

Η ΑΡΧΑΙΑ ΡΩΜΑΪΚΗ ΓΙΟΡΤΗ ROBIGALIA ΣΤΟΝ ΟΒΙΔΙΟ

Μανόλης Γ. Σέργγης

THE ANCIENT ROMAN FEAST *ROBIGALIA* IN OVIDIOS

The present study analyses, within a laographic framework, the text with which poet Ovidius represents the ancien Roman feast *Robigalia*, which was held in honour of the goddess Rodigo. The most important characteristic of this feat was the dog sacrificing. At first, some elements about the diachronic perception of the dog as a double-faceted animal are provided briefly. This discussion makes references to ancient greek texts. Following, the fragmented part of the poet's description is restored: certain sacrificial signals or terms of the sacrificial ritual are analysed (*ιερόν σφάγιον*, fire, incense, water, music, barley, hair cutting from the sacrificed animal, sacrificial screams, etc), and the poet's controversial interpretations of the aim of this particular sacrifice are refuted. All the above are discussed under the ideological umbrella of the theories by M. Mauss, J. Rudhardt, W. Robertson Smith, R. Girard, W. Burkert, G. Lienhardt, which all deal with the sacrificial phenomenon, the "sacred" and the "profane", the role and the character of the sacrificial subject, etc.

«Εκείνη τη μέρα, καθώς επέστρεφα από το Nomentum στη Ρώμη, βρέθηκα απέναντι σ' ένα ασπροφορεμένο πλήθος που είχε καταλάβει το μέσον του δρόμου. Ένας ιερέας ήταν καθ' οδόν προς τον ιερό ελαιώνα της αρχαίας Robigo, για να ρίξει στη φωτιά τα εντόσθια μιας μικρής σκύλας κι ενός προβάτου. Αμέσως πήγα προς το μέρος του να τον ρωτήσω για την τελετουργία. Ο ιερέας πρόφερε αυτές τις λέξεις: “Εσύ σκληρή Robigo (aspera Robigo) λυπήσου το στάρι (Cerealibus herbis) και άσε την απαλή κορφή του να τρεμουλιάσει στην επιφάνεια του εδάφους. Άσε τη σοδειά, που την περιθάλλουν τα ευμενή άστρα τ' ουρανού, να μεγαλώσει μέχρι να είναι ώριμη για το θερισμό. Τίποτα δεν είναι αδύνατο για σένα, το στάρι που πάνω του άφησες το σημάδι σου το εγκαταλείπει, ως χαμένο πια, ο δυστυχής αγρότης. Ούτε οι άνεμοι, ούτε οι βροχές, ούτε ο αστραφτερός παγετός που καίει το κίτρινο στάρι δεν κάνουν τόση ζημιά όσο όταν ο ήλιος (Titan) ζεσταίνει τους υγρούς του μίσχους. Τότε, φοβερή θεά, είναι η ώρα να βγάλεις από μέσα σου το θυμό σου. Λυπήσου, προσεύχομαι, και πάρε τα τραχιά χέρια σου (scabras manus) μακριά από τη σοδειά! Μη βλάψεις την καλλιέργεια, είναι αρκετό (φτάνει) που έχεις τη δύναμη να την βλάψεις. Μην αρπάζεις την τρυφερή σοδειά, αλλά το σκληρό σίδερο (τα όπλα). Καλύτερα να ροκανίσεις τα σπαθιά και τα όπλα που σπέρνουν το θάνατο. Δεν έχουμε ανάγκη απ' αυτά, ο κόσμος βρίσκεται σε περίοδο ειρήνης. Άσε τώρα το σκαλιστήρι, τη σκληρή δίκηλα και το καμπυλωτό υνί να γυαλοκοπούνε, άφησε τη σκουριά να λεκιάσει τα όπλα, και όταν κάποιος προσπαθήσει να τραβήξει το σπαθί από το θηκάρι, άστον να το νιώσει να κολλά από τη μακρόχρονη αχρησία. Αλλά μη βεβηλώνεις το στάρι, και ας μπορεί πάντα ο αγρότης να αποδίδει τις ευχές του προς εσένα (solvere vota), ενώ είσαι απούσα”.

Έτσι μίλησε. Στο δεξί του χέρι κρεμόταν ένα μαντίλι, κρατούσε επίσης μια φιάλη με κρασί και μια κούπα με λιβάνι. Το λιβάνι, το κρασί, τα έντερα του προβάτου και τα βρωμερά σπλάχνα μιας βδελυρής/αισχροής σκύλας (obscenae canis) τα έβαλε επάνω στο βωμό, τον είδα να το κάνει αυτό. Μετά μου είπε: “Με ρώτησες γιατί προσφέρεται σ' αυτές τις τελετές ένα μικρής ηλικίας ζώο;” (cur detur sacris nova victima). Όντως, του είχα κάνει αυτήν την ερώτηση. “Μάθε την αιτία. Υπάρχει ένας Σκύλος, τον λένε Ικάριο Σκύλο (Est Canis, Icarium dicunt), και όταν αυτός ο αστερισμός ανατέλλει, η γη καψαλίζεται, στεγνώνει και ξεραίνεται και η σοδειά ωριμάζει πολύ πιο γρήγορα απ' ό,τι πρέπει. Αυτός εδώ

Η ΑΡΧΑΙΑ ΡΩΜΑΪΚΗ ΓΙΟΡΤΗ ROBIGALIA ΣΤΟΝ ΟΒΙΔΙΟ

ο σκύλος τοποθετείται στο βωμό αντί για τον ουράνιο σκύλο και ο μόνος λόγος που τον σκοτώνουμε είναι το όνομά του”¹.

Στα αρχαία ρωμαϊκά κείμενα υπάρχουν αρκετές αναφορές στη γιορτή *Robigalia*², όμως τη λεπτομερέστερη περιγραφή της μάς παραδίδει ο Οβίδιος (≈ 43 π.Χ. - 17 μ.Χ.) στο ποίημά του *Fasti*, βιβλίο 4, στους στίχους 905-942. Το κείμενο με το οποίο αρχίσαμε την παρούσα εργασία είναι η δική μας ελεύθερη απόδοση, σε πεζό λόγο των συγκεκριμένων στίχων του ποιητή, στους οποίους μας αποκαλύπτει ένα μέρος της όλης τελετουργικής θυσίας.

Κατ’ αρχάς, εν συντομία, κάποια ιστορικά στοιχεία για τη γιορτή. Ανήκε στις ετήσιες (σταθερές, εθιμικές) ρωμαϊκές εορτές και ετελείτο στη via Claudia, στις 25 Απριλίου³. Σύμφωνα με μαρτυρία του Πλινίου, καθιερώθηκε από τον Νουμά, στο ενδέκατο έτος της εξουσίας του⁴. Κύριο χαρακτηριστικό της, το οποίο στάθηκε αφορμή για τη σύνταξη της παρούσας εργασίας, ήταν η *κυνοθυσία*, θέμα το οποίο πραγματευόμαστε διεξοδικά σε άλλη μας εργασία⁵. Εκτός αυτής, η γιορτή περιελάμβανε αγώνες δρόμου, ξεχωριστά για μικρά παιδιά και άνδρες, θέμα που μας παραπέμπει μάλλον στα αθλητικά αγωνίσματα των σημερινών νεοελληνικών εορτών, με καθαρά γονιμικούς σκοπούς⁶.

1. sir James George FRAZER, *Ovid's Fasti*, with an english translation, London & New York, 1931, book IV, στ. 905-942.
2. Βλ., π.χ., Πλίνιος, *Historia Naturalis*, XVIII, 14· Τερτυλιανός, *De spectaculis*, XV· Βάρρων, *Res rusticae*, I, 1, 6· Columella, *De re rustica*, X, 342.
3. F. BLAIVE, «Le rituel romain des Robigalia et le sacrifice du chien dans le monde indoeuropéen», *Latomus* 54 (1995), σ. 279.
4. FRAZER, *Ovid's Fasti*, ό.π. (σημ. 1), σ. 421.
5. Προσωρινός τίτλος: *Κυνοθυσίες στον αρχαίο ελληνορωμαϊκό κόσμο και στη νεότερη Ελλάδα*. Από τη θυσιαστική πρακτική στο θέαμα, που θα δημοσιευθεί σε γνωστό ξενόγλωσσο λαογραφικό περιοδικό. Για το λόγο αυτό, θέματα που σχετίζονται με την (διπλή) φύση του συγκεκριμένου ζώου, την εικόνα του στον αρχαίο και τον νέο ελληνισμό, τη σχέση του με χθόνιες θεότητες, και δη την Εκάτη, ή θέματα που αναφέρονται σε συγκεκριμένες αρχαιοελληνικές εορτές δεν μας απασχολούν εις βάθος εδώ, αρκούμαστε σε απλή νύξη τους.
6. Βλ. Μ. ΒΑΡΒΟΥΝΗΣ, «Παραδοσιακά αθλητικά αγωνίσματα», στο βιβλίο του *Μικρά Λαογραφικά*, Παπαζήσης 2000, σ. 223-235.

Η αρχαιοελληνική και η ρωμαϊκή θυσία εμπίπτουν, ως εκ των πραγμάτων, αναγκαστικά, ως γενικότερες κατηγορίες, στο υπό πραγμάτευση εδώ θέμα. Η σχετική βιβλιογραφία, που αναφέρεται στον τομέα των *realia* είτε σ' αυτόν των ερμηνειών τους, είναι τεράστια⁷. Γι' αυτό και στην παρούσα εργασία θα αναφερθούμε αδρομερώς σε κάποια θεωρητικά ζητήματα περί αυτές, όσα απαιτούνται να γίνουν σαφέστερα τα δεδομένα του κειμένου που προτάξαμε, διευκρινίζοντας εξ αρχής ότι τα άκρως διαμετρικά αποτελέσματα στα οποία ήχθησαν οι θεωρήσεις περί το φαινόμενο της θυσίας μάς νομιμοποιούν να σκεφθούμε ότι δεν είναι όλα αποδεκτά, κατά το όλον ή το μέρος τους. Αυτό όμως δεν σημαίνει πως πρέπει να τα παραβλέψουμε.

