

Γεώργιος Χ. Παρασκευιώτης
Επικ. Καθηγ. Λατιν. Φιλολογίας
Δημοκρίτειο Παν/μιο Θράκης
gparaske@helit.duth.gr

ΓΕΛΩΝΤΑΣ ΜΕ ΤΟΥΣ ΘΕΟΥΣ. ΕΠΙΚΡΙΤΙΚΟ ΓΕΛΙΟ ΣΤΟΝ ΟΡΑΤΙΟ ΚΑΙ ΤΟΝ ΓΙΟΥΒΕΝΑΛΗ*

Περίληψη: Η παρούσα ανακοίνωση έχει ως αντικείμενο το γέλιο που παράγεται μέσω της χιουμοριστικής παρουσίασης του θείου σε συγκεκριμένα αποσπάσματα από τις σάτιρες του Ορατίου και του Γιουβενάλη, όπου οι θεοί απεικονίζονται ως αδύναμοι, υποτιμημένοι και με γελοιογραφική μορφή. Η θρησκεία δεν αποφεύγει τα βέλη της σατιρικής ποίησης των συγκεκριμένων σατιρικών συγγραφέων, οι οποίοι παρωδούν και διακωμωδούν (όχι στον ίδιο βαθμό αλλά με κοινό τρόπο) οτιδήποτε σχετίζεται με αυτή και ιδιαίτερα με τους θεούς, χρησιμοποιώντας έτσι το γέλιο ως μέσο άσκησης θρησκευτικής κριτικής (επικριτικό γέλιο). Το γέλιο προκύπτει ως επακόλουθο της ασυμβατότητας μεταξύ του παραδοσιακού και κατά κανόνα μεγαλοπρεπούς ρόλου των θεών και της τοποθέτησής τους σε ταπεινά κειμενικά συμφραζόμενα. Η δυσαρμονία αυτή υπονομεύει και υποβαθμίζει τη θεϊκή τους φύση και ταυτόχρονα υπερτονίζει τα ανθρώπινα χαρακτηριστικά τους, δημιουργώντας εντυπωσιακές και χιουμοριστικές ανατροπές στον αναγνώστη.

Λέξεις-κλειδιά: ρωμαϊκή σάτιρα, Οράτιος, Γιουβενάλης, επικριτικό γέλιο, θρησκεία, θεοί.

Abstract: This article is concerned with the laughter that arises from the humorous way in which the religious element is presented by Horace and Juvenal in certain passages from their satires, where gods are described as weak, belittled and funny. The religious element does not avoid the satirical attack of Horace and Juvenal, who parody and caricature (not to the same extent but in similar way) anything related to religion and especially to gods, thus using laughter to criticise religion (critical laughter). Laughter arises from the incongruity between the traditional and normally solemn role of the gods and their place in humble textual contexts. This incongruity undermines their divine nature and ex-

* Βελτιωμένη έκδοση της ανακοίνωσης που θα παρουσιαζόταν στο 10^ο Πανελλήνιο Συμπόσιο Λατινικών Σπουδών, με θέμα “Θρησκεία και Μυθολογία στον Ρωμαϊκό Κόσμο”, 2-4 Σεπτεμβρίου 2020. Θέλω να εκφράσω τις ειλικρινείς μου ευχαριστίες στην οργανωτική επιτροπή του Συνεδρίου για την ομόφωνη απόφασή τους να συμπεριληφθεί η μελέτη μου στα οικεία Πρακτικά, μολονότι δεν είχα την ευκαιρία να την παρουσιάσω στο Συμπόσιο για σοβαρούς οικογενειακούς λόγους.

aggrates their human features, thereby creating impressive humorous results by shattering the audience's expectations.

Keywords: Roman satire, Horace, Juvenal, critical laughter, religion, gods.

Η θρησκεία και το γέλιο συνδέονται με διαφορετικό τρόπο πολύ στενά με τον ανθρώπινο παράγοντα. Η πρώτη έχει να κάνει με την ανάγκη του ανθρώπου για πίστη στο υπερφυσικό, το ιερό ή το θείο, ενώ το δεύτερο αποτελεί ένα αμιγώς ανθρώπινο χαρακτηριστικό και συχνά χαρακτηρίζεται ως μια φυσιολογική σωματική αντίδραση. Έτσι η θρησκεία έχει ως αντικείμενο της σοβαρά θέματα σε πλήρη αντίθεση με το γέλιο που σχετίζεται με μη σοβαρά και υπό αυτήν την έννοια οι δύο αυτοί όροι δεν μπορούν να συνυπάρχουν ή να αλληλοεξαρτώνται. Παρόλα αυτά, το γέλιο φαίνεται ότι διαδραματίζει ιδιαίτερα σημαντικό ρόλο στη θρησκευτική τελετουργία, καθώς πολλές φορές είναι αναπόσπαστο κομμάτι σε τελετές (τελετουργικό γέλιο),¹ ενώ πολύ συχνή είναι η χρήση του γέλιου ως μέσου άσκησης θρησκευτικής κριτικής (επικριτικό γέλιο)² ιδιαίτερα στο λογοτεχνικό είδος της σάτιρας.

Η παρούσα ανακοίνωση έχει ως αντικείμενο το επικριτικό γέλιο που παράγεται μέσω της χιουμοριστικής παρουσίασης του θείου σε συγκεκριμένα αποσπάσματα από τις σάτιρες του Ορατίου και του Γιουβενάλη, όπου οι θεοί, μικροί και μεγάλοι, απεικονίζονται ως αδύναμοι, υποτιμημένοι και με έντονα γελοιογραφική μορφή. Διαπιστώνεται ότι οι σατιρικοί συγγραφείς γελούν και γελοιοποιούν όχι μόνο τους ξενόφερτους θεούς και τις συνήθειές τους,³ αλλά και τις εγχώριες θεότητες υπονομεύοντας και χρωματίζοντας αρνητικά τη θεϊκή τους φύση και υπερτονίζοντας ταυτόχρονα τα ανθρώπινα χαρακτηριστικά τους.

Με μια γρήγορη επισκόπηση του συνόλου του σατιρικού έργου του Ορατίου (*Serm.* 1 και 2) γίνεται εύκολα αντιληπτή η παντελής έλλειψη αναφοράς στους θεούς.⁴ Μάλιστα, τα προβαλλόμενα από

¹ Για το τελετουργικό γέλιο βλ. ενδεικτικά GILHUS (1997), σσ. 9-14.

² Για το επικριτικό γέλιο βλ. GILHUS (1997), σσ. 49-52.

³ Βλ. π. χ. Γιουβ., *Σατ.* 15, που περιγράφει τον θρησκευτικό φανατισμό μεταξύ δύο αιγυπτιακών κωμοπόλεων, που καταλήγει σε ένα φρικαλέο περιστατικό κανιβαλισμού.

