

Δημήτρης ΚΑΡΑΜΠΕΛΑΣ

«Ὁ βασιλεὺς τῶν Σακαίων»

Αντιστροφή των θεσμών,
θανατική ποινή και αποδιοπομπαίος τράγος σε ένα χωρίο
του Δ' *Περὶ Βασιλείας* λόγου του Δίωνα Χρυσοστόμου.

1.

Στις 18 Σεπτεμβρίου του έτους 103 μ.Χ., ο ρήτορας και σοφιστής Δίων από την Προύσα (Titus Flavius Dio Cocceianus: περ. 40 μ.Χ.-περ. 120 μ.Χ.)¹ –γνωστός στους μεταγενέστερους με το προσωνύμιο «Χρυσόστομος»²– εκφώνησε ενώπιον του αυτοκράτορα Τραϊανού, με την ευκαιρία των γενεθλίων του τελευταίου, τον λόγο που είναι σήμερα γνωστός ως ο τέταρτος και τελευταίος στη σειρά των *Περὶ Βασιλείας* έργων του³.

1. Για τη ζωή και το έργο του Δίωνα, βλ. H. Von Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa*, Berlin, 1898. G. Kennedy, *The Art of Rhetoric in the Roman World*, New Jersey, 1972, σελ. 566-582. C.P. Jones, *The Roman World of Dio Chrysostom*, Harvard, 1978. P. Desideri, *Dione de Prusa. Un intellettuale greco nell' impero romano*, Messina/Firenze, 1978. J.L. Moles, «The Career and Conversion of Dio Chrysostom», *JHS* 98, 1978, σελ. 79-100. M.H. Quet, «Rhetorique, culture et politique. Le fonctionnement du discours ideologique chez Dione de Pruse et dans Les Moralia de Plutarque», *Dial. d' Hist.* 4, 1978, σελ. 51-117. R. Koolmeister/T. Tallmeister, *An index to Dio Chrysostomus*, Upsala, 1981. K. Blomqvist, *Myth and Moral Message in Dio Chrysostom*, Lund, 1989. D.A. Russell, «Dio of Prusa» στο: G. A. Kennedy (εκδ.) *The Cambridge History of Literary Criticism*, 1. *Classical Criticism*, Cambridge, 1989, σελ. 299-302. S. Swain (έκδ.), *Dio Chrysostom: Politics, Letters and Philosophy*, Oxford, 2000. T. Whitmarsh, *Greek Literature and the Roman Empire: The Politics of Imitation*, Oxford, 2001, σελ. 156-167, 181-246.

2. Πέρα από την εκτίμηση που επεφύλαξαν οι μεταγενέστεροι στη λογοτεχνική παραγωγή του, ίσως και για να διακρίνεται από τον συνονόματό του και μακρινό απόγονό του, ιστορικό Κάσσιο Δίωνα. Το προσωνύμιο αναφέρει, ήδη στα τέλη του 3ου μ.Χ. αιώνα, ο ρήτορας Μένανδρος από τη Λαοδίκεια: *Περὶ Ἐπιδεικτικῶν*, 390. 1-3. Για το θέμα, βλ. A.M. Gowing, «Dio's name», *CP* 85, 1990, σελ. 49-54.

3. Για τον χρόνο και το πλαίσιο εκφώνησης του λόγου, βλ. H. Von Arnim, *Leben*

Διαρθρωμένη κατά ένα μεγάλο μέρος της σε διαλογική μορφή, η ρητορική επίδειξη του Δίωνα αναπαριστά μία συνομιλία του Αλέξανδρου και του κυνικού φιλοσόφου Διογένη στην Κόρινθο, στη διάρκεια της οποίας ο τελευταίος απευθύνει στον Μακεδόνα βασιλιά, που προετοιμάζει την εκστρατεία του εναντίον των Περσών, μία σειρά ηθικών παραγγελμάτων για το πώς θα πρέπει να διαπλάθει τον χαρακτήρα του και να κυβερνά ο χρηστός ηγεμόνας.

Οι σχέσεις του Προυσαίου ρήτορα και σοφιστή με μία σειρά Ρωμαίων αυτοκρατόρων του 1^{ου} μ.Χ. αιώνα μάς είναι γνωστές τόσο από πληροφορίες που βρίσκονται διεσπαρμένες στους λόγους του όσο και από τη βιογραφία του Δίωνα που συμπεριέλαβε ο Φλάβιος Φιλόστρατος στο έργο του *Βίοι Σοφιστών*⁴. Ο Δίων διέμεινε στη Ρώμη πιθανότατα στη διάρκεια των ρητορικών και φιλοσοφικών σπουδών του (περ. 62-65 μ.Χ.) και μετά από μία σειρά σοφιστικών περιοδειών στα μεγάλα αστικά κέντρα της ανατολικής Μεσογείου, επέστρεψε σε αυτήν στα τέλη της δεκαετίας του 70, όπου και ανέπτυξε ενδεχομένως σχέσεις με την αυτοκρατορική αυλή, αρχικά επί βασιλείας Βεσπασιανού και στη συνέχεια επί βασιλείας Τίτου⁵. Μετά την άνοδο του Δομιτιανού στο θρόνο, όμως, η φιλία του Δίωνα με κάποιο σημαίνον πολιτικό πρόσωπο που εκτελέστηκε στα μέσα της δεκαετίας του 80 μ.Χ.⁶, προκάλεσε τη δυσμένεια του αυτοκράτορα,

und Werke, σελ. 402-404, 412-414. J.L. Moles, «The Date and Purpose of the Forth Kingship Oration of Dio Chrysostom», *ClAnt* 2, 1983, σελ. 251-278. Πρβλ. C.P. Jones, *The Roman World of Dio Chrysostom*, σελ. 115-123. O P. Desideri, *Dione de Prusa*, σελ. 283 και 287-297, τοποθετεί τον λόγο στη βασιλεία του Δομιτιανού. Απουσιάζουν πάντως οι ρητές αναφορές στην παρουσία του αυτοκράτορα (πρβλ. όμως αντίθετα: Δίων 1.5 και 3.2-3). Αντίθετοι με την κρατούσα άποψη οι S. Swain, *Hellenism and Empire. Language, Classicism and Power in the Greek World AD 50-250*, 1996, σελ. 193-194 και T. Whitmarsch, *Greek Literature and the Roman Empire*, σελ. 325-327, οι οποίοι αρνούνται, ειδικά για τον τέταρτο λόγο, τη σύνδεση με τον Τραϊανό.

4. Δίων 44.12, 45.2, 47.22. Φιλόστρατος, *Βίοι Σοφιστών* 488.

5. Υποστηρίζεται ότι ο Δίων εκφώνησε τον λόγο του *Πρός Ἀλεξανδρείς* σε θέατρο της Αλεξάνδρειας ως απεσταλμένος του Βεσπασιανού (Δίων 32.95), όμως πιθανότερη φαίνεται η άποψη που χρονολογεί τον λόγο στη βασιλεία του Τραϊανού. Για την πρώτη άποψη, βλ. C.P. Jones, *The Roman World of Dio Chrysostom*, σελ. 136. Για την δεύτερη άποψη, βλ. J.F. Kindstrand, «The date of Dio of Prusa's Alexandrian oration», *Historia* 26, 1978, σελ. 378-383. S. Swain, *Hellenism and Empire*, σελ. 428. O H. Sidebottom αρνείται ότι ο Δίων υπήρξε *amicus* των αυτοκρατόρων Βεσπασιανού και Τίτου: «Dio of Prusa and the Flavian dynasty», *CQ* 46, 1990, σελ. 447-456. Πρβλ. την παλαιότερη θέση του C.P. Jones, *The Roman World of Dio Chrysostom*, σελ. 16-17.

6. Δίων 13. 1-2. Είναι αδύνατον να εντοπίσουμε με ασφάλεια την ταυτότητα του προσώπου αυτού, για την οποία έχουν διατυπωθεί ποικίλες απόψεις, με επικρατέστερη μάλλον εκείνη (C.P. Jones, *The Roman World of Dio Chrysostom*, σελ. 13-18) που το ταυτίζει με τον ύπατο το 82 μ.Χ. T. Flavius Sabinus, γαμβρό του αυτοκράτορα Τίτου.

ο οποίος και τον εξόρισε από τη Ρώμη, απαγορεύοντάς του παράλληλα και τη διέλευση των συνόρων της επαρχίας Βιθυνίας και Πόντου. Στη διάρκεια της εξορίας του, ο ρήτορας ταξίδευσε πρώτα στην ηπειρωτική Ελλάδα και στη συνέχεια στα Βαλκάνια, τον Εύξεινο Πόντο και μέσω της Σκυθίας ως την χώρα των Γετών, κοντά στον Δούναβη· μία σειρά έργων του είναι μάλιστα αφιερωμένη στην περιγραφή των ηθών διαφόρων λαών που συνάντησε στα ταξίδια του. Ο Φιλόστρατος διηγείται χαρακτηριστικά ότι ο Δίων ζούσε σε ένδεια, έναν βίο κυνικού φιλοσόφου⁷. Η εξορία του έληξε το 96 μ.Χ. με την άνοδο στο θρόνο του Νέρβα, παλαιού φίλου του, και ο Δίων επέστρεψε στην Προύσα. Η θέση του στην αυτοκρατορική αυλή ενισχύθηκε περαιτέρω επί βασιλείας Τραϊανού: ο Δίων συναριθμήθηκε στους *amici principis* και πιθανότατα συνόδευσε τον αυτοκράτορα ως συνοδός (*comes*) στον Δακικό πόλεμο το 102 μ.Χ.⁸.

Η ανάγνωση του τέταρτου *Περὶ Βασιλείας* λόγου επιβεβαιώνει τα πολλαπλά επίπεδα στα οποία λειτουργούσαν οι ρητορικές επιδείξεις των εκπροσώπων της δευτέρας σοφιστικής. Ο σοφιστής χρησιμοποιεί μία σειρά από λογοτεχνικούς κοινούς τόπους και στερεότυπες ρητορικές εκφράσεις προκειμένου να φιλοτεχνήσει, μέσω της χρήσης των προσωπειών του Αλέξανδρου και του Διογένη, τον χαρακτήρα αλλά και τον παραδειγματικό τρόπο διακυβέρνησης του ιδανικού ηγεμόνα. Η σειρά των ηθικών παραινέσεων που απευθύνει ο φιλόσοφος στον Αλέξανδρο υποθέτουμε ότι υπέβαλλε –αν λάβουμε υπόψη το πλαίσιο στο οποίο εκφωνήθηκε ο λόγος– ότι ο τιμώμενος Τραϊανός πληρεί τις προϋποθέσεις του χρηστού βασιλέως ή ακόμα και ότι αποτελεί το κατεξοχήν πρότυπό του (αν και απουσιάζει από τον λόγο οποιαδήποτε ρητή τέτοια νύξη). Είναι προφανές ότι ο Δίων επιφυλάσσει για τον εαυτό του (όπως και σε άλλους σωζόμενους λόγους του) τον συμβολικό ρόλο του Διογένη, υιοθετώντας μία φιλοσοφική στάση που είχε πιθανόν επιλέξει και στο παρελθόν, στη διάρκεια της εξορίας του⁹, γεγονός που τού επιτρέπει να χρησιμοποιεί μία «αυ-

ο οποίος εκτελέστηκε με την κατηγορία της συνωμοσίας εναντίον του Δομιτιανού. Ο H. Sidebottom (ό.π. σημ. 5) εκφράζει την άποψη ότι επικρατέστερος υποψήφιος είναι ο L. Salvius Otho Cocceianus, ανιψιός του μετέπειτα αυτοκράτορα Νέρβα.