7. Αποτολμούμε να παρουσιάσουμε κάποια σημαντικά έργα περί την αρχαιοελληνική και ρωμαϊκή θυσία και μόνο περί αυτήν: Εν πρώτοις, τη «Βιβλιογραφία για την θυσία στην Ελλάδα», του Jesper SVENBRO, στον τόμο M. DETIENNE – J.-P. VERNANT (επιμ.), *Θυσία και μαγειρική στην αρχαία Ελλάδα*, μετάφρ. Πηνελόπη Σκαρσούλη, Δαίδαλος-Ζαχαρόπουλος, Αθήνα 2007, σ. 436-453, τόμο με ιδιαίτερα σημαντικές εργασίες των επιμελητών του και άλλων ερευνητών. Εκτός των βιβλιογραφικών αναφορών που αναφέρονται στην παραπάνω σύνταξη, και είναι παλαιότερες χρονολογικά, βλ. επιπλέον όσες αναφέρουμε εμείς στις υποσημειώσεις μας και: Ed. KADLETZ, *Animal sacrifice in greek and roman religion*, Ph. D., University of Washington, 1976· C. BANDERA, «Sacrificial levels in Virgil's Aeneid», *Arethousa* 14 (1981), σ. 217-239· H. SCULLARD, *Festivals and ceremonies of the roman republic*, Ithaca, Cornell University Press, 1981· W. BURKERT, *Homo necans. The anthropology of ancient greek sacrificial ritual and myth*, transl. by P. Bing, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1983· R. G. HAMERTON-KELLY (ed.), *Violent origins: W. Burkert, René Girard, Jonathan Smith on ritual killing and cultural formation*, Alto, Stanford, 1987· René GIRARD, *The scapegoat*, Baltimore, Johns Hopkins, 1986· M. GRANT, R. KITZINGER (eds), *Civilizations of the Ancient Mediterranean: Greece and Rome*, Scribners, N. York, 1988· M. NEUSCH (dir.), *Le sacrifice dans les religions*, Institut Catholique de Paris, Beauchesne 1994· F. T. VAN STRATEN, *Hiera Kala: images of animal sacrifice in archaic and classical Greece*, Leiden, E. J. Brill, N. York 1995· Jörg GEBAUER, *Pompe und thysia: attische tieropferdarstellungen auf schwarz und rotfigurigen vasen*, Münster, Ugarit-Verlag 2002· *Greek sacrificial ritual, Olympian and chthonian...*, International Seminar on Ancient Greek Cult (1977, Göteborg), 2005· Ingvild S. GILHUS, *Animals, gods and humans: changing attitudes to animals in greek, roman and early christian thought*, Routledge, London, N. York, 2006· René GIRARD, *Το εξιλαστήριο θύμα, η βία και το ιερό*, μετάφρ. Κ. Παπαγιώργης, Εξάντας 1991· Ρενέ ΖΙΡΑΡ, *Κεκρυμμένα από καταβολής. Διάλογος με τους Ζαν Μισέλ Ουγκουρλιάν και Γκυ Λεφόρ*, μετάφρ. Κ. Ι. Γκότσης, εκδ. Γ. Κουρής, Α.Ε., Αθήνα 1994· Jean Paul ROUX, *Το αίμα. Μύθοι, σύμβολα και πραγματικότητα*, μετάφρ. Άννα Κλαμπατσέα, Νέα Σύνορα-Λιβάνης, Αθήνα 1998· Νίκη ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΙΟΥ, *Μεταμορφώσεις του ιερού. Κοινωνιολογία και θρησκεία στο έργο του Marcel Mauss*, Π. Πουρναράς, Θεσσαλονίκη 2005· W. BURKERT, *Ελληνική μυθολογία και τελετουργία. Δομή και ιστορία*, μετάφρ. Ηλέκτρα Ανδρεάδη, MIET, Αθήνα 2007.

Καταρχάς, ας παραθέσουμε κάποια (ελάχιστα) δεδομένα περί τη διαχρονική πρόσληψη της φύσης του (ξεχωριστού) θυσιάσματος του παραδείγματός μας, του σκύλου, με αφορμή το χαρακτηρισμό του από τον ιερέα του κειμένου ως βδελυρού/αισχροῦ (*obscenae canis*). Ο σκύλος λοιπόν, με την οικειοθελή εισδοχή του στο «ανθρωποποιημένο» περιβάλλον ως κατοικίδιο ζώο, μεταβλήθηκε σε ένα «ενδιάμεσο» ον, έγινε ξεχωριστό ζώο, κινούμενο ευχερώς ανάμεσα στον ανθρώπινο και το μη-ανθρώπινο κόσμο. Ως παλιά χθόνια θεότητα και σύμβολο του θανάτου⁸ ανήκε στα ζώα που προσφερόταν στις θεότητες τις σχετιζόμενες με το θάνατο⁹. Αποδείξεις για τη χθόνια φύση του ζώου έχουν καταγραφεί πάμπολλες από το χώρο της αρχαιοελληνικής και της ρωμαϊκής φιλολογίας¹⁰ και της νεοελληνικής λαογραφίας, που έχουν βέβαια παγκόσμια διάσταση. Ως «διπλής φύσης» υποκείμενο, είχε ανέκαθεν στην αρχαιοελληνική και τη ρωμαϊκή ιστορία και φιλολογία διπλή αντιμετώπιση. Άκρως αρνητική έγινε η εικόνα του μετά τον 4ο π.Χ. αι., περίοδο που μας αφορά αμεσότερα στην παρούσα εργασία, όταν ο θρησκευτικός συγκρητισμός της εποχής τον ταύτισε με την Εκάτη, την Αρτέμιδα και τη σελήνη. Το ωχρό φως της, οι σκιές που δημιουργούνταν τη νύχτα, το σκηνικό του τρόμου με τα σκυλιά που συνόδευαν την Εκάτη (τη ρωμαϊκή Trivia, την πλέον προσφιλή λαϊκή θεότητα των ελληνιστικών χρόνων¹¹) συνέθεταν όλα τα χαρακτηριστικά που συνέδεσαν τη θεά με τη μαγεία και τις απαίσιες χθόνιες δυνάμεις. Λέγεται πως τα σκυλιά διαισθάνονταν τον ερχομό της, γι' αυτό και απεκαλείτο Σκυλακάγαιρα ή Σκυλακίτιδα¹².

8. J.M.C. TOYNBEE, *Animals in Roman life and art*, Thames and Hudson, London and Souththampton 1973, σ. 102-124.

9. H. SCHOLZ, *Der hund in der griechisch-römischen magie und religion*, Berlin 1937.

10. Για τη δεύτερη, ως λιγότερο γνωστή ίσως, βλ. π.χ. Eli Edward BURRIS, «The place of the dog in superstition as revealed in Latin literature», *Classical Philology* 30 (Jan. - Oct. 1935), σ. 32-42.

11. P. DECHARME, *Ελληνική μυθολογία*, μετάφρ. Ιω. Οικονομίδης, Παρθενών, Αθήναι 1959, σ. 156.

12. Βλ. PAULY-WISSOWA, στη *Real-Encyclopädie*, τ. 7 (1910), στη στήλη 2776, στο λήμμα «Hekade». Δ. ΠΕΤΡΟΠΟΥΛΟΣ, «Θεοκρίτου "Ειδύλλια" υπό λαογραφικήν έποψιν ερμηνευόμενα», *Λαογραφία* 18 (1959), σ. 43.

Υπό το φως της σελήνης και τις ωρυγές των σκυλιών οι μάγισσες προέφεραν τις μαγικές επωδές ή καλούσαν, μέσω αυτής, τους νεκρούς στον Επάνω Κόσμο, συνέδεαν ερωτευμένους με ερωτικά δεσμά, συγκέντρωναν τη νύχτα μαγικά φυτά, κατεβίβαζαν τη σελήνη στη γη, όπως μαρτυρεί ο Θεόκριτος¹³ και εξακολουθούν να πιστεύουν ακόμη σήμερα στην Ελλάδα. Όλα αυτά απετέλεσαν το πρωταρχικό υλικό για τη σύνδεση του σκύλου, υστερότερα, με τη μαγεία και τα πνεύματα, με το διωγμό των δαιμόνων¹⁴ ή το κάλεσμά τους, με τα φαντάσματα, με τους εναντίον του δεκάδες εξορκισμούς¹⁵, προλήψεις, δεισιδαιμονίες που δείχνουν τον αρνητικό χαρακτήρα που προσέλαβε στο συνειδησιακό των νεωτέρων Ελλήνων. Συνδυάστηκε –αντιθέτως, ιδού ένα ακόμη δείγμα της διπλής του φύσης– με τη γέννηση του ανθρώπου και με την ίαση¹⁶ (όπως και οι δύο αγαπημένες του θεές), είχε γενικά στενή σχέση με τη μαγεία και τη μαγική ιατρική (αξεχώριστες εν πολλοίς) και το μεγάλο της θεράποντα, τον Ασκληπιό¹⁷, με τον οποίο συναπεικονίζεται στις αρχαίες παραστάσεις¹⁸.

Στον Όμηρο ήδη συναντάμε το ζώο, τη σκύλα ειδικότερα, να αναφέρεται κυρίως σε γυναίκες ή θεές απαξιωτικά, με τη διακριτή σημασία της «ελευθέριας, αδιάντροπης ερωτικής συμπεριφοράς» (sameless behavior). Η Ελένη στην *Ιλιάδα* αυτοαποκαλείται «καταραμένη σκύλα» (Ζ 344), στην *Οδύσσεια* (δ 145) «άθλια σκύλα»¹⁹, κ.λπ. κ.λπ. Αργότερα συνταυτίστηκε απόλυτα με την έννοια

13. ΠΕΤΡΟΠΟΥΛΟΣ, ό.π. (σημ. 12), σ. 42 κ.ε.

14. Ν. Γ. ΠΟΛΙΤΗΣ, *Παραδόσεις*, τ. Α', σ. 1310-1314 και *Νεοελληνική μυθολογία*, τ. Α', μέρος Β', εν Αθήναις 1874, σ. 459.

15. Βλ. συνοπτικά στο περιοδ. *Λαογραφία* 3 (1911-12), σ. 299, υποσημ. 1.

16. Πανσανίας 2, 26, 5· R. HERZOG, «Die wunderheilungen von Epidauros. Ein beitrage zur geschichte der medizin und der religion», *Philologus*, suppl. 22, nos 20, 26 (1931)· D. GOURÉVITCH, «Le chien de la thérapeutique populaire aux cultes sanitaires», *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École Française de Rome* 80 (1968), σ. 247-281.

17. J.M.C. TOYNBEE, *Animals in Roman life and art*, Thames and Hudson, London and Souththampton 1973, σ. 123.

18. Liliane BODSON, *Ιερά ζώα. Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Académie Royale de Belgique, Bruxelles – Palais des Académies 1978, σ. 86, υποσημ. 206.

19. «... όταν εσείς οι Αχαιοί // για χάρη μιας άθλιας σκύλας, φτάσατε κάτω από την Τροία...»: Δ. Μαρωνίτης (μετάφρ.), *Ομήρου Οδύσσεια*, Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών, Α.Π.Θ., Θεσσαλονίκη 2006, σ. 54.

της γυναίκας που διάγει έκλυτο βίο (Αριστοφάνης, *Όρνιθες*, στ. 765) και «πέρασε» στη ρωμαϊκή πολιτισμική ιστορία, στο χριστιανισμό²⁰ και σε άλλες θρησκείες (που δεν ενδιαφέρουν την εργασία μας) με την ίδια απαξιωτική αντιμετώπιση. Τέλος, απαγορευόταν στα σκυλιά η είσοδος στα ιερά κέντρα ως *μιαρά όντα*²¹, ή κατείχαν κατώτατη θέση στο σύστημα των θυσιών, αφού προσφέρονταν, όπως ισχυρίζονται κάποιοι ερευνητές, σε «περιθωριακούς» θεούς, την Ειλείθυια, τον (μη αγαπητό) Άρη ή τη μιαρή Εκάτη²².