⁴ Βλ. GRIFFIN (2007), σ. 186.

τον ποιητή πρότυπα ηθικής συμπεριφοράς, καθώς αυτός καυτηριάζει τα κακώς κείμενα της κοινωνίας, δεν συνδέονται με κάποιο συγκεκριμένο θρησκευτικό σύστημα αξιών αλλά με ένα σύγχρονου τύπου φιλοσοφικό κήρυγμα.⁵ Φωτεινή εξαίρεση αποτελεί το ποίημα 1.8, όπου πρωταγωνιστεί το ξύλινο άγαλμα του θεού Πρίαπου με τον συνήθη ρόλο του αδιαφιλονίκητου φρουρού ή του τρομακτικού σκιάχτρου που προστατεύει τον κήπο, στον οποίο βρίσκεται, από τους παρείσακτους. Ο ρόλος του προστάτη του κήπου με μοναδικό όπλο το ορθωμένο του μέλος, οι απειλές περί βιασμού που ο θεός εκτοξεύει κατά των παρείσακτων και τα προβλήματα που ο ίδιος αντιμετωπίζει εντός του κήπου (π. χ. καιρικές συνθήκες) προκαλούν αυτόματα γέλιο και αποτελούν τα κύρια θέματα της πριαπικής ποίησης.⁶ Η πρόθεσή μου βέβαια δεν είναι να επαναλάβω εδώ τα τυπικά χαρακτηριστικά της πριαπικής ποίησης που ανιχνεύονται στο ποίημα, αλλά να διερευνήσω τον τρόπο, με τον οποίο ο Οράτιος τα χειρίζεται και τα αξιοποιεί προκειμένου να υπερθεματίσει την έτσι κι αλλιώς γελοία και χιουμοριστική φιγούρα του θεού Πρίαπου.

Με απόλυτη προσήλωση στις αρχές της πριαπικής ποίησης το ποίημα ξεκινά με τον θεό να παραπονιέται για την ταπεινή ξύλινη καταγωγή του⁷ και να διατυμπανίζει ότι ο ίδιος είναι ο υπεύθυνος φρουρός και προστάτης που εμποδίζει τους παρείσακτους να εισέλθουν στον νέο κήπο, στον οποίο βρίσκεται τοποθετημένος (*Serm.* 1.8.1-7). Περισσότερες πληροφορίες σχετικά με τον κήπο παίρνουμε πάλι από τον ίδιο τον θεό με τη διαφορά ότι ο Πρίαπος περιγράφει λεπτομερώς περισσότερο την προηγούμενη (*Serm.* 1.8.8-13) παρά την παρούσα (*Serm.* 1.8.14-15, δεδομένου ότι στους στίχους 15-16 ο θεός εστιάζει πάλι στην παλιά χρήση του χώρου) κατάσταση της τοποθεσίας που του έχει ανατεθεί προς φύλαξη:

huc prius angustis eiecta cadavera cellis
conservus vili portanda locabat in arca;
hoc miserae plebi stabat commune sepulcrum;

⁵ Σχετικά με τις ορατιανές σάτιρες που συχνά αντιμετωπίζονται ως κείμενα ηθικοφιλοσοφικής διδασκαλίας (διατριβές) βλ. ενδεικτικά RUDD (1966), σ. 1. Επίσης, βλ. GRIFFIN (2007), σ. 186.

⁶ Βλ. RICHLIN (1992), σ. 124.

⁷ Πρβ. *CP* 6, 10, 25 και 56. Επίσης, βλ. ΜΙΧΑΛΟΠΟΥΛΟΣ (2014), σσ. 135εξξ.

Pantolabo scurrae Nomentanoque nepoti
mille pedes in fronte, trecentos cippus in agrum
hic dabat, heredes monumentum ne sequeretur.
nunc licet Esquiliis habitare salubribus atque
aggere in aprico spatium, quo modo tristes
albis informem spectabant ossibus agrum,

(Ορ., *Serm.* 1.8.8-16)

Ο συγκεκριμένος τόπος λοιπόν υπήρξε παλαιότερα χώρος ταφής για εγκληματίες και απόρους, ενώ τώρα πια, έχοντας διαμορφωθεί από τον Μαικήνα,⁸ έχει καταλήξει σε μια ηλιόλουστη περιοχή με κήπους (πρβ. *in novis hortis*, *Serm.* 1.8.7).⁹ Σύμφωνα με την παραδοσιακή εκδοχή ο Πρίαπος προβάλλεται ως παντοδύναμος φύλακας ενός πλούσιου κήπου, ενώ η παρουσίασή του ως αναποτελεσματικού φρουρού¹⁰ ενός απογυμνωμένου και φτωχού κήπου¹¹ στοχεύει στην παρωδία και την υποτίμηση κοινωνικών και αισθητικών κανόνων του ρωμαϊκού καθωσπρεπισμού.¹² Παρόμοια ο Πρίαπος του *Serm.* 1.8 βρίσκεται παράταιρα τοποθετημένος ως φύλακας σε έναν κήπο που προσδιορίζεται περισσότερο σε σχέση με το ‘αμαρτωλό’ του παρελθόν, καθώς πρόκειται για πρώην κοιμητήριο, παρά σε σχέση με το ένδοξο παρόν του. Έτσι ο φαλλικός θεός βρίσκεται σε πλήρη αντίθεση με την παραδοσιακή εικόνα του ως φρουρού ενός πλούσιου κήπου και ταυτόχρονα εναρμονίζεται με την παρωδική εκδοχή του ως φύλακα ενός άγονου κήπου, γεγονός που υπερθεματίζει την έτσι κι αλλιώς γελοία και χιουμοριστική φιγούρα του και αυτή ακριβώς η ασυμβατότητα προκαλεί το χιουμοριστικό αποτέλεσμα, στο οποίο αποβλέπει ο ποιητής.

Η συγκεκριμένη ασυμβατότητα και το χιούμορ που προκύπτει ως αποτέλεσμα αυτής ενισχύονται ακόμη περισσότερο με τους παρείσακτους που εισέρχονται στον κήπο και την αδυναμία του θεού-φύλακα να φανεί συνεπής στις υποχρεώσεις του:

⁸ Σχετικά με το πρόγραμμα εξωραϊσμού της Ρώμης και την εξάλειψη της μαγείας βλ. WEEDA (2019), σσ. 178-179 σημ. 257 με επιπλέον βιβλιογραφία.

⁹ Σχετικά με την έκταση της περιοχής βλ. GOWERS (2012), σ. 270.

¹⁰ Πρβ. *CP* 25, 51 και 64.