7. *Βίοι Σοφιστῶν* 488.

8. *Βίοι Σοφιστῶν* 488. Δίων 40.16, 47.22, καθώς και την αλληλογραφία του Τραϊανού με τον Πλίνιο τον Νεώτερο, *legatus Augusti pro praetore consulari potestate* στην επαρχία Βιθυνίας-Πόντου, Επιστολές 81 και 82 (A.N. Sherwin-White, *The Letters of Pliny. A Historical and Social Commentary*, Oxford, 1966).

9. Πρβλ. όμως και Δίων 32.9, όπου ο σοφιστής επιτίθεται στους κυνικούς φιλοσόφους της Αλεξάνδρειας. Για το περίπλοκο ζήτημα των σχέσεων του Δίωνα με τα φιλοσοφικά ρεύματα της εποχής, ιδιαίτερα με την στωϊκή και κυνική φιλοσοφία, βλ. J.L. Moles, «The Career and Conversion of Dio Chrysostom», σελ. 79-100. M. Schofield, *Η Στωϊκή Ιδέα της Πόλης* (μτφρ. Χ. Μπάλλα), Αθήνα 1997 (α' αγγλική έκδοση 1991).

στηρή», ενίοτε και «σκληρή» παραινετική γλώσσα –διαμεσολαβημένη ασφαλώς από το προσωπείο του κυνικού φιλοσόφου– η οποία, παρ' όλο που επαναλαμβάνει παγιωμένα ρητορικά σχήματα και τυποποιημένες εικόνες, δεν αποτελεί μία στείρα και κενή περιεχομένου εξύμνηση του προσώπου του Τραϊανού, αλλά συμβάλλει με δεξιοτεχνία στη δημιουργία ενός κλίματος πνευματικής εξουσίας¹⁰. Τα εκφραστικά σχήματα της κλασικής ρητορικής και η σύνδεση με την ελληνική πολιτιστική παράδοση του 5^{ου} και 4^{ου} π.Χ. αιώνα επιτρέπουν στον Δίωνα –όπως και στους υπόλοιπους σοφιστές της περιόδου– να ενσαρκώνει την αυθεντία της ελληνικής παιδείας και να απευθύνεται στον αυτοκράτορα ως παιδαγωγός του¹¹, εκπρόσωπος μίας αυθεντίας που παραμένει, σύμφωνα με τη γνωστή λαχανική διάκριση, στο χώρο του Φαντασιακού, αλώβητη από την ρωμαϊκή κυριαρχία που ανήκει στο Πραγματικό.

2.

Στο παραπάνω διαλογικό ρητορικό πλαίσιο, ο Διογένης, σε μία αποστροφή του προς τον Αλέξανδρο, αφού προτρέπει τον βασιλιά να μένει αφοσιωμένος περισσότερο στα αγαθά έργα και στη δικαιοσύνη παρά στη δύναμη των όπλων, τον συμβουλεύει να ενδύεται ταπεινά, φορώντας εξωμίδα (την ενδυμασία των κατώτερων τάξεων, των δούλων αλλά και των κυνικών φιλοσόφων –δηλαδή του Διογένη– και κατ' επέκταση και του Δίωνα) και όχι διάδημα (την κυανή ταινία που φορούσε γύρω από την τιάρα ο βασιλιάς των Περσών και ο ίδιος ο Αλέξανδρος), αν δεν θέλει να περιτριγυρίζεται καταγέλαστος ή, αργότερα, να βγάζει λοφία και τιάρα στο κεφάλι όπως οι πετεινοί (Σὺ δέ, ἔφη, καὶ τὸν θυμὸν ἐν τῇ ψυχῇ

σελ. 77-85, 106-114. P.A. Brunt, «Aspects of the Social Thought of Dio Chrysostom and of the Stoics», *Studies in Greek History and Thought*, Oxford, 1993, σελ. 221 επ.

10. Οι οξείες ρήσεις που αποδίδει ο Δίων στον Διογένη –όταν λ.χ. αποκαλεί τον Αλέξανδρο νόθο (4.18: σὺ ἐκεῖνος εἰ Ἀλέξανδρος, ὃν λέγουσιν ὑποβολιμαῖον), κακό και ανόητο (4.56: σὺ αὐτῷ μάλιστα ἔχθιστος εἰ καὶ πολεμιώτατος, μέχρι ἂν ᾗς κακὸς καὶ ανόητος) ή καταγέλαστο (4.66: ἀλλὰ περιελεύση διάδημα ἔχων καταγέλαστον)– δεν αποτελούν σύνθεση ανώδυνων σοφιστικών ασκήσεων ή συνονθύλευμα φιλοσοφικών κοινών τόπων, αλλά επιτρέπουν στον Δίωνα να στέκεται ενώπιον του Τραϊανού ως συμβολικός κάτοχος μίας πνευματικής γνώσης που επικρίνει ή/και καθοδηγεί την «απαίδευτη» αυτοκρατορική εξουσία. Ορισμένοι ερευνητές, εντυπωσιασμένοι από τον επιθετικό τόνο του Διογένη, χρονολογούν τον λόγο στη βασιλεία του Δομιτιανού, όταν ο Δίων είναι γνωστό ότι άσκησε ευθεία κριτική στον αυτοκράτορα: P. Desideri, *Dione de Prusa*, σελ. 283, 287-297. Για τον παιδαγωγικό χαρακτήρα του λόγου, βλ. T. Whitmarsch, *Greek Literature and the Roman Empire*, σελ. 205.

11. Βλ. αντί άλλων, την πρόσφατη ανάλυση του T. Whitmarsch, *Greek Literature and the Roman Empire*, σελ. 190-216. Ειδικά για τον τέταρτο λόγο, σελ. 191-194, 201, 204-205.



φορεῖς ἡκονημένον, χαλεπὸν οὕτω καὶ βίαιον κέντρον. οὐκ ἀπορρίψας ταῦτα ἃ νῦν ἔχεις, ἐξωμίδα λαβὼν λατρεύσεις τοῖς αὐτοῦ κρείττοσιν, ἀλλὰ περιελεύσῃ διάδημα ἔχων καταγέλαστον; μικρῷ δὲ ὕστερον ἴσως λόφον φύσεις καὶ τῖάραν, ὥσπερ οἱ ἄλεκτρούνες;). Στο σημεῖο αὐτό, ο Δίων εἰσάγει, προς ἐπίρρωση των συμβουλῶν του Διογένη, την περιγραφή μίας περσικῆς γιορτῆς την οποία ονομάζει «ἐορτὴ τῶν Σακῶν» και η ἐπὶ κλήση της οποίας ἀποσκοπεῖ στο να καταδείξει το οἰκτρὸ τέλος των ηγεμόνων που μόνον σύμφωνα με το αξίωμά τους εἶναι βασιλεῖς, ἀλλὰ στην πραγματικότητα φέρονται ἀλαζονικά και ἐλεεινὰ κατὰ την ἀσκηση της ἐξουσίας τους:

Οὐκ ἐννενόηκας τὴν τῶν Σακῶν ἐορτήν, ἣν Πέρσαι ἄγουσιν, οὐ νῦν ὥρμηκας στρατεύεσθαι; καὶ ὅς εὐθύς ἡρώτα, Ποῖαν τινά; ἐβούλετο γὰρ πάντα εἰδέναι τὰ τῶν Περσῶν πράγματα. Λαβόντες, ἔφη, τῶν δεσμωτῶν ἓνα τῶν ἐπὶ θανάτῳ καθίζουσιν εἰς τὸν θρόνον τὸν τοῦ βασιλέως καὶ τὴν ἐσθῆτα διδόασιν αὐτῷ τὴν βασιλικὴν καὶ προστάττειν ἐῷσι καὶ πίνειν καὶ τρυφᾶν καὶ ταῖς παλλακαῖς χρῆσθαι τὰς ἡμέρας ἐκείνας ταῖς βασιλέως, καὶ οὐδεὶς οὐδὲν αὐτὸν κωλύει ποιεῖν ὧν βούλεται. μετὰ δὲ ταῦτα ἀποδύσαντες καὶ μαστιγώσαντες ἐκρέμασαν¹².

Ἡ ιστορική αξιοπιστία των ἐργων του Δίωνα Χρυσοστόμου ἔχει πολυλαπλῶς ἐπικυρωθεῖ τουλάχιστον ὅσον ἀφορᾷ τις ἀμεσες και ἐμμεσες πληροφορίες που διασώζουν για την πολιτική, κοινωνική και οικονομική ζωὴ των ἐλληνικῶν πόλεων των ἀνατολικῶν ρωμαϊκῶν ἐπαρχιῶν -ιδιαιτέρως της Βιθυνίας και Πόντου (Προύσα, Νικομήδεια, Νίκαια), της Κιλικίας (Ταρσός), της Λυκίας και Παμφυλίας (Ρόδος) ἀλλὰ και της Ἀσίας, της Ἀχαΐας και της Αἰγύπτου- καθὼς και για την κεντρική και περιφερειακή ρωμαϊκή διοίκηση στα τέλη του 1^{ου} και τις ἀρχές του 2^{ου} μ.Χ. αἰῶνα. Ἡ ἀξιολόγηση, ὁμῶς, της ιστορικότητας ἐνός περσικοῦ ἐθίμου, η γενεαλογία του οἰοῦ εἶναι δύσκολο να ἐντοπιστεῖ και το περιεχόμενο του οἰοῦ ἐγείρει σειρά ἐρωτημάτων και ἀπὸ την σκοπιά της ιστορίας των θεσμῶν και του δικαίου –ιδιαιτέρως ὅσον ἀφορᾷ την ἀναφερόμενη ἀντιστροφή των θεσμῶν, την προσωρινή ἐκχώρηση των βασιλικῶν ἐξουσιῶν σε ἓνα καταδικασμένο σε θάνατο και στη συνέχεια την ἐπαναφορά της θεσμικῆς τά-

12. Δίων 4.66-68. Το χωρίο που ἀκολουθεῖ (4.69: οὐκ οὖν τότε, ἐπειδὴν ἄρῃσι τὸν ἄνθρωπον ἐκ τῶν δεσμῶν, εἰκὸς ἐστὶ τὸν μὲν ἀνόητον καὶ ἄπειρον τοῦ πράγματος χαίρειν καὶ μακαρίζειν ἑαυτὸν ἐπὶ τοῖς γιγνομένοις, τὸν δὲ εἰδὸτα ὀδύρεσθαι καὶ μὴ ἐθέλειν ἐκόντα συνακολουθεῖν, ἀλλὰ μᾶλλον, ὥσπερ εἶχε, μένειν ἐν ταῖς πέδαις) στο οἰοῦ περιγράφεται η ἀντίδραση του καταδίκου ο οἰοῦς, μόλις ἀντιλαμβάνεται τι πρόκειται να συμβεῖ. ἐπιθυμεῖ να παραμείνει στα δεσμά του. ἀποτελεῖ προφανῶς ρητορική ἀνάπτυξη του κεντρικοῦ θέματος, χωρίς ἀξιῶσεις ιστορικῆς μαρτυρίας.



ξης με την εκτέλεση του καταδίκου— απαιτεί μία σύνθετη ερμηνευτική εργασία που υπερβαίνει τα όρια της ιστορίας του ελληνικού και ρωμαϊκού κόσμου.