Όσον αφορά στις *κυνοθυσίες*, ο Πλούταρχος, π.χ., αναφέρει γενικά για τον ελληνικό χώρο «τον δε κύνα φαίη τις αν, ει μεν η θυσία καθαρός εστί, θύεσθαι καθαρσίω χρώμενον αυτώ· και γαρ Έλληνες έν τε τοις καθαρμοίς σκύλακας εκφέρουσι και πολλαχού χρώνται τοις λεγομένοις περικυλακισμοίς»²³. Περισσότερο γνωστές ήταν:

- α. οι προς τιμήν της Εκάτης, της *Κυνοσφαγούς* (και της Αρτέμιδος, όπως προείπαμε). Ας αναφερθούν πρόχειρα εδώ αυτές στο *Ζηρύνθιον Άντρον*²⁴ στη Σαμοθράκη (*Θρακικό Σπήλαιον*²⁵) και στην Αίγινα, κυνοθυσία την οποία (κατά την παράδοση, που παραθέτει ο Παυσανίας) εγκαθίδρυσε ο Ορφέας²⁶.
- β. οι τελούμενες κατά την εορτή της *Αρνηίδος*, στο Άργος (βλ. π.χ., Παυσανίας Α' 43, 7-8, *Κόνωνος διηγήσεις* κατά Φώτιον 19, Αιλιανός *Περί ζώων ιδιότητος* IB', 34. Συν τοις άλλοις, ετελείτο κατά τη διάρκεια της «εξιλαστήριος εορτή του Απόλλωνος, καθ' ην εφόνευον προς τιμήν αυτού όσους εκ των κυνών ήθελον εύρει. ...»²⁷).

20. Οι αναφορές του σκύλου στις τρεις θρησκείες (χριστιανισμό, ιουδαϊσμό και μωαμεθανισμό) είναι σπάνιες, αλλά χρωματισμένες αρνητικά.

21. R. PARKER, *Miasma. Pollution and purification in early greek religion*, Clarendon Press, Oxford 1983, σ. 357.

22. PARKER, ό.π. (σημ. 2 1), σ. 357-358. Διαφορετική εκτίμηση, ειδικά στην περίπτωση της θυσίας για τον Άρη, εκφράζεται εδώ, παρακάτω.

23. *Ρωμύλος*, 2.

24. P. DECHARME, ό.π. (σημ. 11), σ. 154, υποσημ. 2.

25. *Ibid.*

26. *Ελλάδος περιήγησις*, II, 30, 2.

27. Ιω. ΖΕΓΚΙΝΗΣ, *Το Άργος δια μέσου των αιώνων*, τύποις αφών Νικολοπούλου, Θεσσαλονίκη 1948, σ. 89. Πρβλ. W. BURKERT, *Homo necans*..., ό.π. (σημ. 7), σ. 108 κ.ε.

γ. οι προς τιμήν του Άρη, «θεών τω αλκιμωτάτω» (ως «αλκιμώτατον ζώνον»²⁸), επειδή ακριβώς οι σκύλοι είχαν αποδεδειγμένη δύναμη και αντοχή στα διαχρονικά πεδία των πολέμων²⁹.

Η θυσιαστική τελετή (ως θρησκευτική τελετουργία *μυήσεως*) εκτυλίσσεται ως μια οργανωμένη σειρά θρησκευτικών πράξεων, η οποία περιλαμβάνει (όσον αφορά στους συμμετέχοντες σ' αυτήν) το τριμερές σχήμα κάθε τελετουργίας, όπως πρωτοποριακά το έθεσε από το 1909 ο Arnold van Gennep³⁰: *χωρισμός*, *μετάβαση*, *επανενσωμάτωση*. Η είσοδος στη θυσία, ως πρώτη φάση, περιελάμβανε διάφορες μορφές καθιέρωσης του θύτη, αυτού/αυτών που την αναλάμβανε/αν. Οι προετοιμασίες για το *χωρισμό*, την προσωρινή απομάκρυνση από την καθημερινότητα της ζωής του συμμετέχοντος συμπεριελάμβαναν λουτρό και καθαρή ενδυμασία, κοσμήματα, στεφάνια και την απαραίτητη σαρκική κάθαρση, που μεταφραζόταν σε σεξουαλική αποχή. Ήταν δηλαδή ένα *πέραςμα* από τον κόσμο του *βέβηλου* σ' αυτόν του *ιερού*, ένα *πέραςμα* που απαιτεί τη *συναίνεση* και την *πίστη* όλων των πρωταγωνιστών, των συμμετεχόντων δηλαδή, ακόμη και του θύματος. Εννοείται ότι το ζώο ακολουθεί την σχηματιζόμενη για τη θυσία *πομπή* υπάκουα και πρόθυμα· είναι γνωστοί οι θρύλοι που αναφέρονται στην οικειοθελή προσφορά των ζώων να θυσιασθούν³¹. Στην τελετή της θυσίας είναι έκδηλη η ανθρώπινη επιθυμία να εξαλειφθεί η ενυπάρχουσα (και παραδεκτή απ' όλους τους ερευνητές) σ' αυτήν *βία* ή να αποक्रουστεί προκαταβολικά η κατηγορία για φόνο³². Αυτό το δεδομένο αφ' ενός μεταφέρει το θύμα στον κόσμο των θεών, ταυτίζεται όμως παράλληλα με τον τελούντα τη θυσία:

28. Liliane BODSON, ό.π. (σημ. 18), σ. 126, υποσημ. 39. Προβλ. Ed. KADLETZ, ό.π. (σημ. 7), σ. 78-79.

29. KADLETZ, ό.π. (σημ. 7), σ. 282-283.

30. Arnold van GENNEP, *Les rites de passage. Étude systématique des rites*, 1909. Βλ. και αγγλική έκδοση, *The rites of passage*, The University of Chicago Press, 1960.

31. Βλ. π.χ. Στέφ. ΗΜΕΛΛΟΣ, «Η παράδοση για το ζώο που προσέρχεται οικειοθελώς να θυσιασθή και το πρόβλημα της καταγωγής της», στον τόμο *Λαογραφικά, τόμος Γ', Ποικίλα*, Αθήνα 1994, σ. 344-375. W. BURKERT, ό.π. (σημ. 27), σ. 3-4.

32. M. DETIENNE - J.-P. VERNANT, ό.π. (σημ. 7), σ. 24, 363.

μέσω του θύματος θα εκφραστεί η προσέγγιση ιερού και βέβηλου, κατά τον W. Robertson Smith³³.

Η περιγραφή της θυσίας (της μεσίτευσης, δηλαδή, ανάμεσα στο θεό και σε έναν θυσιαστή, τουλάχιστον για τον κόσμο της Εγγύς Ανατολής και της Μεσογείου) αρχίζει στο κείμενο του Οβιδίου, *in medias res*, αφού ελλείπει απ' αυτήν το πρώτο της τμήμα. Θα ανασυνθέσουμε την τελετουργία βασισμένοι σε σύγχρονες (με αυτή του Οβιδίου) περιγραφές.

Η πομπή³⁴ που σχηματιζόταν για την θυσιαστική επιτέλεση (*processio* στα λατινικά) άφηνε πίσω της την καθημερινότητα, εκινείτο με επίσημο και λειτουργικό τρόπο (υπενθυμίζω πρόχειρα ότι κάθε πομπή είναι ένα δομημένο σύνολο, με ιεραρχική τάξη, που κατοπτρίζει κατανομή ρόλων και εξουσιών). Το ιερό σφάγιο βρισκόταν ανάμεσα στους οδοιπόρους, στολισμένο και μεταμορφωμένο, τα κέρατά του, π.χ., αν ήταν πρόβατο ή βόδι, ήταν βαμμένα χρυσά. Το αποκαλώ «ιερό» βασισμένος στους Hubert και Mauss (στο έργο τους *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*³⁵, Δοκίμιο για τη φύση και τη λειτουργία της θυσίας), οι οποίοι επικαλούνται τον ιερό χαρακτήρα του θύματος (ιερείον αρχαιοελληνιστί). Συνήθως η φωτιά είναι ήδη φουντωμένη, κάποια μέλη του ζώου θα ψηθούν, άλλα θα βραστούν³⁶, οι θνητοί θα γευθούν τα υπολείμματα της θυσίας, ειδικότερα ό,τι έχει γίνει μαλακό και πρόσφορο στις μικρές τους δυνάμεις, όπου «το ουσιώδες είναι προσεγγίσιμο μόνο μέσω μιας πλήρους καύσης που το εξαφανίζει από αυτόν τον κόσμο»³⁷. Η φωτιά θα παίξει κι εδώ το ρόλο της ως διαβατήριο μέσον και σύμβολο, που ενώνει και ταυτόχρονα

33. Για την προσφορά του στην ανθρωπολογική επιστήμη βλ. ενδεικτικά Mary DOUGLAS, *Καθαρότητα και κίνδυνος. Μια ανάλυση των εννοιών της μιαιρότητας και του ταμπού*, μετάφρ. Αίγλη Χατζούδη, Πολύτροπον, Αθήνα 2006, σ. 46 κ.ε.

34. Βλ αναλυτικά στο Jörg GEBAUER, ό.π. (σημ. 7).

35. Πρωτοδημοσιεύτηκε στο *L'Année Sociologique* 2 (1899). Βλ. Τώρα στο Marcel MAUSS, *Oeuvres I, Les fonctions sociales du sacré*, με επιμ. Victor Karady, Minuit, Paris, 1968.

36. M. DETIENNE, J.-P. VERNANT, ό.π. (σημ. 7), σ. 220.

37. DETIENNE, VERNANT, ό.π. (σημ. 7), σ. 93.

χωρίζει τους δύο κόσμους:³⁸ θα φέρει στο Θεό τους αρωματισμένους καπνούς, άρα θα πετύχει να πραγματωθεί η προσωρινή προσέγγιση Θείου και ανθρώπινου, θα διαχωρίσει επιπλέον ό,τι αντιστοιχεί σε θεούς και ανθρώπους, με τη διάκριση ψημένο = πλήρως καμένο. Το λιβάνι χρησιμοποιείται για να γεμίσει την ατμόσφαιρα με αποπνικτική μυρωδιά: είναι σύμβολο του σεβασμού προς τη θεότητα, «σημείο» μιας πνευματικής ουσίας, μέσον αποτροπαϊκό και εξορκιστικό των κακών δυνάμεων που απελευθερώνονται με την αιματοχυσία, αλλά και μέσον μεταφοράς της ψυχής στον ουρανό, ή και επικοινωνίας ανθρώπου και Θείου³⁹. Μερικές φορές υπάρχει και μουσική, άλλη μια απαραίτητη παρουσία για την εξέλιξη της όλης τελετουργίας (πρβλ., π.χ., τη μουσική και το τραγούδι στη γαμήλια τελετουργία, ή τα μοιρολόγια σ' αυτήν του θανάτου, ως διαβατήρια μέσα⁴⁰).

