολιτειῶν* (1.388). Το πολίτευμά τους ἔχει θεϊκή προέλευση (1.43-45, 382) και ἀνάγεται σε πρότυπο. Ἰδιαίτερη μνεία γίνεται για τη λαμπρή, δίκαιη και σταθερή δημοκρατία των Αθηνῶν, την οποία κανείς δεν κατάφερε ούτε καν να προσεγγίσει (1.389).

Ο Αἴλιος υποστηρίζει και στους δύο λόγους του ὅτι τόσο η δημοκρατία της Αθήνας, ὅσο και εκείνη της Ρώμης στηρίζονται στις αρχές της ισονομίας και της αξιοκρατίας· δεν υφίσταται διαχωρισμός πλουσίων και φτωχῶν (1.390, 26.66), *ἀρχόντων* και *ἀρχομένων* (26.30-31), ενώ ως κριτήριο για προσωπική διάκριση καθορίζεται αποκλειστικά η αξία του καθενός (1.390-392, 26.60).

Στο σημείο αυτό θα ἤθελα να παραθέσω ορισμένες απόψεις μελετητῶν σχετικά με την καλουμένη *δημοκρατία* των Ρωμαίων. Ο Oliver⁹² θεωρεῖ ὅτι ο χαρακτηρισμός της ρωμαϊκής *πολιτείας* ως *δημοκρατίας* αποτελεί ασφαλῶς μια ρητορική υπερβολή, που δεν αποδίδει ρεαλιστικά τον τρόπο με τον οποίο ασκείται η ρωμαϊκή εξουσία. Αλλά και ο Swain⁹³ παρατηρεῖ ὅτι ο ὅρος *δημοκρατία* εἶναι αταίριαστος για τη ρωμαϊκή μοναρχία και αποπειράται να δικαιολογήσει την επιλογή του ὅρου είτε ως *ἐπιεικὲς ὄνομα* είτε βάσει της *ἐφέσεως*, την οποία ασκούσαν οι Ρωμαῖοι πολίτες καταφεύγοντας στον αυτοκράτορα ως τον *μέγαν δικαστήν*, ὅταν αισθάνονταν ὅτι αδικούνταν από τους ἄρχοντες (26.38-39).

Η ρητορική υπερβολή που ο Αἴλιος επιλέγει για να υμνήσει το ρωμαϊκό πολίτευμα εἶναι ολοφάνερη και για τον Stertz⁹⁴, ο οποίος –στην προσπάθειά του να δικαιολογήσει τις επιλογές του Αριστείδη– προβάλλει την αγάπη που ο ρήτορας ἔτρεφε για την πρότυπη δημοκρατία –*τὴν κρᾶσιν τῶν πολιτειῶν* (1.384-388)– της Αθήνας του 5^{ου} αι. π.Χ.· και αφού η ρωμαϊκή αυτοκρατορία ἔχει κατορθώσει να

⁹² Oliver (1953) 892.

⁹³ Swain (1996) 281-283.

⁹⁴ Stertz (1994) 1254.

εξασφαλίσει την *Pax Romana* σε ολόκληρο τον κόσμο της Μεσογείου, το πολίτευμά της πρέπει εξ ανάγκης κατά κάποιον τρόπο να συσχετιστεί με την ιδανική *πολιτεία* που γέννησε η Αθήνα. Επομένως η ρητορική υπερβολή ίσως εντάσσεται στα πλαίσια της προσπάθειας του Αίλιου να αποδώσει τα οφέλη της ρωμαϊκής διοίκησης στο πρότυπο πολίτευμα της κλασικής Αθήνας –και όχι στη *μοναρχία* του αυτοκράτορα, την οποία ο ίδιος καταδικάζει, αντίθετα με πολλούς ρήτορες της εποχής του.⁹⁵ Δεν είναι άλλωστε τυχαία στον *Παναθηναϊκό* η συνειδητή επιλογή του Αίλιου να παραλείπει οποιαδήποτε αναφορά στον Ρωμαίο αυτοκράτορα.

Τέλος ενδιαφέρον παρουσιάζει και ο ρόλος των αρχόντων στη ρωμαϊκή *πολιτεία*. Οι εκτενείς αναφορές σε αυτούς (26.31-33, 36-37, 64-65) εκθειάζουν τον ρόλο τους στη διοίκηση: θέτουν για τους *ἀρχομένους* κανόνες, στους οποίους υπάγονται και οι ίδιοι, και *πρῶτοι δεικνύουσιν ὅπως ἄρχεσθαι προσήκει* (26.31)· τίθενται *ἐπὶ προστασία καὶ προνοία τῶν ἀρχομένων* και υποχωρεῖ *ἄρχων ἄρχοντι, ὅταν αὐτοῦ ὁ χρόνος ἐξήκη* (26.36)· τέλος *οὐχ ὡς ἀλλοτρίων, ἀλλ' ὡς οἰκείων <οἱ> ἄρχοντες ἄρχουσι* (26.65), εξασφαλίζοντας την ασφάλεια των υπηκόων τους.

Σύμφωνα με τον Veyne⁹⁶, ο Αίλιος εκθειάζει όχι τον αυτοκράτορα και εν γένει τη ρωμαϊκή *ἀρχή*, αλλά πιο συγκεκριμένα την πολιτική της Ρώμης να προσεταιρίζεται τοπικούς εκπροσώπους της ιθύνουσας τάξης, εκχωρώντας τους δικαιώματα εξουσίας και την ιδιότητα του Ρωμαίου πολίτη· για τον Αίλιο –που διακατέχεται από την πίστη του για την ελληνική ανωτερότητα– η πολιτική αυτή επέτρεψε στους Έλληνες να παραμείνουν ενωμένοι και να μην απωλέσουν την εθνική τους συνείδηση. Άρα ο έπαινος της ρωμαϊκής *πολιτείας* συνίσταται ακριβώς στην εκχώρηση εξουσιών σε τοπικούς Έλληνες ηγεμόνες, που επιδιώκουν να διατηρήσουν αναλλοίωτη την ελληνική πολιτισμική ταυτότητα όλων των Ελλήνων της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, ώστε να μην αλλοτριωθούν από το Ρωμαίο κατακτητή.

Σε ένα εγκώμιο για τη ρωμαϊκή *πολιτεία* θα ήταν αδύνατον να μην υπάρξουν αναφορές και στον Ρωμαίο αυτοκράτορα, οι οποίες μάλιστα είναι διάσπαρτες σε όλο τον λόγο. Ολόκληρη η *ἀρχή* των Ρωμαίων *ὑπὸ τοῦδε τοῦ κορυφαίου [ἡγεμόνος] συγκροτεῖται* (26.29), δηλαδή του αυτοκράτορα⁹⁷. Όλοι υπακούουν *σιωπῇ* (26.30) στο δικό του *ἐπίτευγμα* και *νεῦμα* (26.31), αφού είναι ο *μέγας ἄρχων καὶ τὰ πάντα*

⁹⁵ Για τους σύγχρονους του Αίλιου ρήτορες που ενστερνίζονταν τη βασιλεία βλ. Stertz (1994) 1250-1254.

⁹⁶ Veyne (1999) 564-565.

⁹⁷ Βλ. Oliver (1953) 916b.

πρυτανεύων (26.31), ο ἔφορος και ο πρύτανις, που ασκεί την τελεωτάτην μοναρχίαν (26.90). Δεν επιζητούν μόνο οι άρχοντες τις οδηγίες του σε περιπτώσεις αμφιβολίας *περί δίκας τε και ἀξιώσεις ἢ κοινὰς ἢ ἰδίας τῶν ἀρχομένων* (26.32), αλλά και οι ίδιοι οι αρχόμενοι καταφεύγουν σε αυτόν για να ασκήσουν έφεση, καθώς μένει *δικαστής ἕτερος μέγας, ὃν οὔποτε οὐδὲν ἐκφεύγει τῶν δικαίων* (26.38), *δικαστής τε και ἡγεμών, ὅπως ἂν τὸ δίκαιον ἄγη* (26.39).

Η διακυβέρνηση του αυτοκράτορα παρομοιάζεται εμμέσως με την ἀρχή του Δία (26.89) με την απόλυτη ιεραρχία, υπακοή, δίκη, αιδώ και αρετή. Ο καθένας στο άκουσμα απλώς του ονόματός του *οἷός τ' ἔστιν ἀτρεμεῖν και ἀναστὰς ὑμνεῖ και σέβει και συνεύχεται διπλήν εὐχὴν, τὴν μὲν ὑπὲρ αὐτοῦ τοῖς θεοῖς, τὴν δὲ αὐτῷ ἐκείνῳ περὶ τῶν ἑαυτοῦ* (26.32). Έτσι ο Ρωμαῖος αυτοκράτορας –που θεωρείται ότι έχει εξέχουσα παιδεία (26.107)– παρουσιάζεται ως θεοποιημένος άρχοντας με απόλυτη εκτελεστική, νομοθετική και δικαστική εξουσία: *και δὴ φαίη τις ἂν δικαιοσύνην και νόμιμον εἶναι τοῦτο ὡς ἀληθῶς ὃ τι κρίνειεν οὗτος* (1.107). Η ευχή του Αίλιου στον επίλογο του λόγου για τον αυτοκράτορα και τα τέκνα του <σ>ὡς τε εἶναι και πρυτανεύειν πᾶσι τὰ ἀγαθὰ (1.109) είναι σύμφωνη με τις ρητορικές συμβάσεις, τις οποίες ο ρήτορας οφείλει να τηρήσει στο λόγο του.

Ωστόσο μια προσεκτικότερη ανάγνωση ίσως μας βοηθήσει να καταλήξουμε σε χρήσιμα για την έρευνά μας συμπεράσματα. Οι άρχοντες αισθάνονται φόβον (26.31) για το πρόσωπο του αυτοκράτορα, *μᾶλλον δὲ δεδίασιν και αἰδοῦνται ἢ τὸν δεσπότην ἂν τις τὸν αὐτοῦ παρόντα και ἐφεστηκότα και κελεύοντα* (26.32). Παρόλο που σε ολόκληρο τον λόγο επαναλαμβάνεται πλειστάκις ότι ο όρος *δεσπότης* δεν αρμόζει σε διοίκηση πόλης αλλά μόνο οίκου (26.23, 36, 80, 91), στο σημείο αυτό υπολανθάνει μια σύνδεση της πολιτικής του αυτοκράτορα με τον δεσποτισμό, την πολιτική δηλαδή που οι Πέρσες είχαν εφαρμόσει (26.23) και για την οποία είχαν καταδικαστεί. Έμμεσα λοιπόν ο Αίλιος υπαινίσσεται ότι η πολιτική που ασκεί η ρωμαϊκή αυτοκρατορία στηρίζεται στον αυταρχισμό και την επιβολή, ενώ την ίδια στιγμή υπολανθάνει ο συσχετισμός των υπηκόων με δούλους *δεσπότου*, όπως ακριβώς συνέβαινε στην Περσική αυτοκρατορία⁹⁸.

⁹⁸ Ο ίδιος συσχετισμός υπολανθάνει και στην παράγραφο 26.80: *αὐτῇ μὲν γὰρ τῇ πόλει περιβαλεῖν τὰ τεῖχη, οἷον ἀποκρύπτοντες αὐτὴν ἢ φεύγοντες τοὺς ὑπηκόους, ἀγεννές τε εἶναι και οὐ πρὸς τῆς ἄλλης διανοίας ἐνομίσατε, οἷον εἴ τις δεσπότης δεικνύοιτο τοὺς ἑαυτοῦ δούλους φοβούμενος.*

Επιπλέον η δήλωση του Αίλιου πως στη ρωμαϊκή αυτοκρατορία *καθέστηκε κοινή της γῆς δημοκρατία ὑφ' ἐνὶ τῷ ἀρίστῳ ἄρχοντι καὶ κοσμητῇ* (26.60) δεν μας πείθει. Ο χαρακτηρισμός του αυτοκράτορα ως *ἄρχοντος μεγάλου* (26.107 και 109) συνειρμικά μάς φέρνει στο νου τον *Μέγαν Βασιλέα* των Περσών (26.15). Για άλλη μια φορά υπολανθάνει μια σύνδεση Ρωμαίων-Περσών, οι οποίοι αυτόματα διαχωρίζονται από το γένος των Ελλήνων.⁹⁹

Άλλωστε δεν είναι τυχαίο ότι στον *Παναθηναϊκό* δεν υπάρχει η παραμικρή αναφορά στον Ρωμαίο επικεφαλής. Μόνο στην παράγραφο 1.398¹⁰⁰ θα τολμούσαμε να ισχυριστούμε ότι γίνεται ένας υπαινιγμός, ο οποίος έμμεσα λειτουργεί και ως υπόδειξη στον αυτοκράτορα για τις τιμές που θα άρμοζε να αποδώσει στην Αθήνα – όπως ακριβώς και οι προτροπές που, εμμέσως πάλι, είχαν διατυπωθεί λίγο νωρίτερα, στις παραγράφους 1.331-332. Για τον Αίλιο, η Ρώμη –η οποία δεν κατονομάζεται σε κανένα από τους δύο λόγους– είναι μια πόλη χωρίς δική της ιστορία και πολιτισμό¹⁰¹. για τον λόγο αυτό έχει την ηθική υποχρέωση να ανταποδώσει στην Αθήνα τη θέση που δικαιωματικά της αξίζει, καθώς υπήρξε όχι μόνο το ιστορικό πνευματικό κέντρο ολόκληρου του Ελληνισμού αλλά και κατ' επέκτασιν η κοιτίδα του ρωμαϊκού πολιτισμού.

Ἀρχή-Ἡγεμονία

Πολύ σημαντική είναι η επιλογή του Αίλιου αναφορικά με τον τύπο εξουσίας που ασκούν Αθηναίοι και Ρωμαίοι. Ιδιαίτερη σημασία ίσως θα έπρεπε να δοθεί στην επιλογή των ρημάτων *ἄρχω* και *ἡγοῦμαι*¹⁰²: οι Ρωμαίοι *ἄρχουσιν*, δηλαδή εξουσιάζουν, κυριαρχούν, δεσπάζουν, υπερισχύουν· αντίθετα οι Αθηναίοι *ἡγοῦνται* των Ελλήνων, προπορεύονται, οδηγούν, είναι αρχηγοί και διευθύνουν. Οι Αθηναίοι

⁹⁹ Βλ. σχετικά σελ. 33 και 55.

¹⁰⁰ *Καὶ γὰρ τοὶ πᾶσι μὲν ἀνθρώποις οὕτως αἰδέσιμον τοῦνομα καὶ τοῦδαφος τῆς πόλεως ὡς οὐδὲν ἄλλο ἔν καὶ τὸ αὐτὸ καὶ οὐτ' ἰδιῶται οὔτε βασιλεῖς μικρὰ ἅττα ἐτίμησαν, ἀλλ' οὕτως ὥστ' αὐτοὺς ἀγάλλεσθαι ταῖς ὑπερβολαῖς τῶν τιμῶν αἷς ἐπεδείκνυντο* (1.398).

¹⁰¹ Stertz (1994) 1262.

¹⁰² Για τη σημασία των ρημάτων *ἄρχω* και *ἡγοῦμαι* βλ. λεξικό των Liddell-Scott s.v.. Ακόμα βλ. s.v. *ἡγεμών* και *ἄρχων*. Ενώ το *ἄρχω* αποδίδεται κυρίως με τα ρήματα «οδηγώ, είμαι αρχηγός και κυβερνώ, κυριαρχώ, δεσπάζω και επικρατώ», το ρήμα *ἡγοῦμαι* σημαίνει «προπορεύομαι, διευθύνω, είμαι πρώτος, είμαι οδηγός». Άλλωστε ο *ἡγεμών* δεν είναι απλώς ο *ἄρχων*, αλλά «ὁ πρῶτος πρᾶττων τι, ὁ χρησιμεύων ὡς κανὼν καὶ ὑπόδειγμα εἰς τοὺς ἄλλους». Παρόμοια σημασιολογική διαφοροποίηση των ὀρων αποδίδεται και στο λεξικό του Montanari.

δρουν ως *ήγεμόνες*, λειτουργώντας ως κανών και υπόδειγμα για τους άλλους, ασκώντας παράλληλα και μια παιδευτική επίδραση σε αυτούς. Οι Ρωμαίοι είναι *άρχοντες*, κυρίαρχοι και αρχηγοί που εξουσιάζουν με το δίκαιο της πυγμής. Οι Αθηναίοι επιλέγονται για την *ήγεμονίαν*, ενώ οι Ρωμαίοι επιβάλλονται στην *άρχήν* δια της βίας. Κι ενώ όλο το εγκώμιο της Ρώμης μετατρέπεται εξ ολοκλήρου σε εγκώμιο της ρωμαϊκής *άρχης*, ο *Παναθηναϊκός* υμνεί την Αθήνα ως εκπρόσωπο και σωτήρα όλης της Ελλάδος, *ὥσπερ πατρίς ἐστὶ καὶ ἐστία κοινὴ* (1.61), *ὥσπερ αὐτὴ συμπάντων ἡγεμῶν καὶ φύλαξ ἐγγόνει κοινὴ* (1.70).