Οι Σάκες, σκυθική νομαδική φυλή ιρανικής καταγωγής, η οποία κατοικούσε στην ευρύτερη περιοχή βόρεια των ασιατικών ακτών του Εύξεινου Πόντου και ανατολικά της Κασπίας, πάνω από το όρος Παροπάμισος (περίπου στο σημερινό Ουζμπεκιστάν)¹³, ηττήθηκαν από τον Κύρο τον Μεγάλο και υποτάχθηκαν οριστικά στο Περσικό κράτος από τον Δαρείο τον Α΄¹⁴. Ο τρόπος με τον οποίο συνέλεξε ο Δίων την περιγραφή της γιορτής των Σακών παραμένει ένα ερώτημα ανοικτό. Είναι πιθανόν να περιήλθαν σε γνώση του σχετικές αφηγήσεις όταν, στη διάρκεια της εξορίας του, ταξίδευσε μέσω της Σκυθίας στους Γέτες και επισκέφθηκε την αρχαία αποικία της Μιλήτου Ολβία ή Βορυσθένης, η οποία βρισκόταν στη δεξιά όχθη του ποταμού Μπουγκ στην Κριμαία, λίγα μόλις χιλιόμετρα πάνω από τη συμβολή του με τον Δνείπερο ή Βορυσθένη¹⁵. Η πόλη ιδρύθηκε το 646-645 π.Χ. και γρήγορα εξελίχθηκε σε σημαντικό κέντρο εμπορικών συναλλαγών μεταξύ Ελλήνων και Σκυθών. Δεν μπορούμε, εξάλλου, να γνωρίζουμε τον ιστορικό ορίζοντα τον οποίον είχε στην αντίληψή του ο Δίων, όταν απέδιδε την υπό συζήτηση περιγραφή στην *persona* του Διογένη. Ο ενεστώτας χρόνος του ρήματος «ἄγουσιν» αναφέρεται στον 4^ο π.Χ. αιώνα όπου διαδραματίζεται ο διάλογος ή στον 2^ο μ.Χ. αιώνα όπου γράφει ο σοφιστής; Το πιθανότερο είναι ότι ο ενεστώτας δεν εξυπηρετεί παρά την ρητορική συνθήκη της αφήγησης, κατά συνέπεια δεν έχει αξιώσεις ιστορικότητας. Από την άλλη πλευρά, η εορτή περιστρέφεται γύρω από τον «βασιλέα τῶν Περσῶν», κατά συνέπεια δεν μπορεί παρά να τοποθετείται, ακριβώς όπως υποβάλλει και η δραματική σκηνοθεσία του λόγου, στην περίοδο πριν την Μακεδονική κατάκτηση, ως την εκτέλεση από τον Αλέξανδρο, τον χειμώνα του 329/8 π.Χ., του Βήσσου, σατράπη των Βακτριών –ο οποίος, αφού δολοφόνησε τον Δαρείο Γ΄ Κοδομαννό, ανέβηκε για λίγο στο θρόνο ως Αρταξέρξης Δ΄– και την έκλειψη της Περσικής βασιλείας¹⁶. Στο ερώτημα, όμως, αυτό, θα επανέλθουμε αναλυτικά

13. Στράβων 11.8.1-5.

14. Ξενοφών, *Κύρου Παιδεία*, 1.1.4-5. Ο Ηρόδοτος σημειώνει ότι για τους Πέρσες, Σκύθες και Σάκες ήταν ταυτόσημοι και ότι στον Μαραθώνα, τις Θερμοπύλες και τις Πλαταιές, οι Σάκες συμπαράταχθηκαν στο πλευρό των Περσών: 6.112, 7.64, 9.71. Πρβλ. Αρριανός, *Ἀλεξάνδρου Ἀνάβασις*, 3.11.3, όπου συμπαράτάσσονται στο πλευρό του Δαρείου στη μάχη των Γαυγαμήλων. Ο Αρριανός, πάντως, προσδιορίζει τη σχέση των Σακών με τον Δαρείο ως «συμμαχία»: 3.8.3.

15. Ηρόδοτος 4.18. Στράβων 7.3.17. Δίων 36.1. H. Von Arnim, *Leben und Werke*, σελ. 482-489. P. Desideri, *Dione de Prusa*, σελ. 318-327, 361-371.

16. Αρριανός, *Ἀλεξάνδρου Ἀνάβασις*, 3.21.1-5, 3.25.3, 3.30.4-5. Για τον θεσμό της

μετά την εξέταση όλων των σχετικών με την εορτή των Σακών πηγών.

Αναλύοντας τα επιμέρους συστατικά στοιχεία του εορτασμού όπως περιγράφονται στο επίμαχο χωρίο, σημειώνουμε, κατ' αρχάς, ότι ο πρωταγωνιστής επιλέγεται ανάμεσα σε φυλακισμένους και ήδη καταδικασμένους σε θάνατο για προηγούμενο ποινικό αδίκημα. Ο κατάδικος α) κάθεται στον βασιλικό θρόνο β) φοράει την βασιλική εσθήτα –συμβολικές κινήσεις ανάληψης της βασιλικής εξουσίας– γ) διατάζει· πίνει· ζει με πολυτέλεια· συνευρίσκεται με τις βασιλικές παλλακίδες και απολαμβάνει, εν προκειμένω, όλα τα μοναδικά βασιλικά προνόμια. Η χρήση του όρου «προστάττειν» υπογραμμίζει ότι η εξουσία του καταδίκου δεν αποτελεί εικονική μίμηση των εξουσιών ή των διακριτικών γνωρισμάτων του βασιλικού θεσμού. Ο κατάδικος έχει τη δυνατότητα να απευθύνει διαταγές (οι οποίες δεν φαίνονται να περιορίζονται αποκλειστικά στον εορτασμό) και οπωσδήποτε το γεγονός ότι φέρεται να έχει τη δυνατότητα της σεξουαλικής συνεύρεσης με βασιλικές παλλακίδες καθιστά την θέση του ιδιαίτερα προνομιακή. Η φράση με την οποία ολοκληρώνεται η περιγραφή λειτουργεί ακριβώς ως επικύρωση της πραγματικότητας όλων των προηγούμενων προνομίων. Πρόκειται, συνεπώς, για μία πραγματική εξουσία και η απόλυτη ελευθερία την οποία απολαμβάνει ο κατάδικος αποτελεί αναπόσπαστο τμήμα του εορτασμού. Στη συνέχεια, του βγάζουν τα βασιλικά ρούχα, τον γυμνώνουν εντελώς, τον μαστιγώνουν και τον θανατώνουν με απαγχονισμό.

Η περιγραφή που προηγήθηκε δεν προσδιορίζει κάθε πότε επαναλαμβάνεται αυτή η διαδικασία. Είναι όμως «έορτη» και εύλογα υποθέτουμε ότι λαμβάνει χώρα μία φορά τον χρόνο. Επιπλέον, δεν διευκρινίζεται η καταγωγική σχέση της εορτής από τους Σάκες ούτε η αιτία ονοματοδότησής της. Σύμφωνα με τον Δίωνα, το έθιμο είναι περσικό και μπορούμε απλώς να πιθανολογήσουμε ότι οι Πέρσες το παρέλαβαν από τους Σάκες. Όσον αφορά τον πυρήνα του εορτασμού, είναι σαφές ότι συνιστά μία απόλυτη αντιστροφή του θεσμικού –πολιτειακού και δικαιοκού– πλαισίου: ο κατάδικος γίνεται ηγεμόνας και η θεσμική τάξη καταλύεται απολύτως έως ότου επέλθει συμμετρικά η επαναστροφή και η αποκατάστα-

βασιλείας στην Περσία, αλλά και την περσική αντίσταση στον ελληνισμό μετά την κατάκτηση από τον Αλέξανδρο και σε ολόκληρη την ελληνιστική περίοδο, όπως αυτή εκφράστηκε σε θρησκευτικά, αποκαλυπτικά και εσχατολογικά κείμενα της Εγγύς Ανατολής, βλ. αναλυτικά: S.K. Eddy, *The King is Dead. Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism, 334-31 B.C.*, Lincoln, 1961, σελ. 3-36 και ιδιαίτερα σελ. 37-64. Για τον Αλέξανδρο ως βασιλιά μετά την εκτέλεση του Βήσσου, βλ. αντί άλλων, H.J. Gehrke, *Ιστορία του ελληνιστικού κόσμου*, (μετάφρ. Α. Χανιώτης, εποπτ. Κ. Μπουραζέλης), Αθήνα, 2000 (α' γερμαν. έκδ. 1991), σελ. 44-55 και 217-219.

ση με τη θανάτωση του καταδίκου, η οποία, πάντως, αποτελεί ταυτόχρονα εκτέλεση προϋπάρχουσας θανατικής καταδίκης.

Η εξιστόρηση του Δίωνα δεν επαναλαμβάνεται σε καμία άλλη αρχαία πηγή· εορτή που ονομάζεται «Σάκαια» μάς είναι όμως γνωστή τόσο από τον Στράβωνα –σύγχρονο του Δίωνα– όσο και από έναν ακόμα σοφιστή, τον Αθήναιο από την Ναύκρατι της Αιγύπτου, ο οποίος έζησε έναν αιώνα αργότερα και στο δέκατο τέταρτο βιβλίο των Δειπνοσοφιστῶν μεταφέρει σχετικές πληροφορίες που είχε διαβάσει στον ιστορικό Βηρωσό.

Ο Στράβων παραδίδει δύο διαφορετικές εκδοχές για την καταγωγή μίας εορτής που ονομάζει Σάκαια και τις οποίες ενσωματώνει στο ενδέκατο βιβλίο των *Γεωγραφικῶν*¹⁷. Στην πρώτη, η οποία ανατρέχει στην νίκη των Περσών επί μίας φυλής Σακῶν στην Ποντική Καππαδοκία, ο θρησκευτικός-λατρευτικός πυρήνας είναι έκδηλος. Οι Πέρσες έχτισαν στην περιοχή έναν ναό της Αναΐτιδος και των θεοτήτων που λατρεύονταν μαζί της, όπου και γιορτάζονταν κάθε χρόνο στην περιοχή τα Σάκαια. Ο Στρά-