Όταν οι συμμετέχοντες φτάνουν στο μέρος του θυσιαστηρίου σχηματίζουν έναν κύκλο, που θα ορίσει καλύτερα τον ιερό χώρο, θα ορίσει τα όρια εντός των οποίων θα συμβεί η ιερή θυσιαστική πράξη, θα ορίσει τα όρια της παρουσίας του Θείου που επικαλείται ο θυσιαστής άνθρωπος· παράλληλα θα ορίσει τα όρια (προστατευτικά) του «έξω κόσμου», του «ανιέρου» και των δυνάμεων που εκπροσωπεί⁴¹. Τότε ακούγεται η τελετουργική προειδοποίηση να απομακρυνθούν όσοι τυχόν θα διακύβευαν την επιτυχία του θυσιαστικού στόχου.

Οι συγκεντρωμένοι ραντίζονται με νερό για να προστατευθεί, επιπλέον, η ιερή περιοχή από τη βεβήλωση. Το κρύο νερό που καταβρέχει τα θυσιάσματα («τιναχτήτε», θυμίζω ότι τα διατάσσει ο Τρυγαίος στον Αριστοφάνη) και η βροχή από το σιτάρι που πέφτει στο κεφάλι τους (βλ. αμέσως παρακάτω) τα αναγκάζει να το κινούν, κίνηση που ερμηνεύεται ως «συγκατάθεσή» τους στη θυσιαστήρια

38. Μ. Γ. ΣΕΡΓΗΣ, *Διαβατήριες τελετουργίες στον Μικρασιατικό Πόντο (μέσα 19ου αιώνα – 1922): γέννηση, γάμος, θάνατος*, Ηρόδοτος 2007, σ. 99-100.

39. Πρβλ. Τζ. ΚΟΥΠΕΡ, *Λεξικό συμβόλων*, μετάφρ. Ανδρέας Τσάκαλης, Πύρινος Κόσμος, Αθήνα 1992, σ. 287.

40. ΣΕΡΓΗΣ, ό.π. (σημ. 38), σ. 181, 189 κ.ε.

41. Αλέξ. - Φ. ΛΑΓΟΠΟΥΛΟΣ, *Ο ουρανός πάνω στη γη. Τελετουργίες καθαγίας του ελληνικού παραδοσιακού οικισμού και προέλευσή τους*, Οδυσσέας, Αθήνα 2003.

Η ΑΡΧΑΙΑ ΡΩΜΑΪΚΗ ΓΙΟΡΤΗ ROBIGALIA ΣΤΟΝ ΟΒΙΔΙΟ

πράξη, όπως προείπαμε. Πρόκειται μάλλον για μια επιμέρους τελετουργία *βαπτίσματος* (καθαριστική), κάθε μορφή του οποίου ισοδυναμεί με τον τελετουργικό θάνατο του παλαιού ανθρώπου, ή και του παλαιού ζώου εδώ, με τη μετατροπή του σε *ιερό*⁴². Το νερό διατηρεί σε κάθε σχεδόν θρησκευτική λειτουργία τις βασικές του λειτουργίες: καθαριστική, εξαγνιστική, αναζωογονητική, αναγεννητική: όλα διαλύονται στο νερό, κάθε μορφή διασπάται, τίποτε απ' όσα υπήρξαν δεν διατηρείται ως έχει αφότου βυθιστεί σ' αυτό, το βύθισμα στο νερό συμβολίζει την επιστροφή στο άμορφο, «την επανασυναρμογή στην αόριστη κατάσταση της προϋπαρξής», όπως αναφέρει ο Eliade⁴³.

Οι συμμετέχοντες παίρνουν το τριμμένο κριθάρι (*ουλαί*) από το καλάθι, το *κατάρχεσθαι* των Αρχαιοελλήνων⁴⁴. Τα δημητριακά, από την *Θεογονία* ήδη, παίρνουν τη θέση του κρέατος, σε μια κοινωνία που είναι αγροτική και ο άνθρωπος νοείται πρωτίστως ως γεωργός, καταναλωτής ψωμιού· αποτελούν το αντιθετικό άκρο στα μη καλλιεργήσιμα όμοιά τους, τα άγρια χόρτα δηλαδή, στα οποία επικρατούν οι ωμοί χυμοί. Το γεγονός ότι το αλεύρι και το ψωμί προέρχεται απ' αυτά, αποκόπτει οριστικά κάθε τους σχέση με το *ωμό* και το *μιαρό*, αφού το ψωμί είναι το πολιτιστικό αγαθό που προσιδιάζει στην ανθρώπινη ύπαρξη. Το ψήσιμο ή η μαγειρική θα εξαλείψουν το παλιό *μίασμα* και θα εντάξουν τα τρόφιμα, φυτικά ή κρεάτινα, στη σφαίρα του πολιτισμού, όπως έχει επισημάνει προ πολλού ο Κλωντ Λεβί Στρως, ή μάλλον πολύ παλαιότερα ο Πλούταρχος, στα *Ρωμαϊκά Αίτια* 109 (289 e-f), για να εννοήσουμε καλύτερα τι σημαίνει μελέτη θεμάτων της Σύγχρονης Λαογραφίας μέσα από την αξεπέραστη (σε πολλά) πηγή των κλασικών κειμένων (Πρβλ. επίσης την αντίθεση *εξημερωμένων* και *άγριων* ζώων ως *θυσιασμάτων*).

42. ΣΕΡΓΗΣ, ό.π. (σημ. 38), σ. 72.

43. Μ. ELIADE, *Το ιερό και το βέβηλο*, μετάφρ. Ν. Δεληβοριάς, Αρσενίδης, Αθήνα 2002, σ. 115.

44. DETIENNE, VERNANT, ό.π. (σημ. 7), σ. 363.

Μετά από μια σύντομη σιωπή, το *ευφημείν*, ακολουθεί προσευχή από τους πιστούς (σαν αυτοεπιβεβαίωση παρά σαν προσευχή, λέει ο W. Burkert⁴⁵), οι οποίοι ρίχνουν το κριθάρι επάνω στο ζώο, στον βωμό και κάτω στο έδαφος, ως μια πρώτη αναίμακτη προσφορά στο Θείο. Οι γυναίκες υψώνουν διαπεραστικές θυσιαστήριες κραυγές (*ολολύζειν*): είτε από φόβο, είτε από αίσθηση θριάμβου, είτε και από τα δύο, το έθιμο της κραυγής σημαδεύει το συναισθηματικό κλίμα του γεγονότος, ενώ πνίγει τον επιθανάτιο ρόγχο του ζώου.

Ο Godfrey Lienhardt (στο *Divinity and experience*, όπου περιγράφονται πολλές θυσιαστικές ιερουργίες των Dinka) συμπληρώνει το μόλις παραπάνω περιγραφέν (ήρεμο σχετικά) σκηνικό των προκαταρκτικών ενεργειών με την τελετουργική μίμηση κινήσεων μάχης, αληθινών χτυπημάτων χωρίς τελετουργική εχθρότητα. Ο René Girard παραθέτει το παράδειγμα της εορτής των *Βουφονίων* (*Διπολίων*, προς τιμήν του Διός Πολιέως), όπου οι μετέχοντες Αθηναίοι διαμάχονταν μεταξύ τους και έπειτα επιτίθεντο ομαδικά εναντίον του θύματος: οι παραπάνω συγκρούσεις ερμηνεύονται από τους εισηγητές των αντίστοιχων θεωριών ως μίμηση της θυσιαστικής κρίσης, και οι οποίες, μαζί με τη θυσία-τελετουργία, θα φέρουν την κοινωνική ενότητα, την καθαριστική εκτόνωση. Είναι βίαιες τελετουργίες που αποβλέπουν στον εξοβελισμό της χειρότερης βίας, της ενδοκοινοτικής. Το τελετουργικό θύμα (ο αποδιοπομπαίος τράγος, *scapegoat*⁴⁶) υποκαθιστά το εξιλαστήριο θύμα, και εφόσον αυτό το θύμα υποκαθιστά όλα τα μέλη της κοινότητας, η θυσιαστική υποκατάσταση προστατεύει όλα τα μέλη της από την μεταξύ τους ολέθρια βία.

Εφόσον το θύμα, δια του θανάτου του κατέπαυσε τη σύγκρουση, θα γίνει ο πόλος ενός μιμητισμού (τελετουργικού και ενοποιού), θα θεωρηθεί εκ των υστέρων και ως γενεσιουργός αιτία της θυσίας, θα αποκτήσει δηλαδή δύο φύσεις: *κακοποιόν εν ζωή, αγαθοποιόν μετά τη θανάτωσή του*. Είναι αξιοπαρατήρητη και στα λατινικά η *αμφισημία του ιερού*. Το *sacer* (η έκφραση της ιερότητας) με τη διπλή του φύση (με την αμφισημία του) δηλώνει το αφιερωμένο στο θεό,

45. BURKERT, ό.π. (σημ. 27), σ. 4.

46. BURKERT, *Ελληνική μυθολογία και τελετουργία*..., ό.π. (σημ. 7), σ. 110 κ.ε. René GIRARD, «Generative scapegoating», στο R. G. HAMERTON-KELLY (ed.), ό.π. (σημ. 7), σ. 73-105.

Η ΑΡΧΑΙΑ ΡΩΜΑΪΚΗ ΓΙΟΡΤΗ ROBIGALIA ΣΤΟΝ ΟΒΙΔΙΟ

τον φορέα του ανεξίτηλου μιάσματος, το σεπτό και το καταραμένο, το άξιο λατρείας και το πρόξενο φρίκης⁴⁷. το ιερό είναι ταυτόχρονα ιερό και μιαρό⁴⁸.

Υπενθυμίζω στο σημείο αυτό ότι ο René Girard στη δική του ερμηνεία του φαινομένου της θυσίας κάνει λόγο για την ομόθυμη κοινοτική βία ενάντια στο εξιλαστήριο θύμα, με σκοπό να θέσει τέρμα στην ενδημούσα εμφύλια βία. Μιλά για τη μιμητική δύναμη- επιθυμία (mimetic desire) που εξωθεί τους ανθρώπους να επιθυμούν αυτό που επιθυμούν ήδη κάποιοι άλλοι. Η εν λόγω μίμησις ιδιοποιήσεως οδηγεί με τη σειρά της στην μιμητική αντιπαλότητα, στον ανταγωνισμό ανάμεσα στα επιθυμούντα άτομα, άρα σε μυητική κρίση ολόκληρη την κοινότητα, που οδηγείται σε κλιμακούμενη σύρραξη. Η θυσία λοιπόν αρχικά φιλοδοξεί να εξαλείψει τη βία από την κοινωνία, να αποκαταστήσει την αρμονία της, την κοινωνική συνοχή, να φέρει ομόνοια. Όλοι οι πραγματικοί και φανταστικοί κίνδυνοι που απειλούν την κοινότητα εξομοιώνονται με τον κίνδυνο που μπορεί να αντιμετωπίζει μια κοινωνία: τη θυσιαστική κρίση (sacrificial crisis). Η θυσία, η τελετουργία της, κατ' αυτόν, «είναι η επανάληψη ενός πρώτου, αυθόρμητου λιντσαρίσματος που αποκατέστησε την τάξη μέσα στην κοινότητα, επειδή, θυσιάζοντας το εξιλαστήριο θύμα, επαναφέρει την ενότητα που κλονίστηκε λόγω της αμοιβαίας βίας»⁴⁹. Μας επαναφέρει, δηλαδή, τις ιδέες του Mircea Eliade πως μια πράξη γίνεται πραγματική, εφόσον μιμείται ή επαναλαμβάνει ένα αρχέτυπο (ο γνωστός μύθος της αιώνιας επιστροφής). Μια θυσία λοιπόν, δεν κάνει άλλο τι, παρά να αναπαράγει την αρχική θυσία, που αποκαλύφθηκε από έναν θεό *illo tempore, ab origine*, στην αρχή του χρόνου. Η θυσία είναι η ανάκληση της (πρώτης εκείνης) θυσιαστικής κρίσης⁵⁰. Το πέρασμα από την κακή (εμφύλια) βία στην ειρήνη της κοινότητας, στην εξάλειψη των διαφορών, στην ιδρυτική ομοψυχία της κοινότητας είναι το ζητούμενο της θυσίας.