Πιο συγκεκριμένα στον λόγο *Εἰς Ρώμην* ο Αἴλιος αναφέρεται στα οφέλη της *Pax Romana*, που εξασφάλισε στη ρωμαϊκή αυτοκρατορία μια περίοδο αρμονικής συνύπαρξης, ηρεμίας και ευημερίας (26.97: *ὥσπερ πανηγυρίζουσα πᾶσα ἡ οἰκουμένη*, 26.99: *ἡ γῆ πᾶσα οἶον παράδεισος συγκεκόσμηται*): όμως η *άρχή* της Ρώμης επιβλήθηκε με πολιτικές και στρατιωτικές επιλογές που στηρίζονταν στο δίκαιο της πυγμής. Η Ρώμη υπερηφανεύεται όχι μόνο για το *εὔρημα* της τέχνης του *ἄρχειν* (26.51), αλλά και για το *τελεώσασθαι* αυτό (1.58). Κανείς στην αυτοκρατορία δεν αμφισβητεί την *άρχήν* και τα *πρωτεία* της Ρώμης (26.69), που συγκρίνεται με την *άρχή* του Διός (1.89) και φαίνεται να απολαμβάνει την *εὐμένεια* των θεών (26.104). Οι Ρωμαίοι διεκδικούν για τον εαυτό τους τον τίτλο *ἄρχοντες ἀρχόντων* (26.88) και θεωρούν πως μόνοι αυτοί είναι *ἄρχοντες πόλεων* (26.93). Εξαιρουμένων των Ρωμαίων πολιτών, *τὸ δὲ λοιπὸν εἶναι ὑπήκοόν τε καὶ ἀρχόμενον* (26.59).

Παράλληλα οι Ρωμαίοι φαίνονται να συνδέονται στη σκέψη του Αἴλιου με τους Πέρσες / βαρβάρους, οι οποίοι εμφανίζονται να εφαρμόζουν και οι ίδιοι την πολιτική της *άρχης* (ενδεικτικά 26.14: *ἢ βαρβαρικῆς τινος ἀρχῆς ἢ Ἑλληνικῆς δυνάμεως*, 26.15: *τὴν Περσῶν ἀρχήν*, 26.28: *τοῦ Πέρσου ἢ ἀρχῆς*)¹⁰³. Γενικότερα οι Ρωμαίοι παραλληλίζονται με τους βαρβάρους: α) μέσω της παρομοίωσής τους με τη στρατιά του Ξέρξη (26.5), β) μέσω της δεσποτικής συμπεριφοράς του αυτοκράτορα που παραπέμπει στον δεσποτισμό των Περσών (26.32, 80) και γ) μέσω της πολιτικής της *άρχης* που και οι δύο επιλέγουν να εφαρμόσουν (26.14-15, 28).

Εύκολα γίνεται αντιληπτό ότι ολόκληρο το εγκώμιο της Ρώμης οικοδομείται στον άξονα της τέχνης του *ἄρχειν*, σε αντίθεση με της Αθήνας, η οποία *ἡγείται* των Ελλήνων. Η Αθήνα λειτουργεί συχνά *ὥσπερ τῶν ἄλλων ἀπάντων ἡγεμῶν τοῖς*

¹⁰³ Για τον συσχετισμό Ρωμαίων και Περσών/βαρβάρων βλ. ανάλυση σελ. 33 και 53-54.

Ἕλλησιν, οἷμαι δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις (1.6), αφού *μόνη ταύτη κατὰ φύσιν ἔστιν ἡγεῖσθαι τοῦ γένους* (1.9). Μόνη η Αθήνα *ἰδίους κινδύνοις κοινήν ἅπαντι τῷ γένει τὴν ὠφέλειαν ἐπορίσατο, μόνη δ' ἐκ τῶν κοινῶν εὐεργεσιῶν τὴν ἡγεμονίαν ἐκτήσατο* (1.227) και κατάφερε να ενεργεῖ *ὥσπερ αὐτὴ συμπάντων ἡγεμῶν καὶ φύλαξ ἐγγόνει κοινή* (1.70). Παρόλα αυτά, οι Αθηναῖοι στη ναυμαχία της Σαλαμίνας –ενεργώντας με *μεγαλοψυχία, πρόνοια, καρτερία, σοφία και ανιδιοτέλεια*– δεν απαιτούν να χρισθούν οι ίδιοι *ἡγεμόνες των Ελλήνων* (1.138-146), αν και τελικά στην πράξη *τῶν ἡγεμόνων αὐτῶν εἶχον τὴν ἡγεμονίαν* (1.148). Αλλά και στον χώρο του πνεύματος οι Αθηναῖοι διακρίνονται, *ἡγεμόνες παιδείας καὶ σοφίας ἀπάσης γιγνόμενοι καὶ πάντας ἀπανταχοῦ καθαίροντες* (1.330) ενώ στις *πανηγύρεις* η πόλη αναδεικνύεται και πάλι *τούτων ἡγεμῶν* (1.394). Τέλος η ομορφιά των *νεῶν καὶ ἀγαμάτων* είναι τόση, *ὥστε δις ἡγεμῶν τούτων ἂν εἴη* (1.21).

Αντίθετα ο όρος *ἀρχή* για τους Αθηναίους χρησιμοποιείται σε πολύ περιορισμένα χωρία. Για παράδειγμα κατά τους Περσικούς πολέμους οι Αθηναῖοι αναλαμβάνουν την *ἀρχήν* των Ελλήνων στον πόλεμο εναντίον των Περσών, μία *ἀρχή* που όμως υποκινείται *ὄχι ἔρωτι τοῦ πλείονος* (1.93) και σύντομα μετατρέπεται σε *σύμβολον δικαιοσύνης...οὐκ ἀδικίας* (1.227), αφού η *ἀρχή περιέστηκεν εἰς δικαίου τάξιν* (1.195). Για τον ρήτορα η *μεγάλη ἀρχή* των Αθηναίων δεν συντελέστηκε ούτε με τα πλοία ούτε με το πλήθος των περιοχών που είχαν υπό τον έλεγχό τους: η *μεγάλη ἀρχή* ήταν πολιτιστική και επιτεύχθηκε με την εξάπλωση της αττικής διαλέκτου, που με την *σεμνότητα* και τη *χάριν* της επικράτησε σε όλες τις εκφάνσεις της κοινωνικής και πολιτικής ζωής (1.327).

Η διαφορά μεταξύ *ἀρχῆς* και *ἡγεμονίας* σε πολιτικό επίπεδο γίνεται πιο εύκολα αντιληπτή, αν λάβουμε υπόψιν μας τις θέσεις του ίδιου του Αίλιου, όπως αυτές διατυπώνονται στον *Παναθηναϊκό* 306-309. Σε μια φιλοσοφική ανάλυση *περί τῆς φύσεως τῆς ἀρχῆς*, ο Αίλιος υποστηρίζει: *ἅπαντα γὰρ δήπουθεν ἀρχή τῶν κρείττωνων ἐστὶν καὶ παρ' αὐτὸν τὸν τῆς ἰσότητος νόμον* (1.306): κάθε *ἀρχή* στηρίζεται στη *δύναμιν* και είναι αντίθετη στις αρχές της *ἰσότητος* και της *δικαιοσύνης*. Επομένως κάθε *ἀρχή* –και εμμέσως και η ρωμαϊκή αυτοκρατορία– καταδικάζεται από τον ρήτορα, που ευθαρσῶς στην παράγραφο 313 διατυπώνει τη θέση: *πάντες, ὅσοι τῆς τῶν Ἑλλήνων ἀρχῆς ἐπεθύμησαν τῇ πόλει πολεμοῦντες διεγέροντο*.

Ίσως για τους παραπάνω λόγους ο ρήτορας νιώθει την ανάγκη να απολογηθεῖ για τη συμπεριφορά της *ἀρχῆς* των Αθηναίων προς τους Μηλίους και των Σκιωναίους:

δικαιολογεί την Αθήνα υποστηρίζοντας ότι, ακόμα και αν αρχικά κατέστησε την *ἀρχήν ἀνάγκη* με τη χρήση *δυνάμεως*, στη συνέχεια μεταχειρίστηκε *φιλανθρωπία* και διοίκησε ως *χρηστός δεσπότης*, εξουσιάζοντας όχι *δυναστείας νόμω* αλλά με *ἐπιείκεια* και δημοκρατικό ήθος, καθιστώντας τους όλους *τρόπον τινὰ τῆς πολιτείας ... κοινωνούς* (1.308).

Αντιλαμβανόμαστε, επομένως, ότι για τον Αίλιο η Αθήνα ήταν κατ' ουσίαν *ἡγεμονία* και όχι *ἀρχή* –όπως η ρωμαϊκή αυτοκρατορία. Και αφού η *ἀρχή* καταδικάζεται –πολιτικά και φιλοσοφικά– στον *Παναθηναϊκό*, εύκολα μπορούμε να συμπεράνουμε ότι αυτομάτως καταδικάζεται από το ρήτορα και η πολιτική της *ἀρχῆς* που υιοθετεί η Ρώμη. Για ακόμα μία φορά η ελληνική πολιτισμική ταυτότητα του ρήτορα υπερισχύει της ρωμαϊκής υπηκοότητάς του, καθώς είναι ολοφάνερο πως η *ἀρχή* της Ρώμης –όπως επιβλήθηκε στους Έλληνες– βρίσκει αντίθετο τον Αίλιο.

5.4.2. Κατὰ τὰς ἐπιστῆμας / Κατὰ τὰς τέχνας / Κατὰ τὰς δυνάμεις

Το εγκώμιο για τη Ρώμη περιλαμβάνει ελάχιστες αναφορές για τα πολιτισμικά έργα των Ρωμαίων. Το *κάλλος*, η *χάρις* και ο *κόσμος* (26.93-99) που διακρίνουν τη ρωμαϊκή αυτοκρατορία αναφέρονται με σχετική αοριστία. Οι πόλεις λάμπουν *αἴγλη καὶ χάριτι καὶ ἡ γῆ πᾶσα οἶον παράδεισος συγκεκόσμηται* (26.99). Ακόμα όμως και τα παραδείγματα της Ιωνίας και της Αλεξάνδρειας που ο Αίλιος επιστρατεύει (26.95) παραπέμπουν στο ελληνικό παρελθόν και συνδέονται με τον ελληνικό πολιτισμό. Επιπλέον οι αυθεντίες του πνεύματος που ο ρήτορας επικαλείται προς επικύρωση των λεγομένων του (π.χ. Όμηρος, Ησίοδος, Ευριπίδης κ.α.) είναι και αυτές ελληνικές¹⁰⁴.

Παρόλα αυτά, είναι αδιαμφισβήτητο ότι συνολικότερα ο Αίλιος αποδέχεται τα υλικά οφέλη της *Pax Romana*¹⁰⁵, τα οποία και εγκωμιάζει (26.97-99, 103-105): όλα είναι *μεστὰ γυμνασίων, κρηνῶν, προπυλαίων, νεῶν, δημιουργιῶν, διδασκαλείων* (26.97), ενώ η *ἐπιστήμη* ανασυγκρότησε ολόκληρη την *οἰκουμένην* (26.97). Τα θεάματα, ο *ἀγώνων ἄπειρος ἀριθμός* και τὸ *πανηγυρίζειν* (26.99) συνθέτουν την παραδείσια εικόνα της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. Η κατασκευή τεχνικών έργων (γέφυρες, δρόμοι κ.α.) καθιέρωσαν μια ορισμένη *δίαιταν* και *τάξιν* και οι Ρωμαίοι

¹⁰⁴ Βλ. ανάλυση σελ. 47-48 και 84.

¹⁰⁵ Pernot (2015) 108.

φέρονται να τελειοποιούν τον *ἡμερον βίον*, που οι Αθηναίοι όμως πρώτοι εφηύραν (26.101). *Βωμοὶ θεῶν* ιδρύονται (26.104), οι *ὀλκάδες* αντικαθιστούν τις *τριήρεις* (26.105), οι *τέχνες* διδάσκονται από τους θεούς ((26.105), τα *θέατρα* γεμίζουν (226.105). Οι νόμοι (26.102,107), η *Αἰδώς* και η *Δίκη* (26.106) εξασφαλίζουν την τάξιν, την *ἄρμονίαν* και τη *δικαιοσύνην* μέσα σε ένα *φῶς λαμπρὸν...βίου και πολιτείας* (26.103), σε ένα κλίμα *εὐφροσύνης* και ευδαιμονίας. Γενικότερα η *Pax Romana* ενίσχυσε την ασφάλεια, την ηρεμία και γενικότερα τα έργα δημιουργίας στη ρωμαϊκή αυτοκρατορία.

Από την άλλη πλευρά στον *Παναθηναϊκό* η Αθήνα παρουσιάζεται πολιτισμικά να υπερέχει αισθητά και να αποδεικνύεται συγκριτικά ανώτερη από τους συγχρόνους της σε όλους τους τομείς (1.334-335, 327, 336-337, 350, 355, 364). Η πόλη διακρίνεται *κατά την ἐπιστήμην* (1.140). Η αττική γλώσσα, που επιτρέπει την ανάπτυξη της ρητορείας και της ποίησης (1.328-329), θεωρείται ως *κοινή φωνὴ τοῦ γένους* (1.324) αλλά και ὅλης της *οἰκουμένης* (1.325), αποτελώντας σημείο *σοφίας* (1.326) με *σεμνότητα καὶ χάριν* (1.327), *εἰλικρινῆ δὲ καὶ καθαρὰν καὶ ἄλυπον καὶ παράδειγμα πάσης τῆς Ἑλληνικῆς ὁμιλίας φωνῆν* (1.15). Είναι η γλώσσα, η οποία ομιλεῖται σε κάθε *πανήγυριν*, σε όλους τους *συλλόγους* και σε όλα τα *βουλευτήρια* (1.327).¹⁰⁶ Η ρητορική τελειοποιήθηκε στην Αθήνα (1.1, 4, 16, 328-329, 397), ενώ *τὰ γένη τῶν φιλοσόφων οὐ τέθνηκε τῇ τῆς πόλεως ἀγαθῇ τύχῃ* (1.397). Ακόμα η Αθήνα γέννησε τον Σωκράτη και τον Σόλωνα, έναν από τους επτά σοφούς (1.365).

Στην πόλη των Αθηνών υπάρχουν *ναοί, λουτρά, θέατρα, ἀγάλματα* και *ἀγαλαματοποιοί* θαυμαστοί: είναι *τῶν ἀρίστων αὕτη πατρις καὶ σοφίας πάσης καὶ τέχνης ἡγεμών* (1.364). Οι Αθηναίοι ιδρύουν *βωμούς* (1.190, 341), κάνουν θυσίες (1.104, 341), στολίζουν το μαντείο των Δελφών με *ἐπιγράμματα* (1.190), ενώ στην Ακρόπολη στο κάλλος της φύσης προσθέτουν κάλλος *τοῦ πλούτου καὶ τῆς τέχνης ἐφάμιλλον* (1.191). Διοργανώνουν γυμνικούς και μουσικούς *ἀγῶνας* (1.38, 187-188, 362, 375), *ἐορτάς* και *πανηγύρεις* (1.38, 44, 373, 395), θεσμοθετούν, *ἄθλα* (1.38), τελούν τα *Ἐλευσίνια μυστήρια* (1.330, 341-342, 363, 373, 399).

¹⁰⁶ Αξίζει να αναφερθεί ότι σύμφωνα με τον Richter (2017) 89-91 η αναφορά στην αττική γλώσσα και τη *δίαιταν* των Αθηναίων που με αναίμακτο τρόπο εξαπλώθηκαν σε όλα τα γένη των ανθρώπων προσδίδει μια κοσμοπολιτική διάσταση στον έπαινο της Αθήνας, μετριάζοντας τον εθνικό τόνο του λόγου.

Εν κατακλείδι, οι αναφορές στα πολιτισμικά έργα των Αθηναίων είναι πολύ περισσότερες και πιο συγκεκριμένες σε σχέση με τα πολιτισμικά επιτεύγματα που οι Ρωμαίοι καλούνται να επιδείξουν. Δεν είναι άλλωστε τυχαίο ότι όλα εκείνα για τα οποία εγκωμιάζονται οι Ρωμαίοι αποδίδονται αρχικά στους Έλληνες, και κυριώτατα στους Αθηναίους, οι οποίοι ως ευρετές του *ἡμέρου βίου* (26.101), έθεσαν τα θεμέλια, πάνω στα οποία στηρίχθηκε αργότερα όχι μόνο ο πολιτισμός της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας αλλά και ολόκληρης της ανθρωπότητας. Μέσω του πολιτισμού τους οι Αθηναίοι με *ἀναίμακτον* τρόπο (1.322) πέτυχαν νίκη *ἔντιμον καὶ μεγάλην κατὰ παντὸς τοῦ χρόνου* (1.322) σε όλα τα γένη των ανθρώπων, χωρίς την ανάγκη να τοποθετήσουν φρουρές. Για άλλη μια φορά ο ρήτορας μιλά υπαινικτικά εις βάρος της ρωμαϊκής πολιτικής, η οποία επέβαλε και διατηρεί την κυριαρχία της με τη δύναμη των όπλων.