¹¹ Πρβ. *CP* 51.

¹² CALLEBAT (2012), σσ. xxii-xxv. Επίσης, βλ. ΜΙΧΑΛΟΠΟΥΛΟΣ (2014), σ. 132.

cum mihi non tantum furesque feraeque suetae
hunc vexare locum curae sunt atque labori
quantum carminibus quae versant atque venenis
humanos animos: has nullo perdere possum
nec prohibere modo, simul ac vaga luna decorum
protulit os, quin ossa legant herbasque nocentis.

(Ορ., *Serm.* 1.8.17-22)

Ο ίδιος ο Πρίαπος μας πληροφορεί ότι δεν τον ανησυχούν τόσο οι συνήθεις παρείσακτοι, όπως οι επίδοξοι κλέφτες και τα άγρια πουλιά (*suetae furesque feraeque*), όσο οι γυναίκες που αναστατώνουν τους νεκρούς με τα ξόρκια και τα φίλτρα τους. Παρόμοια με την προηγούμενη περιγραφή του χώρου φύλαξης ο θεός προσδιορίζει τους παρόντες παρείσακτους σε σχέση με τους συνήθεις εισβολείς του κήπου (πρβ. *deus inde ego, furum animumque / maxima formido, Serm.* 1.8.4-5), επισημαίνοντας έτσι τη μη συμβατή παρουσία τους στον κήπο και ειδικά την αλλόκοτη συμπεριφορά τους. Η εκτέλεση μαύρης μαγείας από τις δύο γυναίκες στον κήπο (πρβ. *Serm.* 1.8.23εξξ.)¹³ απειλεί έμμεσα την ταυτότητα του κήπου, καθώς τέτοιους είδους τελετές κατά τη διάρκεια της νύχτας παραπέμπουν στην πρότερη χρήση του χώρου ως κοιμητηρίου και άμεσα την υπόσταση του θεού που ως φρουρός αποτυγχάνει στον ρόλο του, όπως άλλωστε ομολογεί και ο ίδιος (*Serm.* 1.8.20-22).

Βέβαια παρά την αρχική ομολογία αδυναμίας αντιμετώπισης της παράξενης εισβολής, ο θεός-φύλακας αναλαμβάνει τελικά δράση και καταφέρνει να διώξει τις δυο γυναίκες:

nam, displosa sonat quantum vesica, pepedi
diffissa nate ficus; at illae currere in urbem.
Canidiae dentis, altum Saganæ caliendrum
excidere atque herbas atque incantata lacertis
vincula cum magno risuque iocoque videres.

(Ορ., *Serm.* 1.8.46-50)

Όμως ο τρόπος που ο θεός-φύλακας επιλέγει, για να εκδιώξει τους παρείσακτους δεν είναι το υπερμέγεθες όργανό του και η συνεπακόλουθη απειλή βιασμού (*Serm.* 1.8.5). Ο Πρίαπος πέρδεται τόσο δυνατά που σκίζεται ο ξύλινος πισινός του προκαλώντας έτσι έ-

¹³ OLIENSIS (1998), σ. 69 με σημ. 9. Επίσης WEEDA (2019), σ. 180.

ναν επιπρόσθετο εκκωφαντικό θόρυβο και σηκώνοντας έναν θυελλώδη άνεμο που παρασέρνει την περούκα της Σαγάνας και ξεριζώνει τα δόντια της Κανίδας. Έτσι ο θεός δεν προστατεύει τον κήπο με το παραδοσιακό του ‘όπλο’ (mentula),¹⁴ αλλά χρησιμοποιώντας την εκούσια ή ακούσια αποβολή εντερικών αερίων (πορδή),¹⁵ γεγονός που δημιουργεί έντονη ασυμβατότητα με χιουμοριστικό αποτέλεσμα. Παράλληλα, η εικόνα του σκισμένου εξαιτίας της πορδής ξύλινου πισινού του θεού βρίσκεται σε πλήρη αντίθεση με την παραδοσιακή εικόνα του επιβήτορα Πρίαπου¹⁶ που μάλιστα διατείνεται ότι θα ξεσκίσει τους πρωκτούς των θυμάτων του (*CP* 54.1-2 *CD*: si scribas temonemque insuper addas, qui medium volt te scindere, pictus erit).¹⁷ Πέρα από αυτό όμως οι δυο γυναίκες που κάθε άλλο παρά ελκυστικές θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν (cum Saganana maiore ululantem: pallor utrasque / fecerat horrendas adspectu. scalpere terram *Serm.* 1.8.25 εξ.) φαίνεται ότι βρίσκονται σε αρκετά προχωρημένη ηλικία, όπως δείχνουν η περούκα της Σαγάνας και τα πεσμένα δόντια της Κανίδας.¹⁸ Η επίθεση σε τέτοιου είδους γυναίκες που μάλιστα, παρά την προχωρημένη τους ηλικία, αναζητούν με αμείωτη ένταση τη σεξουαλική ηδονή (Vetulaskoptik), όπως άλλωστε επιβεβαιώνει το ερωτικό φίλτρο που παρασκευάζουν στον κήπο,¹⁹ απαντά και στην πριαπική ποίηση, όπου δέχονται συχνά επιθέσεις του θεού με έντονα υβριστικό τρόπο.²⁰ Όμως ο Πρί-

¹⁴ Πρβ. *CP* 9.12-13 nec mihi sit crimen, quod mentula semper aperta est: / hoc mihi si telum desit, inermis ero, όπου ο Πρίαπος χαρακτηρίζει το μόριο του ως όπλο (telum) προκαλώντας αβίαστα γέλιο. Επίσης βλ. GOWERS (2012), σ. 268.

¹⁵ Βλ. GOWERS (2012), σ. 279, η οποία σωστά σημειώνει ότι “it is unclear whether Priapus’ fart is the involuntary result of fear or a well-timed bombshell”.

¹⁶ Βλ. RICHLIN (1992, σ. 121) που επισημαίνει ότι η συνήθης τιμωρία που ο Πρίαπος επιφυλάσσει στους κλέφτες είναι ο πρωκτικός και ο στοματικός βιασμός.

¹⁷ Βλ. HALLET (1981, σ. 342) που υποστηρίζει ότι ο Πρίαπος στην πραγματικότητα δεν φοβάται τις δυο γυναίκες και ότι η πρωκτική αντίδρασή του είναι κωμική ανατροπή του παραδοσιακού φαλλικού του ρόλου. Επίσης GOWERS (2012), σ. 279.

¹⁸ SCHONS (1998), σ. 40.