47. Émile BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Les Editions de Minuit, Paris 1969, σ. 187-188.

48. Mary DOUGLAS, ό.π. (σημ. 33), σ. 40. Πρβλ. Μ. ELIADE, ό.π. (σημ. 43), *passim*. Νίκη ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΙΟΥ, ό.π. (σημ. 7), σ. 229 κ.ε.

49. René GIRARD, ό.π. (σημ. 7), σ. 160.

50. Βλ. ΜΙΡΤΣΕΑ ΕΛΙΑΝΤΕ, *Κόσμος και ιστορία. Ο μύθος της αιώνιας επιστροφής*, μετάφρ. Στρατής Ψάλτου, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1999², *passim*.

Τονίζω ότι η βασική έννοια που οικοδομεί τη θεωρία του ο Ζιράρ είναι αυτή της μιμητικής τάσης του ανθρώπου, ό,τι δηλαδή προ αιώνων τόνισε στο *Περί Ποιητικής* (4,2) ο Αριστοτέλης: το τε γαρ μιμείσθαι σύμφυτον τοις ανθρώποις εκ παίδων εστί...

Ο προαναφερθείς Godfrey Lienhardt και ο Victor Turner⁵¹ (ο δεύτερος με τις έρευνές του στους Ndembu) αναγνωρίζουν τη θυσία ως μια αληθινή πράξη συλλογικής μεταβίβασης που τελείται σε βάρος του θύματος και σχετίζεται με τις εσωτερικές εντάσεις, τις μνησικαχίες, τους ανταγωνισμούς, όλους τους αμοιβαίους δισταγμούς της επιθετικότητας μέσα στους κόλπους της κοινότητας⁵². Ο W. Burkert, στη δική του ερμηνευτική εκδοχή, βλέπει πίσω από τις θυσίες ζώων το κυνήγι των πρωτόγονων⁵³ για την απόκτηση τροφής, την τυπική αγωνία για την επιτυχία του, αγωνία που θα εξαλειφθεί στις ανθρώπινες κοινωνίες πλέον με την επιδεικτική εγκατάλειψη ή το δόσιμο «της λείας», αυτό είναι εξ άλλου το νόημα των *απαρχών* κατ' αυτόν: ούτε εγώ, ούτε κάποιος άλλος άνθρωπος/ανταγωνιστής θα πάρει τον πρώτο καρπό, άρα η εγκατάλειψη αποβαίνει θυσία, άρα η κοινωνική τάξη διατηρείται με το να δίνεις (τονίζω εδώ ότι ο Πλάτων επισήμανε τον «ιερό χαρακτήρα» των κυνηγών προ αιώνων, όταν έγραφε: «τούτους μηδείς τους ιερούς όντως θηρευτάς κωλυέτω και όπηπερ αν εθέλωσιν κυνηγείν», *Νόμοι*, VII, 824 a). Προάγει μάλιστα ο W. Burkert τη σκέψη του με το μήνυμα που καθιέρωσε το κυνήγι: τη συνεργασία και την αλληλεγγύη «με κάποιο είδος μοιράσματος της ενοχής, με την τραυματική επανάληψη της αιματοχυσίας και της σφαγής»⁵⁴. Κατ' αυτόν, και φυσικά και άλλους μελετητές *αίμα* και *βία* κρύβονται (ή είναι ολοφάνερα) βαθιά μέσα στην καρδιά της θρησκείας (και της θυσίας). Ο *homo religious* πράττει και πραγματοποιεί ως *homo-necans*⁵⁵. Στον ελληνικό κόσμο, πρωτοπόρο και σ' αυτό το θέμα, οι Πυθαγόρειοι και οι Ορφικοί απαίτησαν να χαριστούν οι ζωές όλων των πλασμάτων

51. Στο *The drums of affliction*, Oxford 1968.

52. Στο René GIRARD, ό.π. (σημ. 7), σ. 21.

53. Τα ίδια περίπου πιστεύει και ο Ζιράρ, θεωρεί το κυνήγι επιβίωση της παλαιάς θήρας, που ήταν θυσιαστική δραστηριότητα.

54. W. BURKERT, *Ελληνική μυθολογία και τελετουργία*, ό.π. (σημ. 7), σ. 95-96, 100.

55. W. BURKERT, *Homo necans*, ό.π. (σημ. 7), σ. 2, 4. Τα κοινά στοιχεία της καταγωγικής βίας της θυσίας διερευνώνται στο R. G. HAMERTON-KELLY (ed.), ό.π. (σημ. 7).

Η ΑΡΧΑΙΑ ΡΩΜΑΪΚΗ ΓΙΟΡΤΗ ROBIGALIA ΣΤΟΝ ΟΒΙΔΙΟ

που είχαν ψυχές, ο Εμπεδοκλής ήταν αυτός που επετέθη σφοδρότερα στην κανιβαλική παραφροσύνη του θυσιαστικού γεύματος⁵⁶. Η ελληνική φιλοσοφία ανέλαβε αργότερα την αυστηρή κριτική της ανθρωποθυσίας, προ πάντων ο Θεόφραστος στο *Περί ευσεβείας* πόνημά του⁵⁷.

Το πέταγμα του κριθαριού επάνω στο ζώο είναι η πρώτη βίαιη πράξη στις βίαιες δράσεις που ακολουθούν. Ο ιερέας βαδίζει προς το σφάγιο με το μαχαίρι κρυμμένο. Κόβει λίγες τρίχες του και τις πετά στη φωτιά (το *απάρχεσθαι* του Ηροδότου⁵⁸). Αυτή είναι μια άλλη πράξη για το *άρχεσθαι*, σαν το νερό και το κριθάρι που προηγήθηκαν, είναι άλλη μια αναίμακτη θυσία⁵⁹. Το αίμα δεν έχει χυθεί, το θύμα δεν έχει δοκιμάσει ακόμη πόνο, αλλά το απαράβιαστό του έχει ακυρωθεί αμετάκλητα. *Οι τρίχες, τα μαλλιά, ταυτίζονται με τη ζωική δύναμη του φέροντος αυτά, άρα και του θύματος. Η αποκοπή τους σημαίνει οικειοθελή αφιέρωση προς το Θείο. Ο ομηρικός Αχιλλεύς, π.χ., ως έκφραση συμπάθειας προς τον αγαπημένο του φίλο Πάτροκλο, του αφιερώνει (και ρίχνει στον τάφο εκείνου) την κομμένη του κόμη, «σημείο» μεταφοράς του στο χωροχρόνο του νεκρού, «σημείο» του συμβολικού του θανάτου, συνταφής του με τον νεκρό φίλο⁶⁰.*

Ακολουθεί η σφαγή, η δεύτερη φάση στη θυσιαστική τελετουργία, κατά τους Ιμπέρ και Μως. Ο θάνατος του θυσιάσματος το αποδεσμεύει από το βέβηλο κόσμο, το *ιεροποιεί*, το αποδίδει εξαγιασμένο στο χώρο του ιερού. Το ζώο συμβάλλει στην άρση των διαχωριστικών ορίων ανάμεσα στο *ιερό* και το *μιαρό*⁶¹. Η καθαγιασμένη ζωή του ιερού ζώου με την απελευθέρωσή της εδραιώνει, με την ιερή ισχύ της, τον μεταξύ θεού και θυσιαστή δεσμό.

56. M. DETIENNE, J.-P. VERNANT, ό.π. (σημ. 7), σ. 18 κ.ε.

57. W. BURKERT, *Homo necans*, ό.π. (σημ. 7), σ. 7-8.

58. M. DETIENNE, J.-P. VERNANT, ό.π. (σημ. 7), σ. 363.

59. *Θυσία* εξ άλλου αυτό σημαίνει: προσφέρω μέρος της τροφής ως απαρχή στους θεούς. Το λατινικό *sacrificium* < *sacra facio* σημαίνει *ιερουργώ, προετοιμάζω και προσφέρω θυσία*.

60. Πρβλ. ΣΕΡΓΗΣ, ό.π. (σημ. 38), σ. 195-198.

61. Το θέμα της ιεροποίησης έχει πραγματευθεί διεξοδικά ο Luc de HEUSCH, στο *Sacrifice in Africa: A structuralist approach*, Manchester University Press, 1985.

Το αίμα που ρέει το μεταχειρίζεται ο ιερέας με προσοχή (αντίθετα: αυτό που χύνεται από μοχθηρία ή απροσεξία γίνεται θολό και βρόμικο, είναι το ακάθαρτο αίμα της βίας, της ασθένειας, του θανάτου). Σ' αυτό αντιπαρατίθεται το αίμα του θυσιάσματος, το οποίο δεν πρέπει να χυθεί στο έδαφος, πρέπει να πέσει ακριβώς πάνω στην πέτρα του βωμού ή (αναλόγως του σκοπού της θυσίας) στην εστία ή στο θυσιαστήριο λάκκο, και αμέσως ο βωμός ξεπλένεται. Στην περίπτωση της θυσίας που περιγράφουμε ο ιερέας του Άρη (ο flamen Quirinalis⁶²) έχει συλλέξει το αίμα για να το ρίξει στο βωμό του ιερού ελαιώνα μαζί με τα εντόσθια των δύο ζώων και με το κρασί. Το τελευταίο, αντίστοιχο του αίματος, είναι αναίμακτη θυσία και προσφορά, θυμίζει τη βαθύτερη σημασία του «θυσιάζω»: προσφέρω στη θεότητα προϊόντα από την ίδια τη γη, από την τροφή μου.