5.5. Ἐνεργήματα-Πράξεις οἰκούντων κατὰ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰ μέρη αὐτῶν

5.5.1. Κατὰ τὴν δικαιοσύνην

Δικαιοσύνη

Στον λόγο *Εἰς Ρώμην* η *Αἰδώς* και η *Δίκη* επέστρεψαν στους ανθρώπους κατὰ τη ρωμαϊκή *ἀρχήν* (26.106), ενώ ο Ἥλιος δεν βλέπει τίποτα *βίαιον οὐδ' ἄδικον* σε ολόκληρη την αυτοκρατορία (26.105). Ο Ρωμαίος αυτοκράτορας ασκεί την απόλυτη δικαστική εξουσία (26.32, 33, 37) και μάλιστα με τέτοιο τρόπο, ώστε *δίκης δὲ καὶ αἰδοῦς πάντα πανταχοῦ μεστά, καρπὸς δὲ ἀρετῆς μηδένα ἐκφεύγη* (26.89): *καὶ δὴ φαίη τις ἂν δικαιοσύνην καὶ νόμιμον εἶναι τοῦτο ὡς ἀληθῶς ὃ τι κρίνειεν οὗτος* (26.107).

Οι Ρωμαίοι ενεργούν ως φύλακες του δικαίου δρώντας με *ὀργή* ως *τιμωροί* για κάθε παραβάτη (26.65), επιτροπεύοντας όλη την αυτοκρατορία και επιβαλλόμενοι με το δίκαιο της πυγμής. Στον *Παναθηναϊκό* όμως ο ρήτορας φαίνεται να αφήνει υπαινιγμό για παράνομη κατοχή της γης από τους Ρωμαίους, οι οποίοι *τὰς πόλεις οἰκοῦσιν, ὥσπερ στρατόπεδα, οἷς κατέλαβον ἐμμεΐναντες* (1.30). Αντίθετα οι Αθηναίοι παρουσιάζονται ως δίκαιοι κάτοχοι της πόλης τους (1.30), οι οποίοι διδάχθηκαν τα

πρώτα σπέρματα δικαιοσύνης από τους θεούς (1.45). Ενώ λοιπόν η Ρώμη επιβάλλει με το δίκαιο του ισχυροτέρου τη δικαιοσύνη του αυτοκράτορα, η Αθήνα αγωνίζεται με φιλανθρωπία και σύμφωνα πάντοτε με τις αρχές του θεϊκού δικαίου.

Επιπλέον οι Αθηναίοι προασπίζονται το δίκαιο με σαφή υπεροχή έναντι των άλλων πόλεων, καθώς φαίνεται *μήτε μέλειν τισὶ τοῦ δικαίου μᾶλλον τῶν Ἀθηναίων μήτε ἀμείνους εἶναι κωλύειν ὅσα ἂν ἔξω τοῦ καλοῦ γίγηται* (1.81). Ο ρήτορας θεωρεῖ την πόλη *τῶν μὲν τὰ δίκαια τιμώντων ὀχρωτέραν, τῶν δὲ τὰς δυνάμεις ἐχόντων ἐπιεικεστέραν, μᾶλλον δὲ τῶν μὲν τὰ δίκαια τιμώντων ἀκριβεστέραν εἰς αὐτὸν τὸν τοῦ δικαίου λόγον, τῶν δὲ ἐπὶ τοῦ βιάζεσθαι δυνατωτέραν εἰς τέλος* (1.81).

Κατὰ τη διάρκεια των Περσικῶν πολέμων η πόλη επιλέγει αμυνομένη να διαπράξει τα δίκαια *ἀναγκαίως* (1.194) και στη συνέχεια να αντεπιτεθεί σύμφωνα με το δίκαιο εναντίον ὅσων την επιβουλεύτηκαν (1.195-196). Αναλαμβάνει ἀνάμεσα στους Ἕλληνες *οὐκ ἄδικον τὴν ἀρχὴν ... οὐδ' ἔρωτι τοῦ πλείονος* (1.93) και κατορθώνει σύντομα να υψωθεί σε *σύμβολον δικαιοσύνης ... οὐκ ἀδικίας* (1.227). Μετά τη μάχη στις Πλαταιές οι Αθηναίοι απορρίπτουν το σχέδιο δωροδοκίας του Πέρση, *πενίαν μὲν ἀντὶ πλοῦτου τιμήσαντες, κινδύνους δ' ἀντ' ἀσφαλείας ἐλόμενοι, δικαιοσύνην δ' ἀντὶ τῆς βασιλέως τοσαύτης φιλανθρωπίας* (1.177).

Αλλά και μετά τους Περσικούς πολέμους η Αθήνα συμπεριφέρεται με δικαιοσύνη προς τις ελληνικές πόλεις. Ο Αριστείδης ο Δίκαιος καθορίζει με δίκαιο τρόπο τις εισφορές των συμμάχων στο συμμαχικό ταμεῖο (1.282). Γενικότερα η πόλις *οὐ βεβούληται μόνον τὰ δίκαια, ἀλλὰ καὶ βραβεύουσα τοῖς ἄλλοις διαγέγονεν* (1.361), ενώ ο Ἄρειος Πάγος θεωρεῖται ως *το τῶν ἐν τοῖς Ἑλλησιν δικαστηρίων ἐντιμώτατον καὶ ἀγιώτατον* (1.367).

Ἐν κατακλείδι, οι αναφορές στη δικαιοσύνη των Αθηναίων είναι πολύ περισσότερες στον *Παναθηναϊκό* σε σχέση με τις αντίστοιχες των Ρωμαίων στο εγκώμιο για τη Ρώμη. Οι Αθηναίοι εμπνέονται και ενεργούν σύμφωνα με το θεϊκό δίκαιο, σε αντίθεση με τους Ρωμαίους που επαγρυπνούν για να επιβάλλουν το δίκαιο που ορίζει ο αυτοκράτορας. Η διαφορά μεταξύ τους είναι ολοφάνερη και το χάσμα που τους χωρίζει αγεφύρωτο.

Φιλανθρωπία

Στον λόγο *Εἰς Ρώμην* υπάρχουν ελάχιστες αναφορές σχετικά με τη *φιλανθρωπία*: ενώ οι Ρωμαῖοι διενεργούν πλήθος δωρεών *διὰ τὴν ὁμοίαν εἰς ἅπαντας ... φιλανθρωπίαν* (26.98) και συγκροτούν *κράτος ἀρχῆς ἅμα καὶ φιλανθρωπίας* (26.66), ο ρήτορας κατηγορεῖ τους Αθηναίους ὅτι δεν διαθέτουν αὐτή την ἀρετή (26.57).

Ὡστόσο στον *Παναθηναϊκὸ* η *φιλανθρωπία* των Αθηναίων ἀποτελεῖ τον βασικὸ ἀξονα, γύρω ἀπὸ τον ὁποῖο ἀναπτύσσεται ολόκληρο το ἐγκώμιο της Αθήνας (1.49-321). Η *φιλανθρωπία* της πόλης καταφαίνεται ὄχι μόνο ἀπὸ το μυθικὸ παρελθόν της (1.78-79, 1.82-84) ἀλλὰ και ἀπὸ τη γεωγραφικὴ θέση και το σχῆμα της (1.10). Διαφαίνεται στα ψηφίσματά της (1.369) ἀλλὰ και στις εορτές / μυστήρια που ἔχει καθιερώσει (1.373). Ἀκόμα και οι κάτοικοί της δεικνύουν *φιλανθρωπίαν τῇ τῶν τρόπων πραότητι καὶ ταῖς ὁμιλίαις* (1.8) ὄχι μόνο ἐπειδὴ *τοῦ σίτου τὴν κοινωνίαν τοῖς ἀνθρώποις ἔκριναν* (1.50) ἀλλὰ και γιατί –χωρὶς να προσμετρούν τη *φιλανθρωπία* ἀνάλογα με την τύχη του καθενός– ευεργετούν ὅλους τους *δυστυχοῦντας*, καθιστώντας τους *κοινωνούς* των ἀγαθῶν της πόλης και προσφέροντάς τους καταφύγιο σε περίπτωση ἐξορίας τους εἴτε στο ἴδιο το ἔδαφός της (1.60-61) εἴτε ἰδρύνοντας ἀποικίες, ὅπου για τους *δεομένους* καθίσταται πλέον ἐφικτὸ *ἐργάζεσθαι καὶ τὰ τοῦ βίου τίθεσθαι ῥᾶον ἀφορμῶν ἔνεκα* (1.73-74). Η *φιλανθρωπία* ὁμως της πόλης καταφαίνεται και ἀπὸ τις σχέσεις της με τους ἄλλους σε περιόδους πολεμικῶν συγκρούσεων (1.89-90, 1.345), ὅταν ἀνιδιοτελῶς η Αθήνα ἐπιλέγει να υπομένει δυσκολίες *ὑπὲρ τῆς τῶν ἄλλων σωτηρίας* (1.155) ἀλλὰ και να συμπεριφέρεται με *μεγαλοψυχία* πρὸς τις ἄλλες ἐλληνικὲς πόλεις (1.277-279, 298-301 κ.α.), χωρὶς να ἀποκομίζει η ἴδια κανένα ὄφελος.

Η *φιλανθρωπία* ἐπομένως ἀποτελεῖ το πρίσμα μέσα ἀπὸ τον ὁποῖο ἐξετάζονται οι πράξεις των Αθηναίων τόσο σε περίοδο εἰρήνης ὅσο και σε περιόδους πολεμικῶν συγκρούσεων. «Η *φιλανθρωπία* ἦταν που παρακίνησε τους Αθηναίους να προβοῦν τόσο στις εἰρηνικὲς πράξεις της υποδοχῆς και της φιλοξενίας των ἐξόριστων Ηρακλειδῶν και των ἄλλων λαῶν (49-74) και η *φιλανθρωπία* πάλι ἦταν το κίνητρο για τους Αθηναίους, προκειμένου να προβοῦν σε πλήθος πολεμικὲς πράξεις και να υπερασπιστοῦν ὅσους ἀπειλοῦνταν τόσο κατὰ τους ἀρχαίους χρόνους και την περίοδο

των περσικών πολέμων όσο και κατά την πενηντακονταετία, την περίοδο του πελοποννησιακού πολέμου και τον 4^ο αι. π.Χ. (75-321)»¹⁰⁷.

Δεν είναι ωστόσο τυχαίο ότι η παρουσίαση της *φιλανθρωπίας* των Αθηναίων καταλαμβάνει το μεγαλύτερο μέρος του λόγου. Ο Αίλιος δίνει έμφαση στη συγκεκριμένη αρετή, θέλοντας με αυτόν τον τρόπο να τονίσει «την αναγκαιότητα μιας πιο φιλανθρώπου ρωμαϊκής πολιτικής στις επαρχίες»¹⁰⁸, εξασφαλίζοντας κατ' αυτόν τον τρόπο ευνοϊκότερους όρους για τους Έλληνες της Μικράς Ασίας. Επομένως εύκολα αντιλαμβανόμαστε ότι και στην περίπτωση του *Παναθηναϊκού* έχουμε ένα ακόμα δείγμα έργου επιδεικτικής ρητορικής της δεύτερης σοφιστικής, το οποίο χρησιμοποιείται ως μέσο ιδεολογικής προπαγάνδας κατά της ρωμαϊκής κυριαρχίας.¹⁰⁹ Η αγάπη του ρήτορα για τους Έλληνες και τον ελληνικό πολιτισμό διαπνέει όλο το έργο του, μέσω του οποίου επιθυμεί να συμβάλλει στην αναβίωση της αίγλης του αθηναϊκού παρελθόντος.

Επιπλέον, ο έπαινος των κατοίκων της Αθήνας δεν περιορίζεται μόνο στη *φιλανθρωπία* τους, αλλά συγκεντρώνεται και σε άλλες αρετές. Μέσω του επαίνου των ηθικών αρετών των κατοίκων επιτυγχάνεται εν τέλει και ο συνολικότερος έπαινος της πόλης, ενώ παράλληλα προβάλλονται αξίες και πρότυπα που εξυπηρετούν τους διδακτικούς σκοπούς της επιδεικτικής ρητορείας. Η Αθήνα προβάλλεται ως πρότυπο πόλης και πολιτικής, αποτελώντας παράδειγμα για τη ρωμαϊκή αυτοκρατορία της εποχής του Αίλιου Αριστείδη. Παρακάτω θα αναφερθούμε στις σημαντικότερες αρετές –οι περισσότερες των οποίων συνυφαίνονται με τη *φιλανθρωπία*– που χαρακτηρίζουν την πόλη των Αθηνών και την υψώνουν σε υπόδειγμα όλων των εποχών.

Εὐσέβεια / Εὐνοια θεῶν

Στον λόγο *Εἰς Ρώμην* η πόλη φαίνεται να απολαμβάνει την εὐνοια των θεῶν (104-105), ωστόσο δεν γίνεται ιδιαίτερη αναφορά στην *εὐσέβεια* των Ρωμαίων. Μια γενική αναφορά σε *βωμούς θεῶν* (26.103) και στον *ἄπειρον ἀριθμὸν τῶν ἀγῶνων* και των

¹⁰⁷ Βουδούρη (2016) 183.

¹⁰⁸ Αυτόθι 204.

¹⁰⁹ Βουδούρη (2016) 199.

πανηγύρεων (26.99) δεν αποτελεί εγκώμιο της ρωμαϊκής *pietas* αλλά αντίθετα παραπέμπει στην ελληνική παράδοση.¹¹⁰ Ο Ρωμαίος αυτοκράτορας σχεδόν θεοποιείται (26.32), ενώ η εξουσία του παρομοιάζεται έμμεσα με την *ἀρχήν* του Δία (26.89, 103), μία σύγκριση που ενδεχομένως στο μυαλό του Αίλιου μαρτυρεί την *ὑβριν* και την αλαζονεία της ρωμαϊκής εξουσίας.¹¹¹

Αντίθετα στον *Παναθηναϊκό* η Αθήνα εγκωμιάζεται όχι μόνο για την ιδιαίτερη σχέση της με τους θεούς αλλά και την *εὐσέβειαν* των κατοίκων της. Συγκεκριμένα η καταγωγή της πόλης ανάγεται στους θεούς (1.38, 62, 154, 404), για την οποία φαίνεται να ερίζουν η Αθηνά και ο Ποσειδώνας (1.40-43). Ωστόσο όλοι οι θεοί είναι ευνοϊκοί προς την πόλη και επιθυμούν *πανταχῆ τὰς Ἀθήνας πρεσβεύειν καὶ πᾶσιν ὥσπερ χεῖρα τοῖς καλοῖς ἐπιβάλλειν τὴν πόλιν* (1.363). Ευεργετούν την πόλη με τη βοήθεια και τις δωρεές τους (1.9, 12, 19, 21, 32, 33, 34, 38, 40, 44-48, 217, 333, 338-340, 360, 363, 366, 382, 399)· οι Αθηναίοι χρωστούν *εὐνοια* και *χάριν* στους θεούς για τα δώρα που έχουν δεχτεί από αυτούς (1.21, 154-155, 192, 338, 341, 354, 363, 364, 372). Για τον λόγο αυτόν ιδρύουν *βωμούς* και *ναούς*, καθιερώνουν *θυσίες* και *προσόδους* (1.189-190, 341)· επιπλέον θεσμοθετούν *ἀγῶνας*, *ἄθλα*, *πανηγύρεις* (1.38, 44, 362, 373, 375, 395) και τα *Ἐλευσίνια μυστήρια* (1.330, 341-342, 363, 373, 399), ενώ παράλληλα *πρῶτοι* αποδίδουν *τιμές* και *λατρεία* στους ευεργέτες τους (1.35, 50-51, 88, 192, 341, 360, 374). Ας μην ξεχνάμε άλλωστε ότι ο *Παναθηναϊκός* εκφωνείται στα πλαίσια της εορτής των Παναθηναίων, που διοργανώνονται από αρχαιοτάτων χρόνων προς τιμήν της θεάς Αθηνάς, της προστάτιδας της πόλης των Αθηνών. Γενικότερα οι Αθηναίοι χαρακτηρίζονται για την *εὐσέβειά* τους όχι μόνο κατά την ειρηνική περίοδο (1.189-192, 338-341, 362-364) αλλά και κατά τη διάρκεια πολεμικών συγκρούσεων (1.104-105, 108, 110, 154-155).

Ωστόσο ενδιαφέρον παρουσιάζει η επιλογή του Αριστείδη να μην αναφερθεί καθόλου σε σύγχρονες της εποχής του εορτές που θεσπίστηκαν κατόπιν ρωμαϊκής πρωτοβουλίας, όπως οι εορτές των *Πανελληνίων* και των *Αδριανείων*. Όμως, παρουσιάζοντας την Αθήνα να χαίρει της *εὐνοίας* των θεών και να διατηρεί σχεδόν

¹¹⁰ Ο Oliver (1953) 946a αναφέρεται στη συνήθεια των Ρωμαίων αυτοκρατόρων (κυρίως του 2^{ου} αι. μ.Χ.) να υποστηρίζουν ελληνικές εορτές, προκειμένου να διατηρηθούν ζωντανές οι πνευματικές αξίες του Ελληνισμού.

¹¹¹ Η Fontanella (2007) 103 θεωρεί πιθανό ότι ο Αίλιος αποδέχεται τη θεοποίηση απλώς ως *τόπον* της ρητορείας, χωρίς αυτό να συνεπάγεται την υιοθέτηση από μέρους του της θεοποίησης του αυτοκράτορα.

