

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

Δημήτριος Σαλονικίδης

**Προυδέντιος, *Cathemerinon*, I-VI: έρμηνευτικές
προσεγγίσεις**

Διδακτορική διατριβή

Έπιβλέπων Καθηγητής: Δ. Ζ. Νικήτας
Συμβουλευτική Έπιτροπή: Β. Φυντίκογλου
Φ. Ίωαννίδης

Θεσσαλονίκη
2011

semper gaudete,
sine intermissione orate,
in omnibus gratias agite.
haec enim voluntas Dei est
in Christo Iesu in omnibus vobis.
(1 Th, 16-18)

Τὸ ἐπ' ἐμοί, ἐνόσω ζῶ καὶ ἀναπνέω
καὶ σωφρονῶ, δὲν θὰ παύσω
πάντοτε νὰ ὑμνῶ μετὰ λατρείας
τὸν Χριστὸν μου, νὰ περιγράψω
μετ' ἔρωτος τὴν φύσιν...
Ἄλ. Παπαδιαμάντης

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Πρόλογος	7
Είσαγωγή	
α) Βιογραφικά του Προυδεντίου	9
β) Έργογραφία	
i) Στόχοι, έκδοση, ζητήματα χρονολόγησης	10
ii) <i>Apotheosis</i>	12
iii) <i>Hamartigenia</i>	13
iv) <i>Psychomachia</i>	14
v) <i>Contra Symmachum 1,2</i>	15
vi) <i>Peristephanon</i>	17
vii) <i>Dittochaeon</i>	19
γ) Η συλλογή <i>Cathemerinon</i>	
i) Γενικά γνωρίσματα.....	20
ii) Το ζήτημα της ένότητας και της δομής της συλλογής.....	25
δ) Στόχοι έργασίας.....	31
Κεφάλαιο Α': <i>Hymnus ad galli cantus</i>: τὸ ξημέρωμα τῆς καινούργιας ζωῆς..	35
α) Είσαγωγή – Επίλογος (στρ. 1-2 καὶ 25).....	37
β) Α' θεωρητικὸ μέρος (στρ. 3-12): ἡ ἔλευση τοῦ Χριστοῦ καὶ οἱ προτροπές Του για τὴ νέα ζωὴ	42
γ) Βιβλικὴ διήγηση (στρ. 13-16).....	56
δ) Β' θεωρητικὸ μέρος (στρ. 17-24)	62
ε) Συμπεράσματα.....	75
Κεφάλαιο Β': <i>Hymnus matutinus</i>: ὁδηγὸς τῆς πνευματικῆς ζωῆς.....	79
α) Είσαγωγή (στρ. 1-2).....	80
β) Α' θεωρητικὸ μέρος (στρ. 3-18)	83
γ) Βιβλικὴ διήγηση (στρ. 19-21).....	109
δ) Β' θεωρητικὸ μέρος (στρ. 22-26)	114
ε) Επίλογος (στρ. 27-28)	123
στ) Συμπεράσματα	126
Κεφάλαιο Γ': <i>Hymnus ante cibum</i>: ἡ ἀρετὴ τῆς ἐγκράτειας	130
α) Είσαγωγή (στρ. 1-2).....	132
β) Α' θεωρητικὸ μέρος (στρ. 3-19): ἡ χριστιανικὴ διδασκαλία γιὰ τὴ διατροφή	135
γ) Βιβλικὴ παρέκβαση (στρ. 20-34): ἡ πορεία τοῦ ἀνθρωπίνου γένους	155
δ) Β' θεωρητικὸ μέρος (στρ. 35-41): συνδυασμὸς τῆς θεολογίας τοῦ γεύματος μὲ τὴν πορεία τοῦ ἀνθρωπίνου γένους	181

ε) Συμπεράσματα.....	192
----------------------	-----

Κεφάλαιο Δ': *Hymnus post cibum*: Θεία Μετάληψη και λόγος του Θεού 198

α) Είσαγωγή (στρ. 1-4).....	199
β) Α' θεωρητικό μέρος (στρ. 5-12): ή πνευματική τροφή και ή θεάρεστη ύλική τροφή σε σχέση με την πνευματική κατάσταση του ανθρώπου και τη Θεία Πρόνοια.....	204
γ) Βιβλική διήγηση του Δανιήλ στον λάκκο των λεόντων (στρ. 13-24).....	210
δ) Θεολογική ἐξήγηση τῆς βιβλικῆς διήγησης (στρ. 25-32).....	231
ε) Ἐπίλογος (στρ. 33,34).....	240
στ) Συμπεράσματα.....	243

Κεφάλαιο Ε': *Hymnus ad incensum lucernae*: ὁ φωτισμὸς τῶν πιστῶν..... 248

α) Είσαγωγή (στρ. 1-3).....	250
β) Α' θεωρητικό μέρος (στρ. 4-7): ή λατρευτική σημασία του φωτός.....	255
γ) Βιβλική διήγηση (στρ. 8-27): ή ἔξοδος τῶν Ἑβραίων ἀπὸ τὴν Αἴγυπτο καὶ ή πορεία στην ἔρημο.....	262
δ) Ἡ μέλλουσα ζωή (στρ. 28-34).....	291
ε) Β' θεωρητικό μέρος (στρ. 35-38): θεολογία του φωτός στη λατρεία.....	301
στ) Ἐπίλογος (στρ. 39-41).....	306
ζ) Συμπεράσματα.....	311

Κεφάλαιο ΣΤ': *Hymnus ante somnum*: ή ἀποκάλυψη τῶν μυστηρίων του Θεού 316

α) Είσαγωγή (στρ. 1-2).....	317
β) Α' θεωρητικό μέρος (στρ. 3-14): θεολογία τῶν ὄνειρων.....	319
γ) Βιβλικές διηγήσεις και εικόνες σχετικά με τὰ ὄνειρα (στρ. 15-31).....	332
δ) Β' θεωρητικό μέρος (στρ. 32-37): παραινέσεις πρὸς τοὺς πιστοὺς.....	352
ε) Ἐπίλογος (στρ. 38).....	359
στ) Συμπεράσματα.....	360

Συνολική θεώρηση – συμπεράσματα..... 364

Περίληψη..... 368

Zusammenfassung..... 369

Βιβλιογραφία..... 370

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

*Человек наиболее живет в то
время, когда он чего-нибудь
ищет.*

Φ.Μ. Достоевский

*Ο άνθρωπος τότε κυρίως
ζει, όταν ψάχνει για κάτι.*

Φ.Μ. Ντοστογιέφσκι

Ἡ ἐνασχόλησή μου μὲ τὸ ποιητικὸ ἔργο τοῦ Προυδεντίου δὲν πραγματοποιήθηκε γιὰ πρώτη φορὰ στὰ πλαίσια αὐτῆς τῆς διδακτορικῆς διατριβῆς. Ἀφορμὴ γιὰ τὴν πρώτη ἐπαφὴ μὲ τὸν μεγάλο χριστιανὸ ποιητὴ ἀπέτελεσε ἓνα μεταπτυχιακὸ μάθημα τοῦ καθηγητῆ κ. Δ. Νικήτα κατὰ τὸ πρῶτο ἔτος τῶν μεταπτυχιακῶν μου σπουδῶν, ὅποτε καὶ εἶχα τὴν εὐκαιρία νὰ γνωρίσω τὴ λογοτεχνικὴ σπουδαιότητα, ἀλλὰ καὶ τὴ θεολογικὴ καὶ πνευματικὴ ἀξία τοῦ προудεντιανοῦ ἔργου καὶ εἰδικότερα τῆς συλλογῆς *Cathemerinon*. Ἡ σκέψη πῶς τέτοια ἔργα τῆς χριστιανικῆς λογοτεχνίας ὑποτιμῶνται ἀδίκως ἀπὸ τὴ φιλολογικὴ κριτικὴ ὡς πρὸς τὴ λογοτεχνικὴ τους ἀξία καὶ σχεδὸν ἀγνοοῦνται ἀπὸ τὴ θεολογικὴ ἔρευνα στάθηκε κατὰ κάποιον τρόπο ἡ πρωτογενὴς *raison d' être* αὐτῆς τῆς διδακτορικῆς διατριβῆς, ποὺ ἐπιθυμεῖ νὰ θέσει ἓνα μικρὸ λιθαράκι στὴν ἀνάδειξη τῆς λογοτεχνικότητος τῆς λατινικῆς χριστιανικῆς ποιήσεως τοῦ 4ου αἰ. καὶ νὰ ἀποτελέσει μιὰ μικρὴ πρόγευση τῆς θεολογικῆς τῆς ἀξίας.

Γιὰ τὴν ὀλοκλήρωση τῆς διδακτορικῆς αὐτῆς διατριβῆς ὀφείλω εἰλικρινεῖς - καὶ ὄχι διὰ τὸν τύπον - θερμὲς εὐχαριστίες στὸν καθηγητὴ κ. Δ. Νικήτα, στὸ πρόσωπο τοῦ ὁποίου συνάντησα ἀπὸ τὰ ἔτη ἀκόμη τῶν προπτυχιακῶν μου σπουδῶν κάτι περισσότερο ἀπὸ ἓναν πανεπιστημιακὸ καθηγητὴ: τὸν ἀκαδημαϊκὸ δάσκαλο, στὸν ὁποῖο μπορεῖ κανεὶς νὰ ἐμπιστευθεῖ μὲ ἀσφάλεια τὰ παρθενικά του βήματα στὸν χῶρο τῆς ἐπιστημονικῆς συγγραφῆς καὶ ἀπὸ τὸν ὁποῖο, πολὺ περισσότερο, μπορεῖ νὰ διδαχθεῖ ἐπιστημονικὸ καὶ ἀκαδημαϊκὸ ἦθος. Ἰδιαίτερος αἰσθάνομαι τὴν ἀνάγκη νὰ εὐχαριστήσω τὸν ἐπίκουρο καθηγητὴ κ. Β. Φυντίκογλου, ὁ ὁποῖος στάθηκε γιὰ μένα, μὲ τὸ σπάνιο γιὰ τὴ σύγχρονη ἀκαδημαϊκὴ πραγματικότητα εἰλικρινές, πρόθυμο καὶ ἀνιδιοτελὲς ἐνδιαφέρον του γιὰ τοὺς φοιτητές, πολὺτιμος μέντορας γιὰ

θέματα που πολλές φορές ξεπερνούσαν τὰ στενὰ ὅρια τῆς ἐκπόνησης μιᾶς διδακτορικῆς διατριβῆς. Θερωμῶς εὐχαριστῶ καὶ τὸν ἀναπληρωτὴ καθηγητὴ τῆς Θεολογίας κ. Φ. Ἰωαννίδη, οἱ συζητήσεις μὲ τὸν ὁποῖο πάνω στὰ θεολογικὰ ζητήματα πὺ ἀνέκυπταν κατὰ τὴν ἀνάλυση τοῦ κειμένου ἦταν ὄχι μόνο γόνιμες, ἀλλὰ καὶ πολύτιμες γιὰ τὴ θεολογικὴ ἀκρίβεια τῆς διατριβῆς αὐτῆς. Τέλος ὀλίσθημα ἀσυγχώρητο θὰ συνιστοῦσε ἢ παράλειψη τῆς ἀναφορᾶς τῶν ὑπολοίπων μελῶν τῆς ἐξεταστικῆς ἐπιτροπῆς κκ. Σ. Κυριακίδη, Λ. Τρομάρα, Ε. Περάκη - Κυριακίδου καὶ Δ. Τσιτσικλῆ, οἱ παρατηρήσεις καὶ διορθώσεις τῶν ὁποίων στάθηκαν πραγματικὰ πολύτιμες.

Ἰδιαίτερη μνεία ὀφείλω στὸ Ἰδρυμα Κρατικῶν Ὑποτροφιῶν, ἢ ὑποτροφία τοῦ ὁποίου ἀποτέλεσε σημαντικὸτατο ἀρωγὸ στὴν ἐκπόνηση τῆς διδακτορικῆς αὐτῆς διατριβῆς, καθὼς καὶ στὸ Ὑπουργεῖο Παιδείας γιὰ τὴν διετῆ (2008-2010) ἐκπαιδευτικὴ ἄδεια πὺ μοῦ παρεῖχε, χωρὶς τὴν ὁποία ἢ ὀλοκλήρωση τοῦ ἔργου αὐτοῦ θὰ ἦταν πραγματικὰ ἀδύνατη.

Ἄς μοῦ ἐπιτραπεῖ στὸ τέλος αὐτοῦ τοῦ προλόγου ἕνας περισσότερο συναισθηματικὸς τόνος, κατάρθεση ψυχῆς περισσότερο καὶ καθόλου τυπικὴ ρητορικὴ πομφόλυγα. Ἡ ἐπιτυχὴς ὀλοκλήρωση μιᾶς τόσο ἐπίπονης πολυετοῦς πνευματικῆς ἐργασίας, ὅπως ἢ διδακτορικὴ διατριβή, ἀπαιτεῖ μεγάλη ψυχολογικὴ ὑποστήριξη καὶ ἐνθάρρυνση γιὰ τὴν ὑπερπήδηση τῶν ὅποιων ἐμποδίων καὶ κυρίως τῆς φυσιολογικῆς σωματικῆς καὶ πνευματικῆς κόπωσης. Στάθηκα ἰδιαίτερα εὐνοημένος ἀπὸ τὸν Θεό, γιὰτὶ αὐτὴν τὴν βρῆκα στὰ πρόσωπα τῶν μελῶν τῆς οἰκογένειάς μου - τῶν γονέων μου καὶ τῶν ἀδελφῶν μου - καὶ ἑνὸς πολύτιμου ἀδελφικοῦ φίλου, τοῦ Στέλιου. Εἶναι περιττὸ νὰ τοὺς ἐκφράσω τὴν εὐγνωμοσύνη καὶ τὴν ἀγάπη μου. Γνωρίζουν ὅτι τίς ἔχουν...

Θεσσαλονίκη, καλοκαίρι 2011

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

α) Βιογραφικά του Προυδεντίου

Ο ποιητής Αὐρήλιος Προυδέντιος Κλήμης (Aurelius Prudentius Clemens) γεννήθηκε τὸ 348 μ.Χ. στὴν Ἰσπανία¹. Τὴν πληροφορία τὴν ἀντλοῦμε ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν ποιητῆ, ὁ ὁποῖος ἀναφέρει στὴν ἔμμετρη *praefatio* τῆς ἔργογραφίας του ὅτι γεννήθηκε στὰ χρόνια τῆς ὑπατείας τοῦ Σαλία². Σχετικὰ μὲ τὸν ἰδιαιτέρο τρόπο γέννησής του οἱ μαρτυρίες τοῦ ποιητῆ δημιουργοῦν ἓναν ἀρχικὸ προβληματισμὸ, καθὼς ὁ Προυδέντιος ἀναφέρει ὡς «δικές του» πόλεις τόσο τὴν Caesaraugusta (σημ. Σαραγόσα)³, ὅσο καὶ τὶς Calagurra⁴ καὶ Tarraco⁵. Ἡ ἔρευνα ὡστόσο ἔχει καταλήξει στὴν Caesaraugusta ὡς τόπο γέννησης τοῦ Προυδεντίου⁶.

Ἡ οἰκογένειά του πρέπει νὰ ἦταν χριστιανική, γιατί πουθενὰ στὸ ἔργο του δὲ γίνεται ἀναφορὰ σὲ μεταστροφή του στὸν χριστιανισμό. Πλούσια μάλιστα καθὼς ἦταν, τοῦ παρεῖχε τὴν ἐκπαίδευση ποὺ λάμβαναν ὅλα τὰ παιδιὰ τῆς «ὑψηλῆς κοινωνίας» τῆς ἐποχῆς, ποὺ στηριζόταν κυρίως στὴ γραμματικὴ καὶ τὴ ρητορικὴ. Τὰ σχολικὰ του χρόνια δὲν πρέπει νὰ ἦταν καὶ ἰδιαιτέρα εὐχάριστα γιὰ τὸν ἴδιο, ὁ ὁποῖος ἀναφέρεται μὲ πικρία στὶς δυσκολίες ποὺ ἀντιμετώπιζε: *Aetas prima crepantibus / flevit sub ferulis*⁷.

Μετὰ τὸ τέλος τῶν σπουδῶν του πέρασε κάποια χρόνια μέσα στὴν τρυφή καὶ τὶς διασκεδάσεις, κάτι γιὰ τὸ ὁποῖο βέβαια ἀργότερα δηλώνει πῶς μετάνοιωσε: *Tum lasciva protervitas / et luxus petulans (heu pudet ac piget) / foedavit iuvenem nequitiæ sordibus et luto*⁸. Τελικὰ ἀποφάσισε νὰ ἀκολουθήσει τὸ ἐπάγγελμα του δικηγόρου, πράγμα ποὺ πολλὲς φορὲς τὸν ὀδήγησε σὲ συγκρούσεις καὶ τὸν ἔφερε ἐνώπιον δύσκολων

¹ Γιὰ τὰ βιογραφικὰ τοῦ ποιητῆ βλ. Puech (1888), σσ. 39-63, Schanz (1914), σσ. 233-236 καὶ Lavarenne (1955), σσ. v-viii.

² *praef.* 24-25: *oblitum veteris me Saliae consulis arguens, / sub quo prima dies mihi.*

³ *Perist.* 4.1-4: *Bis novem noster populus sub uno / martyrum servat cineres sepulcro, / Caesaraugustam vocitamus urbem / res cui tanta est.*

⁴ *Perist.* 1.116: *martyrum cum membra nostro consecravit oppido (sc. Calagurri)* καὶ *Persit.* 4.31: *nostra gestabit Calagurris ambos.*

⁵ *Perist.* 6.143: *quo nostrae caput excitatur urbis (sc. Tarraconis).*

⁶ Βλ. Bergman (1926), σσ. ix-x καὶ (1921), σσ. 24-25.

⁷ *praef.* 7-8.

⁸ *praef.* 10-12.

καταστάσεων: *Exim iurgia turbidos / armarunt animos et male pertinax / vincendi studium subiacuit casibus asperis*⁹. Στη συνέχεια πέρασε από τη δικηγορία στη διοίκηση και ανέλαβε κάποιο ιδιαίτερο κρατικό αξίωμα (*militiae gradu*), για το οποίο όμως μόνο υποθέσεις μπορούν να γίνουν¹⁰. Οί περισσότεροι πάντως μελετητές καταλήγουν στο συμπέρασμα πως μάλλον πρόκειται για το αξίωμα του *comes primi ordinis*¹¹.

Το 405 όμως, σε ηλικία 57 χρόνων, ο Προυδέντιος κάνει μια μεγάλη τομή στη ζωή του: αποφασίζει να απομακρυνθεί από κάθε αξίωμα και να αφιερώσει τη ζωή του στον Θεό μέσα από τη λογοτεχνία: *Atqui fine sub ultimo / peccatrix anima stultitiam exuat; / saltem voce deum concelebrat, si meritis nequit*¹². Κάποιες έντονα ασκητικές απόψεις που φαίνεται να ένστερνίζεται στο *Cathemerinon* οδήγησαν στην υπόθεση ότι στο τέλος της ζωής του συνδέθηκε με ασκητικές κοινότητες¹³. Δεδομένου πάντως ότι η συνήθεια ήταν τέτοιου είδους εισαγωγές, όπως η *praefatio* του Προυδέντιου, να γράφονται μετά κι όχι πριν την ολοκλήρωση της συγγραφής ενός έργου, θα πρέπει να θεωρηθεί η χρονολογία του 405 ως *terminus ante quem* για τον χρόνο συγγραφής καθεμιάς των ποιητικῶν του συλλογῶν¹⁴. Παράλληλα ελλείπει οποιασδήποτε άλλης μαρτυρίας για κάποια δράση του ποιητή μετά τη χρονολογία αυτή, το 405 θα πρέπει να θεωρηθεί και ως *terminus post quem* για τον θάνατό του.

β) Η έργογραφία του

ι) Στόχοι, έκδοση, ζητήματα χρονολόγησης

Τους στόχους της ποιητικής του ένασχόλησης τους έθεσε ο ίδιος ο ποιητής στην έμμετρη *praefatio* που προτάσσει στην έκδοση τῶν ποιητικῶν του συλλογῶν: *Hymnis continuet dies / nec nox ulla vacet quin dominum canat; / pugnet contra hereses, catholicam discutiat fidem, / conculcet*

⁹ *praef.* 13-15.

¹⁰ Με την έννοια του διοικητικού και όχι στρατιωτικού αξιώματος έκλαμβάνει τη λέξη *militia* και ο Brožek (1967-68), σ. 152.

¹¹ Βλ. Puech (1888), σσ, 48-49, Bergman (1921), σ. 38 κέ. και Schanz (1914), σ. 235. Αντίθετα ο Faguet (1883), σ. 17 θεωρεί πως πρόκειται για κάποιο μικρό αξίωμα.

¹² *praef.* 34-36.

¹³ Για το θέμα αυτό βλ. *Cath.* 3.56-65 και τη σχετική συζήτηση για τους στίχους αυτούς στην παρούσα εργασία. Στο σημείο αυτό αρκεί να παρατηρηθεί πως μια τέτοια σύνδεση ήταν αρκετά συνηθισμένη σε συγγραφείς διδακτικῶν χριστιανικῶν έργων (πρβ. Άγιο Ιωάννη Χρυσόστομο, Μέγα Βασίλειο), όπως παρατηρεί και ο Dihle (1989), σσ. 532-533.

¹⁴ Βλ. Lavarenne (1955), σ. vii.

*sacra gentium, / labem, Roma, tuis inferat idolis, / carmen martyribus devoveat, laudet apostolos*¹⁵. Ο Προυδέντιος λοιπόν γράφει, για να ύμνεί διαρκῶς τὸν Θεό, να πολεμήσει τις αἰρέσεις καὶ να υπερασπιστεῖ τὰ δόγματα τῆς καθολικῆς πίστεως, να γκρεμίσει τὴν εἰδωλολατρία καὶ να ύμνήσει τοὺς μάρτυρες. Καθένας ἀπὸ τοὺς στόχους αὐτοὺς ἐκπληρώνεται ἀπὸ μία ἢ περισσότερες ποιητικές του συλλογές: ὁ πρῶτος ἀπὸ τὸ *Cathemerinon*, ὁ δεύτερος ἀπὸ τὴν *Apotheosis*, τὴν *Hamartigenia* καὶ τὴν *Psychomachia*, ὁ τρίτος ἀπὸ τὰ δύο ἔργα μὲ τὸν τίτλο *Contra Symmachum* καὶ ὁ τελευταῖος ἀπὸ τὸ *Peristephanon*. Δὲν μπορούμε να εἴμαστε βέβαιοι ἂν αὐτὴ ἡ σειρά ταυτίζεται καὶ μὲ τὴ χρονολογικὴ σειρά συγγραφῆς τῶν ἔργων — ὁ Puech ἀρκεῖται στὴν παρατήρηση ὅτι τὸ *Cathemerinon* θὰ μπορούσε να εἶχε γραφεῖ πρῶτο, καθὼς φαίνεται να ἀνταποκρίνεται στὶς ἀνάγκες τῆς Ἐκκλησίας καὶ να στηρίζεται σὲ ἓνα πρότυπο, τὸν Ἅγιο Ἀμβρόσιο Μεδιολάνων¹⁶. Τὸ βέβαιο εἶναι ὅτι τὸ σύνολο τῆς ἐργογραφίας τοῦ ποιητῆ τοποθετεῖται χρονολογικὰ πρὶν τὸ 405. Παραμένει ὡστόσο ἀνοικτὸ τὸ θέμα μιᾶς δεύτερης ἐπεξεργασίας τῶν ποιημάτων, καθὼς ἐμφανίζονται σποραδικὰ στὴ χειρόγραφο παράδοση παραλλαγές ποὺ κατὰ τὸν Puech φαίνονται τόσο συνειδητές (κι ὄχι ἀντιγραφικὰ σφάλματα) ποὺ δὲν μπορούν παρὰ να ἀποδοθοῦν στὸν ἴδιο τὸν ποιητῆ¹⁷. Ἐπίσης ἀνοικτὸ παραμένει τὸ θέμα τῆς προδημοσίευσης τῶν ἔργων πρὶν τὸ 405, καθὼς ὁ Σουλπίκιος Σεβῆρος, στὸ χρονικὸ του ποὺ χρονολογεῖται τὸ 400, φαίνεται να γνωρίζει τὴ διήγηση τοῦ Ἰωνᾶ, ὅπως τὴ χρησιμοποιεῖ ὁ Προυδέντιος στὸ ἔβδομο ποίημα τοῦ *Cathemerinon*¹⁸.

Πρὶν τὴν παρουσίαση καθεμιᾶς συλλογῆς, θὰ πρέπει να ἀναφερθεῖ καὶ τὸ ζήτημα ἑνὸς ἀκόμη ἔργου ποὺ ἀποδίδεται στὸν Προυδέντιο, ἑνὸς *Hexaameron*, τὸ ὁποῖο δὲ σώζεται σὲ κανένα χειρόγραφο. Οὐσιαστικὰ ἡ ὑπαρξὴ ἑνὸς τέτοιου ἔργου τοῦ Προυδεντίου στηρίζεται σὲ μία μαρτυρία τοῦ Γενναδίου: *Prudentius, vir saeculari litteratura eruditus, composuit Διττοχαῖον de toto Veteri et Novo Testamento personis excerptis. Commentatus est et in morem Graecorum Hexaameron de mundi fabrica usque ad condicionem hominis et praevaricationem eius*¹⁹. Οἱ ἐρευνητὲς ὡστόσο θεωροῦν πῶς πρόκειται για λάθος τοῦ Γενναδίου ἢ πῶς ὁ συγγραφέας ἀναφέρεται σὲ ἓνα ἀπόσπασμα τῆς *Hamartigenia*

¹⁵ *praef.* 37-42.

¹⁶ Βλ. Puech (1888), σ. 63.

¹⁷ Βλ. Puech (1888), σσ. 64-65.

¹⁸ *Cath.* 7.86-175· για τὸ θέμα βλ. Schanz (1914), σ. 236.

¹⁹ Genn., *De viris illustribus*, 13.

(*Ham.* 158-353)²⁰. Έχει επίσης διατυπωθεί ή άποψη ότι με τὸ ρήμα *commentor* μπορεί νά έννοεῖται τόσο ή παραγωγή πρωτότυπου έργου, ὅσο καί ὁ σχολιασμός ένός άλλου, ὁπότε σέ αὐτήν τήν περίπτωση ὁ Γεννάδιος ἀναφέρεται στήν ὕπαρξη ένός ἐρμηνευτικοῦ έργου τοῦ Προυδεντίου γιά τή δημιουργία τοῦ κόσμου²¹. Ὁ Brožek ἀπό τήν άλλη θεωρεῖ πιθανὸ νά ἔχει συγγράψει ἕνα τέτοιο ἔργο ὁ Προυδέντιος ἀκολουθώντας, ὅπως τὸ συνήθιζε άλλωστε, τὸ παράδειγμα τοῦ Ἁγίου Ἀμβροσίου (ποῦ συνέθεσε ἕνα ἀνάλογο ἔργο) – άλλωστε ή εἰκόνα τοῦ Θεοῦ ὡς δημιουργοῦ τοῦ κόσμου εἶναι, κατὰ τὸν μελετητή, ἀρκετὰ συχνή στὸν Προυδέντιο²².

ii) *Apotheosis*

Τὸ ποίημα²³ ἀποτελεῖται ἀπὸ 1080 δακτυλικὸς ἐξαμέτρους ποῦ ἀναφέρονται στὸ θέμα τῆς θεότητας τοῦ Χριστοῦ καί τῆς σχέσης Του με τὸν Πατέρα²⁴. Τὸ θέμα ἀπασχόλησε έντονα τή θεολογία σέ παλαιότερες ἐποχές καί ὁδήγησε στή δημιουργία αἰρέσεων²⁵. Ὁ Προυδέντιος ἐξηγεῖ τή χριστολογία τῆς Ἐκκλησίας ἀπαντώντας σέ κάποιες ἀπὸ αὐτές, παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι δέν εἶναι σύγχρονες του, καθὼς αὐτὸ ποῦ τὸν ἀπασχολεῖ εἶναι ή αἰρετική διδασκαλία αὐτῆ καθεαυτήν, ή ὁποία μπορεί νά ἐμφανιστεῖ σέ ὁποιαδήποτε ἐποχή²⁶. Ἔτσι στρέφεται ἐναντίον τῶν Πατροπασχιτῶν, ποῦ ὑποστήριζαν ὅτι ὁ Πατὴρ ἦταν αὐτὸς ποῦ ὑπέστη τὸν σταυρικὸ θάνατο καί ὄχι ὁ Υἱός, ὑποστηρίζοντας ὅτι κάτι τέτοιο εἶναι ἀδύνατο, καθὼς ὁ Πατὴρ εἶναι ἀθέατος. Σειρὰ ἔχουν οἱ

²⁰ Γιά τις ἀπόψεις αὐτές βλ. Rösler (1886), σ. 39 καί Czaplá (1898), σσ. 33κέ.

²¹ Βλ. Shanzer (2009), σσ. 217-218.

²² Βλ. Brožek (1967-68), σσ. 155-156.

²³ Γενικότερα γιά τὸ ποίημα καί τὸ περιεχόμενό τους βλ. Schanz (1914), σσ. 244-245 καί Lavarenne (1961), σσ. v-xiv.

²⁴ Ὅπως παρατηρεῖ ὁ Fontaine (1988), σ. 72, ή χρήση μέτρων, ὅπως ὁ δακτυλικὸς ἐξαμέτρος, ποῦ στήν ἀρχαιότητα εἶχαν ταυτιστεῖ με συγκεκριμένα λογοτεχνικά εἶδη, γιά τήν ἐκφραση τῆς θρησκευτικῆς πίστης ἀποτελεῖ στοιχεῖο τῆς *renovatio* ποῦ εἰσάγουν ὁ Προυδέντιος καί οἱ σύγχρονοί του στή ρωμαϊκή ποίηση. Αὐτὴ ή σύζευξη «ἐθνικῆς» μορφῆς με «χριστιανικὸ» περιεχόμενο ἀποτελεῖ, κατὰ τὸν Fuhrmann (1967), σ. 75, χαρακτηριστικὸ γνώρισμα τῆς χριστιανικῆς λογοτεχνίας τοῦ δευτέρου μισοῦ τοῦ 4ου αἰ., ποῦ ἀποτελεῖ, κατὰ τὸν μελετητή, τήν ἐποχή τῆς ἀνθισῆς τῆς λογοτεχνίας αὐτῆς. Γιά τή σύζευξη αὐτῆ στὸν Προυδέντιο στὰ πλαίσια τῆς γενικότερης αὐτῆς τάσης συνδυασμοῦ τοῦ κλασικοῦ ρωμαϊκοῦ στοιχείου με τὸ χριστιανικὸ βλ. καί Herzog (1989), σσ. 28-30.

²⁵ Γενικότερα γιά τις θεολογικὲς διαμάχες γύρω ἀπὸ χριστολογικὰ θέματα καί τήν ἀποτύπωσή τους στή λογοτεχνία τῆς ἐποχῆς βλ. Dihle (1989), σσ. 512-517.

²⁶ Γιά τήν ἐξήγηση αὐτῆ βλ. Lavarenne (1961), σσ. vii-vii.

Σαβελλιανοί, οί οποίοι θεωροῦσαν ὅτι ὁ Πατήρ ἄλλοτε ἐμφανίζεται ὡς Πατέρας καὶ ἄλλοτε ὡς Υἱός, ἐνσαρκώνει δηλαδή καὶ τὰ δύο πρόσωπα, κάτι πού κατὰ τὸν Προυδέντιο συνεπάγεται ὅτι ὁ Πατήρ εἶναι ἀτελής, ὅταν ἀπομακρύνεται ἀπὸ Αὐτὸν ὁ Υἱός. Ἀπὸ τὴν κριτική του δὲ λείπουν οὔτε οἱ Ἰουδαῖοι, στοὺς ὁποίους συγκαταλέγονται οἱ Ἐβιονίτες καὶ ἄλλοι μονοφυσίτες, οἱ ὁποῖοι ἀρνοῦνται τὴν θεότητα τοῦ Ἰησοῦ, στὸ πρόσωπο τοῦ ὁποῖου βλέπουν ἀπλῶς ἓναν ἐνάρετο ἄνθρωπο. Ἡ ἀπάντηση τοῦ ποιητῆ δίνεται μέσα ἀπὸ τὴν προβολὴ τοῦ θαυματουργικοῦ ἔργου τοῦ Χριστοῦ. Τελευταία ομάδα πού καταπολεμεῖται εἶναι οἱ Μανιχαῖοι, οἱ ὁποῖοι ἀρνοῦνταν τὴν ἀνθρώπινη φύση τοῦ Χριστοῦ καὶ ἀποδέχονταν μόνο τὴ θεϊκή. Ὁ Προυδέντιος ἀναλαμβάνει νὰ ὑπερασπιστεῖ καὶ ἐδῶ τὰ δόγματα τῆς Ἐκκλησίας, ἐστιάζοντας στὴ γεννεαλογία τοῦ Ἰησοῦ καὶ κάνοντας μιὰ παρέκβαση γιὰ τὴν ψυχὴ, ἢ ὁποῖα προέρχεται μὲν ἀπὸ τὸν Θεό, δὲν εἶναι ἢ ἴδια ὅμως Θεός.

Γίνεται λοιπὸν φανερὸ πὼς ὁ χαρακτήρας τοῦ ποιήματος δὲν εἶναι μόνο διδακτικὸς — δογματικὸς, ἀλλὰ καὶ ἀντιαιρετικὸς. Κάτι τέτοιο γίνεται φανερὸ καὶ ἀπὸ τὶς δύο *praefationes* πού προτάσσονται τοῦ ἔργου, τὴ μία σὲ δακτυλικὸ ἑξάμετρο, πού ἀναφέρεται στὸ τριαδικὸ δόγμα, καὶ τὴν ἄλλη σὲ ἰαμβικὸς διμέτρους καὶ τριμέτρους, ὅπου ἀναφέρονται οἱ κίνδυνοι τῶν αἰρέσεων. Τὸ ἐντυπωσιακὸ πάντως στὴν περίπτωσι τοῦ Προυδεντίου εἶναι ὅτι αὐτὸς ὁ διδακτικὸς — θεολογικὸς χαρακτήρας δίνεται ὄχι μὲ ἓναν αὐστηρὸ ἐπιστημονικὸ λόγο, ἀλλὰ μὲ μιὰ λογοτεχνικὴ καλλιέργεια. Ὁ Προυδέντιος δὲν εἶναι θεολόγος — ἢ τουλάχιστον δὲν εἶναι μόνο αὐτό: εἶναι ταυτόχρονα καὶ λογοτέχνης²⁷.

iii) Hamartigenia

Καὶ αὐτοῦ τοῦ ποιήματος (πού ἀποτελεῖται ἀπὸ 966 δακτυλικὸς ἑξαμέτρους) προηγεῖται μιὰ ἑμμετρὴ *praefatio*, πού ἀφηγεῖται τὴν ἱστορία τοῦ Κáιν καὶ τοῦ Ἄβελ²⁸. Τὰ δύο αὐτὰ βιβλικὰ πρόσωπα λειτουργοῦν ὡς προσωποποιήσεις τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ καὶ γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ ἀποτελοῦν μιὰ ἰδανικὴ εἰσαγωγή στὸ θέμα τοῦ ποιήματος, πού δὲν εἶναι ἄλλο ἀπὸ τὸ κακό, τὴν ἁμαρτία, καὶ τὴν πηγὴ του. Γιὰ τὸν Προυδέντιο ἡ ρίζα τῆς ἁμαρτίας βρίσκεται στὸν ἴδιο τὸν Διάβολο, ἀλλὰ καὶ ὁ ἄνθρωπος φέρει εὐθύνη γι' αὐτήν, ὅταν τῆς ἐπιτρέπει νὰ

²⁷ Γιὰ τὴν παρατήρησι βλ. Puech, σ. 168.

²⁸ Γενικὰ γιὰ τὸ ποίημα βλ. Schanz (1914), σσ. 245-246.

διδασκάλου μέσα του και να τον κυριεύσει. Τον ποιητή τον απασχολεί και έναν άλλο σχετικό πρόβλημα: γιατί ο Θεός επιτρέπει το κακό. Τήν απάντηση τή δίνει ο ίδιος, εστιάζοντας στην ανθρώπινη ελευθερία, με την οποία μπορεί κανείς να διαλέξει είτε το καλό είτε το κακό. Όλο αυτό το θέμα όμως τίθεται μέσα στα πλαίσια της συζήτησης που προκάλεσαν οι απόψεις του Μαρκίωνα, που τοποθετούσε τη ρίζα και του κακού στον Θεό, κάνοντας ταυτόχρονα μια διάκριση μεταξύ ενός «κακού» Θεού της Παλαιᾶς Διαθήκης και ενός «καλού» Θεού της Καινῆς. Σ' αυτήν την αίρετική δοξασία ἀπαντᾷ ο Προυδέντιος (κατονομάζει μάλιστα τον Μαρκίωνα μέσα στο ποίημα²⁹) και ἀπ' αυτήν τήν ἄποψη και αυτό το ἔργο παρουσιάζει και μιὰ ἀντιαιρετική χροιά.

iv) Psychomachia

Γιὰ τὸ ποίημα αὐτό, πὸν ἀποτελεῖται ἀπὸ 915 δακτυλικούς ἑξαμέτρους, ὁ Προυδέντιος διάλεξε ἐπίσης ἕναν ἑλληνικὸ τίτλο. Ὅπως παρατηρεῖ ὁμως ὁ Lavarenne ἢ ἑλληνικὴ αὐτὴ λέξη ἐμφανίζεται ἐδῶ με ἐλαφρῶς παραλλαγμένη σημασία: δὲ δηλώνει τὴ μάχη γιὰ τὴν ψυχὴ, ἀλλὰ τὴ μάχη πὸν γίνεται μέσα στὴν ψυχὴ μεταξύ τῶν ἀρετῶν καὶ τῶν κακιῶν³⁰. Αὐτὸ εἶναι καὶ τὸ κεντρικὸ θέμα τοῦ ποιήματος, τὸ ὁποῖο δομεῖται με βάση ζεύγη ἀρετῶν καὶ τῶν ἀντιθέτων τους κακιῶν: Πίστη — Εἰδωλολατρία, Ἀγνότητα — Ἀκολασία, Καρτερία — Ὁργή, Ματαιοδοξία — Ταπεινοφροσύνη, Ἐγκράτεια — Φιληδονία, Ἐλεημοσύνη — Πλεονεξία, Ὁμόνοια — Διχόνοια (Αἴρεση). Οἱ μάχες τελειώνουν με τὴ νίκη τῶν Ἀρετῶν, οἱ ὁποῖες ἀναλαμβάνουν νὰ χτίσουν ἕναν ναὸ πρὸς δόξαν Θεοῦ.

Ἔτσι τὸ ποίημα αὐτὸ τοποθετεῖται στὴ σειρά τῶν ἀλληγορικῶν ποιημάτων, ὅπου ἀνήκουν τὸ *Amor et Psyche* τοῦ Ἀπουλήιου καὶ ἡ ποίηση τοῦ Κλαυδιανοῦ. Ἄλλωστε ἡ ἰδέα τῶν προσωποποιημένων ἐννοιῶν δὲν ἀνήκει στὸν Προυδέντιο — τέτοιου εἶδους προσωποποιημένες ἐννοιες συναντᾷ κανεὶς τόσο στὴν προγενέστερη τοῦ Προυδεντίου ἀρχαιοελληνικὴ καὶ ρωμαϊκὴ λογοτεχνία, ὅσο καὶ στὴ Βίβλο, ἐνῶ εἰδικότερα ἢ προσωποποίηση ἀρετῶν καὶ κακιῶν ἀποτελοῦν συνηθισμένο λογοτεχνικὸ τέχνασμα στὸν Ἀπουλήιο, τὸν Σενέκα καὶ

²⁹ Ham. 56: *Haec tibi, Marcion, via displicet [...]*.

³⁰ Βλ. Lavarenne (1963α'), σσ. 8-9.

τὸν Κλαυδιανό³¹. Ἡ ἀλληγορική αὐτὴ διάσταση γίνεται φανερὴ ἤδη ἀπὸ τὴν ἔμμετρη *praefatio* τοῦ ποιήματος, ὅπου παρουσιάζεται σὲ 68 ἱαμβικούς σεναρίους ἢ ἀλληγορική ἱστορία τοῦ Ἀβραάμ ποῦ ἐλευθερώνει τὸν ἀνεψιό του Λῶτ ἀπὸ τοὺς ἐχθρούς, λαμβάνει «ἄρτον καὶ οἶνον» ἀπὸ τὰ χέρια τοῦ ἱερέα Μελχισεδέκ καὶ ἀποκτᾶ γιὸ ἀπὸ τὴ στείρα γυναίκα του Σάρα. Ἡ Σάρα συμβολίζει τὴν ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου, ποῦ ἀποδίδει καρπούς, μόλις νικήσει τὸν ἐχθρὸ τῶν κακῶν σκέψεων καὶ ἐπιθυμιῶν. Ἡ νίκη αὐτὴ ἐπιτυγχάνεται μόνο μὲ τὴ θεϊκὴ βοήθεια, μέσα ἀπὸ τὴ Θεία Εὐχαριστία. Ὑπὸ τὸ πρῖσμα αὐτῆς τῆς ἀλληγορίας ὁ ἠθικοδιδασκτικὸς χαρακτήρας τοῦ ἔργου θεωρήθηκε ἀναμφισβήτητος, ἂν καὶ δὲν πρέπει νὰ παραβλεφθεῖ καὶ ἡ πολεμικὴ – ἀντιαιρετικὴ διάσταση τοῦ ἔργου, ἂν καὶ σίγουρα ὄχι κυρίαρχη³².

Ἡ *Psychomachia* γνώρισε μεγάλη ἐπιτυχία κι αὐτὸ ἐπιβεβαιώνεται ἀπὸ τὶς ἐπιδράσεις της στὴ μεταγενέστερη λογοτεχνία, ἀπὸ τὸν 7ο αἰ. καὶ τὸν Ἰσίδωρο Σεβίλλης (στὸ δεῦτερο βιβλίον τῶν *Sententiae* του) ὡς τὸν 15ο αἰ. καὶ τὸν Bernard de Lutzembourg (στὸ *Sermons sur le combat symbolique des Vices et des Virtues*). Ἀκόμη πιὸ ἐντυπωσιακὸ εἶναι τὸ γεγονὸς πὼς οἱ ἐπιδράσεις αὐτὲς δὲν περιορίστηκαν στὴ λογοτεχνία, ἀλλὰ ἐξαπλώθηκαν καὶ σὲ ἄλλους τομεῖς τῆς Τέχνης, ὅπως τὴ Γλυπτικὴ καὶ τὴ Ζωγραφικὴ, ἐνῶ μινιατοῦρες, γκραβοῦρες καὶ κεντήματα ἀπὸ τὸν Μεσαίωνα καὶ μετὰ εἶναι ἐμπνευσμένα ἀπὸ τὴν εἰκονοποιία τῆς *Psychomachia*³³.

v) *Contra Symmachum* 1,2

Τὰ δύο αὐτὰ ποιητικὰ ἔργα ἔχουν ὡς ἀφορμὴ τὴν ἀντίδραση τῶν εἰδωλολατρῶν ἀπέναντι στὰ μέτρα τοῦ Αὐτοκράτορα Γρατιανοῦ τὸ 382 ἐναντίον τους, ποῦ περιελάμβαναν τὴν ἀφαίρεση ἀπὸ τὸ Κούριο ἐνὸς βωμοῦ τῆς Νίκης καὶ ἄλλα οἰκονομικὰ μέτρα, ὅπως τὴν κατάσχεση τῶν περιουσιῶν τῶν ναῶν τους³⁴. Ἐπικεφαλῆς τῆς ἀντιπροσωπείας ποῦ ἀνέλαβε νὰ ἐκφράσει τὶς διαμαρτυρίες τῶν παγανιστῶν τῆς Συγκλήτου

³¹ Περισσότερα γιὰ τὴν προσωποποίηση ἀλληγορικῶν ἐννοιῶν βλ. Lavarenne (1963α'), σσ. 13-23.

³² Τὴν ἠθικοδιδασκτικὴ διάσταση τοῦ ἔργου θεωρεῖ κυρίαρχη ὁ Lavarenne (1963α'), σσ. 9-10, ἐνῶ οἱ Rösler (1886), σ. 221 καὶ Schanz (1914), σ. 246, φαίνεται νὰ προβάλλουν περισσότερο τὴν ἀντιαιρετικὴ του χροιά.

³³ Ἀναλυτικότερα γιὰ τὶς ἐπιδράσεις τοῦ ἔργου στὴν Τέχνη βλ. Lavarenne (1963α'), σσ. 41-45.

³⁴ Ἀναλυτικὰ γιὰ τὰ γεγονότα βλ. Lavarenne (1963α'), σσ. 85-90.

τέθηκε ο Σύμμαχος, μια διακεκριμένη προσωπικότητα της εποχής. Ύστερα όμως από την παρέμβαση του Έπισκόπου Μεδιολάνων Άμβροσίου ο Αυτοκράτορας αρνήθηκε να δεχθεί την αντιπροσωπεία, ή οποία ωστόσο επανήλθε μετά τον θάνατο του Γρατιανού και την άνοδο στον θρόνο του αδελφού του, Βαλεντιανού του Β'. Τότε ο Σύμμαχος έκφώνησε μια αναφορά (*relatio*) ενώπιον του Αυτοκράτορα εν ονόματι των ειδωλολατρών Συγκλητικῶν, στην οποία απάντησε ο Άγιος Άμβρόσιος. Η διαμάχη πάντως συνεχίστηκε και επί της Αυτοκρατορίας του Θεοδοσίου και του γιου του Ονόριου, ο οποίος στο πλαίσιο μιᾶς σειρᾶς παραχωρήσεων προς τους ειδωλολάτρες απαγόρευσε τὸ γκρέμισμα τῶν ναῶν τους και επέτρεψε τὴν επανεγκατάσταση τοῦ βωμοῦ τῆς Νίκης τὸ 400.

Μὲ ἀφορμὴ αὐτὰ τὰ γεγονότα ὁ Προεδέντιος γράφει δύο ποιήματα σὲ δακτυλικὸ ἑξάμετρο, ἕκτασης 657 καὶ 1132 στίχων ἀντίστοιχα. Νὰ σημειωθεῖ βέβαια κι ἐδῶ ὅτι τὸ καθένα ἀπὸ τὰ δύο ποιήματα συνοδεύεται ἀπὸ μιὰ ἔμμετρη *praefatio*, πὺ ἀναπαράγει μιὰ διήγηση τῆς Καινῆς Διαθήκης (στὴν πρώτη περίπτωση τὴν ἱστορία μὲ τὸν Ἀπόστολο Παῦλο πὺ τὸν δάγκωσε ἓνα φίδι στὶς ἀκτὲς ἑνὸς νησιοῦ καὶ στὴ δεύτερη τὸ περιστατικὸ μὲ τὸν Ἀπόστολο Πέτρο πὺ περπάτησε μὲ τὴ βοήθεια τοῦ Χριστοῦ πάνω στὰ κύματα), στὴν ὁποία ὁ ποιητὴς προσδίδει μιὰ ἀλληγορικὴ διάσταση (στὴν πρώτη περίπτωση τὸ φίδι, πὺ τελικὰ κάηκε στὴ φωτιά, ἀποτελεῖ σύμβολο τοῦ Συμμάχου, τοῦ ὁποίου ἡ προσπάθεια νὰ πλήξει τὴν Ἐκκλησία θὰ ἡττηθεῖ, καὶ στὴ δεύτερη ὁ ποιητὴς βλέπει στὸ πρόσωπο τοῦ Ἀποστόλου τὸν ἑαυτό του, πὺ μόνο μὲ τὴ βοήθεια τοῦ Θεοῦ θὰ μπορέσει νὰ ἀποκρούσει τὰ ἐπιχειρήματα τοῦ Συμμάχου). Τὰ ποιήματα ὡστόσο δὲν ἔχουν ἐπικαιρικὸ χαρακτήρα, ἀλλὰ ὁ ποιητὴς δρᾶττοντας τὴν εὐκαιρία ἀπὸ τὰ προαναφερθέντα γεγονότα ἑξαπολύει μιὰ σφοδρὴ ἐπίθεση κατὰ τοῦ παγανισμοῦ, προσδίδοντας ἔτσι μιὰ ἔντονα ἀπολογητικὴ διάσταση στὰ ποιήματά του. Ἐτσι στὸ πρῶτο ἀπὸ αὐτὰ οἱ θεοὶ τῶν Ρωμαίων παρουσιάζονται ὡς ἀπλοὶ ἄνθρωποι πὺ κάποια στιγμή θεοποιήθηκαν, ὅπως καὶ οἱ δυνάμεις τῆς φύσης. Γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ ἐπαινεῖται ἡ ἀπόφαση τοῦ Θεοδοσίου νὰ ἀπαγορεύσει τὴ λατρεία τους. Στὸ δεύτερο ποίημα ὁ ποιητὴς ἀναφέρεται στὴ λατρεία τῆς θεᾶς Νίκης, πὺ στάθηκε ἡ ἀφορμὴ γιὰ τὴ συγγραφὴ τῶν ποιημάτων αὐτῶν, τὴν ὁποία ἐπίσης ἀπορρίπτει ὡς μιὰ ἀνούσια θεοποίησις τῶν ἀνθρώπων. Ὡστόσο ὁ Προεδέντιος δὲν ἀπορρίπτει ἐντελῶς τὴ ρωμαϊκὴ παράδοση, ἀλλὰ

ἀντιθέτως ἀναγνωρίζει τὸν θετικό της ρόλο καὶ προσπαθεῖ ὡς ἓνα σημεῖο νὰ τὴ συμβιβάσει μὲ τὸν χριστιανισμό, ἀφοῦ ἡ πολυθεΐα δὲν ἀνήκε ἐξ ἀρχῆς στὴ ρωμαϊκὴ παράδοση. Βεβαίως προβάλλεται ἡ ἀπάντηση τοῦ χριστιανισμοῦ στὴν εἰδωλολατρία, ποὺ δὲν εἶναι ἄλλη ἀπὸ τὴν πίστη σὲ ἓναν καὶ μοναδικὸ Θεό, δημιουργὸ ὅλου τοῦ κόσμου, ἀκόμη καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀναμφισβήτητου μεγαλείου τῆς Ρώμης.

Ἄν λοιπὸν παρουσιάζουν ἓνα ιδιαίτερο ἐνδιαφέρον τὰ δύο αὐτὰ ποιήματα, αὐτὸ δὲν ὀφείλεται μόνο στὸν ἀπολογητικὸ τους χαρακτήρα, σὲ μιὰ ἐποχὴ ποὺ ὁ Χριστιανισμὸς δὲ χρειάζεται πλέον νὰ ἀπολογεῖται³⁵, ἀφοῦ ἔχει καθιερωθεῖ ὡς ἐπίσημη θρησκεία τοῦ ρωμαϊκοῦ κράτους, ἀλλὰ καὶ σὲ αὐτὴν τὴν προσπάθεια ποὺ καταβάλλουν νὰ προβάλουν τὴ χριστιανικὴ διδασκαλία, χωρὶς νὰ θίξουν τὴ ρωμαϊκὴ παράδοση, κινούμενα μέσα στὰ πλαίσια τοῦ κλασικοῦ ρωμαϊκοῦ πατριωτισμοῦ καὶ τῆς πίστεως στὴν ἀνωτερότητα τῆς Ρώμης ἔναντι τῶν βαρβάρων.

vi) Peristephanon

Ὑπὸ τὸν τίτλο αὐτὸ μᾶς σώζεται μιὰ σειρὰ δεκατεσσάρων ὕμνων σὲ μάρτυρες τῆς χριστιανικῆς πίστεως, ποὺ θυσίασαν τὴ ζωὴ τους ἀρνούμενοι νὰ ἀποδεχτοῦν τὴν εἰδωλολατρία³⁶. Ὁ τίτλος τῆς συλλογῆς, ἑλληνικὸς ὅπως καὶ στὰ ἄλλα ἔργα τοῦ Προυδεντίου, παραπέμπει στὰ στεφάνια ποὺ κέρδιζαν ὡς βραβεῖο οἱ στρατιῶτες γιὰ κάποιο ἀνδραγάθημά τους, οἱ πολῖτες γιὰ κάποια ἐπιτυχία τους πρὸς ὄφελος τῆς πόλης ἢ οἱ ἀθλητὲς γιὰ κάποια νίκη τους σὲ ἀγῶνες. Τὸ στεφάνι ὅμως γιὰ ἓναν μάρτυρα τοῦ Χριστοῦ ἀποκτᾷ ἄλλο νόημα: εἶναι ἡ εἴσοδος στὴ Βασιλεία τῶν Οὐρανῶν, ποὺ δίνεται ὡς ἔπαθλο στοὺς πιστοὺς γιὰ τὴν ἐπιλογή τους νὰ θυσιάσουν ἀκόμη καὶ τὴ ζωὴ τους γιὰ τὴν πίστη τους στὸν Χριστό. Ἔτσι οἱ μάρτυρες δὲ χάνουν, ἀλλὰ κερδίζουν τὴ μάχη τῆς ζωῆς καὶ θριαμβεύουν ἔναντι τῶν διωκτῶν τους.

³⁵ Ὅσοσο πρέπει νὰ σημειωθεῖ ὅτι ἀπολογητικὸ χαρακτήρα ἔχουν ἀρκετὰ ἔργα χριστιανῶν τῆς ἐποχῆς αὐτῆς (βλ. σχετικὰ Dihle (1989), σσ. 545-549), καθὼς ἡ παρακμὴ τῆς Ρωμαϊκῆς Αὐτοκρατορίας καὶ οἱ εἰσβολὲς βαρβάρων ἔδιναν τὴν ἀφορμὴ στοὺς εἰδωλόλατρες νὰ κατηγοροῦν τὸν χριστιανισμό, ποὺ προκάλεσε τὴν ὀργὴ τῶν «θεῶν» καὶ τὴν ἄρση τῆς προστασίας τους πρὸς αὐτήν.

³⁶ Ἀναλυτικότερα γιὰ τὴ συλλογὴ βλ. Lavarenne (1963β'), σσ. 5-15 καὶ Schanz (1914), σσ. 242-244.

Οί διωγμοί βέβαια τῶν Χριστιανῶν εἶχαν πάψει ἤδη ἕναν αἰῶνα πρὶν τὴ συγγραφή τοῦ ἔργου, ὡστόσο ἡ ἀνάμνηση τῶν μαρτυριῶν τῶν Χριστιανῶν παρέμενε ζωντανή στοὺς πιστοὺς τῆς ἐποχῆς τοῦ Προυδεντίου: ναοὶ χτίζονταν γιὰ τὴ λατρεία τους, οἱ τάφοι τους ἀποτελοῦσαν μνημεῖα λατρείας καὶ συχνὰ πηγὴ θαυμάτων, οἱ γονεῖς ἔδιναν ὀνόματα μαρτύρων στὰ παιδιά τους, ἐνῶ τὰ μαρτύριά τους, στηριζόμενα σὲ αὐτόπτες μάρτυρες, ἀλλὰ καὶ στὰ ἐπίσημα κρατικά ἔγγραφα (τὶς λεγόμενες *Actes proconsulares*) διαδίδονταν προφορικά. Σταδιακὰ καὶ μέσα στὸν τέταρτο μεταχριστιανικὸ αἰῶνα ἄρχισε καὶ ἡ λογοτεχνικὴ ἀποτύπωση τῶν μαρτυριῶν αὐτῶν ἀπὸ τοὺς Ἁγίους Κυπριανὸ καὶ Ἀμβρόσιο καὶ τὸν Πάπα Δαμάσιο. Ὁ Προυδέντιος ἦταν ὁ πρῶτος ποὺ κατέστησε κεντρικὸ θέμα μιᾶς ὁλόκληρης ποιητικῆς συλλογῆς τὶς διηγήσεις μαρτυριῶν.

Στὴ συλλογὴ αὐτὴ δένουν ἀρμονικὰ τὸ ἀφηγηματικὸ στοιχεῖο μὲ τὸ λυρικό. Ἔτσι μέσα σὲ μιὰ μετρικὴ ποικιλία (ποὺ δὲν περιορίζεται στὰ μέτρα τοῦ κατεξοχὴν Ρωμαίου λυρικοῦ ποιητῆ, τοῦ Ὀρατίου, ἀλλὰ ἐμπλουτίζεται καὶ μὲ νέα, ὅπως ὁ ἱαμβικὸς δίμετρος, ὁ τροχαϊκὸς σεπτενάριος καὶ ὁ ἑνδεκασύλλαβος φαλαίκειος) ἀναπτύσσονται οἱ διηγήσεις γιὰ τὰ μαρτύρια δεκαοκτῶ Ἁγίων τῆς Σαραγόσας, τῶν Ἁγίων Πέτρου, Παύλου, Λαυρεντίου, Ἐμετέρου, Χελιδόνιου, Φρουκτουόζου, Εὐλόγιου, Αὐγούριου, Βινκεντίου, Ἰππολύτου, Ρωμανοῦ καὶ τῶν γυναικῶν Ἁγίων Εὐλαλίας καὶ Ἀγνῆς. Ἡ ἔκταση τῶν ποιημάτων παρουσιάζει ἐπίσης ἀξιοσημείωτη διακύμανση, κατὰ τὰ πρότυπα καὶ πάλι τοῦ Ὀρατίου, ξεκινώντας ἀπὸ μόλις 18 στίχους (ὄγδοος ὕμνος πρὸς τιμὴν μαρτύρων τῆς Κάλα) καὶ φτάνοντας τοὺς 1140 (στὸν δέκατο ὕμνο πρὸς τιμὴν τοῦ Ἁγίου Ρωμανοῦ).

Στόχος τοῦ ποιητῆ δὲν εἶναι βέβαια ἡ ἱστορικὴ καταγραφή τῶν μαρτυριῶν αὐτῶν, ἀλλὰ ἡ ἐξύμνηση τῶν Μαρτύρων. Παράλληλα μὲ τὸν ὕμνολογικὸ χαρακτήρα ὅμως ἡ συλλογὴ δὲν ἐγκατελείπει ἐντελῶς καὶ τὴν ἠθικοδιδασκτικὴ καὶ ἀπολογητικὴ στόχευση, ποὺ καθίσταται εὐκρινέστερη μέσα ἀπὸ τοὺς λόγους τῶν μαρτύρων λίγο πρὶν τὸν θάνατό τους. Αὐτὸ ἴσως προσδίδει καὶ μιὰ ἰδιαίτερη ἀξία στὸ ἔργο, τὸ ὁποῖο παρὰ τὶς ὑπερβολὲς καὶ τὶς λεπτομερεῖς ρεαλιστικὲς περιγραφές (ποὺ κακῶς θεωρήθηκαν ὡς ἀδυναμίες τοῦ ἔργου³⁷, ἀφοῦ εἶναι συνηθισμένες στὴ μαρτυρολογικὴ λογοτεχνία) ἔχει ἰδιαίτερη λογοτεχνικὴ, ἀλλὰ καὶ ἱστορικὴ ἀξία, καθὼς ἀποτελεῖ σὲ ὀρισμένες

³⁷ Γιὰ τὴν ἀποψη αὐτὴ βλ. Lavarenne (1963β'), σ. 11 καὶ Schanz (1914), σ. 243.

περιπτώσεις τὴν ἀρχαιότερη μαρτυρία γιὰ τὸν μαρτυρικὸ θάνατο Ἀγίων τῆς Ἐκκλησίας.

vii) Dittochaeon

Ἡ ποιητικὴ αὐτὴ συλλογὴ ἀποτελεῖται ἀπὸ 48 ἢ 49 τετράστιχα ποιήματα σὲ δακτυλικὸ ἑξάμετρο (ἢ ἀυθεντικότητα τοῦ τεσσαρακοστοῦ τρίτου ἀμφισβητεῖται, καθὼς ἀπουσιάζει ἀπὸ τὰ καλύτερα χειρόγραφα καὶ τὶς πρῶτες ἐκδόσεις τοῦ προυδεντιανοῦ ἔργου)³⁸. Τὸ ἔργο, ἂν καὶ σώζεται στὰ περισσότερα χειρόγραφα τοῦ Προυδεντίου (ὄχι ὡστόσο στὰ δύο ἀρχαιότερα), θεωρήθηκε ἤδη ἀπὸ παλιά, ὅπως ἀναφέρεται στὸν πρόλογο τῆς ἐκδοσης τῶν ἔργων τοῦ Προυδεντίου ἀπὸ τὸν Johannes Sichard, τὸ 1527 στὴ Βασιλεία, ὡς μὴ γνήσιο³⁹. Ὡστόσο τόσο ὁ ἴδιος ὁ Sichard, ὅσο καὶ μεταγενέστεροι ἐκδότες καὶ μελετητές, ὅπως ὁ Lavarenne καὶ ὁ Schanz, ἐπισημαίνουν ὅτι ἡ γλώσσα τοῦ κειμένου εἶναι ἡ γλώσσα τοῦ Προυδεντίου καὶ γι' αὐτὸ τὸ θεωροῦν γνήσιο⁴⁰. Παράλληλα καὶ οἱ ἀρχαῖες μαρτυρίες συμφωνοῦν μὲ τὴ γνησιότητα τοῦ κειμένου⁴¹. Ὡστόσο ὁ Ludwig στέκεται ἐπιφυλακτικὸς ἀπέναντί της, καθὼς θεωρεῖ ὅτι οὔτε τὸ θέμα τοῦ ποιήματος αὐτοῦ ἀναφέρεται στὴν ἔμμετρη εἰσαγωγὴ πὺν προτάσσει ὁ ποιητὴς στὸ σύνολο τοῦ ποιητικοῦ τοῦ ἔργου (ὅπως συμβαίνει, ὅπως ἔχουμε δεῖ, μὲ τὰ ὑπόλοιπα) οὔτε ταιριάζει ἡ δομικὴ του κατασκευὴ μὲ αὐτὴν τῶν ὑπολοίπων⁴². Τὸ γεγονὸς βέβαια ὅτι ὁ Προυδέντιος δὲν τὸ συμπεριέλαβε στὴν ἐκδοσὴ τῶν ἔργων του θὰ μπορούσε νὰ ὀφείλεται εἴτε στὸ ὅτι δὲν τὸ θεώρησε

³⁸ Γιὰ τὰ ζητήματα αὐτὰ βλ. ἀναλυτικότερα Lavarenne (1963β'), σσ. 201-202 καὶ Schanz (1914), σσ. 250-251.

³⁹ Sichard (1527), σ. 15. Ἡ ἀυθεντικότητά τοῦ ἔργου ἀμφισβητήθηκε καὶ στὴ νεότερη ἐποχὴ ἀπὸ τὸν Kraus (1908), σ. 386, ἐνῶ ὁ Bergman (1908), σ. 34, θεωρεῖ πὺς τὸ ποίημα προστέθηκε στὴ συλλογὴ τῶν ἔργων τοῦ Προυδεντίου μετὰ τὸν θάνατο τοῦ ποιητῆ, γι' αὐτὸ καὶ ὁ ἴδιος δὲν ἀναφέρεται σὲ αὐτὴν στὴν *praefatio* του.

⁴⁰ Βλ. Sixt (1889), σ. 10 (ὁ ὁποῖος ἐπισημαίνει ἐπιπλέον στὸ ἔργο τὴ συνηθισμένη τεχνικὴ τοῦ Προυδεντίου νὰ χρησιμοποιεῖ σύμβολα καὶ τύπους), Schanz (1914), σσ. 251-252 καὶ Lavarenne (1963β'), σ. 202.

⁴¹ Βλ. τὴ μαρτυρία τοῦ Γενναδίου Μασσαλίας, ἐκκλησιαστικοῦ συγγραφέα τοῦ 5ου αἰ.: *Prudentius, vir saeculari litteratura eruditus, composuit dittochaion de toto veteri et novo Testamento personis excerptis* (PL 58.1068A)· ἐπίσης ὁ Ebert (1889), σ. 291, ἀναφέρει πὺς σὲ μιὰ ἐπιστολὴ τοῦ Ἐπισκόπου τῆς Ὀστίας Γεωργίου πρὸς τὸν Πάπα Ἀδριανὸ τὸ 786, παρατίθεται ἕνας στίχος ἀπὸ τὸ *Dittochaeon* (1.3) μὲ τὴ συνοδευτικὴ φράση *dicente Prudentio*.

⁴² Βλ. Ludwig (1976), σσ. 303-304.

ἄξιο νὰ συμπεριληφθεῖ εἴτε στὸ ὅτι τὸ συνέγραψε μετὰ τὴν ἔκδοση αὐτῆ⁴³.

Ὁ τίτλος τοῦ ἔργου εἶναι καὶ αὐτὸς ἑλληνικὸς καὶ προέρχεται, κατὰ τὸν Bardenhewer⁴⁴, ἀπὸ τὶς λέξεις *διττός* καὶ *ὄχειον* (δηλαδὴ διπλὸ ὄχημα τῆς σκέψης) ἢ, κατὰ τὸν de Labriolle⁴⁵, *διττός* καὶ *ὄχη* (δηλαδὴ τροφή τοῦ πνεύματος)⁴⁶. Σὲ κάθε περίπτωση ὁ τίτλος ἀναφέρεται στὴν διπλὴ πηγὴ ἔμπνευσης τοῦ ποιητῆ, δηλαδὴ τὴν Παλαιὰ καὶ τὴν Καινὴ Διαθήκη. Τὰ ποιήματα τῆς συλλογῆς δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο ἀπὸ ἐπιγράμματα ποὺ προορίζονταν νὰ τοποθετηθοῦν στὸ κάτω μέρος τοιχογραφιῶν ἢ μωσαϊκῶν ποὺ ἀπεικόνιζαν ἀνάλογες μὲ τὸ περιεχόμενο τοῦ κάθε ποιήματος σκηνές ἀπὸ τὴν Ἁγία Γραφή. Διατυπώθηκε μάλιστα ἡ ἄποψη πὼς τὰ ἔργα αὐτὰ στόλιζαν κάποιον ναὸ στὴν πατρίδα τοῦ ποιητῆ, τὴν Ἰσπανία⁴⁷. Ἀπὸ αὐτὴν τὴν ἄποψη ἡ συλλογὴ αὐτὴ παρουσιάζει ἐνδιαφέρον ὄχι μόνο γιὰ τὸν μελετητὴ τῆς χριστιανικῆς λογοτεχνίας, ἀλλὰ καὶ γιὰ αὐτὸν τῆς χριστιανικῆς Τέχνης.

γ) Ἡ συλλογὴ *Cathemerinon*

ι) Γενικὰ γνωρίσματα

Ὁ τίτλος τῆς συλλογῆς, ὅπως ἀπαντᾷ στὰ χειρόγραφα, εἶναι *Liber Cathemerinon*. Ἡ λέξη *Cathemerinon* πρέπει, ὅπως σωστὰ παρατηρεῖ ἡ Becker⁴⁸, νὰ θεωρηθεῖ ὡς γενικὴ πληθυντικὸ οὐδετέρου γένους (πρβ. *Georgicon, Bucolicon*) καὶ ὄχι ὡς ὀνομαστικὴ ἐνικοῦ (μὲ τὴν ἔννοια δηλαδὴ τοῦ *καθημερινοῦ βιβλίου*), ὅπως τὴν ἐκλαμβάνει ὁ Charlet⁴⁹, κι αὐτὸ δεδομένης τῆς στενῆς σύνδεσης τοῦ ποιητῆ μὲ τὴν κλασικὴ παράδοση (γιὰ τὴν ὁποία θὰ γίνεῖ λόγος στὴ συνέχεια). Ὁ τίτλος αὐτὸς παραπέμπει ὡς ἓνα βαθμὸ στὸ λογοτεχνικὸ εἶδος τῶν *Ἐφημερίδων*, τὸ

⁴³ Γιὰ τὶς ἀπόψεις αὐτὲς βλ. Brožek (1967-68), σ. 155.

⁴⁴ Bardenhewer (1905), σσ. 345 κέ.

⁴⁵ de Labriolle (1947), σ. 720.

⁴⁶ Ἡ τελευταία αὐτὴ ἐρμηνεῖα εἶναι καὶ ἡ ἐπικρατούσα (βλ. καὶ von Albrecht (2002), σ. 1561, ὁ ὁποῖος μεταφράζει τὸν τίτλο ὡς «διπλὸ φαγητό»), ἀν καὶ ὁ Henriksson (1956), σ. 87, ἐπισημαίνει ὡς ἀδυναμίες τῆς τῆ σπανιότητα τῆς λέξης *ὄχη* στὴν ἀρχαία ἑλληνικὴ γλῶσσα καὶ τὴν ὄχι συνηθισμένη τακτικὴ τοῦ Προυδεντίου νὰ χρησιμοποιεῖ ἀλληγορικοὺς τίτλους.

⁴⁷ Βλ. Schanz (1914), σσ. 250-251 καὶ Rösler (1886), σ. 125.

⁴⁸ Becker (2006), σσ. 3-4. Τὴν ἴδια ἄποψη δέχεται καὶ ὁ Gnllka (1982), σ. 300.

⁴⁹ Charlet (1982), σ. 13· πρβ. καὶ Henriksson (1956), σσ. 83, ὅπου ὁ τίτλος ἀποδίδεται στὰ ἑλληνικὰ ὡς *Καθημερινά*.

όποιο έμφανίστηκε κατά την άλεξανδρινή έποχή ως καταγραφή τών καθημερινών δράσεων του Μεγάλου Άλεξάνδρου και στή συνέχεια τών άλεξανδρινών βασιλέων⁵⁰. Ο σύγχρονος του Προυδεντίου όμως ποιητής Αύσόνιος από τὰ Burdigala τής Γαλατίας γράφει μιὰ συλλογή με τόν τίτλο *Έφημερίς*, πού περιλαμβάνει ποιήματα πού αναφέρονται στήν καθημερινότητά του, στις δράσεις του σε διάφορες στιγμές τής ημέρας. Στή συλλογή αυτή, πού διακρίνεται για τήν ποικιλία τών μέτρων, εμπλέκονται τò χριστιανικό με τò παγανιστικό στοιχείο, καθώς χριστιανικές προσευχές εμφανίζονται δίπλα δίπλα με ποιήματα έμπνευσμένα από τόν ρωμαϊκό μίμο και τή *satura*⁵¹. Βεβαίως δέν είναι γνωστό αν και κατά πόσον έμπνεύστηκε ο Προυδέντιος τήν ιδέα τής συγγραφής του *Cathemerinon* από αυτή τή συλλογή, σίγουρα πάντως τò δικό του έργο εντάσσεται κατ' άρχήν ειδολογικά σε αυτήν τήν κατηγορία.

Όστόσο ο Προυδέντιος διευρύνει τή διάσταση τής «καθημερινότητας», καθώς μόνο τὰ πρῶτα έξι ποιήματα τής συλλογής του σχετίζονται με αυτήν: τò πρῶτο άποτελεϊ έναν ύμνο στο πρωινό λάλημα του πετεινού (*Hymnus ad galli cantum*), τò δεύτερο επίσης αναφέρεται στο πρῶί (*Hymnus matutinus*), τò τρίτο είναι ένας ύμνος πριν από τò φαγητό (*Hymnus ante cibum*), τò τέταρτο ένας ύμνος μετά τò φαγητό (*Hymnus post cibum*), ο πέμπτος ύμνος αναφέρεται στο έσπερινό άναμμα του λυχναριού (*Hymnus ad incensum lucernae*), ενῶ ο έκτος μάς μεταφέρει στο βράδυ, λίγο πριν από τόν ύπνο (*Hymnus ante somnum*). Οί έπόμενοι έξι ύμνοι σχετίζονται με λατρευτικές στιγμές του χρόνου: ο έβδομος με τήν περίοδο τής νηστείας (*Hymnus ieiunantium*), ο όγδοος με τò τέλος αυτής τής περιόδου (*Hymnus post ieiunium*), ο ένατος τιτλοφορεϊται ως «Ύμνος για κάθε ώρα» (*Hymnus omnis horae*) και αναφέρεται σε διάφορα περιστατικά τής ζωής του Χριστού, σχετίζεται όμως στήν πραγματικότητα με τήν έορτή του Πάσχα⁵², όπως ακριβώς και ο έπόμενος ύμνος, πού φέρει τόν τίτλο *Hymnus circa exequias defuncti* και έχει ως κύριο θέμα του τήν Άνάσταση, ενῶ οί δύο τελευταίοι ύμνοι (*Hymnus VIII Kal. Ianuarias* και *Hymnus Epiphaniae*) συνδέονται

⁵⁰ Για τò λογοτεχνικό αυτό είδος βλ. Kaerst (1905), σσ. 2749-2753.

⁵¹ Για τή συλλογή αυτή και τὰ χαρακτηριστικά της βλ. τή μελέτη του Ternes (1976).

⁵² Βλ. Charlet (1982), σσ. 117-118.

ἀντιστοίχως μὲ τὶς ἑορτὲς τῶν Χριστουγέννων καὶ τῶν Θεοφανίων, οἱ ὁποῖες ὡς γνωστὸν τὰ πρῶτα χριστιανικὰ χρόνια ταυτίζονταν⁵³.

Ὁ χαρακτήρας τῶν ποιημάτων αὐτῶν εἶναι κατὰ βάση λυρικός. Ἡ συλλογὴ *Cathemerinon* ἀποτελεῖ μαζί μὲ τὸ *Peristephanon* τὰ δύο κατεξοχὴν λυρικὰ ποιήματα, τὰ ὁποῖα μαζί μὲ τὰ τέσσερα ἐπικά ἔργα (*Apotheosis*, *Hamartigenia*, *Psychomachia* καὶ τὰ δύο βιβλία τοῦ *Contra Symmachum*) καὶ τὸ κάπως ἰδιαίτερο *Dittochaeon* συνθέτουν τὸ σύνολο τοῦ προυδεντιανοῦ corpus. Δεδομένου βέβαια τοῦ χριστιανικοῦ χαρακτήρα τοῦ *Cathemerinon* ἡ συλλογὴ ἐντάσσεται δίχως ἄλλο στὴν παράδοση τῆς χριστιανικῆς λυρικῆς ποίησης καὶ συγκεκριμένα τῆς ὑμνολογίας, ὅπου συναντᾶ κανεῖς σπουδαίους προδρόμους τοῦ Προυδεντίου, ὅπως τὸν Μάριο Βικτωρίνο, τὸν Ἰλάριο τοῦ Πουατιέ καὶ, τὸν σπουδαιότερο ὅλων καὶ «πατέρα» τῆς λατινικῆς χριστιανικῆς ὑμνολογίας, τὸν Ἅγιο Ἀμβρόσιο Μεδιολάνων⁵⁴. Βέβαια οἱ ὕμνοι τοῦ τελευταίου εἶχαν ἀφενὸς διδακτικὸ (δογματικὸ, ἀντιαιρετικὸ, ἀπολογητικὸ) στόχο καὶ ἀφετέρου μιὰ πρακτικὴ χρησιμότητα: νὰ χρησιμοποιηθοῦν στὴ λατρευτικὴ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας. Ὅσον ἀφορᾷ τὴ διδακτικὴ διάσταση δὲ λείπει οὔτε ἀπὸ τὸ *Cathemerinon*, ἂν καὶ σίγουρα δὲν ἀποτελεῖ τὴν κυρίαρχη πτυχὴ τοῦ ἔργου⁵⁵. Κάτι τέτοιο ἔχει διατυπωθεῖ ὡς σκέψη καὶ γιὰ κάποια ποιήματα τοῦ *Cathemerinon*⁵⁶, ἐξ ἀφορμῆς μάλιστα τῆς ρητῆς δήλωσης τοῦ ἴδιου τοῦ ποιητῆ στὴν ἔμμετρη *Praefatio* τῆς συνολικῆς ἐργογραφίας του, ὅπου

⁵³ Βλ. σχετικὰ Pax (1962), σσ. 902-909.

⁵⁴ Γιὰ μιὰ σύντομη παρουσίαση τῆς χριστιανικῆς ὑμνολογίας πρὶν τὸν Προυδέντιο βλ. Charlet (1982), σσ. 18-22 καὶ Puech (1888), σσ. 75-86.

⁵⁵ Ὁ Eden (1974), σ. 163, διατυπώνει τὴν ἄποψη ὅτι στὴ συλλογὴ αὐτὴ συνδυάζονται ἡ λατρεία μὲ τὸν διδακτισμὸ. Τὸν διδακτικὸ χαρακτήρα τῆς συλλογῆς ἐπισημαίνει καὶ ὁ Peebles (1951), σ. 27.

⁵⁶ Ὁ Puech (1888), σσ. 86-87, ἂν καὶ χαρακτηρίζει τὴν ποίηση τῆς συγκεκριμένης συλλογῆς ὡς «λειτουργικὴ», ἐντούτοις ἀναγνωρίζει πῶς μόνο λίγα ποιήματα (τὰ δύο πρῶτα, τὸ ἕκτο καὶ τὰ δύο τελευταῖα) μποροῦν νὰ συνδεθοῦν ἄμεσα μὲ τὴν λειτουργικὴ ζωὴ. Σκέψεις γιὰ τὴ σύνδεση μὲ τὴν λατρευτικὴ πράξη ἔχουν διατυπωθεῖ καὶ ἐξ ἀφορμῆς τοῦ πέμπτου ποιήματος, πού θεωρήθηκε ὅτι συνδέεται μὲ τὴν ἀκολουθία τοῦ Ἑσπερινοῦ καὶ ἰδιαίτερα ἐκείνου τῆς ἑορτῆς τοῦ Πάσχα — γιὰ τὴ σχετικὴ συζήτηση βλ. τὴν ἀρχὴ τῆς ἐπεξεργασίας τοῦ πέμπτου ποιήματος, στὸ πέμπτο κεφάλαιο τῆς ἐργασίας. Ἀξιοπρόσεκτος εἶναι καὶ ὁ χαρακτηρισμὸς τῶν ποιημάτων ἀπὸ τὸν Charlet (1984), σσ. 392-393, ὡς «παραλειτουργικῶν» («*paraliturgiques*»), μὲ τὴν ἔννοια ὅτι αὐτὰ δὲν ἦταν προορισμένα νὰ χρησιμοποιηθοῦν στὴ λατρεία, ὅπως οἱ ὕμνοι τοῦ Ἁγίου Ἀμβροσίου, ἀλλὰ προτείνουν ἕνα πρόγραμμα προσευχῆς πού ἀνταποκρίνεται στὸ χρονικὸ πλαίσιο τῆς λειτουργίας τῆς ἡμέρας καὶ τοῦ χρόνου, στηρίζεται στὴ θεματικὴ τῆς λειτουργικῆς προσευχῆς καὶ στοχεύει στὴν ἀφιέρωση στὸν Θεὸ ὅλων τῶν στιγμῶν τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξης. Παρομοίως καὶ ὁ Peebles (1951), σ. 78, θεωρεῖ ὅτι ὁ Προυδέντιος περισσότερο ἔχει κατὰ νοῦ του τὴ λατρεία παρά γράφει γι' αὐτήν.

ἀναγνωρίζει ως ἕναν ἀπὸ τοὺς στόχους τῆς ποιητικῆς του — πλάι στὸν ἀντιαιρετικὸ ἀγῶνα, τὴν ἐξήγηση τῆς δογματικῆς διδασκαλίας τῆς Ἐκκλησίας, τὴν καταπολέμηση τῆς εἰδωλολατρίας καὶ τὴν ἐξύμνηση τῶν μαρτύρων — τῆ διαρκῆ δοξολογία τοῦ Θεοῦ, κάθε ὥρα τῆς ἡμέρας⁵⁷. Ἄλλωστε οἱ στιγμὲς τῆς ἡμέρας στὶς ὁποῖες ἀναφέρονται τὰ ἕξι πρῶτα ποιήματα τῆς συλλογῆς ταυτίζονται ἀπόλυτα μὲ τὶς στιγμὲς τῆς ἡμέρας ποὺ κατὰ τὸν Ἅγιο Ἀμβρόσιο προσφέρονται γιὰ λατρεία: ὅταν ξυπνᾶμε τὸ πρῶτ, ὅταν ξεκινᾶμε τὴν ἡμέρα μας, ὅταν ἐτοιμαζόμαστε γιὰ τὸ μεσημεριανὸ γεῦμα, κατὰ τὴ λήξη αὐτοῦ, ὅταν ἀνάβουμε τὰ φῶτα ἀργὰ τὸ ἀπόγευμα καὶ ὅταν ἐτοιμαζόμαστε γιὰ τὸν ὕπνο⁵⁸. Ἐντούτοις ἡ ἄποψη αὐτὴ μοιάζει μᾶλλον ἀπίθανη λόγῳ τῆς μεγάλης ἔκτασης τῶν ποιημάτων, ἡ ὁποία μάλιστα θεωρήθηκε καὶ ὡς βασικὸ μειονέκτημα τῶν ὕμνων τῆς συλλογῆς⁵⁹. Βέβαια κάποιες στροφές τῶν ὕμνων 1, 2 καὶ 12 χρησιμοποιοῦνται ἀκόμη καὶ σήμερα στὴ λειτουργικὴ ζωὴ τῆς Δυτικῆς Χριστιανοσύνης⁶⁰, ὡστόσο, ὅπως παρατηρεῖ ὁ de Labriolle, ὁ Προυδέντιος οὐσιαστικὰ μετέτρεψε τοὺς λειτουργικοὺς ὕμνους σὲ χριστιανικὲς ᾠδές⁶¹ καὶ κατάφερε, κατὰ τὸν Mariotti, νὰ συνδυάσει τὴ βιβλικὴ σκέψη μὲ τὴν ἐμπειρία τῆς προσευχῆς⁶².

Ὁ ὅρος *ᾠδή* μᾶς ὀδηγεῖ ἀναπόφευκτα στὴν ποίηση τοῦ Ὁρατίου καὶ σὲ ποιήματα μὲ ποικίλα μέτρα: ἱαμβικά (ποιήματα 1,2,6,7,11,12), τροχαϊκά (ποίημα 9), δακτυλικά (ποίημα 3), ἀναπαιστικά (ποίημα 10), ἀλλὰ καὶ λυρικά, ὅπως φαλαίκειο (ποίημα 4), ἀσκληπιάδειο ἐλάσσονα (ποίημα 5) καὶ σαπφικὴ στροφή (ποίημα 8). Εἶναι χαρακτηριστικὸ ἄλλωστε ὅτι ὁ Προυδέντιος χαρακτηρίστηκε ἀπὸ νωρὶς ὡς *Christianorum Maro et Flaccus*⁶³, κάτι ποὺ φανερῶνει τὴ στενὴ σχέση του μὲ τοὺς δύο

⁵⁷ *praef.* 37-42: *Hymnis continuet dies / nec nox ulla vacet quin dominum canat; / pugnet contra hereses, catholicam discutiat fidem, / conculcet sacra gentium, / labem, Roma, tuis inferat idolis, / carmen martyribus devoveat, laudet apostolos.*

⁵⁸ Ambr., *De virginitate*, 3.18 (PL 16.237B): *solemnnes orationes cum gratiarum actione sunt deferendae cum e somno surgimus, cum prodimus, cum cibum paramus sumere, cum sumpserimus et hora incensi, cum denique cubitum pergimus.*

⁵⁹ Βλ. de Labriolle (1947), σ. 701.

⁶⁰ Βλ. de Labriolle (1947), σ. 700 καὶ Puech (1888), σ. 100.

⁶¹ Βλ. de Labriolle (1947), σ. 721, μὲ τὴν ἄποψη τοῦ ὁποῖου συμφωνεῖ καὶ ὁ Raby (1966), σ. 49.

⁶² Mariotti (1976), σ. 229.

⁶³ Ὁ χαρακτηρισμὸς ἀνήκει στὸν Bentley, στὸ ὑπόμνημά του στὸν Ὁράτιο, (1711), σχόλιο στὸ 2.2.15.

βασικούς πυλώνες τῆς κλασικῆς ρωμαϊκῆς ποίησης, τὸν Ὀράτιο⁶⁴ καὶ τὸν Βεργίλιο⁶⁵, χωρὶς αὐτὸ νὰ σημαίνει ὅτι δὲν ἔχουν ἐπισημανθεῖ στὴν ἔρευνα καὶ ἐπιδράσεις ἀπὸ ἄλλους Ρωμαίους ποιητές, ὅπως ὁ Ὀβίδιος⁶⁶, ὁ Λουκρήτιος⁶⁷ ἀκόμη καὶ ὁ Ἰουβενάλης⁶⁸ ἢ ὁ Σενέκας⁶⁹ καὶ ὁ Λουκανός⁷⁰. Οἱ σχέσεις αὐτὲς ἐντοπίζονται σὲ ἐπίπεδο θεματικῶν μοτίβων, μετρικῆς καὶ λεξιλογίου, τὰ ὁποῖα σὲ κάθε περίπτωση ὁ Προυδέντιος τὰ ἐκχριστιανίζει προσαρμόζοντάς τα στὶς θεολογικὲς ἢ ἠθικοδιδασκτικὲς ἀπαιτήσεις ἑνὸς χριστιανικοῦ ἔργου. Ἐνα ἰδιαίτερο ὅμως βασικὸ γνῶρισμα τοῦ λυρισμοῦ τῆς συλλογῆς εἶναι ἡ παρουσία σὲ κάθε ὕμνο μιᾶς ἢ περισσοτέρων βιβλικῶν διηγήσεων, διηγήσεων δηλαδή μεγαλύτερης ἢ μικρότερης ἔκτασης ποὺ εἶναι παρμένες ἀπὸ τὴ Βίβλο καὶ ποὺ μεταπλάθονται ποιητικὰ ἀπὸ τὸν Προυδέντιο. Ἡ ἔρευνα τοῦ Charlet πάνω στὶς διηγήσεις αὐτὲς ἔδειξαν ὅτι εἶναι αὐτὲς τελικὰ ποὺ προσδίδουν σὲ κάθε ποίημα τὸν ἰδιαίτερο ὑφολογικὸ του χαρακτήρα⁷¹. Ἔτσι στὸ πρῶτο, δεύτερο, ἕκτο καὶ ὄγδοο ποίημα οἱ διηγήσεις αὐτὲς εἶναι σχετικὰ μικρῆς ἔκτασης καὶ συχνὰ ἔχουν ἀλληγορικὸ περιεχόμενο, ἀκολουθώντας πιστὰ τὸ παράδειγμα τῶν ἀμβροσιανῶν ὕμνων. Ὁ ἕνατος καὶ ἐνδέκατος πάλι ὕμνος περιέχουν μιὰ μεγαλύτερης ἔκτασης βιβλικὴ διήγηση, παισιωμένη ἀπὸ μιὰ εἰσαγωγή καὶ ἕναν ἐπίλογο κατὰ τὸ πρότυπο τοῦ Ἰλαρίου τοῦ Πουατιέ καὶ χαρακτηρίζονται ἀπὸ τὸν Charlet ὡς «ἀφηγηματικοὶ ὕμνοι» (*hymnes narratives*). Μὲ τοὺς ὕμνους 4, 7 καὶ 10 περνᾶμε σὲ μιὰ ἐπικὴ διάσταση, καθὼς οἱ ἐνόητες τῶν βιβλικῶν διηγήσεων ἀποτελοῦν οὐσιαστικὰ ἐπικὲς παραφράσεις βιβλικῶν χωρίων, σὰν αὐτὲς τοῦ Ἰουβένκου καὶ τῆς Πρόβας. Ἀπὸ τὴν ἄλλη μὲ τοὺς ὕμνους 3, 5 καὶ 11 βρισκόμαστε πιὸ κοντὰ στὴν πινδαρικὴ τεχνικὴ τῆς ἐνσωμάτωσης σὲ ἕνα λυρικὸ ποίημα ἑνὸς ἀφηγηματικοῦ τμήματος ποὺ διευρύνει τὸ κεντρικὸ θέμα. Τέλος ξεχωριστὴ περίπτωση γιὰ τὸν Charlet ἀποτελεῖ τὸ τελευταῖο ποίημα τῆς συλλογῆς, ποὺ οὐσιαστικὰ ἐνσωματώνει ὅλες τὶς προηγούμενες τεχνικὲς. Οἱ μελέτες

⁶⁴ Βλ. τὶς μελέτες τῶν Breidt (1887), Martija (1935), Salvatore (1956), Opelt (1970), Pucci (1991) καὶ Lühken (2002).

⁶⁵ Βλ. τὶς μελέτες τῶν Dexel (1907), Mahoney (1934), Strzelecki (1935), Schwen (1937) Salvatore (1956) καὶ Lühken (2002).

⁶⁶ Βλ. τὶς μελέτες τῶν Alexander (1936) καὶ Salvatore (1959).

⁶⁷ Βλ. τὴ μελέτη τοῦ Brakman (1921).

⁶⁸ Βλ. τὴ μελέτη τοῦ Hanley (1962).

⁶⁹ Βλ. τὶς μελέτες τῶν Sixt (1892) καὶ Weyman (1981).

⁷⁰ Βλ. τὴ μελέτη τοῦ Sixt (1892).

⁷¹ Charlet (1982), σσ. 91-187.

αὐτὲς τοῦ Charlet, ποὺ ἀποτελέσαν πραγματικὸ σταθμὸ στὴν προυδεντιανὴ ἔρευνα, ἀποδεικνύουν δὶχως ἄλλο τὴν πολὺπτυχη καὶ πολυσύνθετη ὄψη τοῦ λυρισμοῦ τῆς συλλογῆς καὶ ἀποδεικνύουν μὲ τὸν καλύτερο τρόπο ὅτι στὴν περίπτωση τοῦ *Cathemerinon* δὲν ἔχουμε νὰ κάνουμε μὲ πιστὴ μίμηση τῆς ὁρατιανῆς ποιητικῆς, ἀλλὰ μὲ δημιουργικὴ πρόσληψή της καὶ ἓνα πραγματικὰ πρωτότυπο συνταίριασμα διαφορετικῶν ποιητικῶν τεχνικῶν τῆς ἀρχαιότητος.

ii) Τὸ ζήτημα τῆς ἐνότητος καὶ τῆς δομῆς τῆς συλλογῆς

Ἡ στενὴ σχέση τοῦ Προυδεντίου μὲ τὶς κλασικὲς πηγές τοῦ ἀφενδὸς καὶ ὁ σαφὴς χριστιανικὸς χαρακτήρας τοῦ ἔργου ἀφετέρου ἀποτελέσαν γιὰ ἀρκετὰ χρόνια τοὺς δύο βασικοὺς πυρῆνες τῆς προυδεντιανῆς ἔρευνας. Ἔτσι οἱ σχετικὲς μελέτες διεξάγονταν σὲ δύο ἐπίπεδα, εἴτε μορφῆς εἴτε περιεχομένου ἄλλοτε ἐπισημαίνοντας τὸ πόσο κοντὰ βρίσκεται ἡ ποιητικὴ τέχνη τοῦ Προυδεντίου στὶς μορφές ποὺ κληρονόμησε ἡ Ὑστερὴ Ἀρχαιότητα ἀπὸ τὴν Κλασικὴ καὶ ἄλλοτε ἀναδεικνύοντας τὸν βαθὺ θεολογικὸ χαρακτήρα τοῦ προυδεντιανοῦ ἔργου. Ἦδη ὅμως στὰ μέσα τῆς δεκαετίας τοῦ 1960 ὁ Thraede στηλίτευσε αὐτὸν τὸν κατακερματισμὸ τῆς ἔρευνας καὶ πρότεινε μιὰ ad hoc μελέτη τῆς συλλογῆς ποὺ θὰ ἔχει ὡς βάση τὴ συνεξέταση μορφῆς καὶ περιεχομένου, χριστιανικοῦ καὶ «ἐθνικοῦ» στοιχείου, ὥστε νὰ φανεῖ εὐκρινέστερα ἡ ἰδιαιτερότητα τῆς ποιητικῆς τέχνης τοῦ Προυδεντίου⁷². Ἡ λογικὴ αὐτὴ ὁδήγησε καὶ στὰ πρῶτα ὑπομνήματα τοῦ *Cathemerinon*, ἂν καὶ πρέπει νὰ σημειωθεῖ πῶς ἡ ἐρευνητικὴ αὐτὴ ἐργασία βρίσκεται – κυριολεκτικὰ – στὰ μισὰ τοῦ δρόμου: ἀπὸ τὰ δώδεκα ποιήματα τῆς συλλογῆς ἔχουν ὑπομνηματισθεῖ μόνο τὰ ἕξι⁷³. Στὸ πλαίσιο αὐτῆς τῆς γενικῆς ἀρχῆς φιλοδοξεῖ νὰ κινηθεῖ καὶ ἡ παρούσα ἐργασία, στόχος τῆς ὁποίας εἶναι ἡ ἐρμηνευτικὴ προσέγγιση τῶν πρῶτων ἕξι ποιημάτων τῆς συλλογῆς ὑπὸ τὸ πρίσμα τῆς συνεξέτασης μορφῆς καὶ περιεχομένου. Πρέπει ὥστόσο νὰ διευκρινιστεῖ ὅτι ἡ μελέτη τῆς μορφῆς τοῦ κειμένου δὲ θὰ ἀναλωθεῖ σὲ μιὰ λεπτομερῆ ἐξέταση κάθε μορφολογικοῦ ἢ ὑφολογικοῦ στοιχείου, ἀλλὰ θὰ ἐπικεντρωθεῖ στὴ δομὴ τοῦ κειμένου. Μὲ ἄλλα λόγια στόχος τῆς ἐργασίας εἶναι ἡ ἀνάδειξη τῆς δομικῆς

⁷² Thraede (1965), σσ. 19-20.

⁷³ Γιὰ τὸ πρῶτο, δεῦτερο, πέμπτο καὶ ἕκτο ποίημα ὑπάρχει τὸ ὑπόμνημα τῆς van Assendelft (1976) καὶ γιὰ τὸ τρίτο τῆς Becker (2006).

κατασκευῆς κάθε ποιήματος, τόσο σὲ «μακροεπίπεδο» (εὐρύτερες ἐνότητες), ὅσο καὶ σὲ «μικροεπίπεδο» (ἐπιμέρους ὑποενότητες, στροφές, ἀκόμη καὶ στίχοι), καὶ ἡ σύνδεση τῶν δομικῶν ἐπιλογῶν τοῦ ποιητῆ μὲ τὸ περιεχόμενο τοῦ ποιήματος καὶ τὸ ἐκάστοτε προβαλλόμενο θεολογικὸ νόημα (εἴτε στὸ πρῶτο εἴτε στὸ δεύτερο ἐπίπεδο).

Βέβαια δὲν εἶναι ἡ πρώτη φορὰ πού ἡ δομὴ τίθεται στὸ κέντρο τῆς ἔρευνας τοῦ προουδεντιανοῦ ἔργου, καθὼς ἓνα σημαντικότερο κομμάτι αὐτῆς ἀναλώθηκε στὴ διερεύνηση τῆς δομῆς τοῦ συνόλου τῆς συλλογῆς. Ἡ διερεύνηση αὐτὴ μάλιστα συνδέθηκε ἄμεσα μὲ τὸ ζήτημα τῆς ἐνότητας τῆς συλλογῆς: ἡ ἐμφανῆς – ἐξωτερικὰ τουλάχιστον – διαφορὰ μεταξὺ τῶν ἕξι πρώτων ποιημάτων, πού ἀναφέρονται σὲ λατρευτικὲς στιγμὲς τῆς ἡμέρας (πρωί, μεσημέρι, βράδυ) καὶ τῶν ἕξι τελευταίων, πού συνδέονται μὲ ἰδιαίτερες λατρευτικὲς «στιγμὲς» τοῦ ἔτους (περίοδος νηστείας, Πάσχα, Χριστούγεννα) ἔδωσε ἀφορμὴ στὴ διατύπωση «ἐνωτικῶν» καὶ «ἀνθενωτικῶν» θεωριῶν, οἱ τελευταῖες ἀπὸ τίς ὁποῖες ἀποκρούστηκαν μέσα ἀπὸ τὴ διερεύνηση τῆς δομῆς τῆς συλλογῆς, πού κατέληξαν σὲ λιγότερο ἢ περισσότερο συμμετρικὰ σχήματα δομικῆς κατασκευῆς τῆς πού ἔχουν ὡς βάση τους εἴτε τὸ περιεχόμενο εἴτε τὸ μέτρο τῶν ποιημάτων⁷⁴.

Ἐνα πρῶτο τέτοιο σχῆμα ἔδωσε ὁ Bergman⁷⁵, ὁ ὁποῖος λαμβάνοντας ὡς κριτήριον τὸ μέτρο κάθε ποιήματος διακρίνει ἕξι ζεύγη ποιημάτων (1 καὶ 2, 3 καὶ 10, 4 καὶ 9, 5 καὶ 8, 6 καὶ 7, 11 καὶ 12), ἐκ τῶν ὁποίων τὸ πρῶτο καὶ τὸ τελευταῖον συνθέτουν ἓνα ἰδιαίτερο σύνολο, καθὼς ἔχουν τὸ ἴδιο μέτρο. Λαμβάνοντας ὑπ' ὄψιν τὸ ἴδιο κριτήριον ὁ Ludwig⁷⁶ διακρίνει τρία μέρη στὴ συλλογὴ, ἐκ τῶν ὁποίων τὸ πρῶτο καὶ τὸ τελευταῖον (ποιήματα 1-2 καὶ 11-12) «συγγενεύουν» μετρικὰ (ἰαμβικὸι δίμετροι) καὶ θεματικά (μέσω τοῦ κοινοῦ μοτίβου τοῦ φωτός – Χριστοῦ) καὶ συνθέτουν ἔτσι ἓνα πλαίσιο μέσα στὸ ὁποῖο τοποθετοῦνται τὰ ὑπόλοιπα ποιήματα (3-10), καθένα ἀπὸ τὰ ὁποῖα συντίθεται σὲ μέτρα πού δὲν ἐπαναλαμβάνονται μέσα στὴ συλλογὴ. Παρατηρεῖ κανεὶς πῶς τὸ σχῆμα αὐτὸ (A-B-A) μαρτυρεῖ ἓναν συνδυασμὸ τῆς δυαδικῆς μὲ τὴν τριαδικὴν δόμηση: δύο εἰδῶν μετρικὲς ἐνότητες ποιημάτων κατανέμονται

⁷⁴ Γιὰ μιὰ ἀναλυτικότερη παρουσίαση τῆς ἱστορίας τοῦ ζητήματος βλ. Charlet (1982), σσ. 45-59, ὅπου παρατίθεται καὶ ἡ «ἐνωτικὴ» θεωρία τοῦ συγκεκριμένου μελετητῆ. Τὴν ἐνότητα τῆς συλλογῆς ὑποστηρίζει σὲ μελέτη του γιὰ τὴ δομὴ τοῦ συνόλου τοῦ προουδεντιανοῦ corpus καὶ ὁ Ludwig (1976).

⁷⁵ Bergman (1921), σσ. 55-67.

⁷⁶ Ludwig (1976), σ. 318.

σὲ τρία μέρη. Ὁ Charlet⁷⁷ ἀπὸ τὴν ἄλλη παρουσιάζει ἓνα ἄλλο δομικὸ σχῆμα τῆς συλλογῆς βασισμένο καὶ αὐτὸ στὴ μετρικὴ μορφή τῶν ποιημάτων, τὸ ὁποῖο ἐπίσης συνδυάζει τὴ δυαδικότητα μὲ τὴν τριαδικότητα, καθὼς ἐπισημαίνονται τρία ζεύγη ἱαμβικῶν ποιημάτων (1-2, 6-7, 11-12), πὺ ἀφήνουν στοὺς δύο ἐνδιάμεσους χώρους τρία κάθε φορὰ ποιήματα σὲ διάφορα μέτρα (3-5, 8-10). Παρόμοια λογικὴ φαίνεται νὰ διαπνέει καὶ τὸ σχῆμα τῆς Recanatini⁷⁸ στὸ ὁποῖο μὲ βάση τὸν ἀριθμὸ τῶν στίχων τῶν στροφῶν κάθε ποιήματος διακρίνονται ἀρχικὰ δύο μέρη στὴ συλλογῆ: ἓνα ἐξωτερικὸ (1 καὶ 12: τετράστιχες στροφές) καὶ ἓνα ἐσωτερικὸ (2-11), πὺ χωρίζεται σὲ τρία μέρη, ἐκ τῶν ὁποίων τὸ ἓνα, τὸ κεντρικὸ, περιέχει δύο ποιήματα (4 καὶ 9) μὲ τρίστιχες στροφές καὶ τὰ ἄλλα δύο πὺ τὸ περιβάλλουν ἀποτελοῦνται ἀπὸ ποιήματα μὲ τετράστιχες ἢ πεντάστιχες στροφές, διατεταγμένα σὲ ζεύγη (2-3 / 5-6 καὶ 7-8 / 10-11). Ἐπομένως τὸ σχῆμα A-B-A πὺ παρατηρήθηκε στὸν Ludwig βρῖσκει τὴν ἐφαρμογὴ του καὶ ἐδῶ (A=ποιήματα μὲ τετράστιχες ἢ πεντάστιχες στροφές, B=ποιήματα μὲ τρίστιχες στροφές). Ἡ Recanatini προχωρᾷ ἐπιπλέον σὲ μιὰ ἀριθμολογία καὶ προσθέτοντας τὸν ἀριθμὸ τῶν στίχων (4 ἢ 5) ἀπὸ τοὺς ὁποίους ἀπαρτίζονται οἱ στροφές τῶν ποιημάτων στὰ ζεύγη αὐτὰ διαπιστώνει ὅτι πάντοτε ἔχουμε νὰ κάνουμε μὲ πολλαπλάσια τοῦ 2 ἢ τοῦ 3 (ποιήματα 2 καὶ 3: 4+5=9, ποιήματα 5 καὶ 6: 4+4=8, ποιήματα 7 καὶ 8: 4+5=9, ποιήματα 10 καὶ 11: 4+4=8, ποιήματα 4 καὶ 9: 3+3=6), πράγμα πὺ φανερῶνει τὴν ἰδιαίτερη σημασία τῶν ἀριθμῶν αὐτῶν, οἱ ὁποῖοι, ὅπως ὀρθῶς παρατηρεῖ, ἔχουν καὶ φιλοσοφικὲς ἢ θεολογικὲς προεκτάσεις: ὁ ἀριθμὸς 2 σχετίζεται μὲ τὴ διαίρεση κάθε φυσικῆς ἢ ἰδεολογικῆς ὄντοτητας, πὺ ἀποτελεῖ τὴ βάση κοσμολογικῶν, φιλοσοφικῶν καὶ θεολογικῶν θεωριῶν, ἐνῶ ὁ ἀριθμὸς 3 παραπέμπει σαφῶς στὸ τριαδικὸ δόγμα⁷⁹. Ἄλλωστε οἱ ἀριθμοὶ αὐτοὶ ἔχουν τὴ σημασία τους καὶ σὲ ἄλλα ἔργα τοῦ Προυδεντίου: ἂν ὁ τίτλος τοῦ *Dittichaeum* ἀποτελεῖ ἀπλῶς μιὰ ἔνδειξη γι' αὐτό, ἢ ἐξέλιξη τῆς πνευματικῆς μάχης στὴν *Psychomachia* σὲ τρία ἐπίπεδα (ἐσωτερικὸς ἀγώνας, πάλη τῆς Ἐκκλησίας, ἐσχατολογικὴ νίκη), τὴν ὁποία ἐπισημαίνει ὁ von Albrecht⁸⁰, συνιστᾷ ἀναμφίβολα πειστικότερο τεκμήριο.

⁷⁷ Charlet (1982), σ. 59.

⁷⁸ Recanatini (1991), σσ. 568-569.

⁷⁹ Recanatini (1991), σ. 569.

⁸⁰ von Albrecht (2002), σσ. 1567-1568.

Υπῆρξαν ἐπιπλέον μελετητὲς οἱ ὅποιοι καταλήγουν ἐπίσης σὲ δομικὰ σχήματα ὅπου κυριαρχεῖ ἡ δυαδικότητα καὶ τριαδικότητα χρησιμοποιώντας αὐτὴ τὴ φορὰ ὡς κριτήριον (καὶ) τὴ θεματικὴ τῶν ποιημάτων. Ἔτσι οἱ Herzog⁸¹, Charlet⁸² καὶ Mazières⁸³ ἐντοπίζουν δύο εὐρύτερες ἐνότητες (ποιήματα 1-6 καὶ 7-12), καθεμία ἀπὸ τὶς ὁποῖες ἐμπεριέχει μὲ τὴ σειρὰ τῆς τριά ζεύγη ποιημάτων μὲ θεματικὴ ὁμοιότητα (1-2: πρῶν, 3-4: μεσημέρι, 5-6: ἀπόγευμα, 7-8: νηστεία, 9-10: Πάσχα, 11-12: Χριστοῦγεννα – Ἐπιφάνεια). Τὰ ζεύγη αὐτὰ ὅμως ἐπικοινωνοῦν ἐσωτερικὰ μὲ μιὰ λογικὴ πὺν συνδυάζει καὶ πάλι τὴ δυαδικότητα μὲ τὴν τριαδικότητα: τὸ πρῶτον καὶ τὸ τελευταῖον (1-2, 11-12) παρουσιάζουν τὴν ἀνατολὴ τῆς καινούργιας ἡμέρας καὶ τῆς χριστιανικῆς ἐποχῆς ἀντίστοιχα, δηλαδὴ τὴν ἀναγέννηση τοῦ ἀνθρώπου στὴ καθημερινή του ζωὴ καὶ τῆς ἀνθρωπότητος στὸ σύνολόν της, τὸ δεύτερον καὶ τὸ τέταρτον (3-4, 7-8) ἀναφέρονται στὴν πνευματικότητα τοῦ γεύματος, ἐνῶ τὸ τρίτον καὶ τὸ πέμπτον (5-6, 9-10) εἰκονίζουν τὴν πορεία ἀπὸ τὸ φῶς στὴ νύχτα καί, ἀντίστροφα, ἀπὸ τὸν θάνατον στὴν Ἀνάσταση. Στοιχεῖα συνδυασμοῦ δυαδικότητας καὶ τριαδικότητας μποροῦν νὰ ἐντοπιστοῦν καὶ στὸ – κάπως περίπλοκον – δομικὸν σχῆμα τοῦ Seng⁸⁴, σύμφωνα μὲ τὸ ὅποῖον τὰ κεντρικὰ ποιήματα τῆς συλλογῆς (αὐτὰ δηλαδὴ πὺν περιλαμβάνονται ἀνάμεσα στὰ ὅμοια μετρικὰ ζεύγη τῶν ποιημάτων 1-2 καὶ 11-12, στὰ ὁποῖα χρησιμοποιοῦνται ἰαμβικὰ μέτρα καὶ τὰ ὁποῖα συνιστοῦν τὸ «περίγραμμα» τῆς συλλογῆς) σχηματίζουν οὐσιαστικὰ τρεῖς – ἄνισες ὡστόσο ὡς πρὸς τὴν ἔκτασιν – ὁμάδες ποιημάτων: οἱ δύο πρῶτες, δηλαδὴ τὰ ποιήματα 3 καὶ 10 (δακτυλικά) ἀφενὸς καὶ 6 καὶ 7 (ιαμβικά) ἀφετέρου, παρουσιάζουν ὡς κοινὸν στοιχεῖον τὸ ὅτι ἀποτελοῦνται ἀπὸ μεμονωμένα ποιήματα πὺν ἀκολουθοῦν ἓνα ζεῦγος διαδοχικῶν ποιημάτων μὲ παρόμοιον μέτρον (4-5 καὶ 8-9), τὰ ὁποῖα ἀποτελοῦν καὶ τὴν τρίτην ὁμάδα ποιημάτων.

Ἀλλὰ καὶ στὸ ἐπίπεδον τοῦ συνόλου τοῦ προυδεντιανοῦ corpus (ἐξαιρουμένου τοῦ *Dittochaeton*, πὺν ἀποτελεῖ ἰδιαίτερη λογοτεχνικὴ ἐνότητα, τοῦ ὁποῖου ἡ συναρίθμηση στὸ προυδεντιανὸν corpus ἔχει, ὅπως ἔχει ἤδη ἀναφερθεῖ, ἀμφισβητηθεῖ) παρατηρεῖται μιὰ ἀντίστοιχη λογικὴ

⁸¹ Herzog (1966), σσ. 43 κέ.

⁸² Charlet (1982), σσ. 51-58.

⁸³ Mazières (1989). Ἐπιπροσθέτως ὁ μελετητὴς ἐπισημαίνει συνάφεια αὐτῶν τῶν ζευγῶν καὶ σὲ ἐπίπεδον μετρικῆς μορφῆς τοῦ στίχου.

⁸⁴ Seng (2000), σσ. 419 κέ.

κατὰ τὴ διάταξη τῶν ἐπιμέρους ἔργων (σύμφωνα μὲ τὰ ὅσα γράφει ὁ ἴδιος ὁ ποιητὴς στὴν *praefatio* του), τὰ ὁποῖα χωρίζονται σὲ τρεῖς ἐνότητες: δύο γενικά (*Praefatio, Epilogus*), δύο λυρικά (*Cathemerinon, Peristephanon*) καὶ τέσσερα ἐπικά (*Hamartigenia, Apotheosis, Psychomachia, Contra Symmachum 1 καὶ 2*)⁸⁵. Ὁ δυαδικὸς χαρακτήρας τῶν δύο πρώτων ἐνοτήτων εἶναι φανερός, ἐνῶ ἡ τρίτη ἀποτελεῖται ἀπὸ πέντε ποιήματα, ποὺ χωρίζονται ὅμως σὲ τρεῖς ὑποενότητες, ἐκ τῶν ὁποίων ἡ πρώτη καὶ ἡ τρίτη εἶναι δυαδικές (τὰ δύο πρώτα ποιήματα ἔχουν δογματικὸ – ἀντιαιρετικὸ χαρακτήρα, τὰ δύο τελευταῖα ἀπολογητικό), ἐνῶ τὴ δεύτερη καὶ κεντρικὴ συνθέτει ἓνα ποίημα μὲ βαρύνουσα θεολογικὴ σημασία, ἡ *Psychomachia*⁸⁶. Σύμφωνα μάλιστα μὲ ἓνα ἄλλο σχῆμα ποὺ λαμβάνει ὡς αὐτοτελῆ ποιητικὴ μονάδα τὸν *Hymnus de Trinitate* (ποὺ θεωρήθηκε ὡς *praefatio* τῆς *Apotheosis*) ἡ ἐνότητα τῶν πέντε ἐπικῶν ποιημάτων παρουσιάζει ἐπίσης δυαδικὴ δόμηση στὸ σύνολό της, καθὼς ἀπαρτίζεται ἀφενδὸς ἀπὸ τὸν *Hymnus de Trinitate*, ποὺ ἀποτελεῖ μιὰ σύντομη σύνοψη τῆς χριστιανικῆς πίστεως, καὶ ἀφετέρου ἀπὸ τὰ ὑπόλοιπα ποιήματα, ποὺ ἀποτελοῦν τρόπον τινὰ τὴν ἀνάλυσή της⁸⁷.

Υπῆρξαν βέβαια καὶ προσπάθειες μελέτης τῆς δομῆς συγκεκριμένων ποιημάτων τῆς συλλογῆς. Ἡ πιὸ συστηματικὴ ἀπὸ αὐτὲς εἶναι αὐτὴ τοῦ Charlet⁸⁸, ὅπου ἐφαρμόζεται ὅμως ἓνα γενικότερο

⁸⁵ Τὴ σειρὰ αὐτῆ, δηλαδὴ *Cathemerinon* - ἐπικά θεολογικὰ ποιήματα (*Hamartigenia, Apotheosis, Psychomachia*, ἄγνωστο μὲ ποιὰ σειρὰ) - *Contra Symmachum 1,2* - *Peristephanon*, θεωρεῖ πιὸ λογικὴ καὶ ὁ Puech (1888), σσ. 63-64, ἀν καὶ στὴ χειρόγραφη παράδοση, ὅπως ἐπισημαίνει ὁ ἴδιος μελετητὴς, δὲν ὑπάρχει συμφωνία γιὰ τὴ σειρὰ τῶν ἔργων.

⁸⁶ Ὁ Steidle (1971), σσ. 244-246, ἀναφερόμενος στὸ κύριο ποιητικὸ ἔργο τοῦ Προυδεντίου (ἐξαιρῶντας δηλαδὴ τὴν *Praefatio* καὶ τὸν *Epilogus*) διακρίνει ἓνα δυαδικὸ σχῆμα, σύμφωνα μὲ τὸ ὁποῖο πέριξ τῆς *Psychomachia* (ποὺ κατέχει κεντρικὴ θέση) τοποθετεῖται μιὰ ομάδα μὲ λυρικά ποιήματα (*Cathemerinon, Peristephanon*) καὶ δύο ομάδες τῶν δύο ἔργων ἐκάστη μὲ ἀντιαιρετικὸ (*Hamartigenia, Apotheosis*) ἢ ἀπολογητικὸ (*Contra Symmachum 1, 2*) χαρακτήρα. Ἀντίθετα ὁ Bastiaensen (1993), σσ. 108-113, στέκεται ἐπιφυλακτικὸς στὸν συνοπολογισμὸ τῆς *Psychomachia* στὸ σχῆμα, καθὼς δὲν ἀποδέχεται ὅτι αὐτὴ συγκαταλέγεται στὴν πρώτη ἐκδοσὴ τοῦ προουδεντιανοῦ corpus, γιὰτι δὲν ὑπάρχει σαφὴς ἀναφορὰ γι' αὐτὴν στὴν *Praefatio* (ὅπως συμβαίνει μὲ τὰ ὑπόλοιπα ποιήματα). Ἡ ἀναφορὰ ὅμως τῆς *Praefatio* στὴν ὑπεράσπιση τῆς ἀληθινῆς πίστεως ὡς στόχο τοῦ ποιητικοῦ ἔργου τοῦ Προυδεντίου (στ. 39: *pugnet contra hereses, catholicam discutiat fidem*) θὰ πρέπει νὰ θεωρηθεῖ ὅτι καλύπτει καὶ τὸ ποίημα αὐτό (ὄχι μόνο τὴν *Apotheosis* καὶ τὴν *Hamartigenia*), ἀφοῦ ἔχει σαφέστατα δογματικὸ χαρακτήρα. Ἀρκετὰ ἱκανοποιητικὰ δείχνει τὴ σχέση τῆς *Praefatio* μὲ τὴν *Psychomachia* ὁ Ludwig (1976), σσ. 315-316.

⁸⁷ Βλ. τὸ σχῆμα τοῦ Ludwig (1976), σ. 361 καὶ ἰδιαίτερα γιὰ τὰ ἐπικά ποιήματα σσ. 313-317.

⁸⁸ Charlet (1982), κυρίως σσ. 61-84.

πενταμερές δομικό σχῆμα σὲ ὅλα τὰ ποιήματα: μία εἰσαγωγή, ἓνα πρῶτο θεωρητικὸ μέρος, ὅπου ἀναπτύσσονται θεολογικὲς ἀλήθειες, μία ἐνότητα πού περιλαμβάνει πάντα μία ἢ περισσότερες βιβλικὲς διηγήσεις, ἓνα δεύτερο θεωρητικὸ – θεολογικὸ μέρος καὶ ὁ ἐπίλογος. Ἡ προσπάθεια ἐφαρμογῆς αὐτοῦ τοῦ δομικοῦ σχήματος σὲ ὅλα τὰ ποιήματα τῆς συλλογῆς, τὴ στιγμή μάλιστα πού δὲ συνδέεται αὐτὸς μὲ συγκεκριμένους θεολογικοὺς στόχους, ἔχει ἤδη ἀμφισβητηθεῖ στὴν ἔρευνα⁸⁹. Μιὰ ἀπόπειρα κατασκευῆς δομικοῦ σχήματος γιὰ τὸ πρῶτο, δεύτερο, πέμπτο καὶ ἕκτο ποίημα τῆς συλλογῆς ἐντοπίζεται καὶ στὸ ὑπόμνημα τῆς van Assendelft⁹⁰, ἡ ὁποία ὡστόσο ἀποτελεῖ περισσότερο καταγραφή ἐπιμέρους θεματικῶν ἐνοτήτων τοῦ ποιήματος (χωρὶς νὰ ἀναδεικνύονται μάλιστα οἱ μεταξύ τους σχέσεις) μὲ βάση πάντα τὶς ἀλληγορικὲς ἐννοιες τοῦ φωτὸς καὶ τοῦ σκότους ἢ τῆς ἡμέρας καὶ τῆς νύχτας, πού συνθέτουν – κατὰ τὴν van Assendelft – τὰ κυρίαρχα μοτίβα τῶν ποιημάτων αὐτῶν. Ἐνα πιὸ ὀλοκληρωμένο δομικὸ σχῆμα, πού λαμβάνει ὑπ’ ὄψιν του τὰ ἐπιμέρους νοήματα, διακρίνει εὐρύτερες ἐνότητες καὶ μικρότερες ὑποἐνότητες καὶ μελετᾶ τὶς μεταξύ τους σχέσεις, μπορεῖ κανεὶς νὰ δεῖ στὸ ὑπόμνημα τῆς Becker γιὰ τὸ τρίτο ποίημα τῆς συλλογῆς (ἓνα σχῆμα τὸ ὁποῖο θὰ συζητηθεῖ κατὰ τὴν ἀνάλυση τοῦ συγκεκριμένου ποιήματος)⁹¹. Ἰδιαίτερη ὅμως σημασία γιὰ τὴ συζήτησή μας ἔχει ἡ μελέτη τῆς δομῆς τῶν ποιημάτων ἀπὸ τὸν Evenepoel⁹², ὁ ὁποῖος διακρίνει ἐπιμέρους θεματικὲς ἐνότητες σὲ καθένα ἀπὸ τὰ δώδεκα ποιήματα τῆς συλλογῆς. Μελετώντας κανεὶς τὰ δομικὰ σχήματα πού παραθέτει ὁ μελετητὴς ἐντοπίζει στὴ συντριπτικὴ πλειοψηφία αὐτῶν (1,2,5,6,8,9,10,11,12) μιὰ διαρκῆ τάση τοῦ ποιητῆ νὰ δημιουργεῖ θεματικὲς ἐνότητες δύο ἢ τριῶν στροφῶν, πού σὲ ὀρισμένα μάλιστα ποιήματα εἶναι ἀπόλυτη⁹³. Ἀξίζει μάλιστα νὰ σημειωθεῖ ὅτι παρόμοια στοιχεῖα τριαδικότητος ἔχουν ἐπισημανθεῖ καὶ σὲ τρία ποιήματα τοῦ *Peristephanon* (3, 4, 14), ὅπου οἱ πέντε θεματικὲς ἐνότητες πού ἐπισημαίνονται ἀπὸ τὸν Ripsati (βιογραφικὰ στοιχεῖα τοῦ μάρτυρα, περιγραφή τῆς ἐπιθυμίας τοῦ μαρτυρίου, περιγραφή τοῦ ἴδιου

⁸⁹ Βλ. τὴ βιβλιοκρισία τοῦ Gnllka (1987), σσ. 300-302.

⁹⁰ van Assendelft (1976), σσ. 22-28.

⁹¹ Becker (2006), σσ. 23-28.

⁹² Evenepoel (1979), σσ. 104-137.

⁹³ Βλ. ποίημα 10 (2/2 // 2/2 // 3 // 2/2/2/3/2/2/2/3 // 2/2 // 2/2 // 2/2) καὶ ποίημα 11 (2/2 // 2/2 // 2/2 // 2 // 2/3 // 2/3 // 3/2) - οἱ ἀριθμοὶ δηλώνουν τὸν ἀριθμὸ τῶν στροφῶν πού ἀποτελοῦν τὶς ἐπιμέρους ἐνότητες τῶν ποιημάτων.

τοῦ μαρτυρίου, θαυμαστὰ σημεῖα καὶ τελικὴ προσευχή) οὐσιαστικὰ συμπυκνώνονται σὲ τρεῖς, ἀφοῦ ἐκτὸς ἀπὸ τὴν πρώτη καὶ τελευταία οἱ ὑπόλοιπες τρεῖς σχετίζονται ἄμεσα μὲ τὸ μαρτύριο καὶ συνθέτουν ἓνα ἑνιαῖο σύνολο⁹⁴. Ἄλλωστε, ὅπως ἤδη ἔχουμε δεῖ στὴ σύντομη παρουσίαση τῆς *Psychomachia*, καὶ τὸ ποίημα ἐκεῖνο δομεῖται πάνω σὲ ἀντιθετικὰ ζεύγη ἀρετῶν-κακιῶν. Ἄν προχωροῦσε κανεὶς λίγο περισσότερο τὴ σκέψη αὐτή, ἴσως θὰ μπορούσε νὰ διακρίνει τὴν προτίμηση τοῦ ποιητῆ πρὸς τὴ δυαδικότητα (ἔστω καὶ σὲ ἓνα ἄλλο πλέον ἐπίπεδο, αὐτὸ τῶν πηγῶν τῆς ποιητικῆς ἔμπνευσης) ἀκόμη καὶ στὸν τίτλο τοῦ *Dittochaeon*.

δ) Στόχοι τῆς ἐργασίας

Ἡ ἐξέταση αὐτὴ τῆς δομῆς τοῦ κειμένου μὲ βάση τὸν ἀριθμὸ ἐπιμέρους ἐνοτήτων, στροφῶν ἢ — σὲ μικροεπίπεδο — ἀκόμη καὶ προτάσεων ἢ στίχων παραπέμπει σὲ μιὰ ποσοτικὴ τρόπον τινὰ ἀνάλυση τοῦ κειμένου, ἢ ὁποία δὲν ἐπιχειρεῖται γιὰ πρώτη φορὰ στὴν ἐργασία αὐτή. Τέτοιου εἴδους μελέτες ποὺ ἐξετάζουν τὴ σημασία συγκεκριμένων ἀριθμῶν στὴ δομὴ καὶ τὴ σύνθεση τοῦ κειμένου εἶναι γνωστὲς στὸ χῶρο τῶν βιβλικῶν σπουδῶν⁹⁵. Ἐνδεικτικὰ θὰ μπορούσε νὰ ἀναφερθεῖ μιὰ μελέτη τοῦ Cassuto⁹⁶, ὁ ὁποῖος παρατηρεῖ πὼς στὴν ἀρχὴ τοῦ βιβλίου τῆς *Γενέσεως* παίζει ἓναν ἰδιαίτερο ρόλο ὁ ἀριθμὸς 7: τὸ χωρίο 1.1 ἀποτελεῖται ἀπὸ 7 λέξεις, τὸ ἀμέσως ἐπόμενο 1.2 ἀπὸ 14 (=7x2), ἐνῶ ἡ πέμπτη παράγραφος τῆς ἐνότητας, ποὺ ἀναφέρεται στὴν ἕβδομη ἡμέρα τῆς δημιουργίας, ἀπὸ 35 λέξεις (=5x7). Ὁ Freedman πάλι, μελετώντας τὸν ἀριθμὸ λέξεων καὶ συλλαβῶν ὡς στοιχεῖο τῆς σύνθεσης ποιητικῶν κειμένων τῆς Βίβλου, παρατηρεῖ, μεταξὺ ἄλλων, πὼς ὁ Ψαλμὸς 137 ἀποτελεῖται ἀπὸ τρία μέρη: μιὰ εἰσαγωγή (137.1-2), τὸ κυρίως μέρος (137.3-7) καὶ τὸν ἐπίλογο (137.8-10)⁹⁷. Ἀπὸ αὐτὰ τὸ πρῶτο καὶ τὸ τελευταῖο ἀποτελοῦνται ἀπὸ τὸν ἴδιο σχεδὸν ἀριθμὸ συλλαβῶν (37 καὶ 38 ἀντίστοιχα), ἐνῶ τὸ κεντρικὸ χωρίζεται σὲ τρία μέρη (137.3 / 4-6 / 7), ἐκ τῶν ὁποίων τὸ πρῶτο καὶ τὸ τρίτο ἀποτελοῦνται ἀπὸ τέσσερις

⁹⁴ Βλ. Riposati (1979), σ. 25.

⁹⁵ Βλ. Menken (1985), σσ. 16-23, ὅπου παρατίθενται παραδείγματα τέτοιων μελετῶν, ποὺ ἐστιάζουν ὅμως κυρίως στὸν ἀριθμὸ τῶν λέξεων ἢ τῶν συλλαβῶν ὡς στοιχείων τῆς σύνθεσης καὶ τῆς δομῆς τοῦ κειμένου.

⁹⁶ Cassuto (1961), σσ. 14-15.

⁹⁷ Freedman (1971), σσ. 188-189 καὶ (1980), σσ. 303-321.

μετρικές ενότητες και έχουν 27 συλλαβές, ενώ το κεντρικό είναι σε έκταση όσο τα δύο άλλα μαζί (8 μετρικές ενότητες, 54 συλλαβές). Η λογική αυτή των τριών ενότητων, εκ των οποίων οι δύο επικοινωνούν μεταξύ τους με κάποιο κοινό στοιχείο (έδω σχετίζεται με την έκταση με βάση τον αριθμό των συλλαβών) είναι ακριβώς ίδια με αυτή που διαπνέει, όπως είδαμε, σε πολλές περιπτώσεις τον χωρισμό του συνόλου του προυδεντιανού έργου ή των ποιημάτων του *Cathemerinon* σε επιμέρους ενότητες⁹⁸. Αυτό το σχήμα διακρίνει ο Ortega και στο επιλογικό ποίημα με το οποίο κλείνει την εργογραφία του ο Προυδέντιος⁹⁹. Το ποίημα αυτό κατά τον μελετητή αποτελείται από τρία μέρη (στ. 1-10, 13-22 και 25-34, στο ενδιάμεσο των οποίων τοποθετούνται δύο κάθε φορά στίχοι, οι στ. 11-12 και 23-24), εκ των οποίων το πρώτο και το τελευταίο παρουσιάζουν την ίδια δομή: 4+2+4 στίχοι, εν αντιθέσει με το κεντρικό, που χωρίζεται σε 2+3+3+2 στίχους. Το αξιοσημείωτο είναι πως ακόμη και αυτό το ίδιο το δομικό σχήμα του πρώτου και τελευταίου μέρους διαπνέεται από την ίδια λογική του συνδυασμού της δυαδικότητας με την τριαδικότητα, καθώς αυτά τα μέρη του επιλόγου αποτελούνται από τρία τμήματα, εκ των οποίων το πρώτο και τελευταίο έχουν τον ίδιο αριθμό στίχων (τέσσερις), ενώ το κεντρικό αποτελείται από δύο στίχους. Αυτό το σχήμα A-B-A ο Menken το ονομάζει «framing-technique» και το εντοπίζει σε χωρία του *Κατά Ιωάννην Ευαγγελίου*¹⁰⁰.

Ειδικότερα ο ρόλος των αριθμών 2 και 3 στη δόμηση ενός ποιήματος είναι εμφανής και στον Όρατιο. Ξεετάζοντας κανείς τις μελέτες του Γρόλλιου μπορεί εύκολα να εντοπίσει πλήθος ποιημάτων του Όρατίου, τα οποία χωρίζονται σε ενότητες των δύο ή τριών στροφών¹⁰¹, ενώ πολλές φορές τα σχήματα αυτά συνδυάζονται. Δεδομένου ότι ο Όρατιος λειτούργησε σε πολλές περιπτώσεις ως πρότυπο του Προυδεντίου, δεν αποκλείεται και στο θέμα της δόμησης οι δύο ποιητές να συνδέονται με ανάλογη σχέση. Αλλά και στη χριστιανική λογοτεχνία έχουν επισημανθεί παρόμοιες τάσεις δυαδικότητας στη σύνθεση και τη δομή ποιητικών έργων.

⁹⁸ Βλ. παραπάνω το σχήμα του Ludwig και της Recanatini.

⁹⁹ Ortega (2001), σ. 351.

¹⁰⁰ Menken (1985), σσ. 269-270.

¹⁰¹ Βλ. ενδεικτικά τα ποιήματα 2.2 και 2.8 (2+2+2στροφ.), 3.18 και 3.28 (2+2 στροφ.), 2.4 και 2.11 (3+3 στροφ.)· Γρόλλιος (1992), σσ. 33, 55, 94, 124 και Γρόλλιος (1998), σσ. 236, 314-315. Ο αριθμός των ποιημάτων που παρουσιάζουν ανάλογη δυαδική ή τριαδική δόμηση (πάντα κατά τον Γρόλλιο) είναι αρκετά μεγάλος, ιδιαίτερα στο δεύτερο και τρίτο βιβλίο των *Ωδών*: 2.1,3,5,6,7,8,10,16 και 3.7,8,13,14,19,20.

Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελούν τὰ ποιήματα *De ave phoenice* τοῦ Λακταντίου καὶ *Cupido cruciatur* τοῦ Αὐσονίου, ὅπου ἔχει παρατηρηθεῖ μιὰ «διμερῆς θεματικὴ καὶ δομικὴ διάκριση σὲ ἕναν ὑπερβατικὸ καὶ αἰώνιο κόσμο κατοικίας τοῦ θνητοῦ κατοίκου μὲ περιγραφή τοῦ μόνιμου τρόπου διαβίωσής του καὶ σὲ ἕνα ἐπεισόδιο προσωρινοῦ χαρακτήρα, διάκριση ἢ ὁποῖα ἐκτυπώνεται ὑφολογικὰ στὴ διαμόρφωση ἑνὸς περιγραφικοῦ καὶ ἑνὸς ἀφηγηματικοῦ μέρους»¹⁰². Γενικότερα ὅμως οἱ ἀριθμοὶ δύο καὶ τρία ἔχουν τὴν ἀξία τους τὴν ἐποχὴ αὐτή. Ἐνας πρὸ σύγχρονος τοῦ Προυδεντίου ποιητῆς, ὁ Αὐσόνιος, συνέθεσε ἕνα ποίημα γιὰ τὸν ἀριθμὸ 3 (*Griphus ternarii numeri*), ὅπου σὲ 90 ἑξαμέτρους περιγράφεται ἡ σημασία τοῦ ἀριθμοῦ αὐτοῦ σὲ μιὰ σειρὰ ἀπὸ ἐπιστῆμες¹⁰³. Ὁ ἀριθμὸς πάλι 2 παραπέμπει φιλοσοφικὰ στὸν δυϊσμό, ὁ ὁποῖος ἐκφράστηκε ἰδιαίτερα ἀπὸ τὸ κίνημα τοῦ Γνωστικισμοῦ, τὸν ὁποῖο, ὅπως εἶδαμε στὴν παρουσίαση τῆς *Hamartigenia*, καταπολεμᾷ ὁ Προυδέντιος στὸ πρόσωπο τοῦ Μαρκίωνα¹⁰⁴. Ἡ τάση λοιπὸν τοῦ ποιητῆ νὰ «μπολιάσει» τὴν αὐστηρὴ δυαδικὴ δόμηση μὲ τὴν τριαδικότητα δὲν ἀποκλείεται νὰ ἀποτελεῖ μιὰ συμβολικὴ ἔκφραση τῆς πολεμικῆς τοῦ ποιητῆ κατὰ τοῦ δυϊσμοῦ σὲ ἐπίπεδο πλέον ρητορικῆς τοῦ κειμένου.

Ἐνας πρῶτος στόχος αὐτῆς τῆς μελέτης εἶναι νὰ διερευνήσει, ἀναλυτικότερα καὶ βαθύτερα ἀπ' ὅ,τι ἡ μελέτη τοῦ Eveneroel, κατὰ πόσον ἡ λογικὴ αὐτῆ τῆς δυαδικότητας καὶ τῆς τριαδικότητας διαπερνᾷ τὸν τρόπο δομικῆς κατασκευῆς τοῦ κειμένου τῶν ἑξι πρώτων ποιημάτων τῆς συλλογῆς, τὰ ὁποῖα, ὅπως ἤδη ἐπισημάνθηκε, συνιστοῦν ξεχωριστὴ ἐνότητα μέσα στὸ *Cathemerinon* (καὶ ὄχι ἀνεξάρτητη συλλογή, ὅπως εἶχε ὑποστηριχθεῖ ἀρχικὰ ἀπὸ τοὺς «ἀνθωντικούς»). Γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ ἡ μελέτη δὲ θὰ περιορισθεῖ στὶς εὐρύτερες θεματικὲς ἐνότητες κάθε ποιήματος, ἀλλὰ θὰ προχωρήσει, ὅπως ἤδη ἀναφέρθηκε, καὶ σὲ ἐπίπεδο στροφῶν ἢ καὶ στίχων ἀκόμη. Ἔτσι δὲ θὰ χρησιμοποιηθεῖ ὡς κριτήριον γιὰ τὴ διάκριση τῶν ἐπιμέρους ἐνοτήτων μόνον τὸ περιεχόμενο, οὔτε καὶ μόνον ὁ ἀριθμὸς τῶν λέξεων ἢ τῶν συλλαβῶν, ὅπως ἔκαναν οἱ μελετητὲς τῶν βιβλικῶν κειμένων, ἀλλὰ κάθε κειμενικὸ στοιχεῖο (συντακτικὸ, μετρικὸ, ὑφολογικὸ). Παράλληλα ἕνας δεύτερος στόχος τῆς μελέτης εἶναι ἡ διερεύνηση τῆς λειτουργικότητας τῶν δομικῶν

¹⁰² Βλ. Νικήτας (1992), σσ. 85-86.

¹⁰³ Γενικότερα γιὰ τὸ περιεχόμενό του βλ. Herzog (1989), σ. 296.

¹⁰⁴ Γιὰ τὸν Γνωστικισμὸ στὰ πλαίσια τοῦ δυϊσμοῦ βλ. Duchesne-Guillemain (1959), σσ. 347-349.

αὐτῶν σχημάτων καὶ κυρίως ἢ σύνδεσθί τους μὲ τὸ θεολογικὸ περιεχόμενο κάθε ἐνότητος, κάθε ποιήματος καὶ ἐν τέλει τοῦ συνόλου τοῦ πρώτου αὐτοῦ μέρους τῆς συλλογῆς. Μὲ ἄλλα λόγια ἢ ἐργασία θὰ προσπαθήσει νὰ ἀναδείξει πῶς ὁ τρόπος δόμησης τοῦ κειμένου ἐξυπηρετεῖ στήν καλύτερη προβολή τοῦ θεολογικοῦ μηνύματος κάθε μικρότερης ἢ εὐρύτερης ἐνότητος καὶ ἐν τέλει καθενὸς ἀπὸ τὰ ἕξι ποιήματα ποὺ μελετῶνται, ἀλλὰ καὶ τοῦ εὐρύτερου συνόλου ποὺ αὐτὰ συναποτελοῦν.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Α΄

Hymnus ad galli cantus: τὸ ξημερῶμα τῆς καινούργιας ζωῆς

Ὁ πρῶτος ὕμνος τῆς ποιητικῆς συλλογῆς *Cathemerinon* ἀποτελεῖ ἕναν ὕμνο μὲ ἀφορμὴ τὴν ἀνατολὴ τῆς καινούργιας ἡμέρας σὲ 25 στροφές τεσσάρων ἀκατάληκτων ἰαμβικῶν διμέτρων ἢ καθεμιά (μέτρο πὺν τὸ ξανασυναντᾶμε στὸ δεύτερο, ἐνδέκατο καὶ δωδέκατο ποίημα αὐτῆς τῆς συλλογῆς, καθὼς καὶ στὸ δεύτερο καὶ πέμπτο ποίημα τῆς συλλογῆς *Peristephanon*). Βασικὸ θεματικὸ μοτίβο τοῦ ποιήματος εἶναι ἡ ἀλληγορικὴ διάσταση τοῦ ξημερώματος (ὡς ἔναρξης μιᾶς νέας, πνευματικῆς ζωῆς), ἡ ἀντίθεσή του μὲ τὸ σκότος (πὺν ἀντιπροσωπεύει τὴν ἁμαρτωλὴ ζωὴ), καθὼς καὶ ἡ παρουσία τοῦ πετεινοῦ ὡς συμβόλου τοῦ Χριστοῦ πὺν προσκαλεῖ τὸν ἄνθρωπο στὴ νέα ζωὴ. Τὸ ποίημα μετρικὰ καὶ θεματικὰ εἶναι ἐμφανῶς ἐμπνευσμένο ἀπὸ τὸ *Aeterne rerum conditor* τοῦ Ἀμβροσίου, τὸ ὁποῖο χρησιμοποιεῖ τὸν ἴδιο στίχο καὶ τὰ ἴδια αὐτὰ ἀλληγορικὰ μοτίβα¹⁰⁵. Ὡστόσο, ὅπως παρατηρεῖ ὁ Charlet¹⁰⁶, τὰ δύο ποιήματα διαφέρουν στὸ βαθμὸ πὺν στὸ ποίημα τοῦ Προυδεντίου ἢ μορφῇ τοῦ στίχου παρουσιάζει μεγαλύτερη ποικιλία καὶ ἐπιπλέον ἐμφανίζεται σὲ τέσσερις στροφές (στρ. 13-16) ἢ ἀλληγορικὴ βιβλικὴ διήγηση τῆς μετανοίας τοῦ Ἀποστόλου Πέτρου, ἡ ὁποία στὸ ποίημα τοῦ Ἀμβροσίου ἀναφέρεται ὑπαινικτικὰ σὲ δύο μόλις στίχους (στ. 15-16)¹⁰⁷.

Αὐτὴ ἡ ἀφηγηματικὴ ἐνότητα μὲ ἀλληγορικὲς διαστάσεις (στρ. 13-16) ἀποτελεῖ δορικὰ τὸν πυρῆνα τοῦ ποιήματος, καθὼς περιβάλλεται ἀπὸ δύο σχεδὸν ἰσομερῆ τμήματα (δέκα καὶ ὀκτῶ στροφῶν ἀντίστοιχα) μὲ θεωρητικὸ ἢ διδακτικὸ χαρακτήρα (στρ. 3-12: ἡ ἔλευση τοῦ Χριστοῦ καὶ οἱ προτροπές Του γιὰ τὴ νέα ζωὴ καὶ στρ. 16-24: ἡ παρουσία τοῦ Χριστοῦ ὡς πραγματικότητα στὴ ζωὴ τοῦ πιστοῦ), καθὼς καὶ ἀπὸ μία εἰσαγωγὴ δύο στροφῶν (στρ. 1-2) καὶ ἕναν ἐπίλογο μιᾶς στροφῆς (στρ. 25). Τὸ δορικὸ αὐτὸ σχῆμα, πὺν προτείνεται ἀπὸ τὸν Charlet καὶ τὸ ὁποῖο

¹⁰⁵ Ὁ ὕμνος ἔχει ἐκδοθεῖ στὸν Walpole (1922), σσ. 30-34.

¹⁰⁶ Charlet (1982), σ. 23 καὶ σ. 75.

¹⁰⁷ Ἡ van Assendelft (1976), σ. 61, παρατηρεῖ μάλιστα ὅτι ὁ Ἀμβρόσιος παρέχει ἀπλῶς παραδείγματα ἢ περιστατικὰ συμβολικὰ («*instances of symbolism*»), ἐνῶ ὁ Προυδέντιος ἀνέπτυξε ἕνα ὀλόκληρο ἀλληγορικὸ ποιητικὸ σύνολο.

ἀκολουθοῦμε καὶ ἐμεῖς¹⁰⁸, προδίδει μία τάση δημιουργίας ζευγῶν (δύο συγκεφαλαιωτικά μέρη, δύο θεωρητικά), ἢ ὁποῖα ἀξίζει νὰ μελετηθεῖ σὲ ὁλόκληρο τὸ ποίημα.

Πρὶν τὴν ἐξέταση αὐτὴ ὅμως πρέπει νὰ ἐπισημανθοῦν καὶ δύο ἀκόμη ἀπόψεις γιὰ τὴ δομὴ τοῦ ποιήματος. Ἡ πρώτη, ποὺ ὑποστηρίχθηκε ἀπὸ τοὺς Herzog¹⁰⁹ καὶ Fuhrmann¹¹⁰, βλέπει σὲ αὐτὸ τέσσερις εὐρείες ἐνότητες: ἡ πρώτη (στ. 1-36) ἀποτελεῖ ἓνα ἀλληγορικὸ τμήμα, ἡ δευτέρα (στ. 37-48) ἔχει στὸ κέντρο τῆς τὴν εἰκόνα τῶν δαιμόνων, ἡ τρίτη (στ. 49-64) ἀποτελεῖται ἀπὸ τὴ βιβλικὴ διήγηση καὶ ἡ τέταρτη (στ. 65-100) ἀναφέρεται στὴν Ἀνάσταση τοῦ Χριστοῦ καὶ τὴ σημασία τῆς γιὰ τὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου. Ὅπως ὅμως σωστὰ παρατηρεῖ ὁ Charlet, ἡ δευτέρη ἐνότητα δὲν μπορεῖ νὰ διακριθεῖ ἀπὸ τὴν πρώτη, στὸ βαθμὸ ποὺ ἀποτελεῖ συνέχεια τῆς ἀλληγορικῆς διάστασης ἐκείνου, ἐνῶ καὶ οἱ στίχοι 65-72 δύσκολα μποροῦν νὰ χωριστοῦν ἀπὸ τὴν ἐνότητα τῆς βιβλικῆς διήγησης, καθὼς ἀποτελοῦν τὴ θεολογικὴ τῆς ἐξήγησης. Μιὰ δευτέρη ἄποψη παρουσιάζει ἓνα τριαδικὸ δομικὸ σχῆμα τοῦ ποιήματος, σύμφωνα μὲ τὸ ὁποῖο τὸ ποίημα χωρίζεται σὲ τρία μέρη: τὸ πρῶτο μέρος (στ. 1-36) παρουσιάζει τὴ συμβολικὴ τῆς καινούργιας ἡμέρας, τὸ δεύτερο (στ. 37-72) τὴν ἐπιβεβαιώνει μὲ τρία παραδείγματα (μεταξὺ τῶν ὁποίων καὶ ἡ εὐαγγελικὴ διήγηση γιὰ τὸν Ἀπόστολο Πέτρο) καὶ τὸ τρίτο (στ. 73-100) παρέχει παραινήσεις πρὸς τοὺς πιστούς¹¹¹. Εἶναι φανερὸ πὼς τὸ σχῆμα αὐτὸ δὲν ἀναγνωρίζει κεντρικὸ ρόλο στὴ βιβλικὴ διήγηση· τὸ κατὰ πόσον αὐτὸ ἰσχύει θὰ φανεῖ μόνο ἀπὸ τὴν ἀνάλυση τῆς σχετικῆς ἐνότητας. Τέλος ἰδιαίτερης ἀναφορᾶς χρήζει καὶ τὸ σχεδιάγραμμα ποὺ παραθέτει ἡ van Assendelft σχετικὰ μὲ τὴν ὀργάνωση τῆς ὕλης τοῦ ποιήματος, τὸ ὁποῖο δὲν ἀποτελεῖ τόσο μιὰ πρόταση χωρισμοῦ του σὲ εὐρύτερες ἐνότητες, ὅσο μιὰ παρακολούθηση τῆς πορείας τοῦ βασικοῦ του μοτίβου τῆς ἐναλλαγῆς τῶν ἐννοιῶν φωτὸς καὶ σκότους ἀπὸ στροφή σὲ στροφή¹¹². Ἔχει σημασία ὅμως γιὰ τὴ συζήτησή μας τὸ γεγονὸς ὅτι ἐντοπίζονται καὶ ἐδῶ ζεύγη στροφῶν (στρ. 9-10, 11-12, 17-18, 19-20, 22-23).

¹⁰⁸ Charlet (1982), σσ. 24-25.

¹⁰⁹ Herzog (1966), σ. 58 κέ.

¹¹⁰ Fuhrmann (1971), σσ. 95-103.

¹¹¹ Βλ. Evenepoel (1979), σσ. 104-106 καὶ Gniska (1980), σ. 431.

¹¹² van Assendelft (1976), σ. 22.

I) Εισαγωγή – Επίλογος (στρ. 1-2 και 25)

1 *Ales diei nuntius*

lucem propinquam praecinit;

nos excitator mentium στρ. 1

iam Christus ad vitam vocat.

5 *Auferte, clamat, lectulos*

aegros, soporos, desides:

castique recti ac sobrii στρ. 2

vigilate, iam sum proximus.

Tu, Christe, somnum dissice,

tu rumpe noctis vincula,

tu solve peccatum vetus στρ. 25

100 novumque lumen ingere.

Ἡ συνεξέταση τῆς εἰσαγωγῆς καὶ τοῦ ἐπιλόγου προβάλλει ἀναγκαῖα ἐξαιτίας τῆς νοηματικῆς τους σύνδεσης, καθὼς ἡ εἰσαγωγή προεξαγγέλλει τὴν ἔλευση τῆς καινούργιας ἡμέρας, τῆς καινούργιας δηλαδὴ ζωῆς, ἐνῶ ὁ ἐπίλογος δίνει ἔμφαση στὴν ὑποχώρηση τοῦ παλαιοῦ κόσμου τῆς ἁμαρτίας. Βέβαια κατὰ μία πιὸ λογικὴ χρονικὴ σειρὰ θὰ ἔπρεπε ἡ στροφὴ αὐτὴ νὰ βρίσκεται στὴν ἀρχὴ τοῦ ποιήματος καὶ οἱ δύο εἰσαγωγικὲς στὸ τέλος του, ἀφοῦ μοιάζει πιὸ λογικὸ πρῶτα νὰ ζητοῦν οἱ πιστοὶ ἀπὸ τὸν Χριστὸ τὴν κατατρόπωση τοῦ κόσμου τῆς ἁμαρτίας καὶ ἔπειτα νὰ παρουσιάζεται ἡ ἐξαγγελία τῆς ἐμφάνισης τοῦ νέου κόσμου ἀπὸ τὸν Χριστό. Ἡ ἐπιλογή τοῦ ποιητῆ νὰ ἀντιστρέψει αὐτὴν τὴν πορεία δημιουργεῖ ἓνα ἀπρόσμενο καὶ παράδοξο σχῆμα, πὺν ὡστόσο ἐπιφέρει ἓνα ἰδιαίτερα ἐντυπωσιακὸ αἰσθητικὰ ἀποτέλεσμα, μέσα ἀπὸ τὸ ὁποῖο ἐμφαίνεται ἡ προβολὴ τοῦ καινούργιου κόσμου. Ἀξίζει ὡστόσο νὰ μελετηθεῖ κατὰ πόσον ἡ τεχνικὴ αὐτὴ τῆς πρόταξης τῶν στοιχείων πὺν ἀντιστοιχοῦν στὸν καινούργιο κόσμο ἔναντι ἐκείνων πὺν ἐκφράζουν τὸν παλαιὸ παρατηρεῖται καὶ στὸ ἐσωτερικὸ τῆς ἐνότητας πὺν ἀπαρτίζουν ἡ εἰσαγωγή καὶ ὁ ἐπίλογος τοῦ ποιήματος.

Μελετώντας κανεὶς τὴν ἐσωτερικὴ δόμηση τῆς εἰσαγωγικῆς καὶ ἐπιλογικῆς ἐνότητας παρατηρεῖ ἓνα αὐστηρὸ δυαδικὸ σχῆμα. Ἔτσι στὴν

πρώτη στροφή στους δύο πρώτους στίχους παρουσιάζεται ο πετεινός να εξαγγέλλει τὸ ξημέρωμα τῆς ἡμέρας (τοῦ φωτός πού πλησιάζει)¹¹³ καὶ στους δύο ἐπόμενους παρουσιάζεται ὁ Χριστὸς νὰ καλεῖ τοὺς – προφανῶς εὐρισκόμενους στὴν ἁμαρτία – ἀνθρώπους στὴν καινούργια ζωή. Ἡ ἰσχυρὴ στίξη μάλιστα στὸ τέλος τοῦ δευτέρου στίχου ἀποτελεῖ σαφῆ ἔνδειξη διάκρισης ἀνάμεσα στὰ δύο κῶλα¹¹⁴. Τὰ δύο μέρη παρουσιάζουν καὶ ἄλλες ὁμοιότητες στὴ συντακτικὴ τους κατασκευή. Καὶ τὰ δύο ἀποτελοῦνται ἀπὸ ἓνα ρῆμα δηλωτικὸ ὁμιλίας (*praecinit, vocat*) τοποθετημένο στὸ τέλος τους, ἐνῶ τὰ ὑποκείμενά τους (*ales, Christus*) συνοδεύονται ἀπὸ ἓναν ὁμοιοπτωτο προσδιορισμὸ (*nuntius, excitator*) μὲ μία γενικὴ ἀντικειμενικὴ ἐξαρτημένη ἀπὸ αὐτόν (*diei, mentium*), τοποθετημένα στὸν πρῶτο στίχο κάθε τμήματος καὶ κατὰ τέτοιον τρόπο, ὥστε ἂν ἀπομονωθοῦν καὶ συνεξεταστοῦν νὰ δημιουργοῦν ἓνα χιαστόν (*diei nuntius, excitator mentium*). Παράλληλα τὸ περιεχόμενο τῆς «ὁμιλίας» τῶν ὑποκειμένων δηλώνεται μὲ ἓνα ἀντικείμενο (*lucem propinquam*) ἢ ἓναν ἐμπρόθετο προσδιορισμὸ (*ad vitam*) τοποθετημένα στὸ δεύτερο στίχο τοῦ κάθε τμήματος. Ἀπὸ τὰ παραπάνω συνάγεται μιὰ σχέση μεταξύ τῶν δύο τμημάτων πού φαίνεται νὰ ὑπακούει στὸ σχῆμα «ἀλληγορία – ἐπεξήγηση», καθὼς κάθε ἀλληγορικὸς ὅρος τοῦ πρώτου διστίχου ἐπεξηγεῖται ἀπὸ τὸν ἀντίστοιχο τοῦ δευτέρου: ὁ πετεινὸς πού ἀναγγέλλει τὸ πρῶτὸν τὸν ἐρχομὸ τοῦ νέου φωτός συμβολίζει τὸν Χριστὸ πού καλεῖ τοὺς πιστοὺς στὴ νέα ζωή.

Μιὰ παρόμοια δυαδικὴ δόμηση ἀπαντᾷ καὶ στὴ δευτέρη στροφή. Τὰ δύο ἰσομεγέθη τμήματά της χωρίζονται μὲ ἰσχυρὴ στίξη στὸ τέλος τοῦ δευτέρου στίχου, ὅπως ἀκριβῶς καὶ στὴν προηγούμενη στροφή. Ὁ ἓνας στίχος κάθε διστίχου ἐμπεριέχει μιὰ παρότρυνση πρὸς τοὺς πιστοὺς (*auferte, vigilate*) τοποθετημένη στὴν ἀρχή του, ἐνῶ ὁ ἄλλος ἀποτελεῖται ἀπὸ μιὰ σειρὰ τριῶν ἐπιθέτων, παρατεταγμένων σὲ σχῆμα ἀσύνδετο¹¹⁵, πού συμβολίζουν τὴν πρώτη φορὰ τοὺς ἁμαρτωλοὺς (*aegros,*

¹¹³ Ἀξίζει νὰ παρατηρηθεῖ ὅτι ἡ ἀναφορὰ τοῦ συμβολισμοῦ τῆς ἡμέρας μέσα σὲ συμφραζόμενα πού σχετίζονται μὲ τὴ συμβολικὴ τοῦ φωτός εἶναι χαρακτηριστικὴ στὸ ἔργο τοῦ Προυδεντίου, ὅπως προκύπτει ἀπὸ μελέτη τοῦ Pastor (1996), ὅπου δὲν ἀναφέρονται ὅμως παραδείγματα ἀπὸ τὸ *Cathermerinon*.

¹¹⁴ Ἡ van Assendelft (1976), σ. 61, θεωρεῖ ὅτι ἡ ἄνω καὶ κάτω στιγμὴ ἀποτελεῖ τὴν καλύτερη στίξη στὸ συγκεκριμένο σημεῖο, καθὼς οἱ ἐπόμενοι δύο στίχοι (στ. 3-4) φανερώνουν τὴ σπουδαιότητα τῶν δύο πρώτων στίχων.

¹¹⁵ Ὁ Bergman (1921), σ. 107, θεωρεῖ τὸν στίχο ὡς ἀντιπροσωπευτικὸ δείγμα τῆς τάσης τοῦ Προυδεντίου νὰ ἐπισυσσωρεύει συνώνυμα, ἰδιαίτερος σὲ τριαδικὰ σύνολα.

soporos, desides), ἐνῶ τὴ δευτέρῃ τοὺς δίκαιους ἀνθρώπους (*castique, recti ac sobrii*)¹¹⁶. Ἐπι ἢ στροφὴ δομεῖται κατὰ τὸ χιαστὸν σχῆμα (παρότρυνση – ἐπίθετα (ἀμαρτωλῶν) – ἐπίθετα (δικαίων) – παρότρυνση) ποὺ φέρνει στὸ κέντρο τῆς τὴν ἠθικὴ τῶν ἀνθρώπων καὶ στὰ ἄκρα τῆς τὶς παροτρύνσεις τοῦ Χριστοῦ. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ ἀναδεικνύεται ἡ δύναμη τοῦ λόγου τοῦ Χριστοῦ ποὺ ἀφορᾷ τὸ σύνολο τῶν πιστῶν, δικαίων καὶ ἀδίκων.

Στὸ ἐπίπεδο τῶρα τῆς εὐρύτερης ἐνότητας τῶν δύο εἰσαγωγικῶν στροφῶν παρατηρεῖται μιὰ ἀναφορὰ σὲ στοιχεῖα ποὺ συνδέονται μὲ τὸν καινούργιο ἢ τὸν παλαιὸ κόσμο παρατεταγμένων ἐπίσης σὲ σχῆμα χιαστὸν, τὰ ἄκρα τοῦ ὁποῖου καταλαμβάνουν οἱ ἀναφορὲς στὴν καινούργια ζωὴ, ἐγκλωβίζοντας στὸν ἐνδιάμεσο χῶρο τὶς ἀναφορὲς στὸν παλαιό. Μέσω τοῦ δομικοῦ αὐτοῦ σχήματος προβάλλεται ἡ ἐμφάνιση τῆς καινούργιας ζωῆς ἐναντι τῆς ὑποχώρησης τῆς παλαιᾶς.

Αὐτὴ ἢ ἴδια τάση ἐντοπίζεται καὶ στὴν ἐπιλογικὴ στροφή, αὐτὴ τὴ φορὰ σὲ ἐπίπεδο δόμησης τῶν στίχων. Ἀρχικὰ ὅμως πρέπει νὰ ἐπισημανθεῖ πῶς τὸ δομικὸ σχῆμα τῆς ἀποτελεῖ συνδυασμὸ δυαδικότητας καὶ τριαδικότητας, καθὼς αὐτὴ χωρίζεται σὲ δύο μέρη (στ. 97-99, στ. 100), τὸ πρῶτο ἐκ τῶν ὁποίων ἀπαρτίζεται ἀπὸ τρεῖς στίχους. Ἡ συνάφεια τῶν τριῶν πρῶτων στίχων σχετίζεται μὲ τὴν ἐσωτερικὴ τους δόμηση καὶ συγκεκριμένα ἔγκειται στὸ γεγονός ὅτι ἀποτελοῦνται οὐσιαστικὰ ἀπὸ δύο σκέλη, τὸ πρῶτο ἐκ τῶν ὁποίων ἐκφράζει τὴ δυναμικὴ τοῦ καινούργιου κόσμου, ἐνῶ τὸ δεύτερο τὸν παλαιό. Ἡ ὁμοιομορφία εἶναι μάλιστα τέτοια, ὥστε τὸ κάθε σκέλος νὰ ἀποτελεῖται ἀπὸ δύο λέξεις: *tu Christe – somnum dissice, tu rumpe – noctis vincula, tu solve – peccatum vetus*. Καὶ στοὺς τρεῖς στίχους τὸ πρῶτο σκέλος ξεκινᾷ μὲ ἐμφατικὴ πρόταξη τοῦ *tu*, τὸ ὁποῖο στὸν δεύτερο καὶ τρίτο ἀκολουθεῖται ἀπὸ ἓνα ρῆμα σὲ προστακτικὴ (*dissice, solve*)¹¹⁷. Τὸ πρῶτο λοιπὸν σκέλος κάθε στίχου ἀναφέρεται στὸν Χριστὸ καὶ τὴν καταλυτικὴ καὶ σωτήρια δύναμή Του, ἐνῶ τὸ τελευταῖο στὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ παλαιοῦ κόσμου ποὺ κατατροπώνονται ἀπὸ Αὐτόν (ὁ ὕπνος, τὰ δεσμά, ἢ ἀμαρτία). Ὁ

¹¹⁶ Τὸ ἐπίθετο *aeger* συνδέεται καὶ ἀλλοῦ στὸν Προυδέντιο μὲ τὴν ψυχικὴ ἀσθένεια, δηλαδὴ τὴν ἀμαρτωλότητα, πρβ. *Per.* 11.177: *hic corruptelis animique et corporis aeger*.

¹¹⁷ Γιὰ τὴν τριπλὴ ἐπαναφορὰ τῆς ἀντωνυμίας τοῦ β' προσώπου σὲ ὕμνολογικὰ συμφραζόμενα καὶ μάλιστα στὸ τέλος τοῦ ποιήματος πρβ. καὶ *Hor. Od.* 2.8.21-24: *te...matres...metuunt... / te senes (metuunt) / tua ne retardet / aura maritos*. Γιὰ τὸ κλείσιμο ἑνὸς ποιήματος μὲ ἐπίκληση ποὺ ἐκφράζεται μὲ προστακτικὴ ὡς λογοτεχνικὴ τακτικὴ τοῦ Οἰδίου βλ. Schrijvers (1973), σσ. 142-144.

τελευταῖος στίχος τῆς στροφῆς, πού ἀποτελεῖ ταυτόχρονα καί τόν τελευταῖο τοῦ ποιήματος, ἔρχεται νά ἐπιβεβαιώσῃ τήν τάση προβολῆς τῆς δυναμικῆς τοῦ νέου κόσμου, καθὼς εἶναι ἀποκλειστικά ἀφιερωμένος σέ αὐτόν: οἱ πιστοὶ δὲ ζητοῦν πλέον ἀπὸ τὸν Χριστὸ νά νικήσῃ τὸν παλαιὸ κόσμον, ἀλλὰ ἀπλῶς νά σκορπίσῃ παντοῦ τὸ φῶς τοῦ καινούργιου.

Ἡ αἴσθησις ὅτι ὁ τρόπος ζωῆς ἑνὸς Χριστιανοῦ ἀποτελεῖ τὴν κεντρικὴν ἰδέαν τῆς εἰσαγωγῆς καὶ τοῦ ἐπιλόγου τοῦ ποιήματος μᾶς ὀδηγεῖ ἀναπόφευκτα σὲ μιὰ προσπάθεια προσδιορισμοῦ τοῦ θεολογικοῦ περιεχομένου τῆς ἔννοιᾶς αὐτῆς. Ἦδη στὸν στ. 3 ὁ Χριστὸς παρουσιάζεται ὡς *excitator mentium* νά «μᾶς καλεῖ στὴ ζωή» (στ. 3-4: *nos excitator mentium / iam Christus ad vitam vocat*), ὅπου μὲ τὸν ὄρο *vitam* θὰ πρέπει σαφῶς νά ἐννοήσουμε τὴν πνευματικὴν ζωή¹¹⁸. Κάτι τέτοιο γίνεται φανερὸ ἄλλωστε καὶ ἀπὸ τὴ συνέχεια τοῦ ποιήματος, ὅπου ὁ Χριστὸς ἐμφανίζεται νά προτρέπει τοὺς πιστοὺς νά ἀποχωριστοῦν τὰ κρεβάτια πού σχετίζονται μὲ τὴν ἀρρώστια, τὸν ὕπνον καὶ τὴ νωθρότητα (στ. 5-6: *“auferte” clamat “lectulos / aegros, soporos, desides”*). Ὅπως σωστὰ ἔχει παρατηρηθεῖ, ὁ ὕπνος ἀποτελεῖ ἀλληγορία τοῦ παλαιοῦ ἀνθρώπου, τῆς γήινης καὶ ἁμαρτωλῆς ὑπαρξῆς μας¹¹⁹. Τὸ γεγονός αὐτὸ σὲ συνδυασμὸ μὲ τὸν στ. 8, ὅπου ὁ Χριστὸς μᾶς παρακινεῖ νά «ἀγρυπνοῦμε», γιατί Αὐτὸς βρίσκεται ἤδη κοντὰ (*vigilate, iam sum proximus*) – πράγμα πού ἀνακαλεῖ σαφῶς στὴ μνήμη τοῦ ἀναγνώστη τὴν ἀποστολικὴν ῥῆσιν *igitur non dormiamus sicut ceteri, sed vigilemus et sobrii simus*¹²⁰ καὶ *sobrii estote, vigilate*¹²¹ – φανερώνει πῶς ἡ ζωὴ στὴν ὁποία καλεῖ ὁ Χριστὸς δὲν εἶναι ἄλλη ἀπὸ τὴν πνευματικὴν ζωὴ πού ὀφείλει νά ἔχει ὁ Χριστιανός, αὐτὴ πού βρίσκεται μακριὰ ἀπὸ καθεὶ τὸ γήινο καὶ γιὰ τὴν ὁποία πρέπει πάντα νά βρίσκεται σὲ ἐγρήγορση, μία ζωὴ στὴν ὁποία ἡ παρουσία τοῦ Χριστοῦ εἶναι δεδομένη καὶ διαρκῆς. Ἐπομένως ἡ

¹¹⁸ Πρβ. καὶ van Assendelft (1976), σ. 61, ἡ ὁποία σχολιάζοντας τὴ φράση *excitator mentium* παρατηρεῖ ὅτι ὁ Θεὸς ἀπευθύνεται στὸν πνευματικὸ μας ἑαυτό.

¹¹⁹ Βλ. van Assendelft (1976), σ. 62, ὅπου παρατίθεται ὡς παράδειγμα καὶ ἓνα χωρίο ἀπὸ τὸν Ἅγιο Ἰερώνυμο (Jer. 5.64.3: *quorum mens nequaquam vigilat, sed arrogantiae et erroris sopore depressa noctis horrore circumdatur*). Μάλιστα ὁ Προεδέντιος σὲ ἓνα χωρίο τῆς *Psychomachia* συνδέει τὸν ὕπνον καὶ μὲ τὴν αἴρεση, ὅταν ἀπευθυνόμενος πρὸς τὸν αἰρετικὸ Μαρκίωνα ἀναφέρεται στὸν ὕπνον πού ἔχει καταλάβει τὸν νοῦ του (στ. 58-60: *Quae te confundunt nebulae, quis somnus inertii / incubat ingenio, cui per fantasmata duplex / occurrit species bivio dispersa superno?*)

¹²⁰ *I Th* 5,6.

¹²¹ *I Pt* 5,8.

ζωή αυτή στην οποία καλεῖ ὁ Χριστὸς φαίνεται νὰ εἶναι κάτι περισσότερο ἀπὸ τὴν αἰώνια ζωή¹²².

Ἄν στίς δύο αὐτὲς εἰσαγωγικὲς στροφές εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Χριστὸς ποὺ ἀπευθύνεται στοὺς πιστοὺς, στὴν τελευταία, τὴν ἐπιλογικὴ στροφή, εἶναι οἱ πιστοὶ ποὺ ἀπευθύνονται στὸν Χριστό. Ἡ διαφορὰ λοιπὸν ἔγκειται στὴν ἀλλαγὴ τοῦ προσώπου ποὺ ἀπευθύνει τὴν ἐκκληση – προτροπή (ὁ Χριστὸς στὴν πρώτη περίπτωση, οἱ πιστοὶ στὴ δεύτερη) καὶ αὐτοῦ ποὺ τὴν ἀποδέχεται (οἱ πιστοὶ στὴν πρώτη, ὁ Χριστὸς στὴ δεύτερη). Παρὰ τὴν ἀντιστροφή αὐτὴ τῶν ρόλων, ἡ ἀποστροφή παραμένει ὡς κοινὸ σχῆμα καὶ στὰ δύο μέρη, ἐνῶ ἀπουσιάζει ἀπὸ τὸ ὑπόλοιπο ποίημα, πράγμα ποὺ ἐνισχύει τὴν ἄποψη ὅτι αὐτὰ θὰ πρέπει νὰ συνεξεταστοῦν ὡς ἐνιαῖο σύνολο¹²³. Παράλληλα οἱ γενικὲς κατευθυντήριες γραμμὲς ποὺ δόθηκαν στὴν εἰσαγωγή σχετικὰ μὲ τὸ ζήτημα τῆς παλαιᾶς καὶ τῆς νέας ζωῆς ἐνυπάρχουν καὶ στὸν ἐπίλογο, μὲ τὴ διαφορὰ ὅτι ἐδῶ πλέον ἡ ἔμφαση δίνεται ὄχι στὸ ξημέρωμα τῆς καινούργιας ζωῆς, ἀλλὰ στὴν ὑποχώρηση τῆς παλαιᾶς. Συγκεκριμένα ὁ Χριστὸς καλεῖται νὰ διαλύσει τὸν ὕπνο (στ. 97: *tu, Christe, somnum dissice*), νὰ σπάσει τὰ δεσμὰ τῆς νύχτας (στ. 98: *tu rumpe noctis vincula*), νὰ λύσει τὴν παλαιὰ ἁμαρτία (στ. 99: *tu solve peccatum vetus*) καὶ νὰ μᾶς περιλούσει μὲ τὸ φῶς τῆς καινούργιας ἡμέρας (στ. 100: *nosumque lumeningere*). Ὅσον ἀφορᾷ τὸ *peccatum vetus*, εἶναι φανερὸ πὼς μ' αὐτὸ θὰ πρέπει κανεὶς νὰ ἐννοήσῃ τὸ προπατορικὸ ἁμάρτημα, τὸ ὁποῖο βαρύνει τὸν παλαιὸ ἄνθρωπο¹²⁴, ἐνῶ ὁ ὕπνος καὶ ἡ νύχτα ἐμφανίζονται ὡς ἀλληγορία τοῦ κόσμου τῆς ἁμαρτίας. Μάλιστα ὁ Herrera ἀντιλαμβάνεται τὸ φῶς στὴν ἐπιλογικὴ αὐτὴ στροφή ὡς ἀλληγορία τῆς

¹²² Γιὰ τὴν ἄποψη αὐτὴ βλ. Fuhrmann (1971), σ. 96.

¹²³ Ἡ ὑπαρξη αὐτὴ τῆς ἀποστροφῆς, ποὺ ἀπουσιάζει ἀπὸ τὴν τρίτη στροφή, εἶναι ποὺ καθιστᾷ κατὰ τὴ γνώμη μας προβληματικὴ τὴν ἔνταξη τῶν δύο πρώτων στροφῶν τοῦ ποιήματος σὲ μία ἐνότητα μὲ τὴν ἐπόμενη, ὅπως ὑποστηρίζει ὁ Evenepoel (1986), σ. 80, ὁ ὁποῖος βλέπει τοὺς στ. 1-36 ὡς ἐνιαῖο σύνολο ποὺ χωρίζεται σὲ τρεῖς ἐνότητες τῶν τριῶν στροφῶν (στρ. 1-3, 4-6, 7-9), καθεμιά ἀπὸ τίς ὁποῖες περιέχει τὴν ἀναγγελία τοῦ ἐρχομοῦ τοῦ Κυρίου. Ἡ περαιτέρω ἀνάλυση τοῦ ποιήματος θὰ δείξει τὸ κατὰ πόσον μᾶς βρῖσκει σύμφωνους ὁ χωρισμὸς αὐτός.