¹⁹ Βλ. FARAONE (1989, σσ. 294-300) και IDEM (2002, σ. 338) ο οποίος συνδέει το συγκεκριμένο ερωτικό ξόρκι με μια ανάλογη συνταγή που εντοπίζεται στους μαγικούς παπύρους (*PGM* 4.296-434). Επίσης ZIMMERMANN DAMER (2010), σ. 162.

²⁰ Πρβ. *CP* 12, 57 και 76 με ΜΙΧΑΛΟΠΟΥΛΟ (2014), σσ. 53-57.

απος εδώ επιλέγει να αντιμετωπίσει τις ακόλαστες γριές με τα αέρια του πρωκτού του,²¹ γεγονός που δημιουργεί ακόμη μια ασυμβατότητα που προκαλεί γέλιο τόσο στις ίδιες καθώς τρέπονται σε φυγή (*cum magno risuque iocoque*, *Serm.* 1.8.50) όσο και στους αναγνώστες του ποιήματος.²²

Σε αντίθεση προς τον Οράτιο, όπου η αναφορά στο θείο περιορίζεται στη *Σατ.* 1.8, το σατιρικό έργο του Γιουβενάλη περιλαμβάνει πληθώρα θρησκευτικών στοιχείων.²³ Ωστόσο οι θεοί βρίσκονται και εδώ στο παρασκήνιο, παρά το γεγονός ότι στο λογοτεχνικό είδος της σάτιρας, που έχει την τάση να ασκεί κοινωνική κριτική με κύριο στόχο να στηλιτεύσει τις λανθασμένες ανθρώπινες συμπεριφορές και να διορθώσει τα κακώς κείμενα²⁴, θα περίμενε κανείς η θεϊκή παρουσία – με την έννοια ότι οι άνθρωποι θα έπρεπε να φοβούνται τη θεϊκή τιμωρία – να είναι ιδιαίτερα έντονη.²⁵ Παρόλα αυτά, ο Γιουβενάλης στερεί από τους θεούς τον παραδοσιακό τους ρόλο υποβαθμίζοντάς τους και υπερτονίζοντας τα ανθρώπινα γνωρίσματά τους, όπως φαίνεται χαρακτηριστικά στο πρώτο ποίημα της συλλογής:

ipse dies pulchro distinguitur ordine rerum:
sportula, deinde forum iurisque peritus Apollo
atque triumphales, inter quas ausus habere
nescio quis titulos Aegyptius atque Arabarches,
cuius ad effigiem non tantum meiere fas est.

Σατ. 1.127-131

Περιγράφοντας με κάθε λεπτομέρεια καθημερινά στιγμιότυπα από τις σχέσεις των προστατών και των πελατών, αναδεικνύοντας έτσι τον εκχυδαϊσμό του θεσμού της *clientela*, ο Γιουβενάλης ανα-

²¹ Βλ. επίσης GOWERS (2012, σ. 279) η οποία σωστά παρατηρεί ότι “the fart has the desired effect of sending the witches packing with a *gesture of contempt*”.

²² Βλ. ANDERSON (1982, σσ. 79-81) ο οποίος υποστηρίζει ότι ο ίδιος Πρίαπος “invites us to laugh at the comic discomfiture of the witches”.

²³ Για μια σύντομη επισκόπηση των θρησκευτικών στοιχείων που εντοπίζονται στη σατιρική συλλογή του Γιουβενάλη βλ. BURRIS (1926), σσ. 19-21. Επίσης UDEN (2019), σσ. 101-102.

²⁴ Βλ. χαρακτηριστικά Γιουβ., *Σατ.* 1.

²⁵ LARMOUR (2015), σ. 149.

φέρεται πολύ σύντομα στο άγαλμα του Απόλλωνα.²⁶ Όμως η συγκεκριμένη αναφορά δεν σχετίζεται με τη θεϊκή υπόσταση του αγάλματος. Ο σατιρικός ποιητής εστιάζει το ενδιαφέρον του στη ρωμαϊκή καθημερινότητα (cf. sportula και forum), αναπόσπαστο κομμάτι της οποίας αποτελεί και το άγαλμα του θεού Απόλλωνα, ο οποίος μάλιστα χαρακτηρίζεται ως νομομαθής (cf. peritus iuris). Το παράξενο προσωνύμιο του θεού, δεδομένου ότι ο Απόλλωνας δεν έχει καμιά σχέση με τους νόμους και την απονομή δικαιοσύνης, πηγάζει από τις πολυάριθμες δικαστικές υποθέσεις που το άγαλμα είχε ‘παρακολουθήσει’ στη ρωμαϊκή αγορά.²⁷ Όμως η συγκεκριμένη αναφορά δεν αποτελεί ένδειξη σεβασμού προς το θείο στοιχείο, αλλά σχετίζεται με τη γεωγραφία του χώρου, όπου είναι τοποθετημένο το άγαλμα. Έτσι η σεβαστή προσωπικότητα του θεού Απόλλωνα, με τον οποίο ο αυτοκρατορικός οίκος διατηρούσε ιδιαίτερους δεσμούς ήδη από την εποχή του Αυγούστου υποβαθμίζεται και μάλιστα ταυτίζεται με στοιχεία της ρωμαϊκής καθημερινής ζωής. Η υποβάθμιση αυτή επιτείνεται ακόμη περισσότερο με το γεγονός ότι το άγαλμα ενός αθάνατου θεού, στον οποίο ο σατιρικός ποιητής εσκεμμένα αναφέρεται με ένα μόλις στίχο (128), τοποθετείται ανάμεσα σε αγάλματα θνητών πολεμιστών που τέλεσαν θριάμβους και καταλαμβάνουν στο κείμενο τρεις ολόκληρους στίχους (129-131). Μάλιστα αυτή η σύντομη αναφορά στο άγαλμα του θεού ουσιαστικά προετοιμάζει την εκτενή αναφορά στα αγάλματα των θνητών πολεμιστών κι έχει ως στόχο να υπογραμμίσει την αγανάκτηση του ομιλητή για την τοποθέτηση του αγάλματος ενός αλλοδαπού στη ρωμαϊκή αγορά (Aegyptius Arabarches),²⁸ υπονομεύοντας έτσι ακόμη περισσότερο τη θεϊκή φύση του Απόλλωνα.

Η έλλειψη σεβασμού προς το θείο στοιχείο είναι διάχυτη σε ολόκληρη τη συλλογή και εκδηλώνεται και με τον τρόπο που ο σατιρικός ποιητής απευθύνεται στους θεούς. Σε πλήρη αντίθεση λοι-

²⁶ Πρόκειται για το άγαλμα του Απόλλωνα, που ήταν τοποθετημένο στην αγορά του Αυγούστου (*Forum Augusti*) σύμφωνα με αρχαίες μαρτυρίες (Plin., *NH* 7.183). Βλ. επίσης COURTNEY (2013), σ. 90.