17. Στράβων 11.8.2. 11.8.4-5: Ἐν ἀριστερᾷ δὲ τούτοις ἀντιπαράκειται τὰ Σκυθικὰ ἔθνη καὶ τὰ νομαδικὰ ἅπασαν ἐκπληροῦντα τὴν βόρειον πλευράν. οἱ μὲν δὴ πλείους τῶν Σκυθῶν ἀπὸ τῆς Κασπίας θαλάττης ἀρξάμενοι Δᾶαι προσαγορεύονται, τοὺς δὲ προσε-
ώους τούτων μᾶλλον Μασσαγέτας καὶ Σάκας ὀνομάζουσι, τοὺς δ' ἄλλους κοινῶς μὲν Σκύθας ὀνομάζουσιν ἰδίᾳ δ' ὡς ἐκάστους· ἅπαντες δ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ νομάδες. μάλιστα δὲ γνώριμοι γεγόνاسι τῶν νομάδων οἱ τοὺς Ἑλλήνας ἀφελόμενοι τὴν Βακτριανήν, Ἀσιοὶ καὶ Πασιανοὶ καὶ Τόχαροι καὶ Σακάραι, ὁρμηθέντες ἀπὸ τῆς περαίας τοῦ Ἰαξάρτου τῆς κατὰ Σάκας καὶ Σογδιανούς, ἣν κατεῖχον Σάκαι. (...) καὶ μέχρι Καππαδόκων καὶ μάλιστα τῶν πρὸς Εὐξείνῳ οὗς Ποντικούς νῦν καλοῦσι, προῆλθον. ἐπιθέμενοι δ' αὐτοῖς πανηγυρίζουσιν ἀπὸ τῶν λαφύρων οἱ ταύτῃ τότε τῶν Περσῶν στρατηγοὶ νύκτωρ ἄρδην αὐτοὺς ἠφάνισαν. ἐν δὲ τῷ πεδίῳ πέτραν τινὰ προσχώματι συμπληρώσαντες εἰς βουνο-
ειδὲς σχῆμα ἐπέθηκαν τεῖχος καὶ τὸ τῆς Ἀναΐτιδος καὶ τῶν συμβῶμων θεῶν ἱερὸν ἰδρύ-
σαντο, Ὡμανοῦ καὶ Ἀναδάτου Περσικῶν δαιμόνων, ἀπέδειξαν τὴν πανήγυριν κατ' ἔτος ἱεράν, τὰ Σάκαια, ἣν μέχρι νῦν ἐπιτελοῦσιν οἱ τὰ Ζῆλα ἔχοντες· οὕτω γὰρ καλοῦσι τὸν τόπον· ἔστι δὲ ἱεροδοῦλων πόλισμα τὸ πλέον· Πομπήιος δὲ προσθεῖς χώραν ἀξιόλογον καὶ τοὺς ἐν αὐτῇ συνοικίσας εἰς τὸ τεῖχος μίαν τῶν πόλεων ἀπέφηνεν ὧν διέταξε μετὰ τὴν Μιθριδάτου κατάλυσιν. Οἱ μὲν οὕτω λέγουσι περὶ τῶν Σακῶν, οἱ δ' ὅτι Κῦρος ἐπι-
στρατεύσας τοῖς Σάκαις ἡττηθεὶς τῇ μάχῃ φεύγει, στρατοπεδευσάμενος δ' ἐν ᾧ χωρίῳ τὰς παρασκευὰς ἀπολελοίπει πλήρεις ἀφθονίας ἀπάσης καὶ μάλιστα οἴνου, διαναπαύ-
σας μικρὰ τὴν στρατιάν, ἤλαυνεν ἀφ' ἐσπέρας ὡς φεύγων, πλήρεις ἀφείας τὰς σκηνάς·
προελθὼν δ' ὅσον ἐδόκει συμφέρειν ἰδρύθη· ἐπιόντες δ' ἐκεῖνοι καὶ καταλαβόντες ἔρη-
μον ἀνδρῶν τὸ στρατόπεδον τῶν δὲ πρὸς ἀπόλαυσιν μεστόν, ἀνέδην ἐνεπίμπλαντο· ὁ δ'
ὑποστρέψας ἐξοίνους κατέλαβε καὶ παραπλήγας, ὥσθ' οἱ μὲν ἐν κάρῳ κείμενοι καὶ ὕπνῳ
κατεκόπτοντο, οἱ δ' ὀρχούμενοι καὶ βακχεύοντες γυμνὸν περιέπιπτον τοῖς τῶν πολεμίων
ὄπλοις, ὀλίγου δ' ἀπώλοντο ἅπαντες. ὁ δὲ θεῖον νομίσας τὸ εὐτύχημα, τὴν ἡμέραν ἐκεί-
νην ἀνιερῶσας τῇ πατρίῳ θεῷ προσηγόρευσεν Σάκαια· ὅπου δ' ἂν ἦ τῆς θεοῦ ταύτης ἱε-
ρόν, ἐνταῦθα νομίζεται καὶ ἡ τῶν Σακαίων εορτὴ βακχεία τις μεθ' ἡμέραν καὶ νύκτωρ,
δισκευασμένων σκυθιστί, πινόντων ἅμα καὶ πληκτιζομένων πρὸς ἀλλήλους ἅμα τὴν καὶ
τὰς συμπινοῦσας γυναῖκας.

βων υπογραμμίζει ότι το έθιμο τηρείται ακόμα και στην εποχή του από τους κατοίκους των Ζήλων στον Πόντο, πόλη που αναδιοργάνωσε ο Πομπήιος μετά τη νίκη του επί του Μιθριδάτη το 66 π.Χ. Στην πρώτη αυτή εκδοχή δεν μας δίνεται καμία πληροφορία για το περιεχόμενο των εορτασμών. Σύμφωνα με τη δεύτερη εκδοχή, η οποία ανατρέπει ρητά στην αιματηρή νίκη του Κύρου επί των Σακών, ο Πέρσης ηγεμόνας αφιέρωσε την ημέρα της νίκης του στην Αναΐτιδα και καθιέρωσε να εορτάζονται τα Σάκαια, τα οποία περιγράφονται ως βακχική τελετουργία όπου άνδρες ντυμένοι Σχύθες (Σάκες;) μεθούν και επιδίδονται σε σεξουαλικά όργια με γυναίκες που τους συντροφεύουν στην οиноποσία. Ο Στράβων, σε αντίφαση με την πρώτη εκδοχή, τονίζει ότι τα Σάκαια τελούνται όπου υπάρχει ναός της Αναΐτιδος. Μολονότι, όμως, επιβεβαιώνει τον περσικό χαρακτήρα της γιορτής και παραδίδει μία ευλογοφανή σύνδεσή της με τους Σάκες, η διάσταση με την εκδοχή του Δίωνα είναι σαφής. Πουθενά δεν γίνεται λόγος για χορήγηση βασιλικών προνομίων σε καταδικασμένο σε θάνατο, πολύ δε περισσότερο για εκτέλεσή του στο πλαίσιο του εορτασμού. Δύο σημεία οδηγούν σε ενδεχόμενη σύγκλιση των εκδοχών Δίωνα και Στράβωνα: α) Το κοινό μοτίβο μεταμφίεσης. Στην περιγραφή του πρώτου, ο κρατούμενος ντύνεται βασιλιάς, στην περιγραφή του δεύτερου οι Πέρσες μεταμφιέζονται σε Σχύθες. β) Τα θεματικά μοτίβα τόσο της μέθης όσο και των σεξουαλικών οργίων: στην πρώτη περίπτωση ο οίνος και οι βασιλικές παλλακίδες, στην δεύτερη οι γυναίκες που συντροφεύουν τους άνδρες στην οиноποσία (αλλά και το γενικότερο βακχικό κλίμα).

Ο σοφιστής Αθήναιος μας παραδίδει, απ' την άλλη πλευρά, μία διαφορετική εκδοχή, για την οποία και παραπέμπει στον ιστορικό Βηρωσσό (περ. 300-240 π.Χ.). Η αξιοπιστία του Βηρωσσού είναι ενισχυμένη, δεδομένου ότι διετέλεσε ιερέας στην Βαβυλώνα και έγραψε στα ελληνικά ένα τρίτομο έργο με τον τίτλο *Βαβυλωνιακά* –που δεν διασώθηκε παρά μόνον σε σπαράγματα– στο οποίο, εκτός από την ιστορία των εθνών της Μεσοποταμίας ως τον θάνατο του Αλέξανδρου, περιέγραφε στους νέους κυρίαρχους της χώρας περσικές και βαβυλωνιακές γιορτές, αντλώντας πληροφορίες από ιερατικά αρχεία στα οποία είχε άμεση πρόσβαση¹⁸. Την ίδια γιορτή ο Αθήναιος υπογραμμίζει ότι μνημονεύει και ο Κτησίας από την Κνίδα της Μικράς Ασίας, στο δεύτερο βιβλίο των *Περσικῶν* του –στρατιωτικός γιατρός του Κύρου και αργότερα αιχμάλωτος και γιατρός του Αρταξέρξη, ο οποίος επίσης είχε μελετήσει τα ανακτορικά αρχεία,

18. P. Schnabel, *Berosos*, Leipzig, 1923. G.P. Verbrugghe, *Berosos and Manetho, Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt* (μετάφρ.: J.M. Wickersham), Michigan, 1997.

μολονότι συνέγραψε τα *Περσικά* μετά την εγκατάστασή του στη Σπάρτη το 398 π.Χ.¹⁹.

Ο Αθήναιος προσδιορίζει τον εορτασμό χρονολογικά -τον μήνα Λώο, την δέκα έκτη ημέρα- αλλά τον τοποθετεί στη Βαβυλώνα, γεγονός που έρχεται σε αντίθεση με όσα παραδίδουν τόσο ο Δίων όσο και ο Στράβων. Παρ' όλ' αυτά, υπέρ της περσικής καταγωγής συνηγορεί το γεγονός ότι μνημονεύεται από τον Κτησία στο δεύτερο βιβλίο των *Περσικών*. Η εορτή διαρκεί πέντε ημέρες. Στον πυρήνα της βρίσκεται η αλλαγή των ρόλων και των σχέσεων εξουσίας: για πέντε ημέρες οι δούλοι εξουσιάζουν τους κυρίους (πληροφορία από την οποία συνάγεται ότι τα Σάκαια γιορτάζονται στα σπίτια), ένας δούλος μάλιστα, ο οποίος αποκαλείται «ζωγάνης», ενδεδυμένος με στολή η οποία προσομοιάζει με την βασιλική, διοικεί τον οίκο. Παρούσες στο χωρίο του Αθήναιου είναι, συνεπώς, η αντιστροφή των θεσμών και το θεματικό μοτίβο του βασιλιά, μέσω της βασιλικής στολής που φορά ένας δούλος, ο οποίος αναλαμβάνει και καθήκοντα κυρίου του σπιτιού. Δεν συναντούμε όμως ούτε την εορταστική ερωτική ελευθεριότητα ούτε την εμπλοκή ενός καταδίκου και την θανάτωσή του. Ο Αθήναιος συσχετίζει την πληροφορία που συνέλεξε από το έργο του Βηρωσσού με ελληνικές και ρωμαϊκές γιορτές στις οποίες συντελείται η ίδια αντιστροφή των σχέσεων εξουσίας και της κοινωνικής θέσης: οι δούλοι γίνονται κύριοι και οι κύριοι δούλοι. Σημειώνει, τέλος, ότι το έθιμο αυτό απαντά στην Κρήτη, στη γιορτή των Ερμαίων, στην Τροιζήνα τον μήνα Γεραίστιο και κατά κανόνα στα ρωμαϊκά Κρόνια, την εορτή των Σατουρναλίων.

Ο αινιγματικός χαρακτήρας των Σακαίων αλλά και η απουσία συναφών πηγών που θα μπορούσαν να φωτίσουν την βαβυλωνιακή ή περσική καταγωγή τους οδήγησε ορισμένους ερευνητές να συνδέσουν, ή ακόμα και να ταυτίσουν, την γιορτή με τον εορτασμό του Περσικού Νέου

19. Αθήναιος 639 b-c: τοσαῦτα τοῦ Μασουρίου διεξελθόντος περιηνέχθησαν ἡμῖν καὶ αἱ δεύτεραι καλούμεναι τράπεζαι, πολλάκις ἡμῖν διδόμεναι οὐ μόνον ταῖς τῶν Κρονίων ἡμέραις, ἐν αἷς Ῥωμαίων παισὶν <ἔθος ἐστίν> ἐστιᾶν τοὺς οἰκέτας, αὐτοὺς τὰς τῶν οἰκετῶν ἀναδεχομένους λειτουργίας. Ἑλληνικὸν δὲ τοῦτο τὸ ἔθος ἐν Κρήτῃ γοῦν τῇ τῶν Ἑρμαίων εορτῇ τὸ ὅμοιον γίνεται, ὥς φησι Καρύστιος ἐν Ἱστορικοῖς Ὑπομνήμασιν. εὐωχουμένων γὰρ τῶν οἰκετῶν οἱ δεσπότες ὑπηρετοῦσιν πρὸς τὰς διακονίας. καὶ ἐν Τροιζήνι δὲ μηνὶ Γεραιστίῳ πανήγυρις δὲ τότε γίνεται πολυήμερος, ἧς ἐν μιᾷ οἱ δούλοι μετὰ τῶν πολιτῶν κοινῇ τε ἀστραγαλίζουσιν καὶ οἱ κύριοι τοὺς δούλους ἐστιῶσιν, ὥς ὁ αὐτός φησιν Καρύστιος. Βήρωσος δ' ἐν πρώτῳ Βαβυλωνιακῶν τῷ Λῳ φησὶ μηνὶ ἐκκαίδεκάτῃ ἄγεσθαι εορτὴν Σάκαια προσαγορευομένην ἐν Βαβυλῶνι ἐπὶ ἡμέρας πέντε, ἐν αἷς ἔθος εἶναι ἄρχεσθαι τοὺς δεσπότες ὑπὸ τῶν οἰκετῶν ἀφηγεῖσθαι τε τῆς οἰκίας ἕνα αὐτῶν ἐνδεδυκότα στολὴν ὁμοίαν τῇ βασιλικῇ, ὃν καὶ καλεῖσθαι ζωγάνην. μνημονεύει τῆς εορτῆς καὶ Κτησίας ἐν δευτέρῳ Περσικῶν.