¹²⁴ Γιὰ τὴν ἔκφραση αὐτὴ ὡς δηλωτικὴ τοῦ προπατορικοῦ ἁμαρτήματος πρβ. Ambr., *Expl. Psalm. 12. 61.4: suscepturus carnem hominis dominus noster Iesus, ut in se eam ipse mundaret, quid prius quam peccati veteris primum debuit abolere contagium?*, Paul. Petr., *De vita S. Mart.*, 4.530-31: *at nos exutos penitus penitusque sepultos / peccato veteri rursus nova gratia velet*. Πρβ. ἐπίσης August., *Exp. Ep. ad Gal.*, 22: *quid autem pependit in ligno nisi peccatum veteris hominis, quod dominus pro nobis in ipsa carnis mortalitate suscepit?*

ἀλήθειας καὶ τὸ σκότος ὡς ἀλληγορία τοῦ ψεύδους καὶ τῆς ἀπάτης¹²⁵. Μιὰ τέτοια ἄποψη φαίνεται νὰ δίνει στὴν ἀλληγορία περισσότερο δογματικὲς διαστάσεις (φῶς=δόγμα, σκότος=αἰρέσεις/ ἄλλες θρησκείες). Ἡ ξεκάθαρη ὥστόσο ἀναφορὰ στὴν ἁμαρτία (στ. 99-100) φαίνεται νὰ γέρνει καταλυτικὰ τὴν πλάστιγγα ὑπὲρ τῆς ἠθικῆς διάστασης τῆς ἀλληγορίας (φῶς=πνευματικὴ ζωὴ, σκότος=ἁμαρτία). Ἐπομένως ἡ νέα ζωὴ στὴν ὁποία καλεῖ ὁ Χριστὸς τοὺς πιστοὺς καὶ τὴν ὁποία ἐκεῖνοι Τοῦ ζητοῦν πρέπει νὰ νοηθεῖ μὲ ἠθικοὺς καὶ πνευματικοὺς ὅρους.

II) Α' θεωρητικὸ μέρος (στρ. 3-12): ἡ ἔλευση τοῦ Χριστοῦ καὶ οἱ προτροπές Του γιὰ τὴ νέα ζωὴ

- Post solis ortum fulgidi*
10 *serum est cubile spernere,*
ni parte noctis addita στρ. 3
tempus labori adieceris.
- Vox ista, qua strepunt aves*
stantes sub ipso culmine
15 *paulo ante quam lux emicet,* στρ. 4
nostri figura est iudicis.
- Tectos tenebris horridis*
stratisque opertos segnibus
suadet quietem linquere στρ. 5
20 *iam iamque venturo die.*
- Ut, cum coruscis flatibus*
aurora caelum sparserit,
omnes labore exercitos στρ. 6
confirmet ad spem luminis.
- 25 *Hic somnus ad tempus datus*
est forma mortis perpetis,
peccata ceu nox horrida στρ. 7
cogunt iacere ac stertere.
- Sed vox ab alto culmine*
30 *Christi docentis praemonet,*
adesse iam lucem prope, στρ. 8

¹²⁵ Herrera (1936), σ. 30.

<i>ne mens sopori serviat:</i>	
<i>Ne somnus usque ad terminos vitae socordis opprimat</i>	
35 <i>pectus sepultum crimine et lucis oblitum suae.</i>	στρ. 9
<i>Ferunt vagantes daemones laetos tenebris noctium, gallo canente exterritos</i>	
40 <i>sparsim timere et cedere.</i>	στρ. 10
<i>Invisa nam vicinitas lucis, salutis, numinis rupto tenebrarum situ</i>	
	στρ. 11
<i>noctis fugat satellites.</i>	
45 <i>Hoc esse signum praescii norunt repromissae spei, qua nos soporis liberi</i>	στρ. 12
<i>speramus adventum Dei.</i>	

Ἡ διαπιστωθεῖσα στὴν εἰσαγωγή καὶ τὸν ἐπίλογο δυαδικὴ δόμηση πρόκειται νὰ μᾶς ἀπασχολήσῃ καὶ κατὰ τὴν ἀνάλυση τῶν τριῶν εὐρύτερων ἐνοτήτων τοῦ κυρίως μέρους τοῦ ποιήματος (στρ. 3-12, 13-16 καὶ 17-24). Ἡ πρώτη ἀπὸ αὐτῆς (στρ. 3-12) ἀποτελεῖται ἀπὸ ζεύγη στροφῶν μὲ κριτήριον πάντα τὴν κεντρικὴ ἀλληγορία ποῦ διέπει τὸ ποίημα, τὴν ἀντίθεση δηλαδὴ ἀνάμεσα στὸ φῶς καὶ τὸ σκοτάδι, καὶ τὶς ποικίλες μορφές ποῦ αὐτὴ λαμβάνει. Εἰδικότερα διακρίνονται πέντε ζεύγη τετράστιχων στροφῶν: τὰ δύο πρῶτα ἀποτελοῦνται ἀπὸ τὶς στροφές τῶν στ. 9-16 (στρ. 3 καὶ 4) καὶ 17-24 (στρ. 5 καὶ 6), ποῦ βασιζοῦνται στὸ δίπολο νύχτα – ξημέρωμα, τὰ δύο ἐπόμενα ἀπὸ τὶς στροφές τῶν στ. 25-28/45-48 (στρ. 7, στρ. 12) καὶ 29-36 (στρ. 8 καὶ 9), ποῦ βασιζοῦνται στὸ δίπολο ὕπνος – φῶς, καὶ τὸ τελευταῖο ἀπὸ τὶς στροφές τῶν στ. 37-44 (στρ. 10 καὶ 11), ποῦ ἐκφράζει τὴν ἀντίθεση νύχτας – φωτός. Μία ἐνδελεχὴς ἀνάλυση τῆς δομῆς καὶ τοῦ περιεχομένου τοῦ κάθε ζεύγους θὰ ἀποκαλύψῃ σαφέστερα τὴν δομὴ τῆς ὅλης ἐνότητας καὶ φυσικὰ τὸν αἰσθητικὸ καὶ θεολογικὸ στόχο ποῦ ἐπιτυγχάνεται μέσῳ αὐτῆς.

Οἱ δύο πρῶτες ἀπὸ αὐτῆς τὶς στροφές (στρ. 3 καὶ 4) στηρίζονται στὴν ἀντίθεση τῆς νύχτας μὲ τὸ ξημέρωμα. Ὁ ποιητὴς βλέπει στὸ φῶς

τῆς καινούργιας ἡμέρας πού προβάλλει τὸν Χριστὸ ὡς Κριτὴ τῶν πάντων (στ. 13-16: *vox ista qua strepunt aves / stantes sub ipso culmine, / paulo ante quam lux emicet, / nostri figura est iudicis*). Γί' αὐτὸ μετὰ τὴν ἀνατολὴ τοῦ ἡλίου (στ. 9: *post solis ortum fulgidi*) εἶναι ἀργὰ πιά κανεῖς νὰ ἀφήσει τὸ κρεβάτι του (στ. 10: *serum est cubile spernere*), ἐκτὸς καὶ ἂν ἔχει ἐπιμηκύνει τὴν ἐπίπονη ἐργασία του κατὰ τὶς βραδινὲς ὥρες (στ. 11-12: *ni parte noctis addita / tempus labori adiecetis*). Στὶς δύο λοιπὸν αὐτὲς στροφὲς ἐμφανίζονται δύο εἰκόνες πού σχετίζονται μὲ τὴν ἀνατολὴ τοῦ ἡλίου: ἡ μία ἀναφέρεται στὸ πρὶν (*ante quam*) καὶ ἡ ἄλλη στὸ μετὰ (*post*). Παρατηρεῖται μάλιστα ὅτι, ἐνῶ τὸ ξημέρωμα ταυτίζεται μὲ τὴν πνευματικὴ ἀφύπνιση μπροστὰ στὴν ἀνατολὴ τοῦ καινούργιου κόσμου, τὴν ἔναρξη τοῦ ὁποῖου προφανῶς σηματοδοτεῖ ἡ ἔλευση τοῦ Χριστοῦ ὡς Κριτοῦ, δηλαδή ἡ Δευτέρα Παρουσία, ἡ νύχτα συνδέεται μὲ τὴν ἐπίγεια ζωὴ καὶ συγκεκριμένα μὲ τὸν μόχθο καὶ τὴν παράτασή του. Ἀξίζει νὰ σημειωθεῖ πὼς ἡ χρῆση τῆς λέξης *labor*, πού δηλώνει τὴν ἐπίπονη ἐργασία, τὸν μόχθο, δὲ θὰ πρέπει νὰ θεωρηθεῖ τυχαία. Ἡ ἀντίληψη ὅτι ἡ ἐπίπονη ἐργασία συνδέεται μὲ τὴν ἐπίγεια ζωὴ, σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν νέα ζωὴ πού ἐγκαινιάζει ὁ ἴδιος ὁ Χριστός, ἡ ὁποία ἀπαλλάσσει ἀπὸ τὸν μόχθο, εἶναι γνωστὴ ἀπὸ τὴν Καινὴ Διαθήκη¹²⁶, ὅπου μάλιστα χρησιμοποιεῖται τὸ ἴδιο αὐτὸ οὐσιαστικὸ ἢ τὸ παράγωγό του ρῆμα *laboro*¹²⁷. Ἡ διάκριση μεταξὺ τῶν δύο κόσμων, τοῦ φωτὸς καὶ τῆς νύχτας, μὲ τὶς ἀλληγορικὲς τους προεκτάσεις, καθίσταται ἐμφανὴς καὶ μέσα ἀπὸ τὴν ἐσωτερικὴ δυαδικὴ δόμηση τῆς τρίτης στροφῆς: οἱ δύο πρῶτοι στίχοι ἀναφέρονται στὸ ξημέρωμα τῆς ἡμέρας, ἐνῶ οἱ δύο ἐπόμενοι στὴ νύχτα καὶ τοὺς κόπους. Ἀξίζει μάλιστα νὰ προσεχθεῖ ὅτι ἡ δυαδικὴ αὐτὴ δόμηση ἀντιστοιχεῖ πλήρως καὶ στὴ συντακτικὴ δομὴ τῆς στροφῆς, ἢ

¹²⁶ Mt 6.28: *considerate lilia agri quomodo crescunt non laborant nec nent*, Mt 11.28: *venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis et ego reficiam vos*, Apc 13: *et audivi vocem de caelo dicentem scribe beati mortui qui in Domino moriuntur amodo iam dicit Spiritus ut requiescant a laboribus suis*.

¹²⁷ Βέβαια, ὅπως ὑποστηρίζουν ἢ van Assendelft (1976), σ. 63 καὶ ἢ Lühken (2002), σσ. 36-37, ἡ λέξη *labor* θὰ πρέπει νὰ ἐννοηθεῖ μὲ τὴν πνευματικὴ τῆς σημασία, ὡς ἔκφραση δηλαδή τῶν πνευματικῶν κόπων ἐνὸς πιστοῦ, κάτι πού προκύπτει καὶ ἀπὸ παρόμοια χρῆση τοῦ ὄρου στους στ. 23 καὶ 80 τοῦ ποιήματος αὐτοῦ, ὅπου τὸ *laborans* χρησιμοποιεῖται ὡς προσδιορισμὸς τοῦ *vigil spiritus*. Ἡ σημασία αὐτὴ δὲν ἔρχεται σὲ καμιά περίπτωση σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν παραπάνω ἐρμηνευτικὴ ἐκδοχή, ἀφοῦ στὴν καινούργια ζωὴ πού ἐγκαινιάζει ὁ Χριστός μετὰ τὴ Δευτέρα Παρουσία Του προφανῶς καὶ δὲν ὑπάρχει πλέον ἡ ἀνάγκη ἀκόμη καὶ γιὰ τέτοιου εἶδους πνευματικὲς «ἐργασίες» ἐκ μέρους τοῦ ἀνθρώπου.

όποια αποτελείται από μία κύρια πρόταση στους δύο πρώτους στίχους και μία δευτερεύουσα στους επόμενους δύο.

Διαφορετική είναι ωστόσο η δομή της τέταρτης στροφής, ή οποία ακολουθεί έναν συνδυασμό δυαδικότητας και τριαδικότητας. Αποτελείται από δύο μέρη, εκ των οποίων το πρώτο, τριών στίχων (στ. 13-15) έμπεριέχει την εικόνα των πετεινών λίγο πριν ξημερώσει, ενώ το δεύτερο (στ. 16) αναλύει την αλληγορία της, φανερώνοντας πώς τα πτηνά αυτά συμβολίζουν τον Χριστό. Αν όμως η δυαδικότητα της στροφής προβάλλει το σχήμα «αλληγορική εικόνα – έρμηνεία», ή τριαδικότητα που παρουσιάζεται στην κατασκευή του πρώτου μέρους της βοηθά στην πιο ολοκληρωμένη κατασκευή της αλληγορικής εικόνας των πετεινών. Πράγματι μελετώντας κανείς προσεκτικότερα τους τρεις πρώτους στίχους της στροφής παρατηρεί ότι καθένας από αυτούς προβάλλει και ένα συγκεκριμένο αλληγορικό στοιχείο που παραπέμπει στον Χριστό – Κριτή: ο πρώτος τή φωνή των πετεινών, ή οποία σχετίζεται στον τελευταίο στίχο με τον ίδιο τον Χριστό (στ. 16: *nostrī figura est iudicis*) και επομένως παραπέμπει στον Χριστό – Λόγο, ο δεύτερος τή θέση των πετεινών στη σκέπη των σπιτιών, που παραπέμπει στη θέση του Χριστού στη «σκέπη» του κόσμου, τον ουρανό, όπου θα φανεί και κατά τή Δευτέρα Παρουσία¹²⁸, και ο τρίτος τον χρόνο κατά τον οποίο αυτά λαλούν, λίγο πριν το ξημέρωμα, που αλληγορικά αντιστοιχεί στην έλευση του Χριστού στον κόσμο λίγο πριν το «ξημέρωμα» της καινούργιας ζωής, της Ουράνιας Βασιλείας, που θα ακολουθήσει άμεσα μετά την Κρίση του Κόσμου¹²⁹.

Η αλληγορική αντίθεση ανάμεσα στο ξημέρωμα και τή νύχτα επαναλαμβάνεται και στο επόμενο ζεύγος στροφών (στρ. 5 και 6), αυτή τή φορά όμως με αντεστραμμένη σειρά, δημιουργώντας σχήμα χιαστόν με το προηγούμενο ζεύγος των στρ. 3-4 (ξημέρωμα – νύχτα – νύχτα – ξημέρωμα). Είναι μάλιστα χαρακτηριστικό ότι οι δύο αυτές στροφές συνθέτουν μία συντακτική ένότητα, ή κύρια πρόταση της οποίας βρίσκεται στην πρώτη, ενώ ή δεύτερη αποτελείται από μία τελική

¹²⁸ Όπως παρατηρεί ή van Assendelft (1976), σσ. 64-65, ή θέση του πετεινού κάτω από τή στέγη (στ. 14: *sub ipso culmine*) δημιουργεί αντίθεση με τή φωνή του Χριστού, που προφανώς ακούγεται από ψηλά. Επομένως αλληγορία και αντίθεση βαίνουν παράλληλα σε αυτήν την εικόνα συμβάλλοντας στη δυναμικότερη παρουσίαση της μορφής του Χριστού, που βρίσκεται υπεράνω των δημιουργημάτων Του.

¹²⁹ Για τή σύνδεση του ξημερώματος με τον έρχομό της Ουράνιας Βασιλείας πρβ. 2 Pt 1.19: *et habemus firmiorem propheticum sermonem cui bene facitis adtendentes quasi lucernae lucenti in caliginoso loco donec dies inlucescat et lucifer oriatur in cordibus vestris.*

πρόταση εξαρτημένη από τὸ ρῆμα τῆς κύριας καὶ ἀπὸ μία ἀκόμη δευτερεύουσα χρονική, εξαρτημένη ἀπὸ τὸ ρῆμα τῆς τελικῆς. Ἡ πρώτη στροφή (στ. 17-20) ἀναπαράγει τὴ σύνδεση τῆς νύχτας μὲ τὶς συνήθειες τοῦ κόσμου τῆς ἁμαρτίας. Ἐδῶ ἢ φωνῆ τοῦ στ. 13 (ἢ ὅποια βεβαίως στὸν στ. 16 ταυτίζεται μὲ τὸν Χριστὸ - Κριτῆ) ἐμφανίζεται νὰ παρακινεῖ αὐτοὺς ποὺ εἶναι καλυμμένοι μὲ τὸ φρικτὸ σκότος καὶ σκεπασμένοι ἀπὸ τὰ στρώματα τῆς νωθρότητας (στ. 17-18: *tectos tenebris horridis / stratisque opertos segnibus*) νὰ ἐγκαταλείψουν τὴ νωχελικότητα, καθὼς πλησιάζει ἡ καινούργια ἡμέρα (στ. 19-20: *suadet quietem linquere, / iam iamque venturo die*). Τὸ σκοτάδι τῆς νύχτας λοιπὸν συνδέεται μὲ μιὰ σημαντικὴ γιὰ τὸν χριστιανικὸ κόσμον ἁμαρτία, αὐτὴν τῆς ἀκηδίας, τῆς πνευματικῆς νωθρότητας¹³⁰. Ὅσον ἀφορᾷ τὴν ἐσωτερικὴ δομὴ τῆς στροφῆς, παρατηρεῖται μιὰ διαίρεση σὲ δύο ἰσομεγέθη τμήματα δύο στίχων ἕκαστο, τὰ ὅποια διακρίνονται τόσο συντακτικά, ὅσο καὶ νοηματικά. Ἔτσι οἱ δύο πρῶτοι στίχοι, ποὺ ἐμπεριέχουν τὰ ὑποκείμενα τοῦ ἀπαρεμφάτου *linquere*, παρουσιάζουν τοὺς ἀποδέκτες τῶν προτροπῶν τοῦ Χριστοῦ, δηλαδὴ τοὺς ἁμαρτωλοὺς, ἐνῶ οἱ δύο ἐπόμενοι, ποὺ ἐμπεριέχουν τὸ κατηγορηματὴ τῆς πρότασης, ἀποτελοῦνται ἀπὸ τὸ περιεχόμενον τῆς προτροπῆς αὐτῆς καὶ ἕναν χρονικὸ προσδιορισμὸ ποὺ δηλώνει τὴ στιγμή τῆς ἐκδήλωσής της, δηλαδὴ τὴν ἐγγύτητα τῆς καινούργιας ἡμέρας. Οἱ δύο πρῶτοι στίχοι μάλιστα παρουσιάζουν ἀξιοσημεῖωτη ὁμοιότητα στὴ δομικὴ τους κατασκευὴ, καθὼς ἀποτελοῦνται ὁ καθένας ἀπὸ μία μετοχὴ (*tectos, opertos*) συνοδευόμενῃ

¹³⁰ Τὸ περιεχόμενον τοῦ ὄρου *quies* (στ. 19) φωτίζεται καλύτερον ἀπὸ προηγούμενα χωρία τοῦ ποιήματος. Δεδομένου ὅτι ὁ Χριστὸς καλεῖ τοὺς πιστοὺς στὴ δευτέρῃ στροφῇ νὰ ἐγκαταλείψουν τὴν ἀρρώστια, τὸν ὕπνον καὶ τὴ νωθρότητα (στ. 5-6) καὶ νὰ παραμείνουν ἀγρυπνοὶ (στ. 8), εἶναι προφανὲς ὅτι κι ἐδῶ, ὅταν τοὺς καλεῖ νὰ ἀφήσουν τὴν «ἡσυχία», ἀποδίδει πνευματικὴ διάσταση στὸν ὄρο αὐτό: πρόκειται δηλαδὴ γιὰ τὴν ἀδιαφορία τῶν πιστῶν γιὰ τὰ πνευματικὰ τους καθήκοντα (προσευχὴ, νηστεία κτλ.) ἢ γενικότερα γιὰ τὴν πνευματικὴ χαλαρότητα, τὴν ἐγκατάλειψη τῆς πάλης μὲ τὴν ἁμαρτία. Ἡ ἀκηδία θεωρεῖται ὡς ἕνα ἀπὸ τὰ θανάσιμα ἁμαρτήματα ἤδη στὴν ἐποχὴ τοῦ Προυδεντίου, πρβ. Εὐάγρ. Ποντικὸς, *Περὶ τῶν ὀκτῶ λογισμῶν*, PG 40.1272A: *ὀκτῶ εἰσι πάντες οἱ γενικώτατοι λογισμοὶ [...] ἔκτος ὁ τῆς ἀκηδίας· ὁ Εὐάγριος θεωρεῖ μάλιστα πῶς ἡ ἀκηδία μπορεῖ νὰ ὀδηγήσει ἕναν μοναχὸ ἀκόμη καὶ στὴν ἐγκατάλειψη τῆς ἀσκησῆς του, (ιδ.) PG 40.1273C: καὶ πᾶσαν, τὸ δὴ λεγόμενον, κινεῖ μηχανήν, ἵνα καταλελοιπῶς ὁ μοναχὸς τὴν κέλλαν, φύγη τὸ στάδιον. Παρομοίως ὡς ἕνα ἀπὸ τὰ θανάσιμα ἁμαρτήματα θεωρεῖ τὴν ἀκηδία καὶ ὁ Ὅσιος Νεῖλος, ὁ ὁποῖος περιγράφοντας τὸ συγκεκριμένον ἁμαρτήμα στὸ ἔργο του *Περὶ τῶν ὀκτῶ πνευμάτων τῆς πονηρίας* παρατηρεῖ σχετικὰ (PG 79. 1160C): *ἀκηδιαστῆς μοναχός, ὀκνηρὸς εἰς προσευχήν, καὶ οὐ μὴ λαλήσει ποτὲ ῥήματα προσευχῆς. Τέλος καὶ στὴ Δύση ἡ ἀκηδία ἀντιμετωπίζεται ὡς ἕνα ἀπὸ τὰ θανάσιμα ἁμαρτήματα, βλ. Cass. *De coenobiorum institutis*, 5.1 (PL 49.203A): *sextum [sc. vitium] acediae, quod est anxietas.***

ἀπὸ ἓνα οὐσιαστικὸν σὲ ἀφαιρετικὴν μὲ τὸν ἐπιθετικὸν τοῦ προσδιορισμοῦ (*tenebris horridis, stratisque...segnibus*). Τὸ δυαδικὸ αὐτὸ σχῆμα παρουσιάζει στὸ ἓνα τῆς τμῆμα τὴν προτροπὴν τοῦ Χριστοῦ καὶ στὸ ἄλλο τοὺς ἀποδέκτες τῆς, ἐνῶ παράλληλα συνδέει τὸ σκοτάδι στὸ ὁποῖο βρίσκονται οἱ ἁμαρτωλοὶ τῶν δύο πρώτων στίχων μὲ τὴν *quies*, τὴν πνευματικὴν δηλαδὴ νωθρότητα, τοῦ δευτέρου διστίχου, μὲ τρόπο τέτοιο, ὥστε αὐτὸ τὸ δευτέρον δίστιχο νὰ ἀποτελεῖ τὴν ἀλληγορικὴν ἐρμηνεῖαν τοῦ πρώτου¹³¹. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ἄλλωστε ὅτι οἱ λέξεις *tenebris* καὶ *quietem* βρίσκονται ἀκριβῶς στὴν ἴδια θέσιν τοῦ στίχου στὸν ὁποῖο ἀνήκουν, ἀποτελώντας ἢ καθεμιά τὴν δευτέραν ἀπὸ τὶς τρεῖς λέξεις του, τὸ ἐπίκεντρον δηλαδὴ τοῦ στίχου.

Ἡ ἐπόμενη στροφή ἀναφέρεται στὸ ξημέρωμα καὶ τὴν εὐεργετικὴν τοῦ ἐπίδρασην στοὺς ἀνθρώπους. Αὐτὴ ἡ στιγμή τῆς ἡμέρας, ἡ ὁποία περιγράφεται μὲ μιὰ ἔξοχη λυρικὴ εἰκόνα (στ. 21-22: *cum coruscis flatibus / aurora caelum sparserit*), εἶναι ἡ χρονικὴ στιγμή κατὰ τὴν ὁποία ὁ Χριστὸς στερεώνει τὸ αἶσθημα τῆς ἐλπίδας σὲ ὅλους ὅσοι εἶναι ἐξαντλημένοι ἀπὸ τὸν πνευματικὸν μόχθο (στ. 23-24: *omnes labore exercitos / confirmet ad spem luminis*). Τὸ ξημέρωμα λοιπὸν ταυτίζεται ἐδῶ μὲ ἓνα ἄλλο βασικὸν στοιχεῖον τῆς καινούργιας ζωῆς, τὴν ἐλπίδα. Βέβαια ὡς «καινούργια» ζωὴ δὲν μπορεῖ νὰ νοηθεῖ στὸ σημεῖον αὐτὸ ἢ ζωὴ μετὰ τὴν τελικὴν Κρίσιν, ἢ Οὐράνια δηλαδὴ Βασιλείαν (κάτι στὸ ὁποῖο παραπέμπει ἡ μορφή τοῦ Χριστοῦ - Κριτῆ στὶς δύο προηγούμενες στροφές), γιὰ τὴν προφανῶς τότε ἡ ἐλπίδα δὲν ἔχει νόημα, ἀλλὰ μάλλον ὁ νέος, πνευματικὸς τρόπος ζωῆς ποὺ ἐγκαινιάζει ὁ Χριστὸς μὲ τὴν Ἀνάστασίν του¹³². Σ' αὐτὸν τὸν τρόπο ζωῆς ἢ ἐλπίδα, ὅπως προκύπτει καὶ ἀπὸ πολλὰς προτροπὰς τῶν Ἀποστόλων¹³³, ἔχει βαρύνουσα σημασίαν γιὰ τοὺς «κοπιῶντες» καὶ δοκιμαζόμενους πιστοὺς. Ἀξίζει μάλιστα νὰ προσεχθεῖ ἡ παρατήρησις τῆς van Assendelft¹³⁴ ὅτι ἡ συγκεκριμένη εἰκόνα ἀποτελεῖ δεῖγμα τῆς

¹³¹ Ὅπως παρατηρεῖ μάλιστα ἡ van Assendelft (1976), σ. 65, ὁ ὅρος *tenebrae* στὸν Προυδέντιο συνδέεται μὲ τὴν ἀπουσίαν τοῦ φωτός, «δηλαδὴ μὲ τὴν ἀπουσίαν τῆς καθαρότητος, τῆς ζωῆς, τῆς σωτηρίας, τῆς λύτρωσης» («*the absence of purity, of life, of salvation and redemption*»), μιὰ κατάστασις δηλαδὴ πνευματικοῦ τέλματος, ὁμοίον μὲ αὐτὸ ποὺ ὑπαινίσσεται ἡ *quies* τοῦ στ. 19.

¹³² Γιὰ τὴν σύνδεσιν τοῦ φωτός τῆς ἡμέρας μὲ τὴν ἐλπίδα πρβ. *Contra Symm.* 2.902-906: *lux iter est et clara dies et gratia simplex. / Spem sequimur gradimurque fide fruimurque futuris* (βλ. σχετικὰ καὶ Pastor (1996), σσ. 369-370).

¹³³ Βλ. ἐνδεικτικὰ 1 Cor 13.13: *nunc autem manet fides spes caritas tria haec*, 1 Th 5.8: *nos autem qui diei sumus sobrii simus induti lorica m fidei et caritatis et galeam spem salutis*, 1 Pt 13: *sobrii perfecte sperate in eam quae offertur vobis gratiam in revelatione Iesu Christi*.

¹³⁴ van Assendelft (1976), σ. 67.

ιδιαίτερης ποιητικῆς ἔμπνευσης τοῦ Προυδεντίου, ὁ ὁποῖος, ὅπως ἀποδεικνύεται ἀπὸ τὴ σύγκριση ποῦ ἐπιχειρεῖ ὁ Thraede¹³⁵ τῆς εἰκόνας μὲ ἀντίστοιχες τῆς κλασικῆς λατινικῆς ποίησης, ἐνσωματώνει στὴν περιγραφή τῆς ἡμέρας ποῦ ξεπροβάλλει στοιχεῖα εἰκόνων τόσο τῆς ἀνατολῆς, ὅσο καὶ τῆς δύσης τοῦ ἡλίου. Προεκτείνοντας κανεὶς τὴν παρατήρηση αὐτὴ θὰ μπορούσε νὰ ὑποστηρίξει ὅτι ἡ ἰδιαίτερη πνευματικὴ ἔμπνευση τοῦ ποιητῆ ἔγκειται ἀκριβῶς στὸ γεγονός ὅτι ἡ λογοτεχνικὴ αὐτὴ ἀμφισημία τῆς εἰκόνας, ποῦ ἐνσωματώνει συνειρμικὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς καὶ τοῦ τέλους τῆς ἡμέρας, ἀντικατοπτρίζει σὲ ἐπίπεδο ἀλληγορίας τὸ βασικὸ ἀντιθετικὸ μοτίβο τοῦ ποιήματος, τὴ δύση δηλαδὴ τοῦ παλαιοῦ κόσμου ποῦ σηματοδοτεῖ ταυτόχρονα τὴν ἀνατολὴ τοῦ νέου.

Ὁ νοηματικὸς αὐτὸς δυϊσμὸς συνδυάζεται μὲ ἓνα ἀντίστοιχο δυαδικὸ δομικὸ σχῆμα τῆς στροφῆς τὸ ὁποῖο στηρίζεται στὴ συντακτικὴ τῆς δομῆ, ἀλλὰ καὶ τὸ περιεχόμενό τῆς. Ἔτσι οἱ δύο πρῶτοι στίχοι, ποῦ ἀποτελοῦν μιὰ δευτερεύουσα χρονικὴ πρόταση, περιγράφουν τὸ ξημέρωμα τῆς καινούργιας ἡμέρας, ἐνῶ οἱ δύο ἐπόμενοι, ποῦ ἀποτελοῦν μιὰ δευτερεύουσα τελικὴ πρόταση, ἀναφέρονται στὴν ἐπίδραση τῆς ἔλευσης τῆς καινούργιας ἡμέρας στοὺς πιστοὺς. Τὰ δύο αὐτὰ τμήματα συνδέονται μὲ μιὰ ὑποφώσκουσα ἀντίθεση, καθὼς ἀπέναντι στὴν αἴσθηση τῆς διάλυσης (ποῦ προκύπτει ἀπὸ τὴν εἰκόνα τοῦ διασκορπισμοῦ τοῦ φωτός), ποῦ ἐνυπάρχει στὸ πρῶτο δίστιχο (χαρακτηριστικὴ εἶναι ἡ χρῆση τοῦ ρήματος *spargo* στὸν στ. 22) τοποθετεῖται στὸ δεύτερο τμήμα ἡ σταθερότητα (στ. 24: *confirmet*) τῆς ἐλπίδας ποῦ δίνει τὸ φῶς. Ἡ ἀντίθεση αὐτὴ φαίνεται νὰ ἐνισχύεται καὶ ἀπὸ τὴν τοποθέτηση τοῦ πρῶτου ρήματος (στ. 22: *sarserit*) στὸ τέλος τῆς πρότασης *cum...sarserit*, σὲ ἀντιδιαστολὴ μὲ τὸ δεύτερο (στ. 24: *confirmet*) στὸ ἐπίκεντρο τῆς πρότασης *omnes...luminis*. Ἔτσι σὲ ἓνα ἀλληγορικὸ ἐπίπεδο ἀνάγνωσης τοῦ κειμένου ἡ δυαδικὴ δομὴ τῆς στροφῆς προβάλλει τὴν ἀντίθεση ἀνάμεσα στὴν ἀστάθεια καὶ τὸ εὐμετάβλητο τοῦ ὑλικοῦ κόσμου σὲ σχέση μὲ τὴ σταθερότητα τῆς πνευματικῆς ζωῆς¹³⁶.

¹³⁵ Thraede (1965), σ. 15, ὑποσ. 34.

¹³⁶ Ἡ σταθερότητα στὴν πνευματικὴ ζωὴ, συνδυαζόμενη μάλιστα μὲ μιὰ αἰσιόδοξη προοπτικὴ, ὅπως στὸ συγκεκριμένο χωρίο τοῦ ποιήματος (στ. 24: *ad spem luminis*), ἀπαντᾷ καὶ στὴν Καινὴ Διαθήκη, πρβ. 1Ιο. 2.28: *et nunc filioli menete in eo ut cum apparuerit habeamus fiduciam et non confundamur ab eo in adventu eius*, ὅπου συνδέεται μὲ τὴν ἐλπίδα τῆς δικαίωσης ἀπὸ τὸν Χριστὸ κατὰ τὴν ὥρα τῆς Κρίσης.

Ἄν τὰ μέχρι τώρα ζεύγη στροφῶν στηρίζονταν στὴν ἀντίθεση ἀνάμεσα στὸ ξημέρωμα τῆς καινούργιας ἡμέρας καὶ τὴ νύχτα, ἡ ἐνότητα τῶν στρ. 7-12 τὴν παραλλάσσει ἐλαφρῶς καὶ τῆς δίνει τὴ μορφὴ τῆς σύγκρουσης τοῦ ὕπνου μὲ τὸ φῶς. Στὰ πλαίσια αὐτῆς τῆς ἐνότητας τὸ παραπάνω ἀντιθετικὸ δίπολο ἐμφανίζεται τρεῖς φορές: ἀφενὸς στὶς στρ. 8-9 (φῶς - ὕπνος) καὶ 10-11 (ὕπνος - φῶς), καὶ ἀφετέρου στὶς στρ. 7 καὶ 12, οἱ ὁποῖες ἀναφερόμενες στὸν ὕπνο καὶ τὸ φῶς ἀντίστοιχα συνθέτουν τὸ περίγραμμα τῆς ἐνότητας. Μὲ βάση λοιπὸν αὐτὸ τὸ νοηματικὸ κέντρο διακρίνονται τρεῖς ἐπιμέρους ἐνότητες: στρ. 7 καὶ 12, 8-9 καὶ 10-11.

Στὴν πρώτη ἀπὸ αὐτὲς ἡ ἀλληγορικὴ σημασία τοῦ ὕπνου ἐξηγεῖται ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν ποιητὴ στοὺς πρώτους κιόλας στίχους¹³⁷: ἰσοδυναμεῖ μὲ τὸν αἰώνιο θάνατο (στ. 25-26: *hic somnus ad tempus datus / est forma mortis perpetis*) καὶ συνδέεται ἄμεσα μὲ τὶς ἁμαρτίες, οἱ ὁποῖες, σὰν τὴν τρομακτικὴ νύχτα, μᾶς ἐξαναγκάζουν νὰ κοιμόμαστε (στ. 27-28: *peccata, ceu nox horrida, / cogunt iacere ac stertere*). Ἡ χρῆση τῶν ὀρων *forma* καὶ *ceu* δηλώνει σαφῶς τὴν ὑπαρξὴ ἀλληγορίας: ὁ ὕπνος εἶναι ὁ αἰώνιος θάνατος στὸν ὁποῖο καταδικάζει ἡ ἁμαρτία¹³⁸. Βέβαια ἡ ταύτιση τοῦ ὕπνου μὲ τὸν θάνατο ἀποτελεῖ κλασικὸ μοτίβο στὴν Ἀρχαιότητα, ἰσοδύναμο μὲ δόγμα¹³⁹. Ἡ ἀπόδοση ὁμως θεολογικῶν διαστάσεων σὲ αὐτὴν προκύπτει στὴ συγκεκριμένη περίπτωση ἀπὸ τὴ σημασία τοῦ ρήματος *stertere* στὸν Προυδέντιο, ἡ ὁποία εἶναι πάντοτε «κοιμᾶμαι» καὶ ὄχι «ροχαλίζω»¹⁴⁰ καὶ ἡ ὁποία συνδέεται πάντα μὲ τὸ κοσμικὸ ἁμαρτωλὸ πνεῦμα¹⁴¹. Ἡ δήλωση τῆς ἀλληγορικῆς αὐτῆς σημασίας τοῦ ὕπνου

¹³⁷ Γιὰ τὴν τακτικὴ αὐτὴ τοῦ Προυδεντίου στὸ συγκεκριμένο ποίημα νὰ ἐμπλέκει ἀλληγορία καὶ ἀλληγορούμενο, δηλαδὴ μία ἀλληγορικὴ εἰκόνα μὲ τὴν ἐξήγησή της, βλ. Fuhrmann (1971), σσ. 95-103.

¹³⁸ Γιὰ τὴ χρῆση αὐτῆ τῶν ὀρων *ceu* καὶ *forma* βλ. van Assendelft (1976), σ. 68.

¹³⁹ Βλ. Ninck (1967), σ. 65, ὑποσ. 1.

¹⁴⁰ Βλ. Thraede (1965), σ. 16, ὑποσ. 34. Λανθασμένα λοιπὸν κατὰ τὴν ἄποψή μας μεταφράζει ὁ Thomson (1949), σ. 9, τοὺς στ. 25-26 ὡς ἐξῆς: «Our sins, like foul night, make us lie snoring» («Οἱ ἁμαρτίες μας, σὰν βαθὺ σκοτάδι, μᾶς κάνουν νὰ ξαπλώνουμε ροχαλίζοντας»).

¹⁴¹ Τὸ ρῆμα ἀπαντᾷ δύο ἀκόμη φορές στὸ ποιητικὸ ἔργο τοῦ Προυδεντίου: μία στὴν *Hamartigenia* (στ. 382) καὶ μία στὸ *Cathemerinon* (7.20). Στὴν πρώτη περίπτωση συνδέεται μὲ τὶς κοσμικὲς ἔγνοιες, μὲ πράγματα εὐτελεῖ καὶ γήινα ποὺ δὲν ἔχουν αἰώνια ἀξία, ἀλλὰ πρόκειται νὰ χαθοῦν (*Ham.* 380-384: *nec recolens apicem solii natalis ad ipsum / respicit auctorem, nec spem super aëra librat, / sed mentem gravidis contentam stertere curis / indigno subdit domino perituraque pronus / diligit et curvo quaerit terrestria sensu*) – ἡ van Assendelft (1976), σ. 69, ἐρμηνεύει ἐσφαλμένα τὴν κατάσταση ποὺ περιγράφεται στὸ χωρίο αὐτὸ ὡς ἕναν βαθὺ λήθαργο, μιὰ ἀπόλυτη ἄγνοια, καθὼς μιὰ τέτοια ἐρμηνευτικὴ ἐκδοχὴ,

ύλοποιεῖται μέσω τῆς δυαδικῆς δομῆς τῆς στροφῆς, ἡ ὁποία καὶ πάλι ἀκολουθεῖ τῆ συντακτικῆ δομῆ: οἱ πρῶτοι δύο στίχοι ἀποτελοῦν μία ἡμιπερίοδο, ὅπου ταυτίζεται ὁ ὕπνος μὲ τὸν θάνατο, καὶ οἱ δύο ἐπόμενοι μία δεύτερη, ὅπου ἀποδίδονται θεολογικὲς διαστάσεις στὴν ἔννοια τοῦ ὕπνου, ὁ ὁποῖος ταυτίζεται μὲ τὸν πνευματικὸ θάνατο. Εἶναι μάλιστα ἀξιοπρόσεκτη ἡ τοποθέτηση τοῦ ὑποκειμένου στὴν ἀρχὴ κάθε διστίχου (στ. 25: *hic somnus*, στ. 27: *peccata*) καὶ τοῦ ρήματος στὴν ἀρχὴ τοῦ δευτέρου στίχου (*est / cogunt*). Αὐτὴ ἡ μερικὴ ὁμοιότητα τῆς δομικῆς κατασκευῆς τῶν δύο διστίχων βοηθᾷ τὸν ἀναγνώστη νὰ ἀντιληφθεῖ καλύτερα τὴν ἀντιστοιχία ἀνάμεσα στὸν ὕπνο καὶ τὴν ἀλληγορικὴ του διάσταση ὡς τοῦ πνευματικοῦ θανάτου ποὺ ἐπιφέρει ἡ ἁμαρτία.

Ἡ ἀλληγορία αὐτὴ τοῦ ὕπνου ἀντιπαραβάλλεται στὴν ἄλλη στροφή τοῦ ζεύγους (στρ. 12) μὲ τὸ φῶς καὶ τὴ δική του ἀλληγορικὴ ἐξήγηση. Καὶ σ' αὐτὴ τῆ στροφή ἡ ἀλληγορία δηλώνεται εὐθέως ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν ποιητῆ: τὸ φῶς εἶναι τὸ σημάδι αὐτῆς τῆς ἐλπίδας ποὺ δόθηκε ὡς ὑπόσχεση στοὺς προγόνους (στ. 45-46: *hoc esse signum praescii / norunt repromissae spei*), χάρις στὴν ὁποία ἐλπίζουμε κι ἐμεῖς τὴν ἔλευση τοῦ Θεοῦ ἀπαλλαγμένοι ἀπὸ τὴ δύναμη τοῦ ὕπνου (στ. 47-48: *qua nos soporis liberi / speramus adventum Dei*). Γιὰ δεύτερη φορὰ στὸ ποίημα (μετὰ τὴ στρ. 6) τὸ φῶς λειτουργεῖ ὡς συνώνυμο τῆς ἐλπίδας, ποὺ ἀποτελεῖ βασικὸ στοιχεῖο τῆς νέας, ἐν Χριστῷ ζωῆς¹⁴². Ὡστόσο ἡ νέα αὐτὴ ἀναφορὰ δὲ θὰ πρέπει νὰ θεωρηθεῖ ὡς ἀπλὴ ἐπανάληψη. Ἄν στὴ στροφή τῶν στ. 21-24 ἡ ἐλπίδα αὐτὴ ἀφοροῦσε τὴν προσδοκία γιὰ ἀνάπαυση τοῦ πνευματικὰ μοχθοῦντος πιστοῦ, ἐδῶ σχετίζεται μὲ τὴν προσδοκία τῆς ἔλευσης τοῦ Χριστοῦ¹⁴³. Ἄλλωστε ἡ προηγούμενη ἐμφάνιση τοῦ Χριστοῦ στὸ ποίημα ὡς Κριτοῦ τῆς οἰκουμένης μᾶς ὀδηγεῖ μᾶλλον στὸ νὰ δοῦμε πίσω ἀπὸ τὴ λέξη *adventum* τὴ Δευτέρα Παρουσία

ποὺ παραπέμπει κυρίως στὴν ἁμαρτία τῆς ἀκηδίας, δὲν προκύπτει ἀπὸ τὸ κείμενο, ὅπου ἡ χρῆση τῆς φράσης *gravidis curis* καὶ τῶν ἐπιθέτων *peritura* καὶ *terrestria* ὀδηγεῖ ἀσφαλῆστερα στὴν περιγραφή τῆς ἐνασχόλησης μὲ τὰ γήινα, στὸ ἀμάρτημα δηλαδὴ τῆς ἐκκοσμίκευσης τοῦ ἀνθρώπινου βίου. Ὁμοίως καὶ στὴ δεύτερη ἐκφράζει τὴν κατάσταση ἐκείνη στὴν ὁποία βρίσκεται τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου, ὅταν δὲν ἐφαρμόζει τὴ νηστεία, ἀλλὰ εἶναι παραδομένο στὸ ἀνεξέλεγκτο φαγητὸ καὶ ποτὸ καὶ τὴν ἡδονὴ ποὺ προκύπτει ἀπὸ αὐτὰ (*Cath.* 7.16-20: *nam si licenter diffluens potu et cibo / ieiuna rite membra non coerceas, / sequitur frequenti marcida oblectamine / scintilla mentis ut tepescat nobilis, / animusque piger stertat in praecordiis*).

¹⁴² Γιὰ παρόμοια σύνδεση τοῦ φωτὸς μὲ τὴν ἐλπίδα στὸν Προυδέντιο πρβ. *Per.* 10.432: *cernant ut illud lumen aeternae spei*.

¹⁴³ Εἶναι χαρακτηριστικὸ ἄλλωστε τὸ ὁμοιοτέλετο μεταξὺ τῶν *spei* καὶ *Dei* (γιὰ τὸ ὁποῖο βλ. καὶ Faguet (1883), σ. 124) ποὺ συνδέει τὴν ἐλπίδα μὲ τὸν Θεό.

τοῦ Κυρίου. Παράλληλα ὁμως ἡ χρήση τῆς ἔκφρασης *repromissae spei* θὰ μπορούσε νὰ φέρει στὸν νοῦ τοῦ ἀναγνώστη (ἰδιαίτερα δὲ τοῦ πιστοῦ τῆς ἐποχῆς τοῦ Προυδεντίου, ποὺ γνώριζε καὶ μελετοῦσε τὴν Καινὴ Διαθήκη) τὴν εὐαγγελικὴ ὑπόσχεση τοῦ Χριστοῦ στοὺς μαθητὲς Του μετὰ τὴν Ἀνάσταση ὅτι θὰ βρῆσκει γιὰ πάντα στὸ πλευρὸ τους¹⁴⁴. Ἀπὸ αὐτὴν τὴν ἐρμηνευτικὴ ὀπτικὴ γωνία ἡ ἐλπίδα γιὰ τὴν ὁποία γίνεται λόγος στὸ σημεῖο αὐτὸ εἶναι ἡ προσδοκία τῶν πιστῶν γιὰ τὴ συνεχῆ παρουσία τοῦ Χριστοῦ στὴν ἀνακαινισμένη ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου ποὺ ἔχει ξεκινήσει μετὰ τὴν Ἀνάσταση τοῦ Χριστοῦ. Αὐτὴ ἡ ἀμφισημία τοῦ ὄρου *spes* φαίνεται νὰ ὑποστηρίζεται καὶ ἀπὸ τὴ δυαδικὴ δομὴ τῆς στροφῆς. Στὸς δύο πρῶτους στίχους, ποὺ ἀποτελοῦν μιὰ κύρια πρόταση, ἡ ἐλπίδα σχετίζεται μὲ τὴ συνεχῆ παρουσία τοῦ Χριστοῦ στὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου, ἐνῶ στοὺς δύο ἐπόμενους, ποὺ ἀποτελοῦν μιὰ δευτερεύουσα ἀναφορικὴ, μὲ τὴ Δευτέρα Παρουσία Του¹⁴⁵. Ὁ χωρισμὸς τῆς στροφῆς σὲ δύο τμήματα γίνεται ἐμφανῆς καὶ μέσα ἀπὸ συγκεκριμένες δομικὲς ὁμοιότητες αὐτῶν. Δὲν μπορεῖ νὰ μείνει ἀπαρατήρητο τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ πρῶτος στίχος κάθε τμήματος ἀποτελεῖται ἀπὸ τέσσερις λέξεις καὶ ὁ δεύτερος ἀπὸ τρεῖς. Παράλληλα στὸν δεύτερο στίχο κάθε τμήματος τὴν πρώτη θέση καταλαμβάνει τὸ ρῆμα (*norunt / speramus*), ἐνῶ οἱ λέξεις ποὺ τοποθετοῦνται στὸ τέλος ὁμοιοκαταληκτοῦν (*spei / Dei*).

Τὸ δεύτερο ζεύγος στροφῶν αὐτῆς τῆς ἐνότητας (στρ. 8 καὶ 9) σχετίζεται καὶ πάλι μὲ τὴν ἀλληγορικὴ ἀντίθεση ἀνάμεσα στὸν ὕπνο καὶ τὸ φῶς. Ἡ ἰδιαιτερότητα στὴ δομὴ αὐτοῦ τοῦ στροφικοῦ ζεύγους ἔγκειται στὸ γεγονὸς ὅτι ἐδῶ τὰ δύο ἀλληγορικὰ στοιχεῖα (ὁ ὕπνος καὶ τὸ φῶς) δὲν κατανέμονται τὸ καθένα σὲ μιὰ στροφή, ἀλλὰ ἐνυπάρχουν ταυτόχρονα τὸ καθένα καὶ στὶς δύο στροφές καὶ μάλιστα μὲ μιὰ διάταξη σὲ σχῆμα χιαστόν, ἡ ὁποία παρατηρήθηκε καὶ μετὰ τῶν στροφικῶν ζευγῶν τῶν στ. 9-16 καὶ 17-24. Ἔτσι στοὺς στ. 29-32 γίνεται λόγος γιὰ τὴ φωνὴ τοῦ Χριστοῦ, ἡ ὁποία προειδοποιεῖ τοὺς πιστοὺς ὅτι τὸ φῶς πλησιάζει (στ. 29-31: *sed vox ab alto culmine / Christi docentis praemonet / adesse iam lucem prope*) καὶ γι' αὐτὸ κανένας νοῦς δὲν πρέπει νὰ μείνει

¹⁴⁴ Mt 28.20: *et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi*.

¹⁴⁵ Γιὰ τὴ σύνδεση τῆς ἐλπίδας μὲ τὴ Δευτέρα Παρουσία τοῦ Κυρίου στὸν Προυδέντιο πρβ. *Apothl.* 372-375: *Quam spem nisi numinis alium / lumen et adventum domini quem viderat Abrae / prima fides nostrisque pater promiserat olim / perspicendum oculis et legis voce probandum?*· ἐπίσης καὶ στὴν Καινὴ Διαθήκη, *Tit.* 2.13: *expectantes beatam spem et adventum gloriae magni Dei et salvatoris nostri Iesu Christi*. Γενικότερα γιὰ τὴ Δευτέρα Παρουσία τοῦ Χριστοῦ ὡς στόχο τῆς χριστιανικῆς ἐλπίδας, ἰδιαίτερα κατὰ τὰ πρωτοχριστιανικὰ χρόνια, βλ. Heidinger (1968), σσ. 50-56.

ὑποδουλωμένος στὸν ὕπνο (στ. 32: *ne mens sopori serviāt*). Ἡ ἐπόμενη στροφή ξεκινᾷ μὲ τὸ ἴδιο αὐτὸ μοτίβο τοῦ ὕπνου καὶ τελειώνει ἐπαναφέροντας τὸ μοτίβο τοῦ φωτός: ὁ ὕπνος δὲν πρέπει νὰ καλύπτει μέχρι τὸ τέλος τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου μιὰ ψυχὴ ἢ ὅποια βαρύνεται ἀπὸ τὴν ἁμαρτία (στ. 33-35: *ne somnus usque ad terminos / vitae socordis opprimat / pectus sepultum crimine*) καὶ ἔχει λησμονήσει τὸ φῶς τῆς (στ. 36: *et lucis oblitum suae*). Παρατηρεῖ λοιπὸν κανεὶς πῶς κάθε στροφή παρουσιάζει μιὰ δυαδικὴ δόμηση, ἢ ὅποια συνδέεται ὅμως καὶ μὲ τὸ στοιχεῖο τῆς τριαδικότητος, καθὼς τὸ πρῶτο μέρος κάθε στροφῆς ἀπαρτίζεται ἀπὸ τρεῖς στίχους. Δεδομένου μάλιστα ὅτι τὸ στοιχεῖο τῆς τριαδικότητος συνδέεται τὴν πρώτη φορά μὲ τὸ φῶς καὶ τὴ δεύτερη μὲ τὸν ὕπνο δημιουργεῖ μιὰ αἴσθησις ἰσορροπίας ἀνάμεσα στοὺς δύο πόλους τῆς ἀντίθεσης. Ἡ τοποθέτησις ὅμως τοῦ ὕπνου (*sopori/somnus*) στὸ κέντρο τῆς ἐνότητος τῶν δύο στροφῶν καὶ τοῦ φωτός (*lucem/lucis*) στὰ ἄκρα δημιουργεῖ μιὰ ὡραία εἰκόνα τοῦ ὕπνου ποὺ ἐγκλωβίζεται ἀπὸ τὸ φῶς.

Γιὰ νὰ γίνῃ κατανοητὴ ἡ εἰκόνα αὐτὴ ἀρκεῖ κανεὶς νὰ μελετήσῃ προσεκτικὰ τὶς ἀλληγορικὲς τῆς διαστάσεις. Ἡ ἐμφάνισις καὶ πάλι τοῦ Χριστοῦ, αὐτὴ τὴ φορά μὲσω τῆς φωνῆς Του, παραπέμπει στὴν ἀρχὴ τοῦ ποιήματος, ὅπου ἀλληγορούμενος μέσα ἀπὸ τὸν πετεινὸ παρουσιάστηκε ὡς ὁ Κριτὴς τοῦ κόσμου (στ. 13-16: *vox ista...nostri figura est iudicis*), καὶ ἄρα μᾶς ὀδηγεῖ νὰ ἐρμηνεύσουμε τὸ φῶς ποὺ πλησιάζει ὡς τὴν καινούργια ζωὴ ποὺ ξεπροβάλλει μετὰ τὴ Δευτέρα Παρουσία τοῦ Χριστοῦ. Ὡστόσο ἡ χρῆσις τῆς λέξεως *lux* στὸ στ. 36 συνηγορεῖ καὶ ὑπὲρ μιᾶς ἄλλης ἐρμηνείας τοῦ ὄρου αὐτοῦ. Στὸν στίχο αὐτὸ ἡ ψυχὴ τοῦ πιστοῦ ἐμφανίζεται νὰ λησμονεῖ τὸ φῶς τῆς, τὸ ὅποιο, βάσει καὶ τῆς Ἁγίας Γραφῆς¹⁴⁶, δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἄλλο ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Χριστό¹⁴⁷. Οὐσιαστικὰ λοιπὸν καὶ ἐδῶ ἀναδεικνύεται μιὰ κατεξοχὴν ἀδυναμία τοῦ ἁμαρτωλοῦ βίου τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ἐξοβελισμὸς τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὴ ζωὴ του. Ἐπομένως, ἂν ἡ καινούργια ζωὴ ταυτίζεται μὲ τὸ φῶς τοῦ Χριστοῦ, ὁ κόσμος τοῦ ὕπνου σχετίζεται μὲ τὸν βυθισμένον στὴν ἁμαρτία

¹⁴⁶ Ps 26.1: *Dominus lux mea et salutare meum, quem timebo? Dominus fortitudo vitae meae quem formidabo?* Io 8.12: *ego sum lux mundi qui sequitur me non ambulabit in tenebris sed habebit lucem vitae* καὶ 12.46: *ego lux in mundum veni ut omnis qui credit in me in tenebris non maneat.*

¹⁴⁷ Βάσει μιᾶς ἄλλης μεταφραστικῆς ἐκδοχῆς (van Assendelft (1976), σ. 70-71) ἡ κτητικὴ ἀντωνυμία *suae* δὲν ἀναφέρεται στὸ *pectus*, ἀλλὰ στὸ *vox*, δηλαδὴ ἡ ψυχὴ ἐμφανίζεται νὰ ξεχνᾷ τὸ δικό της φῶς κι ὄχι τοῦ Χριστοῦ. Οὐσιαστικὰ βέβαια τὸ νόημα παραμένει τὸ ἴδιο, ἀφοῦ κατὰ τὴν ἐρμηνευτικὴ μας ἐκδοχὴ ὡς φῶς τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου δὲν μπορεῖ νὰ νοηθεῖ ἄλλο ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Χριστό. Ἄλλωστε ἡ ταύτιση τοῦ φωτός μὲ τὸν Χριστὸ εἶναι ἀρκετὰ ξεκάθαρη στὸ ποίημα (πρβ. στρ. 4).

ἄνθρωπο πού ἔχει ξεχάσει αὐτὸ τὸ φῶς, πού ἔχει ἀδιαφορήσει γιὰ τὸ θέλημα τοῦ Χριστοῦ¹⁴⁸, πού ἔχει ἀποφασίσει νὰ πορευθεῖ στὴ ζωὴ του χωρὶς Αὐτόν. Ἡ εἰκόνα λοιπὸν τοῦ φωτὸς πού ἐγκλωβίζει τὸν ὕπνο ἀντανაკλᾶ τὴν ἐπικράτηση τῆς νέας ζωῆς ἐναντι τῆς παλαιᾶς.

Τὸ ἐπόμενο ζεύγος στροφῶν (στρ. 10-11) ἔχει ἰδιαίτερη δυναμική, καθὼς κυριαρχεῖ σ' αὐτὸ μιὰ ἔντονα συγκρουσιακὴ εἰκόνα: ἡ ὑποχώρηση τῶν δαιμόνων μπροστὰ στὸ φῶς τῆς θεϊκῆς παρουσίας. Ἡ δομὴ εἶναι ἡ ἴδια μὲ αὐτὴν τοῦ προηγούμενου ζεύγους, παράταξη δηλαδὴ τῶν ἀντιθετικῶν ἐννοιῶν τῆς νύχτας καὶ τοῦ φωτὸς σὲ σχῆμα *χιαστόν*. Ἔτσι στὴν ἀρχὴ παρουσιάζονται οἱ δαίμονες πού χαίρονται στὸ σκοτάδι τῆς νύχτας (στ. 37-38: *ferunt vagantes daemones / laetos tenebris noctium*), οἱ ὁποῖοι ὅμως μὲ τὸ ξημέρωμα τῆς καινούργιας ἡμέρας σκορπίζονται ἐντρομοὶ καὶ ὑποχωροῦν (στ. 39-40: *gallo canente exterritos / sparsim timere et cedere*). Ἡ ἐπόμενη στροφὴ ξεκινᾶ μὲ τὸ μισητὸ γιὰ τοὺς δαίμονες ξημέρωμα καὶ τὴν ἀλληγορικὴ του σημασία (στ. 41-42: *invisiam vicinitas / lucis, salutis, numinis*), γιὰ νὰ τελειώσει μὲ τὴν εἰκόνα τῶν δαιμόνων ὡς «δορυφόρων» τῆς νύχτας, τοὺς ὁποίους διώχνει ἢ διάλυση τοῦ σκότους (στ. 43-44: *rupto tenebrarum situ / noctis fugat satellites*). Σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν προηγούμενη ἐνότητα στροφῶν ἐδῶ εἶναι τὸ φῶς πού τοποθετεῖται στὸ κέντρο τῆς ἐνότητας καὶ τὸ σκότος στὰ ἄκρα. Ἡ ἐρμηνεία τοῦ σχήματος αὐτοῦ προϋποθέτει τὴν ἀνάλυση τοῦ ἀλληγορούμενου νοήματος τῆς ἀντίθεσης φωτὸς – σκότους.

Πρωτύτερα ὅμως ἀξίζει νὰ μελετηθεῖ ὁ τρόπος δόμησης αὐτῆς τῆς ἀντίθεσης στὸ ἐσωτερικὸ κάθε στροφῆς. Ὅπως ἤδη ἔχει φανεῖ, ἡ ἀντίθεση νύχτας – ἡμέρας ἐπιβάλλει μιὰ δυαδικὴ δόμηση σὲ κάθε στροφῆ, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία τὸ ἓνα τμῆμα τῆς ἀναφέρεται στὸν πρῶτο ὄρο τῆς ἀντίθεσης καὶ τὸ ἄλλο στὸν δεύτερο. Ἐπιπλέον πρέπει νὰ προσεχθεῖ πὼς τὸ πρῶτο δίστιχο κάθε στροφῆς ἐμπεριέχει δύο ὄρους ἢ εἰκόνες πού ἔρχονται σὲ ἀντίθεση μὲ δύο ἄλλους τοῦ δευτέρου. Ἔτσι στὴ δέκατη στροφῆ οἱ χαρούμενοι (*laetos*) δαίμονες τοῦ πρώτου διστίχου μετατρέπονται σὲ τρομοκρατημένους (*exterritos*) στὸ δεύτερο, ἐνῶ

¹⁴⁸ Ἡ μνήμη τοῦ Θεοῦ ἐμφανίζεται ὡς ἀρετὴ καὶ στὴν πατερικὴ Γραμματεία, βλ. Ἰ. Χρυσ., *Περὶ ἀκαταλήπτου, λόγος γ'*, PG 48.720: *Εἰ γὰρ «μνήμη δικαίου μετ' ἐγκωμίων», πολλῶ μᾶλλον μνήμη Θεοῦ μετ' εὐφημίας.*, (ιδ.), *Εἰς τὸν ρμ' ψαλμόν*, PG 55.427: *ἐνθα μνήμη Θεοῦ, ἐκεῖ ἁμαρτημάτων λήθη, καὶ κακῶν ἀναίρεσις*, (ιδ.) *Εἰς τὸν Λάζαρον καὶ εἰς τὸν πλούσιον, ὁμιλία στ'*, PG 59.593: *δικαίων γὰρ εὐφροσύνη μνήμη Θεοῦ, ὡς μαρτυρεῖ μοι Δαυὶδ λέγων: «ἐμνήσθη τὸν Θεοῦ καὶ ἠψῆρανθην».*

ταυτόχρονα ή κίνησή τους μετατρέπεται από απρόσκοπτη περιπλάνηση (*vagantes*) σὲ ἔντρομη ὑποχώρηση (*timere et cedere*). Παρομοίως καὶ στὴν ἐπόμενη στροφή τὸ πλησίασμα τοῦ φωτός στὸ πρῶτο δίστιχο (*vicinitas lucis*) βρίσκεται σὲ ἔντονη ἀντίθεση μὲ τὴ διάλυση τοῦ σκότους στὸ δεύτερο (*rupto tenebrarum situ*), ἐνῶ καὶ ἡ εἰκόνα τῆς ἔλευσης τοῦ Θεοῦ (*vicinitas...numinis*) στὸ πρῶτο δίστιχο ἀντιδιαστέλλεται πρὸς τὴν εἰκόνα τῆς φυγῆς τῶν δαιμόνων στὸ δεύτερο (*noctis fugat satellites*). Ἄν προσθέσει κανεὶς στὶς παρατηρήσεις αὐτὲς καὶ τὸ γεγονὸς τῆς ὑπαρξης τριῶν λέξεων σὲ κάθε στίχο (πλὴν τοῦ στ. 40, μὲ μιὰ μικρὴ ἀπόκλιση λόγῳ τοῦ συνδέσμου *et*), τότε προκύπτει ἓνα ἀρκετὰ συμμετρικὸ δυαδικὸ σχῆμα τῆς ἐνότητας τῶν στρ. 10 καὶ 11 ποὺ προβάλλει γλαφυρὰ τὴν ἀντίθεση ἀνάμεσα στὴν ἡμέρα καὶ τὴ νύχτα.

Ὅσον ἀφορᾷ τώρα τὸ ἀλληγορικὸ περιεχόμενον αὐτῆς τῆς ἀντίθεσης, φαίνεται καὶ πάλι νὰ σχετίζεται μὲ τὴν παλαιὰ καὶ τὴ νέα ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου, ἐμπλουτισμένη ὅμως μὲ νέα στοιχεῖα. Ὅσον ἀφορᾷ τὸ φῶς, ἡ ἀλληγορία του ἀναλύεται μέσα ἀπὸ τὸ ἀσύνδετο σχῆμα τοῦ στ. 42, τὸ ὁποῖο λειτουργεῖ μὲ τὸν ἴδιον τρόπο ποὺ θὰ λειτουργοῦσαν οἱ λέξεις *ceu* ἢ *forma* ποὺ χρησιμοποιήθηκαν στοὺς στ. 26-27, γιὰ νὰ ἐξηγήσουν τὴν ἀλληγορία¹⁴⁹. Ἡ σύνδεσή του μὲ τὸν Θεὸ δὲν εἶναι βέβαια πρωτόγνωρη γιὰ τὸ ποίημα. Τὸ καινούργιο στοιχεῖο ἐδῶ εἶναι ἡ ταύτισή του μὲ τὴ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου (*salutis*). Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ προστίθεται μιὰ νέα διάσταση στὸ ἀλληγορικὸ σημασιολογικὸ φορτίο τοῦ ὄρου «φῶς»: ἡ νέα ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου, ὁ καινούργιος κόσμος ποὺ δημιουργεῖ ἡ Ἀνάσταση τοῦ Χριστοῦ, εἶναι στενὰ συνυφασμένη μὲ τὴ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου. Δὲν μπορεῖ ἄλλωστε νὰ θεωρηθεῖ τυχαία ἡ συνύπαρξη τῶν λέξεων *salutis* καὶ *numinis* ὡς ἀλληγορικῶν ἐρμηνειῶν τοῦ φωτός. Ἡ διδασκαλία ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι ἡ σωτηρία τοῦ κόσμου εἶναι γνωστὴ ἤδη ἀπὸ τὴν Καινὴ Διαθήκη¹⁵⁰, ὅπως ἐπίσης καὶ ἡ σύνδεση τῆς σωτηρίας αὐτῆς μὲ τὸ ξημέρωμα τῆς ἡμέρας¹⁵¹. Ἡ σωτηριολογικὴ αὐτὴ διάσταση φωτίζει καλύτερα καὶ τὴν ἀλληγορία ποὺ κρύβεται πίσω ἀπὸ τὴν εἰκόνα τῶν δαιμόνων καὶ τῆς νύχτας. Σ' αὐτὸ βέβαια συνηγορεῖ καὶ ἡ χρῆση τῆς εἰκόνας αὐτῆς στὸ ἔργο τοῦ Προυδεντίου, ὅπου ὁ διάβολος καὶ οἱ δαίμονες παρουσιάζονται ὡς αὐτοὶ ποὺ ὀδηγοῦν τὸν ἄνθρωπο

¹⁴⁹ Βλ. van Assendelft (1976), σ. 73.

¹⁵⁰ Πρβ. ἐνδεικτικὰ Act 4.12: *et non est in alio (sc. Iesu Christo) aliquo salus nec enim nomen aliud est sub caelo datum hominibus*.

¹⁵¹ Πρβ. Rm 13.11-12: *et hoc scientes tempus quia hora est iam nos de somno surgere nunc enim propior est nostra salus quam cum credidimus nox praecessit dies autem adpropiauit*.

στην άμαρτία και τὰ ἔργα τοῦ σκότους, ὡς ἡ ἴδια ἡ αἰτία τῆς άμαρτίας¹⁵². Ἐπομένως ἡ αντίθεση ανάμεσα σὸ φῶς και τὸ σκοτάδι αποκτᾶ πλέον τὴ διάσταση τῆς σύγκρουσης ανάμεσα στὴ σωτηρία ποὺ προσφέρει ὁ Χριστὸς και τὴν ἀπώλεια τῆς ψυχῆς, στὴν ὁποία ὁδηγεῖ ὁ διάβολος. Ἡ ἀναπαραγωγή τῆς αντίθεσης αὐτῆς ανάμεσα στοὺς δύο κόσμους ὁδηγεῖ σὲ δύο συμπεράσματα: πρῶτον, ὅτι οἱ στροφές αὐτὲς ἐντάσσονται σὸ ἴδιο θεματικὸ πλαίσιο μὲ τις προηγούμενες τοῦ πρώτου μέρους τοῦ ποιήματος¹⁵³, και δεύτερον, λαμβάνοντας κανεῖς ὑπ' ὄψιν και τὸν τρόπο διάταξης τῶν δύο ἀντιθετικῶν ὄρων (φῶς – σκότος), ὅτι ὁ «δομικὸς» ἐγκλωβισμὸς τοῦ φωτὸς σὸ κέντρο τῆς ἐνότητας μπορεῖ νὰ ἐρμηνευθεῖ σὲ ἀλληγορικὸ ἐπίπεδο ὡς ἡ πίεση ποὺ δέχεται ὁ πνευματικὸς τρόπος ζωῆς ἀπὸ τις συνήθειες τοῦ άμαρτωλοῦ κόσμου.

Μετὰ τὴν ἀναλυτικότερη παρουσίαση τῆς δομῆς και τοῦ περιεχομένου τῶν ἐπιμέρους στροφῶν προκύπτει μιὰ ἐναλλαγή μεταξὺ φωτὸς και σκότους ποὺ τελικὰ σὲ ἐπίπεδο εὐρύτερης ἐνότητας ἀποβαίνει ὑπὲρ τοῦ πρώτου, καθὼς ἡ ἐνότητα ξεκινᾶ και καταλήγει μὲ τὸ φῶς, παρὰ τις ἐνδιάμεσες παρεμβολές τοῦ σκότους. Ἄν μάλιστα λάβει κανεῖς ὑπ' ὄψιν τοῦ γεγονὸς ὅτι, ὅπως φάνηκε ἤδη ἀπὸ τὴν ἀνάλυση τῶν στροφῶν τῆς ἐνότητας, σὲ κάθε ἐπιμέρους ὑποἐνότητα ἐκφράζεται μιὰ διαμάχη μεταξὺ συγκεκριμένων ὄψεων τῆς πνευματικῆς και τῆς κοσμικῆς ζωῆς και ὅτι τὸ χιαστὸ σχῆμα ρίχνει τὴν ἔμφαση εἴτε στὴ μιὰ εἴτε στὴν ἄλλη, τότε θὰ μποροῦσε εὐκόλα νὰ διαπιστώσει ὅτι στὴν ἐνότητα αὐτὴ ὑπάρχει μιὰ συνεχῆς ἐναλλαγή μεταξὺ στοιχείων τῆς πνευματικῆς και κοσμικῆς ζωῆς, τοῦ παλαιοῦ και τοῦ νέου κόσμου, ποὺ τελικὰ ἀποβαίνει ὑπὲρ τοῦ δεύτερου. Τὸ δομικὸ λοιπὸν σχῆμα τῆς ἐνότητας μοιάζει νὰ ἀντανაკλᾶ τὴν ἀμφιταλάντευση ποὺ βιώνει κάθε χριστιανὸς στὴ ζωὴ του μεταξὺ τοῦ πνευματικοῦ και

¹⁵² Βλ. van Assendelft (1976), σσ. 71-72, ὅπου παρατίθενται και σχετικὰ παραδείγματα. Παρόμοιες εἰκόνες συναντᾶ κανεῖς και στὴν Καινὴ Διαθήκη (I Pt 5.8: *sobrii estote vigilate quia adversarius vester diabolus tamquam leo rugiens circuit quaerens quem devoret*, Apc 12.9: *et proiectus est draco ille magnus serpens antiquus qui vocatur Diabolus et Satanas qui seducit universum orbem*), ἀλλὰ και τὴν Πατερικὴ Γραμματεία (βλ. ἐνδεικτικὰ Ἰ. Χρυσ., *Λόγος παρηγορητικὸς εἰς Θεόδωρον ἐκπεσόντα, λόγος α'*, PG 47.279: *Διὰ γὰρ τοῦτο ὁ διάβολος ἡμᾶς εἰς τοὺς τῆς ἀπογνώσεως ἐμβάλλει λογισμούς, ἵνα ἐκκόψη τὴν ἐλπίδα τὴν πρὸς τὸν Θεὸν [...] τὴν σωτηρίαν τῶν ἀπολλυμένων ψυχῶν*). Ὁ Herzog (1966), σ. 61, παρατηρεῖ μάλιστα ὅτι ἡ παρουσία τῶν δαιμόνων εἶναι αὐτὴ ποὺ προσδίδει ἀρνητικὴ ἀλληγορικὴ διάσταση στὸν διαφοροτικὰ «ἀθῶο» ὕπνο.

¹⁵³ Γιὰ τὴν ἀποψη αὐτὴ βλ. Fuhrmann (1971), σ. 99, ὁ ὁποῖος ὅμως στὴν ἀρχὴ τῆς ἀνάλυσής του (σ. 95) κατατάσσει ξεχωριστὰ τις στροφές αὐτὲς.

τοῦ κοσμικοῦ τρόπου ζωῆς καὶ τὴν αἰσιοδοξία τοῦ ποιητῆ γιὰ τὴν τελικὴ ἐπικράτηση τοῦ πρώτου¹⁵⁴.

III) Βιβλικὴ διήγηση (στρ. 13-16)

Quae vis sit huius alitis,
50 *salvator ostendit Petro,*
ter antequam gallus canat στρ. 13
sese negandum praedicans.

Fit namque peccatum prius,
quam praeco lucis proximae
55 *inlustret humanum genus* στρ. 14
finemque peccandi ferat.

Flevit negator denique
ex ore prolapsum nefas,
cum mens maneret innocens, στρ. 15
60 *animusque servaret fidem.*

Nec tale quidquam postea
linguae locutus lubrico est,
cantuque galli cognito στρ. 16
peccare iustus destitit.

Στὴ συνέχεια τοῦ ποιήματος ἀκολουθεῖ ἡ βιβλικὴ διήγηση τῆς τριπλῆς ἄρνησης τοῦ Πέτρου κατὰ τὴ σύλληψη τοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ μετέπειτα μετάνοιά του. Ἡ δόμηση καὶ σ' αὐτὴν τὴν ἐνότητα παρουσιάζει μιὰ πολύπτυχη δυαδικότητα: στὶς δύο πρῶτες στροφές (στρ. 13-14) παρουσιάζεται ἡ ἄρνηση τοῦ Πέτρου τόσο ὡς παρελθόν, ὡς πρόρρηση δηλαδὴ τοῦ Χριστοῦ (στ. 52: *praedicans*), ὅσο καὶ ὡς παρόν (στ. 53: *fit*) καὶ ἐπιχειρεῖται ἡ σύνδεση τῆς διήγησης αὐτῆς μὲ τὸ περιεχόμενο τοῦ ὑπόλοιπου ποιήματος, ἐνῶ οἱ ἐπόμενες δύο (στρ. 15-16) ἀναφέρονται στὴ μετάνοια τοῦ Ἀποστόλου, δηλαδὴ στὰ ὅσα συνέβησαν μετὰ τὴν ἄρνηση. Ἀλλὰ καὶ τὸ καθένα ἀπὸ τὰ δύο αὐτὰ ζεύγη στροφῶν

¹⁵⁴ Ἡ ἰδέα τῆς ἐπικράτησης τοῦ πνευματικοῦ ἔναντι τοῦ ἁμαρτωλοῦ στοιχείου ἢ τῶν ἀρετῶν ἔναντι τῶν κακιῶν ἀπαντᾶ καὶ στὴν *Psychomachia*, ὅπου τονίζεται ἡ τελικὴ ἐπικράτηση τῆς ἐσωτερικῆς εἰρήνης καὶ ὁμόνοιας στὴν ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου ὡς τελικὴ ἐκβαση τῆς σύγκρουσης αὐτῆς (βλ. σχετικὰ Moreno (1994), σσ. 152-153).

παρουσιάζει μιὰ κοινή δυαδική ἐσωτερική δόμηση: ἡ πρώτη κάθε φορά στροφή ἀφηγεῖται τὸ γεγονός, ἐνῶ ἡ δεύτερη τὸ συνδέει μὲ τὴν κυρίαρχη στὸ ποίημα ἀλληγορία τοῦ ξημερώματος τῆς καινούργιας ἡμέρας¹⁵⁵. Ἐπιπλέον ἀξίζει νὰ προσεχθεῖ ὅτι ἡ δεύτερη στροφή κάθε ζεύγους σχετίζεται μὲ τὸν χρόνο εἴτε τῆς ἄρνησης στὴν πρώτη περίπτωση (πρὶν τὸ τριπλὸ λάλημα τοῦ πετεινοῦ: στ. 51: *ter antequam gallus canat*) εἴτε τῆς μετάνοιας στὴ δεύτερη (ἡ μετάνοια εἶναι διαρκής, γιατί ὁ Ἀπόστολος Πέτρος σταμάτησε ἔκτοτε νὰ ἀμαρτάνει: στ. 64: *peccare iustus destitit*).

Ἔτσι ἡ πρώτη στροφή παρουσιάζει τὸ γεγονός τῆς ἄρνησης τοῦ Χριστοῦ ἀπὸ τὸν Πέτρο. Ἡ στροφή ἔχει δυαδική δόμηση, καθὼς στοὺς δύο πρώτους στίχους ἀναφέρεται ἡ ἀλληγορική διάσταση τῶν λόγων τοῦ Ἰησοῦ στὸν Ἀπόστολο (στ. 49-50: *quae vis sit huius alitis, / Salvator ostendit Petro*), ἐνῶ στοὺς δύο ἐπόμενους αὐτὴ καθαυτὴ ἢ πρόρρηση τῆς ἄρνησης τοῦ Πέτρου ἀπὸ τὸν Χριστό (στ. 51-52: *ter antequam gallus canat / sese negandum praedicans*). Αὐτὸς ὁ τρόπος δόμησης ἀνταποκρίνεται στὸ νοηματικὸ σχῆμα «λόγος – ἐρμηνεία», ἂν καὶ στὴ συγκεκριμένη περίπτωση ἡ λογικὴ του σειρά παρουσιάζεται ἀντεστραμμένη, καθὼς προτάσσεται ἡ ἐρμηνεία καὶ ἔπεται ὁ λόγος, σχηματίζοντας κατὰ κάποιον τρόπο ἓνα νοηματικὸ ὑστερον πρότερον. Ἡ διαφοροποίηση αὐτὴ προφανῶς προσδίδει ἔμφαση στὸ βαθύτερο νόημα τῶν συγκεκριμένων προφητικῶν λόγων τοῦ Χριστοῦ, στὴν ἀλληγορική τους δηλαδή διάσταση, ἡ ὁποία θὰ ἀποκαλυφθεῖ στὶς ἐπόμενες στροφές. Μὲ ἄλλα λόγια ἡ πρόταξη τῆς ἐπισημάνσης τοῦ ἀλληγορικοῦ περιεχομένου τῶν λόγων τοῦ Χριστοῦ προἰδεάζει τὸν ἀναγνώστη γιὰ τὴν ἀλληγορική διάσταση τῆς συγκεκριμένης βιβλικῆς διήγησης καὶ ἀπὸ αὐτὴν τὴν ἀποψη εἶναι ἀπολύτως ταιριαστὴ ἡ τοποθέτησή της στὴν πρώτη στροφή αὐτῆς τῆς ἐνότητας.

Ἡ ἐπόμενη στροφή ἐξηγεῖ ὅτι τὸ ἀμάρτημα αὐτὸ τῆς ἄρνησης τοῦ Χριστοῦ συνέβη πρὶν τὴν ἀνατολή τῆς καινούργιας ἡμέρας ποὺ ἔφερε τὸ τέλος τῆς ἀμαρτίας (στ. 53-56: *fit namque peccatum prius / quam praeco lucis proximae / inlustrat humanum genus / finemque peccandi ferat*). Ἡ αἰτιολογικὴ αὐτὴ σχέση ποὺ συνδέει τὴ στροφή αὐτὴ μὲ τὴν προηγούμενη ὑπογραμμίζεται ἰδιαίτερος μέσα ἀπὸ τὴ χρήση τοῦ *namque*, ἀλλὰ καὶ μέσα ἀπὸ τὴν παραλληλία τῶν στ. 51-52 καὶ 53-54

¹⁵⁵ Τὸν δυαδικὸ αὐτὸ χωρισμὸ καὶ μάλιστα μὲ τὰ ἴδια κριτήρια ἀκολουθεῖ καὶ ὁ Evenepoel (1979), σ. 105.

(*negandum - peccatum, antequam - priusquam, gallus - praeco lucis*)¹⁵⁶. Μὲ βάση τὴν ἀναφορὰ στὴν ἁμαρτία καὶ τὸ φῶς μπορεῖ κανεὶς νὰ διακρίνει ἓνα χιαστὸν δομικὸ σχῆμα (*peccatum – lucis – inlustret – peccandi*), σύμφωνα μὲ τὸ ὁποῖο οἱ δύο ὄροι ἐναλλάσσονται ἀπὸ στίχο σὲ στίχο. Σὲ νοηματικὸ ὅμως ἐπίπεδο τὸ φῶς εἶναι αὐτὸ ποὺ κυριαρχεῖ, ὄχι μόνο γιατί καταλαμβάνει τὸ κέντρο τῆς στροφῆς, ἀλλὰ καὶ γιατί ἡ ἀναφορὰ στὴν ἁμαρτία στὸν τελευταῖο στίχο ἀφορᾷ τὸ τέλος τῆς (*finem peccandi*). Μὲ ἄλλα λόγια ἡ ἁμαρτία παρουσιάζεται νὰ μὴν ἔχει καμία σχέση μὲ τὴν καινούργια μέρα ποὺ ξεπροβάλλει, γι' αὐτὸ καὶ ἡ ἁμαρτία τοῦ Πέτρου ἔγινε πρὶν ἀπὸ τὴν ἐμφάνισή της, πρὶν δηλαδή τὴν Ἀνάσταση τοῦ Χριστοῦ καὶ τὸ ξεκίνημα τῆς νέας ἐν Χριστῶ ζωῆς. Ἔτσι ἡ στροφή αὐτὴ συνδέει τὴ βιβλικὴ διήγηση μὲ τὴν ἀλληγορία τοῦ φωτὸς καὶ τοῦ σκοτὸς, ἐπιλέγοντας ὅμως ἀπὸ τὸν πρῶτο ὄρο μόνο τὴν ἔννοια – σύμβολο (χωρὶς νὰ δηλώνεται δηλαδή ἡ ἀλληγορικὴ τῆς σημασία), ἐνῶ ἀπὸ τὸν δεύτερο τὴν ἀλληγορούμενη ἔννοια (τὴν ἁμαρτία ποὺ συμβολίζεται μέσα ἀπὸ τὸ σκοτὸς).

Τὸ ἐπόμενο ζεύγος στροφῶν ξεκινᾷ πάλι μὲ τὴν περιγραφή τοῦ γεγονότος τῆς μετάνοιας τοῦ Πέτρου. Ὅπως ὅμως καὶ στὴν πρώτη στροφή τῆς ἐνότητος τῆς βιβλικῆς διήγησης, ἡ περιγραφή (στ. 57-58: *flevit negator denique / ex ore prolapsum nefas*) συνδυάζεται μὲ ἓνα θεολογικὸ σχόλιο – ἐξήγηση (στ. 59-60: *cum mens maneret innocens / animusque servaret fidem*), μὲ τρόπο μάλιστα τέτοιο, ὥστε νὰ δημιουργεῖται πάλι μιὰ συμμετρικὴ δυαδικὴ δόμηση στὸ ἐσωτερικὸ τῆς στροφῆς μεταξὺ τῶν δύο πρῶτων καὶ τῶν δύο τελευταίων στίχων, οἱ ὁποῖοι διακρίνονται ταυτόχρονα καὶ συντακτικά (στ. 57-58: κύρια πρόταση, στ. 59-60: δευτερεύουσες χρονικές). Ἡ συμμετρικὴ δυαδικότητα ἐπεκτείνεται καὶ στὸ ἐσωτερικὸ τῶν δύο τελευταίων στίχων, καθένας ἀπὸ τοὺς ὁποίους δομεῖται μὲ βάση τὸ συντακτικὸ σχῆμα «ὑποκείμενο – ρῆμα – κατηγορούμενο ἢ ἀντικείμενο». Αὐτὴ ἡ ἄρμονία δὲν εἶναι βέβαια ἄσχετη μὲ τὸ περιεχόμενο τῶν στίχων αὐτῶν, στοὺς ὁποίους προβάλλεται ἡ σταθερότητα τῆς πίστεως τοῦ Ἀποστόλου Πέτρου ἀκόμη καὶ κατὰ τὴν ἄρνηση¹⁵⁷. Τέλος ἀξίζει νὰ σχολιασθεῖ ἡ ἀντεστραμμένη – σὲ σχέση μὲ τὴν στρ. 13 – σειρὰ μὲ τὴν ὁποία παρατάσσονται σὲ αὐτὴ τὴ στροφή τὸ γεγονὸς καὶ τὸ θεολογικὸ σχόλιο, ποὺ ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα τὴ

¹⁵⁶ Γιὰ τὴν παραλληλία αὐτὴ καὶ γιὰ τὴ συγκεκριμένη λειτουργία της βλ. καὶ van Assendelft (1976), σ. 76.

¹⁵⁷ Γιὰ τὸ θέμα αὐτὸ βλ. παρακάτω, ὑποσ. 93.

δημιουργία ενός *χιαστοῦ* σχήματος μεταξύ τῶν δύο στροφῶν: στους δύο πρώτους στίχους τῆς στρ. 13 (στ. 49-50) διατυπώνεται ἕνα θεολογικὸ σχόλιο (ἡ ἄρνηση τοῦ Πέτρου σχετίζεται μὲ τὴν ἀλληγορία τοῦ πετεινοῦ), στους ἐπόμενους δύο (στ. 51-52) παρουσιάζεται τὸ γεγονός τῆς ἄρνησης ὡς πρόρρηση τοῦ Χριστοῦ, ἐνῶ ἡ στρ. 15 ξεκινᾷ μὲ τὴν ἀναφορὰ στὸ γεγονός τῆς ἄρνησης (στ. 57-58: τὸ κλάμα τοῦ Ἀποστόλου) καὶ καταλήγει μὲ τὸ θεολογικὸ σχόλιο (στ. 59-60: ἡ σταθερότητα τῆς πίστεως του Πέτρου). Μέσα ἀπὸ τὴ διαπλοκὴ αὐτὴ τοῦ γεγονότος μὲ τὴ θεολογικὴ του διάσταση καθίσταται σαφὲς πῶς ὁ ποιητὴς δὲν ἐνδιαφέρεται νὰ περιγράψει ἀπλῶς τὴ συγκεκριμένη ἱστορία, ἀλλὰ στοχεύει στὴν ἐξακρίβωση τῶν θεολογικῶν τῆς προεκτάσεων.

Ἡ διήγηση αὐτὴ ὀλοκληρώνεται μὲ τὴ διαπίστωση στὴ στρ. 16 ὅτι μετὰ τὸ λάλημα τοῦ πετεινοῦ, δηλαδὴ τὸ ξημέρωμα τῆς καινούργιας ἡμέρας, ὁ Ἀπόστολος σταμάτησε νὰ ἁμαρτάνει (στ. 61-64: *nec tale quidquam postea / linguae locutus lubrico est, / cantuque galli cognito / peccare iustus destitit*). Ἡ στροφή ἀποτελεῖται συντακτικὰ ἀπὸ δύο κύριες προτάσεις κατανεμημένες ἢ καθεμία σὲ ἕνα δίστιχο. Ἡ σχέση μεταξύ τῶν δύο τμημάτων τῆς στροφῆς εἶναι συμπληρωματικὴ. Οὐσιαστικὰ δηλαδὴ ἐπαναλαμβάνεται ἡ ἴδια ἰδέα (ἡ ἀλλαγὴ τοῦ Ἀποστόλου Πέτρου μετὰ τὸ συμβᾶν τῆς ἄρνησης τοῦ Χριστοῦ), τὴν πρώτη φορὰ ὅμως διατυπώνεται ἀποφατικὰ (δὲν ἀρνήθηκε ποτὲ ξανά τὸν Χριστό) καὶ τὴ δεύτερη καταφατικὰ (σταμάτησε πλέον νὰ ἁμαρτάνει). Ἡ δυαδικότητα λοιπὸν στὴ στροφή αὐτὴ προβάλλει τὴ ριζικὴ ἀλλαγὴ ποὺ ἐπέρχεται στὴ ζωὴ τῶν πιστῶν μὲ τὸ ξημέρωμα τῆς καινούργιας ἡμέρας.

Ἡ ἴδια σκέψη ἐκφράστηκε καὶ στὴ στρ. 14, μὲ τὴ διαφορὰ ὅτι ἐκεῖ γινόταν λόγος γιὰ τὸν κόσμον πρὶν τὴν ἀνατολὴ τῆς καινούργιας ἡμέρας, ὁ ὁποῖος συνδέεται μὲ τὴν ἁμαρτία, ἐνῶ αὐτὴ ἡ στροφή ἀναφέρεται στὸν καινούργιο κόσμον, ἀπὸ τὸν ὁποῖο αὐτὴ ἀπουσιάζει. Συνεπῶς καὶ αὐτὴ ἡ στροφή, ὅπως καὶ ἡ στρ. 14, στηρίζεται δομικὰ σὲ δύο ἴδια στοιχεῖα, τὴν ἔννοια δηλαδὴ τῆς ἁμαρτίας (χρησιμοποιεῖται καὶ στὶς δύο στροφές τὸ ρῆμα *peccare* σὲ διάφορους τύπους) καὶ τὴ σχέση τῆς μὲ τὸ πρὶν ἢ τὸ μετὰ τῆς ἔλευσης τῆς καινούργιας ἡμέρας (εἶναι χαρακτηριστικὴ ἡ τοποθέτηση τῶν *prius* καὶ *postea* στὸ τέλος τοῦ πρώτου στίχου κάθε στροφῆς). Δεδομένης μάλιστα καὶ τῆς δομικῆς ὁμοιότητος τῶν στρ. 13 καὶ 15, γιὰ τὴν ὁποία ἔγινε λόγος παραπάνω, προκύπτει σαφῶς ἕνα ἐσωτερικὸ σχῆμα ἐκ παραλλήλου στὴν ἐνότητα τῆς βιβλικῆς

διήγησης, τὸ ὅποιο σχετίζεται ὄχι μόνο μὲ τὸ περιεχόμενο, ἀλλὰ καὶ μὲ τὴ δομὴ τῆς.

Ἡ ἐναλλαγὴ αὐτὴ μεταξὺ τῆς περιγραφῆς τοῦ βιβλικοῦ γεγονότος καὶ τῆς ἐρμηνείας του καὶ ἡ ἰσόποση κατανομὴ τῶν στίχων ἀνάμεσα στὰ δύο ἀποκαλύπτει τὸ ἐνδιαφέρον τοῦ ποιητῆ ὄχι ἀπλῶς γιὰ τὴν παρουσίαση ἑνὸς βιβλικοῦ ἐπεισοδίου, ἀλλὰ καὶ γιὰ τὴν προβολὴ τοῦ θεολογικοῦ νοήματός του. Μὲ βάση καὶ τὴν ἀνάλυση ποῦ προηγήθηκε παρατηρεῖται καὶ σὲ αὐτὸ τὸ ἐπίπεδο, δηλαδὴ τὸ καθαρὰ νοηματικὸ, ἕνας δυϊσμὸς ποῦ συνδέεται μὲ τὸ σκότος καὶ τὸ φῶς καὶ τὶς ἀλληγορικὲς τοὺς διαστάσεις: τὴ ζωὴ πρὶν καὶ μετὰ τὴν ἔλευση τοῦ Χριστοῦ στὸν κόσμον ἀντίστοιχα. Μάλιστα, ὅσον ἀφορᾷ τὴ νέα ζωὴ τοῦ χριστιανοῦ, εἶναι ἐμφανὴς καὶ πάλι, ὅπως καὶ στὸ πρῶτο μέρος τοῦ ποιήματος, ἡ προσπάθεια σύνδεσής της μὲ συγκεκριμένα χαρακτηριστικά. Γιὰ τὴν ἀνίχνευση αὐτῶν εἶναι χρήσιμη ἡ βοήθεια τῆς πατερικῆς ἐξηγητικῆς Γραμματείας, ὅπου ὁ Ἀπόστολος Πέτρος παρουσιάζεται ἀκριβῶς ἐξαιτίας αὐτοῦ τοῦ ἐπεισοδίου ὡς κλασικὸ *exemplum* τοῦ μετανοοῦντος ἀνθρώπου¹⁵⁸, ἐνῶ ἐπιπλέον ἐπιχειρεῖται ἡ δικαιολόγησις τῆς ἀρνήσεως τοῦ Πέτρου μὲ τὸ σκεπτικὸ ὅτι ὁ Ἀπόστολος δὲν ἔχασε παρ' ὅλ' αὐτὰ τὴν πίστη του, ἐκδοχὴ ποῦ φαίνεται νὰ ἀκολουθεῖ καὶ ὁ Προυδέντιος (στ. 59-60)¹⁵⁹. Τὸ στοιχεῖο αὐτὸ τῆς πίστεως σὲ συνδυασμὸ μὲ τὴ μετάνοια ἀποτελοῦν τὸ κλειδὶ τῆς κατανόησης τοῦ θεολογικοῦ νοήματος ποῦ θέλει νὰ δώσει ὁ ποιητὴς στὴ βιβλικὴ αὐτὴ

¹⁵⁸ Βλ. ἐνδεικτικὰ Κυρ. Γερσο., *Κατήχησις β' φωτιζομένων*, PG 33.408B: *Μηδεὶς οὖν ἀπελπίσῃ τῆς ἑαυτοῦ σωτηρίας. Πέτρος ὁ κορυφαϊότατος καὶ πρωτοστάτης τῶν Ἀποστόλων, ἐπὶ παιδισκαρίον ἠρνήσατο τρεῖς τὸν Κύριον' ἀλλὰ μεταμεληθεὶς, ἔκλαυσε πικρῶς. Τὸ δὲ κλαῦσαι, τὴν μετάνοιαν τὴν ἐγκάρδιον παρίστησι' καὶ διὰ τοῦτο, οὐ μόνον ἔλαβε τὴν ἄφεσιν ἐπὶ τῇ ἀρνήσει, ἀλλὰ γὰρ καὶ τὸ ἀποστολικὸν ἀξίωμα ἔσχεν ἀναφαίρετον.*, Μ. Βασ., *Ὁμιλία περὶ μετανοίας*, PG 31.1484B: *τρεῖς ὁ Πέτρος ἀρνεῖται, οὐχ ἵνα Πέτρος πέσῃ, ἀλλ' ἵνα καὶ σὺ σχῆς παραμυθίαν. Ἐδάκρυσεν, ἔκαμψε τὰ δάκρυα τὸν ἐλεήμονα.*, Ἰ. Χρυσ. *Περὶ μετανοίας καὶ εὐχῆς, ὁμιλία δ'*, PG 49.299-300: *Ὅταν γὰρ ἄνθρωπος ὑπὸ ἁμαρτίας ἀλὸς καὶ ὑποσκελισθεὶς καταπέσῃ [...] εἰσελθὼν εἰς τὴν Ἐκκλησίαν καὶ ἀκούσας ὅτι πολλοὶ τῶν ἁγίων πεσόντες ἀνέστησαν, καὶ εἰς τὴν προτέραν πάλιν ἐπανῆλθον εὐδοκίμησιν, λανθανόντως λαβὼν τὴν παραμυθίαν ἀπέρχεται. [...] Ὅταν γὰρ τῶν αὐτοῦ πολὺ βελτιόνων πολλοὺς καταπεσόντας ἴδῃ, τῷ φόβῳ τῆς ἐκείνων πτώσεως σωφρονιζόμενος, ἐναγώνιος ἔσται πάντοτε, καὶ πολλὴν περὶ ἑαυτὸν ἐπιδείξεται τὴν ἀσφάλειαν.*

¹⁵⁹ Γιὰ μιὰ πιὸ ἀναλυτικὴ παρουσίαση τοῦ θέματος βλ. van Assendelft (1976), σσ. 78-80, καὶ Charlet (1983), σσ. 104-106, ὅπου ἀναφέρεται καὶ ἡ ἀποψη τῶν Ἁγίων Αὐγουστίνου καὶ Ἰερωνύμου, ὅτι ἡ ἀρνήσις τοῦ Χριστοῦ ἦταν κυρίως ἐξωτερικὴ καὶ ὄχι ἐσωτερικὴ καὶ οὐσιαστικὴ, καθὼς καὶ τοῦ Ἁγίου Ἀμβροσίου, ὅτι ὁ Ἀπόστολος Πέτρος δὲν ἀρνήθηκε τὸν Θεὸ – Χριστό, ἀλλὰ τὸν ἄνθρωπο – Χριστό. Τὴν ἐκδοχὴ αὐτὴ ἀκολουθεῖ καὶ ὁ Herzog (1966), σ. 62.

διήγηση. Ο Απόστολος Πέτρος δηλαδή αποτελεί παράδειγμα που διδάσκει σε κάθε πιστό πώς, όσο βαριά κι αν έχει αμαρτήσει, έχει τη δυνατότητα να εγκαταλείψει την αμαρτία, αρκεί να μη χάσει την πίστη του¹⁶⁰. Γίνεται λοιπόν φανερό πώς στην ένότητα αυτή του ποιήματος προβάλλονται δύο βασικές αρετές της εν Χριστώ ζωής, ή μετάνοια, ή όποια αποτελεί την απαραίτητη προϋπόθεση για τη μετάβαση από τον παλιό κόσμο της αμαρτίας στη νέα ζωή που εγκαινίασε ο Χριστός με την Ανάστασή Του, και ή πίστη, ή όποια οδηγεί στη μετάνοια και αποτελεί προϋπόθεσή της¹⁶¹. Αν προσθέσει κανείς σε αυτές και το προφανές σωτηριολογικό νόημα της διήγησης (ό άνθρωπος σώζεται από την αμαρτία με το ξεκίνημα της νέας εν Χριστώ ζωής¹⁶²), τότε εύκολα μπορεί να διαπιστώσει ότι ή διήγηση αυτή περικλείει το βασικό σχήμα της πορείας ενός πιστού: πίστη → μετάνοια → σωτηρία. Με βάση αυτήν την έρμηνευτική έκδοχή μπορεί να κατανοηθεί καλύτερα και ή ήδη διαπιστωμένη στην έρευνα κεντρική θέση της βιβλικής αυτής διήγησης, ή όποια σωστά θεωρήθηκε ότι μάλλον φωτίζει ή ίδια το περιεχόμενο όλου του ποιήματος (που όπως φάνηκε και από το πρώτο μέρος του κινείται γύρω από την αντίθεση του παλαιού και του νέου

¹⁶⁰ Ως *exemplum* κάθε πιστού που μετανοεί βλέπουν τον Απόστολο Πέτρο και οί Callisen (1939), σσ. 166. κ.έ. και Fuhrmann (1971), σ. 100, ό όποιος ώστόσο θεωρεί ότι το παράδειγμα του Αποστόλου Πέτρου αναφέρεται σε κάθε πιστό που έχοντας διαπράξει κάποιο έπουσιώδες άμαρτημα στη ζωή του μπορεί να βασίζεται στη σωτηρία που φέρνει ό Χριστός με το ξημέρωμα της νέας ζωής. Κρίνοντας κανείς την άποψη αυτή θα μπορούσε να παρατηρήσει πώς, πρώτον, δύσκολα ή άρνηση του Χριστού θα μπορούσε να θεωρηθεί έπουσιώδες άμαρτία και, δεύτερον, μια τέτοια άποψη, αν και όρθως έπισημαίνει το σωτηριολογικό περιεχόμενο της διήγησης, ώστόσο παραβλέπει έντελως την έννοια της πίστης που προβάλλεται όχι τυχαία, όπως είδαμε, ως έλαφρυντικό για τον Απόστολο Πέτρο. Παρομοίως και ό Padovese (1980), σ. 183, παραβλέπει τη σημασία της πίστης και στηριζόμενος άποκλειστικά στους στ. 61-64 αντίλαμβάνεται ως όλίσθημα του Αποστόλου Πέτρου άπλως την έπιπολαιότητα και άπερισκεψία του, οί όποιες έξαφανίστηκαν με το λάλημα του πετεινού. Ως σύμβολο του διαρκούς άγώνα του πιστού κατά της άμαρτίας βλέπει τη συγκεκριμένη διήγηση και ό Gnllka (1980), σσ. 435-436. Ό Herzog (1966), σ. 62, έναρμονιζόμενος με την αύγουστινιανή έρμηνεία, θεωρεί τον Απόστολο ως πρότυπο του δικαίου (*iustus*) που διαπράττει άμαρτήματα μόνο έξωτερικά, χωρίς να αφήνει την άμαρτία να ύπεισέλθει βαθιά στην καρδιά του.

¹⁶¹ Βλ. και Hill., *In psalm., 52.12: Territus enim Petrus, etsi per carnis sensum responsionis non potuit tenere constantiam, per fidem tamen animi statim fleuit.*

¹⁶² Είναι χαρακτηριστική ή παρατήρηση του Gnllka (1980), σ. 437, ότι ό Απόστολος Πέτρος μετανόησε όχι μετά την Ανάσταση, αλλά μετά το λάλημα του πετεινού, που συμβολίζει τη διδασκαλία του Χριστού που ξυπνά τις συνειδήσεις των ανθρώπων και αποτελεί φυσικά τον θεμέλιο λίθο της πνευματικής ζωής τους.

τρόπου ζωής) παρὰ φωτίζεται ἀπὸ αὐτό¹⁶³. Τὸ γεγονὸς ὡστόσο ὅτι δὲ γίνεται σαφῆς ἀναφορὰ στὴ μετάνοια δὲ θὰ πρέπει νὰ προβληματίζει, ἀφοῦ, ὅπως ὀρθὰ παρατηρεῖ ὁ Basson¹⁶⁴, ἡ ἐξοικείωση τοῦ ἀναγνώστη μὲ αὐτὲς τὶς διηγήσεις τοῦ ἐπιτρέπει, ἔστω καὶ μέσα ἀπὸ λίγα στοιχεῖα ποὺ ἐπιλεκτικὰ δίνει ὁ ποιητὴς ἀπὸ αὐτὲς, νὰ πραγματοποιήσει τοὺς κατάλληλους συνειρμούς.

IV) Β' θεωρητικὸ μέρος (στρ. 17-24)

65 *Inde est quod omnes credimus,*

illo quietis tempore

quo gallus exultans canit στρ. 17

Christum redisse ex inferis.

Tunc mortis oppressus vigor,

70 *tunc lex subacta est tartari,*

tunc vis diei fortior στρ. 18

noctem coegit cedere.

Iam iam quiescant improba,

iam culpa furva obdormiat,

75 *iam noxa letalis suum* στρ. 19

perpessa somnum marceat.

Vigil vicissim spiritus

quodcumque restat temporis,

dum meta noctis clauditur, στρ. 20

80 *stans ac laborans excubet.*

Hisum ciamus vocibus

flentes, precantes, sobrii:

intenta supplicatio στρ. 21

dormire cor mundum vetat.

85 *Sat convolutis artubus*

¹⁶³ Τὴν ἀποψη αὐτὴ γιὰ ὅλες τὶς βιβλικὲς διηγήσεις τῆς συλλογῆς ἐκφράζει ὁ Charlet (1982), σ. 62, σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν Herzog (1966), σ. 61, ὁ ὁποῖος σχολιάζοντας τὴ λειτουργία τῆς συγκεκριμένης βιβλικῆς διήγησης περιορίζεται στὸ νὰ δεῖ σὲ αὐτὴν μιὰ ἐπιβεβαίωση τῆς ἀλληγορίας τοῦ ποιήματος. Ἡ κεντρικὴ θέση τῆς ἐνότητας αὐτῆς, ἔτσι ὅπως προκύπτει καὶ ἀπὸ τὴ δική μας ἀνάλυση, ἀποτελεῖ, ὅπως ἐπισημάνθηκε καὶ κατὰ τὴν ἀρχὴ τῆς ἀνάλυσης τοῦ συγκεκριμένου ποιήματος, τὸν κύριο λόγο ἀπόρριψης τοῦ δομικοῦ σχήματος τοῦ Gnllka.

¹⁶⁴ Basson (1998), σ. 127.

*sensum profunda oblivio
pressit, gravavit, obruit* στρ. 22
vanis vagantem somniis.

*Sunt nempe falsa et frivola,
90 quae mundiali gloria
ceu dormientes egimus:* στρ. 23
vigilemus, hic est veritas.

*Aurum, voluptas, gaudium,
opes, honores, prospera,
95 quaecumque nos inflant mala,* στρ. 24
fit mane, nil sunt omnia.

Ἡ βιβλική αὐτὴ διήγηση χωρίζει, ὅπως ἔχει ἤδη ἐπισημανθεῖ, τὸ κυρίως μέρος τοῦ ποιήματος σὲ δύο μέρη. Ἡ ἀνάλυση τοῦ πρώτου μέρους ἔδειξε ὅτι βασικὸ θεματικὸ μοτίβο σὲ αὐτὸ εἶναι ἡ ἀλληγορικὴ χρῆση τῆς ἀντίθεσης νύχτα–ξημέρωμα, ἢ ὅποια μπορεῖ νὰ πάρει καὶ ἄλλες μορφές (ὑπνος–φῶς ἢ νύχτα–φῶς), ὅπου ὁ πρώτος ὅρος ταυτίζεται μὲ τὴν ἐπίγεια ζωὴ καὶ τοὺς μόχθους τῆς ἡμετέρας ζωῆς καὶ τὸν κόσμον τῆς ἁμαρτίας (τῆς πνευματικῆς νωθρότητας, τῆς ἀφοσίωσης στὶς κοσμικὲς ἔγνοιες, τοῦ ἐξοβελισμοῦ τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου, τῆς ἀπώλειας τῆς ψυχῆς), ἐνῶ ὁ δεύτερος μὲ τὸν καινούργιο κόσμον, εἴτε μετὰ τὴν Δευτέρα Παρουσία καὶ τὴν Τελικὴ Κρίση εἴτε μετὰ τὴν Ἀνάσταση τοῦ Χριστοῦ. Ἡ διαφορὰ τοῦ ἀπὸ τὸ δεύτερο θεωρητικὸ μέρος (στ. 65-96), ἢ ἀνάλυση τοῦ ὁποίου θὰ ἀκολουθήσει στὴ συνέχεια, ἔγκειται στὸ γεγονὸς ὅτι, ἐνῶ μέχρι τώρα ἡ νέα ζωὴ καὶ οἱ «κανόνες» τῆς παρουσιάζονταν ὡς προτροπὴ τοῦ Χριστοῦ πρὸς τοὺς πιστοὺς (μέσω μιᾶς δραματοποίησης, καθὼς ὁ Χριστὸς παρουσιάζεται νὰ μιλά πρὸς τοὺς ἀνθρώπους) ἢ ὡς προσδοκία τῶν πιστῶν, ἀπὸ ἐδῶ καὶ στὸ ἐξῆς παρουσιάζονται ἤδη ὡς πραγματικότητα. Ὅσον ἀφορᾷ τὴν δομὴν τῆς ἐνότητος αὐτῆς, παραμένει καὶ πάλι δυαδικὴ καὶ μάλιστα μὲ μεγαλύτερη συμμετρία ἀπὸ τὴν πρώτη: τέσσερα ζεύγη στροφῶν, τὸ καθένα ἀπὸ τὰ ὅποια πραγματεύεται τὴν ἀλληγορικὴ ἀντίθεση φῶς – νύχτα ἢ ὑπνος – ξύπνημα, μὲ ζευγαρωτὴ μάλιστα διάταξη (τὰ δύο πρώτα (στρ. 17-18 καὶ 19-20) στηρίζονται στὴν πρώτη ἀντίθεση, τὰ δύο ἐπόμενα (στρ. 21-22 καὶ 23-24) στὴν ἄλλη).

Τὸ πρῶτο ζεῦγος στροφῶν (στρ. 17-18) συνεχίζει τὴν ἤδη γνωστὴ ἀπὸ τὸ πρῶτο μέρος δυαδικὴ δόμηση ποὺ θέλει τὴν μίαν στροφή νὰ ἐστιάζει στὴν ἀλληγορία τοῦ ξημερώματος καὶ τὴν ἄλλη σὲ αὐτὴν τῆς

νύχτας. Οί δύο στροφές συνδέονται στενά, καθώς τὸ τρεῖς φορές ἐπαναλαμβανόμενο *tunc* τῆς δευτέρας στροφῆς ἀναφέρεται στὸ *illo tempore* τῆς πρώτης¹⁶⁵. Ἡ σύνδεση αὐτὴ παίρνει τὴ μορφή «γενικὴ ἀναφορὰ – ἀνάλυση»¹⁶⁶. Ἄν δηλαδὴ ἡ πρώτη στροφή ἀναφέρει ἀπλῶς τὴν ἐρμηνεία τῆς ἀλληγορίας τοῦ ξημερώματος τῆς καινούργιας ἡμέρας, τὴν ταύτισή της δηλαδὴ μὲ τὴν Ἀνάσταση τοῦ Κυρίου, ἡ δεύτερη ἀναλύει τὸ νόημα τοῦ ἀναστάσιμου γεγονότος γιὰ τὴν ἀνθρώπινη ζωὴ.

Ἔτσι στὴν πρώτη στροφή δηλώνεται ρητὰ ὅτι ἡ στιγμή κατὰ τὴν ὁποία ὁ πετεινὸς ἀναγγέλλει τὸν ἐρχομὸ τῆς νέας ἡμέρας εἶναι ἡ ἴδια αὐτὴ στιγμή κατὰ τὴν ὁποία ἔγινε καὶ ἡ Ἀνάσταση τοῦ Χριστοῦ (στ. 65-68: *inde est quod omnes credimus / illo quietis tempore / quo gallus exultans canit / Christum redisse ex inferis*). Ἡ δομὴ τῆς στροφῆς ἀκολουθεῖ ἓνα εἶδος χιαστοῦ σχήματος, καθὼς ὁ πρώτος καὶ ὁ τελευταῖος στίχος ἐμπεριέχουν τὴν ἀλληγορικὴ ἔννοια, τὴν Ἀνάσταση δηλαδὴ τοῦ Χριστοῦ – ἡ ὁποία μάλιστα προβάλλεται ὡς κοινὴ πίστη τῶν χριστιανῶν (στ. 65: *quod omnes credimus*), ἐνῶ οἱ ἐνδιάμεσοι στίχοι τὰ ἀλληγορούμενα, δηλαδὴ τὴ στιγμή τοῦ ξημερώματος. Μὲ τὸ δομικὸ αὐτὸ σχῆμα φαίνεται νὰ προβάλλεται καλύτερα ἢ ἐρμηνεία τῆς ἀλληγορίας, καθὼς αὐτὴ παρουσιάζεται κατὰ κάποιον τρόπο νὰ «σκεπάζει» τοὺς ἀλληγορούμενους ὅρους, σὰν νὰ ἀποτελεῖ τὸ ἀπαραίτητο πλαίσιο μέσα στὸ ὁποῖο ἐκεῖνοι μποροῦν νὰ ὑπάρξουν. Ἀξίζει μάλιστα νὰ προσεχθεῖ τὸ διπολικὸ ἀντιθετικὸ ζεῦγος κίνηση – ἀκίνησις πού ἐμφανίζεται κατὰ τὴν περιγραφή τοῦ ξημερώματος: σὲ μιὰ στιγμή ἀπόλυτης ἡσυχίας (στ. 66: *illo quietis tempore*) ἐμφανίζεται ὁ πετεινὸς νὰ πετάγεται πρὸς τὰ πάνω (στ. 67: *gallus exultans canit*). Εἶναι φανερὸ πὼς ἡ ἀντίθεση αὐτὴ προβάλλει τὴ δύναμη τῆς ἀνατολῆς τῆς καινούργιας ἡμέρας καὶ συνεπῶς διευκολύνει τὴν ἀλληγορικὴ σύνδεσὴ της μὲ τὸ ἀναστάσιμο γεγονός.

Στὴ δευτέρη στροφή προβάλλεται ἡ ἥττα τοῦ θανάτου, ὁ ὁποῖος ταυτίζεται μὲ τὴ νύχτα, μέσω τῆς Ἀνάστασης τοῦ Χριστοῦ¹⁶⁷. Ἡ δομὴ

¹⁶⁵ Ἡ van Assendelft (1976), σ. 82, παρατηρεῖ ὀρθὰ πὼς ἡ τριπλὴ αὐτὴ ἐπανάληψη ἀντισταθμίζεται στὴν ἐπόμενη στροφή ἀπὸ τὴν τριπλὴ ἐπανάληψη τοῦ *iam* (στ. 73-74: *iam iam quiescant inproba, / iam culpa furva obdormiat*). Γιὰ τὴν τριπλὴ ἐπανάληψη τοῦ *tunc* στὸν Προουδέντιο πρβ. καὶ Ham. 215-221 (*tunc...hausit, tunc...violavit, tunc...didicere*).

¹⁶⁶ Γιὰ «γεγονὸς» καὶ «σχολιασμὸ» κάνει λόγο καὶ ὁ Evenepoel (1979), σ. 105.

¹⁶⁷ Γιὰ ἀλληγορικὸ συσχετισμὸ τῆς νύχτας μὲ τὴν ἁμαρτία καὶ τὸν πνευματικὸ θάνατο στὸ συγκεκριμένο χωρίο κάνει λόγο καὶ ἡ van Assendelft (1976), σ. 82.

ἐδῶ ἀποτελεῖ συνδυασμὸ δυαδικότητας καὶ τριαδικότητας. Ἡ στροφὴ δηλαδὴ ἀποτελεῖται ἀπὸ τρία μέρη, τὰ ὅποια διακρίνονται μέσῳ τῆς τριπλῆς ἀναφορᾶς τοῦ *tunc* στὴν ἀρχὴν κάθε τμήματος. Τὰ δύο πρῶτα ὁμῶς ἐξ αὐτῶν συνδέονται ιδιαίτερα μεταξύ τους. Πέρα ἀπὸ τὸ γεγονός ὅτι καταλαμβάνουν τὴν ἴδια ἔκταση (ἕναν στίχο, σὲ ἀντίθεση μὲ τοὺς δύο τοῦ τρίτου τμήματος), παρουσιάζουν καὶ ἀξιοσημείωτη ὁμοιότητα ὅσον ἀφορᾶ τὴ συντακτικὴ κατασκευὴ τους, καθὼς, πέραν τοῦ *tunc*, ἀποτελοῦνται ἕκαστο ἀπὸ ἕνα ρῆμα καὶ τὸ ὑποκείμενό του μὲ μία γενικὴ προσδιοριστικὴ δίπλα του (στ. 69-70: *tunc mortis oppressus vigor, / tunc lex subacta est Tartari*). Ἐπιπλέον τὸ ρῆμα καὶ στίς δύο περιπτώσεις εἶναι παθητικό, ἐνῶ τὸ ποιητικὸ αἴτιο δὲ δηλώνεται. Ἀντίθετα στὸ τρίτο μέρος τῆς στροφῆς ἢ σύνταξη μετατρέπεται σὲ ἐνεργητικὴ, τὸ ὑποκείμενο πέρα ἀπὸ τὴ γενικὴ προσδιοριστικὴ ἀποκτᾶ καὶ ἕναν κατηγορηματικὸ προσδιορισμό (στ. 71: *tunc vis diei fortior*), ἐνῶ καὶ τὸ κατηγορηματικὸ παρουσιάζεται ἐμπλουτισμένο, καθὼς προστίθεται καὶ ἕνα ἀπαρέμφατο ἐξαρτημένο ἀπὸ τὸ ρῆμα (στ. 72: *noctem coegit cedere*). Ἡ δυναμικὴ τοῦ τρίτου μέρους ἐνισχύεται καὶ ἐννοιολογικά, μέσα ἀπὸ τὴν ἀντίθεση φωτὸς καὶ νύκτας (στ. 71-72: *vis diei/noctem*). Παράλληλα τὰ δύο πρῶτα μέρη εἶναι στενὰ ἐξαρτημένα ἀπὸ τὸ τρίτο, καθὼς μοιάζουν μὲ μιὰ μεταφυσικὴ ἐρμηνεῖα τοῦ ὄρου *noctem* τοῦ τρίτου μέρους (ἡ δύναμη τοῦ θανάτου (στ. 69: *mortis...vigor*) καὶ ὁ νόμος τοῦ Κάτω Κόσμου (στ. 70: *lex...tartari*) ἀποτελοῦν τὴν ἀλληγορικὴ ἐρμηνεῖα τῆς νύκτας τοῦ στ. 72). Συνεπῶς παρατηρεῖται μέσα ἀπὸ τὴν ἀνάλυση τῆς δομῆς τῆς στροφῆς μιὰ κλιμάκωση μεταξὺ τῶν δύο πρῶτων καὶ τοῦ τρίτου τμήματος τῆς στροφῆς, ἢ ὅποια μετατοπίζει τὴν ἔμφαση ἀπὸ τὴν ἦττα καὶ τὸν ἥττημένο (τὴ νύχτα) στὴ νίκη καὶ τὸν νικητὴ (τὸ φῶς τῆς καινούργιας ἡμέρας). Σὲ ἕνα ἀλληγορικὸ ἐπίπεδο ἀνάγνωσης βέβαια αὐτὸ πού προβάλλεται εἶναι ὁ Χριστὸς καὶ τὸ γεγονός τῆς Ἀνάστασής Του. Ἀξίζει ὡστόσο νὰ προσεχθεῖ ὅτι τὰ ρήματα πού χρησιμοποιοῦνται γιὰ τὴ δήλωση τῆς Ἀνάστασης καὶ τῶν ἀποτελεσμάτων της βρίσκονται σὲ χρόνο παρακείμενο (στ. 68: *redisse*, στ. 69: *oppressus*, στ. 70: *subacta est*, στ. 72: *coegit*), κάτι πού ἀποσκοπεῖ στὸ νὰ δείξει ὅτι τὸ γεγονός αὐτὸ ἀποτελεῖ ἤδη πραγματικὴ στὴ ζωὴ τοῦ πιστοῦ. Αὐτὸ ἀποτελεῖ μιὰ πρόσθετη ἔνδειξη ὅτι ἡ νίκη τοῦ Χριστοῦ ἐπὶ τοῦ θανάτου δὲ θὰ πρέπει νὰ ἐκληφθεῖ μόνον κυριολεκτικά, ἀλλὰ καὶ ὡς νίκη τῆς νέας ἐν Χριστῷ ζωῆς ἐπὶ τοῦ κόσμου τῆς ἀμαρτίας¹⁶⁸, καθὼς κατὰ τὴ χριστιανικὴ

¹⁶⁸ Ἄλλωστε τὸ εὐαγγελικὸ χωρίο πού ἔχει κατὰ νοῦ ὁ Προυδέντιος στοὺς στ. 71-72,

διδασκαλία τὸ γεγονός τῆς παρουσίας τοῦ Ἀναστάντος Κυρίου στήν ἐπίγεια ζωὴ τοῦ πιστοῦ ἐρμηνεύεται ὡς βίωση τῆς νέας πνευματικῆς ζωῆς καὶ ἀπόρριψη τοῦ ἁμαρτωλοῦ παλαιοῦ κόσμου. Συνεπῶς πίσω ἀπὸ τὴν ἀλληγορία τοῦ φωτὸς καὶ τοῦ σκότους κρύβεται καὶ πάλι ἡ ἀντίθεση τοῦ παλαιοῦ καὶ τοῦ νέου κόσμου, ἰδωμένων αὐτῆ τῆ φορὰ μέσα ἀπὸ τὸ πρίσμα τοῦ γεγονότος τῆς Ἀνάστασης καὶ τῆς νίκης ἐπὶ τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου.

Τὸ δεῦτερο ζεύγος στροφῶν (στρ. 19-20) χρησιμοποιεῖ τις ἴδιες ἀλληγορικὲς ἔννοιες μὲ τὸ προηγούμενο, δηλαδή τὴ νύχτα καὶ τὸ φῶς, ἀλλὰ μὲ ἀντίθετη σειρὰ σὲ σχέση μὲ ἐκεῖνο, δημιουργώντας ἓνα σχῆμα *χιαστόν* (φῶς–νύχτα // νύχτα–φῶς). Βέβαια ἐννοιολογικὰ καὶ οἱ δύο στροφές ἀναφέρονται στὴν ὑποχώρηση τῆς νύχτας, ἐπομένως στὸ ξημέρωμα, ὡστόσο ἡ ἔντονη σύνδεση στὴν πρώτη στροφή τῆς νύχτας μὲ τὴν ἁμαρτία φανερώνει ὅτι κέντρο τοῦ ἐνδιαφέροντος δὲν εἶναι μόνο ἡ ὑποχώρηση τῆς νύχτας, ἀλλὰ καὶ ἡ ἐπισήμανση τῆς ἀλληγορικῆς ἀρνητικῆς τῆς διάστασης. Ἀπὸ αὐτὴν τὴν ἄποψη μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὅτι ἡ πρώτη στροφή ἀναφέρεται στὴ νύχτα καὶ τὰ ἀλληγορικὰ χαρακτηριστικά της, ἐνῶ ἡ δεύτερη καθαρὰ στὸ φῶς καὶ τὶς δικές του ἀλληγορικὲς διαστάσεις.

Στὴν πρώτη στροφή τοῦ ζεύγους καθίσταται καὶ πάλι σαφές μέσῳ τῆς ἐμφατικῆς τετραπλῆς ἀναφορᾶς τοῦ *iam*¹⁶⁹ στοὺς στ. 73-75 ὅτι ἡ καινούργια ζωὴ εἶναι πλέον πραγματικότητα. Ἔτσι ἐπισημαίνεται πῶς τώρα εἶναι πιά καιρὸς νὰ ἀποκοιμηθεῖ ἡ σκοτεινὴ ἁμαρτία (στ. 73-74: *iam iam quiescant inproba, / iam culpa furva obdormiat*) καὶ ἡ θανάσιμη ἁμαρτία, πέφτοντας θύμα τοῦ ὕπνου ποὺ ἡ ἴδια προκαλεῖ, νὰ ὑποχωρήσει (στ. 75-76: *iam noxa letalis suum / perpessa somnum marceat*). Ἡ

ταντίζει καθαρὰ τὸ θάνατο μὲ τὴν ἁμαρτία, βλ. 1 Cor 15.54: *absorta est mors in victoria; ubi est, mors, victoria tua? ubi est, mors, stimulus tuus? stimulus autem mortis peccatum est, virtus vero peccati lex*. Ἡ σύνδεση βέβαια τοῦ θανάτου μὲ τὴν ἁμαρτία εἶναι γνωστὴ καὶ ἀπὸ τὴν πατερικὴ Γραμματεία, βλ. ἐνδεικτικὰ Ἰ. Χρυσ., *Εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα*, PG 59.734: [...] *ἐὰν προσέλθης τῷ αἵματι πιστῶς, ἐὰν τὰς αἰσθήσεις τὰς ἑαυτοῦ καὶ τὰς ἐννοίας, δι' ὧν εἰσέρχεται θάνατος ἁμαρτίαν προεισπέμπων, ταύτας τῇ πίστει τοῦ αἵματος οἰονεὶ χρίσης, (ἰδ.), Ἐγκώμιον εἰς τὴν Ἁγίαν Μεγαλομάρτυρα Δροσίδα καὶ εἰς τὸ μεμνήσθαι θανάτου*, PG 50.691: *οὐ γὰρ θάνατος ἁμαρτίαν ἔτεκεν, ἀλλὰ ἁμαρτία θάνατον*.

¹⁶⁹ Ἡ ἐμφατικὴ αὐτὴ λοιπὸν ἐπανάληψη θὰ πρέπει νὰ θεωρηθεῖ κάτι περισσότερο ἀπὸ αὐτὸ ποὺ πιστεύει ἡ van Assendelft (1976), σ. 83, δηλαδή ἓνα λεκτικὸ σχῆμα (σὲ συνδυασμὸ μὲ τὸ *tunc* τῶν στ. 69-71) ποὺ προοιθεάζει τὸν ἀναγνώστη γιὰ τὴν ἀλληγορία ποὺ ἐμπεριέχεται στὸ σημεῖο αὐτό: φανερώνει πῶς ἡ καινούργια ζωὴ εἶναι ἤδη πραγματικότητα (κάτι ποὺ ἤδη ἔχει ἐπισημανθεῖ καὶ στὸ προηγούμενο ζεύγος στροφῶν) καὶ «ὑπονομεύει» ἔτσι τὸ νόημα τῶν προτρεπτικῶν ὑποτακτικῶν τῶν στ. 73-76: *quiescant, obdormiat, marceat*), οἱ ὁποῖες κατανοοῦνται μᾶλλον ὡς ὀριστικές.

δομή τῆς στροφῆς ἀποτελεῖ, ὅπως καὶ στὴν προηγούμενη στροφή, ἕναν συνδυασμὸν δυαδικότητας καὶ τριαδικότητας, καθὼς αὐτὴ χωρίζεται σὲ τρία τμήματα, καθένα ἀπὸ τὰ ὁποῖα μάλιστα ξεκινᾷ μὲ τὸ *iam*, ὡστόσο στὰ δύο τελευταῖα κυριαρχοῦν δύο εἰκόνες, τῆς ἁμαρτίας ποὺ πέφτει σὲ ὕπνο (στ. 73-74) καὶ τῆς ἁμαρτίας ποὺ πέφτει σὲ μαρασμὸν καὶ ὑποχωρεῖ (στ. 75-75) — εἶναι χαρακτηριστικὴ ἡ παρουσία τοῦ ὕπνου στὰ δύο αὐτὰ μέρη (στ. 74: *obdormiat*, στ. 76: *somnum*), ἐνῶ στὸ πρῶτο παρουσιάζεται ἡ ἡσυχία (στ. 73: *quiescant*). Ἀνάμεσα στὰ τρία μέρη παρατηρεῖται μιὰ κλιμάκωση, καθὼς τὸ πρῶτο ἀποτελεῖται, πέραν τοῦ *iam*, ἀπὸ ἕνα ρῆμα καὶ τὸ ὑποκείμενό του, στὸ δεύτερο προστίθεται ἕνας ἐπιθετικὸς προσδιορισμὸς (*furva*) στὸ ὑποκείμενο ποὺ συνδέει τὴν ἁμαρτία μὲ τὴν ἀλληγορία τοῦ σκότους καὶ ἐνισχύει τὸ ἀρνητικὸ σημασιολογικὸ φορτίο της, ἐνῶ τὸ τελευταῖο, ποὺ ἐκτείνεται πλέον σὲ δύο κι ὄχι σὲ ἕναν στίχο ὅπως τὰ προηγούμενα, προστίθεται, πέραν τοῦ ἐπιθετικοῦ προσδιορισμοῦ (*letal*) τοῦ ὑποκειμένου, ποὺ συνδέει τὴν ἁμαρτία μὲ τὸν θάνατο, καὶ μιὰ μετοχὴ (*perpessa*) μὲ τὸ ἀντικείμενό της (*suum somnum*), ποὺ ἀποκαλύπτει τὴ σχέση τῆς ἁμαρτίας μὲ τὸν ὕπνο. Ἐπομένως ἡ κλιμάκωση αὐτὴ ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα τὴ σταδιακὴ ἀποκάλυψη τῆς ἀλληγορικῆς διάστασης τοῦ σκότους καὶ τοῦ ὕπνου, ποὺ λειτουργοῦν ὡς σύμβολα τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ πνευματικοῦ θανάτου¹⁷⁰. Τὸ σχῆμα αὐτὸ θυμίζει ἀρκετὰ ἐκεῖνο τῆς προηγούμενης στροφῆς, τὸ ὁποῖο ἀποτελοῦσε ἐπίσης συνδυασμὸν δυαδικότητας καὶ τριαδικότητας. Καὶ ἐκεῖ ὁ τριμερὴς χωρισμὸς στηριζόταν στὴν τριπλὴ ἀναφορὰ ἐνὸς χρονικοῦ ἐπιρρήματος, τοῦ *tunc*, ἐνῶ τὸ αἰσθητικὸ ἀποτέλεσμα τοῦ δομικοῦ σχήματος ἦταν πάλι ἡ κλιμάκωση. Ἀνάμεσα στὶς δύο στροφές ὑπάρχει λοιπὸν μιὰ ἀξιοπρόσεκτη συνάφεια σὲ ἐπίπεδο δομῆς ποὺ λειτουργεῖ παράλληλα μὲ τὸ χωρισμὸ σὲ ζεύγη στροφῶν μὲ βάση τὸ περιεχόμενον καὶ συνδέει τὶς δύο ἀλληγορικὲς διαστάσεις τοῦ ἐρχομοῦ τῆς καινούργιας ἡμέρας: τὴν Ἀνάστασιν τοῦ Χριστοῦ καὶ τὴν ἑναρξιν τῆς νέας ἐν Χριστῶ ζωῆς ἀφενός (στρ. 17-18) καὶ τὴν ὑποχώρησιν τῆς ἁμαρτίας ἀφετέρου (στρ. 19-20)¹⁷¹.

¹⁷⁰ Γιὰ τὴ σύνδεσιν τοῦ ὕπνου μὲ τὴν ἁμαρτία ἀρκεῖ νὰ θυμηθεῖ κανεὶς καὶ τὸ *soporos* («ὑπναλαῖοι», «νυσταγμένοι») τοῦ στ. 6, ποὺ παρέπεμπε σὲ ἀλληγορικὸ ἐπίπεδο στοὺς ἁμαρτωλοὺς, καθὼς καὶ τοὺς στ. 25-26, ὅπου ταυτίζονται μὲ τὸν πνευματικὸ θάνατο (*hic somnus ad tempus datus / est forma mortis perpetis*).

¹⁷¹ Ἡ τριπλὴ ἐπανάληψιν τοῦ *tunc* στὴ στρ. 18 καταδεικνύει κατὰ τὸν Herzog (1966), σ. 63, αὐτὴν ἀκριβῶς τὴν ὁλοκληρωτικὴ ἀλλαγὴ ποὺ ἐπιφέρει ἡ Ἀνάστασις τοῦ Χριστοῦ στὴν καθημερινότητα τῶν Χριστιανῶν.

Ἄν τὸ σκοτάδι καὶ ἡ νύχτα συνδέονται στὴν πρώτη στροφή τοῦ ζεύγους μὲ τὴν ἁμαρτία, τὸ ξημέρωμα τῆς καινούργιας ἡμέρας ταυτίζεται στὴν ἐπόμενη μὲ τὸ ἄγρυπνο πνεῦμα (στ. 77: *vigil vicissim spiritus*), τὸ ὁποῖο, καθὼς ξημερώνει καὶ γιὰ ὅσο χρόνο ἀπομένει στὸν ἄνθρωπο (στ. 78-89: *quodcumque restat temporis, / dum meta noctis clauditur*), παραμένει ἄγρυπνο καὶ ἀγωνιζόμενο (*stans ac laborans excubet*). Ἡ στροφή δομεῖται μὲ βάση ἓνα εἶδος χιαστοῦ σχήματος, καθὼς ὁ πρῶτος καὶ ὁ τελευταῖος στίχος συνθέτουν τὴν κύρια πρόταση, πὺν ἐμπεριέχει καὶ τὴν κύρια ἰδέα τῆς στροφῆς, τὸν ἄγρυπνο δηλαδὴ χαρακτήρα τοῦ πνεύματος, ἐνῶ οἱ δύο ἐνδιάμεσοι στίχοι ἀποτελοῦν ἕκαστος μία δευτερεύουσα πρόταση (εἶναι χαρακτηριστικὴ γιὰ τὴ συνάφεια τῶν δύο στίχων ἡ παρόμοια συντακτικὴ τους κατασκευή: ρῆμα μὲ ὑποκείμενο συνοδευόμενο ἀπὸ γενικὴ προσδιοριστικὴ), πὺν προσδιορίζει τὸν χρόνο κατὰ τὸν ὁποῖο τὸ πνεῦμα μένει ἄγρυπνο. Τὸ δομικὸ αὐτὸ σχῆμα δημιουργεῖ μιὰ ἰδιαίτερα ἐκφραστικὴ εἰκόνα, ὅπου τὸ ἄγρυπνο πνεῦμα φαίνεται νὰ περιβάλλει καὶ νὰ καλύπτει ὅλη τὴν καινούργια ζωὴ τοῦ πιστοῦ. Εἶναι μάλιστα ἰδιαίτερα ἐνδεικτικὸ τῆς δυναμικῆς τῆς ἐπαγρύπνησης τὸ γεγονὸς ὅτι αὐτὴ δὲν ξεκινᾷ μὲ τὸ ξημέρωμα, ἀλλὰ ἐμφανίζεται ἤδη κατὰ τὸ τελευταῖο τμήμα τῆς νύχτας (στ. 78-79: *quodcumque restat temporis / dum meta noctis clauditur*)¹⁷². Ἐπιπλέον τὸ δομικὸ αὐτὸ σχῆμα θυμίζει τὸ χιαστὸν τῆς στρ. 17, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ ἐπιβεβαιώνεται ἡ συνάφεια τῶν στρ. 17 καὶ 20 ἀφενὸς καὶ 18 καὶ 19 ἀφετέρου ὄχι πλέον μόνο στὴν βάση τῆς ἀλληγορίας φωτὸς – σκοτὸς, ὅπως ἔχει ἤδη διαπιστωθεῖ, ἀλλὰ καὶ σὲ ἓνα δομικὸ ἐπίπεδο.

Ἡ ἀρετὴ τῆς πνευματικῆς ἐπαγρύπνησης καὶ τοῦ πνευματικοῦ ἀγῶνα ἔχει ἤδη προβληθεῖ ὡς βασικὸ στοιχεῖο τῆς καινούργιας ζωῆς στὸ πρῶτο μέρος τοῦ ποιήματος (στ. 9-16). Τὸ καινούργιο στοιχεῖο πὺν ὑπείσρχεται ἐδῶ εἶναι τὸ προπατορικὸ ἁμάρτημα (ὑπονοούμενο μέσα ἀπὸ τὴν χρῆση τοῦ ὄρου *culpa*¹⁷³), τὸ ὁποῖο μετὰ τὴν Ἀνάσταση τοῦ Χριστοῦ «ἀποκοιμᾶται» (στ. 74: *obdormiat*), καὶ ἡ «θανάσιμη ἁμαρτία»¹⁷⁴ (στ. 75: *noxia letalis*), ἡ ὁποία ἐπίσης ὑποχωρεῖ (στ. 76: *marceat*).

¹⁷² Ἡ μεταφορικὴ χρῆση τοῦ ὄρου *meta*, πὺν παραπέμπει σὲ ἀρματοδρομίες (βλ. van Assendelft (1976), σ. 84-85), καθιστᾷ ἰδιαίτερα δυναμικὸ τὸν χρονικὸ προσδιορισμὸ τοῦ τέλους τῆς νύχτας.

¹⁷³ Γιὰ τὴ σύνδεση τῆς λέξης μὲ τὸ προπατορικὸ ἁμάρτημα βλ. van Assendelft (1976), σ. 83.

¹⁷⁴ Γιὰ τὴν ἐρμηνεία τῆς λέξης *noxia* ὡς «ἁμαρτίας» καὶ τὴν σύνδεσή της μὲ τὸ ἐπίθετο *letalis* στοὺς χριστιανοὺς συγγραφεῖς βλ. Charlet (1980), σσ. 18-19.

Γνωρίζοντας κανείς ότι κατά τη χριστιανική θεολογία τὸ προπατορικό ἀμάρτημα ἐξαλείφεται μόνο μέσω τοῦ Βαπτίσματος δὲ θὰ ἦταν παρακινδυνευμένο νὰ ὑποθέσει πὼς τὸ ὑποψιασμένο χριστιανικὸ κοινὸ στὸ ὁποῖο ἀπευθύνεται τὸ ποίημα εὐκόλα θὰ μπορούσε νὰ ἀντιληφθεῖ στοὺς στίχους αὐτοὺς ἕναν ὑπαινιγμὸ στὸ ἱερὸ αὐτὸ μυστήριον τῆς Ἐκκλησίας, πὺν ἀποτελεῖ οὐσιαστικὰ τὴν ἔνταξιν τοῦ πιστοῦ στὸ σῶμα τῆς καὶ συνεπῶς τὴν ἔναρξιν γι' αὐτὸν τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς. Ὅσον ἀφορᾷ πάλιν τὴν ἔννοια τῆς «θανάσιμης ἀμαρτίας», οὐσιαστικὰ ἐπαναλαμβάνεται στὸ σημεῖον αὐτὸ ἡ σύνδεσιν τῆς ἀμαρτίας μὲ τὸν θάνατον γιὰ τὴν ὁποία ἔγινε λόγος καὶ στίς δύο προηγούμενες στροφές. Ἐπομένως ἡ χρῆσιν τοῦ ἀλληγορικοῦ ζεύγους φωτὸς – νύχτας συνδέεται κι ἐδῶ μὲ τὴν ἀντίθεσιν τοῦ παλαιοῦ καὶ τοῦ νέου τρόπου ζωῆς καὶ ἰδιαίτερα μὲ τὴν ἀντίθεσιν ἀνάμεσα στὸ προπατορικὸ ἀμάρτημα (ὡς χαρακτηριστικὸ τοῦ πρώτου) καὶ τὴν ἐξάλειψίν του διὰ τοῦ Βαπτίσματος (ὡς χαρακτηριστικὸ τοῦ δεύτερου).

Στὰ δύο ἐπόμενα ζεύγη στροφῶν (στρ. 21-22 καὶ 23-24) κυριαρχεῖ τὸ ἀλληγορικὸ δίπολον «ξύπνημα-ὑπνος». Στὸ πρῶτον ἀπὸ αὐτὰ ἡ ἀλληγορία ἀφορᾷ ἕνα ἀντιθετικὸ ζεύγος κατὰ τὸ ἥμισυ γνωστὸ ἀπὸ τὸ πρῶτον μέρος τοῦ ποιήματος, δηλαδὴ τὴν προσευχὴν (πὺν συνδέεται μὲ τὴν ἀγρυπνίαν) ὡς ἀντίβαρον στὴν ἀκηδία (πὺν συνδέεται μὲ τὸν ὑπνον). Ἡ δόμησιν τῆς πρώτης στροφῆς (στρ. 21) εἶναι ξεκάθαρον δυαδική, καθὼς στηρίζεται σὲ δύο κύριες προτάσεις (ἡ ἰσχυρὴ στίξις στὸ τέλος τῶν δύο πρώτων στίχων ἀποτελεῖ σαφὲς διακριτικὸ σημεῖον τῶν δύο τμημάτων), ἐκ τῶν ὁποίων ἡ δεύτερη ἀποτελεῖ τὸ ἀποτέλεσμα τῆς πρώτης: ὁ ποιητὴς δηλαδὴ ζητᾷ ἀπὸ τοὺς πιστοὺς νὰ ἀπευθυνθοῦν στὸν Χριστὸ μὲ δάκρυα καὶ προσευχάς (στ. 81-82: *Hisum ciamus vocibus / flentes, precantes, sobrii*), οἱ ὁποῖες κρατοῦν ἀγρυπνὴν τὴν καθαρὴν καρδίαν τοῦ πιστοῦ (στ. 83-84: *intenta supplicatio / dormire cor mundum vetat*). Ἡ δυαδικὴ λοιπὸν δόμησιν τῆς στροφῆς προβάλλει τὴν ἀξίαν τῆς ἀδιαλείπτου προσευχῆς. Ἀξίζει νὰ σημειωθεῖ ὅτι ὁ τελευταῖος στίχος ἀποκαλύπτει πὼς ἡ κατάστασιν τῆς ἀγρυπνίας γιὰ τὴν ὁποία γίνεται λόγος ἐδῶ προφανῶς πρέπει νὰ ἐκληφθεῖ τόσο μὲ κυριολεκτικὴν, ὅσο καὶ μὲ μεταφορικὴν σημασίαν: ὁ προσευχόμενος ἄνθρωπος δὲν ἀγρυπνεῖ μόνο βιολογικά, ἀλλὰ καὶ πνευματικά, καθὼς ἡ προσευχὴ τὸν κρατᾷ σὲ μιὰν κατάστασιν πνευματικῆς ἐγρήγορσιν. Ἐπομένως τὸ ξύπνημα συνδέεται στὴν στροφὴν αὐτὴν μὲ ἕνα βασικὸν χαρακτηριστικὸν τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς, τὴν ἀδιάλειπτον

προσευχῇ καὶ ἀγρυπνία¹⁷⁵. Ἡ ἀρετὴ αὐτὴ μάλιστα παρουσιάζεται πλαισιωμένη ἀπὸ τὰ δάκρυα καὶ τὴ νηφαλιότητα, τὰ ὁποῖα, ὅπως προκύπτει ἀπὸ συγκεκριμένα εὐαγγελικὰ χωρία¹⁷⁶, ἀποτελοῦν τυπικὰ συνοδευτικά τῆς στοιχειᾶ¹⁷⁷. Ἐκεῖνο πὺν ἀξίζει νὰ προσεχθεῖ ἰδιαίτερος εἶναι ἡ σύνδεση τῆς προσευχῆς μὲ τὴν καθαρὴν καρδιά (στ. 84: *cor mundum*), πὺν ὁπωσδήποτε ἀνακαλεῖ στὴ μνήμη τὸν ἕκτο Μακαρισμὸ¹⁷⁸. Ἡ καθαρὸτητα τῆς καρδιᾶς μὲ βάση τὴν πατερικὴ Γραμματεία πρέπει νὰ νοηθεῖ ὡς ἀπαλλαγὴ ἀπὸ τὴν ἁμαρτία καὶ τὰ πάθη πὺν καταδυναστεύουν τὴν ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου, ὡς συνειδητὴ κατὰ Χριστὸν ζωὴ¹⁷⁹. Ἐπομένως ἡ προσευχὴ ἐμφανίζεται νὰ ἔχει ὡς βασικὴ τῆς προϋπόθεσης τὴν πνευματικὴ καθαρὸτητα, τὴν ἀπόρριψη τῆς ἁμαρτίας¹⁸⁰. Ἐπομένως τὸ ξύπνημα συνδέεται ὄχι μόνον μὲ τὴν προσευχὴ, ἀλλὰ καὶ μὲ τὴ γενικότερη πνευματικὴ καθαρὸτητα τοῦ βίου.

¹⁷⁵ Ἡ ἀποψη τοῦ Basson (1998), σσ. 130-131, ὅτι ὁ *vigil spiritus* σὲ συνδυασμὸ μὲ τὶς ὀλονύκτιες προσευχὲς στὶς ὁποῖες ἀναφέρεται ἐδῶ ὁ ποιητὴς παραπέμπει σὲ μίαν ἀσκητικὴ τακτικὴ καὶ προφανῶς ὑποδηλώνει ὅτι τὸ ποίημα ἔχει ὡς ἀποδέκτη ἕνα ἀσκητικὸ κοινὸ θὰ πρέπει νὰ θεωρηθεῖ μᾶλλον ὑπερβολικὴ. Ὡς ἀπάντηση σὲ μίαν τέτοια θέση, πὺν ἔχει ὑποστηριχθεῖ καὶ παλαιότερα (βλ. Bergman (1921), σ. 64) θὰ μπορούσε κανεὶς νὰ ἐκλάβει τὴν ἀλληγορικὴ ἐρμηνεία τῆς van Assendelft (1976), σ. 63, ἡ ὁποῖα θεωρεῖ ὅτι οἱ στ. 11-12 ἐκφράζουν τὴν ὑποχρέωση καθενὸς νὰ ἀφιερῶναι τὸ «σκοτάδι» τῆς ἐπίγειας ζωῆς του στὴν πνευματικὴ ἐπαγρύπνηση. Ἐπιπλέον θὰ μπορούσε κανεὶς νὰ σκεφθεῖ ὅτι ὁ ὀλονύκτιος πνευματικὸς μόχθος στὸν ὁποῖο ἐμμέσως προτρέπει ὁ ποιητὴς δὲν ἀποτελεῖ τίποτε ἄλλο ἀπὸ μίαν ἀνάμνηση τῆς ἀποστολικῆς διδαχῆς τοῦ «ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε» (1Th 5.17: *sine intermissione orate*), ἡ ὁποῖα σαφῶς δὲν ἀφορᾶ μόνον στοὺς ἀσκητὲς, ἀλλὰ σὲ ὅλους τοὺς πιστοὺς. Τὴν ἀδιάλειπτη προσευχὴ διδάσκει τὴν ἐποχὴ τοῦ Προυδεντίου καὶ ὁ Εὐάγγελιος Ποντικός, βλ. Louth (1998α'), σσ. 930-931.

¹⁷⁶ Γί' αὐτὰ βλ. van Assendelft (1976), σσ. 85-86.

¹⁷⁷ Ἡ van Assendelft (1976), σ. 86 παρατηρεῖ ὅτι τὰ δάκρυα συνιστοῦν τὴν ἀναγνώριση καὶ ὁμολογίαν τῆς ἁμαρτίας.

¹⁷⁸ Mt 5.8: *beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*.

¹⁷⁹ Πρβ. Ἰ. Χρυσ., Ὑπόμνημα εἰς τὸν Ἅγιον Ματθαῖον τὸν Εὐαγγελιστὴν, ὁμιλία ιε', PG 57.227: *καθαροὺς δὲ ἐνταῦθά φησι ἦτοι τοὺς καθολικῆς ἀρετὴν κεκτημένους, καὶ μηδὲν ἑαυτοῖς συνειδότας πονηρόν, ἢ τοὺς ἐν σωφροσύνῃ διάγοντας. Ἐπίσης Γρ. Νύσσης, Εἰς τοὺς μακαρισμοὺς, λόγος στ', PG 44.1269C: *οὐ τὸ γνῶναί τι περὶ Θεοῦ μακάριον ὁ Κύριος εἶναι φησιν, ἀλλὰ τὸ ἐν ἑαυτῷ σχεῖν τὸν Θεόν. [...] ὁ πάσης τῆς κτίσεως καὶ ἐμπαθοῦς διαθέσεως τὴν ἑαυτοῦ καρδίαν ἀποκαθήρας, ἐν τῷ ἰδίῳ κάλλει τῆς θείας φύσεως καθορᾶ τὴν εἰκόνα.**

¹⁸⁰ Στὸ προυδεντιανὸ κείμενο δὲ γίνεται σαφὲς ἂν ἡ καθαρὴ καρδιά ἀποτελεῖ ἀποτέλεσμα τῆς προσευχῆς, ὅπως φαίνεται νὰ κατανοεῖ ἡ van Assendelft (1976), σ. 86, ἢ προϋπόθεσίς της. Προκρίνουμε τὴ δεύτερη ἐρμηνεία, καθὼς βρίσκεται πιὸ κοντὰ στὴν πατερικὴ διδασκαλία περὶ προσευχῆς, γιὰ τὴν ὁποῖα βλ. Louth (1998α'), σ. 931, ὁ ὁποῖος στηριζόμενος στὴ διδασκαλία τοῦ Εὐάγγελιου Ποντικοῦ (4ος αἰ.) ἀναφέρεται στὴν ἀπάθεια, στὴν καθαρὸτητα δηλαδὴ ἀπὸ τοὺς λογισμοὺς, ὡς ἀπαραίτητη προϋπόθεσις τῆς προσευχῆς.

Αντιθέτως στη δεύτερη στροφή (στρ. 22) περιγράφεται ή κατάσταση του ύπνου, με αλληγορικές πάλι διαστάσεις: ο Χριστός καλεῖ τοὺς πιστοὺς νὰ ἐγκαταλείψουν τὴν ἀκηδία πὺ καθηλώνει τὸ σῶμα τοῦ παραδομένου στὸν ὕπνο ἀνθρώπου (στ. 85-88: *sat convultis artubus / sensum profunda oblivio / pressit, gravavit, obruit / vanis vagantem somniis*). Τὸ γεγονός ὅτι κάθε στίχος τῆς στροφῆς ἀποτελεῖται ἀπὸ τρεῖς λέξεις παρέχει τὴν αἴσθηση μιᾶς ἀρμονίας, ἢ ὁποῖα αἱρεται ὡστόσο αὐτομάτως, μόλις προσέξει κανεὶς τὴ δομὴ τῆς στροφῆς. Ἡ συσσώρευση τριῶν ρημάτων στὸν τρίτο της στίχο προσδίδει σὲ αὐτὸν τὴ θέση τοῦ νοηματικοῦ πυρήνα, πέριξ τοῦ ὁποῖου τοποθετοῦνται δύο μὴ ἰσομεγέθη τμήματα: τὸ πρῶτο ἀποτελεῖται ἀπὸ δύο στίχους (στ. 85-86) καὶ ἐμπεριέχει τὸ ὑποκείμενο (*profunda oblivio*), τὸ ἀντικείμενο τῶν ρημάτων (*sensum*) καὶ μία ἐπιρρηματικὴ μετοχὴ (*convultis artubus*), ἐνῶ τὸ δεύτερο, ἔκτασης ἑνὸς στίχου, μία μετοχὴ (*vagantem*) πὺ προσδιορίζει τὸ ἀντικείμενο τῶν ρημάτων μὲ ἕναν ἐπιρρηματικὸ προσδιορισμὸ (*vanis somniis*). Ἡ στροφή λοιπὸν παρουσιάζει ἕναν συνδυασμὸ δυαδικοῦ καὶ τριαδικοῦ σχήματος, καθὼς φαινομενικὰ ὑπάρχουν τρία μέρη, οὐσιαστικὰ ὅμως δύο: τὰ τρία ρήματα, παρατεταγμένα σὲ ἕναν στίχο ἔνωμένα μὲ ἀσύνδετο σχῆμα, καὶ ὅτι συνδέεται μὲ αὐτά. Εἶναι φανερό ὅτι τὸ δομικὸ αὐτὸ σχῆμα τοποθετεῖ τὸ νοηματικὸ βάρος τῆς στροφῆς στὰ ἀρνητικὰ ἀποτελέσματα τῆς ἀκηδίας, ἢ ὁποῖα, ὅπως φαίνεται νὰ ὑπονοεῖ ἢ ἔλλειψη συμμετρίας τοῦ δομικοῦ σχήματος, ἀναστατώνει καὶ διαταράσσει τὴν πνευματικὴ κατάσταση τοῦ πιστοῦ. Ὅπως λοιπὸν τὸ ξύπνημα συνδέθηκε στὴν προηγούμενη στροφή μὲ μιᾶ ἀρετὴ τῆς πνευματικῆς ζωῆς, τὴν προσευχὴ καὶ τὴν πνευματικὴ ἐγρήγορση, ἔτσι κι ἐδῶ ὁ ὕπνος ταυτίζεται μὲ τὴν ἀντίθετὴ τῆς ἀμαρτίας, τὴν ἀκηδία¹⁸¹.

Τὸ τελευταῖο ζευγὸς στροφῶν (στρ. 23-24) στηρίζεται καὶ πάλι στὴν ἀντίθεση μεταξὺ τοῦ ὕπνου καὶ τῆς ἀφύπνισης, χρωματισμένων πάντα μὲ αλληγορικὰ χρώματα. Στὴν πρώτη στροφή κυριαρχεῖ βέβαια ὁ ὕπνος καὶ ἡ αλληγορικὴ του διάσταση, ὡστόσο ἐνυπάρχει καὶ τὸ δεύτερο σκέλος τῆς ἀντίθεσης. Ἐτσι ὁ ποιητὴς χαρακτηρίζει ψεύτικες καὶ μηδαμινὲς ὅλες τὶς δόξεις τοῦ κόσμου, τὶς ὁποῖες ταυτίζει μὲ τὸν ὕπνο (στ. 89-91: *sunt nempe falsa et frivola / quae mundiali gloria, / ceu dormientes, egimus*) καὶ παρακινεῖ τοὺς πιστοὺς νὰ μείνουν ἄγρυπνοι,

¹⁸¹ Ἡ ἔννοια βέβαια τῆς ἀκηδίας, πὺ ἐκφράζει ἡ λέξη *oblivio*, ἔχει ξαναχρησιμοποιηθεῖ στοὺς στ. 17-20 τοῦ ποιήματος ὡς «ἀντίπαλος» μιᾶς ἄλλης ἀρετῆς, τῆς ἐλπίδας πρὸς τὸν Θεό.

γιατί ή ἀλήθεια εἶναι ἐδῶ, ή καινούργια δηλαδή ζωή ἀποτελεῖ ἤδη πραγματικότητα (στ. 92: *vigilemus, hic est veritas*). Η στροφή χωρίζεται σέ δύο μέρη, πράγμα πού γίνεται σαφές καί μέ τήν τοποθέτηση ἰσχυρῆς στίξης στό τέλος τοῦ τρίτου στίχου. Τò πρῶτο ἐξ αὐτῶν (στ. 89-91) ἐμπεριέχει τόν συλλογισμό πού αἰτιολογεῖ τò συμπέρασμα, δηλαδή τήν προτροπή τοῦ τελευταίου στίχου. Σέ συνδυασμό μέ αὐτήν τή δυαδικότητα ἐνυπάρχει καί τò στοιχεῖο τῆς τριαδικότητας, καθῶς καθένας ἀπό τούς τρεῖς στίχους τοῦ πρώτου τμήματος ἐμπεριέχει καί ἓνα διαφορετικό στοιχεῖο πού ἐκφράζει τήν ἀπατηλότητα τοῦ παλαιοῦ κόσμου, εἴτε κυριολεκτικά (στ. 89: *falsa et frivola*, στ. 90: *mundiali gloria*) εἴτε ἀλληγορικά (στ. 91: *dormientes*). Τὰ τρία αὐτὰ στοιχεῖα δημιουργοῦν σέ συνδυασμό μέ τόν τελευταῖο στίχο μιᾶ ἀντίθεση ἀνάμεσα ἀφενός στήν ἀπατηλότητα τοῦ παλαιοῦ κόσμου καί τήν ἀλήθεια τοῦ νέου (*falsa et frivola, mundiali gloria* ἀπό τή μία, *veritas* ἀπό τήν ἄλλη) καί ἀφετέρου στόν ὕπνο (*dormientes*) καί τήν ἐπαγρύπνηση (*vigilemus*), μέ τις ἀλληγορικές τους πάντα διαστάσεις (ἀξίζει βέβαια κανείς νά παρατηρήσει καί τήν ἰσοσυλλαβία τῶν δύο λέξεων πού ἀποτελεῖ ἔνδειξη τῆς βαθύτερης σχέσης πού τις συνδέει). Μάλιστα οἱ δύο ἀντιθέσεις συμπλέκονται μεταξύ τους μέ τρόπο χιαστόν: ἀπατηλότητα (στ. 89-90) – ὕπνος (στ. 91) – ξύπνημα (στ. 92: *vigilemus*) – ἀλήθεια (στ. 92: *veritas*). Η δομική κατασκευή λοιπόν τῆς στροφῆς ἀνακαλεῖ τριαδολογικούς συνειρμούς καί προβάλλει τήν ἀντίθεση ἀνάμεσα στόν ὕπνο καί τò ξημέρωμα καί τή συνδέει ἄρρηκτα μέ τήν ἀλληγορική της σημασία (ἀπατηλότητα τοῦ παλαιοῦ κόσμου – ἀλήθεια τοῦ νέου). Κατά τήν van Assendelft μάλιστα ή ἀντίθεση αὐτή ἀποτελεῖ καί τò κεντρικό νόημα τοῦ ποιήματος, τò ὁποῖο εὐστοχα προβάλλεται στή θέση αὐτή, ὀκτώ στίχους πρῖν ἀπό τò τέλος τοῦ ποιήματος, πράγμα πού θυμίζει μιᾶ ἄλλη προτροπή γιά ἐπαγρύπνηση (στ. 8: *vigilate, iam sum proximus*), τοποθετημένη ὀκτώ στίχους μετὰ τήν ἔναρξη τοῦ ποιήματος¹⁸².

Η δεύτερη στροφή τοῦ ζεύγους μιᾶ γιά τò ξημέρωμα, τò καινούργιο πρῶ, πού καθιστᾶ τὰ πλούτη καί τις ἀπολαύσεις αὐτοῦ τοῦ κόσμου μηδαμινῆς ἀξίας (στ. 93-96: *aurum, voluptas, gaudium, / opes, honores, prospera, / quaecumque nos inflant mala, / fit mane, nil sunt omnia*). Τò δομικό σχῆμα τῆς στροφῆς θυμίζει πολὺ ἔντονα αὐτò τῆς προηγούμενης, δηλαδή ἓναν συνδυασμό δυαδικότητας καί τριαδικότητας. Ἔτσι διακρίνονται δύο τμήματα, καί πάλι τριῶν στίχων

¹⁸² van Assendelft (1976), σ. 88.

τὸ πρῶτο καὶ ἑνὸς τὸ δεύτερο, ἐκ τῶν ὁποίων στὸ πρῶτο ἐκφράζονται συγκεκριμένα χαρακτηριστικὰ τοῦ παλαιοῦ κόσμου – αὐτὴ τὴ φορὰ ὅμως χωρὶς ἀλληγορία – ἐνῶ στὸ δεύτερο προβάλλεται τὸ ξημέρωμα, πού λόγῳ βέβαια τῶν προηγούμενων στίχων ἀποκτᾶ ἀλληγορικὰ τὴ σημασία τοῦ νέου, πνευματικοῦ τρόπου ζωῆς. Ἀξίζει νὰ παρατηρηθεῖ μάλιστα ὅτι στὸ πρῶτο τμήμα ἢ παράθεση τῶν χαρακτηριστικῶν τοῦ παλαιοῦ κόσμου ἀκολουθεῖ ἐπίσης ἕναν συνδυασμὸ δυαδικότητας καὶ τριαδικότητας: δύο τριάδες (*aurum, voluptas, gaudium / opes, honores, prospera*), ἢ καθεμία ἐκ τῶν ὁποίων ξεκινᾷ μὲ τὸ στοιχεῖο τοῦ πλούτου (*aurum / opes*)¹⁸³, καὶ συνεχίζει μὲ δύο σχεδὸν ταυτόσημες ἔννοιες (*voluptas, gaudium / honores, prospera*)¹⁸⁴. Σὲ σχέση ὡστόσο μὲ τὴν προηγούμενη στροφή, ὅπου ἐμφανίζονταν τόσο ἡ ἀλληγορικὴ ἀντίθεση ὕπνος – ξημέρωμα, ὅσο καὶ ἡ ἐρμηνεία τῆς ὡς ἀντίθεσης ἀνάμεσα στὴν ἀπατηλότητα καὶ τὴν ἀλήθεια, ἐδῶ παρατηρεῖται ἡ ἀπουσία τοῦ πρώτου ὅρου ἀπὸ τὴν πρώτη ἀντίθεση (τοῦ ὕπνου) καὶ τοῦ δευτέρου ἀπὸ τὴ δεύτερη (τῆς ἀλήθειας). Ἔτσι μὲ ἕναν τρόπο περισσότερο λιτὸ νοηματικὰ παρουσιάζεται ἡ ἀντίθεση ἀνάμεσα στὴν ἀπατηλότητα τῶν κοσμικῶν ἀπολαύσεων καὶ τὸ ξημέρωμα τῆς καινούργιας ἡμέρας. Στὴν τελευταία δηλαδὴ στροφή τοῦ κυρίως μέρους τοῦ ποιήματος ἀφήνεται ὁ ἀναγνώστης νὰ πραγματοποιήσῃ τοὺς κατάλληλους συνειρμούς, ἔχοντας γνωρίσει βέβαια τὸ νόημα τῆς ἀλληγορίας ἀπὸ τὶς προηγούμενες στροφές. Ἀξίζει ὡστόσο νὰ προσεχθεῖ ὅτι ἐδῶ ἡ ἀναφορὰ στὴ νέα ζωὴ γίνεται μὲ τὴ σιγουριὰ τῆς ἔλευσής της (*fit mane*) καὶ ὄχι ὡς

¹⁸³ Γενικότερα ἡ ἔννοια τῆς τρυφῆς, προσωποποιημένης ὡς *Luxuria*, παρουσιάζεται στὴν *Psychomachia* ὡς ἀντίπαλον δέος τῆς *Sobrietas* νὰ θέλγῃ ὄχι μόνο τοὺς ἀνθρώπους, ἀλλὰ καὶ τὶς ἴδιες τὶς Ἀρετές, πράγμα πού ἀποδεικνύει τὴν ιδιαίτερα ἀρνητικὴ καὶ ἐπικίνδυνη ἐπίδραση πού τῆς ἀποδίδει ὁ Προυδέντιος (γιὰ τὰ χαρακτηριστικὰ αὐτὰ τῆς παρουσίας της βλ. καὶ Nugent (1985), σσ. 41-46).

¹⁸⁴ Ὅπως παρατηρεῖ ἡ van Assendelft (1976), σ. 89, οἱ ὅροι *voluptas* καὶ *gaudium* ἀναφέρονται σὶς σαρκικὲς, ἐρωτικὲς ἀπολαύσεις (ιδιαίτερα ὁ ὅρος *gaudium* ἀπαντᾷ καὶ ἄλλοῦ στὸ ἔργο τοῦ Προυδεντίου μὲ τὴν ἀρνητικὴ αὐτὴ ἔννοια τῶν «κοσμικῶν ἀπολαύσεων», π.χ. *Cath.* 7.189-190: *firman salubri scilicet ieiunio / vas adpetendis inbecillum gaudiis*, *Ham.* 375-376: *mille alia stolidi bacchantia gaudia mundi / percensere piget*, *Contra Symm.* 2. 163-164: *vel quis sapiens potiora putarit / gaudia membrorum quam vivae praemia mentis?*, 2. 907-909: *spem sequimur gradimurque fide fruimurque futuris, / ad quae non veniunt praesentis gaudia vitae, nec currunt pariter capta et capienda voluptas*). Οἱ ἐρωτικὲς ἀπολαύσεις καταδικάζονται καὶ στὴν *Psychomachia* (στ. 40-108), ὅπου στὴν ἀντιπαράθεση ἀρετῶν καὶ κακιῶν ἢ *Libido* ἀποτελεῖ τὸ ἀντίπαλον δέος τῆς *Pudicitia*. Ἀπὸ τὴν ἄλλη μὲ τοὺς ὅρους *honores* καὶ *prospera* ἐννοοῦνται οἱ κοσμικὲς δόξες, τὰ κοσμικὰ δηλαδὴ ἀξιώματα. Μάλιστα σύμφωνα μὲ τὴν Kah (1990), σ. 39, ὑποσ. 190, ὁ ὅρος *honores* ἀναφέρεται εἰδικότερα στὴ δόξαν πού ἀποκόμιζαν οἱ ρήτορες.

προτροπή για έπαγρύπνηση, όπως στην προηγούμενη (*vigilemus*). Έπομένως, όσο υποβλητική και έντυπωσιακή κι αν φαίνεται ή σε ασύνδετο σχήμα παράταξη τῶν κοσμικῶν ἀγαθῶν στους στ. 93-94 (ἀξιοσημείωτη εἶναι ἡ τοποθέτηση τριῶν λέξεων σὲ κάθε στίχο, ἐνὸς δισύλλαβου στὴν ἀρχὴ καὶ δύο τρισύλλαβων στὴ συνέχεια), ἄλλο τόσο πιὸ δυναμικὴ εἶναι ἡ θέση τοῦ *fit mane* στὴν ἀρχὴ τοῦ τελευταίου στίχου καὶ ἡ θέση τοῦ *nil* στὴν τομὴ τοῦ στίχου (ὁ στίχος θυμίζει βέβαια δομικὰ ἔντονα τὸν τελευταῖο στίχο τῆς προηγούμενης στροφῆς: δύο κύριες προτάσεις, παρατεταγμένες σὲ ασύνδετο σχήμα, ἐκ τῶν ὁποίων ἡ δεύτερη ἐπεξηγεῖ τὴν πρώτη), μέσω τῶν ὁποίων δημιουργεῖται ἡ αἴσθησις ὅτι τελικὰ ὑπερισχύει τὸ ξημέρωμα τῆς καινούργιας ἡμέρας, ἡ πνευματικὴ δηλαδὴ ζωὴ, ποὺ ἐξουδετερώνει τὸ κοσμικὸ φρόνημα¹⁸⁵. Τὸ κυρίως μέρος λοιπὸν τοῦ ποιήματος ὀλοκληρώνεται προσθέτοντας μιὰ τελευταία ψηφίδα στὸ μωσαϊκὸ τῶν ἀρετῶν ποὺ πρέπει νὰ διέπουν τὴν ἐν Χριστῷ ζωὴ: τὴν ἀπόρριψη τῶν ἐγκοσμίων.

Τὸ δεύτερο λοιπὸν θεωρητικὸ μέρος τοῦ ποιήματος χωρίζεται οὐσιαστικὰ σὲ δύο ἰσομεγέθη τμήματα τεσσάρων στροφῶν. Στὸ πρῶτο ἀπὸ αὐτὰ τὸ χιαστὸν σχήμα δόμησης (φῶς – νύχτα – νύχτα – φῶς) παρουσιάζει τὴ νύχτα νὰ ἐγκλωβίζεται ἀπὸ τὸ φῶς, δηλαδὴ, σὲ ἀλληγορικὸ ἐπίπεδο, τὸν νέο πνευματικὸ τρόπο ζωῆς νὰ ὑποσκελίζει τὸν παλαιὸ καὶ κοσμικὸ. Οἱ δύο αὐτοὶ κόσμοι συγκρούονται καὶ στὸ δεύτερο τμήμα, αὐτὴ τὴ φορὰ μέσω τῆς ἀλληγορικῆς ἀντίθεσης ἐπαγρύπνηση/ἀφύπνιση – ὕπνος, ἡ ὁποία παρουσιάζεται τρεῖς φορές (τὴν τελευταία μάλιστα, στὴ στρ. 24, μὲ τὸν πρῶτο της ὄρο ἀντικατεστημένο ἀπὸ τὴν ἀλληγορούμενη ἔννοια), ἐκ τῶν ὁποίων οἱ δύο πρῶτες συνθέτουν ἓνα χιαστὸν (ἀφύπνιση – ὕπνος – ὕπνος – ἀφύπνιση) ποὺ σηματοδοτεῖ καὶ πάλι ἀλληγορικὰ τὸν ἐγκλωβισμό τοῦ παλαιοῦ τρόπου ζωῆς ἀπὸ τὸν νέο. Ἄλλωστε ἡ ὅλη ἐνότητα ξεκινᾷ καὶ τελειώνει μὲ τὸ ξύπνημα, ἀφήνοντας στὸ μέσον τὸν ὕπνο ἢ τὴν πάλη του μὲ τὴν ἀγρυπνία. Έπομένως καὶ σὲ αὐτὴν τὴν ἐνότητα, ὅπως καὶ στὸ πρῶτο θεωρητικὸ μέρος, ὑπερισχύει ἡ αἰσόδοξη προοπτικὴ, ἡ νίκη δηλαδὴ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς ἐναντι τοῦ πνεύματος τῆς κοσμικότητας καὶ

¹⁸⁵ Ἡ van Assendelft (1976), σ. 90, χαρακτηρίζει τὸν στ. 90 ὡς «ἓναν ὁμορφο στίχο γιὰ τὴν παροδικότητα τῶν ἐγκοσμίων» («a beautiful line on the transience of worldly things»), ποὺ ἀποκτᾷ ιδιαίτερη ζωντάνια μὲ τὸ ασύνδετο σχήμα. Τὴν πνευματικὴ διάσταση τῆς καινούργιας ἡμέρας ποὺ ξημερώνει παρατηρεῖ καὶ ὁ Fuster (1995), σ. 208, ποὺ βλέπει στὴ νέα ἡμέρα τὸ σύμβολο μιᾶς νέας, χριστολογικῆς διάστασης τοῦ χρόνου.

τῆς ἁμαρτίας, στή μεταξύ τους σύγκρουση¹⁸⁶. Κάτι τέτοιο βέβαια δὲν εἶναι ἄσχετο μὲ τὸ γεγονός ὅτι στή δεύτερη αὐτὴ ἐνότητα ἢ πνευματικὴ ζωὴ ἐμφανίζεται ἤδη ὡς πραγματικότητα. Εἶναι ἐμφανὲς ἄλλωστε ὅτι πλέον δὲν προβάλλονται ὡς χαρακτηριστικὰ τῆς νέας ζωῆς ἢ ἐλπίδα καὶ ἡ ἀποδοχὴ τοῦ Χριστοῦ στή ζωὴ τοῦ πιστοῦ (ὅπως στήν πρώτη ἐνότητα), πού ἀποτελοῦν περισσότερο τὰ πρῶτα στάδια τοῦ πνευματικοῦ βίου, ἀλλὰ τὰ ἐπόμενα βήματα πού κάνει ὁ πιστός: ἡ νίκη ἐπὶ τῆς ἁμαρτίας, ἡ πνευματικὴ ἐπαγρύπνηση, ἡ προσευχή, ἡ ἄρνηση τῶν ἐγκοσμίων¹⁸⁷. Ἄν λάβει μάλιστα κανεὶς τὴν ἐνδιάμεση ἀναφορὰ στή μετάνοια (σὴν ἐνότητα τῆς βιβλικῆς διήγησης πού παρεμβάλλεται ἀνάμεσα στὰ δύο θεωρητικὰ μέρη), τότε ἀποκαλύπτεται ἡ ἀλληγορικὴ σκιαγράφηση τῆς πνευματικῆς πορείας πού ἀκολουθεῖ κάθε χριστιανός.

V) Συμπεράσματα

Συμπερασματικὰ τὸ πρῶτο ποίημα τῆς συλλογῆς τοῦ Προυδεντίου συντίθεται κυρίως ἀπὸ ζεύγη στροφῶν, τὰ ὁποῖα συχνὰ συνδέονται μεταξύ τους μὲ χιαστὸν σχῆμα. Ἡ δυαδικότητα αὐτὴ ἀντανακλᾷ σὲ ἀλληγορικὸ ἐπίπεδο τὴ σύγκρουση ἀνάμεσα στὸν παλαιὸ καὶ τὸν νέο κόσμο (πρὶν καὶ μετὰ τὴν Ἀνάσταση τοῦ Χριστοῦ), τὴν ἐπίγεια καὶ τὴν οὐράνια ζωὴ, τὸν κοσμικὸ καὶ πνευματικὸ τρόπο ζωῆς, τὸν παλαιὸ καὶ τὸν νέο ἄνθρωπο. Ἡ ἀντιπαράθεση ἀνάμεσα στοὺς δύο πόλους γίνεται πάντα μὲ ὄχημα τὴν ἀλληγορικὴ ἀντίθεση ἀνάμεσα στὸ φῶς καὶ τὸ σκοτάδι καὶ τὶς διάφορες μορφές πού αὐτὴ προσλαμβάνει (νύχτα–ξημέρωμα, ὕπνος–ἐπαγρύπνηση/ἀφύπνιση)¹⁸⁸. Ἡ δυαδικὴ λοιπὸν δομὴ δὲν ἀποτελεῖ ἓνα εἶδος μανιερισμοῦ ἢ μίᾳ ἀπλῆ στυλιστικῇ προτίμησιν τοῦ ποιητῆ, ἀλλὰ ἀποτυπώνει καὶ ἐκφράζει, μὲ τὸν καλύτερο ἴσως δυνατὸ τρόπο, τὴν ἀντίθεση ἀνάμεσα στή

¹⁸⁶ Ἡ van Assendelft (1976), σ. 91, κάνει μάλιστα λόγο γιὰ θριαμβευτικὴ κατάληξη τοῦ ποιήματος, ὅπου ὁ Χριστὸς παρουσιάζεται νὰ διώχνει τὸν βυθισμένον στὸ σκότος τῆς ἄγνοιας «παλαιὸ ἄνθρωπο» φέροντας τὸ φῶς τῆς ἀληθινῆς ζωῆς.