²⁷ COURTNEY (2013), σ. 90.

²⁸ Βλ. RAMSAY (1928, σ. 13) ο οποίος ισχυρίζεται ότι πρόκειται για τον Tiberius Iulius Alexander, έναν εβραϊκής καταγωγής έπαρχο της Αιγύπτου κατά την περίοδο 67-70 μ.Χ.

πόν με τις αξιοσέβαστες προσφωνήσεις που απαντούν σε άλλα λογοτεχνικά είδη (π. χ. έπος) εδώ συναντούμε μόνο την κλητική του κυρίου ονόματος των θεών (βλ. Grandive, *Σατ.* 2.128, Quirine, *Σατ.* 3.67 και Bellona, *Σατ.* 4.124), οι οποίοι με αυτόν τον τρόπο εξισώνονται με τους θνητούς χαρακτήρες της συλλογής.²⁹ Μάλιστα δεν πρόκειται για ξενόφερτους θεούς αλλά για εγχώριες θεότητες που έτσι ενσωματώνονται πιο εύκολα στη ρωμαϊκή καθημερινότητα που η σάτιρα σχολιάζει.³⁰ Ωστόσο, ακόμα και στην περίπτωση που η θεική προσφώνηση συνοδεύεται με επιπρόσθετους μεγαλοπρεπείς χαρακτηρισμούς, η φαινομενική εκδήλωση σεβασμού εμπεριέχει έντονη ειρωνεία:

dic mihi nunc, quaeso, dic, antiquissime diuom,
respondes his, Iane pater? magna otia caeli;
non est, quod uideo, non est quod agatur apud uos.
haec de comoedis te consulit, illa tragoedum
commendare uolet: uaricosus fiet haruspex.

Σατ. 6.393-397

Όμοια με προηγουμένως ο σατιρικός ποιητής προσφωνεί τον Ιανό με το όνομά του, μολονότι τώρα προσθέτει και τους χαρακτηρισμούς pater και antiquissime diuom. Pater είναι ένας όρος που πολύ συχνά ο ομιλητής χρησιμοποιεί, προκειμένου να δείξει τον ανάλογο σεβασμό προς τον αποδέκτη, με τη διαφορά όμως ότι στη συγκεκριμένη περίπτωση ο σεβασμός έχει να κάνει περισσότερο με την ηλικία παρά με τη θεική υπόσταση.³¹ Ταυτόχρονα η φράση antiquissime diuom παρά το γεγονός ότι η αρχαιοπρεπής κατάληξη -om παραπέμπει στο ένδοξο και πολύ συχνά άξιο σεβασμού παρελθόν,³² εδώ έχει ως στόχο να επιτείνει την αντίθεση ανάμεσα στη μεγα-

²⁹ LARMOUR (2015), σσ. 168.

³⁰ Βλ. επίσης BURRIS (1926, σσ. 21) οποίος επισημαίνει ότι η προτίμηση στις εγχώριες θεότητες δεν ξαφνιάζει, καθώς ο Γιουβενάλης συνεχώς κατηγορεί οτιδήποτε ελληνικό ως πηγή κακού για τη Ρώμη. Πρβλ. *Σατ.* 3.58-61 quae nunc diuitibus gens acceptissima nostris/ et quos praecipue fugiam, properabo fateri, / nec pudor obstabit. non possum ferre, Quirites, / Graecam urbem. quamuis quota portio faecis Achaei?

³¹ COURTNEY (2013), σ. 272.

³² COURTNEY (2013, σ. 272) ο οποίος συμπληρώνει ότι ο συγκεκριμένος χαρακτηρισμός “has no roots in Roman cult or theology and is simply an extension of his association with all beginnings”

λοπρέπεια του θεού και στο επουσιώδες της προσευχής,³³ καθώς πρόκειται για ικεσία που τελείται από κάποια πατρικία προκειμένου να κερδίσει σε αγώνες ο αγαπημένος της κιθαρωδός. Επιπλέον το ύφος του λόγου του ομιλητή είναι καθημερινό και οικείο και προσιδιάζει στην καθομιλουμένη της εποχής, όπως δείχνει η φράση *dic mihi ... dic*, καθώς πρόκειται για τυπική φόρμουλα του κωμικού είδους³⁴, που έχει ως στόχο να εισαγάγει ερώτηση ή να προετοιμάσει τον ακροατή για μια χιουμοριστική απάντηση.³⁵ Συνεχίζοντας στο ίδιο ύφος ο ομιλητής απαιτεί με θράσος να μάθει αν οι θεοί έχουν ευήκοα ώτα σε τέτοιες ικεσίες, υποστηρίζοντας ότι έχουν άπλετο ελεύθερο χρόνο και παραπέμποντας έτσι στην επικούρεια θεωρία περί του θείου, σύμφωνα με την οποία οι θεοί όχι μόνο δεν ενδιαφέρονται για τις ανθρώπινες υποθέσεις, αλλά εστιάζουν στα επουσιώδη ζητήματα.³⁶

Οι γελοίες και κυρίως μάταιες ικεσίες που οι άνθρωποι απευθύνουν στους θεούς εξετάζονται εξονυχιστικά στο δέκατο ποίημα της συλλογής, όπου μάλιστα φαίνεται ότι τέτοιου είδους συμπεριφορές επηρεάζουν και τους ίδιους του θεούς που έτσι εμφανίζουν έντονα ανθρώπινα χαρακτηριστικά:

formam optat modico pueris, maiore puellis
murmure, cum Veneris fanum uidet, anxia mater
usque ad delicias uotorum. 'cur tamen' inquit
'corripias? pulchra gaudet Latona Diana.'

Σατ. 10.289-292

Η εικόνα της αγχωμένης μητέρας που προσερχόμενη στο ιερό της

³³ LARMOUR (2015), σ. 168.

³⁴ Πρβ. Πλαυτ., *Bacch.* 600f. *Dic mihi, / quis tu es?*, *Capt.* 623f. *Eho dic mihi, / quis illic igitur est?*, *Curc.* 406f. *Dic mihi, / quid eum nunc quaeris?*, Τερ., *Andr.* 931f. *eho dic mihi, / quid eam tum?*, *Eun.* 360f. *eho dum dic mihi: / estne, ut fertur, forma?*, *Adel.* 726f. *dic mihi, / non clamas?* Βλ. επίσης Δον., *Andr.* 667.2 *semper τὸ “dic mihi” iniuriosum est, ut ille “dic mihi Damoeta, cuium pecus?”* και MACGLYNN I (1963), s.v. “dico” VIII and XI με παραδείγματα.