Η πράξη τελείωσε. Το ζώο τεμαχίζεται και αφαιρούνται τα εσωτερικά του όργανα, τα σπλάχνα (συκώτι, πνεύμονες, σπλήνα, νεφροί, καρδιά), τα μέρη εκείνα που είναι πλήρη αίματος και διαφοροποιούνται από εκείνα που βρίσκονται στο κάτω μέρος της κοιλιάς (έντερα, στομάχι): άλλη μια φορά η διάκριση του εσωτερικού σωματικού άνω με το βδελυρό κάτω. Θα γίνουν οι σχετικές μ' αυτά σπλαγνομαντείες, φαινόμενο διεθνικό και διαχρονικό, ο διαμερισμός και το μοίρασμα του κρέατος, διαδικασία με ξεκάθαρο πολιτικό υπόβαθρο, αφού δηλώνει σαφέστατα το μερίδιο των πολιτικών δυνάμεων που αντιστοιχούν σε κάθε άτομο ή σε κοινωνικές ομάδες που συμμετέχουν στη θυσία.

Στο κείμενο του Οβιδίου, οι συμμετέχοντες στην πομπή-λιτανεία, ασπροφορέμενοι (το λευκό χρώμα ως δηλωτικό της αγνείας και της κάθαρσης εδώ) έχουν ξεκινήσει από τη Ρώμη, πέρασαν από τη Φλαμινιανή Πύλη και τη Γέφυρα της Μιλβίας (Milvia) και έφθασαν στον πέμπτο οδοδείκτη (*milestone*) της via Claudia, στο χώρο ενός ιερού ελαιώνα. Έκαναν, δηλαδή, την ίδια περίπου πορεία που ακολουθεί και σήμερα, κάθε 25 Απριλίου, η πομπή που σχηματίζεται κατά την ικετήρια λιτανεία της *Major Rogation* και η οποία κατά την

62. Ο Quirinus ήταν παλιά θεότητα του πολέμου. Βλ. ενδεικτικά R. WOODARD, «The disruption of time in myth and epic», *Arethusa* 35: 1 (2002), σ. 83-98.

Η ΑΡΧΑΙΑ ΡΩΜΑΪΚΗ ΓΙΟΡΤΗ ROBIGALIA ΣΤΟΝ ΟΒΙΔΙΟ

επιστροφή της καταλήγει στον Άγιο Πέτρο. Η λιτανεία αυτή καθιερώθηκε περί τα τέλη του 6ου μ.Χ. αιώνα ή στις αρχές του 7ου (604 μ.Χ.). Μια παρόμοια λιτανεία, η *Minor Rogation*, διαρκούσε επί τρεις ημέρες, αυτές πριν από την Ανάληψη, και εισήχθη στη λαϊκή λατρεία το 470 μ.Χ. από τον επίσκοπο Βιέννης Mamertus, με αφορμή κάποια καταστροφικά αποτελέσματα φυσικών φαινομένων (σεισμών) που προηγήθηκαν. Τις τελετές αυτές διατηρούσε ή αναβίωνε η μεσαιωνική εκκλησία αλλά και η κρατική εξουσία. Στην Αγγλία, π.χ., η Ελισάβετ Ι αναβίωσε την προαναφερθείσα λιτανεία, την οποία συναντούμε μέχρι και σήμερα σε κάποια αγγλικά χωριά (*Cross Week*). Σκοπός όλων των προαναφερθέντων λιτανειών ήταν ο κατευνασμός της οργής του Θεού, η αίτηση της θείκης προστασίας από καταστροφές και (φυσικά) η εξασφάλιση της ετήσιας σοδειάς. Οι λιτανείες αυτές έχουν σχέση λοιπόν με τα Robigalia, άρα, έχουμε εδώ ένα ακόμη από τα εκατοντάδες παραδείγματα της «πνευματικοποίησης» από την χριστιανική θρησκεία παλαιότερων μορφών λατρείας, ένα παράδειγμα της μετασήμενσης ίδιων μορφών λατρείας «επί το πνευματικότερον»⁶³.

Όπως προαναφέρθηκε, η περιγραφή της γιορτής αρχίζει από το σημείο όπου η πομπή οδεύει στο βωμό για να ρίξει στις φλόγες του τα σπλάχνα των δύο θυσιασμένων ζώων. Ο θεός, που απαιτεί τα θύματα (κατά μία ερμηνευτική εκδοχή του θυσιαστικού φαινομένου) αγάλλεται με την κνίσσα που ανέρχεται από το βωμό του (= το κέντρο του σύμπαντος) προς τον ουρανό. Αυτή ήταν εξ άλλου η κατευθυντήρια ιδέα που οδήγησε τον W. Robertson Smith στη δική του ερμηνεία της θυσίας. Ορμώμενος από τον τοτεμισμό, τη θεωρεί ως μια πράξη κοινωνίας, κατά την οποία θεός και πιστοί γίνονται ένα, όταν οι δεύτεροι γεύονται από κοινού (σ' ένα μυσταγωγικό γεύμα) το αίμα και το σώμα ενός ιερού ζώου⁶⁴. Το αίμα δημιουργεί δεσμούς ισότιμους και ισχυρότερους από τη συγγένεια, όπως έχουν αποδείξει δεκάδες σχετικές πρακτικές. Με αυτόν τον τρόπο, ο εσωτερικός κύκλος των ενεργά συμμετεχόντων φέρνει κοντά τον ένα με τον άλλον, μετατρέποντας έτσι το φριχτό θέαμα σε ευχάριστο. «Χάρη στο θύμα, όλα τα όντα που συναντώνται στη θυσία, ενώνονται. Όλες οι δυνάμεις

63. Μ. ΜΕΡΑΚΛΗΣ, *Ελληνική Λαογραφία*, Οδυσσέας, Αθήνα 2004, σ. 258.

64. W. ROBERTSON-SMITH, *The religion of the Semites. The fundamental institutions*, The Meridian Library, New York 1956, σ. 226-227.

που συντρέχουν εκεί συγχέονται», γράφει συμπληρωματικά ο Mauss⁶⁵, ενισχύεται η στενή αλληλεγγύη μεταξύ του θείκου και του ανθρώπινου κόσμου. Το κοινό γεύμα στοχεύει πρωτίστως βέβαια να τιμήσει τους θεούς, τους προσκαλεί να παρευρεθούν σε κάτι (θεωρητικά) δικό τους, και τους δίνει την ευχέρεια να δεχθούν ή να απορρίψουν τις ανθρώπινες προσφορές του. Και ο Durkheim είχε θεωρήσει την πρωταρχική θυσία ως μια πράξη κοινωνική, συλλογική, που βασιζόταν στην τροφή⁶⁶.

Θυσιάσματα στην περιγραφή του Οβιδίου είναι ένα πρόβατο και μια μικρή κόκκινη σκύλα (θα επανέλθουμε παρακάτω στο χρώμα αυτό), δυο οικόσιτα και εξημερωμένα ζώα δηλαδή, τα οποία, κατά τον Joseph de Maistre, έχουν κάτι το ανθρώπινο (πρβλ. όσα σχετικά είπαμε για τον σκύλο πιο πάνω). Διάλεγαν «... τα πιο αθώα, εκείνα που λόγω των ενστίκτων και των ικανοτήτων τους θύμιζαν περισσότερο τον άνθρωπο...»⁶⁷ και διόλου την προηγούμενή τους κατάσταση, αυτήν του «μιαρού», του «εξω-κοινωνικού». Για να φανεί πιο θυσιάσιμο το ζώο, θα πρέπει να του αποδοθεί μια κατά το δυνατόν πιο εντυπωσιακή ομοιότητα με τις μη θυσιάσιμες κατηγορίες, δηλαδή τις ανθρώπινες. Το θηλυκό θυσιάσιμο ζώο του παραδείγματός μας δεν προξενεί πρόβλημα, καίτοι παραβιάζει τον θυσιαστικό κανόνα, που απαιτούσε αρσενικό ζώο, όχι μόνον επειδή ήταν λιγότερο χρήσιμο στην οικιακή οικονομία, αλλά γιατί ήταν ευγενέστερο, δυνατότερο, μεγαλύτερο, μη μιασμένο από τη θηλυκότητα⁶⁸. Στην περίπτωση μας όμως πρέπει να είναι θηλυκό, γιατί πρέπει να προσωποποιήσει τη θηλυκού γένους ασθένεια *robigo*, άρα το γεγονός αυτό μας αναγκάζει να δεχθούμε ότι τελικά η αντίστοιχη θεότητα ήταν θηλυκή (βλ. και υποσημ. 70). Και φυσικά μικρής ηλικίας ζώο, άρα πιο τέλειο, στο άθος της ηλικίας του, υγιές. Οι Ιμπέρ και Μως «το ήθελαν» να έχει χρώμα, ηλικία και φύλο «ανάλογα με τα αποτελέσματα που έπρεπε να προκαλέσει»⁶⁹. Στην αρχαιοελληνική

65. Στο Νίκη ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΙΟΥ, ό.π. (σημ. 7), σ. 128.

66. Στο *Formes élémentaires de la pensée religieuse* (του 1910), σ. 480-486. Κριτική, συμπληρώσεις, απόψεις για το πρωτοποριακό αυτό έργο βλ. ενδεικτικά στο N. J. ALLEN, W. S. F. PICKERING, W. WATTS MILLER (eds), *On Durkheim's elementary forms of religion*, Routledge, 1998.

67. Στο René GIRARD, ό.π. (σημ. 7), σ. 14.

68. Jaen-Paul ROUX, *Το αίμα...*, ό.π. (σημ. 7), σ. 318.

69. Marcel MAUSS, *Oeuvres I*, 41.

Η ΑΡΧΑΙΑ ΡΩΜΑΪΚΗ ΓΙΟΡΤΗ ROBIGALIA ΣΤΟΝ ΟΒΙΔΙΟ

παράδοση τα θύματα των θεών είχαν ανοιχτόχρωμο τρίχωμα, αυτά των χθόνιων θεοτήτων σκούρο ή μαύρο. Όλες οι θυσιαστήριες τελετές καθορίζουν το είδος του ζώου που θα χρησιμοποιηθεί και οι κανόνες αυτοί σηματοδοτούν διάφορες πτυχές της κατάστασης που επιβάλλει η θυσία⁷⁰.

Εξ αρχής γίνεται φανερό ότι πρόκειται για μια περίπτωση εξευμενιστικής θυσίας. Ο ιερέας ικετεύει τη θεά Robigo⁷¹ (Mildew, Rust, αρχαιοελληνικό *Ερυσίβη*) να σώσει τη ζωογόνα για τους ανθρώπους παραγωγή του σταριού από την πανίσχυρη και ακαταπολέμητη ασθένεια που φέρει το όνομά της (robigo). Όλη η τελετουργική δράση του παραδοσιακού ανθρώπου, η εκπεφρασμένη μέσα από τις θεατρικότητες και – κατ' έτος ανακυκλούμενες – τελετές στόχευε σε δύο ποθούμενα: την ευετηρία και την προστασία της παραγωγής του, αλληλεξαρτώμενες έννοιες ζωτικής για κείνον σημασίας.

Η δυσπολέμητη και ολέθρια ασθένεια των σιτηρών του κειμένου είναι η *ερυσίβη*, ένας μικρομύκητας που παρασιτούσε σε πολλά φυτά και τα κατέστρεφε ολοσχερώς. Η κοινή του νεοελληνική ονομασία είναι *άνθρακας*, *στάχτη*, *καπνιά*, *συρίκι*, *σύρικας*. Στο Γλινάδο Νάξου αποκαλείται *δαυλός*⁷², φωτιά δηλαδή (ο λαϊκός λόγος που διακονεί επακριβώς την ουσία των πραγμάτων) και μοιάζει ονοματολογικά με το *ερυθρός*, εξ ου φυσικά προέρχεται το αρχαίο *ερυσίβη*⁷³.