Ετους²⁰. Ο Frazer προσπάθησε ανεπιτυχώς να συνδέσει τον εορτασμό με τελετές θανάτωσης του βασιλιά στη Βαβυλώνα κατά τον εορτασμό του Νέου Έτους, πριν τους ιστορικούς χρόνους, και στο πλαίσιο σχετικών τελετών θανάτωσης του βασιλιά διαφόρων πρωτόγονων φυλών από την Καμπότζη ως τη Χαβάη και από την Αιθιοπία ως την Βεγγάλη²¹. Σε ορισμένες φυλές θανατωνόταν κάποιο θύμα ως υποκατάστατο του βασιλιά. Ο Eddy προχώρησε στην υπόθεση ότι τα Σάκαια συνδέονται ενδεχομένως με την Ασσυρο-βαβυλωνιακή και Περσική εκδοχή του εορτασμού του Νέου Έτους –κατά την οποία ο βασιλιάς έπαιζε τον ρόλο ενός μυθικού ήρωα ο οποίος παλεύει με τέρατα τα οποία συμβολίζουν δυνάμεις του Χάους, η δε βασιλική εξουσία ανανέωνε τις δυνάμεις της μέσω μίας περίπλοκης θυσιαστικής τελετουργίας²²– καθώς και με την ετήσια γιορτή των Μιθρακίων προς τιμήν του Μίθρα κατά τις οποίες ο Πέρσης βασιλιάς μεθούσε και χόρευε έναν πολεμικό χορό²³. Παρ' όλ' αυτά, ούτε η λατρεία του Μίθρα αναφέρεται από τον Στράβωνα, ο δε Βηρωσσός θα επιχειρούσε οπωσδήποτε τη σύνδεση με τον εορτασμό του Νέου Έτους αν οι δύο γιορτές ταυτιζόνταν. Εντούτοις, μία ακόμα μαρτυρία που διασώζεται στο έργο του σκεπτικού φιλοσόφου Σέξτου Εμπειρικού *Πρός Ρήτορας* φωτίζει και αυτή την περσική καταγωγή του εορτασμού. Σύμφωνα με τον Σέξτο Εμπειρικό, όταν πεθαίνει ο Πέρσης βασιλιάς, για τις πέντε επόμενες ημέρες επέρχεται πλήρης κατάλυση των νόμων (με επακόλουθο ανθρωποκτονίες, κλοπές κ.λπ.) ώστε οι πολίτες να αντιληφθούν την αναγκαιότητα της βασιλικής εξουσίας. Ο μυθικός (ή αρχαϊκός;) χαρακτήρας της μαρτυρίας είναι αναμφισβήτητος, ευκρινείς όμως είναι και οι αναλογίες με τα Σάκαια²⁴.

Ιδιαίτερα εύγλωττοι αποδεικνύονται οι συσχετισμοί που πρώτος επιχείρησε ο Αθήναιος ως προς την ενδεχόμενη σύνδεση των Σακαίων με τα Κρόνια και τα ρωμαϊκά Σατουρνάλια. Τα Κρόνια γιορτάζονταν στην Αθήνα την 12^η Εκατομβαιώνος (Ιούλιος/Αύγουστος) –η αρχαιότερη ονομασία του μήνα ήταν Κρονίων, ονομασία που απαντά σε ιωνικές πόλεις στη

20. S. Langdon, "The Babylonian and Persian Sacaea", *JRAS* 1924, σελ. 65-72. S.K. Eddy, *The King is Dead*, σελ. 51-56 και ειδικά σημ. 47. E.O. James, *Myth and Ritual in the Ancient Near East*, London, 1958, σελ. 223-224.

21. J. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, Μέρος III, «Dying God», 3η έκδ. London 1911, ανατύπωση 1912, σελ. 113-117.

22. Ξενοφών, *Κύρου Παιδεία*, 8.3.9-25, 33-34.

23. Στράβων, 11.14.9. Αθήναιος 10.434e.

24. *Πρός Ρήτορας* 33: ἐντεῦθεν καὶ οἱ Περσῶν χαρίεντες νόμον ἔχουσι βασιλέως παρ' αὐτοῖς τελευτήσαντος πέντε τὰς ἐφεξῆς ἡμέρας ἀνομίαν ἄγειν, οὐχ ὑπὲρ τοῦ δυστυχεῖν ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ ἔργῳ μαθεῖν ἡλίχον κακὸν ἐστὶν ἢ ἀνομία, σφαγὰς καὶ ἀρπαγὰς καὶ εἰ τι χεῖρον ἐστὶν ἐπάγουσα, ἵνα πιστότεροι τῶν βασιλέων φύλακες γένωνται.

θέση του αττικού Σκιροφοριώνος— και συνέπιπταν με το τέλος των εργασιών του θερισμού. Ο Κρόνος αντιπροσώπευε την περίοδο της χρυσής γενεάς που προηγήθηκε της τάξης που επεβλήθη με τον γιό του Δία – εποχή κατά την οποία όλοι οι άνθρωποι μοιράζονταν από κοινού τα αγαθά της γης και δεν υπήρχαν οι εξαναγκασμοί της καθημερινής εργασίας ούτε οι σχέσεις εξουσίας²⁵. Κατά τη διάρκεια της γιορτής, δούλοι και κύριοι κάθονταν στο ίδιο τραπέζι σε ένα πλούσιο γεύμα και περιφέρονταν στην πόλη φωνάζοντας. Στην Κρήτη επιτρεπόταν ακόμα και η μαστίγωση ελεύθερων από δούλους ενώ σε ανάλογη γιορτή στη Θεσσαλία οι φυλακισμένοι απελευθερώνονταν²⁶. Η γιορτή των Σατουρναλίων ήταν πιθανότατα ετρουσκικής καταγωγής αλλά σύμφωνα με τον Τίτο Λίβιο καθιερώθηκε το 217 π.Χ. και διαρκούσε το διάστημα από 17 ως 23 Δεκεμβρίου κάθε έτους. Πυρήνας των εορτασμών αποτελούσε ακριβώς το γλέντι και η κραιπάλη, ενώ ειδικά προνόμια δίνονταν στους δούλους. Κατά τη διάρκειά τους γιορταζόταν ακριβώς η χρυσή βασιλεία του Saturnus, θεού της σποράς και της γεωργίας ο οποίος είχε βασιλεύσει στην ιταλική χερσόνησο σε μία μυθική ειρηνική εποχή. Οι δούλοι –γενικά οι κατώτερες τάξεις– απολάμβαναν το δικαίωμα να μεθούν και να βρίζουν χωρίς να κινδυνεύουν από τις επιπλήξεις των κυρίων τους ή των αρχόντων· επιπλέον, άλλαζαν θέση στο τραπέζι με τους κυρίους τους οι οποίοι τους φρόντιζαν και έτρωγαν μόνον αφού οι πρώτοι είχαν τελειώσει το φαγητό τους. Κεντρικό ρόλο διαδραμάτιζε ακριβώς η παρωδία του βασιλικού θεσμού και η πομπή με έναν ψεύτικο βασιλιά (σύμβολο του Saturnus ή της ψεύτικης βασιλείας των δούλων) ο οποίος έβγαζε διαταγές εύθυμου χαρακτήρα προς τους προσωρινούς υποτελείς του και μάλιστα με το πέρας των εορτασμών αποκαθηλωνόταν (στη σύγχρονη εποχή, ο «Βασιλιάς του Καρνάβαλου»)²⁷.

Οι αναλογίες με τα Σάκαια είναι παραπάνω από εντυπωσιακές και επικεντρώνονται στον ίδιο τον πυρήνα της περσικής γιορτής: την αντιστροφή των θεσμών και των σχέσεων εξουσίας, ιδιαίτερα όπως αυτή προβάλλεται στη σχέση κυρίου και δούλου²⁸, αλλά και στο οργιαστικό

25. L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin, 1932, σελ. 152-155. W. Burkert, *Αρχαία Ελληνική Θρησκεία* (μετάφρ. Ν.Π. Μπεζεντάκος, Α. Αβαγιανού), Αθήνα 1993 (α' γερμαν. έκδ. 1977), σελ. 477.

26. F. Jakob, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin/Leiden, 1923-1958, 70 F 29, 268 F 5.

27. Τίτος Λίβιος, 22.1.20. Τάκιτος 13.15. Λουκιανός, *Τὰ Πρὸς Κρόνον*, 2-4.9. Επίκτητος 1.25.8. Σενέκας, *Apocolocyntosis* 8.2. Βλ. αντί άλλων, J. Frazer, *The Golden Bough*, Μέρος VI, «The Scapegoat», 3η έκδ. London 1913, σελ. 306-411. Beard M., North, J., Price S., *Religion in Rome*, Cambridge, 1998, I, σελ. 50, 80, 261, II, σελ. 124-126.

28. Παρ' όλο που θα μπορούσε να υποψιαστεί κανείς ότι ο Αθήναιος προσαρμόζει

στοιχείο. Επιπλέον, στα Σατουρνάλια ο ψεύτικος βασιλιάς αναλογεί ευθέως στην αφήγηση του Δίωνα. Από την άλλη πλευρά, θα πρέπει να παρατηρήσουμε ότι ο εορτασμός των Κρονίων/Σατουρνάλιων λαμβάνει χώρα αποκλειστικά στο πεδίο του Συμβολικού. Η πλειονότητα των πηγών δεν αναφέρει καμία πραγματική μετάθεση εξουσίας ούτε πραγματική εκτέλεση καταδίκης. Η παραπάνω διαπίστωση εντούτοις κλονίζεται από δύο ανεξάρτητες, και μάλιστα κατά πολύ μεταγενέστερες, μαρτυρίες που συνδέουν απευθείας τα Κρόνια και τα Σατουρνάλια με την γιορτή των Σακών όπως περιγράφεται από τον Δίωνα και όχι από τον Στράβωνα και τον Αθήναιο.