συγγενική σχέση μαζί τους¹¹², ο ρήτορας έμμεσα διαψεύδει τον ισχυρισμό του Ρωμαίου αυτοκράτορα, ο οποίος διατείνεται πως μόνος αυτός είναι ο εκλεκτός των θεών. Ακόμα και αν οι Ρωμαίοι καυχόνται πως είναι οι ιδρυτές της θρησκευτικής λατρείας και ο αυτοκράτορας –σχεδόν θεοποιημένος (26.32)– επαγγέλλεται ότι είναι ο εγγυητής της θεϊκής προστασίας για τους υπηκόους του, ωστόσο ο Αίλιος στον *Παναθηναϊκό* του παρουσιάζει την Αθήνα να απολαμβάνει την εύνοια των θεών από αρχαιότατων χρόνων και να διατηρεί δικαιωματικά μια ιδιαίτερη σχέση με τους θεούς της.¹¹³ Κατ' αυτόν τον τρόπο ο Αίλιος διατυπώνει «την αμφισβήτηση της ρωμαϊκής *έυσεβείας* και κατ' επέκτασιν της ρωμαϊκής πρωτοκαθεδρίας ως προς τα θρησκευτικά ζητήματα στην ελληνική επικράτεια και ειδικά σε μία πόλη με τόσο βαρύνουσα θρησκευτική σημασία, όπως ήταν η Αθήνα»¹¹⁴.

Ευεργεσία¹¹⁵

Ενώ η μοναδική ευεργεσία των Ρωμαίων στην ανθρωπότητα φαίνεται πως υπήρξε η τέχνη του *ἀρχεῖν* (26.34-36, 51, 57-58) και η περίοδος της *Pax Romana* που ακολούθησε (26.92-106), οι Αθηναίοι *οὐχ ἔν εἶδος εὐεργεσίας ἐπεδείξαντο, ἀλλ' οὐδὲν εἶδος εὐεργεσίας ἀπέλειπον* (1.294). *Εὖ γὰρ ποιεῖν, οὐκ εὖ πάσχειν πεφυκότες ἤδεσαν* οι Αθηναίοι (1.179). *Λαβόντες δὲ οὕτω τὰς παρὰ τῶν θεῶν δωρεὰς οὕτως εὖ τοὺς δόντας ἐμμήσαντο ὥστε αὐτοὶ τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις ἀντί τῶν θεῶν κατέστησαν* (1.34). *Εὖ γὰρ ποιοῦντες ἔφθανον τὴν ἐπιθυμίαν τῶν εὖ παθεῖν δεομένων* (1.37). Οι Αθηναίοι ευεργετοῦν όλους τους ανθρώπους με τη μετάδοση των καρπῶν και των ιερῶν τελετῶν (1.342). *Μεγίστη δὲ καὶ κοινοτάτη τῶν εὐεργεσιῶν ἡ τῶν πανταχόθεν δυστυχοῦντων ὑποδοχὴ καὶ παραμυθία* (1.50). Παράλληλα ο ἀποικισμὸς υπήρξε ευεργετικός για το ελληνικό ἔθνος (1.64), ενώ στο παρόν οι Αθηναίοι παρέχουν ὄχι μόνο την αττική διάλεκτο (1.322-330) αλλά και διακρίνονται για την *καλλίστη* των ευεργεσιῶν, *ἡγεμόνες παιδείας καὶ σοφίας ἀπάσης γιγνόμενοι καὶ πάντα ἀπανταχοῦ καθαίροντες* (1.330).

¹¹² Πρβλ. 1.338, όπου οι θεοὶ φέρονται στους Αθηναίους *καθάπερ παῖδας ἐαυτῶν*.

¹¹³ Πρβλ. Kelly (2011) 72-73.

¹¹⁴ Βουδούρη (2016) 204.

¹¹⁵ Πρβλ. σχετικά και Μπατάς (2015) 102.

Αλλά και οι νίκες της πόλης κατά τους Περσικούς πολέμους αποτελούν ένα είδος ευεργεσίας προς όλους τους Έλληνες, αφού κατόρθωσαν να τους εξασφαλίσουν *τὴν ἐλευθερίαν μετὰ τῆς σωτηρίας* (1.110)¹¹⁶ αλλά και την πολυπόθητη *ὁμόνοια* (1.64, 190, 262, 393). Άλλωστε οι Αθηναίοι θεωρούν ως *φύσει πολέμιους* τους μόνο τους βαρβάρους (1.281), ενώ το εθνικό τους φρόνημα δεν τους επιτρέπει να προτάξουν την δική τους *ἀσφάλεια* και *πλεονεξία* έναντι των *κοινῶν συμφερόντων* (1.146). Η κοινή εθνική συνείδηση διαπνέει όλες τους τις πράξεις. Συμπεριφέρονται με *ἐπιείκεια, πραότητα* και *μεγαλοψυχία*¹¹⁷ προς όλους τους Έλληνες, αναλαμβάνοντας την *προστασία* όλων των Ελλήνων (1.342) στον *κοινόν αγώνα* εναντίον των βαρβάρων.

Φιλοτιμία

Οι Αθηναίοι αισθάνονται *φιλοτιμία*, *ἔνεκα τῶν ἐνταῦθα καὶ φόντων καὶ φανέντων* αγαθών αλλά και *ὄτι πρῶτον ἄνθρωπος ἐπὶ τῆσδε τῆς γῆς ἔσται* (1.33, 113). Εξαιτίας της *φιλοτιμίας* τους πρώτοι αυτοί αξιοποιούν τα δώρα που έλαβαν από τους θεούς και τα μοιράζονται με τους άλλους ανθρώπους (1.38, 50, 113). *Ἡ τῶν πανταχόθεν δυστυχοῦντων ὑποδοχὴ καὶ παραμυθία* (1.50, 113) είναι ένα ακόμα δείγμα της *φιλοτιμίας* τους: οι Αθηναίοι μιμούμενοι τη *φιλότιμον* συμπεριφορά της πόλης προς τους Έλληνες, συμπεριφέρονται κατά τον ίδιο τρόπο προς την πόλη, *ὥστε καὶ ἐκ τῶν κοινῶν καὶ ἐκ τῶν ἰδίων διπλῆν εἶναι τῇ πόλει τὴν ὅλην φιλοτιμίαν* (1.86). Ακόμα η *φιλοτιμία* της πόλης διαφαίνεται από την ίδρυση αποικιών και την ανάληψη των αγώνων για τη σωτηρία τους (1.113).

Ακόμα κι αν ο αμυντικός πόλεμος στερείται εξ ορισμού τη *φιλοτιμίαν* –καθώς το αμυνόμενο μέρος πολεμά πλέον όχι λόγω *φιλοτιμίας* αλλά λόγω της προσθήκης της *ἀνάγκης* (1.194)–, ο ρήτορας θεωρεί ότι οι αμυνόμενοι Έλληνες ενήργησαν με λάβαρο το δίκαιο, υπερέχοντας του Πέρση επιδρομέα (1.194). Η νίκη του Θεμιστοκλή ήταν τόσο μεγάλη για τους Έλληνες (1.176), που τους επέτρεψε να

¹¹⁶ Για τον αγώνα των Αθηναίων για *ἐλευθερίαν* και *σωτηρίαν* πρβλ. και 1.111, 126, 129-130, 140, 145-146, 161, 167, 210, 227, 254, 296. Επιπλέον για τη σχέση *εὐεργεσίας-πολέμου* βλ. 1.345: *εἰς μὲν τὰς εὐεργεσίας οἱ τε πόλεμοι τῇ χρεῖα τῶν δεηθέντων καὶ τὰ ἀπὸ τῆς σοφίας ἀγαθὰ, εἰς δ' αὖ τοὺς πολέμους τὰ τε οἰκεῖα καὶ τὰ ὑπὲρ τῶν δεηθέντων.*

¹¹⁷ Γενικότερα για την *ἐπιείκεια* πρβλ. 1.8. 136, (226), 257, (277), 308, 320.

Για την *πραότητα* πρβλ. 1.8, 137, 149, 372, 396.

Για τη *μεγαλοψυχία* πρβλ. 1.23, 67, 77, 92, 137, 141, 154, 156, 178-179, 213, (251), 320.

μετέχουν κοινή της φιλοτιμίας των Αθηναίων (1.161). Εξαιτίας της φιλοτιμίας τους οι Αθηναίοι συνεχίζουν να μάχονται τους Λακεδαιμονίους παρά τις ήττες τους κατά τη διάρκεια του Πελοποννησιακού πολέμου (1.240).

Μόνοι οι Αθηναίοι από όλους τους Έλληνες φιλοτιμούνται σε τόσο μεγάλο βαθμό για την πατρίδα τους (1.334): *ή δ' ούδεμιᾶς μὲν φιλοτιμίας ὑστερεῖ τῶν οἰσισινοῦν ὑπαρχουσῶν, τῶν δὲ ἑαυτῆς οὐδένα κοινωνὸν ἔχει διὰ τέλους* (1.356). Η Αθήνα υπερηφανεύεται για τους σοφούς της, τους νομοθέτες της, τον Άρειο Πάγο (1.365-367): *ὥστε καὶ τῆς ἐπὶ τοῖς κοινοῖς καὶ τῆς ἐπὶ τοῖς ἄκροις φιλοτιμίας μετέχειν τὴν πόλιν καὶ μηδὲν εἶναι τῶν ὀνομαστῶν ὅτῳ μὴ <τὸ> τῶν Ἀθηνῶν ὄνομα ἐπιφημίζεται* (1.366).

Ο Αίλιος επιλέγει να μην αναφερθεί καθόλου στη φιλοτιμία των Ρωμαίων· ακόμα και στον λόγο *Εἰς Ρώμην* αναγνωρίζεται η φιλοτιμία των Αθηναίων (26.94), η οποία εγκωμιάζεται αναλυτικότερα –όπως είδαμε– στον *Παναθηναϊκό*. Διευκρινίζει βέβαια πως ο έπαινος αφορά σε όλους τους Έλληνες από κοινού (1.305), καθώς *τῆς ἡγουμένης πόλεως τὰ εἰκότα τιμωμένης ἅπασι μέτεστιν τῆς φιλοτιμίας* (1.402). Έτσι η Αθήνα εκπροσωπεί για άλλη μία φορά όλους τους Έλληνες, ενώ η υπεροχή της πόλης έναντι της Ρώμης είναι αδιαμφισβήτητη όχι μόνο βάσει της μυθολογικής παράδοσης και των ιστορικών πολεμικών κατορθωμάτων της, αλλά και λόγω του πολιτισμού που ανέπτυξε και διέδωσε σε ολόκληρο τον κόσμο.

5.5.2. Κατὰ τὴν σωφροσύνην / Κατὰ τὴν φρόνησιν

Σοφία

Η Αθήνα θεωρείται από το παρελθόν ως *τὸ τῆς σοφίας πρυτανεῖον* (1.401), χαρακτηρισμός που ωστόσο δεν εκφράζει επαρκώς το μέγεθος της σοφίας της πόλης. Για τον ρήτορα η Αθήνα είναι *τῶν ἀρίστων αὕτη πατρίς καὶ σοφίας πάσης καὶ τέχνης ἡγεμών* (1.364), ενώ –όπως είδαμε– οι Αθηναίοι θεωρούνται *ἡγεμόνες παιδείας καὶ σοφίας ἀπάσης* (1.330, βλ. και 137). Η σοφία, δηλαδή το *γνῶναι τὸ μόνον μέλλον διασώζειν ἅπαντα τὰ πράγματα* (1.156) υπήρξε το δώρο της θεάς Αθηνάς (1.42) και διακρίνει την πόλη στο σύνολό της: διαφαίνεται στους νόμους και στους λόγους της (1.343) –άλλωστε ο Σόλων, ο Αθηναίος νομοθέτης, ήταν ένας από τους επτά σοφούς

της αρχαιότητας (1.365)–, διασώζεται από τα *γένη τῶν φιλοσόφων* (1.397), χαρακτηρίζει τους στρατηγούς της (1.348). Αδιαμφισβήτητα λοιπόν η *σοφία* αποτελεί πολύτιμη *εἰς τοὺς ἰδίους οἴκους καὶ εἰς τὰ κοινὰ τῶν πόλεων ἐπικουρία* (1.342)· για τον λόγο αυτό πολλοί είναι οι ρήτορες εκείνοι που ἐχουν ἐπιλέξει στους λόγους τους να ἐγκωμιάσουν τη *σοφίαν* των Αθηνῶν (1.5).

Αξίζει να ἐπισημανθεῖ ὅτι η *σοφία* των Ἑλλήνων ἀναφέρεται και στον λόγο *Εἰς Ρώμην*: οι Ἕλληνες *πλεῖστον δὴ που τῶν γε ἄλλων σοφία διήνεγκαν* (26.51), ἐνῶ διακρίνονται ἀπὸ τους βαρβάρους *σοφία καὶ σωφροσύνη* (26.41). Ἐπιπλέον οι Αθηναῖοι θεωροῦνται οι *ευρετές του ἡμέρου βίου*, τον ὁποῖο ἀκολουθώντας μετέπειτα οι Ρωμαῖοι βελτιστοποίησαν (26.101). Ἀντίθετα η Ρώμη μπορεί να ἐπιδείξει *σοφία* και να ἀνυψωθεῖ σε *παράδειγμα* μόνο στις τεχνικές του πολέμου (26.72-73). Ἐπομένως η πολιτισμικὴ ἀνωτερότητα των Αθηνῶν εἶναι για τον ρήτορα δεδομένη και ἀδιαμφισβήτητη, γι' αὐτὸ και δεν διστάζει να την υπενθυμίσει ἀκόμα και στους Ρωμαῖους, ὅταν ἐκφωνεῖ το ἐγκώμιο για την πόλη τους. Ὁ ἐπαινος για τους ἰδίους περιορίζεται ἀυστηρὰ στην τέχνη του *ἄρχειν* (πολιτικά και στρατιωτικά), χωρίς να δύναται να προσεγγίσει τη *σοφία* που ἐπέδειξαν οι Ἕλληνες σε διευρυμένους τομείς του πνεύματος, ἀυθεντίες του ὁποῖου ο ρήτορας συχνὰ ἐπικαλεῖται και στους δύο λόγους του.

Σωφροσύνη / Φρόνηση

Ἐνῶ για τη Ρώμη δεν γίνεται ἰδιαίτερη μνεῖα στις ἀρετές αὐτές, η Αθήνα συμπεριφέρεται στα κοινὰ της πόλης με *σωφροσύνη* και *φρόνηση* καὶ τὰς οἴκοι *δυσκολίας οὕτω διέθετο ὥσθ' ὄρον εἶναι σωφροσύνης πᾶσιν ἀνθρώποις καὶ μηδένα μηδ' ὕστερον ἐξευρεῖν ἔχειν βέλτιον τῶν ὑπ' ἐκείνων γενομένων μηδέν* (1.253). Οι Αθηναῖοι, *παρασχόμενοι σύμβολα εὐσεβείας, καρτερίας, φρονήσεως, φιλανθρωπίας, μεγαλοψυχίας* (1.154), διακρίνονται για την *τῶν τρόπων εὐκολίαν καὶ σωφροσύνην καὶ τάξιν διαίτης* (1.234). Κατορθώνουν να χειριστοῦν πολιτικές κρίσεις (τυραννία των 400, 30 τύραννοι) ἐπιδεικνύοντας *σωφροσύνη* και *τόλμη*, των ὁποῖων *σαφέστερα δείγματα* δεν υπήρξαν σε ἄλλους ἀνθρώπους (1.254)· ἔτσι, ἐξαιτίας αὐτῶν των

αρετών τους, ανυψώνονται σε παράδειγμα... τῶν ἐν τοῖς δεινοῖς ἐλπίδων για όλους τους ανθρώπους (1.255).

Πρόνοια / καλῶς βουλευέσθαι

Οι Ρωμαῖοι υπερέχουν των Αιγυπτίων όχι μόνο ως προς την *τόλμην* αλλά και ως προς τη *γνώμην* (26.74). Ασκούν τη στρατιωτική τους πολιτική με προνοητικότητα (26.74-79) και γενικότερα διοικούν τους Έλληνες *κατὰ πολλὴν φειδῶ τε καὶ πρόνοιαν* (26.96).

Αντίθετα στον *Παναθηναϊκό* οι αναφορές στην *πρόνοια* και την ορθή κρίση των Αθηναίων είναι πολύ περισσότερες. Οι Αθηναῖοι διακρίνονται και για την *πρόνοια* που χαρακτηρίζει τις πράξεις τους. Ενεργώντας πάντοτε *ὑπὲρ τῶν Ἑλλήνων προνοίας* (1.213), οι Αθηναῖοι επιδεικνύουν θαυμαστή *καρτερίαν*¹¹⁸. Στη ναυμαχία της Σαλαμίνας υποχωρούν και αποδέχονται την *ἡγεμονία* των Λακεδαιμονίων (1.144-145) προνοώντας για το καλό της Ελλάδας, ενώ στην ουσία η *πρόνοια* του Θεμιστοκλή ήταν εκείνη που οδήγησε τους Έλληνες στη νίκη (1.160).