³⁵ Πρβ. Πλαυτ., *Men.* 923-926 Med. *Dic mihi hoc: solent tibi umquam oculi duri fieri? / Men. Quid? tu me lucustam censes esse, homo ignauissime? / Med. Dic mihi: en umquam intestina tibi crepant, quod sentias? / Men. Ubi satur sum, nulla crepant; quando esurio, tum crepant.*

³⁶ COURTNEY (2013), σ. 272.

Αφροδίτης ζητά για τα παιδιά της, σιωπηρά για τα αγόρια από ντροπή και πιο φωναχτά για τα κορίτσια, να είναι όμορφα, προκαλεί αβίαστα γέλιο, εάν σκεφτεί κανείς ότι κύριο μέλημα μιας μητέρας θα έπρεπε να ήταν μια πιο ουσιαστική ικεσία για την υγεία, την ευημερία και τη μακροζωία των παιδιών της και όχι βέβαια κάτι τόσο επουσιώδες. Όμως η μητέρα εστιάζει στο δώρο της ομορφιάς και φαίνεται ότι προβαίνει μάλιστα και σε υπερβολές είτε όσον αφορά τις προσφορές είτε συγκεκριμένα αιτήματα προς τη θεά (π. χ. λευκή επιδερμίδα),³⁷ κάνοντας έτσι την ικεσία της ακόμη περισσότερο αστεία. Παρόλα αυτά, η ίδια ισχυρίζεται ότι η πράξη της δεν είναι κατακριτέα, διότι δεν έπραξε κάτι διαφορετικό από τη θεά Λητώ που χάρηκε με την όμορφη κόρη της, γεγονός που υπονομεύει τη θεϊκή φύση της Λητούς και ταυτόχρονα υπερτονίζει ένα πολύ βασικό ανθρώπινο χαρακτηριστικό, τη χαρά της μητέρας με την ομορφιά του παιδιού της.

Παρόμοια ανθρώπινα χαρακτηριστικά, είτε πρόκειται για αρετές είτε πρόκειται για αδυναμίες, εντοπίζονται και σε άλλες θεότητες σε ολόκληρη τη σατιρική συλλογή. Έτσι, στην περιγραφή του μύθου της διαδοχής των εποχών, συναντούμε έναν κόσμο, όπου κυριαρχεί η σύνεση, η σεμνότητα και η αιδώς υπό την εξουσία του Δία, ο οποίος περιγράφεται ως θνητός έφηβος χωρίς γενειάδα (*sub Ioue, sed Ioue pondum / barbato*, Σατ. 6.15-16), ως απλός καθημερινός άνθρωπος και σύντροφος ενός μικρού κοριτσιού με το όνομα Ήρα (*Saturnus fugiens, tunc cum uirguncula Iuno / et priuatus adhuc Idaeis Iuppiter antris*, Σατ. 13.40-41), ενώ τότε ο κάθε θεός έτρωγε μόνος του αποφεύγοντας τον σημερινό συρφετό (*prandebat sibi quisque deus nec turba deorum / talis ut est hodie*, Σατ. 13.46-47) που θυμίζει ανάλογες ανθρώπινες συμπεριφορές. Επίσης βλέπουμε τον Ήφαιστο ως σύζυγο της Αφροδίτης (*Veneris marito*, Σατ. 7.25) και ως 'βρόμικο' (*luteo Vulcano*, Σατ. 10.132) εξαιτίας της σχέσης του με τη φωτιά, θυμίζοντας έναν θνητό σύζυγο που εργάζεται υπό αντίξοες και ανθυγιεινές συνθήκες. Ο Πλούτωνας σκιαγραφείται μέσα από συγκεκριμένους οικογενειακούς δεσμούς, καθώς παρουσιάζεται ως πεθερός της Δήμητρας (*generum Cereris*, Σατ. 10.112) και νυμφευμένος με μια σικελιανή σύζυγο (*Sicula toruos cum coniuge Pluto*, Σατ. 13.50). Τέλος ο Άρης περιγράφεται να ανταλλάσ-

³⁷ COURTNEY (2013), σ. 424.

σει επιστολές με την Αφροδίτη ή την Ήρα (*quam si nos Veneris commendet epistula Marti / et Samia genetrix quae delectatur harena*, Σατ. 16.5-6) ενώ οικιακά σκεύη χαρακτηρίζονται ως συντοπίτες του Δία (*qui gaudes pingue antiquae de litore Cretae/ passum et municipes Iouis aduexisse lagonas?* 14.270), εξαιτίας της κοινής με τον θεό κρητικής τους καταγωγής. Σε όλες τις προαναφερθείσες θεότητες η θεϊκή φύση υπονομεύεται και υποβαθμίζεται, ενώ αναδεικνύεται και πολύ πιο συχνά υπερτονίζεται η ανθρώπινη τους υπόσταση, είτε μέσω αναδρομής στη νεαρή τους ηλικία είτε μέσω μετωνυμίας ή αντονομασίας, είτε κυρίως μέσω εκβαράθρωσής τους από τον θεϊκό τους θρόνο και τοποθέτησής τους σε οικείες, καθημερινές και ανθρώπινες καταστάσεις (π. χ. εργασία, αλληλογραφία κ.α.). Το θόλωμα των ορίων μεταξύ σπουδαίου και ταπεινού, μεγάλου και μικρού και στην προκειμένη περίπτωση θείου και ανθρώπινου είναι βασικό εργαλείο της σάτιρας.³⁸ Πέρα από αυτό όμως εδώ αποτελεί και κύριο μέσο σχολιασμού του θείου στοιχείου που έτσι δεν απολαμβάνει του σεβασμού, αλλά της ειρωνείας, της κριτικής και της γελοιοποίησης.³⁹

Ίσως η πιο χαρακτηριστική περίπτωση ανοικείωσης του θείου στοιχείου στη συλλογή είναι το επεισόδιο της παράνομης ερωτικής σχέσης του Άρη και της Αφροδίτης:⁴⁰

qualis erat nuper tragico pollutus adulter
concubitu, qui tunc leges reuocabat amaras
omnibus atque ipsis Veneri Martique timendas,
cum tot abortiuis fecundam Iulia uulnam
solueret et patruo similes effunderet offas.

(Σατ. 2.29-33)⁴¹

Εδώ, ο Γιουβενάλης σε μια έκρηξη αγανάκτησης και οργής για την υποκρισία της ρωμαϊκής κοινωνίας αναφέρεται έμμεσα στον αυτοκράτορα Δομιτιανό που, ενώ παρουσίαζε τον εαυτό του ως ισοβίο τιμητή για την πάταξη της έκλυσης των ηθών, ταυτόχρονα διατηρούσε αιμομικτικές ερωτικές σχέσεις με την ανιψιά του Ιουλία. Εντύπωση προκαλεί η αναφορά στο αυστηρό ηθικοδιδασκτικό πρό-

³⁸ LARMOUR (2015), σ. 170.