¹⁸⁷ Γιὰ τὴ νίκη κατὰ τῶν παθῶν, τὴν προσευχὴ καὶ τὴν ἄρνηση τῶν ἐγκοσμίων ὡς χαρακτηριστικὰ τῆς πνευματικῆς ζωῆς — ἰδιαίτερος τοῦ μοναχικοῦ βίου — βλ. Louth (1998β'), σσ. 1227-1228.

¹⁸⁸ Ὁ Bergman (1921), σ. 101, βλέπει πίσω ἀπὸ τὴν ἀλληγορία φωτὸς - σκότους τὴν πάλιν ἀνάμεσα στὸν παγανισμό καὶ τὸν χριστιανισμό. Ὡστόσο οἱ τρεῖς τελευταῖες στροφές τοῦ ποιήματος δὲν ἀφήνουν περιθώρια ἀμφισβήτησης σχετικὰ μὲ τὴν ταύτιση τοῦ σκότους μὲ τὴν ἁμαρτία κι ὄχι μὲ τὴν εἰδωλολατρία.

χριστιανική και την κοσμική ζωή¹⁸⁹. Τὸ ποίημα βέβαια δὲν ἐστιάζει σὲ κάποια συγκεκριμένη χριστιανική ἀρετή, ἀλλὰ μοιάζει περισσότερο νὰ παρουσιάζει τὴν πνευματικὴ διαδρομὴ πού ἀκολουθεῖ ὁ πιστός, κομβικὸ σημεῖο τῆς ὁποίας ἀποτελεῖ ἡ μετάνοια¹⁹⁰. Εἰδικὰ αὐτὴ ἢ τελευταία, καθὼς μάλιστα συνδυάζεται μὲ τὴν πίστη καὶ τὸ τέλος τῆς ἁμαρτίας, προβαλλόμενη μέσα ἀπὸ τὴν εὐαγγελικὴ διήγηση τῆς ἄρνησης τοῦ Ἀποστόλου Πέτρου, ἀποκτᾷ βαρύνουσα σημασία καὶ καθίσταται βασικὸ ἐρμηνευτικὸ κλειδί: τὸ πρῶτο ποίημα τοῦ *Cathemerinon* δὲν ἀποτελεῖ ἀπλῶς εἰσαγωγὴ στὴ συγκεκριμένη συλλογὴ, ἀλλὰ πολὺ περισσότερο μιὰ εἰσαγωγὴ τοῦ πιστοῦ στὴν ἐν Χριστῷ ζωὴ, ἢ ὁποία δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ ξεκινήσει μὲ τὴ μετάνοια καὶ νὰ ἔχει ὡς ἐπίκεντρο αὐτήν.

¹⁸⁹ Ὁ Fontain (1978), σ. 78, θεωρεῖ ὡς κεντρικὸ νοηματικὸ ἰστὸ τοῦ ποιήματος τὸ Μυστήριον τοῦ Θανάτου καὶ τῆς Ἀναστάσεως τοῦ Κυρίου, πού παρουσιάζεται ὡς ἀλληγορία μέσα ἀπὸ τὴν ἀντίθεση φωτὸς – σκότους, καὶ τὴν καθημερινή του βίωση μέσα ἀπὸ τὴ λειτουργικὴ ζωὴ. Ἡ ἀποψη αὐτὴ δίνει σαφῶς μεγαλύτερη ἔμφαση στὴ λατρευτικὴ σημασία τοῦ ποιήματος (τὸ ὁποῖο ἀποτελεῖ ἕναν ὕμνον πρὸς τὸν Θεὸ – Σωτήρα, πού καθημερινὰ προσφέρει στὸν ἄνθρωπο τὴ λύτρωση ἀπὸ τὴν ἁμαρτία) καὶ ἀγνοεῖ τὴς ἠθικοδιδασκτικὴς του προεκτάσεις (ἀντίθεση μεταξὺ τῶν γνωρισμάτων τῆς πνευματικῆς καὶ κοσμικῆς ζωῆς). Τὸν διδακτικὸ χαρακτήρα τῆς ἀλληγορικῆς ἀντίθεσης φωτὸς – σκότους ἀναγνωρίζει καὶ ὁ Vázquez (1995), σσ. 220 καὶ 227· μάλιστα ὁ Sixt (1889), σ. 7, θεωρεῖ ὅτι ὁ λυρικός χαρακτήρας τοῦ ποιήματος ὑποσκελίζεται ἀπὸ τὸν παραινετικὸ - διδακτικὸ.

¹⁹⁰ Πολλὰ ἀπὸ τὰ στοιχεῖα αὐτὰ ὑπάρχουν καὶ στὸν ὕμνον τοῦ Ἀμβροσίου *Aeterne rerum conditor*, μὲ τὸν ὁποῖο παρουσιάζει τὸ συγκεκριμένο ποίημα τοῦ Προυδεντίου ἀρκετὲς ὁμοιότητες, βλ. Fauth (1984-85), σσ. 97-115 (κυρίως σσ. 112- 115) καὶ Herzog (1966), σσ. 65-67.

	ΣΤΡΟΦΕΣ	ΔΟΜΗ (2=δυναδική, 3=τριαδική, 2/3=συνδυασμός των δύο, X=χιαστόν)	ΘΕΟΛΟΓΙΚΟ ΝΟΗΜΑ
ΕΙΣΑΓΩΓΗ	1-2	X	προβολή τῆς ἔλευσης τῆς καινούργιας ζώης
	Α' ΘΕΩΡΗΤΙΚΟ ΜΕΡΟΣ	3-4 (ξημέρωμα – νύχτα)	2
5-6 (νύχτα – ξημέρωμα)		2	
7 καὶ 12 (ὑπνος – φῶς)		2	
8-9 (φῶς – ὑπνος)		X	
10-11 (ὑπνος – φῶς)		X	
ΒΙΒΛΙΚΗ ΔΙΗΓΗΣΗ	13-14 (ἄφηση Ἀποστόλου Πέτρου)	2	ἡ μετάνοια καὶ ἡ πίστη ὡς βασικὲς συνιστώσες τοῦ πνευματικοῦ βίου
	15-16 (μετάνοια)	2	
Β' ΘΕΩΡΗΤΙΚΟ ΜΕΡΟΣ	17-18 (φῶς – νύχτα)	2	νίκη ἐπὶ τοῦ θανάτου ποὺ ἐπιφέρει ἡ ἁμαρτία, πνευματικὴ ἐπαγρύπνηση, προσευχὴ καὶ ἄφηση τῶν ἐγκοσμίῶν ὡς βασικὲς συνιστώσες τοῦ πνευματικοῦ βίου
	19-20 (νύχτα – φῶς)	2	
	21-22 (ἀφύπνιση/ἐπαγρύπνηση – ὑπνος)	2	
	23-24 (ὑπνος – ἀφύπνιση/ἐπαγρύπνηση – παλαιὸς κόσμος) – ξύπνημα)	2	
		X	2
		3/X	2

ΕΠΙΛΟΓΕΣ	25	2/3	προβολή του νέου κόσμου
----------	----	-----	-------------------------

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Β΄

Hymnus matutinus: ὁδηγὸς τῆς πνευματικῆς ζωῆς

Τὸ δεύτερο ποίημα τῆς συλλογῆς *Cathemerinon* τοῦ Προυδεντίου, ἀποτελούμενο ἀπὸ 28 στροφές τεσσάρων ἰαμβικῶν διμέτρων, κινεῖται θεματικὰ σὲ γενικὲς γραμμὲς στὰ ἴδια πλαίσια μὲ τὸ πρῶτο καὶ ἐμπνέεται, ὅπως κι ἐκεῖνο, ἀπὸ ἕναν ὕμνο τοῦ Ἀμβροσίου, τὸν *Splendor paternae gloriae*¹⁹¹. Κι ἐδῶ ὁ ποιητὴς προβάλλει ἀρετὲς καὶ χαρακτηριστικὰ τοῦ χριστιανικοῦ βίου συνεχίζοντας κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο τὴν ἄτυπη εἰσαγωγή στὴν πνευματικὴ ζωὴ ποὺ ἐγκαινίασε τὸ προηγούμενο ποίημα. Κεντρικὸ θέμα δηλαδὴ τοῦ ποιήματος παραμένει ἡ ἀντίθεση ἀνάμεσα στὸν κοσμικὸ καὶ τὸν πνευματικὸ τρόπο ζωῆς, ἀλληγορούμενη μάλιστα μέσα ἀπὸ τὴν ἀντίθεση φωτὸς – σκότους. Ἐκεῖνο ποὺ ἀξίζει νὰ ἐξετασθεῖ εἶναι ἡ ἔκφραση τῆς ἀντίθεσης αὐτῆς μέσα ἀπὸ τὴ δόμηση τῶν εὐρύτερων καὶ ἐπιμέρους τμημάτων τοῦ ποιήματος.

Ὅσον ἀφορᾷ τὴ δόμηση τοῦ ὅλου ποιήματος, αὐτὴ δὲν ξεφεύγει ἀπὸ τὴ συνήθη στὴ συλλογὴ τεχνικὴ τοῦ ποιητῆ νὰ τοποθετεῖ (πέρα ἀπὸ τὴν εἰσαγωγή (στρ. 1-2) καὶ τὸν ἐπίλογο (στρ. 27-28) στὴν ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος ἀντίστοιχα τοῦ ποιήματος) μιὰ βιβλικὴ διήγηση στὸ κέντρο (στρ. 19-21), ἡ ὁποία περιβάλλεται ἀπὸ δύο – ὕμνολογικοῦ στὴ συγκεκριμένη περίπτωση περιεχομένου – ἐνότητες (στρ. 3-18 καὶ 22-26)¹⁹². Κατὰ τὸν Charlet ἡ *narratio* αὐτὴ εἶναι μὲν ἀρκετὰ σύντομη, ὅπως καὶ στὸ πρῶτο ποίημα, κατὰ τὴν ἀμβροσιανὴ τεχνικὴ, ὡστόσο παρουσιάζεται περισσότερο αὐτονομημένη καὶ ὄχι τόσο ἄμεσα στηριγμένη στὸ βασικὸ μοτίβο τοῦ ποιήματος¹⁹³. Ἡ ὀρθότητά τῆς ἀποψῆς αὐτῆς θὰ μπορέσει νὰ φανεῖ μόνο μετὰ τὴν ἀναλυτικὴ ἐξέταση τῆς συγκεκριμένης ἐνότητας.

Ἀπαραίτητο εἶναι ὡστόσο νὰ συζητηθεῖ καὶ ἡ πρόταση τῶν Evenepoel καὶ Toohey, ἂν καὶ δὲν υἱοθετεῖται στὴν παρούσα μελέτη¹⁹⁴. Οἱ ἐν λόγῳ μελετητὲς δὲ χωρίζουν τὸ ποίημα σὲ εὐρύτερες ἐνότητες μὲ βάση τὴν ὑφολογικὴ τους διάσταση (ὕμνολογία, ἀφήγηση), ὅπως ὁ Charlet, ἀλλὰ σὲ μικρότερες θεματικὲς ἐνότητες: στρ. 1-4 (πρόλογος), στρ. 5-9 (ἡ ἡμέρα καὶ ἡ νύκτα σὲ σχέση μὲ τὴν ἀμαρτία), στρ. 10-14

¹⁹¹ Ὁ ὕμνος ἔχει ἐκδοθεῖ στὸν Walpole (1922), σσ. 35-39.

¹⁹² Βλ. Charlet (1982), σσ. 25-26.

¹⁹³ Charlet (1982), σ. 94.

¹⁹⁴ Βλ. Evenepoel (1979), σσ. 106-108 καὶ Toohey (1993), σσ. 144-147.

(ένασχολήσεις τῶν πιστῶν σὲ σχέσηη μὲ τὸν λοιπὸ κόσμον), στρ. 15-18 (ἡ καλοκαγαθία τοῦ Χριστοῦ), στρ. 19-23 (βιβλικὴ διήγησις) καὶ στρ. 24-28 (προσευχὴ καὶ προειδοποίησις). Τὸ ἐνδιαφέρον στὸ σχῆμα αὐτὸ γιὰ τὴ συζήτησή μας δὲν εἶναι τόσο τὰ ὅρια τῶν ἐπιμέρους ἐνοτήτων, ὅσο ἡ παρατήρησις μιᾶς διαρκοῦς ἐναλλαγῆς δίτροφων καὶ τρίτροφων ἐνοτήτων, ἔτσι τουλάχιστον ὅπως προκύπτει ἀπὸ τὴ μορφὴ μὲ τὴν ὁποία παραθέτει τὸ σχῆμα ὁ ἴδιος ὁ Eveneroel: 4 στρ. / 5 στρ. (2+3) / 5 στρ. (2+3) / 4 στρ. / 5 στρ. (2+3) / 5 στρ. (3+2). Τὸ σχῆμα αὐτὸ εἶναι ἀποκαλυπτικὸ μιᾶς δυαδικῆς καὶ τριαδικῆς λογικῆς στὸν τρόπο ὀργάνωσις τῆς ὕλης τοῦ ποιήματος πού ἀξίζει νὰ διερευνηθεῖ ἀναλυτικότερα. Στὸ σημεῖο αὐτὸ ἀρκεῖ νὰ ἐπισημανθεῖ ὅτι στοιχεῖα δυαδικῆς ἢ τριαδικῆς σύνθεσις μπορεῖ κανεὶς νὰ διακρίνει καὶ στὸ σχεδιάγραμμα τοῦ ποιήματος πού βρίσκεται στὸ ὑπόμνημα τῆς van Assendelft, στὸ ὁποῖο, ὅπως καὶ στὸ πρῶτο ποίημα, διακρίνονται διμελεῖς καὶ τριμελεῖς ἐνότητες στίχων μὲ βάση τὴν ἐναλλαγὴ τῶν θεματικῶν μοτίβων φωτὸς καὶ σκοτόυς (στρ. 1-2, 3-4, 6-8, 9-11, 13-14, 15-16, 17-18, 19-20)¹⁹⁵.

I) Εἰσαγωγή (στρ. 1-2)

1 *Nox et tenebrae et nubila,*
confusa mundi et turbida,
lux intrat, albescit polus, στρ. 1
Christus venit, discedite.

5 *Caligo terrae scinditur*
percussa solis spiculo,
rebusque iam color redit στρ. 2
vultu nitentis sideris.

Οἱ δύο πρῶτες στροφές τοῦ ποιήματος συνθέτουν ἓνα ἐνιαῖο θεματικὰ καὶ δομικὰ σύνολο, ὅπου τὸ φῶς καὶ τὸ σκοτάδι, μὲ ἀλληγορικὲς πάντα διαστάσεις, ἐναλλάσσονται ἀνὰ δίστιχο σὲ σχῆμα ἐκ παραλλήλου (α-β-α-β). Ἔτσι στὴν πρώτη στροφή ὁ ποιητὴς ζητᾷ ἀπὸ τὴ νύχτα, τὸ σκοτάδι καὶ τὰ σύννεφα, ἀπὸ ὅλα αὐτὰ πού ἀναταράσσουν

¹⁹⁵ Βλ. van Assendelft (1976), σ. 23.

τὸν κόσμον (στ. 1-2: *Nox et tenebrae et nubila, / confusa mundi et turbida*) νὰ διαλυθοῦν, γιὰτὶ ἔρχεται ὁ Χριστός, τὸ φῶς πὸν φωτίζει τὸν οὐρανὸ (στ. 3-4: *lux intrat, albescit polus, / Christus venit, discedite*). Ἡ ἐπόμενη στροφή ξεκινᾷ πάλι στὸ πρῶτο δίστιχο μὲ τὸ σκότος πὸν διαλύεται ἀπὸ τὸν ἥλιο (στ. 5-6: *caligo terrae scinditur / percussa solis spiculo*), γιὰ νὰ τελειώσει μὲ τὸ φῶς, μὲ τὸ χρῶμα πὸν ἀρχίζουν νὰ βρῖσκουν καὶ πάλι ὅλα τὰ πράγματα κάτω ἀπὸ τὴ λάμψη τοῦ «λαμπεροῦ ἀστεριοῦ», τοῦ ἡλίου, πὸν σὲ ἀλληγορικὸ ἐπίπεδο ἀντιστοιχεῖ μὲ τὸν ἴδιον τὸν Χριστό — στὸν συνειρμὸ αὐτὸ ἄλλωστε μᾶς προτρέπει ἡ παράλληλη παρουσία τῶν *Christus* καὶ *sideris* στὸν τελευταῖο στίχο τῆς κάθε στροφῆς (στ. 7-8: *rebusque iam color redit / vultu nitentis sideris*)¹⁹⁶. Σὲ καθαρὰ χρονικὸ ἐπίπεδο οἱ δύο εἰσαγωγικὲς στροφές θυμίζουν τὸ πρῶτο ποίημα, καθὼς στὴ μὲν πρώτη στροφή συνυπάρχουν ἀκόμη τὸ φῶς καὶ τὸ σκότος (ὁ ποιητὴς ζητᾷ ἀπὸ τὴ νύχτα νὰ διαλυθεῖ, κάτι πὸν σημαίνει ὅτι αὐτὴ δὲν ἔχει ἐξαφανισθεῖ ἐντελῶς), στὴ δὲ δεύτερη τὰ πράγματα γίνονται πιὸ ξεκάθαρα, καθὼς τὸ σκοτάδι ἐμφανίζεται νὰ ἀποτελεῖ ἤδη παρελθὸν γιὰ τὸν κόσμον, ὁ ὁποῖος δέχεται πιά τις εὐργετικὲς ἐπιδράσεις τοῦ φωτός. Αὐτὴ ἡ μετάβαση ἀπὸ τὸ σκοτάδι στὸ φῶς εἶναι χαρακτηριστικὴ καὶ γιὰ τὸ προηγούμενο ποίημα, τὸ ὁποῖο στὸ μὲν πρῶτο θεωρητικὸ μέρος του παρουσιάζει τὴν καινούργια ζωὴ ὡς προσδοκία, ἐνῶ στὸ δεύτερο ἤδη ὡς πραγματικότητα.

Ἡ πρώτη στροφή ἀποτελεῖται ἀπὸ δύο δίστιχα, τὸ πρῶτο ἐκ τῶν ὁποίων, ὅπως ἤδη ἔχει ἀναφερθεῖ, ἀναφέρεται στὸ σκότος καὶ τὸ δεύτερο στὸ φῶς. Ἡ δυαδικότητα ὑπαισέρχεται καὶ στὸ ἐσωτερικὸ καθενὸς ἀπὸ τὰ δύο αὐτὰ τμήματα, καθὼς ὁ πρῶτος στίχος πάντα ἐμπεριέχει τὰ ἀλληγορικὰ φορτισμένα στοιχεῖα, ἐνῶ ὁ δεύτερος τὴν ἐρμηνεία τους. Ἔτσι τὸ σκότος τοῦ πρῶτου στίχου ταυτίζεται στὸν δεύτερο μὲ τὴ διασάλευση τῆς παγκόσμιας τάξης¹⁹⁷, ἀκριβῶς ὅπως ἡ ἐμφάνιση τοῦ φωτός στὸν οὐρανὸ τοῦ τρίτου στίχου συνδέεται στὸν τέταρτο μὲ τὸν ἐρχομὸ τοῦ Κυρίου. Ἡ σύνδεση τῶν δύο στίχων κάθε τμήματος τονίζεται ιδιαίτερα, στὴν πρώτη περίπτωση μὲσῶ τοῦ ἴδιου

¹⁹⁶ Γιὰ τὴν παρουσίαση τοῦ Χριστοῦ ὡς ἐωθινοῦ ἀστέρα πρβ. *Apoc 22.16: ego Iesus misi Angelum meum testificari vobis haec in ecclesiis ego sum radix et genus David stella splendida et matutina*. Συγκεκριμένα γιὰ τὴν παρουσίαση τοῦ Θεοῦ ὡς ἡλίου ἢ Gualandri (1999), σσ. 106-109, παρατηρεῖ ὅτι αὐτὴ ἀντανακλᾷ τὴν τάση τοῦ ποιητῆ νὰ παρουσιάζει ἀναλογικὰ τὸ ἄυλο καὶ ἀόρατο (Θεός) μὲ κάτι τὸ ὑλικὸ καὶ ὄρατό (ἥλιος).

¹⁹⁷ Ὡς ἐξήγηση τοῦ πρῶτου στίχου ἀντιλαμβάνεται τὸν δεύτερο στίχο καὶ ἡ van Assendelft (1976), σ. 92.

ἀριθμοῦ λέξεων (τρεις) ἀπὸ τὶς ὁποῖες ἀποτελοῦνται (μὲ τὴν ἐξαίρεση βέβαια τῶν συνδετικῶν *et*)¹⁹⁸ καὶ τοῦ ὁμοιοκατάληκτου μεταξὺ τῶν τελευταίων λέξεων τῶν στίχων (*nubila, turbida*)¹⁹⁹, ἐνῶ στὴ δευτέρα μέσῳ τῆς παρόμοιας σύνταξης (δύο κύριες προτάσεις σὲ κάθε στίχο, ἐκ τῶν ὁποίων μάλιστα ὅλες, πλὴν τῆς τελευταίας, ἀποτελοῦνται ἀπὸ ἓνα ρῆμα καὶ τὸ ὑποκείμενό του²⁰⁰). Ἡ δυαδικότητα λοιπὸν τῆς στροφῆς προβάλλει ἀφενὸς τὴν ἀντίθεση φωτὸς – σκότους καὶ ἀφετέρου τὴν ἀλληγορικὴ σημασία καθενὸς ἀπὸ αὐτά. Στὴν περίπτωση μάλιστα τοῦ φωτὸς ἢ ὑπενθύμιση τῆς ἀλληγορικῆς του σημασίας καθίσταται ἀρκετὰ ἐμφατικὴ, ἂν παρατηρήσει κανεὶς ὅτι τὸ *lux* τοῦ τρίτου στίχου καὶ ἡ λέξις *Christus* τοῦ ἐπόμενου πού ἀποτελεῖ τὴν ἐξήγηση τῆς ἀλληγορίας τοῦ φωτὸς εἶναι ἀμφοτέρως τοποθετημένες στὴν ἀρχὴ τῶν στίχων. Ὡστόσο ἀξίζει νὰ σημειωθεῖ πὼς ἡ ἀλληγορία φωτὸς – σκότους δὲν ταυτίζεται, ὅπως στὸ προηγούμενο ποίημα, μὲ κάποιο συγκεκριμένο χαρακτηριστικὸ τῆς πνευματικῆς ἢ τῆς κοσμικῆς ζωῆς²⁰¹. Ἡ γενικότητα αὐτῆ πού παρουσιάζει ἡ ἀλληγορία καὶ ἡ ἀπουσία ταύτισης μὲ συγκεκριμένους ἀρετὲς ἢ ἁμαρτίες συνιστᾷ σαφῆ διαφοροποίηση σὲ σχέση μὲ τὸ προηγούμενο ποίημα, ἢ συνέχεια τῆς ὁποίας ἀξίζει νὰ μελετηθεῖ.

Ἡ δευτέρη στροφή παρουσιάζει ἐπίσης δυαδικὴ δόμηση, καθὼς ἀποτελεῖται ἀπὸ δύο δίστιχα, καθένα ἐκ τῶν ὁποίων συνιστᾷ μία κύρια

¹⁹⁸ Ἡ van Assendelft (1976), σ. 92, ἐπισημαίνει εὐστοχα τὴν ἔμφαση πού προσδίδει στὸν στίχο τὸ πολυσύνδετο σχῆμα μὲ τὸ *et*. Γιὰ τὴν ιδιαίτερη, ποιητικὴ χρῆση τοῦ πολυσυνδετικοῦ *et* βλ. Hofmann - Szantyr (2002), σ. 20.

¹⁹⁹ Ἡ ὁμοιοκαταληξία βραχέων συλλαβῶν (ὅπως στὴ συγκεκριμένη περίπτωση) εἶναι περισσότερο συνηθισμένη ἔναντι αὐτῆς τῶν μακρῶν καὶ στὴν ἐπικὴ ποίηση τοῦ Προυδεντίου (βλ. Håkanson (1982), σ. 100).

²⁰⁰ Ὅπως παρατηρεῖ μάλιστα ἡ van Assendelft (1976), σ. 93, καὶ στοὺς δύο στίχους (στ. 3 καὶ 4) τὸ ρῆμα τονίζεται ἰδιαίτερος, τὴν πρώτη φορὰ μέσῳ τῆς κεντρικῆς θέσης πού κατέχει στὸ χιαστὸν σχῆμα τοῦ στ. 3 καὶ τῆ δευτέρου μέσῳ τῆς δυναμικῆς τῆς προστακτικῆς *discedite*, τοποθετούμενης στὸ τέλος τοῦ στ. 4 πρὶν καὶ μετὰ ἀπὸ ἰσχυρὴ στίξι.

²⁰¹ Φυσικὰ ἡ ἀλληγορία, ἂν καὶ δὲν ἐξηγεῖται, δὲν παύει νὰ ὑφίσταται, ἀφοῦ ἄλλωστε τόσο τὸ φῶς ὅσο καὶ τὸ σκοτάδι ἔχουν ἤδη ἀπὸ τὸ πρῶτο ποίημα ἀποκτήσει ἀλληγορικὸ σημασιολογικὸ φορτίο καὶ παραπέμπουν στὴν πνευματικὴ ζωὴ καὶ τὸν κόσμον τῆς ἁμαρτίας ἀντίστοιχα. Γιὰ τὴν ἀλληγορικὴ χρῆση τῶν λέξεων *nox, tenebrae, nubila, mundi, caligo* βλ. van Assendelft (1976), σσ. 92-94, ὅπου ἐπισημαίνεται ἡ θεολογικὴ διάσταση τῶν ὄρων ὡς συμβόλων τῆς πνευματικῆς τυφλότητος, ἀλλὰ καὶ τῆς αἵρεσης καὶ τοῦ παγανισμοῦ. Ἡ Miró (1997), σσ. 182-183, παρατηρεῖ ὅτι αὐτοὶ καὶ ἄλλοι παρόμοιοι ὄροι πού δηλώνουν τὸ σκότος χρησιμοποιοῦνται συχνὰ στὴν ποίηση τοῦ Προυδεντίου, γιὰ νὰ δηλώσουν τὴν αἵρεση ἢ τὴν εἰδωλολατρία καὶ παραθέτει σειρὰ ἀνάλογων παραδειγμάτων.

*Fur ante lucem squalido
inpune peccat tempore,
sed lux dolis contraria* στρ. 5
20 *latere furtum non sinit.*

*Versuta fraus et callida
amat tenebris obtegi,
aptamque noctem turpibus* στρ. 6
adulter occultus fovet.

25 *Sol ecce surgit igneus,
piget, pudescit, paenitet,
nec teste quisquam lumine* στρ. 7
peccare constanter potest.

Quis mane sumptis nequiter
30 *non erubescit poculis,
cum fit libido temperans* στρ. 8
castumque nugator sapit?

*Nunc, nunc severum vivitur,
nunc nemo temptat ludicrum,*
35 *inepta nunc omnes sua* στρ. 9
vultu colorant serio.

*Haec hora cunctis utilis,
qua quisque, quod studet, gerat,
miles, togatus, navita,* στρ. 10
40 *opifex, arator, institor.*

*Illum forensis gloria,
hunc triste raptat classicum.
mercator hinc ac rusticus* στρ. 11
avara suspirant lucra.

45 *At nos lucelli ac faenoris
fandique prorsus nescii,
nec arte fortes bellica,* στρ. 12
te, Christe, solum novimus.

Te mente pura et simplici,

50 *te voce, te cantu pio*
rogare curvato genu στρ. 13
flendo et canendo discimus.

His nos lucratur quaestibus,
hac arte tantum vivimus,
55 *haec inchoamus munera,* στρ. 14
cum sol resurgens emicat.

Intende nostris sensibus
vitamque totam dispice,
sunt multa fucis inlita, στρ. 15
60 *quae luce purgentur tua.*

Durare nos tales iube,
quales, remotis sordibus
nitere pridem iusseras, στρ. 16
Iordane tinctos flumine.

65 *Quodcumque nox mundi dehinc*
infecit atris nubibus,
tu, rex Eoi sideris, στρ. 17
vultu sereno inlumina.

Tu sancte, qui taetram picem
70 *candore tingis lacteo*
ebenoque crystallum facis, στρ. 18
delicta terge livida.

Τὸ πρῶτο θεωρητικὸ μέρος τοῦ ποιήματος ἀποτελεῖται ἀπὸ τέσσερεις εὐρύτερες ἐνότητες: ἡ πρώτη (στρ. 3-6) ἀναφέρεται μέσα ἀπὸ τὴν ἀλληγορία φωτὸς – σκότους στὴν ἀντίθεση μεταξὺ τῆς ἀπόκρυψης καὶ τῆς ἀποκάλυψης τῆς ἁμαρτίας (στρ. 3,4) ἢ μεταξὺ τῆς ἀτιμωρησίας καὶ τῆς τιμωρίας γιὰ τὴν ἁμαρτία (στρ. 5,6), ἡ δεύτερη (στρ. 7-9) στὴν ἀντίθεση μεταξὺ κοσμικοῦ καὶ πνευματικοῦ φρονήματος γενικά, ἡ τρίτη (στρ. 10-14) στὴν ἴδια ἀντίθεση, ἀλλὰ μέσα ἀπὸ εἰδικότερες συνήθειες, ἐνῶ ἡ τελευταία (στρ. 15-18) προβάλλει τὴν καθαρτικὴ δύναμη τοῦ φωτός.

Οί στρ. 3 καὶ 4 (στ. 9-16) ἀποτελοῦν ξεχωριστὴ ἐνότητα, στὴν ὁποία ἡ δομὴ ἔχει τὸν ἴδιο δυαδικὸ χαρακτήρα μὲ τὴν προηγούμενη. Τὸ σκοτάδι καὶ τὸ φῶς ἐναλλάσσονται ἀνὰ δύο στίχους (σκοτός – φῶς – σκοτός – φῶς) ἔχοντας ὅμως ἀποκτήσει μιὰ καινούργια ἀλληγορικὴ διάσταση: τὸ σκοτάδι ἀντιπροσωπεύει πλέον τὴν ἀπόκρυψη τῆς ἁμαρτίας, ἐνῶ τὸ φῶς τὴν ἀποκάλυψή της. Ἔτσι στὴν πρώτη στροφή τὸ σκοτάδι συνδέεται μὲ τὶς κρυφές ἁμαρτίες τῆς ψυχῆς (στ. 9-10: *sic nostra mox obscuritas / fraudisque pectus conscium*), οἱ ὁποῖες θὰ «χλωμιάσουν», θὰ χάσουν δηλαδὴ τὸ φῶς τους μόνις διαλυθοῦν τὰ σύννεφα καὶ φανερωθεῖ ἡ λάμψη τοῦ Θεοῦ (στ. 11-12: *ruptis relectum nubibus / regnante pallescet Deo*). Στὴν ἐπόμενη στροφή ἡ ἰδέα αὐτὴ ἐπεξηγεῖται: τότε δὲ θὰ μπορεῖ κανεὶς νὰ κρύψει ὅτιδήποτε σκοτεινὸ ἔχει μέσα στὴν ψυχὴ του (στ. 13-14: *tunc non licebit claudere / quod quisque fuscum cogitat*), καθὼς ὅλες οἱ κρυφές σκέψεις φωτίζονται ἀπὸ τὸ πρωινὸ φῶς (στ. 15-16: *sed mane clarescent novo / secreta mentis prodita*). Ἐπομένως οἱ δύο στροφές συνδέονται ὄχι μόνο ἐπὶ τῆ βάσει τῆς ἐναλλαγῆς φωτός – σκοτός, ἀλλὰ καὶ βαθύτερα, καθὼς ἡ δευτέρη ἀποτελεῖ ἀνάλυση τοῦ ἀλληγορικοῦ νοήματος τῆς πρώτης – ἡ χρῆση τοῦ *tunc* ἄλλωστε εἶναι ἰσοδύναμη μὲ αὐτὴν τοῦ ἐπεξηγηματικοῦ *sic*²⁰³.

Ἡ συνάφεια τῶν δύο στροφῶν προκύπτει ἐξάλλου καὶ μέσα ἀπὸ μιὰ σειρὰ ἀξιοπρόσεκτων παραλληλιῶν μεταξὺ τῶν δύο πρώτων καὶ τῶν δύο τελευταίων στίχων κάθε στροφῆς. Ἔτσι ἡ *obscuritas* τοῦ στ. 9 συνδέεται ἐννοιολογικὰ μὲ τὸ *claudere* τοῦ στ. 13 (ἀναφέρονται καὶ τὰ δύο στὴν ἔννοια τοῦ σκοτεινοῦ καὶ κρυφοῦ²⁰⁴), ἐνῶ καὶ τὸ *pectus fraudis conscium* τοῦ δέκατου στίχου ταυτίζεται ἐννοιολογικὰ μὲ τὸ *quod quisque fuscum cogitat* τοῦ δέκατου τέταρτου, καθὼς καὶ τὰ δύο ἀναφέρονται στὴν ἐσωτερικὴ ἀπόκρυψη τῆς ἁμαρτίας. Ἡ ἐκ παραλλήλου αὐτὴ διάταξη τῶν δύο πρώτων στίχων τῆς τρίτης καὶ τέταρτης στροφῆς συνδυάζεται μὲ μιὰ χιαστὶ διάταξη τῶν δύο τελευταίων: ἡ μετοχὴ *relectum* τοῦ ἐνδέκατου στίχου ἀντιστοιχεῖ ἐννοιολογικὰ στὴ μετοχὴ *prodita* τοῦ δέκατου ἕκτου (προβάλλουν καὶ οἱ δύο τὴν ἔννοια τῆς ἀποκάλυψης), μὲ τὸν ἴδιο τρόπο πού συνδέονται τὰ δύο θαμιστικά, δηλωτικά φωτισμοῦ (ἀσθενοῦς ἢ ἰσχυροῦ) ρήματα *pallescet* καὶ *clarescent*

²⁰³ Βλ. van Assendelft (1976), σ. 97.

²⁰⁴ Γιὰ τὴ χρῆση τοῦ ρήματος *claudo* μὲ τὴ σημασία τοῦ «ἀποκρύπτω» βλ. OLD s.v., σημασία 6.

τῶν στ. 12 καὶ 16 ἀντίστοιχα²⁰⁵. Σὲ κάθε περίπτωση πάντως, εἴτε τῆς ἐκ παραλλήλου εἴτε τῆς χιαστί διάταξης εἶναι ἐμφανῆς ἡ δυαδικότητα.

Ἡ δυαδικότητα αὐτὴ ἐπεκτείνεται καὶ στὸ ἐσωτερικὸ τῶν δύο στροφῶν. Ὅπως ἔχει ἤδη ἀναφερθεῖ, οἱ δύο πρῶτοι στίχοι σχετίζονται κάθε φορὰ μὲ τὸ σκότος καὶ οἱ ἐπόμενοι μὲ τὸ φῶς. Ἡ διαίρεση αὐτὴ ὅμως ὑποστηρίζεται καὶ ἀπὸ τὴ συντακτικὴ δομὴ τῆς κάθε στροφῆς. Ἔτσι στὴν τρίτη στροφή, ποὺ ἀποτελεῖ ὁλόκληρη μία συντακτικὴ περίοδο, οἱ δύο πρῶτοι στίχοι περιέχουν τὰ ὑποκείμενα καὶ τοὺς προσδιορισμοὺς τους, ἐνῶ οἱ δύο ἐπόμενοι τὸ κατηγορημα. Μάλιστα ἀξίζει νὰ προσεχθεῖ ὅτι στὸ πρῶτο δίστιχο τὰ ὑποκείμενα εἶναι δύο (*obscuritas, pectus*), καθὼς ἐπίσης καὶ ὅτι στὸ δεύτερο ὑπάρχουν δύο ρηματικὲς πράξεις ἐκφραζόμενες μέσα ἀπὸ μία μετοχὴ καὶ ἓνα ρῆμα (*resectum, pallescet*). Ἡ δυαδικότητα αὐτὴ βοηθᾷ στὴν προβολὴ τοῦ μηνύματος τῆς στροφῆς: στὴν πρώτη περίπτωση τὸ ἀλληγορικὸ σκότος συνδέεται μὲ τὴν ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου κι ἔτσι παρέχεται μιὰ πρώτη ἔνδειξη γιὰ τὴν ἐρμηνεία του, ποὺ θὰ δοθεῖ στὴν ἐπόμενη στροφή²⁰⁶· στὴ δεύτερη πάλι ἡ ἀλληγορικὴ ἀπώλεια τοῦ σκότους συνδέεται μὲ τὴν ἐμφάνιση τοῦ Θεοῦ, κάτι ποὺ ὑπαινίσσεται τὴ Δευτέρα Παρουσία τοῦ Χριστοῦ, μπροστὰ στὴν ὁποία θὰ πραγματοποιηθεῖ ἡ ἀποκάλυψη τῶν ἁμαρτιῶν τοῦ ἀνθρώπου (ἐρμηνεία ποὺ ἐπίσης θὰ δοθεῖ ἐναργέστερα στὴν ἐπόμενη στροφή)²⁰⁷.

Σ' αὐτὴν τὴν τέταρτη στροφή τοῦ ποιήματος τὸ δομικὸ σχῆμα ἐξακολουθεῖ νὰ εἶναι δυαδικὸ καὶ μάλιστα συναφὲς μὲ τὴ συντακτικὴ δομὴ, καθὼς καθένα ἀπὸ τὰ δύο δίστιχα συνθέτει μιὰ ἡμιπερίοδο. Ὅπως καὶ στὴν προηγούμενη στροφή ὅμως, ὁ δυϊσμὸς ὑπεισέρχεται καὶ στὸ ἐσωτερικὸ καθενὸς ἀπὸ τὰ δύο τμήματα τῆς στροφῆς. Στὸ πρῶτο ἀπὸ αὐτὰ δύο ἰσοσύλλαβοι ρηματικοὶ τύποι τοποθετημένοι στὸ τέλος τῶν στίχων (*claudere, cogitat*) ἀποτελοῦν τρόπον τινὰ τὸν νοηματικὸ πυρήνα

²⁰⁵ Τὴν παραλληλία τῶν δύο ρημάτων ἐπισημαίνει καὶ ἡ van Assendelft (1976), σ. 97.

²⁰⁶ Οὕτως ἢ ἄλλως ἡ ἀλληγορικὴ χρῆση τῆς λέξης *obscuritas* μὲ τὴν ὁποία τὸ σκότος συνδέεται μὲ τὴν ἁμαρτία εἶναι συχνὴ στοὺς χριστιανοὺς συγγραφεῖς, πρβ. Rufin. *Orig. Ios.* 4.2: *peccatorum obscuritate caecantur*. Γιὰ περισσότερα παραδείγματα βλ. van Assendelft (1976), σ. 96. Παρόμοια ἀλληγορικὴ σημασία ἔχει ἡ λέξη καὶ στὸν στ. 100 τοῦ ποιήματος αὐτοῦ, γιὰ τὸν ὁποῖο βλ. παρακάτω. Ἐνδιαφέρουσα εἶναι καὶ ἡ σύνδεση τοῦ παραγώγου ἐπιθέτου *obscurus* μὲ τὴν εἰδωλολατρία στὸ *Contra Symmachum* (1. 423-424: *Obscuras video tibi circumferrier umbras / caeruleasque animas atque idola nigra volare*), ἐνδεικτικὴ τῆς ἀρνητικῆς σὲ θεολογικὰ συμφραζόμενα χρῆσης τοῦ ὄρου.

²⁰⁷ Γιὰ τὴ σύνδεση τοῦ στ. 12 μὲ τὴ Δευτέρα Παρουσία βλ. καὶ van Assendelft (1976), σ. 96.

τοῦ διστίχου, δηλαδή τὸ τέλος τῆς ἀπόκρυψης τῶν ἐσωτερικῶν λογισμῶν τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τὴν Τελικὴ Κρίση. Ἡ ἴδια ποιητικὴ τακτικὴ ἀκολουθεῖται καὶ στὸ δεύτερο δίστιχο, ὅπου καὶ πάλι τὸ νοηματικὸ κέντρο, ἢ ἀποκάλυψη δηλαδή τοῦ ἐσωτερικοῦ κόσμου τοῦ ἀνθρώπου, ἐκφράζεται μέσα ἀπὸ δύο ἄλλους ἰσοσύλλαβους ρηματικούς τύπους (*clarescent, prodita*). Τὸ δυαδικὸ σχῆμα συντελεῖ καὶ πάλι στὴν ἐναργέστερη προβολὴ τοῦ μηνύματος τῆς στροφῆς: τὸ καινούργιο φῶς ποὺ ξεπροβάλλει ταυτίζεται μὲ τὴ φανέρωση τῶν ἀμαρτωλῶν λογισμῶν καὶ σκέψεων. Ἔτσι ὅσα ὑπαινικτικὰ ἀναφέρθηκαν στὴν προηγούμενη στροφὴ ἐδῶ καθίστανται φανερά.

Αὐτὸ λοιπὸν τὸ ζεύγος στροφῶν ἀκολουθώντας τὸ πρότυπο τοῦ πρώτου ποιήματος τῆς συλλογῆς προβάλλει μὲ ὄχημα τὴν ἀντίθεση ἀνάμεσα στὸ σκοτάδι καὶ τὸ φῶς τὴν ἀντιπαράθεση ἀνάμεσα στὸν παλαιὸ καὶ τὸν καινούργιο κόσμο ἢ, καλύτερα, ἀνάμεσα στὴ ζωὴ πρὶν καὶ μετὰ τὴν τελικὴ Κρίση²⁰⁸. Ἡ καινούργια μέρα λοιπὸν ποὺ ξεπροβάλλει φαίνεται νὰ ταυτίζεται στὴν ἀρχὴ αὐτοῦ τοῦ ποιήματος, ὅπως ἀκριβῶς καὶ στὴν ἀρχὴ τοῦ πρώτου, μὲ τὴν τελικὴ Κρίση. Ὡστόσο ἡ ἀποκάλυψη τῶν κρυφῶν λογισμῶν καὶ ἀμαρτημάτων δὲν ἀποτελεῖ ἀπλῶς ἓνα γεγονός ποὺ θὰ λάβει χώρα κατὰ τὴ Δευτέρα Παρουσία, ἀλλὰ ἔχει καὶ πνευματικὴ σημασία γιὰ τὴν καθημερινὴ ζωὴ τοῦ πιστοῦ. Προφανῶς ἡ σκέψη αὐτή, ποὺ φυσικὰ δὲν ἀνήκει στὸν Προυδέντιο, ἀλλὰ ἀποτελεῖ διδασκαλία τοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν Ἀποστόλων²⁰⁹, συνδέεται σὲ ἓνα βαθύτερο ἐπίπεδο ἀνάγνωσης μὲ τὴν καταπολέμηση τῶν κρυφῶν λογισμῶν καὶ παθῶν ὡς πρώτιστο καθῆκον κάθε πιστοῦ²¹⁰. Ἐπομένως ἡ ἀντίθεση φωτὸς – σκότους δὲν ἀφορᾷ μόνο τὸν κόσμο πρὶν καὶ μετὰ τὴ Δευτέρα Παρουσία, ἀλλὰ μπορεῖ νὰ ἰδῶθῃ καὶ μέσα ἀπὸ τὴ διάσταση τῆς ἀντιπαράθεσης μεταξὺ κοσμικῆς καὶ πνευματικῆς ζωῆς.

Οἱ ἐπόμενες δύο στροφές (στρ. 5 καὶ 6, στ. 17-24) συνεχίζουν νὰ κινοῦνται στὸ πλαίσιο τῆς ἀλληγορίας φωτὸς – σκότους, στὴν ὁποία

²⁰⁸ Τὸ *tunc* τοῦ στ. 13 σὲ συνδυασμὸ μὲ τὸν στ. 4 (*Christus venit*) καθιστᾷ σαφὲς ὅτι ἡ ἀποκάλυψη τῆς κρυφῶν λογισμῶν ἀναφέρεται στὴ Δευτέρα Παρουσία τοῦ Χριστοῦ· βλ. καὶ van Assendelft (1976), σ. 97.

²⁰⁹ *Luc 8.17: Non enim est occultum quod non manifestetur nec absconditum quod non cognoscatur et in palam veniat, 1 Cor 3.13: uniuscuiusque opus manifestum erit. Dies declarabit.*

²¹⁰ Ὑπ' αὐτὴν τὴν ἔννοια ἢ ἔμμονή τοῦ Gnllka (1980), σσ. 425-429, νὰ ἀποσυνδέσει παντελῶς τὴ συμβολικὴ τῆς καινούργιας ἡμέρας ἀπὸ κάθε ἠθικοδιδασκτικὴ διάσταση μοιάζει προβληματικὴ. Βλ. ἄλλωστε καὶ van Assendelft (1976), σ. 101, ὅπου ἐπισημαίνεται πῶς τὸ νόημα τῶν στ. 27 κέ εἶναι ὁ ἐξῆς: ὅποιος δέχεται τὸ φῶς τοῦ Χριστοῦ στὴ ζωὴ του πρέπει νὰ θέσει τέλος στὶς ἀμαρτίες του.

ὅμως δίνουν νέα διάσταση: τὸ σκοτάδι συνδέεται μὲ τὴν ἀτιμωρησία καὶ τὸ φῶς μὲ τὴν ἀποκάλυψη καὶ τὴν τιμωρία τῆς ἁμαρτίας. Ἐτσι στὴν πρώτη στροφή οἱ δύο πρῶτοι στίχοι ἀναφέρονται στὸ σκοτάδι, κατὰ τὴ διάρκεια τοῦ ὁποῖου μπορεῖ ὁ κλέφτης νὰ ἁμαρτάνει ἀτιμώρητος (στ. 17-18: *fur ante lucem squalido / inprune peccat tempore*), ἐνῶ οἱ ἐπόμενοι δύο στὸ φῶς, τὸ ὁποῖο ἀντιτίθεται στὸν δόλο καὶ δὲν ἐπιτρέπει στὸν κλέφτη νὰ μένει κρυμμένος (στ. 19-20: *sed lux dolis contraria / latere furtum non sinit*). Τὰ δύο δίστιχα τῆς ἐπόμενης ὅμως στροφῆς δὲν ἀναπαράγουν τὴν ἀντίθεση αὐτή, ἀλλὰ ὀλόκληρη ἡ στροφή ἀναπτύσσει τὴν ἀλληγορική σημασία τοῦ σκότους ὡς «προστάτη» τῆς ἁμαρτίας: ἡ ἀπατηλὴ ἁμαρτία ἀρέσκεται νὰ κρύβεται στὸ σκοτάδι (στ. 21-22: *versuta fraus et callida / amat tenebris obtegi*), ὅπως καὶ ὁ μοιχὸς προτιμᾷ τὸ σκοτάδι, πού εἶναι ἰδανικὸ γιὰ τὶς αἰσχυρὲς πράξεις (στ. 23-24: *aptamque noctem turpibus / adulter occultus fovet*). Ἐτσι οἱ δύο στροφὲς παρουσιάζουν ταυτόχρονα μὲ τὴν δυαδικὴ καὶ μιὰ τριαδικὴ δόμηση πού ἐκφράζεται μέσα ἀπὸ τὸ σχῆμα «σκότος – φῶς – σκότος». Αὐτὸς ὁ συνδυασμὸς δυαδικότητας καὶ τριαδικότητας στὸν τρόπο σύνδεσης τῶν στροφῶν συνιστᾷ σαφῶς μιὰ διαφοροποίηση σὲ σχέση μὲ τὸ αὐστηρότερο δυαδικὸ δομικὸ σχῆμα τοῦ πρώτου ποιήματος, ὅπου κυριαρχοῦσαν τὰ ζεύγη στροφῶν μὲ δυαδικὴ ἐσωτερικὴ δόμηση. Βέβαια ἀξίζει νὰ προσεχθεῖ ὅτι ὁ συνδυασμὸς αὐτὸς ἐμφανίστηκε ὡς δομικὸ σχῆμα στὶς δύο τελευταῖες στροφὲς τοῦ προηγούμενου ποιήματος, οἱ ὁποῖες, καθὼς φαίνεται, προεξηγγείλλαν τὴ διαφοροποίηση τοῦ δυαδικοῦ σχήματος.

Ἡ διαφοροποίηση αὐτὴ ὥστόσο δὲν ἀγγίζει καὶ τὴ χρήση τῆς ἀλληγορίας φωτὸς – σκότους. Καθένα ἀπὸ τὰ δύο σκέλη τῆς ἀντίθεσης αὐτῆς συνδέεται καὶ πάλι μὲ ἔννοιες πού ἔχουν νὰ κάνουν μὲ τὸν πνευματικὸ καὶ τὸν κοσμικὸ τρόπο ζωῆς ἢ τὴ ζωὴ πρὶν καὶ μετὰ τὴν τελικὴ Κρίση. Στὴ συγκεκριμένη περίπτωσι, ὅπως ἔχει ἤδη ἀναφερθεῖ, τὸ σκοτάδι ταυτίζεται μὲ τὴν ἀπρόσκοπτη, χωρὶς τιμωρία δράση τοῦ ἁμαρτωλοῦ, ἐνῶ τὸ φῶς θέτει τέρμα σ' αὐτὴν τὴν κατάσταση. Προφανῶς μὲ βάση αὐτὴν τὴν ἐρμηνεία τὸ σκοτάδι θὰ πρέπει νὰ ἐννοηθεῖ ὡς ἡ ζωὴ πρὶν τὴ Δευτέρα Παρουσία, στὴν ὁποία ἡ ἁμαρτία δὲν τιμωρεῖται, ἐνῶ τὸ φῶς ὡς ἡ ζωὴ μετὰ τὴν τελικὴ Κρίση, ὅπου ἡ ἁμαρτία γνωρίζει τὴν τιμωρία. Αξίζει νὰ σημειωθεῖ μάλιστα πὼς ἡ λέξη *fur* (στ. 17) ἀπαντᾷ τόσο στὴν Καινὴ Διαθήκη ὅσο καὶ σὲ χριστιανοὺς συγγραφεῖς τῆς ἐποχῆς ὡς συνώνυμο τοῦ διαβόλου καὶ συνδέεται μὲ

τὴν ἁμαρτία²¹¹. Ἡ παραπάνω ἐρμηνεία συμβάλλει σαφῶς στὴν κατανόηση τοῦ φωτὸς ὡς ἀλληγορίας τῆς τελικῆς Κρίσης τοῦ Θεοῦ, ἀφοῦ ὡς γνωστὸν τότε ὁ διάβολος – κλέφτης θὰ σταματήσει τὴ δράση του. Παράλληλα θὰ πρέπει κανεὶς νὰ προσέξει πῶς ἡ λέξη *adulter* χρησιμοποιεῖται στὴ χριστιανικὴ Γραμματεία ὡς δηλωτικὴ αὐτοῦ ποῦ ἀκολουθεῖ κάποια λανθασμένη διδασκαλία, παραπέμπει δηλαδή στὴν ἀπιστία²¹². Ταυτόχρονα θὰ μπορούσε νὰ προσθέσει κανεὶς ὅτι ἡ λέξη δὲ φαίνεται νὰ χάνει καὶ τὴν κυριολεκτικὴ τῆς σημασία, παραπέμποντας δηλαδή στὸ ἁμάρτημα τῆς μοιχείας²¹³. Παρομοίως καὶ ἡ λέξη *fraus* συνδέεται μὲ κάποιο ἁμάρτημα, αὐτὸ τῆς κλοπῆς ἢ γενικότερα τῆς οἰκονομικῆς ἐξαπάτησης²¹⁴. Ἐπομένως τὸ σκοτάδι φαίνεται νὰ συνδέεται καὶ πάλι μὲ συγκεκριμένα ἁμαρτήματα. Ὁ κόσμος λοιπὸν τοῦ σκότους δὲν εἶναι μόνο ὁ κόσμος πρὶν τὴ Δευτέρα Παρουσία τοῦ Χριστοῦ, ἀλλὰ καὶ ὁ κόσμος τῆς ἁμαρτίας, κάτι ποῦ ὀδηγεῖ ἀντίστοιχα καὶ στὴν κατανόηση τοῦ φωτὸς ὄχι ἀπλῶς ὡς τοῦ κόσμου μετὰ τὴν τελικὴ Κρίση, ἀλλὰ καὶ ὡς τοῦ κόσμου τῆς πνευματικῆς ζωῆς. Ἄλλωστε τὸ φῶς αὐτὸ χαρακτηρίζεται ὡς ἀντίθετο στὴν ἁμαρτία (στ. 19: *lux dolis contraria*), πράγμα ποῦ σαφῶς τὸ συνδέει μὲ τὴν πνευματικὴ ζωὴ, ἢ ὁποῖα ἀντιστρατεύεται τὴν ἁμαρτία.

Ἡ διασάλευση αὐτὴ τῆς αὐστηρῆς δυαδικότητος δὲν ἀγγίζει ὡστόσο οὔτε τὸ ἐσωτερικὸ τῆς κάθε στροφῆς, καθεμία ἀπὸ τις ὁποῖες ἐξακολουθεῖ νὰ χωρίζεται σὲ δύο δίστιχα, ποῦ ἀποτελοῦν τὸ καθένα μία κύρια πρόταση. Στὴν πέμπτη στροφή ὁ χωρισμὸς στηρίζεται στὴν ἀντίθεση σκότους – φωτός, καθὼς κάθε δίστιχο ἀναφέρεται σὲ ἕνα ἀπὸ τοὺς δύο ἀντιθετικοὺς ὅρους. Ἡ ἀντίθεση αὐτὴ προβάλλεται

²¹¹ Βλ. van Assendelft (1976), σ. 98.

²¹² Βλ. van Assendelft (1976), σ. 100, ὅπου παρατίθενται σχετικὰ χωρία, ἐνῶ παράλληλα γίνεται ἀποδεκτὴ ὡς ἀπολύτως θεμιτὴ καὶ ἡ κυριολεκτικὴ σημασία τῶν λέξεων.

²¹³ Φυσικὰ καὶ αὐτὴ ἡ χρῆση τοῦ ὅρου εἶναι γνωστὴ ἀπὸ τὴν Καινὴ Διαθήκη, βλ. *Mt* 5.32: *quia omnis qui dimiserit uxorem suam excepta fornicationis causa facit eam moechari et qui dimissam duxerit adulterat*. Ἐπιπλέον, ὅπως παρατηρεῖ ἡ van Assendelft (1976), σ. 98, ἡ λέξη *furtum* ἔχει πολλὰ φορὲς στὴν κλασικὴ ποίηση τὴ σημασία τοῦ παράνομου ἔρωτα.

²¹⁴ Πρβ. *Ex* 22.9: *et iurabit quod non extenderit manum in rem proximi sui ad perpetranda fraudem tam in bove quam in asino et ove ac vestimento et quicquid damnium inferre potest*, *Mc*. 10.19: *praecepta nosti ne adulteres ne occidas ne fureris ne falsum testimonium dixeris ne fraudem feceris* (πρβ. τὴ μετάφραση τῶν Ο', *Μαρκ.* 10.19: *τὰς ἐντολὰς οἶδας· Μὴ φονεύσης, μὴ μοιχεύσης, μὴ κλέψης, μὴ ψευδομαρτυρήσης, μὴ ἀποστερήσης*). Ἀξίζει νὰ προσεχθεῖ πῶς στὸ εὐαγγελικὸ αὐτὸ χωρίο ἡ μοιχεία καὶ ἡ κλοπὴ ἀναφέρονται ταυτοχρόνως ὡς ἁμαρτήματα, κάτι ποῦ ἴσως νὰ εἶχε ὑπ' ὄψιν του ὁ Προυδέντιος στὴ συγκεκριμένη στροφή.

ιδιαίτερα μέσα από τη δομή της στροφής, καθώς κάθε όρος του πρώτου διστίχου φαίνεται να βρίσκει τον αντίθετό του όρο στο δεύτερο. Έτσι, αν εξαιρέσει κανείς την έννοια του κλέφτη και της κλοπής που αναφέρονται στον πρώτο και τελευταίο στίχο (*fur, furtum*), ή πράξη της ατιμωρησίας της αμαρτίας του δεύτερου στίχου (*in pūne peccat*) αντισταθμίζεται από την αποκάλυψή της στον τέταρτο στίχο (*latere... non sinit*), ή χρονική στιγμή της νύχτας, λίγο πριν το ξημέρωμα, του πρώτου στίχου (*ante lucem*) δίνει τη θέση της στον τρίτο στην εμφάνιση του φωτός (*lux*), ενώ και η ζοφερότητα του πρώτου διστίχου (*squalido... tempore*), επιφορτισμένη προφανώς με την αλληγορική έννοια της πνευματικής κατάπτωσης και έμφατικά διατυπωμένη μέσα από το *ύπερβατόν* του στίχου²¹⁵, αντικαθίσταται στο επόμενο από την *έναντίωση* στην αμαρτία (*dolis contraria*). Πέρα όμως από αυτήν την παραλληλία ή δυαδικότητα έντοπίζεται και στη *χιαστί* διάταξη που συνδέει τις έννοιες του κλέφτη και του φωτός (στ. 17: *fur, lucem*, στ. 19: *lux*, στ. 20: *furtum*), που απεικονίζει εύστοχα την πάλη μεταξύ της αμαρτίας και του «φωτός».

Στην επόμενη στροφή τα δύο δίστιχα δέ συνδέονται αντιθετικά μεταξύ τους, αλλά σχηματίζουν ένα *χιαστόν*, που στηρίζεται στην έννοια του σκότους και της αμαρτίας και την επεξήγησή τους. Έτσι ή αμαρτία, ή «*ἀπάτη*» (*fraus*), του πρώτου στίχου συνδέεται στον τέταρτο στίχο ειδικότερα με τον *μοιχό* (*adulter*)²¹⁶, με τον ίδιο τρόπο που το *σκοτάδι* (*tenebris*) του δεύτερου στίχου συνδέεται στον τρίτο με την *αισχρότητα* (*turpibus*). Το σχήμα αυτό λοιπόν πετυχαίνει να παρουσιάσει τη σύζευξη του σκότους με την αμαρτία. Κάτι παρόμοιο επιτυγχάνεται και μέσα από ένα δεύτερο *χιαστόν* μεταξύ των *έννοιών* της απόκρυψης (της αμαρτίας) και του σκότους που επίσης παρατηρείται μεταξύ των δύο διστίχων: *callida - tenebris* (στ. 21-22) - *noctem - occultus* (στ. 23-24).

²¹⁵ Για την παρατήρηση αυτή βλ. και van Assendelft (1976), σ. 98.

²¹⁶ Όπως παρατηρεί και η van Assendelft (1976), σ. 99, η λέξη *fraus* με τη σημασία της αμαρτίας *ἀπαντᾶ* και *παραπάνω*, στον στ. 10 (*fraudisque pectum conscium*). Για τη σύνδεση των επιθέτων *versuta* και *callida* με τη *fraus* πρβ. και *Psych.* 257-258 (*callida...Fraus*) και 259-260 (*Fraus...versuta*). Ένα αξιοπρόσεκτο παράλληλο της σύνδεσης της «*ἀπάτης*» με τη *μοιχεία* συναντᾶ κανείς και στο *Per.* 181-185 (*Nubunt puellae, saepe luduntur dolis, / amasionum conprimuntur fraudibus, / incesta fervent, furta moechorum calent, / fallit maritus, odit uxor paelicem, / deos catenae colligant adulteros*), με τη διαφορά ότι στην περίπτωση αυτή ή *ἀναφορά* στη *μοιχεία* είναι *κυριολεκτική*, ενώ στο συγκεκριμένο χωρίο του *Cathermerinon* μεταφορική· για τη σύνδεση του *adulter* με την αμαρτία γενικότερα βλ. van Assendelft (1976), σ. 100 (πρβ. επίσης και *Mt* 12.39: *generatio mala et adultera signum quaerit*).

Παρά τὴ διαφοροποίηση λοιπὸν τοῦ δυαδικοῦ σχήματος στὴ δομὴ τῆς εὐρύτερης ἐνότητας τῶν δύο αὐτῶν στροφῶν, στὸ ἐσωτερικὸ καθεμιᾶς ἀπὸ αὐτὲς ἡ δομικὴ δυαδικότητα ἐξακολουθεῖ νὰ ὑφίσταται μὲ διαφορετικὴ κάθε φορὰ λειτουργία, πάντα ὅμως συντελώντας στὴν ἀρτιότερη προβολὴ τοῦ μηνύματος.

Ἡ διασάλευση τῆς δυαδικῆς δόμησης συνεχίζεται καὶ στὴν ἐπόμενη ἐνότητα (στρ. 7-9, στ. 25-36), ἡ ὁποία πλέον δὲν ἀποτελεῖται ἀπὸ δύο στροφές, ἀλλὰ ἀπὸ τρεῖς, κοινὸ θεματικὸ ἄξονα τῶν ὁποίων ἀποτελεῖ ἡ ἀντίθεση μεταξὺ τοῦ ἁμαρτωλοῦ καὶ τοῦ πνευματικοῦ φρονήματος²¹⁷. Στὴν πρώτη ἀπὸ αὐτὲς ὁ ἥλιος ἐμφανίζεται νὰ ἀνατέλλει καὶ μαζί του ξεπροβάλλουν ἡ λύπη, ἡ ντροπὴ καὶ ἡ μετάνοια, ἐνῶ κανεὶς πιά δὲ δικαιούται νὰ ἁμαρτάνει κάτω ἀπὸ τὸ φῶς του (στ. 25-28: *sol, ecce, surgit igneus: / piget, pudescit, paenitet, / nec teste quisquam lumine / peccare constanter potest*)²¹⁸. Στὴν ἐπόμενη στροφὴ γίνεται ἀναφορὰ σὲ συγκεκριμένους ἁμαρτωλὲς συνήθειες ποὺ παύουν μὲ τὸ ξημέρωμα τῆς ἡμέρας: στὸ ποτό, τὸ ὁποῖο κάνει τὸν ἄνθρωπο νὰ ντρέπεται τὸ πρωί (στ. 29-30: *quis mane sumptis nequiter / non erubescit poculis*), καὶ στίς σαρκικὲς ὀρμές, ποὺ καταλαγιάζουν, καθὼς ὁ νοῦς τοῦ ἀνθρώπου γίνεται καὶ πάλι ἀθῶος (στ. 31-32: *cum fit libido temperans, / castumque nugator sapit?*). Ἡ τρίτη στροφὴ συνεχίζει τὸ πνεῦμα αὐτῆς τῆς ἀντίθεσης μὲ ἄλλους ὅμως ὄρους: ἡ αὐστηρότητα τοῦ τρόπου ζωῆς μετὰ τὸ ξημέρωμα τῆς καινούργιας ἡμέρας ἐξαλείφει τὰ ἀνόητα παιχνίδια (στ. 33-34: *nunc, nunc severum vivitur, / nunc nemo temptat ludicrum*) καὶ κάθε ἀφροσύνη καλύπτεται μὲ τὴ σοβαρότητα τοῦ προσώπου (στ. 35-36: *inepta nunc omnes sua / vultu colorant serio*). Ἡ τριαδικὴ λοιπὸν δόμηση

²¹⁷ Ἡ van Assendelft (1976), σ. 102 κατατάσσει τὴν ἑνατη στροφὴ στὴν ἐπόμενη θεματικὴ ἐνότητα. Ὡστόσο, ἂν καὶ αὐτὴ ἡ στροφὴ ἀναφέρεται στὰ χαρακτηριστικὰ τῆς καινούργιας ζωῆς ποὺ ξεκινᾷ μὲ τὴν ἀνατολὴ τοῦ ἡλίου, θὰ πρέπει κανεὶς νὰ προσέξει ὅτι ἐδῶ τὰ χαρακτηριστικὰ αὐτὰ δίνονται σὲ γενικὲς γραμμές, ἐνῶ ἡ ἐπόμενη ἐνότητα ἀναφέρεται σὲ συγκεκριμένα χαρακτηριστικὰ τῆς ζωῆς τοῦ πιστοῦ: τὴν πλήρη ἀφοσίωση στὸν Χριστὸ ποὺ ἔρχεται σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν ἀφιέρωση τῶν κοσμικῶν ἀνθρώπων στίς ἐπαγγελματικὲς τους δραστηριότητες. Προφανῶς αὐτὴ ἡ στροφὴ δὲ διέπεται ἄμεσα ἀπὸ τὸ πνεῦμα αὐτῆς τῆς ἀντίθεσης. Ἄλλωστε οἱ στρ. 10-14 συνθέτουν ἓνα σχῆμα *priamel* (γιὰ τὸ ὁποῖο θὰ γίνῃ λόγος στὴ συνέχεια) καὶ ὡς ἐκ τούτου πρέπει νὰ ἐξετασθοῦν ὡς αὐτοτελὲς ἐνότητα. Ὁ Evenepoel (1979), σ. 107, ἐντάσσει τὴ στρ. 9 στὴν ἴδια ἐνότητα μὲ τίς δύο προηγούμενες, καθὼς σὲ αὐτὲς ἡ ἔμφαση πέφτει στὸ φῶς ποὺ ξεπροβάλλει, σὲ ἀντίθεση μὲ τίς στρ. 5 καὶ 6 ποὺ ἀναφέρονται στὸ σκότος.

²¹⁸ Προτιμοῦμε τὴ χρῆση τῆς διπλῆς στιγμῆς μετὰ τὴ λέξη *igneus* ἀντὶ τῆς ἄνω στιγμῆς (;) ποὺ χρησιμοποιεῖ ὁ Cunningham (1966), σ. 7, γιατί, ὅπως ὀρθῶς ἐπισημαίνει ἡ van Assendelft (1976), σ. 100, μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ γίνονται πιὸ ἐμφανῆ τὰ ἀποτελέσματα τῆς ἐμφάνισης τοῦ Χριστοῦ — φωτός (δηλαδὴ ἡ μεταμέλεια, ἡ ντροπὴ καὶ ἡ μετάνοια).

συνδυάζεται και σὲ αὐτὴν τὴν περίπτωση με μία διττὴ δυαδικότητα: πρῶτον νοηματικὴ, καθὼς κυριαρχοῦν δύο στοιχεῖα, ἡ πνευματικὴ καὶ ἡ ἁμαρτωλὴ ζωὴ, καὶ δεύτερον δομικὴ, καθὼς ἡ ἐνότητα ἀποτελεῖται οὐσιαστικὰ ἀπὸ δύο μέρη, ἐκ τῶν ὁποίων τὸ πρῶτο (στρ. 7) παραθέτει τὸ γενικότερο νόημα, τὴ μετάνοια ποὺ φέρνει ἡ καινούργια ἡμέρα γιὰ τὶς ἁμαρτίες τῆς νύχτας, καὶ τὸ δεύτερο (στρ. 8 καὶ 9) τὸ ἐξειδικεύει με δύο παραδείγματα, τὴν παύση τῶν ἡδονικῶν ἀπολαύσεων καὶ τῶν ἀνόητων συμπεριφορῶν.

Ἡ δυαδικότητα ὅμως ὑπηρετῆται καὶ στὸ ἐσωτερικὸ τῆς κάθε στροφῆς. Στὴν ἔβδομη μάλιστα στροφή ἀκολουθεῖ τὸ ἴδιο σχῆμα με τὴ δομὴ τῆς εὐρύτερης ἐνότητας, δηλαδὴ τὸ σχῆμα «γενικὴ ἰδέα – ἐπεξήγηση». Ἔτσι ὁ πρῶτος στίχος ἐξαγγέλλει τὸ ξημέρωμα τῆς ἡμέρας, τὰ ἀποτελέσματα τοῦ ὁποίου παρουσιάζονται σὲ δύο τμήματα: στὸν στ. 26, ὅπου τὸ ἀσύνδετο τῶν τριῶν ρημάτων προβάλλει ἐμφατικὰ τὸ συναίσθημα τῆς ντροπῆς καὶ τὴ μετάνοια ὡς χαρακτηριστικὰ τοῦ νέου βίου (εἶναι χαρακτηριστικὴ ἡ παρήχησι τοῦ *p* καὶ τῶν ὀδοντικῶν *d* καὶ *t* στὰ τρία ῥήματα: *piget*, *pudescit*, *paenitet*)²¹⁹, καὶ στοὺς στ. 27 καὶ 28, ὅπου ἀναφέρεται ἡ παύση τῆς ἁμαρτίας γενικὰ²²⁰. Ἡ δυαδικότητα λοιπὸν συμπλέει με τὸν χωρισμὸ τῆς στροφῆς σὲ τρία τμήματα, τὰ ὁποῖα μάλιστα ἀκολουθοῦν ἐν μέρει τὴ συντακτικὴ δομὴ τῆς (κύρια πρόταση – ἀσύνδετο τριῶν ρημάτων – κύρια πρόταση). Σὲ καθαρὰ νοηματικὸ ἐπίπεδο πάλι ἡ δυαδικότητα αὐτὴ ἐκφράζει τὴν ἀντίθεση ἀνάμεσα στὶς ἁμαρτωλὲς καὶ τὶς πνευματικὲς συνήθειες.

Ὁ ἴδιος συνδυασμὸς δυαδικότητας καὶ τριαδικότητας ἐνυπάρχει καὶ στὴν ἐπόμενη στροφή. Αὐτὴ ἀποτελεῖται μὲν συντακτικὰ ἀπὸ τρεῖς προτάσεις (στ. 29-30, στ. 31 καὶ στ. 32), νοηματικὰ δὲ κυριαρχεῖ καὶ πάλι τὸ δίπολο «ἁμαρτωλὲς – πνευματικὲς συνήθειες». Εἶναι ἀξιοπρόσεκτο μάλιστα ὅτι αὐτὸ τὸ δίπολο ἐπιβάλλει μιὰ παρόμοια με τὴν

²¹⁹ Ἡ van Assendelft (1976), σ. 100, ἐντοπίζει σωστὰ μιὰ κλιμάκωση στὸ ἀσύνδετο τοῦ στίχου (ἀπὸ τὴ μεταμέλεια στὴ ντροπὴ καὶ τὴ μετάνοια), μέσῳ τῆς ὁποίας προσδίδεται ἰδιαίτερη ἐμφαση στὸ τελευταῖο ῥῆμα, δηλαδὴ στὴν ἐννοια τῆς μετάνοιας.

²²⁰ Εἶναι ἐνδιαφέρουσα ἡ σύγκριση ποὺ κάνει ἡ van Assendelft (1976), σ. 101, τῆς ἐννοιας τῆς σταθερότητας τοῦ ἀναμάρτητου βίου (*constanter*) με τὴ στωικὴ φιλοσοφία, ὅπως αὐτὴ ἐκφράζεται σὲ ἓνα χωρίο ἀπὸ τὶς *Saturae* τοῦ Ὁρατίου (*Sat. 2.7.6-7: pars hominum vitiis gaudet constanter et urget / propositum; pars multa natat*), ὅπου ὅμως ἀντιπαράθεται ἡ ἐμμονὴ σὲ συγκεκριμένο ἁμάρτημα με τὴν προσκόλλησι σὲ πολλά. Κατὰ τὴν παρατήρησι τῆς van Assendelft ὁ Προεδέντιος φαίνεται νὰ «ἀπαντᾷ» στὸ σκεπτικὸ αὐτὸ πῶς γιὰ τὸν χριστιανὸ εἶναι ἀδιανόητη ἡ ὁποιαδήποτε ἐμμονὴ στὴν ἁμαρτία ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ ἐμφανίζεται τὸ φῶς τοῦ Χριστοῦ.

προηγούμενη δόμηση σὲ δύο δίστιχα, σὲ καθένα ἀπὸ τὰ ὅποια παρουσιάζεται μία συγκεκριμένη ἀμαρτωλή συνήθεια καὶ ἡ ὑποχώρησή της. Ἔτσι στοὺς δύο πρώτους στίχους τὸ ποτὸ (*sumptis...poculis*) καταλήγει τὸ πρῶν σὲ ἓνα ἐρυθρίασμα (*erubescit*), ἐνῶ στὸ δεύτερο τὰ σαρκικὰ πάθη (*libido*) παρουσιάζονται πλέον μετριασμένα (*temperans*) καὶ ὁ ἀμαρτωλὸς (*nugator*) ἀκολουθεῖ τὴν ὀσιότητα (*castum*)²²¹. Ἡ ἀντίθεση μεταξὺ κοσμικῆς καὶ πνευματικῆς ζωῆς προβάλλεται μάλιστα ιδιαίτερα δεξιοτεχνικά, τὴν μὲν πρώτη φορὰ μέσα ἀπὸ τὴν παρεμβολὴ τοῦ *erubescit* ἀνάμεσα στὸ *sumptis poculis* καὶ τὴ δημιουργία ἐνὸς ὑπερβατοῦ, ποὺ φαίνεται νὰ προβάλλει τὴν πνευματικὴ ἀρετὴ τῆς μετάνοιας ἢ τῆς συνειδητοποίησης τῆς ἀμαρτίας, τὴ δὲ δεύτερη μέσα ἀπὸ τὸ χιαστὸν μεταξὺ τῶν *libido – temperans // castum – nugator*, τὸ ὁποῖο παρουσιάζει τὰ πνευματικὰ χαρακτηριστικὰ νὰ ἀπειλοῦνται ἐξωτερικὰ ἀπὸ τὰ ἀμαρτωλά.

Παρόμοιο δομικὸ σχῆμα ὅμως ἐμφανίζεται καὶ στὴν τελευταία στροφή αὐτῆς τῆς ἐνότητας. Κι αὐτὴ ἀποτελεῖται συντακτικὰ ἀπὸ τρεῖς κύριες προτάσεις (στ. 33, στ. 34, στ. 35 καὶ 36), σὲ καθεμία ἀπὸ τίς ὁποῖες μάλιστα ἐμφανίζεται τουλάχιστον μία φορὰ τὸ *nunc*²²². Ἀξίζει μάλιστα νὰ προσεχθεῖ ὅτι ἡ ἔκταση αὐτῶν σὲ στίχους παρουσιάζεται μὲ ἀντεστραμμένη σειρὰ σὲ σχέση μὲ τὴν προηγούμενη στροφή (1–1–2 ἀντὶ 2–1–1). Ὡστόσο κι ἐδῶ ἐξακολουθεῖ νοηματικὰ νὰ ὑφίσταται ἡ ἀντίθεση ἀνάμεσα στὸ κοσμικὸ καὶ πνευματικὸ φρόνημα, τὸ ὁποῖο, ἀκριβῶς ὅπως καὶ στὴν προηγούμενη στροφή, ἐπιβάλλει ἓνα νέο παρόμοιο δομικὸ σχῆμα, ποὺ αὐτὴ τὴ φορὰ ἀποτελεῖ συνδυασμὸ δυαδικότητας καὶ τριαδικότητας: μετὰ τὸν πρῶτο στίχο ποὺ ἀναφέρεται κάπως πιὸ γενικὰ στὴ σοβαρότητα ποὺ διακρίνει τὸν βίον τοῦ πιστοῦ, τὴν πραγματικὴ δηλαδὴ ζωὴ, ἀκολουθοῦν δύο τμήματα (στ. 34 καὶ στ. 35–36) ποὺ φαίνεται νὰ ἐξειδικεύουν τὴν ἔννοια αὐτῆ, ποὺ ἀποκτᾶ τὸ νόημα τῆς

²²¹ Αὐτὴ ἡ «ἦττα» τῆς *libido* ποὺ συνδυάζεται μὲ μιὰ νέα ζωὴ ὅπου κυριαρχεῖ ὁ μετριασμὸς τῶν σαρκικῶν παθῶν θυμίζει τὴν ἀντίστοιχη ἦττα τῆς *Libido* ἀπὸ τὴν *Pudicitia* στὴ μεταξὺ τους μάχη στὴν *Psychomachia*, ἡ ὁποία ἐπίσης συνδέεται μὲ τὴν ἀναβάπτιση τοῦ ἀνθρώπου μέσα σὲ μιὰ νέα πνευματικὴ ζωὴ ἀγνότητας, ἡ ὁποία συμβολίζεται μέσα ἀπὸ τὴν εἰκόνα τῆς *Pudicitia* νὰ ξεπλένει τὸ αἷμα τῆς *Libido* ἀπὸ τὸ ξίφος τῆς στὰ νερὰ τοῦ Ἰορδάνου καὶ νὰ τὸ ἀφιερώνει διὰ παντὸς στὸν ναὸ (γιὰ τὴν ἀλληγορικὴ αὐτὴ σημασία τῆς εἰκόνας βλ. Nugent (1985), σ. 31).

²²² Ἡ τριπλὴ ἀναφορὰ τοῦ *nunc* θυμίζει τὴν ἀντίστοιχη τριπλὴ ἀναφορὰ τοῦ *tunc* στὸ πρῶτο ποίημα (στ. 69–71), ἡ ὁποία ἀναφερόταν στὴν ἦττα τοῦ θανάτου μετὰ τὴν Ἀνάσταση τοῦ Χριστοῦ. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ τὰ δύο χωρία φαίνεται νὰ συνδέονται: μετὰ τὴν Ἀνάσταση τοῦ Χριστοῦ καὶ τὸ ξημέρωμα τῆς καινούργιας ἡμέρας νικᾶται ὁ θάνατος καὶ ξεκινᾶ ἡ καινούργια ζωὴ, μακριὰ ἀπὸ τὴν ἀμαρτία.

ὑποχώρησης κάθε παιγνιώδους καὶ ἀνόητης συμπεριφορᾶς. Εἶναι μάλιστα χαρακτηριστικὸ τῆς συνάφειας αὐτῶν τῶν δύο τμημάτων τὸ χιαστὸν ποὺ τὰ ἐνώνει (*temptat – ludicrum – inepta – colorant*), τὸ ὁποῖο τοποθετώντας στὴν ἄκρη τὰ δύο ῥήματα ποὺ ἐκφράζουν τὶς πνευματικὲς συνήθειες καὶ στὴ μέση τὰ ἀντικείμενά τους ποὺ ἀναφέρονται στὸ κοσμικὲς μοιάζει νὰ ἀποτελεῖ ἀπάντηση στὸ χιαστὸν τῆς προηγούμενης στροφῆς ποὺ παρουσίαζε, ἀκριβῶς ἀντίθετα, τὸ πνευματικὸ στοιχεῖο ἐγκλωβισμένο ἀπὸ τὸ κοσμικὸ. Ἄλλωστε ἡ «ἦττα» αὐτὴ τοῦ κοσμικοῦ στοιχείου ὑποβάλλεται καὶ μέσα ἀπὸ τὴν τοποθέτηση στὴν ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος τῆς ἐνότητος τῶν δύο αὐτῶν στροφῶν δύο ῥημάτων ποὺ ὑποβάλλουν τὴν ἔννοια τοῦ χρωματισμοῦ τοῦ προσώπου (στ. 30: *erubescit*, στ. 36: *colorant*) καὶ ἀντανακλοῦν τὴν ἐσωτερικὴ ἀλλαγὴ ποὺ διακρίνει πλέον τὸν ἄνθρωπο (ντροπή, μετάνοια, σοβαρότητα).

Ἀξίζει τέλος νὰ προσεχθεῖ ἡ ὑποχώρηση τῆς ἀντίθεσης φωτὸς – σκότους, ἀπὸ τὴν ὁποία παραμένει οὐσιαστικὰ τὸ πρῶτο σκέλος καὶ ὑπαινικτικὰ μόνον τὸ δεύτερο (ἀφοῦ οἱ ἁμαρτωλὲς συνήθειες παύουν μὲ τὸ ξημέρωμα, τότε προφανῶς ἡ ὑλοποίησή τους συνδέεται μὲ τὴ νύχτα). Στους στ. 27-28 ἐπαναλαμβάνεται ἡ γνωστὴ καὶ ἀπὸ τὸ πρῶτο ποίημα ἰδέα ὅτι ἡ ἁμαρτία δὲν ἔχει θέση στὴ ζωὴ αὐτὴ, ἀφοῦ ὁ ἄνθρωπος δὲν μπορεῖ νὰ ἁμαρτάνει πλέον ὑπὸ τὸ φῶς τοῦ ἡλίου. Ἐπιπλέον τὸ *severum* τοῦ στ. 33 καὶ τὸ *vultu...serio* τοῦ στ. 36 παραπέμπουν σὲ μιὰ ζωὴ μὲ σοβαρότητα, μὲ μετριασμένες ἐπιθυμίες (*libido temperans*)²²³ καὶ μακριὰ ἀπὸ τὴ μέθη (*proculis*) καὶ ἄλλες ἀσύνητες καὶ παιγνιώδεις συμπεριφορὲς (*nemo temptat ludicrum*)²²⁴, μιὰ ζωὴ ποὺ ἐπιπλέον προϋποθέτει τὴ συνειδητοποίηση τῆς ἁμαρτίας (*piget*), τὴ συναίσθηση τῆς ἐνοχῆς

²²³ Ἡ λέξις *libido* ὡς δηλωτικὴ τοῦ ἐρωτικοῦ πάθους εἶναι γνωστὴ καὶ στὴ Βίβλο, βλ. *Idc* 19.24: *habeo filiam virginem et hic homo habet concubinam educam eas ad vos ut humilietis eas et vestram libidinem compleatis*, *Tb* 6.22: *transacta autem tertia nocte accipies virginem cum timore Domini amore filiorum magis quam libidinis ductus*, *Ez* 23.9: *propterea tradidi eam in manu amatorum suorum in manus filiorum Assur super quorum insanivit libidinem ipsi discoperuerunt ignominiam eius*.

²²⁴ Τὰ χαρακτηριστικὰ αὐτὰ θυμίζουν ἀρκετὰ τὶς προτροπὲς τοῦ Ἀποστόλου Παύλου πρὸς τοὺς Ρωμαίους, *Rm* 13.12-14: *abiciamus ergo opera tenebrarum et induamur arma lucis sicut in die honeste ambulemus non in comesationibus et ebrietatibus non in cubilibus et impuditiis non in contentione et aemulatione*, ὅπου ἀποκηρύσσονται τὰ ἴδια πάθη, δηλαδὴ ἡ μέθη καὶ οἱ ἀκόλαστες σαρκικὲς ἐπιθυμίες. Ἰδιαίτερος γιὰ τὸ *ludicrum* θὰ μπορούσε κανεὶς νὰ παρατηρήσει ὅτι παραπέμπει καὶ στὶς ἵπποδρομίες ἢ τὶς θεατρικὲς παραστάσεις (εἶναι γνωστὴ ἡ χρῆση τοῦ ὄρου γι' αὐτὰ καὶ ἀπὸ τὴν κλασικὴ Γραμματεία, βλ. *OLD*, s.v.). Γιὰ τὴ μέθη ὡς θανάσιμο ἁμάρτημα βλ. *Secondini* (1962), σσ. 214-215.

(*pudescit*) καὶ τελικὰ τὴ μετάνοια (*paenitet*). Ἰδιαίτερα ἀξιοσημείωτη εἶναι ἡ χρῆση τῆς λέξης *nugator* (στ. 32) μὲ τὴ σημασία ὄχι τοῦ φλύαρου, ἀλλὰ γενικὰ τοῦ ἀνήθικου, τοῦ ἀκόλαστου καὶ ἄσωτου ἀνθρώπου, προσδίδοντας ἔτσι στὸν ὄρο ἠθικὴ διάσταση²²⁵, τὴν ὁποία πιθανὸν ὁ ποιητὴς νὰ δανείστηκε ἀπὸ ἕναν στίχο τοῦ Αὐσονίου²²⁶. Γιὰ μίαν ἀκόμη φορὰ παρατηρεῖ κανεῖς κοσμικὲς συμπεριφορὲς νὰ συγκρούονται μὲ πνευματικὰ χαρακτηριστικά, ἔστω καὶ ὄχι πιά τόσο ἔντονα, στὴ σκιά μιᾶς ἀντίστοιχης ἀλληγορίας φωτὸς – σκότους. Ἡ ὑποχώρηση λοιπὸν αὐτῆς τῆς τελευταίας δὲ φαίνεται νὰ συμπαρασύρει καὶ τὴν ἀντιπαράθεση μεταξὺ πνευματικῆς καὶ κοσμικῆς ζωῆς, ἡ ὁποία παραμένει ἰσχυρή.

Ἡ ἐπόμενη ἐνότητα εἶναι κάπως ἐκτενέστερη καὶ καλύπτει πέντε συνολικὰ στροφές (στρ. 10-14). Ὁ κεντρικὸς θεματικὸς ἄξονας πού τις συνδέει εἶναι ἡ ἀντίθεση ἀνάμεσα στὶς κοσμικὲς καὶ τὶς πνευματικὲς ἐνασχολήσεις (δοσμένες μέσα ἀπὸ ἕνα σχῆμα *priamel* στοὺς στ. 37-48) στὶς ὁποῖες ἐπιδίδονται οἱ ἄνθρωποι μὲ τὸ ξημέρωμα τῆς ἡμέρας, οἱ ὁποῖες ὅμως λαμβάνουν πιὸ συγκεκριμένες διαστάσεις σὲ σχέση μὲ τὴ γενικόλογη ἀναφορὰ τῆς προηγούμενης ἐνότητας. Εἶναι χαρακτηριστικὴ ἡ ἀναφορὰ τοῦ χρονικοῦ προσδιορισμοῦ τῆς ἔναρξης τῆς καινούργιας ἡμέρας δύο φορές, στὴν ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος τῆς ἐνότητας (στ. 37 καὶ 56), συνθέτοντας κατὰ κάποιον τρόπο ἕνα πλαίσιο πού τὴν περικλείει καὶ ἀποτελώντας κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο μίαν ἐπιπλέον ἔνδειξη τῆς συνοχῆς αὐτῶν τῶν πέντε στροφῶν. Στὶς δύο πρῶτες ἀπὸ αὐτὲς γίνεται λόγος γιὰ τὶς κοσμικὲς ἐπαγγελματικὲς δραστηριότητες. Τὸ ξημέρωμα τῆς καινούργιας ἡμέρας ἀποτελεῖ τὴ στιγμή πού ξεκινᾷ ὁ καθένας τὴν καθημερινὴ ἐπαγγελματικὴ του δράση, εἴτε εἶναι στρατιώτης εἴτε πολιτικὸς εἴτε ναύτης, τεχνίτης, γεωργός ἢ μικροπωλητὴς (στ. 37-40: *haec hora cunctis utilis / qua quisque quod studet gerat, / miles, togatus, navita, / opifex, arator, institor*), καθὼς ἄλλον τὸν ἐλκύει ἡ δόξα τῆς πολιτικῆς²²⁷, ἄλλον τοῦ πολέμου, ἐνῶ ἄλλος κυνηγᾷ

²²⁵ Γιὰ τὴν ἄποψη αὐτὴ βλ. καὶ Charlet (1980), σ. 20.

²²⁶ Aus., *Ephem.*, 1.17.

²²⁷ Ἡ ἔρμηνεα τοῦ *togatus* μέσα σὲ πλαίσια ἀποκλειστικὰ νομικά, ἐρμηνεα τὴν ὁποία ἀκολουθεῖ στὴ μετάφρασή του ὁ Thomson (1949), σ. 15, ἀλλὰ καὶ ἡ van Assendelft (1976), σσ. 104-105, ἡ ὁποία συνδέει τὸ νόημα τῆς λέξης μὲ τὴ φράση *forensis gloria* (στ. 41) καὶ *fandique...nescii* (στ. 46), μοιάζει ἀρκετὰ περιοριστικὴ. Ἡ Ἄγορὰ ἄλλωστε δὲν ἦταν μόνον τόπος δικαστικῶν γεγονότων, ἀλλὰ καὶ πολιτικῶν, καθὼς ἄλλωστε καὶ τὸ ἔνδυμα τῆς *toga* συνδεόταν τόσο μὲ δικαστικά, ὅσο καὶ μὲ κρατικὰ ἀξιώματα. Θὰ ἦταν λοιπὸν προτιμότερο νὰ μὴ χαθεῖ ἡ πολιτικὴ διάσταση τοῦ ὄρου, καθὼς μάλιστα ἡ

τὸ κέρδος ἀπὸ τὸ ἐμπόριο ἢ τῆ γεωργία (στ. 41-44: *illum forensis gloria, / hunc triste raptat classicum. / mercator hinc ac rusticus / avara suspirant lucra*). Ἀπέναντι σ' αὐτὸν τὸν κοσμικὸ τρόπο ζωῆς ὁ Προυδέντιος ἀντιπαραθέτει, ἐπίσης σὲ δύο στροφές, τὶς πνευματικὲς ἐνασχολήσεις: ὁ πιστὸς χριστιανὸς ἔχει μάθει μὲ καθαρὸ νοῦ, μὲ προσευχὲς καὶ γονυκλισίες, μὲ δάκρυα καὶ ὕμνους νὰ ἀπευθύνεται στὸν Θεό (στ. 49-52: *te mente pura et simplici, / te voce, te cantu pio / rogare curvato genu / flendo et canendo discimus*). Ἀπὸ αὐτὲς τὶς ἐνασχολήσεις ἀντλοῦν τὸ κέρδος τοὺς οἱ πιστοί, μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο ζοῦν, αὐτὰ τὰ καθήκοντα ἀναλαμβάνουν, ὅταν προβάλλει ἡ καινούργια ἡμέρα (στ. 53-56: *his nos lucratur quaestibus, / hac arte tantum vivimus, / haec inchoamus munera, / cum sol resurgens emicat*). Ἀνάμεσα στὶς δύο αὐτὲς ἀντιθετικὲς ὡς πρὸς τὸ περιεχόμενό τους ὑποενότητες παρεμβάλλεται ἡ στροφή τῶν στ. 45-48, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ ἓνα εἶδος μετάβασης ἀπὸ τὴ μία στῆν ἄλλη, καθὼς σ' αὐτὴν δηλώνεται ἡ ἀπόρριψη τῶν κοσμικῶν ἐνασχολήσεων ποὺ ἀναφέρονται στὶς δύο πρῶτες στροφές (στ. 45-47: *at nos lucelli ac faenoris / fandi que prorsus nescii, / nec arte fortes bellica*) καὶ ἡ προτίμηση στὸν Χριστό (στ. 48: *te, Christe, solum novimus*). Συνεπῶς ἡ ὅλη ἐνότητα ἀκολουθεῖ ἓνα παρόμοιο μὲ τὴν προηγούμενη δομικὸ σχῆμα: τρία τμήματα (στρ. 10-11, στρ. 12, στρ. 13-14) τοποθετημένα πάνω στὸν διπολικὸ νοηματικὸ ἄξονα «κοσμικὴ – πνευματικὴ ζωή»²²⁸. Ἡ διαφορὰ ἔγκειται στὸ γεγονός ὅτι ἡ πρώτη καὶ ἡ τελευταία ὑποενότητα ἀποτελοῦνται αὐτὴ τὴ φορὰ ἀπὸ δύο στροφές ἢ καθεμία. Οὐσιαστικὰ λοιπὸν ἀναπαράγεται ὁ ἴδιος συνδυασμὸς μεταξὺ δυαδικῆς καὶ τριαδικῆς δόμησης ποὺ ἐντοπίστηκε καὶ στῆν προηγούμενη θεματικὴ ἐνότητα. Ὁ συνδυασμὸς αὐτὸς ἐντοπίζεται καὶ σὲ ἓνα ἄλλο ἐπίπεδο, αὐτὸ τοῦ σχήματος *priamel* τῶν τριῶν πρώτων

ἀναζήτηση τῶν κοσμικῶν ἀξιομάτων βρίσκεται συχνὰ στὸ στόχαστρο τῆς κριτικῆς τῶν χριστιανῶν συγγραφέων, ἀλλὰ καὶ τοῦ ἴδιου τοῦ Προυδεντίου, ἀλληγορούμενη μάλιστα μέσα ἀπὸ διάφορα σύμβολα πολιτικῆς ἐξουσίας, ἀνάμεσα στὰ ὅποια καὶ ἡ *toga* (πρβ. *Per.* 10. 141-145: *Haec ipsa vestra dignitatum culmina / quid esse censes? Nonne cursim transeunt / fascis secures sella praetexta et toga / lictor tribunal et trecenta insignia, / quibus tumetis moxque detumescitis?*). Ἐνῶ ὁμως σὲ ἄλλα σημεῖα τοῦ προουδεντιανοῦ ἔργου ὡς ἀντίπαλον δέος τῆς κοσμικῆς ἐξουσίας καὶ δόξας προβάλλεται ἡ αἰώνια δόξα ποὺ προσφέρει ὁ Χριστὸς (βλ. Kah (1990) σ. 294), στὸ ποίημα αὐτὸ ἡ κοσμικὴ δόξα ἀντιπαρατίθεται μὲ τὴν πνευματικὴ ζωή.

²²⁸ Ὁ Evenepoel (1979), σ. 107, χωρίζει τὴν ἐνότητα σὲ δύο ὑποενότητες (στρ. 10-11 καὶ στρ. 12-14), ἐκ τῶν ὁποίων ἡ πρώτη ἀναφέρεται σὲ διάφορες ἐνασχολήσεις καὶ ἡ δευτέρη περιγράφει μιὰ προσευχὴ πρὸς τὸν Χριστό, ἡ ὁποία ἀναπτύσσεται στὶς ἐπόμενες στροφές (στρ. 15-18). Ὡστόσο ἡ διαίρεση αὐτὴ δὲ λαμβάνει ὑπόψιν τῆς τῆν ἀλληγορικῆς διάστασης μεταξὺ τοῦ πνευματικοῦ καὶ κοσμικοῦ τρόπου ζωῆς.

στροφῶν. Τὸ σχῆμα αὐτὸ εἶναι βέβαια ἀπὸ τὴ φύση τοῦ δυαδικό, καθὼς ἐκφράζει μιὰ ἀντίθεση ἀνάμεσα σὲ δύο στοιχεῖα, στὴν προκειμένη περίπτωση τὶς κοσμικὲς ἐνασχολήσεις, ποὺ ἀπορρίπτονται, καὶ τὶς πνευματικὲς, ποὺ υἰοθετοῦνται²²⁹. Ἐδῶ ὅμως ὁ πρῶτος ὅρος ἐκτείνεται σὲ δύο στροφές (στρ. 10: ἀπλή ἀναφορὰ ἐπαγγελμάτων, στρ. 11: παρουσίαση κεντρικῶν χαρακτηριστικῶν αὐτῶν τῶν ἐπαγγελμάτων) καὶ ὁ δεύτερος σὲ μία, μὲ ἀποτέλεσμα ἢ δόμηση τοῦ σχήματος νὰ ἀποκτᾷ καὶ τριαδικὸ χαρακτήρα²³⁰.

Χαρακτηριστικὸ τῆς ἐσωτερικῆς δομῆς τῆς πρώτης στροφῆς εἶναι καὶ πάλι ἡ δυαδικότητα, ἡ ὁποία αὐτὴ τὴ φορὰ δὲ συνδέεται μὲ τὴ συντακτικὴ δομὴ, ἀλλὰ μὲ τὸ περιεχόμενο. Ἔτσι οἱ δύο πρῶτοι στίχοι ἐκφράζουν τὴν ἑναρξη τῆς ἐπαγγελματικῆς ἀπασχόλησης κάθε ἀνθρώπου κατὰ τὸ ξημέρωμα τῆς καινούργιας ἡμέρας, ἐνῶ οἱ δύο ἐπόμενοι ἐξειδικεύουν τὰ εἶδη τῶν ἀπασχολήσεων αὐτῶν μὲ τὴν παράθεση τριῶν λέξεων, δηλωτικῶν ἐπαγγελμάτων, σὲ κάθε στίχο σὲ σχῆμα ἀσύνδετο. Ἡ τριαδικότητα τῶν δύο τελευταίων στίχων ὑπακούει ὅμως σὲ μιὰ δυαδικὴ λογικὴ. Μελετώντας κανεῖς προσεκτικότερα τοὺς δύο αὐτοὺς στίχους παρατηρεῖ ὅτι ὁ πρῶτος ἀναφέρεται σὲ δημόσιες ὑπηρεσίες²³¹, ἐνῶ ὁ δεύτερος σὲ ιδιωτικὲς²³², δοσμένες μάλιστα κατὰ τρόπο κλιμακωτό, ἀπὸ τὰ περισσότερα στὰ λιγότερα προβεβλημένα²³³. Ταυτόχρονα ὅμως ἐνυπάρχει καὶ μιὰ ἐπιπλέον διάκριση μεταξὺ ἐργασιῶν ποὺ πραγματοποιοῦνται κυρίως ἐντὸς τῆς πόλης (*togatus, orifex, institor*) καὶ ἐργασιῶν ποὺ ἀπαιτοῦν τὴν ἀπομάκρυνση ἀπὸ αὐτὴν

²²⁹ Ἀπὸ αὐτὴν τὴν ἄποψη τὸ συγκεκριμένο σχῆμα προσλαμβάνει καὶ τὴ μορφή μιᾶς *recusatio*· γιὰ τὸν συνδυασμὸ τοῦ *priamel* μὲ τὴν *recusatio* βλ. Race (1982), σ. 21.

²³⁰ Γιὰ τὴν τριαδικὴ αὐτὴ μορφή τοῦ σχήματος βλ. καὶ Lühken (2002), σσ. 248-249.

²³¹ Ὁ Costanza (1981), σσ. 906-907 δείχνει νὰ ἀντιλαμβάνεται τὴ λέξη *navita* τοῦ στ. 39 ὡς δηλωτικὴ τοῦ ναύτη σὲ ἐμπορικὸ πλοῖο, ἴσως κατ' ἐπίδρασιν τοῦ νοήματος τῆς ἴδιας λέξης στὸ ὄρατιανὸ χωρίο ποὺ ἔχει ὑπ' ὄψιν του ὁ Προυδέντιος (*Od.* 1. 1-28· τὴ σχέση μεταξὺ τῶν δύο κειμένων θεωρεῖ ἀναμφισβήτητη καὶ ἡ Opelt (1970), σ. 210), ὅπου ἐπίσης μέσα ἀπὸ ἓνα σχῆμα *priamel* ἀπορρίπτονται συγκεκριμένες ἐνασχολήσεις καὶ προκρίνονται ἄλλες. Ὡστόσο δεδομένου ὅτι οἱ δύο προηγούμενες λέξεις τοῦ στίχου σχετίζονται σαφῶς μὲ δημόσια ἀξιώματα καὶ οἱ τρεῖς τοῦ ἐπόμενου μὲ ἐμπορικὲς ἐνασχολήσεις μοιάζει ἀρκετὰ ὁμοίομορφη ἢ συμμετρία γιὰ νὰ διαταραχθεῖ. Ἡ συμμετρία αὐτὴ δὲν εἶναι ὄρατὴ γιὰ τὸν μελετητὴ, καθὼς παραμένει σὲ μιὰ πρῶτου ἐπιπέδου διάκριση τῶν ἐπαγγελμάτων σὲ τρεῖς κατηγορίες: πολιτικά, στρατιωτικά, ἐμπορικὰ - ἀγροτικά. Τὴ διάκριση ἀνάμεσα στὶς ἔννοιες τοῦ ναύτη καὶ τοῦ ἐμπόρου στὸν Προυδέντιο, σὲ ἀντίθεση μὲ ὅ,τι συμβαίνει στὸν Ὀράτιο, βλέπει καὶ ἡ Lühken (2002), σ. 249, ὑποσ. 6.

²³² Γιὰ τὴ διάκριση αὐτὴ βλ. καὶ van Assendelft (1976), σ. 104.

²³³ Γιὰ τὴν κλιμάκωση αὐτὴ ποὺ παρατηρεῖται καὶ στὴν πρώτη Ὡδῆ τοῦ Ὀρατίου βλ. Costanza (1981), σ. 907.

(*miles, navita, arator*). Μάλιστα ή τοποθέτηση τῶν λέξεων σέ κάθε στίχο γίνεται κατά τέτοιο τρόπο, ὥστε ή πρώτη και ή τελευταία νά ἀνήκουν στή μιὰ σημασιολογική κατηγορία μέ βάση τήν παραπάνω διάκριση και ή ἐνδιάμεση στήν ἄλλη (*miles/navita – togatus, opifex/institor – arator*), ἐνῶ στήν ἐμφατική μεσαία θέση τοῦ στίχου βρίσκεται τή μία φορὰ ἐργασία τῆς πόλης (*togatus*) και τήν ἄλλη τῆς ὑπαίθρου, τῆς ἐπαρχίας (*arator*). Ὁ διπλός λοιπὸν δυϊσμός τῶν δύο αὐτῶν στίχων φαίνεται νά ἀναπαράγει τήν ἀντίθεση ἀνάμεσα ἀφενὸς στήν πολιτεία και τὸν ιδιώτη και ἀφετέρου στήν πόλη και τήν ἐπαρχία²³⁴. Τὰ δύο αὐτὰ δίπολα, γνωστὰ και ἀπὸ τή Γραμματεία τῆς κλασικῆς περιόδου, προβάλλουν ἐδῶ τήν ἀπόλυτη ἀφοσίωση τοῦ ἀνθρώπου στίς ἐπαγγελματικές του ἐνασχολήσεις ὡς κατεξοχὴν χαρακτηριστικὸ τῆς κοσμικῆς ζωῆς.

Ἡ διάκριση μεταξὺ δημόσιων και ιδιωτικῶν ὑπηρεσιῶν ἐξακολουθεῖ νά ὑφίσταται και στήν ἐπόμενη στροφή, ὅπου καθίσταται μάλιστα ή βάση τῆς δυαδικῆς τῆς δόμησης. Ἐτσι ή δόξα τῆς ἀγορᾶς (*forensis gloria*) και τὸ πολεμικὸ σάλπισμα (*classicum*) τῶν δύο πρώτων στίχων ὑπαινίσσονται τὰ πολιτικὰ και στρατιωτικὰ ἐπαγγέλματα, ἐνῶ στοὺς δύο ἐπόμενους ἀναφέρονται μέ σαφήνεια τὸ ἐπάγγελμα τοῦ ἐμπόρου (*mercator*) και τοῦ μικροπωλητῆ (*institor*). Αἰξίζει βέβαια νά σημειωθεῖ πὺς ή παράθεση τῶν δύο ὄρων τοῦ νοηματικοῦ διπόλου ἀκολουθεῖ τήν ἴδια ἀκριβῶς σειρά μέ αὐτὴν τῶν δύο τελευταίων στίχων τῆς προηγούμενης στροφῆς (πρῶτα οἱ δημόσιες και μετὰ οἱ ιδιωτικῆς ἐνασχολήσεις). Ἡ παραλληλία αὐτὴ συνδυάζεται, ὅσον ἀφορᾶ τὸν δεύτερο ἄξονα τοῦ σημασιολογικοῦ διπολισμοῦ τῶν δύο αὐτῶν στροφῶν (πόλη – ἐπαρχία), μέ μιὰ ἐναλλαγή μεταξὺ τῶν δύο πόλων (στ. 41: πόλη, στ. 42: ἐπαρχία, στ. 43: πόλη, στ. 44: ἐπαρχία). Μέ μιὰ λοιπὸν ποικιλία δομικῶν σχημάτων ἐξυπηρετεῖται ὁ ἴδιος στόχος τῆς προβολῆς τῆς καθολικῆς ἀφοσίωσης στίς ἐπαγγελματικές δραστηριότητες ὡς στοιχείου τῆς κοσμικῆς ζωῆς.

Ἡ ἐπόμενη στροφή, ὅπως ἔχει ἤδη ἀναφερθεῖ, ἀποτελεῖ ἓνα εἶδος σύνδεσης ἀνάμεσα στίς δύο προηγούμενες στροφές, πὺς ἀναφέρονται στίς κοσμικῆς συνήθειες και συμπεριφορές, και τίς στρ. 13 και 14, πὺς ἀναφέρονται στίς πνευματικές. Γι' αὐτὸ και ή δομὴ τῆς ἀναπαράγει

²³⁴ Ἐπομένως στὸ ποίημα τοῦ Προυδεντίου, ὅπως και στοῦ Ὀρατίου, ἔχουμε νά κάνουμε μέ μιὰ βαθύτερη σύνδεση μεταξὺ τῶν διαφόρων ἐπαγγελμάτων κι ὄχι μέ μιὰ ἀπλὴ παράθεσή τους στή σειρά πὺς ὡς σύνολο λειτουργεῖ ἀντιθετικὰ πρὸς τίς πνευματικῆς ἐνασχολήσεις τοῦ ποιητῆ, ὅπως πιστεύει ή Lühken (2002), σ. 249.

αὐτὴν τὴν ἀντίθεση μὲ μιὰ δυαδικότητα, ὄχι ὅμως αὐστηρή, καθὼς τὰ δύο τμήματά της δὲν καταλαμβάνουν τὴν ἴδια ἔκταση: τὸ πρῶτο, ποὺ σχετίζεται μὲ τὶς κοσμικὲς συνήθειες, καταλαμβάνει τρεῖς στίχους (45-47), ἐνῶ τὸ δεύτερο, ποὺ ἀναφέρεται στὶς πνευματικὲς, ἕναν (στ. 48). Ἡ διαίρεση αὐτὴ φαίνεται νὰ ἀκολουθεῖ ἐν μέρει καὶ τὴ συντακτικὴ δομὴ, καθὼς ὅλη ἡ στροφή συνιστᾷ μιὰ κύρια πρόταση, τῆς ὁποίας τὸ πρῶτο τμήμα ἐμπεριέχει τὸ ὑποκείμενο καὶ τοὺς προσδιορισμούς, ἐνῶ τὸ δεύτερο τὸ κατηγορημα. Ἐνυπάρχει βέβαια καὶ τὸ στοιχεῖο τῆς τριαδικότητας, καθὼς στοὺς τρεῖς πρώτους στίχους ἀναφέρονται ὑπαινικτικὰ τρία ἐπαγγέλματα (ἔμπορος, πολιτικός, στρατιωτικός). Ὅμως οἱ στίχοι αὐτοὶ ἀκολουθοῦν οὐσιαστικὰ μιὰ δυαδικὴ λογικὴ, καθὼς οἱ ἐπαγγελματικὲς ἐνασχολήσεις ποὺ ἀναφέρονται ὑπαινικτικὰ σὲ καθέναν ἀπὸ αὐτοὺς βασίζονται στοὺς ἴδιους δύο διπολικούς ἄξονες τῶν ποηγούμενων στροφῶν: «πόλη – ἐπαρχία» καὶ «ιδιωτικὴ – δημόσια ἐνασχολήση»²³⁵. Ἡ τοποθέτηση τῶν ὄρων κάθε διπόλου γίνεται στὴν μὲν πρώτη περίπτωση κατὰ τὸ σχῆμα «α-α-β», στὴ δὲ δεύτερη κατὰ τὸ σχῆμα «α-β-β». Αὐτὸ ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα στὸν πρῶτο στίχο νὰ συνδυάζονται ὁ ιδιωτικὸς μὲ τὸν ἀστικὸ χαρακτήρα, στὸν δεύτερο ὁ δημόσιος μὲ τὸν ἀστικὸ καὶ στὴν τρίτη ὁ δημόσιος μὲ τὸν ἐπαρχιακὸ. Εἶναι φανερὸ πῶς ἡ συσσώρευση τῶν κάθε εἶδους ἐπαγγελματικῶν ἐνασχολήσεων στὰ ὁποῖα ἀφοσιώνεται ὁ κοσμικὸς ἄνθρωπος ἐκφράζεται δομικὰ στὴ στροφή αὐτὴ μέσα ἀπὸ μιὰ πολυπλοκότητα συνδυασμῶν. Ἴσως λοιπὸν τὸ *solum* τοῦ τελευταίου στίχου, ποὺ ἐκφράζει τὴν ἀφοσίωση τοῦ πνευματικοῦ ἀνθρώπου στὸν Θεὸ καὶ μόνον σ' Αὐτόν, σὲ συνδυασμὸ καὶ μὲ τὸ *simplici* τοῦ πρώτου στίχου τῆς ἐπόμενης στροφῆς, νὰ ἀποτελεῖ ἀπάντηση στὴν πολυπλοκότητα τῆς κοσμικῆς ζωῆς, ποὺ κυριαρχεῖται ἀπὸ ποικίλες ἐνασχολήσεις.

Ὡς βασικὸ χαρακτηριστικὸ αὐτῆς τῆς πνευματικῆς ζωῆς προβάλλεται στὶς δύο ἐπόμενες στροφές ἡ προσευχή. Ἡ δυαδικὴ ἐπιλογή στηρίζεται στὸ σχῆμα «περιγραφή – θεολογικὸ περιεχόμενο» – ἡ πρώτη δηλαδὴ στροφή περιγράφει τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο γίνεται ἡ προσευχή καὶ ἡ ἐπόμενη ἐπισημαίνει τὴ θεολογικὴ τῆς σημασία. Ἡ στρ. 13 παρουσιάζει ἐπίσης δυαδικὴ δόμηση, καθὼς ἀποτελεῖται ἀπὸ δύο ἰσομεγέθη τμήματα ἔκτασης δύο στίχων, ἐκ τῶν ὁποίων στὸ πρῶτο ἀναφέρονται οἱ ἠθικὲς προϋποθέσεις τῆς προσευχῆς, ἡ πνευματικὴ

²³⁵ Ἡ van Assendelft (1976), σσ. 105-106, παρατηρεῖ εὐστοχα τὴν ἀντιστοιχία μεταξὺ τῶν *lucelli/faenoris* καὶ *avara lucra*, τοῦ *fandi* καὶ τοῦ *togatus*, καθὼς καὶ τοῦ *arte bellica* καὶ *miles*.

δηλαδή καθαρότητα του νοῦ²³⁶ και ἡ εὐσέβεια, και στὸ δεύτερο ὁ τρόπος ἐφαρμογῆς τῆς (γονυκλισία, δάκρυα, ὕμνωδιες). Ἰδιαίτερης προσοχῆς χρῆζει και ἡ ἐσωτερικὴ δόμηση τοῦ κάθε διστίχου. Στὸ πρῶτο ἀπὸ αὐτὰ κυριαρχεῖ τὸ στοιχεῖο τῆς τριαδικότητος, πού προκύπτει ἀπὸ τὴν τριπλὴ ἀναφορὰ τοῦ *te* και τὰ τρία οὐσιαστικὰ σὲ ἀφαιρετικὴ πού δηλώνουν μέσα προσευχῆς (*mente, voce, cantu*²³⁷) σὲ συνδυασμὸ μὲ τοὺς τρεῖς ἐπιθετικούς προσδιορισμούς τους (*pura, simplici, pio*). Ὡστόσο, ὅπως και στὶς προηγούμενες στροφές, ἡ δομικὴ αὐτὴ τριαδικότητα διαπνέεται σὲ σημασιολογικὸ ἐπίπεδο ἀπὸ ἕναν δυϊσμὸ: τὰ τρία οὐσιαστικὰ πού δηλώνουν τὰ μέσα προσευχῆς (νοῦς, φωνή, ὕμνος) ἐκφράζουν στὴν πραγματικότητα τὴν προσευχὴ μὲ τὸ πνεῦμα (*mente*) και τὸ σῶμα (*voce, cantu*). Παρομοίως και τὰ τρία ἐπίθετα ἐκφράζουν τὸ μὲν πρῶτο ἕνα χαρακτηριστικὸ τοῦ πνεύματος (*pura*), τὰ δὲ ἄλλα δύο συμπεριφορὲς τοῦ σώματος (*simplici, pio*: ἡ ἀπλότητα και ἡ εὐσέβεια τοῦ προσευχομένου ἐκφράζεται μὲ τὴ στάση τοῦ σώματός του). Ἀπέναντι λοιπὸν στὴν πλήρη ἀφοσίωση τοῦ κοσμικοῦ ἀνθρώπου στὶς ἐπαγγελματικὲς ἐνασχολήσεις προβάλλεται μέσα ἀπὸ τὴ δομὴ αὐτοῦ τοῦ διστίχου ἡ ὀλοκληρωτικὴ, «ψυχῇ τε και πνεύματι», ἀφοσίωση τοῦ πνευματικοῦ ἀνθρώπου στὴν προσευχὴ. Τέλος, ὅσον ἀφορᾷ τὴ δομὴ τοῦ δευτέρου διστίχου, ἡ τοποθέτηση στὰ ἄκρα τῶν ρηματικῶν τύπων *rogare* και *discimus*, πού ἐκφράζουν γενικὰ τὴ συνήθεια τῆς προσευχῆς, και στὸ μέσο τριῶν ἀφαιρετικῶν, πού συγκεκριμενοποιοῦν τοὺς τρόπους προσευχῆς (*curvato genu, flendo, canendo*), προβάλλουν τὴ συμμετοχὴ ὅλου τοῦ σώματος – τῶν ἄκρων, τοῦ προσώπου και τῆς φωνῆς – στὴν προσευχή²³⁸.

Ἡ τελευταία στροφή αὐτῆς τῆς ὑποενότητας (στρ. 14) ἐμφανίζει ἐπίσης ἕναν συνδυασμὸ δυαδικότητος και τριαδικότητος: δομικὰ ἀποτελεῖται ἀπὸ δύο μέρη, ἐκ τῶν ὁποίων τὸ πρῶτο ἀπὸ τρεῖς στίχους. Στὸ πρῶτο μέρος ἐκφράζεται τὸ νόημα τῆς προσευχῆς, ἐνῶ τὸ δεύτερο (ὁ τελευταῖος στίχος) τὴν ἐντάσσει μὲ ἀλληγορικὸ τρόπο στὴν πνευματικὴ ζωὴ (ἡ καινούργια ἡμέρα πού ξημερώνει ἀποτελεῖ

²³⁶ Ὅπως παρατηρεῖ ἡ van Assendelft (1976), σ. 107, τὸ ἐπίθετο *purus* ἀπαντᾷ στὸν Προυδέντιο πολὺ συχνὰ μὲ πνευματικὴ σημασία – χαρακτηριστικὴ εἶναι ἡ περίπτωση τοῦ στ. 98 στὸ ποίημα αὐτό.

²³⁷ Ὁ Herrera (1936), σ. 31, παρατηρεῖ μάλιστα ἕνα κλιμακωτὸ σχῆμα στοὺς στίχους αὐτούς: προσευχὴ μὲ τὸν νοῦ (χωρὶς λέξεις), προσευχὴ μὲ λέξεις (χωρὶς μελωδία), προσευχὴ μὲ ὕμνους, πού κορυφώνονται μὲ ὕμνους μετανοίας (*flendo et canendo*).

²³⁸ Γιὰ τὴ σπουδαιότητα τῆς συμμετοχῆς τοῦ σώματος στὴ διαδικασία τῆς προσευχῆς βλ. Louth (1998α'), σσ. 930-931.

προφανῶς τὴ νέα, πνευματικὴ ζωὴ τοῦ πιστοῦ). Οἱ τρεῖς πρῶτοι στίχοι μάλιστα παρουσιάζουν ἀξιοσημείωτη δομικὴ συνάφεια, καθὼς ἀποτελοῦν ἕκαστος μία κύρια πρόταση ποὺ ξεκινᾷ μὲ ἕναν τύπο τῆς δεικτικῆς ἀντωνυμίας *hic* (*his – hac – haec*)²³⁹. Ἡ ἐπιλογή τριῶν στίχων γιὰ τὸν προσδιορισμὸ τοῦ θεολογικοῦ νοήματος τῆς προσευχῆς δὲν εἶναι τυχαία, καθὼς παρατηρεῖται σὲ αὐτοὺς μιὰ κλιμάκωση. Ἐτσι ὁ πρῶτος στίχος παρουσιάζει τὴν προσευχὴ ὡς πραγματικὸ κέρδος, προφανῶς σὲ ἀντιδιαστολὴ μὲ τὰ ἐμπορικὰ κέρδη ποὺ ἀναφέρθηκαν στὶς προηγούμενες στροφές (εἶναι χαρακτηριστικὴ ἡ χρῆση τοῦ ρήματος *lucror* ποὺ «ἀπαντᾷ» στὰ *lucra* τοῦ στ. 44), ὁ δεύτερος τὴν ἀποδεσμεύει ἀπὸ τὴ σύγκριση μὲ τὶς ἐπαγγελματικὲς ἐνασχολήσεις καὶ τὴν παρουσιάζει ὡς γενικότερο τρόπο ζωῆς (*hac arte vivimus*), ἐνῶ ὁ τρίτος τὴν προβάλλει πλέον ὄχι ὡς ἀπλή συνήθεια, ἀλλὰ πιὸ πνευματικά, ὡς καθήκον τοῦ πιστοῦ (*munera*)²⁴⁰.

Ἐξετάζοντας κανεῖς συνολικὰ τὴν ἐνότητα τῶν στρ. 10-14 παρατηρεῖ πῶς μέσα ἀπὸ ἕναν συνδυασμὸ δυαδικῆς καὶ τριαδικῆς λογικῆς παραμένει κυρίαρχη ἡ ἀντίθεση ἀνάμεσα στὴν κοσμικὴ καὶ τὴν πνευματικὴ ζωὴ μὲ νέες ὁμως διαστάσεις. Αὐτὴ τὴ φορὰ δὲ σχετίζεται μὲ ἁμαρτίες καὶ ἀρετές, ἀλλὰ μὲ κοσμικὲς ἢ πνευματικὲς δραστηριότητες. Ἄν ἐξαιρέσει κανεῖς τὴν ἀναφορὰ στὸν στ. 44 στὸ ἄπληστο κέρδος (*avarata...lucra*), ποὺ σαφῶς παραπέμπει στὸ ἁμάρτημα τῆς φιλαργυρίας καὶ τῆς πλεονεξίας, οἱ ὑπόλοιπες ἐνασχολήσεις δὲ θὰ μπορούσε κανεῖς νὰ θεωρήσει ὅτι συνιστοῦν ἁμαρτία. Προφανῶς στόχος τοῦ ποιητῆ δὲν εἶναι νὰ καταδικάσει τὴν ἐργασία²⁴¹ (κάτι τέτοιο θὰ ἐρχόταν ἄλλωστε καὶ σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν ἀποστολικὴ διδασκαλία *si*

²³⁹ Τριπλὴ ἀναφορὰ τοῦ *hic* μὲ κλιμάκωση συναντοῦμε καὶ στὸ τέλος τοῦ ποιήματος, στ. 109-110, γιὰ τὴν ὁποία βλ. παρακάτω. Γενικότερα ἡ διπλὴ ἢ τριπλὴ ἀναφορὰ τύπων τῆς δεικτικῆς αὐτῆς ἀντωνυμίας εἶναι ἀρκετὰ συχνὴ στὴ λυρική ποίηση τοῦ Προυδεντίου, πρβ. ἐνδεικτικὰ *Cath.* 9.3, 12.165-176 (ὅπου τρία *hic* κατανέμονται σὲ ἰσάριθμες στροφές), *Per.* 1.25, 8.3-5, 5.73-75, 5.169, 10.416.

²⁴⁰ Ἐνδιαφέρουσα εἶναι ἡ ἐρμηνεία τοῦ ὅρου *munera* ἀπὸ τὴν van Assendelft (1976), σσ. 108-109, ἡ ὁποία παρατηρεῖ ὅτι ἡ λέξη ἀπαντᾷ στὸν Προυδέντιο κυρίως μὲ τὴ σημασία τῶν δώρων τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸν Θεὸ καὶ τὴν ἀνταπόδοση Ἐκείνου πρὸς αὐτόν. Ἐξαιτίας λοιπὸν αὐτῆς τῆς ἀμφισημίας τὰ *munera* στὴ συγκεκριμένη περίπτωσι ἀποκτοῦν μιὰ ἰδιαίτερη «πνευματικὴ» σημασία: δὲν εἶναι μόνο τὰ λατρευτικὰ καθήκοντα τοῦ πιστοῦ ποὺ ξεκινοῦν τὸ πρωί, ἀλλὰ καὶ τὸ πνευματικὸ ὄφελος ποὺ ἐκεῖνος ἀποκομίζει ἀπὸ αὐτά.

²⁴¹ Γιὰ τὴν ἀποψη αὐτὴ βλ. καὶ Herrera (1936), σ. 31.

*quis non vult operari nec manducet*²⁴²), αλλά να αντιπαραβάλλει την προσκόλληση στην εργασία και την κοσμική δόξα²⁴³ (είναι χαρακτηριστική ή χρήση του ρήματος *rapto* στον στ. 42 και της λέξης *gloria* στον στ. 41, που παραπέμπουν αντίστοιχα στην υπερβολική άφοσίωση στην εργασία και τη φιλοδοξία²⁴⁴), χαρακτηριστικά ενός κοσμικού ανθρώπου, προς την άφοσίωση στον Θεό, που θα πρέπει να αποτελεί πρωταρχικό έργο ενός πνευματικού ανθρώπου²⁴⁵.

Κι ενώ η αντιπαράθεση ανάμεσα στην κοσμική και την πνευματική ζωή εξακολουθεί να υπάρχει και σε αυτήν την ένότητα και να αντανακλάται εν μέρει και στη δομή της, παρατηρεί κανείς ότι το στοιχείο της αλληγορίας δέχεται εκ νέου πλήγμα. Ο δεύτερος όρος της αλληγορικής αντίθεσης φως – σκότους απουσιάζει εντελώς από την ένότητα αυτή και όλα, κοσμικά και πνευματικά, τοποθετούνται χρονικά στο ξημέρωμα της καινούργιας ημέρας (στ. 37: *haec hora cunctis utilis*). Η αλληγορική έννοια του φωτός αποκτά τώρα νέα διάσταση: το φως δεν ταυτίζεται πλέον μόνο με πνευματικές συμπεριφορές, αλλά συνδέεται περισσότερο με την έπιλογή που θα κάνει ο πιστός στη ζωή του να ακολουθήσει είτε τον χριστιανικό τρόπο ζωής είτε τον κοσμικό. Αποκτά

²⁴² 2 Th. 3.10. Για τη χριστιανική θεώρηση της αναγκαιότητας της εργασίας βλ. Hauck (1950), σσ. 588-590.

²⁴³ Στην απόρριψη της κοσμικής δόξας έχει αναφερθεί ο ποιητής και στο πρώτο ποίημα, στ. 89-92. Αυτήν την προσκόλληση στο κοσμικό φρόνημα, στη δόξα και το κέρδος, που απομακρύνουν από την προσευχή προς τον Θεό απορρίπτει ο ποιητής και όχι γενικά τις ένασχολήσεις που προσφέρουν κέρδος (βλ. και Costanza (1981), σ. 913).

²⁴⁴ Μπορεί βεβαίως κανείς να θυμηθεί και το πρότυπο του φιλοτίμου ή φιλοδόξου βίου, βλ. Costanza (1981), σ. 905.

²⁴⁵ Για την άποψη αυτή βλ. και van Assendelft (1976), σ. 106. Υποστηρίχθηκε ότι τέτοιου είδους αντιλήψεις, που έντοπίστηκαν και στο πρώτο ποίημα, αποτελούν υπερβολική περιγραφή ενός εξιδανικευμένου χριστιανού (βλ. Pellegrino (1964), σ. 57) ή ότι αντανακλούν τη σύνδεση του ποιητή με ασκητικούς κύκλους κατά τα τελευταία χρόνια της ζωής του (βλ. Lavarenne (1955), σ. viii, Bergman (1921), σ. 64, Evenepoel (1990), σσ. 31-32, Herrera (1950), σσ. 96-98). Θα πρέπει ωστόσο να επισημανθεί ότι οι ιδέες αυτές δε συνδέονται κατ' ανάγκη με ασκητικές πρακτικές, αλλά αποτελούν ευαγγελικές διδαχές σχετικά με την πνευματική ζωή που προφανώς απευθύνονται σε όλους τους πιστούς (βλ. van Assendelft (1976), σσ. 108-109). Ιδιαίτερα βέβαια οι συγκεκριμένες διδαχές αφορούν κάθε χριστιανό ποιητή (το *nos* του στ. 45 είναι σαφώς διφορούμενο), που σε αντίθεση με τον έθνικό δε στοχεύει μέσω της ποίησης στην απόκτηση δόξας (πρβ. Hor. *Od.* 1.1.35-36). Πρέπει ωστόσο να συνδεθούν και με τη ζωή του ίδιου του ποιητή και συγκεκριμένα με την απόφασή του να αρνηθεί τα πολιτικά αξιώματα που κατείχε και να άφοσιωθεί ολοκληρωτικά στον Θεό, καρπός της οποίας ήταν το ποιητικό του έργο (βλ. *Praef.* 28-33: *Dicendum mihi: "quisquis es, / mundum, quem coluit, mens tua perdidit; / non sunt illa Dei, quae studuit, cuius habebis"*). Για την απόρριψη του «κόσμου» ως στοιχείου της ποιητικής του Προυδεντίου βλ. και Lana (1962), σσ. 61-87, κυρίως σσ. 61-65.

έπομένως διαστάσεις πιό ρεαλιστικές και δὲν ἐκφράζει πιά τὸν ἰδανικὸ τρόπο ζωῆς ἑνὸς Χριστιανοῦ, ἀλλὰ τὴν πραγματικὴ καθημερινότητα ποὺ βιώνει ὁ πιστὸς καὶ στὴν ὁποία ἐνυπάρχουν καὶ οἱ δύο κόσμοι. Ἡ ἀπόσταση ἀπὸ τὴν ἀρχικὴ χρῆση τῆς ἀλληγορικῆς ἀντίθεσης φωτὸς – σκότους εἶναι πλέον ὄρατή.

Παράλληλα ὁμως ἀναπτύσσεται μιὰ ἄλλη τεχνικὴ, προκειμένου νὰ ἐκφραστεῖ ἡ ἀντίθεση ἀνάμεσα στοὺς δύο κόσμους. Ἡ ἔννοια τοῦ κέρδους καὶ τὸ οὐσιαστικὸ *ars* χρησιμοποιοῦνται στὸ κείμενο μὲ δύο διαφορετικὲς σημασίες, μιὰ «κοσμικὴ» καὶ μιὰ «πνευματικὴ»²⁴⁶. Ἔτσι στὸν στ. 44 τὰ *avana lucra* συνδέονται μὲ τὸ ἄπληστο κέρδος ποὺ ἀναζητᾶ κανεὶς ἀπὸ τὸ ἐμπόριο ἢ τὴ γεωργία, ἐνῶ στὸν στ. 53 μὲ τὸ πνευματικὸ κέρδος ποὺ ἀποκομίζει κανεὶς ἀπὸ τὴν προσευχή. Παρομοίως ἡ λέξη *ars*, ἂν καὶ κυριολεκτικὰ παραπέμπει στὶς ἐπαγγελματικὲς δραστηριότητες τοῦ ἀνθρώπου, παρόμοιες μὲ αὐτὲς ποὺ ἀναφέρονται στοὺς στ. 37-44, στὸν στ. 54 ταυτίζεται μὲ τὶς πνευματικὲς δραστηριότητες. Ἡ ἀμφισημία αὐτὴ λοιπὸν λειτουργεῖ παράλληλα μὲ τὴν ἀλληγορία τοῦ φωτὸς καὶ ἐξαιτίας τῆς ἀπουσίας τῆς ἀλληγορίας τοῦ σκότους γίνεται αὐτὴ πλέον τὸ ρητορικὸ ὄχημα τῆς ἐκφρασης τῆς ἀντίθεσης τοῦ πνευματικοῦ μὲ τὸν κοσμικὸ τρόπο ζωῆς.

Στὴν ἐπόμενη θεματικὴ ἐνότητα, ποὺ καταλαμβάνει τέσσερις στροφές (στρ. 15-18), τὸ φῶς ἐξακολουθεῖ νὰ ἀποτελεῖ τὸ νοηματικὸ κέντρο, αὐτὴ τὴ φορὰ ὁμως ἡ ἔμφαση δίνεται σὲ μιὰ συγκεκριμένη του διάσταση, τὴν καθαρτικὴ του δύναμη. Οἱ στροφές αὐτὲς συναποτελοῦν μιὰ θεματικὴ ἐνότητα, καθὼς ἐκφράζουν μιὰ ἀποστροφή, μιὰ ἐκκληση πρὸς τὸν Θεό²⁴⁷. Στὴν πρώτη στροφή ὁ ποιητὴς καλεῖ τὸν Χριστὸ νὰ κοιτάξει μέσα στὴν ψυχὴ τοῦ κάθε ἀνθρώπου καὶ νὰ δεῖ τὶς ἁμαρτίες του, ἀλληγορούμενες μέσα ἀπὸ τὸ σκοτεινὸ χρῶμα, ποὺ καθαρίζονται μὲ τὸ φῶς Του (στ. 57-60: *intende nostris sensibus / vitamque totam dispice; / sunt multa fucis inlita, / quae luce purgentur tua*). Στὴ συνέχεια ζητᾶ ἀπ' Αὐτὸν νὰ προστάξει τοὺς ἀνθρώπους νὰ καθαριστοῦν ἀπὸ κάθε ἁμαρτία καὶ νὰ νὰ λάμψουν καὶ πάλι, ὅπως ὅταν βυθίστηκαν στὰ νερὰ τοῦ Ἰορδάνου ποταμοῦ (στ. 61-64: *durare nos tale iube, / quales, remotis sordibus, / nitere pridem iusseras / Iordane tinctos flumine*). Στὴν ἐπόμενη στροφή ἐπανέρχεται ἡ ἀλληγορία τῆς νύχτας καὶ μάλιστα σὲ ἀντίθεση μὲ τὸ φῶς, μὲ τὸ ὁποῖο ὁ Χριστὸς μπορεῖ νὰ φωτίσει ὅτιδήποτε ἐκείνη

²⁴⁶ βλ. καὶ van Assendelft (1976), σσ. 108-109.

²⁴⁷ Γιὰ τὸν ἴδιο λόγο τὶς ἀντιμετωπίζει ὡς ἐνιαῖο σύνολο καὶ ὁ Evenepoel (1979), σ. 107.

ἔχει συσκοτίσει (στ. 65-68: *quodcumque nox mundi dehinc / infecit atris nubibus, / tu, rex, Eoi sideris / vultu sereno inlumina*). Στὴν τελευταία στροφή κυριαρχεῖ ὅμως καὶ πάλι τὸ φῶς, μὲ τὸ ὁποῖο, λαμπερὸ καὶ κρυστάλλινο καθὼς εἶναι, παρακαλεῖ ὁ ποιητὴς τὸν Χριστὸ νὰ καθαρῶσει ὁποιοδήποτε ἀμάρτημα τοῦ ἀνθρώπου, ἀλληγορούμενο μέσα ἀπὸ τὸ σκοτεινὸ χρῶμα τῆς πίσσας καὶ τοῦ ἔβενου (στ. 69-72: *tu sancte, qui taetram picem / candore tinguis lacteo / ebenaque crystallum facis, / delicta terge livida*)²⁴⁸. Ἡ δομὴ τῆς ἐνότητας λοιπὸν συνδυάζει τὴν τριαδικότητα (τρῖα εἶδη ἀλληγορικῶν ἀντιθέσεων: φῶς – σκοτεινὸ χρῶμα, φῶς – βρομιά, φῶς – νύχτα) μὲ τὴ δυαδικότητα (τὸ πρῶτο εἶδος παρουσιάζεται δύο φορές, στὴν πρώτη καὶ τελευταία στροφή, δημιουργώντας ἓνα κυκλικὸ σχῆμα). Παρατηρεῖ λοιπὸν κανεὶς ὅτι ἡ ἀντίθεση ἀνάμεσα στὸ φῶς καὶ τὴ νύχτα ἐπανέρχεται καὶ μὲ τὰ δύο σκέλη της, περιοριζόμενη ὅμως σὲ μία μόνο στροφή, ἐνῶ ταυτόχρονα ἡ διάσταση πνευματικοῦ – κοσμικοῦ φρονήματος ἀλληγορεῖται μέσα ἀπὸ νέα ἀντιθετικὰ δίπολα²⁴⁹. Ἐπιπλέον, ὅσον ἀφορᾷ τὸ σκότος, δὲν ταυτίζεται πλέον μόνο μὲ τὴ νύχτα, ἀλλὰ ἀλληγορεῖται καὶ μέσα ἀπὸ νέες ἔννοιες (σκοτεινὸ χρῶμα, βρομιά), ἐνῶ ἡ ἀλληγορικὴ του διάσταση εἶναι ἀρκετὰ γενικὴ καὶ δὲ συνδέεται πλέον μὲ συγκεκριμένες συμπεριφορὲς ἢ νοοτροπίες τῆς κοσμικῆς ζωῆς, ἀλλὰ «ἐκπροσωπεῖ» γενικὰ τὴν κοσμικότητα καὶ τὴν ἀμαρτία²⁵⁰. Ἀπὸ αὐτὴν τὴν ἀποψη ἡ ἐνότητα συνεχίζει νὰ κινεῖται στὴν

²⁴⁸ Εἶναι προτιμότερη ἡ γραφὴ *terge* ἀντὶ τῆς *tergens* (ποῦ υἰοθετοῦν στὶς ἐκδόσεις τοὺς οἱ Lavarenne (1955), σ. 10, Arevalo (1847), σ. 792, Thomson (1949), σ. 16, Bergman (1926), σ. 117 καὶ Cunningham (1966), σ. 9), γιατί, ὅπως ὀρθὰ παρατηροῦν οἱ Meyer (1938), σσ. 395-399 καὶ van Assendelft (1976), σσ. 114-115, ἡ γραφὴ αὐτὴ, ἂν καὶ λιγότερο καλὰ μαρτυρημένη στὰ χειρόγραφα σὲ σχέση μὲ τὴ δεύτερη, δημιουργεῖ ἀντιστοιχία μὲ τὴν προστακτικὴ *inlumina* τοῦ τελευταίου στίχου τῆς προηγούμενης στροφῆς καὶ ἐπιπλέον κλείνει μὲ ἓναν ἰσχυρότερο τρόπο (ἀφοῦ εἶναι ρῆμα καὶ ὄχι μετοχὴ ὅπως τὸ *tergens*) τὴ στροφή, ποῦ ἀποτελεῖ ταυτόχρονα καὶ τὸ τέλος τοῦ δευτέρου μέρους τοῦ ποιήματος. Τὸ ἴδιο ὑποστηρίζει καὶ ὁ Toohey (1989), σ. 499, ὁ ὁποῖος ἐπιπροσθέτως παρατηρεῖ ὅτι ἡ χρῆση προστακτικῶν στὸ τέλος τετραστίχων στροφῶν εἶναι πιὸ συνηθισμένη ἀπ' ὅτι ἡ χρῆση μετοχῶν στὸ ἴδιο κειμενικὸ περιβάλλον. Ἀντιθέτως ὁ Braswell (1975), σσ. 224-225, θεωρεῖ περιττὴ τὴν ἀλλαγὴ, καθὼς κατὰ τὴ γνώμη του ἡ χρῆση μετοχῆς ἀντὶ ρήματος – ποῦ χρειάζεται ἐδῶ – εἶναι συχνή. Ὡστόσο φαίνεται καθαρὰ πὼς καὶ ὁ ἴδιος ἀναγνωρίζει τὴν ἀναγκαιότητα ὑπαρξῆς ρηματικοῦ τύπου σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο (ἀσχέτως ἂν θεωρεῖ ἱκανοποιητικὴ τὴν ἀντικατάστασή του ἀπὸ μετοχὴ).

²⁴⁹ Βέβαια οἱ ἔννοιες τοῦ σκοτεινοῦ χρώματος καὶ τῆς βρομιάς δὲν ἐμφανίζονται γιὰ πρώτη φορὰ στὸ ποίημα, καθὼς ἀπαντοῦν καὶ στὴν ἀρχὴ του (στρ. 4 καὶ 5 ἀντίστοιχα) καὶ μάλιστα μὲ τὴν ἴδια σειρά (στ. 14: *fuscum*, στ. 17: *squalido*).

²⁵⁰ Γιὰ τὶς ἀλληγορικὲς σημασίες τῶν ὄρων ποῦ ἐκφράζουν τὸ σκότος βλ. van Assendelft (1976), σσ. 110, 113 καὶ 114. Συγκεκριμένα παρατηρεῖ ὅτι τὸ *sordes*

ἴδια μὲ τὴν προηγούμενη γραμμὴ τῆς ὑπονόμευσης τῆς ἀλληγορικῆς διάστασης τοῦ σκοτούς, ὅπως αὐτὴ ἐμφανίστηκε στὸ προηγούμενο ποίημα καὶ στὴν ἀρχὴ αὐτοῦ.

Ἀντίθετα μὲ τὸ σκότος τὸ φῶς κυριαρχεῖ σ' αὐτὴν τὴν ἐνότητα καὶ μάλιστα μὲ νέα ἀλληγορικὴ διάσταση. Τὸ στοιχεῖο ἐκεῖνο ποὺ τονίζεται ἔντονα εἶναι ἡ καθαρτικὴ του δύναμη: εἶναι αὐτὸ ποὺ ἐξαγνίζει (στ. 60), εἶναι ἡ λάμψη ποὺ ἀποκτᾶ ὁ πιστὸς ὅταν βαπτίζεται (στ. 62-64) καὶ σβήνονται οἱ ἁμαρτίες του²⁵¹, εἶναι ἡ κρυστάλλινη λάμψη ποὺ ὁ Χριστὸς μπορεῖ νὰ προσφέρει ἐξαλείφοντας τὴν ἁμαρτία (στ. 69-72). Γιὰ δευτέρη φορὰ στὴ συλλογὴ γίνεται λόγος γιὰ τὸ Μυστήριον τοῦ Βαπτίσματος: ἂν ἡ πρώτη ἦταν ὑπαινικτικὴ καὶ ἔμμεση²⁵², ἡ δευτέρη εἶναι ἀρεκτὰ πιὸ σαφῆς καὶ ξεκάθαρη, μὲ ἀναφορὰ μάλιστα στὸν Ἰορδάνη ποταμὸ (στ. 64)²⁵³. Ἡ ἐξάλειψη ὅμως τῆς ἁμαρτίας καὶ ὁ καθαρμὸς τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς δὲν παραπέμπουν μόνο στὸ Μυστήριον τοῦ Βαπτίσματος, ἀλλὰ καὶ σ' αὐτὸ τῆς Μετανοίας. Οἱ ἀλληγορικὲς εἰκόνες τῆς νύχτας ποὺ μετατρέπεται σὲ φῶς (στ. 65-68) καὶ τῶν σκούρων χρωμάτων ποὺ γίνονται λευκά (στ. 69-72) χρησιμοποιοῦνται στὴν πατερικὴ Γραμματεία τῆς ἐποχῆς, γιὰ νὰ δηλώσουν τὴ μεταβολὴ ποὺ ἐπέρχεται στὴν ἀνθρώπινη ψυχὴ μετὰ τὴ μετάνοια²⁵⁴. Τὸ γεγονὸς δὲν εἶναι βέβαια καθόλου τυχαῖο, ἀλλὰ ἀπολύτως συμβατὸ μὲ τὸν εἰσαγωγικὸ

παραπέμπει στὰ στίγματα τῆς ἁμαρτίας, τὸ *picem* στὴν Κόλαση καὶ τὸν θάνατο ἐνῶ τὰ *delicta...livida* στὴν ἁμαρτία.

²⁵¹ Εἶναι εὐστοχος ὁ χαρακτηρισμὸς τῆς ἀλληγορίας σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο ὡς *μυστηριακῆς* («*sakramental*») ἀπὸ τὸν Herzog (1966), σ. 54.

²⁵² *Cath.* I 73-76.

²⁵³ Τὴ μεταφορικὴ χρῆση τοῦ ὀνόματος τοῦ ποταμοῦ ὡς δηλωτικοῦ τοῦ Μυστηρίου τοῦ Βαπτίσματος στοὺς χριστιανούς ποιητὲς ἐπισημαίνει καὶ ὁ Thesaurus τοῦ Faber (col. 1162). Πέρα ἀπὸ τὴν ἀναφορὰ αὐτὴ ἡ ὅλη ρητορικὴ τῶν στ. 70-71 θυμίζει τὸ μυστήριον τοῦ Βαπτίσματος, πρβ. *Hier. Brev. Psalm.*, PL 26. 973: *Tu, inquam, Domine, potens es peccatum picem in lacteum candorem transferre: fuliginosumque hebenum in crystalli fulgorem convertere. Vel, lavabis me: hoc est, per poenitentiam et baptismum.* Τὴ σύνδεση τοῦ χωρίου μὲ τὸ Βάπτισμα παρατηρεῖ καὶ ἡ van Assendelft (1976), σ. 111.

²⁵⁴ Πρβ. Κλήμης Ρώμης, *Ἐπιστολὴ πρὸς Κορινθίους Α'*, PG 1.225-228: «*Μετανοήσατε, οἶκος Ἰσραὴλ, ἀπὸ τῆς ἀνομίας ὑμῶν· εἶπον τοῖς υἱοῖς τοῦ λαοῦ μου· Ἐὰν ὧσιν αἱ ἁμαρτίαι ὑμῶν ἀπὸ τῆς γῆς ἕως τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἐὰν ὧσιν πυρρότεραι κόκκου καὶ μελανώτεραι σάκκου, καὶ ἐπιστραφήτε πρὸς με ἐξ ὅλης τῆς καρδίας καὶ εἶπητε· Πάτερ, ἐπακούσομαι ὑμῶν ὡς λαοῦ ἀγίου». Καὶ ἐν ἑτέρῳ τόπῳ λέγει οὕτως· «*Λούσασθε καὶ καθαροὶ γένεσθε, ἀφέλεσθε τὰς πονηρίας ἀπὸ τῶν ψυχῶν ὑμῶν ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν μου· παύσασθε ἀπὸ τῶν πονηριῶν ὑμῶν, μάθετε καλὸν ποιεῖν, ἐκζητήσατε κρίσιν, ῥύσασθε ἀδικούμενον, κρίνατε ὀρφανῶ καὶ δικαίωσατε χήρα, καὶ δεῦτε καὶ διελεγχθῶμεν, λέγει κύριος· καὶ ἐὰν ὧσιν αἱ ἁμαρτίαι ὑμῶν ὡς φοινικῶν, ὡς χιόνα λευκανῶ, ἐὰν δὲ ὧσιν ὡς κόκκινον, ὡς ἔριον λευκανῶ».**

χαρακτήρα τῶν δύο πρώτων ποιημάτων τῆς συλλογῆς. Μία «εἰσαγωγή» στήν πνευματική ζωὴ δὲ θὰ μπορούσε παρὰ νὰ ξεκινήσει μὲ τὸ Βάπτισμα, πὺ συνιστᾶ τὴν εἴσοδο τοῦ πιστοῦ στήν Ἐκκλησία, καὶ φυσικὰ τὴ μετάνοια, πὺ σηματοδοτεῖ τὴν ἀλλαγὴ πλεύσης στὴ ζωὴ τοῦ πιστοῦ.

Ἡ σχέση τῆς ἀλληγορικῆς ἀντίθεσης φωτὸς – σκότους μὲ τὴν ἐσωτερικὴ δομὴ καθεμιᾶς ἀπὸ τις τέσσερις στροφές τῆς ἐνότητος δὲν εἶναι πάντα ἢ ἴδια. Ἡ δέκατη πέμπτη στροφή χωρίζεται σὲ δύο ἡμιπεριόδους δύο στίχων ἢ καθεμιά, ἐκ τῶν ὁποίων ἡ δευτέρη αἰτιολογεῖ τὴν ἔκκληση πρὸς τὸν Θεὸ πὺ ἐμπεριέχεται στήν πρώτη. Ἡ δυαδικὴ διαίρεση λοιπὸν τῆς στροφῆς δὲ βασιζέται στὰ δύο σκέλη τῆς ἀλληγορικῆς ἀντίθεσης, ἢ ὁποία ἄλλωστε ἐντοπίζεται ἐξ ὀλοκλήρου στὸ δεύτερο δίστιχο. Ἡ ἀνατροπὴ μιᾶς κλασικῆς δόμησης, πὺ θὰ ἤθελε καθένα ἀπὸ τὰ δύο δίστιχα τῆς στροφῆς νὰ ἀναφέρονται σὲ ἕνα ὄρο τῆς ἀλληγορίας φωτὸς – σκότους, κατὰ τὸ πρότυπο πολλῶν στροφῶν τοῦ προηγούμενου, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀρχῆς αὐτοῦ τοῦ ποιήματος, δὲ συνιστᾶ ταυτόχρονα καὶ ἀνατροπὴ τῆς δυαδικῆς συμμετρίας καὶ ἀρμονίας τῆς στροφῆς, ἢ ὁποία «ἐπιβιώνει» μέσα ἀπὸ νέους τρόπους. Ἀρκεῖ νὰ προσέξει κανεὶς τὸν ἴδιο ἀριθμὸ λέξεων πὺ χαρακτηρίζει τοὺς δύο πρώτους καὶ δύο τελευταίους στίχους τῆς στροφῆς (τρεις καὶ τέσσερις ἀντίστοιχα). Ἐπιπλέον στὸ πρῶτο δίστιχο ἐμφανίζεται ἕνα χιαστὸν πὺ τοποθετεῖ στὰ ἄκρα τὰ δύο ρήματα πὺ ἐκφράζουν τὴν ἔκκληση πρὸς τὸν Θεὸ (*intende, dispice*) καὶ στὸ μέσον τὰ ἀντικείμενά τους (*nostris sensibus, vitam totam*)²⁵⁵, ἐκφράζοντας κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο τὴν προστασία μὲ τὴν ὁποία περιβάλλει ὁ Θεὸς ὅλη τὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου. Αὐτὴ ἢ προστασία ἐπεξηγεῖται μὲ τὸ δεύτερο δίστιχο: εἶναι ὁ καθαρισμὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὴν ἁμαρτία, τὸν ὁποῖο προσφέρει μόνον ὁ Θεός.

Ἡ συμμετρία αὐτὴ ἐξαφανίζεται στήν ἐπόμενη στροφή, ὅπου ἐπικρατεῖ συνδυασμὸς δυαδικῆς καὶ τριαδικῆς δόμησης. Ἔτσι ὁ πρῶτος στίχος (στ. 61) ἀποτελεῖ μόνος του μία κύρια πρόταση καὶ ταυτόχρονα τὸ πρῶτο τμῆμα τῆς στροφῆς, τὸ ὁποῖο ἀκολουθεῖ ἕνα δεύτερο ἀπὸ τρεῖς στίχους (στ. 62-64), πὺ συνιστᾶ μία δευτερεύουσα πρόταση ὡς ἐξήγηση τοῦ νοήματος τοῦ πρώτου. Ἀξίζει μάλιστα νὰ προσεχθεῖ, ὡς ἐνδεικτικὸ

²⁵⁵ Ἡ van Assendelft (1976), σ. 109, παρατηρεῖ ὅτι ἀπὸ τὴ σύνταξη τοῦ *intendo* μὲ αἰτιατικὴ καὶ δοτικὴ στὰ ὑστερα Λατινικὰ μπορεῖ νὰ ἀπουσιάζει ἢ πρώτη καὶ νὰ παραμένει ἢ δευτέρη μὲ τὴ σημασία τοῦ «στρέφω τὰ μάτια, τὸν νοῦ μου κτλ. πρὸς».

τῆς συνοχῆς τῶν τριῶν τελευταίων στίχων, πῶς καθένας ἀπὸ αὐτοὺς ἀποτελεῖται ἀπὸ τρεῖς λέξεις. Ἡ ἀλληγορική ἀντίθεση βρίσκεται καὶ πάλι στὸ δεύτερο μόνο τμήμα καὶ ἀποκτᾶ ιδιαίτερη δυναμικὴ μέσα ἀπὸ τὴν τοποθέτηση τῶν *sordibus* καὶ *nitere* στὸ τέλος τοῦ δευτέρου καὶ τὴν ἀρχὴ τοῦ τρίτου στίχου ἀντίστοιχα²⁵⁶.

Στὴν ἐπόμενη ὁμως στροφή (στρ. 17) ἐπανέρχεται ἡ αὐστηρὴ δυαδικὴ δόμηση. Ὅπως καὶ ἡ δέκατη πέμπτη στροφή, ἀποτελεῖται καὶ αὐτὴ ἀπὸ δύο εὐδιάκριτα τμήματα δύο στίχων τὸ καθένα, τὰ ὁποῖα ταυτίζονται μὲ τὰ δύο συντακτικὰ μέρη τῆς στροφῆς, τὴ δευτερεύουσα δηλαδή πρόταση τῶν δύο πρώτων στίχων καὶ τὴν κύρια τῶν δύο ἐπόμενων. Ἡ διαίρεση αὐτὴ εἶναι συμβατὴ καὶ μὲ τὸ περιεχόμενο τῆς στροφῆς, καθὼς καθένα ἀπὸ τὰ δύο τμήματα ἀναφέρεται σὲ ἓνα ἀπὸ τὰ δύο σκέλη τῆς ἀλληγορικῆς ἀντίθεσης φωτὸς – σκότους (στ. 65-66: σκότος, στ. 67-68: φῶς), ἡ ὁποῖα μάλιστα ἐδῶ ἀποκτᾶ καὶ πάλι τὴν κλασικὴ τῆς μορφῆ «φῶς – νύχτα», ποὺ κυριάρχησε στὸ πρῶτο ποίημα. Ἡ αἴσθησις τῆς δυαδικότητος ἀποπνέεται ἰδίως μέσῳ τῆς ἔκφρασις τῶν ἐννοιῶν εἴτε τοῦ φωτὸς εἴτε τοῦ σκότους ἀπὸ δύο λέξεις σὲ κάθε στίχο, πλὴν τοῦ τελευταίου (*nox mundi, atris nubibus, Eoi sideris*), οἱ ὁποῖες μάλιστα βρίσκονται τοποθετημένες πάντα πρὸς τὸ τέλος τοῦ στίχου.

Ἡ συμμετρικὴ δυαδικὴ δόμηση φαίνεται νὰ ἀνατρέπεται στὴ δέκατη ὄγδοη στροφή. Τὸ ἀντιθετικὸ δίπολο ἐξακολουθεῖ βέβαια νὰ ὑφίσταται μὲ τὴ μορφῆ «φῶς – σκοτεινὸ χρῶμα», ὡστόσο δὲν ἀποτελεῖ βάση διαίρεσις τῆς στροφῆς σὲ δύο δίστιχα, ἀλλὰ φαίνεται νὰ δημιουργοῦνται ἐξ αὐτοῦ τρία ἄνισα σὲ ἕκτασι μέρη. Στὰ δύο πρῶτα ἀπὸ αὐτὰ ἐμφανίζονται καὶ τὰ δύο σκέλη τῆς ἀντίθεσης, τοποθετημένα μάλιστα δίπλα δίπλα (στ. 69-70: *taetram picem – candore lacteo, ebano – crystallum*), ἐνῶ στὸ τελευταῖο μόνο τὸ δεύτερο (*delicta livida*). Συνεπῶς παρατηρεῖται μιὰ σταδιακὴ ἐξασθένησις τῆς δυναμικῆς καὶ τῆς ἔντασις τῆς ἀλληγορικῆς ἀντίθεσης, ποὺ προκύπτει ἀπὸ τὴν ἕκτασι ποὺ αὐτὴ καταλαμβάνει καὶ τὴν παρουσίαν ἢ ἀπουσίαν τῶν δύο ὄρων τῆς.

Ἡ τεχνικὴ τῆς ἀλληγορικῆς ἀντίθεσης ξανακάνει λοιπὸν στὴν ἐνότητά τῶν στρ. 15-18 τὴν ἐμφάνισή τῆς, ὡστόσο τώρα βρίσκεται ἀνανεωμένη μὲ καινούργια στοιχεῖα καὶ μὲ τὴ δυναμικὴ τοῦ ἐνὸς σκέλους τῆς καὶ πάλι περιορισμένη. Ταυτόχρονα ἡ ἀντίθεση αὐτὴ δὲν ἐπιβάλλει πάντα μιὰ ἀνάλογη δυαδικὴ δόμηση τοῦ ἐσωτερικοῦ τῆς κάθε

²⁵⁶ Ἡ van Assendelft (1976), σ. 110, ἐπισημαίνει εὐστοχα ὅτι ἡ ἀντίθεση *sordibus/nitere* συνεχίζει τὴν ἀντίθεση σκότους/φωτός.

στροφῆς, ἀλλὰ παρατηρεῖται ἐναλλαγή αὐστηρῶς δυαδικοῦ δομικοῦ σχήματος (στρ. 15 καὶ 17) καὶ συνδυασμοῦ δυαδικότητας καὶ τριαδικότητας (στρ. 16 καὶ 18). Ἀπὸ τὴν ἄποψη αὐτὴ ἢ ἐνότητα αὐτὴ βρῖσκεται στὴν κατάλληλη θέση: ὀλοκληρώνει ἓνα πρῶτο μέρος τοῦ ποιήματος, καθὼς ἐκφράζει τὴ μετάβαση ποὺ παρατηρήθηκε στὸ ἐσωτερικὸ τῆς ἀπὸ τὸν αὐστηρὸ δυῖσμό (στρ. 3-6) στὸν συνδυασμὸ δυαδικότητας καὶ τριαδικότητας (στρ. 7-14) καὶ τὸν σταδιακὸ κλονισμὸ τῆς δυναμικῆς τῆς ἀλληγορίας φωτὸς – σκότους.

Ἐπανεξετάζοντας τώρα κανεὶς τὴ δομὴ ὅλου τοῦ πρώτου θεωρητικοῦ μέρους τοῦ ποιήματος παρατηρεῖ ὅτι καὶ σὲ αὐτὸ τὸ ἐπίπεδο δὲν ἐπικρατεῖ ὁ δυῖσμός, ἀλλὰ ἓνας συνδυασμός του μὲ τὴν τριαδικότητα. Μὲ κριτήριον ἀφενὸς τὸν βαθμὸ ἰσχύος τῆς ἀλληγορίας φωτὸς – σκότους καὶ ἀφετέρου τὴ δομὴ τῶν ἐπιμέρους ἐνοτήτων μποροῦν νὰ διακριθοῦν δύο εὐρύτερα τμήματα: στὸ πρῶτο (στρ. 3-6), ποὺ παρουσιάζει δυαδικὴ δόμηση, ἢ παραπάνω ἀλληγορία κάνει αἰσθητὴ τὴν παρουσία τῆς, ἐνῶ στὸ δεύτερο (στρ. 7-18), ποὺ ἀποτελεῖται ἀπὸ τρία τμήματα ποὺ δομοῦνται μὲ βάση ἓναν συνδυασμὸ δυαδικότητας καὶ τριαδικότητας, τὸ σκότος ὑποχωρεῖ αἰσθητά. Μάλιστα ὁ συνδυασμὸς αὐτὸς ἐνυπάρχει ἀκόμη καὶ στὸ ἐσωτερικὸ τοῦ δευτέρου αὐτοῦ τμήματος, καθὼς αὐτὸ ἀποτελεῖται ἀπὸ τρία μέρη, τὰ ὁποῖα ὅμως μὲ βάση τὴν ἀπουσία τοῦ σκότους χωρίζονται σὲ δύο: στὸ πρῶτο καὶ τὸ τελευταῖο τὸ σκότος κάνει ἔστω καὶ σὲ μικρὸ βαθμὸ τὴν παρουσία του, ἐνῶ στὸ δεύτερο ἀπουσιάζει ἐντελῶς. Συνεπῶς ἡ ὑποχώρηση τοῦ σκότους συνοδεύεται ἀπὸ μιὰ ταυτόχρονη ὑποχώρηση τῆς αὐστηρῆς δυαδικότητας.

III) Βιβλικὴ διήγηση (στρ. 19-21)

*Sub nocte Iacob caerulea
luctator audax angeli,
75 eo usque dum lux surgeret, στρ. 19
sudavit inpar praelium.*

*Sed cum iubar claresceret,
lapsante claudus poplite
femurque victus debile στρ. 20
80 culpae vigorem perdidit.*

*Nutabat inguen saucium,
quae corporis pars vilior
longeque sub cordis loco* στρ. 21
diram fovet libidinem.

Ἡ βιβλική διήγηση ἐπαναφέρει τὸ μοτίβο τῆς ἀλληγορικῆς ἀντίθεσης μεταξὺ φωτὸς – σκότους στὴν ὀλοκληρωμένη του διάσταση καὶ καλύπτει τρεῖς στροφές²⁵⁷. Ἀναλυτικότερα, περιγράφεται ἡ μάχη τοῦ Ἰακώβ μετὰ τὸν Ἄγγελο²⁵⁸, ἡ ὁποία τοποθετεῖται χρονικὰ στὴ διάρκεια τῆς νύχτας, πρὶν ξημερώσει, ὅπως ἀκριβῶς καὶ στὴ *Γέννεσιν*²⁵⁹ (στ. 73-76: *sub nocte Iacob caerulea, / luctator audax angeli, / eo usque dum lux surgeret, / sudavit inpar proelium*). Ἀντίθετα οἱ ἐπόμενες δύο στροφές περιγράφουν τὴ συνέβη μόνις ξημέρωσε, δηλαδὴ τὴν τελικὴ ὑποχώρηση τοῦ Ἰακώβ (στ. 77-80: *sed cum iubar claresceret, / lapsante claudis poplite / femurque victus debile, / culpaе vigorem perdidit*) καὶ τὴ σωματικὴ του καταρράκωση (στ. 81-84: *nutabat inguen saucium, / quae corporis pars vilior / longeque sub cordis loco / diram fovet libidinem*). Τὸ δομικὸ σχῆμα ἀκολουθεῖ τὴ διάταξη α-β-β (σκότος – φῶς – φῶς), δηλαδὴ ἕναν συνδυασμὸ δυαδικῆς καὶ τριαδικῆς δόμησης, συνεχίζοντας τὴ «στρατηγικὴ» τῆς ὑπονόμευσης τῆς αὐστηρῆς δομικῆς δυαδικότητος καὶ θυμίζοντας τὸ ἀντίστοιχο σχῆμα τῆς ἐνότητος τῶν στροφῶν 7-9. Πρέπει δὲ νὰ παρατηρηθεῖ πῶς ἡ διπλὴ ἀναφορὰ στὸν κόσμον τοῦ φωτὸς φαίνεται πῶς ἐστιάζει σὲ ἐπίπεδο νοήματος στὴ δυναμικὴ ἐπικυριαρχία τοῦ φωτὸς ἐπὶ τοῦ σκότους, ποὺ κυριάρχησε καὶ στὴν προηγούμενη ἐνότητα τῶν στρ. 15-18.

²⁵⁷ Ὅπως ἀναφέρθηκε καὶ στὴν ἀρχὴ τοῦ κεφαλαίου, στὸ δομικὸ σχῆμα τῶν *Evenepoel* (1979), σσ. 106-108 καὶ *Toohy* (1993), σσ. 144-147, ἡ ἐνότητα τῆς βιβλικῆς διήγησης καλύπτει καὶ τὶς στρ. 22 καὶ 23, μετὰ τὸ σκεπτικὸ ὅτι ἀποτελοῦν τὴν ἐρμηνεία τῆς βιβλικῆς διήγησης. Καὶ σὲ αὐτὴν τὴν περίπτωσιν βέβαια εἶναι ἐμφανὴς ὁ συνδυασμὸς δυαδικότητος καὶ τριαδικότητος, καθὼς τὸ πρῶτον μέρος τῆς ἐνότητος, τὸ ἀφηγηματικόν, περιέχει τρεῖς στροφές, ἐνῶ τὸ δεύτερον, τὸ ἐρμηνευτικόν, δύο. Ὡστόσο ἡ ὑφολογικὴ διάκρισις τῶν στρ. 24-26, ποὺ ἀποτελοῦν μιὰ προτροπὴ πρὸς τοὺς πιστοὺς, δὲ θὰ πρέπει νὰ ἀποτελέσει ἀφορμὴ γιὰ τὴ διάκρισίν των ἀπὸ τὶς προηγούμενες δύο στροφές (στρ. 22 καὶ 23), καθὼς νοηματικὰ οἱ προτροπές συνδέονται ἄμεσα μετὰ τὴν ἐρμηνεία τῆς βιβλικῆς διήγησης συνθέτοντας οὐσιαστικὰ μιὰ περαιτέρω διεύρυνσίν της: μακάριος εἶναι αὐτὸς ποὺ δὲν ἀντιτάσσεται στὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ (ὅπως διδάσκει ἡ βιβλικὴ διήγηση), ἀλλὰ ὑποτάσσεται σὲ αὐτὸ ζώντας μιὰ πνευματικὴ ζωὴ (κατὰ τὶς προτροπές τῶν στρ. 24-26). Περισσότερα γιὰ τὴν ἐσωτερικὴ συνοχὴ τοῦ συνόλου τῶν στρ. 22-26 βλ. παρακάτω, στὰ συμπεράσματα τῆς ἐξέτασις τῆς ἐνότητος αὐτῆς.

²⁵⁸ Πρβ. *Gn* 32.24-32.

²⁵⁹ Πρβ. *Gn* 32.26: *dixitque ad eum dimitte me iam enim ascendit aurora*.

Ἡ δομὴ ὅμως δὲν εἶναι τὸ μόνο στοιχεῖο ποὺ θυμίζει τὴν ἐνότητα τῶν στρ. 7-9. Ἡ βιβλικὴ διήγηση τοῦ Ἰακώβ ξαναφέρει στὸ προσκήνιο τὴν ἀλληγορικὴ διάσταση τῶν ἐννοιῶν τοῦ σκότους καὶ τοῦ φωτός, ἢ ὁποῖα, τουλάχιστον ὡς πρὸς τὸ πρῶτο τῆς σκέλος, ὑπέστη, ὅπως εἶδαμε, κάποιον πληγμῶνα. Τὸ ἀλληγορικὸ σημασιολογικὸ φορτίο τῶν ὄρων μπορεῖ νὰ φωτιστεῖ καλύτερα μέσα ἀπὸ τὴν ἐξηγητικὴ παράδοση. Ἡ ἐρμηνεία τῆς διήγησης δὲν ἦταν εὐκόλη καὶ πραγματικὰ προβλημάτισε τοὺς Πατέρες, ἄλλοι ἀπὸ τοὺς ὁποίους, ὅπως ὁ Ἅγιος Ἰουστίνος, θεώρησαν ὅτι προτυπώνει τὴν «πάλη» τοῦ Χριστοῦ μὲ τὸν Σατανᾶ, ὅταν ἐκεῖνος προσπάθησε νὰ τὸν θέσει σὲ πειρασμό, ἐνῶ ἄλλοι, ὅπως οἱ Ἅγιοι Ἀμβρόσιος καὶ Αὐγουστίνος, εἶδαν στὴ σκιερὴ αὐτὴ τὴν ἐναντίωση τοῦ ἀνθρώπου στὸν ἴδιο τὸν Θεὸ καὶ τὴν ἀρετὴ γενικότερα²⁶⁰. Ἡ τελευταία αὐτὴ ἐρμηνεία μοιάζει νὰ εἶναι πιὸ κοντὰ στὸ νόημα ποὺ θέλει νὰ δώσει ὁ Προυδέντιος στὴ διήγηση, ὄχι ὅμως μόνο μὲ τὴν ἐννοια ὅτι ὁ Ἰακώβ συμβολίζει τὴ μάχη ποὺ εἶναι ἀναγκασμένος νὰ δίνει ὁ ἄνθρωπος σ' αὐτὴ τὴ ζωὴ καὶ οἱ ὁποῖες τελειώνουν, ὅταν αὐτὸς ἀναγνωρίσει τὸ φῶς τοῦ Θεοῦ, τὴ σωτήρια δηλαδὴ χάρι Του²⁶¹. Ἡ τελικὴ ὑποχώρηση τοῦ Ἰακώβ δηλώνει ἐπιπλέον τὴν ἀποδοχὴ ἐκ μέρους τοῦ πιστοῦ τοῦ θελήματος τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν ὑπακοή στὴ διδασκαλία Του, κάτι ποὺ θὰ τὸν ὀδηγήσει στὸ νὰ σταματήσει νὰ ἀμαρτάνει, ἀκριβῶς ὅπως καὶ ὁ Ἰακώβ μετὰ τὴν πάλη του μὲ τὸν Ἄγγελο «ἔχασε τὴ δύναμη τῆς ἀμαρτίας» (στ. 80: *culpaе vigorem perdidit*). Σὲ διαφορετικὴ περίπτωση, ἂν δὲν ὑποχωρήσει δηλαδὴ ὁ ἄνθρωπος ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ, θὰ χάσει τὴ δύναμη ποὺ ἐπιδεικνύει ἐναντίον Του, ὅπως δηλώνεται στὴν τελευταία στροφὴ, ἢ ὁποῖα δίνει καὶ τὴν ἐρμηνεία τοῦ ποιητῆ γιὰ τὴ διήγηση (στ. 87-88: *si forte non cedat Deo, / vires rebelles perdere*). Σχετικὰ μάλιστα μὲ τὸ *femurque victus debile* τοῦ στ. 79, ἀλλὰ καὶ τὴ γενικότερη ἐμμονὴ στὴ δευτέρη καὶ τρίτη στροφὴ τῆς ἐνότητας σὲ ἀδύνατα μέρη τοῦ σώματος²⁶²

²⁶⁰ Ἀναλυτικότερα γιὰ τὸ θέμα βλ. van Assendelft (1976), σσ. 115-116. Μὲ παρόμοιο τρόπο βλέπει τὴ σύγκρουση καὶ ὁ Brockhaus (1872), σ. 230, ὅταν κάνει λόγο γιὰ σύγκρουση ἀνάμεσα στὴν κατώτερη καὶ τὴ θεϊκὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου.

²⁶¹ Γιὰ τὴν ἀποψη αὐτὴ βλ. van Assendelft (1976), σ. 116. Μὲ τὸν ἴδιο γενικὸ τρόπο ἀντιλαμβάνεται τὴ μάχη τοῦ πιστοῦ ὡς μάχη μὲ τὸν ἴδιο του τὸν ἑαυτὸ ὁ Herzog, (1966), σ. 57 καὶ ὁ Padovese (1980), σ. 89, ὡς μάχη μὲ τὰ πάθη του.