Επιπλέον οι Αθηναῖοι είναι *ὀρθῶς βουλευόμενοι*, όταν προσφέρουν την πατρίδα τους σε εξόριστους (1.54). Κατά την προάσπιση της Θήβας απομακρύνουν τους Λακεδαιμονίους *λαμπροῖς τοῖς λογισμοῖς χρησάμενοι* (1.295). Αναλαμβάνουν τον πόλεμο με τους Πέρσες, αφού πρώτα εξετάζουν όλα όσα *ἔδει χρήσασθαι καὶ προβουλευῆσαι περὶ τῶν ὄλων* (1.98). Το *βουλευέσθαι καλῶς* χαρακτηρίζεται ως ένα γνώρισμα *ἀληθῶς Ἑλληνικόν* (1.129), που λειτουργεί ως το αντιστάθμισμα των ολιγάριθμων Ελλήνων στην τεράστια περσική δύναμη. Ο Θεμιστοκλής είναι ο άντρας που η Αθήνα επιλέγει για την αντιμετώπιση της περσικής απειλής, ο οποίος ορθῶς *βουλευσάμενος* (1.130) επρόκειτο να σώσει τη χώρα.

Καὶ κατέστη κοινὸν βουλευτήριον ἡ πόλις τοῦ πρὸς τὸν βάρβαρον πολέμου (1.150). *Καλῶς καὶ τῷ καιρῷ προσήκοντα βουλευσαμένη* η Αθήνα κρίνει την παρούσα κατάσταση *ὥσπερ ἐπίβασιν τῶν μελλόντων*, συναγωνιζόμενη τον ίδιο της τον εαυτό (1.193). *Ὄρθῶς λογιζομένη καὶ τὰ πράγματα ὡς πέφυκεν ὀρθῶσα* (1.197), εκδιώκει και

¹¹⁸ Για την *καρτερίαν* των Αθηναίων βλ. 1.145, 154-155, 233, 317.

απομακρύνει τους Πέρσες: *ὁ μὲν λογισμὸς οὗτος ὁ τῆς πόλεως, ἅπαντα ἔχων ὅσα ἄν τις εἴποι κάλλιστα ἐν ἀνθρώπου φύσει* (1.198).

Σε ὅλον τον *Παναθηναϊκό* ο ορθός λογισμός / γνώμη συνοδεύεται από ανάλογες πράξεις (1.176, 197-198, 203, 249, 257, 295). Στην περίπτωση μάλιστα του εγκωμίου της Αθήνας συχνά ο λόγος είναι κατώτερος από τις πράξεις (1.400-401). Στους Αθηναίους όμως τις περισσότερες φορές επιτυγχάνεται ένας αρμονικός συγκερασμός λόγων και ἔργων (1.2, 37, 49, 148, 187-188, 191, 259, 264-265, 270, 288-289, 311, 329, 348, 397, 403). Αντίθετα στο εγκώμιο της Ρώμης κυριαρχεί η αντινομία λόγων-ἔργων (26.2-5, 85, 108), ενώ στις περιπτώσεις που παρατηρείται συγκερασμός, αυτός οφείλεται στην προσπάθεια του ρήτορα να οικειοποιηθούν οι Ρωμαῖοι ρήσεις που οι αυθεντίες του πνεύματος είχαν αρχικά αποδώσει σε άλλους (26.88, 89, 100-101).¹¹⁹

5.5.3. Κατὰ τὴν ἀνδρείααν

Ἀνδρεία/Εὐψυχία

Οι Ρωμαῖοι θεωρούν τους εαυτούς τους ως τους γενναιότερους και δυνατωτέρους της αυτοκρατορίας (26.59). Ξεπερνούν στην *τόλμη* τους Έλληνες και τους Αιγυπτίους (26.73) –αν και τελικά αποδεικνύεται πως ο ρωμαϊκός στρατός δεν αποτελείται από γνήσιους Ρωμαίους αλλά από επίλεκτους αυτόχθονες της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, στους οποίους απλώς χορηγήθηκε το δικαίωμα του Ρωμαίου πολίτη (26.74-78). Οι στρατιώτες ζουν με *πειθαρχία* (26.87) και εξασφαλίζουν την *ἀσφάλειαν* (26.65, 100) και την *τάξιν* (26.88, 107) στη ρωμαϊκή επικράτεια.

Στον *Παναθηναϊκό* οι αναφορές στην *τόλμη*, *ἀνδρεία* και *εὐψυχία*¹²⁰ των Αθηναίων είναι διάχυτες σε ὅλο το ἔργο. *Ἀλλὰ μὴν ἅμα σωφροσύνης τε καὶ τόλμης οὐδένες ἀνθρώπων σαφέστερα δείγματ' ἐξήνεγκαν* (1.254). Οι Αθηναῖοι συνεχίζουν να μάχονται με την ίδια *τόλμη* που επέδειξαν οι Μαραθωνομάχοι πρόγονοί τους, την οποία σχεδόν ξεπερνούν (1.160, 256). Τόσο η μυθική παράδοση (1.82-84) όσο και η ιστορία έχει αναδείξει τον ηρωισμό των Αθηναίων: η *ἀνδρεία* και η *εὐψυχία* είναι τα

¹¹⁹ Στην παράγραφο 26.34 ο συγκερασμός λόγου-ἔργου εξυπηρετεί τις ρητορικές συμβάσεις.

¹²⁰ Για *τόλμη* βλ. 1.133, 223, 250, 254, 256.

Για *ἀνδρεία* βλ. 1.81-82, (108), (154), 196, 213, (240-241), 257, 345, 393.

Για *εὐψυχία* βλ. 89-90, 133-135, 160, 244, 256-257.

όπλα τους έναντι των *ἐχθρῶν*, ενώ η *ἐπιείκεια* και η ορθή *βουλή* επιστρατεύονται για τους *οἰκείους* (1.257). Η πόλη υπερέχει *τῷ μεγέθει τῶν ἔργων, τοῖς τολμήμασιν* και γενικότερα σε καθετί *τῶν ὑπαρχόντων* (1.250). Ωστόσο αξίζει κανείς να θαυμάσει περισσότερο *τὴν ἐν τοῖς δεινοῖς εὐψυχίαν ἢ τὰ ἔργα τῶν κεκρατηκότων* (1.244) αλλά και την *ἀνδρείαν τῆς γνώμης* (1.213), *τὰς πράξεις, τὰ τολμήματα* και *τὸ τῶν ἔργων ἦθος* (1.223).

Επομένως, για τον Αἴλιο οι Αθηναῖοι ουδόλως υπολείπονται των Ρωμαίων ως προς το πολεμικό σθένος. Ενώ η ρωμαϊκή αυτοκρατορία στηρίζει την κυριαρχία της στη στρατιωτική πολιτική της και απαιτεί από τους στρατιώτες της να επιδείξουν *τάξη* και *ἀνδρεία* την ώρα της μάχης, η Αθήνα εμπνέει τους πολεμιστές της και συνδυάζει την *εὐψυχία-ἀνδρεία-τόλμη* με *ἐπιείκεια, πραότητα, σωφροσύνη, ορθή βουλή* και *ἦθος ἔργων* σε όλους τους τομείς δράσης.

Ενώ οι Ρωμαῖοι στρατιώτες είναι απλώς πειθαρχημένα, εκπαιδευμένα, τοποθετημένα πύονια της στρατιωτικής ηγεσίας που προσπαθεί με τη δύναμη των όπλων να επιβάλει και να διατηρήσει την *τάξη* και την *ἀσφάλεια* εντός των συνόρων της αυτοκρατορίας, οι Αθηναῖοι επιδεικνύουν *ἀνδρεία* με *ἦθος*, πολεμούν για υψηλά ιδανικά (*ἐλευθερία, εἰρήνη, ἔθνος*) και ενεργούν με απόλυτη συνείδηση των πράξεών τους, λαμβάνοντας γενναίες αποφάσεις, όταν οι περιστάσεις το απαιτούν. Ἄλλωστε το ένδοξο ιστορικό παρελθόν τους –στο οποίο ο ρήτορας στον *Παναθηναϊκό* αναφέρθηκε *διεξοδικότατα*– υψώνεται ως παράδειγμα και μέτρο σύγκρισης για αυτούς, διδάσκοντάς τους τον ορθό *λογισμό*, την πρόνοια αλλά ακόμα και την *αὐτοθυσία*, στις περιπτώσεις που αυτή κρίνεται αναγκαία.

5.6. Ο *Ἐπίλογος* των δύο λόγων

Στον λόγο *Εἰς Ρώμην* (26.108-109) ο ρήτορας αναφέρεται στην αντινομία *λόγου-ἔργου*, καθώς ο *λόγος* δεν μπορεί να αποδώσει την *ἀρχήν* με αντάξιο τρόπο. Για τον λόγο αυτό ο Αἴλιος –σύμφωνα με την συνήθεια των ποιητών διθυράμβων και παιάνων– καταφεύγει σε μία ευχή: την αιώνια διατήρηση της ρωμαϊκής *ἀρχῆς* και της

καλής υγείας του αυτοκράτορα και των απογόνων του. Τέλος, καλεί το ακροατήριο να αποφανθεί για τον λόγο του, αν ήταν καλός ή όχι.¹²¹

Αντίθετα στον *Παναθηναϊκό* (1.402-404) ο Αίλιος δεν εκφράζει καμία αμφιβολία σχετικά με την ποιότητα του λόγου του. Γενικότερα επικρατεί ένας συγκερασμός λόγων και ἔργων: ο ρήτορας παρακινεί το ακροατήριο *τῶν ὁμοφύλων τὴν πόλιν καὶ ἔργω καὶ λόγῳ κοσμεῖν* (1.403), ενώ *εἴργασται...ὁ λόγος ἀντὶ τοῦ πέπλου κόσμος Παναθηναίων τῇ θεωρίᾳ* (1.404) ως έκφραση της *χάριτος* του ρήτορα προς τη θεά.

Επιπλέον ο ρήτορας καλεί το ακροατήριο να μην φθονεί τους Αθηναίους, αλλά παρακινεί να μετέχουν ὅλοι στη *φιλοτιμία* της πόλης και στη *δόξα* της. Ἄλλωστε δεν είναι λίγες οι φορές στον λόγο που ο ρήτορας αναφέρθηκε στον *φθόνο* και την *ἀχαριστία* που οι Αθηναίοι ἀδίκῃ ἔχουν εἰσπράξει για τις ευεργεσίες τους (1.228, 235, 293, 319, 402) σε αντίθεση με τους Ρωμαίους που –με έντονη την υπερβολή– ουδέποτε ἔχουν προξενήσει τον φθόνο στους υπηκόους τους (26.65, 67, 78, 87, 89).

Ίσως λοιπόν ο ρήτορας στον επίλογο απευθύνεται προς τους Ρωμαίους, ζητώντας τους να μη φθονούν για την πολιτισμική υπεροχή που η Αθήνα μπορεί να επιδείξει ἔναντι της Ρώμης. Ὅπως οι Ρωμαῖοι υπηκόοι παρουσιάζονται να μη φθονούν τη ρωμαϊκή *ἀρχή*, ἔτσι και οι Ρωμαῖοι δεν πρέπει να φθονούν την πολιτισμική ανωτερότητα των Αθηνών, αλλά να αποδώσουν στην πόλη τη θέση που δικαιωματικά της αξίζει μέσα στη ρωμαϊκή αυτοκρατορία του 2^{ου} αι. μ.Χ..

¹²¹ Σύμφωνα με τη Βουδούρη (2016) 175-177 η τελευταία φράση του επιβατήριου λόγου *Εἰς Ρώμην* εκφράζεται μεταφορικά: «Ὅσον αφορά δε στην τελευταία φράση «ἐκτετέλεσταί μοι τὸ τόλμημα· εἴτε δὲ χεῖρον εἴτε βέλτιον ἔξεστιν ἤδη φέρειν τὴν ψῆφον» [η υπογράμμιση είναι δική μου] μάλλον η εδῶ χρήση του *ψῆφος* είναι μεταφορική και ο Αἴλιος Αριστείδης δεν εννοεῖ ὅτι παίρνει μέρος σε ρητορικό διαγωνισμό στο πλαίσιο κάποιας θρησκευτικής γιορτής. Διότι στην αντίθετη περίπτωση ο *Εἰς Ρώμην* θα ανήκε στην κατηγορία των τυπικῶν *πανηγυρικῶν*, οι οποίοι εκφωνούνταν εἴτε μεμονωμένα κατά την ἑναρξὴ των *πανηγύρεων* εἴτε στο πλαίσιο των ρητορικῶν διαγωνισμῶν που διεξάγονταν σε αυτές, και επομένως οι προσωπικὲς αναφορὲς στο κοπιαστικὸ ταξίδι του ρήτορα θα ἔπρεπε να απουσιάζουν».

6. Επιπρόσθετα στοιχεία σύγκρισης αθηναϊκής και ρωμαϊκής πολιτικής

Στο κεφάλαιο αυτό θα προβούμε σε συγκρίσεις της αθηναϊκής και ρωμαϊκής πολιτικής, που μας επιτρέπει η κειμενοκεντρική θεώρηση των δύο λόγων. Οι συγκρίσεις αυτές θα δια φωτίσουν περαιτέρω τη στάση του Αίλιου απέναντι στην Αθήνα και τη Ρώμη και θα μας βοηθήσουν να καταλήξουμε σε ασφαλέστερα συμπεράσματα σχετικά με την "υποκειμενιστική" πολιτισμική ταυτότητα του ρήτορα.

Κοινή πατρίς και τροφεύς

Ο ρήτορας στον λόγο *Εἰς Ρώμην* παρουσιάζει τη δύναμη και το μέγεθος της πόλης αλλά και την τελειότητα της διοίκησης και της τάξης. Η Ρώμη *ἄρχει* ὅλης της *οἰκουμένης*, την οποία τελικά και εκπροσωπεί (26.9-10, 62). Η *ἀκρίβεια* της *ἀρχῆς* (26.9) παρακινεί ὅλους τους υπηκόους να θεωρούν τη Ρώμη *ἄστν κοινόν* (26.61): *ἅπαντα ἢ οἰκουμένη χοροῦ ἀκριβέστερον ἔν φθέγγεται, συνευχομένη μένειν τὸν ἅπαντα αἰῶνα τήνδε τὴν ἀρχήν* (26.29). Ἐτσι η ρωμαϊκή αυτοκρατορία παρουσιάζεται *ὡσπερ μία χώρα συνεχῆς καὶ ἔν φῶλον* (26.30), που συνέταξε *ὡσπερ ἓνα οἶκον ἅπασαν τὴν οἰκουμένην* (26.102).

Για να επιτευχθεῖ αὐτή η αρμονική συνύπαρξη, οι Ρωμαῖοι επιμελήθηκαν *κοινήν εἶναι τὴν πολιτείαν καὶ οἶον πόλεως μιᾶς* (26.65). Παραχώρησαν στους υπηκόους το δικαίωμα του Ρωμαίου πολίτη, καθιστώντας το *οὐ πόλεως, ἀλλὰ γένους ὄνομα κοινοῦ τινος, καὶ τούτου οὐχ ἑνὸς τῶν πάντων, ἀλλὰ ἀντιρρόπου πᾶσι τοῖς λοιποῖς*. (26.63). Οι Ρωμαῖοι ἔγιναν *ἅπασιν περιηγηταὶ κοινοὶ*, ἀνοιξαν *ἀπάσας τῆς οἰκουμένης τὰς πύλας*, θέσπισαν *νόμους τε κοινοὺς ἅπασι* και καθιέρωσαν *γάμους τε κοινούς* (26.102). Ἐτσι κατάφεραν *ἄριστα* να αποδείξουν ὅτι η γη τους κατέστη *γῆ πάντων μήτηρ καὶ πατρίς κοινή πάντων* (26.100), εφαρμόζοντας *ἔργω* τη ρήση του Ομήρου: *γαῖα δέ τοι ξυνή πάντων* (26.101). Ωστόσο η διάκριση *ξένων* και *ὁμοφύλων* μεταξύ των Ρωμαίων πολιτῶν δεν παύει να υπολανθάνει στη σκέψη των Ρωμαίων (26.59, 64, 74-75).

Αντίθετα στον *Παναθηναϊκό* η πόλη των Αθηνῶν αγκαλιάζει ὅλους τους *δεηθέντας* χωρίς διακρίσεις (1.49-62) και *οὐδεὶς ἔσται τῶν Ἑλλήνων ἄπολις, ἕως ἂν ἢ τῶν Ἀθηναίων ἢ πόλις* (1.56). Οι Ἕλληνες θεωροῦν τη Αθήνα ως *κοινή τοῦ γένους ἐστία* (1.14), *ὡσπερὶ πατρίς ἐστὶ καὶ ἐστία κοινή* (1.61), ως *κοινήν πατρίδα ... βεβαιωτέραν*

... λυσιτελεστέραν ... ἀνάλωτον καὶ ὡς ἀληθῶς ἱεράν (1.54). Η Ελλάδα τιμά την πόλη ως κοινό πρυτανεῖον, ὡσπερ ἄγαλμα κοινὸν τῆς Ἑλλάδος (1.319), ὅπως τὴν κοινήν πατρίδα τοῦ γένους (1.330).