³⁹ GILHUS (1997), σ. 54.

⁴⁰ Για τον μύθο βλ. Υγ., *Fab.* 148.

⁴¹ Βλ. επίσης Σατ. 16.5: *quam si nos Veneris commendet epistula Marti.*

γραμμα που ο ίδιος εκπόνησε για τον περιορισμό του έκλυτου βίου⁴² και μπορούσε τρομάζει μέχρι και τον Άρη και την Αφροδίτη, ανακαλώντας έτσι την παράνομη ερωτική τους σχέση. Οι δύο θεοί απεικονίζονται ως θνητοί παράνομοι εραστές και πολύ πιο σημαντικά χαρακτηρίζονται ως το κατεξοχήν προς αποφυγήν παράδειγμα μοιχείας και αιμομιξίας, καθώς παρασύρθηκαν σε μια συμπεριφορά που δεν ταιριάζει με τη θεϊκή τους φύση. Παράλληλα η αναφορά στο συγκεκριμένο μυθολογικό επεισόδιο ίσως αποτελεί και έναν δηκτικό υπαινιγμό στην αδερφική σχέση μεταξύ απατημένου (Ηφαιστος-Τίτος) και εραστή (Άρης-Δομιτιανός), κάνοντας έτσι περισσότερο σαφή την ανθρώπινη συμπεριφορά του Άρη και της Αφροδίτης και τη μη θεϊκή συμπεριφορά του Δομιτιανού που ήθελε να αποκαλείται *dominus et deus*.⁴³

Παρόμοια είναι η στάση του Γιουβενάλη προς το θείο στοιχείο και στη XIIIη σάτιρα, όπου ο σατιρικός ποιητής παρηγορεί τον Καλβίνο που έδωσε προς φύλαξη σε ένα φίλο του ένα σημαντικό (κατά την προσωπική του γνώμη)⁴⁴ χρηματικό ποσό κι εκείνος σφετερίστηκε τα χρήματα. Ισχυριζόμενος ότι ο σεμνός και εκλεκτός άνθρωπος είναι κάτι σπάνιο εκείνη την εποχή, ο Γιουβενάλης εστιάζει στο γεγονός ότι άλλοι χάνουν πολύ περισσότερα χρήματα, καθώς οι επίορκοι είναι το ίδιο θρασεείς είτε πιστεύουν στους θεούς είτε όχι. Προς επιβεβαίωση αυτού του ισχυρισμού, οι επόμενοι στίχοι περιλαμβάνουν έναν κατάλογο με άμεσες και έμμεσες αναφορές στα όπλα οκτώ θεών που ο κλέφτης ζητά να στραφούν εναντίον του σε περίπτωση που ο ίδιος φανεί επίορκος: οι ακτίνες του θεού Ήλιου, ο κεραυνός του Δία, το δόρυ του Άρη, τα βέλη του Φοίβου, η φαρέτρα της Άρτεμης, η τρίαινα του Ποσειδώνα, το τόξο του Ηρακλή και το δόρυ της Αθηνάς:

per Solis radios Tarpeiaque fulmina iurat
et Martis frameam et Cirrhaei spicula uatis,
per calamos uenatricis pharetramque puellae

⁴² Σχετικά με το ηθικοδιδασκτικό πρόγραμμα του Δομιτιανού βλ. STEWART (1993), σ. 310 και σημ. 3 με επιπλέον βιβλιογραφία.

⁴³ Σουητ., *Dom.* 13.2· πρβλ. 13.1) και Δίων Κάσ. 67.4.7· πρβλ. 67.13.3 εξ.

⁴⁴ Βλ. UDEN (2019, σ. 106) που σωστά υποστηρίζει ότι η αντίδραση του Καλβίνου είναι υπερβολική και δυσανάλογη σε σχέση με το χρηματικό ποσό που έχει απολέσει.

perque tuum, pater Aegaei Neptune, tridentem,
addit et Herculeos arcus hastamque Mineruae,
quidquid habent telorum armamentaria caeli.

Σατ. 13.78-83

Ο πυκνός κατάλογος με τα εγκωμιαστικά και αρετολογικά συμφραζόμενα δίνει την εντύπωση ότι πρόκειται για έναν πιστό και θεοσεβούμενο άνθρωπο και έτσι δημιουργεί αυξημένες προσδοκίες στον αναγνώστη που αναμένει ανάλογη συνέχεια. Ωστόσο αυτές ακριβώς τις αυξημένες αναγνωστικές προσδοκίες έρχεται να διαψεύσει και να αποδομήσει χιουμοριστικά ο τελευταίος στίχος, σύμφωνα με τον οποίο οι επίορκοι δεν έχουν κανένα αίσθημα σεβασμού ή πίστης στους θεούς. Αντίθετα για αυτούς οι θεοί είναι απλά ονόματα, στα οποία ορκίζονται ψευδώς, καθώς ο πόθος για το χρήμα αποδεικνύεται ισχυρότερος του φόβου για το θείο και την τιμωρία. Παράλληλα το έγκλημα του κλέφτη (η υπεξαίρεση ενός μικρού χρηματικού ποσού) είναι τόσο ασήμαντο και μηδαμινό σε σχέση με τη υπερβολική αγανάκτηση του θύματος και τη μεγαλοπρέπεια του όρκου που ενισχύει ακόμη περισσότερο τον ήδη χιουμοριστικό τόνο του αποσπάσματος.

Έτσι ο επίορκος όχι μόνο χρησιμοποιεί προς όφελός του την πίστη του θύματος, αλλά παρασύρει σε ευθεία αμφισβήτηση των θεών και το ίδιο το θύμα που ζητά να τιμωρηθεί ο επίορκος για την προσβολή (Σατ. 13.174-175) και διαμαρτύρεται έντονα για την αδικία που υφίσταται, όπως ακριβώς ο Άρης που παραπονιόταν στον Δία:

tu miser exclamas, ut Stentora uincere possis,
uel potius quantum Gradivus Homericus, 'audis,
Iuppiter, haec nec labra moues, cum mittere uocem
debueris uel marmoreus uel aeneus? aut cur
in carbone tuo charta pia tura soluta
ponimus et sectum uituli iecur albaque porci
omenta? ut uideo, nullum discrimen habendum est
effigies inter uestras statuamque Vagelli.'