Σε ένα χωρίο του μαθητή και βιογράφου του Πλωτίνου, νεοπλατωνικού φιλοσόφου Πορφύριου (233/4-αρχές του 4^{ου} μ.Χ. αιώνα), μαρτυρείται ότι στην Ρόδο, την 6^η Μεταγειτινιώνος, κατά τη διάρκεια των Κρονίων, τελούνταν ανθρωποθυσίες στον Κρόνο. Το έθιμο αυτό κάποια στιγμή μεταβλήθηκε και η επιλογή πλέον γινόταν ανάμεσα στους ήδη καταδικασμένους σε θάνατο. Κατά τον εορτασμό, ο κατάδικος οδηγούνταν έξω από την πόλη και αφού τον μεθούσαν με κρασί, τον εκτελούσαν²⁹. Τα κοινά σημεία του τρόπου εορτασμού των Κρονίων στη Ρόδο με τα Σάκαια είναι ακριβώς όσα στοιχεία απουσιάζουν από τις περιγραφές του Στράβωνα και του Αθήναιου αλλά και από τα Κρόνια και τα Σατουρνάλια (εκτός από το στοιχείο του οίνου): η θανατική εκτέλεση και η επιλογή του θύματος από τους ήδη καταδικασμένους σε θάνατο. Όμως η πλέον εντυπωσιακή μαρτυρία συνοψίζει με έναν αναπόδραστο τρόπο όλες τις μέχρι τώρα προαναφερθείσες πληροφορίες συνδέοντάς τις άμεσα με το χωρίο του Δίωνα. Προέρχεται από την περιγραφή του «Μαρτυρίου του Αγίου Δασίου», το οποίο τοποθετείται χρονικά το 303 μ.Χ.³⁰. Σύμφωνα με το μαρτυρολόγιο, επί βασιλείας Μαξιμιανού και Διοκλητιανού, οι ρωμαϊκές λεγεώνες γιόρταζαν τα Σατουρνάλια με ιδιαίτερο ζήλο και μεγαλύτερη επισημότητα απ' ό,τι τις υπόλοιπες θρησκευτικές γιορτές³¹. Την ημέρα του

κατάλληλα την περιγραφή της γιορτής των Σακών σε όσα ήδη γνωρίζει από τις ελληνικές και ρωμαϊκές γιορτές, αφήνοντας εκτός της αφήγησής του στοιχεία ξένα ή ανοίκεια στη δική του εμπειρία.

29. *De Abstinētia* 2.54-56: ἐθύετο γὰρ καὶ ἐν Ῥόδῳ μηνὶ Μεταγειτινῶνι ἕκτη ἰσταμένου ἄνθρωπος τῷ Κρόνῳ. ὃ δὲ ἐπὶ πολὺ κρατῆσαν ἔθος μετεβλήθη· ἓνα γὰρ τῶν ἐπὶ θανάτῳ δημοσίᾳ κατακριθέντων μέχρι μὲν τῶν Κρονίων συνεῖχον, ἐνστάσης δὲ τῆς ἐορτῆς προαγαγόντες τὸν ἄνθρωπον ἔξω πυλῶν ἄντικρυς τοῦ Ἀριστοβούλης ἔδους, οἴνου ποτίσαντες ἔσφαττον.

30. F. Cumont, «Les Actes de S. Dasius», *Analecta Bollandiana* XVI, 1897, σελ. 5-16. Του ιδίου, «Le tombeau de S. Dasius de Durostorum», *Analecta Bollandiana* XXVII, 1908, σελ. 369-372. H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford, 1972, σελ. 272-279.

31. Πρβλ. και την αρχαιότερη μαρτυρία του Κικέρωνα, *Ad Atticum*, 5.20.5.



εορτασμού επιλεγόταν με κλήρωση ένας από τους στρατιώτες, ο οποίος στη συνέχεια ντυνόταν με βασιλικό ένδυμα και επί τριάντα ημέρες είχε την εξουσία να περιφέρεται και να πραγματοποιεί με απόλυτη ελευθερία όλες του τις επιθυμίες. Με τη συμπλήρωση των τριάντα ημερών, ο εορτασμός του Κρόνου λάμβανε τέλος και ο άνδρας, ενδεδυμένος ακόμα με το βασιλικό ένδυμα, πρόσφερε τον εαυτό του θυσία στον Θεό³². Σύμφωνα με το μαρτυρολόγιο, ο Δάσιος, χριστιανός στρατιώτης ο οποίος υπηρετούσε στο Durostorum, πόλη της κάτω Μοισίας στη δεξιά όχθη του Δούναβη, μολονότι κληρώθηκε να υποδυθεί τον Κρόνο στο πλαίσιο του εορτασμού, αρνήθηκε να επιτελέσει τις οργιαστικές πράξεις και να ντυθεί την βασιλική στολή και οδηγήθηκε ενώπιον του Bassus, legatus της legio XI Claudia, ο οποίος, αφού τον ανέκρινε, διέταξε τον αποκεφαλισμό του, εξαιτίας της ασέβειας του Δασίου προς τον Θεό και τους αυτοκράτορες. Ο Δάσιος αποκεφαλίστηκε την Παρασκευή, 24^η μέρα της σελήνης του Νοεμβρίου 303 μ.Χ.

Το μαρτυρολόγιο του Αγίου Δασίου αποκαλύπτει την ουσιαστική ταύτιση της αφήγησης του Δίωνα με μία τουλάχιστον εκδοχή του εορτασμού των Σατουρναλίων από τις ρωμαϊκές λεγεώνες και μάλιστα σε προχωρημένο χρονικό σημείο, στις αρχές του 4ου μ.Χ. αιώνα. Τόσο το βασιλικό ένδυμα –σύμβολο, εν προκειμένω, της βασιλείας του Saturnus/Κρόνου– όσο και η δυνατότητα άσκησης εξουσίας και η γενική ελευθεριότητα που είναι επιτρεπτή στο υποψήφιο θύμα, μας οδηγούν κατευθείαν στον πυρήνα του εορτασμού, όπως και η αιματηρή κατάληξή του με τον αμιγώς θυσιαστικό χαρακτήρα (στην εκδοχή του μαρτυρολογίου) και η εκτέλεση του καταδίκου/βασιλιά (στην εκδοχή των Σακαίων). Ιδιαίτερη προσοχή πρέπει να δοθεί στην τήρηση των Σατουρναλίων στην περιοχή του Δούναβη. Θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι η τέλεσή της από ορισμένη Σακική φυλή που ζούσε νομαδικά στην περιοχή επηρέασε τα τοπικά έθιμα και ε-

32. *Μαρτύριον τοῦ Ἀγίου Δασίου*, 1.1-3: Τῶν ἀθεμίτων ἱεροσύλων βασιλευόντων Μαξιμιανοῦ καὶ Διοκλητιανοῦ, ἦν ἐν τοῖς καιροῖς ἐκείνοις συνήθεια τοιαύτη ἐν τοῖς τάγμασι τῶν στρατιωτῶν ὥστε καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν τοῦ Κρόνου τὴν ἐπίσημον ἐορτὴν ἐκτελέσαι. καὶ τοῦτο ὥσανεὶ οἰκεῖον καὶ ἐξαίρετον αὐτοῦ τοῦ Κρόνου δῶρον ἡγοῦντο ἐπὶ τὸ τὴν ἡμέραν αὐτοῦ ἐπιτελέσαι σεμνοτέραν παρὰ τὰς ἄλλας ἡμέρας. ἐπεὶ οὖν ἕκαστος ὥσπερ εὐκταῖον ἱεροσυλίαν ἐν τῇ ἡμέρᾳ αὐτοῦ ἐποίει, ὥτινι γὰρ ὁ τόπος ἐλάγχανεν, κομιζόμενος βασιλικὸν ἔνδυμα, προΐων κατὰ τὴν αὐτοῦ τοῦ Κρόνου ὁμοιότητα εἰτ' οὖν ιδέαν δημοσίως ἐπὶ παντὸς τοῦ δήμου μετὰ ἀναιδοῦς καὶ ἀνεπαισχύντου ἀξίας, ἐπεμβαίνων μετὰ πλήθους στρατιωτῶν, ἔχων ἄδειαν συγκεχωρημένην, ἐπὶ ἡμέρας τριάκοντα ἔπραττεν ἀθεμίτους καὶ αἰσχροῦς ἐπιθυμίας καὶ ἐνετρύφα διαβολικαῖς ἡδοναῖς. πληρουμένων δὲ τῶν τριάκοντα ἡμερῶν πέρας ἐδέχετο ἡ ἐορτὴ τοῦ Κρόνου καὶ ὥσανεὶ ἡ εὐκταία αὕτη αὐτῶν ἐορτὴ. τότε αὐτὸς ὁ τὸ βασιλικὸν ἐπιφερόμενος σχῆμα ἐπιτελέσας τὰ κατὰ συνήθειαν ἄσεμνα καὶ ἄθεσμα παίγνια, παραχρῆμα τοῖς ἀνωνύμοις καὶ μυσσάροῖς εἰδώλοις προσεκόμιζεν ἑαυτὸν σπονδὴν ἀναιρούμενος ὑπὸ μαχαίρας.

πέζησε αναμεμιγμένη πλέον με τελετουργίες της ρωμαϊκής θρησκείας. Από την άλλη πλευρά, η εξήγηση αυτή δεν ερμηνεύει ούτε τις περσικές καταβολές των Σακαίων ούτε την ομοιότητα που παρουσιάζει το έθιμο με τον τρόπο εορτασμού των Κρονίων στη Ρόδο, την οποία παραδίδει ο Πορφύριος. Ειδικά όσον αφορά τις πληροφορίες του τελευταίου, είναι σαφές ότι ο τρόπος εκτέλεσης του θύματος, το οποίο οδηγείται έξω από τα τείχη της πόλης, αλλά και το συνολικό πλαίσιο του εορτασμού, μας παραπέμπει κατευθείαν σε τελετουργίες αποδιοπομπαίου τράγου.

Η τελετουργία του αποδιοπομπαίου τράγου απαντά κατ' αρχάς σε σημαντικό αριθμό πρωτόγονων κοινωνιών, από τους Αζτέκους ως την Ινδία και από την Ουγκάντα ως την Κίνα. Αφετηρία της είναι η μεταβίβαση των δυνάμεων του κακού σε ένα ζώο ή ένα πρόσωπο το οποίο λειτουργεί ως όργανο εκδιώξης τους (συνήθως μίας αρρώστιας, μίας επιδημίας, ενός λιμού ή, ακόμα, εσωτερικών εντάσεων ή εξωτερικών απειλών) από την κοινότητα. Η δομή της τελετουργίας περιστρέφεται συνήθως γύρω από την αποβολή εκτός των συνόρων της κοινότητας ενός ζώου, συνήθως τράγου ή βουβαλιού³³. Στην Παλαιά Διαθήκη³⁴, ο τράγος εκδιώκεται στολισμένος, μεταμφιεσμένος και με πομπή (αποδιοπομπαίος). Η ανθρωπολογική έρευνα έχει συγκεντρώσει μαρτυρίες που επιβεβαιώνουν ότι σε ορισμένες πρωτόγονες φυλές, μαζί με το ζώο, η κοινότητα έδιωχνε και ένα ανθρώπινο θύμα, το οποίο συνήθως είχε κάποιο φυσικό ή άλλο ελάττωμα – ήταν, κατά κάποιον τρόπο «σημαδεμένο» από τους Θεούς.