²⁶² Ὁ Charlet (1983), σ. 126, παρατηρεῖ ὅτι ἡ λέξη *femur* χρησιμοποιεῖται στὴ Βίβλο ὄχι μόνο μὲ τὴ σημασίαν τοῦ «μηροῦ», ἀλλὰ καὶ μὲ τὴ σημασίαν τῶν «γεννητικῶν ὀργάνων» καὶ - ἀλληγορικὰ - τῆς καταγωγῆς, κάτι ποὺ ἔσπευσαν νὰ ἐκμεταλλεθοῦν πολλοὶ Πατέρες, γιὰ νὰ ἐρμηνεύσουν τὴ μάχη τοῦ Ἀγγέλου ἐναντίον τοῦ Ἰακώβ ὡς ἐναντίωση τοῦ Θεοῦ στὸ γένος, στὴν πίστη τῶν Ἑβραίων, ἐκδοχὴ ποῦ, κατὰ τὴν ἀποψὴ του, ἀκολουθεῖ καὶ ὁ Προυδέντιος (γι' αὐτὸ καὶ ἀντικαθιστᾶ παρακάτω τὸ *femur* μὲ τὸ

(στ. 78: *claudus poplite*, στ. 81-82: *inguen saucium – pars vilior*) αξίζει να έπισημανθεῖ ὅτι τὸ προυδεντιανὸ κείμενο βρίσκεται σὲ ἀπόλυτη συμφωνία μὲ τὴν ἐξηγητικὴ Γραμματεία, ἢ ὅποια θεωρεῖ ὡς αἷτιο τῆς ἐναντίωσης τοῦ Ἰακώβ στὸν Ἄγγελο τῆ σαρκικὴ ἀδυναμία ποὺ διακατέχει κάθε ἄνθρωπο²⁶³ καὶ ὄχι τὴν ἀπώλεια τῆς πίστεως καὶ τῆς ἀφοσίωσης πρὸς τὸν Θεό, ποῦ, κατὰ τὸ σχόλιο τοῦ Ἁγίου Ἀμβροσίου, παρέμειναν ἀκέραιες²⁶⁴. Ὅπως λοιπὸν καὶ στὴν περίπτωση τοῦ Ἀποστόλου Πέτρου στὴ βιβλικὴ διήγηση τοῦ πρώτου ποιήματος, ἔτσι κι ἐδῶ, ἂν καὶ μὲ τρόπο σαφῶς πιὸ ὑπαινικτικὸ καὶ ἔμμεσο, ὁ Προυδέντιος σπεύδει νὰ δικαιολογήσει τὶς συμπεριφορὲς τῶν ἡρώων τῶν διηγήσεων προβάλλοντας τὸ στοιχεῖο τῆς διατήρησης τῆς πίστεως. Συμπερασματικὰ λοιπὸν καὶ σ’ αὐτὴ τῆ διήγηση τὸ φῶς σηματοδοτεῖ τὴν ἔναρξη τοῦ πνευματικοῦ βίου τοῦ πιστοῦ καὶ συνδέεται μὲ μιὰ βασικὴ ἀρετὴ τοῦ χριστιανισμοῦ, τὴν ὑπακοὴ στὸν νόμο καὶ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ. Ὅπως στὸ πρῶτο ποίημα ὁ ποιητὴς ἔδινε θάρρος στοὺς πιστοὺς ὑποστηρίζοντας ὅτι μποροῦν νὰ μετανοήσουν, ὅσο βαρῖα κι ἂν ἔχουν ἀμαρτήσῃ, ἀρκεῖ νὰ μείνουν σταθεροὶ στὴν πίστη τους, ἔτσι κι ἐδῶ τοὺς ἐνθαρρύνει μὲσῶ τοῦ παραδείγματος τοῦ Ἰακώβ, ὁ ὁποῖος παρὰ τὴν ἀρχικὴ του ἐναντίωση στὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ, ἀποτέλεσμα τῆς σαρκικῆς του ἀδυναμίας, τελικὰ ὑποτάχθηκε σ’ αὐτό, διατηρώντας τὴν πίστη του. Ὁ ποιητὴς φαίνεται νὰ διδάσκει πῶς στὴν καινούργια πνευματικὴ ζωὴ ποὺ φέρνει ὁ Χριστὸς δὲν ἔχει θέση ἡ ἀμαρτία καὶ ἡ ἔμμομη σὲ αὐτὴν μὲσῶ τῆς ἀπόρριψης τοῦ θελήματος τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ μόνον ἡ ὑπακοὴ σὲ αὐτό.

inguen, δείχνοντας ὅτι γνωρίζει τὴν ἀμφισημία τοῦ ὄρου καὶ τὴ συνακόλουθη ἀλληγορικὴ του διάσταση). Ὡστόσο μιὰ τέτοια διάθεση ἐναντίωσης πρὸς τὴν ἐβραϊκὴ θρησκεία, ποὺ θὰ εἶχε ἐνδεχομένως καὶ ἀπολογητικὲς διαστάσεις, δὲ φαίνεται νὰ ὑποστηρίζεται οὔτε ἀπὸ ὅ,τι προηγήθηκε οὔτε ἀπὸ ὅ,τι θὰ ἀκολουθήσει στὸ ποίημα καὶ γι’ αὐτὸ δύσκολα θὰ μπορούσε νὰ χαρακτηρισθεῖ ὡς ἡ κεντρικὴ ἐρμηνευτικὴ ἐκδοχὴ ποὺ ἀκολουθεῖ ὁ Προυδέντιος.

²⁶³ Ὅπως σωστὰ παρατηρεῖ ἡ van Assendelft (1976), σ. 118, τὰ σαρκικὰ ἀμαρτήματα, στὰ ὅποια ἐμμέσως παραπέμπει ἡ χρῆση τοῦ *inguen*, λειτουργοῦν ὡς σύνοψη ὅλων τῶν ἀμαρτημάτων καὶ σαρκικῶν ἀδυναμιῶν τοῦ ἀνθρώπου. Παρομοίως καὶ τὸ *libidinem* τοῦ στ. 84 περιέχει ἓνα σημασιολογικὸ εὔρος ποὺ ξεκινᾷ ἀπὸ τὸ προπατορικὸ ἀμάρτημα καὶ φτάνει μέχρι τὴ λαίμαργία, ἀναφερόμενο δηλαδὴ σὲ σαρκικὲς ἀδυναμίες (βλ. van Assendelft (1976), σσ. 118-119).

²⁶⁴ Ambr. Iac. 2.7.30: *et quia insuperabilis erat fides eius atque devotio, secreta ei dominus mysteria revelabat tangens latitudinem femoris eius, eo quod ex eius erat generatione dominus Iesus oriundus ex virgine, qui deo nec impar nec inaequalis esset. Cuius crucem obstupescens femoris latitudo signabat.*

Τὸ νόημα αὐτὸ τῆς βιβλικῆς διήγησης φαίνεται νὰ ἀντικατοπτρίζεται καὶ στὴν ἐσωτερικὴ δομὴ τῶν τριῶν στροφῶν τῆς. Στὴν ἐνότητα αὐτὴ ἐμφανίζονται δύο νοηματικὰ κέντρα, ἡ πάλη τοῦ Ἰακώβ μὲ τὸν Ἄγγελο καὶ ὁ χρονικὸς προσδιορισμὸς τῆς. Ἡ παρουσία καὶ ἡ ἀπουσία καθενὸς ἀπὸ αὐτὰ, ἀλλὰ καὶ ἡ ἔκταση ποὺ καταλαμβάνουν μετατρέπονται τελικὰ ἀπὸ ἀπλὰ δομικὰ στοιχεῖα σὲ ἐρμηνευτικὰ κλειδιά. Ἔτσι στὴν πρώτη στροφή (στρ. 19) παρατηρεῖται ἐναλλαγὴ τῶν δύο αὐτῶν στοιχείων ἀπὸ στίχο σὲ στίχο (στ. 73: προσδιορισμὸς τοῦ χρόνου τῆς πάλης, στ. 74: πάλη, στ. 75: νέος προσδιορισμὸς τοῦ χρόνου τῆς πάλης, στ. 76: πάλη), ἡ ὁποία μάλιστα συνάδει ἀπόλυτα μὲ τὴν ἐναλλαγὴ ἀπὸ στίχο σὲ στίχο τοῦ ἀριθμοῦ τῶν μετρικῶν λέξεων (4-3-4-3). Ἡ ἰσορροπημένη αὐτὴ δόμηση φαίνεται νὰ ἀντικατοπτρίζει τὴν ἀρχικὴ (ψευδ)αἴσθησι τοῦ ἀνθρώπου ὅτι μπορεῖ νὰ ἐναντιωθεῖ στὸ θεῖο θέλημα, ἡ ὁποία ὅμως, τοποθετημένη χρονικὰ στὰ πλαίσια τῆς νύχτας καὶ μάλιστα δύο φορές (στ. 73 καὶ 75), ταυτίζεται ἀλληγορικὰ μὲ τὸν κόσμον τῆς ἁμαρτίας, ἐνῶ ταυτόχρονα ἡ τοποθέτησι τῶν *audax* καὶ *inpar* στὸ μέσο τῶν στ. 74 καὶ 76 ἀντίστοιχα (ποὺ ἀποτελοῦνται ἀμφότεροι ἀπὸ τρεῖς λέξεις) μοιάζει νὰ ἐπισημαίνει εἰρωνικὰ τὴ ματαιότητά τῆς²⁶⁵.

Στὴν ἐπόμενη ὅμως στροφή (στρ. 20) ὁ χρονικὸς προσδιορισμὸς τῆς πάλης ὑποβαθμίζεται, καθὼς καταλαμβάνει ἕναν μόνον στίχο, τὸν πρῶτον τῆς στροφῆς. Βέβαια διατηρεῖ ἀκόμη κάποια δυναμικὴ, ποὺ ἐνισχύεται ἀπὸ τὴν ἐμφατικὴ τοποθέτησι τοῦ *sed* στὴν ἀρχὴ τοῦ πρῶτου στίχου, μέσα ἀπὸ τὴν ὁποία δηλώνεται ἡ μετάβασι ἀπὸ τὴ νύχτα στὸ ξημέρωμα. Ὡστόσο οἱ ἐπόμενοι τρεῖς στίχοι ἀναφέρονται στὴν πάλη τοῦ Ἰακώβ μὲ τὸν Ἄγγελον καὶ συναποτελοῦν τὸ δεύτερον μέρος τῆς στροφῆς – ἡ διάκρισι μάλιστα τῶν δύο μερῶν ὑπογραμμίζεται καὶ πάλι μέσῳ τοῦ ἀριθμοῦ τῶν λέξεων κάθε στίχου (τρεῖς ἢ τέσσερις, ὅπως καὶ στὴν προηγούμενη στροφή: στ. 77: τέσσερις, στ. 78-80: τρεῖς). Ἡ ὑποχώρησι λοιπὸν τοῦ δευτέρου νοηματικοῦ κέντρου φαίνεται νὰ συμβαδίζει μὲ τὴν ὑποχώρησι τῆς αὐστηρῆς δυαδικῆς δόμησης καὶ τὴ μετάβασι σὲ ἕνα σχῆμα συνδυασμοῦ δυαδικότητος καὶ τριαδικότητος.

²⁶⁵ Πρβ. Lc 12.47: *ille autem servus qui cognovit voluntatem domini sui et non praeparavit et non fecit secundum voluntatem eius vapulabit multas*, ὅπου μάλιστα ἡ ἐναντίωσι στὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ συνοδεύεται ἀπὸ σωματικὴ τιμωρία (*vapulabit*), πράγμα ποὺ θυμίζει τὸν τραυματισμὸ τοῦ Ἰακώβ ἀπὸ τὸν Ἄγγelon στὴ συγκεκριμένη βιβλικὴ διήγηση.

luctando claudum et tabidum στρ. 23
dies oborta invenerit.

Tandem facessat caecitas,
quae nosmet in praeceps diu
95 *laptos sinistris gressibus* στρ. 24
errore traxit devio.

Haec lux serenum conferat
purosque nos praestet sibi;
nihil loquamur subdolum, στρ. 25
100 *volvamus obscurum nihil.*

Sic tota decurrat dies,
ne lingua mendax, ne manus
oculive peccent lubrici, στρ. 26
ne noxa corpus inquinet.

Ἡ εὐρύτερη ἐνότητα τῶν στρ. 22-26 ποὺ ἀκολουθεῖ ἀποτελεῖ θεολογικὸ σχόλιο ποὺ ἔχει ὡς ἀφορμὴ τὴ βιβλικὴ διήγηση ποὺ προσηγήθηκε καὶ ἀποτελεῖται ἀπὸ δύο τμήματα, ἐκ τῶν ὁποίων τὸ πρῶτο περιέχει δύο στροφές καὶ τὸ δεύτερο τρεῖς, γεγονός ποὺ ἀποδεικνύει συνδυασμὸ δυαδικότητας καὶ τριαδικότητας. Στὸ πρῶτο ἀπὸ αὐτὰ δίνεται ἡ ἐρμηνεία τῆς βιβλικῆς διήγησης στὰ πλαίσια τῆς ἀλληγορίας φωτὸς – σκότους σὲ δύο στροφές. Ἡ πρώτη (στρ. 22) ἀναφέρεται στὸν ἄνθρωπο τοῦ σκότους, ὁ ὁποῖος σκεπασμένος ἀπὸ τὸ σκοτάδι, ἂν δὲν ἀποφασίσει νὰ ὑποχωρήσει μπροστὰ στὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ, τότε θὰ ἀναγκαστεῖ κάποτε νὰ χάσει τὴ δύναμη μὲ τὴν ὁποία ἐναντιώνεται σὲ Αὐτόν (στ. 85-88: *hae nos docent imagines / hominem tenebris obsitum, / si forte non cedat Deo, / vires rebelles perdere*). Ἀντίθετα ἡ ἐπόμενη (στρ. 23) ἀναφέρεται στὸν ἄνθρωπο τοῦ φωτός, ἐκεῖνον δηλαδὴ ποὺ ἡ καινούργια ἡμέρα θὰ τὸν βρεῖ νὰ ἔχει παραιτηθεῖ ἀπὸ τὴν πάλῃ ἐναντίον τοῦ θελήματος τοῦ Θεοῦ (στ. 89-92: *erit tamen beatior, / intemperans membrum cui / luctando claudum et tabidum / dies oborta invenerit*). Αὐτὴ λοιπὸν ἡ ἐνότητα, ποὺ φανερῶνει τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ἀντιλαμβάνεται ὁ ποιητὴς τὴν ἱστορία τοῦ Ἰακώβ, ἀκολουθεῖ τὸ πιὸ

άπλο δυαδικό δομικό σχήμα, που στηρίζεται στην αντίθεση φωτός — σκοτούς²⁶⁷.

Τὸ δεύτερο τμήμα ὅμως τῆς ἐνότητας ἀποτελεῖται ἀπὸ τρεῖς στροφές (στρ. 24-26), κοινὸ χαρακτηριστικὸ τῶν ὁποίων ἀποτελοῦν οἱ προτροπές πρὸς τοὺς πιστοὺς. Στὴν πρώτη στροφή ὁ ποιητὴς ζητᾶ νὰ ὑποχωρήσει ἢ πνευματικὴ τύφλωση, ἢ ὁποία ὁδηγοῦσε τὸν πιστὸ στὸν γκρεμὸ καὶ τὸν ἔβγαλε ἀπὸ τὸν δρόμο τῆς ἀρετῆς (στ. 93-96: *tandem facessat caecitas, / quae nosmet in praeceps diu / lapsos sinistris gressibus / errore traxit devio*). Στὴν ἐπόμενη εὐχεται τὸ φῶς πὺ προβάλλει νὰ τὸ ὑποδεχθοῦν οἱ ἄνθρωποι μὲ καθαρότητα ψυχῆς, χωρὶς πονηρὰ λόγια καὶ σκοτεινὲς σκέψεις (στ. 97-100: *haec lux serenorum conferat / purosque nos praestat sibi; / nihil loquamur subdolum, / voluamus obscurum nihil*), ἐνῶ στὴν τελευταία διατυπώνει τὴν ἐπιθυμία νὰ περάσει ἢ ἡμέρα χωρὶς ὁποιαδήποτε ἁμαρτία, εἴτε αὐτὴ προέρχεται ἀπὸ τὸ στόμα εἴτε ἀπὸ τὰ χέρια εἴτε ἀπὸ τὰ μάτια εἴτε ἀπὸ τὸ σῶμα γενικότερα (στ. 101-104: *sic tota decurrat dies, / ne lingua mendax, ne manus / oculive peccent lubrici, / ne noxa corpus inquinet*). Ἡ δομὴ τῆς ἐνότητας ἀποτελεῖ συνδυασμὸ τῆς δυαδικῆς μὲ τὴν τριαδικὴ δόμηση. Ἔτσι ἡ πρώτη στροφή ἀναφέρεται σὲ χαρακτηριστικὰ τῆς κοσμικῆς ζωῆς, ἐνῶ οἱ δύο ἐπόμενες στὴν πνευματικὴ, κατὰ τὸ σχῆμα α-β-β. Ἐπομένως μέσα ἀπὸ τὸ δομικὸ αὐτὸ σχῆμα προσδίδεται περισσότερη ἔμφαση στὴν πνευματικὴ ζωή.

Σὲ μιὰ λεπτομερειακὴ προσέγγιση τοῦ μέρους αὐτοῦ παρατηροῦνται τὰ ἑξῆς: στὴν πρώτη στροφή τὸ σκοτάδι συνδέεται μὲ τὸν ἄνθρωπο πὺ δὲν ὑποχωρεῖ μπροστὰ στὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ καὶ ὁ ὁποῖος θὰ χάσει γι' αὐτὸν τὸν λόγο τῆς «ἐπαναστατικῆς του δυνάμεις» (στ. 88: *vires rebelles*). Ἡ φράση αὐτὴ ἔχει ἐκληφθεῖ μὲ δύο σημασίες²⁶⁸: ὅτι ὁ ἄνθρωπος χάνει τὴ δύναμη νὰ ἁμαρτάνει μὲ τὸ ξημέρωμα τῆς καινούργιας ἡμέρας ἢ (ἂν τὸ *vires rebelles* θεωρηθεῖ ὡς ὑποκείμενο κι ὄχι ὡς ἀντικείμενο τοῦ *perdere*) ὅτι ἡ ἐναντίωση στὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ ὁδηγεῖ τὸν ἄνθρωπο στὴν ἀπώλεια, τὴν καταστροφή²⁶⁹. Ἡ πρώτη ἐρμηνεία συνδέεται καὶ μὲ τὴν προηγούμενη βιβλικὴ διήγηση, ὅπου ἡ τελικὴ ὑποχώρηση τοῦ Ἰακώβ σηματοδοτεῖ τὴν παύση τῆς ἁμαρτίας. Ἡ δεύτερη πάλι ἐκδοχὴ συνδέει τὴν ἐμμονὴ τοῦ ἀνθρώπου στὸ σκοτὸς τῆς

²⁶⁷ Ὡς ἐνιαίον σύνολο στὴ βάση αὐτῆς τῆς ἀντίθεσης ἀντιμετωπίζει τῆς δύο αὐτῆς στροφές καὶ ἡ van Assendelft (1976), σ. 119.

²⁶⁸ Βλ. van Assendelft (1976), σσ. 119-120.

²⁶⁹ Αὐτὴ τὴ δεύτερη ἐκδοχὴ ἀκολουθεῖ ἡ van Assendelft (1976), σ. 119, σὲ ἀντίθεση μὲ τοὺς Thomson (1949), σσ. 17-18 καὶ Lavarenne (1955), σ. 11, πὺ ἀκολουθοῦν τὴν πρώτη.

κοσμικῆς ζωῆς μὲ τὴν τελικὴ του καταστροφή. Παράλληλα ὅμως θὰ μπορούσε νὰ προταθεῖ καὶ μιὰ τρίτη ἐρμηνευτικὴ ἐκδοχή, ἡ ὁποία πάλι λαμβάνει τὸ *vires rebelles* ὡς ἀντικείμενο τοῦ *perdere*: ὁ ἄνθρωπος ποὺ ἐναντιώνεται στὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ, ὅταν ὑποτάσσεται τελικὰ σ' αὐτό, σταματᾷ ὄχι γενικὰ νὰ ἁμαρτάνει, ἀλλὰ χάνει τὴ δύναμη αὐτὴ ποὺ τὸν ὠθοῦσε στὴν πάλη μὲ τὴ θεία βούληση, δηλαδὴ παύει πλέον νὰ διαπράττει τὸ συγκεκριμένο αὐτὸ ἁμάρτημα τῆς ἀνυπακοῆς στὸν νόμο τοῦ Θεοῦ. Μιὰ τέτοια ἐρμηνεία βρίσκεται πιὸ κοντὰ καὶ στὸ περιεχόμενο τῆς ἐπόμενης στροφῆς, στὴν ὁποία ὁ ποιητής, ἐξηγώντας τὴν ἀλληγορία τῆς ἡμέρας, μακαρίζει αὐτὸν ποὺ βρίσκεται πιά ἀδύνατος καὶ ταπεινωμένος ἀπὸ τὴ μάχη. Ἐπομένως, ἂν τὸ σκότος σχετίζεται μὲ τὴν κοσμικὴ συμπεριφορὰ τῆς ἀνυπακοῆς στὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ, τὸ φῶς λειτουργεῖ ὡς ἀλληγορία τῆς ὑπακοῆς καὶ ὑποταγῆς τοῦ ἀνθρώπου σὲ αὐτό²⁷⁰. Ἡ βιβλικὴ λοιπὸν διήγηση καὶ ἡ ἐρμηνεία τῆς ἐπαναφέρουν στὸ ποίημα τὴν τεχνικὴ τῆς προβολῆς συγκεκριμένων ἀρετῶν καὶ ἁμαρτιῶν ὑπὸ τὸ πρίσμα τῆς ἀλληγορίας τοῦ φωτός καὶ τοῦ σκότους, μιὰ τεχνικὴ ποὺ εἶχε ἀρχίσει σταδιακὰ νὰ ὑποχωρεῖ ἤδη ἀπὸ τὸ πρῶτο μέρος τοῦ ποιήματος.

Ἡ ἐπαναφορὰ ὡστόσο τοῦ νοηματικοῦ διπόλου «κοσμικὴ – πνευματικὴ ζωὴ» δὲν ἐπιφέρει καὶ ἀντίστοιχη ἐπαναφορὰ τῆς αὐστηρῆς δυαδικότητος στὴν ἐσωτερικὴ δόμηση τῶν στροφῶν. Ἀντιθέτως αὐτὲς συνεχίζουν τὸν συνδυασμὸ τῆς δυαδικότητος μὲ τὴν τριαδικότητα, ποὺ παρατηρήθηκε τόσο σὲ ἓνα τμήμα τοῦ πρώτου θεωρητικοῦ μέρους τοῦ ποιήματος, ὅσο καὶ στὴν ἐνότητα τῆς βιβλικῆς διήγησης. Ἔτσι ὁ πρῶτος στίχος τῆς στροφῆς ἀποτελεῖ τὸ πρῶτο μέρος του, ὅπου προεξαγγέλλεται ὁ ἐξηγητικὸς καὶ διδακτικὸς χαρακτήρας τῆς στροφῆς (εἶναι χαρακτηριστικὴ ἡ χρῆση τοῦ ρήματος *docere* στὸν πρῶτο στίχο), ἐνῶ οἱ ἐπόμενοι τρεῖς ἐμπεριέχουν αὐτὴν καθεαυτὴν τὴν ἐρμηνεία. Εἶναι μάλιστα χαρακτηριστικὴ ἡ σύμπτωση τῆς δόμησης τῶν τριῶν τελευταίων στίχων μὲ τὴ συντακτικὴ δομὴ: ὁ πρῶτος στίχος περιέχει τὸ ὑποκείμενο τῆς κύριας πρότασης μὲ τοὺς προσδιορισμοὺς του, ὁ

²⁷⁰ Ὁ Herzog (1966), σ. 57, ἀντιλαμβάνεται τὸ ξημέρωμα τῆς καινούργιας ἡμέρας ὡς τὸν ἐρχομὸ τῆς αἰώνιας ζωῆς, ὅποτε θεωρεῖ ὅτι ὁ ποιητής μακαρίζει αὐτὸν ποὺ ἡ ὥρα τῆς Τελικῆς Κρίσης θὰ τὸν βρεῖ καθαρὸ ἀπὸ τὴν ἁμαρτία ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ. Ὡστόσο ἡ ἀποψη αὐτὴ παραβλέπει τὸ γεγονὸς πῶς στὸ ποίημα αὐτὸ τὸ φῶς λειτουργεῖ κυρίως ὡς ἀλληγορία τῆς πνευματικῆς ζωῆς τοῦ πιστοῦ καὶ τῶν χαρακτηριστικῶν της, ἐνῶ ἡ ἀλληγορικὴ σημασία τῆς αἰώνιας ζωῆς περιορίζεται στίς πρώτες στροφές τοῦ ποιήματος, ὅπου ὡστόσο γρήγορα συμπλέκεται καὶ μὲ τὴν ἐννοια τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς.

δεύτερος μία δευτερεύουσα υποθετική πρόταση που εκφράζει την προϋπόθεση της συντριβής του ανθρώπου, ή όποια με τη σειρά της παρουσιάζεται στον τελευταίο στίχο, που αποτελείται αποκλειστικά από το κατηγορηματικό της κύριας πρότασης. Επιπλέον σε καθαρά νοηματικό επίπεδο οι τρεις αυτοί στίχοι παρουσιάζουν κλιμάκωση: ο πρώτος αναφέρεται στο σκότος που χαρακτηρίζει τον κοσμικό άνθρωπο (είναι χαρακτηριστική ή τοποθέτηση της λέξης *tenebris* ανάμεσα στις λέξεις *hominem* και *obsitum*, που δείχνει την κυριαρχία του σκότους στην ανθρώπινη ψυχή)²⁷¹, ο δεύτερος μοιάζει να έπεξηγεί το νόημά του (το σκότος αυτό δεν είναι παρά η έμμομη του ανθρώπου στην άνυπακοή στο θέλημα του Θεού), ενώ ο τελευταίος προχωρά στην αποκάλυψη των αποτελεσμάτων αυτής της συμπεριφοράς (δηλαδή την άπώλεια της συγκρουσιακής διάθεσης έναντι του Θεού και την τελική ύποταγή στη δύναμη Αυτού)²⁷². Για μία ακόμη φορά αποδεικνύεται ή στενή σχέση της έπιλογής των δομικών σχημάτων με το νόημα της έκαστοτε στροφής.

Το δεύτερο τμήμα της ένότητας αυτής (στρ. 24-26) ξεκινά με μία στροφή της οποίας το δομικό σχήμα είναι ίδιο με αυτό της προηγούμενης. Συντακτικά δηλαδή αποτελείται από δύο τμήματα, μία κύρια πρόταση στον πρώτο στίχο (στ. 93) που παρουσιάζει το γενικότερο θέμα της στροφής (την πνευματική τυφλότητα²⁷³) και μία δευτερεύουσα στους επόμενους τρεις (στ. 94-96) που εξειδικεύει τη σημασία αυτής της έννοιας. Είναι επομένως φανερό πώς το δυαδικό σχήμα ανταποκρίνεται στην προσπάθεια προσδιορισμού του νοήματος της μεταφορικής έννοιας της τυφλότητας. Κάτι αντίστοιχο όμως ισχύει και με την έπιλογή τριών στίχων για τον προσδιορισμό αυτό. Οι τρεις τελευταίοι στίχοι, όπως και στην προηγούμενη στροφή, συνθέτουν μια κλιμάκωση που σχετίζεται με τη δύναμη του μεταφορικού λόγου. Έτσι σε καθέναν από αυτούς έντοπίζεται μία μεταφορική έκφραση σχετικά με την άμαρτωλότητα του ανθρώπου διαφορετικής όμως κάθε φορά έντασης. Στον στ. 94 ή έκφραση *in praeceps* παρουσιάζει τον πνευματικό κίνδυνο στον οποίο βρίσκεται ο άμαρτωλός με καθαρά μεταφορικό τρόπο, στον

²⁷¹ Την κεντρική θέση της λέξης, χαρακτηριστική για το νόημα όλης της στροφής, παρατηρεί και ή van Assendelft (1976), σσ. 119-120, ή όποια όρθως έπισημαίνει τις ανάλογες εικόνες του κυρίαρχου σκότους που καλύπτει τον κόσμο των στ. 1 και 22.

²⁷² Για την τυπική σύνδεση του επιθέτου *rebellis* με την έναντίωση προς τον Θεό βλ. van Assendelft (1976), σ. 120.

²⁷³ Για τη συχνή χρήση της λέξης *caecitas* με αυτό το περιεχόμενο βλ. van Assendelft (1976), σ. 121-122.

ἐπόμενο στίχο ἢ ἔκφραση *sinistris gressibus* ἐξακολουθεῖ νὰ διατηρεῖ μεταφορική χροιά, ὡστόσο ἡ χρήση τοῦ ἐπιθέτου *sinister*, πού παραπέμπει σαφῶς στὴν Κόλαση καὶ τὴν ἀπομάκρυνση ἀπὸ τὸν Θεό²⁷⁴, φαίνεται νὰ προσφέρει περισσότερη εὐκρίνεια στὸ νόημα τῆς μεταφορᾶς (τὰ «βήματα» γιὰ τὰ ὁποῖα γίνεται λόγος δὲν μπορεῖ νὰ σημαίνουν παρὰ τὴν πορεία τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὴν ἁμαρτία καὶ τὴν ἀπομάκρυνσή του ἀπὸ τὸ θεῖο θέλημα), ἐνῶ τὸ *errore devio* τοῦ τελευταίου στίχου συνδέει καθαρὰ πλέον τὴν πνευματικὴ τύφλωση γιὰ τὴν ὁποία γίνεται λόγος σὲ αὐτὴν τὴν στροφὴ μὲ τὴν ἁμαρτία²⁷⁵.

Στὴν ἐπόμενη ὁμῶς στροφὴ (στρ. 25) ἐπανέρχεται τὸ συμμετρικὸ δυαδικὸ δομικὸ σχῆμα. Ἡ στροφὴ ἀποτελεῖται ἀπὸ δύο μέρη, πού ταυτοχρόνως ἀποτελοῦν καὶ δύο εὐδιάκριτες συντακτικὰ ἐνότητες (δύο ἡμιπεριόδους). Σὲ ἐπίπεδο νοήματος θὰ μπορούσε νὰ παρατηρηθεῖ καὶ πάλι πῶς τὸ δεύτερο μέρος προσδιορίζει καλύτερα τὸ νόημα τοῦ πρώτου: ἡ ἡρεμία καὶ ἡ καθαρότητα πού ζητᾶ ὁ ποιητὴς στὸ πρῶτο δίστιχο προσλαμβάνουν στὸ δεύτερο τὴ σημασία τῶν ἄδολων λόγων καὶ σκέψεων. Ἀκόμη ὁμῶς καὶ στὸ ἐσωτερικὸ τῶν δύο τμημάτων ἐντοπίζεται μιὰ δυϊστικὴ λογικὴ. Ἔτσι σὲ καθένα ἀπὸ αὐτὰ ἐνυπάρχουν δύο ρήματα (*conferat – praestet, loquamur – voluamus*), δηλαδὴ δύο αἰτήματα πρὸς τὸν Θεό. Ἡ ἀρμονικὴ κατασκευὴ τῆς στροφῆς γίνεται ἀκόμη ἐμφανέστερη, ἂν ληφθεῖ ὑπ' ὄψιν ἡ ὁμοιότητα στὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο παρουσιάζονται τὸ ἀντικείμενο καὶ τὸ ρῆμα στοὺς δύο πρώτους στίχους (ἀντικείμενο – ρῆμα: *serenum conferat, purosque praestet*) καὶ ἡ ἰσοσυλλαβία ἀντικειμένων καὶ ρημάτων στοὺς δύο τελευταίους (*loquamur, subdolum, voluamus, obscurum*: τρεῖς συλλαβές). Ἡ ἀρμονία αὐτὴ γίνεται ἀκόμη πιὸ αἰσθητὴ στοὺς δύο τελευταίους στίχους μὲ τὴν τοποθέτηση τοῦ *nihil* στὴν ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος τοῦ τμήματος αὐτοῦ καὶ μὲ τὴν ἐκ παραλλήλου τοποθέτηση τῶν ρημάτων καὶ τῶν ἀντικειμένων τους (*loquamur subdolum, voluamus obscurum*). Οἱ δομικὲς αὐτὲς ἐπιλογές δὲν εἶναι σαφῶς τυχαῖες: ὁ κόσμος τοῦ φωτός, ὁ πνευματικὸς κόσμος, δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ ἀποπνέει ἡρεμία καὶ γαλήνη (εἶναι χαρακτηριστικὴ ἄλλωστε ἡ παρουσία τοῦ *serenum* στὸν πρῶτο στίχο τῆς στροφῆς), σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν κόσμον τοῦ σκότους καὶ τῆς ἁμαρτίας, ὅπου αὐτὴ διασαλεύεται.

²⁷⁴ Πρβ. Mt 25.32-33: *et separabit eos ab invicem sicut pastor segregat oves ab hedis et statuet oves quidem a dextris suis hedos autem a sinistris.*

²⁷⁵ Γιὰ ἐμφανῆ σύνδεση τοῦ *error* μὲ τὴν ἁμαρτία καὶ ἄλλοῦ στὸ *Cathemerinon* πρβ. 7.72-73: *nam sacratio in flumine / veterum pietas lavit errorum notas, 12.161-162: at nos, subactos iugiter / erroris imperio gravi.*

Μάλιστα ή van Assendelft παρατηρεῖ πώς με βάση τήν ἀλληγορία ὅλου τοῦ ποιήματος ή ήρεμία αὐτή δέν μπορεῖ παρὰ νά ταυτιστεῖ με τήν πνευματική καθαρότητα, σέ ἀντίθεση με τήν πνευματική τυφλότητα τῆς προηγούμενης στροφῆς²⁷⁶.

Ἡ τελευταία στροφή ὅμως τῆς ἐνότητας αὐτῆς (στρ. 26) ἐπαναφέρει τὸ δομικὸ σχῆμα τοῦ συνδυασμοῦ δυαδικότητας καὶ τριαδικότητας. Ἔτσι ὁ πρῶτος στίχος τῆς ἀποτελεῖ τὴ γενικότερη παράκληση τοῦ ποιητῆ, ή ὁποία ἐξειδικεύεται στοὺς τρεῖς ἐπόμενους στίχους. Ἡ τριαδικότητα βέβαια δέν ἐξαντλεῖται μόνο στή χρήση τριῶν στίχων γιὰ τὸ δεύτερο τμήμα τῆς στροφῆς, ἀλλὰ συνδέεται καὶ με τὴ συντακτικὴ δομὴ τοῦ τμήματος αὐτοῦ, στὸ ὁποῖο ὑπάρχουν τρεῖς κύριες προτάσεις εἰσαγόμενες με τὸ *ne*. Στις τρεῖς αὐτὲς προτάσεις μάλιστα παρατηρεῖται μιὰ διαφοροποίηση τῆς ἔντασης με τήν ὁποία παρουσιάζεται ή ἀμαρτία: στήν πρώτη τὸ ἀμάρτημα τοῦ ψεύδους παρουσιάζεται μόνο με ἓνα οὐσιαστικὸ καὶ ἐπίθετο (*lingua mendax*), στή δεύτερη ή ἔμφαση αὐξάνεται, καθὼς ὁ ἀριθμὸς τῶν οὐσιαστικῶν διπλασιάζεται (*manus oculive*) καὶ προστίθεται καὶ τὸ ρῆμα ποὺ δηλώνει τὴν ἀμαρτία (*peccent*), ἐνῶ ὁ τρίτος στίχος μοιάζει νά ἐπιφέρει τὴν ἰσορροπία μεταξὺ τῆς λιτότητας τοῦ πρώτου καὶ τῆς ἔντασης τοῦ δεύτερου, καθὼς περιορίζεται στὸ οὐσιαστικὸ με τὸν ἐπιθετικὸ του προσδιορισμὸ (*noxa corpus*) καὶ τὸ ρῆμα (*inquinet*). Αἰξίζει ἐπίσης νά προσεχθεῖ ὅτι τὸ ὑπερβατὸ σχῆμα τῆς δεύτερης πρότασης, ποὺ χωρίζει τὸ οὐσιαστικὸ ἀπὸ τὸν ἐπιθετικὸ του προσδιορισμὸ καὶ φέρνει στή μέση τῆς πρότασης τὸ ρῆμα, δέν ἀπαντᾷ καὶ στήν τρίτη πρόταση, ὅπου ή σύνταξη ἐπιστρέφει σέ μιὰ σχεδὸν πεζολογικὴ ὁμαλότητα (ἐπιθετικὸς προσδιορισμὸς – οὐσιαστικὸ – ρῆμα). Ἐπομένως με ἓνα διαφορετικὸ σέ σχέση με τήν προηγούμενη στροφή δομικὸ σχῆμα ἐξυπηρετεῖται τὸ ἴδιο ἀποτέλεσμα, δηλαδή ή παρουσίαση τῆς ἀρμονίας ποὺ ἐπιφέρει ὁ κόσμος τῆς πνευματικῆς ζωῆς, στήν ὁποία δέν ἔχει ἀπολύτως καμία θέση ή ἀμαρτία²⁷⁷.

Σχολιάζοντας κανεῖς τὸ συνολικὸ δομικὸ σχῆμα τῆς ἐνότητας τῶν στρ. 24-26 μπορεῖ νά παρατηρήσει πώς ὁ συνδυασμὸς δυαδικῆς καὶ τριαδικῆς δόμησης δὲ σχετίζεται μόνο με τήν ἀλληγορικὴ ἀντίθεση μεταξὺ κοσμικοῦ καὶ πνευματικοῦ τρόπου ζωῆς, ἀλλὰ συνδυάζεται καὶ

²⁷⁶ van Assendelft (1976), σσ. 122-123.

²⁷⁷ Αὐτὸ κατὰ τήν van Assendelft (1976), σ. 123, εἶναι καὶ τὸ νόημα τῆς τριπλῆς ἀναφορᾶς τοῦ *ne* τῶν στ. 101-104.

μὲ ἓνα ἀντίστοιχο σχῆμα ὅσον ἀφορᾷ τὸν ἐσωτερικὸν τρόπον δόμησης τῆς κάθε στροφῆς: δύο εἶδη δόμησης (δυναδικὴ καὶ συνδυασμὸς δυναδικῆς καὶ τριαδικῆς) κατανέμονται σὲ τρεῖς στροφές κατὰ τὸ σχῆμα «α-β-α». Σὲ ἐπίπεδο δομικὸ λοιπὸν ἡ ἐνότητα αὐτὴ ἐρχεται νὰ ἐπιβεβαιώσῃ τὴν ὑποχώρησιν τῆς αὐστηρῆς δυναδικότητος στὸ δεύτερον ποίημα τῆς συλλογῆς, ἢ ὅποια ἐμφανίζεται ἐγκλωβισμένη ἀπὸ τὸν συνδυασμὸν δυναδικότητος καὶ τριαδικότητος. Ἐπιπλέον ὁμως καὶ μὲ βάση τὴν αἰσθητικὴν λειτουργίαν τῶν σχημάτων αὐτῶν, ὅπως αὐτὴ ἀναλύθηκε παραπάνω, παρατηρεῖται ἓνα σχῆμα παρόμοιον μὲ αὐτὸ πού ἤδη ἔχει ἐπισημανθεῖ ἀναφορικὰ μὲ τὴν ἀντίθεση «κοσμικοῦ – πνευματικοῦ»: ἡ αἴσθησις τῆς ἁρμονίας κυριαρχεῖ, καθὼς ἐπικρατεῖ στὴ δεύτερη καὶ τρίτη στροφή, ἐνῶ ἡ διατάραξις τῆς περιορίζεται στὴν πρώτη μόνον στροφή.

Σὲ ἐπίπεδο ἰδεῶν τώρα ἡ ἐνότητα αὐτὴ μοιάζει νὰ βρίσκεται κοντὰ στὴν ἐνότητα τῶν στ. 57-72. Ἡ παρουσία τῆς ἐννοίας τοῦ σκότους εἶναι περιορισμένη καὶ πάλιν στὸ ἐλάχιστον: ἡ μοναδικὴ ἀναφορὰ σὲ αὐτὸ βρίσκεται στὸν στ. 100 (*obscurum*), ὅπου δὲ συνδέεται μὲ κάποιον συγκεκριμένον παράπτωμα, ἀλλὰ ἐκφράζει μὲ γενικὸν τρόπον τὴν ἁμαρτία. Τῇ θέσει τοῦ λαμβάνει μιὰ ἄλλη ἐννοία, ἢ *caecitas* (στ. 93), ἢ – πνευματικὴ προφανῶς – τύφλωσις, ἢ ὅποια ὁδηγεῖ τὸν ἄνθρωπον στὴν καταστροφή²⁷⁸. Βέβαια ἡ ἐννοία τῆς τυφλότητος δὲ θὰ πρέπει νὰ θεωρηθεῖ παντελῶς ξένη μὲ αὐτὴν τοῦ σκότους. Ὡστόσο πρέπει νὰ παρατηρηθεῖ ὅτι, ὅπως καὶ στὴν ἐνότητα τῶν στ. 57-72, ἀποφεύγεται ἡ ἄμεση ἀναφορὰ στὸ σκοτάδι καὶ ἀντ' αὐτοῦ χρησιμοποιοῦνται παρεμφερεῖς ἐννοίαι. Τὸ γεγονός αὐτὸ δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ τυχαῖον, ἀλλὰ θὰ πρέπει μᾶλλον νὰ συσχετισθεῖ μὲ τὴν γενικότερη τάσιν, πού παρατηρήθηκε ἤδη ἀπὸ τὸ πρῶτον μέρος τοῦ ποιήματος, τῆς κυριαρχίας τοῦ φωτός ἐναντι τοῦ σκότους. Ὁ δεύτερος λοιπὸν ὅρος τῆς ἀλληγορίας φωτός – σκότους δὲν περιορίζεται μόνον ποσοτικὰ, ἀλλὰ χάνει ἓνα μέρος τῆς δυναμικῆς του, καθὼς ἀποκτᾷ γενικὸν χαρακτήρα, σὲ ἀντίθεσιν μὲ τὸ φῶς πού ταυτίζεται μὲ συγκεκριμένους ἀρετὰς τῆς καινούργιας ζωῆς.

Ἡ πρώτη ἀπὸ αὐτὰς εἶναι ἡ πνευματικὴ καθαρότης πού ἐκφράζεται μὲσῶ τοῦ ἐπιθέτου *piros* (στ. 98). Ἔχει διατυπωθεῖ ἡ ἄποψη ὅτι μὲσῶ τῆς χρήσεως τοῦ ἐπιθέτου αὐτοῦ σὲ συνδυασμὸν μὲ τὸ *lux serenum* τοῦ προηγούμενου στίχου ἀνακεφαλαιώνεται ἡ ἐννοία τῆς γενικότερης

²⁷⁸ Γιὰ τὸ νόημα τοῦ ὅρου στὸν Προδέντιο, ἀλλὰ καὶ σὲ ἄλλους χριστιανούς συγγραφείς καὶ τὴ σύνδεσίν του μὲ τὸ σκότος βλ. van Assendelft (1976), σσ. 121-122.

πνευματικῆς καθαρότηας πού προβάλλεται στό ποίημα²⁷⁹. Συμπληρωματικά πρὸς τὴν παραπάνω ἄποψη θὰ μπορούσε κανεὶς νὰ παρατηρήσει ὅτι ἡ πνευματικὴ αὐτὴ καθαρότητα μοιάζει νὰ συνδέεται εἰδικότερα μὲ τὴν καθαρότητα πού προσφέρει τὸ Βάπτισμα, γιὰ τὴν ὁποία ἔγινε λόγος στό πρῶτο μέρος τοῦ ποιήματος. Ἡ καθαρότητα λοιπὸν δὲν περιορίζεται στό γενικότερο νόημα τῆς ἀπουσίας τῆς ἁμαρτίας ἀπὸ τὴν ἀνθρώπινη ψυχὴ, ἀλλὰ ἀποκτᾷ τὸ εἰδικότερο νόημα τοῦ ἐξαγνισμού πού προέρχεται ἀπὸ τὸ Βάπτισμα.

Στὴ συνέχεια ἀκολουθεῖ μιὰ σειρὰ ἀπὸ ἁμαρτήματα πού δὲν ἔχουν θέση στὴ νέα πνευματικὴ ζωὴ, μέσα ἀπὸ τὴν ἀπόρριψη τῶν ὁποίων προβάλλονται συγκεκριμένες ἀρετὲς τοῦ πνευματικοῦ βίου. Ἡ ἀποφυγὴ δολίων λόγων (στ. 99) καὶ σκοτεινῶν σκέψεων (στ. 100) φαίνεται νὰ ἀντικατοπτρίζουν τὴν ἀρετὴ τῆς σύνεσης λόγων καὶ σκέψεων, δηλαδὴ τὸ ἀντίθετο τῆς κακολογίας καὶ τῶν πονηρῶν λογισμῶν. Ἡ *lingua mendax* παραπέμπει στό ψέμα καὶ ἐπομένως ἡ ἀποφυγὴ τῆς πού εὐχεται ὁ ποιητὴς παραπέμπει στὴν ἀρετὴ τῆς εὐλικρίνειας. Τὰ «χέρια πού ἁμαρτάνουν» (στ. 102-103) εἶναι περισσότερο πιθανὸν νὰ σημαίνουν τὴν ἁμαρτία τῆς κλοπῆς (ἐνδεχομένως καὶ τῆς χειροδικίας), ἐνῶ ὅταν κανεὶς ἁμαρτάνει μὲ τὰ μάτια πέφτει προφανῶς στό ἁμάρτημα τῆς ὀφθαλμοπορνείας πού καταδικάστηκε ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Ἰησοῦ²⁸⁰. Ὁ πνευματικὸς λοιπὸν ἄνθρωπος πού ἀποφεύγει αὐτὰ τὰ ἁμαρτήματα διαθέτει προφανῶς τὶς ἀρετὲς τῆς τιμιότητος καὶ τῆς ἀγνότητος τοῦ νοῦ. Μέσα ἀπὸ αὐτὴν τὴ χριστιανικὴ ἀρεταλογία ὁ Προεδέντιος συνδέει καὶ πάλι τὸ φῶς καὶ τὴν πνευματικὴ ζωὴ μὲ συγκεκριμένες συμπεριφορὲς καὶ νοοτροπίες, τὴ στιγμὴ πού τὸ σκότος, ἢ καλύτερα ἢ γενικότερη ἔννοια τῆς πνευματικῆς τύφλωσης, ἀποτελοῦν ἀλληγορία τοῦ κοσμικοῦ φρονήματος γενικά.

Ἐξετάζοντας κανεὶς συνολικὰ τὶς δύο ἐνότητες πού περιβάλλουν τὴ βιβλικὴ διήγηση σὲ σχέση μὲ τὴ δυναμικὴ τῆς ἀλληγορικῆς ἀντίθεσης φωτὸς – σκότους διαπιστώνει, ὅπως φαίνεται καὶ ἀπὸ τὸν σχετικὸ πίνακα πού ἀκολουθεῖ, νὰ ἐκδηλώνεται στό ἐσωτερικὸ τους ἡ ἴδια τάση ὑπονόμευσής της:

²⁷⁹ Βλ. van Assendelft (1976), σ. 123.

²⁸⁰ Πρβ. Mt 5:28: *ego autem dico vobis quoniam omnis qui viderit mulierem ad concupiscendum eam iam moechatus est eam in corde suo.*

	στροφές	ένότητα σὲ ζεύγη στροφῶν	ἀλληγορία φωτός – σκότους	συνδυασμὸς δυναδικῆς – τριαδικῆς δόμησης
Α' ΘΕΩΤΗΡΙΚΟ ΜΕΡΟΣ	3,4	+	+/+	–
	5,6	+	+/+	+
	7-9	–	+/(+)	+
	10-14	–	+/-	+
	15-18	–	+/(+)	+
Β' ΘΕΩΡΗΤΙΚΟ ΜΕΡΟΣ	22, 23	+	+/+	-/(2/3 στὸ ἔσωτερικό τους)
	24-26	–	+/(+)	+

Μπορεῖ λοιπὸν κανεὶς νὰ παρατηρήσει ὅτι καὶ οἱ δύο ἐνότητες ξεκινοῦν μὲ ἓνα ζεῦγος στροφῶν (3-4 καὶ 22-23 ἀντίστοιχα), ὅπου ἡ κάθε στροφή ἐκφράζει ἓναν ὄρο τῆς ἀντίθεσης, μὲ ἓνα δηλαδὴ αὐστηρὸ δυναδικὸ δομικὸ σχῆμα, ἐνῶ σταδιακὰ ἡ δυναδικότητα αὐτὴ ὑπονομεύεται, εἴτε μὲ τὴν ὑποχώρηση ἢ καὶ ἀπουσία τοῦ ἐνὸς σκέλους τῆς (τοῦ σκότους) εἴτε μὲ τὴν παράλληλη ἐμφάνιση καὶ τριαδικῶν δομικῶν στοιχείων.

V) Ἐπίλογος (στρ. 27-28)

105 *Speculator adstat desuper,*

*qui nos diebus omnibus
actusque nostros prospicit στρ. 27
a luce prima in vesperum.*

*Hic testis, hic est arbiter,
110 his intuetur quidquid est,
humana quod mens concipit; στρ. 28
hunc nemo fallit iudicem.*

Ἡ ὑπονόμευση αὐτὴ ὀλοκληρῶνεται στὶς τελευταῖες δύο στροφές τοῦ ποιήματος, οἱ ὁποῖες κατέχουν ἐπιλογικὴ θέση. Ὅπως καὶ στὶς δύο πρῶτες, ἔτσι κι ἐδῶ παρουσιάζεται ἡ μορφή τοῦ Χριστοῦ, ὁ ὁποῖος παρατηρεῖ ἀπὸ ψηλὰ τοὺς ἀνθρώπους καὶ τὶς πράξεις τους καθ' ὅλη τὴ διάρκεια τῆς ἡμέρας, ὅλο τὸν χρόνο (στ. 105-108: *speculator adstat desuper, / qui nos diebus omnibus / actusque nostros prospicit / a luce prima in vesperum*). Αὐτὸς εἶναι μάρτυρας καὶ κριτῆς τῶν πράξεων καὶ τῶν σκέψεων μας καὶ κανεὶς δὲν μπορεῖ νὰ γλιτώσει ἀπὸ τὴν κρίση Του (στ. 109-112: *hic testis, hic est arbiter, / hic intuetur quidquid est / humana quod mens concipit; / hunc nemo fallit iudicem*). Παρατηρεῖ κανεὶς ὅτι ἡ ἀλληγορία φωτὸς – σκότους ἔχει πιά ὑποχωρήσει ἐντελῶς. Τὸ *luce prima* τοῦ στ. 108 εἶναι παντελῶς ἀπογυμνωμένο ἀπὸ κάθε ἀλληγορικὴ διάσταση καὶ χρησιμοποιεῖται κυριολεκτικά, γιὰ νὰ ἐκφράσει τὴν ἀρχὴ τῆς ἡμέρας ἢ καὶ μεταφορικὰ τὴν ἀρχὴ τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου²⁸¹.

Τὴν ἐξαφάνιση τῆς ἀλληγορίας ἀκολουθεῖ ἀκόμη μία ἐξαφάνιση, αὐτὴ τῆς ἐσωτερικῆς δυαδικῆς δόμησης τῶν στροφῶν. Ἡ δόμηση τοῦ ἐσωτερικοῦ τῆς κάθε στροφῆς συνδυάζει τὴ δυαδικότητα μὲ τὴν τριαδικότητα. Ἔτσι σὲ κάθε στροφή ἕνας στίχος πού ἐκφράζει τὸ γενικότερο νόημα (στ. 105 καὶ στ. 112 ἀντίστοιχα) ἐπεξηγεῖται ἀπὸ τρεῖς στίχους (στ. 106-108 καὶ στ. 109-111). Ἡ διαφορὰ μεταξὺ τῶν δύο στροφῶν ἔγκειται στὸ γεγονός πῶς, ἐνῶ στὴν πρώτη στροφή προηγεῖται ἡ γενικὴ διατύπωση καὶ ἀκολουθεῖ ἡ ἐπεξήγηση, στὴ δεύτερη ἡ σειρά ἀντιστρέφεται, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ δημιουργεῖται στὴν ὅλη ἐνότητα τῶν δύο τελευταίων στροφῶν τοῦ ποιήματος ἕνα χιαστόν: γενικὴ διατύπωση (ἕνας στίχος) – ἐπεξήγηση (τρεῖς στίχοι) – ἐπεξήγηση (τρεῖς στίχοι) –

²⁸¹ Βλ. καὶ van Assendelft (1976), σ. 125 καὶ Herzog (1966), σ. 54, ὁ ὁποῖος, ἂν καὶ ἐπισημαίνει τὶς δύο αὐτὲς σημασίες, κάνει λόγο γιὰ «ἀλληγορία τοῦ ἡλίου» (*Sonnenallegorie*) καὶ ὄχι γιὰ μεταφορά. Θὰ ἦταν ὡστόσο προτιμότερο νὰ γίνεται διάκριση ἀνάμεσα σὲ μία ἀλληγορικὴ καὶ μία μεταφορικὴ ἐκφραση.

γενική διατύπωση (ένος στίχος). Ἡ τοποθέτηση συνοπτικὰ τοῦ νοήματος τῆς ἐνότητος, τῆς παρουσίας δηλαδή τοῦ Χριστοῦ ὡς Κριτῆ τοῦ κόσμου, στήν ἀρχή καί τὸ τέλος τῆς βοηθᾶ τὸν ἀναγνώστη νὰ ἀποτυπώσει στὴ μνήμη του καλύτερα αὐτὴν τὴν εἰκόνα τοῦ Χριστοῦ – Κριτῆ. Ἡ κυριαρχία τῆς εἰκόνας αὐτῆς γίνεται ἀκόμη πιὸ κατανοητὴ ἐξετάζοντας κανεὶς τὴ δομὴ τῶν στ. 106-108 καὶ 109-111. Τὸ πρῶτο ἀπὸ αὐτὰ συνδυάζει τὴ δυαδικότητα μὲ τὴν τριαδικότητα, καθὼς οἱ τρεῖς στίχοι ἐμπεριέχουν δύο νοηματικούς πυρῆνες: τὸν ἔλεγχο τῶν πράξεων τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸν Χριστό (στ. 107) καὶ τὸν χρόνο πού αὐτὸς λαμβάνει χώρα, δηλαδή κάθε στιγμή τῆς ἡμέρας καὶ τοῦ χρόνου (στ. 106 καὶ 108). Εἶναι φανερὸ πὼς στὸ κέντρο τῶν τριῶν αὐτῶν στίχων τοποθετεῖται ἐμφατικὰ ἡ ιδιότητα τοῦ Χριστοῦ ὡς Κριτῆ τοῦ κόσμου, ἡ ὁποία περιβαλλόμενη ἀπὸ τὸν χρονικὸ προσδιορισμὸ τῆς αἰωνιότητος ἀποκτᾶ ἀκόμη μεγαλύτερη δυναμική. Στὸ τμήμα πάλι τῶν στ. 109-111 ἐμφανίζεται μόνο ἡ τριαδικότητα, ἡ ὁποία στηρίζεται στήν τριπλὴ ἀναφορὰ τοῦ *hic* καὶ τὰ ἰσάριθμα συντακτικὰ σύνολα πού δημιουργοῦνται (*hic testis / hic est arbiter / hic intuetur ... concipit*). Σὲ αὐτὰ μάλιστα παρατηρεῖται κλιμάκωση τόσο ὅσον ἀφορᾶ τὴν ἔκταση (ένα ἡμιστίχιο – ἓνα ἡμιστίχιο – δύο στίχοι), ὅσο καὶ ὅσον ἀφορᾶ τὸ νόημα (ὁ Χριστὸς μεταβάλλεται σταδιακὰ ἀπὸ «μάρτυρα» (*testis*) σὲ κριτῆ (*arbiter*) καὶ τελικὰ σὲ γνώστη ἀκόμη καὶ τῶν μύχιων σκέψεων τοῦ ἀνθρώπου (*intuetur ... humana quod mens concipit*). Ἀσφαλῶς καὶ αὐτὸ τὸ δομικὸ σχῆμα ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα τὴν ἐμφατικότερη προβολὴ τῆς εἰκόνας τοῦ Χριστοῦ ὡς Κριτῆ τοῦ κόσμου.

Ἡ μορφή τοῦ Χριστοῦ ὡς Κριτῆ τῆς οἰκουμένης εἶχε παρουσιαστεῖ καὶ πάλι στήν ἀρχὴ τοῦ πρώτου ποιήματος (στ. 15), ἀλλὰ καὶ αὐτοῦ (στρ. 3 καὶ 4), ὅπου ἡ ἔλευση τοῦ Χριστοῦ συνδέεται μὲ τὴν Τελικὴ Κρίση. Ἄν μάλιστα ἀναλογισθεῖ κανεὶς ὅτι τὰ δύο αὐτὰ ποιήματα ἀποτελοῦνται ἀπὸ ἑκατὸ περίπου στίχους τὸ καθένα, τότε θὰ μπορούσε νὰ διαπιστώσει πὼς ἡ ἐμφάνιση τοῦ Χριστοῦ ὡς Κριτῆ πραγματοποιεῖται συμμετρικὰ τρεῖς φορές, στήν ἀρχή, τὸ μέσο καὶ τὸ τέλος αὐτῆς τῆς εὐρύτερης ἐνότητος πού ἀποτελοῦν τὰ δύο πρῶτα ποιήματα. Τὸ γεγονὸς βέβαια δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ τυχαῖο. Ἡ ὑπενθύμιση τῆς τελικῆς Κρίσης δὲν ἔχει μόνο ἐσχατολογικὸ περιεχόμενο, ἀλλὰ καὶ πρακτικὸ – διδακτικὸ γιὰ τὴν καθημερινὴ ζωὴ τοῦ πιστοῦ²⁸², γιὰ

²⁸² Ὅπως ὀρθὰ παρατηρεῖ ὁ Fontanier (1986), σσ. 135-136, στοὺς στ. 105-112 ἡ μορφή τοῦ Χριστοῦ - Κριτῆ δὲ συνδέεται μὲ τὴ Δευτέρω Παρουσία, ἀλλὰ μὲ τὴ διαρκὴ του

ἀποτελεῖ ἓνα ἀπὸ τὰ κίνητρα – σίγουρα ὄχι τὸ μόνο – ποὺ μποροῦν νὰ τὸν ὀδηγήσουν στὴν ἐφαρμογὴ τοῦ νόμου τοῦ Θεοῦ. Γιὰ νὰ ἀποκτήσει λοιπὸν ἢ ζωὴ τοῦ χριστιανοῦ τὰ πνευματικὰ χαρακτηριστικὰ ποὺ προβλήθηκαν στὰ δύο πρῶτα ποιήματα τῆς συλλογῆς, εἶναι ἀπαραίτητη ἡ ὑπενθύμιση τοῦ ἄγρουπνου ἐλέγχου ποὺ ἀσκεῖ ὁ Χριστὸς στὴ ζωὴ του.

VI) Συμπεράσματα

Τὸ δεύτερο λοιπὸν ποίημα τῆς συλλογῆς ἀκολουθεῖ, ὅσον ἀφορᾷ τὸ περιεχόμενο, τὸ πρῶτο παρουσιάζοντας κι αὐτὸ μία σειρὰ ἀπὸ γενικὲς ἀρχὲς ἢ χαρακτηριστικὰ ποὺ διέπουν τὴν πνευματικὴ ζωὴ κάθε πιστοῦ. Ἡ ἀποκάλυψη τῆς ἁμαρτίας, ἡ μετάνοια, ἡ σωφροσύνη, ἡ ἐγκράτεια, ἡ ἀφοσίωση στὸν Χριστὸ μέσῳ τῆς προσευχῆς καὶ τῆς καθαρότητος τοῦ νοῦ, ὁ ἐξαγνισμὸς μέσῳ τοῦ Μυστηρίου τοῦ Βαπτίσματος καὶ τῆς Μετανοίας, ἡ ὑποταγὴ στὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ, ἡ εὐκρίνεια, ἡ τιμιότητα, ἡ ἀγνότητα, ἡ σύνεση συνθέτουν ὅλα μαζὶ μία πλούσια χριστιανικὴ ἀρεταλογία κι ἓναν «ὀδηγὸ» εἰσαγωγῆς στὸν χριστιανικὸ βίον²⁸³. Μάλιστα ἀξίζει νὰ προσεχθεῖ ὅτι καὶ στὰ δύο ποιήματα οἱ βιβλικὲς διηγήσεις προβάλλουν στοιχεῖα ἀπαραίτητα στὴν ἔναρξη τῆς πνευματικῆς ζωῆς τοῦ πιστοῦ, ὅπως ἡ μετάνοια καὶ ἡ

παρουσία στὸν Κόσμο, ποὺ ἀποτελεῖ πλέον καθημερινὴ πραγματικότητα μετὰ τὴν Ἑνσάρκωση καὶ τὴν Ανάστασή του.

²⁸³ Παρόμοιες χριστιανικὲς ἀρετὲς προβάλλονται καὶ στὸ τρίτο ποίημα τῆς *Ephemeris* τοῦ Αὐσονίου (συλλογῆς ποὺ ἐπίσης ἀσχολεῖται μὲ τὴν καθημερινότητα τοῦ ἀνθρώπου), ὅπου ὁ προσευχόμενος ποιητὴς ἐμφανίζεται νὰ ζητᾷ ἀπὸ τὸν Θεὸ νὰ τὸν ἐξαγνίσει (στ. 49: *da, genitor, veniam cruciataque pectora purga*), νὰ ἀποδεχθεῖ τὴν ἐξομολόγησή του (στ. 54: *confessam dignare animam*) καὶ τὴ μετάνοια ποὺ ἐκφράζει τὸ γονάτισμα ἐνώπιόν Του (στ. 54-55: *si membra caduca / execror et tacitum si paenitet*), νὰ τοῦ δώσει πνεῦμα ἐγκράτειας, ὀλιγάρκειας καὶ σωφροσύνης (στ. 59-61: *nil metuam cupiamque nihil; satis hoc rear esse, / quod satis est; nil turpe velim nec causa pudoris / sim mihi* καὶ στ. 66: *sim tenui victu atque habitu*), πίστη (στ. 63: *nec maculer dubio*). Ὡστόσο ὁ Αὐσόνιος δὲ ζητᾷ μόνο πνευματικὰ ἀγαθὰ, ἀλλὰ καὶ σωματικὴ καὶ ψυχικὴ ὑγεία (στ. 68: *non animo doleam, non corpore: cuncta suctis / fungantur membra officiis: nec saucius ullis / partibus amissum quidquam desideret usus*). Εἴτε λοιπὸν ὁ Προυδέντιος στηρίχτηκε στὸ κείμενο τοῦ Αὐσονίου εἴτε μεταφέρουν καὶ οἱ δύο, ὁ καθένας μὲ τὸν δικό του τρόπο, ἓναν κοινὸ τόπο τῆς πατερικῆς Γραμματείας (ζήτημα ποὺ ξεπερνᾷ τὰ ὅρια τῆς παρουσίας ἐργασίας), διαπιστώνεται ὅτι ὁ Προυδέντιος ἀναφερόμενος στὴν καθημερινὴ ζωὴ τοῦ πιστοῦ περιορίζεται σαφῶς στὴν ἠθικὴ τῆς διάστασης.

ἀποδοχή τοῦ θελήματος τοῦ Θεοῦ, συνοδευόμενα πάντα ἀπὸ τὴν πίστη, κάτι ποὺ ἐνισχύει τὸν εἰσαγωγικὸ χαρακτήρα τῶν ποιημάτων.

Αὐτὴ βέβαια ἡ προβολὴ τῶν χαρακτηριστικῶν τῆς πνευματικῆς ζωῆς γίνεται ὑπὸ τὸ φῶς τῆς ἀλληγορικῆς ἀντίθεσης φωτὸς – σκότους ἢ παραλλαγῶν τους, ἢ ὅποια καθορίζει σὲ σημαντικό βαθμὸ καὶ τὴ δόμηση τῶν ποιημάτων προσδίδοντάς της δυαδικὸ χαρακτήρα. Ὡστόσο στὸ πρῶτο ποίημα τόσο ἡ ἀλληγορία ὅσο καὶ ἡ δυαδικότητα ἀκολουθοῦνται μὲ περισσότερη συνέπεια σὲ σχέση μὲ τὸ δεύτερο, ὅπου σταδιακὰ ὑποχωρεῖ ἡ δυναμικὴ τῆς ἀλληγορίας (καθὼς περιορίζεται ἢ καὶ ἐξαφανίζεται τὸ δεύτερο σκέλος της) καὶ ἡ αὐστηρὴ δυαδικὴ δόμηση, ὥσπου τελικὰ ἐξαφανίζεται καὶ παραχωρεῖ τὴ θέση της σὲ σχήματα ποὺ συνδυάζουν τὴ δυαδικότητα μὲ τὴν τριαδικότητα. Τὸ γεγονός αὐτὸ συνδυάζεται μὲ μιὰ παράλληλη μετατόπιση τοῦ νοηματικοῦ κέντρου ἀπὸ τὴ σύγκρουση ἀνάμεσα στὸν παλαιὸ καὶ τὸν καινούργιο τρόπο ζωῆς (ἀνάμεσα δηλαδὴ στὸ κοσμικὸ καὶ τὸ πνευματικὸ φρόνημα) στὴν αὐτούσια προβολὴ τῆς καινούργιας ζωῆς καὶ τῶν χαρακτηριστικῶν της, τὰ ὅποια παρουσιάζονται πιὸ συγκεκριμένα κι ὄχι γενικόλογα ὅπως αὐτὰ τῆς κοσμικῆς ζωῆς.

	ΣΤΡΟΦΕΣ	ΔΟΜΗ (2=δυσადική, 3=τριαδική, 2/3=συνδυασμός των δύο, Χ=χιαστόν)	ΘΕΟΛΟΓΙΚΟ ΝΟΗΜΑ	
ΕΙΣΑΓΩΓΗ	1-2	2	σύγκριση σκότους – φωτός, ύποχώρηση σκότους	
			Α' ΘΕΡΗΤΙΚΟ ΜΕΡΟΣ	3-6
	5-6	2		ατιμωρία – αποκάλυψη άμαρτίας/τιμωρία
7-9	2/3	2/3		κοσμική – πνευματική ζωή (γενικά)
10-14	2/3	2/3		κοσμική – πνευματική ζωή (ειδικότερες συνθήσεις)
15-18	2/3	2/3		καθαριστική δύναμη φωτός
ΒΙΒΛΙΚΗ ΔΙΗΤΗΣΗ	19-21	2/3		επικράτηση φωτός
			φως	
			φως	

B' ΘΕΩΡΗΤΙΚΟ ΜΕΡΟΣ	22-26	22-23	2/3	2	αντίθεση φωτός – σκότους
		24-26			προπομπές προς τους πιστούς
ΕΠΙΛΟΓΕΣ	27-28		X		ό Χριστός ως Κριτής του κόσμου

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Γ'

Hymnus ante cibum: ἡ ἀρετὴ τῆς ἐγκράτειας

Τὸ τρίτο ποίημα τῆς συλλογῆς *Cathemerinon* ἀφορᾷ τὴ χρονικὴ στιγμὴ πρὶν ἀπὸ τὴν ἑναρξὴ τοῦ γεύματος²⁸⁴. Δὲν πρόκειται βέβαια γιὰ ἀπλὴ προσευχὴ πρὶν τὸ φαγητό, ἀλλὰ ἐκφράζεται ἡ χριστιανικὴ σκέψη γιὰ τὸ ζήτημα τῆς διατροφῆς – καὶ ὄχι μόνο. Μετὰ λοιπὸν τὴν «εἰσαγωγὴν» στὸν χριστιανικὸ βίο μὲ τὰ δύο πρῶτα ποιήματα τοῦ *Cathemerinon*, ὁ Προεδέντιος συνεχίζει τὴ συλλογὴ τοῦ στρέφοντος τὴν προσοχὴ του σὲ συγκεκριμένους πτυχὲς τῆς χριστιανικῆς ζωῆς.

Γιὰ τὴ δομὴ τοῦ ποιήματος ἔχουν διατυπωθεῖ διάφορες ἀπόψεις. Ὁ Charlet μὲ βάση τὸν χωρισμὸ σὲ πέντε μέρη τὸν ὁποῖο διακρίνει γιὰ ὅλα τὰ ποιήματα τῆς συλλογῆς διακρίνει στὸ ποίημα μία κεντρικὴ βιβλικὴ διήγηση σχετικὴ μὲ τὸ προπατορικὸ ἁμάρτημα (στρ. 17-34) ποὺ περιβάλλεται ἀπὸ δύο θεολογικά – διδακτικά μέρη (στρ. 4-16 καὶ 35-37 ἀντίστοιχα), ἐνῶ στὴν ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος τοῦ ποιήματος ὑπάρχουν ἀντιστοιχῶς μία εἰσαγωγικὴ καὶ μία ἐπιλογικὴ ἐνότητα (στρ. 1-3 καὶ 38-41 ἀντίστοιχα)²⁸⁵. Ἐπιπλέον ὁ μελετητὴς ἐντοπίζει κάποιες βαθύτερες ἐσωτερικὲς σχέσεις ποὺ συνδέουν τὰ ἐπιμέρους τμήματα ποὺ διακρίνει στὸ ποίημα. Ἔτσι ὑποστηρίζει ὅτι ὑπάρχει ἄμεση σύνδεση τῆς βιβλικῆς διήγησης μὲ τὸ ὑπόλοιπο ποίημα (ἡ βιβλικὴ διήγηση διευρύνει τὸ θέμα τῆς διατροφῆς, ποὺ ἀποτελεῖ κεντρικὸ θέμα τοῦ ποιήματος, ἐνσωματώνοντάς το στὴν εὐρύτερη ἰδέα τῆς εὐχαριστίας πρὸς τὸν Θεὸ γιὰ ὅλα τὰ δῶρα Του πρὸς τὸν ἄνθρωπο, ὄχι δηλαδὴ μόνο γιὰ τὸ φαγητό, ἀλλὰ καὶ γιὰ τὸ ὅτι τὸν δημιούργησε καὶ ἔγινε ἄνθρωπος γι' αὐτόν) καὶ μία ἔμμεση (ἡ βιβλικὴ διήγηση ἀποκαλύπτει τὸν «ἀνόσιο» χαρακτήρα τοῦ γεύματος τῶν πρωτοπλάστων, ἐνῶ στὰ δύο μέρη ποὺ τὴν περιβάλλουν προβάλλεται ὡς ἀντίβαρο ἡ χριστιανικὴ θεώρηση γιὰ τὸ γεῦμα)²⁸⁶.

Ὁ Evenepoel πάλι βλέπει στὸ ποίημα μία εἰσαγωγικὴ (στρ. 1-5) καὶ μία ἐπιλογικὴ ἐνότητα (στρ. 34-41), ἀνάμεσα στίς ὁποῖες περιλαμβάνονται δύο μέρη: στὸ πρῶτο (στρ. 6-16) ὁ ποιητὴς ὑμνεῖ τὸν

²⁸⁴ Ὁ Brožek (1954), σ. 128, παρατηρεῖ μάλιστα ὅτι ἡ ἐπιλογὴ τοῦ καταληκτικοῦ δακτυλικοῦ τετραμέτρου σχετίζεται μὲ τὴ χρονικὴ αὐτὴ στιγμὴ, καθὼς ἡ αἴσθησις τῆς ταχύτητας ποὺ ἀποπνέει τὸ μέτρο αὐτὸ εἶναι ταιριαστὴ μὲ τὴ βιασύνῃ γιὰ τὴν ἑναρξὴ τοῦ γεύματος.

²⁸⁵ Charlet (1982), σσ. 27-29, 61-62 καὶ 157-159.

²⁸⁶ Charlet (1982), σσ. 157-159.

Θεὸ γιὰ τὰ δῶρα τῆς γῆς ποὺ τοῦ προσφέρει ὡς τροφή, ἐνῶ στὸ δεύτερο (στρ. 17-33) Τὸν εὐχαριστεῖ γιὰ τὴν ἴδια του τὴν ὑπαρξη, τὴν ὁποία ὀφείλει σὲ Ἐκεῖνον²⁸⁷. Τὰ δύο αὐτὰ μέρη παρουσιάζουν, κατὰ τὴν ἀποψή του, κάποια στοιχεῖα παραλληλίας, ἢ ὁποία στηρίζεται στὴν ἐναλλαγὴ κάθε φορὰ «θετικῶν καὶ ἀρνητικῶν στοιχείων» (πρῶτο μέρος: τροφές ποὺ ἐπιτρέπεται κανεὶς νὰ φάει, τροφές ποὺ ἀπαγορεύονται καὶ πάλι τροφές ποὺ ἐπιτρέπονται· δεύτερο μέρος: δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου, πτώση, ἀνάσταση). Τὸ δομικὸ ὅμως αὐτὸ σχῆμα ἀφενὸς παραβλέπει τὴν αὐτοτελῆ θέση τῆς βιβλικῆς διήγησης καὶ τῆς ἐρμηνείας της καὶ ἀφετέρου στηρίζεται, ὅπως καὶ τοῦ Charlet, στὴ θεώρηση τῆς εὐχαριστηριακῆς διάστασης τοῦ ποιήματος ὡς κυρίαρχης, κάτι ποὺ ὡστόσο δὲ θὰ πρέπει νὰ θεωρεῖται αὐτονόητο.

Ἡ Becker ἀπὸ τὴν ἄλλη στὸ πρόσφατο ὑπόμνημά της γιὰ τὸ ποίημα προτείνει τὸν χωρισμὸ του σὲ τέσσερα μέρη: τὸ πρῶτο καλύπτει τὶς πεντε πρῶτες στροφές²⁸⁸, ὅπου ὁ ποιητὴς ζητᾷ τὴν εὐλογία τοῦ Χριστοῦ γιὰ τὸ γεῦμα, τὸ δεύτερο τὶς στρ. 6-19, ὅπου ἐπαινοῦνται τὰ ἀγαθὰ τῆς δημιουργίας τοῦ Θεοῦ, τὸ τρίτο τὶς στρ. 20-34, τὸ ὁποῖο περιλαμβάνει τὴν ἐξιστόρηση τῆς πορείας τοῦ ἀνθρωπίνου γένους, καὶ τὸ τέταρτο τὶς στρ. 35-41, οἱ ὁποῖες χαρακτηρίζονται ἐπιλογικές²⁸⁹. Τὸ δομικὸ αὐτὸ σχῆμα μοιάζει ἀρκετὰ πιὸ ἱκανοποιητικὸ. Ὡστόσο, ἂν λάβει κανεὶς ὑπ' ὄψιν του τὰ δύο βασικὰ νοηματικὰ κέντρα αὐτοῦ τοῦ ποιήματος, δηλαδὴ τὴ «θεολογία τῆς διατροφῆς» καὶ τὴν πορεία τοῦ ἀνθρωπίνου γένους, τότε θὰ μπορούσε νὰ διαιρέσει τὸ κυρίως μέρος τοῦ ποιήματος σὲ τρία μέρη: μετὰ ἀπὸ μία εἰσαγωγὴ δύο στροφῶν (στρ. 1-2), στὸ πρῶτο μέρος (στρ. 3-19) ἀναπτύσσεται ἡ χριστιανικὴ διδασκαλία γιὰ τὸ φαγητό, στὸ δεύτερο (στρ. 20-34) ἡ πορεία τοῦ ἀνθρωπίνου γένους, ἐνῶ στὸ τελευταῖο (στρ. 35-41) ἐπιχειρεῖται ἕνας συνδυασμὸς τῶν δύο. Γίνεται λοιπὸν φανερὸ πὼς παρὰ τὴν τριμερῆ αὐτὴ διαίρεση τὸ ποίημα δὲν ἐγκαταλείπει τὴ δυϊστικὴ λογικὴ ποὺ παρατηρήθηκε στὰ δύο πρῶτα ποιήματα τῆς συλλογῆς, καθὼς τὰ νοηματικὰ κέντρα εἶναι οὐσιαστικὰ δύο.

²⁸⁷ Evenepoel (1983), σσ. 134-135.

²⁸⁸ Ὁ Heinz (2007), σ. 148, ὑποσ. 413, σὲ μιὰ ἐλλιπῆ παρουσίαση τῆς δομῆς τοῦ ποιήματος, ἐντάσσει στὴν εἰσαγωγὴ τὶς ἑπτὰ πρῶτες στροφές, χωρίζοντάς τες σὲ δύο μέρη (στρ. 1-3: ἀποστροφή στὸν Χριστό, στρ. 4-7: χαρακτηριστικὰ τοῦ γεύματος). Ἀνάλογα σὲ δύο μέρη τριῶν καὶ τεσσάρων στροφῶν ἀντίστοιχα χωρίζει καὶ τὸν ἐπίλογο (στρ. 35-37: ἐπιτρεπόμενες τροφές, στρ. 38-41: πνευματικὴ καὶ ὑλικὴ Ἀνάσταση τῶν νεκρῶν).

²⁸⁹ Becker (2006), σσ. 23-28.

I) Εισαγωγή (στρ. 1-2)

*O crucifer bone, lucisator,
omniparens, pie, verbigena,
edite corpore virgineo,
sed prius in genitore potens, στρ. 1
5 astra, solum, mare quam fierent:*

*Huc nitido precor intuitu
flecte salutiferam faciem,
fronte serenus et inradia,
nominis ut sub honore tui στρ. 2
10 has epulas liceat capere.*

Οί δύο πρώτες εισαγωγικού χαρακτήρα στροφές ξεαγγέλλουν τὸ περιεχόμενο τοῦ ποιήματος καὶ παράλληλα τὸ συνδέουν μὲ τὸ προηγούμενο. Σύμφωνα μὲ τὴν Becker²⁹⁰ ὅμως οἱ δύο αὐτὲς στροφές ἀποτελοῦν μέρος τῆς εὐρύτερης ἐνότητας τῶν τριῶν πρώτων στροφῶν, οἱ ὁποῖες συνθέτουν ἕναν «κλητικὸ ὕμνο» πρὸς τὸν Χριστὸ πὺν τηρεῖ ὅλες τὶς προδιαγραφές ἐνὸς τυπικοῦ ὕμνου τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς ποίησης (ἐπίκληση, προσευχή, αἰτιολόγησις)²⁹¹. Τὸν ὕμνο αὐτὸ ἀκολουθεῖ, κατὰ τὴν ἴδια πάντα, ἡ προσευχή στὴν Ἁγία Τριάδα τῶν δύο ἐπόμενων στροφῶν, οἱ ὁποῖες ὀλοκληρῶνουν ἔτσι τὴν ἐνότητα τῶν πέντε πρώτων στροφῶν, πὺν ἔχουν ὡς θέμα τους τὴν ἐπίκληση τῆς εὐλογίας τοῦ Χριστοῦ πρὶν τὴν ἑναρξη τοῦ γεύματος. Ἄν σταθεῖ κανεῖς μόνο στὴ μορφή καὶ ὄχι τόσο στὸ περιεχόμενο, δύσκολα θὰ μπορούσε νὰ ἀμφισβητήσῃ τὴν παραπάνω διαίρεση. Ὡστόσο δὲν εἶναι βέβαιο ὅτι οἱ πέντε αὐτὲς στροφές ἔχουν κοινὸ θεματικὸ κέντρο. Ἡ ἀναφορὰ στὴν εὐλογία τοῦ Χριστοῦ ἐμφανίζεται μόλις στὸν στ. 15 (*omnia sanctificante fide*). Ἡ πρώτη στροφή τῆς ἐνότητας περιλαμβάνει ἀπλῶς τὴν ἐπίκληση τοῦ ὀνόματος τοῦ Χριστοῦ, ἐνῶ ἡ δεύτερη ζητᾷ ἀπὸ τὸν Χριστὸ νὰ στρέψῃ στοὺς ἀνθρώπους τὸ πρόσωπό Του πὺν φέρνει τὴ σωτηρία καὶ νὰ ρίξῃ πρὸς αὐτοὺς τὸ φῶς Του, γιὰ νὰ μπορέσουν νὰ γευματίσουν (στ. 7-10: *flecte salutiferam faciem / fronte serenus et irradiat, / nominis ut sub honore*

²⁹⁰ Becker (2006), σσ. 47-48. Παρόμοια ἀποψη ἐκφράζει καὶ ὁ Herrera (1936), σ. 34.

²⁹¹ Γιὰ τὴ σχέση μὲ τὸν «κλητικὸ ὕμνο» βλ. ἐπίσης Witke (1968), σσ. 517-518 καὶ Heinz (2007), σσ. 149-151.

tui / has epulas liceat capere). Ο «φωτισμός» τῶν πιστῶν καὶ ἡ στροφή τοῦ βλέμματος τοῦ Χριστοῦ πρέπει νὰ θεωρηθοῦν ὡς κάτι διαφορετικὸ ἀπὸ τὴν εὐλογία Του, ὡς κάτι πιὸ γενικὸ, γιὰ τὸ ὁποῖο θὰ γίνεῖ λόγος στὴ συνέχεια. Ἄν λοιπὸν ἀυτονομηθοῦν οἱ δύο αὐτὲς στροφές, οἱ ἐπόμενες στροφές μέχρι τὴν ἔναρξη τῆς βιβλικῆς διήγησης μποροῦν νὰ θεωρηθοῦν ὡς ἐνιαῖο σύνολο ποὺ ἐκφράζει τὴν πνευματικὴ διάσταση τοῦ γεύματος: οἱ προϋποθέσεις του (εὐλογία τοῦ Θεοῦ καὶ πίστη τῶν χριστιανῶν, στρ. 3-5) καὶ οἱ ἀρετὲς ποὺ πρέπει νὰ τὸ συνοδεύουν (προσευχὴ καὶ ἐγκράτεια, στρ. 6-19). Σύμφωνα μὲ αὐτὴ τὴ διαίρεση προκύπτει μιὰ δυαδικὸν χαρακτήρα δόμηση στὰ πλαίσια τῆς ευρύτερης ἐνότητας τῶν στρ. 3-19, μέσα στὰ ὁποῖα ἀναπτύσσεται ἡ χριστιανικὴ διδασκαλία γιὰ τὴ διατροφή σὲ δύο δομικὰ καὶ νοηματικὰ ἐπίπεδα. Τέλος τὴ συνεξέταση τῶν στρ. 6-19 ὡς ἐνιαῖο σύνολο ἐνισχύει καὶ ἡ παρατήρηση τοῦ Evenepoel ὅτι οἱ τρεῖς πρῶτες ἀπὸ αὐτὲς παρουσιάζουν στενὴ σχέση μὲ τὶς τρεῖς τελευταῖες: οἱ στρ. 6 καὶ 17 παίρνουν θέση κατὰ τοῦ παγανισμοῦ, οἱ στρ. 7 καὶ 17 ἀποτελοῦν ὁλόκληρες μιὰ ρητορικὴ ἐρώτηση, ἐνῶ οἱ στρ. 7 καὶ 8 ἐκφράζουν καὶ αἰτιολογοῦν ἀντιστοίχως τὴ θέση ὅτι δὲν ὑπάρχει τίποτε καλύτερο ἀπὸ τὴν ἐξύμνηση τοῦ Θεοῦ γιὰ τὰ δῶρα ποὺ προσφέρει στὸν ἄνθρωπο, μὲ τὸν ἴδιο τρόπο ποὺ στίς στρ. 18 καὶ 19 ἐκφράζεται καὶ αἰτιολογεῖται ἡ συνήθεια τοῦ ποιητῆ νὰ ὑμνεῖ ὅλη τὴν ἡμέρα τὸν Θεό²⁹².

Ὅσον ἀφορᾷ τὸ εἰσαγωγικὸ τμήμα, παρατηρεῖ κανεὶς ὅτι στὴν πρώτη στροφή γίνεται ἐπίκληση στὸν Χριστό, ἐνῶ στὴ δευτέρη διατυπώνεται ὁ λόγος αὐτῆς τῆς ἐπίκλησης. Ὁ Χριστὸς παρουσιάζεται ὡς Αὐτὸς ποὺ φέρει τὸν Σταυρὸ καὶ φωτίζει τὸν κόσμον (στ. 1: *O crucifer bone, lucisator*), ὡς ἡ πηγὴ τῶν πάντων καὶ ὁ Υἱὸς τοῦ Λόγου (στ. 2: *omniparens pie, Verbigena*)²⁹³, γεννημένος ἀπὸ μιὰ Παρθένο (στ. 3: *edite corpore virgineo*), ὡς Αὐτὸς ποὺ προϋπῆρχε κάθε δημιουργήματος τοῦ Θεοῦ (στ. 4-5: *sed prius in genitore potens, / astra, solum, mare quam fierent*). Ἡ ἐπιλογή τῶν συγκεκριμένων προσδιορισμῶν γιὰ τὸν Χριστὸ δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὡς ἀπλὴ χρῆση τυπικῶν γιὰ προσευχὲς ἐπιθέτων, πολλῶν δὲ μᾶλλον ἀπὸ τὴ στιγμή ποὺ ὀρισμένα ἀπὸ αὐτὰ (*crucifer, lucisator,*

²⁹² Evenepoel (1983), σσ. 129-130.

²⁹³ Ἀκολουθοῦμε μαζὶ μὲ τὴν Becker (2006), σσ. 51-52, καὶ σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν Cunningham (1966), σ. 11, τὴν παράλειψη τῆς στίξης μεταξὺ τῶν ἐπιθέτων *omniparens* καὶ *pie*, καθὼς, ὅπως ὀρθὰ ἐπισημαίνεται, ὁ χαρακτηρισμὸς *prius* ὑστερεῖ σὲ νοηματικὸ βᾶρος ἐναντι τῶν ἄλλων ἐπιθέτων ποὺ ἀποδίδονται στὸν Χριστὸ (*crucifer, lucisator, omniparens, verbigena*) καὶ συνεπῶς δύσκολα θὰ μπορούσε νὰ σταθεῖ αὐτοτελῶς.

verbigena) αποτελούν άπαξ λεγόμενα²⁹⁴. Μὲ μιὰ διάταξη κατὰ σχῆμα χιαστὸν ἐναλλάσσονται ὄροι ποὺ δηλώνουν τὴν ἐνανθρώπιση τοῦ Κυρίου (*crucifer, Verbigena*) μὲ ἄλλους ποὺ ἀναφέρονται στὴ δημιουργία τοῦ κόσμου ἀπὸ Αὐτὸν (*lucisator, omniiparens pie*)²⁹⁵, οὕτως ὥστε νὰ τονίζονται καὶ οἱ δύο φύσεις τοῦ Χριστοῦ, ἡ θεία καὶ ἡ ἀνθρώπινη²⁹⁶. Τὸ γεγονός αὐτὸ δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ καθόλου τυχαῖο, ἂν συσχετισθεῖ μὲ τὸ περιεχόμενο τοῦ ὑπόλοιπου ποιήματος καὶ τὸ κεντρικὸ νόημά του. Ἡ θεία καὶ ἡ ἀνθρώπινη φύση τοῦ Χριστοῦ, ἡ ἐνσάρκωσή Του καὶ ἡ δημιουργία ἀπὸ Αὐτὸν τοῦ κόσμου ἀντικατοπτρίζει, *mutatis mutandis*, τὴν πορεία τοῦ ἀνθρωπίνου γένους ἀπὸ τὸν κόσμο τῆς ἁμαρτίας στὸν Παράδεισο, ποὺ θὰ ἀποτελέσει τὸν θεματικὸ πυρήνα τοῦ δεύτερου μέρους τοῦ ποιήματος. Ὑπ' αὐτὸ τὸ πρίσμα ἀποκτᾶ ἰδιαίτερο νόημα καὶ τὸ ἐπίθετο *crucifer*. Κεντρικὴ ἰδέα τοῦ ποιήματος αὐτοῦ, ὅπως θὰ φανεῖ ἀπὸ τὴν περαιτέρω ἀνάλυσή του, εἶναι ἡ ἄσκηση τοῦ πιστοῦ σ' αὐτὴν τὴ ζωὴ μέσῳ τῆς ἐγκράτειας στὸ θέμα τοῦ φαγητοῦ, ἡ ὁποία ὅμως δὲν ἀποτελεῖ αὐταξία, ἀλλὰ μέσῳ μιᾶς ἐσχατολογικῆς προοπτικῆς συνδέεται μὲ τὸν Παράδεισο καὶ τὴ μέλλουσα ζωὴ²⁹⁷. Ὅπωςδήποτε δὲν ὑπάρχει πιὸ ταιριαστὴ εἰκόνα γιὰ τὸν ἀγωνιζόμενο πιστὸ ἀπὸ αὐτὴν τοῦ Χριστοῦ νὰ κουβαλᾷ τὸν Σταυρό, εἰκόνα ποὺ τὸ ἐπίθετο *crucifer* σαφῶς ἀνακαλεῖ στὸν νοῦ μας. Ἡ εἰκόνα αὐτὴ βέβαια δὲ σχετίζεται μόνο μὲ τὸν ἀγῶνα τοῦ πιστοῦ, ἀλλὰ καὶ μὲ τὴν τελικὴ νίκη του ἐπὶ τῶν παθῶν, καθὼς ὁ Σταυρὸς, γενικότερα στὴ θεολογικὴ γραμματεία, ἀλλὰ καὶ εἰδικότερα στὸ προουδεντιανὸ ἔργο, ἀποτελεῖ σύμβολο ὄχι μόνο τοῦ πνευματικοῦ ἀγῶνα, ἀλλὰ καὶ τῆς τελικῆς νίκης ἐπὶ τῆς ἁμαρτίας καὶ τῶν παθῶν²⁹⁸.

Ἐπιπλέον σ' αὐτὲς τὶς δύο στροφὲς ὑπάρχουν λέξεις καὶ ἐκφράσεις ποὺ σαφῶς παραπέμπουν σὲ ιδέες, ὄχι βέβαια τόσο

²⁹⁴ Βλ. Becker (2006), σ. 50.

²⁹⁵ Τὸν Χριστὸ ὡς δημιουργὸ τοῦ κόσμου ὑπαινίσσεται καὶ τὸ ἐπίθετο *potens*, τὸ ὁποῖο μάλιστα, καθὼς σχηματίζει ἀντίθεση μὲ τὴν ἔννοια τῆς ταπείνωσης τοῦ Χριστοῦ κατὰ τὴν ἐνανθρώπιση Του, ποὺ ὑποδηλώνει τὸ ἐπίθετο *edite*, πρέπει νὰ θεωρηθεῖ προτιμητέο ἀπὸ τὴ γραφὴ *manens* (γιὰ τὴν παρατήρηση αὐτὴ βλ. Becker (2006), σ. 51 καὶ σ. 52).

²⁹⁶ Γιὰ τὴν ἄποψη αὐτὴ βλ. καὶ Becker (2006), σσ. 49-50.

²⁹⁷ Ἄλλωστε κατὰ τὴν ἄποψη πολλῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας τὸ προπατορικὸ ἁμάρτημα ποὺ ὀδήγησε στὴν ἀπώλεια τὸ ἀνθρώπινο γένος ἦταν κατ' οὐσίαν ἡ λαιμαργία καὶ ἐπομένως ὁ δρόμος τῆς σωτηρίας περνᾷ κατ' ἀνάγκην μέσα ἀπὸ τὴν ἐγκράτεια στὴ διατροφή (βλ. γιὰ τὸ θέμα αὐτὸ τὴ σχετικὴ μελέτη τοῦ Beatrice (1998)).

²⁹⁸ Βλ. Rapisarda (1959), σσ. 164-166. Τὴ σωτηριολογικὴ διάσταση τοῦ ἐπιθέτου ἐπισημαίνει καὶ ἡ Becker (2006), σ. 50.

- sertaque mystica dactylico
 texere docta liga strophio,* στρ. 6
 30 *laude Dei redimita comas.*
- Quod generosa potest anima,
 lucis et aetheris indigena,
 solvere dignius obsequium,
 quam data munera si recinat* στρ. 7
 35 *artificem modulata suum?*
- Ipse homini quia cuncta dedit,
 quae capimus dominante manu,
 quae polus aut humus aut pelagus
 aëre, gurgite, rure creant,* στρ. 8
 40 *haec mihi subdidit, et sibi me.*
- Callidus inlaqueat volucres
 aut pedicis dolus aut maculis,
 inlita glutine corticeo
 vimina plumigeram seriem* στρ. 9
 45 *inpediunt et abire vetant.*
- Ecce per aequora fluctivagos
 texta greges sinuosa trahunt:
 piscis item sequitur calamum
 raptus acumine vulnifico,* στρ. 10
 50 *credula saucius ora cibo.*
- Fundit opes ager ingenuas,
 dives aristiferae segetis,
 hic ubi vitea pampineo
 brachia palmitum luxuriant,* στρ. 11
 55 *pacis alumna ubi baca viret.*
- Haec opulentia Christicolis
 servit et omnia suppeditat:
 absit enim procul illa fames,
 caedibus ut pecudum libeat* στρ. 12
 60 *sanguineas lacerare dapes.*
- Sint fera gentibus indomitis*

Ὁ τελευταῖος στίχος τοῦ προηγούμενου ζεύγους στροφῶν ὀρίζει καθαρά τὴν ἀφορμὴ αὐτοῦ τοῦ ποιήματος, ποὺ δὲν εἶναι ἄλλη ἀπὸ τὸ γεῦμα. Γιὰ νὰ ξεκινήσει ὁμως τὸ γεῦμα του ἕνας πιστὸς χριστιανός, χρειάζονται δύο πράγματα: ἡ εὐλογία τοῦ Θεοῦ συνοδευόμενη ἀπὸ τὴν πίστη, γιὰ τὶς ὁποῖες γίνεται λόγος στὶς ἐπόμενες τρεῖς στροφές (στρ. 3-5). Ὁ ποιητὴς μὲ σαφήνεια διατυπώνει στὴν πρώτη ἐξ αὐτῶν τὴν ἀποψη ὅτι χωρὶς τὸν Χριστό, χωρὶς τὴ Χάρη Του ποὺ ἐξαγιάζει τὰ πάντα, κανένα ποτὸ καὶ καμία τροφὴ δὲν ἔχει ἀξία (στ. 11-15: *te sine dulce nihil, Domine, / nec iuvat ore quid adpetere, / pocula ni prius atque cibos, / Christe, tuus favor inbuerit, / omnia sanctificante fide*). Ἄν ἐδῶ ὁ λόγος εἶναι γιὰ τὴν εὐλογία τοῦ Θεοῦ, ἡ τρίτη στροφή τῆς ἐνότητας ἀφορᾷ τὴν πίστη, ποὺ παρουσιάζεται ὡς νέκταρ προερχόμενο ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Θεὸ ποὺ κυλᾷ μέσα στὶς φλέβες τοῦ πιστοῦ παραγκωνίζοντας ὁποιαδήποτε εὐωδία (στ. 21-25: *hic mihi nulla rosae spolia, / nullus aromate fragrat odor, / sed liquor influit ambrosius / nectareamque fidem redolet / fusus ab usque Patris gremio*)²⁹⁹. Στὴν ἐνδιάμεση πάλι στροφή διατυπώνεται ἡ εὐχὴ γιὰ μιὰ διαρκῆ παρουσία τοῦ Χριστοῦ στὰ πάντα, ὄχι μόνο στὸ γεῦμα μας, ἀλλὰ καὶ γενικότερα σὲ ὅτιδήποτε πράττουμε στὴ ζωὴ μας (στ. 16-20: *fercula nostra Deum sapiant, / Christus et influat in pateras; / seria, ludicra, verba, iocos, / denique quod sumus aut agimus, / trina superne regat pietas*). Αὐτὴ ἡ στροφή, τοποθετημένη μάλιστα στὸ κέντρο τῆς ἐνότητας, μοιάζει νὰ ἀποτελεῖ τὸ κεντρικὸ μήνυμα τῆς ἐνότητας (τὸ γεῦμα, ὅπως καὶ κάθε πτυχὴ τῆς ζωῆς μας, πρέπει νὰ ἔχει πνευματικὸ περιεχόμενο), ἐνῶ οἱ δύο ἄλλες ποὺ τὴν περιβάλλουν παρουσιάζουν τὶς προϋποθέσεις γιὰ τὴν ἐκπλήρωσή του (δηλαδή τὴν εὐλογία τοῦ Χριστοῦ καὶ τὴν πίστη). Ἡ σύνδεση τῶν στρ. 3 καὶ 5 ἐπιβεβαιώνεται ἄλλωστε, ἂν παρατηρηθεῖ ἡ ἔγκλιση τῶν ρημάτων τῶν κυρίων προτάσεων (*iuvat, fragrat, influit, redolet*: ὀριστική), ποὺ διαφέρει ἀπὸ αὐτὴν τῶν ἀντίστοιχων ρημάτων τῆς στρ. 4 (*sapiant, influat, regat*: προτρεπτικὴ ὑποτακτικὴ). Ἔτσι οἱ τρεῖς αὐτὲς στροφές ἀκολουθοῦν τὸ σχῆμα α-β-α, ποὺ ἐκφράζει ἕναν συνδυασμὸ δυαδικότητας καὶ τριαδικότητας³⁰⁰.

²⁹⁹ Γιὰ τὴν κατανόηση τοῦ *rosae spolia* ὡς ἀρωματικῆς οὐσίας (πρβ. *ρόδιον ἔλαιον*) καὶ ὄχι ὡς στεφανιοῦ βλ. Gnllka (2005), σσ. 177-179.

³⁰⁰ Ἀξίζει νὰ παρατηρηθεῖ ὅτι τὸ ἴδιο δομικὸ σχῆμα ἐπισημαίνει καὶ ἡ Becker (2006), σ. 59, στὸ ἐσωτερικὸ τῆς πρώτης στροφῆς, ὅπου ὁ πρῶτος καὶ ὁ τελευταῖος στίχος ἀποτελοῦν γενικὴ ἐκφραση τῆς σκέψης ὅτι ὅλα πραγματοποιοῦνται μὲ τὴ βοήθεια τοῦ Θεοῦ (διατυπωμένης ἀποφατικὰ καὶ καταφατικὰ), ἐνῶ οἱ τρεῖς ἐνδιάμεσοι στίχοι

Εἶναι μάλιστα αξιοπρόσεκτο ὅτι ὁ συνδυασμὸς αὐτὸς ὑπεισέρχεται καὶ στὸ δομικὸ σχῆμα καθεμιᾶς ἀπὸ τὶς συγκεκριμένες στροφές. Καὶ οἱ τρεῖς ἀποτελοῦνται ἀπὸ δύο μέρη, ἐκ τῶν ὁποίων τὸ πρῶτο ἀπαρτίζεται ἀπὸ δύο στίχους καὶ τὸ δεύτερο ἀπὸ τρεῖς. Στὴν πρώτη (στρ. 3) καὶ τὴν τρίτη (στρ. 5) μάλιστα οἱ δύο πρῶτοι στίχοι συνθέτουν μιὰ ἄρνηση (στ. 11-12: *te sine...nihil / nec iuvat*, στ. 21-22: *nulla rosae spolia / nullus...odor*) ποὺ ἐκφράζει κάθε φορὰ τὴν ἀπόρριψη πρὸς τὸ μὴ θεάρεστο: καμιά αἴτηση δίχως ἀναφορὰ πρὸς τὸν Θεὸ δὲν ἔχει νόημα (στ. 11-12) καὶ κανένα μυρωδικὸ ἀπὸ αὐτὰ ποὺ χαρακτηρίζουν τὰ συμπόσια τῶν εἰδωλολατρῶν δὲν ἔχει ἀξία (στ. 21-22). Ἀντίθετα τὸ δεύτερο μέρος ἐκφράζει τὸ θεάρεστο στοιχεῖο: τὴν εὐλογία τοῦ Θεοῦ στὸ γεῦμα (στ. 13-15) καὶ τὸ «νέκταρ τῆς πίστεως» (στ. 23-25). Στὴν ἐνδιάμεση πάλι στροφή (στρ. 4) οἱ δύο πρῶτοι στίχοι ἀποτελοῦν ἕκαστος μιὰ προτροπὴ γιὰ τὴν ἔλευση τοῦ Κυρίου στὸ τραπέζι³⁰¹, ἐνῶ οἱ τρεῖς τελευταῖοι ἐκφράζουν μιὰ γενικότερη προτροπὴ γιὰ τὴν κυριαρχία τῆς εὐσέβειας σὲ κάθε πτυχή τῆς ζωῆς μας. Μὲ τὸ κοινὸ λοιπὸν αὐτὸ ἐσωτερικὸ δομικὸ σχῆμα σφυρηλατεῖται ἀκόμη περισσότερο ἡ συνοχὴ τῆς ὑποενότητας ποὺ αὐτὲς συνθέτουν.

Αὐτὸς ὁ νέος χαρακτήρας τῆς δυαδικῆς δόμησης δὲν εἶναι βέβαια ἄσχετος μὲ τὴν ἰδεολογία τοῦ κειμένου. Στὸ ποίημα αὐτὸ ἐξέχουσα μὲν θέση ἔχει ἡ ἀρετὴ τῆς ἐγκράτειας, ὡστόσο ὁ ποιητὴς ἐπιλέγει νὰ τὴ συνδυάσει καὶ μὲ ἄλλα χαρακτηριστικὰ τοῦ χριστιανικοῦ βίου. Στὴ συγκεκριμένη ἐνότητα, ὅπως εἶδαμε, τὰ στοιχεῖα αὐτὰ εἶναι ἡ εὐλογία τοῦ Θεοῦ³⁰² καὶ ἡ πίστη, τὰ ὁποῖα μάλιστα στὸν στ. 15 συνδέονται

ἐπεξηγοῦν τὴν ἰδέα αὐτή, προσαρμόζοντάς τὴν στὸ θέμα τοῦ γεύματος. Βεβαίως ἐδῶ ἡ σειρὰ τῶν ὄρων γενικὸ – εἰδικὸ παρουσιάζεται ἀντεστραμμένη (γενικὸ – εἰδικὸ – γενικὸ).

³⁰¹ Βέβαια, ὅπως ὀρθὰ ἐπισημαίνει ἡ Becker (2006), σ. 60, ἡ πρόσκληση αὐτὴ δὲν ἔχει καμιά σχέση μὲ τὸ ἐλληνορωμαϊκὸ λογοτεχνικὸ μοτίβο τῆς πρόσκλησης ἑνὸς θεοῦ γιὰ συμμετοχὴ στὸ γεῦμα, καθὼς ἐδῶ δὲν πρόκειται γιὰ συμμετοχὴ στὸ φάγωμα τῶν εἰδωλοθύτων, ἀλλὰ γιὰ ἀποστολὴ τῆς Χάριτος τοῦ Θεοῦ στὸ τραπέζι.

³⁰² Ἡ ἄποψη τοῦ Herzog (1966), σσ. 44-47, ὅτι στὶς στροφές αὐτὲς ἐκφράζεται μιὰ «μυστηριακὴ ἀλληγορία» («sakramentalle Allegorie»), μέσῳ τῆς ὁποίας γίνεται ὑπαινιγμὸς στὴ Θεία Εὐχαριστία, θὰ πρέπει μᾶλλον νὰ θεωρηθεῖ ὑπερβολικὴ (βλ. καὶ Gnilka (1987), σσ. 365 κέ, καὶ Becker (2006), σ. 62), ἀφοῦ πράγματι δὲν ὑπάρχουν ἰσχυρὲς ἐνδείξεις γιὰ τὴν ἐρμηνεία αὐτή, ἐνῶ ἡ ἀναφορὰ στὰ ἀστεῖα καὶ τὶς φαιδρότητες (στ. 18: *ludicra, iocos*) πρέπει νὰ θεωρηθεῖ ἀσύμβατη μὲ τὴ Θεία Εὐχαριστία, ἐκτὸς καὶ ἂν αὐτὰ νοηθοῦν ὡς ἀντιπροσωπευτικὰ τῆς ὅλης μας ὑπαρξης ποὺ προσφέρουμε στὸν Θεὸ ὡς εὐχαριστία (γιὰ τὴν ἐρμηνεία αὐτὴ βλ. Heinz (2007), σσ. 145-147). Μὲ τὴν ἐκφραση *Christus et influat pateras* ἀποδίδεται ὄντως ἕνας πνευματικὸς χαρακτήρας στὸ γεῦμα, ὁ ὁποῖος πῶ ἀπλὰ θὰ μπορούσε νὰ ἐρμηνευθεῖ ὡς ἡ εὐλογία

μεταξύ τους: ή πίστη είναι αυτή που εξαγιάζει τὰ πάντα. Ἡ ἰδέα αὐτὴ ἀπαντᾷ καὶ ἄλλοῦ στοῦ ἔργο τοῦ Προυδεντίου³⁰³, ἀλλὰ καὶ στὴν Καινὴ Διαθήκη³⁰⁴. Ὁ πιστὸς λοιπὸν δὲν ἀναζητᾷ τὰ πλούσια καὶ γεμάτα ἀρώματα καὶ πολυτέλεια γεύματα τῶν εἰδωλολατρῶν³⁰⁵, ἀλλὰ τὴν εὐλογία τοῦ Θεοῦ σ' αὐτά, ἢ ὁποῖα θὰ ἔρθει μέσω τῆς πίστεως. Ἀπὸ τὴν ἀντίθεση αὐτὴ τῆς πίστεως πρὸς τὰ πολυτελεῖ εἰδωλολατρικὰ γεύματα καταλαβαίνει κανεὶς ὅτι τὸ νόημά της δὲν εἶναι γενικὸ καὶ ἀόριστο, ἀλλὰ ἀφορᾷ τὴν πεποίθηση τοῦ χριστιανοῦ ὅτι ὁ Χριστὸς μπορεῖ καὶ στέλνει τὴν εὐλογία Του σὲ κάθε δραστηριότητα τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ πρώτη λοιπὸν καὶ ἡ τρίτη στροφή τῆς ἐνόητης συμπληρώνουν νοηματικὰ ἢ μία τὴν ἄλλη καὶ ἀποτελοῦν τὸ ἀπαραίτητο θεωρητικὸ ὑπόβαθρο γιὰ τὴν κατανόηση τῆς εὐχῆς ποὺ διατυπώνεται στὴ δευτέρη στροφή. Ἔτσι ὁ συνδυασμὸς τῆς δυαδικῆς μὲ τὴν τριμερῆ δόμηση συμβάλλει στὴν καλύτερη κατανόηση τοῦ νοήματος τῆς ἐνόητης, ἐνῶ ταυτόχρονα γίνεται τὸ ὄχημα μέσω τοῦ ὁποῖου συνδέεται ἢ ἀρετὴ τῆς ἐγκράτειας (τὴν ὁποῖα θὰ ἀναδείξει στὴ συνέχεια) μὲ ἄλλα πνευματικὰ στοιχεῖα, προβάλλοντας ἔτσι ὀλοκληρωμένα τὴ χριστιανικὴ διδασκαλία γιὰ τὴ διατροφή.

Στις ἐπόμενες τρεῖς στροφές (στρ. 6-8) γίνεται λόγος γιὰ τὴν προσευχή. Στὴν πρώτη ὁ ποιητὴς καλεῖ τὴ Μούσα νὰ ἐγκαταλείψει τοὺς κισσοὺς μὲ τοὺς ὁποῖους συνηθίζει νὰ στολίζει τοὺς κροτάφους της (στ. 26-27: *sperne, Camena, leves hederas, / cingere tempora quis solita es*) καὶ νὰ μάθει νὰ ὑμνεῖ τὸν Θεὸ συνθέτοντας προσευχὲς σὲ δακτύλους καὶ πλέκοντας ἱερὰ στεφάνια (στ. 28-30: *sertaque mystica dactylico / texere docta liga strophio, / laude Dei redimita comas*). Στις ἐπόμενες δύο στροφές αἰτιολογεῖται αὐτὴ ἢ ἐπίκληση: ποιὰ ἄλλη καλύτερη ὑπηρεσία θὰ μπορούσε νὰ προσφέρει μιὰ ψυχὴ ποὺ κατάγεται ἀπὸ τὸν οὐρανὸ ἀπὸ τὸ νὰ ὑμνεῖ τὸν Θεὸ γιὰ τὰ δῶρα ποὺ τοῦ ἔχει προσφέρει (στ. 31-35: *quod generosa potest anima, / lucis et aetheris indigena, / solvere dignius obsequium, /*

τοῦ Θεοῦ στοῦ φαγητό, τὴν ὁποῖα πάντα ἐπικαλοῦνται οἱ πιστοὶ πρὶν τὸ γεῦμα μὲ κατάλληλες προσευχές.

³⁰³ *Cath.* 8. 73-76: *adnuat dexter Deus et secundo / prosperat vultu, velut hoc salubre / fidimus nobis fore.*

³⁰⁴ *Eph* 2.8: *gratia enim estis salvati per fidem, 1Tim* 1.14: *superabundavit autem gratia Domini nostri cum fide et dilectione quae est in Christo Iesu.*

³⁰⁵ Γιὰ τὴν ἀντίθεση ποὺ ἐνυπάρχει στὴ δευτέρη καὶ τρίτη στροφή τῆς ἐνόητης ἀπέναντι στὰ εἰδωλολατρικὰ γεύματα, ποὺ συνοδεύονταν ἀπὸ μουσικὴ καὶ χορὸ, ἀλλὰ καὶ τὰ ἀρώματα, τὰ ὁποῖα ἀπέρριπταν οἱ πρῶτοι Χριστιανοί, βλ. Becker (2006), σ. 62, σ. 65 καὶ σ. 66.

quam data munera si recinat / artificem modulata suum?); Ἄλλωστε ὁ Θεὸς εἶναι Αὐτὸς ποὺ ἔδωσε στὸν ἄνθρωπο ὅλα αὐτὰ ποὺ ἐκεῖνος τώρα ἐξουσιάζει (στ. 36-37: *ipse homini quia cuncta dedit, / quae capimus dominante manu*), ὅτιδήποτε βρίσκεται στὸν οὐρανό, τὴ γῆ, τὴ θάλασσα ἢ τὸν ἀέρα (στ. 38-40: *quae polus aut humus aut pelagus / aëre, gurgite, rure creant, / haec mihi subdidit, et sibi me*). Παρατηρεῖ κανεῖς ὅτι στὴν πρώτη στροφή δίνεται ἡ κεντρικὴ ἰδέα τῆς ἐνότητας, τὸ αἶτημα δηλαδὴ γιὰ προσευχὴ καὶ ὁ χαρακτήρας ποὺ αὐτὴ πρέπει νὰ ἔχει, τόσο μὲ καταφατικό, ὅσο καὶ μὲ ἀρνητικό τρόπο, δηλαδὴ τόσο ὡς ἄρνηση τῆς παγανιστικῆς λατρείας, ὅσο καὶ ὡς ἀποδοχὴ τοῦ χριστιανικοῦ χαρακτήρα της³⁰⁶. Στὶς ἐπόμενες δύο αἰτιολογεῖται αὐτή, τὴ μία μὲ τὴ χρήση ἑνὸς ὑφολογικοῦ σχήματος (ἡ δευτέρη στροφή τῆς ἐνότητας ἀποτελεῖ στὴν οὐσία ρητορικὴ ἐρώτηση) καὶ τὴν ἄλλη μὲ σκέψεις καὶ ἐπιχειρήματα σὲ ἀπλὸ καὶ ἀνεπιτήδευτο λόγο³⁰⁷. Ἐπαναλαμβάνεται λοιπὸν καὶ σ'αὐτὴν τὴν ἐνότητα ὁ ἴδιος συνδυασμὸς τριαδικῆς καὶ δυαδικῆς δόμησης ποὺ στηρίζεται στὸ σχῆμα αἴτιο – αἰτιατό, αὐτὴ τὴ φορὰ ὅμως ἀκολουθώντας μίαν παραλλαγὴ ὅσον ἀφορᾷ τὴ διάταξη τῶν στροφῶν (α-β-β καὶ ὄχι α-β-α).

Τὰ ἰδιαίτερα χαρακτηριστικὰ τῆς προσευχῆς ποὺ προβάλλονται συνδέονται ἄμεσα μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἐγκράτειας ποὺ πρέπει νὰ διέπει τὸ γεῦμα. Ἡ ἀπόρριψη τῶν εἰδωλολατρικῶν συνηθειῶν δὲν προσδίδει ἀπλῶς μιὰ ἀντιπαγανιστικὴ χροιά στὸ ποίημα³⁰⁸, ἀλλὰ ἐκφράζει τὴ γενικότερη ἀντίθεση τοῦ χριστιανοῦ ποιητῆ στὸ πνεῦμα χαλαρότητας καὶ ἀσέλγειας ποὺ ἐπικρατοῦσε στὰ συμπόσια τῶν ἐθνικῶν³⁰⁹. Ἡ ἀποψη

³⁰⁶ Γιὰ τὴ χρήση τῶν *leves hederas* καὶ *serta mystica* ὡς συμβόλων τῆς παγανιστικῆς καὶ χριστιανικῆς λατρείας ἀντίστοιχα βλ. Becker (2006), σσ. 70-71.

³⁰⁷ Τὸν «ἐπιχειρηματολογικὸ» χαρακτήρα τῆς στροφῆς, ποὺ ἐκφράζεται μέσα ἀπὸ μιὰ ρητορικὴ ἐρώτηση, παρατηρεῖ καὶ ἡ Becker (2006), σ. 77.

³⁰⁸ Βέβαια ἡ καταπολέμηση τῆς εἰδωλολατρίας εἶναι στόχος δεδομένος γιὰ τὸ ἔργο τοῦ Προυδεντίου καὶ δηλωμένος ρητὰ ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν ποιητῆ (*Praef.* 40-41). Ὅπως μάλιστα παρατηρεῖ ὁ Fontaine (1974), σ. 268, τὸ «ἀντιεθνικὸ» πάθος τοῦ ποιητῆ θυμίζει περισσότερο τὰ πρῶτα χρόνια τοῦ Χριστιανισμοῦ καὶ τὴν τότε ἔντονη ἀντιπαράθεσή του μὲ τὴν κυρίαρχη εἰδωλολατρία. Πρέπει ὡστόσο νὰ τονισθεῖ πῶς ἡ ἀντιπαγανιστικὴ αὐτὴ χροιά δὲ σημαίνει τὴν ἀπόρριψη συλλήβδην τῆς ἐθνικῆς ποίησης (εἶναι γνωστὸ ἄλλωστε πόσο ἐπηρεάστηκε ἀπὸ αὐτὴν ὁ Προυδέντιος), ἀλλὰ, ὅπως ὀρθῶς ὑποστηρίζει ὁ Herrera (1936), σ. 36, τὴν ἀπόρριψη μόνο τοῦ περιεχομένου αὐτῆς, ὄχι ὅμως καὶ τῆς μορφῆς της.

³⁰⁹ Ἡ ἐπίκληση στὴ Μούσα καὶ τὰ στεφάνια ἀπὸ κισσὸ παραπέμπουν σαφῶς στὴ συνήθεια τῶν συνδαιτημόνων νὰ ἀπαγγέλλουν ἢ νὰ ἀκοῦν ποιήματα ἐλαφροῦ συνήθως περιεχομένου κατὰ τὴ διάρκεια συμποσίων (βλ. καὶ Becker (2006), σσ. 68-69).

αυτή ἐνισχύεται καὶ ἀπὸ τὸ γεγονός ὅτι προκρίνονται τὰ «μυστικά στεφάνια»³¹⁰ καὶ τὸ δακτυλικὸ μέτρο, πὺ σαφῶς ὑπαινίσσονται ἕναν σοβαρό, πνευματικὸ, ἀσκητικὸ ἴσως χαρακτήρα προσευχῆς καὶ λατρείας, πὺ εἶναι βέβαια ἀπόλυτα συμβατὸς μὲ τὴ γενικότερη πνευματικότητα τοῦ γεύματος πὺ προβάλλεται στὸ ποίημα³¹¹. Ἀπὸ τὴν ἄλλη ἢ αἰτιολόγηση τῆς ἀναγκαιότητας τῆς προσευχῆς μὲ βάση τὴν ἰδέα τῆς δημιουργίας τῶν πάντων ἀπὸ τὸν Θεὸ δὲ θὰ πρέπει νὰ ἐκκληφθεῖ ὡς ἀπλὸ μοτίβο τῆς χριστιανικῆς λογοτεχνίας, ἀλλὰ νὰ συνδεθεῖ μὲ τὴν ἀμέσως ἐπόμενη ἐνότητα πὺ ἀναφέρεται στὴ δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ διαλέξει τὴν τροφή του ἀπὸ ὅλα τὰ πλάσματα πὺ δημιούργησε ὁ Θεός, ἀλλὰ ταυτόχρονα καὶ τὴν ὑποχρέωσή του, ὡς χριστιανοῦ, νὰ κάνει τὴν ἐπιλογή αὐτὴ μὲ πνεῦμα ἐγκράτειας. Ἡ ὑπενθύμιση λοιπὸν τῆς δημιουργίας ὅλων τῶν ὄντων ἀπὸ τὸν Θεὸ μοιάζει μὲ ἔμμεση προτροπὴ πρὸς τὸν πιστὸ γιὰ σωφροσύνη καὶ στὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο τρέφεται³¹².

Στὴν ἐπόμενη εὐρύτερη ἐνότητα τῶν στρ. 9-16 ὁ Προυδέντιος ἀναφέρεται στὸ γεῦμα αὐτὸ καθαυτὸ καὶ στὶς συγκεκριμένες τροφές πὺ πρέπει νὰ περιέχει. Ἡ ἐνότητα αὐτὴ εἶναι καὶ πάλι χωρισμένη σὲ τρεῖς ὑποενότητες, στὶς ὁποῖες ὡστόσο κυριαρχεῖ ἡ δυαδικὴ λογικὴ. Ἔτσι οἱ τρεῖς πρῶτες (στρ. 9-11) καὶ οἱ τρεῖς τελευταῖες στροφές (στρ. 14-16) ἀναφέρονται σὲ συγκεκριμένες τροφές πὺ εἴτε πρέπει νὰ περιλαμβάνονται στὸ γεῦμα εἴτε νὰ λείπουν ἀπὸ αὐτό, καθὼς καὶ στὸ γενικότερο πνεῦμα πὺ πρέπει νὰ διέπει τὸ φαγητό. Στὴν πρώτη ἀπὸ αὐτὲς παρουσιάζεται λοιπὸν ἡ ζωοφαγία καὶ ὁ πληθωρικὸς τρόπος διατροφῆς (ἢ στρ. 11 ἀναφέρεται σὲ τροφές τῆς γῆς, ὅπως τὸ σιτάρι, τὰ σταφύλια καὶ οἱ ἐλιές, πὺ παρουσιάζονται ὅμως μέσα σὲ μιὰ πληθωρικότητα ἀνεπίτρεπτη γιὰ τὸν λιτοδίαιτο τρόπο ἐνὸς χριστιανοῦ - εἶναι χαρακτηριστικὸ ἄλλωστε ὅτι αὐτὲς οἱ τροφές δὲν συγκαταλέγονται ἀνάμεσα στὶς ἐπιτρεπτές τροφές πὺ προβάλλουν οἱ στρ. 12-16), ἐνῶ στὴ δεύτερη παρουσιάζεται ἡ χορτοφαγία καὶ ὁ λιτὸς

Γιὰ τὴν ἐναντίωση πρὸς τὶς εἰδωλολατρικὲς τελετουργίες ὡς μοτίβο τῆς ποίησης τοῦ Προυδεντίου βλ. καὶ Rohmann (2003), σσ. 239-241 καὶ 252-253.

³¹⁰ Ὁ χαρακτηρισμὸς αὐτὸς θὰ πρέπει, ὅπως παρατηρεῖ καὶ ἡ Malamud (1989), σ. 76, νὰ ἐννοηθεῖ ὡς ἀναφορὰ στὴν ποίηση τοῦ ἴδιου τοῦ Προυδεντίου, ὁ ὁποῖος ἀντιλαμβάνεται τὴν ποιητικὴν του τεχνικὴ ὡς ἕνα στεφάνι πὺ δὲ θὰ ξεθωριάσει ποτέ.

³¹¹ Γιὰ τὴ χρήση τοῦ ἐπιθέτου *mysticus* γιὰ τὴ δήλωση τῆς λατρευτικῆς προσευχῆς πρὸβ. *Psych.* 663-664: *sic expugnata Vitiorum gente resultant / mystica dulcimodis Virtutum carmina psalmis.*

³¹² Πρὸβ. *1Cor* 10.22: *omnia licent sed non omnia expediunt.*

τρόπος διατροφῆς (πὸν περιλαμβάνει λιτὲς τροφές τῆς γῆς, ὅπως τὸ μέλι, τὸ γάλα καὶ τὰ φρούτα)³¹³. Μεταξὺ τῶν δύο αὐτῶν ἐνοτήτων ὑπάρχει μιὰ κεντρικὴ ὑποενοτήτα δύο στροφῶν (στρ. 12-13), ἡ ὁποία συμπυκνώνει τὸ νόημα τῶν δύο ἄλλων ὑποενοτήτων, καθὼς ἀπὸ τῆς μίας ἀνακεφαλαιώνεται τὸ νόημα τῆς πρώτης (προτείνεται ἡ ἄρνηση τῆς ζωοφαγίας³¹⁴), ἐνῶ ἀπὸ τὴν ἄλλη προεξαγγέλλεται τὸ νόημα τῆς ἐπόμενης (ἐπιλογή χορτοφαγίας)³¹⁵. Τὸ σχῆμα λοιπὸν πὸν ἐπιλέγεται ἀποτελεῖ καὶ πάλι συνδυασμὸν δυαδικότητος καὶ τριαδικότητος τῆς μορφῆς α-β-α.

Εἶναι ἀξιοπρόσεκτο ὅτι αὐτὸς ὁ συνδυασμὸς δυαδικῆς καὶ τριαδικῆς δόμησης ἐνυπάρχει καὶ στὸ ἐσωτερικὸ τῆς πρώτης ὑποενοτήτος (στρ. 9-11). Ἡ πρώτη λοιπὸν στροφή κάνει λόγο γιὰ τὸ πιάσιμο τῶν πουλιῶν μὲ παγίδες καὶ δίχτυα πὸν ἐγκλωβίζουν τὰ πτηνὰ καὶ δὲν τοὺς ἐπιτρέπουν νὰ ξεφύγουν (στ. 41-45: *callidus inlaqueat volucres / aut pedicis dolus aut maculis, / inlita glutine corticeo / vimina plumigeram seriem / impediunt et abire vetant*). Ἡ ἐπόμενη στροφή ἀναφέρεται στὰ ψάρια πὸν πιάνονται στὰ δίχτυα ἢ ξεγελιοῦνται ἀπὸ δόλωμα τῶν ψαράδων (στ. 46-50: *ecce per aequora fluctuagos / texta greges sinuosa trahunt; / piscis item sequitur calamum / raptus acumine vulnifico, / credula saucius ora cibo*). Στὴν τελευταία πάλι παρουσιάζεται ἡ πλούσια καρποφοροῦσα γῆ, ἰδιαίτερα μέσα ἀπὸ τὴν εἰκόνα τῶν πλούσιων σιτηρῶν, τοῦ ἀμπελιοῦ καὶ τῆς

³¹³ Μία ἐπιπλέον ἔνδειξη τῆς συνάφειας τῶν δύο αὐτῶν ὑποενοτήτων μποροῦν ἴσως νὰ ἀποτελέσουν καὶ οἱ εἰκόνες τους, οἱ ὁποῖες κατὰ τὸν Evenepoel (1983), σ. 128, ἐκφράζουν μὲ χαρούμενη διάθεση τὴν ἔννοια τῆς πληρότητας.

³¹⁴ Βέβαια τὸ κρέας τῶν ψαριῶν περιλαμβάνεται στὴν πρώτη ἐνότητα μαζί μὲ αὐτὸ τῶν πουλιῶν, ὡστόσο στὴ δευτέρη ἐνότητα (στ. 62) γίνεται σαφὲς πὸς ἡ ἀπαγόρευση ἀφορᾷ μόνο τὸ κρέας τῶν τετραπόδων. Οἱ Charlet (1992), σ. 450 καὶ Buchheit (1986), σ. 272, συγκαταλέγουν τὸ ψάρι στὶς ἐπιτρεπτές τροφές, θεωρώντας ὅτι ὁ Προυδέντιος υἰοθετεῖ τὴν χριστιανικὴ ἀσκητικὴ διατροφή πὸν δὲν προβλέπει πλήρη ἀποχή ἀπὸ τὶς ζωικὲς τροφές, ὅπως ὁ Πυθαγορισμὸς, τὸν ὁποῖο προβάλλει τὸ ὀβιδιανὸ χωρίο πὸν φαίνεται νὰ ἔχει ὑπ' ὄψιν του στὸ σημεῖο αὐτὸ ὁ ποιητὴς (Ον. *Met.* 15. 75-76, 82, 87, 106· γιὰ τὴν ἐπισήμανση τῆς παραλληλίας μεταξὺ τῶν δύο χωρίων βλ. καὶ Evenepoel (1982), σσ. 173-175). Ὡστόσο διαφεύγει τῆς προσοχῆς τῶν μελετητῶν ὅτι στὸν στ. 60 ἀπορρίπτονται συλλήβδην τὰ «αἱματοβαμμένα γεύματα» (*sanguineas...dapes*), δηλαδὴ κάθε εἶδους τροφή πὸν προέρχεται ἀπὸ ζῶο μὲ αἷμα. Ἄλλωστε στὴν ἐνότητα τῶν στρ. 14-16, πὸν περιλαμβάνει τὶς ἀποδεκτὲς τροφές, δὲ συμπεριλαμβάνεται τὸ ψάρι.

³¹⁵ Τὴ μεταβατικὴ αὐτὴ ἐνότητα ὁ Charlet (1992), σ. 446, τὴν τοποθετεῖ στοὺς στ. 56-62, ἀφήνοντας δηλαδὴ ἀπ' ἔξω τὸ δεύτερο τμῆμα τῆς στρ. 12. Κάτι τέτοιο ὡστόσο παραβλέπει τὴν ὑπαρξὴ δύο ἀντιθετικῶν νοηματικῶν κέντρων στὴν ἐνότητα αὐτὴ, τὴν ἀπόρριψη τῆς κρεοφαγίας καὶ τὴν υἰοθέτηση τῆς χορτοφαγίας, πάνω στὰ ὁποῖα στηρίζεται καὶ ὁ μεταβατικὸς τῆς χαρακτῆρας (ἡ κρεοφαγία ἀναπτύχθηκε στὴν προηγούμενη ἐνότητα, ἡ χορτοφαγία θὰ ἀναπτύχθῃ στὴν ἐπόμενη).

ἐλιᾶς (στ. 51-55: *fundit opes ager ingenuas, / dives aristiferae segetis, / hic ubi vitea pampineo / brachia palmite luxuriant, / pacis alumna ubi vaca viret*). Αξίζει νὰ ἐπισημανθεῖ ὅτι οἱ δύο πρῶτες τροφές ἀναφέρονται σὲ τροφές πού τὶς αποκτᾶ ὁ ἄνθρωπος μὲ τὸ κυνήγι ἢ τὸ ψάρεμα, δηλαδὴ μέσῳ τῆς ἀναζήτησης, ἐνῶ ἡ τρίτη στοὺς καρπούς πού βγάξει ἀπὸ μόνη τῆς ἢ γῆ, τοὺς ὁποίους δὲν παρουσιάζεται ὁ ἄνθρωπος νὰ αποκτᾶ μὲ κάποιο μέσο³¹⁶. Ἀλλὰ καὶ σὲ ἓνα ἀκόμη μικρότερο ἐπίπεδο θὰ μπορούσε κανεὶς νὰ παρατηρήσει ὅτι στὶς δύο πρῶτες τροφές ἀναφέρονται κάθε φορὰ δύο τρόποι ἀπόκτησης τῆς τροφῆς (δίχτυα – παγίδες καὶ δίχτυα – καλάμι ἀντίστοιχα)³¹⁷, ἐνῶ στὴν τρίτη παρουσιάζονται τρία εἶδη τροφῶν (σιτηρὰ, κρασί καὶ ἐλιές)³¹⁸. Ἐπομένως ἡ ὑποενότητα αὐτή, ὅσον ἀφορᾷ τὸν ἐσωτερικὸν τρόπο δόμησης τῶν τροφῶν τῆς, μοιάζει νὰ ἀκολουθεῖ τὸ σχῆμα α-α-β, πού ἀποτελεῖ συνδυασμὸν δυαδικῆς καὶ τριαδικῆς δόμησης.

Ἐναν παρόμοιο τρόπο δόμησης διαπιστώνει κανεὶς καὶ στὴν τρίτη ὑποενότητα, ἡ ὁποία ἐπίσης ἀποτελεῖται ἀπὸ τρεῖς τροφές. Στὴν πρώτη ἀπὸ αὐτὲς ὁ ποιητὴς ἀναφέρεται στὸ γάλα καὶ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο αὐτὸ μετατρέπεται σὲ τυρὶ παρουσιάζοντας τρεῖς εἰκόνες: τὸ γάλα μέσα στὴν καρδάρρα (στ. 66-67: *spumea mulctra gerunt niveos / ubere de gemino latices*), τὸ πήξιμο τοῦ γάλακτος (στ. 68-69: *perque coagula densa liquor / in solidum coit*) καὶ τέλος τὸ τυρὶ νὰ βρῖσκεται ἔτοιμο στὸ καλάθι (στ. 69-70: *et fragili / lac tenerum premitur calathio*). Οὐσιαστικὰ ὅμως θὰ μπορούσε κανεὶς νὰ συνοψίσει τὶς τρεῖς αὐτὲς εἰκόνες σὲ δύο, μὲ βάση τὸ μοτίβο (πού θὰ παρατηρηθεῖ καὶ στὶς ἐπόμενες δύο τροφές) τῆς ἀρχικῆς μορφῆς τῆς ὕλης (στὴ συγκεκριμένη περίπτωση στ. 66-67) καὶ τῆς τελικῆς τῆς μετατροπῆς σὲ τροφή (στ. 68-70). Ἡ ἐπόμενη τροφή ἀναφέρεται στὸ μέλι μὲ δύο αὐτὴ τῆ φορὰ εἰκόνες, τὴ μία νὰ παρουσιάζει τὸ μέλι ὡς ἔτοιμη τροφή πού κυλάει ἀπὸ τὴν κηρήθρα (στ. 71-72: *mella recens mihi Cecropia / nectare sudat olente favus*) καὶ τὴν ἄλλη τὸν τρόπο παραγωγῆς του ἀπὸ τὶς μέλισσες (στ. 73-75: *haec opifex apis aërio / rore liquat tenuique thymo, / nexilis inscia conubii*) - ἡ δυαδικότητα ἐπομένως στηρίζεται στὸν τρόπο τῆς παραγωγῆς καὶ τὸ ἀποτέλεσμά του. Παρομοίως καὶ ἡ τρίτη τροφή ἀποτελεῖται ἀπὸ δύο εἰκόνες, τὴν πρώτη

³¹⁶ Βλ. καὶ Becker (2006), σ. 87.

³¹⁷ Ὁ Evenepoel (1983), σ. 128, παρατηρεῖ μάλιστα ὅτι στὴν ἕνατη καὶ δέκατη τροφή οἱ δύο πρῶτοι στίχοι κάθε φορὰ ἀναφέρονται στὸν πρῶτο τρόπο καὶ οἱ τρεῖς ἐπόμενοι στὸν ἄλλο.

³¹⁸ Βλ. καὶ Becker (2006), σσ. 89, 92 καὶ 95.

μὲ τὰ δέντρα γεμάτα καρπούς (στ. 76-77: *hinc quoque pomiferi nemoris / munera mitia proveniunt*) καὶ τὴν ἄλλη μὲ τὰ δέντρα ποὺ ἀφήνουν τοὺς καρπούς τους νὰ πέσουν στὸ ἔδαφος (στ. 78-80: *arbor onus tremefacta suum / deciduo gravis imbre pluit / puniceosque iacit cumulos*). Στὴν περίπτωση αὐτὴ λοιπὸν, κι ἐνῶ ἡ ὑποενότητα ἀπαρτίζεται ἀπὸ τρεῖς στροφές, ἡ ἐσωτερικὴ δόμηση αὐτῶν γίνεται μὲ βάση ἓνα δυαδικὸ μοντέλο.

Ὁ ἴδιος συνδυασμὸς δυαδικῆς καὶ τριαδικῆς δόμησης παρατηρεῖται καὶ στὴν κεντρικὴ ὑποενότητα. Τυπικὰ φαίνεται νὰ ἀποτελεῖται ἀπὸ δύο στροφές ποὺ οὐσιαστικὰ προβάλλουν τὴν ἴδια ἰδέα, τὴν ἔννοια δηλαδὴ τῆς ἐγκράτειας ποὺ πρέπει νὰ χαρακτηρίζει τὸ γεῦμα ἑνὸς χριστιανοῦ, μὲ τὴ διαφορὰ ὅτι στὴν πρώτη ἡ ἰδέα αὐτὴ παρουσιάζεται ἀρνητικὰ, ὡς ἀπόρριψη δηλαδὴ τῆς κρεοφαγίας, ἐνῶ στὴ δεύτερη θετικὰ, ὡς πρόκριση δηλαδὴ τῆς χορτοφαγίας, μὲ τὴν εὐρύτερη ἔννοια τοῦ ὄρου. Μιὰ πιὸ προσεκτικὴ ὅμως ἀνάγνωση ἀποκαλύπτει πῶς στὴν πρώτη στροφὴ παρουσιάζεται ἀρχικὰ ἡ δυνατότητα ποὺ ἔχει ὁ πιστὸς νὰ ἐπιλέξει ὅποια τροφὴ ἐπιθυμεῖ (στ. 56-57: *haec opulentia Christicolis / servit et omnia subpeditat*), στὴ συνέχεια ὅμως ἐξειδικεύεται ἡ στάση ποὺ θὰ πρέπει νὰ κρατήσει ὁ πιστὸς ἀπέναντι σὲ αὐτὴ τὴ δυνατότητα μὲσω τῆς προτροπῆς τοῦ ποιητῆ γιὰ ἀποχὴ ἀπὸ τὶς σφαγές τῶν ζώων καὶ τὰ αἱματηρά, ὅπως τὰ χαρακτηρίζει, γεύματα μὲ κρέας (στ. 58-60: *absit enim procul illa fames, / caedibus ut pecudum libeat / sanguineas lacerare dapes*). Ἡ δεύτερη πάλι στροφὴ συνεχίζει ἀρχικὰ τὴ σκέψη αὐτὴ τῆς ἀπόρριψης τῆς κρεοφαγίας, ἡ ὁποία τώρα χαρακτηρίζεται ὡς συνήθεια τῶν ἀπολίτιστων (στ. 61-62: *sint fera gentibus indomitis / prandia de nece quadrupedum*), καὶ στὴ συνέχεια προκρίνεται ἡ διατροφή μὲ λαχανικὰ καὶ χόρτα (στ. 63-65: *nos holeris coma, nos siliqua / feta legumine multimodo / paverit innocuis epulis*). Σὲ μία ὑποενότητα δύο λοιπὸν στροφῶν ἀναπτύσσονται δύο νοηματικὰ κέντρα (ζωοφαγία - χορτοφαγία) σὲ τρεῖς δομικὲς ἐνότητες (γενικότερη δυνατότητα ἐπιλογῆς καὶ τῶν δύο - ἀπόρριψη ζωοφαγίας - προτίμηση χορτοφαγίας).

Ὁ συνδυασμὸς αὐτὸς τῆς δυαδικότητος μὲ τὴν τριαδικότητα στὴ δόμηση σίγουρα δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ τυχαῖος. Ὅσον ἀφορᾷ τὴ δομὴ ὁλόκληρης τῆς ἐνότητας τῶν στρ. 9-16, θὰ μπορούσε κανεὶς νὰ παρατηρήσει ὅτι τὸ σχῆμα αὐτὸ ἐπιβάλλεται ἀπὸ τὸν γενικότερο ἠθικοδιδασκτικὸ χαρακτήρα της. Ὅπως καὶ στὴν προηγούμενη ἐνότητα ὁ ποιητὴς ἐπιθυμῶντας νὰ παρουσιάσει τὴ χριστιανικὴ διδασκαλία γιὰ τὸ θέμα τῆς διατροφῆς χρησιμοποιεῖ τὸ νοηματικὸ σχῆμα τῆς «διατύπωσης

–ανάλυσης»: ή κεντρική ύποενότητα έμπεριέχει τήν ιδέα τής έγκράτειας (πού λαμβάνει τή μορφή τής άπορριψης τής κρεοφαγίας με τήν ταυτόχρονη έπιλογή τής χορτοφαγίας), ή όποία έπεξηγεΐται από τις δύο ύποενότητες πού τήν περιβάλλουν (έκ τών όποιών ή πρώτη άναφέρεται στην κρεοφαγία και τή γενικότερη πληθωρικότητα στη διατροφή³¹⁹, ένω ή δεύτερη στη χορτοφαγία και γενικότερα στο λιτό γεύμα). Η έπιλογή δύο και όχι μίας ύποενότητας για τήν άνάλυση τής κεντρικής ιδέας άποκαλύπτει τήν πρόθεση του ποιητή όχι άπλως να παρουσιάσει τή χριστιανική διδασκαλία, αλλά ταυτόχρονα να άπορρίψει τις ειδωλολατρικές συνήθειες. Με άλλα λόγια, αν ή δυαδική δόμηση έξυπηρετεί τις άνάγκες τής διατύπωσης και έξήγησης τής χριστιανικής θεώρησης τών πραγμάτων, ή τριαδική διάταξη άνταποκρίνεται περισσότερο στο παράλληλο μέλημα τών χριστιανών λογοτεχνών να άναδείξουν τή διαφορά τής νέας θρησκείας από τις προηγούμενες, κυρίως του παγανισμού³²⁰. Το δομικό λοιπόν σχήμα πού έπιλέγεται μοιάζει να καλύπτει τις παράλληλες δογματικές και άπολογητικές ή άνταιρετικές διαστάσεις πού φιλοδοξεΐ να προσδώσει στο έργο του ό Προυδέντιος.

Από τήν άλλη τού παρόμοιο έσωτερικό δομικό σχήμα τής κάθε ύποενότητας χρήζει διαφορετικής έρμηνείας. Όπως έχει ήδη έπισημανθει, αν και ή κάθε ύποενότητα άποτελεΐται από τρεις στροφές, ώστόσο άκολουθούν και οι δύο δυαδική λογική. Στην περίπτωση τής πρώτης ύποενότητας αυτή έχει να κάνει με τους δύο διαφορετικούς τρόπους με τους όποιους έξασφαλίζεται ή τροφή, δηλαδή τού κυνήγι ή

³¹⁹ Η άπέχθεια προς τού είδος αυτό τής διατροφής φαίνεται και από τή συμπάθεια πού προκαλείται για τά πουλιά και τά ψάρια πού πέφτουν θύματα τών κυνηγών. Είναι άλλωστε χαρακτηριστική ή έμφαση πού δίνεται στη λέξη *dolus* στον στ. 42, καθώς τοποθετείται στο κέντρο του στίχου ανάμεσα σε δύο άφαιρετικές, αλλά και ό έγκλωβισμός του ψαριού στα δίχτυα πού άποτυπώνεται μέσα από τόν «έγκλωβισμό» του *abire* ανάμεσα στα ρήματα *impediunt* και *vetant* στον στ. 45 – για τά σχήματα αυτά βλ. και Charlet (1992), σ. 447.

³²⁰ Είναι προφανές ότι ή λιτή διατροφή, πού στη συγκεκριμένη περίπτωση άντιπροσωπεύεται από τά γαλακτοκομικά προϊόντα, τού μέλι και τά φρούτα, άποτελεΐ ίδιον του χριστιανικού τρόπου ζωής (ό Fontaine (1972), σσ. 589-595, θεωρεΐ ότι μέσω αυτής τής ένότητας, αλλά και άλλων χωρίων του έργου του, ό Προυδέντιος προβάλλει ως κατεξοχήν πρότυπο του *agricola christianus* πού άκολουθεί τόν *tenuis victus* τής υπαίθρου, ένα ρωμαϊκό πρότυπο βίου πού τού προσαρμόζει στη χριστιανική άσκηση), ένω παράλληλα ή άναφορά στη ζωοφαγία θά μπορούσε να εκληφθει και ως νίκη στα ειδωλόθυτα, καθώς αυτοΐ πού τρώνε κρέας χαρακτηρίζονται ως βαρβάρους και άπολίτιστους, με δύο δηλαδή συνηθισμένα έπίθετα πού απέδιδαν οι χριστιανοΐ στους ειδωλολάτρες (βλ. Becker (2006), σσ. 109-110).

τὴν ἄμεση παροχή της ἀπὸ τὴ γῆ. Πίσω ἀπὸ τοὺς δύο αὐτοὺς τρόπους μπορεῖ κανεὶς νὰ δεῖ ἀπὸ τὴ μία τὴν ἀνθρώπινη προσπάθεια καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη τὴν Πρόνοια τοῦ Θεοῦ. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι στὴν ἐνδέκατη στροφή ὁ Προυδέντιος ἀναπαράγει τὸ γνωστὸ ἀπὸ τὴν κλασικὴ ποίηση μοτίβο τῆς «αὐτοματοποίησης» τῶν πάντων στὴ «χρυσὴ ἐποχὴ» (*aetas aurea*), στὴν ἐποχὴ δηλαδὴ κατὰ τὴν ὁποία ὁ ἄνθρωπος ἔχει στὴ διάθεσή του πλούσια ἀγαθὰ, γιὰ τὴν ἀπόκτηση τῶν ὁποίων δὲ χρειάζεται νὰ μοχθήσει ὁ ἴδιος (εἶναι χαρακτηριστικὴ σὲ αὐτὴν τὴ στροφή ἡ ἀπουσία τοῦ ἀνθρώπου ὡς ὑποκειμένου δράσης γιὰ τὴν παραγωγή τῆς τροφῆς, σὲ ἀντίθεση μὲ τις δύο προηγούμενες στροφές)³²¹. Ἐὰν λοιπὸν ἡ ἔνατη καὶ ἡ δέκατη στροφή ἐκφράζουν τὴ δύναμη τοῦ ἀνθρώπου νὰ καθυποτάξει τὴ φύση, γιὰ νὰ ἐξασφαλίσει τὴν τροφή του, ἡ ἐνδέκατη ἔρχεται νὰ ὑπενθυμίσει σ' αὐτὸν ὅτι στὴν παραδείσια κατάσταση μιὰ τέτοια δύναμη καθίσταται μάταιη, ἀφοῦ ὁ Θεὸς παρέχει στὸν ἄνθρωπο ὅλα τὰ πλουσιοπάροχα ἀγαθὰ Του. Καὶ βέβαια ἡ ἰδανικὴ, παραδείσια κατάσταση δὲν ἀφορᾷ μόνο τὴ ζωὴ στὴ Βασιλεία τῶν Οὐρανῶν, ἀλλὰ καὶ τὴν παρούσα πνευματικὴ ζωὴ τοῦ πιστοῦ, στὴν ὁποία κυριαρχεῖ ἡ βοήθεια καὶ ἡ Χάρις τοῦ Θεοῦ καὶ ὄχι ἡ ἀλαζονικὴ ἐμπιστοσύνη τοῦ ἀνθρώπου στὶς δικές του καὶ μόνο δυνάμεις, μὲ τις ὁποῖες προσπαθεῖ νὰ ἐξασφαλίσει τὴν τροφή του. Γίνεται λοιπὸν φανερὸ πῶς τὸ θέμα τῆς διατροφῆς ἀποκτᾷ καὶ στὴν ὑποενότητα αὐτὴ βαθύτερες πνευματικὲς διαστάσεις, καθὼς ἡ κρεοφαγία καὶ γενικότερα ἡ ἐπιδίωξη τῆς πλούσιας διατροφῆς παρουσιάζονται ὡς δεῖγμα ἀλαζονικῆς αὐτοπεποίθησης τοῦ ἀνθρώπου καὶ περιφρόνησης τῆς Θείας Πρόνοιας. Ἡ δυαδικὴ λοιπὸν λογικὴ

³²¹ Γιὰ τὴ σύνδεση τοῦ μοτίβου τῆς αὐτομάτου γῆς μὲ τὴ χορτοφαγία τῆς χρυσοῦς ἐποχῆς βλ. Gatz (1967), σ. 168. Ἡ ἀπουσία τοῦ ἀνθρώπινου παράγοντα διαφεύγει τῆς προσοχῆς τοῦ Charlet (1992), σσ. 454-455, ὁ ὁποῖος θεωρεῖ ὅτι δὲν ὑφίσταται στὸ προουδεντιανὸ κείμενο τὸ στοιχεῖο τοῦ βουκολικοῦ θαύματος, ἀλλὰ ἀπλῶς ἕνας ἐξιδανικευμένος κόσμος ἐμπνευσμένος ἀπὸ τὰ Γεωργικά (γιὰ τὴ σχέση τοῦ προουδεντιανοῦ χωρίου μὲ συγκεκριμένα ἀποσπάσματα τοῦ ἔργου αὐτοῦ τοῦ Βεργιλίου βλ. Schwen (1937), σ. 57). Πράγματι τὸ μέλι δὲν προέρχεται ἀπευθείας ἀπὸ τὴ γῆ κατὰ τὰ πρότυπα τῆς χρυσοῦς ἐποχῆς (πρβ. Verg. *Ecl.* 4. 30: *et durae quercus sudabunt roscida mella*), ὡστόσο ἡ ἀπουσία τοῦ ἀνθρώπινου μόχθου εἶναι ἐπίσης βασικὸ χαρακτηριστικὸ τῆς βουκολικῆς ἐκδοχῆς τῆς *aetas aurea* (πρβ. Verg. *Ecl.* 4. 18-20: *at tibi prima, puer, nullo munuscula cultu / errantis hederas passim cum baccare tellus / mixtaque ridenti colocasia fundet acantho*, καθὼς καὶ τὸ πολυσυζητημένο χωρίο τῶν *Γεωργικῶν* (στ. 145-146: *labor omnia vicit / improbus et duris urgens in rebus egestas*), ποῦ κατὰ τὴν ἐπικρατοῦσα ἐρμηνευτικὴ ἐκδοχὴ ἀναφέρεται στὴν ἀρνητικὴ σημασία τοῦ μόχθου ὡς ἀποτέλεσμα τῆς ἐξαφάνισης τῆς χρυσοῦς ἐποχῆς (γιὰ τὴ σχετικὴ συζήτηση καὶ ἐρμηνεία βλ. κυρίως τις μελέτες τῶν Altevoigt (1952) καὶ Jenkins (2008)).

ἐξυπηρετεῖ κι ἐδῶ τοὺς ἠθικοδιδασκτικούς στόχους τοῦ ποιήματος καὶ ἐπιχειρεῖ νὰ ἀναδείξει τὴ διαφορὰ ἀνάμεσα στὸ φρόνημα τοῦ παλαιοῦ καὶ τοῦ «ἀνακαινισμένου» ἀνθρώπου.

Στὴν τρίτη ὑποενότητα ἡ δυαδικὴ αὐτὴ λογικὴ, ὅπως ἔχει ἤδη ἐπισημανθεῖ, ἐντοπίζεται πλέον στὸ ἐσωτερικὸ τῆς καθεμιᾶς ἀπὸ τὶς τρεῖς στροφές. Τὸ μοτίβο τῆς παρουσίας καθενὸς ἀπὸ τὰ τρία προϊόντα ποὺ ἀναφέρονται (γάλα, μέλι, καρποὶ δέντρων) σὲ δύο μορφές, μιὰ ἀρχικὴ καὶ μιὰ τελικὴ, ἢ μὲ ἄλλα λόγια ἡ ἀναφορὰ στὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο μετατρέπονται τελικὰ σὲ φαγητὸ ἔχει καὶ πάλι θεολογικὲς προεκτάσεις. Ἡ μετατροπὴ αὐτὴ γίνεται πάντα μὲ τρόπο αὐτόματο, κατὰ κάποιον τρόπο θαυματουργικό, ὑπὸ τὴν ἡχηρὴ ἀπουσία κάθε ἀνθρώπινης ἐπέμβασης³²². Ἡ δυαδικότητα λοιπὸν στὴ δομὴ προωθεῖ κι ἐδῶ τὴν ἴδια θεολογικὴ ἀρχὴ ποὺ συναντήσαμε στὴν πρώτη ὑποενότητα, τὴν ἰδέα δηλαδὴ τῆς παροχῆς κάθε ἀγαθοῦ ἀπὸ τὸν Θεό. Ἡ διαφορὰ ἔγκειται στὸ γεγονὸς ὅτι, ἐνῶ ἐκεῖ ἡ ἰδέα αὐτὴ προβαλλόταν ὡς ἀντίβαρο στὴν ἐπιλογὴ τῆς ζωοφαγίας καὶ τῆς ἀμετροεποῦς διατροφῆς (ὡς προσπάθεια δηλαδὴ νὰ μετριαστεῖ ἡ ἀκόρεστη ἐπιθυμία τοῦ ἀνθρώπου μέσῳ τῆς ὑπενθύμισης ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι ὁ δωρητὴς κάθε τροφῆς), ἐδῶ ἐμφανίζεται νὰ συμπλέει ἀρμονικὰ μὲ τὴν πρακτικὴ τῆς λιτῆς διατροφῆς καὶ τῆς ἐγκράτειας ἀποτελώντας κατὰ κάποιον τρόπο τὴν προϋπόθεσή της: ὁ ἄνθρωπος ποὺ συνειδητοποιεῖ ὅτι ὁ Θεὸς τοῦ παρέχει κάθε τροφή δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ σέβεται τὸ γεγονὸς αὐτὸ καὶ νὰ ἀρκεῖται σὲ ὅ,τι ἡ φύση ἀπὸ μόνη της τοῦ παρέχει.

Ἡ δομὴ λοιπὸν τῶν ἐνοτήτων τῶν στρ. 9-11 καὶ 14-16 φαίνεται νὰ ἀναδεικνύει ἐμμέσως (μετὰ ἀπὸ μιὰ βαθύτερη ἀνάγνωση τοῦ κειμένου ὑπὸ τὸ πρίσμα τῆς χριστιανικῆς διδασκαλίας) τὴν ἐννοια τῆς Θείας Πρόνοιας, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ καὶ τὸ θεολογικὸ πλαίσιο μέσα στὸ ὁποῖο ἀναπτύσσεται στὴν κεντρικὴ ἐνότητα τῶν στρ. 12-13 ἡ προτίμηση στὴ χορτοφαγία καὶ ἡ ἀπόρριψη τῆς κρεοφαγίας. Στὴν ἐνότητα ὅμως αὐτὴ δὲν ἀναφέρονται, ὅπως εἶδαμε, μόνο οἱ δύο αὐτοὶ τρόποι διατροφῆς, ἀλλὰ ἐπισημαίνεται ἐπιπλέον στὴν ἀρχὴ της ὅτι κάθε τροφή βρίσκεται στὴ διάθεση τοῦ ἀνθρώπου. Ὁ συνδυασμὸς λοιπὸν τῆς δυαδικῆς μὲ τὴν τριαδικὴ δόμηση παρουσιάζει τὶς δύο αὐτὲς διατροφικὲς συνήθειες ὡς ἐπιλογές τὶς ὁποῖες μπορεῖ ἐλεύθερα ὁ ἄνθρωπος νὰ ἀκολουθήσει. Ἐτσι ἡ δομὴ τῶν ἐπιμέρους τμημάτων τῆς ἐνότητας τῶν στρ. 9-16 ἀντανაკλᾷ σὲ θεολογικὸ ἐπίπεδο τὸ ἐξῆς σχῆμα: Θεία Πρόνοια – ἐλεύθερη βούληση

³²² Βλ. καὶ Becker (2006), σσ. 116-117, 119-120, 124.

τοῦ ἀνθρώπου – Θεία Πρόνοια. Ἡ Θεία Πρόνοια μοιάζει ἔτσι νὰ εἶναι τὸ πλαίσιο μέσα στὸ ὁποῖο κινεῖται ἡ ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου³²³. Μὲ ἄλλα λόγια καὶ προσαρμόζοντας κανεῖς τὴν ἰδέα αὐτὴ στὸ συγκεκριμένο ποίημα ἢ ἐνότητα μοιάζει νὰ διδάσκει πῶς, ἀπὸ τὴ στιγμή πού ἡ Θεία Πρόνοια εἶναι αὐτὴ πού ἐξασφαλίζει στὸν ἄνθρωπο καὶ τὶς δύο αὐτὲς ἐπιλογές, αὐτὸς δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ συνειδητοποιήσει ὅτι ἡ ἐπιλογή του θὰ πρέπει νὰ εἶναι τέτοια πού νὰ εὐχαριστεῖ τὸν Θεό. Μέσα σὲ αὐτὸ τὸ ἐρμηνευτικὸ πλαίσιο ἢ ἀπόρριψη τῆς κρεοφαγίας δὲ θὰ πρέπει ἴσως νὰ ταυτιστεῖ μὲ ἀσκητικὲς μοναστηριακὲς πρακτικὲς³²⁴, ἀλλὰ νὰ θεωρηθεῖ ὡς ἐπιλογή πού ἐκφράζει τὸν ἀνθρώπινο σεβασμὸ πρὸς τὴ Θεία Πρόνοια.

Τὸ πρῶτο αὐτὸ μέρος τοῦ ποιήματος τελειώνει μὲ τρεῖς στροφές ὕμνολογικοῦ περιεχομένου. Στὴν πρώτη ἀπὸ αὐτὲς ὁ ποιητὴς ἀναρωτιέται ποῖα σάλπιγγα ἢ ποῖα λύρα, ὅσο διάσημη κι ἂν εἶναι, θὰ μπορούσε νὰ ὑμνήσει τὸν παντοδύναμο Θεὸ γιὰ ὅλα τὰ ἀγαθὰ πού ἔχει θέσει στὴν ὑπηρεσία τοῦ ἀνθρώπου (στ. 81-85: *quae veterum tuba quaeve lyra / flatibus inclyta vel fidibus / divitis omnipotentis opus, / quaequae fruenda patent homini, / laudibus aequiperare queat?*). Μετὰ τὴ ρητορικὴ αὐτὴ ἐρώτηση ἀκολουθοῦν δύο στροφές πού ἀναφέρονται στὴν ἀνάγκη διαρκοῦς δοξολογίας τοῦ Θεοῦ καθ' ὅλη τὴ διάρκεια τῆς ἡμέρας (στρ. 18) καὶ μὲ ὅλο τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου (στρ. 19). Ἀναλυτικότερα στὴ στρ. 18 ἀναφέρεται ὅτι ὑμνοῦμε τὸν Θεὸ τόσο τὸ πρωί, ὅσο καὶ κατὰ τὸ μεσημέρι καὶ κατὰ τὴ δύση τοῦ ἡλίου καὶ φυσικὰ καὶ ὅταν ἔρχεται ἡ ὥρα τοῦ φαγητοῦ (στ. 86-90: *te, Pater optime, mane novo, / solis et orbita cum media est, / te quoque luce sub occidua, / sumere cum monet hora cibum, / nostra, Deus, canet harmonia*), ἐνῶ στὴν ἐπόμενη ἐκφράζεται ἡ ἰδέα ὅτι ὅλη μας ἡ

³²³ Γενικότερα τὸ ζήτημα τοῦ ρόλου τοῦ θεϊκοῦ καὶ ἀνθρώπινου παράγοντα στὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου, καὶ ἰδιαίτερα στὴ σωτηρία του, ἀπασχολεῖ τὶς θεολογικὲς συζητήσεις τοῦ 5ου αἰ., ὅποτε καὶ ἀκμάζει ἡ αἵρεση τοῦ πελαγιανισμοῦ, ἢ ὁποῖα ὑπερτονίζει τὴ σημασία τοῦ ἀνθρώπινου παράγοντα ἔναντι τῆς Θείας Χάριτος, πράγμα πού προξενεῖ τὴν ἀντίδραση τοῦ Ἱεροῦ Αὐγουστίνου (πού φτάνει ὡστόσο σὲ ὑπερβολὲς ὑποστηρίζοντας τὴ σημασία τῆς Θείας Χάριτος) καὶ τοῦ Ἁγίου Κασσιανοῦ. Γιὰ μιὰ συνοπτικὴ παρουσίαση τοῦ ζητήματος βλ. Rose (2010), σσ. 43-55. Γενικότερα γιὰ τὸν πελαγιανισμὸ βλ. Φειδᾶς (1994), σσ. 556-562 καὶ Hughes (1956), σσ. 14-15.

³²⁴ Γιὰ τὴν ἀποψη αὐτὴ βλ. καὶ Becker (2006), σσ. 105-109. Γενικότερα τὴ σύνδεση τῆς συλλογῆς μὲ πρακτικὲς ἀσκητικῶν κοινοτήτων βλέπει καὶ ὁ Charlet (1984), σ. 392 καὶ (1986), σ. 374, καθὼς καὶ οἱ Herrera (1950), σσ. 96-98 καὶ Evenepoel (1990), σσ. 31-32, συνδέοντας μάλιστα τὶς ἀσκητικὲς αὐτὲς πρακτικὲς μὲ προσωπικὰ βιώματα τοῦ ποιητῆ καὶ μὲ τὴν τάση πολλῶν εὐγενῶν τῆς ἐποχῆς νὰ ἐγκαταλείπουν τὴν κοσμικὴ ζωὴ καὶ νὰ ἐπιδίδονται σὲ μιὰ ἀσκητικὴ ζωὴ.

ὑπαρξη – ή ἀναπνοή, ή καρδιά, ή γλώσσα μας – θα πρέπει νά εἶναι ἀφιερωμένη στήν ὑμνολογία τοῦ Θεοῦ (στ. 91-95: *quod calet halitus interior, / corde quod abdita vena tremit, / pulsat et incita quod resonam / lingua sub ore latens caveam, / laus superi Patris esto mihi*).

Τὸ δομικὸ σχῆμα τῆς ὑποενότητας αὐτῆς θυμίζει ἀρκετὰ αὐτὸ τῶν στρ. 6-8. Ὅπως κι ἐκεῖ ἔτσι κι ἐδῶ ἡ πρώτη στροφή ἐκφράζει τὴν κεντρικὴ ἰδέα τῆς ὑποενότητας, ἡ ὁποία ἀναπτύσσεται στὶς ἐπόμενες δύο. Παρότι λοιπὸν οἱ ἐνότητες ἀποτελοῦνται ἀπὸ τρεῖς στροφές, ὁ τρόπος ἀνάπτυξης τῆς σκέψης τοῦ ποιητῆ ἀκολουθεῖ δυϊστικὴ λογικὴ κατὰ τὸ σχῆμα γενικὴ διατύπωση – ἀνάλυση. Ἡ διαφορὰ μεταξὺ τῶν δύο ἐνοτήτων ἔγκειται στὸ γεγονός ὅτι στὴ δεύτερη τὰ δύο αὐτὰ σκέλη δὲ συνδέονται μεταξὺ τους μὲ σχέση αἰτίου – αἰτιατοῦ, ἀλλὰ ἀντιθετικά: κανεῖς δὲν μπορεῖ νά ὑμνήσει ἐπάξια τὸν Θεό, ὡστόσο ὁ πιστὸς δὲν πτοεῖται καὶ ἀφιερώνει ὅλο του τὸν χρόνον καὶ τὴν ὑπαρξη στήν ὑμνολογία τοῦ Θεοῦ³²⁵. Αἰξίζει μάλιστα νά προσεχθεῖ πῶς καὶ σ' αὐτὴν τὴν ὑποενότητα ὑπάρχει μία ρητορικὴ ἐρώτηση ποὺ καλύπτει μία ὀλόκληρη στροφή, μὲ τὴ διαφορὰ ὅτι αὐτὴ τὴ φορὰ εἶναι αὐτὴ ἡ στροφή ποὺ ἐκφράζει τὴν κεντρικὴ ἰδέα τοῦ ποιήματος (ἡ πρώτη δηλαδή) κι ὄχι μία ἀπὸ τις δύο ποὺ τὴν ἀναπτύσσουν, ὅπως στὴν περίπτωση τῆς ἄλλης ὑποενότητας. Ὅλα αὐτὰ δείχνουν ὅτι οἱ δύο ὑποενότητες ἔχουν ἀρκετὰ κοινὰ στοιχεῖα, σὲ βαθμὸ ποὺ θὰ μπορούσε κανεῖς νά ὑποστηρίξει ὅτι ἀποτελοῦν ἓνα εἶδος πλαισίου, εἰσαγωγικοῦ καὶ ἐπιλογικοῦ ἀντίστοιχα, ποὺ περιβάλλει τὴν ὑποενότητα τῶν στρ. 9-16.

Ὅσον ἀφορᾷ τὴν ἐσωτερικὴ δόμηση τῶν στροφῶν, μπορεῖ κανεῖς κι ἐδῶ νά παρατηρήσει ἓναν συνδυασμὸ δυαδικῆς καὶ τριαδικῆς δόμησης. Ἡ πρώτη στροφή βασιζέται σὲ ζεύγη ἀντικειμένων ἢ ἰδεῶν: ἡ κλασικὴ ποίηση συμβολίζεται μὲσω τῆς σάλπιγγας (*tuba*) καὶ τῆς λύρας (*lyra*), στὰ ὁποῖα ἀντιστοιχοῦν, ὅσον ἀφορᾷ τὸν τρόπο παραγωγῆς τῆς μουσικῆς, τὸ φύσημα (*flatibus*) καὶ οἱ χορδές (*fidibus*), ἐνῶ ταυτόχρονα ἡ ἰδέα τῆς δημιουργίας ὅλων τῶν ἀγαθῶν ἀπὸ τὸν Θεὸ ἐκφράζεται μὲ δύο τρόπους (*divitis omnipotentis opus* καὶ *quaequae fruenda patent homini*)³²⁶. Αὐτὴν ἄλλη στὴ δεύτερη στροφή ἀναφέρονται τρεῖς χρονικὲς περίοδοι τῆς

³²⁵ Ὁ Evenepoel (1983), σ. 130, ἐπισημαίνει καὶ αὐτὸς τὴν ὁμοιότητα μεταξὺ τῶν στρ. 6-8 καὶ 17-19, ὡστόσο λαμβάνοντας ἐσφαλμένα τὸν *quod* ὡς αἰτιολογικὸ σύνδεσμον κάνει λόγο γιὰ σχῆμα αἰτίου καὶ αἰτιατοῦ καὶ στὶς δύο περιπτώσεις. Γιὰ τὴ λανθασμένη χρῆση τοῦ *quod* ὡς αἰτιολογικοῦ συνδέσμου κι ὄχι ὡς ἀναφορικῆς ἀντωνυμίας βλ. Gnllka (1992), σσ. 382-383 καὶ Becker (2006), σ. 133.

³²⁶ Τὴ δομὴ αὐτὴ ἐπισημαίνει καὶ ἡ Becker (2006), σσ. 129-130.

ἡμέρας κατὰ τις ὁποῖες προσεύχεται ὁ χριστιανός, τὸ πρωί (*mane novo*), τὸ μεσημέρι (*solis et orbita cum media est*) καὶ τὸ βράδυ (*luce sub occidua*)³²⁷. Κατὰ τὸν ἴδιο τρόπο καὶ στὴν ἐπόμενη στροφή ἡ ὁλότητα τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξης, ἡ ὁποία θὰ πρέπει νὰ εἶναι ἀφιερωμένη στὴ δοξολογία τοῦ Θεοῦ, ἐκφράζεται μὲ τρεῖς τρόπους: τὴν ἀναπνοή (*quod calet halitus interior*), τὴν καρδιά (*corde quod abdita vena tremit*) καὶ τὴ γλώσσα (*pulsat et incita quod resonam / lingua sub ore latens caveam*)³²⁸. Ἡ Becker μάλιστα παρατηρεῖ σωστὰ ὅτι οἱ δύο τελευταῖες στροφές ἐμφανίζουν παράλληλη δομὴ, καθὼς μετὰ τὴν τριπλὴ ἀναφορὰ σὲ στοιχεῖα ποὺ δείχνουν τὴν ὁλότητα τῆς ἡμέρας ἢ τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξης ἀντίστοιχα ἀκολουθεῖ ἕνας στίχος ποὺ ἐκφράζει τὴν ὑμνολογία πρὸς τὸν Θεό (στ. 90 καὶ 95 ἀντίστοιχα)³²⁹.

Ἀσφαλῶς καὶ σ' αὐτὴν τὴν περίπτωση τὰ δομικὰ σχήματα δὲν ἀποτελοῦν ἀπλὸ μανιερισμὸ τοῦ ποιητῆ, ἀλλὰ συνδέονται μὲ τις ἰδεολογικὲς ἢ – καλύτερα – θεολογικὲς στοχεύσεις του. Ἔτσι, ὅσον ἀφορᾷ τὴν πρώτη στροφή, ἡ διπλὴ ἀναφορὰ στὴν ἐπικὴ καὶ λυρικὴ ποίηση τῶν ἀρχαίων, μέσῳ τῆς ἀναφορᾶς στὴ σάλπιγγα καὶ τὴ λύρα³³⁰, ἔχει ὡς στόχο νὰ τονίσει τὴ σπουδαιότητα τῆς κλασικῆς γραμματείας, ἡ ὁποία ὡστόσο δὲν ἐπαρκεῖ γιὰ νὰ ἐκφράσει τὸ μεγαλεῖο τῆς θεϊκῆς δημιουργίας. Ὁρισμένοι μελετητὲς θεωροῦν ὅτι στὸ σημεῖο αὐτὸ δὲν ἐκφράζεται ἡ σύγκρουση τῆς ποίησης τῶν «ἐθνικῶν» μὲ τὴ χριστιανικὴ ποίηση, ἀλλὰ ἐκφράζεται – στὰ πλαίσια τοῦ κλασικοῦ μοτίβου τοῦ «ἀδυνατοῦ νὰ ἐκφραστεῖ»³³¹ – ἡ ἰδέα ὅτι κανένα εἶδος ποίησης, εἴτε τῶν ἐθνικῶν εἴτε τῶν χριστιανῶν, δὲν εἶναι σὲ θέση νὰ ὑμνήσει ἱκανοποιητικὰ τὸν Θεό³³². Ἐκφράστηκε ἐπίσης καὶ ἡ ἄποψη ὅτι ὁ

³²⁷ Τὴν ὥρα τοῦ φαγητοῦ (*cum monet hora cibum*) δὲ θὰ πρέπει νὰ τὴ θεωρήσουμε ὡς ξεχωριστὴ στιγμή, ἀλλὰ ἡ ἀναφορὰ σὲ αὐτὴν θὰ πρέπει μᾶλλον νὰ θεωρηθεῖ συμπληρωματικὴ στὴν ἀναφορὰ στὴ βραδινὴ ὥρα, βλ. καὶ Becker (2006), σ. 131.

³²⁸ Ὁ Evenepoel (1983), σ. 129, παρατηρεῖ ὅτι τὸ *quod* ἐνυπάρχει σὲ κάθε στίχο καὶ μάλιστα μετακινεῖται ὁλοένα καὶ περισσότερο πρὸς τὸ τέλος τοῦ στίχου, κάτι ποὺ ἀποτελεῖ ἐπιπλέον ἔνδειξη τῆς συνάφειας τῶν τριῶν αὐτῶν στίχων.

³²⁹ Becker (2006), σ. 134.

³³⁰ Ἔτσι ἀντιλαμβάνεται τοὺς ὄρους *veterum tuba* καὶ *lyra* καὶ ὁ Cunningham (1976), σ. 60.

³³¹ βλ. Curtius (1984), σ. 168 κέ.

³³² Βλ. Herrera (1936), σ. 39, Evenepoel (1986), σ. 83 καὶ Becker (2006), σ. 127-129. Ὁ Heinz πάλι (2007), σσ. 155-156, στηριζόμενος στὴ χρῆση τῶν *tuba*, *lyra*, *flatibus* καὶ *fidibus* γιὰ τὴν ἀναφορὰ στὴν κλασικὴ ποίηση καὶ τῆς *harmonia* γιὰ τὴ χριστιανικὴ ἀναγνωρίζει ὅτι ὑπάρχει ἀντίθεση μεταξὺ τῶν δύο, ἡ ὁποία ὁμως ἔγκειται στὴν πολυμορφία τῆς πρώτης καὶ τὴν ἐνότητα καὶ ἀρμονία τῆς δεύτης. Ἡ ἀντίθεση ὁμως αὐτὴ κατὰ τὸν μελετητὴ δὲν ἀναδεικνύει τὴν ἀνωτερότητα τῆς χριστιανικῆς ποίησης, ἀλλὰ ἐπισημαίνει τὴν ἀδυναμία καὶ τῶν δύο νὰ ὑπηρετήσουν τὸν σκοπὸ τῆς ἐξύμνησης τοῦ

Προυδέντιος εκφράζει μιὰ αντίθεση με τὴν παγανιστικὴ γραμματεία, τὴν ὁποία φαίνεται νὰ ἀπορρίπτει ὄχι ὡς πρὸς τὴ μορφή (ἄλλωστε εἶναι γνωστὸ ὅτι ὁ ἴδιος ἐπηρεάστηκε σὲ μεγάλο βαθμὸ ἀπὸ αὐτὴν, ὥστε νὰ θεωρηθεῖ ὁ Ὁράτιος τῶν χριστιανῶν)³³³, ἀλλὰ ὡς πρὸς τὸ περιεχόμενον, δηλαδὴ ἀντιπαράθετε τὴ μυθολογικὴ ποίηση στὴν ποίηση τῆς χριστιανικῆς ἀλήθειας³³⁴. Ὑπὲρ αὐτὴν τὴν ἔννοια καὶ οἱ ὄροι *tuba* καὶ *lyra* πρέπει νὰ νοηθοῦν ὄχι τόσο ὡς ἐκφραστικοὶ τρόποι (τὸ ἐπικὸ ἢ λυρικὸ ὕφος ἢ, ἀκόμη περισσότερο, ὅπως ὁ Charlet, τὸ ἐπικὸ καὶ τὰ λυρικὰ μέτρα), ἀλλὰ μᾶλλον ὡς σύμβολα τῆς θεματολογίας τῆς εἰδωλολατρικῆς ποίησης. Θὰ πρέπει νὰ προσεχθεῖ μάλιστα ἡ ἀντίθεση ἀνάμεσα στὸ *veterum* τοῦ στ. 81 καὶ τὸ *nostra* τοῦ στ. 90, πού φέρνει σαφῶς σὲ ἀντιπαράθεση τὴν ποίηση τῶν εἰδωλολατρῶν με αὐτὴ τῶν χριστιανῶν. Μιὰ τέτοια ἀντίθεση θὰ πρέπει νὰ κατανοηθεῖ στὰ πλαίσια τῆς εὐρύτερης ἀντιδιαστολῆς ἀνάμεσα στὴ λατρεία τῶν «ἐθνικῶν» καὶ τῶν χριστιανῶν, ἡ ὁποία εἶχε ἐκφραστεῖ, ὅπως εἶδαμε, καὶ στὴν προηγούμενη ἐνότητα με ἀφορμὴ τὴν κρεοφαγία καὶ τὴ χορτοφαγία. Ὑπὲρ τῆς ἀποψῆς αὐτῆς συνηγορεῖ καὶ ἡ χρῆση τοῦ ἐπιθέτου *inclyta* ἀποδιδόμενου στὴ λύρα, ἡ ὁποία θὰ πρέπει νὰ ἐννοηθεῖ ὡς εἰρωνικὴ³³⁵, ὄχι βέβαια γιὰ τὴν ποίηση τῶν Ρωμαίων αὐτὴ καθαυτὴ, ἀλλὰ γιὰ τὸ γεγονός ὅτι παρὰ τὸ μεγαλεῖο καὶ τὴ σπουδαιότητά της δὲν ἀσχολεῖται

Θεοῦ: ἀφοῦ δὲν τὸ κατορθώνει ἢ πολὺμορφῆ «ἐθνικῆ» ποίηση, πολὺ περισσότερο δὲν μπορεῖ νὰ τὸ κατορθώσει ἢ πιὸ ἀπλὴ χριστιανικὴ.