Στην προσευχή του ο ιερέας παρακαλεί την *asperam deam* να αφήσει «την απαλή του την κορφή στο χώμα πάνω να τρεμουλιάσει» και να μεταβιβάσει την ασθένεια από τις σπαρμένες με στάρι εκτάσεις των ανθρώπων στα όπλα

70. DOUGLAS, ό.π. (σημ. 33), σ. 216.

71. Υπάρχει διχοστασία για το φύλο της/του θεάς/θεού. Οι παλαιότεροι ρωμαίοι ιστορικοί και συγγραφείς (Warro, Flaccus, Festus, Gellius, Servius) θεωρούν ότι επρόκειτο περί θεού, ενώ οι Οβίδιος, Columella και οι χριστιανοί Τερτυλιανός, Λακτάντιος, Αυγουστίνος κ.ά. περί θεάς. Πρβλ. sir James George Frazer, *Ovid's Fasti*, ό.π. (σημ. 1), σ. 421.

72. Πρβλ. Μ. ΣΕΡΓΗΣ, *Λαογραφικά και εθνογραφικά από το Γλινάδο Νάξου*, έκδοση Προοδευτικού Ομίλου Γλινάδου Νάξου, Αθήνα 1994, σ. 149.

73. Βλ. ενδεικτικά Ιω. ΣΤΑΜΑΤΑΚΟΣ, *Λεξικόν της Νέας Ελληνικής Γλώσσας*, τ. 2, σελ. 1328. Liddell-Scott-Jones-Κωνσταντινίδου, τ. 2, 332.

του πολέμου (το γνωστό μοτίβο της μεταβίβασης της ασθένειας⁷⁴). Μια πρώτη, λοιπόν, σημαντική παρατήρηση είναι ότι ο ιερέας (του Άρη!) δίδει στην περιγραφή του σαφή αντιπολεμικό τόνο. Συνηθίσαμε να συναντούμε ως χώρους εκδίωξης του κακού «τα όρη και τα ψηλά βουνά», τα δασωμένα φαράγγια, τη θάλασσα που «κλύζει πάντα βροτών κακά», γενικά τον «έξω χώρο», τον *ανίερο*, το *μιαρό*, τον αντίθετο του *ιερού*, του *κοινωνικού χώρου*, από τον οποίο είναι σαφώς οριοθετημένος, με φυσικά και συμβολικά όρια⁷⁵. Εδώ λοιπόν έχουμε μια ενδιαφέρουσα περίπτωση: τα όπλα του πολέμου ταυτίζονται με το *ανίερο*, το *μιαρό*, ο πόλεμος και η συνεκδοχή του αποκηρύσσονται μετά βδελυγμίας: φάε τα όπλα, παρακαλεί ο ιερέας τη θεά, όχι το στάρι μας.

Η προσευχή του, στο συγκεκριμένο αυτό σημείο της, έχει την ιστορικότητά της, θεωρώ ότι δεν εκφέρεται ως τυποποιημένο λεκτικό μοτίβο: οι πόλεμοι τέλειωσαν, αναφέρει, δεν έχουμε ανάγκη από όπλα, ο κόσμος βρίσκεται σε περίοδο ειρήνης. Κατά πάσαν πιθανότητα αναφέρεται στο τέλος των ρωμαϊκών πολέμων που σχετίζονται με την κατάκτηση της Ιταλίας, αφού οι κατακτητικοί πόλεμοι της Ρώμης για την κυριαρχία της στον υπόλοιπο κόσμο της μεσογειακής λεκάνης (εναντίον Καρχηδόνας, Ελλάδας, Ισπανίας, Μικρασίας, Συρίας, Αιγύπτου) πληθύνονται – αντιθέτως – μετά το 272 π.Χ. Υπενθυμίζω ότι ο ποιητής μας ζει στη «στροφή» της ιστορικής μέτρησης (από το π.Χ. στο μ.Χ.) και ότι η ρωμαϊκή κυριαρχία στην ιταλική χερσόνησο (αυτήν που υπονοεί ο ιερέας) ολοκληρώνεται συγκεκριμένα το παραπάνω έτος. Δηλαδή, περί τα μέσα του 3ου π.Χ. αι. η Ρώμη έχει καταβάλει όλους τους ιταλικούς λαούς (Λατίνους, Ετρούσκους, Αίχουους, Σαβίνους, Σαμνίτες, Ταραντίνους), έχει νικήσει τον Πύρρο (το 280 και το 279 π.Χ.), έχει επιβάλει την Pax romana επί ιταλικού εδάφους.

74. Sir James George FRAZER, *Ο χρυσός κλώνος. Μελέτη για τη μαγεία και τη θρησκεία*, μετάφρ. Μπονίτα Μπικάκη, Εκάτη 1998, σ. 68 κ.ε. Otto WEINREICH, *Antike heilungswunder. Untersuchungen zum wunderglauben der Griechen und Römer*, Giessen 1969, σ. 121 κ.ε. Στέφ. ΉΜΕΛΛΟΣ, *Το Περί ζώων ιδιότητος έργον του Αιλιανού ως πηγή ειδήσεων περί μαγικών και δεισιδαιμόνων δοξασιών και συνηθειών*, Αθήναι 1972, σ. 81 κ.ε.

75. Από την πληθώρα της σχετικής βιβλιογραφίας βλ. ενδεικτικά στο Αλέξ. - Φ. ΛΑΓΟΠΟΥΛΟΣ, *ό.π.* (σημ. 4 1)· Βασ. ΝΙΤΣΙΑΚΟΣ, *Χτίζοντας το χώρο και το χρόνο, Οδυσσέας*, Αθήνα 2003, *passim*.

Η ΑΡΧΑΙΑ ΡΩΜΑΪΚΗ ΓΙΟΡΤΗ ROBIGALIA ΣΤΟΝ ΟΒΙΔΙΟ

Το λογοτεχνικό μοτίβο του υνιού και των γεωργικών εργαλείων που λαμποκοπούν στον ήλιο από το συνεχές σκάλισμα της γης, σηματοδότες της ήσυχης και ειρηνικής ζωής, των ειρηνικών έργων του ανθρώπου, επανέρχεται και πάλι. Συνεπικουρείται από το ανάλογό του, τη σκουριά που επικάθεται στα όπλα από την αχρησία τους: *Άσε τώρα το σκαλιστήρι, τη σκληρή δίκηλλα και το καμπυλωτό υνί να γυαλοκοπούνε, άφησε τη σκουριά να λεκιάσει τα όπλα.*

Όμως στο κείμενο υπάρχει μια ασυμφωνία, που θέτει υπό αμφισβήτηση τη φερεγγυότητα του Οβιδίου, ως λαογραφικής πηγής: ενώ με τα όσα μόλις προείπαμε φαίνεται ξεκάθαρα ότι η μικρή σκύλα θυσιάζεται προληπτικά για εξευενισμό της Robigo, έχουμε δηλαδή μια περίπτωση εξαγνιστικής τελετουργίας, σε άλλο σημείο του ποιήματος, στην ερμηνεία που δίνει ο ιερέας στον ποιητή σχετικά με τη θυσία του σκύλου, λέγεται ότι η συγκεκριμένη θυσία *αφορούσε στην προσπάθεια κατευνασμού της ορμής του ουράνιου Σκύλου Ικάρου (Icare)*⁷⁶, ο οποίος, όταν ανατέλλει, η γη καψαλίζεται, ξεραίνεται, στεγνώνει και η σοδειά ωριμάζει πολύ πιο γρήγορα απ' ό,τι πρέπει. (*Est Canis, Icarium dicunt, quo sidere moto / tota sitit tellus praecipiturque seges*).

Έχουμε, δηλαδή, δύο αποκλίνουσες αιτιολογικές ερμηνείες. Θεωρώ βέβαιο ότι ο Οβίδιος μπέρδεψε τα πράγματα και συγχέρασε δυο τελετουργίες που συνδέονταν με την προστασία της παραγωγής: τις τελετουργίες στα *Robigalia* και αυτές στη γιορτή *Augurium Canarium* ή *Sacrum Canarium*, κατά την οποία επίσης θυσιαζόταν σκύλος. Ήταν μια ετήσια, κινητή ρωμαϊκή γιορτή, περί τα τέλη Απριλίου ή τις αρχές Μαΐου, δηλαδή χρονικά συνέπιπτε με τα «σταθερά» *Robigalia*. Ελάμβανε χώρα στην *Porta Catullaria* (Πύλη του μικρού σκύλου) της Ρώμης, επειδή εκεί «red bitches were sacrificed to appease the Dog-star, which is hostile to the corn, in order that the yellowing corn may reach maturity»⁷⁷. Σκοπός της τελετουργίας ήταν ο κατευνασμός του φοβερού άστρου Σείριου, γνωστού και ως *A του Μεγάλου Κυνός*, του κατ' εξοχήν στίλβοντος αστέρος,

76. Ο αστερισμός Βοώτης, που ανατέλλει λίγο πριν από τον Σείριο. Κάποιοι τον θεωρούσαν ως τον Ικάριο ή τον Ικαρίωνα, τον ατυχή ήρωα της Αττικής που πρωτοκαλλιέργησε το αμπέλι.

77. sir James George FRAZER, *Ovid's Fasti...*, ό.π. (σημ. 1), σ. 422.

που ανατέλλει την αυγή της 2ας Αυγούστου⁷⁸. Το όνομά του σημαίνει *καυτός*, διότι η ανατολή του σηματοδοτούσε την έναρξη των κυνικών καυμάτων, ο Αριστοτέλης στις *Θεσμοφοριάζουσες* (στίχ. 1050) τον αποκαλεί *πυρφόρον*. Μια ανάλογη θυσία γινόταν στην ελληνική νήσο Κέω⁷⁹, χωρίς όμως να διευκρινίζεται το είδος του θύματος. Άραβες, Ιταλοί, Γάλλοι, Πορτογάλοι, Γερμανοί, κ.ά., τον αποκαλούν τον αστερισμό «Σκύλο», στη βορειοευρωπαϊκή μυθολογία θεωρείται ο *Laélapos*, ένα από τα σκυλιά του Ακταίωνα ή του κυνηγού Ωρίωνα, σύμφωνα με τον Όμηρο και τον Ησίοδο. Κατά την ίδια μυθολογία, η Άρτεμις διέταξε τους σκύλους της να κατασπαράξουν τον πρώτο, επειδή αποπειράθηκε να τη βιάσει (κατά τον Απολλόδωρο), ή επειδή την είδε γυμνή (κατά τον Καλλίμαχο). Οι μύθοι των Ρωμαίων τον αναφέρουν ως *Φρουρό της Ευρώπης* (*Custos Europae*), που όμως τελικά δεν την προφύλαξε, αφού παραπλανήθηκε από τον μεταμορφωμένο σε ταύρο Δία. Η κατευναστική του φοβερού αστέρος κυνοθυσία γινόταν – όπως και στις ελληνικές περιπτώσεις – για την προστασία της σοδειάς.