Η αίσθηση πως η Αθήνα εκπροσωπεί όλους τους Έλληνες –αλλά και ολόκληρη την οικουμένη– διαπνέει ὅλο τον λόγο. Οι Αθηναῖοι αγωνίζονται ὡς ὑπὲρ κοινῆς τῆς πατρίδος καὶ κοινῶν τῶν ἄθλων (1.393). Η παράδοση των Αθηνῶν ισοδυναμεί για τον Δαρείο με την παράδοση ὅλης της Ελλάδας (1.97-98), ενώ η συμμαχία με την Αθήνα θα εξασφαλίσει αργότερα στη σκέψη των Περσῶν τον ἔλεγχο και την υποταγή ὅλων των Ελλήνων (1.173). Η Αθήνα ἐβοήθησεν τῇ κοινῇ φύσει (1.84), ἤδη ἀπὸ τους μυθικούς χρόνους, ενώ κατὰ τους Περσικούς πολέμους μάχεται τον Πέρση βασιλιά ὑπὲρ τῶν κοινῇ συμφερόντων ... διὰ γῆς ἀπάσης καὶ θαλάττης (1.213). Αλλά και αργότερα κατὰ τους αγῶνες με τον Φίλιππο ἐδείχθη σαφῶς ὅτι καὶ αἱ νῖκαι τῆς πόλεως τῶν Ἑλλήνων εἰσὶ νῖκαι καὶ τὰ τῆς πόλεως ἐναντιώματα τῶν Ἑλλήνων ἀπάντων ἐστίν (1.316). Ἐτσι ἡ πόλις πᾶν ἔσωσε τὸ Ἑλληνικόν, καὶ τοῖς πᾶσιν ἐδείχθη μόνον φυλακτήριον οὔσα τοῖς Ἑλλησιν, οἷμαι δὲ καὶ τῷ λοιπῷ μέρει τῆς οἰκουμένης (1.167). Γενικότερα οὕτως οὐ μόνον τῷ κοινῷ γένει τῶν Ἑλλήνων, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἐξ ἀρχῆς ἁμαρτοῦσι καὶ εἰς αὐτὴν καὶ εἰς τοὺς Ἑλληνας ἐλυσιτέλησεν ἀεὶ δὴ ποτε ἡ πόλις, καὶ ὅσα ἐνίκησεν ἀκριβῶς ὑπὲρ ἀπάντων ἐνίκησεν (1.321).

Ὅμως και για ολόκληρο το γένος των ανθρώπων η Αθήνα είναι μήτηρ¹²² καὶ τροφός κοινή καὶ τῆς φύσεως ἀφορμή (1.25). Οι Έλληνες τη θεωροῦν τροφὸ ὅλων (1.110, 113) και αισθάνονται την ἀνάγκη χάριν ἐκτίνειν ἅπασαν, ὅση δυνατὴ (1.1). Οι Αθηναῖοι προασπίζονται τους Έλληνες ὡς ὑπὲρ οἰκείων (1.179), συμπεριφερόμενοι ὄχι ἀπλῶς ως ἡγεμόνες, ἀλλὰ ως πατέρες (1.140). Ἰδιαίτερα μετὰ τη νίκη στο Μαραθῶνα η Αθήνα ὡσπερ μητρόπολις καὶ ἀφορμὴ τῶν ὕστερον πάντων ἐγένετο τοῖς Ἑλλησιν, οὐ μόνον τῶν ἐν τοῖς πολέμοις ἀγῶνων ἀντὶ κρηπίδος ἢ παραδείγματος προτελεσθεῖσα, ἀλλὰ καὶ πάντων ἐπιτηδευμάτων καὶ βίου καὶ προαιρέσεως καὶ, τὸ σύμπαν εἰπεῖν, τοῦ τῶν Ἑλλήνων σπέρματος (1.111)

Επομένως και οι δύο πόλεις τιμῶνται ως κοινή πατρίς. Ἰδιαίτερα για την Αθήνα ο ρήτορας ἐπιλέγει να προβάλλει ἔντονα και την εικόνα του τροφέως, μια ιδιότητα που της αναγνωρίζεται ἀκόμα και στον λόγο *Εἰς Ρώμην* (26.96). Και ενώ η Ρώμη χρησιμοποιεῖ τους υπηκόους της προς ὄφελός της (26.11-13, 64, 67, 74-75), ἀντίθετα

¹²² Για την εικόνα της Αθήνας ως μητέρας πρβλ. και 1.28, 31, 315.

η πόλη των Αθηνών ευεργετεί όλους τους *δεηθέντας*, φερόμενη με φιλανθρωπία, ανιδιοτέλεια και μεγαλοψυχία. Ως εκ τούτου η Ρώμη μάς δίνει την εντύπωση πως τελικά επιβλήθηκε ως *ἄστυ κοινόν* με όρους πολιτικής *ἀρχῆς*, σε αντίθεση με την Αθήνα που επιλέχθηκε για την *ἡγεμονία* της και διακρίθηκε για τις πολιτισμικές αρχές της.

Στρατιωτική πολιτική

Ενώ στον *Παναθηναϊκό* η στρατιωτική πολιτική της Αθήνας στοχεύει κυρίως στην *ἐλευθερία*¹²³, εγκωμιάζεται ἔμμεσα μέσα από το ιστορικό παρελθόν της πόλης και στηρίζεται στις αρχές της φιλανθρωπίας, της μεγαλοψυχίας και της εθνικής ενότητας, αντίθετα στον λόγο *Εἰς Ρώμην* ο ρήτορας αφιερώνει ένα εκτενές μέρος στη στρατιωτική πολιτική των Ρωμαίων (26.72-89), η οποία στοχεύει κυρίως στην *ἀσφάλειαν* και την τήρηση της *τάξεως* στην αυτοκρατορία. Η επιλογή αυτή του Αίλιου ίσως μαρτυρεί πως στη σκέψη του η διατήρηση της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας προϋποθέτει τη χρήση στρατιωτικής επιβολής και κυριαρχίας. Ἄλλωστε –όπως έχουμε ήδη αναλύσει– η *ἀρχή* της Ρώμης στηρίχθηκε στο δίκαιο της πυγμής, που μόνο με τη δύναμη της βίας και των όπλων μπορεί να εφαρμοστεί.

Ασφαλώς οι αναφορές στη στρατιωτική πολιτική της Ρώμης είναι πολύ προσεκτικά διατυπωμένες, καθώς ο ρήτορας γνωρίζει ότι το ακροατήριό του αποτελείται από Ρωμαίους πολίτες· για τον λόγο αυτό ἄλλωστε προσφέρει μια εξιδανικευμένη εικόνα. Μια προσεκτικότερη όμως ανάγνωση θα μας επιτρέψει να διακρίνουμε υπαινιγμούς αλλά και μία ενδεχόμενη ενόχληση του Αίλιου ως Έλληνα απέναντι στη ρωμαϊκή στρατιωτική πολιτική.

Αρχικά ο ρήτορας επαινεί την ειρήνη των Ρωμαίων, παρόλο που ο πόλεμος είναι πατροπαράδοτη συνήθεια σε αυτούς (*κἄν πάτριον πολεμεῖν*, 26.71). Αναφέρει πως οι Ρωμαίοι ξεπέρασαν τους Έλληνες στην τόλμη (26.73), ρήση που ωστόσο διαψεύδεται, καθώς λίγο παρακάτω επισημαίνεται πως ο ρωμαϊκός στρατός δεν αποτελείται από Ρωμαίους αλλά από υπηκόους –αυτοχθόνους περιοχών– της αυτοκρατορίας, στους οποίους απλώς παραχωρήθηκε η ιδιότητα του Ρωμαίου πολίτη (26.74-78). Επαινεί τη *γνώμην* των Ρωμαίων, όμως στη ουσία προτάσσει στη

¹²³ Για τον αγώνα υπέρ της *ἐλευθερίας* βλ. 1.78-79, 110, 195, 210, 227, 232, 254, 280, 296, 315, 319,

σύγκριση την υπεροχή τους στα ὄπλα (καὶ τοσοῦτον ὕμῶν λειπόμενοι πάντες τοῖς ὄπλοις, ἔτι τῇ γνώμῃ πλέον εἰσὶν ὀπίσω, 26.74).

Επιπλέον η εκτενής αναφορά στα τείχη (26.79-83)¹²⁴ και στην πλήρωσιν-τάξιν του στρατού (84-89), όσο εγκωμιαστική και αν ακούγεται, στην ουσία για άλλη μια φορά υποδηλώνει την ανάγκη στρατιωτικής οργάνωσης της αυτοκρατορίας. Μπορεί η *Pax Romana* να εξασφάλισε μία μακρά περίοδο σχετικής ηρεμίας και ειρήνης, ωστόσο η ρωμαϊκή αυτοκρατορία δεν έπαψε ποτέ να απειλείται τόσο από εξωτερικούς εχθρούς όσο και από εσωτερικές αναταραχές και εμφύλιες συγκρούσεις (βλ.26.70). Ο μόνος τρόπος για να διατηρήσει η Ρώμη την κυριαρχία της ήταν η στρατιωτική επιβολή, καθώς πολιτισμικά δεν κατόρθωσε να αφομοιώσει τους υπηκόους της –ιδιαιτέρα τους Έλληνες, οι περισσότεροι των οποίων διατήρησαν την πολιτισμική τους ταυτότητα¹²⁵.

Σε ορισμένα σημεία μάλιστα αισθανόμαστε πως ο ρήτορας εμμέσως υποδεικνύει στους Ρωμαίους την πολιτική που ο ίδιος επιθυμεί αναφορικά με τους Έλληνες της αυτοκρατορίας. Πιο συγκεκριμένα η Ιωνία ἢ περιμάχητος ἐλευθερωθεῖσα φρουρῶν καὶ σατραπῶν εγκωμιάζεται ως πᾶσι κάλλους ἡγεμών· στην παράγραφο 26.67 ο ρήτορας αναφέρεται στην ανάγκη να υπάρξουν καθαραὶ φρουρῶν πόλεις, ενώ αλλού επαναλαμβάνει: φρουρῶν δὲ οὐδὲν δεῖ τὰς ἀκροπόλεις ἐχόντων, ἀλλ' οἱ ἕκασταχόθεν μέγιστοι καὶ δυνατώτατοι τὰς ἑαυτῶν πατρίδας ὑμῖν φυλάττουσιν (26.64). Σύμφωνα μάλιστα με τον Veyne¹²⁶ ο Αίλιος, ο οποίος διέπεται από ένα βαθύ ελληνικό εθνικό αίσθημα, επιθυμεί την παραχώρηση διοικητικής αυτονομίας των ελληνικῶν πόλεων χωρίς τη χρήση στρατιωτικής βίας· για τον ρήτορα η εκχώρηση ελευθεριῶν και εξουσίας στους Έλληνες τοπικούς ἄρχοντες θα επιτρέψει στους Έλληνες της αυτοκρατορίας να παραμείνουν ενωμένοι και να μην αλλοτριωθούν πολιτισμικά.

Άλλωστε –συνεχίζει ο Veyne– η διάκριση μεταξύ πολιτῶν και ὁμοφύλων ήταν μια διάκριση που ποτέ δεν έπαψε να υφίσταται στη ρωμαϊκή αυτοκρατορία (26.59, 64, 74-75): μπορεί σε κάποιον να εκχωρείται η ιδιότητα του Ρωμαίου πολίτη, ωστόσο εκείνος συνηθέστερα διατηρεῖ την πολιτισμική ταυτότητα και την εθνική συνείδηση του γένους στο οποίο ανήκε πριν τη ρωμαϊκή κατάκτηση. Αν μάλιστα θεωρήσουμε ότι ο ρήτορας υποστηρίζει αυτή τη θέση με μια υπαινικτική αυτοαναφορική

¹²⁴ Αξίζει να σημειωθεί ότι στον *Παναθηναϊκό* ο ρήτορας επιλέγει να αναφερθεί στα τείχη των Αθηνῶν μόνο σε μία παράγραφο (1.351).

¹²⁵ Veyne (1999) 566-567.

¹²⁶ Αυτόθι 564-565.

διάσταση, τότε εύκολα γίνεται αντιληπτό ότι ο Αίλιος υιοθετεί για τον εαυτό του μια ελληνική "υποκειμενιστική" πολιτισμική ταυτότητα.

Αποικισμός

Η Αθήνα στον *Παναθηναϊκό* (1.62-74) εγκωμιάζεται για την πολιτική του αποικισμού, η σπουδαιότητα της οποίας συγκρίνεται με τη διανομή του *σίτου* (1.74) στους ανθρώπους και θεωρείται ίσης αξίας με την αποδοχή όλων των *δεηθέντων* εκ μέρους των Αθηναίων (1.73). Οι αποικίες συνέβαλαν στην απομάκρυνση των *βαρβάρων* (1.15) και διατήρησαν *ἄδολον καὶ καθαρὸν καὶ ἀδιάφθορον τὸ ἦθος* και την *φωνήν* των Ελλήνων (1.15). Αναλυτικότερα τα οφέλη του αποικισμού απαριθμούνται στην παράγραφο 1.64: 1) Οι Αθηναίοι με τις αποικίες ενώνουν τη γη σαν να ήταν εκ φύσεως ενωμένη με όλη την υπόλοιπη Ελλάδα 2) Αυξάνεται η δύναμη των Ελλήνων 3) Ο αποικισμός συμβάλλει στην ενίσχυση της *κοινῆς ἀσφαλείας* και 4) Διδάσκει τα αγαθά της *ὁμοιοίας*.¹²⁷ Στην ουσία η Αθήνα με τον αποικισμό πέτυχε όσα η ρωμαϊκή αυτοκρατορία –αιώνες αργότερα– καυχάται ως δικά της επιτεύγματα.

Ενώ στον λόγο *Εἰς Ρώμην* η ακμή των ελληνικών πόλεων της αυτοκρατορίας αποδίδεται αποκλειστικά στους Ρωμαίους (26.94), ο ρήτορας στον *Παναθηναϊκό* σπεύδει να διευκρινίσει: *ὥστ' ἐμοὶ μὲν γέλως ἐπέρχεται ἀκούοντι τῶν νῦν πόλεων τοῖς σφετέροις κόσμοις φιλοτιμουμένων καὶ φρονουσῶν ὡς ἐπὶ λαμπροῖς, ὅταν εὐρίσκω θεωρῶν ἐπὶ τῆς ὑμετέρας πόλεως γῆν καὶ θάλατταν κεκοσμημένην ἄνευ τῶν ἄλλων πολλῶν καὶ πολλῶ μειζόνων* (1.66). Ἄλλωστε ο Αίλιος δεν παραλείπει να αναφερθεί στις σχέσεις που διέπουν τις αποικίες της Αθήνας με τη μητρόπολή τους: *τοῖς γὰρ πεμφθεῖσι καὶ κρατήσασιν ἔρωσ ἐμπίπτει μιμήσασθαι τὴν μητρόπολιν* (1.65). Τις αποικίες κατοικούν οι *παῖδες των παιδων των Αθηναίων* και όλα τα επιτεύγματά τους οφείλονται και πρέπει να αποδίδονται στην πόλη των Αθηνών (1.66).

Τέλος, αξίζει να επισημανθεί ότι στο εγκώμιο της Ρώμης δεν γίνεται καμία σαφής αναφορά στην πολιτική του αποικισμού, παρά μόνο έμμεσες νύξεις στις

¹²⁷ Και στον λόγο *Εἰς Ρώμην* υπάρχουν αντίστοιχες αναφορές: για την ταύτιση της Ρώμης με όλη την οικουμένη βλ. ανάλυση για *κοινήν πατρίδα* και *τροφέα* (σελ. 50-52)· για τη δύναμη της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας βλ. 26. 8, 9, 34, 57, 59, 68, 86· για την *ἀσφάλεια* των υπηκόων βλ. 26. 65, 100· τέλος για τα αγαθά της *ὁμοιοίας* βλ. 26.97.

παραγράφους 26.81 και 94. Και μπορεί ο κόσμος να διαιρείται σε πολιτισμένο και απολίτιστο (26.16, 101-102), ωστόσο στο μυαλό του ρήτορα η διάκριση αυτή οφείλεται στους Αθηναίους, οι οποίοι με την πολιτική του αποικισμού που επινόησαν και εφάρμοσαν, μετέδωσαν τον ελληνικό πολιτισμό έξω από τα σύνορα της Ελλάδας και ευεργέτησαν ολόκληρη την οικουμένη. Για άλλη μια φορά επομένως ο Αίλιος προβάλλει την ιδιαίτερη αγάπη που τρέφει για τον ελληνικό πολιτισμό, ο οποίος στη συνείδησή του υπερέχει του αντίστοιχου ρωμαϊκού.

7. Συνολική θεώρηση των δύο λόγων

Στον λόγο *Εἰς Ρώμην* ο έπαινος της Ρώμης μετατρέπεται σε εγκώμιο ολόκληρης της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, η οποία υμνείται για την τέχνη του *ἄρχειν* και τις συνθήκες ειρήνης και δικαίου που έχει διασφαλίσει σε όλη την επικράτειά της. Ωστόσο μια προσεκτικότερη μελέτη του λόγου και η παράλληλη σύγκρισή του με τον *Παναθηναϊκό* –τόσο σε επίπεδο έκτασης των δύο εγκωμίων όσο και περιεχομένου– μάς προκαλεί έντονο προβληματισμό σχετικά με τα πραγματικά αισθήματα του Αίλιου απέναντι στη ρωμαϊκή αυτοκρατορία. Αν μάλιστα λάβουμε υπόψη μας και τον προσωπικό αγώνα του ρήτορα για *ἀτέλεια*, αλλά και την εκ μέρους του πρόταξη της αξίας του θεού Ασκληπιού έναντι της αξίας του θεοποιημένου αυτοκράτορα,¹²⁸ ίσως διακρίνουμε και μια ενδεχόμενη δυσαρέσκεια του Αίλιου προς τη ρωμαϊκή διοίκηση.