Στην αρχαία ελληνική θρησκεία, ο αποδιοπομπαίος τράγος εμφανίζεται με τη μορφή του φαρμακού και πυρήνας των σχετικών τελετουργικών τυπικών είναι ένα αίτημα αγνότητας και ιερότητας σε αντίθεση προς το μiasma που εκπροσωπεί ο φαρμακός³⁵. Αρκετές μαρτυρίες περιγρά-

33. Για τον αποδιοπομπαίο τράγο, βλ. J. Frazer, *The Golden Bough*, Μέρος VI, «The Scapegoat», 3η έκδ. London 1913. R. Girard, *La Violence et le sacré*, Paris, 1972 και ελληνική έκδοση, *Το Εξιλαστήριο Θύμα* (μετάφρ. Κ. Παπαγιώργη), 1991. Hammerton-Kelly, R.G. (έκδ.), *Violent Origins: Walter Burkert, René Girard and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*, Stanford, 1987, ιδιαίτερα τη συνεισφορά του W. Burkert, «The Problem of Ritual Killing», σελ. 149-176. Στην ψυχχαναλυτική θεωρία, η επιθετικότητα που διοχετεύεται στον αποδιοπομπαίο τράγο έχει διπλή προέλευση. Προσλαμβάνει την επιθετικότητα της ομάδας και τις υπερβάσεις του κανόνα, προσλαμβάνει όμως και την επιθετικότητα του κανόνα, του Νόμου, εφόσον η τελετή είναι θεσμοθετημένη. G. Theissen, *Καίρια Χαρακτηριστικά της Κίνησης του Ιησού: Κοινωνιολογική Θεώρηση* (μεταφρ.: Δ. Χαρισσοπούλου, Θ. Σωτηρίου), Αθήνα, 1997 (α' γερμ. έκδ. 1977), σελ. 163-164. Για τον Φρόυντ, όμως, πάντα εκείνο που θυσιάζεται είναι ο πατέρας ή το πατρικό υποκατάστατο. Ο πατέρας είναι και ο θεός: εκείνος που λατρεύεται και εκείνος που θυσιάζεται: S. Freud, *Τοτέμ και Ταμπού*, (μετάφρ. Χ. Αντωνίου), Αθήνα, σελ. 56-70, 178-194.

34. Λευιτικόν 16.20-22.

35. L. Deubner, *Attische Feste*, σελ. 179-191, όπου και βρίσκονται συγκεντρωμένες

φουν, περισσότερο ή λιγότερο αναλυτικά, την τελετή του φαρμακού στην Αθήνα την 6^η και 7^η ημέρα του μηνός Θαργηλιώνος (Μάιος/Ιούνιος), προς τιμήν του Δηλίου Απόλλωνος και της Αρτέμιδος, στην οποία προσέφεραν καρπούς από την καινούργια σοδειά³⁶. Κατά τη διάρκεια του εορτασμού, δύο άνθρωποι –ένας άνδρας και μία γυναίκα– αποπέμπονταν για να καθαρθεί η πόλη, αφού πρώτα τους είχαν περιφέρει σε πομπή³⁷ και με κρεμασμένα γύρω από το λαιμό τους ξερά σύκα –μαύρα ή άσπρα ανάλογα με το φύλο τους– κατά τη διάρκεια της οποίας τους χτυπούσαν στα γεννητικά όργανα με κλαδιά και άγρια φυτά. Στο τέλος τους οδηγούσαν έξω από τα σύνορα της πόλης. Η επιλογή των θυμάτων γινόταν, σύμφωνα με διάφορες μαρτυρίες, ανάμεσα στους «πιο άσχημους» ή τους «φαιλότερους» ή τους «ευτελέστατους» πολίτες³⁸.

Η μυθική καταγωγική αφήγηση της τελετής ανέτρεχε στη δολοφονία του Ανδρόγεω του Κρητός από τους Αθηναίους, μετά από την οποία η πόλη υπέφερε από λιμό και καθιέρωσε έναν ετήσιο εξιλαστήριο εορτασμό. Μία άλλη μυθική αφήγηση συνέδεε την καθιέρωση της γιορτής με την κλοπή των ιερών φιαλών του Απόλλωνα από τον Φαρμακό (εμφανίζεται ως κύριο όνομα), ο οποίος στη συνέχεια λιθοβολήθηκε μέχρι θανάτου από τους συντρόφους του Αχιλλέα. Και στους δύο μύθους συναντούμε έναν αρχικό φόνο ο οποίος ακολουθείται από την καθιέρωση τελετών εξαγνισμού. Παρ' όλ' αυτά, η πλειονότητα των ερευνητών αμφισβητεί ότι οι

όλες οι σχετικές πηγές. V. Gebhard, *Die Pharmakoi in Ionien und die Sybakchoi in Athen*, Munchen, 1926. J.N. Bremmer, «Scapegoat Rituals in Ancient Greece», *HSPC* 87, 1983, σελ. 299-320. R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, 1983, σελ. 258-280. D.D. Hughes, *Human Sacrifice in Ancient Greece*, London, 1991, σελ. 139-165. J.-P. Vernant – P. Vidal-Naquet, *Μύθος και τραγωδία στην Αρχαία Ελλάδα*, Αθήνα 1988 (α' γαλλική έκδ. 1972), σελ. 133-153. L. Gernet, *Anthropologie de la Grece antique*, Paris, 1968, σελ. 326-328.

36. Σούδα στο λήμμα «φαρμακός» (Αρποκρατίων, παραθέτοντας τον Ίστρο, F. Jakob, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, 334 F50): φαρμακός· Λυσίας ἐν τῷ Κατ' Ἀνδοκίδου ἀσεβείας, εἰ γνήσιος, δύο ἄνδρας Ἀθήνησιν ἐξῆγον καθάρσια ἐσομένους τῆς πόλεως ἐν τοῖς Θαργηλίαις, ἓνα μὲν ὑπὲρ τῶν ἀνδρῶν, ἓνα δὲ ὑπὲρ τῶν γυναικῶν, ὅτι δὲ ὄνομα κύριον ἐστὶν ὁ Φαρμακός, ἱερὰς δὲ φιάλας τοῦ Ἀπόλλωνος κλέψας καὶ ἄλους ὑπὸ τῶν περὶ τὸν Ἀχιλλέα κατελεύσθη καὶ τὰ τοῖς Θαργηλίαις ἀγόμενα τούτων ἀπομιμήματά ἐστιν, Ἰστρος ἐν α' τῶν Ἀπόλλωνος Ἐπιφανειῶν εἶρηκεν. Φώτιος, *Βιβλιοθ.* 534α: ἔθος ἦν ἐν Ἀθήναις φαρμάκους ἄγειν δύο, τὸν μὲν ὑπὲρ ἀνδρῶν, τὸν δὲ ὑπὲρ γυναικῶν, πρὸς τὸν καθαρμὸν ἀγομένους. Καὶ ὁ μὲν τῶν ἀνδρῶν μελαίνας ἰσχάδας περὶ τὸν τράχηλον εἶχε, λευκάς δ' ἄτερος. Συβάχχοι δὲ φησὶν ὠνομάζοντο. Τὸ δὲ καθάρσιον τοῦτο λοιμικῶν νόσων ἀποτροπιασμὸς ἦν, λαβὼν τὴν ἀρχὴν ἀπὸ Ἀνδρόγεω τοῦ Κρητός, οὗ τεθνηκότος ἐν ταῖς Ἀθήναις παρανόμως τὴν λοιμικὴν ἐνόσησαν οἱ Ἀθηναῖοι νόσον, καὶ ἐκράτει τὸ ἔθος αἰεὶ καθαίρειν τὴν πόλιν τοῖς φαρμακοῖς.

37. Πρβλ. Λυσίας 6.53. Δημοσθένης 25.80.

38. Πρβλ. I. Τζέτζης, *Χιλιάδες* κγ' 726-761.

φαρμακοί, παρά τα όσα υποστηρίζουν μεταγενέστερες πηγές, θανατώνονταν είτε στην Αθήνα είτε σε άλλες ελληνικές πόλεις³⁹. Σε κάθε περίπτωση, τα θύματα δεν είναι κατάδικοι και οι τελετές δεν σχετίζονται σε καμία περίπτωση με εκτέλεση θανατικής ποινής. Παρ' όλ' αυτά, πέρα από το χωρίο του Πορφύριου, που οπωσδήποτε πρέπει να ενταχθεί στο πλαίσιο των τελετών αποδιοπομπαίου τράγου, μία μαρτυρία που θέτει εν αμφιβόλω τα παραπάνω συμπεράσματα προέρχεται από την ετήσια τελετή του φαρμακού στην Λευκάδα, όπου ο αποδιοπομπαίος τράγος αφενός είναι κατάδικος καταδικασμένος σε θάνατο, αφετέρου πραγματοποιείται η εικονική εκτέλεσή του με τη ρίψη του από έναν βράχο⁴⁰. Παρ' όλ' αυτά, η ρίψη γίνεται αφού του έχουν φορέσει φτερά για να μετριάσουν την πτώση και Λευκαδίτες με βάρκες περιμένουν στη θάλασσα να τον περιμαζέψουν. Μία ακόμα μαρτυρία από την Μασσαλία περιγράφει μία αντίστοιχη καθαρκτική τελετή κατά την οποία το θύμα ανήκει στους φτωχότερους πολίτες αλλά προσφέρεται εθελοντικά. Επί έναν ολόκληρο χρόνο, το θύμα τρέφεται με δημόσια έξοδα, στο τέλος, όμως, της περιόδου, ενδεδυμένο με ιερά ενδύματα, περιφέρεται σε όλη την πόλη εισπράττοντας τις κατάρες των πολιτών, κατά μία μάλιστα μαρτυρία λιθοβολείται μέχρι θανάτου⁴¹. Όσον αφορά, τέλος, τη συμπλοκή του θέματος της θανάτωσης του βασιλιά ως αποδιοπομπαίου τράγου, ο J.-P. Vernant, αναπτύσσοντας αδημοσίευτες θέσεις του L. Gernet⁴², συνδέει με ιδιαίτερα εύγλωττο τρόπο την τραγική πορεία του Οιδίποδα από την βασιλική εξουσία ως την αποβολή του από την πόλη των Θηβών προκειμένου να απομακρυνθεί το μίasma, με τον φαρμακό/αποδιοπομπαίο τράγο. Ο βασιλιάς Οιδίπους εί-

39. D.D. Hughes, *Human Sacrifice in Ancient Greece*, σελ. 164-165. W. Burkert, *Αρχαία Ελληνική Θρησκεία*, σελ. 190. Πρβλ. όμως την εντυπωσιακή μαρτυρία του Φιλόστρατου, *Τὰ ἐς τὸν Τυανέα Ἀπολλώνιον Δ'*, 10, 147-148, όπου περιγράφεται ενδεχομένως πραγματικό γεγονός.

40. Στράβων, 10.2.9: ἦν δὲ καὶ πάτριον τοῖς Λευκαδίοις κατ' ἐνιαυτὸν ἐν τῇ θυσίᾳ τοῦ Ἀπολλωνος ἀπὸ τῆς σκοπῆς ῥιπτεῖσθαι τινὰ τῶν ἐν αἰτίαις ὄντων ἀποτροπῆς χάριν, ἐξαπτομένων ἐξ αὐτοῦ παντοδαπῶν πτερῶν καὶ ὀρνέων ἀνακουφίζειν δυναμένων τῇ πτήσει τὸ ἄλμα, ὑποδέχεσθαι δὲ κάτω μικραῖς ἀλίσσι κύκλῳ περιεστῶτας πολλοὺς καὶ περισώζειν εἰς δύναμιν τῶν ὄρων ἔξω τὸν ἀναληφθέντα. Πρβλ. καὶ την ἀπαρίθμηση ἀνάλογων ἀρχαίων πηγῶν: D.D. Hughes, *Human Sacrifice in Ancient Greece*, σελ. 160-163.