³³³ Παρομοίως καὶ ὁ Cunningham (1976), σσ. 60-61, ἐρμηνεύει τὸ χωρίο ὡς ἐκφραση ἀπόρριψης τῆς κλασικῆς λατινικῆς ποίησης, ὄχι ὅμως ὡς πρὸς τὴ μορφή της. Ἄλλωστε καὶ λίγο παραπάνω (στ. 26-27) ὁ ποιητὴς ἐξέφραζε τὴν ἀντίρρησή του ὄχι γιὰ τὴ μορφή τῆς ἑλληνορωμαϊκῆς ποίησης, ἀλλὰ γιὰ τὸν εἰδωλολατρικὸ τῆς χαρακτῆρα (βλ. γιὰ τὴν ἐρμηνεία αὐτὴ καὶ García (1950), σ.187).

³³⁴ Charlet (1982), σσ. 160-161, ἰδιαίτερος ὑποσ. 16. Βλ. ἐπίσης καὶ Kah (1990), σσ. 37-42, ὅπου γίνεται λόγος γιὰ τὴν ἀντιπαράθεση μεταξὺ εἰδωλολατρικῆς καὶ χριστιανικῆς ποίησης στὸν Προυδέντιο, βασικὸ στοιχεῖο τῆς ὁποίας θεωρεῖται τὸ γεγονός ὅτι ἡ δευτέρη ἐκφράζει τὴς μυστηριακῆς ἀλήθειες τοῦ Θεοῦ.

³³⁵ Ἡ ἴδια χρῆση τοῦ ἐπιθέτου αὐτοῦ ἐντοπίζεται καὶ ἄλλοῦ στὸ ἔργο τοῦ Προυδεντίου, ἀποδιδόμενον στὸ κατεξοχὴν σύμβολο τοῦ παγανιστικοῦ κόσμου, τὴ Ρώμη, βλ. *Contra Symm.* 1.553 καὶ 2.357. Ἡ Lühken (2002), σ. 254, θεωρεῖ ἐσφαλμένα κατὰ τὴ γνώμη μας ὡς ἀπερίφραστα θετικὴ («*in unzweideutig positivem Sinne*») τὴ χρῆση τοῦ ἐπιθέτου στὰ δύο αὐτὰ χωρία, ὅπου ἡ Ρώμη ἀντιμετωπίζεται σαφῶς με εἰρωνεία – στὴν πρώτη περίπτωση παρουσιάζεται ὡς ἡ «ἐνδοξη» πόλις πού ὡστόσο ὑποτάχθηκε τελικὰ στὸν χριστιανισμό, ἐνῶ στὴ δευτέρη ὁ ποιητὴς εἰρωνεύεται τὴ συνήθεια τῆς «ἐνδοξῆς» καὶ «ἰσχυρῆς» Ρώμης νὰ μεταφέρει μετὰ ἀπὸ κάθε νίκη τῆς ἀγάλματα θεῶν ἀπὸ τὴς πόλεις πού κατέκτησε στὴν ἴδια, ὑποτασσόμενη ἔτσι πολιτισμικὰ καὶ θρησκευτικὰ στοὺς λαοὺς πού κατέκτησε (πρβ. *Contra Symm.* 2. 365-366: *sequē peregrina sub religione dicasse, / nec ritus servasse suos*).

μὲ τὴν ἐξύμνηση τῶν δημιουργημάτων τοῦ Θεοῦ – κι ἂν τὸ κάνει, σίγουρα αὐτὸ δὲ γίνεται μὲ τρόπο ἀντάξιο τοῦ μεγαλείου τῆς Θείας Δημιουργίας³³⁶. Στόχος λοιπὸν τοῦ Προυδεντίου δὲν εἶναι ἡ ὑποτίμηση τῆς ποίησης ἐν γένει λόγῳ τῆς ἀδυναμίας της νὰ ἐξυμνήσει τὸν Θεὸ οὔτε πολὺ περισσότερο τῆς κλασικῆς ποίησης τῶν Ρωμαίων, ἀλλὰ ἡ ἀνάδειξη τῆς διαφορᾶς μεταξὺ τῆς εἰδωλολατρικῆς καὶ τῆς χριστιανικῆς λατρείας, κάτι ἄλλωστε πού, ὅπως εἶδαμε, τόνισε καὶ στὴ συγγενικὴ μὲ αὐτὴν ἐνότητα τῶν στρ. 6-8, ὅπου καὶ πάλι γινόταν λόγος γιὰ τὴν προσευχὴ σὲ ἀντίθεση μὲ τὴ λατρεία τῶν «ἐθνικῶν»³³⁷. Γιὰ τὴν ἀνάδειξη αὐτῆς ἀκριβῶς τῆς διαφορᾶς μὲ ὅσο τὸ δυνατὸν πιὸ ἐμφατικὸ τρόπο ἐπιστρατεύεται τὸ δυαδικὸ σχῆμα, τὸ ὁποῖο, ὅπως εἶδαμε, προβάλλει ἀπὸ τὴ μία τὴ σπουδαιότητα τῆς κλασικῆς ρωμαϊκῆς ποίησης καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη τὸ μέγεθος τῶν δημιουργημάτων τοῦ Θεοῦ, τὰ ὁποῖα χαρακτηρίζονται καὶ ὡς προσφορὰ τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸν ἄνθρωπο, γιὰ νὰ τὰ καρπωθεῖ (*quaeque fruenta patent homini*), κάτι πού σαφῶς μεγαλοποιεῖ τὴν ἀξία τους, ἀφοῦ τὰ παρουσιάζει ὡς προερχόμενα ἀπὸ τὸν Θεό, ἐνῶ ταυτόχρονα προβάλλεται ἡ φιλευσπλαχνία καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸν ἄνθρωπο. Τὸ δυαδικὸ λοιπὸν σχῆμα ἀποτελεῖ τὸ ρητορικὸ ὄχημα μέσῳ τοῦ ὁποῖου ἐκφράζεται ἡ ἀδυναμία τοῦ περιεχομένου (κι ὄχι τῆς μορφῆς) τῆς, μεγαλοπρεποῦς κατὰ τὰ ἄλλα, ρωμαϊκῆς ποίησης νὰ ἐκφράσει τὴ θεολογικὴ ἀλήθεια τῆς φιλευσπλαχνίας τοῦ Θεοῦ καὶ νὰ Τὸν εὐχαριστήσῃ γι' αὐτήν.

Ἀπέναντι λοιπὸν στὴν εἰδωλολατρικὴ ποίηση προβάλλεται ἡ χριστιανικὴ προσευχὴ καὶ τὰ δικά της χαρακτηριστικά. Μέσῳ αὐτῆς δοξολογοῦμε ἀκατάπαυστα τὸν Θεὸ καθ' ὅλη τὴ διάρκεια τῆς ἡμέρας, πρωί, μεσημέρι, βράδυ, καὶ μέσῳ αὐτῆς ἀφιερώνεται ὅλη μας ἡ ὕπαρξη, πνευματικὴ, συναισθηματικὴ καὶ σωματικὴ, στὸν Θεό. Τὸ τριαδικὸ δομικὸ σχῆμα ἐπιλέγεται πολὺ εὐστοχα ἐδῶ, προκειμένου νὰ ἐκφράσει τὴ χριστιανικὴ προσευχὴ καὶ τὶς ιδιότητές της. Ἡ παρατήρηση ὅτι ἡ ἀναφορὰ στὶς τρεῖς χρονικὲς στιγμὲς τῆς ἡμέρας κατὰ τὶς ὁποῖες πραγματοποιεῖται ἡ προσευχὴ (πρωί, ἀπόγευμα, βράδυ) εἶναι ἀπόλυτα σύμφωνες μὲ τὶς λατρευτικὲς συνήθειες τῶν πρώτων χριστιανῶν εἶναι

³³⁶ Βλ. Lühken (2002), σσ. 253-254.

³³⁷ Γιὰ τὴν ἀποστροφὴ τοῦ Προυδεντίου πρὸς τὶς λατρευτικὲς συνήθειες τῶν ἐθνικῶν βλ. Guillen (1950), σσ. 293-296, ὅπου ἀναφέρονται καὶ συγκεκριμένα χωρία ἀπὸ τὸ ἔργο τοῦ ποιητῆ στὰ ὁποῖα δηλώνεται ἡ ἀπέχθεια καὶ ἡ εἰρωνεία τοῦ ἀπέναντι στὶς εἰδωλολατρικὲς συνήθειες.

πολύ ὀρθή³³⁸. Προφανῶς λοιπὸν ὁ ποιητὴς θέλησε μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ νὰ ξεκαθαρίσει ὅτι ἐδῶ ἀναφέρεται πλέον στὴ χριστιανικὴ προσευχή, τὴν ὁποία σαφῶς ἀντιπαραβάλλει στὴν εἰδωλολατρικὴ προσευχή στὴν ὁποία ἀναφέρθηκε στὴν προηγούμενη στροφή. Ἐπιπλέον βέβαια τονίζεται καὶ ἓνα ἰδιαίτερο χαρακτηριστικὸ ποὺ τὴ διακρίνει, ἡ πλήρης ἀφοσίωση σὲ αὐτὴν καθ' ὅλη τὴ διάρκειά τῆς ἡμέρας, κάτι ποὺ ἀσφαλῶς θυμίζει τὴν ἔννοια τῆς ἀδιαλείπτου προσευχῆς ποὺ προβλήθηκε καὶ στὸ πρῶτο ποίημα τῆς συλλογῆς³³⁹. Αὐτὴ ἡ τέλεια ἀφοσίωση στὸν Θεὸ μέσῳ τῆς προσευχῆς ἀποτυπώνεται καὶ στὸ τριαδικὸ σχῆμα τῆς ἐπόμενης στροφῆς, τὸ ὁποῖο ἐκφράζει τὴν ἀφιέρωση ὅλης τῆς ὑπαρξῆς τοῦ ἀνθρώπου στὸν Θεό. Ἡ ἐπιλογή τοῦ δομικοῦ αὐτοῦ σχήματος καὶ πάλι δὲν εἶναι τυχαία, ἀλλὰ ἀπηχεῖ τὴ γνωστὴ εὐαγγελικὴ ρῆση ποὺ ζητᾷ τὴν πλήρη ἀφοσίωση ὁλόκληρης τῆς ἀνθρώπινης ὄντοτητας στὴν ἀγάπη τοῦ Θεοῦ³⁴⁰: στὴν «ἐσωτερικὴ ἀναπνοή» (*halitus interior*) μπορεῖ κανεὶς νὰ δεῖ τὴν ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου³⁴¹, στὴν καρδιὰ τὸν συναισθηματικὸ του κόσμον καὶ στὴ γλώσσα τὴν ἐκφραση τῆς ἀνθρώπινης σκέψης. Ἐπιπλέον ἡ ὁλοκληρωτικὴ αὐτὴ ἀφοσίωση τοῦ ἀνθρώπου στὸν Θεὸ ἐκφράζει καὶ τὴν ἀπόλυτη ἐξάρτησή του ἀπὸ Αὐτὸν ὑπενθυμίζοντας τὴν ταπεινότητά του ἔναντι τοῦ Θεοῦ, κάτι ποὺ προσθέτει στὰ χαρακτηριστικὰ τῆς χριστιανικῆς προσευχῆς καὶ τὸ ἀπαραίτητο συνοδευτικὸ στοιχεῖο τῆς ταπείνωσης³⁴². Ἄν λοιπὸν τὸ δυαδικὸ δομικὸ σχῆμα ἐξέφρασε τὴν ἀντίθεση μεταξὺ τῆς «ἐθνικῆς» καὶ τῆς χριστιανικῆς ποιήσεως, ἡ τριαδικὴ δόμηση προβάλλει τὴ δύναμη καὶ τὴν ἀξία τῆς χριστιανικῆς προσευχῆς, ὄχι βέβαια ὡς αὐταξίας, ἀλλὰ ὡς τρόπου ἐκφρασεως τῆς δοξολογίας πρὸς τὸν Θεὸ ποὺ δημιουργήσε ὀτιδήποτε μπορεῖ ὁ ἄνθρωπος νὰ χρησιμοποιήσει ὡς τροφή. Ἡ εὐχαριστηριακὴ λοιπὸν πρὸς τὸν Θεὸ προσευχὴ γιὰ τὴν ὁποία γίνεται ἐδῶ λόγος δὲν ἀποτελεῖ ἀπλῶς ἀντανάκλαση ἢ μετατροπὴ σὲ λογοτεχνικὸ θέμα μιᾶς γνωστῆς χριστιανικῆς πρακτικῆς, ἀλλὰ

³³⁸ Βλ. Becker (2006), σ. 130-131.

³³⁹ *Cath.* 1.83-84· βλ. σχετικὰ καὶ ὑποσ. 110.

³⁴⁰ *Mt* 22.37: *diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et in tota anima tua et in tota mente tua.*

³⁴¹ Ὁ *Thesaurus* τοῦ Forcellini (1965), τ. 2, σ. 636, ἐπισημαίνει πῶς ἡ λέξις ἀπαντᾷ στὸν Προυδέντιο μὲ τὴ μεταφορικὴ σημασία τῆς «ψυχῆς» καὶ παραθέτει ὡς παράδειγμα ἓνα ἄλλο χωρίο τῆς συλλογῆς (*Cath.* 10.11-12: *petit halitus aëra fervens, / humus excipit arida corpus*).

³⁴² Γιὰ τὸ μοτίβο τοῦ ταπεινοῦ προσευχόμενου κάνει λόγο καὶ ἡ Kah (1990), σσ. 60-61.

συνδέεται μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἐγκράτειας, αἰτιολογώντας τὴν κατὰ κάποιον τρόπο, καὶ ἀποτελεῖ μιὰ θεωρητικὴ – θεολογικὴ ὑποστήριξή της. Γενικότερα, τὸ πρῶτο μέρος τοῦ ποιήματος δὲν εἶναι περιγραφικὸ – ἐγκωμιαστικὸ χαρακτήρα³⁴³, ἀλλὰ κάτω ἀπὸ τὴ ρητορικὴ ἐπίφαση τῆς ὕμνολογίας κρύβεται ἕνας βαθύτατα θεολογικὸς χαρακτήρας μὲ ἠθικοδιδασκτικὲς καὶ «ἀντιεθνικὲς» διαστάσεις.

III) Βιβλικὴ παρέκβαση (στρ. 20-34): ἡ πορεία τοῦ ἀνθρωπίνου γένους

*Nos igitur tua, sancte, manus
caespitem composuit madido
effigiem meditata suam,
utque foret rata materies* στρ. 20
100 *flavit et indidit ore animam.*

*Tunc per amoena vireta iubet
frondicomis habitare locis,
ver ubi perpetuum redolet
prataque multicolora latex* στρ. 21
105 *quadrifluo celer amne rigat.*

*“Haec tibi nunc famulentur”, ait,
“usibus omnia dedo tuis:
sed tamen aspera mortifero
stipite carpere poma veto,* στρ. 22
110 *qui medio viret in nemore”.*

*Hic draco perfidus indocile
virginis inlicit ingenium,
ut socium malesuada virum
mandere cogeret ex vetitis* στρ. 23
115 *ipsa pari peritura modo.*

*Corpora mutua (nosse nefas)
post epulas inoperta vident,
lubricus error et erubuit:
tegmina suta parant foliis,* στρ. 24
120 *dedecus ut pudor occuleret.*

³⁴³ Ἐτσι τὸ χαρακτηρίζει ἡ Becker (2006), σ. 137.

*Quae feritas modo non trepidat,
territa de grege candidulo?
inpavidas lupus inter oves
tristis obambulat et rabidum* στρ. 32

160 *sanguinis inmemor os cohibet.
Agnus enim vice mirifica
ecce leonibus imperitat:
exagitansque truces aquilas
per vaga nubila, perque notos* στρ. 33

165 *sidere lapsa columba fugat.*

*Tu mihi, Christe, columba potens,
sanguine pasta cui cedit avis,
tu niveus per ovile tuum
agnus hiare lupum prohibes,* στρ. 34

170 *subiuga tigridis ora premens.*

Στὴν ἐνότητα αὐτὴ σκιαγραφεῖται ἡ πορεία τοῦ ἀνθρώπινου γένους ἀπὸ τῆ δημιουργία του μέχρι τὴν ἐνσάρκωση τοῦ Χριστοῦ καὶ τὸ τέλος τοῦ κόσμου μὲ τὸν ἐρχομὸ τῆς Οὐράνιας Βασιλείας. Ἡ ἐνότητα ἀποτελεῖται ἀπὸ τρία μέρη, ὁ ἀριθμὸς τῶν στροφῶν τῶν ὁποίων βαίνει μειούμενος: τὸ πρῶτο, ποὺ ἀποτελεῖ διήγηση τῆς ἱστορίας τοῦ προπατορικοῦ ἁμαρτήματος καὶ τῶν συνεπειῶν του γιὰ τὸν ἄνθρωπο, ἐμπνευσμένο βεβαίως ἀπὸ τὸ βιβλικὸ κείμενο, περιέχει ὀκτώ στροφές (στρ. 20-27), τὸ δεύτερο, τὸ ὁποῖο ἀναφέρεται στὴν ἐνσάρκωση τοῦ Χριστοῦ καὶ τὸ θεολογικὸ της νόημα, ἐμπεριέχει τέσσερις στροφές (στρ. 28-31), ἐνῶ τὸ τελευταῖο περιγράφει τὴν Οὐράνια Βασιλεία σὲ τρεῖς στροφές (στρ. 32-34). Στὸ ἐσωτερικὸ τῶν ἐπιμέρους αὐτῶν ἐνοτήτων οἱ στροφές, ὅπως θὰ φανεῖ καὶ ἀπὸ τὴν ἀνάλυσή τους, συνδέονται ἀνὰ δύο μεταξύ τους, πλὴν τῆς τελευταίας ἐνότητας ποὺ ἀποτελεῖται ἀπὸ τρεῖς στροφές, ὅπου ὅμως ἡ κεντρικὴ ἰδέα οὐσιαστικὰ δομεῖται σὲ δύο μέρη. Παρατηρεῖ λοιπὸν κανεὶς καὶ πάλι ἕναν συνδυασμὸ δυαδικοῦ καὶ τριαδικοῦ δομικοῦ σχήματος. Ὅσον ἀφορᾷ τὴν τριμερῆ διαίρεση τοῦ δευτέρου μέρους γενικά, εἶναι σαφές ὅτι αὐτὴ ἀνταποκρίνεται στὴ χριστιανικὴ διαίρεση τοῦ χρόνου σὲ τρεῖς περιόδους μὲ βάση δύο κομβικὰ σημεία, τὴν πρώτη καὶ τὴ δεύτερη παρουσία τοῦ Χριστοῦ στὸν

κόσμο³⁴⁴. Από την άλλη ή μεγαλύτερη έκταση που επιλέγει ο ποιητής να δώσει στην ιστορία του προπατορικού αμαρτήματος μπορεί να θεωρηθεί λογική, καθώς το προπατορικό αμάρτημα συνδέεται με την άρετή της εγκράτειας (που αποτελεί κεντρικό θέμα του ποιήματος), αφού κατά τους Πατέρες της Έκκλησίας το αμάρτημα των προπατόρων συνίσταται ουσιαστικά στην ανυπακοή και την παράβαση της εντολής της νηστείας που τους δόθηκε από τον Θεό³⁴⁵.

Το πρώτο τμήμα της ένότητας της βιβλικής παρέκβασης (στρ. 20-27) είναι δομημένη δυαδικά. Χωρίζεται δηλαδή σε δύο μέρη ίσης έκτασης (τεσσάρων στροφών το καθένα), εκ των οποίων το πρώτο (στρ. 20-23) περιέχει τη διήγηση της δημιουργίας του ανθρώπου και του προπατορικού αμαρτήματος, ενώ το δεύτερο (στρ. 24-27) εστιάζει στις συνέπειές του. Το καθένα από τα δύο αυτά μέρη απαρτίζεται επίσης από δύο τμήματα, δηλαδή δύο στροφές, με αποτέλεσμα να δημιουργείται ένα απόλυτα συμμετρικό δυαδικό σχήμα.

Σύμφωνα με τα παραπάνω ή ένότητα των στρ. 20-23 αναπαράγει τη σχετική βιβλική διήγηση σε δύο φάσεις: από τη μία της δημιουργίας του ανθρώπου και της περιγραφής του Παραδείσου (στρ. 20-21) και από την άλλη της διάπραξης του προπατορικού αμαρτήματος (στρ. 22-23). Οί δύο πρώτες στροφές αυτής της ένότητας παρουσιάζουν επίσης δυαδική δομή. Στην πρώτη από αυτές ή δημιουργία του ανθρώπου παρουσιάζεται σε δύο φάσεις³⁴⁶: από τη μία ή δημιουργία του σώματος από τα χέρια του Θεού με λάσπη (στ. 96-97: *nos igitur tua, sancte, manus / caespitae composuit madido*) και από την άλλη ή δημιουργία της ψυχής με το φύσημα του Θεού προς τον άνθρωπο (στ. 99-100: *utque foret rata materies / flavit et indidit ore animam*), ανάμεσα στις οποίες παρεμβάλλεται ο στ. 98 (*effigiem meditata suam*), ο οποίος θυμίζει ότι ο άνθρωπος πλάστηκε «κατ’

³⁴⁴ Η διαίρεση από την Becker (2006), σ. 137, της ένότητας της βιβλικής διήγησης σε τρία τμήματα (στρ. 20: δημιουργία του ανθρώπου, στρ. 21-27: προπατορικό αμάρτημα, στρ. 28-34: σωτηρία του ανθρώπου μέσω της ενσάρκωσης του Χριστού) φαίνεται εν μέρει να αγνοεί τις τρεις φάσεις της ανθρώπινης πορείας.

³⁴⁵ Πρβ. ενδεικτικά Μ. Βασ. *Όμιλία ρηθείσα εν λιμῶ και ἀρχμῶ*, PG 31.324C: *Ὡς γὰρ Ἀδάμ, κακῶς φαγὼν, τὴν ἁμαρτίαν παρέπεμψεν, οὕτως ἐξαλείφομεν ἡμεῖς τὴν ἐπίβουλον βρώσιν, ἐὰν χρείαν ἀδελφοῦ και λιμὸν θεραπεύσωμεν* βλ. σχετικά και Rondet (1967), σ. 109.

³⁴⁶ Βλ. και Becker (2006), σ. 138, ή οποία παρατηρεῖ ότι σε κάθε φάση αφιερώνεται μία κύρια πρόταση που συμπληρώνεται από μία μετοχή ή δευτερεύουσα πρόταση αντίστοιχα.

εικόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν» τοῦ Θεοῦ³⁴⁷. Στὴ δευτέρα πάλι περίπτωση ὁ Παράδεισος ποὺ χάρισε ὁ Θεὸς στὸν ἄνθρωπο περιγράφεται σὲ τρεῖς σκηνές: ἡ πρώτη ἀναφέρεται στὰ καταπράσινα λιβάδια (στ. 101-102: *tunc per amoena virecta iubet / frondicomis habitare locis*), ἡ δεύτερη στὴν αἰώνια εὐωδία τῆς ἀνοιξῆς ποὺ τὸν χαρακτηρίζει (στ. 103: *ver ubi perpetuum redolet*) καὶ ἡ τρίτη στὸ ἄφθονο νερὸ ποὺ ποτίζει τὴν καταπράσινη γῆ (στ. 104-105: *prataque multicolora latex / quadrifluo celer amne rigat*). Καὶ πάλι παρατηρεῖ κανεὶς ὅτι ἡ πρώτη καὶ ἡ τελευταία σκηνὴ ἀποτελοῦνται ἀπὸ δύο στίχους, ἐνῶ ἡ ἐνδιάμεση ἀπὸ ἕναν.

Ἡ ἀπόλυτη ὁμοιότητα τοῦ δομικοῦ σχήματος τῶν δύο στροφῶν ἀσφαλῶς δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ τυχαία. Ὅσον ἀφορᾷ τὴν πρώτη στροφή, τὸ τριαδικὸ δομικὸ σχῆμα ἀναπαράγει ἀφενὸς τὴ χριστιανικὴ ἀνθρωπολογικὴ διαίρεση σὲ σῶμα καὶ ψυχὴ³⁴⁸, ἀφετέρου δὲ ὑπενθυμίζει στὸν ἀναγνώστη ὅτι καὶ τὰ δύο ἔχουν ὡς πρότυπά τους τὸν Θεό. Ἡ Becker ἐστιάζοντας περισσότερο στὴν ἰδέα τῆς ὁμοιότητας τοῦ ἀνθρωπίνου σώματος μὲ τὸν Θεὸ ἐντοπίζει ἀντιαιρετικὲς διαστάσεις

³⁴⁷ Βέβαια θὰ μπορούσε κανεὶς νὰ παρατηρήσει ὅτι τὸ ἐπίθετο *meditata* ἀναφέρεται στὸ χέρι τοῦ Θεοῦ (*manus*) ποὺ ἔπλασε τὸ ἀνθρώπινο σῶμα καὶ ὄχι στὸ στόμα Του ποὺ ἐμψύσησε πνοὴ σ' αὐτό, ἐπομένως, ὅπως παρατηρεῖ ἡ Becker (2006), σσ. 140-141, ὁ Προυδέντιος συντάσσεται μὲ τὴν ἀποψη τῶν Πατέρων ἐκείνων ποὺ θέλουν καὶ τὸ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου νὰ ἔχει πλαστεῖ «καθ' ὁμοίωσιν» τοῦ Θεοῦ. Ὡστόσο τὴν ἴδια στιγμή ἀποδέχεται καὶ ἡ ἴδια ὅτι ὁ στ. 98, τοποθετημένος ὅπως εἶναι ἀνάμεσα στὶς δύο φάσεις τῆς δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου, μοιάζει ἀπλῶς νὰ ὑπενθυμίζει ὅτι τόσο τὸ σῶμα, ὅσο καὶ ἡ ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου, τὸ σύνολο δηλαδὴ τῆς ἀνθρώπινης ὄντοτητας, πλάστηκαν «κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν» τοῦ Θεοῦ — πρβ. καὶ Paul. Nolanus, *Carmina*, 25.15, ὅπου μὲ μιὰ παρόμοια ἐκφραση δηλώνεται ἡ δημιουργία τοῦ ἀνθρώπου (χωρὶς νὰ γίνεταὶ διάκριση σὲ σῶμα καὶ ψυχὴ) ἀπὸ τὸ στόμα τοῦ Θεοῦ (*foederis huius opus proprio deus ore sacrauit / divinaque manu par hominum statuit*) - γιὰ τὴν ἐπισήμανση τῆς ὁμοιότητας βλ. καὶ Costanza (1983), σ. 49. Μάλιστα ὁ Waszink (1943) θεωρεῖ ὅτι ὁ στίχος *flavit et indidit ore animam* ἀντὶ τοῦ *ore animam dedit*, ποὺ σώζεται σὲ ὀρισμένα χειρόγραφα, δὲν ὀφείλεται σὲ κάποιον ἀντιγραφέα, ἀλλὰ στὸν ἴδιο τὸν ποιητὴ, ποὺ σὲ μιὰ δευτέρη ἐκδοσὴ τῆς συλλογῆς τοῦ θέλησε νὰ συμβαδίσει πιὸ ξεκάθαρα μὲ τὸ ὀρθόδοξο δόγμα γιὰ τὴ φύση καὶ τὴν προέλευση τῆς ψυχῆς, σύμφωνα μὲ τὸ ὅποιο αὐτὴ δὲν εἶναι θεός, ἀλλὰ ἀποτελεῖ δημιούργημα τοῦ Θεοῦ.

³⁴⁸ Γιὰ τὴ χριστιανικὴ θεώρηση τῆς διαίρεσης αὐτῆς βλ. Ξεξάκη (2006), σσ. 135-141. Τὴ διαίρεση αὐτὴ ἀκολουθεῖ καὶ ὁ Προυδέντιος καὶ μάλιστα πιστεύει ὅτι ψυχὴ καὶ σῶμα δημιουργήθηκαν ταυτόχρονα, πρβ. *Apoth.* 824-829: *Pars tamen illa / haudquamquam dicenda dei est quae tempore coepit, / nec prior aut senior quam primum plasma putanda est. / Tunc etenim factam video, cum cordis amici / intravit germana domum limique recentis / hospita et ipsa recens fraterna sedit in aula*. Γιὰ τὴν ἀρμονικὴ σύνδεση τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς καὶ τοῦ ἀνθρωπίνου σώματος στὴν ἀνθρωπολογία τοῦ Προυδεντίου βλ. Padovese (1980), σσ. 91-93.

στή συγκεκριμένη στροφή (έναντίον τῶν «Γνωστικῶν») ³⁴⁹, ἐνῶ παράλληλα συνδέοντας τὴν ἰδέα αὐτὴ μὲ τὸ γενικότερο περιεχόμενο τοῦ ποιήματος ἐκφράζει τὴν ἄποψη ὅτι ἀνταποκρίνεται στὴ στόχευση τοῦ ποιητῆ νὰ προσδώσει θεολογικὸ νόημα στὸ γεῦμα (ἢ σάρκα εἶναι κι αὐτὴ ὁμοίωμα τοῦ Θεοῦ καὶ ἄρα ἡ φροντίδα τῆς δὲ συνιστᾶ ὑποδεέστερο ἔργο) ³⁵⁰. Ἄν ὅμως ληφθεῖ ὑπ' ὄψιν ὅτι ὁ θεματικὸς πυρήνας τοῦ ποιήματος εἶναι ἡ ἀρετὴ τῆς ἐγκράτειας, τότε θὰ μπορούσε νὰ δοθεῖ μιὰ ἄλλη ἐρμηνεία γιὰ τὶς δομικὲς ἐπιλογὲς τοῦ ποιητῆ. Ἡ ὑποστηριζόμενη καὶ μέσῳ τῆς δομῆς τῆς στροφῆς διάκριση ἀνάμεσα στὴν ὑλικὴ καὶ τὴν πνευματικὴ ὑπόσταση τοῦ ἀνθρώπου ὑπενθυμίζει ὅτι ὁ πιστὸς ὡς ὑλικὴ ὄντοτητα προφανῶς ἔχει ἀνάγκη τὴν τροφή, ὡς πνευματικὴ ὅμως ὑπαρξὴ πού ἔχει πλαστεῖ «κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν» τοῦ Θεοῦ ἔχει χρέος νὰ ἀνταποκρίνεται καὶ στὶς πνευματικὲς του ἀνάγκες καὶ νὰ μὴν ἀφοσιώνεται στὴν ὕλη, ἀλλὰ νὰ τὴ χρησιμοποιεῖ λελογισμένα. Ὑπὲρ τῆς ἐρμηνείας αὐτῆς συνηγορεῖ καὶ ἡ χρῆση τοῦ ἐπιθέτου *rata* πού ἀποδίδεται στὴν ὕλη καὶ ὑπονοεῖ τὴ λογικὴ διάσταση τῆς ἀνθρώπινης ὄντοτητας, τὴν ἱκανότητα δηλαδὴ τοῦ ἀνθρώπου νὰ σκέφτεται λογικὰ καὶ νὰ ἐπιλέγει τὸ καλὸ μὲ βάση τὴ λογικὴ ³⁵¹. Ἀπὸ αὐτὴν τὴν ἄποψη τὸ περιεχόμενο αὐτῆς τῆς στροφῆς μοιάζει νὰ συνδέεται μὲ τὴν ἐνότητα τῶν στρ. 9-16 τοῦ ποιήματος, ὅπου ὁ ποιητὴς εἶχε ὑποστηρίξει τὴ δυνατότητα τοῦ ἀνθρώπου νὰ ἐπιλέξει ὅλα τὰ εἶδη τῆς τροφῆς, ἀλλὰ καὶ τὴν ὑποχρέωσή του νὰ προχωρήσει στὴν ἐπιλογὴ αὐτὴ μὲ βάση τὴν

³⁴⁹ Οἱ Γνωστικοὶ θεωροῦσαν ὑποδεέστερη τὴν ὑλικὴ ὑπόσταση τοῦ ἀνθρώπου καὶ πολλοὶ ἀπὸ αὐτοὺς, ὅπως ὁ Βασιλίδης καὶ τὸ *Ἀπόκρυφον* τοῦ Ἰωάννου, ἀρνοῦνταν ὅτι ὑπάρχει σωτηρία γιὰ τὸ σῶμα, βλ. σχετικὰ Logan (2000), σ. 918 καὶ σ. 920.

³⁵⁰ Becker (2006), σ. 141.

³⁵¹ Ἡ Becker (2006), σ. 145, ἐκλαμβάνει τὸ ἐπίθετο ἀποκλειστικὰ μὲ τὴ νομικὴ του σημασία (=ὁ νομικὰ ἰσχύων, ὁ ἐπικυρωμένος) καὶ τὸ συνδέει μὲ τὸ γεγονὸς τῆς ὀλοκλήρωσης τῆς ἀνθρώπινης ὄντοτητας μέσῳ τῆς ἐμφύσησης τοῦ πνεύματος, τῆς ψυχῆς, στὴν ἀψυχη σάρκα τοῦ ἀνθρώπου. Στὸ ἴδιο μῆκος κύματος καὶ ὁ Thomson (2006), σ. 25, μεταφράζει τὸ ἐπίθετο ὡς «τέλειος», «ὀλοκληρωμένος» («perfected»). Εἶναι ἀναμφίβολο ὅτι αὐτὴ εἶναι ἡ κυριολεκτικὴ σημασία τοῦ ἐπιθέτου, ὡστόσο ἡ ἐτυμολογικὴ προέλευσή του ἀπὸ τὸ ρῆμα *reor* προκαλεῖ ἕναν ἀρκετὰ δελεαστικὸ συνειρμὸ μὲ τὴν ἔννοια τοῦ «ἔλλογου ὄντος», ἰδιαίτερος στὰ πλαίσια τῆς ἐξιστόρησης τῆς δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸν Θεό, ὅπου προβάλλεται ἡ διαφορὰ καὶ ἡ ἀνωτερότητά του ἀπὸ τὰ ζῶα. Ἄλλωστε ἡ *ratio* ὡς γνώρισμα τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς ἐμφανίζεται καὶ παρακάτω, στὸν στ. 190. Γενικότερα γιὰ τὴ σημασία πού ἀποδίδει ὁ Προυδέντιος στὴν ἔννοια τῆς *ratio*, τῆς σοφίας δηλαδὴ ὡς ἀπαραίτητου συμπληρώματος τῆς πίστεως (*fides*), βλ. τὸ σχετικὸ ἄρθρο τοῦ Evenepoel (1981), σσ. 318-327.

έγκράτεια³⁵². Είναι αξιοσημείωτο ότι κι εκεί, όπως έχει ήδη αναφερθεί, ή διάκριση ανάμεσα στη στάση του «ύλικου» και του «πνευματικού» ανθρώπου στο θέμα της επιλογής της τροφής υποστηριζόταν από ένα αντίστοιχο τριαδικό σχήμα, σύμφωνα με το οποίο ανάμεσα στις δύο υποενότητες που εξέφραζαν την κάθε μία στάση παρεμβαλλόταν μια κεντρική υποενότητα που τις συνέδεε.

Τη διάκριση αυτή ανάμεσα στον πνευματικό και ύλικό κόσμο φαίνεται να αναπαράγει και το τριαδικό δομικό σχήμα της επόμενης στροφής, ή οποία περιγράφει έναν *locus amoenus* με όρους τόσο της κλασικής λατινικής ποίησης, όσο και της βιβλικής γραμματείας³⁵³. Είναι αξιοπρόσεκτο ότι οί δύο πρώτοι και οί δύο τελευταίοι στίχοι περιγράφουν τον Παράδεισο ως χώρο, αναφερόμενοι στα έξωτερικά, ύλικα στοιχεία του, ενώ ο κεντρικός στίχος που τις χωρίζει αναφέρεται στον Παράδεισο με όρους περισσότερο πνευματικούς: στον Παράδεισο επικρατεί ή αιωνιότητα, ενώ το ύλικό στοιχείο της ευωδίας έχει εξαφανισθεί. Όσο κι αν ή εικόνα της αιώνιας άνοιξης, που παραπέμπει στο ήπιο κλίμα, έχει ρωμαϊκές καταβολές³⁵⁴, δεν μπορεί κανείς να παραβλέψει την ιδιαίτερη σημασία που κατέχει ή έννοια της αιωνιότητας και στον χριστιανικό κόσμο. Γι αυτό και ή επιλογή του ποιητή να τη θέσει στο μέσο της στροφής, ανάμεσα σε δύο σκηνές που αναδεικνύουν την έξωτερική όμορφιά του Παραδείσου, δεν μπορεί να θεωρηθεί άσχετη με την τάση της αντιδιαστολής του πνευματικού κόσμου προς τον ύλικό, τάση που έχει ήδη παρατηρηθεί στο ποίημα. Ο ποιητής μοιάζει να μη χάνει την ευκαιρία να υπενθυμίζει στον πιστό τη θεολογική βάση επί της οποίας στηρίζεται ή αρχή της έγκράτειας στη διατροφή: ο άνθρωπος δεν είναι μόνο σάρκα, αλλά και πνεύμα.

Η στηριζόμενη στο βιβλίο της *Γενέσως*³⁵⁵ βιβλική διήγηση συνεχίζεται στις επόμενες δύο στροφές που αναφέρονται στην έντολη

³⁵² Η άποψη λοιπόν του Herzog (1966), σ. 45, ότι ή βιβλική διήγηση είναι άσχετη με το κεντρικό θέμα του ποιήματος, δηλαδή το γεύμα του πιστού, δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να γίνει δεκτή.

³⁵³ Βλ. σχετικά Becker (2006), σσ. 146-151, Lühken (2002), σσ. 155-157 και Salvatore (1958), σσ. 95-110, ο οποίος, αφού έντοπίζει επιδράσεις στον Προυδέντιο από αρκαδικές περιγραφές της κλασικής ρωμαϊκής λογοτεχνίας, κάνει λόγο για έναν χριστιανικό αρκαδισμό του ποιητή που σχετίζεται με την απόρριψη κάθε ειδωλολατρικής συνήθειας. Ειδικότερα για τη φράση *ver ubi perpetuum redolet* ο Evenepoel (1982), σ. 170, έντοπίζει παράλληλα χωρία στον Όβιδιο, τον Όρατιο και τον Ίουβενάλη.

³⁵⁴ Βλ. Lühken (2002), σ. 234.

³⁵⁵ Gn 2.16-24.

τοῦ Θεοῦ στοὺς πρωτοπλάστους καὶ στὴν ἀνυπακοὴ πού αὐτοὶ ἐπέδειξαν ἀπέναντί της. Ἔτσι στὴν πρώτη στροφὴ παρατίθεται σὲ εὐθύ λόγο ἢ ἐντολὴ τοῦ Θεοῦ: «ὅλα ὅσα ὑπάρχουν στὸν Παράδεισο βρίσκονται στὴ διάθεσή σας» (στ. 106-107: *“haec tibi nunc famulentur’ ait; / usibus omnia dedo tuis”*), «ὅμως σᾶς ἀπαγορεύω νὰ φᾶτε ἀπὸ τοὺς καρπούς τοῦ θανατηφόρου δέντρου πού βρίσκεται στὸ κέντρο τοῦ Παραδείσου» (στ. 108-110: *“sed tamen aspera mortifero / stipite carpere poma veto, / qui medio viret in nemore”*). Στὴ δευτέρη στροφὴ παρουσιάζεται τὸ θέμα τῆς παρακοῆς τῶν πρωτοπλάστων: ὁ διάβολος ξεγελᾷ τὴν ἄθῳα Εὐά (στ. 111-112: *hic draco perfidus indocile / virginis inlicit ingenium*), ὥστε νὰ ὀδηγήσει καὶ τὸν σύντροφό της νὰ γευθεῖ τὸν ἀπαγορευμένο καρπὸ, καταδικάζοντας ἔτσι καὶ τὸν ἑαυτὸ της στὴν ἀπώλεια (στ. 113-115: *ut socium malesuada virum / mandere cogeret ex vetitis, / ipsa pari peritura modo*).

Ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο παρουσιάζεται ἡ σχετικὴ βιβλικὴ διήγηση σὲ δύο θεματικοὺς πόλους (ἢ ἐντολὴ τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ παρακοὴ τῶν πρωτοπλάστων), πού ἀντιστοιχοῦν σὲ ἰσάριθμες στροφές, εἶναι ἀποκαλυπτικὸς τῶν θεολογικῶν στοχεύσεων τοῦ ποιητῆ. Εἶναι φανερὸ πὼς τὸ δυαδικὸ αὐτὸ δομικὸ σχῆμα προβάλλει μὲ τὸν καλύτερο δυνατὸ τρόπο τὴν οὐσία τοῦ προπατορικοῦ ἁμαρτήματος, πού δὲν εἶναι ἄλλη ἀπὸ τὴν ἀνυπακοὴ στὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ, καθὼς οἱ πράξεις τῶν πρωτοπλάστων ἀντιδιαστέλλονται εὐθέως πρὸς τὶς ἐντολές τοῦ Θεοῦ³⁵⁶. Βέβαια ἡ ἁμαρτία τῆς ἀνυπακοῆς δὲν ἀπασχολεῖ τὸν ποιητὴ αὐτὴ καθεαυτήν, ἀλλὰ στὴ σχέση της μὲ τὸ θέμα τῆς «θεολογίας τοῦ γεύματος», γύρω ἀπὸ τὸ ὁποῖο κινεῖται τὸ περιεχόμενον τοῦ ποιήματος. Εἶναι γνωστὸ ἄλλωστε ὅτι ἡ ἐντολὴ τοῦ Θεοῦ πού παρέβησαν οἱ πρωτόπλαστοι ἦταν οὐσιαστικὰ ἐντολὴ νηστείας. Ἐπομένως ἡ κρεοφαγία καὶ γενικότερα ἡ ὑπερβολικὴ καὶ μὴ ἐγκρατὴς διατροφή τὴν ὁποία ἀπέρριψε ὁ ποιητὴς στὸ πρῶτο μέρος τοῦ ποιήματος ἀποτελεῖ στὴν πραγματικότητά ἀνυπακοὴ στὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ. Οἱ πρωτόπλαστοι παρουσιάζονται ἐλεύθεροι νὰ χαροῦν τὰ πάντα στὸν Παράδεισο, ἐκτὸς ἀπὸ τοὺς ἀπαγορευμένους καρπούς. Ἡ λεπτομερὴς αὐτὴ ἀναφορὰ στὸ περιεχόμενον τῆς ἐντολῆς τοῦ Θεοῦ δὲν εἶναι τυχαία, καθὼς ἀνακαλεῖ στὴ μνήμη τοῦ ἀναγνώστη τὰ ὅσα ἔχουν ἤδη ἀναφερθεῖ στὸ πρῶτο μέρος τοῦ ποιήματος σχετικὰ μὲ τὴν ἐλευθερία

³⁵⁶ Για τὴ σύνδεση τοῦ προπατορικοῦ ἁμαρτήματος μὲ τὴν ἀνυπακοὴ πρβ. Εἰρην. Λουγδ. Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως, 5.16.3 (PG 7b.1168C): ἐν μὲν γὰρ τῷ πρώτῳ Ἀδὰμ προσεκόψαμεν, μὴ ποιήσαντες αὐτοῦ τὴν ἐντολήν.

τοῦ ἀνθρώπου νὰ γευθεῖ κάθε τροφή, ἀλλὰ καὶ τὴν ὑποχρέωσή του νὰ ἐκμεταλλευθεῖ μὲ ἐγκράτεια τὴ δυνατότητα αὐτή. Σ' αὐτὸν τὸν στόχο ὑποτάσσεται καὶ ἡ διμερῆς διαίρεση τῆς στροφῆς, τὸ ἓνα τμῆμα τῆς ὁποίας (στ. 106-107) ἀναφέρεται στὴ δυνατότητα αὐτὴ ποὺ δίνει ὁ Θεὸς στοὺς πρωτοπλάστους, ἐνῶ τὸ δεύτερο (στ. 108-110), εἰσαγόμενο ἐμφατικὰ μὲ τὸν ἀντιθετικὸ σύνδεσμο *sed*, ἐκφράζει τὸν περιορισμὸ ποὺ ἐπιβλήθηκε σ' αὐτήν. Γιὰ μία ἀκόμη φορὰ λοιπὸν μπορεῖ κανεὶς νὰ παρατηρήσει πὼς στὸ *Cathemerinon* ἡ κεντρικὴ ἀρετὴ ποὺ προβάλλεται μέσα σὲ ἓνα ποίημα συνδέεται ταυτόχρονα καὶ μὲ ἄλλες στὰ πλαίσια τῆς προσπάθειας τοῦ ποιητῆ νὰ ἐμβαθύνει στὸ νόημα τῶν χριστιανικῶν ἀρετῶν ἢ τῶν ἀντιθέτων τους ἀμαρτημάτων μέσα ἀπὸ μιὰ βαθύτερη πολυπρισματικὴ ἐξέταση καὶ ἀνάλυσή τους, στηριζόμενη πάντα στὴν πατερικὴ διδασκαλία.

Αὐτὸν τὸν σκοπὸ φαίνεται νὰ ἐξυπηρετεῖ καὶ ἡ δόμηση τῆς ἐπόμενης στροφῆς, ἡ ὁποία θεμελιώνεται σὲ τρεῖς θεματικούς πυρῆνες μὲ μιὰ ὅμως δυϊστικὴ λογικὴ³⁵⁷. Ἐτσι τὸ πρῶτο δίστιχο κάνει λόγο γιὰ τὴν παρακοὴ τῆς Εὐας, ποὺ παρουσιάζεται ὅμως ὡς ἐξαπάτηση τοῦ διαβόλου, καθὼς ἡ ἴδια ἦταν ἀρχικὰ ἀθῶα, τὸ δεύτερο γιὰ τὸ ἀμάρτημα τοῦ Ἀδάμ, τὸ ὁποῖο ἐπίσης παρουσιάζεται ὡς προϊὸν τῆς ἐξαπάτησης τῆς Εὐας (εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι οἱ δύο περιπτώσεις ἐξαπάτησης συνδέονται μεταξύ τους καὶ συντακτικὰ ὡς κύρια καὶ δευτερεύουσα πρόταση, μὲ τὴν ἔμφαση σαφῶς νὰ πέφτει στὴν πρώτη ἐξαπάτηση, ἡ ὁποία καὶ γεννήθηκε ἀπὸ τὸν διάβολο³⁵⁸), ἐνῶ ὁ τελευταῖος στίχος ἐπισημαίνει τὴν ἀπώλεια καὶ τῶν δύο πρωτοπλάστων (ἡ Εὐα θὰ χαθεῖ «μὲ τὸν ἴδιο τρόπο» (*pari...modo*), κάτι ποὺ προφανῶς ὑπονοεῖ τὴν ἀπώλεια καὶ τοῦ Ἀδάμ). Μέσω τοῦ συνδυασμοῦ λοιπὸν τριαδικῆς καὶ δυαδικῆς δόμησης παρουσιάζονται ἀφενὸς οἱ δύο ἐξωτερικὲς αἰτίες ποὺ μποροῦν νὰ ὀδηγήσουν ἓναν ἀθῶο ἄνθρωπο στὴν ἀμαρτία (δηλαδὴ ὁ διάβολος ἢ κάποιον ἄλλο πρόσωπο ποὺ ἐξαπατήθηκε ἀπὸ αὐτόν) καὶ ἀφετέρου ἡ κοινὴ τραγικὴ συνέπεια καὶ γιὰ τὶς δύο περιπτώσεις, ποὺ δὲν εἶναι ἄλλη ἀπὸ τὴν πνευματικὴ ἀπώλεια τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ θεολογικὴ αὐτὴ ἀλήθεια προσαρμοσμένη στὸ θέμα τοῦ ποιήματος μοιάζει νὰ ἀποτελεῖ ὑπενθύμιση πρὸς τὸν πιστὸ πὼς ἢ μὴ τήρηση τῆς ἐγκράτειας, ὁποιαδῆποτε αἰτία καὶ ἂν ἔχει, εἴτε τὴν παραπλάνηση τοῦ

³⁵⁷ Ἡ Becker (2006), σσ. 155-158, παρατηρεῖ μόνο τὴν τριμερῆ δόμηση τῆς στροφῆς ἐστιάζοντας κατὰ τὴν ἀνάλυσή της στὴν προβολὴ τῆς ἀθωότητος τῆς Εὐας.

³⁵⁸ Βλ. Becker (2006), σ. 155.

διαβόλου είτε κάποιου ανθρώπου³⁵⁹, θα οδηγήσει τελικά τον άνθρωπο σε πνευματική απώλεια³⁶⁰.

Στις επόμενες δύο στροφές αναφέρονται οι συνέπειες του προπατορικού αμαρτήματος, τόσο στους πρωτοπλάστους (στρ. 24-25), όσο και στο ανθρώπινο γένος ως σύνολο (στρ. 26-27). Έξωτερικά λοιπόν ή ένότητα των στρ. 24-27 μοιάζει να ακολουθεί μια δυαδική δόμηση, αν και νοηματικά υφίστανται τρία θεματικά κέντρα.

Ειδικότερα στην πρώτη στροφή γίνεται αναφορά στις συναισθηματικές συνέπειες, δηλαδή στο αίσθημα ντροπής που κατέλαβε τους πρωτοπλάστους. Μετά τη λήψη του απαγορευμένου καρπού αντιλαμβάνονται για πρώτη φορά τη γύμνια τους (στ. 116-117: *corpora mutua (nosse nefas) / post epulas inoperta vident*), πράγμα που τους κάνει να κοκκινίσουν (στ. 118: *lubricus error et erubuit*) και τους οδηγεί στην κάλυψη του σώματός τους με φύλλα (στ. 119-120: *tegmina suta parant foliis, dedecus ut pudor occuleret*). Το θέμα λοιπόν της στροφής παρουσιάζεται σε τρία μέρη: στο πρώτο δίστιχο ή συνειδητοποίηση της γύμνιας, στον ενδιάμεσο στίχο αυτή καθεαυτήν ή συναισθηματική αντίδραση και στο τελευταίο δίστιχο οι πρακτικές επιπτώσεις αυτής της αντίδρασης. Η τριμερής αυτή διαίρεση δεν μπορεί να περάσει απαρατήρητη, από τη στιγμή μάλιστα που δεν υπαγορεύεται από την ίδια τη βιβλική διήγηση. Στο βιβλίο της Γενέσεως παρουσιάζονται μόνο ή συνειδητοποίηση εκ μέρους των πρωτοπλάστων της γύμνιας τους και ή επακόλουθη προσπάθειά τους να την καλύψουν³⁶¹. Η επισήμανση της ντροπής που άρχισαν να νιώθουν οι πρωτόπλαστοι λόγω του αμαρτήματός τους αποτελεί πρόσθετο σχόλιο του ποιητή, αν και στηρίζεται σε προηγούμενο χωρίο της βιβλικής διήγησης, όπου γινόταν λόγος για την απουσία κάθε αίσθήματος αιδούς του Αδάμ και της Εύας πριν τη διάπραξη του αμαρτήματος (είναι μάλιστα χαρακτηριστική ή χρήση του ίδιου ρήματος (*erubesco*) στα δύο χωρία)³⁶². Το παρενθετο αυτό σχόλιο, τοποθετημένο μάλιστα στο κέντρο της στροφής, αποκτά ιδιαίτερη δυναμική. Το αίσθημα της ντροπής που αισθάνονται οι

³⁵⁹Θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι υπάρχει υπαινιγμός για τους έθνικούς που παρακινούσαν τους πιστούς στην κρεοφαγία.

³⁶⁰ Η γενίκευση αυτή, σύμφωνα με την οποία μιλά ιστορία του παρελθόντος καθίσταται «παράδειγμα» για το παρόν και το μέλλον του ανθρώπου, εντοπίζεται από την Bruno (1995), σσ. 172-175, και σε βιβλικές διηγήσεις της *Psychomachia*.

³⁶¹ Gn 3.7: *et aperti sunt oculi amborum cumque cognovissent esse se nudos consuerunt folia ficus et fecerunt sibi perizomata.*

³⁶² Gn 2.25: *erant autem uterque nudi Adam scilicet et uxor eius et non erubescabant.*

πρωτόπλαστοι μετὰ τὴ λήψη τοῦ ἀπαγορευμένου καρποῦ ἀντανακλᾷ τὸ ἀντίστοιχο αἶσθημα ντροπῆς ποῦ θὰ νιώσει κάθε πιστὸς μετὰ ἀπὸ ἓνα «ἀπαγορευμένο» γιὰ τὴν Ἐκκλησία γεῦμα, μετὰ δηλαδὴ τὸ ὑπερβολικὸ φαγητό. Στὸ συνειρμὸ αὐτὸ ὁδηγεῖ ἄλλωστε καὶ ἡ φράση *post epulas* τοῦ στ. 117, ἡ ὁποία βέβαια δὲν ἀναφέρεται μόνο στὸ «γεῦμα» τῶν πρωτοπλάστων, ἀλλὰ σὲ ἓνα δεῦτερο ἐπίπεδο ἀνάγνωσης παραπέμπει στὴ μὴ ἐγκρατῆ διατροφή τοῦ πιστοῦ. Τὸ αἶσθημα λοιπὸν τῆς ντροπῆς, τοποθετούμενο στὸ κέντρο τῆς στροφῆς, παρουσιάζεται ὡς ἡ φυσικὴ συνέπεια μιᾶς τέτοιας διατροφῆς καὶ ἡ αἰτία τῆς μετέπειτα προσπάθειας τοῦ ἀνθρώπου νὰ ἀποκρύψει τὸν ἑαυτό του ἀπὸ τὸν Θεό³⁶³. Εἶναι τὸ κομβικὸ ἐκεῖνο σημεῖο στὸ ὁποῖο συνδέονται οἱ συνέπειες τῆς ἁμαρτίας καὶ ἡ ἀρχὴ μιᾶς πτωτικῆς πνευματικῆς πορείας τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ τριαδικὴ λοιπὸν δόμηση τῆς στροφῆς βοηθᾷ στὴν καλύτερη ἀποκάλυψη αὐτῆς τῆς θεμελιακῆς θεολογικῆς ἀλήθειας, ποῦ βρίσκει ἐφαρμογὴ καὶ στὸ θέμα τῆς διατροφῆς.

Ἡ δεῦτερη στροφή συνεχίζει τὸ θέμα τῶν συνεπειῶν τοῦ προπατορικῦ ἁμαρτήματος μεταπορίζοντάς το ὅμως ἀπὸ τὸν συναισθηματικὸ τομέα στὸ ἐπίπεδο τοῦ τρόπου ζωῆς. Οἱ πρωτόπλαστοι ἀμέσως μετὰ τὴ διάπραξη τοῦ προπατορικῦ ἁμαρτήματος νιώθουν φόβο γιὰ τὸν Θεὸ καὶ ἐκδιώκονται ἀπὸ τὸν Παράδεισο (στ. 121-122: *conscia culpa Deum pavitans / sede pia procul exigitur*). Ἐπιπλέον ἡ γυναίκα, ποῦ μέχρι τότε δὲν ἐξουσιαζόταν ἀπὸ τὸν ἄνδρα, τώρα τίθεται ὑπὸ τὴν ἐξουσία του (στ. 123-125: *innuba femina quae fuerat, coniugis excipit imperium, foedera tristia iussa pati*). Εἶναι φανερὸ πὼς ἡ στροφή διαίρειται σὲ δύο μέρη, ἐκ τῶν ὁποίων τὸ πρῶτο ἀναφέρεται στὴν ἀπομάκρυνση τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸν Θεὸ καὶ τὸ δεῦτερο στὴν ἀπώλεια τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου, τὰ ὁποῖα καὶ ἀποτελοῦν συνέπειες τῆς ἁμαρτίας. Αἰξίζει νὰ παρατηρήσει κανεὶς πὼς στὸ σχετικὸ χωρίο τῆς *Γενέσεως*³⁶⁴ ἀναφέρονται καὶ ἄλλες συνέπειες, ἰδιαίτερα δὲ οἱ δυσκολίες ποῦ θὰ συναντήσουν στὴ μετέπειτα ζωὴ τους τόσο ἡ Εὗα (οἱ πόνοι τοῦ τοκετοῦ), ὅσο καὶ ὁ Ἀδάμ (ὁ μόχθος τῶν καθημερινῶν ἐνασχολήσεων καὶ τῆς ἐργασίας), ὡστόσο ὁ ποιητὴς ἐπιλέγει νὰ κρατήσῃ μόνο αὐτὲς τὲς δύο, προσδίδοντας μιὰ ἀντίστοιχη δυαδικὴ δόμηση στὴ στροφή. Τὸ γεγονὸς αὐτὸ ὀφείλεται στὴν ἄμεση σχέση τῶν δύο αὐτῶν συνεπειῶν μὲ τὸ θέμα

³⁶³ Πρβ. καὶ *Cath.* 2.29-30: *quis mane sumptis nequiter / non erubescit poculis*, ὅπου τὸ αἶσθημα τῆς ντροπῆς συνδέεται μὲ τὴν ὑπερβολικὴ κατανάλωση ποτοῦ, τὴ μέθη.

³⁶⁴ *Gn* 3.16-19.

τῆς χριστιανικῆς διατροφῆς: ἡ κατάχρηση στὸ φαγητό, ὅπως καὶ κάθε ἄμαρτία ἄλλωστε, ἀπομακρύνει τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ τὸν Θεὸ καὶ ἀποτελεῖ ἔκφραση τῆς ὑποδούλωσης σὲ κάποιο πάθος (στὴ συγκεκριμένη περίπτωση στὴ λαίμαργία), πράγμα πὸ καθιστᾷ τὸν ἄνθρωπο ἀνελεύθερο³⁶⁵.

Ἐπανεξετάζοντας λοιπὸν κανεὶς τὴν ἐπιλογή τοῦ Προυδεντίου νὰ περιγράψει τὶς συνέπειες τοῦ προπατορικοῦ ἁμαρτήματος σὲ δύο στροφές δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ παρατηρήσει τὴν εὐστοχία τῆς ἐπιλογῆς αὐτῆς. Τὸ δυαδικὸ αὐτὸ σχῆμα προβάλλει ὀλοκληρωμένα καὶ σφαιρικὰ τὰ ἀποτελέσματα τῆς ἁμαρτίας τόσο σὲ ψυχολογικὸ – ἐσωτερικὸ ἐπίπεδο (πρῶτη στροφή), ὅσο καὶ σὲ ἓνα ἐξωτερικὸ, δηλαδὴ ἀναφορικὰ μὲ τὸν τρόπο ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου (δεύτερη στροφή). Ὡστόσο παρατηρεῖται καὶ ἐδῶ ἡ γνώριμη τακτικὴ τοῦ συνδυασμοῦ τοῦ δυαδικοῦ σχήματος μὲ τὸ τριαδικό. Πέρα ἀπὸ τὴν ἐσωτερικὴ τριαδικὴ δόμηση τῆς πρῶτης στροφῆς, γιὰ τὴν ὁποία ἤδη ἔγινε λόγος, σὲ ἐπίπεδο συνόλου τῆς ἐνότητας διαπιστώνεται ἡ ἀναφορὰ σὲ τρεῖς οὐσιαστικὰ συνέπειες: αἴσθημα ντροπῆς, ἀπομάκρυνση ἀπὸ τὸν Θεό, στέρηση ἐλευθερίας. Ἡ ἐπιλογή τῆς τοποθέτησης τῆς ἀπομάκρυνσης ἀπὸ τὸν Θεὸ στὴν κεντρικὴ θέση φαίνεται ἀπολύτως δικαιολογημένη, καθὼς αὐτὴ εἶναι ἡ σημαντικότερη συνέπεια κάθε ἁμαρτίας, γιὰτὶ δὲν ἀφορᾷ μόνο τὸν ἴδιο τὸν ἄνθρωπο, ἀλλὰ καὶ τὶς σχέσεις του μὲ τὸν Δημιουργό του³⁶⁶. Ἀποκαλύπτεται λοιπὸν μιὰ ἀριστοτεχνικὴ ἀντανάκλαση θεολογικῶν ἀληθειῶν στὸν τρόπο δόμησης τοῦ προудεντιανοῦ κειμένου.

Ἡ ἐνότητα τῶν δύο ἐπόμενων στροφῶν, τελευταία ἐνότητα τῆς βιβλικῆς διήγησης, μετατοπίζει, ὅπως ἔχει ἤδη ἀναφερθεῖ, τὸ θέμα στὶς συνέπειες τοῦ προπατορικοῦ ἁμαρτήματος γιὰ τὴν πορεία τοῦ ἀνθρωπίνου γένους γενικότερα. Ἡ πρῶτη ἀπὸ αὐτὲς βασισμένη στὴν προφητεία πὸ ἐμπεριέχεται στὴ σχετικὴ βιβλικὴ περικοπὴ *ipsa conteret caput tuum et tu insidiaberis calcaneo eius*³⁶⁷ ἀναφέρεται στὶς σχέσεις μεταξὺ τοῦ «ὄφειως» καὶ τῆς «γυναικὸς» μετὰ τὸ προπατορικὸ ἁμάρτημα. Τὸ φίδι, δηλαδὴ, ὁ δημιουργὸς τοῦ δόλου, θὰ δεχθεῖ χτύπημα στὸ κεφάλι

³⁶⁵ Γιὰ τὴν ἀποξένωση ἀπὸ τὸν Θεὸ ὡς συνέπεια τῆς ἁμαρτίας στὴ θεολογία καὶ τοῦ Ἰεροῦ Αὐγουστίνου βλ. Rondet (1967), σσ. 141-143. Γενικότερα γιὰ τὴ χριστιανικὴ θεώρηση τῆς ἁμαρτίας ὡς ἀνυπακοῆς στὸν Θεὸ καὶ ἀποξένωσης ἀπὸ Αὐτὸν βλ. Williams (1998), σ. 873.

³⁶⁶ Τὴ σπουδαιότητα τῆς ἀπομάκρυνσης ἀπὸ τὸν Θεὸ παρατηρεῖ καὶ ἡ Becker (2006), σσ. 165-166, διαπιστώνοντας ὅμως τὴν κεντρικὴ τῆς θέσης μόνο στὴν ἐνότητα τῆς διήγησης καὶ ὄχι καὶ σ' αὐτὴν τῆς ἐρμηνείας τῆς.

³⁶⁷ Gn 3.15.

του από τη φτέρνα τῆς γυναίκας (στ. 126-128: *auctor et ipse doli coluber / plectitur inprobis, ut mulier / colla trilinguia calce terat*)· θὰ βρῖσκεται λοιπὸν ὑποταγμένο στὴ γυναίκα (εἶναι ἐξόχως χαρακτηριστικὴ ἡ χρῆση τοῦ ρήματος *suspicio*, τὸ ὁποῖο δηλώνοντας τὸ κοίταγμα πρὸς τὰ πάντα μοιάζει νὰ ὑποδηλώνει (κυριολεκτικὰ ἢ καὶ μεταφορικὰ) τὴ θέση τοῦ ὄφεως «κάτω ἀπὸ» τὴ γυναίκα), ὅπως καὶ αὐτὴ μὲ τὴ σειρά της στὸν ἄνδρα (στ. 129-130: *sic coluber muliebri solum / suspicit atque virum mulier*). Εἶναι ἐμφανὲς ὅτι ἡ στροφὴ δομεῖται δυαδικὰ: οἱ τρεῖς πρῶτοι στίχοι περιγράφουν τὴ συντριβὴ τοῦ διαβόλου ἀπὸ τὴ γυναίκα, ἐνῶ οἱ δύο τελευταῖοι τὴν ἐρμηνεύουν (ἀξίζει μάλιστα νὰ προσεχθεῖ ἡ χρῆση τοῦ *sic* στὴν ἀρχὴ τοῦ στ. 129)³⁶⁸. Τὸ δυαδικὸ αὐτὸ δομικὸ σχῆμα ἀπαντᾷ καὶ στὸ σχετικὸ βιβλικὸ χωρίο, ὅπου παρατηρεῖ κανεὶς μιὰ ἀπόλυτα συμμετρικὴ κατασκευὴ καὶ ἓνα ἰσορροπημένο μοίρασμα τοῦ λόγου ἀνάμεσα στὸ φίδι καὶ τὴ γυναίκα: *inimicitiam ponam inter te et mulierem et semen tuum et semen illius, ipsa conteret caput tuum et tu insidiaberis calcaneo eius*³⁶⁹. Ἡ διαφορὰ μὲ τὸ προουδεντιανὸ κείμενο ἔγκειται στὸ γεγονὸς ὅτι ἀπ' αὐτὸ ἀπουσιάζει ἡ ἀναφορὰ στὸ χτύπημα τοῦ ὄφεως στὴ γυναίκα, τὴ θέση τοῦ ὁποῖου παίρνει ἡ ἐρμηνεία τῆς συντριβῆς τοῦ ὄφεως ἀπὸ αὐτήν. Τὸ γεγονὸς αὐτὸ ἀποδεικνύει καὶ πάλι τὴν τάση τοῦ ποιητῆ νὰ μὴν περιορίζεται σὲ ἀπλὴ ἀναπαραγωγὴ τοῦ βιβλικοῦ κειμένου, ἀλλὰ νὰ τὴν ἐμπλουτίζει μὲ ἐξηγητικὸν χαρακτῆρα σχόλια καὶ παρατηρήσεις. Ἄν ληφθεῖ μάλιστα ὑπ' ὄψιν ὁ συμβολισμὸς τοῦ χωρίου, ὅπως εἶναι γνωστὸς ἀπὸ τὴν ἐξηγητικὴ παράδοση (ἡ Παρθένος Μαρία μέσῳ τῆς γέννησης τοῦ Χριστοῦ θὰ συμβάλει στὸ ἔργο τῆς συντριβῆς τοῦ διαβόλου καὶ τῆς Κόλασης³⁷⁰, ὁ ὁποῖος θὰ τῆς ἐπιφέρει ὡστόσο ἓνα μικρὸ πλήγμα, τὸν πόνο δηλαδὴ ποὺ θὰ αἰσθανθεῖ ἀπὸ τὴ σταύρωση τοῦ Υἱοῦ Τῆς), συμπεραίνει κανεὶς ὅτι ἡ παράλειψη αὐτὴ δὲν εἶναι ἄνευ σημασίας, ἀλλὰ προσδίδει στὴ συγκεκριμένη στροφὴ ἓναν περισσότερο αισιόδοξο χαρακτῆρα, ὅσον ἀφορᾷ τὴν πορεία τοῦ ἀνθρωπίνου γένους. Ἀξίζει μάλιστα νὰ σημειωθεῖ πῶς στὶς προγενέστερες τοῦ Ἁγίου Ἰερωνύμου λατινικὲς μεταφράσεις τῆς Βίβλου, οἱ ὁποῖες ἦταν αὐτὲς ποὺ γνώριζε ὁ Προουδέντιος, δὲν παρουσιάζεται ἡ Παναγία νὰ νικᾷ τὸν

³⁶⁸Βλ. καὶ Becker (2006), σ. 171, ὅπου γίνεται λόγος γιὰ ἀφηγηματικὴ καὶ ἐξηγητικὴ στόχευση τῆς στροφῆς.

³⁶⁹ Gn 3.15.

³⁷⁰ Χαρακτηριστικὴ εἶναι ἡ παρατήρηση τῆς Lühken (2002), σσ. 185-186, ὅτι τὸ ἐπίθετο *trilinguis* παραπέμπει στὸν Κέρβερο, ἐπομένως, σὲ χριστιανικὰ συμφραζόμενα, στὴν Κόλαση.

Διάβολο, ἀλλὰ ὁ Χριστός³⁷¹. Ἐπομένως ἡ ἀλλαγὴ αὐτὴ ἐκ μέρους τοῦ ποιητῆ θὰ μποροῦσε νὰ ἐρμηνευθεῖ ὡς προσπάθεια περαιτέρω ὑποτίμησης τοῦ ὄφεως, ὁ ὁποῖος παρουσιάζεται νὰ ἠττᾶται ἀπὸ μιὰ γυναίκα.

Ἀξίζει μάλιστα νὰ παρατηρηθεῖ ἡ φράση *trilinguia colla*, ἡ ὁποία παραπέμπει σὲ ἓνα φίδι μὲ τρεῖς γλῶσσες, δηλαδὴ τρία κεφάλια. Ἡ εἰκόνα αὐτὴ θυμίζει μιὰ ἀντίστοιχη στὴν *Hamartigenia*, ὅπου ὁ Διάβολος, μεταμορφωμένος σὲ Διχόνοια (*Discordia*), παρουσιάζεται μὲ γλώσσα τριχοτομημένη³⁷², κάτι πού, ὅπως ἔχει παρατηρηθεῖ, παρουσιάζει — σὲ ἓνα δεῦτερο ἐπίπεδο ἀνάγνωσης τοῦ κειμένου — τὴ φθορὰ τῆς γλώσσας, τὴν ἀπατηλότητά της δηλαδή, ὡς τὴν πραγματικὴ διάσταση τοῦ προπατορικοῦ ἀμαρτήματος³⁷³. Ὑπὸ τὸ πρίσμα αὐτῆς τῆς εἰκόνας ἡ μορφὴ τοῦ τρικέφαλου φιδιοῦ τοῦ τρίτου ποιήματος μοιάζει νὰ ἐνσαρκώνει τὴν ἴδια τὴν ἔννοια τῆς ἀπατηλότητος τῆς ἀμαρτίας καὶ ὑπ' αὐτὴν τὴν ἔννοια ἢ νίκη τῆς γυναίκας ἐπὶ τοῦ ὄφεως ἀποκτᾶ μιὰ ἀκόμη πιὸ ἐλπιδοφόρα διάσταση, καθὼς ὑπαινίσσεται τὴ συντριβὴ τοῦ ἀπατηλοῦ κόσμου τῆς ἀμαρτίας.

Σὲ ἀντίθεση μὲ αὐτὴν τὴν αἰσιόδοξη προοπτικὴ, ἡ ἐπόμενη στροφὴ ἀντιμετωπίζει τὸ θέμα τῶν συνεπειῶν τοῦ προπατορικοῦ ἀμαρτήματος στὴν πορεία τοῦ ἀνθρώπινου γένους μέσα ἀπὸ ἓνα ἀπαισιόδοξο πρίσμα. Ἔτσι τὸ ἀνθρώπινο γένος ἀκολουθώντας τὸ παράδειγμα τῶν πρωτοπλάστων παρουσιάζεται νὰ διολισθαίνει στὴν ἀμαρτία (στ. 131-133: *his ducibus vitiosa dehinc / posteritas ruit in facinus, / dumque rudes imitatur avos*) καὶ «ἀνακατεύοντας» τὸ καλὸ μὲ τὸ κακὸ νὰ πληρώνει τελικὰ τὴν ἀμαρτία μὲ τὸν θάνατο (στ. 134-135: *fasque nefasque simul glomerans, / inopia crimina morte luit*). Ἡ ἐσωτερικὴ δόμηση τῆς στροφῆς δὲν εἶναι δυαδική, ὅπως τῆς προηγούμενης, ἀλλὰ τριαδική. Οἱ δύο πρῶτοι καὶ οἱ δύο τελευταῖοι στίχοι ἀναφέρονται στὴν πτωτικὴ κατάσταση στὴν ὁποία περιῆλθε τὸ ἀνθρώπινο γένος καὶ μάλιστα μὲ

³⁷¹ Βλ. σχετικὰ γιὰ τὸ θέμα Palla (1981), σσ. 93-97 καὶ (ιδ.) (2007), σσ. 416-419. Σχετικὰ μὲ τὴν ἐκδοχὴ τοῦ βιβλικοῦ κειμένου πού φαίνεται νὰ γνώριζε ὁ Προυδέντιος βλ. Charlet (1983), σ. 32, ὁ ὁποῖος μετὰ τὴν ἐξέταση πολλῶν βιβλικῶν χωρίων πού ἀναπαράγονται ἀπὸ τὸν ποιητὴ καταλήγει στὸ συμπέρασμα πῶς «τὸ βιβλικὸ κείμενο τοῦ Προυδεντίου δὲν εἶναι οὔτε τὸ ἑλληνικὸ οὔτε ἡ *Vulgata*, ἀλλὰ μιὰ *Vetus Latina*» («Il ressort donc clairement que le text biblique de Prudence n' est ni le texte grec ni la *Vulgate*, mais une *Vetus Latina*»).

³⁷² *Ham.* 201-202: *Simplex lingua prius varia micat arte loquendi / et discissa dolis resonat sermone trisulco.*

³⁷³ Γιὰ τὴν ἐρμηνεία αὐτῆ βλ. Malamud (2002), σσ. 337-339.

κλιμακωτή προοπτική: πτώση στην άμαρτία (*ruit in facinus*), ανάμειξη του καλού με το κακό (*fasque nefasque simul glomerans*³⁷⁴) και τελικά θάνατος (*incipia crimina morte luit*), ἐνῶ ὁ ἐνδιάμεσος στίχος πού τοὺς χωρίζει παρουσιάζει τὴν κατάστασης αὐτὴ ὡς μίμηση τοῦ προπατορικοῦ ἀμαρτήματος³⁷⁵. Τὸ τριαδικὸ δομικὸ σχῆμα ἐπιλέγεται λοιπὸν κι ἐδῶ προκειμένου νὰ τονιστεῖ ἡ βαθύτερη θεολογικὴ ἀλήθεια πού διέπει τὸ γεγονός τῆς πτωτικῆς πορείας τοῦ ἀνθρωπίνου γένους, ὅτι δηλαδή κάθε πτώση στὴν άμαρτία, κάθε πνευματικὴ ὑποχώρηση, ὅποιου βαθμοῦ κι ἂν εἶναι, συνιστᾷ στὴν πραγματικότητά μίμηση τοῦ προπατορικοῦ ἀμαρτήματος κι ἐπομένως ἔχει τὴν ἴδια ἀξία μὲ αὐτό, στὸ βαθμὸ πού, ὅπως ἐξήγησε στὶς προηγούμενες στροφές ὁ ποιητής, ἀποτελεῖ ἀπομάκρυνση ἀπὸ τὸν Θεό³⁷⁶. Πρόκειται ἀσφαλῶς γιὰ μίαν ἀρκετὰ αὐστηρὴ σκέψη πού συνάδει μὲ τὸν ἀπαισιόδοξο χαρακτήρα τῆς στροφῆς.

Ἡ ἐπιλογή λοιπὸν τοῦ ποιητῆ νὰ ἀναφερθεῖ στὶς συνέπειες τοῦ προπατορικοῦ ἀμαρτήματος σὲ δύο στροφές ἐξυπηρετεῖ καὶ πάλι συγκεκριμένους θεολογικοὺς στόχους. Ἡ διάσταση μεταξὺ μιᾶς αισιόδοξης καὶ μιᾶς ἀπαισιόδοξης πτυχῆς τῆς μεταπτωτικῆς κατάστασης τοῦ ἀνθρώπου ἀντανακλᾷ τὸν πραγματικὸ χαρακτήρα τοῦ ἀνθρώπινου βίου μετὰ τὸ προπατορικὸ ἀμάρτημα καὶ πρὶν τὴ Δευτέρα Παρουσία, ὅπου συνυπάρχουν ἡ άμαρτία, ἀλλὰ καὶ ἡ προσδοκία τῆς κατατρόπωσης τῆς ἡ, γενικότερα, οἱ δυσκολίες, ἀλλὰ καὶ ἡ ἐλπίδα. Αὐτὸ τὸ μήνυμα προσαρμοσμένο στὸ κεντρικὸ θέμα τοῦ ποιήματος ἀποτυπώνει τὴ διάσταση μεταξὺ τῶν περιορισμῶν πού τίθενται στὴ διατροφή τοῦ πιστοῦ (οἱ ὁποῖες ἐκφράστηκαν στὸ πρῶτο μέρος τοῦ ποιήματος) καὶ τὴν ἐλπίδα γιὰ τὴν Οὐράνια Βασιλεία (πού θὰ

³⁷⁴ Ἡ Becker (2006), σσ. 181-182, θεωρεῖ ὅτι ἡ φράση ἀναφέρεται στὴ γενικότερη ἠθικὴ κατάπτωση, ἐπικαλούμενη μάλιστα καὶ παραδείγματα ἀντίστοιχης χρήσης ἀπὸ Ρωμαίους συγγραφείς τῆς κλασικῆς περιόδου. Ὡστόσο θὰ μπορούσε νὰ ἐκληφθεῖ καὶ μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἀμφιταλάντευσης ἀνάμεσα στὸ καλὸ καὶ τὸ κακό, ἡ ὁποία συνιστᾷ κατὰ τὴ χριστιανικὴ διδασκαλία «πνευματικὴ χλιαρότητα» καὶ ἀποδοκιμάζεται ἔντονα, πρβ. *Apoc* 3.16: *sed quia tepidus es et nec frigidus neque calidus incipiam te evomere ex ore meo*.

³⁷⁵ Κατὰ τὸν Gross (1960), σσ. 247-250, ὁ Προυδέντιος συμφωνεῖ μὲ τοὺς Πακιανὸ καὶ Εὐτρόπιο στὴ θεώρηση τοῦ θανάτου ὡς τιμωρητικῆς συνέπειας τῆς άμαρτίας τοῦ Ἀδάμ.

³⁷⁶ Γιὰ τὴ θεολογικὴ αὐτὴ προσέγγιση τῆς άμαρτίας πρβ. *Ambr. Apol. Proph. Dav.* 2.71 (PL 14.915C): *Adam ergo in singulis nobis est. In illo enim conditio humana deliquit, quia per unum in omnes transiit peccatum*: βλ. ἐπίσης Rondet (1967), σ. 133 καὶ Ματσούκα (1992), σ. 209.

ἀποτελέσει τὴν «ἀνταμοιβή» τοῦ πιστοῦ καὶ γιὰ τὴν ὁποία θὰ γίνεῖ λόγος στὸ ἐπόμενο τμήμα τοῦ ποιήματος).

Παράλληλα, ἂν ἐξετάσει κανεὶς τὴν εὐρύτερη ἐνότητα τῶν στρ. 24-27 ποὺ ἀναφέρονται στὶς συνέπειες τοῦ προπατορικοῦ ἁμαρτήματος ὑπὸ τὸ πρίσμα τῆς δυαδικῆς ἢ τριαδικῆς δόμησής τους, θὰ μποροῦσε νὰ παρατηρήσει μιὰ παράταξη σὲ σχῆμα *χιαστὸν* τῶν δύο δομικῶν σχημάτων (στρ. 24: τριαδική, στρ. 25: δυαδική, στρ. 26: δυαδική, στρ. 27: τριαδική). Ἄν λάβει κανεὶς ὑπ' ὄψιν του ὅτι τὸ τριαδικὸ δομικὸ σχῆμα, ὅπως ἔχει ἤδη φανεῖ ἀπὸ τὴν ἀνάλυση τῶν ἐπιμέρους στροφῶν, προβάλλει ἔντονα μιὰ συγκεκριμένη θεολογικὴ ἀλήθεια καὶ ἄρα ἀποκτᾷ ἕναν περισσότερο δογματικὸ χαρακτήρα, σὲ ἀντίθεση μὲ τὸ δυαδικὸ ποὺ χρησιμοποιεῖται γιὰ τὴν ἐρμηνεῖα γεγονότων καὶ συμβολισμῶν, προσδίδοντας ἔτσι ἕναν ἐξηγητικὸ χαρακτήρα, θὰ μποροῦσε νὰ καταλήξει στὸ συμπέρασμα ὅτι ἡ εὐρύτερη αὐτὴ ἐνότητα ἀποτελεῖται ἀπὸ ἕνα δογματικὸ πλαίσιο μέσα στὸ ὁποῖο ἐγκιβωτίζεται μιὰ ἐρμηνευτικὴ ὀπτική. Τὸ γεγονὸς αὐτὸ φαίνεται νὰ ἀποτυπώνει τὴ βούληση τοῦ ποιητῆ νὰ μὴν περιοριστεῖ στὴν ἐρμηνεῖα τῶν συμβολισμῶν τοῦ βιβλικοῦ κειμένου (ποὺ καὶ αὐτὴ βέβαια, ὅπως ἔχουμε δεῖ, προβάλλει συγκεκριμένες θεολογικὲς ἀλήθειες), ἀλλὰ νὰ προσδώσει στὸ ποίημα ἕναν ἠθικὸ – διδακτικὸ χαρακτήρα³⁷⁷. Ἄν

³⁷⁷ Αὐτὴ ἡ συμμετρία στὴ δομὴ τῆς ἐνότητας καὶ τὸ ἀλληγορικὸ τῆς νόημα ἐξαφανίζονται, ἂν θεωρήσουμε, ὅπως ἡ Becker (2006), σσ. 171-175, τὴ στρ. 26 ὡς μεταγενέστερη προσθήκη κάποιου σχολιαστή (παρ' ὅλο ποὺ ἀπὸ τὴ χειρόγραφη παράδοση δὲν προκύπτει κάποια ἀμφισβήτηση τῆς θέσης τῆς). Ἡ ἄποψη αὐτὴ τῆς Becker στηρίζεται στὸ γεγονὸς ὅτι στὴ στροφὴ αὐτὴ γίνεται λόγος γιὰ τὸ γυναικεῖο φύλο γενικότερα (*mulier*), ἐνῶ τὸ *his ducibus* τῆς ἐπόμενης στροφῆς ἀναφέρεται σαφῶς στοὺς πρωτοπλάστους, πράγμα ποὺ μᾶς ἀναγκάζει νὰ δοῦμε πίσω ἀπὸ τὸ *mulier* τῆς προηγούμενης στροφῆς τὴν Εὐα. Διαφεύγει ὡστόσο τῆς προσοχῆς τῆς Becker τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ ὅρος *mulier* παρουσιάζεται ἀμφίσημος στὴ στρ. 26: ἀπὸ τὴ μία ὡς τὸ γυναικεῖο φύλο στὴν περίπτωση τῆς ἀναφορᾶς τῆς ὑποταγῆς τῆς γυναίκας στὸν ἄνδρα (στ. 130) καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη ὡς ἡ Παναγία στὴν περίπτωση τῆς συντριβῆς τοῦ ὄφεως (στ. 128· βλ. καὶ στρ. 30). Ἐπιπλέον παραβλέπεται τὸ γεγονὸς τῆς ὑπαρξῆς μιᾶς παρόμοιας ἀμφισημίας καὶ στὶς στρ. 25 καὶ 27 (στὴν πρώτη ἢ γυναίκα εἶναι περισσότερο τὸ σύμβολο τοῦ γυναικεῖου γένους ποὺ ὑποτάσσεται στὸν ἄνδρα (στ. 124), ἐνῶ ἡ στρ. 27 ἀναφέρεται κυριολεκτικὰ στοὺς πρωτοπλάστους). Ἀξίζει ἄλλωστε νὰ προσεχθεῖ ὅτι ἡ ταυτόχρονη αὐτὴ χρῆση κυριολεκτικῆς καὶ ἀλληγορικῆς σημασίας τοῦ ὄρου *mulier* εἶναι γνωστὴ ἤδη ἀπὸ τὸ βιβλικὸ πρότυπο ποὺ ἀκολουθεῖ ὁ ποιητής: ἐκεῖ στὸ ἴδιο χωρίο (*Gn* 3.15-16) ἀπὸ τὴ μία ὁ Θεὸς ἐπισημαίνει στὸ φίδι ὅτι θὰ βάλλει ἔχθρα ἀνάμεσα σὲ αὐτὸ καὶ τὴ γυναίκα (ἡ ὁποία βέβαια εἶναι ἡ Παρθένος Μαρία: *inimicitias ponam inter te et mulierem*), ἐνῶ ἀπὸ τὴν ἄλλη ἀμέσως μετὰ ὁ ὅρος *mulier* χρησιμοποιεῖται γιὰ νὰ γίνεῖ ἀναφορὰ στὴν Εὐα (*mulieri quoque dixit*). Τὴν ἀμφισημία αὐτὴ φαίνεται νὰ ἀκολουθεῖ καὶ ὁ ποιητὴς στὰ πλαίσια τοῦ ἐρμηνευτικοῦ χαρακτήρα τῶν στρ. 24-30, ὅπου στόχος δὲν εἶναι νὰ παρουσιαστοῦν, ὅπως διαπιστώθηκε ἀπὸ τὴν

ἀναλογιστεῖ μάλιστα κανεῖς ὅτι αὐτὴ ἡ ὑποενότητα, ὅπως ἔχει ἤδη ἐπισημανθεῖ, περιγράφει τὸ πρῶτο στάδιο τῆς πορείας τοῦ ἀνθρώπινου γένους (ἀπὸ τὸ προπατορικὸ ἁμάρτημα μέχρι τὴν ἔλευση τοῦ Χριστοῦ στὸν κόσμο), τότε εὐκόλα μπορεῖ νὰ καταλάβει τὴν ἐπιλογή τοῦ ποιητῆ νὰ τοποθετήσῃ στὴν ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος τῆς τὸ αἶσθημα τῆς ντροπῆς πὺν αἰσθάνεται ὁ ἄνθρωπος (πὺν ἀποτελεῖ, ὅπως εἶδαμε, τὴν κεντρικὴ ἰδέα τῆς πρώτης στροφῆς) καὶ τὴν παρουσίαση τῆς συμπεριφορᾶς τοῦ ἀνθρώπου ὡς μίμησης τῶν προπατόρων (πὺν ἀποτελεῖ τὴν κεντρικὴ ἰδέα τῆς τελευταίας). Οἱ δύο αὐτὲς σκέψεις συνιστοῦν σύννοψη τῶν βασικῶν χαρακτηριστικῶν τῆς πρώτης αὐτῆς φάσης τῆς ἀνθρώπινης ἱστορίας, κατὰ τὴν ὁποία ὁ ἄνθρωπος κυριαρχεῖται ἀπὸ αἰσθήματα ἐνοχῆς ἀπέναντι στὸν Θεό, ὅπως ἀκριβῶς καὶ οἱ πρωτόπλαστοι, ἀπὸ τὴ στιγμὴ μάλιστα πὺν φέρει ἀκόμη πάνω του τὸ στίγμα τοῦ προπατορικῶν ἁμαρτήματος, τὸ ὁποῖο θὰ ἐξαφανισθεῖ μόνο μετὰ τὴν ἔλευση τοῦ Χριστοῦ στὸν κόσμο μέσῳ τοῦ μυστηρίου τοῦ Βαπτίσματος.

Στὴ συνέχεια τοῦ ποιήματος, στὶς στρ. 28-31, γίνεται λόγος γιὰ τὴ δεύτερη φάση στὴν πορεία τῆς ἀνθρωπότητος, ἡ ὁποία σημαδεύεται ἀπὸ τὴν ἐνσάρκωση τοῦ Χριστοῦ. Ἡ ὑποενότητα αὐτὴ δομεῖται, ὅπως καὶ ἡ προηγούμενη, δυαδικὰ καὶ μάλιστα μὲ βάση τὰ ἴδια κριτήρια. Ἔτσι

ἀνάλυση, ἀπλῶς οἱ συνέπειες τοῦ προπατορικῶν ἁμαρτήματος, ἀλλὰ καὶ τὸ βαθύτερο θεολογικὸ τους νόημα. Ἄλλωστε ἡ τακτικὴ τῆς ἀλληγορίας κυριαρχεῖ καὶ στὴν τέταρτη Ἐκλογή τοῦ Βεργιλίου, τὴν ὁποία ἐν πολλοῖς εἶχε ὑπ' ὄψιν του ὁ Προυδέντιος κατὰ τὴ συγγραφὴ τοῦ ὕμνου του καὶ ἰδιαίτερα αὐτοῦ τοῦ χωρίου (βλ. σχετικὰ Salvatore (1958), σσ. 79-115 καὶ ἰδιαίτερα σσ. 86-89), ὅπου ἡ παρθένος πὺν παρουσιάζεται νὰ ἐπιστρέφει στὴ γῆ καὶ νὰ ἐπαναφέρει τὸ βασίλειο τοῦ Κρόνου ἀποτελεῖ ταυτόχρονα μυθολογικὸ πρόσωπο καὶ ἀλληγορία τῆς νέας εἰρηνικῆς περιόδου πὺν ξεκινᾷ γιὰ τὴ Ρώμη (βλ. Clausen (1994), σ. 120). Ἐπομένως ἡ στρ. 26 ἀκολουθώντας τὸ «παιχνίδι» τῆς ἀμφισβησίας τοῦ ὄρου *mulier* τῶν στρ. 25 καὶ 27 ἐντάσσεται ὀργανικὰ στὸ πλαίσιο τῆς εὐρύτερης ἐνότητας ὅπου ἀνήκουν καὶ αὐτές. Ὑπ' αὐτὸ τὸ πρίσμα ἡ παρατήρηση τῆς Becker ὅτι ἡ στροφή διαταράσσει τὴν ὀμαλὴ διαδοχὴ τῶν γεγονότων τῆς διήγησης (καθὼς στὴν προηγούμενη στροφή οἱ πρωτόπλαστοι φαίνεται νὰ ἔχουν ἤδη ἐκδιωχθεῖ ἀπὸ τὸν Παράδεισο) ἔχει σχετικὴ ἰσχύ. Ἄλλωστε ἡ στρ. 25, σύμφωνα πάντα μὲ τὸ δομικὸ μας σχῆμα, δὲν ἔχει ξεκάθαρα ἀφηγηματικὸ χαρακτήρα, ἀλλὰ λειτουργεῖ περισσότερο ὡς ἀνάλυση – ἐρμηνεία τῆς στρ. 24 καὶ ἄρα ὁ στ. 122 πὺν ἀναφέρεται στὴν ἐκδίωξη τῶν πρωτοπλάστων ἀπὸ τὸν Παράδεισο περισσότερο ἀλληγορικὰ πρέπει νὰ ἐκληφθεῖ (μὲ τὴν ἐννοια, ὅπως εἶδαμε, τῆς ἀπομάκρυνσης τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸν Θεό). Τέλος ἡ Becker ἐσφαλμένα ἐκλαμβάνει ὡς ἐνδειξὴ τῆς μὴ γνησιότητος τῆς στροφῆς τὸν χαρακτηρισμὸ τοῦ ἐπεισοδίου ἀπὸ τὸν Herzog (1966), σ. 46, ὡς τυχαίως παρεμβαλλόμενο στὴ διήγηση («scheinbar zufällig mitberichtete(n) Episode»), καθὼς ὁ μελετητῆς ἀφενὸς ἀναφέρεται γενικότερα στὴν ἐνότητα τῶν στ. 126 κέ, («126ff.») καὶ ἀφετέρου δὲ διστάζει νὰ μιλήσῃ γιὰ τὸν καθαρὰ ἐξηγητικὸ χαρακτήρα τῆς («hat Prudentius...auch die Exegese zu Gen. 3,15 mit einbezogen»).

οί δύο πρώτες στροφές (στρ. 28-29) περιέχουν δογματικές αλήθειες σχετικά με τις δύο φύσεις του Χριστού, ενώ οι δύο επόμενες (στρ. 30-31) αποτελούν την έρμηνεία αυτών. Η μόνη διαφορά που θα μπορούσε κανείς να παρατηρήσει είναι ότι στην περίπτωση αυτή το σχήμα «διήγηση – έρμηνεία» παίρνει τη μορφή «δόγμα – έρμηνεία». Η ένανθρώπιση δηλαδή του Χριστού δεν περιγράφεται με αφηγηματικό λόγο, αλλά παρουσιάζεται με όρους δογματικούς. Το δυαδικό όμως αυτό σχήμα, όπως θα φανεϊ και από τη συνέχεια της ανάλυσης, διαπερνά και το έσωτερικό της καθεμιάς από τις δύο υποενότητες, οι οποίες με τη σειρά τους αποτελούνται από δύο στροφές.

Στις δύο πρώτες από αυτές (στρ. 28-29) ή διαίρεση αυτή γίνεται με βάση τις δύο φύσεις του Χριστού, τη θεία (στρ. 28) και την ανθρώπινη (στρ. 29)³⁷⁸. Η πρώτη στροφή αναφέρεται στη θεία φύση Του: «νά, έρχεται ο νέος απόγονος, ένας άλλος άνθρωπος από τους ουρανούς» (στ. 136-137: *ecce venit nova progenies, / aethere proditus alter homo*), «όχι από πηλό, όπως ο πρώτος (δηλαδή ο Αδάμ)», (στ. 138: *non luteus velut ille prius*), «αλλά ο ίδιος ως Θεός παίρνει ανθρώπινη μορφή, στερούμενος ωστόσο κάθε σαρκικής αδυναμίας» (στ. 139-140: *sed Deus ipse gerens hominem, / corporeisque carens vitii*). Παρατηρείται και πάλι το φαινόμενο δύο νοηματικά κέντρα να αναπτύσσονται σε τρία μέρη, εκ των οποίων το πρώτο και το τελευταίο παρουσιάζουν με καταφατικό τρόπο τη θεία φύση του Χριστού (το πρώτο δίστιχο προεξαγγέλλει τη διαφορετικότητα της φύσης του Χριστού, το τελευταίο την προσδιορίζει με μεγαλύτερη σαφήνεια), ενώ ο ενδιάμεσος στίχος την παρουσιάζει αποφατικά (ο Χριστός δεν είναι χοϊκός όπως ο Αδάμ)³⁷⁹. Η έμφατική αυτή τοποθέτηση της άρνησης της χοϊκής φύσεως του Χριστού (προφανώς ως της μόνης φύσεως του Χριστού, αφού στον επόμενο στίχο αναγνωρίζεται ότι ο Χριστός πήρε και ανθρώπινη μορφή) συνδέεται με την αντιαιρετική διδασκαλία της Έκκλησίας σχετικά με το ζήτημα των δύο φύσεων του

³⁷⁸ Η Becker (2006), σσ. 186 και 194, θεωρεί ότι η στρ. 29 εκφράζοντας την ίεση και άσπιλη σύλληψη του Χριστού στην κοιλιά της Παρθένου Μαρίας αποτελεί το έρμηνευτικό υπόβαθρο της «μεσσιανικής» διάστασης της στρ. 28. Το αν είναι κυρίαρχη αυτή ή διάσταση στις δύο στροφές ή υπερισχύει το θέμα των δύο φύσεων του Χριστού μένει να εξετασθεί στη συνέχεια.

³⁷⁹ Η Becker (2006), σ. 195, βλέπει τόσο σε αυτήν, όσο και στην επόμενη στροφή ένα πιο γενικό σχήμα, σύμφωνα με το οποίο ο πρώτος στίχος κάθε φορά διατυπώνει μία γενική ιδέα που προσδιορίζεται με δευτερεύουσα πρόταση ή άλλους προσδιορισμούς στους επόμενους.

Χριστού³⁸⁰. Ωστόσο, όπως και στην περίπτωση της αντιπαγαμιστικής χροιάς που διαπιστώθηκε στο πρώτο θεωρητικό μέρος του ποιήματος, ή αντιαρετική διάσταση δεν είναι ξεκομμένη από το γενικότερο θεματικό πλαίσιο του κειμένου. Με άλλα λόγια ο Προυδέντιος δέ βρίσκει ευκαιρία να διανθίσει το ποίημά του με αντιαρετικά στοιχεία, αλλά τα ενσωματώνει οργανικά στο κεντρικό μήνυμά του. Στη συγκεκριμένη λοιπόν περίπτωση δε θα πρέπει να διαφύγει της προσοχής μας ότι η κεντρική έννοια του ποιήματος είναι η πνευματική αρετή της εγκράτειας, ή οποία αντιδιαστέλλεται προς κοσμικές συμπεριφορές, ενώ παράλληλα σε άλλα μέρη του ποιήματος έχει ήδη εντοπισθεί η αντίθεση μεταξύ της σάρκας και του πνεύματος³⁸¹. Η έμφατική λοιπόν έδω απόρριψη της ιδέας ότι ο Θεός υπήρξε μόνον άνθρωπος και όχι Θεός έρχεται να υπενθυμίσει, τηρουμένων των αναλογιών, ότι και ο άνθρωπος έχει δύο φύσεις, μιὰ χοϊκή, που τον σπρώχνει προς την υπερβολή στη διατροφή, αλλά και μιὰ πνευματική, ανώτερη, που απαιτεί από αυτόν την εγκράτεια. Ο δυϊσμός αυτός μάλιστα μεταξύ φυσικού και πνευματικού στοιχείου αντικατοπτρίζεται εν μέρει και στην άμφισημία της φράσης *nova progenies*³⁸², ή οποία αναφέρεται τόσο στη γέννηση του Χριστού (φυσικό γεγονός), όσο και στη δημιουργία ενός νέου, ανακαινισμένου κόσμου μετά την Ενσάρκωσή Του (πνευματικό γεγονός).

Με την επόμενη στροφή περνάμε στο θέμα της ανθρώπινης φύσης του Χριστού, που αναδεικνύεται μέσω του γεγονότος της ενανθρωπήσεώς Του. Η δομή της στροφής είναι τριμερής, αλλά με δύο νοηματικά κέντρα: ο πρώτος στίχος εκφράζει περιληπτικά τη θεολογική αλήθεια της ενσάρκωσης του Λόγου του Θεού (στ. 141: *fit caro vivida Sermo Patris*), οι τρεις επόμενοι δίνουν περισσότερες λεπτομέρειες για το θέμα τονίζοντας την εξ Αγίου Πνεύματος και άσπιλη σύλληψη του Χριστού (στ. 142-144: *numine quam rutilante gravis / non thalamo, neque iure tori, / nec genialibus inlecebris*), ενώ ο τελευταίος συμπυκνώνει, όπως και ο πρώτος, το δόγμα της γέννησης του Χριστού από μιὰ Παρθένο (στ. 145:

³⁸⁰ Για τη διπλή φύση του Χριστού στην ποίηση του Προυδεντίου και την πολεμική έναντι των προγενεστέρων και συγχρόνων του μονοφυσικῶν διδασκαλιῶν βλ. Padovese (1980), σσ. 104-116.

³⁸¹ Βλ. για παράδειγμα την ανθρωπολογική διαίρεση σε σῶμα και πνεῦμα στη στρ. 19.

³⁸² Η Becker (2003), σσ. 460-463, παρατηρεῖ ὀρθὰ πὼς ἡ ἀμφισημία αὐτὴ εἶναι σύμφωνη μὲ τὴν ἀμφισημία τῆς ἴδιας φράσης στὸ κείμενο ἀπὸ τὴν ὁποία τὴ δανείζεται ὁ ποιητής, δηλαδὴ τὴν τέταρτη Ἐκλογή τοῦ Βεργιλίου (4.7).

intemerata puella parit), με ἀποτέλεσμα νὰ δημιουργεῖται τὸ σχῆμα «γενικὴ διατύπωση – ἀνάλυση – γενικὴ διατύπωση». Ἐπίσης παρατηρεῖ κανεὶς ὅτι ὁ πρῶτος καὶ ὁ τελευταῖος στίχος τῆς στροφῆς καί, ἀκόμη περισσότερο, οἱ δύο πρῶτες καὶ ἡ τελευταία λέξη τῆς (*fit caro – parit*) ἐκφράζουν τὸ γεγονὸς τῆς ἐνσαρκώσεως τοῦ Χριστοῦ. Τὸ γεγονὸς αὐτὸ ἀποκαλύπτει τὸ περιεχόμενο τῆς στροφῆς, ποὺ εἶναι πλέον ἢ ἀνθρώπινη φύση τοῦ Χριστοῦ καὶ ὄχι ἡ θεία, ὅπως στὴν προηγούμενη. Ὡστόσο δὲν μπορεῖ νὰ μὴν ἐπισημανθεῖ τὸ γεγονὸς ὅτι μέσω τῆς τριμεροῦς δομῆς τῆς στροφῆς τοποθετεῖται στὸ μέσο τῆς ἢ ἀλήθεια τῆς ἄσπιλης σύλληψης τοῦ Χριστοῦ, ἡ ὁποία μάλιστα τονίζεται μεῖς ἰδιαίτερη ἔμφαση μέσω τῆς τριπλῆς ἄρνησης (*non...neque...non*). Ἐπομένως, ἂν καὶ τὸ θέμα τῆς στροφῆς εἶναι ἡ ἀνθρώπινη φύση τοῦ Χριστοῦ, ὁ ποιητὴς δὲν παραλείπει νὰ τονίσει καὶ τὴν ἰδιαιτερότητα ποὺ παρουσιάζει αὐτή, καθὼς συνδυαζόμενη μετὰ τὴν ἄσπιλη σύλληψη ἀποκτᾷ ἕνα μοναδικὸ χαρακτήρα³⁸³. Τόσο λοιπὸν ἡ πρώτη, ὅσο καὶ ἡ δεύτερη στροφή τῆς ἐνότητας τῶν στ. 136-145 προβάλλουν μέσω τῆς δομῆς τους τὸ δόγμα τῶν δύο φύσεων τοῦ Χριστοῦ μεῖς ἰδιαίτερη ὅμως ἔμφαση στὴ θεία Του φύση, γιὰ τοὺς λόγους ποὺ ἐξηγήθηκαν κατὰ τὴν ἀνάλυση τῆς προηγούμενης στροφῆς.

Ἄν στίς δύο προηγούμενες στροφές ἐκφράστηκε τὸ δόγμα τῶν δύο φύσεων τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς γέννησός Του ἀπὸ μιὰ Παρθένο, στίς δύο ἐπόμενες ἀποκαλύπτεται τὸ βαθύτερο θεολογικὸ νόημά τους. Τὸ δυαδικὸ σχῆμα τῆς ἐνότητας ὑπακούει στὸ σχῆμα «γενικὴ διατύπωση – ἀνάλυση»: στὴν πρώτη δηλαδὴ στροφή παρουσιάζεται γενικὰ ἡ θεολογικὴ ἐρμηνεία τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Χριστοῦ, ἡ ὁποία σηματοδοτεῖ τὴ συντριβὴ τοῦ διαβόλου, ἐνῶ ἡ δεύτερη ἐξηγεῖ μεῖς περισσότερες λεπτομέρειες τὴ μορφή ποὺ παίρνει ἡ συντριβὴ αὐτή (εἶναι χαρακτηριστικὴ ἡ χρῆση τοῦ *namque* στὸν πρῶτο στίχο τῆς). Πιο συγκεκριμένα, ἡ πρώτη στροφή ἀποτελεῖται ἀπὸ τρία μέρη: στὸ πρῶτο ἢ ὑπόθεση τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Χριστοῦ χαρακτηρίζεται γενικὰ ὡς τὸ «ἀρχαῖο μίσος» (στ. 146: *hoc odium vetus illud erat*), στὸ δεύτερο

³⁸³ Ὁ Padovese (1980), σ. 135, ἂν καὶ ἀναγνωρίζει ὅτι στόχος τοῦ συγκεκριμένου χωρίου εἶναι ἡ προβολὴ τῆς παρθενίας τῆς Παναγίας, ἐντούτοις τὸ θεωρεῖ ὡς τυπικὸ δείγμα τοῦ μισογυνισμοῦ τοῦ ποιητῆ. Στὴ συγκεκριμένη περίπτωση ἡ ἄποψη δὲ φαίνεται νὰ εὐσταθεῖ, καθὼς ἡ φαινομενικὰ ὑποτιμητικὴ ἀναφορὰ στίς σαρκικὲς ἐρωτικὲς σχέσεις δὲν ἀφορᾷ τὸν κάθε ἄνθρωπο, ἀλλὰ χρησιμοποιεῖται ὡς μέσο γιὰ νὰ τονισθεῖ ἡ διαφορὰ τοῦ ἐνσαρκωμένου Χριστοῦ ἀπὸ τοὺς ὑπόλοιπους ἀνθρώπους ὅσον ἀφορᾷ τὸν τρόπο τῆς γέννησός Του, δηλαδὴ ἡ θεία φύση Του.

προσδιορίζεται αυτό περισσότερο, ως ή μεγάλη σύγκρουση μεταξύ του ανθρώπου και του ὄφεως (στ. 147-148: *hoc erat aspidis atque hominis / digladiabile discidium*), ἐνῶ τὸ τρίτο παρουσιάζει τὴν ἔκβαση αὐτῆς τῆς σύγκρουσης, δηλαδή τὴ συντριβὴ τοῦ ὄφεως (στ. 149-150: *quod modo cernua femineis / vipera proteritur pedibus*). Στὴ διάκριση τῆς τριμεροῦς δομῆς βοηθᾶ καὶ ἡ ἔναρξη τῶν δύο πρώτων τμημάτων μὲ τὴν ἀντωνυμία *hoc* καὶ τοῦ τελευταίου μὲ τὸν αἰτιολογικὸ σύνδεσμο *quod*. Ἡ δεύτερη στροφή ἀκολουθεῖ παρομοίως ἓνα τριαδικὸ σχῆμα δόμησης καθὼς παρουσιάζει τρεῖς ἐκφάνσεις τῆς ἴδιας σκηνῆς, τῆς συντριβῆς τοῦ ὄφεως ἀπὸ τῆ γυναίκα): στοὺς δύο πρώτους στίχους πρωταγωνιστεῖ ἡ Παρθένος, πὺν παρουσιάζεται νὰ καθυποτάσσει τὸ δηλητήριο τοῦ ὄφεως (στ. 151-152: *edere namque Deum merita / omnia virgo venena domat*), στὸ δεύτερο ὁ ὄφης, πὺν ἐμφανίζεται κουλουριασμένος νὰ φτύνει τὸ δηλητήριο αὐτὸ πὺν ἔχει χάσει πλέον τὴ δύναμή του (στ. 153-154: *tractibus anguis inexplicitis / virus inerme piger revomit*), ἐνῶ ὁ τελευταῖος στίχος παρουσιάζει τὴ συντριβὴ τοῦ ὄφεως μέσα ἀπὸ ἓνα ἄλλο γεγονός, τὴν ἀπώλεια τοῦ χρώματός του, τὸ ὁποῖο γίνεται ἴδιο μὲ αὐτὸ τοῦ ἐδάφους (στ. 155: *gramine concolor in viridi*)³⁸⁴.

Τὸ τριαδικὸ δομικὸ σχῆμα πὺν ἐπιλέγεται καὶ γιὰ τὶς δύο στροφές ἔχει ἓνα ιδιαίτερο αἰσθητικὸ ἀποτέλεσμα, καθὼς δημιουργεῖ μιὰ κλιμάκωση σὲ σχέση μὲ τὴν ἔνταση τῆς σύγκρουσης μεταξύ τῆς γυναίκας καὶ τοῦ ὄφεως. Ἔτσι στὴν πρώτη στροφή ἀπὸ τὴν ἀπλή ἀναφορὰ τοῦ πρώτου στίχου στὸ μῖσος καὶ τὴν παλαιότητά του (χωρὶς νὰ διευκρινίζεται ἀπὸ ποιὸν καὶ ἔναντι ποιοῦ), περνᾶμε στὸ δεύτερο τμήμα ὅπου ἐπισημαίνεται ἡ ὀξύτητά του μὲ μιὰ φράση πὺν ἐμφατικὰ καταλαμβάνει ἓναν ὀλόκληρο στίχο (*digladiabile discidium*), ἡ ὁποία μάλιστα ἀποκτᾶ ἰδιαίτερη ἔμφαση μέσω τῆς *alliteratio* τῶν φθόγγων *d – i*³⁸⁵, ἐνῶ παράλληλα προσδιορίζονται οἱ δύο ἀντιμαχόμενες πλευρές

³⁸⁴ Ὁ τελευταῖος στίχος δὲ θὰ πρέπει νὰ θεωρηθεῖ ὅτι ἀνήκει στὸ προηγούμενο τμήμα, ὅπως πιστεύει ἡ Becker (2006), σ. 205, ἡ ὁποία ἔτσι διακρίνει δύο εἰκόνες στὴ στροφή, ἢ καὶ ὁ Thomson (1949), σσ. 28-29, ὁ ὁποῖος, ἂν καὶ τοποθετεῖ κόμμα στὸ τέλος τοῦ στ. 154, ὡστόσο στὴ μετάφρασή του φαίνεται νὰ ἐκλαμβάνει τὸ *gramine...in viridi* ὡς τοπικὸ προσδιορισμὸ στὸ *revomit* τοῦ προηγούμενου στίχου («the snake [...] feebly spews its harmless venom on the green grass»). Ὁ στίχος κατὰ τὴ γνώμη μας ἐκφράζει τὸν φόβο τοῦ διαβόλου (εἶναι γνωστὸ ὅτι τὰ ἔρπετά παίρνουν τὸ χρῶμα τοῦ ἐδάφους, ὅταν αἰσθάνονται ὅτι ἀπειλοῦνται καὶ προσπαθοῦν νὰ κρυφθοῦν) καὶ ἐπομένως ἔχει μιὰ ἰδιαίτερη δυναμικὴ ὡς εἰκόνα πὺν συμπληρώνει τὴν εἰκόνα τῆς ἡττας τοῦ διαβόλου.

³⁸⁵ Βλ. Evenepoel (1983), σ. 131.

(*aspidis atque hominis*)³⁸⁶, για να καταλήξουμε στο τελευταίο δίστιχο στην – επιγραμματική βέβαια και όχι αναλυτική όπως στην επόμενη στροφή – αναφορά στην έκβαση της σύγκρουσης, τη συντριβή δηλαδή του διαβόλου (ή παρήχηση των συμφώνων *p, r, t* στον τελευταίο στίχο δίνει ιδιαίτερη έμφαση στην ιδέα αυτή). Κατά ανάλογο τρόπο ή δεύτερη στροφή ξεκινά στο πρώτο δίστιχο με την εικόνα της Παρθένου να νικά το δηλητήριο του όφεως, συνεχίζει στο επόμενο με μια πιο δυνατή εικόνα, όπου ο όφεις παρουσιάζεται κουλουριασμένος και ανήμπορος να ξετυλιχτεί (είναι χαρακτηριστική κι εδώ ή τοποθέτηση των λέξεων *tractibus* και *inexplicitis* στην αρχή και το τέλος αντίστοιχα του στίχου, ούτως ώστε να περικλείουν τη λέξη *anguis*, πράγμα που αντανακλά την ασφυκτική θέση του όφεως), και τελειώνει με την εικόνα του φοβισμένου φιδιού που νιώθει την ανάγκη να αλλάξει χρώμα, να υποστεί δηλαδή αλλαγή στα χαρακτηριστικά του, προκειμένου να προστατευτεί³⁸⁷.

Το νόημα αυτής της κλιμάκωσης δεν είναι βέβαια άσχετο με το γενικότερο ήθικοδιδασκτικό περιεχόμενο του ποιήματος. Στην προηγούμενη ενότητα της βιβλικής διήγησης προβλήθηκε, όπως έχουμε δει, ή πτωτική πορεία του ανθρώπινου γένους, την οποία σηματοδότησε το προπατορικό αμάρτημα, και, ειδικότερα, το αίσθημα της ντροπής που γεννά στον άνθρωπο ή αμαρτία (στην περίπτωση του συγκεκριμένου ποιήματος ή έλλειψη έγκράτειας στο φαγητό). Σ' αυτήν την ενότητα, όπου γίνεται λόγος για την ενανθρώπιση του Κυρίου, το μήνυμα είναι σαφώς πιο αισιόδοξο. Το κέντρο βάρους, όπως φάνηκε και από την ανάλυση της δομής της, πέφτει στη σύγκρουση της Παρθένου και του Υιού της με τον διάβολο και στην κατατρόπωσή του. Από αυτήν την άποψη ή ενότητα αυτή αποτελεί μια μικρή αναπαράσταση του κόσμου μετά την έλευση του Χριστού, όποτε ο άνθρωπος καλείται να συγκρουστεί με την αμαρτία, έχοντας όμως τη βεβαιότητα της τελικής συντριβής της. Η αλήθεια αυτή προσαρμοσμένη στο περιεχόμενο του συγκεκριμένου ποιήματος αποτυπώνει την αισιοδοξία που πρέπει να αισθάνεται κάθε πιστός, ο οποίος στην καθημερινή του πάλη να διατηρήσει την έγκράτεια στη διατροφή του οφείλει να έχει τη

³⁸⁶ Επιπλέον για το δίστιχο αυτό ή Becker (2006), σ. 204, έπισημαίνει το *άπαξ λεγόμενον digladiabile*, την παρήχηση της συλλαβής *-di-* και σκληρών συμφώνων, αλλά και του φωνήεντος *-i-*, τα οποία τονίζουν την εικόνα της σύγκρουσης.

³⁸⁷ Παρόμοια έρμηνεία στην εικόνα αυτή δίνει και ή Becker (2006), σ. 208.

βεβαιότητα ότι ή νίκη επί τής άμαρτίας είναι πλέον, μετά τήν ένσάρκωση και τήν Ανάσταση του Χριστού, έφικτή.

Η αισιόδοξη αυτή προοπτική καθίσταται ακόμη πιό έμφανής στην τρίτη και τελευταία ένότητα αυτού του μέρους του ποιήματος, όπου περιγράφεται τὸ τελευταίο στάδιο τής πορείας του ανθρώπινου γένους, δηλαδή ή Αιώνια Ζωή, ὁ Παράδεισος. Η ένότητα αποτελείται από τρεῖς στροφές (στρ. 32-34), εκ τῶν οποίων οί δύο πρώτες περιγράφουν τήν παραδείσια κατάσταση (ή πρώτη ὅσον ἀφορᾶ τήν απώλεια τής δύναμης του κακού και ή δεύτερη ὅσον ἀφορᾶ τήν υπερίσχυση του καλού), ενώ ή τρίτη ἀφενὸς ἐρμηνεύει τις προηγούμενες εἰκόνες και ἀφετέρου, μέσω του ὑφολογικού σχήματος τής αποστροφής, συνδέεται με τήν επόμενη ένότητα. Παρατηρεῖται λοιπὸν τὸ γνωστὸ δομικὸ σχῆμα του συνδυασμοῦ τής δυαδικής με τήν τριαδική δόμηση, ὅπου ή δυαδικότητα χρησιμοποιεῖται για ἐρμηνευτικούς λόγους (ή στρ. 34 ἐρμηνεύει τήν εἰκόνα τῶν δύο προηγούμενων).

Η πρώτη στροφή, ὅπως προαναφέρθηκε, ἀναφέρεται στην ἐξαφάνιση του κακού στη Βασιλεία τῶν Οὐρανῶν. Η περιγραφή γίνεται κατὰ τὰ πρότυπα του λογοτεχνικού μοτίβου τής ειρηνικῆς συνύπαρξης ὄλων τῶν ζῶων στὰ πλαίσια τής *aetas aurea*, πὸν ἐκφράζεται μέσα ἀπὸ ρητορικῆς εἰκόνες *ἀδυνάτων*³⁸⁸. Στην ἀρχή τής στροφῆς τίθεται περιληπτικὰ μέσω ἑνὸς ρητορικού ἐρωτήματος τὸ νόημα τής στροφῆς: ποῖό ἄγριο ζῶο δὲ φοβᾶται τώρα τὸ κοπάδι τῶν προβάτων (στ. 156-157: *quae feritas modo non trepidat / territa de grege candidulo?*); Η γενική αυτή ιδέα ἐπεξηγεῖται στὴ συνέχεια με τὴ βοήθεια μιᾶς εἰκόνας: ὁ λύκος περπατᾶ λυπημένος ἀνάμεσα σὲ πρόβατα πὸν δὲν τὸν φοβούνται πλέον και συγκρατεῖ τὸ λυσσασμένο του στόμα ἔχοντας ξεχάσει τὸ αἷμα (στ. 158-160: *inpravidas lupus inter oves / tristis obambulat et rabidum / sanguinis inmemor os cohibet*). Η δομὴ λοιπὸν τής στροφῆς ἀκολουθεῖ τὸ σχῆμα «κεντρική ιδέα – ἐπεξήγηση», πὸν εἶναι και σχῆμα τής εὐρύτερης ένότητας στην ὁποία ἀνήκει. Ὅσον ἀφορᾶ τὸ λογοτεχνικὸ μοτίβο τῶν *ἀδυνάτων* ὁ Προυδέντιος τὸ παραλλάσσει ἐλαφρῶς, καθὼς δὲν παρουσιάζει τήν ἀρμονική συνύπαρξη ἄγριων και ἡμερων ζῶων, ἀλλὰ τήν ὑποχώρηση τῶν ἄγριων ἔναντι τῶν ἡμερων, τήν ἀντιστροφή δηλαδή τής κατάστασης πὸν ἐπικρατεῖ στην παρούσα ζωὴ³⁸⁹. Ἄλλωστε ή

³⁸⁸ Βλ. Becker (2006), σσ. 213-216, Evenepoel (1983), σ. 132 και Charlet (1982), σσ. 166-167.

³⁸⁹ Για τήν παρατήρηση αυτή βλ. Becker (2006), σσ. 214-215 και Kah (1990), σ. 356.

ισχυρή αντίθεση μεταξύ του *inpravidas* και *tristis*, τὰ ὁποῖα τοποθετοῦνται στην ἀρχὴ δύο διαδοχικῶν στίχων (στ. 158-159), ἀλλὰ καὶ ἡ δομὴ τοῦ στ. 158, ὅπου ὁ λύκος φαίνεται «περιζωσμένος» ἀπὸ τὰ «ἄφοβα πρόβατα», ἀποκαλύπτουν μιὰ διάθεση ὄχι ἀπλῶς ἀντιπαροβολῆς τοῦ κακοῦ καὶ τοῦ καλοῦ (ἀλληγορουμένων μέσα ἀπὸ τὴν εἰκόνα τοῦ λύκου καὶ τῶν προβάτων ἀντίστοιχα), ἀλλὰ προβολῆς τῆς κυριαρχίας τοῦ δευτέρου ἐπὶ τοῦ πρώτου.

Ἡ δευτέρα στροφή ἐκμεταλλεύεται τὸ ἴδιο λογοτεχνικὸ μοτίβο, μὲ τὴ διαφορὰ ὅτι ἐδῶ πλέον ἡ περιγραφή γίνεται μὲ κέντρο τὸ πρόβατο. Αὐτὸ παρουσιάζεται νὰ διατάζει τὰ λιοντάρια, πράγμα ποῦ συνιστᾶ θεαματικὴ ἀλλαγὴ (στ. 161-162: *agnus enim vice mirifica / ecce leonibus imperitat*), ἐνῶ ταυτόχρονα τὸ περιστέρι ταράζοντας τοὺς ἄγριους ἀετοὺς γλιστρᾷ μέσα ἀπὸ τὰ σύννεφα στοὺς αἰθέρες καὶ τοὺς τρέπει σὲ φυγὴ (στ. 163-165: *exagitansque truces aquilas / per vaga nubila perque Notos / sidere lapsa columba fugat*). Ἡ σύνθεση λοιπὸν τῆς στροφῆς εἶναι καὶ πάλι δυαδική. Τὸ δυαδικὸ αὐτὸ δομικὸ σχῆμα ἐπιφέρει μιὰ κλιμάκωση: ἡ πρώτη εἰκόνα ἔχει σαφῶς μικρότερη ἔνταση, καθὼς καταλαμβάνει δύο στίχους καὶ περιορίζεται στὴν κυριαρχία τοῦ προβάτου ἐπὶ τῶν λιονταριῶν καὶ στὴν ἐπισήμανση τοῦ ἀξιοπεριέργου τοῦ φαινομένου αὐτοῦ, ἐνῶ ἡ δευτέρα σὲ τρεῖς στίχους θέτει ἐμφατικὰ σὲ ἀντίθεση τὸ περιστέρι καὶ τὸν ἀετὸ τοποθετώντας τα στὴν ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος τῶν τριῶν αὐτῶν στίχων, ἐνῶ ταυτόχρονα ἡ πληθώρα σκληρῶν συμφώνων καὶ συμφωνικῶν συμπλεγμάτων (*x, g, t, -nsqu-, -tr-*) στὸν στ. 163 ἀντανακλᾷ τὴν ἔνταση τοῦ φόβου τοῦ ἀετοῦ. Ἡ Becker μάλιστα παρατηρεῖ μιὰ κλιμάκωση καὶ στὸ ἐπίπεδο τῆς σχέσης τῆς εἰκόνας μὲ παρόμοιες λογοτεχνικὲς εἰκόνες ἄλλων συγγραφέων (π.χ. τοῦ Βεργιλίου καὶ τοῦ Λουκρητίου), ὅπου τὸ ἄγριο ζῷο παρουσιάζεται ἀπὸ μόνο του νὰ τρομάζει ἀπὸ τὸ ἥμερο καὶ νὰ φεύγει, σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν εἰκόνα αὐτῆ τοῦ Προυδεντίου, ὅπου τὸ ἴδιο τὸ ἥμερο ζῷο ἐμφανίζεται νὰ καταδιώκει τὸ ἄγριο³⁹⁰. Παρὰ τὴ διαφορὰ στὴν ἔνταση μεταξύ τῶν δύο εἰκόνων τῆς στροφῆς, οὐσιαστικὰ καὶ οἱ δύο, ὅπως ἄλλωστε καὶ αὐτὲς τῆς πρώτης στροφῆς, παρουσιάζουν τὴν ἴδια ἰδέα τῆς πραγματοποίησης ἀδυνάτων πραγμάτων στὴν Οὐράνια Βασιλεία καὶ τῆς ἀντιστροφῆς τῶν συσχετισμῶν ἀνάμεσα στὸ κακὸ καὶ τὸ καλὸ. Τὸ δυαδικὸ δομικὸ σχῆμα τῆς ἐνότητας ἐξυπηρετεῖ τὴν ὀλοκληρωμένη παρουσίαση αὐτῆς τῆς

³⁹⁰ Becker (2006), σ. 220.

ιδέας: δὲν ὑποχωρεῖ ἀπλῶς τὸ κακό, ἀλλὰ ὑπερισχύει ὀλοκληρωτικὰ τὸ καλό.

Ἡ ἐξήγηση τῶν παραπάνω ἀλληγορικῶν εἰκόνων δίνεται πιὸ ἄμεσα στὴν τελευταία στροφή αὐτῆς τῆς ἐνότητας. Ἦδη ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τοῦ πρώτου στίχου γίνεται ἐμφανὲς ποιὸς εἶναι τὸ περιστέρι γιὰ τὸ ὁποῖο ἔγινε λόγος προηγουμένως: «Ἐσὺ εἶσαι, Χριστέ, γιὰ μένα τὸ ἰσχυρὸ περιστέρι, μπροστὰ στὸ ὁποῖο ὑποχωρεῖ τὸ πουλὶ πὸν τρέφεται ἀπὸ αἷμα» (στ. 166-167: *tu mihi, Christe, columba potens, / sanguine pasta cui cedit avis*)· «Ἐσὺ, τὸ λευκὸ πρόβατο, ἐμποδίζεις τὸν λύκο νὰ ἀνοίξει τὸ στόμα του ἐναντίον τοῦ ποιμνίου Σου» (στ. 168-169: *tu niveus per ovile tuum / agnus hiare lupum prohibes*), «κλείνοντας τὸ στόμα τῆς τίγρης πὸν ἔχει πιά ὑποταχθεῖ» (στ. 170: *subiuga tigridis ora premens*). Εὐκόλα ἀντιλαμβάνεται κανεὶς ὅτι ἡ στροφή αὐτή, σὲ ἀντίθεση μὲ τις δύο προηγούμενες, ἀποτελεῖται ἀπὸ τρεῖς εἰκόνες, ἐκ τῶν ὁποίων οἱ δύο πρῶτες εἶναι γνωστὲς ἀπὸ τὴν προηγούμενη στροφή, μὲ τὴ διαφορά ὅτι παρατίθενται μὲ ἀντεστραμμένη σειρά (περιστέρι – πρόβατο), μὲ ἀποτέλεσμα νὰ δημιουργεῖται ἓνα χιαστὸν μὲ τὴν προηγούμενη στροφή (πρόβατο – περιστέρι – περιστέρι – πρόβατο). Ἡ ἐρμηνεία αὐτοῦ τοῦ σχήματος προϋποθέτει ὄχι τόσο τὴν ἀνάλυση τῶν συμβολισμῶν πὸν κρύβονται πίσω ἀπὸ τὰ συγκεκριμένα ζῶα – ἄλλωστε καὶ τὰ δύο ἐμφανίζονται στὴ λογοτεχνία μὲ παρόμοιες συνδηλώσεις, ὡς σύμβολα τῆς ἀγνότητας, τῆς πραότητας, τῆς ἀπουσίας ἁμαρτιῶν³⁹¹ – ὅσο τὴν προσεκτικότερη ἐξέταση τῶν χαρακτηριστικῶν τῶν εἰκόνων στὶς ὁποῖες αὐτὰ ἀνήκουν. Στὴ δεύτερη στροφή τὸ πρόβατο ἐμφανίζεται νὰ προστάζει τὰ λιοντάρια, κάτι πὸν δείχνει ἀπλῶς τὴν κυριαρχία του, ἐνῶ στὴ στρ. 34 παρουσιάζεται νὰ προστατεύει τὸ ποιμνιὸ του ἀπὸ τὸ ἀδηφάγο στόμα τοῦ λύκου. Εἶναι σαφὲς πὸς στὴ δεύτερη εἰκόνα τονίζεται περισσότερο ἢ σωτηριολογικὴ διάσταση, καθὼς αὐτὴ ἀνακαλεῖ στὴ μνήμη τοῦ ἀναγνώστη τὴν εἰκόνα τοῦ Χριστοῦ ὡς Καλοῦ Ποιμένος πὸν σώζει τὸ ἀνθρώπινο γένος³⁹². Στὶς ἐνδιάμεσες εἰκόνες τοῦ περιστεριοῦ πὸν τρέπει σὲ φυγὴ τὸν ἀετὸ ἢ διάσταση αὐτὴ λείπει: ἐκεῖ ἀπλῶς προβάλλεται ἡ νίκη τοῦ Χριστοῦ ἐπὶ τοῦ διαβόλου, χωρὶς ὅμως νὰ γίνεται ἄμεση ἀναφορὰ στὶς συνέπειες αὐτῆς τῆς νίκης στοὺς ἀνθρώπους. Ἡ ἐπιλογή λοιπὸν τῆς τοποθέτησης στὰ ἄκρα τοῦ χιαστοῦ δομικοῦ σχήματος τῆς εἰκόνας τοῦ προβάτου πρέπει νὰ συνδεθεῖ μὲ τὴν

³⁹¹ Βλ. Becker (2006), σσ. 220-221, 222, 224, 225.

³⁹² Πρβ. Ιο 10.11: *ego sum pastor bonus; bonus pastor animam suam dat pro ovibus*.

προσπάθεια του ποιητή να τονίσει τη σωτηριολογική διάσταση του γεγονότος της ένσαρκώσεως του Χριστού.

Ερμηνεύοντας κανείς τώρα το έσωτερικό τριαδικό δομικό σχήμα της τελευταίας στροφής της ένότητας θα μπορούσε να παρατηρήσει ότι οι τρεις εικόνες συνθέτουν μια ακόμη κλιμάκωση. Στην πρώτη εικόνα ο Χριστός εμφανίζεται ως το δυνατό περιστέρι (*columba potens*), μπροστά στο οποίο το τρεφόμενο με αίμα πουλί τρέπεται σε φυγή. Το γεγονός ότι δεν αναφέρεται το όνομα του άρπακτικού πουλιού σε συνδυασμό με το ότι το περιστέρι δεν εμφανίζεται το ίδιο να δρα περιορίζει κάπως τη συγκρουσιακή δυναμική της εικόνας. Στην εικόνα του δεύτερου διστίχου ενισχύεται η ένταση, καθώς εμφανίζονται, όπως είδαμε, και σωτηριολογικές διαστάσεις. Επιπλέον παρατηρεί κανείς ότι εδώ πλέον το πρόβατο είναι ο φορέας της δράσης του ρήματος (*prohibes*), ο αντίπαλος του προβάτου είναι πιο ισχυρός και σαφώς διατυπωμένος (*lurum*), ενώ παράλληλα η δομή του στ. 169 εμφανίζει τα στοιχεία που αναφέρονται στο πρόβατο (*agnus – prohibes*) στα άκρα του στίχου να έγκλωβίζουν αυτά που αναφέρονται στον λύκο (*hiare – lurum*). Όλα αυτά προδίδουν μια διάθεση έντονη σύγκρουσης μεταξύ του καλού και του κακού (ή, σε συμβολικό επίπεδο, μεταξύ του Χριστού από τη μία και του διαβόλου, των εθνικών ή των αίρετικών από την άλλη³⁹³), με έμφαση βέβαια στην υπερίσχυση του πρώτου. Η κλιμάκωση φθάνει στο αποκορύφωμά της στον τελευταίο στίχο, όπου ο λύκος αντικαθίσταται με ένα ακόμη πιο άγριο ζώο, την τίγρη, ή οποία δεν εμφανίζεται απλώς να εμποδίζεται από το πρόβατο, όπως στην προηγούμενη εικόνα, αλλά να έχει υποταχθεί έντελως σε αυτό (*subiuga...ora*).

Η ανάλυση της δομής των τριών αυτών στροφών αποκαλύπτει, όπως έχει ήδη φανεύει, μια τάση δημιουργίας κλιμακωτής έντασης όσον αφορά τη σύγκρουση του Χριστού με τον διάβολο ή του καλού με το κακό, με φόντο πάντα την υπερίσχυση του πρώτου επί του δεύτερου. Η δομή λοιπόν γίνεται το ρητορικό όχημα μέσω του οποίου προβάλλεται η θεολογική αλήθεια της πλήρους υποχώρησης και εξαφάνισης του κακού έναντι του καλού στην Ουράνια Βασιλεία. Γιατί, όπως όρθα έχει παρατηρηθεί, ο Προεδέντιος επεκτείνει το λογοτεχνικό μοτίβο της ανατροπής των πάντων σε μία ιδεατή παραδείσια κατάσταση: τα άγρια

³⁹³ Για την πολυδιάστατη αυτή αλληγορική σημασία του λύκου, του λιονταριού και του αετού βλ. Kah (1990), σσ. 356-358.

καὶ τὰ ἡμέρα ζῶα δὲν ἀλλάζουν ἀπλῶς ρόλο μεταξύ τους, ἀλλὰ τὰ δεύτερα ὑπερισχύουν καὶ ἐκδιώκουν τὰ πρῶτα, τὰ ὁποῖα χάνουν τὴν ἀδηφάγο διάθεσή τους³⁹⁴. Ἰδιαίτερα ἡ ἀπώλεια αὐτῆς τῆς τελευταίας συνδέεται μὲ τὸ κεντρικὸ νόημα τοῦ ποιήματος: στὸν Παράδεισο ἡ λαίμαργία ἢ ἡ κρεοφαγία δὲν ἔχουν καμία θέση. Ἄν μάλιστα συνυπολογίσει κανεῖς τὴν μέσῳ τοῦ χιαστοῦ σχήματος τῶν δύο τελευταίων στροφῶν προβαλλόμενη σωτηριολογικὴ διάσταση, τότε μπορεῖ νὰ ἀντιληφθεῖ πῶς ἡ καταπολέμηση αὐτοῦ τοῦ πάθους συνδέεται μὲ τὸ μυστήριον τῆς σωτηρίας τοῦ ἀνθρώπου.

IV) Β' θεωρητικὸ μέρος (στρ. 35-41): συνδυασμὸς τῆς θεολογίας τοῦ γεύματος μὲ τὴν πορεία τοῦ ἀνθρωπίνου γένους

*Da, locuples Deus, hoc famulis
rite precantibus, ut tenui
membra cibo recreata levent,
neu piger inmodicis dapibus* στρ. 35

175 *viscera tenta gravet stomachus.*

*Haustus amarus abesto procul,
ne libeat tetigisse manu
exitiale quid aut vetitum:
gustus et ipse modum teneat,* στρ. 36

180 *sospitet ut iecur incolume.*

*Sit satis anguibus horrificis
liba quod in pia corporibus
a! miseram peperere necem,
sufficiat semel ob facinus* στρ. 37

185 *plasma Dei potuisse mori.*

*Oris opus, vigor igneolus
non moritur, quia flante Deo
conpositus superoque fluens
de solio Patris artificis* στρ. 38

190 *vim liquidae rationis habet.*

Viscera mortua quin etiam

³⁹⁴ Βλ. Becker (2006), σσ. 223-224 καὶ Lühken (2002), σσ. 219-220.

*post obitum reparare datur,
eque suis iterum tumulis
prisca renascitur effigies* στρ. 39
195 *pulvereo coeunte situ.*

*Credo equidem, neque vana fides,
corpora vivere more animae:
nam modo corporeum memini
de Phlegethonte gradu facili* στρ. 40
200 *ad superos remeasse Deum.*

*Spes eadem mea membra manet,
quae redolentia funereo
iussa quiescere sarcophago
dux parili rediivus humo* στρ. 41
205 *igneae Christus ad astra vocat.*

Ἄν στοῦ πρώτου θεωρητικὸ μέρους τοῦ ποιήματος ἀναπτύχθηκε ἡ χριστιανικὴ διδασκαλία γιὰ τὴ διατροφή μὲ ἔμφαση στὴν ἐγκράτεια καὶ στοῦ τμήμα τῆς βιβλικῆς διήγησης παρουσιάστηκε ἡ πορεία τοῦ ἀνθρώπινου γένους μὲ ἔμφαση στὴν καινούργια ζωὴ, τὴν Οὐράνια Βασιλεία, στοῦ δευτέρου θεωρητικὸ μέρους, ποὺ ἀποτελεῖται ἀπὸ τὶς στρ. 35-41, ἐπιχειρεῖται ἡ σύνδεση τῶν παραπάνω. Βεβαίως, ὅπως φάνηκε καὶ ἀπὸ τὴν ἀνάλυση τοῦ δευτέρου μέρους τοῦ ποιήματος, ὁ ἀναγνώστης διαβάζοντας γιὰ τὴν πορεία τῆς ἀνθρωπότητας μπορεῖ νὰ πραγματοποιήσει τοὺς ἀναγκαίους συνειρμούς μὲ τοὺς ὁποίους αὐτὴ συνδέεται μὲ τὸ κεντρικὸ θέμα τοῦ ποιήματος, ὡστόσο στοῦ τμήμα αὐτὸ ἡ σχέση αὐτὴ θὰ δηλωθεῖ ἐμφανέστερα. Ἐξ ἀπόψεως δομῆς τὸ τρίτο αὐτὸ μέρος χωρίζεται σὲ τρεῖς ὑποενότητες, ἐκ τῶν ὁποίων οἱ δύο πρώτες ἀποτελοῦνται ἀπὸ δύο στροφῆς ἢ καθεμία (στρ. 35-36 καὶ 37-38), ἐνῶ ἡ τρίτη ἀπὸ τρεῖς (στρ. 39-41). Ἡ ἐπιλογή τοῦ συνδυασμοῦ τῆς δυαδικῆς μὲ τὴν τριαδικὴ δόμηση δὲν εἶναι καὶ πάλι τυχαία. Ἡ δευτέρη ὑποενότητα, ποὺ βρίσκεται καὶ στοῦ κέντρο, προβάλλει τὴ βασικὴ ιδέα τῆς ὅλης ἐνότητας, καθὼς ἐκεῖ γίνεται ἡ σύνδεση τῆς βιβλικῆς διήγησης μὲ τὴ χριστιανικὴ διδασκαλία γιὰ τὴ διατροφή: ὁ διάβολος μέσῳ τῆς ἀπαγορευμένης τροφῆς προσπάθησε νὰ ὀδηγήσει τὸν ἄνθρωπο στὸν θάνατο, ὁ ὁποῖος ὅμως δὲ συνιστᾷ ὀριστικὴ ἀπώλεια, γιὰτὶ ὁ ἄνθρωπος θὰ ἀναστηθεῖ καὶ πάλι μὲ τὸ σῶμα του. Ἐκατέρωθεν αὐτῆς

ἀναπτύσσονται οἱ δύο συνιστώσες ἰδέες στίς ὁποῖες στηρίζεται ἡ σύνδεση αὐτή: στήν πρώτη ὑποενότητα ἡ ἀπόρριψη τῆς λαιμαργίας, πού μπορεῖ νά ὀδηγήσει στόν θάνατο, καί στή δεύτερη ἡ ἔννοια τῆς ἀνάστασης τοῦ σώματος, πού ὀδηγεῖ βεβαίως τόν ἄνθρωπο σέ μιὰ καινούργια κατάσταση.

Στίς δύο πρώτες στροφές τῆς ἐνότητας (στρ. 35-36) ὁ Προυδέντιος ἐπανέρχεται στή χριστιανική διδασκαλία γιά τή διατροφή. Στήν πρώτη ἀπό αὐτές ζητᾶ ἀπό τόν Θεό νά προσφέρει στούς δούλους Του πού προσεύχονται τή δυνατότητα νά ἀναζωογονήσουν τὸ σῶμα τους μέσα ἀπό ἕνα ἐλαφρὸ γεῦμα (στ. 171-173: *da, locuples Deus, hoc famulis / rite precantibus, ut tenui / membra cibo recreata levent*) καί νά ἀποτρέψει τὴν ἐπιβάρυνση τοῦ στομαχιοῦ ἀπό ἕνα βαρὺ γεῦμα (στ. 174-175: *neu piger inmodicis dapibus / viscera tenta gravet stomachus*). Εἶναι φανερό ὅτι ἡ στροφή αὐτὴ δομεῖται δυαδικά, καθὼς οἱ τρεῖς πρώτοι στίχοι τῆς ἐκφράζουν τὴν εἶδους γεύματα πρέπει νά ἔχει ἕνας χριστιανός, ἐνῶ οἱ δύο τελευταῖοι τὴν δὲν πρέπει νά χαρακτηρίζει τὴ διατροφή του. Εἶναι μάλιστα χαρακτηριστικὸ ὅτι αὐτὰ τὰ δύο τμήματα παρουσιάζουν μιὰ παραλληλία ὡς πρὸς τὴ σύνθεσή τους πού ἀναδεικνύει καλύτερα τὴ μεταξύ τους ἀντίθεση: *levent – tenui cibo – membra recreata, gravet – inmodicis dapibus – viscera tenta*. Πέρα ἀπὸ τὴ φανερὴ ἀντίθεση ἀνάμεσα στὰ δύο ρήματα (*levent – gravet*), μπορεῖ παράλληλα κανεὶς νά παρατηρήσει τὴ διάσταση πού ὑπάρχει στόν τρόπο ἔκφρασης τοῦ φαγητοῦ, τὸ ὁποῖο στήν πρώτη περίπτωση, πέρα ἀπὸ τὸ γεγονός ὅτι προσδιορίζεται ὡς *tenuis*, δηλώνεται μέσα ἀπὸ μιὰ λέξη πού δηλώνει ἀπλῶς τὴν τροφή, ἐνῶ στή δεύτερη περίπτωση χρησιμοποιεῖται τὸ οὐσιαστικὸ *daps* πού παραπέμπει σὲ πλουσιοπάροχα (ἐορταστικὰ ἢ συμποσιακὰ) γεύματα³⁹⁵, ἰδιαίτερα δὲ καθὼς συνοδεύεται καί ἀπὸ τὸ ἐπίθετο *inmodicus*, πού δηλώνει τὴν ἔλλειψη μέτρου. Ἐνδεχομένως δὲν πρέπει νά περάσει ἀπαρατήρητο καί τὸ γεγονός ὅτι ἡ ἔκφραση *tenui cibo* εἶναι κατὰ δύο συλλαβὲς μικρότερη τῆς ἀντίστοιχῆς τῆς *inmodicis dapibus*. Χαρακτηριστικὴ εἶναι ἐπίσης καί ἡ χρήση τῆς ἔκφρασης *viscera tenta*³⁹⁶ πού ἐκφράζει τὸ κορεσμένο στομάχι σὲ εὐθεία ἀντίθεση μὲ τὰ ἀναζωογονημένα μέλη (*membra recreata*) πού παρέχει ἡ ἐγκράτεια στὸ φαγητό. Ἡ δυαδικὴ λοιπὸν δομὴ τῆς στροφῆς σὲ συνδυασμὸ μὲ τίς

³⁹⁵ Βλ. τὴ σημασία τῆς λέξης στὸ OLD, s.v.

³⁹⁶ Κατὰ τὴν Becker (2006), σ. 230 ἀντανაკλάται σ' αὐτὴν ἡ ἀπὸ τὴ λαϊκὴ φιλοσοφία ἰδέα τῆς περιορισμένης χωρητικότητος τοῦ στομαχιοῦ.

έντονες αντιθέσεις εκφράζουν emphaticά την αρχή τῆς μετριότητας πού πρέπει νὰ διακρίνει τὴ διατροφή τῶν χριστιανῶν.

Αὐτὴ ἀκριβῶς ἡ ἰδέα ἐμπεριέχεται καὶ στὴν ἐπόμενη στροφή καὶ μάλιστα μὲ τὸν ἴδιο τρόπο, δηλαδὴ καταφατικὰ καὶ ἀρνητικὰ. Ἔτσι στοὺς τρεῖς πρώτους στίχους ὁ ποιητὴς προτρέπει τοὺς πιστοὺς νὰ ἀπομακρυνθοῦν ἀπὸ τὸ βλαβερὸ ποτὸ καὶ νὰ μὴν ἀρέσκονται στὸ νὰ ἀγγίζουσιν μὲ τὰ χέρια τους ὅτιδήποτε ὀλέθριο καὶ ἀπαγορευμένο (στ. 176-178: *haustus amarus abesto procul, / ne libeat tetigisse manu / exitiale quid aut vetitum*) καὶ στοὺς ἐπόμενους τρεῖς ζητᾶ ἢ ὄρεξή τους νὰ εἶναι μετριασμένη, ὥστε νὰ διαφυλάσσεται ὑγιὲς τὸ σικώτι (στ. 179-180: *gustus et ipse modum teneat, / sospitet ut iecur incolume*). Ἡ στροφή αὐτὴ ὅπως καὶ ἡ προηγούμενη χωρίζεται σὲ δύο μέρη, ἐκ τῶν ὁποίων τὸ πρῶτο ἀποτελεῖται ἀπὸ τρεῖς στίχους καὶ τὸ δεύτερο ἀπὸ δύο. Ἡ διαφορὰ ἔγκειται στὸ γεγονὸς ὅτι ἐδῶ προηγεῖται ἡ ἀρνητικὴ προτροπὴ καὶ ἀκολουθεῖ ἡ θετικὴ, οὕτως ὥστε νὰ δημιουργεῖται μὲ τὴν προηγούμενη στροφή ἓνα χιαστόν, στὰ ἄκρα τοῦ ὁποῖου τοποθετεῖται ἡ θετικὴ προτροπὴ γιὰ ἐγκράτεια στὸ φαγητὸ καὶ στὸ κέντρο ἡ ἀποτροπὴ ἀπὸ τὸ ὑπερβολικὸ γεῦμα. Εἶναι μάλιστα χαρακτηριστικὸ ὅτι, ὅπως καὶ στοὺς δύο πρώτους στίχους τῆς πρώτης στροφῆς, ἔτσι καὶ στοὺς δύο τελευταίους τῆς δεύτερης ἢ σκοπιμότητα τῆς μετριασμένης διατροφῆς δίνεται μὲ δύο τελικὲς προτάσεις (στ. 172-173: *ut tenui / membra cibo recreata levent* καὶ στ. 180: *sospitet ut iecur incolume*), οἱ ὁποῖες ἐκ πρώτης ὄψεως ἀναφέρονται στὴν ὑγεία τοῦ σώματος. Ὡστόσο δὲ θὰ πρέπει νὰ διαφύγει τῆς προσοχῆς μας καὶ ἡ μεταφορικὴ σημασία τῶν στίχων αὐτῶν³⁹⁷. Ἡ χρῆση τῆς μετοχῆς *recreata* γιὰ τὰ μέλη τοῦ σώματος δὲν ἀναφέρεται μόνο στὴ σωματικὴ ἀναζωογόνηση, ἀλλὰ καὶ στὴν «ἀναδημιουργία» τοῦ ἀνθρώπινου σώματος κατὰ τὴν ἀνάστασι τῶν νεκρῶν στὴ Δευτέρα Παρουσία, γιὰ τὴν ὁποία γίνεται λόγος στὶς ἐπόμενες στροφές, ὅπου γίνεται ἀναφορὰ στὸ γεγονὸς αὐτὸ μὲ ἓνα παρόμοιο ρῆμα, σύνθετο κι αὐτὸ μὲ τὸ δηλωτικὸ ἀνανέωσης πρόθεμα *re-*: *viscera mortua...reparare* (στ. 191-192). Ὡς ἔνδειξη ἔμμεσης ἀναφορᾶς τοῦ στίχου αὐτοῦ στὴν Ἀνάστασι μπορεῖ νὰ ἐκληφθεῖ καὶ ἡ χρῆση τοῦ ρήματος *levo*, τὸ ὁποῖο δὲν ἔχει μόνο τὴ σημασία τοῦ «ἀνακουφίζω», ἀλλὰ καὶ τοῦ

³⁹⁷ Τὴ μεταφορικὴ αὐτὴ σημασία μόνο ὅμως γιὰ τὸν στ. 180 κι ὄχι γιὰ τοὺς στ. 191-192 ἀποδέχεται καὶ ἡ Becker (2006), σσ. 227 καὶ 231. Ἀντιθέτως ὁ Padovese (1980), σ. 99, δείχνει νὰ ἀντιλαμβάνεται τὶς συνέπειες τοῦ ὑπερβολικοῦ φαγητοῦ μόνο σὲ σχέση μὲ τὸ σῶμα.

«ἐξυψώνω», «ἀνεβάζω», κάτι πού παραπέμπει στήν ἄνοδο τῶν σωμάτων στὸν Οὐρανό (πρβ. καὶ στ. 205: *ignea (sc. membra) Christus ad astra vocat*). Ἀνάλογες προεκτάσεις μπορεῖ νὰ προσλάβει καὶ ὁ στ. 180, ἂν λάβει κανεὶς ὑπ' ὄψιν τοῦ ὅτι ἡ λέξη *iecur* χρησιμοποιεῖται ἀπὸ τὸν Προυδέντιο καὶ μὲ τὴ σημασία τῆς «καρδιάς», τῆς «ψυχῆς»³⁹⁸. Ἐπομένως ἡ ἐγκράτεια στὸ φαγητὸ δὲν προσφέρει ἀπλῶς σωματικὴ εὐρωστία, ἀλλὰ πολὺ περισσότερο ἀποτελεῖ μιὰ συνήθεια πού σώζει τὴν ψυχὴ. Ὑπὸ τὸ πρίσμα αὐτῆς τῆς σωτηριολογικῆς διάστασης μπορεῖ νὰ κατανοηθεῖ πλεόν καλύτερα ἢ τοποθέτηση τῶν θετικῶν αὐτῶν προτροπῶν στὰ ἄκρα τοῦ χιαστοῦ σχήματος πού δημιουργεῖται στὶς δύο αὐτὲς στροφές. Μὲ ἄλλα λόγια ἡ σωτηρία τῆς ψυχῆς στήν ὁποία ὀδηγεῖ ἡ ἐγκράτεια μοιάζει νὰ ἐγκλωβίζει τὶς ἀρνητικὲς συνέπειες τοῦ ὑπερβολικοῦ φαγητοῦ (στ. 175: *viscera tenta gravet stomachus*) καὶ τὸν ὀλέθριο χαρακτήρα του, πού τὸ καθιστᾷ ἀπαγορευτικό (στ. 178: *exitiale quid aut vetitum*).

Ἀφοῦ ἀναπτύχθηκε ἡ χριστιανικὴ διδασκαλία γιὰ τὸ θέμα τοῦ φαγητοῦ, στὶς ἐπόμενες δύο στροφές ἐπιχειρεῖται ἡ σύνδεσή της μὲ τὴ βιβλικὴ διήγηση, ἀλλὰ καὶ ἡ γενίκευσή της. Βέβαια μιὰ πρώτη ἔμμεση σύνδεση μπορεῖ κανεὶς νὰ ἐντοπίσει καὶ στὴ δευτέρη στροφὴ τῆς προηγούμενης ἐνότητας καὶ εἰδικότερα στὸ *vetitum* τοῦ στ. 178, τὸ ὁποῖο θυμίζει σαφῶς τὸν ἀπαγορευμένο γιὰ τοὺς πρωτόπλαστους καρπὸ³⁹⁹. Στὶς δύο ὅμως αὐτὲς στροφές ἡ σύνδεση αὐτὴ θὰ γίνῃ εὐκρινέστερη. Ἦδη ἀπὸ τὸν πρῶτο στίχο καθίσταται ἐμφανὴς ἡ ἐπιστροφή στὸ θέμα τοῦ προπατορικοῦ ἁμαρτήματος, καθὼς ἐμφανίζεται ἕνας ἀπὸ τοὺς βασικοὺς πρωταγωνιστὲς τῆς ἱστορίας: ἀρκετὰ πού τὰ τρομερὰ φίδια προκάλεσαν μὲ τὴν ἀνόσια τροφή τὸν σωματικὸ θάνατο (στ. 181-183: *sit satis anguibus horrificis / liba quod in pia corporibus / a! miseram peperere necem*), ἀρκεῖ πού μία φορὰ ὁ ἄνθρωπος ὀδηγήθηκε στὸν θάνατο (στ. 184-185: *sufficiat semel ob facinus / plasma Dei potuisse mori*). Ἡ στροφὴ ἀποτελεῖται ἀπὸ δύο κῶλα, τὰ ὁποῖα ξεκινοῦν μὲ παρόμοιο τρόπο, μὲ μιὰ ἔκφραση δηλαδὴ πού σημαίνει «ἄς εἶναι ἀρκετό»: *sit satis* καὶ *sufficiat*. Ἡ ἐπανάληψη αὐτῆς τῆς ἔκφρασης καὶ μάλιστα στήν ἀρχὴ καθενὸς ἀπὸ τὰ δύο τμήματα τῆς στροφῆς προσδίδει ἔμφαση στήν εὐχὴ ἢ τὴν προσδοκία τοῦ ποιητῆ νὰ μὴν ἐπαναληφθεῖ ἡ πτώση τοῦ ἀνθρώπου στήν ἁμαρτία. Ἐνῶ ὅμως στοὺς τρεῖς πρώτους στίχους ὁ θάνατος ἀφορᾷ

³⁹⁸ Βλ. Becker (2006), σ. 233.

³⁹⁹ Βλ. Becker (2006), σ. 231.

τὸ σῶμα (*corporibus*), στοὺς ἐπόμενους τρεῖς ἀφορᾶ ὅλη τὴν ὑπαρξὴ τοῦ ἀνθρώπου, καὶ τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴ, ἀφοῦ δὲν ὑπάρχει κάποιος ἰδιαίτερος ὑπαινιγμὸς εἴτε γιὰ τὸ πρῶτο εἴτε γιὰ τὴ δεύτερη. Ἐπιπλέον παρατηρεῖ κανεὶς ὅτι ἐνῶ στὴν πρώτη περίπτωσι εἶναι τὸ φίδι ποὺ προκάλεσε τὸν θάνατο, στὴν δεύτερη τὸ βάρος τῆς εὐθύνης μετακυλίεται στὸν ἴδιο τὸν ἄνθρωπο καὶ τὴν ἁμαρτία ποὺ διέπραξε, ἡ ὁποία μάλιστα δηλώνεται γενικὰ μὲ τὸν ὄρο *facinus*, κάτι ποὺ φαίνεται νὰ ἀπομακρύνει τὸ νόημα ἀπὸ τὰ στενὰ πλαίσια τῆς ἱστορίας τοῦ προπατορικοῦ ἁμαρτήματος. Ἐπομένως ἡ διαίρεσι τῆς στροφῆς σὲ δύο μέρη στοχεύει ἀφενὸς στὴν ἐπαναφορὰ τῆς βιβλικῆς διήγησις στὸ προσκῆνιο καὶ στὴν ἐπισήμανσι τοῦ θεολογικοῦ τῆς νοήματος (ἡ ἔλλειψι ἐγκράτειας στὸ φαγητὸ ὀδηγεῖ στὸ σωματικὸ κυρίως θάνατο), ἀφετέρου δὲ στὴν ἐπέκτασι αὐτοῦ τοῦ νοήματος: κάθε ἁμαρτία ὀδηγεῖ τὸν ἄνθρωπο στὸ θάνατο. Ἡ ἔμφασι στὴν ἰδέα τοῦ θανάτου προκύπτει καὶ ἀπὸ τὴν κεντρικὴ θέσι τοῦ στ. 183, ὁ ὁποῖος χαρακτηρίζεται ἀπὸ ἰδιαίτερο συναισθηματισμὸ ποὺ προκύπτει μέσα ἀπὸ τὴν ἐμφατικὴ πρόταξι τοῦ ἐπιφωνήματος *a!* καὶ τὴ ρητορικὴ *commiseratio* ποὺ δημιουργεῖται⁴⁰⁰.

Ἡ ἐπόμενη ὁμως στροφὴ δίνει ἕνα πιὸ αἰσιόδοξο μῆνυμα. Τὸ ἔργο τοῦ στόματος τοῦ Θεοῦ, ἡ πύρινη δύναμι (δηλαδὴ ἡ ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου⁴⁰¹) δὲν πεθαίνει (στ. 186-187: *oris opus, vigor igneolus / non moritur*), ἐπειδὴ δημιουργήθηκε ἀπὸ τὸ φύσημα τοῦ Θεοῦ καὶ κυλώντας ἀπὸ τὴν ἔδρα τοῦ οὐράνιου Πατέρα ποὺ τὴ δημιούργησε ἔχει τὴ δύναμι τῆς καθαρῆς λογικῆς (στ. 187-190: *quia flante Deo / conpositus superoque fluens / de solio patris artificis / vim liquidae rationis habet*). Ὅπως εἶναι φανερό ἡ στροφὴ χωρίζεται σὲ δύο ἀνισομερῆ τμήματα, ἐκ τῶν ὁποίων τὸ πρῶτο περιέχει τὴ γενικὴ διατύπωσι τῆς κεντρικῆς τῆς ἰδέας, δηλαδὴ τῆς ἀθανασίας τῆς ψυχῆς, ἐνῶ τὸ δεύτερο τὴν ἀναλύει. Ἀκολουθεῖται λοιπὸν τὸ γνωστὸ καὶ ἀπὸ ἄλλα σημεία τοῦ ποιήματος σχῆμα «διατύπωσι-ἀνάλυσι» μὲ ἔμφασι σαφῶς στὴν ἀνάλυσι τῆς ἰδέας. Ἡ ἔμφασι στὴν ἀθανασία τῆς ψυχῆς καθίσταται βέβαια σαφῆς ἤδη καὶ ἀπὸ τὴν κατασκευὴ τοῦ πρώτου τμήματος τῆς στροφῆς, ὁ πρῶτος στίχος τοῦ ὁποῖου συντίθεται στὴ βάση ἐνὸς *χιαστοῦ* μὲ τὰ δύο οὐσιαστικὰ ποὺ δηλώνουν τὴν ψυχὴ στὸ κέντρο (*oris, vigor*) καὶ τοὺς δύο προσδιορισμοὺς

⁴⁰⁰ Βλ. Becker (2006), σ. 234.

⁴⁰¹ Ἡ ἔκφρασι *oris opus* δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ ἐννοεῖ τὴν ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου ποὺ δημιουργήθηκε ἀπὸ τὸ φύσημα τοῦ Θεοῦ στὸ ἄψυχο ἀνθρώπινο σῶμα, κάτι ποὺ ἀναφέρθηκε καὶ στὸν στ. 100 (*flavit et indidit ore animam*): βλ. καὶ Buchheit (1986), σσ. 273-274.

τους που υπαινίσσονται τη θεϊκή προέλευσή της (*oris, igneolus*) στα άκρα του⁴⁰². Χαρακτηριστική είναι και η τοποθέτηση της φράσης *non moritur* στην αρχή του στ. 187, που αποτελεί ταυτόχρονα και το τέλος του πρώτου αυτού τμήματος. Έξισου καθαρά διαφαίνεται η έμφαση στην άθανασία της ψυχής και στο δεύτερο τμήμα, το οποίο αποτελείται συντακτικά από τρεις ρηματικούς πυρήνες: δύο μετοχές (*conpositus* και *fluens*) και ένα ρήμα (*habet*). Αξίζει να προσεχθεί ότι οι δύο μετοχές τοποθετούνται στην αρχή και το τέλος του κεντρικού στίχου της στροφής (στ. 188) δημιουργώντας κατ' αυτόν τον τρόπο δύο νοηματικούς διασκελισμούς (μέ τον προηγούμενο και τον επόμενο στίχο) που όπωσδήποτε έλκύουν την προσοχή του αναγνώστη. Το γεγονός αυτό εξηγείται από τη βαρύτητα του νοηματικού τους φορτίου, καθώς και οι δύο μετοχές εκφράζουν τη θεϊκή προέλευση της ψυχής (δημιουργήθηκε (*conpositus*) από τον Θεό και κυλά (*fluens*) από τον Ουρανό) και επομένως και την άθανασία της⁴⁰³. Ο τελευταίος πάλι στίχος της στροφής αναφέρεται στην ψυχή με την έκφραση *liquidae rationis*, όπου το επίθετο *liquidus* εκφράζει την πνευματική καθαρότητα της ανθρώπινης ψυχής⁴⁰⁴. Η χρήση της λέξης *ratio* για την αναφορά στην ψυχή θυμίζει τον στ. 99, όπου ο άνθρωπος, ως δημιουργημα του Θεού, χαρακτηρίστηκε *rata materies*⁴⁰⁵. Η επισήμανση του λογικού χαρακτήρα της ανθρώπινης ψυχής αποτελεί ίσως το επιστέγασμα της σύνδεσης της βιβλικής διήγησης με το θέμα της εγκράτειας στο φαγητό. Άν δηλαδή στα δύο προηγούμενα τμήματα της στροφής τονίστηκε η θεία προέλευση της ψυχής, που υπενθυμίζει στον πιστό ότι αποτελεί «είκόνα» του Θεού, όπως ακριβώς τονίστηκε και στη βιβλική διήγηση⁴⁰⁶, και επομένως δεν μπορεί να προσκολλᾶται σε υλικά πράγματα όπως το

⁴⁰² Για τη δανεισμένη από τη στωική φιλοσοφία έκφραση *vigor igneolus* ως δηλωτική – έδω – της πνευματικής φύσης της ψυχής βλ. Becker, (2006), σσ. 238-239 και Herrera (1940), σσ. 91-96.

⁴⁰³ Η Becker (2006), σ. 240, θεωρεί ότι η μετοχή *conpositus* αναφέρεται στο γεγονός ότι η ψυχή αποτελεί δημιούργημα (δεν υπήρχε δηλαδή ανέκαθεν όπως ο Θεός), ενώ η μετοχή (*superoque*) *fluens* τονίζει τον Θεό ως δημιουργό της. Ωστόσο αξίζει να προσεχθεί ότι και η πρώτη μετοχή συνοδεύεται από τον προσδιορισμό *flante Deo*, που επίσης τονίζει το γεγονός της θείας προέλευσης της ψυχής.

⁴⁰⁴ Βλ. Becker (2006), σ. 240 και Herrera (1940), σσ. 96-97.

⁴⁰⁵ Για τον λόγο αυτό φαίνεται προτιμότερη η σημασία αυτή από εκείνην του Padovese (1980), σ. 20, που θεωρεί πως η *liquidata ratio* είναι το δεύτερο Πρόσωπο της Αγίας Τριάδος πριν την Ενσάρκωσή Του.

⁴⁰⁶ Πρβ. στ. 98 (*effigiem meditata suam*) και τη συζήτηση για την έμφαση που δίνεται στην ιδέα της δημιουργίας του ανθρώπου «κατ' εικόνα και καθ' ομοίωσιν» του Θεού μέσω της δομής των στφ. 20 και 21.

φαγητό, ο τελευταῖος στίχος θυμίζει επιπρόσθετα ότι ο ἄνθρωπος εἶναι λογικὸ ὄν, ξέρει δηλαδή νὰ συμπεριφέρεται παντοῦ μὲ λογική, δηλαδή μὲ μετριοπάθεια καὶ ἀποφυγὴ τῶν ὑπερβολῶν⁴⁰⁷, κι ἔτσι μπορεῖ νὰ ἀποφεύγει τὴν ἁμαρτία.

Στὴν τρίτη ἐνότητα τοῦ τελευταίου μέρους τοῦ ποιήματος (στρ. 39-41) ἡ ἰδέα τῆς ἀνάστασης τῶν σωμάτων ἀποτελεῖ πλέον κεντρικὸ θέμα. Ἡ ἐνότητα αὐτὴ ἀποτελεῖται ἀπὸ τρεῖς στροφές, ἀλλὰ μὲ μιὰ δυαδικὴ λογική: ἡ πρώτη καὶ ἡ τελευταία περιγράφουν τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο θὰ γίνεи αὐτὴ ἡ ἀνάσταση, ἡ ὁποία παρουσιάζεται περισσότερο ὡς ἀπλὴ πεποίθηση ἢ ἐλπίδα τῶν πιστῶν, ἐνῶ ἡ δευτέρη καὶ κεντρικὴ ἀναφέρεται σὲ αὐτὴν μὲ ἰσχυρὴ πίστη καὶ βεβαιότητα, ποὺ αἰτιολογεῖται ἀπὸ τὸ γεγονὸς τῆς Ἀνάστασης τοῦ Κυρίου ποὺ ἤδη ἀποτελεῖ πραγματικότητα. Ἡ δομὴ λοιπὸν τῆς ἐνότητας προβάλλει ἐμφατικὰ τὴ βεβαιότητα τοῦ ἀναστάσιμου γεγονότος. Τὸ γεγονὸς βέβαια ὅτι ἡ βεβαιότητα αὐτὴ στηρίζεται στὸ γεγονὸς τῆς Ἀνάστασης τοῦ Χριστοῦ ἔχει σαφῶς βαρύνουσα σημασία. Ὁ ποιητὴς στὴν καταληκτικὴ αὐτὴ ἐνότητα φροντίζει νὰ καταστήσει σαφέστερο τὸ ἠθικοδιδασκτικὸ νόημα τοῦ ποιήματος: ὁ πιστὸς ὀφείλει νὰ διαπνέεται ἀπὸ πνεῦμα ἐγκράτειας στὴ διατροφή του, γιατί ὀφείλει νὰ γνωρίζει πὼς δὲν εἶναι μόνο σάρκα, ἀλλὰ καὶ πνεῦμα, καθὼς καὶ ὅτι ἡ ὑλικὴ του ὑπόσταση κάποτε θὰ ἀναστηθεῖ μαζὶ μὲ τὴν ψυχὴ του, πράγμα ποὺ ἐπιβεβαιώνεται καὶ ἀπὸ τὴν Ἀνάσταση τοῦ Θεανθρώπου⁴⁰⁸. Τὸ ἀναστάσιμο γεγονὸς λοιπὸν δὲν ἀναφέρεται ἀπλῶς ὡς ἓνα ἐπιπλέον δῶρο τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸν ἄνθρωπο, παράλληλα μὲ τὰ ὅσα ἔχουν ἀναφερθεῖ στὸ πρῶτο μέρος τοῦ ποιήματος, οὔτε ὑπαγορεύεται ἀπὸ ψυχολογικοὺς λόγους⁴⁰⁹ (ὡς ἀντιστάθμισμα στὴν ἀπαισιοδοξία ποὺ προκαλεῖ ἡ βιβλικὴ διήγηση γιὰ τὴν πτώση, ἀφοῦ, ὅπως ἤδη φάνηκε, ἐμφανίζεται κι ἐκεῖ ἡ αἰσιόδοξη προοπτικὴ τῆς νίκης ἐπὶ τῆς ἁμαρτίας), ἀλλὰ ἔρχεται νὰ θυμίσει στὸν ἄνθρωπο τὴν πραγματικὴ του φύση καὶ τὸν πραγματικὸ του προορισμό, κάτι ποὺ, ὅταν κατέχει κεντρικὴ θέση

⁴⁰⁷ Γιὰ τὴν ἐννοια τῆς *ratio* ὡς τῆς «σύνεσης» ποὺ ἀντιπαραβάλλεται στὴν «ὄρμη» βλ. Cic. *de Off.* 1.101: *Duplex est enim vis animorum atque naturae: una pars in appetitu posita est, quae est ὄρμη Graece, quae hominem huc et illuc rapit, altera in ratione, quae docet et explanat, quid faciendum fugiendumque sit. Ita fit, ut ratio praesit, appetitus obtemperet.* Ἐπίσης βλ. Fontanier (1987), σσ. 123-124, ὅπου ἐρμηνεύεται ἡ χρῆση τοῦ ὄρου στὸν συγκεκριμένο στίχο ὡς ἡ ἀνεξαρτησία ἀπὸ τὸ σῶμα.

⁴⁰⁸ Γιὰ τὴν ἀντίθεση μεταξὺ σώματος – ψυχῆς, θανάτου – ἀνάστασης ὡς συστατικὸ στοιχεῖο τῶν στρ. 38-41 βλ. Thraede (1982), σ. 70.

⁴⁰⁹ Γιὰ τὶς ἀπόψεις αὐτὲς βλ. Evenepoel (1983), σσ. 132-134.

στη σκέψη του, μπορεί να τον οδηγήσει στην απαγκίστρωση από τις κοσμικές και υλικές έγνοιες και να τον έξυψώσει πνευματικά.