Σατ. 13.112-119

Το μυθολογικό παράδειγμα εξισώνει την ανθρώπινη συμπεριφορά του θύματος με τη μη θεϊκή συμπεριφορά του Άρη (αγανάκτηση-παράπονο) για την αδικία που και οι δυο βιώνουν, επιβεβαι-

ώνοντας ότι οι θεοί βιώνουν ανθρώπινα συναισθήματα και πιο σημαντικά ότι το θεοσεβούμενο θύμα φαίνεται ότι έχει αρχίσει να αμφιβάλλει για τη χρησιμότητα των ικεσιών και των θυσιών. Έτσι ο Καλβίνος δεν σατιρίζεται μόνο για την υπερβολικά οργισμένη αντίδρασή του εξαιτίας της αδικίας που τώρα υφίσταται, αλλά και για την κραυγαλέα μεταμόρφωση ενός πλημμελήματος σε στυγνή (κατά τη γνώμη του) θρησκευτική προσβολή.⁴⁵

Συμπερασματικά, η θρησκεία δεν αποφεύγει τα βέλη της σατιρικής ποίησης του Ορατίου και του Γιουβενάλη, οι οποίοι παρωδούν και διακωμωδούν (όχι στον ίδιο βαθμό αλλά με κοινό τρόπο) οτιδήποτε σχετίζεται με αυτήν και ιδιαίτερα τους θεούς, χρησιμοποιώντας έτσι το γέλιο ως μέσο άσκησης θρησκευτικής κριτικής (επικριτικό γέλιο). Το γέλιο προκύπτει ως επακόλουθο της ασυμβατότητας μεταξύ του παραδοσιακού και κατά κανόνα μεγαλοπρεπούς ρόλου των θεών και της τοποθέτησής τους σε ταπεινά κειμενικά συμφραζόμενα. Η δυσαρμονία αυτή υπονομεύει και υποβαθμίζει τη θεϊκή τους φύση και ταυτόχρονα υπερτονίζει τα ανθρώπινα χαρακτηριστικά τους, δημιουργώντας εντυπωσιακές και χιουμοριστικές ανατροπές στον αναγνώστη. Έτσι η θρησκευτική σοβαροφάνεια και η ρωμαϊκή σοβαρότητα παραμερίζονται και δίνουν τη θέση τους στην ειρωνεία και τη λαιδωρία, καταδεικνύοντας πόσο σπουδαιογέλοιοι είναι οι θεοί και πόσο ίδιοι με τους ανθρώπους που τους λατρεύουν. Τελικά, μολονότι το επικριτικό γέλιο μέσω της παρωδίας και της διακωμώδησης έχει ως άμεσο στόχο τους θεούς, ωστόσο φαίνεται ότι ο Οράτιος και ο Γιουβενάλης στοχεύουν έμμεσα και πάλι στη στηλίτευση και τη βελτίωση της ανθρώπινης συμπεριφοράς που εδώ προσδιορίζεται μέσω της σχέσης του ανθρώπου με το θείο στοιχείο.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- ANDERSON, W.S. (1982), *Essays on Roman Satire*, Princeton, NJ.
 BURRISS, E.E. (1926), “The religious element in the *Satires* of Juvenal”, *The Classical Weekly* 20.3, σσ. 19-21.

⁴⁵ UDEN (2019), σ. 107.

- CALLEBAT, L. (2012), *Priapéés*, Collection des Universités de France, Série Latine 402, Paris.
- COURTNEY, E. (2013), *A Commentary on the Satires of Juvenal*, London.
- ΓΙΑΝΝΑΚΗΣ, Γ.Ν. (2002), *Εισαγωγή στην ποιητική ρωμαϊκή σάτιρα*, Αθήνα.
- FARAONE, C.A. (1989), “Clay hardens and wax melts: magical role-reversal in Vergil’s eighth *Eclogue*”, *CPh* 84, σσ. 294-300.
- GILHUS, I.S. (1997), *Laughing Gods, Weeping Virgins: Laughter in the History of Religion*, London & New York.
- GOWERS, E. (2012), *Horace: Satires Book I*, Cambridge.
- GRIFFIN, J. (2007), “Gods and religion”, in S. Harrison (ed.) *The Cambridge Companion to Horace* (Cambridge Companions to Literature), Cambridge, σσ. 181-194.
- HALLETT, J.P. (1981), “Pepedi / diffissa nate ficus: Priapic revenge in Horace’s *Satires* 1.8”, *RhM* 124, σσ. 341-347.
- JEFFERIS, J.D. (1939), “Juvenal and religion”, *CJ* 34, σσ. 229-233.
- RICHLIN, A. (1992), *The Garden of Priapus: Sexuality and Aggression in Roman Humor*, Oxford.
- RUDD, N. (1966), *The Satires of Horace*, Cambridge.
- LARMOUR, D.H. (2012), “Nights of Egeria: Juvenal’s *De Memoria Deorum*”, in M. BOMMAS – J. HARRISON – P. ROY (eds.) *Memory and Urban Religion in the Ancient World* (Cultural Memory and History in Antiquity), London, σσ. 149-176.
- MACGLYNN, P. (1963), *Lexicon Terentianum Volume I*, London.
- MAXWELL T.P. (2017), *Canidia, Rome’s First Witch* (Bloomsbury Classical Studies Monographs), London – New York.
- ΜΙΧΑΛΟΠΟΥΛΟΣ, Χ. (2014), *Μύθος, γλώσσα και φύλο στο Corpus Priapeorum*, Αθήνα.
- OLIENSIS, E.S. (1998), *Horace and the Rhetoric of Authority*, Cambridge.
- ΠΑΠΑΪΩΑΝΝΟΥ, Β. (1991), *Ιουβενάλης. Εισαγωγή στην εποχή και στο έργο του μεγάλου σατιρικού*, Θεσσαλονίκη.
- RAMSAY, G.G. (1928), *Juvenal and Persius with an English Translation*, London – New York.
- SCHONS, M.J. (1998), *Horror and the Characterization of the Witch from Horace to Lucan*, PhD Diss., University of California, Los Angeles.
- STEWART, R. (1994), “Domitian and roman religion. Juvenal *Satires* two and four”, *TAPhA* 124, σσ. 309-332.
- UDEN, J. (2019), “A crowd of gods: Atheism and superstition in Juvenal *Satire* 13”, *CPh* 114.1, σσ. 100-119.

ΓΕΛΩΝΤΑΣ ΜΕ ΤΟΥΣ ΘΕΟΥΣ ΣΕ ΟΡΑΤΙΟ ΚΑΙ ΓΙΟΥΒΕΝΑΛΗ

WEEDA, L. (2019), *Horace's Sermones Book 1. Credentials for Maecenas*, Berlin – Boston.

ZIMMERMANN DAMER, E. (2010), *The Female Body in Latin Love Poetry*, PhD Diss., University of North Carolina, Chapel Hill.