41. Πετρώνιος *Fr.* 1: Nam Massilienses quotiens pestilentia laborabant, unus se ex pauperibus offerebat alendus anno integro publicis sumptibus et purioribus cibis. Hic postea ornatus verbenis et vestibus sacris circumducebatur per totam civitatem cum execrationibus, ut in ipsum reciderent mala totius civitatis, et sic proiciebatur. Πρβλ. Λακτάντιος Πλακίντιος, *Comment. in Stat. Theb.* 10.793.

42. J.-P. Vernant – P. Vidal-Naquet, *Μύθος και τραγωδία στην Αρχαία Ελλάδα*, σελ. 133-154. R. Girard, *Το Εξιλαστήριο Θύμα*, σελ. 117-150, 182-184.

ναι το μίasma της πόλης το οποίο τιμωρείται και εκδιώκεται⁴³.

Ολοκληρώνοντας τον σχολιασμό των πηγών που μπορούν να συσχετισθούν με την περιγραφή των Σακαίων στο υπό συζήτηση χωρίο του Δίωνα, θα πρέπει να επικαλεστούμε και το πιο γνωστό παράδειγμα σύνδεσης του αποδιοπομπαίου τράγου-εξιλαστήριου θύματος, της πραγματικής εκτέλεσης ενός καταδικασμένου σε θάνατο (αλλά και την απελευθέρωση ενός δεσμώτη), του ταπεινωτικού εμπαιγμού και της μαστίγωσής του αλλά και της βασιλικής εξουσίας που αντιποιείται ή την οποία του αποδίδουν: πρόκειται για την αφήγηση των Παθών του Ιησού, η οποία περιλαμβάνει όλα τα παραπάνω στοιχεία ήδη στην προ-μάρκεια εκδοχή της η οποία συγκροτήθηκε τη δεκαετία του 40-50 μ.Χ.⁴⁴. Οι ομοιότητες είναι και εδώ τόσο εντυπωσιακές, ώστε ιστορικοί των χρόνων της Καινής Διαθήκης εξέτασαν το ενδεχόμενο μίας αναγωγής των Παθών στον εορτασμό των Σακαίων, τουλάχιστον όσον αφορά τη σκηνή του εμπαιγμού και των βασανιστηρίων των ρωμαίων στρατιωτών⁴⁵.

3.

Η περιγραφή της γιορτής των Σακών στον τέταρτο περί Βασιλείας λόγο του Δίωνα Χρυσοστόμου συμπλέκεται καταφανώς με ένα ευρύτατο πλέγμα θεσμών και τελετουργιών που διατρέχουν ολόκληρη τη λεκάνη της Μεσογείου και της Εγγύς Ανατολής. Η εξέταση των συναφών πηγών δεν μπορεί παρά να υποστηρίξει την υπόθεση της κοινής καταγωγής των Σακαίων και των τελετουργιών του αποδιοπομπαίου τράγου, των Κρονίων και των Σατουρναλίων. Η ποικιλομορφία των μαρτυριών και οι μεταξύ τους μείζονες ή ελάσσονες αποκλίσεις μπορούν να ερμηνευτούν με όρους γεωγραφικούς (ο εορτασμός σε κάθε περιοχή προσαρμοζόταν στα κατά τόπους έθιμα). Είναι πάντως γεγονός ότι σε ορισμένες περιοχές, α-

43. Πρβλ. και τη σύνδεση του αποδιοπομπαίου τράγου με τον θεσμό του οστρακισμού: εκείνο που «καταλογίζουν στον εξοστρακιζόμενο είναι, βασικά, η ίδια του η υπεροχή που τον ανεβάσει πάνω από το κοινό μέτρο, καθώς και η υπερβολικά μεγάλη τύχη του, που μπορεί να προκαλέσει τη θεική καταδίωξη και τιμωρία εναντίον της πόλης. Ο φόβος της τυραννίας συγχέεται με μια βαθύτερη ανησυχία θρησκευτικού χαρακτήρα, απέναντι σε όποιον βάζει σε κίνδυνο όλη την ομάδα». J.-P. Vernant – P. Vidal-Naquet, *Μύθος και τραγωδία στην Αρχαία Ελλάδα*, σελ. 146. Για τον φαρμάκο, τέλος, βλ. και J. Derrida, *Πλάτωνος Φαρμακεία*, (μεταφρ. Χ. Λάζος), Αθήνα, 1990 (α' γαλλ. έκδ. 1998), σελ. 165-175.

44. Μάρκος 15.16-20. Ο Ιησούς ως αποδιοπομπαίος τράγος: Μάρκος 10.45. 14.24. Α' Κορινθ. 15.3. G. Theissen, *The Gospels in Context. Social and Political History in the Synoptic Tradition* (μετάφρ. L.M. Maloney), Edinburgh, 1992, σελ. 166-199.

45. R.E. Brown, *The Death of the Messiah*, New York, 1994, σελ. 876-877. Όλη η σχετική βιβλιογραφία στις σελ. 674-675.

κόμα και τον 4^ο μ.Χ. αιώνα, διασώζονταν αρχαιότερες μορφές τέλεσης του εορτασμού οι οποίες περιλάμβαναν και ανθρωποθυσίες.

Ο αρχικός πυρήνας του εορτασμού εντοπίζεται, αφενός στην αντιστροφή των σχέσεων εξουσίας, αφετέρου στην θανάτωση του προσώπου που ανερχόταν σε ανώτερη ιεραρχικά βαθμίδα, προς ικανοποίηση των θεϊκών δυνάμεων που προσβάλλονταν από την είσοδο ενός παρείσακτου στο χώρο του Ιερού. Μπορούμε να υποθέσουμε ότι ο εορτασμός αποτελεί θεσμική συμβολοποίηση μίας πραγματικής κρίσης που αντιμετώπισε στο απώτατο παρελθόν η αρχαϊκή κοινότητα και από την οποία εξήλθε δια της θανατώσεως ενός θύματος, φερόμενου ως αίτιου της κρίσης. Τόσο τα Σάκαια στην εκδοχή του Δίωνα όσο και οι ελληνικές και ρωμαϊκές γιορτές που εξετάσαμε, διαρθρώνονται, αφενός ως ανάκληση της αρχικής αυτής κρίσης (κατάργηση των νομικών διακρίσεων, άρση των απαγορεύσεων, σεξουαλική σύμμιξη, μέθη κ.λπ.), αφετέρου ως εκδίωξη ή συμβολική –ή και πραγματική– θανάτωση ενός εξιλαστήριου θύματος. Προφανώς οι γιορτές ανακαλούν στη συλλογική μνήμη μία προ-θεσμική, προ-δικαιική περίοδο κατά την οποία, ελλείψει οργανωμένου ποινικού συστήματος, η εμφύλια βία των πρωτόγονων κοινωνιών, η οποία ερμηνευόταν ως θεία κατάρρα ή τιμωρία, εκτονωνόταν μέσω της θανάτωσης ενός υποκατάστατου θύματος. Η ανάμνηση της εμφύλιας αυτής βίας είναι παραπάνω από αισθητή στο προαναφερθέν χωρίο του Σέξτου Εμπειρικού. Αυτή ακριβώς η βία και η άνομία μετουσιώνονται σταδιακά στη βία του Υπερεγώ, δηλαδή στην εξουσία των θεσμών και του δικαίου.

Η είσοδος και οργάνωση ενός ποινικού συστήματος θα πρέπει να οδήγησε στην εξάλειψη του στοιχείου της ανθρωποθυσίας, παρ' όλο που κατάλοιπά της μαρτυρούνται στον μεσογειακό κόσμο ως την ύστερη αρχαιότητα (Ρόδος, Κάτω Μοισία). Ο Louis Gernet υποστήριξε ότι στην Αρχαία Ελλάδα, και η είσοδος της θανατικής ποινής συνδέεται με τον αποδιοπομπαίο τράγο ακριβώς επειδή λειτουργεί ως μέσο για να καθαρθεί ένα μίasma⁴⁶. Από την άλλη, ο ίδιος ο φαρμακός, παρατηρεί ο Gernet, περιβάλλεται με ένα είδος ιερότητας, και για αυτό του αποδίδουν ιδιαίτερες τιμές, σχεδόν «βασιλικές». Παρά το γεγονός ότι, στην περίπτωση του φαρμακού στην Αθήνα, δεν υπάρχει πραγματικός φόνος, ο Gernet υποστηρίζει ότι εφόσον εγκαταλείπεται στις θείες δυνάμεις υπάρχει, εν πάση περιπτώσει, ευχή θανάτου⁴⁷. Ο René Girard⁴⁸ υποστήριξε ότι αφε-

46. L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, «Quelques rapports entre la pénalité et la religion dans la Grèce ancienne», σελ. 288-301. «Sur l'exécution capitale: À propos d'un ouvrage récent» σελ. 302-329.

47. L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, σελ. 327.

48. Στο *Εξιλαστήριο Θύμα*. Βλ. ακόμα, R. Girard *Κεκρυμμένα από καταβολής* (μετάφρ. Κ. Γκότσης), Αθήνα, 1994, (α' γαλλική έκδ. 1978).

τηρία ολόκληρου του δικαστικού συστήματος είναι ακριβώς η βίαιη ομοψυχία τη στιγμή της εκτέλεσης ενός αθώου θύματος, η οποία αποκαθιστά αυτόματα την ειρήνη και, μέσω του θύματος, προσδίδει στην αταραξία αυτή μια θρησκευτική, θείκη σημασία. Το θύμα χρειάζεται να παραμείνει ζωντανό, μια και ανασυνθέτει την κοινότητα αφού πρώτα την καταστρέψει. Είναι προφανώς αθάνατο και άρα θείκό.

Η περιγραφή των Σακαίων που διασώζεται στο χωρίο του Δίωνα μπορούμε να πούμε ότι συνθέτει στοιχεία τόσο αρχαϊκά –εφόσον η εκτέλεση φέρεται ως πραγματική– όσο και ύστερα –εφόσον υπάρχει πλέον θεσμοθετημένο ποινικό σύστημα και το θύμα δεν είναι «αθώο» αλλά επιλέγεται ανάμεσα στους καταδικασμένους σε θάνατο. Η περιγραφή του Δίωνα συλλαμβάνει το πέρασμα από το προ-δίκαιο στο δίκαιο, όπως και η μαρτυρία του Πορφύριου για την ανθρωποθυσία στη Ρόδο, όπου ρητά αναφέρονται η διάκριση σε «παλιό» και «καινούργιο» έθιμο και το πέρασμα από την ανθρωποθυσία στην τελετή του αποδιοπομπαίου τράγου, αλλά και το έθιμο της προστατευόμενης ρίψης του καταδίκου στη Λευκάδα, εφόσον πλέον η πόλις επιχειρεί να διασώσει το θύμα, και οπωσδήποτε η πενθήμερη άνομία την οποία διαδέχεται η ενθρόνηση του νέου Πέρση βασιλιά στο χωρίο του Σέξτου Εμπειρικού. Το μαρτυρολόγιο του Αγίου Δασίου αποτελεί, από την άλλη πλευρά, διαφωτιστική όσο και τρομακτική εξαίρεση στην προϊούσα άμβλυνση των αρχαϊκών θυσιαστικών στοιχείων –ήδη απόντα από τις Αθηναϊκές τελετές αλλά και από τα Κρόνια/Σατουρνάλια– ενώ το γεγονός ότι τοποθετείται κοντά στον παραδοσιακό γεωγραφικό χώρο επιρροής των Σακών δεν μπορεί παρά να υποβάλλει ότι η σύνδεση με την σκυθική φυλή που μεταφέρει στο έργο του ο Προυσαίος σοφιστής του 2^{ου} μ.Χ. αιώνα είναι και αυτή ακριβής.