Ἡ πρώτη στροφή παρουσιάζει δυαδική δόμηση, με τούς δύο πρώτους στίχους να παρουσιάζουν τὴν ἀνάσταση τῶν σωμάτων ὡς μία διαδεδομένη πεποίθηση (στ. 191-192: *viscera mortua quin etiam / post obitum reparare datur*) καὶ τούς τρεῖς ἐπόμενους να ἀναφέρονται ἀναλυτικότερα σὲ αὐτήν (στ. 193-195: *eque suis iterum tumulis / prisca renascitur effigies, / pulvere coeunte situ*)⁴¹⁰. Αἰξίζει να παρατηρήσει κανεὶς ὅτι στοὺς δύο πρώτους στίχους τὸ γεγονός τῆς ἀνάστασης τῶν σωμάτων ἐκφράζεται με τὸ ἀπαρέμφατο *reparare* ἐξαρθώμενο ἀπὸ τὸ ἀπρόσωπο ρῆμα *datur*, πράγμα πὸ δίνει τὴν ἐντύπωση περισσότερο μιᾶς φήμης παρὰ μιᾶς βαθιᾶς βεβαιότητας. Ἐστὼ ὅμως κι ἔτσι ἡ ἀνάσταση τῶν σωμάτων προβάλλεται ἰδιαίτερα, ὅπως φαίνεται καὶ ἀπὸ τὴν ἐσωτερικὴ δόμηση τῶν δύο τελευταίων στίχων, ὅπου παρατηρεῖ κανεὶς τὸν ρηματικὸ πυρήνα να βρίσκεται στὸ μέσο τοῦ στίχου πλαισιωμένο ἀπὸ ἕνα οὐσιαστικὸ με τὸν ἐπιθετικὸ του προσδιορισμὸ (*prisca – renascitur – effigies, pulvere – coeunte – situ*). Ἄν συνυπολογισθεῖ τὸ γεγονός ὅτι τὸ σῶμα πρὶν τὴν ἀνάστασή του ἐκφράζεται μετωνυμικὰ με τὴ λέξη *viscera* (τοποθετημένη ἐμφατικὰ στὴν ἀρχὴ τῆς στροφῆς καὶ ἐπιφορτισμένη με ἀρνητικὸ μᾶλλον περιεχόμενο ἀπὸ τὸν στ. 175, ὅπου χρησιμοποιήθηκε κατὰ τὴν περιγραφή τοῦ βεβαρυσμένου ἀπὸ τὸ ὑπερβολικὸ φαγητὸ στομαχιοῦ), ἐνῶ στὸ δεύτερο τμήμα τῆς στροφῆς χρησιμοποιεῖται ἡ λέξη *effigies* γιὰ τὸ σῶμα μετὰ τὴν ἀνάσταση (λέξη πὸ σαφῶς παραπέμπει στὴν «κατ’ εἰκόνα καὶ καθ’ ὁμοίωσιν» φύση τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου⁴¹¹), τότε φαίνεται ἡ δυαδικὴ αὐτὴ δόμηση τῆς στροφῆς να ἐκφράζει σὲ ἐπίπεδο περιεχομένου τὴν ἰδέα τῆς ἐξέλιξης τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὴν πτωτικὴ κατάσταση στὴν ὁποία βρέθηκε μετὰ τὸ προπατορικὸ ἀμάρτημα στὴν πραγματικὴ κατάσταση στὴν ὁποία βρισκόταν πρὶν ἀπὸ αὐτό, δηλαδὴ σὲ μιὰ κατάσταση ἀγιότητας. Ἐτσι ἡ προβολὴ τῆς ἀνάστασης τῶν σωμάτων, ἂν καὶ σαφῶς ἔχει καὶ ἀντιαιρετικὲς διαστάσεις (ὁ Προυδέντιος προφανῶς ἐναντιώνεται στὴ διδασκαλία τῶν Γνωστικῶν πὸ ἀμφισβητοῦσαν τὴν ἀνάσταση τῶν σωμάτων⁴¹²), ἐν τούτοις συνδεόμενη με τὸ κεντρικὸ θέμα τοῦ ποιήματος θυμίζει στοὺς

⁴¹⁰ Ἡ Becker (2006), σ. 244, ἐπισημαίνει μάλιστα τὴν αἰτιολογικὴ σημασία τοῦ *-que* τοῦ πρώτου στίχου.

⁴¹¹ Πρβ. καὶ στ. 98: *effigiem meditata suam*.

⁴¹² Βλ. Becker (2006), σσ. 244-245.

πιστούς τὸν πραγματικὸ προορισμὸ τοῦ ἀνθρώπου, τὴν ἀγιότητα, μπροστὰ στὴν ὁποία ἡ προσκόλλησις στὴν τροφή καὶ γενικότερα στὴν ὕλη πρέπει νὰ περάσει σὲ δεύτερη μοίρα.

Στὴν ἐπόμενη στροφή ἀκολουθεῖται πάλι ἓνα δυαδικὸ δομικὸ σχῆμα. Κι ἐδῶ οἱ δύο πρῶτοι στίχοι ἀποτελοῦν μιὰ πρώτη ἐνότητα πού ἀναφέρεται ἀπλῶς στὸ μελλοντικὸ γεγονὸς τῆς ἀνάστασης τῶν σωμάτων (στ. 196-197: *credo equidem, neque vana fides, corpora vivere more animae*) καὶ οἱ τρεῖς τελευταῖοι μιὰ δεύτερη, πού στηρίζει τὴν παραπάνω πίστη στὸ γεγονὸς τῆς Ἀνάστασης τοῦ Κυρίου (στ. 198-200: *nam modo corporeum memini / de Phlegethonte gradu facili / ad superos remeasse Deum*). Σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν προηγούμενη στροφή ἡ ἀνάσταση τῶν σωμάτων δὲν παρουσιάζεται ἐδῶ ὡς πεποίθησις ἢ φήμη, ἀλλὰ ὡς ἰσχυρὴ βεβαιότητα, ὡς δόγμα, πού ἐρμηνεύεται στὸ δεύτερο τμήμα τῆς στροφῆς. Ὡς ἰσχυροὶ δεῖκτες τοῦ «δογματικοῦ» χαρακτήρα τῆς πρώτης ἐνότητας καὶ τοῦ «ἐρμηνευτικοῦ» τῆς δευτέρας ἐμφανίζονται ἀντίστοιχα οἱ λέξεις *credo* καὶ *nam*, τοποθετημένες ἐμφατικὰ στὴν ἀρχὴ τῆς καθεμιᾶς. Στὸν πρῶτο μάλιστα στίχο ἀξίζει νὰ προσεχθεῖ καὶ ἡ ἔκφρασις *neque vana fides* πού ἐπαναλαμβάνει τὸ νόημα τοῦ προηγηθέντος *credo* μὲ ἀρνητικὸ τρόπο δημιουργώντας κατὰ κάποιον τρόπο ἓνα σχῆμα «κατ' ἄρσιν καὶ κατὰ θέσιν». Ἐπιπλέον στὸ «ἐρμηνευτικὸ» τμήμα τῆς στροφῆς ὁ καθένας ἀπὸ τοὺς τρεῖς στίχους μοιάζει νὰ ἀντιπροσωπεύει ἓνα διαφορετικὸ στάδιο τῆς σωτηρίας πορείας τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸν ἄνθρωπο: στὸν στ. 199 τὸ νοηματικὸ βάρος πέφτει στὸ ἐπίθετο *corporeum* πού ἐκφράζει τὴν ἀνθρώπινη φύση πού προσέλαβε ὁ Χριστός, ὁ ἐπόμενος στίχος ἀναφέρεται στὴν κάθοδό Του στὸν Ἄδη, ἐνῶ ὁ τελευταῖος στίχο ἐπιστροφὴ Του στοὺς Οὐρανοὺς, προφανῶς μέσῳ τῆς Ἀνάστασης⁴¹³. Εἶναι μάλιστα χαρακτηριστικὸ ὅτι στὸν στίχο αὐτὸ χρησιμοποιεῖται ἡ λέξις *Deum*, ἡ ὁποία σὲ ἀντίθεση μὲ τὸ *corporeum* ἐκφράζει τὴ θεία φύση τοῦ Χριστοῦ. Τὸ ὀξύμωρον τοῦ *corporeum Deum* σὲ συνδυασμὸ μὲ τὴν τριμερῆ δόμησις τοῦ δευτέρου τμήματος τῆς στροφῆς προβάλλει ἐμφατικὰ τὴν πορεία τοῦ Χριστοῦ ἀπὸ τὸν κάτω Κόσμον στοὺς Οὐρανοὺς καὶ κατ' ἐπέκτασις τοῦ ἀνθρωπίνου γένους ἀπὸ τὴν πτώσις στὴν

⁴¹³ Γιὰ παρόμοιον τρόπο ἔκφρασις τῆς Ἀνάστασις τοῦ σαρκωθέντος Χριστοῦ πρὸβ. Paul. Nolanus, *Carm.* 31.396-398: *nos liber historiae firmet apostolicae, / in qua corporeum remeare ad sidera Christum / cernimus et gremio nubis in astra vehi* (γιὰ τὴν ἐπισήμανσις βλ. καὶ Costanza (1983), σ. 59).

Ανάσταση, ἀπὸ τὸ κοσμικὸ καὶ ὑλικὸ στὸ ἀνώτερο καὶ πνευματικόν⁴¹⁴. Αὐτὸ εἶναι τὸ νόημα τῆς Ἀνάστασης τοῦ Χριστοῦ καὶ αὐτὸ πρέπει νὰ θυμᾶται – εἶναι χαρακτηριστικὴ ἡ χρῆση τοῦ ρήματος *memini* στὸ τέλος τοῦ στ. 198⁴¹⁵ – κάθε πιστὸς σὲ κάθε πτυχή τῆς ζωῆς του, ἀκόμη καὶ στὸ θέμα τῆς διατροφῆς.

Ἡ πρώτη λέξη τῆς τελευταίας στροφῆς τοῦ ποιήματος, ἡ λέξη *spes*, ἐπαναφέρει τὸ θέμα τῆς ἀνάστασης τῶν σωμάτων στὸ ἐπίπεδο τῆς πεποίθησης ἢ ἐλπίδας. Αὐτὴ ἡ ἐλπίδα εἶναι πὺν κρατᾶ τὸν ἄνθρωπο (στ. 201: *spes eadem mea membra manet*), ἡ ἐλπίδα δηλαδὴ ὅτι τὰ ἀνθρώπινα μέλη πὺν ἀναπαύονται μετὰ τὸν θάνατο καὶ θὰ προσταχθοῦν νὰ ἀναστηθοῦν (στ. 202-203: *quae redolentia funereo / iussa quiescere sacrophago*) θὰ τὰ ὀδηγήσει στὸν Οὐρανὸ ὁ Χριστὸς πὺν μὲ τὸν ἴδιο τρόπο ἀναστήθηκε (στ. 204-205: *dux parili redivivus humo / ignea Christus ad astra vocat*). Ἐδῶ ἡ δομὴ τῆς στροφῆς γίνεται τριαδική, μὲ τὸν πρῶτο στίχο νὰ προεξαγγέλλει τὸ θέμα, δηλαδὴ τὴν ἐλπίδα τῆς ἀνάστασης, καὶ τοὺς τέσσερις ἐπόμενους νὰ τὸ προσδιορίζουν περαιτέρω, ἐκφράζοντας ἀνὰ δύο στίχους τὸν θάνατο καὶ τὴν ἀνάσταση τοῦ σώματος. Τὸ πρῶτο ἀπὸ αὐτὰ τὰ δίστιχα παρουσιάζει μάλιστα μιὰ ἐξαιρετικὰ συμμετρικὴ δόμηση: κάθε στίχος ἀποτελεῖται ἀπὸ τρεῖς λέξεις, ἐκ τῶν ὁποίων οἱ δύο ἐνδιάμεσες ἀποτελοῦν τοὺς ρηματικούς πυρῆνες (*redolentia – quiescere*), οἱ δύο πρῶτες ἀναφέρονται στὰ ἀνθρώπινα μέλη (*quae – iussa*) καὶ οἱ δύο τελευταῖες στὸ μνήμα ὅπου αὐτὰ τοποθετοῦνται μετὰ τὸν θάνατο τοῦ ἀνθρώπου (*funereo – sacrophago*). Τὸ σχῆμα αὐτὸ τονίζει ἰδιαίτερα τὴν ἔννοια τοῦ θανάτου, κάτι πὺν τὸ φέρνει σὲ ἀντίθεση μὲ τὸ ἐπόμενο δίστιχο. Ἐδῶ τὸ χιαστὸν τοῦ στ. 204 προκαλεῖ μιὰ ἐναλλαγὴ ἀνάμεσα σὲ

⁴¹⁴ Ἡ ἔμφαση αὐτὴ ἐνισχύεται καὶ ἀπὸ τὴ σύγκριση τοῦ κειμένου μὲ τὸ βεργιλιανὸ χωρίο πὺν ἔχει ὑπ' ὄψιν του ὁ ποιητὴς καὶ στὸ ὁποῖο γίνεται λόγος γιὰ δύσκολη ἄνοδο τοῦ Αἰνεῖα ἀπὸ τὸν Κάτω Κόσμο στὸν Ἄνω (Verg. *Aen.* 125-129: *'sate sanguine diuum, / Tros Anchisiade, facilis descensus Auerno: / noctes atque dies patet atri ianua Ditis; / sed reuocare gradum superasque euadere ad auras, / hoc opus, hic labor est*). Αὐτὸ πὺν γιὰ τοὺς μυθικούς ἥρωες ἦταν δύσκολο, δηλαδὴ ἡ ἀνάσταση ἀπὸ τὸν Κάτω Κόσμο, γιὰ τὸν Χριστὸ ἔγινε εὐκόλο (βλ. καὶ Becker (2006), σ. 250 καὶ Evenepoel (1983), σ. 133).

⁴¹⁵ Ἡ Becker (2006), σ. 249, συγκρίνοντας τὴ χρῆση τοῦ ρήματος ἐδῶ μὲ τὴν ἀντίστοιχη θέση πὺν κατέχει στὸ ὀβιδιανὸ κείμενο πὺν φαίνεται νὰ ἔχει κατὰ νοῦ ὁ Προυδέντιος (Ov. *Met.* 15. 160-164) ἐστιάζει κυρίως στὴ μετατροπὴ τῆς ἄμεσης ἐμπειρίας τοῦ γεγονότος τῆς μεταμόρφωσης τοῦ ἀνθρώπινου σώματος, πὺν προβάλλει τὸ ὀβιδιανὸ κείμενο, σὲ ἔμμεση, μὴ προσωπικὴ γνώση, κάτι πὺν τονίζει ὅμως τὴν ἱστορικότητα καὶ ἀντικειμενικότητα τοῦ γεγονότος. Ἡ ἔρμηνεία αὐτὴ ἀδυνατεῖ ὡστόσο νὰ συνδέσει τὸ νόημα τῶν τριῶν τελευταίων στίχων τῆς στροφῆς μὲ τὴ γενικότερη ἰδέα τοῦ ποιήματος, πράγμα πὺν ἐπιτυγχάνεται, ἂν ἐκλάβουμε τὸ *memini* μὲ τὴ σημασία τοῦ «ἔχω πάντα στὸ μυαλό μου», «δὲν ξεχνῶ».

όρους που θυμίζουν τη θεϊκή (*dux, redivivus*) και την ανθρώπινη (*parili, humo*) φύση του Χριστού, ενώ ή τριαδική δόμηση του τελευταίου στίχου δημιουργεί μιὰ ἐξαιρετικῆς ὁμορφιάς και σημασίας εικόνα μὲ τὸν Χριστὸ στὸ κέντρο και ἐκατέρωθεν αὐτοῦ τὰ φωτεινὰ ἄστρα (*igneae – Christus – ad astra*). Ἄν μάλιστα λάβει κανεὶς ὑπ’ ὄψιν ὅτι τὸ ἐπίθετο *igneae* ἀνακαλεῖ στή μνήμη τοῦ ἀναγνώστη τὸ *vigor igneolus* τοῦ στ. 186, πὸ ἀναφερόταν στήν ἀθανασία τῆς ψυχῆς, τότε ἡ ἀντίθεση ἀνάμεσα στὰ δύο δίστιχα γίνεται ἀκόμη πιὸ δυνατῆ: ἡ Ἀνάσταση τοῦ Χριστοῦ ἐρχεται νὰ ἀντιπαραθέσει στὸν θάνατο τοῦ ἀνθρώπινου σώματος τὴν τελικὴ ἀθανασία πὸ μὲσω αὐτῆς μπορεῖ και ἐκεῖνο νὰ ἀποκτήσει. Τὸ σῶμα λοιπὸν μπορεῖ νὰ ἐξυψωθεῖ σὲ οὐράνια ἐπίπεδα, δηλαδὴ νὰ καθαγιασθεῖ, κι αὐτὸ προφανῶς δὲ θὰ πρέπει νὰ τὸ ξεχνᾶ ὁ προσκολλημένος στήν ὕλη ἄνθρωπος⁴¹⁶.

V) Συμπεράσματα

Ἀπὸ τὸν πίνακα πὸ παρατίθεται στὸ τέλος τοῦ κεφαλαίου γίνεται φανερὸ ὅτι τὸ δομικὸ σχῆμα πὸ κυριαρχεῖ εἶναι αὐτὸ τοῦ συνδυασμοῦ τῆς δυαδικῆς μὲ τὴν τριαδικὴ δόμηση, ἐνῶ ἐμφανίζονται και τὸ αὐστηρὰ δυαδικὸ σχῆμα, καθὼς και τὸ *χιαστόν*. Ἐκεῖνο πὸ ἔχει ὅμως μεγαλύτερη ἀξία εἶναι ἡ ἐξακρίβωση τῶν θεολογικῶν στόχων οἱ ὁποῖοι ἐπιτυγχάνονται μὲσω τῶν δομικῶν αὐτῶν σχημάτων. Παρατηρώντας λοιπὸν κανεὶς τὴν τρίτη στήλη τοῦ πίνακα μπορεῖ εὐκόλα νὰ διαπιστώσει πὼς σὲ ὅλο τὸ ποίημα κυριαρχεῖ μιὰ δυϊστικὴ λογικὴ πὸ ἐκφράζεται μὲ μιὰ διαρκῆ ἀντιπαραθέση ἀνάμεσα σὲ δύο πόλους: θεῖα και ἀνθρώπινη φύση τοῦ Χριστοῦ, πνευματικὸς και κοσμικὸς χαρακτήρας τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς (και εἰδικότερα τῆς διατροφῆς), χριστιανικὸς και εἰδωλολατρικὸς κόσμος, Θεῖα Πρόνοια και ἀνθρώπινη δράση, ἀνθρώπινες δυσκολίες και ἐλπίδα, πνεῦμα και ὕλη, θάνατος – ἀπώλεια και Ἀνάσταση – σωτηρία, καλὸ και κακό, Χριστὸς και διάβολος/ἐθνικοί/αἰρετικοί. Μάλιστα παρατηρεῖται μιὰ σαφῆς τάση προβολῆς ἢ ἀνάδειξης τῆς ὑπεροχῆς τοῦ πρώτου σκέλους ἔναντι τοῦ δεύτερου μὲσω τοῦ δομικοῦ σχήματος πὸ ἐπιλέγεται κάθε φορά. Ἡ ἐξέταση λοιπὸν τῆς δομῆς τοῦ κειμένου ὀδηγεῖ σὲ πρόσθετα συμπεράσματα ὅσον ἀφορᾶ τὸ περιεχόμενο και τοὺς στόχους τοῦ ποιήματος. Βεβαίως κανεὶς δὲν μπορεῖ νὰ ἀρνηθεῖ τὴν εὐχαριστηριακὴ

⁴¹⁶ Βλ. και Becker (2006), σ. 255.

καὶ ὕμνολογικὴ τοῦ διάστασι⁴¹⁷, ἡ δομὴ ὅμως τοῦ κειμένου ἀποκαλύπτει ἐπιπλέον τὴν πρόθεσι τοῦ ποιητῆ νὰ θεολογήσῃ καὶ νὰ διδάξῃ μέσῳ τῆς ποιήσεως. Μὲ ἄλλα λόγια καθίσταται φανερὸ ὅτι στόχος τοῦ ποιήματος δὲν εἶναι ἀπλῶς νὰ ἐκφραστοῦν οἱ εὐχαριστίες καὶ ἡ ὕμνολογία πρὸς τὸν Θεὸ γιὰ τὸ γεγονὸς τῆς δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου καὶ γιὰ τὰ πλούσια ἀγαθὰ ποὺ τοῦ παρέχει ὡς τροφή, ἀλλὰ μὲ αὐτὴν τὴν ἀφορμὴ νὰ διατυπωθεῖ μιὰ προτροπὴ πρὸς τοὺς πιστοὺς νὰ πορεύονται μὲ ἐγκράτεια στὴ διατροφή τους, προτροπὴ ποὺ στηρίζεται θεολογικὰ στὴν πνευματικὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου καὶ στὴν ἐλπίδα τῆς Ἀνάστασις τοῦ σώματός του⁴¹⁸. Ἡ κεντρικὴ λοιπὸν ἰδέα τοῦ ποιήματος δὲ θὰ πρέπει νὰ ἀναζητηθεῖ στὸν εὐχαριστηριακὸ καὶ ὕμνολογικὸ χαρακτήρα του⁴¹⁹, ἀλλὰ μᾶλλον στὸν ἠθικοδιδασκτικὸ, δηλαδὴ στὴ δυϊστικὴ λογικὴ ποὺ τὸ διαπνέει καὶ ἡ ὁποία τὸ φέρνει πολὺ κοντὰ στὰ δύο εἰσαγωγικὰ ποιήματα τῆς συλλογῆς ποὺ προηγήθηκαν.

⁴¹⁷ Τὸν ἐγκωμιασμὸ τῆς Θείας Χάριτος ὡς κυρίαρχο στοιχεῖο τοῦ περιεχομένου τοῦ ποιήματος βλέπει ὁ Sixt (1889), σ. 9.

⁴¹⁸ Γιὰ τὴν ἄποψη αὐτὴ βλ. καὶ Becker (2006), σ. 259.

⁴¹⁹ Αὐτὴ τὴ διάστασι προκρίνουν ἡ Becker (2006), σ. 257, καὶ ὁ Evenepoel (1983), σ. 134.

	ΣΤΡΟΦΕΣ	ΔΟΜΗ (2=δυαδική, 3=τριαδική, 2/3=συνδυασμός των δύο, Χ=χιαστόν)	ΘΕΟΛΟΓΙΚΟ ΝΟΗΜΑ
ΕΙΣΑΓΩΓΗ	1-2	2	δύο φύσεις του Χριστού
Α' ΘΕΩΡΗΤΙΚΟ ΜΕΡΟΣ: η χριστιανική διδασκαλία για τη διατροφή	3-5: πνευματικές προϋποθέσεις του γεύματος	2/3	εύλογια και πίστη
	6-8: έκκληση για προσευχή	2/3	ειδωλολατρικές συνήθειες vs χριστιανική σωφροσύνη και εγκράτεια
	6-19: πνευματικές αρετές που συνοδεύουν το γεύμα	2/3	<div style="display: flex; justify-content: space-between;"> <div style="width: 30%;"> <p>άνθρῳπινοσ μόχθοσ vs Θεία Πρόνοια</p> </div> <div style="width: 30%;"> <p>άνθρῳπινη βούληση</p> </div> <div style="width: 30%;"> <p>χριστιανική διδασκαλία vs παρανομιῶν</p> </div> </div>
	9-16: ή διατροφή του πιστού	2/3	Θεία Πρόνοια

B' ΘΕΩΡΗΤΙΚΟ ΜΕΡΟΣ: η πορεία του ανθρώπινου γένους	20-27: α' φάση (προπατορικό άμαρτημα – Θεία ενσάρκωση)	17-19: ύμνολογία του Θεού	2/3			χριστιανική προσευχή vs ειδωλολατρική ποίηση	
			20-23: προπατορικό άμαρτημα	20-21: δημιουργία ανθρώπου και Παραδείσου	2/3		πνευματική vs ύλική διάσταση του ανθρώπου
			24-27: συνέπειες προπατορικού άμαρτηματος	22-23: έντολη Θεού και παράβασή της	2/3		
					2		2

			26-27: οί συνέπειες στο γένος των άνθρώπων γενικά	2/3			συνύπαρξη δυσκολιών και έλπίδας	
28-31: β' φάση (ένσάρκωση του Χριστού – Δευτέρα Παρουσία)	28-29: τὸ γεγο- νός	28: ἡ Θεία φύση τοῦ Χριστοῦ	29: ἡ άνθρωπινη φύση τοῦ Χριστοῦ	2/3	2	2	προβολή Θείας φύσης του Χριστού	
		30-31: ἡ ἔρμηνεία του						
32-34: γ' φάση (ἡ Αἰώνια Ζωή)	32-33: περιγραφή παραδείσιας κατάστασης	2	34: ἔρμηνεία	2/3	2/3		κατατρόπωση διαβόλου	σωτηριολογική διάσταση (ὑπερίσχυση Χριστοῦ ἔναντι διαβόλου/ἔθνικων/αἰρετικῶν)
		X					ὑπερίσχυση καλοῦ ἔναντι κακοῦ	

Γ' ΜΕΡΟΣ: σνδνασμός τής θεολογίας τών γένιματος μέ τήν πορεία τών ανθρώπινου γένους	35-36: θεολογία τής διατροφής	2/X	2/3	προτροπή για εγκράτεια πού σώζει τήν ψυχή
	37-38: σύνδεση θεολογίας τής διατροφής μέ τήν Ανάσταση τών σωμάτων	2		θανατηφόρος άμαρτία vs πνευματική και λογική διάσταση τής ανθρώπινης ψυχής
	39-41: ή Ανάσταση τών σωμάτων	2/3		βεβαιότητα Ανάστασης, προβολή τής θείας φύσης τού ανθρώπου

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Δ΄

Hymnus post cibum: Θεία Μετάληψη και λόγος τοῦ Θεοῦ

Μὲ τὸ τέταρτο ποίημα τοῦ *Cathemerinon* ἢ θεματολογία τῆς συλλογῆς παραμένει στὸ πεδίο τῆς διατροφῆς, μὲ τὴ διαφορὰ ὅμως ὅτι ἀναφέρεται πλέον στὴ λήξη τοῦ γεύματος, ὅπως φανερώνει καὶ ὁ τίτλος του. Βέβαια ὅπως καὶ στὸ προηγούμενο ποίημα τὸ θέμα τῆς διατροφῆς προσφέρει οὐσιαστικὰ στὸν ποιητὴ τὴν ἀφορμὴ γιὰ νὰ ἐκφράσει βαθύτερες θεολογικὲς ἀλήθειες, πού δὲ σχετίζονται ἀποκλειστικὰ καὶ μόνο μὲ τὸ θέμα αὐτό. Γιὰ τὴν ἐξακρίβωση τῶν θεολογικῶν αὐτῶν νοημάτων βασικὸς ἀρωγὸς θὰ σταθεῖ καὶ πάλι ἡ δομὴ τοῦ ποιήματος.

Μιὰ ὀλοκληρωμένη ἀποψη γι' αὐτὴν προέρχεται ἀπὸ τὸν Charlet⁴²⁰, ὁ ὁποῖος διακρίνει, ὅπως σὲ ὅλα τὰ ποιήματα τῆς συλλογῆς, πέντε μέρη: τὸ πρῶτο καὶ εἰσαγωγικὸ στίς στρ. 1-5, τὸ δεύτερο, ἠθικοδιδασκτικὸ περιεχομένου, στίς στρ. 6-12, τὸ τρίτο, πὺ περιλαμβάνει τὴ βιβλικὴ διήγηση τοῦ Δαυὶδ στὸν λάκκο τῶν λεόντων, στίς στρ. 13-24, τὸ τέταρτο, πὺ παρέχει τὴ θεολογικὴ ἐρμηνεία τῆς διήγησης, στίς στρ. 25-33, ἐνῶ ἡ τελευταία στροφή (στρ. 34) τοῦ ποιήματος κατέχει θέση ἐπιλόγου⁴²¹. Τὸ δομικὸ αὐτὸ σχῆμα σὲ γενικὲς γραμμὲς δύσκολα μπορεῖ νὰ ἀμφισβητηθεῖ, ἂν καὶ μποροῦν νὰ διατυπωθοῦν ἐπιμέρους ἀντιρρήσεις. Ἡ τοποθέτηση τῆς πέμπτης στροφῆς στὴν εἰσαγωγή δὲν εἶναι ἀπολύτως ἐπιτυχημένη, καθὼς εἶναι σαφὲς ὅτι σ' αὐτὴν γίνεται λόγος γιὰ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα, τοῦ ὁποῖου ἡ παρουσία ἀποτελεῖ τὸν συνεκτικὸ δεσμὸ τῶν στρ. 5-8. Κατ' ἀνάλογο τρόπο καὶ ἡ τελευταία στροφή δὲν ἀνακεφαλαιώνει ἀπὸ μόνη τῆς τὸ νόημα ὅλου τοῦ ποιήματος, ἀλλὰ σὲ συνδυασμὸ μὲ τὴν προηγούμενη στροφή, μὲ τὴν ὁποία ἄλλωστε ἀποτελεῖ καὶ ξεχωριστὴ συντακτικὰ ἐνότητα. Ὁ ἐπίλογος λοιπὸν βρίσκεται στίς δύο τελευταῖες στροφὲς τοῦ ποιήματος, ὅπου συνοψίζεται τὸ ἠθικοδιδασκτικὸ νοηματικὸ κέντρο του.

⁴²⁰ Charlet (1982), σσ. 29-30. Αὐτὴν ἀκολουθεῖ καὶ ὁ Toohey (1993), σσ. 139-140 - μὲ τὴν ἐπισημάνση ἐσωτερικῶν διασυνδέσεων μεταξὺ τῶν ἐπιμέρους τμημάτων τοῦ ποιήματος πὺ βρίσκονται ἐκατέρωθεν τῆς βιβλικῆς διήγησης, μὲ ἀποτέλεσμα νὰ δημιουργεῖται ἓνα ὁμόκεντρο δομικὸ σχῆμα («concentric patterning») τοῦ τύπου ΑΒΓΒΑ. Τὸ ἴδιο σχῆμα εἶχε προτείνει νωρίτερα καὶ ὁ Evenepoel (1979), σσ. 112-115, μὲ τὴ διαφορὰ ὅτι δὲν ἀναγνωρίζει τὴν τελευταία στροφή ὡς ἐπιλογικὴ.

⁴²¹ Τὴν ἀλληγορικὴ ἐρμηνεία τῆς βιβλικῆς διήγησης στίς στρ. 25-33 βλέπει καὶ ὁ Herzog (1966), σσ. 47-48.

Ὡστόσο τὸ δομικὸ σχῆμα τοῦ Charlet δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ἀρκετὸ γιὰ τὴν ἀνάλυση τοῦ ποιήματος κι αὐτὸ γιὰ δύο λόγους: ἀφενὸς γιὰτὶ δὲν προχωρᾷ στὴν ἐπισημανση τῶν ἐπιμέρους ὑποενοτήτων κάθε εὐρύτερης ἐνότητος καὶ ἀφετέρου γιὰτὶ ἔχει ὡς βάση τῆς ὑφολογικοῦ τύπου κριτήρια (ἐπικός, λυρικός ἢ διδακτικός χαρακτήρας τῶν ἐνοτήτων), ἐνῶ δὲ λαμβάνει ὑπ' ὄψιν τὰ βασικὰ νοηματικὰ καὶ θεολογικὰ κέντρα πάνω στὰ ὁποῖα αὐτὸ στηρίζεται, πράγμα τὸ ὁποῖο θὰ ἀποτελέσει καὶ τὸ θέμα τῆς παρούσας ἀνάλυσης.

1) Εἰσαγωγή (στρ. 1-4)

*Pastis visceribus ciboque sumpto,
quem lex corporis inbecilla poscit,* στρ. 1
laudem lingua Deo patri rependat;

*Patri, qui Cherubin sedile sacrum,
5 nec non et Seraphin suum supremo* στρ. 2
subnixus solio tenet regitque.

*Hic est quem Sabaoth Deum vocamus,
expers principii carensque fine,* στρ. 3
rerum conditor et repertor orbis:

*10 fons vitae liquida fluens ab arce,
infusor fidei, sator pudoris,* στρ. 4
mortis perdomitor, salutis auctor.

Ἡ εἰσαγωγή τοῦ ποιήματος ἀποτελεῖται ἀπὸ τέσσερις στροφές, οἱ ὁποῖες μὲ τὴ σειρά τους χωρίζονται σὲ δύο τμήματα. Τὸ πρῶτο ἀπὸ αὐτά, δηλαδὴ ἡ πρώτη στροφή, τοποθετεῖ τὸ ποίημα χρονολογικὰ μέσα στὰ πλαίσια τῆς καθημερινότητος τοῦ πιστοῦ, ἐνῶ οἱ τρεῖς ἐπόμενες ἀναφέρονται μὲ ὄρους δογματικούς στὸν Θεὸ – Πατέρα. Ὁ συνδυασμὸς αὐτὸς δυαδικοῦ καὶ – ἐν μέρει – τριαδικοῦ δομικοῦ σχήματος ὑπενθυμίζει τὸν πραγματικὸ χαρακτήρα τοῦ ποιήματος, ὁ ὁποῖος δὲ σχετίζεται μόνον μὲ τὴ λειτουργικὴ ζωὴ τοῦ πιστοῦ, ἀλλὰ ἀποκτᾷ καὶ δογματικὲς καὶ διδακτικὲς διαστάσεις. Ἡ μεγαλύτερη μάλιστα ἔκταση τοῦ δεύτερου μέρους θὰ μπορούσε κάλλιστα νὰ ἐκληφθεῖ ὡς

προμήνυμα του ποιητή ότι το ποίημα δεν πρόκειται να αποτελέσει μια άπλη εύχαριστήρια προσευχή μετά το γεῦμα.

Ἡ πρώτη στροφή (στ. 1-3) συνδέει τὸ ποίημα μὲ τὸ προηγούμενο, καθὼς ἤδη στὸν πρῶτο στίχο καθίσταται σαφές ὅτι ἔχει τελειώσει πλέον τὸ γεῦμα (*pastis visceribus ciboque sumpto*), τὸ ὁποῖο μάλιστα ἀποδίδεται στὴν ἀδυναμία τοῦ σώματος (στ. 2: *quem lex corporis inbecilla proscit*), καὶ ἐπομένως ὁ ποιητὴς παρακινεῖ τὴ γλῶσσα νὰ ἀρχίσει νὰ ἀναπέμψει ὕμνους πρὸς τὸν Θεό (στ. 3: *laudem lingua Deo Patri rependat*). Ἡ στροφή παρουσιάζει συνδυασμὸ δυαδικῆς καὶ τριαδικῆς δόμησης, σύμφωνα μὲ τὸν ὁποῖο ὁ πρῶτος καὶ ὁ τελευταῖος στίχος (πὺν συνθέτουν τὴν κύρια πρόταση τῆς συντακτικῆς περιόδου πὺν καλύπτει ὅλη τὴ στροφή) περιγράφουν δράσεις πὺν σχετίζονται μὲ τὸ γεῦμα (λήξη γεύματος καὶ ἔναρξη εύχαριστιῶν), ἐνῶ ὁ ἐνδιάμεσος στίχος ἀποτελεῖται ἀπὸ μιὰ δευτερεύουσα ἀναφορικὴ πρόταση μὲ θεολογικὸ περισσότερο περιεχόμενο, καθὼς τονίζει τὴν ἀδυναμία τοῦ σώματος ὡς γενεσιουργὸ αἰτία τῆς ἀνάγκης τοῦ ἀνθρώπου γιὰ φαγητό. Μάλιστα τὸ χιαστὸν σχῆμα τοῦ πρῶτου στίχου τοποθετεῖ ἐμφατικὰ στὴν πρώτη καὶ τελευταία θέση τὶς δύο μετοχές πὺν ἐκφράζουν τὴ λήξη τοῦ γεύματος, ἐνῶ ταυτόχρονα ἢ ἐναλλαγῆ τῶν σκληρῶν συμφῶνων *p* καὶ *c* στὸν δεύτερο στίχο ἐπιτείνει τὴν αἴσθηση τῆς ἀπέχθειας πρὸς τὸ ἀδύνατο σῶμα. Τὸ γεγονὸς αὐτὸ φανερῶνει τὶς δύο τάσεις πὺν θὰ κυριαρχήσουν στὸ ποίημα, δηλαδὴ τὴν εύχαριστηριακὴ, πὺν ἀνταποκρίνεται στὴ συγκεκριμένη στιγμή τῆς ἡμέρας, καὶ τὴν εύρύτερη διδακτικὴ – δογματικὴ, ἢ τοποθέτηση τῆς ὁποίας στὸ κέντρο τῆς στροφῆς προἰδεάζει γιὰ τὴν ἐπικράτησή της καὶ στὸ ὑπόλοιπο ποίημα. Παράλληλα ἀξίζει νὰ ἐπισημανθεῖ ὅτι τὸ χιαστὸν τοῦ πρῶτου στίχου φέρνει στὴ μέση τοῦ τὸν ἕναν πλάι στὸν ἄλλο τοὺς ὄρους πὺν ἀναφέρονται στὴν τροφή καὶ τὸ ἀνθρώπινο σῶμα (*visceribus ciboque*). Ἄν ἀναλογιστεῖ δὲ κανεὶς καὶ τὴν ἀρνητικὴ χρήση τοῦ ὄρου *viscer* στὸ προηγούμενο ποίημα (ὡς δηλωτικὸ τῆς ἀκόρεστης ἐπιθυμίας τοῦ ἀνθρώπου γιὰ φαγητό)⁴²², ἀλλὰ καὶ τὴν ἐπισημανθεῖσα ἔμφαση τοῦ δευτέρου στίχου στὴν ἀδυναμία τοῦ σώματος ὡς αἰτία τῆς διατροφικῆς ἀνάγκης τοῦ ἀνθρώπου, τότε προκύπτει ἀβίαστα τὸ συμπέρασμα ὅτι στὴν πρώτη στροφή τοῦ ποιήματος ὁ Προυδέντιος ἐπαναλαμβάνει τὴν περιφρόνηση τῆς ὑπερβολικῆς ὑλικῆς τροφῆς, ἢ ὁποία συνδέεται μὲ τὴ χοϊκὴ πλευρὰ τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἢ ὁποία κυριάρχησε στὸ προηγούμενο

⁴²² *Cath.* 3.174-175: *neu piger inmodicis dapibus / viscera tenta gravet stomachus.*

ποίημα. Μάλιστα ή εύχαριστία πρὸς τὸν Θεὸ πὸ ἀναφέρεται στὸν τελευταῖο στίχο προοιδαίνει γιὰ τὸ ἀντίπαλο δέος τῆς ὑλικῆς τροφῆς, τὴν πνευματικὴ τροφή, μὲ τὴ μορφή τῆς Θείας Μετάληψης ἢ τοῦ πνευματικοῦ λόγου, τὰ ὁποῖα θὰ ἐμφανιστοῦν στὸ δεύτερο καὶ τρίτο μέρος τοῦ ποιήματος.

Στὸ δεύτερο μέρος τοῦ προλόγου, στὶς ἐπόμενες τρεῖς στροφές δηλαδή, γίνεται ἀναφορὰ στὸν Θεὸ – Πατέρα, Αὐτὸν στὸν Ὅποιο ἀναπέμπουμε εύχαριστίες μετὰ τὸ γεῦμα. Παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ δεύτερη στροφή τοῦ ποιήματος ἀνήκει στὴν ἴδια συντακτικὴ ἐνότητα μὲ τὴν προηγούμενη, ἡ ἐπανάληψη τῆς λέξεως *Patri* μέσω τοῦ σχήματος ἀναφορᾶς στὸν πρῶτο στίχο τῆς ἀποτελεῖ σαφῆ ἔνδειξη τῆς ἔναρξης μιᾶς καινούργιας ἐνότητας, πὸν θὰ ἀναφέρεται μάλιστα στὸν Πατέρα. Ἡ πρώτη στροφή ἀποτελεῖται ἀπὸ μιὰ εἰκόνα τοῦ Θεοῦ καθισμένου στὸ θρόνο Του νὰ κυβερνᾷ τὰ Χερουβείμ καὶ τὰ Σεραφεῖμ (στ. 4-6: *Patri, qui Cherubin sedile sacrum / nec non et Seraphin suum supremo / subnixus solio tenet regitque*). Ἀντίθετα οἱ ἐπόμενες δύο στροφές ἐγκαταλείπουν τὸν περιγραφικὸ χαρακτήρα καὶ ἀποκτοῦν δογματικὸ περιεχόμενο. Στὴν πρώτη ἀπὸ αὐτὲς ἀναφέρονται ιδιότητες τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ σχέση Του ὡς δημιουργοῦ τῶν πάντων μὲ τὸν ἄυλο κόσμος, (στ. 7-9: *hic est quem Sabaoth Deum vocamus, / expers principii carensque fine, / rerum conditor et repertor orbis*), ἐνῶ στὴν ἐπόμενη γίνεται λόγος γιὰ τὴ σχέση τοῦ Θεοῦ, ὡς πηγῆς τῆς ζωῆς, τῆς πίστεως, τῆς σύνεσης καὶ τῆς σωτηρίας, μὲ τὸν ἄνθρωπο (στ. 10-12: *fons vitae liquida fluens ab arce, / infusor fidei, sator pudoris, / mortis perdomitor, salutis auctor*). Ἡ μελέτη τῆς ἐσωτερικῆς κατασκευῆς κάθε στροφῆς θὰ ἀποκαλύψει καλύτερα καὶ τὸ περιεχόμενο τῆς προλογικῆς ἐνότητας.

Παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι οἱ στροφές εἶναι τρίστιχες, ἡ λογικὴ πὸν τίς διαπερνᾷ εἶναι δυϊστικὴ: μιὰ βασικὴ ἰδέα ἐπιμερίζεται σὲ ἢ ἐπεξηγεῖται ἀπὸ ἄλλες δύο. Ἔτσι στὴ δεύτερη στροφή τοῦ προλόγου ὁ πρῶτος στίχος ἀναφέρεται στὰ Χερουβείμ, ὁ δεύτερος στὰ Σεραφεῖμ, ἐνῶ ὁ τρίτος στὴν ἐξουσία τοῦ Θεοῦ καὶ ἐπὶ τῶν δύο αὐτῶν Ἀγγελικῶν Σωμάτων. Στὶς ἐπόμενες δύο στροφές τὸ σχῆμα παραλλάσσεται ἐλαφρῶς, καθὼς ἡ βασικὴ ἰδέα προηγεῖται τῆς ἀνάλυσής της. Στὴν τρίτη λοιπὸν στροφή ὁ πρῶτος στίχος ἀναφέρει τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ – Σαβαώθ, ἐνῶ οἱ δύο ἐπόμενοι δύο ιδιότητές Του: εἶναι ἄναρχος καὶ δημιουργὸς τοῦ κόσμου. Ἀξίζει μάλιστα νὰ προσεχθεῖ (ὅσον ἀφορᾷ τὴ δυαδικὴ δόμηση τοῦ κειμένου) ὅτι καὶ οἱ δύο αὐτοὶ στίχοι ἀποτελοῦνται ἀπὸ δύο λέξεις

(ἐπίθετο/μετοχή (*expers, carens*) στην πρώτη περίπτωση, οὐσιαστικά (*conditor, repertor*) στη δεύτερη) πού συνοδεύονται ἀπὸ δύο προσδιορισμούς (έτερόπτωτους καὶ στίς δύο περιπτώσεις). Τὸ σχῆμα ὡστόσο μὲ τὸ ὁποῖο τοποθετοῦνται αὐτὲς στὰ πλαίσια τοῦ στίχου διαφέρει, καθὼς στὴν πρώτη περίπτωση ἀκολουθεῖται μιὰ παράλληλη δομὴ (ἐπίθετο – προσδιορισμός – ἐπίθετο (μετοχή) – προσδιορισμός), ἐνῶ στὴ δεύτερη ἕνα χιαστόν (προσδιορισμός – οὐσιαστικό – οὐσιαστικό – προσδιορισμός). Στὴν τέταρτη πάλι στροφὴ προηγεῖται ἕνα γενικότερο καὶ ἀξιολογικὰ ἴσως σπουδαιότερο χαρακτηριστικὸ τοῦ Θεοῦ (εἶναι ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς), τὸ ὁποῖο καταλαμβάνει ἕναν ὁλόκληρο στίχο, μετὰ τὸν ὁποῖον ἀκολουθοῦν δύο στίχοι πού παραθέτουν μὲ ἕνα ἀσύνδετο σχῆμα τέσσερα εἰδικότερα χαρακτηριστικά Του: ὁ Θεὸς εἶναι Αὐτὸς πού δίνει τὴν πίστη στὸν ἄνθρωπο, τὴ σύνεση, Αὐτὸς πού δαμάζει τὸν θάνατο καὶ ἐξασφαλίζει τὴ σωτηρία⁴²³. Οἱ δύο αὐτοὶ στίχοι παρουσιάζουν τὴν ἴδια συμμετρία μὲ τοὺς ἀντίστοιχους δύο τελευταίους τῆς προηγούμενης στροφῆς. Κι ἐδῶ δηλαδὴ ὁ καθένας ἀποτελεῖται ἀπὸ τέσσερις λέξεις (δύο οὐσιαστικά μὲ δύο προσδιορισμούς, αὐτὴ τὴ φορὰ ἑτερόπτωτους καὶ στίς δύο περιπτώσεις), τοποθετημένες ὅμως αὐτὴ τὴ φορὰ μὲ τὸ ἴδιο σχῆμα λόγου (σχῆμα ἐκ παραλλήλου), μὲ τὴ μόνη διαφορὰ ὅτι στὴν πρώτη περίπτωση προηγεῖται τὸ οὐσιαστικὸ καὶ ἔπεται ὁ προσδιορισμός, ἐνῶ στὴ δεύτερη ἰσχύει τὸ ἀκριβῶς ἀντίθετο. Ἡ περίτεχνη αὐτὴ κατασκευὴ τοῦ δεύτερου μέρους τοῦ προλόγου ὁπωσδήποτε δὲν ἔχει ἀισθητικὸ μόνον τύπου στοχεύσεις.

Κατ' ἀρχὴν θὰ μποροῦσε κανεὶς νὰ παρατηρήσει ὅτι τὸ δυαδικὸ σχῆμα πού δίνει ὁ ποιητὴς σὲ κάθε στροφὴ ἀποσκοπεῖ στὴν προβολὴ μιᾶς συγκεκριμένης ιδέας σὲ καθεμία. Στὴν πρώτη λοιπὸν στροφὴ ὁ ποιητὴς δὲν περιορίζεται στὴν παρουσίαση τῶν δύο Ἀγγελικῶν δυνάμεων, ἀλλὰ προσθέτει στὸ τμήμα αὐτὸ καὶ ἕνα ἐπιπλέον τμήμα (στ. 6) πού παρατηρεῖ τὴν ἀπόλυτη ἐξουσία καὶ κυριαρχία τοῦ Θεοῦ ἐπὶ αὐτῶν, δηλαδὴ τὴν παντοδυναμία Του. Ὡς ἄμεση συνέπεια αὐτοῦ στὴν ἐπόμενη στροφὴ ὁ γενικοῦ χαρακτήρα πρῶτος στίχος παίρνει δοξολογικὴ διάσταση, καθὼς περιέχει τὴν ἀναφορὰ στὸν Θεὸ μὲ τὸν ὄρο *Sabaoth*, ἐνῶ στὴν τρίτη στροφὴ ὁ πρῶτος στίχος μετατοπίζει τὸ

⁴²³ Παρόμοια ἀναφορὰ στίς ιδιότητες αὐτῆς τοῦ Θεοῦ ὑπάρχει καὶ στὴν ὕμνογραφία τοῦ Ἁγίου Ἀμβροσίου, πρβ. 1.1 (PL 1409): *aeternae rerum conditor*, 2.1 (PL 1409): *Deus creator omnium*, 4.1 (PL 1411): *veni, redemptor gentium*, 9.16-20 (PL 1412): *praesta, pater piissime [...] regnans per omne saeculum*.

νοηματικό κέντρο βάρους στην απόλυτη φιλευσπλαχνία του Θεού, καθώς Αυτός είναι που παρέχει στον άνθρωπο όλη του την ύπαρξη, την ίδια του τη ζωή. Αν απομονώσει κανείς αυτές τις τρεις γενικές ιδέες κάθε στροφής, αποκαλύπτεται ένα τριαδικό σχήμα, στη μέση του οποίου βρίσκεται ή δοξολογικού χαρακτήρα αναφορά στον Θεό, ή οποία περιβάλλεται από δύο αιτιολογήσεις (παντοδυναμία και φιλευσπλαχνία του Θεού, για τις οποίες πρέπει να Τόν ύμνολογούμε). Σε έναν «ύμνο μετά το φαγητό», όπως τιτλοφορείται το ποίημα, μιὰ τέτοια έμφαση στη δοξολογία φαντάζει απόλυτα δικαιολογημένη⁴²⁴. Άλλωστε δέν πρέπει να ξεχνά κανείς ότι ή έκφραση ευχαριστιών προς τον Θεό αποτέλεσε μία από τις κύριες συνιστώσες και του προηγούμενου ποιήματος. Μάλιστα δέν μπορεί να περάσει απαρατήρητο τὸ γεγονός ότι σέ εκείνο τὸ ποίημα οί ευχαριστίες δέν περιορίζονταν απλῶς στο γεγονός τῆς εξασφάλισης τῆς τροφῆς ἀπό τὸν Θεό στον ἄνθρωπο, ἀλλὰ επέκτεινονταν και στο θέμα τῆς ἀνθρώπινης δημιουργίας και τῆς σωτηρίας μέσω τῆς Ἀνάστασης, καθώς και στο θέμα τῆς σύνεσης στο φαγητό και τῆς πίστης στη δύναμη του Θεού. Δέν είναι λοιπόν τυχαίο τὸ γεγονός ότι οί δύο τελευταίοι στίχοι τῆς τρίτης και τέταρτης στροφῆς ἐπιλέγουν να ὑπενθυμίσουν τὰ στοιχεῖα αὐτὰ που ἀναφέρθηκαν και στο προηγούμενο ποίημα μέσα ἀπό μιὰ ἐξαιρετικά συμμετρική δομή που ἑλκύει αισθητικά τὸν ἀναγνώστη. Ἀκόμη εἰδικότερα τὸ χιαστὸν σχήμα του ἑνατου στίχου τοποθετώντας τὸν Θεό – Δημιουργὸ στο κέντρο του περιβαλλόμενο ἀπό τὸ δημιούργημά του, δηλαδή τὸν κόσμο, ἐκφράζει μὲ ἕναν ιδιαίτερα καλλιτεχνικὸ τρόπο τὸ γεγονός ότι ὁ Θεὸς ἀποτελεῖ τὸ κέντρο ὅλου του κόσμου, κάτι που σαφῶς αἰτιολογεῖ και τὸν δοξολογικὸ χαρακτήρα του πρώτου στίχου τῆς στροφῆς αὐτῆς. Συμπερασματικά ή δομή τῶν τριῶν αὐτῶν στροφῶν ἀντανακλά σέ ἐπίπεδο νοήματος τὸν μεταβατικὸ χαρακτήρα τους και δικαιολογεῖ τὸν χαρακτηρισμὸ τους ὡς «γέφυρας» μεταξύ του προηγούμενου και αὐτοῦ του ποιήματος.

⁴²⁴ Μὲ παρόμοιο δοξολογικὸ τρόπο και ἐξύμνηση του ὀνόματος του Χριστοῦ ξεκινά και ἕνας ὕμνος του Ἁγίου Ἀμβροσίου μὲ θέμα τὸ γεῦμα, βλ. PL 1411, στ. 1: *splendor paternae gloriae / de luce lucem proferens*, στ. 10-11: *Patrem perennis gloriae / Patrem potentis gratiae*.

II) Α' θεωρητικὸ μέρος (στρ. 5-12): ἡ πνευματικὴ τροφή καὶ ἡ θεάρεστη
ὕλική τροφή σὲ σχέση μὲ τὴν πνευματικὴν κατάστασιν τοῦ ἀνθρώπου καὶ
τὴ Θεία Πρόνοια

- Omnes quod sumus aut vigemus, inde est:
regnat Spiritus ille sempiternus* στρ. 5
15 *a Christo simul et Parente missus.*
- Intrat pectora candidus pudica,
quae templi vice consecrata rident,* στρ. 6
postquam conbiberint Deum medullis.
- Sed si quid vitii dolive nasci*
20 *inter viscera iam dicata sensit,* στρ. 7
ceu spurcum refugit celer sacellum.
- Taetrum flagrat enim vapore crasso
horror conscius aestuante culpa* στρ. 8
offensumque bonum niger repellit.
- 25 *Nec solus pudor innocensve votum
templum constituunt perenne Christo* στρ. 9
in cordis medii sinu ac recessu:
- sed ne crapula ferveat cavendum est,
quae sedem fidei cibis refertam* στρ. 10
30 *usque ad congeriem coartet intus.*
- Parcis victibus expedita corda
infusum melius Deum receptant;* στρ. 11
hic pastus animae est, saporque verus.
- sed nos tu gemino fovens paratu*
35 *artus atque animas utroque pastu* στρ. 12
confirmas, Pater, ac vigore complex.

Ἄν καὶ ὁ τίτλος τοῦ ποιήματος μοιάζει περισσότερο νὰ ἀναφέρεται
στὴν ὕλική τροφή, ἐντούτοις τὸ κύριο μέρος του δὲν περιορίζεται σὲ
αὐτήν, ἀλλὰ ἐπεκτείνεται καὶ στὸ νόημα τῆς πνευματικῆς τροφῆς. Στὴ

διάκριση μεταξύ τῶν δύο αὐτῶν εἰδῶν τροφῆς στηρίζεται καὶ ὁ χωρισμὸς τοῦ πρώτου μέρους τοῦ ποιήματος μετὰ τὴν εἰσαγωγή σὲ δύο τμήματα, ἐκ τῶν ὁποίων τὸ πρῶτο (στρ. 5-8) ἀσχολεῖται μὲ τὴν πνευματικὴ τροφή καὶ τὴ σχέση της μὲ τὴν πνευματικὴ κατάστασι τοῦ ἀνθρώπου, ἐνῶ τὸ δεύτερο (στρ. 9-12) μὲ τὴν ὑλικὴ τροφή καὶ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο αὐτὴ γίνεται ἀρεστὴ στὸν Θεό. Φαίνεται λοιπὸν ὅτι ἡ δομὴ τῆς ὅλης ἐνότητος ἀναπαράγει τὴ γνωστὴ καὶ ἀπὸ τὸ προηγούμενο ποίημα ἀνθρωπολογικὴ διαίρεσι σὲ πνεῦμα καὶ ὕλη. Ἡ ἀναλυτικότερη μελέτη της ὅμως θὰ ἀποκαλύψει καὶ τὸ ιδιαίτερο περιεχόμενον πὸ αὐτὴ ἀποκτᾶ στὰ πλαίσια τοῦ συγκεκριμένου ποιήματος.

Στὸ πρῶτο τμήμα αὐτῆς τῆς ἐνότητος κυρίαρχη εἶναι ἡ θέση τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Γί αὐτὸ καὶ ἡ πρῶτη στροφή (στρ. 5) ἐμπεριέχει μίαν γενικὴ ἀναφορὰ σὲ αὐτὸ παρουσιάζοντας τὴν κυριαρχία Του στὴν ἀνθρώπινη ζωὴ, ἐνῶ στὶς ἐπόμενες τρεῖς (στρ. 6-8) ἐπιχειρεῖται ἡ σύνδεσι Του μὲ τὴν πνευματικὴ κατάστασι τοῦ ἀνθρώπου, τόσο τὴν θεάρεστη (στρ. 6), ὅσο καὶ τὴν ἀμαρτωλή (στρ. 7-8). «Ὅλη μας ἡ ζωὴ καὶ ἡ ὕπαρξι προέρχεται ἀπὸ τὸν Θεό» (στ. 13: *omnes quod sumus aut vigemus, inde est*), ἀναφέρεται στὸν πρῶτο στίχο τῆς πρώτης στροφῆς τῆς ἐνότητος, ὁ ὁποῖος συνδέει τὴ στροφή αὐτὴ μὲ τὴν προηγούμενη. Ἀμέσως μετὰ ὅμως γίνεται λόγος γιὰ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα, τὸ ὁποῖο ἀποστέλλεται καὶ ἀπὸ τὸν Πατέρα καὶ ἀπὸ τὸν Υἱὸ καὶ εἶναι αἰώνιο (στ. 14-15: *regnat Spiritus ille sempiternus / a Christo simul et Parente missus*)⁴²⁵. Στὶς ἐπόμενες τρεῖς στροφές προσδιορίζεται συγκεκριμένα ἡ ἐνέργεια τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, ἡ ὁποία ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν καθαρότητα τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου. Καθαρὸ καθὼς εἶναι διεισδύει στὶς καθαρὰς ψυχὰς πὸ λάμπουν σὰν ναὸς τοῦ Θεοῦ, ἀφοῦ ἔλαβαν μέσα τους τὸν Θεό (στ. 16-18: *intrat pectora candidus pudica, / quae templi vice consecrata rident / postquam conbiberint Deum medullis*). Ἀντίθετα, ἂν ἐντοπίσει κάποια ἀμαρτία στὸ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου πὸ εἶναι ἀφιερωμένο στὸν Θεό, φεύγει ἀπὸ αὐτὸ σὰν ἀπὸ βρόμικο ναὸ (στ. 19-21: *sed si quid vitii dolive nasci / inter viscera iam dicata sensit, / ceu spurcum refugit celer sacellum*). Γιατί, καθὼς ἡ φωτιὰ τῆς ἀμαρτίας φουντώνει, φλέγεται μαζί της βγάζοντας λεπτὸ καπνὸ καὶ ἡ συνειδητὴ εὐλάβεια καὶ ἀπομακρύνεται ἔτσι κάθε καλὸ (στ. 22-24: *taetrum flagrat enim vapore crasso / horror conscius aestuante*

⁴²⁵ Τὴν ἴδια ἀντίληψη γιὰ τὴν ἐκπόρευσι τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐκφράζει ὁ ποιητὴς καὶ στὸ *Cath.* 6.8: *deus ex utroque missus*. Γιὰ τὸ σχετικὸ θεολογικὸ ζήτημα βλ. τὴν ἐκεῖ συζήτησι.

culpa, / offensumque bonum niger repellit). Παρατηρούνται λοιπόν δύο βασικές νοηματικές συνιστώσες: ή πνευματική κατάσταση του ανθρώπου και οί προϋποθέσεις της. Οί δύο αυτές συνιστώσες επηρεάζουν ταυτόχρονα και την έσωτερική δομή τής έκτης και έβδομης στροφής. Έτσι θα μπορούσε κανείς να παρατηρήσει ότι, ενώ ο πρώτος στίχος τής έκτης στροφής (στ. 16) παρουσιάζει την είσοδο του Αγίου Πνεύματος στο σώμα του ανθρώπου, οί δύο επόμενοι (στ. 17, 18) αναφέρονται στις προϋποθέσεις αυτού του γεγονότος. Στην επόμενη στροφή ή σειρά αντιστρέφεται, με τους δύο πρώτους στίχους (στ. 19, 20) να περιέχουν τις προϋποθέσεις κάτω από τις οποίες το Άγιο Πνεύμα αποχωρεί από τον άνθρωπο και τον τελευταίο (στ. 21) την απομάκρυνσή Του αυτή από τη βρόμικη ψυχή.

Είναι εμφανές πως το δομικό αυτό σχήμα τοποθετώντας στα άκρα την πνευματική κατάσταση και στο κέντρο την κατάσταση του σώματος ως προϋπόθεσή της προβάλλει με τον καλύτερο δυνατό τρόπο τη σημασία τής πρώτης, αλλά και τη στενή σχέση και εξάρτησή της από τη δεύτερη: ή προσκόλληση ή μη στην υλική διατροφή έχει ιδιαίτερη σημασία, καθώς επηρεάζει και την πνευματικότητα του ατόμου. Ο Προυδέντιος μοιάζει να άπηχεί στο σημείο αυτό τη γνωστή ευαγγελική θέση ότι το σώμα αποτελεί ναό του Αγίου Πνεύματος, το οποίο κατοικεί σε αυτό μόνο όταν το βρίσκει καθαρό και άγνο από την άμαρτία⁴²⁶. Επιπλέον όμως ή εικόνα του Αγίου Πνεύματος που έρχεται να κατασκηνώσει μέσα στην ψυχή του ανθρώπου θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι έχει και άλλες συνδηλώσεις. Ο στ. 18 παρουσιάζει τους πιστούς να «έχουν πιεί τον Θεό ως το μεδούλι», κάτι που θα μπορούσε εύλογα να θεωρηθεί ως υπαινιγμός για τη Θεία Μετάληψη – ή καθαρότητα άλλωστε από την άμαρτία αποτελεί γνωστή προϋπόθεση

⁴²⁶ 1Cor 6.19: *an nescitis quoniam membra vestra templum est Spiritus Sancti qui in vobis est quem habetis a Deo et non estis vestri*. Για την άγνότητα ως προϋπόθεση τής εγκατοίκησης του Θεού στον άνθρωπο πρβ. και *Apoth.* 583-584: *virginitas et prompta fides Christum bibit alvo / cordis et intactis condit paritura latebris* και *Psych.* 59-63: *mox ipse Christus, qui sacerdos verus est, / parente inenarrabili atque uno satus, / cibum beatis offerens victoribus / parvam pudici cordis intrabit casam, / monstrans honorem Trinitatis hospitae* (για το τελευταίο χωρίο πρβ. και την έρμηνεία του Moreno (1994), σ. 153, που διαβλέπει σε αυτό τη θέση του Προυδέντιου ότι ο Θεός κατοικεί στο σώμα του ανθρώπου, όταν αυτός έχει εξαγνιστεί με την άσκηση)· για την έρμηνεία του χωρίου και γενικότερα για την ιδέα τής εγκατοίκησης του Θεού στον άνθρωπο βλ. Kah (1990), σ. 331 και σσ. 324-336· επίσης Pigatus (1970), σ. 246, που θεωρεί το χωρίο ως μια έξοχη άπήχηση τής διδασκαλίας του Αποστόλου Παύλου για το σώμα ως τόπο σκήνωσης του Αγίου Πνεύματος.

για τὴ μετάληψη τῶν Ἀχράντων Μυστηρίων⁴²⁷. Ὑπ' αὐτὸ τὸ πρίσμα θὰ μπορούσε νὰ θεωρηθεῖ ὡς κεντρικὸς νοηματικὸς ἄξονας τῆς ἐνότητας ὄχι γενικὰ ὁ καθαγιασμὸς τοῦ ἀνθρώπου μέσω τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, ἀλλὰ εἰδικότερα ἡ Θεία Μετάληψη ὡς πνευματικὴ τροφή ποὺ προϋποθέτει τὴν πνευματικὴ καθαρότητα⁴²⁸. Παράλληλα τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ δομὴ τῆς ἐνότητας στηρίζεται στὴν ἀντίθεση ἀφενὸς μεταξὺ τοῦ καθαγιασμένου καὶ τοῦ ἀνευλαβοῦς ἀνθρώπου (στρ. 5 καὶ 8) καὶ ἀφετέρου μεταξὺ τῆς καθαρῆς καὶ ἀμαρτωλῆς ψυχῆς (στρ. 6 καὶ 7) ἀνακαλεῖ στὴ μνήμη τοῦ ἀναγνώστη τόσο τὴν κυρίαρχη στὸ τρίτο ποίημα ἀνθρωπολογικὴ διαίρεση σὲ ψυχὴ καὶ σῶμα, ὅσο καὶ τὴ γνωστὴ ἀπὸ τὰ δύο πρῶτα ποιήματα τῆς συλλογῆς ἀντιπαράθεση μεταξὺ τοῦ κόσμου τῆς ἀμαρτίας καὶ ἐκείνου τῆς ἀρετῆς, δηλαδὴ μεταξὺ τοῦ κοσμικοῦ καὶ τοῦ πνευματικοῦ φρονήματος. Ἡ δυϊστικὴ λοιπὸν λογικὴ φαίνεται γιὰ μιὰ ἀκόμη φορὰ νὰ διαπερνᾷ τόσο τὴ δομὴ, ὅσο καὶ τὸ περιεχόμενο τοῦ ποιήματος.

Ἄν στὴν ἐνότητα τῶν στρ. 5-8 ὁ λόγος ἦταν γιὰ τὴν πνευματικὴ τροφή, σὲ αὐτὴν τῶν στρ. 9-12 ὁ ποιητὴς ἀναφέρεται στὴν ὑλικὴ τροφή καὶ τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο αὐτὴ γίνεται θεάρεστη. Στὴν ἑνατη στροφή ἐπισημαίνεται ὅτι δὲν εἶναι μόνον ἡ εὐσέβεια καὶ ἡ ἀγνή προσευχὴ ποὺ συνιστοῦν αἰώνιο ναὸ γιὰ τὸν Χριστό στὰ βάθη τῆς καρδιᾶς τοῦ ἀνθρώπου (στ. 25-27: *nec solus pudor innocensve votum / templum constituunt perenne Christo / in cordis medii sinu ac recessu*), ἀλλὰ, ὅπως ἀναφέρεται στὴν ἐπόμενη στροφή, ὁ πιστὸς πρέπει ἐπιπλέον νὰ προσέχει τὸν «πυρετὸ τῆς κραιπάλης», ἡ ὁποία γεμίζει τὴν ἔδρα τῆς πίστεως μὲ τροφή καὶ τὴ μετατρέπει σὲ μικρὴ σωρὸ (στ. 28-30: *sed ne crapula ferveat cavendum est, / quae sedem fidei cibis refertam / usque ad congeriem coartet intus*). Ἀντίθετα τὰ σώματα ποὺ εἶναι ἐλεύθερα λόγω τῆς φειδωλῆς τροφῆς δέχονται μέσα τους καλύτερα τὸν Θεό, ὁ ὁποῖος εἶναι ἡ τροφή τῆς ψυχῆς καὶ ἡ ἀληθινὴ γεύση (στρ. 11, στ. 31-33: *parcis victibus expedita corda / infusum melius Deum receptant; / hic pastus animae est saporque verus*). Καὶ ἡ ἐνότητα κλείνει μὲ μιὰ ἀποστροφή πρὸς τὸν Θεό: «Ἐσύ, Πατέρα μας, καλύπτοντάς μας μὲ διπλὴ πρόνοια στερεώνεις τὰ μέλη τοῦ σώματος

⁴²⁷ Γιὰ τὴν ψυχοσωματικὴ καθαρότητα ὡς ἀπαραίτητη προϋπόθεση τῆς συμμετοχῆς στὴ Θεία Μετάληψη βλ. Παπαχαραλάμπους (2005), σσ. 77-93, ὅπου παρατίθενται καὶ σχετικὰ πατερικὰ χωρία.

⁴²⁸ Τὴν ἀλληγορία αὐτὴ στὸ συγκεκριμένο χωρίο βλέπει καὶ ἡ Kah (1990), σ. 333, ἐνῶ καὶ ὁ Herrera (1950), σ. 92, βλέπει στοὺς στ. 16 κέ ἀλληγορικὴ ἀναφορὰ στὴ Θεία Εὐχαριστία.

καὶ τὴν ψυχὴν μας καὶ μὲ διπλὴ τροφή μᾶς ἐνδυναμώνεις» (στ. 34-36: *sed nos tu gemino fovens paratu / artus atque animas utroque pastu / confirmas, Pater, ac vigore conples*). Ἡ ἐνότητα ἀποτελεῖται ἀπὸ τέσσερις στροφές καὶ κατὰ τρόπον παρόμοιον μὲ τὴν προηγούμενην ὑποδιαιρεῖται σὲ δύο τμήματα, ἐκ τῶν ὁποίων τὸ πρῶτον περιλαμβάνει τρεῖς στροφές (στρ. 9-11) ποὺ ἐξειδικεύουν τὸ κεντρικὸ θέμα τῆς, τὸ ὁποῖον ἐμπεριέχεται σὲ μία στροφή (στρ.12). Ἡ διαφορὰ ἔγκειται στὸ γεγονός ὅτι ἐδῶ προηγεῖται ἡ ἐξειδίκευση τοῦ θέματος (στρ. 9-11) καὶ ἔπεται ἡ γενικότερη χαρακτηρὰ στροφή (στρ. 12), ἡ ὁποία ἀποτελεῖ ἓνα εἶδος ἐπιλόγου ὅλου τοῦ πρώτου μέρους τοῦ ποιήματος. Ἐτσι λοιπὸν τὸ συχνὸ στῆ συλλογὴ αὐτὴ χιαστὸν σχῆμα ἐμφανίζεται ἐδῶ καὶ στὸ ἐπίπεδο τῶν εἰδικότερων ἐνοτήτων τοῦ πρώτου μέρους τοῦ ποιήματος.

Εἰδικότερα ὅμως ἡ ἐσωτερικὴ δομὴ τῶν τριῶν πρώτων στροφῶν τῆς ἐνότητας ἀκολουθεῖ ἓνα δυαδικὸν τύπον σχῆμα. Σύμφωνα μὲ αὐτὸ ἡ κάθε στροφή ἐμπεριέχει δύο ἰδέες: ἀφενὸς τὴν ἀποδοχὴν ἢ μὴ τοῦ Χριστοῦ ἢ τῆς πίστεως πρὸς Αὐτὸν καὶ ἀφετέρου τὴν σχέσηιν ποὺ αὐτὴ ἔχει μὲ τὴν ψυχικὴν κατάστασιν τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἰδιαίτερα μὲ τὸ θέμα τοῦ φαγητοῦ. Στὴν ἑνατην λοιπὸν στροφή ὁ πρῶτος στίχος θέτει τὴν εὐσέβεια καὶ τὴν ἀγνήν ἐπιθυμίαν ὡς προϋποθέσεις γιὰ τὴν μεταβολὴν τοῦ σώματος σὲ οἶκον τοῦ Χριστοῦ, ἡ ὁποία (μετατροπὴ) ἀναφέρεται στοὺς δύο ἐπόμενους στίχους. Μὲ τὴν ἴδιαν λογικὴν καὶ στὴν ἐπόμενη στροφή προτείνεται στὸν πρῶτον στίχον ἡ ἀποφυγὴ τοῦ ὑπερβολικοῦ φαγητοῦ, γιὰτί, ὅπως τονίζουσιν οἱ ἐπόμενοι δύο στίχοι, αὐτὸ καταλαμβάνει τὴν θέσιν τῆς πίστεως. Στὴν τρίτην στροφή τὸ σχῆμα αὐτὸ ἐπαναλαμβάνεται μὲ τὸν πρῶτον στίχον νὰ ἀναφέρει τὴν ὀλιγοφαγίαν, ἡ ὁποία στοὺς ἐπόμενους δύο στίχους παρουσιάζεται ὡς προϋπόθεσις γιὰ νὰ δεχθῆ τὸ σῶμα τὸν Θεόν⁴²⁹. Εἶναι ἐμφανὲς ὅτι μεγαλύτερη ἔκτασις κατέχουσιν τὰ τμήματα τῶν στροφῶν ποὺ ἐκφράζουσιν τὰ ἀπαραίτητα ἐκεῖνα στοιχεῖα ποὺ πρέπει νὰ διαθέτῃ ὁ ἄνθρωπος, γιὰ νὰ κατοικήσῃ μέσα τοῦ ὁ Χριστός. Σὲ ἀντίθεσιν ὅμως μὲ τὴν προηγούμενην ἐνότητα τὰ στοιχεῖα αὐτὰ σχετίζονται ἐδῶ μὲ τὸν ὑλικὸν καὶ ὄχι μὲ τὸν πνευματικὸν κόσμον, μὲ τὴν ὑλικὴν καὶ ὄχι μὲ τὴν πνευματικὴν διάστασιν τοῦ ἀνθρώπου. Εἶναι χαρακτηριστικὸν μάλιστα ὅτι τὰ μόνον πνευματικὰ στοιχεῖα ποὺ ἀναφέρονται, δηλαδὴ ἡ εὐσέβεια καὶ ἡ ἀγνή ἐπιθυμία, παρουσιάζονται μέσῳ τῆς ἐμφατικῆς τοποθέτησιν τοῦ *nec solus* στὴν ἀρχὴν τοῦ στ. 25 ὡς

⁴²⁹ Ἡ συνήθεια τῆς νηστείας ὡς ἀπαραίτητης προϋπόθεσιν γιὰ τὴν Θεῖαν Μετάληψιν ὑπάρχει ἤδη τὴν ἐποχὴν τοῦ Προουδεντίου, βλ. Παπαχαλαράμπος (2005), σσ. 121-126.

προϋποθέσεις μὲν, ἀλλὰ ὄχι ἀποκλειστικὲς τῆς ἐγκατοίκησης τοῦ Θεοῦ στὴν ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου. Τὸ θέμα λοιπὸν μετατοπίζεται ἀπὸ τὴν πνευματικὴ στὴν ὑλικὴ τροφή, ἢ ὁποῖα τώρα δὲ συνιστᾶ, ὅπως στὴν προηγούμενη ἐνότητα, ἀποτέλεσμα τῆς καθαρῆς ψυχῆς, ἀλλὰ εἶναι ἡ ἴδια προϋπόθεση τῆς ἐγκατοίκησης τοῦ Θεοῦ στὸν ἄνθρωπο.

Ἀξίζει βέβαια νὰ προσεχθεῖ τὸ νόημα αὐτῆς τῆς ὑλικῆς τροφῆς. Ὁ ποιητὴς ἀπορρίπτει τὴν ὑπερβολικὴ τροφή, στὴν ὁποῖα ἀναφέρεται μὲ τὴ λέξη *crapula* (στ. 28)⁴³⁰, ἀλλὰ καὶ μὲ μιὰ εἰκόνα ποὺ παρουσιάζει τὸ σῶμα βαρὺ καὶ πιεσμένο ἀπὸ τὴν τροφή (στ. 30), ἐνῶ ταυτόχρονα προκρίνει τὴ λιτοδίαιτη διατροφή, στὴν ὁποῖα ἐπίσης ἀναφέρεται μὲ μιὰ εἰκόνα τοῦ σώματος, ἀπαλλαγμένου αὐτὴ τὴ φορὰ ἀπὸ τὸ βάρος τῆς τροφῆς (στ. 31). Οἱ ἐκφραστικοὶ αὐτοὶ τρόποι δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ ἀνακαλέσουν στὴ μνήμη μας ἀντίστοιχες εἰκόνες τοῦ προηγούμενου ποιήματος ποὺ περιέγραφαν τὸ στομάχι τοῦ ἀνθρώπου βαρὺ ἀπὸ τὰ ἀμετροεπῆ γεύματα, ἐνῶ ὁ ποιητὴς συνιστοῦσε πνεῦμα μετριοπάθειας καὶ στὸ φαγητό⁴³¹. Ἐπιπλέον δὲ παρατηρεῖται τόσο σὲ αὐτὸ τὸ ποίημα, ὅσο καὶ σὲ ἐκεῖνο⁴³² νὰ συνδέεται ὁ τρόπος διατροφῆς μὲ τὴν πίστη: στὸ μὲν τρίτο ποίημα αὐτὴ παρουσιαζόταν νὰ ἁγιοποιεῖ τὰ πάντα, καθὼς ὁ Χριστὸς μὲ τὴ Χάρη Του εὐλογεῖ τὸ φαγητό, ἐνῶ ἐδῶ φαίνεται νὰ παραμερίζεται ἀπὸ τὴ λαίμαργη διάθεση τοῦ ἀνθρώπου, ἢ ὁποῖα, ὅταν ἐμφανίζεται, καταλαμβάνει τὴ θέση τῆς πίστεως μέσα στὴν ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ σύγκρουση λοιπὸν μεταξὺ ὑλικοῦ καὶ πνευματικοῦ ἀποκτᾶ ἐδῶ καὶ μιὰ εἰδικότερη διάσταση ὡς ἀντίθεση ἀνάμεσα στὸ πάθος τῆς λαίμαργίας καὶ τὴν πίστη στὸν Θεό.

Ἡ διάσταση πάντως μεταξὺ ὕλης καὶ πνεύματος ἀντανακλᾶται ἰδιαίτερα καὶ στὴ δομὴ τῆς τελευταίας στροφῆς τῆς ἐνότητας αὐτῆς. Ἡ στροφή αὐτὴ, ὅπως ἔχει ἤδη ἀναφερθεῖ, συνιστᾶ ἔκφραση τοῦ γενικότερου νοήματος τῆς ἐνότητας, ἀλλὰ ἐπιπλέον ἀνακεφαλαιώνει καὶ τὸ περιεχόμενο τοῦ πρώτου μέρους τοῦ ποιήματος προβάλλοντας ἕναν διπολισμὸ. Στὸν πρώτο κίολας στίχο (στ. 34) ἡ τοποθέτηση πλάι πλάι τῶν ἀντωνυμιῶν *nos* καὶ *tu* καθιστοῦν ἐμφανῆ τὴ διαφορὰ τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸν Θεό, ἐνῶ ἡ συνέχεια τοῦ στίχου κάνει λόγο γιὰ διπλὴ τροφή, ἐννοώντας προφανῶς τὴν πνευματικὴ καὶ ὑλικὴ τροφή,

⁴³⁰ Πέραν τῆς δεδομένης ἀρνητικῆς χροιάς της, ἡ λέξη χρησιμοποιεῖται καὶ ἄλλοι στὸν Προυδέντιο μὲ ἠθικὰ ἀρνητικὴ σημασία, συνδεδεμένη μὲ τὴν τροφή, πρβ. *Psych.* 377-378: *His vos inbutos dapibus iam crapula turpis / Luxuriae ad madidum rapit inportuna lupanar.*

⁴³¹ *Cath.* 3.174-180.

⁴³² *Cath.* 3.11-15.

για τις οποίες ἔγινε λόγος σὲ καθεμία ἀπὸ τις δύο ἐνότητες τοῦ πρώτου μέρους. Στὸ δεύτερο στίχο ἐπαναλαμβάνεται ἡ διάκριση αὐτή (*utroque partu*), ἐνῶ ταυτόχρονα ἡ ἀρχὴ του ἐπαναφέρει στὸ προσκῆνιο τὴν ἀνθρωπολογικὴ διαίρεση σὲ σῶμα καὶ ψυχὴ (*artus atque animus*). Ἀκόμη καὶ ὁ τελευταῖος στίχος θὰ μπορούσε νὰ θεωρηθεῖ ὅτι ὑπακούει στὴ λογικὴ αὐτὴ, ἂν θεωρηθεῖ ὅτι τὸ ρῆμα *confirmo* ἀναφέρεται στὴν πίστη (τὴν ὁποία συχνὰ οἱ πιστοὶ ζητοῦν ἀπὸ τὸν Θεὸ νὰ στερεώσει), ἐνῶ ἡ ἔκφραση *vigore conples* μοιάζει περισσότερο νὰ σχετίζεται μὲ τις σωματικὲς δυνάμεις τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ τοποθέτηση μάλιστα τῆς λέξης *Pater* στὸ μέσο τῶν δύο αὐτῶν ἐκφράσεων φαίνεται νὰ ἐκφράζει τὴν ἔνωση σώματος καὶ ψυχῆς ἢ ὁποία πραγματοποιήθηκε γιὰ τὸν ἄνθρωπο μὲ τὴ δύναμη τοῦ Θεοῦ. Κατὰ τὴ χριστιανικὴ θεολογία ἄλλωστε ὁ ἄνθρωπος ἀποτελεῖ ἀδιάσπαστη καὶ ὀλοκληρωμένη ψυχοσωματικὴ ὄντοτητα. Αὐτὴν τὴν ἰδέα φαίνεται νὰ ἐκφράζει καὶ ἡ συγκεκριμένη στροφή, ἀλλὰ καὶ ὀλόκληρο τὸ πρῶτο μέρος τοῦ ποιήματος, τὸ ὁποῖο ἀναφέρεται τόσο στὴν πνευματικὴ, ὅσο καὶ τὴν ὑλικὴ τροφὴ τοῦ ἀνθρώπου, οἱ ὁποῖες ἀποτελοῦν καὶ οἱ δύο δῶρα τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸν ἄνθρωπο.

III) Βιβλικὴ διήγηση τοῦ Δανιὴλ στὸ λάκκο τῶν λεόντων (στρ. 13-24)

*Sic olim tua praecluens potestas
inter raucisonos situm leones,* στρ. 13
inlapsis dapibus virum refovit.

40 *Illum fusile numen execrante
et curvare caput sub expolita* στρ. 14
aeris materia nefas putantem

*Plebs dirae Babylonis ac tyrannus
morti subdiderant, feris dicarant* στρ. 15
45 *saevis protinus haustibus vorandum.*

O semper pietas fidesque tuta!
lambunt indomiti virum leones στρ. 16
intactumque Dei tremunt alumnium.

Adstant comminus et iubas reponunt,
50 *mansuescit rabies fameque blanda* στρ. 17

- praedam rictibus ambit incruentis.*
- Sed cum tenderet ad superna palmas
expertumque sibi Deum rogaret,
clausus iugiter indigensque victu:* στρ. 18
- 55 *Iussus nuntius advolare terris,
qui pastum famulo daret probato,
raptim desilit obsequente mundo.* στρ. 19
- Cernit forte procul dapes inemptas,
quas messoribus Ambacum propheta
60 agresti bonus exhibebat arte.* στρ. 20
- Huius caesarie manu prehensa
plenis, sicut erat, gravem canistris
suspensum rapit et vehit per auras.* στρ. 21
- Tum raptus simul ipse prandiumque
65 sensim labitur in lacum leonum,
et quas tunc epulas gerebat offert:* στρ. 22
- “Sumas laetus”, ait, “libensque carpas,
quae summus Pater, angelusque Christi
mittunt liba tibi sub hoc periclo”.* στρ. 23
- 70 *His sumptis Danielus excitavit
in caelum faciem ciboque fortis
“Amen” reddidit, “alleluia” dixit.* στρ. 24

Ἡ συνηθισμένη πρακτικὴ τοῦ Προουδεντίου στὴ συλλογὴ αὐτὴ νὰ ἐντάσσει σὲ κάθε ποίημα μία βιβλικὴ διήγηση δὲν ἐγκαταλείπεται οὔτε καὶ σὲ αὐτὴν τὴν περίπτωσι. Στὸ συγκεκριμένο λοιπὸν ποίημα ἢ διήγηση αὐτὴ εἶναι παρμένη ἀπὸ τὸ βιβλίον τοῦ Προφήτη Δανιὴλ καὶ εἰδικότερα ἀναφέρεται στὸ γεγονός τῆς ρίψεως τοῦ Προφήτη στὸν λάκκον τῶν λεόντων καὶ στὴ θαυματουργικὴ του σωτηρία⁴³³. Στὴ διήγηση θὰ μπορούσε κανεὶς νὰ διακρίνει δύο μέρη: μετὰ ἀπὸ μιὰ εἰσαγωγὴ μίας

⁴³³ Dn 14. 1-41.

στροφῆς (στρ. 13), ἀκολουθεῖ τὸ πρῶτο ἐξ αὐτῶν (στρ. 14-17), ὅπου γίνεται λόγος γιὰ τὸ πρῶτο θαῦμα στὴν ἱστορία αὐτή, τὴ ρίψη τοῦ Δανιὴλ στὸν λάκκο καὶ τὴν ἀπρόσμενη φιλικὴ συμπεριφορὰ ποὺ ἔδειξαν πρὸς αὐτὸν τὰ ἄγρια ζῶα, ἐνῶ στὸ δεύτερο (στρ. 18-24) παρουσιάζεται τὸ δεύτερο θαῦμα, τὸ γεγονὸς δηλαδὴ τῆς θαυματουργικῆς ἐξασφάλισης τῆς τροφῆς τοῦ ἀπὸ τὸν Ἀμβακούμ. Τὸ γεγονὸς βέβαια ὅτι τὸ δεύτερο αὐτὸ τμήμα τῆς διήγησης καταλαμβάνει μεγαλύτερη ἔκταση δὲν προξενεῖ ἐντύπωση, καθὼς εἶναι πιὸ ἐμφανὴς ἢ σύνδεσή του μὲ τὸ θέμα τῆς διατροφῆς, ποὺ ἀποτελεῖ κεντρικὸ θέμα τοῦ ποιήματος. Ἡ ἀνάλυση τῆς δομῆς καὶ τοῦ περιεχομένου τῆς διήγησης θὰ βοηθήσει στὴν ἀποκάλυψη τοῦ βαθύτερου θεολογικοῦ τῆς νοήματος καὶ τῆς σύνδεσής της μὲ τὸ κεντρικὸ θέμα τοῦ ποιήματος.

Ἡ δέκατη τρίτη στροφή τοῦ ποιήματος ἀποτελεῖ, ὅπως προειπώθηκε, μιὰ σύντομη εἰσαγωγὴ στὴν ἐνότητα αὐτή. Ἡ ἐμφατικὴ τοποθέτηση τοῦ *sic olim* στὴν ἀρχὴ τοῦ στ. 37 προεξαγγέλλει ὅτι πρόκειται νὰ ἀκολουθήσει μιὰ διήγηση ποὺ θὰ σχετίζεται μάλιστα μὲ ὅσα ἔχουν προηγηθεῖ ἀποτελώντας οὐσιαστικὰ μιὰ ἀλληγορικὴ ἔκφρασή τους⁴³⁴. Μὲ τὸν ἴδιο λοιπὸν τρόπο θεωρεῖ ὁ ποιητὴς ὅτι κάποτε ἢ λαμπρὴ δύναμη τοῦ Θεοῦ. Ἡ δομὴ αὐτῆς τῆς στροφῆς μοιάζει νὰ ἀπτηχεῖ τὴ δομὴ ὀλόκληρης τῆς ἐνότητας. Μετὰ ἀπὸ τὸν πρῶτο στίχο ποὺ ἀναφέρεται στὴ δύναμη τοῦ Θεοῦ ποὺ ἀναζωογόνησε ἕναν ἄνδρα ποὺ εἶχε ριχθεῖ σὲ λάκκο μὲ λιοντάρια στέλνοντάς του τροφή (στ. 37: *sic olim tua praecluens potestas*) ἀκολουθοῦν δύο στίχοι ἐκ τῶν ὁποίων ὁ πρῶτος σχετίζεται μὲ τὸ πρῶτο μέρος τῆς διήγησης, τὴ ρίψη δηλαδὴ τοῦ Δανιὴλ στὸν λάκκο τῶν λεόντων, ἐνῶ ὁ ἐπόμενος μὲ τὸ δεύτερο, τὴν παροχὴ τροφῆς σὲ αὐτὸν μέσω τοῦ Ἀμβακούμ (στ. 38-39: *inter raucisonos situm leones / inlapsis dapibus virum refovit*). Ἡ δομὴ αὐτὴ θυμίζει ἀσφαλῶς τὴν ἀντίστοιχη ἐσωτερικὴ δομὴ προηγούμενων στροφῶν τοῦ ποιήματος, ὅπου ἕνας γενικότερος στίχος ἐξειδικευόταν ἀπὸ δύο ἄλλους. Στὴ συγκεκριμένη βέβαια περίπτωση ὁ γενικότερος αὐτὸς χαρακτήρας τοῦ πρῶτου στίχου ἔγκειται στὸ γεγονὸς ὅτι συμπυκνώνει τὸ βαθύτερο θεολογικὸ νόημα τῆς ὅλης διήγησης: ἦταν ἡ δύναμη τοῦ Θεοῦ ποὺ ἔσωσε τὸν Δανιὴλ⁴³⁵. Ἡ πρόταξί του λοιπὸν στὴν ἀρχὴ τῆς στροφῆς

⁴³⁴ Γιὰ τὴν ἐρμηνεία αὐτῆ τοῦ *sic* βλ. καὶ Herzog (1966), σ. 47.

⁴³⁵ Τὸ θεολογικὸ αὐτὸ νόημα ἐντοπίζεται καὶ στὴν πατερικὴ γραμματεία, πρβ. Θεοδώρητου Κύρου, *Υπόμνημα εἰς τὰς ὁράσεις τοῦ Προφήτου Δανιὴλ*, 6.23 (PG 1408A): *Δίκαιος γὰρ ἂν, φησὶν, ὁ Θεὸς, καὶ δικαίως ἅπαντα πρυτανεύων, θεασάμενος ὅτι τῶν δυσσεβῶν νόμων τὴν αὐτοῦ προτετίμηκα θεραπείαν, καὶ εἰς τὴν σὴν δὲ βασιλείαν οὐδὲν*

ἀποκτᾶ ιδιαίτερη σημασία, καθὼς φαίνεται νὰ προεξαγγέλλει τὸν νοηματικὸ ἄξονα γύρω ἀπὸ τὸν ὁποῖο θὰ κινηθεῖ ἡ ἐνότητα αὐτή, πού δὲν εἶναι ἄλλος ἀπὸ τὴ Θεία Πρόνοια καὶ τὴ σωτήρια δύναμή Της.

Αμέσως μετὰ τὴν εἰσαγωγή ἀκολουθεῖ ἡ πρώτη ὑποενότητα τοῦ δευτέρου αὐτοῦ μέρους τοῦ ποιήματος, ὅπου παρουσιάζεται τὸ γεγονός τῆς ρίψης τοῦ Δανιὴλ στὸν λάκκο τῶν λεόντων. Ἡ ὑποενότητα αὐτὴ ἀποτελεῖται ἀπὸ τέσσερις στροφές χωριζόμενες σὲ δύο τμήματα: οἱ δύο πρῶτες ἀναφέρονται στὴν αἰτία πού ὀδήγησε σὲ αὐτὸ τὸ γεγονός (στρ. 14), τὴν ἄρνηση δηλαδὴ τοῦ Δανιὴλ νὰ προσκυνήσει τὸ ἄγαλμα τοῦ βαβυλωνιακοῦ θεοῦ Βήλ, καθὼς καὶ σὲ αὐτὸ καθεαυτὸ τὸ γεγονός τῆς ρίψης (στρ. 15), ἐνῶ οἱ δύο ἐπόμενες στὸ θαῦμα τῆς ἀβλαβοῦς μεταχείρισής του ἀπὸ τὰ λιοντάρια, ἢ ὅποια καταγράφεται τόσο «θετικά» (στρ. 16), δηλαδὴ ἀπλῶς ὡς ἡρεμὴ συμπεριφορὰ τῶν λιονταριῶν, ὅσο καὶ «ἀρνητικά» (στρ. 17), δηλαδὴ ὡς ἀπώλεια τῆς ἄγριας φύσης τῶν ζώων αὐτῶν. Ἡ δυαδικὴ αὐτὴ δόμηση προσδίδει σαφῶς συμμετρία στὴν ὅλη ἐνότητα. Πέρα ὅμως ἀπὸ τὸ ἐξωτερικὸ αὐτὸ σχῆμα ἔχει ἐνδιαφέρον νὰ μελετηθεῖ τὸ δομικὸ σχῆμα πού προκύπτει ἀπὸ τὸ βαθύτερο θεολογικὸ περιεχόμενον τῆς ἐνότητας.

Οἱ δύο πρῶτες μετὰ τὴν εἰσαγωγή στροφές τῆς βιβλικῆς διήγησης (στρ. 14 καὶ 15) φαίνεται νὰ ὑπακούουν στὸ σχῆμα «αἷτιο – αἰτιατό». Ἡ πρώτη λοιπὸν ἀπὸ τίς στροφές αὐτὲς ἀναφέρεται στὴν αἰτία πού ὀδήγησε τὸν Προφήτη στὸν λάκκο τῶν λεόντων: ἀπεχθανόταν ἓνα κατασκευασμένο εἶδωλο καὶ θεωροῦσε ἀνόσιο νὰ προσκυνήσει ἓνα κομμάτι ὕλης ἀπὸ λαμπερὸ χρυσό (στ. 40-42: *illum fusile numen execrantem / et curvare caput sub expolita / aeris materia nefas putantem*). Ἡ στροφή στηρίζεται σὲ δύο μετοχές (*execrantem, putantem*) πού βρίσκονται στὸ τέλος τοῦ πρώτου καὶ τοῦ τελευταίου στίχου ἀντίστοιχα καὶ ἐκφράζουν τίς δύο αἰτίες πού ὀδήγησαν τὸν Προφήτη σὲ αὐτὴν τὴν τιμωρία. Ἡ πρώτη ἐκφράζοντας τὸ αἶσθημα τῆς ἀπέχθειας καὶ τῆς ἀποστροφῆς του πρὸς τὰ εἶδωλα φαίνεται περισσότερο νὰ ἔχει συναισθηματικὸ χαρακτήρα, ἐνῶ ἡ δευτέρη στηρίζεται στὴν πεποίθησή του ὅτι εἶναι ἀνόσιο νὰ προσκυνᾷ τὰ εἶδωλα, ἐπομένως ἀποτελεῖ ἔκφραση ἐνὸς λογικοῦ αἰτίου. Ἡ στάση λοιπὸν τοῦ Δανιὴλ ἀπέναντι στὰ εἶδωλα ὑπαγορεύθηκε τόσο ἀπὸ ψυχολογικά, ὅσο καὶ ἀπὸ λογικὰ αἷτια καὶ ἐπομένως ἢ ἀπόρριψη τῆς εἰδωλολατρίας μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ

πάποτε πεπλημέληκα, κρείττονά με τῆς τῶν λεόντων ἀπέφηνε λύμης, καὶ μάλλον εἰκόνας λεόντων ἢ λέοντας ἔδειξεν.

όλοκληρωμένη και συνειδητή⁴³⁶. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ λοιπὸν ἀναπαράγεται ἡ ἀνθρωπολογικὴ διαίρεση σὲ ψυχὴ καὶ σῶμα (λαμβάνουμε ὡς δεδομένο βέβαια ὅτι ἡ σκέψη, οἱ διανοητικὲς δηλαδὴ λειτουργίαι τοῦ ἀνθρώπου, ἀποτελοῦν μέρος τῆς ὑλικῆς τοῦ ὑπαρξῆς) καὶ ἐπιπλέον δημιουργεῖται μέσω τῆς πρόταξης τοῦ ψυχολογικοῦ αἰτίου ἓνα εἶδος νοηματικοῦ πρωθύστερου ποῦ μετατοπίζει τὸ κέντρο βάρους τῶν ἀνθρωπίνων ἀποφάσεων ἀπὸ τὸν νοῦ στὴν ψυχὴ. Ὁ Δανιὴλ δηλαδὴ παρουσιάζεται νὰ ἀποφάσισε ὄχι τόσο ἀνα-λογιζόμενος τὴν ἀνοσιότητα τῆς προσκύνησης τοῦ εἰδώλου, ὅσο κυρίως συναισθανόμενος αὐτήν. Γενικεύοντας κάπως τὴν παραπάνω σκέψη θὰ μπορούσε νὰ θεωρηθεῖ ὡς δημιουργὸς τῶν ἀνθρωπίνων πράξεων πρωτίστως ἡ ψυχὴ καὶ δευτερευόντως ὁ νοῦς⁴³⁷ ἢ τήρηση δηλαδὴ τῶν ἐντολῶν τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ πραγματοποίηση τοῦ θελήματός Του ἀποτελοῦν ψυχικὸ κυρίως βίωμα καὶ ὄχι ἀποτέλεσμα νοητικῆς διεργασίας.

Ἡ παρατήρηση αὐτὴ ἐνισχύεται καὶ ἀπὸ τὴ σύγκριση τοῦ προουδεντιανοῦ κειμένου μὲ τὸ βιβλικὸ τοῦ πρότυπο. Ἡ διήγηση τοῦ Προουδεντίου εἶναι ἀρκετὰ ἐλλειπτικὴ, καθὼς ἀπουσιάζουν ἀπ' αὐτὴν ὁ διάλογος τοῦ Δανιὴλ μὲ τὸν βασιλιά, στὸν ὁποῖο ὁ Προφῆτης διακηρύσσει τὴν ἀνυπαρξία ἄλλων θεῶν πλὴν τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ τῶν Ἰουδαίων, τὸ τέχνασμα μέσω τοῦ ὁποῖου ὁ Προφῆτης ἀποκάλυψε πῶς οἱ ἱερεῖς τοῦ Βῆλ ἐξαπατοῦσαν τὸν βαβυλωνιακὸ λαὸ πείθοντάς τον πῶς τὸ εἶδωλο ἦταν ζωντανό, καθὼς καὶ ἡ τιμωρία ποῦ ἐπιβλήθηκε στοὺς ἱερεῖς τοῦ Βῆλ καὶ τὶς οἰκογένειές τους⁴³⁸. Ἐπίσης παραλείπεται καὶ ἡ ἐξολόθρευση ἀπὸ τὸν Προφῆτη τοῦ δράκοντα ποῦ ἐπίσης λάτρευαν οἱ Βαβυλώνιοι ὡς Θεό. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ παρουσιάζεται στὴν

⁴³⁶ Ἡ συνειδητὴ ἄλλωστε ὁμολογία τῆς πίστεως πρὶν τὸ μαρτύριο ἀποτελεῖ συνηθισμένο μοτίβο στὸ *Peristephanon*, πχ. 3.74-75: *idola protero sub pedibus, / pectore et ore Deum fateor*, ἀλλὰ καὶ γενικότερα στὰ μαρτυρολόγια (μέσα ἀπὸ ἓναν διάλογο ποῦ διαμειβεται μεταξὺ τοῦ μάρτυρα καὶ τοῦ βασανιστῆ του), γιὰ τὰ ὁποῖα βλ. Delehay (1966), σσ. 183-185.

⁴³⁷ Κατὰ τὴ χριστιανικὴ ἀνθρωπολογία ἡ ψυχὴ ἀποτελεῖ τὸν καθοδηγητὴ τοῦ σώματος, τὸ μέσον διὰ τοῦ ὁποῖου ἐνεργεῖ ἡ ψυχὴ, βλ. Ξεξάκης (2006), σσ. 150-151· ἡ «ὑποτίμηση» αὐτῆ τοῦ νοῦ σὲ σχέση μὲ τὴν ψυχὴ ἐνδεχομένως νὰ ἀντανακλᾷ τὴν ἀπόρριψη ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία τοῦ τρισυνθέτου τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς (σῶμα, ψυχὴ, νοῦς), ποῦ ὑποστηρίζει κατὰ τὸν 4ο αἰ. ὁ Ἀπολλινάριος Λαοδικίας (βλ. σχετικὰ Ξεξάκης (2006), σσ. 142-147).

⁴³⁸ Βλ. Charlet (1983), σ. 101 καὶ Schuster (1909), σσ. 60-61, ὁ ὁποῖος παρουσιάζει τὴν εἰκόνα τοῦ Δανιὴλ στὸν λάκκο τῶν λεόντων ὡς χαρακτηριστικὸ παράδειγμα τοῦ πνεύματος πρωτοτυπίας καὶ ἀθηντικότητας ποῦ διέπει τὴν πρόσληψη τῶν βιβλικῶν χωρίων ἀπὸ τὸν Προουδέτιο.

προυδεντιανή πρόσληψη τῆς βιβλικῆς διήγησης ὡς αἰτία τῆς τιμωρίας τοῦ Δανιήλ ἢ ἀποστροφή τοῦ Προφήτη γιὰ τοὺς ψεύτικους Θεούς, ἀπόρροια τῆς ἐσωτερικῆς του πίστεως στὸν ἀληθινὸ Θεό, καὶ ὄχι ἢ σύγκρουση ποὺ ἀναπτύχθηκε μεταξὺ αὐτοῦ καὶ τῶν Βαβυλωνίων. Μὲ ἄλλα λόγια ἡ τιμωρία τοῦ Δανιήλ ἀποτελεῖ γιὰ τὸν ποιητὴ ἀποτέλεσμα ἐσωτερικῶν, ψυχικῶν γνωρισμάτων τοῦ ἀνθρώπου καὶ ὄχι ἐξωτερικῶν παραγόντων.

Μετὰ τὴν ἀναφορὰ στὰ αἷτια τῆς ἄρνησης τοῦ Δανιήλ νὰ προσκυνῆσει τὰ εἰδωλα ἢ ἐπόμενη στροφή ἐπισημαίνει τὰ ἀποτελέσματα τῆς στάσης του αὐτῆς. Ὁ σκληρὸς λαὸς τῆς Βαβυλώνας καὶ ὁ βασιλιάς της τὸν καταδίκασαν σὲ θάνατο στέλνοντάς τον βορὰ σὲ ἄγρια ζῶα (στ. 43-45: *plebs dirae Babylonis ac tyrannus / morti subdiderant, feris dicarant / saevis protinus haustibus vorandum*). Καὶ αὐτῆς τῆς στροφῆς ἡ δομὴ εἶναι ἀξιοπρόσεκτη. Καθένας ἀπὸ τοὺς τρεῖς στίχους της διαθέτει νοηματικὴ αὐτοτέλεια, καθὼς ὁ πρῶτος, ἐμπεριέχοντας τὰ ὑποκείμενα τῶν προτάσεων τῆς στροφῆς, παρουσιάζει τὰ πρόσωπα ποὺ ἀποφάσισαν τὴν τιμωρία τοῦ Προφήτη (τὸν βαβυλωνιακὸ λαὸ καὶ τὸν βασιλιά), ὁ δεύτερος (μέσω τῶν ρημάτων τῶν δύο προτάσεων τῆς στροφῆς) τὴν τιμωρία ποὺ τοῦ ἐπιβλήθηκε (θάνατος μέσω τῆς ρίψης στὸν λάκκο τῶν λεόντων), ἐνῶ ὁ τρίτος ἀποτελούμενος ἀπὸ ἓνα γερουνδιακὸ καὶ τοὺς προσδιορισμούς του παρουσιάζει περισσότερο ἐξειδικευμένα καὶ παραστατικὰ τὸν τρόπο τῆς ἐξόντωσης τοῦ Δανιήλ (θὰ τὸν κατασπάραζαν τὰ λιοντάρια). Παρατηρεῖται λοιπὸν μιὰ κάποιου εἶδους κλιμάκωση στὴ στροφή, ἢ ὁποῖα λήγει μὲ τὸ ἰδιαίτερα «σκληρὸ» ἐννοιολογικὰ *vorandum* νὰ προσδίδει δραματικὸ τόνο στὴ διήγηση⁴³⁹. Ὁ δραματικὸς αὐτὸς τόνος προκαλεῖται ἐπίσης καὶ ἀπὸ τὴν ἐπιλογή τοῦ ποιητῆ νὰ παρουσιάσει ὡς αἰτίους τῆς τιμωρίας τοῦ Προφήτη τόσο τὸν βαβυλωνιακὸ λαὸ, ὅσο καὶ τὸν βασιλιά, σὲ ἀντίθεση μὲ τὴ βιβλικὴ διήγηση, ὅπου τὴν κύρια εὐθύνη φέρει ὁ λαός, ἀφοῦ αὐτὸς ἐκβίασε τὸν βασιλιά νὰ λάβει τὴ σχετικὴ ἀπόφαση. Ἔτσι ὁ Δανιήλ ἐμφανίζεται ἀντιμέτωπος ὄχι μόνο μὲ τὴν κοινωνία, ἀλλὰ καὶ μὲ τὴν πολιτικὴ ἐξουσία, κάτι ποὺ καθιστᾷ σαφῶς πιὸ δυσχερῆ τὴ θέση του,

⁴³⁹ Γενικότερα ἔχει παρατηρηθεῖ καὶ μελετηθεῖ στὴν ποίηση τοῦ Προυδεντίου ἡ τάση παρουσίας τῶν μαρτύρων μὲ ὄρους τραγικούς, κάτι ποὺ ἀφορᾷ βέβαια κυρίως τὴ συλλογὴ *Peristephanon*. βλ. σχετικὰ Roberts (1993), σ. 155 καὶ Deproost (1999), ὅπου ἐξετάζονται οἱ σχέσεις τῆς συλλογῆς μὲ τὶς τραγωδίες τοῦ Σενέκα.

ἀλλὰ καὶ πιὸ γενναία τὴν ἀπόφασή του⁴⁴⁰. Ἐπιπλέον ἡ ἀνάμειξη καὶ τοῦ βασιλιᾶ στὴν τιμωρία του θυμίζει περισσότερο τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ὀδηγοῦνταν στὸν θάνατο οἱ μάρτυρες, ἔτσι ὅπως αὐτὸς καταγραφόταν στὰ μαρτυρολόγια καὶ φυσικὰ στὸ *Peristephanon* τοῦ ἴδιου τοῦ ποιητῆ⁴⁴¹. Ὁ μαρτυρολογικὸς λοιπὸν χαρακτήρας τῆς διήγησης σαφῶς ἐνισχύει τὴ δραματικότητά της καὶ προσδίδει ἰδιαίτερη ἔμφαση καὶ ἀξία στὴ συνειδητὴ ἀπόρριψη τῶν εἰδώλων ἀπὸ τὸν Δανιὴλ.

Αὐτὸ γίνεται φανερὸ καὶ ἀπὸ τὸ θαυμασμὸ πὸ ἐκφράζεται στὴν ἀρχὴ τῆς ἐπόμενης στροφῆς: «ὦ εὐσέβεια παντοτινὴ καὶ σταθερὴ πίστη!» (στ. 46: *o semper pietas fidesque tuta!*), ἀναφωνεῖ ὁ ποιητῆς, καὶ στοὺς ἐπόμενους δύο στίχους ἐξηγεῖ αὐτὸ τὸ συναίσθημα: τὰ ἀδάμαστα λιοντάρια γλύφουν τὸν Δανιὴλ καὶ τρέμουν μπροστὰ στὸ τέκνο τοῦ Θεοῦ πὸν παραμένει ἀβλαβὲς (στ. 47-48: *lambunt indomiti virum leones, intactumque Dei tremunt alumnus*). Τὸ δυαδικὸ λοιπὸν σχῆμα «γενικότερη ἰδέα – ἐπεξήγηση» ἐνυπάρχει καὶ σὲ αὐτὴ τὴ στροφή. Στὴ συγκεκριμένη βέβαια περίπτωσις ἡ γενικότερη ἰδέα λαμβάνει τὸν χαρακτήρα ἑνὸς σχολίου πὸν συνιστᾷ τὸ ἐρμηνευτικὸ πλαίσιο μέσα στὸ ὁποῖο περιγράφεται ἡ ρίψη τοῦ Δανιὴλ στὸν λάκκο τῶν λεόντων. Τὸ θαυματουργικὸ δηλαδὴ γεγονὸς τῆς σωτηρίας τοῦ Προφήτη παρουσιάζεται ὡς ἀποτέλεσμα τῆς εὐσέβειας καὶ τῆς πίστεως του, δύο βασικῶν χριστιανικῶν ἀρετῶν⁴⁴². Κάτι τέτοιο βρίσκεται σὲ ἀπόλυτη συμφωνία μὲ τὴν ἐπισήμανση τῶν κινήτρων τῆς στάσης του, γιὰ τὰ ὁποῖα ἔγινε λόγος στὶς προηγούμενες στροφές. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι ὁ Προεδέντιος θεωρεῖ καὶ ἐδῶ, ὅπως καὶ στὴ δέκατη τέταρτη στροφή, τὴν ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου μὲ τις ἀρετές της ὡς κινήτρια δύναμη γιὰ τὴ διάπραξη ἀγαθῶν ἔργων. Μὲ ἄλλα λόγια εἶναι ἡ εὐσέβεια καὶ ἡ πίστη τοῦ Δανιὴλ στὸν Θεὸ πὸν πραγματοποιοῦν τὸ θαῦμα τῆς μετατροπῆς τῶν ἄγριων ἀπὸ τὴ φύση τους λιονταριῶν σὲ ἄκακα ζῶα. Ἄν μάλιστα ληφθεῖ ὑπ' ὄψιν καὶ ἡ παρατήρηση τοῦ Charlet σχετικὰ μὲ τὴ σχέση τοῦ στ. 46 μὲ τὸν στ. 373 τοῦ τετάρτου βιβλίου τῆς *Αἰνειάδος*, ὅπου ἡ Διδῶ ἐμφανίζεται νὰ ἀμφισβητεῖ τὴν ὑπαρξὴ πραγματικῆς πίστεως, ἔστω καὶ

⁴⁴⁰ Ἡ ἐναντίωσις τῶν μαρτύρων πρὸς τὴν κοσμικὴ ἐξουσία καὶ τὰ σύμβολά της, πράγμα πὸν τοὺς φέρνει κοντὰ στοὺς τραγικοὺς ἥρωες τοῦ Σενέκα, εἶναι χαρακτηριστικὴ καὶ στὸ *Peristephanon*, βλ. Deproost (1999), σ. 167.

⁴⁴¹ Γιὰ τὴν ἀποψη αὐτὴ βλ. καὶ Charlet (1983), σ. 101.

⁴⁴² Γιὰ τὸ θεολογικὸ αὐτὸ νόημα τῆς διήγησης στὴν πατερικὴ γραμματεία βλ. ὑποσ. 373.

σὲ ἄνθρωπο (*nusquam tuta fides*)⁴⁴³, ὁ προουδεντιανὸς στίχος ἀποκτᾶ ιδιαίτερη δυναμική, καθὼς μοιάζει νὰ ἀπαντᾷ στὸ «ἐθνικὸ» του πρότυπο ὑπερασπιζόμενος τὴ δύναμη τῆς πίστεως τῶν χριστιανῶν καὶ τὴν ὑπεροχὴ τῆς ἔναντι αὐτῆς τῶν εἰδωλολατρῶν.

Θὰ μπορούσε μάλιστα κανεὶς νὰ παρατηρήσει ὅτι ἡ ἰδέα αὐτὴ προβάλλεται καὶ μέσα ἀπὸ τὴ μικροδομὴ τῆς στροφῆς: οἱ φράσεις *indomiti...leones* καὶ *intactum...alumnium*, ποὺ ἐκφράζουν τοὺς δύο «ἀντιπάλους» τοῦ Δαυὶδ στὴ σκηνὴ αὐτῇ, παρουσιάζουν ἀξιοπρόσεκτη παραλληλία, καθὼς ἀποτελοῦνται καὶ οἱ δύο ἀπὸ μία μετοχὴ μὲ τὸ πρόθεμα *in-* καὶ ἀπὸ ἓνα προσδιοριζόμενο ἀπὸ αὐτὲς οὐσιαστικό. Εἶναι ιδιαίτερα χαρακτηριστικὸ μάλιστα τὸ γεγονός ὅτι στὴν πρώτη περίπτωσι ἀνάμεσα στοὺς δύο ὄρους παρεμβάλλεται ἡ λέξι *virum* ποὺ ἀναφέρεται στὸν Προφήτη, ἐνῶ στὴ δευτέρῃ ἡ λέξι *Dei* καὶ τὸ ρῆμα *tremunt* ποὺ ἀναφέρονται στὸν Θεὸ καὶ στὸ συναίσθημα τοῦ φόβου ποὺ νιώθουν τὰ λιοντάρια γιὰ τὸν Δαυὶδ ἀντίστοιχα. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ ἐπιτείνεται ἡ ἀντίθεση ἀνάμεσα στοὺς δύο πρωταγωνιστές: στὴν πρώτη περίπτωσι ὁ Δαυὶδ παρουσιάζεται περικυκλωμένος ἀπὸ τὰ ἄγρια ζῶα, στὴ δευτέρῃ ὁμοῦ φαίνεται ἀκέραιος καὶ ἀβλαβής, ἐπειδὴ μέσα του βρῖσκεται ὁ ἴδιος ὁ Θεός. Γιὰ μία ἀκόμη φορὰ λοιπὸν ἡ δομὴ τοῦ κειμένου μοιάζει νὰ ἀντανაკλᾷ μιὰ χριστιανικὴ διδασκαλία: ἡ εὐσέβεια καὶ ἡ πίστις τοῦ ἀνθρώπου μποροῦν νὰ τὸν σώσουν ἀπὸ κάθε δοκιμασία στὴν ὁποία αὐτὸς ἐνδεχομένως νὰ βρεθεῖ. Ἡ σύνδεσι βέβαια αὐτῆ τῆς πίστεως μὲ τὴν πραγματοποίησι θαυμάτων εἶναι γνωστὴ ἤδη ἀπὸ τὸ Εὐαγγέλιον: *si habueritis fidem sicut granum sinapis, dicetis monti huic transi hinc et transibit*⁴⁴⁴.

Ἡ εἰκόνα τῆς θαυματουργικῆς σωτηρίας τοῦ Δαυὶδ ὀλοκληρώνεται στὴν ἐπόμενῃ στροφῇ. Ἐδῶ τὰ λιοντάρια παρουσιάζονται νὰ στέκονται κοντὰ στὸν Προφήτη ἐντελῶς ἀκίνδυνα καὶ χωρὶς ἴχνος ἐπιθετικῆς διάθεσις (στ. 49-51: *adstant comminus et iubas reponunt, / mansuescit rabies, fameque blanda / praedam rictibus ambit incruentis*). Ἡ στροφή παρουσιάζει ἰδιόμορφῃ δομὴ, καθὼς ἀποτελεῖται ἀπὸ συνεχῆ διμελῆ λεκτικὰ σύνολα. Αὐτὰ ἔχουν τὴ μορφή εἴτε ρήματος – ἐπιρρηματος (*adstant comminus*) εἴτε οὐσιαστικοῦ – ρήματος (*iubas reponunt, mansuescit rabies, praedam...ambit*) εἴτε οὐσιαστικοῦ – ἐπιθέτου/ ἐπιθετικῆς μετοχῆς (*fameque blanda, rictibus...incruentis*). Τὸ πρῶτον ἀπὸ

⁴⁴³ Charlet (1982), σ. 135.

⁴⁴⁴ Mt 17.19.

αὐτὰ δίνει μιὰ γενικὴ ἄποψη τῆς σκηνῆς προσδιορίζοντας τὴ σχέση τῶν πρωταγωνιστῶν στὸν χῶρο χωρὶς κανένα ἐπιπλέον στοιχεῖο. Τὰ ἐπόμενα ὅμως ἀποτελοῦν ἔκφραση ἑνὸς βαθύτερου χαρακτηριστικοῦ γνωρίσματος τῆς συγκεκριμένης σκηνῆς: τῆς ἀνατροπῆς τῶν νόμων τῆς φύσεως. Παρατηρώντας κανεὶς καλύτερα τὰ λεκτικὰ αὐτὰ σύνολα διαπιστώνει μιὰ διαρκῆ ἀντίθεση μεταξὺ τῶν δύο ὄρων του, καθὼς ἡ δυναμικὴ τοῦ ἑνὸς ἀνατρέπεται ἀπὸ τὸν ἄλλο. Ἐτσι ἡ χαίτη τῶν λιονταριῶν δὲν εἶναι ὑψωμένη, κάτι ποὺ ὑποδηλώνει δύναμη καὶ ἐπιθετικὴ διάθεση, ἀλλὰ κατεβασμένη, ἡ μανία τους ἔχει μαλακώσει, τὴ λεία τους ἀπλῶς τὴν περιβάλλουν χωρὶς νὰ τὴν κατασπαράξουν, ἡ πείνα τους μετατρέπεται σὲ χάδια, ἐνῶ τὸ ἀνοιχτὸ στόμα τους, μὲ τὸ ὁποῖο σὲ ἄλλες περιπτώσεις θὰ σκορποῦσαν τὸν θάνατο, τώρα εἶναι χωρὶς αἷμα.

Στὰ πλαίσια λοιπὸν αὐτῆς τῆς στροφῆς συντελεῖται μιὰ διπλὴ ἀνατροπῆ. Ἡ πρώτη σχετίζεται μὲ τὸ ἑλληνορωμαϊκὸ ποιητικὸ μοτίβο τῆς ἀνατροπῆς τῶν νόμων τῆς φύσεως στὰ πλαίσια τῆς περιγραφῆς μιᾶς παραδείσιας κατάστασης⁴⁴⁵. Κάτι τέτοιο δὲν εἶναι καινοφανὲς στὸ *Cathemerinon*, ἀφοῦ καὶ στὸ προηγούμενο ποίημα ἡ περιγραφή τοῦ Παραδείσου ἔγινε μὲ βάση αὐτὸ τὸ μοτίβο⁴⁴⁶. Ἡ διαφορὰ ὡστόσο ἀνάμεσα στὶς δύο περιπτώσεις ἔγκειται στὸ γεγονὸς ὅτι ἐδῶ τὸ μοτίβο χρησιμοποιεῖται γιὰ τὴν ἐπίγεια ζωὴ καὶ ὄχι γιὰ τὴ μέλλουσα. Ὁ Προυδέντιος ἔχοντας προφανῶς κατὰ νοῦν τὴν εὐαγγελικὴ ρήση *regnum Dei intra vos est*⁴⁴⁷ μοιάζει νὰ διδάσκει στὸ σημεῖο αὐτὸ πῶς τὸ θαῦμα τῆς ἀνατροπῆς τῶν κινδύνων ποὺ ἀπειλοῦν τοὺς πιστοὺς, τὸ θαῦμα τῆς σωτηρίας ἀπὸ τὶς καθημερινὲς δοκιμασίαις, δὲν ἐπιτελεῖται μόνο στὴ μέλλουσα ζωὴ, ἀλλὰ μπορεῖ νὰ ξεκινήσει ἤδη ἀπὸ τὴν παρούσα, μὲ τὴν προϋπόθεση βέβαια, ὅπως ἀνέφερε στὴν προηγούμενη στροφή, τῆς ὑπαρξῆς πίστεως καὶ εὐσέβειας. Ἡ δεύτερη ἀνατροπὴ μοιάζει νὰ ἔχει περισσότερο ποιητολογικὸ χαρακτήρα, καθὼς στὸ προουδεντιανὸ κείμενο ἀνατρέπεται, μέσω τῆς θεϊκῆς δυνάμεως πάντα, ἡ δύναμη τοῦ

⁴⁴⁵ Εἶναι μάλιστα συχνὴ στὰ πλαίσια τοῦ μοτίβου αὐτοῦ ἡ χρῆση τῆς εἰκόνας τῶν ἀκίνδυνων - πλέον - λιονταριῶν, πρβ. Verg. *Ecl.* 22: *ubera nec magnos metuent armenta leones* καὶ Hor. *Epod.* 16.33: *credula nec rivos timeant armenta leones*, ἀλλὰ καὶ στὴν Παλαιὰ Διαθήκη, Is 11.6: *habitabit lupus cum agno et pardus cum hedo accubabit, vitulus et leo et ovis simul morabuntur*.

⁴⁴⁶ *Cath.* 3.156-170.

⁴⁴⁷ *Lc* 17.21.

ἄγριου ζώου πού προβάλλεται στό ὀβιδιανό του πρότυπο⁴⁴⁸, κάτι πού σέ ἀλληγορικό ἐπίπεδο μπορεῖ νά ἐκληφθεῖ ὡς ἔκφραση τῆς κριτικῆς στάσης τῆς χριστιανικῆς λογοτεχνίας ἔναντι τῶν «ἐθνικῶν» της προτύπων⁴⁴⁹. Ἀκόμη καί σέ αὐτήν τήν περίπτωση ὅμως εἶναι φανερό ἡ ἔμφαση πού δίνεται στή θαυματουργική ἀνατροπή τοῦ «κόσμου» καί τήν τελική ἐπικράτηση τοῦ χριστιανικοῦ στοιχείου.

Ἀπό τήν ἀνάλυση πού προηγήθηκε προκύπτει γιά τήν ἐνότητα τῶν στρ. 14-17 ἕνα τριαδικό δομικό σχῆμα πού λειτουργεῖ παράλληλα μέ τὸ δυαδικό πού ἐπισημάνθηκε στήν ἀρχή τῆς ἐξέτασης καί τὸ ὁποῖο στηρίζεται περισσότερο στή συντακτική δομή τοῦ κειμένου. Τὸ νέο αὐτὸ σχῆμα ἐκφράζει τὴ σωτηριολογική πορεία τοῦ πιστοῦ, ἡ ὁποία ἀκολουθεῖ τὸ σχῆμα «πίστη/εὐσέβεια → δοκιμασία → θαυματουργική σωτηρία». Ἕνα παρόμοιο μέ αὐτὸ ἰδεολογικὸ σχῆμα ἐπικρατεῖ καί στό δεύτερο τμήμα τῆς βιβλικῆς διήγησης.

Ἡ ἐνότητα αὐτὴ ἀποτελεῖται ἀπὸ τὶς στρ. 18-24 καί ἀναφέρεται σέ ἕνα ἄλλο θαυμαστὸ γεγονός κατὰ τὸν ἐγκλεισμό τοῦ Δανιὴλ στὸν λάκκο τῶν λεόντων, τὴ θαυματουργική δηλαδή ἐξασφάλιση τῆς τροφῆς του. Τὸ τριαδικὸ δομικὸ καί ἰδεολογικὸ σχῆμα πού ἐπισημάνθηκε στήν προηγούμενη ἐνότητα παίρνει ἐδῶ τὴν ἐξῆς μορφή: μιὰ συγκεκριμένη χριστιανικὴ ἀρετὴ, ἡ προσευχή (στρ. 18), ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα ἕνα θαυμαστὸ γεγονός, τὴν ἀποστολὴ τροφῆς στὸν ἀποκλεισμένο στὸν λάκκο τῶν λεόντων Δανιὴλ (στρ. 19-23), κάτι πού μέ τὴ σειρά του ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα τὴν εὐχαριστηριακὴ προσευχὴ τοῦ Δανιὴλ πρὸς τὸν Θεό (στρ. 24). Συνοπτικὰ δηλαδή ἀκολουθεῖται τὸ σχῆμα «προσευχὴ → θαυματουργικὴ ἐπενέργεια → εὐχαριστία». Συγκρίνοντας κανεῖς τὸ σχῆμα αὐτὸ μέ ἐκεῖνο τῆς προηγούμενης ἐνότητας παρατηρεῖ πὼς δύο στοιχεῖα, ἡ χριστιανικὴ – πνευματικὴ συμπεριφορὰ (πίστη/εὐσέβεια, προσευχὴ) καί τὸ θαῦμα παραμένουν σταθερά, ἐνῶ ἡ δοκιμασία τοῦ πρώτου σχήματος δίνει στό δεύτερο τὴ θέση του στήν εὐχαριστία. Τὸ γεγονός αὐτὸ ἀποδεικνύει ὅτι ὁ νοηματικὸς πυρήνας τοῦ πρώτου μέρους τοῦ ποιήματος ἔγκειται στή θαυματουργικὴ ἐπενέργεια τοῦ Θεοῦ στή ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου καί τὶς πνευματικὲς τῆς προϋποθέσεις. Στὸν πυρήνα αὐτὸ προστίθενται τὸ στοιχεῖο τῆς δοκιμασίας καί τῆς εὐχαριστίας πρὸς τὸν Θεό, γιὰ νὰ παρουσιαστεῖ κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο ὀλοκληρωμένα ἡ «θεολογία τοῦ θαύματος», τὸ ὁποῖο ἐμφανίζεται

⁴⁴⁸ Ον. *Met.* 11.365-372.

⁴⁴⁹ Γιά τὴ σύγκριση τῶν δύο κειμένων βλ. Charlet (1982), σσ. 135-136.

συχνὰ σὲ περιόδους δοκιμασίας τοῦ πιστοῦ καὶ τὸ ὁποῖο πρέπει νὰ συνοδεύεται ἀπὸ τὴν εὐγνωμοσύνη αὐτοῦ πρὸς τὸν Θεό⁴⁵⁰. Ἐπιπλέον δὲ ἀξίζει νὰ προσεχθεῖ ὅτι, ὅπως στὴν προηγούμενη ἐνότητα τὸ τριαδικὸ αὐτὸ δομικὸ σχῆμα εἶχε συνδυασθεῖ μὲ μιὰ δυαδικὴ ἐσωτερικὴ δόμηση τῶν στροφῶν, ἔτσι κι ἐδῶ συνοδεύεται ἀπὸ ἕναν νοηματικὸ δυῖσμό (προσευχὴ – θαῦμα).

Ὡστόσο, ὅπως καὶ στὴν προηγούμενη ἐνότητα, τὸ ἰδεολογικὸ αὐτὸ σχῆμα δὲν ταυτίζεται ἀπόλυτα μὲ τὴ συντακτικὴ δομὴ τοῦ κειμένου. Ἔτσι οἱ στρ. 18 καὶ 19, ἂν καὶ ἀνήκουν νοηματικὰ σὲ διαφορετικὲς ἐνότητες (ἢ πρώτη ἀναφέρεται στὴν προσευχὴ τοῦ Δαυὶδ, ἐνῶ μὲ τὴν ἐπόμενη ξεκινᾷ ἡ θαυματουργικὴ ἐπενέργεια τοῦ Θεοῦ), ἐντούτοις συντακτικὰ συνιστοῦν μιὰ περίοδο. Ἡ πρώτη ἀπὸ αὐτὲς ἀποτελεῖται ἀπὸ δύο δευτερεύουσες χρονικὲς προτάσεις σὲ ἰσάριθμους στίχους, στίς ὁποῖες παρουσιάζεται ὁ Δαυὶδ νὰ ὑψώνει τὰ χέρια του πρὸς τὸν Θεό, τὴν ὑπαρξὴ τοῦ Ὁποίου ἀπέδειξε προηγουμένως (ἀποκαλύπτοντας τὸ τέχνασμα μὲ τὸ ὁποῖο ξεγελοῦσαν τὸν κόσμον οἱ εἰδωλόατροι ἱερεῖς καὶ παρορούσαν ὡς ζωντανὰς ὑπάρξεις τὰ εἰδῶλα τῶν θεῶν), καὶ νὰ τὸν ἱκετεύει (στ. 52-53: *sed cum tenderet ad superna palmas / expertumque sibi Deum rogaret*), καὶ ἀπὸ δύο μετοχὰς μὲ ἕναν προσδιορισμὸ ἢ καθεμία στὸν τρίτο στίχο, ὅπου περιγράφεται ἡ κατάσταση στὴν ὁποία βρισκόταν ὁ Προφήτης, κλεισμένος μέσα στὸν λάκκο καὶ στερούμενος τροφῆς (στ. 54: *clausus iugiter indigensque victus*). Ἡ ἐπόμενη στροφὴ ἀποτελεῖται ἀπὸ δύο προτάσεις σὲ ἰσάριθμους στίχους καὶ ἕναν τρίτο στίχο τοῦ ὁποίου ὁ ρηματικὸς πυρήνας ἔχει τὴ μορφή μετοχῆς, μόνον ποὺ αὐτὴ τὴ φορὰ ἡ σειρὰ εἶναι ἀντεστραμμένη: προηγεῖται ἡ μετοχή, τῆς ὁποίας τὸ ὑποκείμενο εἶναι πλέον ὁ «ἀγγελιαφόρος τοῦ Θεοῦ» ποὺ παίρνει ἐντολὴ νὰ σπεύσει πρὸς τὴ γῆ (στ. 55: *iussus nuntius advolare terris*), καὶ ἔπονται οἱ δύο προτάσεις, ἐκ τῶν ὁποίων ἡ πρώτη εἶναι δευτερεύουσα ἀναφορικὴ – ποὺ ταυτόχρονα ὅμως ἐκφράζει καὶ τὸν σκοπὸ τῆς καθόδου τοῦ Ἀγγέλου στὴ γῆ, νὰ δώσει δηλαδὴ τροφὴ στὸν δοκιμαζόμενον δούλο τοῦ Θεοῦ (στ. 56: *qui pastum famulo daret probato*), ἐνῶ ἡ δεύτερη εἶναι μιὰ κύρια ποὺ παρουσιάζει τὸν Ἄγγελο νὰ κατεβαίνει γρήγορα στὴ γῆ καὶ τοὺς οὐρανούς νὰ παραμερίζουν γιὰ νὰ περάσει (στ. 57: *raptim desilit*

⁴⁵⁰ Τὸ θαυματουργικὸ αὐτὸ στοιχεῖο, ἢ θεϊκὴ δηλαδὴ ἐπέμβαση μέσω τῆς ὁποίας ὁ μάρτυρας ἀποκτᾷ ὑπερφυσικὸ σθένος καὶ δύναμη καὶ φθάνει στὸ σημεῖο ἀκόμη καὶ νὰ θαυματουργεῖ ἀποτελεῖ χαρακτηριστικὸ στοιχεῖο στίς περιγραφὰς *μαρτυρίων* τόσο γενικότερα στὴ χριστιανικὴ λογοτεχνία, ὅσο καὶ εἰδικότερα στὴν ποίηση τοῦ Προυδεντίου – βλ. σχετικὰ Cattalano (1952), σσ. 13-22.

obsequente mundo). Οί δύο λοιπόν στροφές αποτελοῦν ὑφολογικά καὶ συντακτικά μία ἐνότητα, τῆς ὁποίας ἡ κατασκευὴ βασίζεται στὸ ἐξῆς σχῆμα: πρόταση – πρόταση – μετοχή – μετοχή – πρόταση – πρόταση. Εἶναι φανερὸ πὼς τὸ σχῆμα αὐτὸ ἀποτελεῖ ἕναν συνδυασμὸ δυαδικῆς καὶ τριαδικῆς δόμησης, πὺν ἀσφαλῶς χρῆζει ἰδιαίτερης ἐρμηνείας.

Κατ' ἀρχὴν πρέπει νὰ παρατηρηθεῖ ὅτι ἡ ἐπιλογή τῆς χρήσης μετοχικῶν ἐκφράσεων γιὰ νὰ ἐκφραστεῖ ἡ κατάσταση στὴν ὁποία βρισκόταν ὁ Δανιὴλ μέσα στὸν λάκκο, ἀλλὰ καὶ ἡ ἐντολὴ πρὸς τὸν Ἄγγελο εἶναι ἀπολύτως εὐστοχη. Καθὼς ἡ μετοχὴ ἐκφράζει ἐξάρτηση ἀπὸ κάποιον ἄλλο ὄρο, ἡ ἐπιλογή τῆς σύνταξης αὐτῆς μοιάζει νὰ ἀπηχεῖ σὲ σημασιολογικὸ ἐπίπεδο στὴ μία περίπτωση τὴν ἐξάρτηση τῆς σωτηρίας τοῦ Προφήτη ἀπὸ τὸν Θεὸ μέσα στὸν λάκκο μὲ τὰ λιοντάρια, ἐνῶ στὴν ἄλλη τὴν ὑποταγὴ τοῦ Ἀγγέλου στὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ, τοῦ Ὁποίου εἶναι ὑπηρέτης. Μάλιστα ἡ ἐννοια τῆς ἐξάρτησης ὑποστηρίζεται καὶ ἀπὸ τὴν ὁμοια ἐσωτερικὴ κατασκευὴ καθενὸς ἀπὸ τοὺς δύο αὐτοὺς στίχους: καὶ οἱ δύο ἀποτελοῦνται ἀπὸ τέσσερις λέξεις, δύο λέξεις (μετοχὲς ἢ ρήματα) πὺν δηλώνουν ρηματικὴ ἐνέργεια (*clausus, indigens / iussus, advolare*) καὶ δύο λέξεις - προσδιορισμούς, ἐξαρτημένες ἀπὸ αὐτοὺς (*iugiter, victus / nuntius, terris*), ἐναλλασσόμενες μεταξύ τους κατὰ τὸ σχῆμα α-β-α-β. Εκείνο πὺν θὰ πρέπει νὰ ἐπισημανθεῖ ἰδιαίτερα εἶναι τὸ γεγονὸς ὅτι οἱ λέξεις *iugiter* καὶ *nuntius* πὺν βρίσκονται ἀνάμεσα στοὺς δύο ρηματικοὺς πυρῆνες ἀποδίδονται ταυτοχρόνως καὶ στοὺς δύο (τὸ *iugiter* ἐκφράζει τὴ διάρκεια ὄχι μόνο τοῦ ἐγκλεισμοῦ τοῦ Δανιὴλ στὸν λάκκο, ἀλλὰ καὶ τῆς στέρησης τροφῆς ἀπὸ τὴν ὁποία ὑπέφερε (προσδιορίζει ἐπομένως τόσο τὸ *clausus*, ὅσο καὶ τὸ *indigens*, τουλάχιστον νοηματικά), ἐνῶ τὸ *nuntius* ἀποτελεῖ ὑποκείμενο τόσο τῆς μετοχῆς *iussus*, ὅσο καὶ τοῦ ἀπαρεμφάτου *advolare*). Τὸ γεγονὸς αὐτὸ δὲν ἐπιβεβαιώνει ἀπλῶς τὴν ὁμοιότητα στὴ λογικὴ πὺν διέπει τὴ διάταξη τῶν λέξεων (κι ὄχι ἀσφαλῶς τὴ συντακτικὴ δομὴ) τῶν δύο στίχων, ἀλλὰ στὴν μὲν πρώτη περίπτωση ἐπιτείνει τὴν ἐννοια τῆς ἀδυναμίας τοῦ Δανιὴλ πὺν ἐκφράζουν οἱ μετοχὲς τοῦ στ. 54, ἐνῶ στὴ δεύτερη περίπτωση φανερῶναι τὸν διττὸ ρόλο τοῦ Ἀγγέλου ὡς ἀποδέκτη καὶ ἐκτελεστῆ τῆς ἐντολῆς τοῦ Θεοῦ, κάτι πὺν ἀποκαλύπτει τὴν πλήρη ὑποταγὴ του σὲ Αὐτόν.

Σὲ ἐπίπεδο τώρα μακροδομῆς τῆς ἐνότητας τῶν δύο αὐτῶν στροφῶν, ἡ τοποθέτηση τῶν στ. 54 καὶ 55 πὺν περιέχουν μετοχὲς στὸ κέντρο τῆς ἐνότητας, μεταξύ τῶν προτάσεων, ἔχει ἕνα ἐπίσης

ἀξιοσημείωτο αἰσθητικὰ καὶ νοηματικὰ ἀποτέλεσμα. Ὅπως ἔχει ἤδη σημειωθεῖ οἱ δύο αὐτοῖ στίχοι ἐκφράζουν τὴν ἀδύναμη θέση τοῦ Προφήτη καὶ τὴν ἐξάρτηση τοῦ Ἀγγέλου ἀπὸ τὸν Θεό. Μοιάζει λοιπὸν λογικὸ οἱ ἔννοιες τῆς ἀσφυξίας καὶ τῆς ἀδυναμίας νὰ τίθενται στὸ μέσο μιᾶς ἐνότητας, περιβαλλόμενες ἀπὸ ἄλλα στοιχεῖα. Ἐκεῖνο ὅμως ποὺ χρήζει ιδιαίτερης προσοχῆς στὴ συγκεκριμένη περίπτωση εἶναι οἱ ἔννοιες ἀπο τὶς ὁποῖες περιβάλλονται αὐτές. Στὶς δευτερεύουσες χρονικὲς προτάσεις τῶν στ. 52-53 περιγράφεται ἡ προσευχὴ τοῦ Δανιὴλ, ἐνῶ οἱ δύο προτάσεις τῶν στ. 56-57 ἐκφράζουν τὴν ἄμεση καὶ θαυματουργικὴ ἀνταπόκριση τοῦ Θεοῦ στὶς ἰκεσίες τοῦ Προφήτη⁴⁵¹. Μὲ ἕναν καλλιτεχνικὰ ιδιαίτερα προσεγμένο τρόπο λοιπὸν ὁ εὕρισκόμενος σὲ δοκιμασία πιστός, ἀλλὰ καὶ κάθε δούλος τοῦ Θεοῦ παρουσιάζεται νὰ περιβάλλεται ἀπὸ τὴ θαυματουργικὴ δύναμη τοῦ Θεοῦ ποὺ προέρχεται ἀπὸ τὴ δύναμη τῆς δικῆς του πίστεως καὶ προσευχῆς πρὸς Αὐτόν.

Σημαντικὸ ρόλο στὴ διαμόρφωση αὐτοῦ τοῦ ἀποτελέσματος παίζει καὶ ἡ ἐσωτερικὴ δόμηση τῶν στ. 52-53 καὶ 56-57 ποὺ ἀποτελοῦν τὰ ἄκρα αὐτῆς τῆς ἐνότητας. Στους στ. 52 καὶ 53 τὰ ρήματα τῶν χρονικῶν προτάσεων (*tenderet, rogaret*) βρίσκονται στὴν ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος ἀντίστοιχα τῆς ἐνότητας ποὺ αὐτοὶ συναποτελοῦν περιβάλλοντας τοὺς ἄλλους ὅρους ποὺ ἐξαρθῶνται ἀπὸ αὐτούς (*ad superna palmas / expertumque sibi Deum*). Εἶναι φανερὸ πὼς ὁ ποιητὴς ἐπιδιώκει νὰ προβάλλει τὴν ἔννοια τῆς προσευχῆς τόσο ὡς σωματικῆς πράξης (ἐκφράζεται μὲ τὸ ρῆμα *tenderet*), ὅσο καὶ ὡς λεκτικῆς (ἐκφράζεται μέσῳ τοῦ ρήματος *rogaret*). Παράλληλα παρατηρεῖ κανεὶς πὼς οἱ προτάσεις τῶν δύο τελευταίων στίχων ἀποτελοῦνται ἢ καθεμὶα ἀπὸ ἕνα ρῆμα ποὺ δηλώνει τὴν πραγματοποίησιν τοῦ θαύματος μέσῳ τοῦ Ἀγγέλου, τὴ θεϊκὴ δηλαδὴ σωτήρια δύναμη (*daret, desilit*), καὶ ἀπὸ μιὰ μετοχικὴ φράση (*famulo...probato / obsequente mundo*) ποὺ φανερώνει τὴν ἀδυναμίαν τοῦ δοκιμαζόμενου πιστοῦ καὶ τὴν ὑποταγὴν καὶ συνέργειαν τῆς φύσης στὸ θεϊκὸ θέλημα. Ἀπὸ τὴ συνύπαρξιν αὐτῶν τῶν στοιχείων στὴν ἴδια ἐνότητα, εἴτε συμπλεκόμενων μέσῳ ἐνὸς ὑπερβατοῦ σχήματος (στ. 56)

⁴⁵¹ Ὁ Collins (1952), σσ. 188-189, διορθώνει τὴν καλὰ μαρτυρημένη στὰ χειρόγραφα γραφὴ *mundo* τοῦ στ. 57 σὲ *motu*, καθὼς θεωρεῖ ὅτι ἡ μετοχὴ *obsequente* ποὺ προηγείται ἐκφράζει τὴν ὑπακοήν, ποὺ δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ ἀναφέρεται στὸν Ἀγγελο καὶ τὴν κατάβασήν του στὴ γῆ καὶ ὄχι στὸν κόσμον. Κατὰ τὴ δικήν μας ἐρμηνευτικὴ ἐκδοχὴ ὡστόσο ὁ ὅλος στίχος ἐκφράζει ἐμφατικὰ τὸ ἄμεσο καὶ θαυματουργικὸ ἀποτέλεσμα τῆς προσευχῆς τοῦ Δανιὴλ, ποὺ δὲν ἦταν ἄλλο ἀπὸ τὴν ξαφνικὴ κινητοποίησιν τῶν στοιχείων τῆς φύσης, γιὰ νὰ βοηθήσουν τὸν Προφήτη. Ἡ υἰοθέτηση τῆς γραφῆς ποὺ προτείνει ὁ Collins στερεῖ ἀπὸ τὸ κείμενον αὐτὸ τὸ στοιχεῖον τοῦ θαύματος.

εἶτε σαφῶς διακρινομένων καὶ τοποθετημένων κατὰ παράταξη (στ. 57), ἐπιτυγχάνεται καὶ πάλι ἡ ἀνάδειξη τῆς ἀντίθεσης ἀνάμεσα στὴν ἀνθρώπινη ἀδυναμία καὶ τῇ θεϊκῇ παντοδυναμία.

Ἰδιαίτερη ἐνότητα στὰ πλαίσια τοῦ δεύτερου μέρους τῆς βιβλικῆς διήγησης ἀποτελοῦν καὶ οἱ στρ. 20-22, ὅπου περιγράφεται τὸ πρῶτο στάδιο τῆς ὑλοποίησης τῆς ἐντολῆς τοῦ Θεοῦ γιὰ τὴν προσφορὰ βοήθειας στὸν Δανιήλ, δηλαδὴ ἡ θαυματουργικὴ ἀρπαγὴ τοῦ Ἀμβακοῦ ἀπὸ τὸν Ἄγγελο. Καὶ αὕτη ἡ ἐνότητα ἔχει τριμερῆ δομὴ, καθὼς ἀποτελεῖται ἀπὸ τρεῖς στροφές, καθεμία ἀπὸ τὶς ὁποῖες παρουσιάζει καὶ μιὰ διαφορετικὴ φάση τοῦ θαυμαστοῦ αὐτοῦ γεγονότος. Ἔτσι στὴν πρώτη στροφή περιγράφεται ἀπλῶς ἡ κατάσταση στὴν ὁποία βρισκόταν ὁ Ἀμβακοῦ πρὶν τὸν ἐπισκεφθεῖ ὁ Ἄγγελος, ὁ ὁποῖος βλέπει ἀπὸ μακριὰ τὶς μὴ ἀγορασμένες, δηλαδὴ ἄμεσα ἀπὸ τὴ γῆ προερχόμενες, τροφές πὺν ἔδινε ὁ Προφήτης στοὺς θεριστές, ὅπως συνηθίζεται στὴν ἀγροτικὴ ζωὴ (στ. 58-60: *cernit forte procul dapes inemptas, / quas messoribus Ambacum propheta / agresti bonus exhibebat arte*). Στὴν ἐπόμενη, κεντρικὴ τῆς ἐνότητας, στροφή περιγράφεται τὸ κατεξοχὴν θαυματουργικὸ γεγονός, πῶς δηλαδὴ ὁ Ἄγγελος ἄρπαξε ἀπὸ τὰ μαλλιά τὸν Προφήτη πὺν κουβαλοῦσε καλάθια πλούσια μὲ φαγητὸ καὶ τὸν σήκωσε ψηλὰ στὸν ἀέρα (στ. 61-63: *huius caesarie manu prehensa, / plenis, sicut erat, gravem canistris / suspensum rapit et vehit per auras*). Τὸ θαυματουργικὸ αὐτὸ φαινόμενο ὀλοκληρῶνεται στὴν τελευταία στροφή τῆς ἐνότητας (στρ. 22) μὲ τὴν κάθοδο τοῦ Προφήτη στὸν λάκκο τῶν λεόντων καὶ τὴν προσφορὰ τῆς τροφῆς στὸν Δανιήλ (στ. 64-66: *tum raptus simul ipse prandiumque / sensim labitur in lacum leonum, / et quas tunc epulas gerebat offert*). Στηριζόμενος κανεῖς στὸ γεωγραφικὸ πλαίσιο μέσα στὸ ὁποῖο κινεῖται κάθε στροφή μπορεῖ νὰ διαπιστώσει στὴν ἐνότητα αὕτη μιὰ μετακίνηση ἀπὸ τὴ γῆ στὸν οὐρανὸ καὶ πάλι στὴ γῆ : ἀπὸ τὰ χωράφια τῆς πρώτης στροφῆς ὀδηγοῦμαστε μὲ τὴ δεύτερη στοὺς αἰθέρες, γιὰ νὰ καταλήξουμε καὶ πάλι στὴ γῆ (καὶ μάλιστα κάτω ἀπὸ αὕτην) στὴν τελευταία στροφή. Ἡ κίνηση αὕτη σὲ ἓνα ποίημα χριστιανικῶν προδιαγραφῶν παρακινεῖ τὸν ἀναγνώστη σὲ ἀλληγορικὸ τύπου ἐρμηνείας πὺν ἀξίζει νὰ μελετηθοῦν.

Ἡ πρώτη στροφή αὕτης τῆς ἐνότητας παρουσιάζει στοιχεῖα πὺν θυμίζουν ἀρκετὰ τοὺς ἐξιδανικευμένους ἀγροτικοὺς τόπους τῆς κλασικῆς λατινικῆς ποίησης . Ἦδη στὸν πρῶτο στίχο τὸ ἐπίρρημα *procul* καλλιεργεῖ τὴν ἐντύπωση ἐνὸς μακρινοῦ, ἀσυνήθιστου κόσμου. Στὸν

ἴδιο στίχο οἱ τροφές πού μετέφερε ὁ Ἀμβρακίουμ δηλώνονται μὲ τὴ φράση *dapes inemptas*. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι ὁ ποιητὴς ἀποφεύγει νὰ ἀναφερθεῖ σὲ συγκεκριμένες τροφές καὶ σὲ ἀντικείμενα μεταφορᾶς τους (διαφοροποιούμενος στὸ σημεῖο αὐτὸ ἀπὸ τὸ βιβλικὸ του πρότυπο, ὅπου γίνεται λόγος γιὰ *pulmentum* καὶ *panes in alveolo*⁴⁵²), πράγμα πού κάνει τὸν ἀναγνώστη νὰ ὑποψιαστεῖ ὅτι ἐπιδιώκει νὰ προσδώσει μιὰ νέα ἐρμηνευτικὴ διάσταση στὸ βιβλικὸ χωρίο. Ἡ προτίμηση αὐτὴ σὲ μιὰ πιὸ γενικὴ καὶ ἀσαφῆ ἔκφραση εἶναι ἀποκαλυπτικὴ τῆς βούλησης τοῦ ποιητῆ νὰ ἀποστασιοποιηθεῖ ἀπὸ τὸν κόσμον τοῦ τεχνικοῦ πολιτισμοῦ, ἀπὸ καθετὶ τὸ οἰκεῖο καὶ συνηθισμένο. Παράλληλα ἡ μετοχὴ *inemptas* παραπέμπει σὲ ἕναν κόσμον ἀπὸ τὸν ὁποῖο ἀπουσιάζουν οἱ ἐμπορικὲς σχέσεις καὶ ὅπου οἱ τροφές τῶν ἀνθρώπων προέρχονται ἀπευθείας ἀπὸ τὴ γῆ, χωρὶς ἄλλη μεσολάβηση, κάτι πού ἀποτελεῖ σαφῆ ὑπαινιγμὸ στὸ γνωστὸ ἀπὸ τὴν ποίηση τοῦ Ὀρατίου μοτίβο ὅχι μόνο τῆς ἀπλότητος καὶ λιτότητας τοῦ βίου (*victus tenuis*)⁴⁵³. Ἄλλωστε ἡ ἐπισήμανση τοῦ «ἀγροτικοῦ» χαρακτήρα (στ. 60: *agresti...arte*) τῆς κίνησης τοῦ Προφήτη, σχόλιο πού ἀπουσιάζει ἀπὸ τὴ βιβλικὴ διήγηση, καὶ ἡ ἔμφαση πού δίνεται σὲ αὐτὴν μέσῳ τῆς τοποθέτησης τῶν δύο λέξεων τῆς φράσης αὐτῆς στὴν ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος τοῦ τελευταίου στίχου τῆς στροφῆς ἀποτελοῦν πρόσθετες ἐνδείξεις τῆς βεργιλιανῆς ρητορικῆς τῆς στροφῆς. Ὁ εἰδυλλιακὸς αὐτὸς χαρακτήρας πού φαίνεται νὰ ἀποκτᾶ ἡ στροφή μπορεῖ σαφῶς νὰ ὀδηγήσει σὲ μιὰ ἀλληγορικὴ ἐρμηνεία τοῦ περιγραφόμενου τόπου ὡς τοῦ κόσμου τοῦ Παραδείσου, τοῦ κόσμου πρὶν τὸ προπατορικὸ ἀμάρτημα⁴⁵⁴. Ἄλλωστε κάτι τέτοιο δὲν ἀποτελεῖ πρωτόγνωρη πρακτικὴ στὴ συλλογῆ αὐτῆ, καθὼς καὶ στὸ προηγούμενο ποίημα⁴⁵⁵ ἡ περιγραφὴ τοῦ Παραδείσου στὸν ὁποῖο ζοῦσαν οἱ πρωτόπλαστοι ἔγινε μὲ ὄρους δανεισμένους ἀπὸ τὴν «ἀγροτικὴ» ποίηση.

⁴⁵² *Dn* 14.32.

⁴⁵³ Βλ. Charlet (1982), σσ. 136-137.

⁴⁵⁴ Ὁ Pucci, (1991), σσ. 686-690, ὑποστηρίζει ἀρκετὰ πειστικὰ ὅτι ὁ Προυδέντιος ἔχει κατὰ νοῦ ἕνα χωρίο τῶν Ἐπωδῶν τοῦ Ὀρατίου (*Epod.* 2.39-48), ὅπου μάλιστα χρησιμοποιεῖται ἡ ἴδια αὐτὴ ἔκφραση *dapes inemptas*. Μὲ βάση τὸ χωρίο αὐτὸ καὶ τὴ σημασία τοῦ *dapes* ὡς φαγητοῦ ἀφιερωμένου στὸν Θεὸ προσδίδει στὴ φράση αὐτὴ τὸ νόημα τῆς «πνευματικῆς τροφῆς», μιᾶς τροφῆς ἰδιαίτερης καὶ ἀνώτερης, πού διαφέρει ἀπὸ τὶς συνηθισμένες, καθὼς δὲν προέρχεται ἀπὸ τὴ φύση. Ἐπομένως ἡ σύγκριση μὲ τὸ συγκεκριμένο ὀρατιανὸ χωρίο ἀποτελεῖ πρόσθετη ἐνδειξη τῆς ἀναφορᾶς τῆς στροφῆς σὲ ἕναν κόσμον διαφορετικὸ ἀπὸ τὸν αἰσθητό.

⁴⁵⁵ *Cath.* 3.101-105.

Ἄν ἡ προηγούμενη στροφή ἀνακαλοῦσε κατὰ κάποιο τρόπο στή μνήμη τοῦ ἀναγνώστη τὸν κόσμον τοῦ Παραδείσου, ἡ ἐπόμενη στροφή μοιάζει περισσότερο νὰ θυμίζει τὸ γεγονός τῆς Ἀνάστασης τοῦ Κυρίου. Ἡ κίνηση τοῦ Ἀμβακούμ ἀπὸ τὴ γῆ πρὸς τὸν οὐρανὸ ἀποτελεῖ σαφῶς μιὰ πρώτη ἔνδειξη γιὰ μιὰ τέτοια ἀλληγορική συνδήλωση. Ἄλλωστε καὶ ἡ παρουσία τοῦ Ἀγγέλου, ἔστω καὶ μὲ διαφορετικὸ ἐδῶ ρόλο, θυμίζει τὴν ἀντίστοιχη παρουσία Ἀγγέλων κατὰ τὴν Ἀνάσταση τοῦ Κυρίου. Πέραν αὐτοῦ ὅμως ἀξίζει νὰ προσεχθεῖ ὅτι κατὰ τὴν παρουσίαση τοῦ γεγονότος αὐτοῦ δίνεται ἰδιαίτερη ἔμφαση στὴν ἐπισημάνση τοῦ θαυματουργικοῦ τοῦ χαρακτήρα. Ἡ σύγκριση μὲ τὴ βιβλικὸ χωρίο ἀπὸ τὸ ὁποῖο ἀντλεῖται ἡ διήγησι προσφέρει καὶ πάλι μιὰ ἰσχυρὴ ἀπόδειξη τῆς παραπάνω παρατήρησης: ὁ Προδέντιος παραλείπει τὸν διάλογο μεταξὺ τοῦ Ἀγγέλου καὶ τοῦ Ἀμβακούμ⁴⁵⁶, ὁ ὁποῖος θὰ ἔδινε ἕναν περισσότερο ρεαλιστικὸ χαρακτήρα στὴ διήγησι, καὶ ἀναφέρει μόνον τὸ γεγονός τῆς ἀρπαγῆς τοῦ ἀπὸ τὸν Ἄγγελο. Ἡ περιγραφή τῆς ἀρπαγῆς αὐτῆς ὡς ἕνα σημεῖο ἀκολουθεῖ πιστὰ τὸ βιβλικὸ πρότυπο (καὶ στὶς δύο περιπτώσεις ὁ Ἄγγελος παρουσιάζεται νὰ τραβᾷ τὸν Προφήτη ἀπὸ τὰ μαλλιά), περιέχει ὡστόσο στὸν στ. 62 καὶ ἕνα πρόσθετο στοιχεῖο, τὶς πλούσιες τροφές πού μεταφέρει ὁ Προφήτης (*plenis, sicut erat, gravem canistris*). Ἡ τοποθέτηση τῶν *plenis* καὶ *canistris* στὰ ἄκρα τοῦ στίχου, ἔτσι ὥστε νὰ περιβάλλουν τὸ ἐπίθετο *gravem* προβάλλει μὲ ἰδιαίτερα ἔντεχνο τρόπο ἀφενὸς τὰ πλουσιοπάροχα δῶρα τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸν δοκιμαζόμενο δοῦλο Του καὶ ἀφετέρου τὸ μέγεθος τοῦ θαύματος (ἀφοῦ ὁ Προφήτης εἶχε ἰδιαίτερο βάρος λόγω καὶ τῶν τροφῶν πού κουβαλοῦσε). Παρόμοιο αἰσθητικὸ ἀποτέλεσμα ἐπιτυγχάνεται καὶ μέσῳ τῆς δομῆς τοῦ τελευταίου στίχου τῆς στροφῆς, τὸ χιαστὸν τοῦ ὁποῖου φέρει στὴν ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος τοῦ τοῦς ὄρους *suspensum* καὶ *per auras*, τὰ συντακτικὰ συμπληρώματα δηλαδὴ τῶν ρημάτων *rapit* καὶ *vehit* πού τοποθετοῦνται στὸ κέντρο. Εἶναι αἰσθητὴ λοιπὸν ἡ ἔμφασι στοὺς λεκτικούς φορεῖς τῆς δράσης, τοῦ θαυματουργικοῦ δηλαδὴ γεγονότος. Ἄλλωστε ἡ ἀπόλυτη ἰσοσυλλαβία μεταξὺ τῶν δύο τμημάτων τοῦ στίχου, πρὶν καὶ μετὰ τὸν σύνδεσμο *et* (*suspensum rapit – vehit per auras*) δημιουργεῖ τὴν αἴσθησι μιᾶς ἀπόλυτα ὁμαλῆς, ἀρμονικῆς καὶ ἀσφαλοῦς πορείας. Σὲ ἕνα δεύτερο λοιπὸν ἐπίπεδο ἀνάγνωσις ἡ στροφή αὐτὴ μοιάζει νὰ ἀντανακλᾷ τὴν καινούργια ἐκείνη φάσι πού ἐγκαινιάστηκε γιὰ τὸ ἀνθρώπινο γένος μὲ τὸ θαυμαστὸ γεγονός τῆς

⁴⁵⁶ *Dn* 14.33-34.

Ανάστασης τοῦ Κυρίου καὶ τὶς πλούσιες εὐεργεσίες ποὺ μέσῳ αὐτοῦ ἐπῆλθαν στὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου.

Ἄν ἡ πρώτη στροφή τῆς ἐνότητας μπορεῖ νὰ ἐκληφθεῖ ὡς ἀλληγορικὴ ἔκφραση τῆς ζωῆς πρὶν τὸ προπατορικὸ ἀμάρτημα καὶ ἡ δεύτερη τῆς Ἀνάστασης τοῦ Χριστοῦ, ἡ τρίτη στροφή μοιάζει νὰ ἀντιστοιχεῖ πρὸς τὴν καινούργια ζωὴ ποὺ ἐγκαινίασε τὸ ἀναστάσιμο γεγονός. Στὴν ἐρμηνεία αὐτὴ βοηθᾶ ἄλλωστε καὶ ἡ τριμερὴς δομὴ τῆς. Ὁ πρῶτος στίχος (στ. 64) ἀναφέρεται καὶ πάλι στὸ θαυμαστὸ γεγονός τῆς ἀρπαγῆς τοῦ Προφήτη Ἀμβακούμ, τὸ ὁποῖο δηλώνεται μέσῳ τῆς μετοχῆς *raptus*. Ἡ χρῆση τοῦ ἴδιου ἀκριβῶς ρήματος ποὺ χρησιμοποιήθηκε μόλις στὸν προηγούμενο στίχο (στ. 63: *rapit*) προφανῶς ἐπιτείνει τὴ σημασία τοῦ θαύματος. Ἐπιπλέον ἡ προσθήκη τοῦ *prandium* στὸν στίχο αὐτὸ καὶ μάλιστα δίπλα ἀκριβῶς ἀπὸ τὸ *ipse* δὲν μπορεῖ νὰ περάσει ἀπαρατήρητη. Μὲ ἄλλα λόγια τὸ θαῦμα γιὰ τὸν Προυδέντιο δὲν ἔγκειται ἀπλῶς στὴν ἀρπαγὴ τοῦ Προφήτη ἀπὸ τὸν Ἄγγελο, ἀλλὰ καὶ στὸ γεγονός τῆς ἐξασφάλισης τῆς τροφῆς γιὰ τὸν Δανιήλ. Κατὰ κάποιον τρόπο δηλαδὴ ὁ ποιητὴς δὲν προσπαθεῖ τόσο νὰ κρατήσῃ τὴν προσοχὴ τοῦ ἀναγνώστη στὸ θαῦμα τῆς μεταφορᾶς στὸν ἀέρα ἑνὸς ἀνθρώπου, ποὺ ἴσως ἐκ πρώτης ὄψεως νὰ προσελκύει περισσότερο τὸν θαυμασμό του, ἀλλὰ θυμίζει πῶς τὸ πραγματικὸ θαῦμα σὲ αὐτὴ τὴ διήγηση εἶναι ἡ ἐπέμβαση τοῦ Θεοῦ μέσῳ τῆς παροχῆς τροφῆς σὲ ἕναν ἐγκλειστο σὲ λάκκο ἄνθρωπο. Γί' αὐτὸν τὸν λόγο μετὰ ἀπὸ μιὰ ἀναφορὰ στὸν δεύτερο στίχο τῆς στροφῆς στὴ θέση τοῦ Δανιήλ μέσα στὸν λάκκο, στὸν ὁποῖο τώρα πέφτει καὶ ὁ Ἄγγελος, ὁ τελευταῖος στίχος ἐπανέρχεται στὸ θέμα τῆς προσφορᾶς τοῦ φαγητοῦ στὸν Προφήτη. Ἀξίζει μάλιστα ιδιαίτερα νὰ προσεχθεῖ ἡ χρῆση τῶν λέξεων *sensim* καὶ *epulas*. Ἡ πρώτη ἀπὸ αὐτές, τοποθετημένη ἐμφατικὰ στὴν ἀρχὴ τοῦ στίχου, προσδίδει στὴν «προσγείωση» τοῦ Ἀγγέλου στὸν λάκκο τῶν λεόντων τὴν αἴσθηση τῆς ἡρεμίας, ἐνῶ ἡ δεύτερη, συγκρινόμενη μάλιστα μὲ τὴν προηγούμενη (στὸν στ. 64) ἀναφορὰ στὴν τροφή μὲ τὴ λέξη *prandium*, συνιστᾶ μιὰ κλιμάκωση ὅσον ἀφορᾶ τὴν ἔννοια τοῦ περιεχομένου τῆς προσφερόμενης στὸν Δανιήλ τροφῆς, ποὺ τώρα παρουσιάζεται ὡς πλουσιοπάροχο γεῦμα. Οἱ παραπάνω λεκτικὲς καὶ δομικὲς ἐπιλογὲς τοῦ ποιητῆ ἔχουν ὡς ἀποτέλεσμα τὴν ἀλληγορικὴ εἰκόνα ἑνὸς ἀνθρώπου δοκιμαζόμενου ποὺ περιβάλλεται ὅμως ἀπὸ τὴν πλουσιουπάροχη θεϊκὴ βοήθεια. Σὲ ἕνα πρῶτο ἐπίπεδο ἀνάγνωσης ἡ εἰκόνα αὐτὴ θὰ μπορούσε νὰ ἐρμηνευθεῖ μὲ βάση τό, ἐξωτερικὸ

τουλάχιστον, θεματικό πλαίσιο του ποιήματος, δηλαδή την έκφραση εὐχαριστιῶν πρὸς τὸν Θεὸ γιὰ τὸ φαγητὸ ποὺ πλούσια προσφέρει στὸν ἄνθρωπο. Δεδομένης ὁμως καὶ τῆς ἀλληγορικῆς διάστασης τῆς βιβλικῆς αὐτῆς διήγησης δὲ θὰ μπορούσε κανεὶς εὐκόλα νὰ προσπεράσει τὸν πειρασμὸ τῆς ἐρμηνείας τῆς στροφῆς αὐτῆς ὡς ἔκφρασης τῆς γενικότερης πλούσιας βοήθειας ποὺ προσφέρει στὸν δοκιμαζόμενο καθημερινὰ πιστὸ ὁ Θεός, ὁ Ὅποιος καθημερινὰ τὸν προστατεύει καὶ τὸν σώζει μὲ θαυματουργικὸ τρόπο μέσω τῆς Θείας Του Πρόνοιας.

Τὸ δεύτερο μέρος τῆς βιβλικῆς διήγησης κλείνει μὲ τὸ δεύτερο στάδιο τῆς ὑλοποίησης τῆς ἐντολῆς τοῦ Θεοῦ στὸν Ἄγγελο γιὰ τὴ θαυματουργικὴ βοήθεια τοῦ Δανιήλ: τὴν προσφορὰ τῆς τροφῆς στὸν Προφήτη (στρ. 23) καὶ τὴν ἐπακόλουθη εὐχαριστηριακὴ προσευχὴ αὐτοῦ (στρ. 24). Βέβαια θὰ μπορούσε κανεὶς νὰ παρατηρήσει ὅτι ὁ Ἀμβακοῦμ παρουσιάζεται νὰ δίνει τὴν τροφή στὸν Δανιήλ καὶ στὸν τελευταῖο στίχο τῆς προηγούμενης στροφῆς. Ἄν ὁμως στὸ σημεῖο ἐκεῖνο εἶχαμε τὴν ἀφηγηματικὴ περιγραφὴ τοῦ γεγονότος, στίς δύο αὐτὲς στροφές συναντᾶμε τὴν παρουσίᾳ του μὲ «δραματικούς» ὄρους, μέσω δηλαδὴ τοῦ διαλόγου. Ἡ δραματοποίηση τῆς σκηνῆς δὲ θὰ πρέπει νὰ θεωρηθεῖ ὡς ἀπλὴ ἐκφραστικὴ *variatio*, ἀλλὰ ὡς προσπάθεια παρουσίασης τῆς σωτηρίας ποὺ προσφέρει ὁ Θεὸς στὸν ἄνθρωπο ὡς ζωντανοῦ γεγονότος.

Ἔτσι στὴν πρώτη στροφή αὐτῆς τῆς ἐνότητας (στρ. 23) ὁ Ἀμβακοῦμ παρακινεῖ τὸν Δανιήλ νὰ λάβει χαρούμενος τὴν τροφή ποὺ τοῦ φέρνει καὶ ἡ ὁποία τοῦ προσφέρεται ἀπὸ τὸν Πατέρα – Θεὸ γιὰ τὸν κίνδυνο στὸν ὁποῖο βρίσκεται αὐτὴ τῆ στιγμῆ (στ. 67-69: *'sumas laetus' ait 'libensque carpas, / quae summus Pater angelusque Christi / mittunt liba tibi sub hoc periclo'*). Εἶναι φανερὸ πὼς ἡ στροφή ἀποτελεῖται ἀπὸ τρεῖς στίχους ἐκ τῶν ὁποίων ὁ πρῶτος μόνον περιέχει τὴν προτροπὴ τοῦ Ἀγγέλου πρὸς τὸν Προφήτη, ἐνῶ οἱ ἄλλοι δύο ἀποτελοῦν ἓνα εἶδος ἐπεξήγησης τῆς οὐσίας καὶ τοῦ χαρακτήρα τῆς προσφερόμενης τροφῆς. Ἡ δομικὴ αὐτὴ ἐπιλογή, ποὺ ἀποτελεῖ καὶ πάλι συνδυασμὸ δυαδικοῦ καὶ τριαδικοῦ σχήματος, ἀποκαλύπτει μιὰ προτίμηση ὄχι στὴν ἀπλὴ περιγραφὴ τῶν γεγονότων, ἀλλὰ στὴν ἐρμηνεία τους, ἡ ὁποία μάλιστα δίνεται μὲ ἀλληγορικὸ τρόπο. Πράγματι ἡ χρῆση στὸν πρῶτο στίχο τῶν ρημάτων *sumas* καὶ *carpas* μοιάζει νὰ ἀπηχεῖ τὴ ρῆση τοῦ Χριστοῦ κατὰ τὸν Μυστικὸ Δεῖπνο «*accipite et comedite hoc est corpus meum*⁴⁵⁷» ἢ «*sumite hoc*

⁴⁵⁷ Mt 26.26.

*est corpus meum*⁴⁵⁸, ή όποία χρησιμοποιεΐται και στη Θεΐα Λειτουργΐα κατά τον καθαγιασμό των Τιμίων Δώρων. Μάλιστα ή τοποθέτηση των δύο αυτών ρημάτων στην αρχή και τὸ τέλος αντίστοιχα του στίχου αφήνοντας στη μέση τὰ επίθετα *laetus* και *libens* δημιουργεΐ ένα σχήμα χιαστών που παρουσιάζει τὸ αΐσθημα τῆς χαρᾶς νὰ περιβάλλεται, δηλαδή νὰ ἐξαρτᾶται, ἀπό τὴ λήψη τῆς τροφῆς αὐτῆς. Ἡ ἀλληγορικὴ σημασία τῆς τροφῆς αὐτῆς ὡς του Σώματος και Αΐματος του Χριστου φαίνεται νὰ ἐνισχύεται και ἀπό τὴ χρήση τῆς λέξης *liba*, που παραπέμπει σαφῶς σὲ θυσία (ή Θεΐα Μετάληψη δὲν εΐναι παρὰ ή ἀναΐμακτη θυσία που προσφέρουν οΐ Χριστιανοΐ στον Θεό), ἀλλὰ και ἀπό τὸ γεγονός ὅτι ή τροφή αὐτὴ παρουσιάζεται στον στ. 68 νὰ προέρχεται ἀπό τον Θεό, νὰ ἀποτελεΐ δῶρο του Θεου. Ἄλλωστε ή χρήση τῆς λέξης αὐτῆς μὲ λειτουργικὲς συνδηλώσεις δὲν ἀπαντᾶ μόνο στο συγκεκριμένο ποΐημα: στο πέμπτο ποΐημα τῆς συλλογῆς ὑπάρχει μιὰ εΐκόνα που παρουσιάζει τους πιστους νὰ προσεύχονται ὅλο τὸ βράδυ στον Θεό και μέσα σὲ αὐτὸ τὸ περιβάλλον ἐπιτέλεσης ἀκολουθιῶν προσφέρουν θυσία στον Θεό, ή ὅποία δηλώνεται μὲ τὴ λέξη *liba*⁴⁵⁹. Αξίζει μάλιστα νὰ σημειωθεΐ ὅτι ή λέξη αὐτὴ χρησιμοποιήθηκε και στο προηγούμενο ποΐημα, ὡς δηλωτικὴ ὅμως τῆς ἀπαγορευμένης τροφῆς που ὀδήγησε τους πρωτοπλάστους στον θάνατο⁴⁶⁰. Ἐτσι ὁ σωτηριολογικός της χαρακτήρας ἐδῶ για τον ἄνθρωπο τῆς καινούργιας ἐποχῆς που φέρει ή Ἀνάσταση του Χριστου μοιάζει νὰ ἀποτελεΐ ἀπάντηση ή, καλύτερα, ἀνατροπὴ του καταστροφικοῦ της ρόλου στην πρώτη φάση τῆς δημιουργΐας του ἀνθρώπου. Ἄν δηλαδή ή ὑλικὴ τροφή ὀδήγησε τους πρωτοπλάστους στον πνευματικὸ θάνατο, ή πνευματικὴ τροφή, τὸ Σῶμα και τὸ Αΐμα του Χριστου, ἀποτελοῦν για τον «νέο» ἄνθρωπο πηγὴ εὐτυχΐας και σωτηρίας. Τόσο λοιπόν ή δομὴ ὅσο και οΐ εΐδικότερες ἐκφραστικὲς ἐπιλογὲς του ποιητῆ σὲ αὐτὴ τὴ στροφή δημιουργοῦν τὴν αΐσθηση μιᾶς «λειτουργικῆς» ἀλληγορίας.

Ἡ αΐσθηση αὐτὴ ἐπικρατεΐ και στην τελευταΐα στροφή τῆς ἐνότητας, ή ὅποία περικλείει τὴν εὐχαριστηριακὴ προσευχὴ του Δανιὴλ ἀμέσως μετὰ τὴ λήψη τῆς τροφῆς ἀπό τον Ἄγγελο. Ὁ Προφήτης παρουσιάζεται νὰ ὑψώνει τὸ κεφάλι του πρὸς τον οὐρανὸ και

⁴⁵⁸ Mc 14.22.