Φυσικό είναι ότι και στις δύο προαναφερθείσες γιορτές η θυσία γινόταν νωρίτερα από την ανατολή του Σείριου. Στη Ρώμη, η προκαταβολική της εκτέλεση σχετιζόταν με την πεποίθηση πως οι ιερείς έπρεπε να πάρουν τους οιωνούς από τα θυσιαζόμενα σκυλιά την ημέρα των θυσιών, πριν βλαστήσει το νιόσπαρτο στάρι και όχι όταν θα ήταν πλέον ώριμο: η πανανθρώπινη αγωνία για τη φθορά της βλάστησης ενώπιον της αναμενόμενης ξηρασίας του καλοκαιριού. Η περίοδος πριν από τη βλάστησή του συνέπιπτε με το τέλος Απριλίου ή τις αρχές Μαΐου που προαναφέραμε⁸⁰.

Άρα, ως πρώτη ερμηνεία της γιορτής *Robigalia* θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι ο σκύλος προσφέρεται ως θυσία στη θεά προς εξευμενισμό της, για να κατευνα-

78. Για τους αστερισμούς, στο ίδιο έργο που συζητάμε εδώ, βλ. M. Fox, «Stars in the Fasti: Ideler (1825) and Ovid's astronomy revisited», *American Journal of Philology* 125: 1 (2004), σ. 91-133.

79. W. BURKERT, *Homo necans*, ό.π. (σημ. 1), σ. 109-111.

80. sir James George FRAZER, *Ovid's Fasti...*, ό.π. (σημ. 1), σ. 422.

Η ΑΡΧΑΙΑ ΡΩΜΑΪΚΗ ΓΙΟΡΤΗ ROBIGALIA ΣΤΟΝ ΟΒΙΔΙΟ

σθεί εκ των προτέρων ο θυμός της. Αυτή ήταν εξ άλλου η ερμηνεία του Edward Burnett Tylor για τη θυσία: ένα δώρο στους θεούς για να κατακτήσουν οι άνθρωποι την εύνοιά τους ή να μειώσουν την έχθρα τους, κίνητρο το οποίο αργότερα μετατράπηκε σε σεβασμό, χωρίς δηλαδή την ελπίδα της ανταπόδοσης. Όντως⁸¹, εντοπίζονται στη δομή της διαδικασίας της κάποιοι όροι παράλληλοι με εκείνους του δώρου, είναι ένα δώρο που προσφέρεται σε μια ανώτερη οντότητα (με τη μεσο-λάβηση του τελικού αφανισμού του), ως ένα πανανθρώπινο και διαχρονικό *do ut des*⁸², άρα η θυσία προβάλλει την έννοια του *ωφελιμισμού*. Τα δυο μέρη (το πλήθος και η θεά) ανταλλάσσουν τις υπηρεσίες τους:⁸³ η μία προσφέρεται επί τόπου, η άλλη αναμένεται. Το σφάγιο-θυσιαστικό δώρο όμως έχει κατακτήσει μια ανώτερη θέση εν σχέσει με τα υπόλοιπα δώρα, αυτά που διακινούνται στις καθημερινές ανθρώπινες ανταλλαγές.

Ως δεύτερη ερμηνεία: πρόκειται για μια μαγική πράξη, που έχει στόχο να επιφέρει την απαλλαγή από την ασθένεια *άνθρακας-robigo*, φονεύοντας σκύλο, ο οποίος προσωποποιεί αυτήν την ίδια την ασθένεια. *Φονεύοντας το σκύλο φονεύεται και η ασθένεια*. Αυτή η ερμηνεία καλύπτει απόλυτα και τα αμέσως επόμενα. Όμως, όπως μόλις προείπαμε, στο κείμενο του Οβιδίου αναφέρεται ρητά ότι «αυτός εδώ ο σκύλος τοποθετείται στο βωμό αντί για τον ουράνιο σκύλο και ο μόνος λόγος που τον σκοτώνουμε είναι το όνομά του» (*et quare pereat, nil nisi nomen habet*, στίχ. 942). Ο σκύλος, με την ονομαστική συνταύτισή του με το ουράνιο αστέρι, θεωρείται το σύμβολο του ξηρού καύσωνα του βλάπτοντος τη βλάστηση, άρα θυσιάζεται για να αποφύγουν τα καύματα του Σείριου. Είναι, λοιπόν, μια ακόμη μορφή *ομοιοπαθητικής μαγείας* (*similia similibus sanantur*)⁸⁴. Τα θύματα, για να προσφέρουν στη βία τη λεία που της πρέπει, οφείλουν να ομοιάζουν με εκείνο που αντικαθιστούν, ομοιότητα που μπορεί να φθάνει έως την πλήρη εξομοίωση. Ο σκύλος-θύμα και ο καταστρεπτικός ουράνιος αστέρας

81. Βλ. Louis-Marie CHAUVET, «Le sacrifice comme échange symbolique», στο Marcel Neusch (dir.), *Le sacrifice dans les religions*, Institut Catholique de Paris, Beauchesne 1994, σ. 277-304.

82. Μηνάς Αλ. ΑΛΕΞΙΑΔΗΣ, «Do ut des», *Δωδώνη* 16: 1 (1987), σ. 253-265.

83. Marcel MAUSS, *Oeuvres I*, σ. 305.

84. ΗΜΕΛΛΟΣ, *Το Περί ζώων ιδιότητος έργον του Αιλιανού...*, ό.π. (σημ. 73), σ. 68-72.

ομοιάζουν μέσω του ονόματος, έχουμε δηλαδή μια ακόμη απόδειξη για τη θαυμαστή ταυτοποιητική λειτουργία του⁸⁵· αλλά και μέσω του χρώματος: ο καύσων, ο Σείριος έχουν το χρώμα της φωτιάς, αυτό έχει και η μικρή σκύλα-θυσίασμα του παραδείγματός μας. Είναι κοινώς παραδεκτό στη λαογραφική βιβλιογραφία (τεράστια σ' αυτό το αντικείμενο) ότι στις αρχαϊκές κοινωνίες αλλά και στις «παραδοσιακές» η προτεραιότητα δινόταν στη μαγική, την αισθητική και τη συμβολική λειτουργία των χρωμάτων. Υπενθυμίζω εδώ αυτό που προαναφέρθηκε: το θύμα αντιπροσωπεύει τόσο το θάνατο όσο και τη ζωή, την ασθένεια και την υγεία, την αμαρτία και την αρετή, αφού η θυσία εκφράζει την αμφισημία των θρησκευτικών δυνάμεων.

Η τελετουργία τελειώνει με την επανενσωμάτωση των συμμετασχόντων, ανανεωμένων και καθαρών (όταν ειδικότερα πρόκειται για θυσίες εξιλασμού) στον κόσμο της καθημερινότητας, στον κόσμο του βέβηλου. Το θύμα έφθασε στην αποκορύφωση του ιερού, αλλά όχι όμως και ο θύτης *εξ αεί*. Η θυσία είναι το μέσον για να επικοινωνήσει προσωρινά το βέβηλο με το ιερό. Διαμεσολαβητής είναι ένα θύμα, και χάρη σ' αυτό οι δυο κόσμοι μπορούν να διεισδύσουν ο ένας στον άλλο, διατηρώντας πάντοτε τη διαφορετικότητά τους και την αυτονομία τους, κατά τον Μως. (Στη θεωρία του στηρίχθηκε η μελέτη του Evans-Pritchard, *Nuer religion*, Oxford University Press, 1956). Η θεωρία του Jean Rudhardt, που δεν θεωρεί ορθή τη ερμηνεία της θυσίας με βάση τη διάκριση ιερό-βέβηλο, είναι, ίσως, πιο κοντά στα ελληνικά πράγματα, και τα ρωμαϊκά: στην αρχαία Ελλάδα δεν υπήρχε η διάκριση επικοινωνίας μεταξύ ιερού και βέβηλου, όπου ούτε το θύμα, ούτε ο θύτης «οφείλουν ουδέποτε να βγουν από τον κόσμο», αλλά όπου, αντιθέτως, «η συμμετοχή σε ένα κοινωνικό σύνολο ή μία πολιτική κοινότητα επιτρέπει την πρακτική της θυσίας και παράλληλα επικυρώνει ως αντάλλαγμα τη συνοχή της ομάδας καθώς και τη συγκρότηση της εικόνας της κοινότητας έναντι των θείων δυνάμεων»⁸⁶. Τονίζει δηλαδή με έμφαση ότι η θυσία περιέχει

85. Cl. LÉVI-STRAUSS, *Η άγρια σκέψη*, μετάφρ. Μαρίνα Λόη, Παπαζήσης, Αθήνα 1977, κεφ. 2 και 6· Αντώνης ΓΕΩΡΓΟΥΛΑΣ, *Αφανείς διαδρομές*, Gutenberg, Αθήνα 1997, σ. 41κ.ε.

86. M. DETIENNE, J.-P. VERNANT, ό.π. (σημ. 7), σ. 35.

Η ΑΡΧΑΙΑ ΡΩΜΑΪΚΗ ΓΙΟΡΤΗ ROBIGALIA ΣΤΟΝ ΟΒΙΔΙΟ

πρωτίστως συμμετοχή στην ομάδα, στην πολιτική κοινότητα, ότι είναι απαράβατος όρος ο συσχετισμός της με τις κοινωνικές πρακτικές σε όλα τα επίπεδά τους, με την πόλι των αρχαίων Ελλήνων. Πάντως ένα είναι βέβαιο, πέραν από κάθε ερμηνευτική προσέγγιση: δεν μπορούμε να προχωρήσουμε στη ζωή παρά διαμέσου του θανάτου. Η ζωή, σύμφωνα με ένα παλιό ινδικό αξίωμα, είναι ένα *limited good*, είναι μοναδική μεν, αλλά και αυτόνομη: θέλει το θάνατο για να διαιωμισθεί. Αλλά μέσω της θυσίας, η ζωή που απελευθερώνεται από το θυσίασμα επιστρέφεται στη θεία πηγή της, ανανεώνοντας τη ζωή αυτής της πηγής. Άρα, η ζωή τρέφεται και από τη ζωή.

Κάτι, ως τέλος, από τον Mauss, ασχέτως αν η θεωρία του έχει τα (αποδεδειγμένα) τρωτά της: όλος ο κόσμος επωφελείται από την θυσία, η συλλογικότητα, τα άτομα, ο πολιτισμός εν γένει. Χάρη σ' αυτήν, το σύνολο κερδίζει «αυτόν τον καλό, δυνατό, σοβαρό, τρομερό χαρακτήρα» που συνιστά ένα από τα βασικά γνωρίσματα κάθε κοινωνικής προσωπικότητας⁸⁷.

87. Στο Μ. DETIENNE, J.-P. VERNANT, ό.π. (σημ. 7), σ. 47-48.