Η Ρώμη μπορεί να είναι το κέντρο του κόσμου που κυβερνά ολόκληρη την αυτοκρατορία, ωστόσο η Αθήνα του παρελθόντος υπήρξε το ιστορικό πνευματικό κέντρο του ελληνισμού, η κοιτίδα του πολιτισμού. Ο Αίλιος δεν έπαψε ποτέ να οραματίζεται την αναγέννηση της αίγλης των Αθηνών και ίσως ο *Παναθηναϊκός* να έχει συντεθεί για να υπηρετήσει αυτό το σκοπό: ο ρήτορας, ενοχλημένος από τη ρωμαϊκή κυριαρχία στον ελληνικό κόσμο, έμμεσα υποδεικνύει στους Ρωμαίους να αποδώσουν στην Αθήνα του παρόντος τη θέση που δικαιωματικά της αξίζει.¹²⁹

Για τον Αίλιο οι Ρωμαίοι έχουν κατακτήσει τους Έλληνες και έχουν επιβάλει τη ρωμαϊκή *ἀρχή*. Η *νῶν ἀρχή γῆς τε καὶ θαλάττης* –που και πάλι δεν κατονομάζεται– δεν είναι απρόθυμη όμως να αποδεχθεί την Αθήνα ως *διδάσκαλον* και *τροφέα*, εκχωρώντας της δικαιώματα που επιτρέπουν τη διαφοροποίηση και τη διάκρισή της μέσα στο ρωμαϊκό κόσμο (1.332-333). Στην ουσία ο ρήτορας υποδεικνύει στους Ρωμαίους τη θέση που θα όφειλαν να εξασφαλίσουν στην Αθήνα λόγω της ιστορικής πορείας της, αλλά και της συμβολής της στον ευρύτερο πολιτισμό.

Η Αθήνα της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας απολαμβάνει *τοσαύτη περιουσία τιμῶν* και σχεδόν (*μικροῦ δεῖν*) παραπλήσια *εὐδαιμονία* με εκείνη του παρελθόντος (1.332), *ὥστε μὴ ραδίως ἂν τινα αὐτῇ τάρχαῖα ἀντὶ τῶν παρόντων συνεύξασθαι* (1.335). Όπως

¹²⁸ Βλ. σχετικά Pernot (2008) 177-185, ο οποίος, στηριζόμενος σε χωρία των *Ἱερῶν Λόγων* αλλά και στη μαρτυρία του Φιλόστρατου (*Βίοι Σοφιστῶν* 582), αναφέρει περιστατικά στα οποία ο Αίλιος δεν τήρησε το πρωτόκολλο προς τον αυτοκράτορα και δεν επέδειξε τον απαιτούμενο σεβασμό, επικαλούμενος την αφοσίωσή του στο θεό Ασκληπιό. Βλ. και σχετική ανάλυση σελ. 10.

¹²⁹ Pernot (2015) 109-111.

εύστοχα όμως παρατηρεί και ο Pernot¹³⁰, οι φράσεις *μικροῦ δεῖν* και *μη ῥαδίως* υπαινίσσονται με *έσχηματισμένον λόγον* κρυφά μηνύματα, προσωπικές θέσεις και μια συγκαλυμμένη κριτική της πολιτικής που ακολουθεί η Ρώμη απέναντι στην πόλη των Αθηνών. Ο ισχυρισμός του ρήτορα για τα *πρεσβεῖα* (1.335), που η σύγχρονή του Αθήνα κατέχει ανάμεσα σε όλες τις ελληνικές πόλεις, στην ουσία αποτελεί μία ακόμα προτροπή του ρήτορα προς τη ρωμαϊκή διοίκηση για την αποκατάσταση της αίγλης και της δύναμης των Αθηνών. Ακόμα και όταν η *ἀρχή* του παρόντος χαρακτηρίζεται ως *ἀρίστη* και *μεγίστη* (1.335), ο ρήτορας δεν αποποιείται την ελληνική πολιτισμική του ταυτότητα, αλλά επιδιώκει μέσω των ρητορικών συμβάσεων να επιτύχει τις επιδιώξεις του για αναβίωση του ένδοξου αθηναϊκού παρελθόντος.

Στο σημείο αυτό μία επισήμανση καθίσταται αναγκαία: ο Αίλιος επιλέγει να αναπτύξει τον έπαινο της Ρώμης κινούμενος στον άξονα της *ἀρχῆς*, ενώ για την Αθήνα επιλέγει να προβάλλει τα πολιτισμικά επιτεύγματά της. Ολόκληρο το εγκώμιο της Ρώμης εστιάζει στο μέγεθος και τη δύναμη μιας αυτοκρατορίας που επιβλήθηκε, σε αντίθεση με το εγκώμιο της Αθήνας που επικεντρώνεται στη *φιλανθρωπία* της πόλης και τις αρχές που διέπουν τον πολιτισμό της. Η Αθήνα δεν επεδίωξε ποτέ τη δημιουργία *ἀρχῆς*: η *ἀρχή* στηρίζεται στο δίκαιο του ισχυροτέρου και μεταχειρίζεται άδικα και βίαια μέσα. Η Αθήνα *ἡγείται* των Ελλήνων, δεν *ἄρχει*, εξασφαλίζοντας με πνεύμα ομόνοιας και εθνικής ενότητας την *εἰρήνη* και την *εὐδαιμονία*. Για τον ρήτορα η *μεγάλη ἀρχή* των Αθηναίων δεν συντελέστηκε ούτε με τα πλοία ούτε με το πλήθος των περιοχών που είχαν υπό τον έλεγχο τους· η *μεγάλη ἀρχή* ήταν πολιτισμική και επιτεύχθηκε αναίμακτα (1.322) με την εξάπλωση της αττικής διαλέκτου σε ολόκληρο τον κόσμο της εποχής (1.327).

Είναι προφανές ότι οι δύο πόλεις έρχονται σε άμεση αντίθεση: η Ρώμη για τη διατήρηση της αυτοκρατορίας της στηρίζεται στη δύναμη και την εξουσία που ασκεί με την τέχνη του *ἄρχειν*, ενώ η Αθήνα *ἡγείται* των Ελλήνων, ενεργώντας πάντοτε προς την ενότητα και την ασφάλεια όλου του ελληνικού έθνους, υποκινούμενη από άδολα και ανιδιοτελή αισθήματα πατριωτισμού και αυτοθυσίας, *φιλανθρωπίας*, *μεγαλοψυχίας*, *φιλοτιμίας*. Η Αθήνα δρα με *εὐσέβεια*, *σοφία*, *σωφροσύνη*, *ἀνδρεία*, *εὐψυχία*, *καρτερία*, *πραότητα*, *ἐπιείκεια*, *πρόνοια*, *δικαιοσύνη* και *ἀρετή*, προβάλλοντας παιδεία, πολιτισμό και αξίες που η Ρώμη αδυνατεί να επιδείξει.

¹³⁰ Pernot (2015) 110-111.

Η επιλογή του Αίλιου να κινηθεί σε διαφορετικούς εγκωμιαστικούς άξονες μαρτυρεί την πολιτισμική υπεροχή των Αθηνών και έμμεσα επικρίνει το δίκαιο της πυγμής που η ρωμαϊκή αυτοκρατορία έχει εφαρμόσει· ο ρήτορας καταδικάζει την *άρχήν* στο σύνολό της (1.306-311). Συχνά άλλωστε υπολανθάνει και ένας παραλληλισμός των Ρωμαίων με τους Πέρσες-βαρβάρους¹³¹: και οι δύο διακατέχονται από την επιθυμία της *άρχης*. Αν μάλιστα αναλογιστούμε ότι στην ελληνική σκέψη η λέξη *βάρβαρος* ισοδυναμεί με την έννοια του απολίτιστου, τότε γίνεται διακριτό το πολιτισμικό έλλειμμα που ο ρήτορας αποδίδει στους Ρωμαίους.

Εξαιτίας της πολιτισμικής υπεροχής των Αθηνών, ο Αίλιος Αριστείδης επιδιώκει την αναβίωση του αθηναϊκού παρελθόντος –η Αθήνα άλλωστε κατέχει τα *πρεσβεΐα παντός τοῦ Ἑλληνικοῦ* (1.335)– και διεκδικεί για την πόλη μία θέση ανάμεσα στους *διδασκάλους* και *τροφεΐς* (1.332) στη ρωμαϊκή αυτοκρατορία. Η *Pax Romana* εξάλλου, η οποία έχει εξασφαλίσει στους υπηκόους μία σχετική ηρεμία και ασφάλεια, μπορεί να προσφέρει τα αναγκαία εχέγγυα, προκειμένου να επιτευχθεί η πολιτισμική αναγέννηση, που ο ρήτορας οραματίζεται.

Πρωτεύοντα ρόλο σε αυτήν την αναγέννηση καλούνται να διαδραματίσουν και οι Έλληνες των επαρχιών της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, ιδιαίτερα της Μικράς Ασίας, για τους οποίους ο ρήτορας αιτείται περισσότερα προνόμια, που θα τους επιτρέψουν να αποκτήσουν μια σχετική αυτονομία και θα τους εξαιρέσουν από τον αποπνικτικό έλεγχο της ρωμαϊκής διοίκησης. Οι τοπικοί άρχοντες (26.31-33, 36-37, 64-65) θα επιδιώξουν την *όμόνοια* στις ελληνικές πόλεις και θα εργαστούν ώστε να διατηρήσουν αλώβητη την εθνική συνείδηση και την πολιτισμική ταυτότητα των Ελλήνων, προκειμένου να μην αλλοτριωθούν από τον Ρωμαίο κατακτητή.¹³²

Εν κατακλείδι, μέσα από τους δύο λόγους καταφαίνεται ότι για τον Αίλιο οι Έλληνες υπερέχουν πολιτισμικά από τους Ρωμαίους. Εξαιτίας των ρητορικών συμβάσεων που πρέπει να τηρηθούν αλλά και λόγω των περιστάσεων κάτω από τις οποίες εκφωνούνται οι λόγοι, ο ρήτορας επιλέγει συχνά τον *έσχηματισμένον λόγον*, ώστε να μην ερεθίσει το κοινό αίσθημα των Ρωμαίων. Ωστόσο η ρητορική μετατρέπεται σε εργαλείο στα χέρια του Αίλιου, προκειμένου να εκφράσει συγκαλυμμένα τη δυσαρέσκειά του στην πολιτική της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας.¹³³

¹³¹ Βλ. ανάλυση σελ. 32, 51, 55.

¹³² Veyne (1999) 564-565.

¹³³ Βλ. σχετικά ανάλυση σελ. 15.

Ως εκπρόσωπος του ελληνικού στοιχείου της αυτοκρατορίας, ο Αίλιος φαίνεται να ασκεί χρέη μεσολαβητή ανάμεσα στις περιφερειακές πόλεις και την κεντρική αυτοκρατορική διοίκηση, επιστρατεύοντας όλη τη ρητορική του δεινότητα ώστε να εκφράσει αναλλοίωτες αρχές του ελληνισμού, να προβάλει την ανυπέβλητη αξία του ελληνικού πολιτισμού και να εξασφαλίσει τις απαραίτητες συνθήκες που θα επιτρέψουν στους Έλληνες της εποχής του να καταλάβουν τη θέση που δικαιοματικά τους αξίζει μέσα στα πλαίσια της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας– μία θέση που θα τους επιτρέψει να αναβιώσουν το ένδοξο πολιτισμικό παρελθόν τους και να διατηρήσουν αλώβητη την πολιτισμική τους ταυτότητα εν μέσω ρωμαϊκής κατοχής.

8. Συμπεράσματα

Ο όρος "πολιτισμική ταυτότητα" είναι ένας σύνθετος όρος, του οποίου ο ορισμός παρουσιάζει πολλές δυσκολίες. Στην παρούσα μελέτη υιοθετήσαμε την προσέγγιση του όρου σύμφωνα με τον Cuche,¹³⁴ ο οποίος διακρίνει μια διπλή διάσταση της πολιτισμικής ταυτότητας: μια "αντικειμενιστική" και μια "υποκειμενιστική". Σύμφωνα με την "αντικειμενιστική" αντίληψη, η ταυτότητα ενός ατόμου καθορίζεται από κριτήρια κατά βάση «αντικειμενικά», όπως η κοινή καταγωγή, η κοινή γλώσσα, η κοινή θρησκεία κ.α. Αντίθετα, σύμφωνα με την "υποκειμενιστική" προσέγγιση, το άτομο είναι ελεύθερο να επιλέξει την πολιτισμική ταυτότητα που θα υιοθετήσει, καθώς αναγνωρίζεται η καταλυτική αλληλεπίδραση του ατόμου με το ευρύτερο πολιτισμικό περιβάλλον του.

Αναφορικά με τον Αίλιο τα βιογραφικά στοιχεία που διαθέτουμε μας επιτρέπουν να αντιληφθούμε ότι σύμφωνα με τα "αντικειμενιστικά" κριτήρια ο ρήτορας διαμορφώνει μια ελληνορωμαϊκή πολιτισμική ταυτότητα. Η ρωμαϊκή αυτοκρατορία του 2^{ου} αιώνα μ. Χ. με την εξασφάλιση της *Pax Romana* επιτρέπει στον ρήτορα να μετακινείται και να δρα σε ολόκληρη τη ρωμαϊκή επικράτεια, ζώντας ως κοσμοπολίτης. Έχοντας τιμηθεί με το δικαίωμα του Ρωμαίου πολίτη, ο Αίλιος συναναστρέφεται με μέλη της ρωμαϊκής αριστοκρατίας, χαίρει της εκτιμήσεως των Ρωμαίων αυτοκρατόρων και απολαμβάνει μια γενική αναγνώριση. Ωστόσο η ελληνική καταγωγή του, η ελληνική γλώσσα –την οποία αποκλειστικά επιλέγει για τη συγγραφή ολόκληρου του έργου του–, η ελληνική παιδεία του αλλά και η ιδιαίτερη σχέση που αναπτύσσει με τον θεό της ελληνικής μυθολογίας Ασκληπιό φωτίζουν – σύμφωνα με τα «αντικειμενιστικά» πάντοτε κριτήρια– την ελληνική διάσταση της πολιτισμικής ταυτότητας του ρήτορα. Επιπλέον, η αγάπη που τρέφει για την ελληνική πόλη της Σμύρνης, στην οποία πολιτογραφείται, αλλά και το ενδιαφέρον του για την εξασφάλιση της ομόνοιας ανάμεσα στις ελληνικές πόλεις της Μικράς Ασίας μαρτυρούν την αγάπη του ρήτορα για τους Έλληνες της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας και δεικνύουν την ελληνική –με υποκειμενιστικούς όρους αυτήν τη φορά– πολιτισμική ταυτότητα του Αίλιου Αριστείδη.

Στην παρούσα μελέτη επιχειρήσαμε να συγκρίνουμε –με αυστηρά κειμονοκεντρική μέθοδο– τον *Παναθηναϊκό* με τον λόγο *Εἰς Ρώμην*, με κύρια

¹³⁴ Cuche (2001) 147-150.

επιδίωξη να αναζητήσουμε χαρακτηριστικά που συνθέτουν την πολιτισμική ταυτότητα του Αίλιου Αριστείδη. Η σύγκριση των δύο λόγων απέδειξε περίτρανα ότι ο ρήτορας προτάσσει τον ελληνικό πολιτισμό έναντι του ρωμαϊκού και μέσω των λόγων του επιχειρεί να διεκδικήσει για τους Έλληνες της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας μια προνομιακή θέση, αντάξια της ιστορίας και του πολιτισμού τους. Επομένως, και σύμφωνα με την «υποκειμενιστική» αντίληψη της πολιτισμικής ταυτότητας, ο Αίλιος επιλέγει να ενστερνιστεί τον ελληνικό πολιτισμό.

Αντίθετα με τους περισσότερο ρήτορες της εποχής του, οι οποίοι προσπαθούν να συνδεθούν με το αθηναϊκό παρελθόν και να προβάλουν –έστω και καθαρά ρητορικά / λογοτεχνικά– μία ελληνική ταυτότητα, που θα τους προσδώσει πολιτισμικό κύρος και αυθεντία,¹³⁵ ο Αίλιος έχει διαμορφώσει μια βαθιά και γνήσια ελληνική συνείδηση. Ο ρήτορας σκέφτεται και ενεργεί ως Έλληνας. Η ιδιότητα του Ρωμαίου πολίτη δεν έχει αλλοτριώσει την ελληνική πολιτισμική ταυτότητά του, την οποία διαμόρφωσε σε μεγάλο ποσοστό η ελληνική παιδεία και η επιμελημένη αγωγή που έχει λάβει.