⁴⁵⁹ *Cath.* 5.137-140: *nos festis trahimus per pia gaudia / noctem conciliis votaue prospera / certatim vigili congerimus prece, / extractoque agimus liba sacrario.*

⁴⁶⁰ *Cath.* 3.182-183: *liba quod in pia corporibus / a! miseram peperere necem.*

ένδυναμωμένος πλέον νὰ ὑμνεῖ τὸν Θεὸ μὲ τις λέξεις «Ἀμήν» καὶ «Ἄλληλούια» (στ. 70-72: *his sumptis Danielus excitavit / in caelum faciem, ciboque fortis / 'amen' reddidit, 'alleluia' dixit.*). Ἡ στροφή εἶναι χωρισμένη σὲ δύο ἰσομεγέθη τμήματα, τὸ καθένα ἀπὸ τὰ ὁποῖα καταλαμβάνει ἑνάμιση στίχο, πού ἀνταποκρίνονται καὶ στὴ συντακτικὴ δομὴ τῆς στροφῆς (πρῶτο τμήμα: πρώτη κύρια πρόταση, δεύτερο τμήμα: οἱ δύο ἐπόμενες κύριες προτάσεις, οἱ ὁποῖες μποροῦν νὰ θεωρηθοῦν ὡς μία ἐνότητα, καθὼς ἔχουν τὸν ἴδιο χαρακτήρα, περιέχουν δηλαδὴ τὰ λεκτικὰ ρήματα *reddidit* καὶ *dixit* πού εἰσάγουν σὲ εὐθὺ λόγο τις εὐχαριστίες τοῦ Δανιήλ). Ἡ διαίρεση αὐτὴ ἀνταποκρίνεται καὶ στοῦ περιεχόμενου, καθὼς στοῦ πρῶτο τμήμα περιγράφεται ἡ σωματικὴ ἀντίδραση τοῦ Δανιήλ στὴ θαυματουργικὴ ἀποστολὴ τροφῆς σὲ αὐτόν (ἡ ὑψωση τῆς κεφαλῆς του πρὸς τὸν οὐρανό), ἐνῶ στοῦ δεύτερο ἡ λεκτικὴ του ἀντίδραση (οἱ εὐχαριστίες του πρὸς τὸν Θεό). Ἐπομένως ἡ δομὴ τῆς στροφῆς ἀπηχεῖ τὴ γνωστὴ στὴ συλλογὴ δυϊστικὴ ἀνθρωπολογικὴ διαίρεση σὲ σῶμα καὶ ψυχὴ. Τὸ θαυματουργικὸ δηλαδὴ σωτηριολογικὸ γεγονός ὀλοκληρώνεται μὲ τὴν ἀπόλυτη, «ψυχῇ τε καὶ σῶματι» στροφή τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸν Θεὸ καὶ τὴν ἔκφραση δεήσεων πρὸς Αὐτόν. Στὸ σημεῖο μάλιστα αὐτὸ ἀξίζει νὰ προσεχθεῖ ἡ χρῆση τῶν λέξεων *amen* καὶ *alleluia* πού χρησιμοποιεῖ ὁ Δανιήλ γιὰ νὰ εὐχαριστήσῃ τὸν Θεὸ καὶ οἱ ὁποῖες ἔχουν σαφῶς εὐχαριστηριακὸ καὶ δοξολογικὸ περιεχόμενο⁴⁶¹. Συγκρίνοντας κανεῖς τὸ προουδεντιανὸ κείμενο μὲ τὸ βιβλικὸ του πρότυπο διαπιστώνει πῶς ὄχι μόνον ἀπουσιάζουν οἱ λέξεις αὐτὲς ἀπὸ ἐκεῖνο, ἀλλὰ ἐπιπλέον τὰ λόγια τοῦ Δανιήλ μετὰ τὴν ἀποδοχὴ τῶν δώρων τοῦ Θεοῦ δὲν ἔχουν εὐχαριστηριακὸ περιεχόμενο, ἀλλὰ ἀπλῶς ἐπισημαίνουν τὸ γεγονός ὅτι ὁ Θεὸς δὲν ξέχασε τὸν δοκιμαζόμενο δοῦλο του⁴⁶². Παράλληλα, ἂν λάβει κανεῖς ὑπ' ὄψιν του τὴ συχνὴ χρῆση τῶν δύο αὐτῶν λέξεων στὴ λειτουργικὴ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας, τότε εὐκόλα μπορεῖ νὰ διαγνώσῃ τὴ συνειδητὴ προσπάθεια τοῦ ποιητῆ νὰ συμπεριλάβῃ στὴ δική του ποιητικὴ ἐκδοχὴ τῆς σχετικῆς βιβλικῆς διήγησης τὸ στοιχεῖο τῆς εὐχαριστίας ὡς ἀπαραίτητο συστατικὸ μιᾶς

⁴⁶¹ Ὁ Schuster (1909), σ. 65, παρατηρεῖ πῶς ἡ ἴδια ἀκριβῶς ἔκφραση χρησιμοποιεῖται στὴν Ἀποκάλυψη (19.4). Τὸ γεγονός ὅτι σὲ ἐκεῖνο τὸ σημεῖο ἐκφράζεται ἡ εὐχαριστία καὶ ἡ δοξολογία τοῦ λαοῦ τοῦ Θεοῦ γιὰ τὴν πτώση τῆς «μεγάλης πόρνῆς» (ἀμέσως μετὰ (19.5-8) ἀκολουθεῖ μιὰ σειρὰ ἀπὸ αἶνους πρὸς τὸν Θεὸ) ἐνισχύει τὸν χαρακτηρισμὸ τῆς ἔκφρασης ὡς εὐχαριστηριακῆς καὶ δοξολογικῆς καὶ στοῦ προουδεντιανὸ κείμενο.

⁴⁶² *Dn 14.37: et ait Danihel recordatus es enim mei Deus et non dereliquisti diligentes te.*

όλοκληρωμένης παρουσίας της θαυματουργικής σωτηρίας του ανθρώπου μέσω της Θείας Πρόνοιας, αλλά και ταυτόχρονα να προσδώσει στο κείμενο μια διάσταση «λειτουργικής» αλληγορίας, μέσω της οποίας υπενθυμίζεται στον πιστό ότι η πραγματική σωτηρία του ανθρώπου επέρχεται με τη συμμετοχή του στα Μυστήρια της Εκκλησίας και ιδιαίτερα μέσα από το Μυστήριο της Θείας Εύχαριστίας.

Επανεξετάζοντας κανείς τώρα τη δομή του δεύτερου μέρους του ποιήματος (στρ. 13-24) και δεδομένης, όπως προέκυψε και από την ανάλυση που προηγήθηκε, της έμφασης στη σωτηρία του δοκιμαζόμενου ανθρώπου, παρατηρεί μια éναλλαγή ανάμεσα σε δύο παράγοντες μέσω των οποίων αυτή εξασφαλίζεται: του θείου, δηλαδή της Θείας Πρόνοιας, και του ανθρώπινου. Έτσι μετά την εισαγωγική δέκατη τρίτη στροφή οι στρ. 14 και 15 εκφράζουν τον ανθρώπινο παράγοντα, την άφοσίωση δηλαδή του πιστού στο θέλημα του Θεού με συνέπεια ακόμη και την απώλεια της ζωής του, οι στρ. 16 και 17 εκφράζουν τη θεϊκή επέμβαση, οι δύο επόμενες (στρ. 18-19) επανέρχονται στον ανθρώπινο παράγοντα, αυτή τη φορά με την αναφορά στην προσευχή, επίσης απαραίτητη προϋπόθεση για τη σωτηρία του ανθρώπου, ενώ οι τρεις επόμενες (στρ. 20-22) αναφέρονται και πάλι στον θείο παράγοντα, με τον όποιο έπετεύχθη ή διάσωση του Δανιήλ, για να κλείσει ή ένότητα με τον εύχαριστηριακό χαρακτήρα των δύο τελευταίων στροφών της (στρ. 23-24). Μέσα από αυτό το δομικό σχήμα, που λειτουργεί παράλληλα με το τριμερές που έπισημάνθηκε στην αρχή της ανάλυσής της, προκύπτει μια ολοκληρωμένη παρουσίαση της «θεολογίας της σωτηρίας», ή οποία αποτελεί αποτέλεσμα της συνέργειας της θείας βοήθειας και της ελεύθερης βούλησης του ανθρώπου. Από αυτήν την άποψη και δεδομένου του έπικου χαρακτήρα της βιβλικής αυτής διήγησης που έχει αναλυθεί ίκανοποιητικά από τον Charlet⁴⁶³ μοιάζει δικαιολογημένη ή παρατήρηση του μελετητή αυτού ότι ουσιαστικά το δεύτερο μέρος του ποιήματος αποτελεί ένα είδος αλληγορικού σύντομου έπους (έπυλλίου) με θέμα του τη χριστιανική ζωή⁴⁶⁴.

⁴⁶³ Charlet (1982), σσ. 133-138.

⁴⁶⁴ Charlet (1982), σ. 138.

IV) Θεολογική ἐξήγηση τῆς βιβλικῆς διήγησης (στρ. 25-32)

- Sic nos muneribus tuis refecti,
largitor Deus omnium bonorum,* στρ. 25
75 *grates reddimus et sacramus hymnos.*
- Tu nos tristifico velut tyranno
mundi scilicet inpotentis actu* στρ. 26
conclusos regis et feram repellis,
- Quae circumfremit ac vorare temptat,
insanos acuens furore dentes,* στρ. 27
80 *cur te, summe Deus, precemur unum.*
- Vexamur, premimur, malis rotamur;
oderunt, lacerant, trahunt, lacessunt,* στρ. 28
iuncta est suppliciis fides iniquis.
- 85 *Nec defit tamen anxiiis medela;
nam languente trucis leonis ira* στρ. 29
inlapsae superingeruntur escae.
- Quas si quis sitienter hauriendo,
non gustu tenui, sed ore pleno* στρ. 30
90 *internis velit implicare venis,*
- Hic sancto satiatus ex propheta,
iustorum capiet cibos virorum,* στρ. 31
qui fructum domino metunt perenni.
- Nil est dulcius ac magis saporum,
nil quod plus hominem iuvare possit,* στρ. 32
95 *quam vatis pia praecinentis orsa.*

Τὸ ἐπόμενο μέρος τοῦ ποιήματος περιέχει μιὰ σειρὰ ἀπὸ θεολογικὲς σκέψεις ποὺ συνδέονται μὲ τὴν προηγούμενη βιβλικὴ διήγηση, μὲ τὴν ὁποία παρουσιάζει παρόμοια δομὴ: μετὰ ἀπὸ μιὰ εἰσαγωγικὴ στροφὴ εὐχαριστηριακοῦ περιεχομένου (στρ. 25) ἀκολουθεῖ μιὰ πρώτη ὑποενότητα (στρ. 26-29) ποὺ ἐξηγεῖ θεολογικὰ τὸ νόημα τῶν δοκιμασιῶν τοῦ πιστοῦ καὶ τῆς σωτηρίας του μέσα ἀπὸ τὴ Θεία

Πρόνοια, κάτι που σχετίζεται με το πρώτο μέρος της βιβλικής διήγησης, ενώ στο δεύτερο τμήμα, αποτελούμενο από τρεις στροφές (στρ. 30-32), γίνεται λόγος για την πνευματική τροφή, τον Λόγο του Θεού, ως αποτέλεσμα της Θείας Πρόνοιας, κάτι που θυμίζει το δεύτερο μέρος της βιβλικής διήγησης και την εκεί αλληγορική αναφορά σε ένα άλλο είδος πνευματικής τροφής, τη Θεία Μετάληψη.

Η πρώτη στροφή της ένότητας, όπως άλλωστε και η αντίστοιχη της της ένότητας της βιβλικής διήγησης, έχει, όπως έχει προειπωθεί, εισαγωγικό χαρακτήρα. Για την ακρίβεια αποτελεί ένα είδος «γέφυρας» ανάμεσα στο τρίτο και τέταρτο μέρος του ποιήματος (είναι χαρακτηριστική άλλωστε η έμφατική πρόταξη του *sic* που συνδέει τις δύο στροφές). Αν στην τελευταία στροφή της ένότητας της βιβλικής διήγησης ακούσαμε τις ευχαριστήριες προσευχές του Δανιήλ, εδώ ακούμε τους πιστούς να ευχαριστούν τον Θεό, αφού έχουν λάβει τα αγαθά Του (στ. 73-75: *sic nos muneribus tuis refecti, / largitor Deus omnium bonorum, grates reddimus et sacramus hymnos*). Είναι φανερό πως δεν προσδιορίζεται σαφώς ποια είναι αυτά τα δώρα για τα όποια οί πιστοί προσφέρουν ευχαριστίες προς τον Θεό. Βέβαια λαμβάνοντας κανείς υπ' όψιν το θέμα του ποιήματος, που αποτελεί ένα ύμνο μετά το φαγητό, μπορεί ασφαλώς να εικάσει πως οί ευχαριστίες αυτές αφορούν το γεύμα που έχει προηγηθεί. Άλλωστε η λέξη *munus* έχει χρησιμοποιηθεί και στο προηγούμενο ποίημα για τη δήλωση της ανθρώπινης τροφής⁴⁶⁵. Ωστόσο η αναπόφευκτη συνειρμική σύνδεση αυτών των «δώρων έξ ουρανού» με τα Τίμια Δώρα (ή και με τό «μάννα έξ ουρανού» που αποτελεί προτύπωσή τους) σε συνδυασμό με τη θεληματική ασάφεια και αοριστολογία του κειμένου (που ενισχύεται και από το *omnium bonorum* του στ. 74) φαίνεται περισσότερο να προϋποθέτουν για ένα άλλο, άφενός λειτουργικό και αφετέρου γενικότερα πνευματικό, νόημα των δωρεών του Θεού προς τον άνθρωπο⁴⁶⁶.

Προς μια τέτοια κατεύθυνση θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι συνηγορεί και η τριμερής δομή της στροφής. Ο πρώτος και ο τελευταίος στίχος της έχουν ως κέντρο τους τον άνθρωπο, την πρώτη φορά ως αποδέκτη των δωρεών του Θεού, ενώ τη δεύτερη ως ύμνητή του Θεού για αυτά, ενώ ο ενδιάμεσος στίχος καλύπτεται ολόκληρος από την

⁴⁶⁵ *Cath.* 3.76-77: *hinc quoque pomiferi nemoris / munera mitia proveniunt*.

⁴⁶⁶ Για πνευματικές και λειτουργικές προεκτάσεις στο νόημα της λέξης *munus*, αλλά και ολόκληρου του χωρίου κάνει λόγο και ο Herzog (1966), σ. 48.

παρουσία του Θεού ως γενναιόδωρης πηγής αγαθών. Η αξιοπρόσεκτη αυτή αισθητικά δομή άντανακλασέ επίπεδο νοήματος τή βασική για τὸ ποίημα ιδέα του Θεού και τής Θείας Του Πρόνοιας ως κέντρων ἀναφορᾶς τής ἀνθρώπινης ζωής. Κάτι τέτοιο φαίνεται νά προκύπτει και ἀπὸ τὸ χιαστὸν του τελευταίου στίχου, με τὸ ὁποῖο τὰ ρήματα *reddimus* και *sacramus*, εὐρισκόμενα στὸ πρῶτο πληθυντικὸ πρόσωπο, στρέφουν περισσότερο τήν προσοχή μας στοὺς φορεῖς τής δράσης, δηλαδή στοὺς πιστοὺς, και, καθὼς τοποθετοῦνται στὸ κέντρο του στίχου, φαίνονται νά περιβάλλονται ἀπὸ τὶς εὐχαριστίες και τοὺς ὕμνους (*grates, hymnos*) ποὺ ἀναπέμπονται πρὸς τὸν Θεό. Για μιὰ ἀκόμη φορὰ δηλαδή ἡ ὕπαρξη του ἀνθρώπου παρουσιάζεται στενὰ συνδεδεμένη, σχεδὸν ἐξαρτημένη, ἀπὸ τὶς εὐεργεσίες του Θεού και τήν ἐπακόλουθη δοξολόγηση του ὀνόματος Του.

Οἱ εὐχαριστήριες αὐτὲς προσευχὲς παίρνουν στὶς ἐπόμενες δύο στροφὲς σάρκα και ὄστα. Ἡ πρώτη λέξη τής στροφῆς, τὸ *tu*, φανερώνει ὅτι οἱ στροφὲς αὐτὲς, οἱ ὁποῖες ἀποτελοῦν νοηματικὰ και συντακτικὰ τήν πρώτη ὑποενότητα τής ἐνότητας τῶν στρ. 25-32, συνιστοῦν μιὰ ἀποστροφή πρὸς τὸν Θεό. Ὁ Θεὸς κατὰ τὸν ποιητὴ εἶναι Αὐτὸς ποὺ κυβερνᾷ τοὺς ἐγκλωβισμένους ἀπὸ τήν τυραννική δύναμη του κόσμου πιστοὺς και διώχνει μακριὰ τὸ ἄγριο θηρίο (στ. 76-78: *tu nos tristifico velut tyranno / mundi scilicet inpotentis actu / conclusos regis et feram repellis*), τὸ ὁποῖο τριγυρνᾷ βρυχώμενο και ἀκονίζοντας με μανία τὰ ἄγρια δόντια του προσπαθώντας νά κατασπαράξει τοὺς πιστοὺς, ἐπειδὴ προσεύχονται στὸν μοναδικὸ Θεό (στ. 79-81: *quae circumfremit ac vorare temptat, / insanos acuens furore dentes, / cur te, summe Deus, precemur unum*). Ἡ μελέτη τής δομῆς τής ἐνότητας αὐτῆς μπορεῖ και πάλι νά ἀποτελέσει ὁδηγὸ για τήν ἀνακάλυψη του βαθύτερου νοήματός της.

Οἱ δύο αὐτὲς στροφὲς χαρακτηρίζονται ἀπὸ ἓνα τριαδικὸ δομικὸ σχῆμα ποὺ στηρίζεται ὁμως σὲ ἓνα ἀντιθετικὸ δίπολο: τὴ δοκιμασία του πιστοῦ και τήν προστασία ποὺ δέχεται ἀπὸ τὸν Θεό. Ἐτσι οἱ δύο πρῶτοι στίχοι (στ. 76-77) παρουσιάζουν τὴ δυσχερῆ θέση τῶν πιστῶν και τὴ σύγκρουσή τους με τὶς δυνάμεις του κόσμου, ὁ στ. 78 ἐκφράζει τὴ θεϊκὴ δύναμη ἡ ὁποία σκεπάζει τοὺς πιστοὺς, ἐνῶ οἱ ἐπόμενοι τρεῖς στίχοι (στ. 79-81) ἐπαναφέρουν τήν εἰκόνα τῶν δοκιμαζόμενων πιστῶν. Παρατηρεῖ λοιπὸν κανεὶς ξανὰ τὸ γνωστὸ ἀπὸ τήν προηγούμενη στροφὴ σχῆμα «δοκιμασία – θεία προστασία – δοκιμασία», ποὺ ἐκφράζει τὴν αἰσιοδοξία ποὺ προσφέρει ἡ Θεία Πρόνοια παρὰ τὶς ὅποιες πιέσεις

δέχεται ὁ ἄνθρωπος. Ἡ ἐσωτερικὴ μάλιστα δομὴ τῶν στροφῶν τονίζει ἀκόμη περισσότερο τὴν ἰδέα αὐτή. Ἐτσι στὴν πρώτη στροφή ἕνα ὑπερβατὸ σχῆμα δημιουργεῖ ἕνα μεγάλο κενὸ μεταξὺ τῶν *tu* καὶ *regis*, μέσα στὸ ὁποῖο περιγράφεται ἡ δύσκολη θέση τῶν χριστιανῶν, μὲ τρόπο τέτοιο ποὺ ἐπαναλαμβάνει τὸ προηγούμενο δομικὸ καὶ νοηματικὸ σχῆμα. Ἄλλωστε ἡ παρήχησις σκληρῶν συμφωνικῶν συμπλεγμάτων (-*nd-*, -*sc-*, -*nr-*, -*nt-*, -*ct-*) στὸν στ. 77 προσδίδει ἰδιαίτερη δυναμικὴ στὴν ἀντίθεση ἀνάμεσα στὶς δοκιμασίες τῶν πιστῶν καὶ τὴ θεϊκὴ βοήθεια ποὺ τὶς ἐξαλείφει. Στὴ δεύτερη πάλι στροφή, ἂν καὶ κατὰ βάση περιγράφεται ἡ δοκιμασία τῶν πιστῶν, ἐντούτοις ἡ ἀποκάλυψη στὸν τρίτο στίχο τῆς αἰτίας αὐτοῦ τοῦ μαρτυρίου τους, ποὺ δὲν εἶναι ἄλλη ἀπὸ τὴ λατρεία τοῦ μόνου καὶ ἀληθινοῦ Θεοῦ, δημιουργεῖ ἰσχυρὴ ἀντίθεση ἀνάμεσα στὴ σκληρότητα τῶν διωκτῶν τῶν χριστιανῶν καὶ τὴ δική τους συνειδητὴ ἐμπιστοσύνη πρὸς τὸν Θεό.

Δὲ θὰ ἦταν ἄνευ σημασίας νὰ ἐξετασθεῖ προσεκτικότερα τὸ νόημα αὐτῆς τῆς δοκιμασίας τῶν πιστῶν. Ἡ πρώτη ἀνάγνωσις τῶν δύο αὐτῶν στροφῶν ἀνακαλεῖ σαφῶς στὴ μνήμη μας εἰκόνες τῶν μαρτυρίων τῶν πρώτων χριστιανῶν. Ὁ σκληρὸς τύραννος, τὸ ἄγριο θηρίο ποὺ τριγυρνᾷ ἐπιθυμώντας νὰ κατασπαράξει τὸν πιστό, ἀλλὰ καὶ ὁ προσευχόμενος στὸν Θεὸ μάρτυρας συνθέτουν ἀναμφίβολα μιὰ τυπικὴ ἱστορικὴ, ἀλλὰ καὶ λογοτεχνικὴ σκηνὴ ἑνὸς χριστιανικοῦ μαρτυρίου⁴⁶⁷. Ὡστόσο προχωρώντας κανεὶς σὲ ἕνα ἐπίπεδο ἀλληγορικῆς ἀνάγνωσις τοῦ κειμένου μπορεῖ σίγουρα πίσω ἀπὸ μιὰ τέτοια σκηνὴ νὰ δεῖ τὸν ἀδιάκοπο ἀγῶνα κάθε πιστοῦ κατὰ τῆς ἁμαρτίας, κατὰ τὸν ὁποῖο βέβαια δὲν εἶναι μόνος του, ἀλλὰ βιώνει μέσῳ τῆς προσευχῆς τὴ σωτήρια βοήθεια τοῦ Θεοῦ. Ὑπὲρ μιᾶς τέτοιας ἐρμηνείας συνηγορεῖ ἄλλωστε καὶ ἡ παρουσίασις τοῦ ἄγριου θηρίου νὰ τριγυρνᾷ προσπαθώντας νὰ κατασπαράξει τὸν Δανιήλ, εἰκόνα κατὰ τὴ δημιουργία τῆς ὁποίας ὁ ποιητὴς φαίνεται νὰ εἶχε κατὰ νοῦ τὴν ἀποστολικὴ προτροπὴ «*sobrii estote vigilate quia adversarius vester diabolus tamquam leo rugiens circuit quaerens quem devoret*⁴⁶⁸». Ἐτσι καθίσταται εὐκρινέστερη ἡ ἠθικοδιδασκτικὴ διάστασις τοῦ ποιήματος, στὰ πλαίσια τῆς ὁποίας ἡ Θεία Πρόνοια ἐμφανίζεται νὰ προστατεύει τοὺς πιστοὺς

⁴⁶⁷ Γιὰ τὴν εἰκόνα τοῦ διωκόμενου καὶ προσευχόμενου μάρτυρα ὡς τυπικὴ σκηνὴ τῶν μαρτυρολογίων βλ. Delehay (1966), σσ. 195-197.

⁴⁶⁸ 1Pt 5.8.

ἀπὸ τὴν ἀγριότητα τῆς ἐπίθεσης τοῦ διαβόλου καὶ τῆς ἁμαρτίας ἐναντίον του.

Ἡ ἴδια εἰκόνα τῶν δοκιμαζομένων πιστῶν, ἐμπλουτισμένη μὲ ἄλλες λεπτομέρειες καὶ ἰδεολογικὰ στοιχεῖα, ἐνυπάρχει καὶ στίς δύο ἐπόμενες στροφές (στρ. 28-29). Στὴν πρώτη ἀπὸ αὐτὲς οἱ πιστοὶ παρουσιάζονται νὰ κλυδωνίζονται, νὰ δέχονται πιέσεις, νὰ στροβιλίζονται ἀπὸ τὶς συμφορές (στ. 82: *vexamur, premimur, malis rotamur*), καθὼς οἱ ἀντίπαλοί τους τοὺς μισοῦν, τοὺς λοιδοροῦν, τοὺς σέρονουν καὶ τοὺς προσβάλλουν (στ. 83: *oderunt, lacerant, trahunt, laccessunt*), ἀλλὰ ἡ πίστη συνοδεύει τὶς ἄδικες τιμωρίες (στ. 84: *iuncta est suppliciis fides iniquis*). Ἡ δομὴ τῆς στροφῆς εἶναι κι ἐδῶ ἀξιοπρόσεκτη. Κατ' ἀρχὴν μπορεῖ κανεὶς νὰ παρατηρήσει τὸν διμερῆ χωρισμὸ τῆς, καθὼς οἱ δύο πρώτοι στίχοι ἐκφράζουν τὸ μαρτύριο τῶν πιστῶν, ἐνῶ ὁ τελευταῖος τὸ ὄπλο τους ἐναντίον αὐτῆς τῆς δοκιμασίας, ποὺ δὲν εἶναι ἄλλο ἀπὸ τὴν πίστη. Ἡ ἀντίθεση λοιπὸν ἀνάμεσα στὴ σκληρότητα τῶν ἐχθρῶν τῶν χριστιανῶν καὶ τὰ πνευματικὰ μέσα ἀντιμετώπισής της ἐνυπάρχει καὶ σ' αὐτὴν τὴ στροφή, μὲ τὴν πίστη νὰ παίρνει τὴ θέση τῆς Θεῖας Πρόνοιας τῆς προηγούμενης ἐνότητας.

Ἐπιπλέον χρήσιμα συμπεράσματα γιὰ τὴν κατανόηση τοῦ νοήματος τῆς στροφῆς προκύπτουν καὶ ἀπὸ τὴν ἐσωτερικὴ δομὴ τῶν στίχων. Ἔτσι οἱ δύο πρώτοι στίχοι συνθέτουν ὁ καθένας ἓνα ἀσύνδετο ἀποτελούμενο ἀπὸ ρήματα, στὸ πρῶτο πληθυντικὸ πρόσωπο στὸν πρῶτο στίχο καὶ στὸ τρίτο πληθυντικὸ στὸν δεύτερο. Στὸν καθένα ἀπὸ αὐτοὺς παρατηρεῖται μιὰ σταδιακὴ κλιμάκωση τῆς ἔντασης: στὸν στ. 82 ἡ κίνηση τῶν πιστῶν – μαρτύρων ξεκινᾷ ἀπὸ ἓναν κλωνισμό, ἔπεται πίεση (ἀπὸ τοὺς ἐχθροὺς τους) ποὺ τελικὰ ὀδηγεῖ στὸν στροβιλισμὸ τους⁴⁶⁹, ἐνῶ μὲ παρόμοιο τρόπο ἡ συμπεριφορὰ τῶν διωκτῶν τους ξεκινᾷ στὸν ἐπόμενο στίχο ἀπὸ τὸ μίσος καὶ προοδευτικὰ ἐξελίσσεται σὲ λοιδορία, βίαιο τράβηγμα καὶ προπηλακισμούς⁴⁷⁰. Ἄν ἀναλογιστεῖ δὲ κανεὶς καὶ τὸ νοηματικὸ πρωθύστερο τῶν δύο αὐτῶν στίχων μέσῳ τοῦ ὁποῖου προτάσσεται ὁ σωματικὸς κλωνισμὸς τῶν πιστῶν (ἐνῶ λογικὰ

⁴⁶⁹ Εἶναι φανερὸ πὼς καὶ τὰ τρία ρήματα ἀναφέρονται στὴ θέση τῶν πιστῶν καὶ τὸν σταδιακὸ κλωνισμό τῆς. Ἡ συνάφεια αὐτὴ μεταξὺ τῶν τριῶν ρημάτων καὶ ἡ σχετικὴ κλιμάκωση ποὺ παρατηρεῖται χάνεται μὲ τὴ διόρθωση τοῦ *rotamur* σὲ *notamur* ποὺ προτείνει ὁ Collins (1952), σ. 189, ἀπλῶς μὲ τὸ ἐπιχείρημα ὅτι ἡ μεταφορικὴ ἔκφραση *malis rotamur* δὲν ἀπαντᾷ ἄλλοῦ στὴ λατινικὴ γραμματεία.

⁴⁷⁰ Γενικότερα ἡ λεπτομερειακὴ περιγραφή τῶν πάσης φύσεως ἐξευτελιστικῶν μαρτυριῶν τῶν διωκόμενων Χριστιανῶν ἀποτελεῖ σταθερὸ μοτίβο τῶν μαρτυρολογίων, βλ. σχετικὰ Delehay (1966), σσ. 202-207.

ἔπρεπε νὰ προηγηθεῖ ἡ βίανη συμπεριφορὰ τῶν διωκτῶν πρὸς αὐτούς, ὡς ἀποτέλεσμα τῆς ὁποίας ἐπέρχεται ἐκεῖνος), τότε εὐκόλα μπορεῖ νὰ διακρίνει μιὰ τάση προβολῆς τῶν μαρτυρικῶν διαστάσεων τῆς εἰκόνας, μὲ ἀπώτερο βέβαια σκοπὸ νὰ καταστεῖ πιὸ δυνατὴ ἡ ἀντιπαραβολὴ τῆς πρὸς τὴν πνευματικὴ ἀντίδραση τῶν χριστιανῶν. Αὐτὴ παρουσιάζεται στὸν τελευταῖο στίχο μὲ ἰδιαίτερο πάλι καλλιτεχνικὰ τρόπο, ποὺ προκύπτει μέσα ἀπὸ τὴν τοποθέτηση τῆς λέξης *fides* ἀνάμεσα στὶς λέξεις *suppliciiis* καὶ *iniiquis*. Παρὰ λοιπὸν τὸ μένος καὶ τὴν ὀξύτητα τῶν ἐπιθέσεων ἐναντίον τῶν χριστιανῶν, ἡ δικὴ τους πίστη στὸν Θεὸ εἶναι σὲ θέση νὰ τοὺς σώσει.

Ἡ αἰσιόδοξη αὐτὴ ὀπτικὴ ἀντικατοπτρίζεται καὶ στὴ δομὴ τῆς ἐπόμενης στροφῆς, ὅπου ὡς ἀντίδοτο στὴ σκληρότητα τῶν διωκτῶν τῶν πιστῶν προβάλλεται ἡ πνευματικὴ τροφή. Δὲ λείπει λοιπὸν γιὰ τοὺς ἀγωνιζόμενους τὸ γιαιτρικὸ (στ. 85: *nec deficit tamen anxiiis medella*), ἀλλὰ ἐξασθενεῖ ἡ δύναμη τοῦ ἄγριου λιονταριοῦ (στ. 86: *nam languente truci leonis ira*), καθὼς πέφτουν ἀπὸ ψηλὰ τροφές (στ. 87: *inlapsae superingeruntur escae*). Οἱ τρεῖς αὐτοὶ στίχοι εἶναι κατ' οὐσίαν δομημένοι δυαδικά, καθὼς ὁ πρῶτος καὶ ὁ τελευταῖος ἐκφράζουν τὰ «ὄπλα» τοῦ πιστοῦ. Εἶναι χαρακτηριστικὴ μάλιστα ἡ τοποθέτηση τῶν λέξεων *medella* καὶ *escae* στὸ τέλος τῶν στίχων, ἐνῶ ὁ ἐνδιάμεσος στίχος παρουσιάζει τὴν εἰκόνα τῆς ἀποδυναμώσεως τοῦ ἄγριου λιονταριοῦ – κι ἐδῶ εἶναι ἀξιοπρόσεκτη ἡ τοποθέτηση τῆς λέξης *ira* στὸ τέλος τοῦ στίχου, ἐνδυναμωμένης μάλιστα μὲ τὸν ἀποδιδόμενο σὲ αὐτὴν μέσῳ ἐνὸς σχήματος ὑπαλλαγῆς προσδιορισμὸ *truci*. Ἄν ἀπομονωθοῦν οἱ τελευταῖες αὐτὲς λέξεις τῶν τριῶν στίχων τῆς στροφῆς προκύπτει ἓνα σχῆμα (*medella – ira – escae*) ποὺ συμπυκνώνει τὸ βαθύτερο νόημα τῆς στροφῆς: ἡ θεϊκὴ προστασία ἐγκλωβίζει καὶ ἐξουδετερώνει τὴν ἀγριότητα τῶν ἐχθρῶν τῶν χριστιανῶν.

Ἀξίζει κανεὶς ὅμως νὰ προβληματιστεῖ γιὰ τὸ περιεχόμενο τῶν ὄρων *medella* καὶ *esca*. Οἱ δύο λέξεις ἀπαντοῦν μαζὶ στὸν Προυδέντιο καὶ στὸ ὄγδοο ποίημα, τὸ ὁποῖο ἐπίσης ἔχει ὡς θέμα του τὴ χριστιανικὴ διατροφή καὶ δὴ τὴ νηστεία, καὶ μάλιστα συνδέονται μεταξύ τους μὲ τρόπο παρόμοιο μὲ αὐτὸ τὸ ποίημα: ἡ «καθαγιασμένη» τροφή, δηλαδὴ ἡ νηστεία, προσφέρει τὴ θεραπεία ψυχῆς καὶ σώματος⁴⁷¹. Δὲν εἶναι τυχαῖο

⁴⁷¹ *Cath.* 8.73-80: *Adnuit dexter deus et secundo / prosperat uultu, uelut hoc salubre / fidimus nobis fore quod dicatas / carpinus escas. || Sit bonum, simplex precor, et medellam / conferat membris animumque pascat / sparsus in uenas cibus obsecrantum / christicolorum!*

ὅτι καὶ ἐκεῖ ἡ λέξις *esca*, προσδιοριζόμενη ἀπὸ τὸ ἐπίθετο *dicatas*, χρησιμοποιεῖται γιὰ νὰ δηλώσει ἓνα ἀνώτερο εἶδος τροφῆς, πνευματικὸ καὶ θεάρεστο. Ἡ ἴδια μάλιστα λέξις χρησιμοποιεῖται στοὺς χριστιανοὺς συγγραφεῖς, γιὰ νὰ δηλώσει τὴν πνευματικὴ τροφή, τὸν λόγο τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ καὶ τὴ Θεία Μετάληψη⁴⁷². Ἄλλωστε καὶ ἡ χρῆσις τοῦ ῥήματος *superingero* εἶναι ἰδιαίτερα ἐκφραστικὴ σὲ ἐπίπεδο ἀλληγορίας, καθὼς μπορεῖ νὰ ἐκκληφθεῖ ὡς ἀπεικόνισις τῆς πρόσληψης τῆς Θείας Μετάληψης (ποὺ ἀποτελεῖ «ἄνωθεν δωρεὰ»⁴⁷³) ἀπὸ τοὺς πιστοὺς⁴⁷⁴. Ἡ ἔννοια λοιπὸν τῆς Θείας Πρόνοιᾶς συνδέεται κι ἐδῶ μὲ τὴ λειτουργικὴ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας καὶ λαμβάνει, πέραν τῆς Θείας Μεταλήψεως, καὶ μιὰ καινούργια διάστασις, αὐτὴν τοῦ λόγου τοῦ Θεοῦ.

Αὐτὴν ἀκριβῶς τὴ διάστασις τῆς Θείας Πρόνοιᾶς θὰ καταστήσει ἐμφανέστερη ὁ ποιητὴς στὶς ἐπόμενες τρεῖς στροφές, ποὺ ἀποτελοῦν τὸ δεύτερο τμῆμα αὐτοῦ τοῦ μέρους τοῦ ποιήματος. Ὁ τριμερὴς χωρισμὸς τῆς ὑποενότητος αὐτῆς περνᾷ καὶ στὸ ἐπίπεδο τῶν νοηματικῶν κέντρων. Ἔτσι στὴν πρώτη στροφή (στρ. 30) φανερόνται οἱ προϋποθέσεις τῆς πρόσληψης τῆς πνευματικῆς τροφῆς, στὴ δεύτερη (στρ. 31) πλάι σὲ αὐτὲς προστίθεται καὶ ἡ «πηγὴ» ἀπὸ τὴν ὁποία μπορεῖ κανεὶς νὰ τὴν «ἀντλήσει», ἐνῶ στὴν τρίτη (στρ. 32) δίνονται τὰ χαρακτηριστικὰ τῆς, χωρὶς νὰ λείπει ὅμως καὶ πάλι ἡ ἀναφορὰ στὸν προφήτη ποὺ παρέχει τὴν τροφή αὐτῆ. Παρατηρεῖ λοιπὸν κανεὶς πῶς ἡ ἐνότητα εἶναι ἀρκετὰ σφιχτοδεμένη, καθὼς ἡ δεύτερη καὶ ἡ τρίτη στροφή δὲν περιέχουν μόνον καινούργια στοιχεῖα, ἀλλὰ ἐπαναλαμβάνουν καὶ στοιχεῖα τῆς προηγούμενης. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ ἐκφράζεται ἡ στενὴ σχέση, ἡ ἀλληλεξάρτησις μεταξὺ τῶν στοιχείων αὐτῶν, τὰ ὁποῖα θὰ ἀναλυθοῦν στὴ συνέχεια.

Στὶς δύο πρώτες στροφές ἀναφέρεται ὅτι ὁποῖος καταπίνοντας ἀχόρταγα αὐτὴν τὴν τροφή, ὄχι μὲ φειδῶ, ἀλλὰ ἔχοντας γεμάτο τὸ στόμα του, θέλει νὰ τὴν προσλάβει βαθιὰ μέσα του (στ. 88-90: *quas si quis sitienter hauriendo, / non gustu tenui sed ore pleno, / internis velit implicare venis*), τότε αὐτὸς θὰ λάβει ἀπὸ τὸν ἅγιο προφήτη τὴν τροφή τῶν δικαίων, οἱ ὁποῖοι δρέπουν γιὰ τὸν αἰώνιο Κύριο τὴ σοδειά, καὶ θὰ χορτάσει μὲ αὐτὴν (στ. 91-93: *hic sancto satiatius ex propheta / iustorum capiet cibos virorum*,

⁴⁷² Βλ. Blaise (1954), s.v. *esca*, ὅπου παρατίθενται σχετικὰ παραδείγματα.

⁴⁷³ Γιὰ τὴ Θεία Μετάληψη ὡς δωρεὰ τοῦ Θεοῦ στὸν ἄνθρωπο καὶ ἀλλοῦ στὸ ἔργο τοῦ Προυδεντίου βλ. Rapisarda (1959), σσ. 168-173.

⁴⁷⁴ Τὴν ἀλληγορία τῆς Θείας Μετάληψης σὲ αὐτὸν τὸν στίχο βλέπει καὶ ὁ Herzog (1966), σ. 48.

/ qui fructum Domino metunt perenni). Παρατηρεῖ κανείς μιὰ ἀπόλυτη ἀντιστοιχία ἀνάμεσα στὴν ἐξωτερικὴ καὶ τὴν ἐσωτερικὴ, δηλαδὴ συντακτικὴ, δομὴ σ' αὐτὲς τὶς δύο στροφές, οἱ ὁποῖες ἀποτελοῦν στὸ σύνολό τους ἕναν ὑποθετικὸ λόγο, ἢ ὑπόθεση τοῦ ὁποῖου βρίσκεται στὴν πρώτη στροφή καὶ ἡ ἀπόδοση στὴ δεύτερη. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ γίνεται ξεκάθαρη ἡ διάκριση ἀνάμεσα στὶς προϋποθέσεις τῆς ἀποτελεσματικῆς πρόσληψης τῆς πνευματικῆς τροφῆς καὶ τὰ ἀποτελέσματα αὐτῆς τῆς πρόσληψης.

Οἱ προϋποθέσεις αὐτὲς καταλαμβάνουν τὸ μεγαλύτερο μέρος τῆς τριακοστῆς στροφῆς (δύο ἀπὸ τοὺς συνολικὰ τρεῖς στίχους) καὶ ἐκφράζεται μὲ μιὰ συντακτικὴ ποικιλία: μὲ ἐπίρρημα (*sitienter*) καὶ ἀφαιρετικὴς τοῦ τρόπου, γερονδίου (*hauriendo*), ἀλλὰ καὶ οὐσιαστικῶν (*non gustu tenui, ore pleno*). Ὅλοι οἱ ὅροι ποὺ χρησιμοποιοῦνται δημιουργοῦν τὴν αἴσθηση μιᾶς ἀκόρεστης ἐπιθυμίας γι' αὐτὴν τὴν πνευματικὴ τροφή. Εἶναι μάλιστα χαρακτηριστικὸ ὅτι κάποιιο ἀπὸ αὐτοὺς χρησιμοποιήθηκαν στὸ προηγούμενο ποίημα, γιὰ νὰ ἐκφράσουν τὸ καταδικασταῖο ἁμαρτωλὸ πάθος τῆς λαιμαργίας: ἐκεῖ ὁ ποιητὴς ζητοῦσε ἀπὸ τὸν Θεὸ νὰ ἀναζωογονήσῃ τὸ σῶμα τῶν πιστῶν μὲ «ἐλαφριά τροφή» (*tenui...cibo*)⁴⁷⁵ καὶ ἤθελε ἡ ὄρεξη νὰ εἶναι μετριασμένη (*gustus et ipse modum teneat*),⁴⁷⁶ ἐνῶ τώρα ζητᾷ ἡ ὄρεξη νὰ μὴν εἶναι ἀσθενικὴ (*non gustu tenui*): τότε παρότρυνε τοὺς πιστοὺς νὰ μείνουν μακριὰ ἀπὸ τὴ «λαίμαργη καταβρόχθιση τῆς τροφῆς» (*haustus amarus abesto procul*),⁴⁷⁷ τὴν ὁποῖα ἐδῶ ἐπιδοκιμάζει (*sitienter hauriendo, ore pleno*). Ἡ πλήρης ἀντιστροφή τοῦ περιεχομένου καὶ τῆς ἀξίας τῶν ὄρων αὐτῶν ἐπιβάλλεται βεβαίως ἀπὸ τὴν ἀλλαγὴ τοῦ πλαισίου μέσα στὸ ὁποῖο χρησιμοποιοῦνται, καθὼς τὴν πρώτη φορὰ ἀναφέρονται στὴν ὑλικὴ τροφή, ἐνῶ ἐδῶ στὴν πνευματικὴ. Παράλληλα ὅμως ἐκφράζουν μὲ ἕναν ποιητικὰ ἐντυπωσιακὸ τρόπο τὴ γενικότερη ἀνα-νοηματοδότηση ὄρων, τὴ δημιουργικὴ ἀξιοποίηση ἀρνητικῶν ἐσωτερικῶν δυνάμεων καὶ τὴ μετατροπὴ τους σὲ πνευματικὲς ἀρετὲς ποὺ πραγματοποιεῖται στὰ πλαίσια τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς: τὸ πάθος τῆς λαιμαργίας γιὰ τὴν ὑλικὴ τροφή μετουσιώνεται στὸ χριστιανισμὸ σὲ ἀκατάσχετη ἐπιθυμία γιὰ πνευματικὴ τροφή.

⁴⁷⁵ *Cath.* 3.172-173.

⁴⁷⁶ *Cath.* 3.179.

⁴⁷⁷ *Cath.* 3.176.

Ἡ πηγή αὐτῆς τῆς τροφῆς ἀποκαλύπτεται στὴν ἐπόμενη στροφῆ μετὰ τὴ βοήθεια καὶ πάλι τῆς δομῆς τοῦ κειμένου. Ἡ στροφὴ ἀποτελεῖται ἀπὸ τρία τμήματα, πὺν συνθέτουν ὅμως δύο νοηματικὰ κέντρα. Παρατηρεῖ δηλαδὴ κανεῖς ὅτι στὸ κέντρο τῶν δύο πρώτων στίχων (στ. 91-92) τοποθετοῦνται οἱ λέξεις *satiatus...capiet cibos*, πὺν ἀποτελοῦν τὸν νοηματικὸ πυρῆνα τῆς στροφῆς (τὴ γεμάτη ἱκανοποίηση ἀποδοχὴ τῆς πνευματικῆς τροφῆς). Ἐκατέρωθεν τῶν ὄρων αὐτῶν παρουσιάζονται τὰ πρόσωπα ἀπὸ τὰ ὁποῖα θὰ προέλθει ἡ πνευματικὴ τροφή: ὁ ἅγιος Προφήτης (*sancto...ex propheta*) καὶ οἱ δίκαιοι ἄνδρες (*iustorum...virorum*). Γιά μιὰ ἀκόμη φορὰ μπορεῖ λοιπὸν νὰ δεῖ κανεῖς τὸ νόημα τῆς στροφῆς νὰ ἀπεικονίζεται στὴ δομὴ τῆς. Ποιοὶ εἶναι ὅμως αὐτοὶ πὺν παρέχουν αὐτὸ τὸ εἶδος τροφῆς; Τὴν ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα αὐτὸ ὁ ποιητὴς ἐπιλέγει νὰ τὴν δώσει μετὰ ἕναν ἰδιαίτερο καὶ πάλι καλλιτεχνικὰ τρόπο. Κατὰ τὸν προσδιορισμὸ τῶν ἀνθρώπων αὐτῶν παρατηρεῖται μιὰ σταδιακὴ μετάβαση ἀπὸ τὸν κόσμον τῆς Παλαιᾶς στὸν κόσμον τῆς Καινῆς Διαθήκης. Ἔτσι ὁ Προφήτης πὺν ἀναφέρεται στὸν στ. 88 ὑπενθυμίζει σαφῶς τοὺς Προφήτες τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης. Οἱ «δίκαιοι ἄνδρες» τοῦ ἐπόμενου στίχου ἐμπεριέχουν μιὰ ἀμφισημία, καθὼς ἀναφέρονται τόσο στοὺς Δίκαιους Προπάτορες τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, ὅσο καὶ γενικότερα στοὺς ἠθικοὺς ἀνθρώπους τοῦ κόσμου, σ' αὐτοὺς πὺν ὑπακούουν στίς ἐντολὰς τοῦ Θεοῦ καὶ πὺν θὰ ἀξιοθοῦν τῆς Οὐράνιας Βασιλείας Του⁴⁷⁸. Ὁ ἐπόμενος στίχος ὅμως (στ. 93) πὺν ἀναφέρεται στοὺς θεριστὰς τοῦ Κυρίου εἶναι ἐμφανῶς ἐπηρεασμένος ἀπὸ τὴν Καινὴ Διαθήκη, ἀπὸ τὸ εὐαγγελικὸ χωρίο ὅπου ὁ Χριστὸς χαρακτηρίζει τοὺς μαθητὰς τοῦ θεριστὰς τοῦ καρποῦ πὺν ἔσπειρε ὁ Θεός⁴⁷⁹. Ἡ ἐπιλογή λοιπὸν τῆς τοποθέτησης στὸ κέντρο τῆς στροφῆς τῆς ἀμφίσημης ἔκφρασης τῶν «δικαίων ἀνθρώπων» δὲν εἶναι τυχαία: ἡ πνευματικὴ τροφή παρέχεται στοὺς πιστοὺς τόσο μέσω τῶν ἐκλεκτῶν τοῦ Θεοῦ κατὰ τὰ χρόνια τῆς Παλαιᾶς καὶ Καινῆς Διαθήκης, δηλαδὴ Προφητῶν, Δικαίων καὶ Ἀποστόλων, ὅσο καὶ μέσα ἀπὸ τοὺς δίκαιους ἀνθρώπους τῆς σύγχρονης ἐποχῆς.

Ἦδη ἡ περιγραφή αὐτῶν πὺν παρέχουν τὴν πνευματικὴ τροφή ἔχει προῖδεάσει τὸν ἀναγνώστη γιά τὸ νόημα αὐτῆς. Ἀπὸ τὸ στόμα τῶν Προφητῶν, τῶν Δικαίων καὶ τῶν Ἀποστόλων δὲν ἐκπήγαξε τίποτε ἄλλο παρὰ ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ, ἡ πνευματικὴ τροφή τῶν πιστῶν, τὰ

⁴⁷⁸ Βλ. γιά παράδειγμα Mt 13.43: *tunc iusti fulgebunt sicut sol in regno Patris eorum.*

⁴⁷⁹ Io 4. 38: *ego misi vos metere quod vos non laborastis.*

γνωρίσματα τῆς ὁποίας θὰ παρουσιαστοῦν ἀναλυτικότερα στὴν ἐπόμενη στροφή τοῦ ποιήματος (στρ. 32). Σὲ αὐτὴν δηλώνεται πὼς δὲν ὑπάρχει τίποτε πιὸ γλυκὸ καὶ εὐγευστο, τίποτε πὺν νὰ μπορεῖ νὰ βοηθήσει περισσότερο τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ τὰ ὅσα προφητεύει ἕνας Προφήτης (στ. 94-96: *nil est dulcius ac magis saporum, / nil quod plus hominem iuvare possit, / quam vatis pia praecinentis orsa*). Ἡ τριακοστὴ δεύτερη στροφή παρουσιάζει δυαδικὴ δομὴ πὺν ἀντιστοιχεῖ στὸ διμερὲς συντακτικὸ σχῆμα τῶν δύο ὄρων σύγκρισης. Ἔτσι οἱ δύο πρῶτοι στίχοι (στ. 94-95) ἀποτελοῦν τὸν πρῶτο ὄρο σύγκρισης, ἐνῶ ὁ τελευταῖος τὸν δεύτερο, δηλαδὴ τὰ λόγια τοῦ Προφήτη. Τὸ γεγονὸς αὐτὸ σὲ συνδυασμὸ μὲ τὴν ἐμφατικὴ ἐπανάληψη τοῦ *nil* στὴν ἀρχὴ τῶν δύο πρῶτων στίχων συμβάλλει στὴν προβολὴ τῶν προφητικῶν λόγων⁴⁸⁰. Στὸ ἴδιο ἀποτέλεσμα ἀποσκοπεῖ καὶ ἡ κλιμάκωση πὺν διαπιστώνεται στὸν πρῶτο ὄρο σύγκρισης: ἀπὸ τὸ μονολεκτικὸ *dulcius* περνοῦμε στὸ περιφραστικὸ *magis saporum*, γιὰ νὰ καταλήξουμε σὲ ὀλόκληρη πρόταση (*quod plus hominem iuvare possit*). Ἡ κλιμάκωση αὐτὴ δὲν περιορίζεται βέβαια μόνο στὸν ἀριθμὸ τῶν λέξεων, ἀλλὰ συμβαδίζει καὶ μὲ τὸ νόημα, καθὼς οἱ μεταφορικὲς λέξεις μὲ τις ὁποῖες χαρακτηρίζεται ἡ πνευματικὴ τροφή στὸν πρῶτο στίχο τῆς στροφῆς δίνουν στὸν ἐπόμενο τὴ θέση τους σὲ μιὰ κυριολεκτικὴ ἔκφραση πὺν ἀναφέρεται στὴ βοήθεια πὺν μπορεῖ νὰ προσφέρει στὸν ἄνθρωπο ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ. Δεδομένης καὶ τῆς εὐθείας ἀναφορᾶς στὰ λόγια τοῦ Προφήτη (*vatis...orsa*) στὸν ἐπόμενο στίχο παρατηρεῖται μιὰ συνειδητὴ μεταβολὴ τοῦ μεταφορικοῦ λόγου σὲ κυριολεκτικὸ (καὶ μάλιστα μὲ τρόπο τέτοιο πὺν νὰ προβάλλεται ὁ δεύτερος), ἢ ὁποῖα στὰ πλαίσια τῆς τελευταίας ἐνότητας τοῦ ποιήματος μοιάζει νὰ ἀπηχεῖ τὴν τάση τοῦ ποιητῆ νὰ ἀποκαλύψει ὅσα ὑπαινικτικὰ καὶ μὲ ὄχημα τὴν ἀλληγορία τῆς τροφῆς ἀνέφερε στοὺς προηγούμενους στίχους. Ἡ πνευματικὴ τροφή λαμβάνει ἐδῶ ἄλλες διαστάσεις, δὲ συνδέεται μὲ τὴ Θεία Μετάληψη, ὅπως ὑπαινικτικὰ ἀφέθηκε νὰ ἐννοηθεῖ στὸ πρῶτο καί, κυρίως, στὸ δεύτερο τμῆμα τοῦ κυρίως μέρους τοῦ ποιήματος, ἀλλὰ μὲ τὸν λόγο, τὴ διδασκαλία τοῦ Θεοῦ.

V) Ἐπίλογος (στρ. 33,34)

⁴⁸⁰ Γιὰ παρόμοια ἐμφατικὴ ἐπανάληψη τοῦ *nil* στὴν ἀρχὴ δύο στίχων μὲ ἰσοδύναμη συντακτικὴ δομὴ πρβ. Hor. Od. 3.25.17-18: *nil parvum aut humili modo, / nil mortale loquar*.

*His sumptis licet insolens potestas
pravum iudicet, inrogetque mortem,* στρ. 33
inpasti licet inruant leones,

100 *nos semper Dominum patrem fatentes
in te, Christe Deus, loquemur unum* στρ. 34
constanterque tuam crucem feremus.

Ἡ διάθεση κυριολεκτικῆς χρήσης τοῦ λόγου δὲ θὰ διαρκέσει γιὰ πολὺ, καθὼς στὶς τελευταῖες δύο στροφές τοῦ ποιήματος τὸ κλίμα γίνεται καὶ πάλι ἀλληγορικό. Ὁ ποιητὴς διαλέγει δηλαδὴ νὰ μιλήσει γιὰ τὴν εὐεργετικὴ ἐπίδραση τῆς πνευματικῆς τροφῆς ἀνακαλώντας στὴ μνήμη μας στοιχεῖα τῆς ἀλληγορικῆς βιβλικῆς διήγησης τοῦ Δαυὶδ ἐπὶ τὸν λάκκο τῶν λεόντων. Ἔτσι ἀναφέρεται πῶς, ἀπὸ τὴ στιγμὴ ποὺ δεχθοῦμε αὐτὴν τὴν τροφή, ἀκόμη κι ἂν κάποια ἀσυνήθιστη δύναμη μᾶς κρίνει ἐνόχους καὶ μᾶς καταδικάσει σὲ θάνατο, ἀκόμη κι ἂν πεινασμένα λιοντάρια μᾶς ἐπιτεθοῦν (στ. 97-99: *his sumptis licet insolens potestas / pravum iudicet inrogetque mortem, / inpasti licet inruant leones*), ἐμεῖς πάντα θὰ ὁμολογοῦμε τὸν Θεὸ Πατέρα καὶ αἰώνια θὰ φέρουμε τὸν Σταυρὸ τοῦ Χριστοῦ (στ. 100-102: *nos semper Dominum Patrem fatentes / in te, Christe Deus, loquemur unum, constanterque tuam crucem feremus*).

Κατὰ τρόπο ποὺ θυμίζει τὴν ἐσωτερικὴ δόμηση τῆς προηγούμενης στροφῆς παρατηρεῖται καὶ σὲ αὐτὴν τὴν ἐνότητα τῶν δύο στροφῶν πλήρης ἀντιστοιχία νοηματικῶν καὶ συντακτικῶν ἐνοτήτων. Ἔτσι ἡ πρώτη στροφή, ποὺ ἐκφράζει τὶς δυνάμεις ποὺ ἀντιμάχονται τοὺς πιστοὺς, ἀποτελεῖται ἀπὸ τρεῖς δευτερεύουσες παραχωρητικὲς προτάσεις, οἱ ὁποῖες ἐξαρτῶνται ἀπὸ τὶς δύο κύριες προτάσεις τῆς τελευταίας στροφῆς, ποὺ ἐκφράζει τὴν ἀκλόνητη πίστη τῶν χριστιανῶν καὶ τὴ συνειδητὴ ἀπόφασή τους νὰ ἄρουν τὸν Σταυρὸ τῶν δοκιμασιῶν τους.

Σὲ ἐπίπεδο ἐσωτερικῆς τώρα δόμησης ἀξίζει νὰ προσεχθεῖ στὴν τριακοστὴ τρίτη στροφή ἢ ὑπαρξὴ τεσσάρων λέξεων (μίας σὲ καθέναν ἀπὸ τοὺς δύο πρώτους στίχους καὶ δύο στὸν τελευταῖο) σύνθετων μὲ τὸ πρόθημα *in-* (*insolens, inroget(que), inpasti, inruant*), μὲ ἴδιο ἀριθμὸ συλλαβῶν ἢ καθεμία, μέσῳ τῶν ὁποίων ἐκφράζεται μὲ ἐμφατικὸ τρόπο ἡ δύναμη τῆς ἀντιπαλότητος τῶν ἐχθρῶν τῶν χριστιανῶν πρὸς τοὺς πιστοὺς. Παρόμοιο ἀποτέλεσμα ἐπιτυγχάνεται καὶ ἀπὸ τὸ χιαστὸν σχῆμα τοῦ μεσαίου στίχου, τὸ ὁποῖο φέρνει ἐμφατικὰ στὰ ἄκρα του τὶς

λέξεις *pravum* και *mortem*, που εκφράζουν τη σκληρή κρίση και το αποτέλεσμα της καταδίκης των χριστιανών, αφήνοντας στη μέση τα ρήματα *iudicet* και *inroget*, που δηλώνουν περισσότερο τη δράση, τη διαδικασία που προηγήθηκε. Επιπλέον δεν μπορεί σίγουρα να περάσει απαρατήρητη ή απόλυτη ισοσυλλαβία ανάμεσα στους όρους *pravum* και *mortem*, καθώς και ανάμεσα στις λέξεις *iudicet* και *inroget*. Ο Προυδέντιος μοιάζει να κατασκευάζει μια στροφή που αποπνέει αρμονία και ισορροπία, μέσω των οποίων εκφράζεται ή σταθερότητα, ή επιμονή και ή διάρκεια του πολέμου κατά των χριστιανών.

Αλλά και της επόμενης στροφής ή δομή είναι αποκαλυπτική για το νόημά της. Καθένας από τους τρεις στίχους περιέχει μια μετοχή (*fatentes*) ή ένα ρήμα (*loquemur, feremus*), που εκφράζουν τα «όπλα» με τα οποία οι Χριστιανοί αποκρούουν τις επιθέσεις που περιέγραψε ο ποιητής στην προηγούμενη στροφή, δηλαδή την όμολογία της πίστης προς τον Χριστό, την συνομιλία με Αυτόν (δηλαδή την προσευχή) και την ύπομονή (με την οποία οφείλουμε να φέρουμε τον σταυρό των δοκιμασιών μας). Ο τελευταίος βέβαια στίχος του ποιήματος φαίνεται να ύπονοει (για τον ύποψιασμένο χριστιανό αναγνώστη) και το αποτέλεσμα των δοκιμασιών του πιστού, δηλαδή τη σωτηρία του, καθώς ο σταυρός των δοκιμασιών και η ύπομονετική αποδοχή του είναι στη χριστιανική σκέψη ταυτισμένος με τη λύτρωση (αποτελεί το απαραίτητο προστάδιό της)⁴⁸¹. Με τον τρόπο αυτό οι δύο τελευταίες στροφές του ποιήματος αναπαράγουν τα δύο νοηματικά τριαδικά δομικά σχήματα του δεύτερου μέρους του ποιήματος (πίστη → δοκιμασία → σωτηρία και προσευχή → σωτηρία → ευχαριστία) συνδυάζοντάς τα και δημιουργώντας μια νέα σύνθεση βασιζόμενη σε αυτά: δοκιμασία (στ. 97-99) → πίστη (στ.100)/προσευχή (στ. 101) → σωτηρία (στ. 102). Έτσι ή όλη ένότητα του επιλόγου τονίζει τελικά τη δυνατότητα της σωτηρίας του πιστού, ή οποία απαιτεί τον προσωπικό του πνευματικό αγώνα, δηλαδή την πίστη, την προσευχή και την ύπομονή. Αφού επισημάνθηκε ή συνέργεια ανθρώπινου και θείου παράγοντα στο κύριο μέρος, το ποίημα τελειώνει όπως ξεκίνησε, με την υπενθύμιση δηλαδή των ανθρώπινων υποχρεώσεων για τη σωτηρία, πράγμα που φαίνεται να ενισχύει τον ηθικοδιδασκτικό χαρακτήρα του ποιήματος.

⁴⁸¹ Πρβ. Lc 21.19: «*in patientia vestra possidebitis animas vestras*».

VI) Συμπεράσματα

Συμπερασματικά ή ανάλυση του ὅλου ποιήματος ἔδειξε πὼς αὐτὸ τύποις μόνο ἔχει ὡς θέμα του τὴν εὐχαριστία πρὸς τὸν Θεὸ μετὰ τὸ γεῦμα. Ἀντίθετα, ὅπως καὶ στὰ τρία πρῶτα ποιήματα τῆς συλλογῆς, ὁ Προυδέντιος χρησιμοποιεῖ μιὰ στιγμή τῆς ἡμέρας μὲ ιδιαίτερη λατρευτικὴ σημασία ὡς ἀφορμή, γιὰ νὰ ξετυλίξει μιὰ σειρὰ ἀπὸ θεολογικὲς καὶ ἠθικοδιδακτικὲς σκέψεις. Στὴ συγκεκριμένη περίπτωση αὐτὲς συνδέονται μὲ τὴ βοήθεια ποὺ προσφέρει ὁ Θεὸς στὸν δοκιμαζόμενο πιστὸ μέσω τῆς Θείας Του Πρόνοιας, ποὺ μπορεῖ νὰ λάβει τὴ μορφή εἴτε τῆς Θείας Μεταλήψεως εἴτε τοῦ λόγου τοῦ Θεοῦ καὶ ἢ ὅποια προϋποθέτει πάντως τὴν καθαρὴ πνευματικὴ ζωὴ καὶ τὴν πίστη. Μάλιστα μπορεῖ κανεὶς νὰ παρατηρήσει ὅτι αὐτὲς οἱ δύο συνιστώσες, ἢ θεϊκὴ δηλαδὴ βοήθεια καὶ ἢ ἀνθρώπινη βούληση καὶ προσπάθεια, ἐναλλάσσονται διαρκῶς μεταξύ τους, ὅπως φαίνεται καὶ ἀπὸ τὸν πίνακα τῆς δομῆς τοῦ ποιήματος. Ἡ διαρκὴς αὐτὴ ἐναλλαγὴ μεταξύ τῶν δύο αὐτῶν παραγόντων καθίσταται ἔτσι οὐσιαστικὸ στοιχεῖο πάνω στὸ ὁποῖο στηρίζεται ἡ δομὴ τοῦ ὅλου ποιήματος, ἢ ὅποια ἀκολουθεῖ καὶ πάλι δυαδικὰ ἢ τριαδικὰ σχήματα ἢ συνδυασμοὺς τῶν δύο, ἐνῶ ταυτόχρονα μοιάζει νὰ ὑπενθυμίζει τὴν ἀπαραίτητη κατὰ τὴ χριστιανικὴ θεολογία συνέργεια Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου προκειμένου νὰ ἐπιτευχθεῖ ἡ σωτηρία τοῦ δεύτερου.

	ΣΤΡΟΦΕΣ	ΔΟΜΗ (2=δυαδική, 3=τριαδική, 2/3=συνδυ- ασμός των δύο)	ΘΕΟΛΟΓΙΚΟ ΝΟΗΜΑ	άνθρωπος (α) - θείος (β) παράγοντας
ΕΙΣΑΓΩΓΗ	1-4	2/3	Λειτουργικές, δογματικές, διδακτικές διαστάσεις	α
Α' ΜΕΡΟΣ: η πνευματική και η ύλικη τροφή σε σχέση με την πνευματική κατάσταση του άνθρωπου και τη Θεία Πρόνοια	5-8 (ή πνευματική τροφή)	2	ή πνευματική κατάσταση του πιστού ως προϋπόθεση καθαγιασμού του (μέσω της Θείας Μετάληψης)	α
	9-12 (ή ύλικη τροφή)	2	ή έγκρατης ύλική τροφή ως προϋπόθεση του	
	9-11 (ή ύλικη τροφή και η έγκατοίκηση του Χριστού στον άνθρωπο)			

B' ΜΕΡΟΣ: Βιβλική διήγηση (6 Δευτέρα στον Λάκκο των Λεόντων)		12 (επίκληση πρὸς τὸν Θεό)	2	ἀγιασμοῦ τοῦ πιστοῦ		β				
							13 (εἰσαγωγή)	2	ἡ σωτηρία σημάσια τῆς Θείας Πρόνοιας	θεολογία τοῦ θαύματος καὶ τῆς σωτηρίας
							14-15: ἡ ρύψη στὸν Λάκκο	2	οἱ ἐξωτερικοὶ παρὰγοντες ποὺ ὀδηγοῦν στὸ μαρτύριο	
							14-17: πρῶτο θαῦμα	2	οἱ ἐσωτερικοὶ παρὰγοντες (πίστη, ἐνλάβεια) ποὺ ὀδηγοῦν στὸ μαρτύριο καὶ τὸ θαῦμα τῆς σωτηρίας	

Γ' ΜΕΡΟΣ: Θεολογική έξηση της βιβλικής σημειολογίας	26-29: τὸ νόημα τῶν δοκιμασιῶν καὶ ἡ σωτηρία μέσῳ τῆς Θείας Πρόνοιας	25: εἰσαγωγή (εὐχαριστίες πρὸς τὸν Θεό)	3	ἡ κεντρικὴ θέση τῆς Θείας Πρόνοιας καὶ τοῦ Θεοῦ στὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου	ἡ σωτηρία ἀπὸ τῆς δοκιμασίας μέσῳ τῆς συνέργειας Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου	β
		26-29: τὸ νόημα τῶν δοκιμασιῶν καὶ ἡ σωτηρία μέσῳ τῆς Θείας Πρόνοιας	2/3	ἡ θεϊκὴ βοήθεια ὡς ἀντίδοτο στὴ δοκιμασία τῶν πιστῶν καὶ τὴν ἐπίθεση τοῦ διαβόλου	β-α	
18-24: δεύτερο θαῦμα	18-19: προσευχὴ Δανιήλ, ἀνταπόκριση ἀπὸ τὸν Θεό (ἐντολὴ σωτηρίας Δανιήλ)	20-22: 1η φάση ὑλοποίησης ἐντολῆς: ἀρπαγὴ Ἀμβακούμ	2/3	θαυματουργικὴ προστασία στὸν δοκιμαζόμενο πιστό	ἡ σωτηρία ἀπὸ τῆς δοκιμασίας μέσῳ τῆς συνέργειας Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου	α
				23-24: 2η φάση ὑλοποίησης ἐντολῆς: προσφορὰ τροφῆς, εὐχαριστίες Δανιήλ		
					ὁ σωτηριολογικὸς χαρακτήρας τῆς Θ. Μεταλήψεως καὶ ἡ ὀλοκληρωτικὴ εὐχαριστία πρὸς τὸν Θεό	

			<p>καὶ ἡ σωτηρία ἀπὸ τις δοκιμασίες μὲσω πίστεως καὶ Θείας Πρόνοιαις</p>		<p>α-β</p>
	<p>30-32: ἡ πνευματικὴ τροφή (ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ)</p>	<p>2, 2/3</p>	<p>ἡ σφοδρὴ ἐπιθυμία ἀποδοχῆς τοῦ λόγου τοῦ Θεοῦ ὡς ἀπαραίτητη προϋπόθεση λήψης της, οἱ Προφήτες καὶ δίκαιοι ὡς τηγὴ τοῦ λόγου τοῦ Θεοῦ καὶ ἢ ἀνεκτίμητη ἀξία αὐτοῦ</p>		<p>α-β</p>
<p>ΕΠΙΛΟΓΕΣ</p>	<p>33-34</p>	<p>2/3</p>	<p>ἡ σωτηρία ἀπὸ τις δοκιμασίες μὲσω τῆς πίστεως καὶ τῆς προσευχῆς</p>		<p>α</p>

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Ε΄

Hymnus ad incensum lucernae: ὁ φωτισμὸς τῶν πιστῶν

Τὸ πέμπτο ποίημα τῆς συλλογῆς ἀποτελεῖ σύμφωνα μὲ τὸν τίτλο του ἕναν «ὕμνο στὸ ἄναμμα τοῦ λυχναριοῦ», κάτι ποὺ ἀπὸ μόνο του καθιστᾷ σαφὲς ὅτι βρισκόμαστε πλέον χρονολογικὰ πρὸς τὸ τέλος τῆς ἡμέρας. Εἶναι βέβαια γνωστὸ ὅτι καὶ αὐτὴ ἡ στιγμή τῆς ἡμέρας ἔχει λατρευτικὰ ιδιαίτερη σημασία, καθὼς εἶναι ἡ ὥρα τῶν ἐσπερινῶν δεήσεων πρὸς τὸν Θεό, οἱ ὁποῖες ἀπὸ τοὺς πρώτους κίβλας χριστιανικοὺς αἰῶνες κατεῖχαν ιδιαίτερη θέση στὴ λειτουργικὴ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας⁴⁸².

Σχετικὰ μὲ τὴ δομὴ τοῦ ὅλου ποιήματος συναντᾷ κανεῖς στὴν ἔρευνα δύο ἀπόψεις. Ἡ πρώτη, αὐτὴ τῆς van Assendelft⁴⁸³, τεμαχίζει τὸ ποίημα σὲ πολὺ μικρὲς ἐνότητες μὲ βάση τὸ ἀλληγορικὸ δίπολο φωτὸς καὶ σκότους, ποὺ ἀντιμετωπίζεται ὡς ἐρμηνευτικὸ κλειδί γιὰ τὴν κατανόηση τοῦ κειμένου, δὲν κάνει ὅμως λόγο γιὰ εὐρύτερες δομικὲς μονάδες, πέραν αὐτῆς τῆς διήγησης τῆς ἐξόδου τῶν Ἑβραίων ἀπὸ τὴν Αἴγυπτο καὶ τῆς σημασίας της, ἡ ὁποία καταλαμβάνει σύμφωνα μὲ τὸ

⁴⁸² Εἰδικότερα γιὰ αὐτὸ τὸ ποίημα ὁ Fontaine (1978), σσ. 79-80 καὶ (1979), σσ. 321-333, θεωρεῖ ὅτι ἀναφέρεται στὴν καθημερινὴ ἐσπερινὴ ἀκολουθία μεταξὺ τῆς ἐνάτης Ὁρας καὶ τοῦ Ἀποδείπνου (*lucernarium*, γιὰ τὴν ὁποία βλ. Sartore – Triacca (2002), s.v.), στὸ τυπικὸ τῆς ὁποίας περιλαμβάνεται τὸ ἄναμμα τοῦ λυχναριοῦ, τῆς δάδας καὶ τοῦ κεριοῦ, μὲ σαφεῖς ὅμως ὑπαινιγμοὺς εἰδικότερα στὴ συγκεκριμένη ἀκολουθία τοῦ Πάσχα, ποὺ ἦταν ἡ πιὸ ἐπίσημη ἐξαιτίας τῆς σημασίας τοῦ πασχαλinoῦ ἀναστάσιμου φωτός. Ὡστόσο ὁ μελετητὴς δὲ θεωρεῖ ὅτι ὁ ὕμνος συντέθηκε κατ' ἀνάγκην γιὰ λειτουργικὴ χρῆση (βλ. ἰδ. (1979), σ. 324, ὑποσ. 17 καὶ σ. 332). Ὁ Peebles (1951), σ. 66 καὶ σ. 80, θεωρεῖ τὸν ὕμνο ἐμπνευσμένο ἀπὸ τὴ συγκεκριμένη ἀκολουθία, ἀπορρίπτει ὅμως τὴ σύνδεση τῶν ποιημάτων τῆς συλλογῆς μὲ τὴ λατρευτικὴ πράξη προβάλλοντας ὡς βασικότερο ἐπιχείρημα τὴν ἔκταση τῶν ποιημάτων (τὴν ἴδια ἀποψη ἐκφράζουν καὶ οἱ Szövérfy (1970), σ. 193 καὶ Boissier (1889), σ. 385), ἂν καὶ ἔχει ἐπισημανθεῖ ὡς ἀντεπιχείρημα μιὰ ἀναφορὰ τοῦ Ἱεροῦ Ἀγίουστίνου στὴ σύνθεση ἀπὸ τὸν ἴδιο μακροσκελοῦς ὕμνου μὲ σκοπὸ νὰ ψαλεῖ (βλ. σχετικὰ Sanford (1936), σ. 71). Παρόμοια σύνδεση μὲ τὴν πασχαλινὴ ἑορτὴ κάνουν καὶ οἱ Arnaldi (1924), σ. 103, Sixt (1889), σ. 11 καὶ Faguet (1883), σσ. 61-62 (ὁ τελευταῖος ὡστόσο ἀρνεῖται ὅτι τὸ φῶς τοῦ ποιήματος πρέπει νὰ συνδεθεῖ ἀποκλειστικὰ καὶ μόνο μὲ τὸ Ἀναστάσιμο φῶς). Ἀντιθέτως ὁ Brockhaus (1872), σσ. 87-89, θεωρεῖ πῶς, ἂν καὶ ὑπάρχουν στοιχεῖα ποὺ συνηγοροῦν ὑπὲρ αὐτῆς τῆς σύνδεσης, ἐντούτοις ἀπουσιάζει μιὰ ἰσχυρὴ ἔνδειξη ποὺ νὰ παραπέμπει ἀποκλειστικὰ στὴν ἑορτὴ τοῦ Πάσχα. Ἀντίθετος μὲ τὴ σύνδεση τοῦ ποιήματος μὲ τὴν ἑορτὴ τοῦ Πάσχα εἶναι καὶ ὁ Puech (1888), σ. 302.

⁴⁸³ van Assendelft (1976), σ. 25.

υπόμνημά της τις στρ. 12-31. Ἡ δεύτερη, αὐτὴ τοῦ Evenepoel⁴⁸⁴, χωρίζει τὸ ποίημα σὲ τρεῖς εὐρεῖες ἐνότητες: μία εἰσαγωγικὴ ἑπτὰ στροφῶν (στρ. 1-7), μία κεντρικὴ (στρ. 8-34), ποὺ περιλαμβάνει τὴ βιβλικὴ διήγηση, καὶ μία ἐπιλογικὴ πάλι ἑπτὰ στροφῶν (στρ. 35-41). Ὁ Charlet⁴⁸⁵ πάλι ἀσχολεῖται μὲ τὴ μακροδομὴ τοῦ κειμένου καὶ διακρίνει, ὅπως καὶ στὰ προηγούμενα ποιήματα, πέντε εὐρύτερες ἐνότητες: ξεκινώντας κανεῖς ἀπὸ τὴν κεντρικὴ ἐνότητα τῆς βιβλικῆς διήγησης (στρ. 8-34), διακρίνει περίξ αὐτῆς δύο ἐνότητες (στρ. 4-7 καὶ 35-37), τὸ θεολογικὸ νόημα τῶν ὁποίων σχετίζεται μὲ αὐτὴν, ἐνῶ στὴν ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος τοῦ ποιήματος βρίσκονται μία εἰσαγωγικὴ (στρ. 1-3) καὶ μία ἐπιλογικὴ (στρ. 38-41) ἀντίστοιχα ἐνότητες. Γιὰ τὸ δομικὸ αὐτὸ σχῆμα ἰσχύουν ἐν πολλοῖς οἱ ἴδιες ἐπιφυλάξεις ποὺ εἶχαν διατυπωθεῖ καὶ στὴν εἰσαγωγή τῆς ἐργασίας: ἡ στήριξη ἀποκλειστικὰ σὲ ὑφολογικὸ ὅμοιοτυπο κριτήρια (λυρικός – ἐπικός τόνος) δὲν ἐπαρκεῖ γιὰ τὴν ἐξακρίβωση τῶν ἐπιμέρους ἐνοτήτων τοῦ ποιήματος, καθὼς μὲ αὐτὸν τὸν τρόπο παραμερίζονται τὰ νοηματικὰ καὶ βαθύτερα θεολογικὰ κέντρα τοῦ ποιήματος, ἀπὸ τὰ ὁποῖα μπορεῖ νὰ προκύψει ἕνα οὐσιαστικότερο δομικὸ σχῆμα, ποὺ νὰ ἀντανακλᾷ καὶ τὶς ἠθικοδιδασκαλικὲς ἐπιδιώξεις τοῦ ποιητῆ.

Ἔτσι τὸ σχῆμα ποὺ προτείνεται στὴν παρούσα μελέτη, χωρὶς νὰ διαφοροποιεῖται ριζικὰ ἀπὸ τὸ προηγούμενο, στηρίζεται στὴν ἐξακρίβωση δύο κύριων θεολογικῶν νοηματικῶν ἀξόνων. Ὁ πρῶτος ἀποτελεῖ μιὰ «θεολογία» τοῦ φωτός, σχετίζεται δηλαδὴ μὲ τὴ λατρευτικὴ σημασία τοῦ φωτός ὡς προσφορᾶς τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸν Θεὸ καὶ ὡς δώρου τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸν ἄνθρωπο, καὶ ἀναπτύσσεται στὸ πρῶτο (στρ. 4-7) καὶ τέταρτο (στρ. 35-38) μέρος τοῦ κυρίως τμήματος τοῦ ποιήματος. Ὁ δεύτερος καὶ κεντρικός – καθὼς τοποθετεῖται στὸν πυρήνα τοῦ ποιήματος – ἐκφράζει μέσα ἀπὸ τὴν ἀλληγορικὴ διήγηση τῆς ἐξόδου τῶν Ἑβραίων ἀπὸ τὴν αἰγυπτιακὴ δουλεία (δεύτερο μέρος: στρ. 8-27)⁴⁸⁶ καὶ τὴν περιγραφή τοῦ Παραδείσου (τρίτο μέρος: στρ. 28-34) τὴ συνεχῆ βοήθεια τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸν ἄνθρωπο, μέσῳ τῆς ὁποίας ἐπιτυγχάνεται ἡ σωτηρία αὐτοῦ. Οὐσιαστικὰ βέβαια ὁ πρῶτος ἄξονας ἀποτελεῖ τὸ ἀπαραίτητο ἐρμηνευτικὸ θεολογικὸ πλαίσιο τοῦ δευτέρου:

⁴⁸⁴ Evenepoel (1978), σσ. 234-235· ὁ μελετητὴς προχωρᾷ καὶ στὴ διάκριση ἐπιμέρους ὑποενότητων, ποὺ θὰ συζητηθοῦν κατὰ τὴν ἀνάλυσή τους στὴ συνέχεια τῆς ἐργασίας.

⁴⁸⁵ Charlet (1982), σσ. 63-64. Τὸ δομικὸ αὐτὸ σχῆμα ἀποδέχεται καὶ ὁ Toohey (1991), σ. 401 καὶ (1993), σσ. 143-144.

⁴⁸⁶ Σχετικὰ μὲ τὰ ὄρια τῆς βιβλικῆς διήγησης βλ. παρακάτω, στὴν ἀρχὴ τῆς ἐπεξεργασίας τοῦ τρίτου μέρους τοῦ ποιήματος.

ἀπὸ τῆ στιγμῆ πού ὁ πιστὸς ἐπικαλεῖται τὴ βοήθεια τοῦ Χριστοῦ καὶ προσφέρει σὲ Ἐκεῖνον «θυσίες» (τὸ φῶς τῶν κεριῶν), τότε Ἐκεῖνος εἰσακούει τὶς δεήσεις του καὶ τὸν προστατεύει μὲ τὴ Θεία Του Πρόνοια, πράγμα πού συνέβη καὶ μὲ τοὺς Ἑβραίους. Πέριξ τοῦ κυρίου αὐτοῦ μέρους τοῦ ποιήματος βρίσκονται μία εἰσαγωγικὴ (στρ. 1-3)⁴⁸⁷ καὶ μία ἐπιλογικὴ (στρ. 39-41) ἐνότητα, τριῶν στροφῶν ἢ καθεμία, οἱ ὁποῖες προεξαγγέλλουν ἢ ἀνακεφαλαιώνουν ἀντίστοιχα τὸ νόημα τοῦ ποιήματος.

1) Εἰσαγωγή (στρ. 1-3)

*Inventor rutili, dux bone, luminis,
qui certis vicibus tempora dividis,
merso sole chaos ingruit horridum. στρ. 1
lucem redde tuis Christe fidelibus.*

5 *Quamvis innumero sidere regiam
lunarique polum lampade pinxeris,
incussu silicis lumina nos tamen στρ. 2
monstras saxigeno semine quaerere,*

*Ne nesciret homo spem sibi luminis
10 in Christi solido corpore conditam,
qui dici stabilem se voluit petram, στρ. 3
nostris igniculis unde genus venit.*

Οἱ τρεῖς πρῶτες στροφές τοῦ ποιήματος ἀποτελοῦν μιὰ ἀποστροφή πρὸς τὸν Χριστό: «Δημιουργὲ τοῦ ξανθοῦ φωτός, Ἀγαθὲ Ἀρχηγέ, Ἐσὺ πού διαίρεις τὸν χρόνο σὲ σταθερὰ διαστήματα⁴⁸⁸, ἀφοῦ ἔδυσε ὁ ἥλιος, τρομακτικὸ χάος ἔχει ἐνσκήψει. Δῶσε πάλι, Χριστέ, τὸ φῶς στοὺς πιστοὺς Σου» (στ. 1-4: *Inventor rutili, dux bone, luminis, / qui certis vicibus tempora dividis, / merso sole chaos ingruit horridum. / lucem redde tuis, Christe, fidelibus*). Ἀφοῦ προσδιορίστηκε χρονικὰ ἡ στιγμή, ὁ ποιητὴς συνεχίζει τὴν ἀποστροφή του πρὸς τὸν Χριστό στὴ δεύτερη στροφή, ὅπου ἀναφέρεται πῶς, ἂν καὶ ὁ Χριστὸς κόσμησε μὲ πολυάριθμα ἀστέρια καὶ μὲ τὴ Σελήνη τοὺς οὐρανοὺς, δηλαδὴ τὸ παλάτι Του (στ. 5-6:

⁴⁸⁷ Ὁ Evenepoel (1978α'), σ. 234, χαρακτηρίζει ὡς εἰσαγωγικὴ ἐνότητα τὸ σύνολο τῶν στρ. 1-7.

⁴⁸⁸ Γιὰ μιὰ παρόμοια ἔκφραση γιὰ τὴν ἐναλλαγὴ μέρας καὶ νύχτας πρβ. *Cath.* 6.11: *blandus sopor vicissim / ... relaxat.*

quamvis innumero sidere regiam / lunarique polum lampade pinxeris), μᾶς διδάσκει νὰ ἀναζητοῦμε τὸ φῶς σὲ μιὰ σπίθα πὺ βγαίνει ἀπὸ τὴν πέτρα μὲ τὸ χτύπημα τῆς τσακμακόπετρας (στ. 7-8: *incussu silicis lumina nos tamen / monstras saxigeno semine quaerere*). Στὴν τρίτη πάλι στροφῆ, πὺ ἀποτελεῖ συντακτικὰ μιὰ ἐνότητα μὲ τὴν προηγούμενη, περιγράφεται ἡ σημασία πὺ ἔχει τὸ φῶς αὐτὸ γιὰ τὸν πιστό, ὁ ὁποῖος δὲ θὰ πρέπει νὰ ξεχνᾷ ὅτι ἡ ἐλπίδα τοῦ φωτὸς βρίσκεται κρυμμένη στὸ στέρεο σῶμα τοῦ Χριστοῦ (στ. 9-10: *ne nesciret homo spem sibi luminis / in Christi solido corpore conditam*), ὁ Ὅποιος θέλησε νὰ ἀποκαλεῖται σταθερὴ πέτρα ἀπ' ὅπου κατάγονται οἱ δικές μας μικρὲς φλόγες (στ. 11-12: *qui dici stabilem se voluit petram, / nostris igniculis unde genus venit*).

Ἡ δομὴ τῆς εἰσαγωγικῆς αὐτῆς ἐνότητας ἀκολουθεῖ ἓνα σχῆμα, σύμφωνα μὲ τὸ ὁποῖο ἀναπτύσσονται δύο νοηματικὰ κέντρα σὲ τρεῖς στροφές. Στὴ συγκεκριμένη περίπτωση οἱ δύο αὐτοὶ ἄξονες εἶναι τὸ φῶς πὺ παρέχει ὁ Χριστὸς στοὺς ἀνθρώπους καὶ τὸ φῶς πὺ προσφέρουν οἱ ἄνθρωποι στὸν Θεό. Μὲ τὸν πρῶτο ἀπὸ αὐτοὺς συνδέεται ἡ πρώτη στροφῆ, στὴν ὁποία ὁ ποιητὴς ζητᾷ ἀπὸ τὸν Χριστὸ νὰ στείλει καὶ πάλι τὸ φῶς Του στοὺς πιστοὺς, τώρα πὺ ὁ ἥλιος ἔχει δύσει καὶ ἡ γῆ καλύφθηκε ἀπὸ τὸ σκοτάδι – εἶναι μάλιστα χαρακτηριστικὴ τῆς σημασίας πὺ ἀποδίδεται στὴν ἔλευση τοῦ φωτὸς ἡ αἴσθησις τῆς βιασύνης πὺ ἀποπνέει ἡ μετρικὴ κατασκευὴ τοῦ τέταρτου στίχου, ὅπου μεταξὺ τῶν δύο βραχέων συλλαβῶν τοῦ δεύτερου χοριάμβου ἐμφανίζεται στίξις⁴⁸⁹. Ἀντίθετα στὴ δεύτερη στροφῆ ὁ λόγος εἶναι γιὰ τὸ φῶς πὺ ἀνάβουν οἱ ἴδιοι οἱ πιστοί⁴⁹⁰, τὸ ὁποῖο βγαίνει ἀπὸ τὴν πέτρα μὲ τὸ χτύπημα μιᾶς τσακμακόπετρας (στ. 7: *incussu silicis*). Τὸ φῶς αὐτὸ φαίνεται κάπως ἀόριστο στὸ σημεῖο αὐτό, ὡστόσο ἡ συνέχεια τοῦ ποιήματος καὶ συγκεκριμένα οἱ στρ. 4-7, πὺ περιγράφουν τὸ ἀναμμένο κερὶ τοῦ πιστοῦ κατὰ τὴ βραδυνὴ του προσευχῆ, ὀδηγοῦν στὴν ἀρκετὰ πιθανὴ ὑπόθεσις πῶς καὶ αὐτὸ εἶναι οὐσιαστικὰ τὸ φῶς πὺ προσφέρουν οἱ πιστοὶ στὸν Χριστὸ μὲ τὸ ἀναμμα τῶν κεριῶν τους. Στὴν τρίτη πάλι στροφῆ οἱ δύο αὐτοὶ νοηματικοὶ ἄξονες συνδέονται, καθὼς τὸ

⁴⁸⁹ Γιὰ τὴ σημασία αὐτὴ τῆς συγκεκριμένης μορφῆς τοῦ ἀσκληπιάδειου ἐλάσσονος βλ. Veremans (1976), σσ. 40-41.

⁴⁹⁰ Ὁ Collins (1952), σ. 189, προτείνει τὴ διόρθωση τῆς γραφῆς *nos* τοῦ στ. 7 σὲ *nox*, μὲ τὸ σκεπτικὸ ὅτι δὲν ἀπαντᾷ πούθεν ἡ σύνταξις τοῦ *monstro* μὲ αἰτιατικὴ καὶ ἀπαρέμφατο μὲ τὴ σημασία τοῦ «διδάσκω σὲ κάποιον κάτω». Ἄν καὶ ἡ παρατήρησις του εἶναι ἀληθής, ἡ ὑπαρξὴ τοῦ *nos* μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ἐδῶ ἐπιτρεπτή, καθὼς τονίζει ἀκριβῶς αὐτὴν τὴν ἀντίθεσις ἀνάμεσα στὸ φῶς τοῦ Θεοῦ στὴν πρώτη στροφῆ καὶ τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων στὴ δεύτερη.

φῶς ἐμφανίζεται τόσο ὡς ἡ λάμψη τοῦ Σώματος τοῦ Χριστοῦ, ὅσο καὶ ὡς αὐτὴ τῶν ἴδιων τῶν πιστῶν. Γιὰ τὴν καλύτερη κατανόηση ὅμως τῆς ἐπιλογῆς αὐτοῦ τοῦ δομικοῦ σχήματος πρέπει νὰ ἐξετασθεῖ καὶ ἡ ἀλληγορική διάσταση τοῦ κειμένου.

Τὸ φῶς ποὺ ἀναφέρεται στὴν πρώτη στροφή, ἐμφανιζόμενο μάλιστα ὡς «ἀντίπαλον δέος» τοῦ σκότους τῆς νύχτας, μπορεῖ βεβαίως νὰ ἐκληφθεῖ μὲ τὴν κυριολεκτική του σημασία: ὁ Χριστός, ὡς Δημιουργὸς ὅλης τῆς φύσης, εἶναι Αὐτὸς ποὺ παρέχει στὸν κόσμον καὶ τὸ φῶς⁴⁹¹. Ὡστόσο δεδομένης τῆς ἀλληγορικῆς σημασίας τῶν ἐννοιῶν τοῦ σκότους καὶ τοῦ φωτὸς στὰ δύο πρῶτα ποιήματα τῆς συλλογῆς, ὅπου εἶναι συνδεδεμένα μὲ τὴν πνευματικὴ ζωὴ τοῦ πιστοῦ καὶ τὸν κόσμον τῆς ἁμαρτίας ἀντίστοιχα, δὲ θὰ μπορούσε κανεὶς εὐκόλα νὰ παραβλέψει τὴν πνευματικὴ αὐτὴ διάστασή τους. Ἄλλωστε καὶ τὸ ἴδιο τὸ κείμενο συνηγορεῖ ὑπὲρ μιᾶς τέτοιας ἐρμηνείας. Ἔτσι τὸ *redde* τοῦ στ. 4 παραπέμπει σαφῶς στὴν ἐπιστροφή τοῦ Χριστοῦ – Φωτὸς στὴ γῆ, στὴ Δευτέρα δηλαδὴ Παρουσία, πράγμα ποὺ προσδίδει στὸ φῶς σωτηριολογικὴ διάσταση, ἀφοῦ ἡ Δευτέρα Παρουσία τοῦ Χριστοῦ θὰ σημάνει τὸ ὀριστικὸ τέλος τοῦ κόσμου τῆς ἁμαρτίας⁴⁹². Ἀπὸ τὴν ἄλλη τὸ *chaos* τοῦ στ. 3, δεδομένης τῆς σύνδεσης τοῦ ὄρου στὴν προυδεντιανὴ ποίηση μὲ καταστάσεις ἀπουσίας τοῦ Θεοῦ, ὅπως ἡ κόλαση⁴⁹³, σαφῶς παραπέμπει στὸν κόσμον τῆς ἁμαρτίας. Στὴν ἀλληγορία μάλιστα τοῦ φωτὸς καὶ τοῦ σκότους δίνεται μιὰ ιδιαίτερη διάσταση μέσα ἀπὸ τὴν ἐξαιρετικὰ ἔντεχνη δυαδικὴ δομὴ τῆς στροφῆς: τὸ φῶς τοῦ πρώτου καὶ τοῦ τελευταίου στίχου (στ. 1: *luminis*, στ. 4: *lucem*) μοιάζει νὰ περιβάλλει τὸ σκότος ποὺ ἔρχεται καὶ ἐπανερχεται μέσω τῆς ἐναλλαγῆς ἡμέρας καὶ νύκτας (στ. 2 καὶ 3), κάτι ποὺ ἀντικατοπτρίζει τὴν ὑπεροχὴ τοῦ πνευματικοῦ κόσμου ἔναντι τοῦ κόσμου τῆς ἁμαρτίας. Ἀκόμη πιὸ ξεκάθαρη ὅμως γίνεται ἡ πνευματικὴ διάσταση τοῦ φωτὸς τοῦ Χριστοῦ στοὺς δύο πρώτους στίχους τῆς τρίτης στροφῆς, ὅπου συνδέεται μὲ τὴν

⁴⁹¹ Ὅπως εὐστοχα παρατηρεῖ ἡ van Assendelft (1976), σ. 127, ὁ ὄρος *inventor* δὲν ὑποδηλώνει μόνο τὸν ἐφευρέτη, ἀλλὰ καὶ τὸν δημιουργό. Ἐπομένως ὁ Χριστὸς παρουσιάζεται ὡς δημιουργός, ὡς πηγὴ τοῦ φωτὸς.

⁴⁹² Γιὰ τὴν ἀποψη αὐτὴ βλ. καὶ van Assendelft (1976), σ. 128. Δὲν εἶναι τυχαῖο ἄλλωστε ὅτι πηγὴ ἔμπνευσης πολλῶν σημείων αὐτοῦ τοῦ ποιήματος, ὅπως ἰκανοποιητικὰ ἀπέδειξε ὁ Salvatore (1958), σσ. 59-78 καὶ ἡ Lühken (2002), σσ. 222-224, ἀποτελεῖ τὸ πέμπτο ποίημα τοῦ τετάρτου βιβλίου τῶν Ἰδῶν τοῦ Ὁρατίου, ὅπου ὁ Αὐγουστος παρουσιάζεται, μεταξὺ ἄλλων, νὰ ἐξασφαλίζει στοὺς Ρωμαίους τὴ σωτηρία ἀπὸ τοὺς βαρβαρικοὺς λαούς.

⁴⁹³ Γιὰ τὴ σύνδεση αὐτὴ βλ. καὶ van Assendelft (1976), σ. 128.

ἐλπίδα τῶν πιστῶν πρὸς τὸν Κύριο. Ἄν μάλιστα λάβει κανεὶς ὑπ' ὄψιν ὅτι τὸ φῶς αὐτὸ παρουσιάζεται νὰ προέρχεται ἀπὸ τὸ Σῶμα τοῦ Χριστοῦ, στὸ ὁποῖο μπορεῖ ἀσφαλῶς κανεὶς νὰ δεῖ τὴ Θεία Μετάληψη (πράγμα ἀπόλυτα θεμιτό, ἀφοῦ ἡ ἰδέα τῆς σωτηρίας μέσω τῆς Θείας Μεταλήψεως κατεῖχε ἐξέχουσα θέση στὸ προηγούμενο ποίημα)⁴⁹⁴, τότε καθίσταται σαφές ὅτι τὸ φῶς τοῦ Χριστοῦ ἔχει ὅπωςδήποτε πνευματικὲς καὶ σωτηριολογικὲς διαστάσεις.

Ἀπὸ τὴν ἄλλη τὸ φῶς ποὺ προσφέρουν οἱ Χριστιανοὶ στὸν Χριστὸ περιγράφεται στὴ δευτέρη στροφή, ὅπου παρουσιάζεται ὡς τὸ φῶς ποὺ δίδαξε ὁ Χριστὸς στοὺς ἀνθρώπους νὰ ἀναζητοῦν μέσα ἀπὸ τὸ χτύπημα μιᾶς πέτρας. Ἡ van Assendelft συνδυάζοντας τὰ *silicis* καὶ *saxigeno semine* μὲ τὸν ὄρο *petra* ποὺ χρησιμοποιεῖται στὸν στ. 11, ὁ ὁποῖος ἀποδίδεται σαφῶς στὸν Χριστὸ, θεωρεῖ πὼς κι ἐδῶ ἡ πέτρα ἀπὸ τὴν ὁποία βγαίνει τὸ φῶς εἶναι ὁ Χριστὸς⁴⁹⁵. Στὴν περίπτωση ὅμως αὐτὴ μοιάζει κάπως δυσερμήνευτη ἢ εἰκόνα τοῦ χτυπήματος τῆς πέτρας (στ. 7: *incussu silicis*). Θὰ ἦταν ἴσως ἀσφαλέστερο νὰ θεωρηθεῖ ὅτι ἡ εἰκόνα τοῦ φωτὸς ποὺ προέρχεται ἀπὸ τὴν πέτρα ἀναφέρεται στὸ ἄναμμα τοῦ λυχναριοῦ ἢ τοῦ κεριοῦ (τὰ ὁποῖα ἄλλωστε θὰ παρουσιαστοῦν ὡς εἰκόνες καὶ στὴ συνέχεια τοῦ ποιήματος, στρ. 4-6) ποὺ συνοδεύει τὴ βραδυνὴ προσευχὴ τῶν πιστῶν⁴⁹⁶. Ἡ εἰκόνα βέβαια αὐτὴ δὲ στερεῖται ἀλληγορικῶν συνδηλώσεων, κάτι ποὺ προκύπτει ἀπὸ τὴν ἀντιπαράβολή της πρὸς τὸ δυνατὸ φῶς τῶν ἀστεριῶν τὸ ὁποῖο ἀναφέρεται στοὺς δύο πρώτους στίχους τῆς στροφῆς αὐτῆς καὶ πίσω ἀπὸ τὸ ὁποῖο, ὅπως ἤδη ἀναφέρθηκε, μπορεῖ κανεὶς νὰ δεῖ τὴ σωτηριολογικὴ δύναμη τοῦ Θεοῦ. Ἡ ἀντιπαράβολή μάλιστα αὐτὴ ἀποκτᾷ ἰδιαίτερη δυναμικὴ καθὼς διαπερνᾷ καὶ τὴν ἐσωτερικὴ δόμηση τῆς στροφῆς, ἢ ὁποία χαρακτηρίζεται ἀπὸ ἔντονη δυαδικότητα: ἡ δευτερεύουσα

⁴⁹⁴ Ὁ Bergman (1921), σ. 103, ἔχοντας προφανῶς κατὰ νοῦν τὴ ρήση τοῦ Χριστοῦ στὸν Ἀπόστολο Πέτρο (Mt 16.18) «*et ego dico tibi quia tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam*», θεωρεῖ ὅτι τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ γιὰ τὸ ὁποῖο γίνεται λόγος ἐδῶ εἶναι ἡ Ἐκκλησία. Ἄν καὶ δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ἐσφαλμένη ἢ παραπάνω σύνδεση, ἐντούτοις ἡ Θεία Μετάληψη ὡς Σῶμα Χριστοῦ συνδέονται συχνὰ μὲ τὴν ἔννοια τοῦ φωτὸς ἢ τοῦ φωτισμοῦ ποὺ παρέχει στοὺς πιστοὺς, πρβ. Μ. Βασιλείου, *Εὐχὴ εἰς τὴν Θεῖαν Μετάληψιν*, Β (Μικρὸν Ἱερατικόν, σ. 163): *Καὶ γενέσθω μοι τὰ Ἅγια ταῦτα εἰς ἴασιν καὶ κάθαρσιν καὶ φωτισμόν*, Γ. Χρυσ., *Εὐχὴ εἰς τὴν Θεῖαν Μετάληψιν*, Α (Μικρὸν Ἱερατικόν, σ. 164): *Ἀλλὰ γενέσθω μοι ὁ ἀνθραξ τοῦ παναγίου Σου Σώματος καὶ τοῦ τιμίου Σου Αἵματος εἰς ἀγιασμόν καὶ φωτισμόν καὶ ῥῶσιν τῆς ταπεινῆς μου ψυχῆς*.

⁴⁹⁵ Βλ. van Assendelft (1976), σ. 132.

⁴⁹⁶ Γιὰ τὴν κυριολεκτικὴ σημασία τῆς φλόγας τῶν κεριῶν βλ. καὶ Gnllka (1980), σσ. 420-422.

έναντιωματική πρόταση τῶν δύο πρώτων στίχων ἀντιπαρατίθεται στήν κύρια τῶν ἐπόμενων δύο στίχων, ἐνῶ παράλληλα τὰ *innumero sidere* καὶ *lunari(que) lampade*, πού δηλώνουν τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο φωτίζει ὁ Χριστὸς τὸν οὐρανό⁴⁹⁷, ἀντιπαραβάλλονται πρὸς τὸ ζεῦγος πού σχηματίζουν τὰ *incussu silicis* καὶ *saxigeno semine* τῶν στ. 7 καὶ 8 (πού ἐκφράζουν τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο δημιουργοῦν φῶς οἱ ἄνθρωποι), οἱ ὅροι τοῦ ὁποῖου χαρακτηρίζονται ἀπὸ συντακτικὴ ὁμοιότητα (ἀφαιρετικές ὀργανικές) καί – ἐν μέρει – ἰσοσυλλαβία. Εἶναι μάλιστα χαρακτηριστικὸ ὅτι ἡ λέξη *lumina*, μὲ τὴν ὁποία δηλώνεται στὴ στροφή αὐτὴ τὸ φῶς τῶν πιστῶν, χρησιμοποιήθηκε καὶ στὴν προηγούμενη καὶ ἐπόμενη στροφή (στ. 1 καὶ 9 ἀντίστοιχα) γιὰ τὴ δήλωση τοῦ φωτὸς τοῦ Χριστοῦ. Ἔτσι, ἂν τὸ φῶς πού σκορπᾷ ὁ Χριστὸς στὸ σύμπαν ἀποτελεῖ σύμβολο τῶν δωρεῶν τοῦ Χριστοῦ πρὸς τὸν ἄνθρωπο, τὸ ἀντιπαρατιθέμενο πρὸς αὐτὸ φῶς τῶν πιστῶν δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ εἶναι τὸ δῶρο πού ἀντιπροσφέρει ὁ ἄνθρωπος πρὸς τὸν Χριστὸ μέσα ἀπὸ τὴν προσευχή. Ἡ ἀλληγορικὴ αὐτὴ σημασία συμφωνεῖ καὶ μὲ τὴν ἐπισήμανση ὅτι ὁ Χριστὸς εἶναι αὐτὸς πού διδάσκει τὸ ἄναμμα αὐτοῦ τοῦ φωτὸς στοὺς ἀνθρώπους: ἡ ταπεινὴ χροιά του μοιάζει νὰ ἀντανακλᾷ τὴν ταπεινὴ προσευχὴ τῶν πιστῶν, τὴν ὁποία δίδαξε ὁ ἴδιος ὁ Χριστὸς στοὺς ἀνθρώπους.

Ἐπὶ αὐτὸ τὸ πρίσμα μπορεῖ νὰ ἐρμηνευθοῦν καὶ οἱ στ. 11 καὶ 12 πού ἐπίσης ἀναφέρονται στὸ φῶς πού προσφέρουν οἱ πιστοὶ στὸν Χριστό. Ἡ χρῆση τοῦ ὑποκοριστικοῦ *igniculis* σηματοδοτεῖ κι ἐδῶ τὴν ταπεινὴ προσευχὴ στὸν Χριστό. Τὸ γεγονός ὅτι οἱ μικρὲς αὐτὲς φλόγες προέρχονται ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Χριστό, τὴ «σταθερὴ πέτρα», δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ δηλώνει τὸ κέντρο ἀναφορᾶς τῆς προσευχῆς τοῦ πιστοῦ, ἀλλὰ, σὲ συνδυασμὸ μὲ τὸν στ. 8, καὶ τὸ πρότυπο τοῦ πιστοῦ κατὰ τὴν προσευχὴ του, δηλαδὴ τὸν ἴδιο τὸν Χριστό. Ἡ τοποθέτηση ἄλλωστε στὴν τρίτη στροφή τῶν ὄρων *luminis* καὶ *igniculis* (μὲ τοὺς ὁποῖους δηλώνεται τὸ φῶς τοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν πιστῶν) στὸν πρῶτο καὶ τελευταῖο ἀντίστοιχα στίχο της, ἀφήνοντας στὸ κέντρο τοὺς στ. 10 καὶ 11 πού ἀναφέρονται στὴν πηγὴ τους, τὸν Χριστό⁴⁹⁸, δημιουργεῖ καὶ πάλι ἕνα

⁴⁹⁷ Εἶναι ἀξιοσημείωτος ὁ συσχετισμὸς τοῦ ὄρου *lampas* μὲ τὸ φεγγάρι, καθὼς, ὅπως παρατηρεῖ ἡ van Assendelft (1976), σσ. 129-130, ὁ ὄρος αὐτὸς συνηθέστερα συνδέεται μὲ τὸν ἥλιο. Προφανῶς ὁ συσχετισμὸς αὐτὸς ὑπερτονίζει τὴ δύναμη τοῦ φωτὸς τοῦ οὐρανοῦ.

⁴⁹⁸ Ἀσφαλῶς ἡ εἰκόνα τοῦ Χριστοῦ ὡς πηγῆς τοῦ φωτὸς ἐμπνέεται ἀπὸ τὸν λόγο τοῦ ἴδιου τοῦ Χριστοῦ *ego sum lux mundi* (Io 8.12). Αἰξίζει βεβαίως νὰ προσεχθεῖ ἡ χρῆση τῆς

δυναμικὸ σχῆμα ποὺ προβάλλει τὴν ἐξάρτηση αὐτῆ τοῦ φωτός σὲ ὅποιαδήποτε μορφή του, εἴτε ὡς θεία εἴτε ὡς ἀνθρώπινη προσφορά, ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Χριστό⁴⁹⁹.

Θέλοντας λοιπὸν κανεὶς νὰ ἐρμηνεύσει τὸ θεολογικὸ νόημα τῆς εἰσαγωγῆς καὶ στηριζόμενος στὶς παραπάνω ἀλληγορικὲς διαστάσεις τοῦ φωτός καὶ στὸ γεγονὸς τῆς μεταξὺ τους σύνδεσης στὴν τρίτη στροφή ὁδηγεῖται στὸ συμπέρασμα πὼς τὸ πέμπτο ποίημα τῆς συλλογῆς ξεκινᾷ μὲ τὴν ἰδέα τῆς συμπόρευσης τοῦ θεϊκοῦ καὶ τοῦ ἀνθρώπινου παραγόντα στὴ ζωὴ τοῦ πιστοῦ, ἰδέα ποὺ κυριάρχησε στὸ προηγούμενο ποίημα. Ὁ Θεὸς δηλαδὴ εἶναι Αὐτὸς ποὺ δίνει στοὺς ἀνθρώπους τὸ φῶς τῆς πνευματικῆς ζωῆς, μὲ τὴν προϋπόθεση βέβαια τῆς δικῆς τους πίστεως καὶ προσευχῆς. Ἡ θεολογικὴ ὅμως αὐτὴ ἀλήθεια τοποθετούμενη στὴν ἀρχὴ αὐτοῦ τοῦ ποιήματος μοιάζει νὰ προοιδαίνει τὸν ἀναγνώστη γιὰ τὸ περιεχόμενό του.

II) Α' θεωρητικὸ μέρος (στρ. 4-7): ἡ λατρευτικὴ σημασία τοῦ φωτός

*Pinguis quos olei rore madentibus
lychnis aut facibus pascimus aridis:*
15 *quin et fila favis scirpea floreis* στρ. 4
presso melle prius conlita fingimus.

*Vivax flamma viget, seu cava testula
sucum linteolo suggerit ebrio,
seu pinus piceam fert alimoniam,* στρ. 5
20 *seu ceram teretem stuppa calens bibit.*

*Nectar de liquido vertice fervidum
guttatim lacrimis stillat olentibus,
ambustum quoniam vis facit ignea* στρ. 6
imbrem de madido flere cacumine.

ὑποτακτικῆς παρατατικοῦ *ne nesciret*, παρὰ τὴν ἐξάρτησή της ἀπὸ ρῆμα ἀρκτικοῦ χρόνου (*monstras*), ἢ ὅποια, ὅπως εὐστοχα παρατηρεῖ ἡ van Assendelft (1976), σ. 131, τονίζει ἀκόμη περισσότερο τὴν εἰκόνα τοῦ Χριστοῦ ὡς πηγῆς τοῦ φωτός, καθὼς Αὐτὸς παρουσιάζεται μὲ αὐτὴν τὴν ιδιότητα ὄχι μόνο στὸ παρόν, ἀλλὰ καὶ στὸ παρελθόν.

⁴⁹⁹ Ὁ Starobinski (1989), σ. 12, προχωρᾷ ἓνα βῆμα παραπάνω καὶ βλέπει τὸ φῶς αὐτὸ τῶν πιστῶν ὡς σύμβολο τῆς παρουσίας τοῦ Χριστοῦ κατὰ τὴ διάρκεια τῆς νύχτας.

25 *Splendent ergo tuis muneribus, Pater,
 flammis mobilibus scilicet atria,
 absentemque diem lux agit aemula, στρ. 7
 quam nox cum lacero victa fugit peplo.*

Ἡ ἐνότητα αὐτὴ ἀπαρτίζεται ἀπὸ τέσσερις στροφές κατανεμημένες σὲ δύο ἰσομεγέθη μέρη. Στὸ πρῶτο ἀπὸ αὐτὰ (στρ. 4-5) περιγράφονται μὲ ἀρκετὰ λεπτομερειακὸ τρόπο οἱ πηγές ἀπὸ τὶς ὁποῖες προέρχεται τὸ φῶς στὴ χριστιανικὴ λατρεία: τὸ λυχνάρι, ἡ δάδα καὶ τὸ κερί. Εἶναι μάλιστα χαρακτηριστικὸ ὅτι τὰ τρία αὐτὰ ἀντικείμενα ἀναφέρονται καὶ στὶς δύο στροφές, μὲ τὴ διαφορὰ ὅτι στὴν πρώτη στροφή γίνεται μιὰ περιγραφή τῶν συγκεκριμένων ἀντικειμένων, ἐνῶ στὴ δευτέρη στροφή ἐκεῖνο ποὺ ἐνδιαφέρει εἶναι ἡ φλόγα ποὺ αὐτὰ ἐκπέμπουν. Γιὰ μιὰ ἀκόμη φορὰ ἐπαληθεύεται ἡ τάση τῆς προυδεντιανῆς ποιητικῆς νὰ συνδυάζεται ἡ δυαδικὴ μὲ τὴν τριαδικὴ δόμηση: ἡ περιγραφή τριῶν ἀντικειμένων γίνεται σὲ δύο στροφές.

Ἡ τέταρτη στροφή ἀναφέρει ὅτι τρέφουμε τὶς φλόγες, γιὰ τὶς ὁποῖες ἔγινε λόγος στὴν προηγούμενη στροφή, μὲ λυχνάρια ποὺ περιέχουν λάδι ἢ μὲ ξερὲς δάδες (στ. 13-14: *pinguis quos olei rore madentibus / lychnis aut facibus pascimus aridis*) καὶ ἐπιπλέον φτιάχνουμε κεριά βάζοντας φιλίλια ἀπὸ σχοῖνο ἀλειμμένα μὲ ἀρωματικὸ μελισσοκέρι, ἀφοῦ πρῶτα ἔχει πιεστεῖ τὸ μέλι (στ. 15-16: *quin et fila favis scirpea floreis / presso melle prius conlita fingimus*). Ὅσον ἀφορᾷ τὴ δομὴ τῆς στροφῆς παρατηρεῖ κανεὶς καὶ πάλι ἕναν συνδυασμὸ τῆς δυαδικότητος μὲ τὴν τριαδικότητα: οἱ τρεῖς πηγές τοῦ φωτὸς κατανέμονται οὐσιαστικὰ σὲ δύο τμήματα: στὸ πρῶτο (στ. 13-14) οἱ δύο πρῶτες (λυχνάρι καὶ δάδα), στὸ δεύτερο (στ. 15-16) τὸ τρίτο (κερί). Ἡ ξεχωριστὴ ἀναφορὰ στὸ κερί πρέπει νὰ ἀποδοθεῖ στὴν ἰδιαίτερη λατρευτικὴ σημασία του: τὸ κερί χρησιμοποιοῦνταν τὴν ἐποχὴ αὐτὴ σὲ ἑσπερινὲς προσευχές, μπροστὰ ἀπὸ εἰκόνες ἢ λείψανα Ἁγίων, ἀλλὰ καὶ σὲ κηδεῖες, δηλαδὴ σὲ λατρευτικὲς στιγμὲς ποὺ σχετίζονται τόσο μὲ τὴν παρούσα, ὅσο καὶ μὲ τὴ μέλλουσα ζωὴ⁵⁰⁰. Ἄλλωστε ἡ ἀσυνήθιστη χρῆση τοῦ ἐπιθέτου *florens*

⁵⁰⁰ Βλ. van Assendelft (1976), σσ. 134-135. Ὁ Fontaine (1979), σσ. 326-327 καὶ 333-334, ἐκλαμβάνει τὴ γενικότερη ἐμμονὴ στὴν περιγραφή τῶν μέσων ποὺ συντηροῦν τὴ φωτιά ὡς ἀπόδειξη τῆς σύνδεσης τοῦ ποιήματος μὲ τὴν ἑσπερινὴ ἀκολουθία, χαρακτηριστικὸ τῆς ὁποίας ἀποτελοῦσε ὁ ὕμνος πρὸς τὰ φωτιστικὰ μέσα (*laus cerei*), ἰδιαίτερος δὲ πρὸς τὸ κερί ὡς σύμβολο τῆς ἀγνῆς προσφορᾶς πρὸς τὸν Θεό.

για τὸν προσδιορισμὸ τοῦ φιτιλιοῦ παραπέμπει κι αὐτὴ μὲ τὴ σειρά της τόσο στὴ ζωὴ, ὅσο καὶ στὸν θάνατο, καθὼς ἡ χρῆση τῶν λουλουδιῶν συνδέεται καὶ μὲ τὶς δύο αὐτὲς καταστάσεις⁵⁰¹. Ἀπὸ τὴν ἄλλη φορῆας ἰδιαίτερων συνδηλώσεων εἶναι καὶ τὸ λάδι, μὲ τὸ ὁποῖο, κατὰ τὸν ποιητὴ, οἱ πιστοὶ ἐνισχύουν τὴ φλόγα: τὸ ὑλικὸ αὐτὸ χρησιμοποιεῖται στὴ χριστιανικὴ γραμματεία ὡς δηλωτικὸ τῆς ταπεινώσεως καὶ τῆς ἐλεημοσύνης⁵⁰². Ἡ ὅλη λοιπὸν εἰκόνα τῆς στροφῆς μοιάζει νὰ ὑποβάλλει τὴν ἰδέα τῆς προσφορᾶς τῆς φωτιᾶς ἀπὸ τοὺς πιστοὺς πρὸς τὸν Θεό, μιᾶς προσφορᾶς ταπεινῆς, πού ἀποκτᾶ ἰδιαίτερο νόημα, καθὼς συνδέεται μὲ τὴ ζωὴ καὶ τὸν θάνατο⁵⁰³. Ἄλλωστε κάθε προσφορὰ, κάθε δέηση τῶν πιστῶν πρὸς τὸν Θεὸ εἶναι ζωτικῆς σημασίας γιὰ τοὺς ἴδιους τόσο σὲ αὐτήν, ὅσο καὶ στὴ μέλλουσα ζωὴ.

Οἱ τρεῖς πηγὲς τοῦ φωτὸς πού ἀναφέρθηκαν στὴν τέταρτη στροφὴ (λυχνάρι, δάδα καὶ κερί) ἐπαναλαμβάνονται καὶ στὴν ἐπόμενη καὶ μάλιστα μὲ τὴν ἴδια σειρά: ἡ φλόγα καίει εἴτε καθὼς τὸ λυχνάρι καταναλώνει τὸ ὑγρὸ μὲ τὸ φιτίλι (στ. 17-18: *vivax flamma viget, seu cava testula / sucum linteolo suggerit ebrio*) εἴτε καθὼς τὸ πεῦκο γίνεται ἡ τροφὴ της (στ. 19: *seu pinus piceam fert alimoniam*) εἴτε τέλος καθὼς τὸ ζεστὸ στουπὶ «πίνει» τὸ λεῖο κερί (στ. 20: *seu ceram teretem stuppa calens bibit*). Ἡ πρόταξη στὸν πρῶτο στίχο τῆς στροφῆς τοῦ ἀποτελέσματος πού προκύπτει ἀπὸ τὴ χρῆση τῶν τριῶν αὐτῶν ἀντικειμένων, δηλαδὴ τῆς φλόγας (ἐμφατικὰ μάλιστα διατυπωμένης μέσα ἀπὸ τὸν πλεονασμὸ καὶ τὴν παρήχηση τῶν *vivax...viget*)⁵⁰⁴, καὶ ἡ ἐπανάληψη στὴ συνέχεια τῶν τριῶν αὐτῶν πηγῶν της, δημιουργεῖ σὲ συνδυασμὸ μὲ τὴν προηγούμενη στροφὴ ἕναν συνδυασμὸ δυαδικοῦ καὶ τριαδικοῦ δομικοῦ σχήματος, στὰ ἄκρα τοῦ ὁποῖου βρίσκονται οἱ πηγὲς τοῦ φωτὸς καὶ στὸ κέντρο τοῦ αὐτῆ καθεαυτὴν ἡ φλόγα. Ἄν μάλιστα ληφθεῖ ὑπ' ὄψιν ὅτι ἡ φλόγα

⁵⁰¹ Βλ. van Assendelft (1976), σ. 135.

⁵⁰² Βλ. van Assendelft (1976), σσ. 133-134.

⁵⁰³ Ὁ Herzog (1966), σ. 72, ἂν καὶ ἀναγνωρίζει τὴν ἀλληγορικὴ διάσταση τῆς λεπτομερειακῆς περιγραφῆς τῶν κεριῶν καὶ τοῦ φωτὸς τους, περιορίζει τὴ δυναμικὴ τοῦ συμβολισμοῦ τῆς εἰκόνας, καθὼς βλέπει σὲ αὐτὰ μόνο τὰ δῶρα τοῦ Θεοῦ πού διώχνουν τὸ σκοτάδι καὶ παίζουν τὸ ρόλο τῆς ἡμέρας πού ἔρχεται. Ἀπὸ τὴν ἄλλη ὁ Fontaine (1978), σ. 79, στέκεται ἐπιφυλακτικὸς ἀπέναντι στὴν ἀλληγορικὴ κατανόηση τοῦ χωρίου, θεωρώντας παρακινδυνευμένο τὸν συσχετισμὸ τοῦ προουδεντιανοῦ κειμένου μὲ μεταγενέστερες ἀλληγορικὲς σημασίες τοῦ κериοῦ. Ἡ van Assendelft (1976), σ. 133, ἐπισημαίνει ὡστόσο ὅτι ὁ συμβολισμὸς τοῦ κериοῦ ἦταν γνωστός ἤδη ἀπὸ τὰ μέσα τοῦ 4^{ου} αἰ. μ.Χ. Ὑπὲρ τῆς σύνδεσης τῆς εἰκόνας μὲ τὴ δοξολογία πρὸς τὸν Θεὸ γιὰ τὰ δῶρα πού Αὐτὸς προσφέρει στὸν ἄνθρωπο τάσσεται καὶ ὁ Gnifka (1980), σ. 423.

⁵⁰⁴ Γιὰ τὴν παρατήρηση βλ. καὶ van Assendelft (1976), σ. 136.

αὐτὴ παρουσιάζεται στὸν πρῶτο στίχο αὐτῆς τῆς στροφῆς ὡς δυνατὴ καὶ θάλλουσα (*vivax...viget*), ἐντύπωση ποὺ ἐνισχύεται καὶ ἀπὸ τὴν παρήχηση τοῦ ἑξακολουθητικοῦ χειλικοῦ φθόγγου *v* καὶ τὸν πλεονασμὸ ποὺ ἐνυπάρχει στὴ φράση⁵⁰⁵, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὴν εἰκόνα τῆς ζωηρῆς κίνησης τοῦ φιτιλιοῦ, ποὺ παρουσιάζεται ὡς «μεθυσμένο» (στ. 18: *ebrio*), τότε γίνεται φανερὴ ἡ σημασία ποὺ ἀποκτᾶ στὴν ἐνότητα αὐτὴ ἡ φλόγα ὡς προσφορὰ τῶν πιστῶν πρὸς τὸν Θεό. Βέβαια οἱ ἀλληγορικὲς συνδηλώσεις τοῦ ὄρου δὲ θὰ πρέπει νὰ περάσουν ἀπαρατήρητες. Ὅπως καὶ στὴν προηγούμενη στροφή οἱ προσφορὲς τῶν πιστῶν χαρακτηρίζονται κι ἐδῶ ἀπὸ ταπεινότητα, ἡ ὁποία καθίσταται ἐμφανῆς μέσῳ τῶν ὑποκοριστικῶν *testula* καὶ *linteolo*, ἀλλὰ καὶ μέσῳ τῆς ἐπισήμανσης τῆς μικρῆς σημασίας ποὺ μπορεῖ νὰ ἔχει τὸ ἀντικείμενο ἀπὸ τὸ ὁποῖο προέρχεται ἡ φλόγα (εἶναι χαρακτηριστικὴ ἡ τριπλὴ ἐπανάληψη τοῦ *sei*). Ἔτσι ἡ ταπεινότητα αὐτὴ ἔρχεται σὲ ἀντίθεση μὲ τὴ δύναμη τῆς φλόγας ποὺ βγαίνει ἀπὸ τὰ ἀντικείμενα ποὺ μπορεῖ νὰ χρησιμοποιεῖ ὁ πιστὸς κατὰ τὴν προσευχὴ του. Στὸ ἐπίπεδο λοιπὸν τῆς εὐρύτερης ἐνότητας τῶν δύο αὐτῶν στροφῶν ἡ τριμερῆς δομὴ ποὺ ἐπιλέγεται μοιάζει νὰ ἀντανακλᾷ τὴν ἀντίθεση ἀνάμεσα στὸν ταπεινὸ τρόπο προσευχῆς τῶν πιστῶν καὶ τὴ δύναμη ποὺ αὐτὴ μπορεῖ νὰ ἔχει.

Στὴν ἐνότητα τῶν ἐπόμενων δύο στροφῶν (στρ. 6 καὶ 7) παρουσιάζεται τὸ ἀποτέλεσμα τῆς ταπεινῆς, ἀλλὰ σημαντικῆς αὐτῆς προσφορᾶς τῶν πιστῶν. Ἡ εἰκονογραφία εἶναι ἡ ἴδια καὶ προέρχεται ἀπὸ τὸ φῶς ποὺ προκαλοῦν τὰ κεριά. Στὴν πέμπτη στροφή παρουσιάζεται τὸ κερὶ νὰ λιώνει, καθὼς ζεστὸ νέκταρ στάζει ἀπὸ τὴν ὑγρὴ κορυφὴ του σταγόνα σταγόνα σὰν δάκρυα εὐωδιαστά (στ. 21-22: *nectar de liquido vertice fervidum / guttatim lacrimis stillat olentibus*), ἐπειδὴ ἡ δύναμη τῆς φωτιᾶς κάνει τὶς φλογερὲς σταγόνες νὰ κυλοῦν ἀπὸ τὴν ὑγρὴ κορυφὴ (στ. 23-24: *ambustum quoniam vis facit ignea / imbrem de madido flere cacumine*). Αὐτοῦ περιγράφηκε τὸ λιώσιμο τοῦ κεριοῦ, στὴν ἐπόμενη στροφή παρουσιάζονται τὰ ἀποτελέσματά του: οἱ αἶθουρες λάμπουν ἀπὸ τὰ δῶρα τοῦ Θεοῦ μὲ εὐγενεῖς φλόγες (στ. 25-26: *splendent ergo tuis muneribus, Pater, / flammis nobiles scilicet atria*), ἐνῶ τὸ ἀνταγωνιστικὸ φῶς τους φέρνει τὴν ἡμέρα ποὺ εἶχε ἀποχωρήσει, ἀπὸ τὴν ὁποία ἡ νύχτα νικημένη τρέπεται σὲ φυγὴ μὲ σχισμένο τὸ πέπλο τῆς (στ. 27-28: *absentemque diem lux agit aemula, / quam nox cum lacero victa fugit peplo*). Τὸ δυαδικὸ δομικὸ σχῆμα τῆς ἐνότητας φαίνεται λοιπὸν νὰ ὑπακούει στὸ

⁵⁰⁵ Βλ. καὶ van Assendelft (1976), σ. 136 καὶ Evenepoel (1978α'), σ. 237.

λογικὸ σχῆμα τοῦ αἰτίου – αἰτιατοῦ, καθὼς ἡ ἀπομάκρυνση τοῦ σκότους ἐμφανίζεται ὡς ἀποτέλεσμα – εἶναι χαρακτηριστικὴ ἡ χρήση τοῦ *ergo* στὸν πρῶτο στίχο τῆς δεύτερης στροφῆς – τοῦ κερικοῦ ποῦ λιώνει.

Σὲ ἀλληγορικὸ ἐπίπεδο τὸ δομικὸ αὐτὸ σχῆμα ἐκφράζει τὴν ἀποτελεσματικότητά τῆς προσευχῆς καὶ γενικότερα τῆς προσφορᾶς πρὸς τὸν Θεό, ὁ Ὅποιος ἀνταποκρίνεται ἄμεσα στὰ αἰτήματα τῶν πιστῶν ἀπομακρύνοντας τὸ πνευματικὸ σκότος καὶ φέρνοντας καὶ πάλι τὸ φῶς τῆς σωτηρίας στὸν ἄνθρωπο. Ὑπὲρ μιᾶς τέτοιας ἐρμηνείας συνηγορεῖ καὶ ἡ χρήση τῆς λέξης *lacrimis* στὸν στ. 22, ἡ ὁποία θὰ μπορούσε νὰ θεωρηθεῖ ὅτι ἐκφράζει τὰ δάκρυα ποῦ προσφέρουν οἱ μετανοοῦντες πρὸς τὸν Θεό. Ὁ προσδιορισμὸς ἄλλωστε *olentibus* ποῦ ἀποδίδεται στὸ *lacrimis*, ἀλλὰ καὶ ἡ χρήση τοῦ ρήματος *flere* (στ. 24) ὑπενθυμίζει ἀσφαλῶς τὸ εὐαγγελικὸ περιστατικὸ μὲ τὴ μετανοοῦσα γυναίκα ποῦ ἄλειψε μὲ δάκρυα καὶ ἀρώματα τὰ πόδια τοῦ Κυρίου⁵⁰⁶. Ἐπομένως δικαιούται κανεὶς νὰ δεῖ στὴ νύχτα ποῦ φεύγει τὸ σκότος τῶν ἁμαρτιῶν καὶ στὸ φῶς ποῦ παρέχει τὸ λιωμένο κερὶ τὴ σωτήρια λάμψη τῆς συγχώρησης τοῦ Θεοῦ. Οἱ εὐεργεσίες τοῦ Θεοῦ στὴν ἀνθρώπινη ζωὴ ἐμφανίζονται καὶ πάλι στενὰ συνδεδεμένες μὲ τὴν ἀνθρώπινη ἀναζήτηση τοῦ ἐλέους τοῦ Θεοῦ⁵⁰⁷. Δὲν εἶναι ἄλλωστε τυχαῖο ὅτι ἡ λέξη *nectar* ποῦ χρησιμοποιεῖται στὴν ἕκτη στροφή, γιὰ νὰ δηλωθεῖ τὸ κερὶ ποῦ λιώνει καθὼς προσφέρεται στὸν Θεό, χρησιμοποιεῖται καὶ ἄλλοῦ ἀπὸ τὸν Προυδέντιο γιὰ τὴν ἔκφραση τῶν δωρεῶν ποῦ παρέχει ὁ Θεὸς πρὸς τὸν ἄνθρωπο⁵⁰⁸.

Ὡστόσο ἡ κατασκευή τῆς ἕκτης στροφῆς μαρτυρεῖ πῶς ἀκόμη καὶ ἡ μετάνοια καὶ ἡ προσευχὴ τοῦ πιστοῦ ποῦ προκαλεῖ τὸ ἔλεος τοῦ Θεοῦ ἀποτελοῦν οὐσιαστικὰ καὶ αὐτὲς δωρεὰ τοῦ Θεοῦ. Ἡ στροφή αὐτὴ ἀποτελεῖται ἀπὸ δύο εἰκόνες ποῦ καταλαμβάνουν δύο στίχους ἡ καθεμία καὶ ποῦ ἐκ πρώτης ὄψεως φαίνονται ἴδιες. Πράγματι τὸ *nectar feruidum* τοῦ στ. 21 φαίνεται νὰ ἀντιστοιχεῖ πρὸς τὸ *ambustum imbrem* τοῦ στ. 23, τὸ *de liquido vertice* τοῦ στ. 21 πρὸς τὸ *de madido cacumine* τοῦ στ. 24, ἐνῶ τὸ *flere* τοῦ στ. 24 ἀπηχεῖ τὸ *stillat* τοῦ στ. 22. Ἡ παραλληλία αὐτὴ δὲν ἀποτελεῖ ὡστόσο σὲ καμία περίπτωση περιττὴ ἐπανάληψη. Ὀφείλει

⁵⁰⁶ Lc 7.38κέ. Γιὰ τὴ σύνδεση βλ. καὶ van Assendelft (1976), σ. 138.

⁵⁰⁷ Εἶναι προφανὴς κι ἐδῶ ἡ ἀπήχηση τῆς προτροπῆς τοῦ Χριστοῦ «*Petite et dabitur vobis, quaerite et invenientis, pulsate et aperietur vobis*» (Mt 7.7).

⁵⁰⁸ Πρβ. Perist. 341-345: *cognostis ipsum: nunc colendi agnoscite / ritum modumque, quale sit templi genus, / quae dedicari sanxerit donaria, / quae vota poscat, quos sacerdotes velit, / quod mandet illic nectar inmolarier.*

κανείς λοιπόν να στρέψει την προσοχή του προς όρισμένες μικρές, αλλά κρίσιμες διαφορές ανάμεσα στις δύο εικόνες. Καταρχήν τὸ γεγονός ὅτι τὸ κερί στους δύο πρώτους στίχους τῆς στροφῆς παρουσιάζεται να λιώνει ἀπὸ μόνο του, ἐνῶ στους ἄλλους δύο εἶναι ἡ πύρινη δύναμη ποὺ προκαλεῖ αὐτὸ τὸ λιώσιμο εἶναι κάτι ποὺ ἀξίζει να ἐπισημανθεῖ, πολλῶ δὲ μᾶλλον ἀπὸ τὴ στιγμή ποὺ εἶναι γνωστὴ ἡ σύνδεση τῆς *vis ignea* μὲ τὴ θεϊκὴ παρουσία, γνωστὴ τόσο στὴ βιβλικὴ γραμματεία⁵⁰⁹, ὅσο καὶ στὰ ἔργα τοῦ Προυδεντίου⁵¹⁰. Ἐπιπλέον ἡ πρώτη εἰκόνα φαίνεται να ἔχει μιὰ δυναμικὴ σαφῶς μικρότερη ἀπὸ τὴ δεύτερη: οἱ σταγόνες τοῦ λιωμένου κεριοῦ κυλοῦν ζεστὲς σταδιακὰ σὰν δάκρυα (εἶναι χαρακτηριστικὴ ἡ ἐμφατικὴ τοποθέτηση τοῦ *guttatim* στὴν ἀρχὴ τοῦ στ. 22 καὶ ἡ χρῆση τοῦ *lacrimas*, καθὼς καὶ ἡ παρήχηση τοῦ *t* στὸν στίχο αὐτό⁵¹¹), σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν καυτὴ βροχὴ (*ambustum imbrem*· εἶναι ἐξαιρετικὰ χαρακτηριστικὴ κι ἐδῶ ἡ τοποθέτηση τῆς λέξης *ambustum* στὴν ἀρχὴ τοῦ στ. 23, καθὼς καὶ τὸ *ὀξύμωρον* τῆς ἔκφρασης, ποὺ ἐπιτείνει τὴ δυναμικὴ τῆς⁵¹²) μὲ τὴν ὁποία ἀποδίδεται ἡ ἴδια εἰκόνα στὸ δεύτερο μισὸ τῆς στροφῆς. Ἡ σύγκριση λοιπὸν τῶν δύο εικόνων καθιστᾷ ἐμφανῆ τὴν πρόθεση τοῦ ποιητῆ να τονίσει τὴ δύναμη τῆς Χάρης τοῦ Θεοῦ μὲ τὴν ὁποία ὁδηγεῖ τὸν ἄνθρωπο στὰ λυτρωτικὰ δάκρυα τῆς μετάνοιας. Ἡ ἔκφραση αὐτῶν τῶν νοημάτων δὲ θὰ ἦταν δυνατὴ χωρὶς τὴν εἰκόνα τοῦ κεριοῦ ποὺ λιώνει καὶ ἐπομένως ἡ ἐπιλογή τοῦ ποιητῆ να ἀφιερῶσει μόνο σὲ αὐτὴν κι ὄχι καὶ στίς ἄλλες δύο πηγὲς φωτὸς (λυχνάρι καὶ δάδα) ἐξ ὀλοκλήρου μία στροφή δὲ θὰ πρέπει ἀπαραιτήτως να ἐρμηνευθεῖ στὰ πλαίσια τῆς λατρευτικῆς σημασίας τοῦ ποιήματος (ὡς ὑπαινιγμὸς δηλαδὴ στὴν ἐπιλύχνιο ἀκολουθία γιὰ τὴν ὁποία — ὑποτίθεται — προοριζόταν τὸ ποίημα)⁵¹³.

Στοιχεῖα ποὺ ὁδηγοῦν σὲ μιὰ ἀλληγορικὴ ἐρμηνεία τοῦ κειμένου ἐνυπάρχουν καὶ στὴν ἔβδομη στροφή. Στὴ στροφή αὐτὴ, ὅπως ἔχει ἀναφερθεῖ, γίνεται ἀναφορὰ στὰ ἀποτελέσματα τῆς προσφορᾶς τῶν πιστῶν πρὸς τὸν Θεό, ὁ Ὅποιος σκορπᾷ τὸ φῶς Του σὲ ὅλον τὸν χῶρο. Ἡ λέξη *atrium* ποὺ χρησιμοποιεῖται εἶναι ιδιαίτερα χαρακτηριστικὴ, καθὼς

⁵⁰⁹ Πρβ. τὴν ἐμφάνιση τοῦ Θεοῦ στὸν Μωυσῆ μὲ τὴ μορφή φλεγόμενης βάτου, *Ex* 3.2.

⁵¹⁰ Γιὰ παράλληλα χωρία στὸν Προυδέντιο βλ. van Assendelft (1976), σ. 139.

⁵¹¹ Γιὰ τὴν παρατήρηση αὐτὴ βλ. καὶ van Assendelft (1976), σσ. 138-139.

⁵¹² Γιὰ τὴν παρατήρηση βλ. καὶ van Assendelft (1976), σ. 139, ἡ ὁποία παρέχει μιὰ εὔστοχη ἐρμηνεία τῆς εἰκόνας: τὰ δάκρυα μετάνοιας παρουσιάζονται να ἐκπηγάζουν ἀπὸ τὴν καθαρτικὴ φωτιὰ τοῦ Χριστοῦ.

⁵¹³ Γιὰ τὴν ἀποψη αὐτὴ βλ. Fontaine (1978), σ. 80.

στο ἔργο τοῦ Προυδεντίου ἀπαντᾷ ὄχι μόνο μὲ τὴν κυριολεκτικὴ τῆς σημασία, ἀλλὰ καὶ μεταφορικὰ δηλώνοντας τὴν ψυχὴ⁵¹⁴. Ἐπομένως στὸ φῶς αὐτὸ ποὺ σκορπᾷ ὁ Θεὸς μπορεῖ κανεὶς νὰ δεῖ τὴν πνευματικὴ ἀνάταση ποὺ παρέχει Αὐτὸς στὶς ψυχὰς τῶν πιστῶν. Αἰξίζει μάλιστα κι ἐδῶ νὰ ἐπισημανθεῖ τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ φωτισμὸς αὐτὸς τῶν ψυχῶν τῶν πιστῶν θεωρεῖται ὡς δῶρο τοῦ Θεοῦ στὸν ἄνθρωπο (στ. 25: *tuis muneribus, Pater*). Αὐτὸ τὸ νόημα φαίνεται νὰ ὑποβάλλει καὶ ἡ χρῆση τοῦ ἐπιθέτου *nobilis* στὸν ἐπόμενον στίχο ὡς προσδιορισμοῦ τῶν φλογῶν ποὺ φωτίζουν τὸ δωμάτιο (*flammis nobilibus*), τὸ ὁποῖο δὲν ἀφήνει κανένα περιθώριο ἀμφιβολίας ὅτι οἱ φλόγες αὐτὲς προέρχονται ἀπὸ τὸν Θεό⁵¹⁵. Ἄν ὅμως ἡ εἰκόνα τῶν δύο πρώτων στίχων ὑποβάλλει τὴν ἔννοια τῆς ψυχικῆς ἀνάτασης ποὺ προσφέρει ὁ Θεὸς ὡς ἀνταπόδοση τῆς λατρείας τῶν πιστῶν, ἐκείνη τῶν δύο ἐπόμενων προβάλλει ἓνα γενικότερο καὶ σημαντικότερο ἀποτέλεσμα αὐτῆς, τὴν ὑποχώρηση τοῦ κόσμου τῆς ἁμαρτίας. Ἡ δομὴ τοῦ στ. 27, μὲ τὴν τοποθέτηση τῶν *diem* καὶ *lux* δίπλα δίπλα καὶ στὸ κέντρο τοῦ στίχου σὲ συνδυασμὸ μὲ τὴν τοποθέτηση τῶν προσδιορισμῶν τους *absentem* καὶ *aemula* στὰ ἄκρα τοῦ στίχου, προβάλλει μὲ ἰδιαίτερα ἐμφατικὸ τρόπο τὴν ἀντίθεση ἀνάμεσα στὴν ἀπερχόμενη νύχτα καὶ τὸ φῶς ποὺ φωτίζει τὸν χῶρο, καθιστώντας ἔτσι ἀκόμη πιὸ ζωνηρὴ τὴν ἀλληγορικὴ ἀντίθεση ἀνάμεσα στὸ ἁμαρτωλὸ σκότος καὶ τὸ πνευματικὸ φῶς ποὺ παρέχει ὁ Θεὸς στὶς ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων⁵¹⁶. Σ' αὐτὸ ἄλλωστε συντελεῖ καὶ ἡ εἰκόνα τῆς ἀπερχόμενης μὲ ξεσκισμένο πέπλο νύχτας στὸν τελευταῖο στίχο⁵¹⁷: ἡ εὐρύτερη ἐνότητα τοῦ πρώτου μέρους τοῦ ποιήματος σχετικὰ μὲ τὸ λατρευτικὸ φῶς ὡς προσφορὰ τῶν πιστῶν καὶ ἀνταπόδοση τοῦ Θεοῦ κλείνει μὲ τὸ αἰσιόδοξο μήνυμα τῆς τελικῆς ἐπικράτησης τοῦ πνευματικοῦ φωτός. Ἔτσι ἡ δυαδικὴ δόμηση τῆς στροφῆς καὶ ἡ κλιμάκωση τῆς δυναμικῆς ἀπὸ τὴ μιὰ εἰκόνα στὴν ἄλλη καθίσταται τρόπος ἔκφρασης τῆς αἰσιόδοξης διάστασης τῆς λατρείας τοῦ Θεοῦ.

⁵¹⁴ Βλ. van Assendelft (1976), σ. 140.

⁵¹⁵ Τὸ γεγονὸς αὐτὸ μπορεῖ νὰ ἀποτελέσει ἓνα πρόσθετο ἐπιχείρημα ὑπὲρ τῆς προτίμησης τῆς γραφῆς *nobilibus* ἀντὶ τῆς *mobilibus* ποὺ ἀπαντᾷ σὲ ὀρισμένα χειρόγραφα καὶ ἡ ὁποία ἀκολουθεῖται ἀπὸ μερικοὺς ἐκδότες (γιὰ τὴ σχετικὴ συζήτηση βλ. van Assendelft (1976), σ. 140).

⁵¹⁶ Εἶναι χαρακτηριστικὴ ἡ παρατήρηση τῆς van Assendelft (1976), σ. 140, ὅτι τὸ *atrium* χρησιμοποιεῖται συχνὰ στὸν Προυδέντιο (πχ. *Psych.* 913, *Contra Symm.* 2.253) ὡς ἔκφραση τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς.

⁵¹⁷ Γιὰ μιὰ παρόμοια εἰκόνα πρβ. *Stat. Theb.* 2.527-528: *coeperat umentī Phoebum subtexere palla / nox*.

III) Βιβλική διήγηση (στρ. 8-27): ἡ ἔξοδος τῶν Ἑβραίων ἀπὸ τὴν Αἴγυπτο
καὶ ἡ πορεία στὴν ἔρημο

- 30 *Sed quis non rapidi luminis arduam
manantemque Deo cernat originem?
Moses nempe Deum spinifera in rubo στρ. 8
vidit conspicuo lumine flammeum.*
- 35 *Felix, qui meruit sentibus in sacris
caelestis solii visere principem,
iussus nexa pedum vincula solvere, στρ. 9
ne sanctum involucris pollueret locum.*
- 40 *Hunc ignem populus sanguinis inclyti
maiorum meritis tutus et inpotens,
suetus sub dominis vivere barbaris, στρ. 10
iam liber sequitur longa per avia.*
- qua gressum tulerant castraque caeruleae
noctis per medium concita moverant,
plebem pervigilem fulgure praevio στρ. 11
ducebat radius sole micantior.*
- 45 *Sed rex Niliaci littoris invido
fervens felle iubet praevadam manum
in bellum rapidis ire cohortibus στρ. 12
ferratasque acies clangere classicum.*
- 50 *Sumunt arma viri seque minacibus
accingunt gladiis, triste canit tuba.
hic fudit iaculis, ille volantia στρ. 13
praefigit calamis spicula Gnosiis.*
- 55 *Densetur cuneis turba pedestribus,
currus pars et equos et volucres rotas
conscendunt celeres signaque bellica στρ. 14
praetendunt tumidis clara draconibus.*

	<i>securus pateat te duce transitus, et mox unda rapax devoret inpios.</i>	στρ. 22
90	<i>Cui ieiuna eremi saxa loquacibus exundant scatebris, et latices novos fundit scissa silex, quae sitientibus dat potum populis axe sub igneo.</i>	στρ. 23
95	<i>Instar fellis aqua tristifico in lacu fit ligni venia mel velut Atticum: lignum est, quo sapiunt aspera dulcius; nam praefixa cruci spes hominum viget.</i>	στρ. 24
100	<i>Inplet castra cibus tunc quoque ninguidus, inlabens gelida grandine densius; his mensas epulis, hac dape construunt, quam dat sidereo Christus ab aethere.</i>	στρ. 25
	<i>Nec non imbrifero ventus anhelitu crassa nube leves invehit alites, quae difflata in humum, cum semel agmina fluxerunt, reduci non revolant fuga.</i>	στρ. 26
105	<i>Haec olim patribus praemia contulit insignis pietas numinis unici, cuius subsidio nos quoque vescimur pascentes dapibus pectora mysticis.</i>	στρ. 27

Ἡ ποιητικὴ ἀνα-διήγηση μιᾶς βιβλικῆς ἱστορίας, χαρακτηριστικὸ τῆς συλλογῆς *Cathermerinon*, δὲ λείπει καὶ ἀπὸ αὐτὸ τὸ ποίημα. Στὴ συγκεκριμένη περίπτωση πρόκειται γιὰ τὸ γεγονὸς τῆς ἀπελευθέρωσης τῶν Ἑβραίων ἀπὸ τὴν αἰγυπτιακὴ δουλεία ὑπὸ τὴν καθοδήγηση τοῦ Μωυσῆ καὶ τῆς πορείας μέσα στὴν ἔρημο, μιὰ ἱστορία ποὺ ἐκτείνεται σὲ ὅλο τὸ βιβλίο τῆς Ἑξόδου. Ὁ Προυδέντιος βέβαια ἀκολουθεῖ κι ἐδῶ τὴ γνωστὴ του μέθοδο τῆς ἐπιλεκτικῆς ἀναφορᾶς σὲ συγκεκριμένα στιγμιότυπα αὐτῆς τῆς ἱστορίας, φορτισμένα μὲ ἓνα ἰδιαίτερο θεολογικὸ περιεχόμενο, συναφὲς μὲ τὸ κεντρικὸ νόημα τοῦ ποιήματος. Στὴ συγκεκριμένη περίπτωση τὰ περιστατικὰ αὐτὰ ἀντλοῦνται ἀπὸ δύο

ευρύτερα γεγονότα: τὴν ἔξοδο ἀπὸ τὴν Αἴγυπτο (στρ. 8-22) καὶ τὴν πορεία στὴν ἔρημο (στρ. 23-27). Ἀπὸ καθένα ἀπὸ αὐτὰ τὰ γεγονότα ἐπιλέγονται συγκεκριμένες σκηνές, οἱ ὁποῖες θὰ ἀναδειχθοῦν κατὰ τὴν πορεία τῆς ἀνάλυσης τῆς ἐνότητας. Στὸ σημεῖο αὐτὸ ἀρκεῖ νὰ ἐπισημανθεῖ ὅτι ἡ διμερῆς αὐτὴ διαίρεση τῆς βιβλικῆς ἱστορίας ἀντανაკλᾷ τὴν ἀλληγορικὴ διάσταση τῆς ἱστορίας τῆς ἐξόδου τῶν Ἑβραίων (δηλαδὴ τὴν ἀπαλλαγὴ τοῦ πιστοῦ ἀπὸ τὸ προπατορικὸ ἀμάρτημα) καὶ τὴ γεμάτη δυσκολίες πορεία τοῦ ἀνθρώπινου βίου μέχρι τὸν θάνατο⁵¹⁸. Ἄν μάλιστα λάβει κανεὶς ὑπ' ὄψιν ὅτι ἡ ἐπόμενη ἐνότητα (στρ. 28-34) ἀποτελεῖ περιγραφή τοῦ Παραδείσου, τότε ἀντιλαμβάνεται εὐκόλα ὅτι τὸ τρίτο καὶ τέταρτο μέρος τοῦ ποιήματος συνθέτουν τὴν ἀλληγορικὴ παρουσίαση τῆς πνευματικῆς πορείας τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξης ἀπὸ τὸ βάπτισμα στὸν πνευματικὸ ἀγώνα καὶ τὴν ἄσκηση μέχρι τὸν τελικὸ στόχο, τὴν Αἰώνια Ζωή⁵¹⁹. Σὲ ἓνα δεῦτερο ἐπίπεδο ἀλληγορικῆς ἀνάγνωσης τῆς ἱστορίας θὰ μπορούσε κανεὶς νὰ δεῖ τὴν πορεία τῆς Ἐκκλησίας, ἡ ὁποία διερχόμενη μέσα ἀπὸ διωγμοὺς κατορθώνει τελικὰ νὰ ἐπικρατήσῃ σὲ ἀντίθεση μὲ τοὺς ἐχθροὺς τῆς ποῦ συντρίβονται (πρῶτο μέρος διήγησης), εἰσερχόμενη ὁμως καὶ πάλι σὲ μιὰ νέα περίοδο δοκιμασιῶν καὶ ἄσκησης (δεῦτερο μέρος διήγησης), γιὰ νὰ ὀδηγηθεῖ τελικὰ στὸν κόσμον τῆς Οὐράνιας Βασιλείας (τέταρτη ἐνότητα τοῦ ποιήματος). Ἀξίζει νὰ τονιστεῖ ὅτι κοινὸ χαρακτηριστικὸ καὶ στὰ δύο μέρη τῆς βιβλικῆς διήγησης ἀποτελεῖ ἡ θεϊκὴ βοήθεια καὶ προστασία, ἡ Θεία δηλαδὴ Χάρις, μὲ τὴν ὁποία ἐπιτυγχάνονται τὰ πάντα, κάτι ποῦ ἀποτελεῖ σταθερὸ μοτίβο σὲ ὅλο τὸ δεῦτερο μέρος τοῦ ποιήματος καὶ συνιστᾷ, ὅπως εἶδαμε καὶ στὴν ἀνάλυση τῆς ἕκτης στροφῆς τοῦ ποιήματος, ἓναν ἀπὸ τοὺς κύριους νοηματικοὺς ἄξονες αὐτοῦ⁵²⁰. Ἐπιπλέον πρέπει νὰ διευκρινιστεῖ ὅτι ἡ ἐνότητα τῶν στρ. 28-34 δὲ συμπεριλαμβάνεται στὸ δεῦτερο αὐτὸ μέρος τοῦ ποιήματος (σὲ ἀντίθεση μὲ τοὺς Charlet καὶ van Assendelft ποῦ ἐπεκτείνουν τὸ τμήμα τῆς βιβλικῆς διήγησης ὡς τὴ στρ. 34 καὶ 31 ἀντίστοιχα, καλύπτοντας

⁵¹⁸ Γιὰ τὴν ἀλληγορικὴ αὐτὴ διάσταση τῆς διήγησης βλ. καὶ Mastrangelo (2008), σ. 108.

⁵¹⁹ Ἡ πορεία τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξης ἔχει θεματοποιηθεῖ μέσω μιᾶς ἀλληγορικῆς βιβλικῆς διήγησης καὶ στὸ τρίτο ποίημα τῆς συλλογῆς, στρ. 20-34.

⁵²⁰ Ὁ Herzog (1966), σ. 74, ἂν καὶ διαβάζει τὴ διήγηση ἀλληγορικὰ ὡς συμβολικὴ ἀπεικόνιση τῆς μάχης τοῦ διαβόλου ἐναντίον τῶν πιστῶν, ἐντούτοις παραβλέπει τὸ στοιχεῖο τοῦ καθοδηγητικοῦ ρόλου τοῦ Χριστοῦ στὴ μάχη αὐτὴ, ποῦ ἀποτελεῖ κατὰ τὴν ἀποψή μας ἐρμηνευτικὸ κλειδί τῆς βιβλικῆς διήγησης, καθὼς ἔτσι αὐτὴ συνδέεται μὲ τὴν ἀλληγορία τοῦ φωτός καὶ τὸ θέμα τῆς προσφορᾶς τῶν πιστῶν στὸν Θεὸ καὶ τῆς δικῆς Του ἀνταπόδοσης πρὸς αὐτούς.

δηλαδή έντελως ἢ ἐν μέρει καὶ τὴν ἐνότητα τῆς περιγραφῆς τοῦ Παραδείσου⁵²¹, ἀλλὰ καὶ μὲ τὸν Brožek, πού θεωρεῖ ὡς ξεχωριστὸ τμήμα τῆς βιβλικῆς διήγησης καὶ τοὺς στ. 113 κέ, χωρὶς ὡστόσο νὰ προσδιορίζει τὸ τέλος του⁵²²), καθὼς εἶναι ἐμφανῆς ἢ διαφορὰ ὄχι μόνο ὡς πρὸς τὸ περιεχόμενο, ἀλλὰ καὶ ὡς πρὸς τὸ ὕφος ἀνάμεσα στὶς δύο ἐνότητες: τὸ διηγηματικὸ ὕφος τῆς πρώτης δίνει στὴ δεύτερη τὴ θέση του σὲ ἓνα καθαρὰ περιγραφικὸ ὕφος.

Ἡ πρώτη εὐρεία ἐνότητα τοῦ δεύτερου μέρους τοῦ ποιήματος (στρ. 8-22) χωρίζεται σὲ δύο μέρη, ἐκ τῶν ὁποίων τὸ πρῶτο, πού κατέχει καὶ τὴ μεγαλύτερη ἔκταση (στρ. 8-20), εἶναι καθαρὰ ἀφηγηματικὸ χαρακτήρα, ἐνῶ τὸ δεύτερο (στρ. 21-22) συνοψίζει τὰ θεολογικὰ συμπεράσματα ἀπὸ τὴν ἱστορία τῆς ἐξόδου τῶν Ἑβραίων, ἔχει δηλαδή χαρακτήρα ἠθικοδιδασκαλικό⁵²³. Ἡ διμερῆς λοιπὸν δόμηση τῆς πρώτης αὐτῆς ἐνότητας ὑπακούει στὴ γνωστὴ γιὰ τὴ συλλογὴ λογικὴ τῆς ἠθικοδιδασκαλικῆς ἀξιοποίησης τῶν βιβλικῶν ἱστοριῶν πού χρησιμοποιοῦνται στὰ ποιήματα. Ἡ δυαδικὴ αὐτὴ δόμηση τῆς ὅλης ἐνότητας συνδυάζεται μὲ ἓνα τριαδικὸ δομικὸ σχῆμα στὸ πρῶτο μέρος της: οἱ στρ. 8 καὶ 9 ἀναφέρονται σὲ ἓνα γεγονός πού προετοίμασε τὴν ἔξοδο τῶν Ἑβραίων, τὴν ἐμφάνιση δηλαδή τοῦ Θεοῦ στὸν Μωυσῆ μὲ τὴ μορφή τῆς φλεγόμενης βάρου, οἱ ἐπόμενες πέντε στροφές (στρ. 10-14) περιγράφουν αὐτὸ καθαυτὸ τὸ γεγονός τῆς ἐξόδου ἀπὸ τὴν Αἴγυπτο, ἐνῶ οἱ στρ. 15-20 περιγράφουν τὴν κατάληξη αὐτῆς τῆς περιπέτειας τοῦ ἑβραϊκοῦ λαοῦ, τὴ διάβαση δηλαδή τῆς Ἐρυθρᾶς Θάλασσας καὶ τὴν τελικὴ λύτρωση τοῦ Ἰσραήλ. Τὸ τριαδικὸ λοιπὸν αὐτὸ δομικὸ σχῆμα στηριζόμενο σὲ τρεῖς νοηματικὸς ἄξονες (θεϊκὴ δύναμη, δοκιμασίες τοῦ βίου, τελικὴ λύτρωση) μοιάζει νὰ ὑπενθυμίζει στοὺς πιστοὺς πῶς ἡ λύτρωση πού βιώνουν στὴ ζωὴ τους μετὰ τίς δοκιμασίες προέρχεται ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Θεό. Ἡ ιδεολογικὴ αὐτὴ γραμμὴ κατεῖχε σημαντικὴ θέση καὶ στὰ δύο προηγούμενα ποιήματα καὶ ὡς ἐκ τούτου πρέπει νὰ θεωρηθεῖ ἐξίσου

⁵²¹ Βλ. Charlet (1982), σσ. 63-64 (τὸν ὁποῖο ἀκολουθεῖ καὶ ὁ Toohey (1993), σσ. 143-144) καὶ van Assendelft (1976), σ. 25· ἀντίθετα στὴ στρ. 27 τοποθετεῖ τὸ τέλος τῆς βιβλικῆς διήγησης καὶ ὁ Herzog (1966), σ. 72.

⁵²² Brožek (1954), σ. 129, ὑποσ. 81.

⁵²³ Ὁ Charlet (1983), σ. 52 ἐπισημαίνει τὸν λυρικὸ χαρακτήρα τῶν δύο στροφῶν, πού τίς διαφοροποιεῖ ἀπὸ τίς προηγούμενες ἀφηγηματικὸς χαρακτήρα στροφές, πράγμα πού συνιστᾶ ἐπιπλέον ἐνδειξὴ τῆς αὐτονομίας τους.

άσφαλης έπιλογή για τή διαίρεση τής ένότητας, όσο και εκείνη που στηρίζεται σέ άλλα, έξωτερικά κριτήρια⁵²⁴.

Η ένότητα τών δύο πρώτων στροφών⁵²⁵ τής βιβλικής διήγησης ξεκινά με μιá ρητορική έρώτηση μέσω τής όποιας συνδέεται με τήν προηγούμενη ένότητα τών πηγών τής προσφερόμενης στόν Θεό φλόγας: ποιός δέ βλέπει ότι ή πηγή τής ζωηρής φλόγας βρίσκεται ψηλά, στόν ίδιο τόν Θεό (στ. 29-30: *sed quis non rapidi luminis arduam / manantemque Deo cernat originem?*); Πράγματι ό Μωυσής είδε τόν Θεό μέσα σέ φλόγες έντονης λάμψης που έβγαιναν από μιá άκανθώδη βάτο (στ. 31-32: *Moses nempe Deum spinifero in rubo / vidit conspicuo lumine flammum*). Στήν επόμενη στροφή ό ποιητής μακαρίζει τόν Μωυσή που άξιώθηκε να δει τόν άρχηγό του ούράνιου θόλου στήν ιερή βάτο (στ. 33-34: *felix qui meruit sentibus in sacris / caelestis solii visere principem*), άφού πρώτα διατάχθηκε να λύσει τά ύποδήματά του, για να μη μολύνουν τόν ιερό τόπο (στ. 35-36: *iussus nexa pedum vincula solvere, / ne sanctum involucris pollueret locum*).

Αντιμετωπίζοντας κανείς τις δύο αυτές στροφές ως ένιαίο σύνολο διαπιστώνει έκ πρώτης όψεως ότι άποτελούνται από δύο μέρη, έκ τών όποιών τò πρώτο (στ. 29-30) άποτελεϊ μιá ρητορική έρώτηση που εισάγει στο δεύτερο μέρος (στ. 31-36), ή όποία αναφέρεται στο γεγονός τής εμφάνισης του Θεού στόν Μωυσή μέσα από μιá φλεγόμενη βάτο. Ωστόσο ή συνεξέταση του θεολογικού νοήματος του κειμένου οδηγεί σε μιá άλλη, τριαδική διαίρεση τής ένότητας. Στο κέντρο αυτής βρίσκονται οι στ. 31-34, όπου περιγράφεται ό Θεός, όπως εμφανίστηκε στόν Μωυσή. Στους δύο πρώτους στίχους (στ. 31-32) ό Θεός παρουσιάζεται να βρίσκεται μέσα στις φλόγες που περιτύλιξαν τή βάτο, ενώ στους επόμενους δύο (στ. 33-34) εμφανίζεται ως άρχηγός του ούρανού. Η παρουσίαση του Θεού μέσα από δύο μορφές δέν μπορεί να θεωρηθεί ως περιττή επανάληψη. Μελετώντας κανείς προσεκτικά τά δύο δίστιχα στα όποια αυτές εμφανίζονται μπορεί να παρατηρήσει ότι άποτελούνται από δύο στοιχεία. Τò πρώτο από αυτά, ή άκανθώδης βάτος,

⁵²⁴ Η van Assendelft (1976), σ. 156 χρησιμοποιώντας ως κριτήριο τήν παρουσία τών πρωταγωνιστών τής διήγησης (του έβραϊκού λαού, τών Αιγυπτίων και τής θάλασσας που σχίστηκε στη μέση) και σε μιá προσπάθεια ανάδειξης τής δραματοποίησης τής βιβλικής διήγησης από τόν Προυδέντιο όμαδοποιεί τις στρ. 10-20 ως έξης: 10-11 (Έβραίοι), 12-14 (Αιγύπτιοι), 15 (Έβραίοι), 16 (Έβραίοι, Αιγύπτιοι), 17 (θάλασσα), 18-20 (Αιγύπτιοι).

⁵²⁵ Ως ένιαίο σύνολο άντιμετωπίζονται οι δύο στροφές και από τόν Evenepoel (1978α'), σ. 234.

παρουσιάζεται και στα δύο με έναν συντακτικά ισοδύναμο τρόπο: έναν εμπρόθετο επιρρηματικό προσδιορισμό αποτελούμενο από την πρόθεση *in* συντασσόμενη με ένα ουσιαστικό σε αφαιρετική και τον επιθετικό του προσδιορισμό (*spinifero in rubo / sentibus in sacris*). Ωστόσο σε επίπεδο νοήματος ή δεύτερη εικόνα εμπλουτίζεται με το στοιχείο της ιερότητας (μέσω του επιθέτου *sacris*), κάτι που αφενός συνδέεται με τους δύο τελευταίους στίχους της ένατης στροφής (όπου γίνεται αναφορά στην ιερότητα του τόπου, ή οποία υποχρέωσε τον Μωυσή να βγάλει τα υποδήματά του, για να τον προσεγγίσει) και αφετέρου σχετίζεται με την αίσθηση της παντοδυναμίας και της ήγemonίας του Θεού που προσπαθεί να αποδώσει ή δεύτερη εικόνα. Η αίσθηση αυτή ενισχύεται και από μία ακόμη διαφορά ανάμεσα στις δύο εικόνες: ενώ η πρώτη εστιάζει στη λάμψη του Θεού, ο Όποιος παρουσιάζεται ως φλεγόμενη βάτος (ή αφιέρωση ενός ολόκληρου στίχου και μάλιστα του τελευταίου της όγδοης στροφής σε αυτήν είναι εξόχως χαρακτηριστική), ή δεύτερη υποβάλλει την ιδέα της παντοδυναμίας Του, καθώς Τον παρουσιάζει ως αρχηγό του ούράνιου θρόνου (έπίσης σε έναν ολόκληρο στίχο, τον δεύτερο της ένατης στροφής), απρόσιτο στη θεά για τους πολλούς⁵²⁶. Έπομένως ή δεύτερη εικόνα μοιάζει να έρμηνεύει θεολογικά την πρώτη: ή λάμψη της φλεγόμενης βάτου δέν έκφράζει παρὰ την παντοδυναμία του Θεού. Από αυτήν την όπτική γωνία ή ρητορική έρώτηση τών δύο πρώτων στίχων της ένότητας, ή όποια θυμίζει ότι ή πηγή του φωτός είναι ό ίδιος ό Θεός, αποτελεί ένα είδος εισαγωγικού σχολίου που προετοιμάζει τον αναγνώστη για τó κεντρικό θεολογικό νόημά της, την παντοδυναμία δηλαδή του Θεού. Αν μάλιστα λάβει κανείς ύπ' όψιν του την άλληγορική σημασία του φωτός, έτσι όπως αυτή παρουσιάστηκε στο πρώτο μέρος του ποιήματος, δηλαδή ως προσφορὰς τών πιστῶν, αλλά και βοήθειας του Θεού πρὸς αὐτούς, τότε οί τελευταίοι δύο στίχοι της ένότητας φαίνεται να αποτελούν μια ιδιαίτερα εϋστοχη θεολογική κατακλείδα της πρώτης αυτής ένότητας της βιβλικῆς διήγησης που προβάλλει την πνευματική καθαρότητα και αγιότητα (άλληγορούμενες μέσα από τó λύσιμο τών υποδημάτων του Μωυσή⁵²⁷) ως απαραίτητες

⁵²⁶ Είναι χαρακτηριστική ή τοποθέτηση του *visere* μεταξύ τών *caelestis solii* και *principem*, που κατά την van Assendelft (1976), σ. 143, αντικατοπτρίζει τó παράδοξο του γεγονότος ό άόρατος Θεός να θεάται από έναν άνθρωπο.

⁵²⁷ Η van Assendelft (1976), σ. 144, έπισημαίνει ένα χωρίο από τó *Peristephanon* (6.73 κέ), όπου τó λύσιμο τών υποδημάτων συνιστά επίσης απαραίτητη προϋπόθεση προσέγγισης του Θεού, ενώ παραθέτει και χωρία από Πατέρες της Έκκλησίας, όπου ή

προϋποθέσεις τόσο για την προσφορά προσευχῶν πρὸς τὸν Θεό, ὅσο καιὶ για τὴν ἀνταπόκριση Ἐκείνου καὶ τὴν ἀποστολὴ τῆς θεϊκῆς Του βοήθειας πρὸς τὸν πιστό⁵²⁸.

Τὸ ἐπόμενο τμήμα τῆς ἐνότητας τῶν στρ. 8-20 ἀποτελεῖται ἀπὸ πέντε στροφές (στρ. 10-14), ὅπου περιγράφεται ἡ ἔξοδος τῶν Ἑβραίων ἀπὸ τὴν Αἴγυπτο. Τὸ τμήμα αὐτὸ διαιρεῖται σὲ δύο μέρη, ἐκ τῶν ὁποίων τὸ πρῶτο ἀποτελεῖται ἀπὸ δύο στροφές (στρ. 10 καὶ 11) καὶ ἀναφέρεται στὴ φυγὴ τῶν Ἑβραίων ἀπὸ τὴν Αἴγυπτο, ἐνῶ τὸ ἐπόμενο, ἀποτελούμενο ἀπὸ τρεῖς (στρ. 12-14), στὴν πολεμικὴ προετοιμασία τῶν Αἰγυπτίων⁵²⁹. Παρατηρεῖται λοιπὸν ἐκ νέου ἕνας συνδυασμὸς δυαδικῆς καὶ τριαδικῆς δόμησης ποὺ ἀξίζει νὰ σχολιασθεῖ.

Ἡ δόμηση τῆς δέκατης στροφῆς τοῦ ποιήματος ἀκολουθεῖ ἕνα ιδιαίτερα ἀξιοσημεῖωτο σχῆμα. Ἔτσι ὁ πρῶτος καὶ ὁ τελευταῖος στίχος τῆς περιλαμβάνουν τὴν κύρια ἰδέα τῆς, ὅτι δηλαδὴ αὐτὴ ἡ φωτιὰ γιὰ τὴν ὁποία ἔγινε λόγος στὴν προηγούμενη στροφή εἶναι αὐτὴ ποὺ ἀκολουθεῖ ὁ ξακουστὸς λαὸς τῶν Ἑβραίων βαδίζοντας ἐλεύθερος πιά σὲ ἕναν μακρὸ δρόμο (στ. 37: *hunc ignem populus sanguinis inclyti*, στ. 40: *iam liber sequitur longa per avia*)⁵³⁰. Οἱ δύο αὐτοὶ στίχοι συνθέτουν ἕνα περίγραμμα μέσα στὸ ὁποῖο περικλείονται δύο στίχοι ποὺ περιέχουν χαρακτηρισμοὺς γιὰ τὸν ἑβραϊκὸ λαό, ὁ ὁποῖος εἶναι ἀσφαλῆς λόγῳ τῶν ἀξιῶν τῶν πατέρων του, ἂν καὶ ἀδύναμος ὁ ἴδιος ἀπὸ μόνος του (στ. 38: *maiorum meritis tutus et inpotens*), καὶ συνηθισμένος νὰ ζεῖ ὑπὸ τὴ δουλεία βαρβάρων (στ. 39: *suetus sub dominis vivere barbaris*). Οἱ κεντρικοὶ αὐτοὶ στίχοι τῆς στροφῆς προβάλλουν δύο βασικὰ γνωρίσματα τοῦ ἑβραϊκοῦ ἔθνους, ἀφενὸς τὴν πίστη του στὴ θρησκεία τῶν πατέρων καὶ ἀφετέρου τὴν πολυτάραχη ἱστορικὴ του πορεία μὲ τὶς συνεχεῖς ὑποδουλώσεις σὲ ἄλλους λαούς. Τὸ γεγονὸς ὅτι αὐτὰ τοποθετοῦνται στὸ κέντρο τῆς στροφῆς πλαισιωμένα ἀπὸ τὴν τελικὴ ἔκβαση τοῦ ἱστορικοῦ δράματος τοῦ λαοῦ αὐτοῦ, δηλαδὴ τὴν ἀπελευθέρωσή του ἀπὸ τὸν αἰγυπτιακὸ ζυγὸ, ἐκφράζει προφανῶς τὴ σημασία ποὺ εἶχε ἡ πίστη καὶ ὁ σεβασμὸς

κίνηση αὐτὴ παρουσιάζεται μὲ τὴν ἴδια ἀλληγορικὴ σημασία τῆς ἀπαλλαγῆς ἀπὸ τὰ σωματικὰ πάθη.

⁵²⁸ Ἡ ἰδέα τῆς πνευματικῆς καθαρότητος ὡς προϋπόθεσης τῆς προσευχῆς εἶχε ἐντοπισθεῖ καὶ στὸ πρῶτο ποίημα τῆς συλλογῆς, στ. 83-84: *intenta supplicatio / dormire cor mundum vetat*.

⁵²⁹ Τὴν ἴδια διαίρεση ἀκολουθεῖ καὶ ὁ Evenepoel (1978α'), σ. 234.

⁵³⁰ Ὁ Padovese (1980), σ. 23, ταυτίζει αὐτὴ τὴ φωτιὰ μὲ τὸν Χριστό. Ὡστόσο ἀπὸ τοὺς στ. 29 καὶ 30 φαίνεται ξεκάθαρα πὼς ὁ Χριστὸς εἶναι ἡ πηγὴ αὐτῆς τῆς φωτιᾶς (στ. 30: *originem*), ὄχι αὐτὴ καθεαυτὴν ἡ φωτιὰ.

πρὸς τις ἐντολὲς τοῦ Θεοῦ γιὰ τὴν ἀπελευθέρωσή του — εἶναι χαρακτηριστικὴ ἄλλωστε ἡ γειννίαση τῶν *tutus* καὶ *improtens* στὸν στ. 38, ποὺ ἐκφράζει ἀρκετὰ παραστατικὰ τὴν ἀντίθεση ἀνάμεσα στὴν ἀδυναμία τῶν Ἑβραίων νὰ ἀντιμετωπίσουν μόνοι τους τὶς δυσκολίες τῆς φυγῆς ἀπὸ τὴν ἔρημο καὶ τὴν ἀσφάλεια ποὺ βρῆκαν ἀπὸ τὸν Θεό⁵³¹. Προεκτείνοντας κανεὶς τὴ σκέψη αὐτὴ καὶ δεδομένης τῆς ἀλληγορικῆς διάστασης τῆς ἱστορίας τῆς ἐξόδου τῶν Ἑβραίων ἀπὸ τὴν Αἴγυπτο ἀντιλαμβάνεται πὼς ἡ συγκεκριμένη δόμηση τῆς στροφῆς προβάλλει σὲ θεολογικὸ ἐπίπεδο τὴν τήρηση τῶν ἐντολῶν τοῦ Θεοῦ ὡς βασικὴ προϋπόθεση γιὰ τὴν ἀπελευθέρωση τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὰ δεσμὰ τῆς ἁμαρτίας, ἰδέα γνωστὴ καὶ ἀπὸ τὸ πρῶτο μέρος τοῦ ποιήματος. Εἶναι ἄλλωστε ἰδιαίτερα χαρακτηριστικὸ ὅτι σὲ αὐτὴ τὴ στροφῆ εἶναι ὁ ἴδιος ὁ ἑβραϊκὸς λαὸς ποὺ ἀκολουθεῖ τὸ φῶς τοῦ Θεοῦ (ἀξιοπρόσεκτο εἶναι ἄλλωστε καὶ τὸ ὀξύμωρον τοῦ *liber sequitur*, ποὺ ὑποδηλώνει ὅτι μόνο ὁποῖος ἀκολουθεῖ τὸν Θεὸ καὶ τὶς ἐντολές Του εἶναι πραγματικὰ ἐλεύθερος⁵³²), κάτι ποὺ δὲν ἰσχύει στὴν ἐπόμενη στροφῆ.