Μελετώντας τα εγκώμια των δύο πόλεων είναι ολοφάνερο πως για τον ρήτορα ο ρωμαϊκός πολιτισμός υστερεί σε σχέση με την πολιτισμική παντοδυναμία των Αθηνών. Σε κανέναν από τους δύο λόγους δεν υπάρχει ούτε μία μνεία στη ρωμαϊκή τέχνη, γλώσσα, λογοτεχνία· δεν μνημονεύεται κανένα λατινικό όνομα και καμία αναφορά δεν γίνεται σε έργα πολιτισμού τους. Αντίθετα, η Αθήνα ορθώνεται σε πρότυπο πολιτισμού, που αποτέλεσε το πνευματικό κέντρο του παρελθόντος, δίδαξε διαχρονικές αξίες και αναλλοίωτες αρχές (*δικαιοσύνη, ευσέβεια, δημοκρατία, σωφροσύνη, εὐψυχία, ἦθος*, κ.α.) σε ολόκληρο τον κόσμο και ξεπέρασε τα ελληνικά σύνορα. Η Αθήνα προβάλλεται μόνη ως *τὸ τῆς σοφίας πρυτανεῖον* (1.401), που μεταλαμπάδευσε τα φώτα του πολιτισμού σε ολόκληρη την οικουμένη. Η *φιλάνθρωπία* ήταν η κινητήρια δύναμη των αποφάσεων και πράξεων της πόλης σε όλες τις χρονικές περιόδους της ιστορίας της. Το ἦθος που επέδειξε η Αθήνα προβάλλεται ως λαμπρό παράδειγμα, ενώ η ανάγκη για μία περισσότερο φιλόνηρω ρωμαϊκή πολιτική διέπει υπαινικτικά όλο τον *Παναθηναϊκό*.

Ασφαλώς και είναι προφανές πως ο Αίλιος εκθειάζει την Αθήνα αδιαφορώντας για την ιστορική πραγματικότητα, επιλέγοντας τη ρητορική υπερβολή στην προσπάθειά του να καταδείξει την πολιτισμική υπεροχή της πόλης των Αθηνών. Ο ρήτορας

¹³⁵ Whitmarsh (2001) 304.

παρουσιάζει μια εξιδανικευμένη εικόνα των Αθηναίων αναφορικά με τα κίνητρα των αποφάσεων και των πράξεών τους. Ωστόσο υπενθυμίζουμε ότι η υπερβολή που επιλέγει ο ρήτορας για να εγκωμιάσει την πόλη και η σχέση της με την ιστορική αλήθεια δεν αποτελεί αντικείμενο της παρούσας μελέτης· εδώ μας αρκεί να επισημάνουμε ότι ο Αίλιος δεν διστάζει να υποστηρίξει στον λόγο του υπερβολές για τον ελληνικό πολιτισμό, οι οποίες δεν υπαγορεύονται απαραίτητα από τις ρητορικές συμβάσεις των εγκωμίων πόλεων αλλά ενδεχομένως αποτελούν προσωπική επιλογή του ρήτορα, υποκινούμενη από τα αισθήματα αγάπης και θαυμασμού που ο ίδιος έτρεφε προς την πόλη των Αθηνών.

Ο ρήτορας διεκδικεί για την πόλη των Αθηνών πολλές πρωτιές¹³⁶ και αποκλειστικότητες.¹³⁷ Δεν είναι άλλωστε τυχαία και η επιλογή του ρήτορα να ενσωματώσει σε ένα εγκώμιο για τη Ρώμη πλείστες αναφορές σε αυθεντίες του πνεύματος που ο ελληνικός πολιτισμός έχει αναδείξει: στον Ευριπίδη (26.3, 84), στον Όμηρο (26.7, 83, 84, 89, 106), στον Θουκυδίδη (26.9, 88), στον Ησίοδο (26.13, 38, 106), στον Ηρόδοτο (26.28), στον Πλάτωνα (26.69) και σε άλλους Έλληνες ποιητές και πεζογράφους. Οι αναφορές αυτές δεν μαρτυρούν απλώς την ελληνική παιδεία του Αίλιου –η οποία διαπνέει όλο το έργο του και διαδραμάτισε καθοριστικό ρόλο για τη διαμόρφωση της πολιτισμικής ταυτότητάς του– αλλά και προβάλλουν στο ρωμαϊκό ακροατήριο για άλλη μια φορά το μέγεθος του ελληνικού πολιτισμού, ο οποίος αποδεικνύεται διαχρονικός και αναλλοίωτος.

Αξίζει να σημειωθεί ότι, ενώ οι δύο λόγοι βρίθουν από αναφορές στην Ελλάδα και τους Έλληνες, στον *Παναθηναϊκό* η μοναδική αναφορά στη ρωμαϊκή κατάκτηση γίνεται υπαινικτικά –χωρίς να κατονομάζονται πουθενά ούτε οι Ρωμαίοι ούτε η Ρώμη¹³⁸– και περιορίζεται μόνο σε τρεις παραγράφους (1.332-333, 335). Αντίθετα ο ρήτορας στον λόγο του *Είς Ρώμην* επιλέγει να αναφερθεί εκτενώς στην πόλη των Αθηνών –μια επιλογή που οι ρητορικές συμβάσεις ασφαλώς δεν του υπαγορεύουν. Παρά τις δυσκολίες που ο ρήτορας πρέπει να άρει ώστε να μην ενοχληθεί το εθνικό αίσθημα των Ρωμαίων ακροατών, οι Έλληνες εξακολουθούν να αποτελούν ορόσημο

¹³⁶ Ενδεικτικά: 1.2, 25-26, 33-34, 37-38, 44-45, 53, 113, 149-150, 273, 294, 335, 342-343, 350, 390.

¹³⁷ Ενδεικτικά: 1.27-30, 51-52, 129, 133, 262, 273, 293-294, 301, 313, 322, 327, 373, 390.

¹³⁸ Ενδιαφέρον παρουσιάζει η άποψη του Stertz (1994) 1262, ο οποίος σχολιάζει την επιλογή του Αίλιου να μην αναφερθεί στην πόλη της Ρώμης ονομαστικά σε κανέναν από τους δύο λόγους του: «Things had changed; Greeks were no longer in charge, politically. Another city was in charge, a city apparently without a history or culture of its own, a city that Aristides does not even name directly in either of his two greatest speeches».

και στο εγκώμιο για τη Ρώμη: η αξία των Ρωμαίων δεν είναι αυταπόδεικτη αλλά αναδεικνύεται μέσα από τη σύγκρισή τους με τους Αθηναίους και τους Λακεδαιμονίους (26.41-49). Η αναγνώριση της αξίας των Ελλήνων από τους Ρωμαίους διαφαίνεται και από το διαχωρισμό Ελλήνων-βαρβάρων και τη διαφοροποίηση της συμπεριφοράς των Ρωμαίων απέναντι σε αυτούς (26.96). Τέλος η απόδοση του *ήμερου βίου* πρώτα στους Αθηναίους και εν συνεχεία στους Ρωμαίους (26.101) φανερώνει την ξεχωριστή θέση που οι Έλληνες, και προπάντων οι Αθηναίοι, δικαιούνται –στη σκέψη του Αίλιου– να κατέχουν μέσα στη ρωμαϊκή αυτοκρατορία.

Πώς όμως δικαιολογούμε τον υπερβολικό τόνο θαυμασμού για τη ρωμαϊκή *ἀρχή*, όπως αυτός εκφράζεται στον λόγο *Εἰς Ρώμην*; Ίσως η ανάγκη του ίδιου του ρήτορα να απολογηθεί για την άδικη στάση του απέναντι στους Έλληνες (26.51)¹³⁹ δηλοί τη δυσκολία που αντιμετωπίζει ο Αίλιος στην προσπάθεια του να υιοθετήσει μια –με όρους "υποκειμενιστικούς"– ρωμαϊκή πολιτισμική ταυτότητα, προκειμένου να υπηρετήσει –ως ρητορικό κατασκεύασμα– τις ανάγκες του εγκωμίου για την πόλη της Ρώμης. Αλλωστε ίσως θα έπρεπε να λάβουμε υπ' όψιν μας και τις περιστάσεις κάτω από τις οποίες εκφωνείται ο λόγος (στη Ρώμη, πιθανόν στην αυτοκρατορική αυλή, παρουσία του ίδιου του αυτοκράτορα), οι οποίες δεν επιτρέπουν στον Αίλιο να εκφράσει απροκάλυπτα την προτίμησή του για τον ελληνικό πολιτισμό. Τέλος η τριπλάσια σχεδόν έκταση του *Παναθηναϊκού* συγκριτικά με τον λόγο *Εἰς Ρώμην* μαρτυρεί τον θαυμασμό του ρήτορα για τον ελληνικό πολιτισμό.

Ανακεφαλαιώνοντας, ο Αίλιος Αριστείδης ζει σε μια εποχή, κατά την οποία ο ελληνικός κόσμος συνυπάρχει με τον ρωμαϊκό. Ως εκ τούτου, η αναζήτηση μιας ενιαίας πολιτισμικής ταυτότητας καθίσταται εξ ορισμού μια πολύ δύσκολη υπόθεση. Ελληνικά και ρωμαϊκά στοιχεία συνθέτουν –σύμφωνα με τα "αντικειμενιστικά" κριτήρια– την πολιτισμική ταυτότητα του ρήτορα. Ωστόσο η κειμενοκεντρική θεώρηση των δύο λόγων απέδειξε περίτρανα ότι ο ρήτορας προτάσσει την αγάπη του για την Ελλάδα έναντι της ρωμαϊκής ιδιότητάς του, μαρτυρώντας με τον τρόπο αυτόν την ελληνική –σύμφωνα με την "υποκειμενιστική" προσέγγιση– πολιτισμική ταυτότητά του.

¹³⁹ Swain (1996) 284.

9. Βιβλιογραφία

Anderson, G. (1993), *The Second Sophistic. A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*, London-New York.

Behr, C.A. (1968), *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam.

Behr, C. A. (1973), *Aristides in four Volumes: In Defence of Oratory. Panathenaic Oration* (Vol. 1), Harvard University Press.

Behr, C. A. (1981), *P. Aelius Aristide. The Complete Works*, 2, Leiden.

Behr, C. A. (1994), "Studies on the Biography of Aelius Aristides", *ANRW* II 34, 2, 1140-1232.

Βουδούρη, Α. (2016), *Αυτοτελή εγκώμια πόλεων της Ύστερης Βυζαντινής Περιόδου υπό το πρίσμα της προγενέστερης παράδοσής τους*, Διδακτορική διατριβή, Τμήμα Φιλολογίας, Τομέας Βυζαντινής Φιλολογίας και Λαογραφίας, Φιλοσοφική σχολή Αθηνών, Ε.Κ.Π.Α.

Boulangier, A. (1923), *Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie au IIe siècle de notre ère*, Paris.

Bowie, E. (1970), "Greeks and Their Past in the Second Sophistic". *Past & Present*, (46), 3-41.

Bowie, E. (2009). "Quid Roma Athenis? How far did Imperial Greek Sophists or Philosophers debate the Legitimacy of Roman Power? " in Urso G.P. (ed.), *Ordine E Sovversione Nel Mondo Greco E Romano*, 223-240, Pisa.

Bowersock, G.W. (1969). *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford.

Butler, H.E. (ed.), (1920-22). *Quintilian. Institutio Oratoria. Books I-III*. [Loeb], Cambridge MA-London.

Burnet, I., (1900-1903), *Platonis Opera* vol. I-IV, Oxford.

Carey, C. (2007), "Epideictic Rhetoric" in Worthington I. (ed.), *A Companion to Greek Rhetoric*, 236-252, Singapore.

Connolly, J. (2007), "The New World Order: Greek Rhetoric in Rome" in Worthington I. (ed.), *A Companion to Greek Rhetoric*, 139-165, Singapore.

- Cuche, D. (2001), *Η Έννοια της Κουλτούρας στις Κοινωνικές Επιστήμες* (επιμ. Μ. Λεοντσίνη, μτφρ. Φ. Σιατίτσας), Αθήνα.
- Day, J. W. (1980), *Glory of Athens: The Popular Tradition As Reflected in Paanathenaicus of Aelias Aristides*, Chicago.
- Erskine, A. (1995), "Rome in the Greek World: the Significance of a Name" in Powel A. (ed.), *The Greek World*, 368-379, London-New York.
- Fontanella, F. (2007), *Elio Aristide. A Roma. Traduzione e commento a cura di Francsca Fonatanella. Introduzione di Paolo Desideri*, Pisa.
- Fontanella, F. (2008), "The Encomium on Rome as a Response to Polybius' Doubts About the Roman Empire" in Harris W.V. & Holmes B. (eds), *Aelius Aristides between Greece, Rome, and the Gods*, 203-216, Leiden-Boston.
- Freeze, J.H. (1926), *Aristotle. The "Art" of Rhetoric*, London-New York.
- Goldhill, S. (2001), *Being Greek under Rome: Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire*, Cambridge.
- Gomez, F.L. (2013), "El discurso a Roma: el A Roma de Elio Aristides" in Fornis C. (ed.), *Los discursos del Poder / El Poder de los Discursos en la antigüedad classica*. 157-172, Zaragoza.
- Harris, W. V. & Holmes, B. (eds), (2008), *Aelius Aristides between Greece, Rome, and the Gods* (Columbia Studies in the Classical Tradition vol. 33), Leiden-Boston.
- Καραδήμας, Δ. (2016), *Αίλιου Αριστεΐδη. Προς Πλάτωνα. Υπέρ Ρητορικής*, Αθήνα.
- Keil, B. (1898), *Aelii Aristidis. Quae supersuunt omnia*. vol.II, Berolini.
- Kelly, C. (2011), "Greek Piety in a Roman Context: Aelius Aristides's *Panathenaic Oration*", *Digressus* 11, 51-73.
- Lenz, F. W. (1959), *The Aristeides Prolegomena*, Leiden.
- Lesky, A. (1990), *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας* (μτφρ. Α.Γ. Τσοπανάκη), Θεσσαλονίκη.
- Liddell, H.G. & Scott, R. (1904), *Μέγα Λεξικόν της Ελληνικής Γλώσσης* (επιμ. Κωνσταντινίδου), Αθήνα.

- Montanari, F. (2013). *Σύγχρονο Λεξικό της Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσας* (επιμ. Ρεγκάκου), Αθήνα.
- Μπατάς, Μ.Κ. (2015). *Αίλιος Αριστείδης: ένας σοφιστής μεταξύ δύο εποχών: δεύτερη σοφιστική και ύστερη αρχαιότητα*, Διδακτορική διατριβή, Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας, Τομέας Αρχαίας Ιστορίας, Φιλοσοφική σχολή Αθηνών, ΕΚΠΑ.
- Oliver, J. H. (1953), "The Ruling Power: a Study of the Roman Empire in the Second Century after Christ through the Roman Oration of Aelius Aristides", *Transactions of the American Philosophical Society*, 43(4), 871-1003.
- Oliver, J. H. (1968), "The Civilizing Power: A Study of the Panathenaic Discourse of Aelius Aristides against the Background of Literature and Cultural Conflict, with Text, Translation and Commentary", *Transactions of the American Philosophical Society*, 58 (1), 3-223.
- Oudot, E. (2006), "L'Athènes primitive sous l'empire romain: l'exemple du Panathénaïque d'Aelius Aristide", *Anabases* 3, 195-212.
- Pernot, L. (2005), *Η Πηγορική στην Αρχαιότητα* (ελλ. μτφρ. Ξ. Τσελέντη), Αθήνα.
- Pernot, L. (2008), "Aelius Aristides and Rome" in Harris W.V. & Holmes B. (eds), *Aelius Aristides between Greece, Rome, and the Gods*, 203-216, Leiden-Boston.
- Pernot, L. (2015), *Epideictic Rhetoric: Questioning the Stakes of Ancient Praise*. Austin TX.
- Richter, D. S. (2017), "Cosmopolitanism" in Richter D.S. & Johnson W.A. (eds) *The Oxford Handbook to the Second Sophistic*, 81-99, Oxford.
- Russell, D.A. & Wilson, N.G. (1981), *Menander Rhetor. Edited with translation and commentary by D.A. Russell and N.G. Wilson*, Oxford.
- Sheard, C. (1996), "The Public Value of Epideictic Rhetoric", *College English*, 58(7), 765-794.
- Stertz, S.A. (1994), "Aelius Aristides' Political Ideas", *ANRW* II 34, 2, 1248-1270.
- Swain, S. (1996), *Hellenism and Empire. Language, Classicism, and Power in the Greek World, AD 50-250*, Oxford.

Τσιάκαλος, Σ.Δ. (2007), *Η σημασία των όρων Έλλην και Ελλάς καθώς και η έννοια της ελληνικότητας κατά την Αρχαϊκή περίοδο*, Διδακτορική διατριβή, Τμήμα Φιλολογίας, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης.

Usener H. & Radermacher L. (1888), *Dionysius Opuscula*, Lipsiae.

Veyne, P. (1999), "L'identité grecque devant Rome et l'empereur", *Revue des études grecques*, 112(2), 510-567.

Whitmarsh, T. (2001), "Greece is the World': Exile and Identity in the Second Sophistic" in Goldhill S. (ed.), *Being Greek under Rome: Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire*, Cambridge.

Whitmarsh, T. (2013), *Η Δεύτερη Σοφιστική* (ελλ. μτφρ. Ε. Καρακάσης), Αθήνα.

Woolf, G. (1994), "Becoming Roman, staying Greek: Culture, Identity and the Civilizing Process in the Roman East", *The Cambridge Classical Journal*, 40, 116-143.

Wright, W.C.F. (1922), *Philostratus and Eunapius. The Lives of the Sophists* [Loeb], London / New York.