Πράγματι στὴν ἐνδέκατη στροφῆ τοῦ ποιήματος τὸ γεγονὸς τῆς φυγῆς τῶν Ἑβραίων δὲν παρουσιάζεται ἀπὸ τὴν ὀπτικὴ γωνία τοῦ λαοῦ ποὺ ἀκολουθεῖ τὴ θεϊκὴ λάμψη, ἀλλὰ ἡ ἔμφαση δίνεται στὴ λάμψη ποὺ φωτίζει καὶ καθοδηγεῖ τὸν λαό: ὅπου ἔστρεψαν τὰ βήματά τους, ὅπου στρατοπέδευσαν μέσα στὴ νύχτα (στ. 41-42: *quia gressum tulerant castraque caeruleae / noctis per medium concita moverant*), μιὰ ἀκτίνα πρὸ λαμπρῆ κι ἀπὸ τὸν ἥλιο ὀδηγοῦσε τὸν ξάγρυπνο λαὸ μὲ μιὰ λάμψη ποὺ προπορευόταν (στ. 43-44: *plebem pervigilem fulgure praevio / ducebat radius sole micantior*). Ἡ στροφῆ παρουσιάζει ἰσορροπημένη δυαδικὴ δόμηση, καθὼς οἱ δύο πρῶτοι στίχοι ἀναφέρονται στὶς ταλαιπωρίες καὶ τὴν περιπλάνηση τοῦ ἑβραϊκοῦ λαοῦ, ἐνῶ οἱ δύο τελευταῖοι στὴ θεϊκὴ βοήθεια ποὺ τοὺς καθοδηγοῦσε σὲ αὐτὲς τους τὶς περιπέτειες. Τὸ δυαδικὸ αὐτὸ δομικὸ σχῆμα ἀντανაკλᾶ λοιπὸν σὲ θεολογικὸ ἐπίπεδο μιὰ ἰδέα γνωστὴ καὶ ἀπὸ τὸ προηγούμενο ποίημα τῆς συλλογῆς, τὴν ἀντίθεση δηλαδὴ ἀνάμεσα στὶς δοκιμασίες τοῦ πιστοῦ καὶ τὴ βοήθεια ποὺ αὐτὸς λαμβάνει ἀπὸ τὸν Θεό, προκειμένου νὰ τὶς ὑπερβεῖ. Ὅπως βέβαια καὶ σὲ ἐκείνην τὴν περίπτωσι, ἔτσι καὶ στὴ συγκεκριμένη ἐνότητα τοῦ πέμπτου ποιήματος ὁ ποιητὴς δὲν παραλείπει νὰ ὑπενθυμίσει ὅτι αὐτὴ ἡ θεϊκὴ βοήθεια δὲν εἶναι ἀπροϋπόθετη, ἀλλὰ ἀπαιτεῖ, ὅπως φρόντισε

⁵³¹ Γιὰ τὴν ἐπισήμανση τῆς ἀντίθεσης βλ. καὶ van Assendelft (1976), σ. 146.

⁵³² Γιὰ τὴν παρατήρηση βλ. καὶ van Assendelft (1976), σ. 146.

να τονίσει στην ἑνατη στροφή, τὴν πνευματικὴ καθαρότητα τοῦ πιστοῦ (ποὺ δηλώνεται ἀπὸ τὴν προτροπὴ πρὸς τὸν Μωυσῆ νὰ λύσει τὰ ὑποδήματά του, καθὼς βρισκόταν στὸν χῶρο τῆς φλεγομένης βάρου) καὶ τὴν πνευματικὴ του ἐγρήγορη (στ. 43: *pervigilem*).

Ἐπιπλέον ἀξίζει νὰ προσεχθοῦν οἱ ιδιαίτεροι ἐκφραστικοὶ τρόποι μὲ τοὺς ὁποίους ἐνισχύεται τὸ θεολογικὸ μῆνυμα τῆς στροφῆς. Στὸ πρῶτο δίστιχο μπορεῖ κανεὶς νὰ παρατηρήσει πὼς ὁ χρόνος τῶν ρημάτων *tulerant* καὶ *moverant* δηλώνει γεγονὸς τετελεσμένο καὶ βρίσκεται ἔτσι σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν δηλωτικὸ συνεχῶς πράξης παρατατικὸ τοῦ *ducebat*. Ἡ ἐναλλαγὴ αὐτῆ τῶν χρόνων δὲ δίνει ἀπλῶς ζωντάνια στὸ κείμενο, παρουσιάζοντας τὴ μία κίνηση νὰ διαδέχεται τὴν ἄλλη προτοῦ ἐκείνη ὀλοκληρωθεῖ⁵³³, ἀλλὰ μοιάζει νὰ τονίζει τὴν ἀντίθεση ἀνάμεσα στὴν παροδικότητα τῶν δοκιμασιῶν καὶ τὴ σταθερότητα τῆς Θείας Πρόνοιας⁵³⁴. Παράλληλα τὸ σκότος τῆς νύχτας, ἐμφατικὰ παρουσιαζόμενο μέσῳ τοῦ νοηματικοῦ διασκελισμοῦ ποὺ παρατηρεῖται στὴ φράση *caeruleae noctis* μεταξὺ τῶν στ. 41 καὶ 42, ἀντιπαραβάλλεται πρὸς τὴ λάμψη τοῦ φωτὸς ποὺ καθοδηγοῦσε τοὺς Ἑβραίους, στὸν προσδιορισμὸ τοῦ ὁποῖου ἀφιερώνονται τὰ δύο τελευταῖα ἡμιστίχια τῶν δύο τελευταίων στίχων τῆς στροφῆς (*fulgure praevio / sole micantior*). Μάλιστα ἀξίζει νὰ προσεχθοῦν καὶ τὰ δύο ἄλλα ἡμιστίχια μὲ τὰ ὁποῖα αὐτὰ ἐναλλάσσονται (*plebem pervigilem / ducebat radius*), τὰ ὁποῖα μὲ τὴ σειρά τους ἐκφράζουν τὴν καθοδηγούμενη πορεία τοῦ ἑβραϊκοῦ λαοῦ. Ἡ ἐναλλαγὴ αὐτῆ ἀνάμεσα στὰ τέσσερα ἡμιστίχια, προκαλεῖ μιὰ αἴσθηση ἀπόλυτης συμπόρευσης τοῦ περιπλανώμενου λαοῦ καὶ τοῦ φωτὸς ποὺ τὸν καθοδηγεῖ ἐκφράζοντας καὶ πάλι τὴ δύναμη τῆς Θείας Πρόνοιας στὴ ζωὴ ὄλων τῶν πιστῶν (εἶναι χαρακτηριστικὸ ἄλλωστε ὅτι ἡ λέξη *plebs* χρησιμοποιεῖται συχνὰ στὴ χριστιανικὴ γραμματεία γιὰ τὸ σύνολο τῶν πιστῶν⁵³⁵).

Ἡ διήγηση τῆς ἐξόδου τῶν Ἑβραίων ἀπὸ τὴν Αἴγυπτο συνεχίζει μὲ τὴν περιγραφὴ τῆς πολεμικῆς προετοιμασίας τῶν Αἰγυπτίων σὲ τρεῖς

⁵³³ Γιὰ τὴν ἄποψη αὐτὴ βλ. van Assendelft (1976), σ. 148.

⁵³⁴ Ἡ ἐρμηνεία αὐτὴ δὲν ἀφορᾷ βεβαίως μόνο τὸ συγκεκριμένο βιβλικὸ ἐπεισόδιο, ἀλλὰ μπορεῖ νὰ ἐπεκταθεῖ καὶ στὸ θέμα τῆς πνευματικῆς ζωῆς τῶν πιστῶν: οἱ δοκιμασίες εἶναι ταυτόχρονα καὶ οἱ δυσκολίες ποὺ θέτει ὁ Διάβολος στὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου καὶ μὲ τίς ὁποῖες τὸν ταράσσει — εἶναι χαρακτηριστικὴ ἡ χρῆση τῆς μετοχῆς *concita*, ποὺ κατὰ τὴν van Assendelft (1976), σ. 147, ἐκφράζει αὐτὴν ἀκριβῶς τὴν ταραχὴ.

⁵³⁵ Βλ. van Assendelft (1976), σ. 147.

στροφές (στρ. 12-14)⁵³⁶. Στην πρώτη από αυτές περιγράφεται το πολεμικό πρόσταγμα που έδωσε στον στρατό του ό Φαραώ: γεμάτος από όργη ό βασιλιάς τών Αιγυπτίων προστάζει μιὰ ισχυρή δύναμη του στρατού του νὰ ριχθεῖ στή μάχη με τις εὐκίνητες μονάδες της (στ. 45-47: *sed rex Niliaci litoris invido / fervens felle iubet praevalidam manum / in bellum rapidis ire cohortibus*) καὶ τοὺς ἀρματωμένους στρατιῶτες του νὰ σαλπίσουν πολεμικὸ σάλπισμα (στ. 48: *ferratasque acies clangere classicum*). Φαίνεται πὼς ἡ δομὴ τῆς συγκεκριμένης στροφῆς ἀκολουθεῖ ἕνα νοηματικὸ πρωθύστερο: θὰ ἦταν περισσότερο ἀναμενόμενο νὰ ἀκουστεῖ πρῶτα τὸ πολεμικὸ σάλπισμα (ποὺ τώρα ἀναφέρεται στὸν τελευταῖο στίχο) καὶ μετὰ νὰ παρουσιαστεῖ ό στρατὸς νὰ ὀρμᾷ στή μάχη (κάτι ποὺ ό Προυδέντιος τοποθετεῖ στοὺς τρεῖς πρώτους στίχους)⁵³⁷. Ἡ ἐπιλογή αὐτὴ φαίνεται ὅμως νὰ δημιουργεῖ ἕνα ἰδιαίτερο αἰσθητικὸ ἀποτέλεσμα, καθὼς με τὸν τρόπο αὐτὸ προβάλλεται ὡς νοηματικὸ κέντρο τῆς στροφῆς ἢ ὀρμῆ τοῦ αἰγυπτιακοῦ στρατοῦ. Ἄλλωστε ἡ παρήχηση τοῦ φθόγγου *f* στὸν στ. 46 (*fervens felle*), καθὼς καὶ τοῦ φθόγγου *r* στὸν στ. 47 (*rapidis ire cohortibus*) εἶναι ἐνδεικτικὲς τῆς προσπάθειας ἐμφατικῆς προβολῆς τοῦ μένους τών Αἰγυπτίων⁵³⁸. Ἐπιπλέον ἡ ἐμφατικὴ τοποθέτηση τοῦ *sed* στήν ἀρχὴ τῆς στροφῆς δὲ σηματοδοτεῖ ἀπλῶς, ὅπως ὑποστηρίχθηκε⁵³⁹, τὴν ἀλλαγὴ σκηνῆς, ἀλλὰ φανερῶνει μιὰ διττὴ ἀντίθεση σὲ σχέση με τις προηγούμενες στροφές: ἀφενὸς τοῦ ἐκλεκτοῦ λαοῦ τοῦ Θεοῦ, ἀσφαλοῦς ὑπὸ τὴν καθοδήγησή Του, με τὸν γεμάτο ταραχὴ καὶ πάθος Αἰγυπτιακὸ λαό, καὶ ἀφετέρου τοῦ Θεοῦ, τοῦ Βασιλιᾶ τοῦ οὐρανοῦ (*caelesti solii...principem*) με τὸν ἐπίγειο βασιλιᾶ τών Αἰγυπτίων (*rex Niliaci litoris*). Λαμβάνοντας φυσικὰ κανεῖς ὑπ' ὄψιν του καὶ τὴν ἐξηγητικὴ πατερικὴ γραμματεία, κατὰ τὴν ὁποία ἡ Αἴγυπτος ἀποτελεῖ σύμβολο τῆς ἀμαρτίας⁵⁴⁰ καὶ ό Φαραώ τοῦ Διαβόλου ποὺ ἀντιστρατεύεται τὴ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου (εἶναι χαρακτηριστικὸ ἄλλωστε ὅτι ό Αἰγύπτιος βασιλιᾶς παρουσιάζεται νὰ διακατέχεται ἀπὸ φθόνο (στ. 45-46: *invido...felle*), ἀπὸ τὸ ἀμάρτημα δηλαδὴ ποὺ ὀδήγησε

⁵³⁶ Ἡ ἔναρξη καινούργιας ἐνότητας σηματοδοτεῖται, ὅπως σωστὰ παρατηρεῖ καὶ ἡ van Assendelft (1976), σ. 149, ἀπὸ τὴν τοποθέτηση τοῦ *sed* στήν ἀρχὴ τοῦ στ. 45.

⁵³⁷ Γιὰ τὴ λογικὴ αὐτὴ σειρὰ προβ. Sil. 15.459-461: *cum subitum campo perstrinxerat auris / murmur triste tubae, tanto fervore ruebat / in pugnam atque acies*.

⁵³⁸ Βλ. καὶ van Assendelft (1976), σ. 150 καὶ Evenepoel (1978α'), σ. 239.

⁵³⁹ Βλ. van Assendelft (1976), σ. 149.

⁵⁴⁰ Βλ. van Assendelft (1976), σσ. 148-149.

τὸν διάβολο στὴν πτώση⁵⁴¹), ἀντιλαμβάνεται τὴν ἀλληγορική διάσταση ποὺ ἀποκοτῶν αὐτὲς οἱ ἀντιθέσεις, ποὺ ἐκφράζουν τὴν ἀντιπαράθεση τοῦ διαβόλου καὶ τῆς ἁμαρτίας ἀπέναντι στοῦ θεϊκοῦ σχέδιο σωτηρίας τοῦ ἀνθρώπου καὶ στὴ Θεία Πρόνοια ποὺ προστατεύει τοὺς πιστοὺς.

Ἀφοῦ περιγράφηκε τὸ πολεμικὸ σάλπισμα καὶ τὸ μένος τοῦ Φαραῶ καὶ τοῦ Αἰγυπτιακοῦ στρατοῦ, στὴν ἐπόμενη στροφή παρουσιάζεται ἡ προετοιμασία του γιὰ τὴν καταδίωξη τῶν Ἑβραίων. Οἱ στρατιῶτες παίρνουν τὰ ὄπλα καὶ ζώνονται τὰ ἀπειλητικὰ ξίφη τους, ἐνῶ ἡ σάλπιγγα ἤχει τὸ θλιβερὸ γεγονός, τὴ συμφορὰ ποὺ περιμένει τοὺς Ἑβραίους, κατὰ τὶς προσδοκίες πάντα τῶν Αἰγυπτίων (στ. 49-50: *sumunt arma viri seque minacibus / accingunt gladiis, triste canit tuba*). Ἄλλος ἐμπιστεύεται τὰ ἀκόντια, ἐνῶ ἄλλος καρφώνει τὶς αἰχμὲς τῶν κονταριῶν ποὺ θὰ ἐκσφενδονιστοῦν σὲ καλάμια ἀπὸ τὴν Κνωσσό (στ. 51-52: *hic fidit iaculis, ille volantia / praefigit calamis spicula Gnosiiis*). Ἡ φράση *arma viri* στὴν ἀρχὴ τοῦ στίχου θυμίζει σαφῶς τὴν ἀρχὴ τῆς Αἰνειάδας καὶ προσδίδει ἐπικὸ χαρακτῆρα στὴ στροφή⁵⁴² – σκηνὲς πολεμικῆς προετοιμασίας εἶναι ἄλλωστε κλασικὲς στὴν ἐπικὴ ποίηση⁵⁴³. Ἐκεῖνο ποὺ ἀξίζει νὰ προσεχθεῖ ἰδιαίτερα ἐδῶ εἶναι ἡ ἐπιλογή τῶν ὄπλων τὰ ὁποῖα ἐμφανίζεται νὰ παίρνει μαζί του ὁ στρατὸς τῶν Αἰγυπτίων. Τόσο τὸ ξίφος (*gladium*), ὅσο καὶ τὸ ἀκόντιο (*iaculum*) καὶ ἡ αἰχμὴ του (*spicula*) χρησιμοποιοῦνται συχνὰ στὴν προυδεντιανὴ ποίηση ὡς ὄπλα τῶν ἐχθρῶν τῶν χριστιανῶν ἢ τῆς ἁμαρτίας⁵⁴⁴. Ἐπιπλέον ἡ καθαρὰ ὀρατιανῆς σύλληψης ἔκφραση *calamis spicula Gnosiiis*⁵⁴⁵, χρησιμοποιούμενη ἀπὸ τὸν λυρικό ποιητὴ μέσα σὲ μυθολογικὸ πλαίσιο (μεταφορὰ τοῦ Πάρη μὲ ἀσφάλεια στοῦ ὑπνοδωμάτιο τῆς Ἑλένης), λειτουργεῖ ἐδῶ ὡς σύμβολο τοῦ εἰδωλολατρικοῦ κόσμου, ὁ ὁποῖος ἀντιστρατεύεται τοὺς πιστοὺς⁵⁴⁶. Ὅπως λοιπὸν καὶ στὴν προηγούμενη

⁵⁴¹ Βλ. van Assendelft (1976), σ. 149.

⁵⁴² Βλ. van Assendelft (1976), σ. 150.

⁵⁴³ Κατὰ τὴν παρατήρηση μάλιστα τοῦ Schwen (1937), σσ. 51-52, ὁ Προυδέντιος φαίνεται νὰ ἀκολουθεῖ στοῦ σημείου αὐτὸ ἓνα χωρίο τοῦ Βεργιλίου (*Aen.* 7.616-640). Γιὰ τὸν γενικότερο ἐπικὸ χαρακτῆρα τῆς βιβλικῆς διήγησης βλ. Lühhken (2002), σσ. 90-96 καὶ Charlet (1982), σ. 170, ὁ ὁποῖος μάλιστα χαρακτηρίζει τοὺς στ. 45-80 ὡς ἓνα ἐπέλλιο.

⁵⁴⁴ Βλ. van Assendelft (1976), σσ. 150-151, ὅπου ἀναφέρονται ὡς παράδειγμα τὸ *Peristephanon*, ὅπου τὸ *gladium* ἀποτελεῖ τὸ φονικὸ ὄπλο τῶν δημίων, καὶ ἓνα χωρίο τῆς *Hamartigenia* (150 κέ), ὅπου ἐμφανίζεται ὡς ὄργανο τοῦ Διαβόλου.

⁵⁴⁵ Πρβ. Hor. *Carm.* 1.15.17: *calami spicula Cnosii*.

⁵⁴⁶ Βλ. van Assendelft (1976), σ. 151, ἡ ὁποία συνδέει τὶς στρατιωτικὲς δυνάμεις τοῦ Φαραῶ μὲ τὶς μυθολογικὲς δυνάμεις τοῦ παγανιστικοῦ κόσμου, ἐμμένοντας ἰδιαίτερα

στροφή ἔτσι κι ἐδῶ ἡ καταδίωξη πού ἐτοιμάζουν οἱ Αἰγύπτιοι κατὰ τῶν Ἑβραίων ἀποκτᾶ τήν ἀλληγορική διάσταση πού ἤδη βέβαια ἔχει στήν πατερική γραμματεία.

Ἡ ἀλληγορική αὐτή διάσταση φαίνεται νά ὑποστηρίζεται ἐμμέσως καί ἀπό τή δομή τῆς στροφῆς. Δέν εἶναι σίγουρα τυχαῖο ὅτι τὰ ὄπλα τῶν Αἰγυπτίων, τὰ ὁποῖα, ὅπως ἔχει εἰπωθεῖ, χρησιμοποιοῦνται στήν προουδεντιανή ποίηση μέ ἀλληγορική διάσταση, καταλαμβάνουν μαζί μέ ἕνα ρῆμα πού δηλώνει τή χρήση τους ἀπό τοὺς στρατιῶτες τήν ἀρχή κάθε στίχου (*sumunt arma / accingunt gladiis / (hic) fidit iaculis / praefigit calamis*). Εἶναι μάλιστα ἀξιοσημείωτο ὅτι ἐκτὸς ἀπὸ τὸν στ. 49 (ὅπου κι ἐκεῖ ὅμως τὸ ὄπλο βρίσκεται μετὰ τὸ ρῆμα) στοὺς ἄλλους τρεῖς στίχους οἱ λέξεις πού δηλώνουν τὰ ὄπλα βρίσκονται στήν ἴδια ἐμφατική μετρική θέση (στὸ τέλος τοῦ πρώτου χορίαμβου), ἀποτελοῦνται ἀπὸ τὸν ἴδιο ἀριθμὸ συλλαβῶν καὶ τελειώνουν μέ τήν ἴδια κατάληξη (ισοσυλλαβία καὶ ὁμοιοτέλετο). Ἡ περίτεχνη αὐτή κατασκευή τῶν στίχων προσελκύει ἀσφαλῶς τὴν προσοχή τοῦ ἀναγνώστη, πού ὑποψιάζεται τὴν ιδιαίτερη σημασία τους. Τέλος δέν μπορεῖ νά διαφύγει τῆς προσοχῆς μας ὁ τρόπος μέ τὸν ὁποῖο διαταράσσεται ἡ ὁμαλή περιγραφή τῆς εἰκόνας τῶν στρατιωτῶν πού ζώνονται τὰ ὄπλα τους μέσῳ τῆς παρεμβολῆς τοῦ πολεμικοῦ σαλπίσματος (στ. 50: *triste canit tuba*), ὁ ὁποῖος ὑπογραμμίζει προφανῶς τὴν ἀναστάτωση τοῦ ἐχθροῦ.

Στὴν τελευταία στροφή τῆς ἐνότητας τῶν στρ. 12-14 ἡ σκηνὴ τῆς πολεμικῆς προετοιμασίας κλείνει μέ τὴν περιγραφή τῆς πύκνωσης τῶν τάξεων τοῦ στρατοῦ: πυκνώνει τὸ πλῆθος μέ συμπαγεῖς ὀμάδες πεζικοῦ (στ. 53: *densetur cuneis turba pedestribus*), ἕνα μέρος τοῦ στρατοῦ ἀνεβαίνει στὰ γρήγορα ἄρματα καὶ τὰ ἄλογα (στ. 54-55: *currus pars et equos et volucres rotas / conscendunt celeres*), ἐνῶ ὑψώνονται τὰ ἐνδοξα λάβαρα τοῦ πολέμου μέ τοὺς φουσκωμένους δράκους (στ. 55-56: *signaque bellica / praetendunt tumidis clara draconibus*). Εἶναι φανερὸ πῶς ἡ στροφή συντίθεται ἀπὸ τρεῖς σκηνές, ἐπικῆς καὶ πάλι σύλληψης⁵⁴⁷: τοῦ πεζικοῦ (σὲ ἕναν στίχο), τοῦ ἵππικοῦ (σὲ ἐνάμιση στίχο) καὶ τῶν πολεμικῶν λαβάρων (ἐπίσης σὲ ἐνάμιση στίχο). Ἡ ἐπιλογή τῶν δύο πρώτων σκηνῶν συμβάλλει στήν ὀλοκληρωμένη παρουσίαση τῆς στρατιωτικῆς

στὴ χρήση τοῦ ὄρου *spicula* ἀπὸ τὸν Προουδέντιο γιὰ τὴν ἔκφραση τῶν ὄπλων τῶν δυνάμεων τοῦ κακοῦ.

⁵⁴⁷ Γιὰ παράλληλα ἐπικά χωρία βλ. van Assendelft (1976), σσ. 151-152.

δύναμης τῶν Αἰγυπτίων, ἐνῶ ἡ τελευταία ἀποτελεῖ ἓνα εἶδος ἀνακεφαλαίωσης τῆς ἐτοιμότητάς της.

Παράλληλα ὁ τρόπος δόμησης τῆς στροφῆς ἀποκαλύπτει καὶ ἄλλα χαρακτηριστικὰ τοῦ αἰγυπτιακοῦ στρατοῦ. Ἡ ἄνοδος τῶν στρατιωτῶν στὰ ἄρματα παρουσιάζεται μὲ ἓναν ἐξαιρετικὰ περίτεχνο τρόπο, σύμφωνα μὲ τὸν ὅποιο, ἐνῶ ἀρχικὰ χρησιμοποιεῖται ἡ λέξις *currus*, στὴ συνέχεια ἀναφέρονται ἀντὶ αὐτῆς τὰ ἐπιμέρους τμήματά της, τὰ ἄλογα (*equos*) καὶ οἱ ρόδες (*rotas*) σὲ σχῆμα ἐν δια δυοῖν. Ἔτσι ἡ εἰκόνα τῶν ἀρμάτων ἀποκτᾷ μεγαλύτερη ἔκταση καὶ μοιάζει νὰ ἀντανακλᾷ τὴν ἔκταση τοῦ συγκεκριμένου τμήματος τοῦ αἰγυπτιακοῦ στρατοῦ. Ἐπιπλέον ἀξίζει νὰ προσεχθεῖ ὅτι τόσο τὰ ἄλογα, ὅσο καὶ οἱ ρόδες τῶν ἀρμάτων χαρακτηρίζονται «γρήγορα» (*volucres, celeres*)⁵⁴⁸. Μάλιστα στοὺς στ. 54-55 τὰ οὐσιαστικὰ *equos* καὶ *rotas* καὶ οἱ ἐπιθετικοὶ τοὺς προσδιορισμοὶ *volucres* καὶ *celeris* ἐναλλάσσονται μεταξύ τους (*equos – volucres – rotas – celeres*) ὑποβάλλοντας ἔτσι τὴν ἔννοια τῆς ταχείας κίνησης. Ἡ ἔντονη «κινητικότητα» τῆς στροφῆς ἀντανακλᾶται ἄλλωστε καὶ στὴν ἐμφατικὴ τοποθέτηση στὴν ἀρχὴ τῶν στ. 53, 55 καὶ 56 τῶν ρημάτων ποὺ δείχνουν σὲ κάθε σκηνὴ τὴν κίνηση τοῦ στρατοῦ (*densetur, conscendunt, praetendunt*), κάτι ποὺ βεβαίως θυμίζει καὶ τὴν προηγούμενη στροφή, ὅπου τὰ ρήματα τῆς στροφῆς ποὺ δηλώνουν τὴν προετοιμασίαν τοῦ στρατοῦ βρίσκονται παρομοίως στὴν ἀρχὴ κάθε στίχου. Μὲ τοὺς ἐκφραστικοὺς αὐτοὺς τρόπους ἐπιχειρεῖται καὶ πάλι ἡ ἐστίαση τῆς προσοχῆς τοῦ ἀναγνώστη σὲ ἀντικείμενα μὲ ἀλληγορικὴ διάσταση: τόσο τὸ ἄρμα, ὅσο καὶ ὁ δράκος χρησιμοποιοῦνται συχνὰ στὴ χριστιανικὴ γραμματεία καὶ εἰδικότερα στὴν ποίηση τοῦ Προυδεντίου ὡς σύμβολα τῆς ματαιοδοξίας καὶ τοῦ διαβόλου ἀντίστοιχα⁵⁴⁹. Ἡ ἔκταση τοῦ αἰγυπτιακοῦ στρατοῦ καὶ ὁ φουσκωμένος δράκος τοῦ λαβάρου ποὺ ἀνεμίζει ὑπογραμμίζουν προφανῶς τὴν ἀλαζονείαν τῶν ἐχθρῶν τῶν χριστιανῶν. Ἐπανεξετάζοντας λοιπὸν κανεὶς τὴν δομὴ τῆς ἐνότητος τῶν στρ. 12-14 παρατηρεῖ μιὰ κλιμάκωση ὅσον ἀφορᾷ τὸν τρόπο παρουσίας τοῦ αἰγυπτιακοῦ στρατοῦ: ἡ ὁρμὴ τῆς πρώτης στροφῆς δίνει τὴ θέση της στὴ δεύτερη στὴν πολεμώχαρη διάθεση, γιὰ νὰ

⁵⁴⁸ Γιὰ τὴν ἀπόδοση τοῦ *volucres* καὶ στὰ τρία οὐσιαστικὰ (*currus, equos, rotas*) βλ. καὶ van Assendelft (1976), σ. 152.

⁵⁴⁹ Γιὰ παραδείγματα βλ. van Assendelft (1976), σσ. 152-153, ὅπου μεταξύ ἄλλων παρατίθεται καὶ ἡ ἐκφραση *draco perfidus* στὸ *Cath.* 3.111, ἡ ὁποία ἀναφερόταν στὸν Διάβολο – φίδι.

μετατραπεί σὲ ἀλαζονεία στὴν τελευταία στροφή, ἡ ὁποία προεξοφλεῖ καὶ τὴ συντριβὴ τῶν Αἰγυπτίων.

Μετὰ τὴν περιγραφὴ τῆς προετοιμασίας τοῦ αἰγυπτιακοῦ στρατοῦ ἀκολουθεῖ ἡ ἐνότητα τῶν στρ. 15-20, ὅπου παρουσιάζεται ἡ διάβαση τῆς Ἐρυθρᾶς Θάλασσας ἀπὸ τοὺς Ἑβραίους καὶ ἡ ἀποτυχία τῶν Αἰγυπτίων νὰ τὴ διασχίσουν μὲ τὸν ἴδιο τρόπο. Ἡ ἐνότητα αὐτὴ ὑποδιαιρεῖται σὲ τρία μέρη: στὸ πρῶτο (στρ. 15-16) περιγράφεται ἡ ἄφιξη τῶν Ἑβραίων στὶς ἀκτὲς τῆς Ἐρυθρᾶς Θάλασσας καὶ ἡ προσταγὴ τοῦ Μωυσῆ νὰ τὴ διαβοῦν, στὸ δεύτερο (στρ. 17) τὸ πέρασμα τοῦ ἑβραϊκοῦ λαοῦ μὲ θαυματουργικὸ τρόπο μέσα ἀπὸ τὴ θάλασσα καὶ στὸ τρίτο (στρ. 18-20) ἡ ἀποτυχημένη ἀπόπειρα τῶν Αἰγυπτίων νὰ τὴ διασχίσουν καὶ αὐτοὶ καὶ νὰ βρεθοῦν στὴν ἀπέναντι ὄχθη⁵⁵⁰. Ἡ αἰτιολόγησις τῆς ἐπιλογῆς τῆς τριμεροῦς αὐτῆς ἐσωτερικῆς δόμησις τῆς ἐνότητος θὰ προκύψει μόνον μέσα ἀπὸ τὴν ἐξακρίβωσι τῶν θεματικῶν κέντρων τῶν ἐπιμέρους τμημάτων τῆς.

Στὴν πρώτη στροφή τῆς ἐνότητος τὸ γένος τῶν Ἑβραίων, ἐλεύθερο πλέον ἀπὸ τὴ δουλεία, ἀφοῦ εἶχε καεῖ ἀπὸ τὴ ζέστη τῆς Αἰγύπτου (στ. 57-58: *hic iam servitii nescia pristini / gens Pelusiacis usta vaporibus*), ἐξαντλημένο σταματᾷ στὶς ἀκτὲς τῆς Ἐρυθρᾶς Θάλασσας ὡς ξένος (στ. 59-60: *tandem purpurei gurgitis hospita / rubris litoribus fessa resederat*). Ὁ νοηματικὸς κορμὸς τῆς στροφῆς ἀποτελεῖται ἀπὸ τέσσερις ἐπιθετικούς προσδιορισμούς τῆς λέξης *gens*, ἕναν σὲ κάθε στίχο, οἱ ὁποῖοι ἀποδίδουν τὴν ψυχικὴ καὶ σωματικὴ κατάστασι τῶν Ἑβραίων κατὰ τὴν ἄφιξή τους στὴν Ἐρυθρὰ Θάλασσα: *nescia (servitii)*, *usta*, *hospita*, *fessa*. Τὸ πρῶτο καὶ τὸ τρίτο ἀπὸ αὐτὰ ἀναφέρονται στὴν ψυχικὴ κατάστασι τοῦ λαοῦ, πού αισθάνεται ἐλεύθερος μὲν, ἀλλὰ ξένος στὴ γῆ αὐτῇ, ἐνῶ τὸ δεύτερο καὶ τὸ τέταρτο στὴ σωματικὴ, στὸ ἡλιοκαμμένο δηλαδὴ ἀπὸ τὴ σκληρὴ δουλειὰ στὴν Αἴγυπτο σῶμα τους καὶ στὴν κούρασι ἀπὸ τὴν πορεία στὴν ἔρημο. Ἔτσι δημιουργεῖται μιὰ ἐναλλαγὴ ἀνάμεσα στὴν περιγραφὴ τῆς ψυχολογικῆς καὶ σωματικῆς κατάστασις, ἡ ὁποία ἀποκτᾷ ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον, ἂν ἀναλογιστεῖ κανεὶς ὅτι τὰ συναισθήματα τοῦ ἑβραϊκοῦ λαοῦ εἶναι οὐσιαστικὰ ἀποτέλεσμα τῆς θεϊκῆς βοήθειας καὶ Πρόνοιας. Ὅπως κατέστη σαφὲς καὶ ἀπὸ τὶς προηγούμενες στροφές τοῦ ποιήματος, ἡ ἀπελευθέρωσι τῶν Ἑβραίων ἀπὸ τὴν αἰγυπτιακὴ δουλεία ἔγινε ὑπὸ τὴν καθοδήγησι τοῦ Θεοῦ, ἐνῶ

⁵⁵⁰Αὐτὴ τὴ διαίρεσι ἀκολουθεῖ καὶ ὁ Evenepoel (1978α'), σ, 234, μὲ τὴ διαφορὰ ὅτι ἐντάσσει τὴ στρ. 17 σὲ ἕνα ἐνιαῖο σύνολο μὲ τὶς δύο προηγούμενες.

τὸ γεγονός ὅτι αἰσθάνονται ξένοι στὴν ἔρημο ὀφείλεται σαφῶς στὴν ὑπόσχεση τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸν Μωυσῆ ὅτι θὰ παραχωρήσει στὸ λαό του μιὰ νέα πατρίδα, τὴ «γῆ τῆς ἐπαγγελίας». Ἐπομένως ἡ ἐναλλαγή τῆς ψυχολογικῆς καὶ σωματικῆς περιγραφῆς, πού συνιστᾶ βέβαια δυαδικὸ σχῆμα, προβάλλει ἔντεχνα τὴν ἐναλλαγή στὴν ἱστορία τῶν Ἑβραίων τῶν δυσκολιῶν καὶ περιπετειῶν τους μὲ τὴ θεϊκὴ βοήθεια, μὲ τὴν ὁποία κάθε φορὰ τὶς ξεπερνοῦσαν. Δεδομένης μάλιστα καὶ τῆς ἀλληγορικῆς σημασίας τῆς ἑβραϊκῆς ἱστορίας τῆς ἐξόδου ἀπὸ τὴν Αἴγυπτο⁵⁵¹ γίνεται ἀντιληπτό πῶς ἡ ἐσωτερικὴ δόμηση τῆς στροφῆς οὐσιαστικὰ ἀντανακλᾷ τὴν πνευματικὴ πορεία κάθε πιστοῦ, ὁ ὁποῖος διέρχεται μέσα ἀπὸ πλῆθος δοκιμασιῶν, τὶς ὁποῖες ὅμως ὑπερβαίνει κάθε φορὰ μὲ τὴ βοήθεια τοῦ Θεοῦ. Ἄλλωστε ἀξίζει κανεὶς νὰ θυμηθεῖ ὅτι ἡ ἰδέα αὐτὴ ἀποτελεσε τὸ κεντρικὸ θέμα τοῦ προηγούμενου ποιήματος. Παράλληλα δὲν μπορεῖ κανεὶς νὰ ἀγνοήσει τὴν προτύπωση τοῦ Βαπτίσματος μέσα ἀπὸ τὸ πέρασμα ἀπὸ τὴν Ἐρυθρὰ Θάλασσα, ὅποτε ἡ βοήθεια τοῦ Θεοῦ παρουσιάζεται νὰ ἐκδηλώνεται μέσα ἀπὸ τὴ Χάρη τῶν Μυστηρίων τῆς Ἐκκλησίας, πού ὀδηγοῦν μέσα ἀπὸ τὸν θάνατο τοῦ κοσμικοῦ πνεύματος στὴν πνευματικὴ ζωὴ — εἶναι χαρακτηριστικὸ ἄλλωστε κατὰ τὴν παρατήρηση τῆς van Assendelft τὸ μῶβ χρῶμα (στ. 59: *purpurei*) τῆς θάλασσας, πού ὑποδηλώνει αὐτὴν ἀκριβῶς τὴν ἔννοια τοῦ θανάτου, πού ὀδηγεῖ ὡστόσο στὴ ζωὴ⁵⁵².

Ἄν στὴ δέκατη πέμπτη στροφὴ εἶδαμε τοὺς Ἑβραίους νὰ φθάνουν στὶς ἀκτὲς τῆς Ἐρυθρᾶς Θάλασσας, στὴν ἐπόμενη βλέπουμε τὴν ἄφιξη τοῦ αἰγυπτιακοῦ στρατοῦ στὸ ἴδιο μέρος καὶ τὴν ἀντίδραση τοῦ Μωυσῆ. Ὁ φοβερὸς λοιπὸν ἐχθρὸς μὲ τὸν ἀνέντιμο ἀρχηγό του πλησιάζει καὶ ξεκινᾷ τὴ μάχη μὲ ἰσχυρὲς δυνάμεις (στ. 61-62: *hostis dirus adest cum duce perfido, / infert et validis proelia viribus*). Τότε ὁ Μωυσῆς μὲ σταθερότητα προστάζει τὸν λαό του νὰ προχωρήσουν μέσα ἀπὸ τὴ θάλασσα μὲ ἀτρόμητα βήματα (στ. 63-64: *Moses porro suos in mare praecipit / constans intrepidus tendere gressibus*). Εἶναι φανερὸ ὅτι ἡ στροφὴ ἀποτελεῖται ἀπὸ δύο ἰσομεγέθη μέρη (δύο στίχων τὸ καθένα), τὸ πρῶτο ἐκ τῶν ὁποίων

⁵⁵¹ Εἰδικότερα γιὰ τὴν ἀλληγορικὴ σημασία τῶν ἐπιθέτων *usta* καὶ *hospita*, πού ἐκφράζουν ἀντίστοιχα τὴν ὑποδούλωση στὸν σαρκικό μας ἑαυτὸ καὶ τὴν πραγματικὴ, πνευματικὴ πατρίδα τῶν πιστῶν, τὴν Οὐράνια δηλαδὴ Βασιλεία, βλ. van Assendelft (1976), σσ. 153-154.

⁵⁵² Βλ. van Assendelft (1976), σ. 154, ὅπου παρατίθενται παραδείγματα χρήσης τοῦ ἐπιθέτου *purpureus* μὲ ἀναφορὰ στὸν θάνατο τόσο σὲ κλασικοὺς ἐπικοὺς ποιητές, ὅσο καὶ στὸν ἴδιο τὸν Προυδέντιο.

ἀφορᾶ τὴν ἰσχὺ τῶν Αἰγυπτίων καὶ τὸ δεύτερο τὴν ἀντιμετώπισή της ἀπὸ τοὺς Ἑβραίους. Ἡ ἀντίθεση ἀνάμεσα στοὺς δύο λαούς, ἔτσι ὅπως παρουσιάζονται στὴ στροφή αὐτή, εἶναι ἰδιαίτερα ἰσχυρή. Ὁ στρατὸς τῶν Αἰγυπτίων χαρακτηρίζεται «φοβερός» (στ. 61: *hostis dirus*) καὶ ὁ Φαραὼ «ἀνέντιμος» (στ. 61: *duce perfido*)⁵⁵³. Ἀξίζει μάλιστα νὰ παρατηρηθεῖ ὅτι ἡ τοποθέτηση τῶν δύο αὐτῶν ἐκφράσεων στὸν ἴδιο στίχο, τοῦ ὁποίου καταλαμβάνουν καὶ τὸ μεγαλύτερο μέρος, καὶ ἡ ἐπιλογή τῆς ἀναφορᾶς στὴ σκληρότητα καὶ τοῦ στρατοῦ καὶ τοῦ ἀρχηγοῦ τοῦ ἀξάνει ἰδιαίτερα τὴν ἔνταση τῆς εἰκόνας. Ἀπέναντι στὴ σκληρότητα καὶ τὴν ἀνεπιτιμότητα, δηλαδὴ τὴν ἀνηθικότητα, τῶν Αἰγυπτίων στέκεται ἡ πίστη καὶ ἡ ἠθικὴ ἀκεραιότητα τοῦ Μωυσῆ (στ. 64-65: *Moses...constans*), δοσμένη ἐμφατικὰ μὲ τὴν τοποθέτηση τῶν δύο λέξεων στὴν ἀρχὴ τῶν στ. 64 καὶ 65. Ἡ ἐπιλογή ἄλλωστε τοῦ *constans* εἶναι ἰδιαίτερα χαρακτηριστικὴ, καθὼς ἡ λέξη *constantia* ἀπαντᾷ καὶ στὴν Καινὴ Διαθήκη γιὰ τὸ χαρακτηρισμὸ τῆς σταθερῆς καὶ ἀκέραιας πίστεως ποὺ ἐπιδείκνυαν οἱ Ἀπόστολοι ἔναντι αὐτῶν ποὺ τοὺς ἔθεταν σὲ δοκιμασία⁵⁵⁴. Ἐπιπλέον ἡ συντακτικὴ καὶ μορφολογικὴ ὁμοιότητα τῶν *validis...viribus* καὶ *intrepidis... gressibus*, τοποθετημένων μάλιστα στὴν ἴδια μετρικὴ θέση, δημιουργεῖ τὴν ἐντύπωση πὼς ἡ δευτέρη, ποὺ ὑπογραμμίζει τὴν τόλμη τοῦ ἑβραϊκοῦ λαοῦ, ἀποτελεῖ ἀπάντηση στὴν ἰσχὺ τοῦ αἰγυπτιακοῦ στρατοῦ ποὺ ἐκφράζει ἡ πρώτη⁵⁵⁵. Ἡ σκληρότητα καὶ ἡ ἀνηθικότητα λοιπὸν ἀπὸ τὴ μιὰ τῶν καταδιωκτῶν τῶν Ἑβραίων καὶ ἡ ἀκεραιότητα καὶ ἡ πίστη τοῦ Μωυσῆ ἀπὸ τὴν ἄλλη φέρνει συνειρμικὰ στὸ νοῦ τοῦ ἀναγνώστη σκηνὲς ἀπὸ τὰ μαρτύρια τῶν Χριστιανῶν. Ἐπομένως, ἂν ἡ προηγούμενη στροφή προέβαλε, σὲ ἀλληγορικὸ ἐπίπεδο πάντα, τὴν ἀντίθεση ἀνάμεσα στὶς δοκιμασίες τῶν πιστῶν καὶ τὴ θεϊκὴ βοήθεια ποὺ τοὺς προστατεύει ἀπὸ αὐτές, στὴ στροφή αὐτὴ ἡ ἀντίθεση ἔγκειται στὴν ἀνηθικότητα τῶν ἐχθρῶν τῶν Χριστιανῶν καὶ τὴ δική τους πίστη καὶ ἠθικὴ ἀκεραιότητα.

⁵⁵³ Ἡ van Assendelft (1976), σ. 155, παρατηρεῖ εὐστοχα τὴν ἔντονη ἀντίθεση τοῦ *dux perfidus* μὲ τὸ *dux bonus* τοῦ πρώτου στίχου τοῦ ποιήματος, ποὺ ἀναφερόταν στὸν Χριστό, πράγμα ποὺ ἐπιτείνει τὴν ἀντίθεση ἀνάμεσα στὶς δυνάμεις τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ, ὅπως ἀλληγοροῦνται ἐδῶ μέσα ἀπὸ τοὺς Ἑβραίους καὶ τοὺς Αἰγυπτίους ἀντίστοιχα.

⁵⁵⁴ Πρβ. Act 4.13: *videntes autem Petri constantiam et Iohannis* καὶ Act 13.46: *tunc constanter Paulus et Barnabas dixerunt*· βλ. καὶ van Assendelft (1976), σ. 155.

⁵⁵⁵ Ὡς μέλη ἑνὸς ἀντιθετικοῦ ζεύγους χαρακτηρίζει τις δύο ἐκφράσεις καὶ ἡ van Assendelft (1976), σ. 155, χωρὶς ὡστόσο νὰ προχωρᾷ περισσότερο στὴν ἀνάλυση τοῦ συσχετισμοῦ αὐτοῦ.

Αφοῦ παρουσιάστηκαν οἱ δύο κόσμοι πού ἔρχονται σέ ἀντιπαράθεση, ὁ λαός τοῦ Θεοῦ καί οἱ διώκτες τους Αἰγύπτιοι, καθῶς καί τὰ χαρακτηριστικά τους (ἡ πίστη τοῦ πρώτου μέσα στίς δοκιμασίες καί ἡ ἀλαζονεία τῶν δεύτερων), ἀκολουθεῖ ἡ ἔκβαση τῆς σύγκρουσης αὐτῆς. Ἐνῶ οἱ στρ. 18-20 ἀναφέρονται στή συντριβή τῶν Αἰγυπτίων, ἡ δέκατη ἑβδομη ἀναφέρεται στή θαυματουργική διάβαση τῆς Ἐρυθρᾶς Θάλασσας ἀπό τοὺς Ἑβραίους: ἡ θάλασσα σχίζεται στή μέση καί ἀνοίγει δρόμο γιά τοὺς διερχόμενους (στ. 65: *praebent rupta locum stagna viantibus*), τὸ κύμα, πού μπορεῖ κανεῖς νὰ τὸ διαβεῖ, παραμένει ἀκίνητο ὅπως ἡ ὄχθη (στ. 66-67: *riparum in faciem pervia sistitur / circumstans vitreis unda liquoribus*), καθῶς ὁ λαός περνᾷ μέσα ἀπὸ τὴ «σχισμένη» στὰ δύο θάλασσα (στ. 68: *dum plebs sub bifido permeat aequore*). Ἡ στροφή φαίνεται νὰ ἔχει τριμερῆ δόμηση: ὁ πρῶτος στίχος παρουσιάζει τὸ γενικότερο θέμα τῆς στροφῆς, τὸ «σχίσσιμο» δηλαδὴ τῆς θάλασσας στή μέση, ὁ δεύτερος καί ὁ τρίτος περιγράφουν μὲ λεπτομέρειες τὸ θαυμαστό αὐτὸ γεγονός, ἐνῶ ὁ τελευταῖος ἀναφέρεται στὸ πέρασμα τῶν Ἑβραίων μέσα ἀπὸ τὴ θάλασσα. Τὴ μεγαλύτερη λοιπὸν ἔκταση τὴν κατέχει τὸ δεύτερο τμήμα, τὸ ὁποῖο βρίσκεται τοποθετημένο στὸ κέντρο τῆς στροφῆς, κάτι πού μαρτυρεῖ τὴν ἰδιαίτερη σημασία πού κατέχει. Μάλιστα ἀξίζει νὰ προσεχθεῖ ἡ ἐμμονὴ στὴ στασιμότητα τοῦ νεροῦ, ἡ ὁποία τονίζεται μέσα ἀπὸ τοὺς δύο ρηματικούς τύπους τῶν στ. 66-67 (*sistitur, circumstans*), τοποθετημένων μάλιστα σὲ ἐμφατικές θέσεις (τέλος τοῦ στ. 66 καὶ ἀρχὴ τοῦ ἐπόμενου ἀντίστοιχα). Ἡ ἔννοια αὐτὴ ἐνισχύεται καὶ ἀπὸ τὴ χρῆση τοῦ ἐπιθέτου *vitreus*, πού ἀποδίδει μὲ ἰδιαίτερα ἐκφραστικὸ τρόπο τὸ «πάγωμα» τῆς κίνησης τῶν ὑδάτων (τὸ νερὸς στερεοποιήθηκε καὶ ἔγινε σὰν γυαλί). Ἡ ἐπιμονὴ στὴν ἔννοια αὐτὴ ἔρχεται σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν ἔντονη κίνηση τοῦ πρώτου στίχου, ἡ ὁποία εἶναι εὐδιάκριτη μέσα ἀπὸ τὸ ὀξύμωρον τοῦ *rupta...stagna*⁵⁵⁶. Τὸ «σχίσσιμο» λοιπὸν τῆς θάλασσας ἀπὸ τὴ μία καὶ τὸ ἀκόμη πιὸ ἐντυπωσιακὸ «πάγωμα» τῶν κυμάτων ἀπὸ τὴν ἄλλη συνιστοῦν μιὰ ἰσχυρὴ ἀντίθεση καὶ καθιστοῦν τὸ θαυματουργικὸ στοιχεῖο κυρίαρχο σὲ αὐτὴν τὴ στροφή. Σὲ ἀλληγορικὸ ἐπίπεδο τὸ γεγονός αὐτὸ προβάλλει τὴν ἰδιαίτερη σημασία τοῦ θαύματος, τῆς θεϊκῆς δηλαδὴ βοήθειας, στὴ ζωὴ τοῦ πιστοῦ. Δεδομένης μάλιστα τῆς ξεχωριστῆς ἔμφασης πού δίδεται, ὅπως ἤδη ἀναφέρθηκε, στὴ στασιμότητα τῶν κυμάτων, θὰ μπορούσε εὐλόγως κανεῖς νὰ θεωρήσει, σὲ ἀλληγορικὸ πάντα ἐπίπεδο, πῶς τὸ θαῦμα πού προβάλλεται σὲ

⁵⁵⁶ Βλ. καὶ van Assendelft (1976), σ. 157.

αὐτὴν τὴ στροφὴ δὲν εἶναι ἄλλο ἀπὸ αὐτὸ τῆς παύσης τῶν «κυμάτων» τῶν κάθε εἶδους δοκιμασιῶν πού βιώνει ὁ πιστός, ἢ, ἂν ληφθεῖ ὑπ' ὄψιν ἡ ἀλληγορικὴ σύνδεση τῆς διάβασης τῆς Ἐρυθρᾶς Θάλασσας μὲ τὸ βάπτισμα⁵⁵⁷, τῆς μετάβασης ἀπὸ τὴν «παλαιά» στὴ «νέα», ἐν Χριστῷ ζωή.

Τὸ σημαντικό γεγονός ὅμως στὴν ἱστορία αὐτὴ δὲν ἦταν ἀπλῶς ἡ θαυματουργικὴ διάβαση τῆς Ἐρυθρᾶς Θάλασσας ἀπὸ τοὺς Ἑβραίους, ἀλλὰ καὶ ἡ ἐπακόλουθη συντριβὴ τοῦ αἰγυπτιακοῦ στρατοῦ. Ἡ σημασία πού κατέχει στὸ ποίημα τὸ γεγονός αὐτὸ φανερῶνεται ἀπὸ τὴν ἀφιέρωση σὲ αὐτὸ τριῶν στροφῶν (στρ. 18-20), τὴ στιγμή πού τὸ πρῶτο παρουσιάστηκε σὲ μία μόλις στροφή. Γιὰ νὰ ἐρμηνευθεῖ τὸ γεγονός αὐτὸ ἀξίζει νὰ μελετηθεῖ τὸ θεολογικὸ νόημα τῶν στροφῶν αὐτῶν.

Στὴ δέκατη ὄγδοη στροφή οἱ Αἰγύπτιοι στρατιῶτες παρουσιάζονται μαυρισμένοι, γεμάτοι ὀργή, ὑπὸ τὴν καθοδήγηση ἑνὸς ἀσεβοῦς βασιλιᾶ καὶ μὲ τὴ δίψα γιὰ ἐβραϊκὸ αἷμα (στ. 69-71: *pubes quin etiam decolor asperis / inritata odiis rege sub inpio / Hebraeum sitiens fundere sanguinem*) νὰ τολμοῦν νὰ ἐμπιστευτοῦν τὴ θάλασσα πού ἔχει γίνει τοξοειδής (στ. 72: *audet se pelago credere concavo*). Παρατηρεῖ κανεὶς ὅτι οἱ τρεῖς πρῶτοι στίχοι τῆς στροφῆς περιγράφουν τὴν ψυχολογία τῶν Αἰγυπτίων καὶ μόλις ὁ τελευταῖος τὴ δράση τους. Ἡ ὀργή καὶ ἡ μανία τοῦ ἐχθρικοῦ στρατοῦ ἐκφράζεται μέσα ἀπὸ τρεῖς λέξεις μοιρασμένες ἰσόποσα στοὺς τρεῖς στίχους (*decolor, inritata, sitiens*), τοποθετημένες μέσα στὸ πλαίσιο πού συνθέτουν τὸ ὑποκείμενο καὶ τὸ ρῆμα τῆς στροφῆς (*pubes – audet*), πού καταλαμβάνουν τὴν πρώτη θέση τοῦ πρώτου καὶ τελευταίου στίχου ἀντίστοιχα. Ἡ δομὴ αὐτὴ, συνδυασμὸς δυαδικοῦ καὶ τριαδικοῦ σχήματος, στρέφει τὸ ἐνδιαφέρον πρὸς τοὺς χαρακτηρισμοὺς αὐτούς, πού εἶναι ἰδιαίτερα ἀποκαλυπτικοὶ τῆς μανίας τῶν Αἰγυπτίων, ἡ μεγαλοπρέπεια τῶν ὁποίων τονίζεται καὶ μέσα ἀπὸ τὴν ἀρμονικὴ μετρικὴ κατασκευὴ τοῦ στ. 71⁵⁵⁸. Ἀξίζει ὅμως ἰδιαίτερα νὰ προσεχθεῖ ἡ ἀλληγορικὴ διάσταση τῆς εἰκόνας τοῦ αἰγυπτιακοῦ

⁵⁵⁷ Γιὰ τὴ σύνδεση αὐτὴ βλ. καὶ van Assendelft (1976), σ. 157, ὅπου ὑπενθυμίζεται καὶ ἡ χρῆση τοῦ ἐπιθέτου *vitreus* καὶ ἀλλοῦ στὸν Προυδέντιο (*Per.* 12.39) σὲ συμφραζόμενα πού σχετίζονται μὲ τὸ Βάπτισμα.

⁵⁵⁸ Ὁ Veremans (1976), σ. 37, ἀναφέρει τὸν στίχο αὐτὸ ὡς κλασικὸ παράδειγμα αὐτοῦ πού ἀποκαλεῖ «*versus aureus*» γιὰ τὸν ἀσκληπιάδειο ἐλάσσονα, δηλαδὴ τὸν στίχο τοῦ ὁποίου τὴν κεντρικὴ μετρικὴ θέση (υυ- -υυ) καταλαμβάνουν δύο τρισύλλαβες λέξεις (μία πρὶν καὶ μία μετὰ τὴ διαίρεση) καὶ τοῦ ὁποίου τὰ δύο ἡμιστίχια περιλαμβάνουν μία ἐπιπλέον τρισύλλαβη λέξη ἕκαστο. Ὁ στίχος αὐτὸς θεωρεῖται ἀπὸ τὸν μελετητὴ ὅτι προσδίδει *gravitas* στὸ κείμενο.

στρατοῦ. Τὸ ἐπίθετο *decolor*, πέρα ἀπὸ τὴν κυριολεκτικὴ του σημασία, χρησιμοποιεῖται συχνὰ στὴ χριστιανικὴ γραμματεία καὶ ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Προυδέντιο, γιὰ νὰ χαρακτηρίσει τὸν ἐκπεσόντα διάβολο καὶ τὶς ἐνέργειές του⁵⁵⁹. Ἐπομένως γιὰ μία ἀκόμη φορὰ ἡ σκηνὴ θυμίζει τὸν πόλεμο ποὺ δέχεται κάθε πιστὸς ἀπὸ τὸν διάβολο στὴν πνευματικὴ του ζωὴ. Ἐπιπλέον πίσω ἀπὸ τὸν ἀσεβῆ βασιλιᾶ ποὺ καθοδηγεῖ τὸν στρατὸ (στ. 70: *rege sub inprio*) μπορεῖ κανεὶς νὰ δεῖ τὸν ἀρχηγὸ τῆς δολιότητος καὶ τῆς ἀσέβειας, τὸν διάβολο. Στὴ σκέψη αὐτὴ ὁδηγεῖ ἄλλωστε καὶ ἡ εἰκόνα τοῦ αἰμοδιψοῦς στρατοῦ, ποὺ θυμίζει τὴν εὐαγγελικὴ ρήση σχετικὰ μὲ τὴ «σαρκοβόρο» διάθεση τοῦ διαβόλου⁵⁶⁰. Ἄν προσθέσει κανεὶς καὶ τὸ θράσος (στ. 72: *audet*) ποὺ ὁδηγεῖ τοὺς Αἰγυπτίους στὴν προσπάθεια νὰ διαβοῦν τὴν ἐχθρική θάλασσα (εἶναι χαρακτηριστικὴ ἡ ἀντίθεση τῶν *credere* καὶ *concano*, ποὺ τοποθετοῦνται μάλιστα δίπλα δίπλα⁵⁶¹), τότε ἔχει μπροστὰ του μιὰ ἰδιαίτερα ἐκφραστικὴ εἰκόνα ἀμαρτωλότητος, μίσους, ἀσέβειας καὶ θράσους ποὺ χαρακτηρίζουν τὸν κόσμον τῶν ἀπίστων. Ἡ ἔμφαση ποὺ δίνεται στὰ χαρακτηριστικὰ αὐτὰ δὲν εἶναι τυχαία, καθὼς προοικονομεῖ κατὰ κάποιον τρόπο τὴν ἥττα τῶν διωκτῶν τῶν Ἑβραίων, ἀλλὰ καὶ σὲ ἀλληγορικὸ ἐπίπεδο τοῦ κόσμου τῆς ἀμαρτίας.

Ἡ περιγραφή τῆς ἥττας ξεκινᾷ στὴν ἐπόμενη στροφή: ὁ στρατὸς τοῦ αἰγυπτιακοῦ βασιλιᾶ προχωρᾷ μὲ δύναμη μέσα ἀπὸ τὰ κύματα σὰν ὀρμητικὸς ἀνεμοστρόβιλος (στ. 73-74: *ibant praecipiti turbine percita / fluctus per medios agmina regia*), ἀλλὰ τὰ νερὰ τώρα ξαναενώνονται καὶ στρέφονται πετώντας πρὸς τὰ πίσω ὡς ἐνιαία καὶ πάλι θάλασσα (στ. 75-76: *sed confusa dehinc unda revolvitur / in semet revolans gurgite confluo*). Ἡ περιγραφή ἀπαρτίζεται ἀπὸ δύο μέρη, τὸ καθένα ἀπὸ τὰ ὁποῖα ἐκτείνεται σὲ δύο στίχους. Τὸ πρῶτο ἐξ αὐτῶν ἀφορᾷ τὸν αἰγυπτιακὸ στρατὸ καὶ τὴν ὀρμητικότητά μὲ τὴν ὁποία προσπαθεῖ νὰ διαβεῖ τὴ θάλασσα, ἐνῶ τὸ δεύτερο τὴν ἐπανένωση τῶν κυμάτων μετὰ τὸ χωρισμὸ τους ποὺ ἐπέτρεψε στὸν ἑβραϊκὸ λαὸ νὰ περάσει ἀπέναντι. Κοινὸ χαρακτηριστικὸ βέβαια καὶ τῶν δύο τμημάτων ἀποτελεῖ ἡ ἔνταση τῆς περιγραφῆς. Στούς δύο πρῶτους στίχους συναντᾶται ἓνα σχῆμα γνωστὸ καὶ ἀπὸ τὴν προηγούμενη στροφή, σύμφωνα μὲ τὸ ὁποῖο τὸ

⁵⁵⁹ Βλ. σχετικὰ van Assendelft (1976), σ. 158.

⁵⁶⁰ Πρβ. 1Pt 5.8: *sobrii estote vigilate quia adversarius vester diabolus tamquam leo rugiens circuit quaerens quem devoret*.

⁵⁶¹ Τὴν ἀντίθεση ἐπισημαίνει καὶ ἡ van Assendelft (1976), σ. 158.

ρημα και τὸ ὑποκείμενο (*ibant – agmina regia*), πὸν ἐκφράζουσαν ἀντίστοιχα τὴ δράση καὶ τὸν φορέα τῆς, τοποθετοῦνται ἐμφατικὰ στὴν ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος τους. Οἱ ἐνδιάμεσοι προσδιορισμοὶ ἔχουν κι αὐτοὶ ἰδιαίτερη δυναμικὴ, πὸν διαφαίνεται μέσα ἀπὸ τὸν χαρακτηρισμὸ τοῦ στρατοῦ ὡς «ὄρμητικοῦ ἀνεμοστρόβιλου» (στ. 73: *praecipite turbine*), ἐνισχυμένου μάλιστα ἀπὸ τὴν παρήχησις στὶς τρεῖς τελευταῖες λέξεις τοῦ πρώτου στίχου τῶν *p*, *r*, *c* καὶ *t*. Ἡ δυναμικὴ αὐτὴ ἔρχεται ὅμως σὲ ἀντίθεση μὲ τὴ δύναμη τῶν κυμάτων, πὸν στοὺς ἐπόμενους δύο στίχους παρουσιάζονται νὰ ἐνώνονται καὶ πάλι. Παρατηρεῖ κανεὶς μάλιστα μιὰ ἰδιαίτερη ἐμφαση στὴν παλινδρομικὴ αὐτὴ κίνησις τῶν ὑδάτων, πὸν ὑποδηλώνεται ἀπὸ τὴ διπλὴ χρῆσις καθενὸς ἀπὸ τὰ προθέματα *re-* καὶ *con-*: *revolvitur, revolans – confusa, confluo*⁵⁶². Μάλιστα ἢ κατὰ χιαστὸν τρόπο διάταξις τῶν λέξεων αὐτῶν στοὺς δύο τελευταίους στίχους (*confusa, revolvitur, revolans, confluo*) μοιάζει νὰ ἀντανაკλᾷ τὴν κίνησις τῶν ὑδάτων πρὸς τὰ πίσω καὶ τὴν τελικὴ τους ἐπανένωσις. Τὸ ἀποτέλεσμα βέβαια αὐτῆς τῆς περιτεχνῆς δόμησις τῆς στροφῆς δὲν εἶναι μόνο αἰσθητικὸ. Ἡ δυναμικὴ τοῦ στρατοῦ τῶν ἐχθρῶν ἀντιπαραβαλλόμενη μὲ τὴ δυναμικὴ τῶν κυμάτων φέρνει ἀκόμη πιὸ κοντὰ τὴν ἀναμενόμενη συντριβὴ τῶν Αἰγυπτίων καὶ σὲ ἀλληγορικὸ ἐπίπεδο τοῦ διαβόλου. Ἡ χρῆσις ἄλλωστε στὸν τελευταῖο στίχο τῆς λέξεως *gurges*, πὸν ἔχει καὶ τὴ σημασία τῆς «ἀβύσσου»⁵⁶³, ἐπιτρέπει τὴ σύνδεσις τῆς ἥττας τῶν Αἰγυπτίων μὲ τὴν καταβαράθρωσις στὸ αἰώνιο σκότος τῶν ἐχθρικῶν πρὸς τοὺς πιστοὺς δυνάμεων.

Ἡ περιγραφὴ τῆς ἀποτυχίας τοῦ αἰγυπτιακοῦ στρατοῦ νὰ διαβεῖ τὴν Ἐρυθρὰ Θάλασσα ὀλοκληρώνεται μὲ τὴ σκηνὴ τοῦ ναυαγίου του:μποροῦσε κανεὶς νὰ δεῖ ἄρματα καὶ ἄλογα, ἀκόντια, τοὺς ἴδιους τοὺς ἐπικεφαλῆς καὶ σκόρπια σώματα τῶν μελαμψῶν ὑπηρετῶν τους νὰ πλέουν (στ. 77-79: *currus tunc et equos telaque naufraga / ipsos et proceres et vaga corpora / nigrorum videas nare satellitum*), ἕνα θλιβερὸ τέλος τῆς τυραννικῆς ἐξουσίας (στ. 80: *arcis iustitium triste tyrannicae*). Ἡ στροφὴ ἀποτελεῖται κι ἐδῶ ἀπὸ δύο μέρη, ἐκ τῶν ὁποίων τὸ πρῶτο, σαφῶς μακροσκελέστερο (στ. 77-79), περιέχει τὶς λεπτομέρειες τῆς σκηνῆς, ἐνῶ τὸ δεύτερο, ἕνας μόνις στίχος, ἀποτελεῖ ἕνα καταληκτικὸ σχόλιο τοῦ περιγραφόμενου γεγονότος.

⁵⁶² Βλ. καὶ Evenepoel (1978α'), σ. 241.

⁵⁶³ Βλ. Forcellini (1965), s.v. Γιὰ τὴ χρῆσις αὐτὴ στὸν Προυδέντιο πρβ. *Ham.* 255: *deformes umbras in imo gurgite turpitudinis suae iacere patiar*.

Ἡ τάση πρὸς τὴ λεπτομέρεια, πού παρατηρήθηκε στὴν προηγούμενη στροφή, ἐπιβεβαιώνεται καὶ σὲ αὐτήν, συνδυασμένη μὲ δυαδικούς καὶ τριαδικούς τρόπους δόμησης. Τὸ ναυάγιο τοῦ αἰγυπτιακοῦ στρατοῦ περιγράφεται σὲ ὅλο του τὸ εὖρος μέσα ἀπὸ τὸ ιδιαίτερα ἐμφατικὸ πολυσύνδετο τῶν δύο πρώτων στίχων καὶ τὴν ἐπανάληψη τῶν συμπλεκτικῶν *et* καὶ *que*. Ὁ τεμαχισμὸς μάλιστα τῆς εἰκόνας τοῦ ἄρματος σὲ δύο μέρη (*currus et equos*) μέσα ἀπὸ ἓνα σχῆμα ἐν *διὰ δυοῖν* ἀποτελεῖ δεῖγμα τῆς ἐμμονῆς στὴ λεπτομέρεια καὶ τῆς προσπάθειας ἐπέκτασης τῆς δυναμικῆς τῆς εἰκόνας. Ἰδιαίτερη μάλιστα προσοχὴ ἀξίζει τὸ γεγονός ὅτι ἀπὸ τοὺς τρεῖς στίχους τῆς περιγραφῆς τοῦ ναυαγίου ὁ ἓνας ἀφορᾷ ὄπλα καὶ ζῶα (στ. 77) καὶ οἱ δύο (στ. 78-79) ἀφοροῦν ἀνθρώπους, τόσο τοὺς ἀρχηγούς τοῦ στρατεύματος, ὅσο καὶ τοὺς ἀπλούς στρατιῶτες. Τὸ γεγονός αὐτὸ ἀποδεικνύει ὅτι τὸ ἐνδιαφέρον τῆς περιγραφῆς τῆς συντριβῆς τοῦ αἰγυπτιακοῦ στρατοῦ βρίσκεται στὸν ἀνθρώπινο παράγοντα. Γι' αὐτὸ καὶ τὸ καταληκτικὸ σχόλιο, πού καταλαμβάνει ἀπὸ μόνο του ἓναν στίχο, τὸν τελευταῖο τῆς στροφῆς, ἐπισημαίνει τὸ τέλος τῆς τυραννικῆς ἐξουσίας. Ἡ ἐμφατικὴ τοποθέτηση τῆς λέξης *tyrannicae* στὸ τέλος τῆς στροφῆς ἀποτελεῖ οὐσιαστικὰ ὑπενθύμιση τῆς ἀλληγορικῆς διάστασης τῆς ἱστορίας, ἡ ὁποία φανερῶνει τὴ συντριβὴ τῆς ἀλαζονείας τῶν διωκτῶν τῶν Χριστιανῶν καὶ τοῦ ἴδιου τοῦ διαβόλου — τὸ ἐπίθετο ἄλλωστε *nigrus* (στ. 79) παραπέμπει σὲ ἀλληγορικὸ ἐπίπεδο στὶς δυνάμεις τοῦ σκότους⁵⁶⁴. Ἀρκεῖ ἄλλωστε κανεὶς νὰ θυμηθεῖ τὴν εἰκόνα ἰσχύος τοῦ αἰγυπτιακοῦ στρατοῦ πού μὲ ιδιαίτερη φροντίδα φιλοτέχνησε ὁ ποιητὴς στὶς στρ. 12-14 καὶ τὴν πλήρη ἀντίθεσή της μὲ τὴν εἰκόνα συντριβῆς αὐτῆς τῆς στροφῆς. Οὐσιαστικὰ λοιπὸν ἡ ἱστορία τῆς καταδίωξης τῶν Ἑβραίων ἀπὸ τοὺς Αἰγυπτίους φαίνεται νὰ παρουσιάζεται μὲ τραγικὲς διαστάσεις, κάτι πού σαφῶς ρίχνει τὸ νοηματικὸ βάρος στὴν ἀλληγορικὴ κι ὄχι ἀπλῶς τὴν ἱστορικὴ διάσταση τοῦ γεγονότος.

Τὸ πρῶτο μέρος τῆς βιβλικῆς διήγησης ὀλοκληρῶνεται μὲ τὶς στρ. 21 καὶ 22, πού ἀποτελοῦν ἓνα εἶδος θεολογικοῦ σχολίου γιὰ τὰ ὅσα προηγήθηκαν. Μὲ μιὰ ρητορικὴ ἐρώτηση ὁ ποιητὴς ἀναγνωρίζει ὅτι καμία γλώσσα δὲν μπορεῖ νὰ ἐκφράσει ἐπαίνους πρὸς τὸν Χριστό (στ. 81-82: *quae tandem poterit lingua retexere / laudes, Christe, tuas?*), ὁ Ὅποιος ἐξανάγκασε μὲ τὸ ἐκδικητικὸ Του δίκαιο χέρι τὴν Αἴγυπτο, ἀφοῦ τὴν ὑπέταξε μὲσφ̄ πολλαπλῶν χτυπημάτων («πληγῶν»), νὰ ὑποχωρήσει

⁵⁶⁴ Γιὰ τὴν παρατήρηση βλ. καὶ van Assendelft (1976), σ. 160.

μπροστὰ στὸν ἀρχηγὸ τῶν Ἑβραίων (στ. 82-84: *qui domitam Pharon / plagis multimodis cedere praesuli / cogis iustitiae vindice dextera*). Μετὰ τὴν ἀναφορὰ στὶς ἑπτὰ πληγὲς ποὺ ἔστειλε ὁ Θεὸς προειδοποιητικὰ στὸν Φαραῶ, προκειμένου νὰ ἀφήσει ἐλεύθερο τὸν ἑβραϊκὸ λαό, στὴν ἐπόμενη στροφὴ τὸ ποίημα ἐπανέρχεται στὸ θέμα τῆς ἐξόδου ἀπὸ τὴν Αἴγυπτο, ἢ ὁποῖα πραγματοποιήθηκε μὲ τὴ βοήθεια τοῦ Χριστοῦ: Αὐτὸς ἦταν ποὺ ἀπαγόρευσε στὴν ἀδιαπέραστη λόγω τῶν λυσσαλέων κυμάτων θάλασσα νὰ σηκωθεί ψηλά (στ. 85-86: *qui pontum rabidis aestibus invium / persultare vetas*)⁵⁶⁵, ὥστε μὲ Αὐτὸν ἀρχηγὸ νὰ γίνῃ τὸ πέρασμα ἀσφαλές, καὶ τὸ ἀρπακτικὸ κύμα νὰ καταπιεῖ τοὺς ἄπιστους (στ. 86-88: *ut refluxo in salo / securus pateat te duce transitus, / et mox unda rapax ut voret inpios*). Καθὼς οἱ δύο αὐτὲς στροφὲς συναποτελοῦν μιὰ ἀποστροφὴ πρὸς τὸν Χριστό, μποροῦν νὰ συνεξεταθοῦν ὡς πρὸς τὴ δομὴ τους ὡς μιὰ ἐνότητα.

Ἡ δομὴ αὐτῆς τῆς ἐνότητας ἀκολουθεῖ ἕναν συνδυασμὸ δυαδικοῦ καὶ τριαδικοῦ σχήματος: ἀποτελεῖται ἀπὸ τρία μέρη (στ. 81-82: γενικὴ διατύπωση, στ. 82-84: οἱ ἑπτὰ πληγὲς τῆς Αἰγύπτου, στ. 85-88: τὸ πέρασμα ἀπὸ τὴν Ἐρυθρὰ Θάλασσα), ποὺ οὐσιαστικὰ ὅμως συμπυκνώνονται στὸ δυαδικὸ λογικὸ σχῆμα «γενικὴ διατύπωση – ἀνάλυση». Ασφαλῶς τὸ δυαδικὸ αὐτὸ σχῆμα εἶναι κατάλληλο γιὰ μιὰ ἐνότητα ποὺ στόχο της ἔχει ὄχι τὴ διήγηση, ἀλλὰ τὴν ἐξήγηση (ἀξίζουν ὕμνοι πρὸς τὸν Χριστό, γιὰτὶ μὲ τὴ δική Του δύναμη καὶ βοήθεια ἐπιτυγχάνεται ἡ σωτηρία τῶν πιστῶν καὶ ἡ καταδίκη τῶν ἀπίστων). Ἀπὸ τὴν ἄλλη τὸ τριαδικὸ σχῆμα, ἢ ἐπιλογή δηλαδὴ τοῦ ποιητῆ νὰ ἀναφερθεῖ σὲ δύο γεγονότα θαυματουργικῆς βοήθειας τοῦ Θεοῦ πρὸς τοὺς Ἑβραίους (ἡ περιγραφή τῶν ὁποίων ξεκινᾷ μὲ τὸν ἴδιο συντακτικὰ τρόπο, μὲ δευτερεύουσα δηλαδὴ ἀναφορικὴ πρόταση εἰσαγόμενῃ μὲ τὴν ἀντωνυμία *qui*), δημιουργεῖ μιὰ πιὸ ὀλοκληρωμένη παρουσίαση τοῦ θέματος αὐτοῦ. Ἄν στὴν πρώτη ἀπὸ τὶς δύο στροφὲς παρουσιάζεται ἡ τιμωρία τῶν Αἰγυπτίων καὶ – ἀλληγορικὰ – τῶν ἀπίστων, ἡ δεύτερη ἐπεκτείνει τὸ θέμα στὴ σωτηρία τῶν πιστῶν, ἂν καὶ ὁ τελευταῖος τῆς στίχος ἀναφέρεται καὶ πάλι στὴν τιμωρία τῶν ἐχθρῶν τοῦ Χριστοῦ. Ἡ συγκεκριμένη λοιπὸν δομὴ προβάλλει δύο βασικὲς θεολογικὲς ἀλήθειες

⁵⁶⁵ Ἡ van Assendelft (1976), σ. 162, ἐπισημαίνει πὼς οἱ περισσότεροι ἐκδότες προτιμοῦν τὴ γραφὴ *rabidis* ἀντὶ *rapidis*, γιὰτὶ τὸ πρῶτο ἐπίθετο δημιουργεῖ λόγω τῆς σημασίας του μιὰ πιὸ ἐντυπωσιακὴ καὶ δυνατὴ εἰκόνα, καθὼς τὸ πρῶτο ἀναφέρεται στὴν ταχύτητα τῶν κυμάτων, ἐνῶ τὸ δεύτερο στὴ μανία τους.

που αναδεικνύονται μέσα από τη βιβλική διήγηση της έξόδου των Εβραίων από την Αίγυπτο: αφενός τη σωτηρία των πιστών και αφετέρου την καταδίκη των έχθρων τους, με μιὰ λεπτή μάλιστα αλλά ευδιάκριτη προβολή της δεύτερης⁵⁶⁶. Κοινὸ στοιχείο καὶ γιὰ τὰ δύο γεγονότα ἀποτελεῖ ἡ πραγματοποίησή τους μέσω τῆς θεϊκῆς βοήθειας, κάτι ποὺ ὑπογραμμίζεται ἀπὸ τὴν ἐπανάληψη τῆς ἀναφορικῆς ἀντωνυμίας *qui*, ποὺ ἀναφέρεται στὸν Χριστό, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὰ *praesuli*⁵⁶⁷ καὶ *te duce* στὴν πρώτη καὶ δεύτερη ἀντίστοιχα στροφή ποὺ ἐπισημαίνουν τὸν καθοδηγητικὸ ρόλο τοῦ Χριστοῦ. Κι ἐδῶ βέβαια εἶναι ἐμφανῆς ἡ ἀλληγορικὴ σύνδεση τῆς σωτηρίας αὐτῆς μετὰ τὸ Βάπτισμα, ποὺ στηρίζεται κυρίως στὴν ἀλληγορικὴ διάσταση τοῦ ὄρου *transitus*, μετὰ τὸν ὁποῖο δηλώνεται στοὺς χριστιανούς συγγραφεῖς τὸ πέρασμα στὴν καινούργια ζωὴ ποὺ σηματοδοτεῖ τὸ Μυστήριο αὐτό⁵⁶⁸.

Μετὰ τὴν περιγραφή τῆς ἐξόδου ἀπὸ τὴν Αἴγυπτο ἡ βιβλικὴ διήγηση συνεχίζει μετὰ τὴν πορεία των Εβραίων μέσα ἀπὸ τὴν ἔρημο καὶ τὴ θαυματουργικὴ ἐξασφάλιση τροφῆς μετὰ τὴ βοήθεια τοῦ Θεοῦ. Τὸ δεύτερο αὐτὸ μέρος τῆς διήγησης χωρίζεται καὶ πάλι σὲ δύο τμήματα, ἐκ των ὁποίων τὸ δεύτερο (στρ. 27), ὅπως καὶ στὴν περίπτωση τοῦ πρώτου μέρους, ἀποτελεῖ τὸ θεολογικὸ σχόλιο ἢ συμπέρασμα τοῦ πρώτου (στρ. 23-26). Τὸ δυαδικὸ σχῆμα λοιπὸν ἐξυπηρετεῖ κι ἐδῶ τὴν προβολὴ τοῦ θεολογικοῦ μηνύματος τῆς ἱστορίας. Τὸ πρῶτο καὶ κύριο τμῆμα αὐτῆς τῆς ἐνότητας ἀποτελεῖται ἀπὸ τέσσερα περιστατικά: τὴ θαυματουργικὴ ἀντλησὴ νεροῦ ἀπὸ ἕναν βράχο (στρ. 23)⁵⁶⁹, τὴ μετατροπὴ τοῦ πικροῦ

⁵⁶⁶ Τὰ θεολογικὰ αὐτὰ συμπεράσματα τῆς συγκεκριμένης διήγησης ἀπέτελεσαν καὶ τὴ βάση τῆς δόμησης τῆς ἐνότητας των στρ. 15-20, ὅπου δόθηκε ἡ περιγραφή ὄχι μόνο τοῦ περάσματος τοῦ ἐβραϊκοῦ λαοῦ μέσα ἀπὸ τὴ θάλασσα, ἀλλὰ καὶ τῆς ἐπακόλουθης συντριβῆς τοῦ αἰγυπτιακοῦ στρατοῦ. Ἄλλωστε ἡ ἐμμονὴ ποὺ ἐπιδείχθηκε καθόλου τὸ πρῶτο μέρος τῆς βιβλικῆς διήγησης στὴν περιγραφή τοῦ αἰγυπτιακοῦ στρατοῦ καὶ τῆς δυνάμεις του ἀποκάλυπτε μιὰ προσπάθεια ἐστίασης ὄχι μόνο στὸν ἐβραϊκὸ λαὸ καὶ τὴ σωτηρία του, ἀλλὰ καὶ στὴν τύχη των Αἰγυπτίων ποὺ τοὺς καταδίωκαν.

⁵⁶⁷ Βεβαίως καὶ ἡ ἄποψη τῆς van Assendelft (1976), σσ. 161-162, ὅτι τὸ *praesuli* ἀναφέρεται στὸν Μωυσῆ δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ἀπορριπτέα, ὡστόσο ἡ ἀναφορὰ στὸν ἐπόμενον στίχο στὴ δικαιοσύνη τοῦ Χριστοῦ θὰ μπορούσε νὰ ὀδηγήσει στὸ συμπέρασμα ὅτι αὐτὸς μπροστὰ στὸν ὁποῖο ὑποχώρησαν τελικὰ οἱ Αἰγύπτιοι εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Χριστός, ἡ πηγὴ τῆς δυνάμεις τοῦ Μωυσῆ καὶ ὁ ἀπώτερος καθοδηγητὴς τοῦ ἐβραϊκοῦ λαοῦ. Ὁ ὄρος λοιπὸν *praesul* θὰ ἦταν προτιμότερο νὰ ἐκληφθεῖ τουλάχιστον ὡς ἀμφίσημος.

⁵⁶⁸ Γιὰ παραδείγματα βλ. van Assendelft (1976), σ. 163.

⁵⁶⁹ *Ex* 17.6 καὶ *Num* 20.11. Ὁ Evenepoel (1978α'), σ. 235, τοποθετεῖ τὴ στροφή αὐτὴ μαζὶ μετὰ τὶς στρ. 21 καὶ 22 σὲ μιὰ ἐνότητα. Μπορεῖ βέβαια τὸ γεγονὸς ὅτι καὶ οἱ τρεῖς ἀποτελοῦνται οὐσιαστικὰ ἀπὸ δευτερεύουσες ἀναφορικὲς προτάσεις (ποὺ συνδέονται

νεροῦ τῆς Μέρρας σὲ γλυκό (στρ. 24)⁵⁷⁰, τὸ «μάννα ἐξ οὐρανοῦ» (στρ. 25)⁵⁷¹ καὶ τὴν τροφή ἀπὸ ἓνα σμῆνος πουλιῶν (στρ. 26)⁵⁷². Ἄν θεωρήσουμε βέβαια ὅτι τὰ πρῶτα δύο σχετίζονται μὲ τὴν ἱκανοποίηση τῆς δίψας καὶ τὰ δύο ἐπόμενα μὲ αὐτὸ τῆς πείνας τοῦ ἔβραϊκοῦ λαοῦ, τότε τὸ τμήμα αὐτὸ τῆς βιβλικῆς διήγησης φαίνεται νὰ παρουσιάζει μία ἄρμονικὴ διμερῆ δομὴ, μέσῳ τῆς ὁποίας ἀναδεικνύεται ἡ καθολικὴ φροντίδα τοῦ Θεοῦ γιὰ τὸν ἄνθρωπο⁵⁷³. Ἄλλωστε κοινὸ στοιχεῖο σὲ καθένα ἀπὸ αὐτὰ τὰ δύο τμήματα ἀποτελεῖ ἡ θεϊκὴ προστασία, ἡ Θεία Πρόνοια, πὺν λειτουργεῖ ὡς θεματικὸς συνεκτικὸς δεσμὸς αὐτῆς τῆς ὑποενότητας (πού, ὅπως ἔχει ἤδη ἀναφερθεῖ, ἀπεικονίζει τὴ φάση τῆς ζωῆς τῶν πιστῶν μετὰ τὸ προπατορικὸ ἁμάρτημα καὶ πρὶν τὴν Ἀνάσταση ἢ τὴ νέα ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας μετὰ τοὺς διωγμοὺς) μὲ τὴν προηγούμενη, πὺν ἀναφέρεται στὴν πρὸ τοῦ Βαπτίσματος ἐποχῆ.

Στὴν στρ. 23 ἐπισημαίνεται ὅτι μὲ τὴ βοήθεια τοῦ Θεοῦ ἀναπηδᾷ τὸ νερὸ ἀπὸ τοὺς ἄγονους βράχους (στ. 89-90: *cui ieiuna eremi saxa loquacibus / exundant scatebris*) καὶ ἡ σχισμένη στὴ μέση πέτρα ἀναβλύζει νέα νάματα (στ. 90-91: *et latices novos / fundit scissa silex*), δίνοντας νερὸ στὸν διψασμένο λαὸ κάτω ἀπὸ τὸν φλογερὸ οὐρανὸ (στ. 91-92: *quae sitientibus / dat potum populis axe sub igneo*). Ἡ στροφὴ φαίνεται νὰ παρουσιάζει μιὰ ἄρκετὰ συμμετρικὴ τριμερῆ δομὴ: ἀποτελεῖται ἀπὸ τρεῖς προτάσεις, ἐκ τῶν ὁποίων ἡ πρώτη καὶ ἡ τρίτη καταλαμβάνουν ἀπὸ ἐνάμιση στίχο ἢ καθεμία, ἐνῶ ἡ ἐνδιάμεση περίπου ἓναν στίχο. Ἄξιζει βέβαια νὰ σημειωθεῖ πὺς οἱ προτάσεις δὲν ταυτίζονται μὲ τοὺς στίχους, πράγμα πὺν δημιουργεῖ συνεχεῖς νοηματικὸς διασκελισμοὺς πὺν ἐπιφέρουν τὴν αἴσθησι τῆς «ἀταξίας» στὸν στίχο, ἡ ὁποία

μὲ τὴ ρητορικὴ ἐρώτησι τῆς στρ. 21) νὰ συνηγορεῖ ὑπὲρ μιᾶς τέτοιας ἐρμηνείας, ὡστόσο τὸ περιεχόμενο τῆς στρ. 23, ὅπου περιγράφεται ἓνα θαυματουργικὸ ἐπεισόδιο κατὰ τὴν πορεία τῶν Ἑβραίων στὴν ἔρημο τὴ συνδέει ἄμεσα μὲ τὶς ἐπόμενες τρεῖς στροφές. Ἄξιζει ὡστόσο νὰ σημειωθεῖ ὅτι σὲ ἄλλο σημεῖο τῆς μελέτης τοῦ παρατηρεῖ καὶ αὐτὸς ὅτι οἱ στρ. 23 καὶ 24 ἀναφέρονται στὴν ἱκανοποίησι τῆς πείνας τοῦ ἔβραϊκοῦ λαοῦ καὶ οἱ στρ. 25 καὶ 26 στὴν ἱκανοποίησι τῆς δίψας τους, θεωρώντας ὅτι στὴν εὐρύτερη ἐνότητι τῶν στρ. 21-26 τὰ δύο σχήματα (τρεῖς στροφές (21-23) πὺν περιέχουν ἀναφορικὰς προτάσεις καὶ τρεῖς ἐνότητες δύο στροφῶν ἕκαστη (21-22, 23-24, 25-26)) συνυπάρχουν.

⁵⁷⁰ Ex 15.23-25.

⁵⁷¹ Ex 16.14 κέ καὶ Num 11.9.

⁵⁷² Ex 16.13 καὶ Num 11.31.

⁵⁷³ Ἄν ἀναλογιστεῖ μάλιστα κανεὶς ὅτι στὸ βιβλίο τῆς Ἐξόδου ἡ σειρὰ τῶν παραπάνω ἐπεισοδίων εἶναι διαφοροετικὴ (νερὸ τῆς Μέρρας - πουλιά - μάννα - νερὸ ἀπὸ τὸ βράχο - βλ. καὶ Charlet (1983), σσ. 53-55), τότε εὐκόλα συμπεραίνει ὅτι ἡ συγκεκριμένη σειρὰ μὲ τὴν ὁποία παρατίθενται στὸ ποίημα εἶναι συνειδητῆ.

ένδεχομένως άντανακλᾶ τὸ βίαιο σπάσιμο τῆς πέτρας καὶ τὴν ἐκπήγαση τοῦ ὕδατος⁵⁷⁴. Ἐπιπλέον ἡ προαναφερθεῖσα τριμερῆς δομὴ τῆς στροφῆς τοποθετεῖ στὸ κέντρο τῆς μιᾶς φράσης μὲ ἰδιαίτερη θεολογικὴ βαρύτητα (τὸ *latices novos* παραπέμπει σαφῶς στὸ νερὸ τοῦ βαπτίσματος ποὺ ἀνακαινίζει τὸν ἄνθρωπο καὶ χρησιμοποιεῖται συχνὰ στὴ χριστιανικὴ γραμματεία μὲ αὐτὴν τὴ σημασία⁵⁷⁵) ἀφήνοντας στὰ ἄκρα τῆς αὐτὸ καθαυτὸ τὸ γεγονός καὶ τὶς συνέπειές του. Τὸ δομικὸ αὐτὸ σχῆμα συντελεῖ στὴν προβολὴ τῆς ἀλληγορικῆς διάστασης τοῦ ἐξιστορούμενου γεγονότος. Ἄν μάλιστα ἀναλογιστεῖ κανεὶς ὅτι τὸ βάπτισμα σηματοδοτεῖ τὴν ἔναρξη τῆς καινούργιας ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου (μετὰ τὴν περίοδο τῆς κυριαρχίας τοῦ προπατορικοῦ ἁμαρτήματος), τὴν ὁποία καὶ συμβολίζει ὅλο τὸ δεύτερο μέρος τῆς βιβλικῆς διήγησης (ἡ πορεία δηλαδὴ τοῦ ἐβραϊκοῦ λαοῦ στὴν ἔρημο μετὰ τὴν ἀπελευθέρωση ἀπὸ τοὺς Αἰγυπτίους), τότε γίνεται κατανοητὴ ἡ προσπάθεια ἀνάδειξης του μέσω τῆς δομῆς αὐτῆς τῆς πρώτης στροφῆς τοῦ δευτέρου τμήματος τῆς βιβλικῆς διήγησης.

Ἡ ἐπόμενη στροφὴ ἀναφέρεται καὶ αὐτὴ στὴ θαυματουργικὴ ἀντιμετώπιση τῆς δίψας τοῦ ἐβραϊκοῦ λαοῦ, ὑπενθυμίζοντας αὐτὴ τὴ φορὰ ἓνα ἄλλο γεγονός, αὐτὸ τῆς μετατροπῆς τοῦ πικροῦ νεροῦ σὲ γλυκό. Τὸ νερὸ παρουσιάζεται ἀπὸ πικρὸ σὰν χολὴ ποὺ ἦταν νὰ γίνεται γλυκὸ σὰν τὸ μέλι τῆς Ἀττικῆς μὲ τὴ χάρη τοῦ Σταυροῦ (στ. 93-94: *instar fellis aqua tristifico in lacu / fit ligni venia mel velut Atticum*), ἐνῶ στοὺς δύο τελευταίους στίχους ὁ Σταυρὸς χαρακτηρίζεται ὡς τὸ ξύλο διὰ μέσου τοῦ ὁποίου τὰ πικρὰ ἀποκτοῦν γλυκιὰ γεύση, γιατί ἡ στερεωμένη στὸν Σταυρὸ ἐλπίδα εἶναι αὐτὴ ποὺ ἔχει δύναμη (στ. 95-96: *lignum est quo sapiunt aspera dulcius, / nam praefixa cruci spes hominum viget*). Ἡ στροφὴ στηρίζεται σὲ ἓνα δυαδικὸ σχῆμα ποὺ ὑπακούει στὴ λογικὴ τῆς «ἀφήγησης – ἐπεξήγησης». Ἔτσι τὸ πρῶτο δίστιχο ἐξιστορεῖ τὸ θαυμαστὸ γεγονός, ἐνῶ τὸ ἐπόμενο τὸ σχολιάζει καὶ τὸ ἐρμηνεύει θεολογικὰ ἀποδίδοντάς το στὴ δύναμη τοῦ Σταυροῦ. Ἡ δυαδικότητα λοιπὸν χρησιμοποιεῖται γιὰ τὸν ἐμπλουτισμὸ τῆς ἀφήγησης μὲ

⁵⁷⁴ Χαρακτηριστικὴ εἶναι ἐπίσης καὶ ἡ παρήγηση τοῦ *s* καθὼς καὶ ἡ ἐναλλαγὴ τῶν *sc* καὶ *x*, γιὰ τὰ ὁποία βλ. van Assendelft (1976), σ. 164 καὶ Bergman (1921), σ. 113. Στὴν αἴσθησι τῆς «ἀταξίας» μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὅτι συνεισφέρει καὶ ἡ βράχυνση τῆς δεύτερης συλλαβῆς τῆς λέξης *eremi* (ἡ ὁποία ἀποδίδει τὴν ἀρχαιοελληνικὴν ἔρημος) - γι' αὐτὴν καὶ παρόμοιου εἶδους ἀποκλίσεις ἀπὸ τὴ μετρικὴ μορφή ἀρχαιοελληνικῶν λέξεων στὸν Προυδέντιο βλ. Krenkel (1884), σσ. 7-10 καὶ Faguet (1883), σσ. 113-115.

⁵⁷⁵ Βλ. van Assendelft (1976), σ. 165· γιὰ τὴν ἀλληγορικὴ αὐτὴ διάσταση τοῦ ἐπεισοδίου βλ. καὶ Herzog (1966), σ. 75.

ἐξηγητικοῦ τύπου σχόλια καὶ τὴν ἀνάδειξη τοῦ βαθύτερου θεολογικοῦ της νοήματος. Παράλληλα καὶ μὲ βάση τὴν ἀλληγορικὴ σημασία τοῦ ὄρου *lignum* παρατηρεῖται μιὰ τριμερῆς διαίρεση τῆς στροφῆς. Ἔτσι σὲ ἓνα πρῶτο ἐπίπεδο (στ. 93-94) ὁ ὄρος αὐτὸς κατέχει ἀλληγορικὴ σημασία περιορισμένη ὁμῶς στὰ πλαίσια τοῦ συγκεκριμένου συμβάντος τῆς Ἐξόδου, σὲ ἓνα δεύτερο ἐπίπεδο (στ. 95) ἡ ἀλληγορικὴ διάσταση δὲν ἀφορᾷ πλέον μόνο τὸ ξύλο τῆς βιβλικῆς διήγησης, ἀλλὰ κάθε ξύλινο Σταυρὸ, ἐνῶ σὲ ἓνα τρίτο ἐπίπεδο (στ. 96) ἡ ἀλληγορία «ἀποκαλύπτεται» (εἶναι χαρακτηριστικὴ ἡ χρῆση τοῦ *nam* στὴν ἀρχὴ τοῦ στίχου) καὶ ὁ ὄρος *lignum* ἀντικαθίσταται ἀπὸ τὴν ἀλληγορούμενη ἔννοια τοῦ Σταυροῦ (*cruci*). Τὸ ἐσωτερικὸ λοιπὸν τριαδικὸ δομικὸ αὐτὸ σχῆμα οὐσιαστικὰ ἐξυπηρετεῖ τὴν ἴδια σκοπιμότητα μὲ τὸ δυαδικό, τὴν ἀποσαφήνιση δηλαδὴ τῆς ἀλληγορίας τῆς στροφῆς. Μὲ ἄλλα λόγια ἐπιχειρεῖται μὲ κάθε τρόπο νὰ γίνῃ φανερὸς ὁ συμβολισμὸς τῆς δύναμης τοῦ Σταυροῦ, μὲ τὴ βοήθεια τοῦ ὁποῖου μπορεῖ ὁ πιστὸς νὰ πετύχει τὰ ἀκατόρθωτα στὴ νέα ζωὴ ποὺ ἐγκαινιάστηκε μετὰ τὴ σταυρικὴ θυσία τοῦ Θεανθρώπου. Ἡ γειννίαση μάλιστα τῶν *aspera* καὶ *dulcius* δίνει ἔμφαση στὸ ὀξύμωρον τῆς ἔκφρασης: τὰ τραχιὰ γίνονται γλυκὰ καὶ αὐτὸ μόνο ἐξαιτίας τοῦ Σταυροῦ⁵⁷⁶.

Στις ἐπόμενες δύο στροφές (στρ. 25 καὶ 26) ἡ θεϊκὴ βοήθεια σχετίζεται μὲ τὴν ἐξασφάλιση τροφῆς στὸν περιπλανώμενο στὴν ἔρημο ἔβραϊκὸ λαό. Τὸ πρῶτο γεγονὸς ποὺ ἐπιλέγει ὁ ποιητὴς νὰ ἀναφέρει εἶναι αὐτὸ τοῦ «μάννα ἐξ οὐρανοῦ». Ἔτσι στὴν εἰκοστὴ πέμπτη στροφή περιγράφεται πῶς τὸ στρατόπεδο γέμισε ἀπὸ τρόφιμα ποὺ ἔπεφταν σὰν τὸ χιόνι, πιὸ πυκνὰ καὶ ἀπὸ τὸ χαλάζι (στ. 97-98: *inplet castra cibus tunc quoque ninguidus, / inlabens gelida grandine densius*) καὶ πῶς ἐτοιμάζουν τραπέζι μὲ αὐτὰ τὰ τρόφιμα ποὺ προσέφερε ὁ Θεὸς ἀπὸ τὸν οὐρανὸ (στ. 99-100: *his mensas epulis, hac dape construunt, / quam dat sidereo Christus ab aethere*). Ἡ στροφή στηρίζεται σὲ μιὰ δυϊστικὴ λογικὴ παρόμοια μὲ αὐτὴν τῆς προηγούμενης, ἀναπαράγει δηλαδὴ τὸ σχῆμα «ἀφήγηση – ἐπεξήγηση». Οἱ δύο πρῶτοι λοιπὸν στίχοι περιγράφουν τὸ θαυμαστὸ γεγονὸς, ἐνῶ οἱ δύο τελευταῖοι ἐστιάζουν στὸ θεολογικὸ του νόημα: εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Χριστὸς ποὺ παρεῖχε τὴν τροφή στους Ἑβραίους, εἶναι ἡ δικὴ Του Θεῖα Πρόνοια ποὺ τοὺς ἔσωσε. Εἶναι χαρακτηριστικὸ μάλιστα πῶς ἡ διαίρεση αὐτὴ συμβαδίζει ἀπόλυτα μὲ τὴ συντακτικὴ δομὴ τῆς

⁵⁷⁶ Γιὰ τὴν ἐρμηνεία αὐτὴ βλ. καὶ van Assendelft (1976), σ. 168.

στροφῆς, καθὼς καθένα ἀπὸ τὰ παραπάνω τμήματα ἀποτελεῖ ταυτόχρονα καὶ ξεχωριστὴ περιόδο.

Ἡ λειτουργία τοῦ σχήματος αὐτοῦ ἔχει ἤδη σχολιασθεῖ κατὰ τὴν ἀνάλυση τῆς προηγούμενης στροφῆς. Ἐκεῖνο ποῦ ἐπιπλέον ἀξίζει νὰ προσεχθεῖ στὴ στροφή αὐτὴ εἶναι τὸ γεγονός ὅτι ὁ δυῖσμός διαπερνᾷ καὶ τὸ ἐσωτερικὸ τοῦ κάθε τμήματός της. Ἔτσι στὸ πρῶτο ἀπὸ αὐτὰ διακρίνονται δύο παρομοιώσεις σχετικὰ μὲ τὸ «μάννα ἐξ οὐρανοῦ»: ἀπὸ τὴ μία ὡς χιόνι (στ. 97: *cibus...ninguidus*) καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη ὡς πυκνὸ χαλάζι (στ. 98: *gelida grandine densius*). Ἐπὶ τῆς οὐσίας βέβαια δὲ φαίνεται νὰ προσθέτει ἡ μία παρομοίωση κάτι περισσότερο ἀπὸ τὴν ἄλλη καὶ ἐν μέρει ἡ ἐπιλογή δύο παρομοιώσεων εἶναι σύμφωνη καὶ μὲ τὸ βιβλικὸ κείμενο (*apparuit in solitudine minutum et quasi pilo tunsum in similitudinem pruinae super terram*⁵⁷⁷). Ὡστόσο θὰ μπορούσε κανεὶς νὰ παρατηρήσει ὅτι ὁ Προυδέντιος, ἂν καὶ διατηρεῖ τὴν παρομοίωση μὲ τὸ χιόνι, ἀντικαθιστᾷ ἐκείνην μὲ τὶς λεπτὲς τρίχες μὲ αὐτὴν τοῦ χαλαζιοῦ, κάτι ποῦ βέβαια δὲν ἀλλάζει τὴν ἀλληγορούμενη ἔννοια τῆς πυκνότητος μὲ τὴν ὁποία ἔπεφταν τὰ τρόφιμα ἀπὸ τὸν οὐρανὸ, ὡστόσο καταργεῖ τὴν ἔννοια τῆς λεπτότητος (προφανῶς τὸ χαλάζι εἶναι πιὸ χοντρὸ ἀπὸ μιὰ τρίχα). Ἡ ἐπιλογή λοιπὸν δύο παρομοιώσεων καὶ ἡ σύγκρισή τους μὲ τὸ βιβλικὸ πρότυπο συντελεῖ στὴ δημιουργία μιᾶς εἰκόνας πλουσιοπάροχου γεύματος – εἶναι χαρακτηριστικὴ ἄλλωστε καὶ ἡ ἐμφατικὴ τοποθέτηση τοῦ *inplet* στὴν ἀρχὴ τῆς στροφῆς – καὶ συνεπῶς στὴν προβολὴ τοῦ πλούτου τῶν εὐεργεσιῶν τοῦ Θεοῦ στὸν ἄνθρωπο. Ἀπὸ τὴν ἄλλη ταυτόσημες φαίνονται καὶ οἱ ἐκφράσεις *his epulis* καὶ *hac dape* τοῦ τρίτου στίχου ποῦ μὲ τὴ σειρὰ τους τονίζουν ἐμφατικὰ τὴν ἰδέα ὅτι μόνον μὲ αὐτὰ τὰ τρόφιμα τράφηκαν οἱ Ἑβραῖοι στὴν ἔρημο, δηλαδή, σὲ ἀλληγορικὸ ἐπίπεδο, ὅτι ἡ βοήθεια τοῦ Θεοῦ εἶναι ἡ μοναδικὴ πηγὴ σωτηρίας γιὰ τὸν ἄνθρωπο. Ἄλλωστε τόσο ἡ λέξη *epulum*, ὅσο καὶ ἡ λέξη *daps* δηλώνουν γεῦμα ἐπίσημο καὶ ἱερό, προερχόμενο δηλαδή – προσαρμολογούμενο στὰ δεδομένα τοῦ ποιήματος – ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Θεό⁵⁷⁸. Εἶναι γνωστὴ ἄλλωστε καὶ ἡ προτύπωση τῆς Θείας Μεταλήψεως μὲσῶ τοῦ μάννα⁵⁷⁹.

⁵⁷⁷ Ex 16.14.

⁵⁷⁸ Βλ. van Assendelft (1976), σ. 169.

⁵⁷⁹ Βλ. van Assendelft (1976), σ. 170 καὶ Rapisarda (1959), σσ. 171-172, ὁ ὁποῖος μάλιστα θεωρεῖ ὅτι στὸ σημεῖο αὐτὸ δὲν πρόκειται γιὰ μιὰ ἀπλή προτύπωση, ἀλλὰ οὐσιαστικὰ γιὰ μιὰ ἐπέκταση τῆς δύναμης τοῦ Μυστηρίου τῆς Θείας Εὐχαριστίας στὸ

Τὸ θέμα τῆς θαυματουργικῆς παροχῆς τροφῆς στὸν ἑβραϊκὸ λαὸ συνεχίζεται καὶ στὴν ἐπόμενη στροφή μὲ ἓνα ἄλλο γεγονός παρμένο ἀπὸ τὴ Βίβλο, τὸ νέφος τῶν πουλιῶν ποὺ ἔγινε τροφή γιὰ τοὺς Ἑβραίους. Ἡ δυϊστικὴ λογικὴ διαπερνᾷ καὶ αὐτὴν τὴ στροφή, καθὼς οἱ δύο πρῶτοι στίχοι περιγράφουν τὸ σμήνος ποὺ πετοῦσε στὸν οὐρανὸ (στ. 101-102: *nec non imbrifero ventus anhelitu / crassa nube leves invehit alites*), ἐνῶ οἱ δύο ἐπόμενοι τὸ πῶς παγιδεύτηκαν, γιὰ νὰ γίνουν ἡ τροφή τῶν Ἑβραίων (στ. 103-104: *quae, difflata in humum cum semel agmina / fluxerunt, reduci non revolant fuga*). Ἐκ πρώτης ὄψεως μιὰ ὁμαλὴ χρονικὴ ἀκολουθία φαίνεται νὰ συνδέει τὰ δύο τμήματα: τὸ δεύτερο συμβαίνει ἀμέσως μετὰ τὸ πρῶτο. Μιὰ βαθύτερη ὅμως ἀνάγνωση τοῦ ποιητικοῦ κειμένου ἀποκαλύπτει τὴν αἴσθησι μιᾶς ποιοτικῆς μεταβολῆς ποὺ διαδραματίζεται στὸ δεύτερο μέρος σὲ σχέση μὲ τὸ πρῶτο. Ἔτσι τὰ ἐλαφριά πουλιὰ τοῦ στ. 102 (*leves...alites*) μετατρέπονται στὸν ἐπόμενο σὲ διασκορπισμένο σμήνος (*difflata...agmina*), τὸ πυκνὸ σύννεφο ὡς τόπος δράσης τῶν πτηνῶν (στ. 102: *crassa nube*) δίνει τὴ θέση του στὸ ἔδαφος (στ. 103: *in humum*), ἐνῶ ἡ ὠθητικὴ κίνηση τοῦ ἀνέμου (στ. 101-102: *ventus...invehit*) μεταβάλλεται σὲ πτωτικὴ πορεία τῶν πτηνῶν (στ. 104: *fluxerunt*). Ἄν μάλιστα λάβει κανεὶς ὑπ' ὄψιν του ὅτι στὸ πρῶτο τμήμα εἶναι ὁ ἄνεμος ποὺ σπρώχνει τὰ πουλιὰ, ἐνῶ στὸ δεύτερο δὲν ὀρίζεται ποιὸς τὰ διασκορπίζει (εἶναι χαρακτηριστικὴ ἡ ἀπουσία ποιητικοῦ αἰτίου γιὰ τὴ μετοχὴ *difflata*), καθὼς καὶ τὴν ἐμφατικὴ ἐπανάληψη τοῦ προθέματος *re-* στὰ *reduci* καὶ *revolant*⁵⁸⁰, ποὺ τονίζουν τὴν ἀδυναμία ἐπιστροφῆς τῶν πουλιῶν καὶ τὸ ἀδύνατο τῆς σωτηρίας τους ἀπὸ τὴν παγίδευσή, τότε γίνεται αἰσθητὴ ἡ τάση ἀφενὸς τῆς προβολῆς τοῦ θαυματουργικοῦ χαρακτήρα τοῦ γεγονότος καὶ ἀφετέρου τῆς βεβαιότητος τῆς θεϊκῆς δυνάμεως. Συνεπῶς ἡ διαίρεσις τῆς στροφῆς σὲ δύο μέρη δὲν ἀκολουθεῖ μόνο τὴ ροὴ τῆς διήγησις, ἀλλὰ προβάλλει τὸ γεγονός τοῦ θαύματος ποὺ πηγάζει ἀπὸ τὸν Θεό.

Ἡ τελευταία στροφή τῆς δεύτερης ἐνότητος τῆς βιβλικῆς διήγησις κατέχει σαφῶς ἐπιλογικὴ θέση. Ἐπισημαίνεται δηλαδὴ ὅτι αὐτὰ ἦταν τὰ δῶρα ποὺ παρεῖχε κάποτε στοὺς πατέρες μας ἢ φιλευσπλαχνία τοῦ Θεοῦ (στ. 105-106: *haec olim patribus praemia contulit / insignis pietas numinis unici*), μὲ τὴ βοήθεια τοῦ Ὁποίου τρεφόμαστε καὶ

προχριστιανικὸ παρελθόν: τὸ Σῶμα καὶ τὸ Αἷμα τοῦ Κυρίου ἦταν καὶ τότε παρὸν στὴ ζωὴ τοῦ πιστοῦ λαοῦ.

⁵⁸⁰ Βλ. van Assendelft (1976), σ. 170.

ἐμεῖς μὲ μυστικὰ δεῖπνα (στ. 107-108: *cuius subsidio nos quoque vescimur / pascentes dapibus pectora mysticis*). Εἶναι ἐμφανὲς πὼς ἡ στροφή ἀποτελεῖται ἀπὸ δύο συντακτικὲς περιόδους, ἐκ τῶν ὁποίων ἡ πρώτη ἀναφέρεται στὸ βιβλικὸ γεγονός, ἐνῶ ἡ δευτέρα στὶς θεολογικὲς του προεκτάσεις στὴ ζωὴ τοῦ πιστοῦ. Τὸ δυαδικὸ λοιπὸν σχῆμα ἀποσκοπεῖ κι ἐδῶ στὴν προβολὴ τοῦ ἐξηγητικοῦ σχολίου ἢ, καλύτερα, στὴν ξεκάθαρη διάκριση μεταξὺ τοῦ γεγονότος καὶ τῆς ἀλληγορικῆς του διάστασης. Ἡ σύνδεση μεταξὺ τῶν δύο στοιχείων ἐπιτυγχάνεται ἐκφραστικὰ μὲ τὴν παρουσία στὸν πρῶτο στίχο καθενὸς ἀπὸ τὰ δύο τμήματα τῆς στροφῆς τῶν *olim* καὶ *quoque*, ποὺ ἐπισημαίνουν ἀντίστοιχα τὴν ἱστορικὴ διάσταση τοῦ γεγονότος καὶ τὴ συμβολικὴ του σημασία γιὰ τὴ ζωὴ τοῦ πιστοῦ: ὅπως ὁ Χριστὸς στάθηκε πηγὴ δώρων γιὰ τὸν δοκιμαζόμενο λαό του, ἔτσι ἀποτελεῖ καὶ γιὰ τὸν κάθε πιστὸ τὴ μόνη πηγὴ σωτηρίας καὶ ἀγαθῶν. Αἰξίζει μάλιστα νὰ σημειωθεῖ πὼς αὐτὰ τὰ δῶρα τοῦ Χριστοῦ πρὸς τὸν ἄνθρωπο, τόσο ὡς εὐεργεσίες πρὸς τὸν ἑβραϊκὸ λαό (στ. 105: *praemia*), ὅσο καὶ ὡς τὸ Μυστήριον τῆς Θείας Εὐχαριστίας στὴ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας (στ. 108: *dapibus...mysticis*)⁵⁸¹, κατέχουν τὴν ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος τῆς στροφῆς. Τὸ δομικὸ λοιπὸν αὐτὸ σχῆμα ἀφενὸς συνταιριάζει τὶς δύο διαστάσεις τῆς βιβλικῆς διήγησης (ἱστορικὴ καὶ ἀλληγορικὴ) καὶ ἀφετέρου ὑπενθυμίζει τὴ διαρκῆ Πρόνοια τοῦ Θεοῦ γιὰ τὸν ἄνθρωπο τόσο πρὶν ἀπὸ τὴν ἐνανθρώπιση τοῦ Υἱοῦ Του ὅσο καὶ μετὰ. Γιὰ τὸ λόγο αὐτὸ ἡ στροφή κατέχει τελικὰ ἐπιλογικὴ θέση ὄχι μόνον γιὰ τὴ δευτέρη ἐνότητα, ἀλλὰ γιὰ ὁλόκληρη τὴν ἐνότητα τῆς διήγησης. Ἄλλωστε τὰ *praemia* τοῦ πρῶτου στίχου της, ἂν καὶ σαφῶς ἀναφέρονται στὸ «μάννα ἐξ οὐρανοῦ» καὶ στὸ νερὸ ποὺ βρῆκαν θαυματουργικὰ στὴν ἔρημο οἱ Ἑβραῖοι⁵⁸², ἐν τούτοις μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὅτι συμπεριλαμβάνουν καὶ τὸ δῶρο τῆς ἀπελευθέρωσης ἀπὸ τὴ δουλεία τῆς Αἰγύπτου, τὸ ὁποῖο ἀπέτελεσε θέμα τοῦ πρῶτου μέρους τῆς διήγησης.

IV) Ἡ μέλλουσα ζωὴ (στρ. 28-34)

⁵⁸¹ Γιὰ τὴν ἀλληγορικὴ αὐτὴ διάσταση βλ. καὶ Herzog (1966), σ. 76.

⁵⁸² Εἶναι ὀρθὴ ἡ παρατήρηση τῆς van Assendelft (1976), σ. 171, ὅτι τὸ *praemium* ἐδῶ δὲν μπορεῖ νὰ ἐκληφθεῖ μὲ τὴ συνήθη – καὶ στὸ προυνδεντιανὸ ἔργο – ἐννοία τῆς «ἀμοιβῆς», καθὼς οἱ Ἑβραῖοι καθόλη τὴ βιβλικὴ διήγηση τῆς *Ἐξόδου* ἐμφανίζονται συχνὰ ἀγνώμονες πρὸς τὸν Θεό. Προτιμότερη λοιπὸν εἶναι ἡ ἐρμηνεία του ὡς «δῶρου».

- Fessos ille vocat per freta saeculi
 110 *discissis populum turbinibus regens*
iactatasque animas mille laboribus στρ. 28
iustorum in patriam scandere praecipit.
- Illic purpureis tecta rosariis
 115 *omnis fragrat humus caltaque pinguis*
et molles violas et tenues crocos στρ. 29
fundit fonticulis uda fugacibus.
- Illic et gracili balsama surculo
desudata fluunt, raraque cinnama
 120 *spirant et folium, fonte quod abdito* στρ. 30
praelambens fluviis portat in exitum.
- Felices animae prata per herbida
concentu parili suave sonantibus
hymnorum modulis dulce canunt melos, στρ. 31
calcant et pedibus lilia candidis.
- 125 *Sunt et spiritibus saepe nocentibus*
poenarum celebres sub Styge feriae
illa nocte, sacer qua rediit Deus στρ. 32
stagnis ad superos ex Acherunticis.
- Non sicut tenebras de face fulgida
 130 *surgens oceano Lucifer inbuit,*
sed terris Domini de cruce tristibus στρ. 33
maior sole novum restituens diem.
- Marcent suppliciis tartara mitibus,
exultatque sui carceris otio
 135 *functorum populus liber ab ignibus,* στρ. 34
nec fervent solito flumina sulphure.

Ἀμέσως μετὰ τὴ βιβλικὴ διήγηση τῆς ἀπελευθέρωσης τῶν
 Ἑβραίων ἀπὸ τὴν αἰγυπτιακῆ δουλεία καὶ τὴν πορεία στὴν ἔρημο

ἀκολουθεῖ μιὰ ἐνότητα ἐπτὰ στροφῶν, ἢ ὁποῖα ἀναφέρεται στὴ μέλλουσα ζωὴ, ὅπου μεταφέρει ὁ Χριστὸς τὶς ψυχὲς τῶν δικαίων. Ἐκ πρώτης ὄψεως ἡ σύνδεση τῆς ἐνότητας μὲ τὴν προηγούμενη μοιάζει προβληματική. Εἶναι σαφὲς πῶς δὲ σχετίζεται μὲ τὴ βιβλικὴ διήγηση καὶ ὡς ἐκ τούτου προκαλεῖ ἐρωτηματικὰ ἢ τοποθέτησὴ τῆς ἀπὸ τὸν Charlet στὴν εὐρύτερη ἐνότητα αὐτῆς⁵⁸³. Ἡ μόνη σύνδεση ποὺ μπορεῖ νὰ διαπιστωθεῖ ἀνάμεσα στὶς δύο ἐνότητες εἶναι αὐτὴ ποὺ προκύπτει μέσα ἀπὸ τὸ *ille* τοῦ πρώτου στίχου τοῦ τρίτου μέρους: ὁ Θεὸς εἶναι ἐκεῖνος ποὺ προσφέρει τὸν Παράδεισο στὸν ἄνθρωπο ὡς ἓνα ἐπιπλέον δῶρο Του πρὸς αὐτόν⁵⁸⁴. Ἡ χρῆση αὐτῆ τοῦ *ille* εἶναι ὅμως περισσότερο μεταβατικὴ ἢ πραγματικὴ σύνδεση τῶν δύο ἐνοτήτων θὰ πρέπει νὰ ἀναζητηθεῖ σὲ ἓνα βαθύτερο ἐσωτερικὸ ἐπίπεδο μὲ βάση τοὺς κεντρικοὺς νοηματικοὺς ἄξονες τοῦ ποιήματος: ἡ ἐνότητα αὐτὴ, ὅπως ἔχει ἤδη ἐπισημανθεῖ, ἐπεκτείνει τὸ νόημα τῆς Θείας Πρόνοιας, μὲσω τῆς ὁποίας ἐπιτυγχάνονται τὰ πάντα, ἀπὸ τὸ ἐπίπεδο τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς πρὶν καὶ μετὰ τὴν ἐνανθρώπιση τοῦ Κυρίου στὸ ἐπίπεδο τῆς Οὐράνιας Βασιλείας. Γιὰ τὸ σκοπὸ αὐτὸ ἀκολουθεῖ μιὰ – φαινομενικὰ – τριμερῆ δομὴ: μετὰ ἀπὸ μιὰ εἰσαγωγικὴ στροφή (στρ. 28), ποὺ παρουσιάζοντας τὸν Χριστὸ νὰ ὀδηγεῖ τὶς ψυχὲς τῶν πιστῶν στὸν Παράδεισο ἐπισημαίνει τὴ βασικὴ ιδέα τῆς ἐνότητας, τὸν σωτήριον καθοδηγητικὸ ρόλο τοῦ Χριστοῦ στὴ ζωὴ τῶν ἀνθρώπων, ἀκολουθεῖ μιὰ δευτέρη ὑποἐνότητα (στρ. 29-30) ποὺ ἀναφέρεται στὸν Παράδεισο ὡς εἰδυλλιακὸ τόπο, δῶρο προφανῶς τοῦ Θεοῦ, καὶ μιὰ τρίτη (στρ. 31-34) ποὺ ἀναδεικνύει τὶς εὐεργεσίες τοῦ Θεοῦ στὶς ψυχὲς δικαίων καὶ ἀδίκων, γιὰ νὰ ὀλοκληρωθεῖ ἔτσι ἡ εἰκόνα τῆς ἀπόλυτης παντοδυναμίας τοῦ Θεοῦ, τῆς μόνης πηγῆς ἀγαθῶν γιὰ τὸν ἄνθρωπο⁵⁸⁵. Ἐπομένως οἱ δύο τελευταῖες στροφὲς οὐσιαστικὰ ἐπεξηγοῦν, μὲσω τῶν περιγραφόμενων εἰκόνων τοῦ Παραδείσου, τὴν κεντρικὴν ιδέα τῆς ἐνότητας, ἢ ὁποῖα φανερώνεται ἤδη στὴν πρώτη εἰσαγωγικὴ στροφή: τὸν κεντρικὸ ρόλο

⁵⁸³ Charlet (1982), σσ. 178-181.

⁵⁸⁴ Ἐνδεχομένως αὐτὸ νὰ ὀδήγησε τὸν Evenepoel (1978α'), σ. 235, στὴν θεώρηση τῶν στρ. 27 καὶ 28 ὡς ἐνιαίου συνόλου. Τὸ δομικὸ σχῆμα ποὺ προτείνεται ὅμως στὴ μελέτη μας βασιζέται περισσότερο σὲ στοιχεῖα τοῦ περιεχομένου κι ὄχι τῆς μορφῆς (ἢ εἰκόνα τοῦ Χριστοῦ νὰ ὀδηγεῖ τὶς ψυχὲς στὸν Κάτω Κόσμο εἶναι, ὅπως θὰ δοῦμε εὐθὺς ἀμέσως, κομβικὴ γιὰ τὸ νόημα τῆς ἐνότητας αὐτῆς).

⁵⁸⁵ Ἡ στρ. 31 δὲ συνεχίζει τὴν περιγραφή τοῦ Παραδείσου ὡς χώρου καὶ γι' αὐτὸ δὲ θὰ πρέπει νὰ τοποθετηθεῖ στὴν ἴδια ἐνότητα μὲ τὶς δύο προηγούμενες, ὅπως πράττει ὁ Evenepoel (1978α'), σ. 235.

τοῦ Χριστοῦ στή ζωὴ τῶν πιστῶν⁵⁸⁶. Γιὰ τὸ λόγο αὐτὸ τὸ δομικὸ σχῆμα τῆς ἐνότητας μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὡς ἕνας συνδυασμὸς δυαδικῆς καὶ τριαδικῆς δόμησης.

Ἡ πρώτη στροφή αὐτῆς τῆς ἐνότητας κατέχει μεταβατικὴ θέση, καθὼς συνδέει τὸ δεύτερο μὲ τὸ τρίτο μέρος τοῦ ποιήματος. Τὸ γεγονὸς αὐτὸ ἀντικατοπτρίζεται καὶ στή δομὴ τῆς. Ἔτσι οἱ δύο πρῶτοι στίχοι περιγράφουν τὸ κάλεσμα τοῦ Χριστοῦ στὶς δοκιμασμένες ἀπὸ τὰ βάσανα τοῦ κόσμου ψυχές (στ. 109-110: *fessos ille vocat per freta saeculi / discissis populum turbinibus regens*), ἐνῶ οἱ δύο ἐπόμενοι τῆ μετάβαση τῶν ψυχῶν στὸν Παράδεισο ὑπὸ τὴν καθοδήγηση τοῦ Χριστοῦ (στ. 111-112: *iactatasque animas mille laboribus / iustorum in patriam scandere praecipit*). Τὸ πρῶτο λοιπὸν τμῆμα τῆς στροφῆς συνδέεται μὲ τὴν προηγούμενη ἐνότητα, καθὼς ἀναφέρεται στὴν περίοδο τῆς ἀνθρώπινης ἱστορίας μετὰ τὴν ἐνανθρώπιση τοῦ Κυρίου, ὅταν δηλαδὴ ὁ πιστὸς βιώνει πολλές δοκιμασίες (στ. 109: *fessos...per freta saeculi*), ἔχει ὅμως διαρκῶς στὸ πλευρὸ του τὴ θεϊκὴ βοήθεια μὲ τὴν ὁποία διαλύονται οἱ ταραχές (στ. 110: *discissis...turbinibus*). Ἀντίθετα στοὺς δύο τελευταίους στίχους ὁ χῶρος δράσης εἶναι πλέον ὁ Παράδεισος (στ. 112: *iustorum in patriam*) καὶ οἱ δοκιμασίες ἀποτελοῦν παρελθὸν γιὰ τὶς ψυχές (εἶναι χαρακτηριστικὸς ὁ παρελθοντικὸς χρόνος τῆς μετοχῆς *iactatas*⁵⁸⁷), πράγμα ποὺ εἰσάγει τὴν καινούργια ἐνότητα τοῦ ποιήματος ποὺ ἀναφέρεται στὴν τρίτη περίοδο τῆς ἀνθρώπινης ἱστορίας, τὴν Αἰώνια Ζωή. Ἄλλωστε τὸ σχῆμα ἀναφορᾶς ποὺ προκύπτει ἀπὸ τὴν ἐπανάληψη τοῦ *illic* στοὺς στ. 113 καὶ 117 τονίζει ἐμφατικὰ τὴν ἀπόσταση ποὺ χωρίζει τὸν γήινο κόσμον ἀπὸ αὐτὸν ποὺ περιγράφεται ἐδῶ⁵⁸⁸. Χαρακτηριστικὴ ὡστόσο καὶ στὶς δύο περιόδους εἶναι ἡ ἐξάρτηση τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὴ βοήθεια τοῦ Θεοῦ: στὴν πρώτη ἀπὸ αὐτὲς εἶναι ὁ Θεὸς ποὺ κυβερνᾷ τὸν κόσμον (στ. 110: *regens*), ὅπως καὶ στὴ δεύτερη εἶναι Αὐτὸς ποὺ καθοδηγεῖ τὶς ψυχές (στ.

⁵⁸⁶ Ὁ Herzog (1966), σσ. 77-79, περιορίζει καὶ πάλι τὴν ἀλληγορία τῆς ἐνότητας στὴ λειτουργικὴ τῆς διάστασης, βλέποντας στὴ νύχτα ποὺ κατέβηκε ὁ Χριστὸς στὸν Κάτω Κόσμον τὴ νύχτα τῆς ἀναστάσεως Ἀκολουθίας (μία συγκεκριμένη δηλαδὴ λειτουργικὴ στιγμή, ὅπως ἄλλωστε καὶ στὸ δεύτερο μέρος τοῦ ποιήματος, ὅπου ἐμφανίζονταν ἀλληγορίες τοῦ βαπτίσματος καὶ τῆς Θείας Εὐχαριστίας) καὶ στὸ φῶς ποὺ λάμπει τὸν Ἀναστάντα Κύριον.

⁵⁸⁷ Θὰ μπορούσε βέβαια κανεὶς νὰ παρατηρήσει ὅτι καὶ τὸ *fessos* τοῦ πρώτου στίχου εἶναι μετοχὴ σὲ παρελθοντικὸ χρόνο, ὡστόσο ἡ λέξη *fessus* χρησιμοποιεῖται στὴ λατινικὴ γλῶσσα περισσότερο ὡς ἐπίθετο κι ὄχι ὡς ρηματικὸς τύπος.

⁵⁸⁸ Γιὰ τὴν παρατήρηση βλ. καὶ van Assendelft (1976), σ. 174, ὅπου ἐπισημαίνεται παρόμοιο σχῆμα μὲ τὸ *illic* στὸ βεργιλιανὸ χωρίο *Ecl.* 10.39-43.

112: *praecipit*). Η έμφατική μάλιστα τοποθέτηση τῶν *regens* καὶ *praecipit* στὸ τέλος τοῦ δευτέρου στίχου καθενὸς ἀπὸ τὰ δύο τμήματα τῆς στροφῆς, πέρα ἀπὸ τὴν ἰσορροπία πὺ ἐπιφέρει σὲ αὐτὴν, προβάλλει ἔντονα τὴ θεολογικὴ αὐτὴ ἀλήθεια. Στὶς ἐπόμενες δύο στροφές ὁ ἀναγνώστης μεταφέρεται στὸν Παράδεισο, ὁ ὁποῖος περιγράφεται μὲ εἰδυλλιακὲς εἰκόνες ἑλληνιστικῆς ποιητικῆς σύλληψης, σαφῶς ἐπηηρεασμένες ὁμως καὶ ἀπὸ τὴ ρωμαϊκὴ τους πρόσληψη, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὰ πρότυπα τῆς ἀγιογραφικῆς περιγραφῆς τοῦ Παραδείσου⁵⁸⁹. Κύριο χαρακτηριστικὸ τῶν εἰκόνων αὐτῶν εἶναι ἡ εὐωδία πὺ παράγουν τὰ διάφορα ἄνθη καὶ ἡ πλούσια παρουσία τρεχούμενου νεροῦ, πὺ ὑποδηλώνεται καὶ μέσα ἀπὸ τὴν παρήχηση τοῦ *f* στὸν στ. 116⁵⁹⁰. Εἶναι μάλιστα χαρακτηριστικὸ πὺς τὰ δύο αὐτὰ στοιχεῖα καθορίζουν καὶ τὴ δομὴ τῆς κάθε στροφῆς. Σὲ καθεμία δηλαδὴ ἀπὸ αὐτὲς παρατηροῦνται δύο τμήματα, τὸ πρῶτο ἀποτελούμενο ἀπὸ τρεῖς – σχεδὸν – στίχους πὺ ἀναφέρονται στὰ εὐωδιαστὰ ἄνθη (στ. 113-115: *illic purpureis tecta rosariis / omnis fragrat humus caltaque pinguia / et molles violas et tenues crocos* καὶ στ. 117-119: *illic et gracili balsama surculo / desudata fluunt, raraque cinnama / spirant, et folium*) καὶ τὸ δεύτερο ἀπὸ ἐνάμιση στίχο πὺ ἀναφέρεται στὸ ὑγρὸ στοιχεῖο (στ. 116: *fundit fonticulis uda fugacibus* καὶ στ. 119-120: *fonte quod abdito / praelambens fluvius portat in exitum*). Ἄν προσθέσει κανεὶς σὲ αὐτὰ καὶ τὴν ἐμφατικὴ πρόταξη τοῦ *illic*, πὺ ἀποτελεῖ ἕναν λεκτικὸ δείκτη πὺ σηματοδοτεῖ τὴν ἔναρξη τῆς περιγραφῆς⁵⁹¹, ἐπισημαίνοντας ταυτόχρονα, ὅπως ἤδη ἐπισημάνθηκε, καὶ τὴν ἀπομόνωση τοῦ χώρου αὐτοῦ ἀπὸ τὸν ὑπόλοιπο κόσμος, τότε προκύπτει ἕνα ἀρκετὰ ἰσορροπημένο μεταξὺ τῶν δύο στροφῶν δυαδικὸ δομικὸ σχῆμα. Ἡ αἴσθησις αὐτὴ ἐνισχύεται ἐπιπλέον καὶ ἀπὸ τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ ἀναφορὰ στὰ διάφορα ἄνθη, τέσσερα σὲ κάθε στροφή, γίνεται κάθε φορὰ μὲ δύο ὄρους, ἕνα οὐσιαστικὸ καὶ ἕναν προσδιορισμό, σὲ ὅλες τὶς περιπτώσεις ἐπιθετικὸ, πλὴν τῆς τελευταίας, ὅπου χρησιμοποιεῖται δευτερεύουσα ἀναφορικὴ προσδιοριστικὴ πρόταξη (*purpureis...rosariis, caltaque pinguia, molles violas, tenues crocos / gracili...surculo, balsama...desudata, rara cinnama, folium, quod...*). Ἡ διάταξη τῶν ἐπιθέτων (α) καὶ οὐσιαστικῶν (β)

⁵⁸⁹ Περισσότερα γιὰ τὴ σχέση τῶν εἰκόνων αὐτῶν μὲ τὴν κλασικὴ ρωμαϊκὴ ποίηση βλ. van Assendelft (1976), σσ. 174-179 καὶ τὴν ἐκεῖ παρατιθέμενη βιβλιογραφία καὶ Lühken (2002), σσ. 159-162.

⁵⁹⁰ Γιὰ τὴν ἐναλλαγὴ τῶν δύο στοιχείων βλ. καὶ Evenepoel (1978α'), σσ. 243-244. Γιὰ τὴν παρήχησι βλ. καὶ van Assendelft (1976), σ. 176.

⁵⁹¹ Βλ. van Assendelft (1976), σ. 174.

δημιουργεῖ μάλιστα σὲ κάθε στροφή δύο ιδιαίτερα σχήματα: στή μὲν πρώτη ἓνα χιαστὸν (α-β-β-α) καὶ ἓνα ἐκ παραλλήλου (α-β-α-β), ἐνῶ στή δεύτερη δύο χιαστὰ (α-β-β-α).

Ἡ παραπάνω πολυεπίπεδη ἄρμονικὴ δυαδικὴ δόμηση εἶναι φανερὸ πὼς ἀπηχεῖ καταρχὴν τὴν ἄρμονία καὶ τὴν τελειότητα τοῦ Παραδείσου. Ἡ λειτουργία της ὅμως δὲν ἐξαντλεῖται ἐκεῖ, ἀλλὰ θὰ πρέπει νὰ ἐξετασθεῖ καὶ σὲ ἀλληγορικὰ πλαίσια. Ὁ ἴδιος ὁ Προυδέντιος χρησιμοποιεῖ στὸ δωδέκατο ποίημα τῆς συλλογῆς τὴν παρομοίωση τῶν μαρτύρων μὲ ἄνθη καὶ μάλιστα μὲ τριαντάφυλλα, ὅπως στὴν ἀρχὴ αὐτῆς τῆς στροφῆς (*salvete, flores martyrurum, / quos lucis ipso in lumine / Christi insecutor sustulit, / ceu turbo nascentes rosas*)⁵⁹², παρομοίωση γνωστὴ στὴ χριστιανικὴ γραμματεία⁵⁹³. Τὰ ἄνθη λοιπὸν τοῦ Παραδείσου μποροῦν κάλλιστα νὰ θεωρηθοῦν ὡς σύμβολο τῶν δοκιμαζόμενων πιστῶν, αὐτῶν γιὰ τοὺς ὁποίους ἔγινε ἄλλωστε λόγος ἀλληγορικὰ καὶ στὴν ἐνότητα τῆς βιβλικῆς διήγησης, οἱ ὅποιοι βρίσκουν τὴ δικαίωσή τους στὸν Παράδεισο. Ἡ δικαίωση αὐτὴ ὅμως ἔρχεται μόνο μέσῳ τοῦ Χριστοῦ καὶ μάλιστα μέσῳ τοῦ Βαπτίσματος, τὸ ὁποῖο ἀλληγορεῖται μέσα ἀπὸ τὸ νερὸ τοῦ Παραδείσου ποῦ κυλάει καὶ μεταφέρει τὰ ἄνθη στὸ τέλος τοῦ ἐπίγειου βίου (στ. 120: *in exitum*), ποῦ βεβαίως ἀποτελεῖ τὴν ἔναρξη τῆς αἰώνιας ζωῆς⁵⁹⁴. Ἡ δυαδικὴ δόμηση λοιπὸν τῶν δύο στροφῶν, βασισμένη στὰ δύο κυρίαρχα στοιχεῖα τῆς περιγραφῆς, τὰ ἄνθη καὶ τὸ βάπτισμα, φαίνεται νὰ ἀντικατοπτρίζει τὸ μυστήριό τῆς σωτηρίας τοῦ ἀνθρώπου ποῦ προϋποθέτει τὴ Θεία Πρόνοια.

Στὴν ἐπόμενη στροφή, πρώτη τοῦ δευτέρου τμήματος τῆς ἐνότητας, ἡ περιγραφή τῆς μέλλουσας ζωῆς ἐγκαταλείπει τὸν ἄψυχο κόσμο καὶ στρέφεται πρὸς τὸν ἔμψυχο, ἀρχῆς γενομένης ἀπὸ τίς ψυχές τῶν δικαίων. Αὐτὲς παρουσιάζονται εὐτυχισμένες μέσα σὲ καταπράσινα λειβάδια νὰ ψέλνουν ὕμνους. Δύο κύρια στοιχεῖα συνθέτουν τὴν εἰκόνα αὐτή: ἀπὸ τὴ μία ἢ στάση τῶν ψυχῶν πάνω στὸ καταπράσινο ἔδαφος καὶ τὰ λευκὰ λουλούδια, ἢ ὁποῖα περιγράφεται

⁵⁹² *Cath.* 12.125-128. Γιὰ τὴν παρατήρηση αὐτὴ βλ. καὶ van Assendelft (1976), σ. 175.

⁵⁹³ Πρβ. *Ambr., Exh. Virg.* 1.8: *Dicebant Iudaei: Flores uisi sunt in terra, cum uiderent martyres.*

⁵⁹⁴ Γιὰ τὸν συμβολισμό αὐτὸ τῆς περιγραφῆς καὶ τὸ νόημα τοῦ *in exitum* βλ. καὶ van Assendelft (1976), σσ. 178-179 καὶ Fontaine (1970), σ. 107' ἀντίθετα ὁ Beikircher (1986) καὶ ἡ Kah (1990), σσ. 340-341, στέκονται περισσότερο ἐπιφυλακτικοὶ ἀπέναντι σὲ μιὰ τέτοια ἐρμηνεία, μὲ τὸν πρῶτο νὰ προσδίδει στὴ φράση *in exitum* ἀποκλειστικὰ τοπικὴ κυριολεκτικὴ σημασία ἐντάσσοντάς τὴν στὸ πλαίσιο τῶν συνηθισμένων γιὰ μιὰ περιγραφή Παραδείσου ἀναφορῶν στὴν «ἔξοδο» μυρωδικῶν φύλλων ἀπὸ τὸν Παράδεισο.

στον πρώτο και τον τελευταίο στίχο τῆς στροφῆς (στ. 121: *felices animae prata per herbida* και στ. 124: *calcant et pedibus lilia candidis*), και ἀπὸ τῆν ἄλλη τὸ ἠχητικὸ στοιχεῖο, οἱ ὕμνοι δηλαδὴ τῶν ψυχῶν πρὸς τὸν Θεό, πού καταλαμβάνουν τοὺς δύο κεντρικοὺς στίχους (στ. 122-123: *concentu parili suave sonantibus / hymnorum modulis dulce canunt melos*)⁵⁹⁵. Ἡ δυαδικὴ αὐτὴ διάταξη τῶν ἐπιμέρους στοιχείων τῆς εἰκόνας τῆς στροφῆς ἔχει συγκεκριμένο ἀποτέλεσμα σὲ ἐπίπεδο νοήματος. Ὁ πρῶτος και ὁ τελευταῖος στίχος μοιάζουν νὰ τονίζουν περισσότερο τὴ θεολογικὴ διάσταση τοῦ Παραδείσου: ἡ ἐμφατικὴ τοποθέτηση τοῦ *felices* στὴν ἀρχὴ τοῦ πρώτου στίχου προβάλλει τὴ μακαριότητα πού χαρακτηρίζει τὶς ψυχὲς στὸν Παράδεισο και τὴν αἰώνια εὐτυχία πού ἐπικρατεῖ ἐκεῖ, ἡ ἀναφορὰ στὰ «πράσινα λειβάδια» μὲ μιὰ ἔκφραση πού συνδυάζει τὸ ποιητικὸ *prata* μὲ τὸν ἀγροτικὸ *terminus technicus herbidus* προσδίδει στὸ βουκολικὸ εἰδυλλιακὸ τοπίο ρεαλιστικὴ χροιά⁵⁹⁶, θέλοντας νὰ τονίσει τὴν ἀλήθεια τῆς ὕπαρξης τοῦ Παραδείσου, ἐνῶ ταυτόχρονα τὸ ἐπίθετο *candidis* τοῦ τελευταίου στίχου (πού προσελκύει τὴν προσοχὴ τοῦ ἀναγνώστη ἀποδιδόμενο μέσα ἀπὸ τὸ σχῆμα ὑπαλλαγῆς συντακτικὰ στὸ *pedibus* και νοηματικὰ στὸ *lilia*) παραπέμπει ἀλληγορικὰ στὴν τελειότητα και τὴ μεταμορφωτικὴ λάμψη πού χαρακτηρίζουν τὶς ψυχὲς στὸν Παράδεισο⁵⁹⁷. Μὲ τὸ δυαδικὸ λοιπὸν σχῆμα τῆς στροφῆς ἡ θεολογικὴ διάσταση τοῦ Παραδείσου περιβάλλοντας τὴν ὕμνολογία τῶν πιστῶν μοιάζει νὰ ἀποτελεῖ τὸ θεωρητικὸ τῆς στήριγμα.

Ὁ δυϊσμός ὅμως ἐνυπάρχει στὴ στροφή αὐτὴ και σὲ ἓνα ἄλλο ἐπίπεδο, συνδυαζόμενος αὐτὴ τὴ φορὰ και μὲ τὴν τριαδικότητα. Μιὰ προσεκτικὴ ἀνάγνωση τῆς στροφῆς ἀποκαλύπτει διμελῆ συντακτικὰ σύνολα μέχρι τὴν ἀρχὴ τῆς περιγραφῆς τῶν ὕμνων (*felices animae, prata (per) herbida, concentu parili*⁵⁹⁸), τὰ ὁποῖα στὴ συνέχεια δίνουν τὴ θέση τους κατὰ τὴν περιγραφὴ τῆς ὕμνολογίας σὲ τριμελῆ σύνολα

⁵⁹⁵ Ὅπως παρατηρεῖ ἡ van Assendelft (1976), σ. 179, ἡ εἰκόνα τῶν μακάρων νὰ τραγουδοῦν εἶναι συνηθισμένη σὲ τέτοιες περιγραφὲς στὴν κλασικὴ ποίηση.

⁵⁹⁶ Βλ. van Assendelft (1976), σ. 179.

⁵⁹⁷ Βλ. van Assendelft (1976), σ. 180.

⁵⁹⁸ Κατὰ τὴν van Assendelft (1976), σ. 179-180, ἡ προτίμηση τῆς γραφῆς *parili* ἀντὶ τῆς *pariles* ὑποδεικνύεται ἀπὸ τὸ γεγονός ὅτι τὸ συγκεκριμένο ἐπίθετο προσδιορίζει συχνὰ στὴ ρωμαϊκὴ λογοτεχνία λέξη πού δηλώνει ἄσμα ἢ μουσικὴ (πχ. Ον. *Trist.* 1.8.26: *parili reddere voce*, Apul. *Met.* 108.10-11: *quoad crebris earum heulatis saxa cautesque parilem sonum resultarent*). Ἡ προτίμηση στὴ γραφὴ *pariles* θὰ εἶχε ὡς συνέπεια τὴν ἀπόδοση δύο ἐπιθέτων στὸ *animae* και θὰ διατάρασσε τὴν ἀρμονία τῆς στροφῆς, τὴν ὁποῖα ἐν μέρει παρατηρεῖ και ἡ van Assendelft. Ὑπὲρ τῆς γραφῆς *parili* τάσσονται και οἱ Meyer (1938), σ. 395, ὑποσ. 68, Thraede (1968), σ. 688 και Evenepoel (1978α'), σ. 233, ὑποσ. 4.

(*suave...dulce...melos, sonantibus hymnorum modulis*), ἐνῶ ἡ στροφή κλείνει μὲ ἕναν συνδυασμὸ τῶν δύο δομῶν (*pedibus lilia candidis*), ποὺ δημιουργεῖται λόγῳ τοῦ σχήματος ὑπαλλαγῆς ποὺ ἤδη σχολιάσθηκε. Ἡ κλιμάκωση αὐτὴ μοιάζει νὰ ἐνισχύει τὴ δυναμικὴ τῆς ὑμνολογίας τῶν δύο κεντρικῶν στίχων τῆς στροφῆς, ποὺ ἀποτελοῦν τὸ νοηματικὸ κέντρο τῆς: ἡ ἀνθρώπινη ψυχὴ, ἀκόμη καὶ ὅταν βρίσκεται δικαιομένῃ στὸν Παράδεισο, δὲν μπορεῖ παρὰ νὰ ἔχει ὡς κέντρο ἀναφορᾶς τῆς τὸν Θεό, τὸν Ὅποιο ἀκαταπαύστως δοξολογεῖ.

Στὶς ἐπόμενες τρεῖς στροφές παρουσιάζεται μὲ ἰδιαίτερη ζωντάνια ἢ εἰκόνα τῶν καταδικασμένων στὴν Κόλαση ψυχῶν ποὺ βρίσκουν γιὰ λίγο ἀνακούφιση κατὰ τὴν ἑορτὴ τῆς Ἀναστάσεως τοῦ Κυρίου⁵⁹⁹. Ἡ βασικὴ αὐτὴ ἰδέα προβαλλεται στὴν πρώτη καὶ τελευταία στροφή ἄμεσα, ἐνῶ στὴν ἐνδιάμεση ἔμμεσα μὲ τὴ χρήση μιᾶς σύγκρισης τοῦ Χριστοῦ μὲ τὸν ἀστερισμὸ τοῦ Αὐγερινοῦ⁶⁰⁰. Ἡ αἰτιολόγησις τῆς τριαδικῆς αὐτῆς δομῆς προϋποθέτει τὴν ἀνάλυση τοῦ περιεχομένου καὶ τῆς δομῆς καθεμιᾶς ἀπὸ αὐτὲς τὶς στροφές.

Ἡ πρώτη ἀπὸ αὐτὲς δομεῖται δυαδικά, μὲ τοὺς δύο πρώτους στίχους νὰ ἐκφράζουν τὸ γεγονὸς τῆς παύσης τῶν φρικτῶν βασάνων τῶν κολασμένων (στ. 125-126: *sunt et spiritibus saepe nocentibus / roenarum celebres sub Styge feriae*)⁶⁰¹ καὶ τοὺς δύο τελευταίους νὰ προσδιορίζουν χρονικὰ τὸ γεγονὸς αὐτό (στ. 127-128: *illa nocte, sacer qua rediit Deus / stagnis ad superos ex Acherunticis*). Ἡ ἐμφατικὴ τοποθέτησις τοῦ *illa nocte* στὴν ἀρχὴ τοῦ τρίτου στίχου σὲ συνδυασμὸ μὲ τὴν ἐπίσης ἐμφατικὴ τοποθέτησις τοῦ *Deus* στὸ τέλος τοῦ ἴδιου στίχου ἀποκαλύπτει πῶς στόχος τοῦ δευτέρου τμήματος τῆς στροφῆς δὲν εἶναι ἀπλῶς ὁ χρονικὸς προσδιορισμὸς τοῦ γεγονότος ποὺ περιγράφεται στὸ πρῶτο, ἀλλὰ ἐπιπλέον ἢ προβολὴ τῆς θεϊκῆς ἐπενέργειας ὡς ἀπαραίτητης πρὸς τὴν πραγματοποίησιν αὐτοῦ. Ἄλλωστε ἡ γειννίασις στὸν ἐπόμενο στίχο τῶν *stagnis* καὶ *ad superos*, ποὺ ἐκφράζουν δύο ἄκρως ἀντίθετους χώρους, ἐκφράζει μιὰ ἰδιαίτερα ἔντονη καὶ ὑπερβατικὴ κίνησις ποὺ μόνον μὲ θαυματουργικὸ τρόπο θὰ μπορούσε νὰ

⁵⁹⁹ Ἡ ζωντάνια τῆς εἰκόνας ὀφείλεται ἐν πολλοῖς καὶ στὴν τοποθέτησις τῶν ρηματικῶν τύπων στὴν ἀρχὴ ἢ περίπου στὴν ἀρχὴ τῶν στίχων (στ. 125: *sunt*, στ. 130: *surgens*, στ. 133: *marcent*, στ. 134: *exultat*, στ. 136: *nec fervent*), ποὺ ἀποτελεῖ συνηθισμένη τακτικὴ τοῦ Προυδεντίου (γιὰ τὴν παρατήρησις βλ. van Assendelft (1976), σ. 185).

⁶⁰⁰ Βλ. καὶ Evenepoel (1978α'), σ. 244.

⁶⁰¹ Ἡ van Assendelft (1976), σ. 181, παραθέτει παραδείγματα ἀπὸ ἐκκλησιαστικὸς συγγραφεῖς ὅπου ἀπαντᾷ αὐτὴ ἢ ἰδέα τῆς, ἔστω καὶ προσωρινῆς, παύσης τῶν βασάνων τῶν ἀδίκων, ἢ ὅποια κατὰ τὰ ἄλλα δὲν ἀπαντᾷ στὴν Ἁγία Γραφή.

πραγματοποιηθεί⁶⁰². Πρὸς τὴν ἴδια ἐρμηνευτικὴ κατεύθυνση ὀδηγεῖ καὶ ἡ χρῆση τοῦ ἐπιθέτου *celebres* στὸ πρῶτο τμῆμα τῆς στροφῆς (στ. 126) ποὺ φανερῶνει τὴν ἱερότητα τοῦ γεγονότος, τῆ θεία του δηλαδὴ προέλευση. Ὁ σαφὴς λοιπὸν χωρισμὸς τοῦ γεγονότος ἀπὸ τὸν χρονικὸ του προσδιορισμὸ ἐξυπηρετεῖ σὲ ἓνα βαθύτερο ἐπίπεδο ἀνάγνωσης τὴν τάση προβολῆς τῆς ἔννοιας τῆς Θείας Πρόνοιας.

Στὴ δεύτερη στροφή τῆς ἐνότητας ἡ δύναμη μὲ τὴν ὁποία ὁ Χριστὸς ἐξαφανίζει τὶς θλίψεις τοῦ κόσμου συγκρίνεται μὲ τὴ δύναμη τῆς λάμψης μὲ τὴν ὁποία ξεπροβάλλει τὸ πρωινὸ ἀστέρι καὶ διώχνει τὸ σκοτὸς τῆς νύχτας. Ἡ δομὴ εἶναι κι ἐδῶ δυαδική: οἱ δύο πρῶτοι στίχοι περικλείουν τὴν εἰκόνα τοῦ πρωينوῦ ἄστρου (στ. 129-130: *non sicut tenebras de face fulgida / surgens Oceano Lucifer inbuit*) καὶ οἱ δύο ἐπόμενοι τὴν εἰκόνα τοῦ Χριστοῦ (στ. 131-132: *sed terris Domini de cruce tristibus / maior sole novum restituens diem*). Ἡ σχέση μεταξὺ τῶν δύο εἰκόνων εἶναι ἀνταγωνιστικὴ καὶ αὐτὸ δηλώνεται ἀπὸ τὰ *non sicut...sed*, τοποθετημένα ἐμφατικὰ στὴν ἀρχὴ κάθε τμήματος τῆς στροφῆς. Ἡ σύγκριση μεταξὺ τῶν δύο εἰκόνων δείχνει καθαρὰ τὴν ὑπεροχὴ τοῦ Χριστοῦ. Ἐτσι ἡ ἀναφορὰ στὸν Αὐγερινὸ γίνεται μὲ μία λέξη (στ. 130: *Lucifer*), ἐνῶ στὸν Χριστὸ μέσῳ τῆς δυνάμεως τοῦ Σταυροῦ Του (στ. 131: *Domini de cruce*) καὶ τοῦ χαρακτηρισμοῦ Του ὡς ἀνώτερου καὶ ἀπὸ τὸν ἥλιο (στ. 132: *maior sole*) – εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι προσπερνᾶται ἐπιδεικτικὰ ὁ ἀστερισμὸς τοῦ Αὐγερινοῦ καὶ ἡ σύγκριση τῆς λάμψης γίνεται ἀπευθείας μὲ τὸ πιὸ φωτεινὸ ἄστρο, τὸν ἥλιο. Ἐπιπλέον, ἐνῶ ὁ πρωινὸς ἀστέρης ἐμφανίζεται νὰ βυθίζει τὸ σκοτάδι (στ. 129-130: *tenebras...inbuit*), ὁ Χριστὸς πραγματοποιεῖ κάτι ἀκόμη πιὸ συγκλονιστικὸ, ποὺ ξεφεύγει ἀπὸ τὰ ὄρια τοῦ ὑλικοῦ κόσμου καὶ ἀφορᾷ τὸν πνευματικὸ: ἀποκαθιστᾷ τὴ νέα ζωὴ (στ. 132: *novum restituens diem*). Αὐτὸ ὑλοποιεῖται ὄχι μὲ ἓνα ἀπλὸ ὑλικὸ μέσο (στ. 129: *de face fulgida*), ἀλλὰ μὲ τὸν Σταυρὸ τοῦ ἴδιου τοῦ Κυρίου (στ. 131: *Domini de cruce* – εἶναι χαρακτηριστικὴ ἡ πρόταξη τοῦ *Domini* ἔναντι τῆς πρόθεσης *de*, ποὺ, ἂν καὶ συνηθισμένη στὸν ποιητικὸ λόγο, ἐντούτοις ἐδῶ φαίνεται νὰ ἀποκτᾷ ἰδιότερη δυναμικὴ, ἂν συγκριθεῖ μάλιστα μὲ τὴν ὁμαλὴ συντακτικὴ σειρὰ τῶν λέξεων στὸ

⁶⁰² Μπορεῖ νὰ θυμηθεῖ κανεὶς καὶ τὴν εἰκόνα ἀπὸ τὸ προηγούμενο ποίημα (*Cath.* 4.61-66) τοῦ Ἀγγέλλου ποὺ ἄρπαξε τὸν Προφήτη Ἀμβακοῦμ καὶ τὸν σήκωσε ψηλὰ στὸν ἄερα, γιὰ νὰ μεταφέρει τροφὴ στὸν Δανιήλ. Καὶ στὸ σημεῖο ἐκεῖνο εἶχε ἐπισημανθεῖ ἡ τάση ἀνάδειξης τοῦ θαυματουργικοῦ χαρακτήρα τοῦ γεγονότος.

«άνταγωνιστικό» του λεκτικὸ σύνολο *de face fulgida*⁶⁰³). Τέλος χαρακτηριστική είναι και ἡ αντίθεση ανάμεσα στὸν Ὠκεανὸ (στ. 130: *Oceano*), ἀπὸ τὸν ὁποῖο ξεπροβάλλει ὁ Αὐγερινός, καὶ τὴ γῆ (στ. 131: *terris*), στὴν ὁποία ἐπιφέρει τὴν καινούργια ἡμέρα ὁ Χριστός: ἡ κίνηση τοῦ πρώτου εἶναι ἀπλῶς κίνηση ἀπομάκρυνσης ἀπὸ ἓναν τόπο, χωρὶς νὰ δηλώνεται ἡ συνέπεια ποὺ αὐτὴ ἔχει, ἐνῶ τοῦ δεύτερου εἶναι κίνηση εὐεργετική γιὰ ὅλο τὸν κόσμο. Ἡ δυαδικὴ λοιπὸν δόμηση τῆς στροφῆς αὐτῆς ἔχει στόχο νὰ ἀναδείξει ἐναργέστερα τὴ σύγκριση ανάμεσα στὶς δύο εἰκόνες καὶ τὴν ὑπεροχὴ τοῦ Χριστοῦ ποὺ προκύπτει μέσα ἀπὸ αὐτήν⁶⁰⁴, τονίζοντας γιὰ ἄλλη μία φορὰ τὴ θεϊκὴ δύναμη καὶ ὑπεροχὴ, ἀπὸ τὴν ὁποία ἐξααρτᾶται ἡ ἀνθρωπότητα. Ἡ ἰδιαίτερη μάλιστα δυναμικὴ ποὺ ἀποκτᾶ ἡ ἰδέα αὐτὴ μέσω τῆς σύγκρισης τοῦ Χριστοῦ μετὸ οὐράνιο σῶμα εἶναι αὐτὴ ποὺ δικαιολογεῖ τὴν κεντρικὴ θέση τῆς στροφῆς αὐτῆς στὴν ἐνότητα τῶν στρ. 31-34.

Ἡ ἐπόμενη στροφή δὲ διακρίνεται ἀπὸ τὴν ἔνταση τῆς προηγούμενης, ἀλλὰ διευκρινίζει τὴν παύση τῶν τιμωριῶν γιὰ τοὺς κολασμένους ποὺ ἀναφέρθηκε στὴν πρώτη στροφή τῆς ἐνότητας. Οἱ δυνάμεις τοῦ Κάτω Κόσμου ἐξασθενοῦν (στ. 133: *marcent suppliciiis Tartara mitibus*), οἱ πεθαμένοι, ἐλεύθεροι ἀπὸ τὴ φωτιά, χαίρονται μετὴν ἐλάφρυνση τῆς σκλαβιάς τους (στ. 134-135: *exultatque sui carceris otio / functorum populus liber ab ignibus*) καὶ τὰ ποτάμια δὲ φλέγονται ὅπως συνήθως μετὴν θειάφι (στ. 136: *nec fervent solito flumina sulphure*). Τὸ δομικὸ σχῆμα ποὺ ἀκολουθεῖται ἐδῶ εἶναι καὶ πάλι δυαδικό: ὁ πρῶτος καὶ ὁ τελευταῖος στίχος ἀναφέρονται στὸ ἡπιότερο κλίμα ποὺ ἐπικρατεῖ πλέον στὴν Κόλαση, ὅσον ἀφορᾶ τὶς ποινὲς καὶ τὶς φωτιές της, ἐνῶ οἱ δύο ἐνδιάμεσοι τονίζουν τὴν – προσωρινὴ φυσικὰ – ἀπελευθέρωση τῶν κολασμένων ἀπὸ τὰ αἰώνια δεσμά. Τὸ δυαδικὸ δομικὸ σχῆμα δὲν προβάλλει ἐδῶ δύο ἀντιτιθέμενα, ἀλλὰ δύο ἀλληλοσυμπληρούμενα στοιχεῖα, ποὺ καταδεικνύουν ἀμφότερα τὴν εὐεργετικὴ δράση τοῦ

⁶⁰³ Ἡ τάση ἀντιπαραβολῆς τῶν δύο ἐκφράσεων μοιάζει συνειδητὴ καὶ ἐσκεμμένη, ἀν ἀναλογιστεῖ κανεὶς τὴν παρατήρηση τῆς van Assendelft (1976), σ. 182, σχετικὰ μετὴν σπάνια χρῆση τῆς πρόθεσης *de* γιὰ τὴ δήλωση τοῦ μέσου ἢ τοῦ τρόπου.

⁶⁰⁴ Ἡ ὑπεροχὴ αὐτὴ ἐπιβεβαιώνεται καὶ σὲ ἓνα ἄλλο ἐπίπεδο μέσα ἀπὸ τὴ διακειμενικὴ σύγκριση τοῦ Χριστοῦ μετὸν Αὐγουστο, ὁ ὁποῖος στὴν ὀρατιανὴ Ὠδὴ ἀπὸ τὴν ὁποία ἐμπνέεται ὁ Προυδέντιος (*Od.* 4.5) παρουσιάζεται μετὸ πρόσωπο φωτεινὸ ὅπως ἡ ἀνοιξη (στ. 6: *instar veris enim vultus ubi tuus*), ἐνῶ ἡ λάμψη τοῦ Χριστοῦ στὸ ποίημα τοῦ Προυδεντίου ξεπερνᾶ αὐτὴν τοῦ ἡλίου (γιὰ τὴ σύγκριση βλ. καὶ Salvatore (1958), σσ. 68-69). Θὰ ἦταν θεμιτὸ λοιπὸν νὰ ἐρμηνεύσει κανεὶς τὴν ὑπεροχὴ τοῦ Χριστοῦ καὶ ὡς ὑπεροχὴ τοῦ χριστιανικοῦ ἔναντι τοῦ εἰδωλολατρικοῦ κόσμου.

Χριστοῦ. Ειδικότερα ὅσον ἀφορᾷ τὴν ἔννοια τῆς ἐλευθερίας, ἐνδεικτικὴ τῆς ἔμφασης ποὺ δίνεται στὴν ἔννοια αὐτὴ στοὺς δύο ἐνδιάμεσους στίχους εἶναι ἡ διπλὴ ἀναφορὰ σὲ αὐτὴν μὲ δύο ἐκφράσεις τοποθετημένες μάλιστα στὴν ἴδια ἐμφατικὴ μετρικὴ θέση, στὴν ἀρχὴ τοῦ δεύτερου χοριάμβου (στ. 134: *(sui) carceris otio*, στ. 135: *liber ab ignibus*). Ἡ ἔννοια αὐτὴ βέβαια τῆς ἐλευθερίας δὲ θὰ πρέπει νὰ συσχετισθεῖ μόνο μὲ τὴν προσωρινὴ ἀποδέσμευση τῶν κολασμένων ἀπὸ τὴ «δουλεία» τῆς αἰώνιας τιμωρίας. Σὲ ἓνα ἀλληγορικὸ ἐπίπεδο ἀνάγνωσης τοῦ κειμένου καὶ δεδομένης τῆς ἀναστάσιμης ὑπόστασης μὲ τὴν ὁποία κατεβαίνει ὁ Χριστὸς στὸν Κάτω Κόσμο ἢ ἐλευθερία αὐτὴ δικαιολογημένα θὰ μπορούσε νὰ θεωρηθεῖ ὡς ἀπεξάρτηση τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὴν ἁμαρτία καὶ τὸν θάνατο. Ἄλλωστε ἡ χρῆση τοῦ προσδιορισμοῦ *functorum* ποὺ ἀποδίδεται στὸ πλῆθος τῆς Κολάσεως ὑπογραμμίζει ἀκριβῶς αὐτὴν τὴν ἀντίθεση ἀνάμεσα στὴν ταφὴ καὶ τὴν μετέπειτα ἀπελευθέρωση τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὴ δύναμη τοῦ θανάτου ποὺ παρέχεται μέσῳ τῆς Ἀνάστασης τοῦ Χριστοῦ⁶⁰⁵. Ἐπομένως ἡ δομὴ καὶ αὐτῆς τῆς στροφῆς φέρνει στὸ προσκῆνιο τὴν εὐεργετικὴ δύναμη τοῦ Θεανθρώπου στὴ ζωὴ τῶν πιστῶν καὶ συγκεκριμένα τὴν ἀπελευθέρωση τῶν ψυχῶν τους ἀπὸ τὸν θάνατο τῆς ἁμαρτίας.

V) Β' θεωρητικὸ μέρος (στρ. 35-38): Θεολογία τοῦ φωτὸς στὴ λατρεία

*Nos festis trahimus per pia gaudia
noctem conciliis vota que prospera
certatim vigili congerimus prece* στρ. 35
140 *extractoque agimus liba sacrario.*

*Pendent mobilibus lumina funibus,
quae suffixa micant per laquearia,
et de languidulis fota natatibus* στρ. 36
lucem perspicuo flamma iacit vitro.

⁶⁰⁵ Γιὰ τὸ λόγο αὐτὸ θὰ πρέπει νὰ θεωρηθεῖ προτιμητέα ἡ γραφὴ *functorum* ἀντὶ τῆς - ἀπὸ πλευρᾶς χειρόγραφης παράδοσης - ἰσοδύναμης *umbrarum*, καθὼς φωτίζει περισσότερο αὐτὴν τὴν πτυχή τῆς ταφῆς τῶν νεκρῶν ποὺ ἔρχεται σὲ ἀντίθεση μὲ τὴ μετέπειτα ἀνάστασή τους. Ἄλλωστε ἡ σύνδεση τῆς ταφῆς μὲ τὴν ἀνάσταση ἀπαντᾷ καὶ ἄλλοῦ στὸ *Cathemerinon* (3.191-195). Ἡ van Assendelft (1976), σ. 184, ἐπικαλούμενη καὶ παρατήρηση τοῦ Fontaine σχετικὰ μὲ τὴν προτίμηση τοῦ ὄρου *umbrae* γιὰ τὴ δήλωση τῶν νεκρῶν σὲ περιγραφὲς τοῦ Κάτω Κόσμου στὴν κλασικὴ ρωμαϊκὴ λογοτεχνία, τάσσεται ὑπὲρ τῆς γραφῆς αὐτῆς.

145 *Credas stelligeram desuper aream*
ornatam geminis stare trionibus,
et qua bosphoreum temo regit iugum, στρ. 37
passim purpureos spargier hesperos.

O res digna, Deus, quam tibi roscidae
150 *noctis principio grex tuus offerat,*
lucem, qua tribuis nil pretiosius, στρ. 38
lucem, qua reliqua praemia cernimus.

Στὸ τέταρτο αὐτὸ μέρος τοῦ ποιήματος ἐπανέρχεται στὸ προσκῆνιο τὸ φῶς, ποὺ ἀποτελέσσε τὸν θεματικὸ πυρήνα τοῦ πρώτου μέρους μὲ τὴ λατρευτικὴ του διάσταση⁶⁰⁶. Πιὸ συγκεκριμένα τὸ φῶς παίρνει τὴ μορφή τῆς προσφορᾶς πρὸς τὸν Θεὸ (στρ. 36) ἢ τοῦ δώρου τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸν ἄνθρωπο (στρ. 37). Οἱ δύο αὐτὲς μορφὲς συζεύγνυνται στὴν πρώτη (στρ. 35) καὶ τὴν τελευταία στροφή (στρ. 38), δημιουργώντας ἔτσι ἓνα σχῆμα χιαστόν (α-β-β-α). Αὐτὴ ἀκριβῶς ἡ σύζευξη ἀποτελεῖ σὲ ἀλληγορικὸ ἐπίπεδο τὸν δεύτερο νοηματικὸ ἄξονα τοῦ ποιήματος, τὴν συνέργεια δηλαδὴ ἀνθρωπίνου καὶ θείου παράγοντα γιὰ τὴν πραγματοποίηση τοῦ ἔργου τῆς σωτηρίας τοῦ ἀνθρώπου.

Ἡ ἀλλαγὴ ἐνότητας μαρτυρεῖται ἤδη ἀπὸ τὴν πρώτη λέξη τῆς στρ. 35: τὸ *nos* σηματοδοτεῖ τὴν ἐπαναφορὰ στὸ ἐδῶ καὶ τὸ τώρα, στὴν παρούσα ἐποχὴ καὶ τὸν κόσμον της, μετὰ ἀπὸ μιὰ μακροσκελῆ περιπλάνηση στὸν κόσμον τῶν προγόνων καὶ τὸν Παράδεισο⁶⁰⁷. Ὁ ποιητὴς περιγράφει μιὰ εἰκόνα ποὺ θυμίζει λατρευτικὴ σύναξη μὲ τρεῖς προτάσεις, ἐκ τῶν ὁποίων οἱ δύο πρώτες παρουσιάζουν τὴν κοινότητα τῶν πιστῶν νὰ προσεύχεται κατὰ τὴ διάρκεια τῆς νύχτας σὲ γιορτινὸ κλίμα (στ. 137-139: *nos festis trahimus per pia gaudia / noctem conciliis votaue*

⁶⁰⁶ Ἡ van Assendelft (1976), σ. 185, ἔχει βεβαίως δίκαιο, ὅταν ἐπισημαίνει ὅτι τὸ φῶς ἐνυπῆρχε καὶ στὸ δεύτερο μέρος τοῦ ποιήματος (μὲ τὴ μορφή τοῦ καθοδηγητῆ τοῦ ἑβραϊκοῦ λαοῦ), ἀλλὰ καὶ στὸ τρίτο (ὅπου τὸ φῶς τοῦ Χριστοῦ διαλύει τὸ σκότος τοῦ Κάτω Κόσμου), ὡστόσο ὡς κυρίαρχο νοηματικὸ κέντρο ἀπαντᾶ στὸ πρῶτο καὶ τέταρτο μέρος τοῦ ποιήματος. Ὁ Evenepoel (1978α'), σ. 246, ἀπὸ τὴν ἄλλη θεωρεῖ ὅτι τὸ φῶς ποὺ ζήτησαν οἱ πιστοὶ ἀπὸ τὸν Θεὸ στὴν ἀρχὴ τοῦ ποιήματος τοῦ τὸ ἐπιστρέφουν τώρα ὡς ἀντι-προσφορὰ. Ὡστόσο, ὅπως εἶδαμε, τὸ φῶς στὴν εἰσαγωγή εἶχε διττὴ σημασία (ὡς προσφορὰ τοῦ Χριστοῦ στὸν ἄνθρωπο καὶ τὸ ἀντίστροφο).

⁶⁰⁷ Τὴν ἐμφατικὴ ἀντίθεση ἀνάμεσα στὸ *nos* καὶ τὴν προηγούμενη εἰκόνα τῶν νεκρῶν ἐπισημαίνει καὶ ἡ van Assendelft (1976), σ. 186.

prospera / certatim vigili congerimus prece) και ή τελευταία τή θυσία πρὸς τὸν Θεό (στ. 140: *extructoque agimus liba sacrario*). Η στροφή αὐτὴ περιγράφει τὸ χρονικὸ πλαίσιο μέσα στὸ ὁποῖο θὰ κινηθεῖ ή ὄλη ἐνότητα: πρόκειται για μιὰ λατρευτικὴ ἀγρυπνία, πιθανὸν και Θεία Εὐχαριστία, ὅπως ἀφήνει νὰ ἐννοηθεῖ ὁ τελευταῖος στίχος. Μάλιστα λόγω τῆς παρουσίας τοῦ Χριστοῦ στὸν Κάτω Κόσμο στὴν προηγούμενη ἐνότητα εἶναι λογικὸ νὰ δεῖ κανεὶς στὴν ἀκολουθία αὐτὴ τὴν Ἀναστάσιμη Θεία Λειτουργία⁶⁰⁸. Κατὰ μιὰ ἄλλη ἄποψη αὐτὸ δὲν εἶναι ὑποχρεωτικό, ἀφοῦ ή συγκεκριμένη ἀναφορὰ στὴ λατρευτικὴ ἀγρυπνία, πὸν στὸ συγκεκριμένο σημεῖο δὲν λαμβάνει χώρα ἀποκλειστικά στὸν ναό, ὅπως στὸ πρῶτο μέρος τοῦ ποιήματος (στ. 25-26), ἀλλὰ μπορεῖ νὰ διαδραματίζεται και στὸ σπίτι, ἐνδεχομένως νὰ ὑποβάλλει ἀπλῶς τὴν ἰδέα τῆς πανταχοῦ λατρείας τοῦ Θεοῦ⁶⁰⁹. Σημασία κατὰ τὴν ἄποψή μας δὲν ἔχει τόσο τὸ ἂν ή συγκεκριμένη Λειτουργία εἶναι τῆς Ἀνάστασης ἢ ὄχι, ἀλλὰ τὸ γεγονός ὅτι ή στροφή ἀναφέρεται σὲ κάθε εὐχαριστηριακὴ σύναξη (πὸν οὕτως ἢ ἄλλως ἔχει ἀναστάσιμο χαρακτήρα). Η ἀναφορὰ αὐτὴ στὸ Μυστήριον τῆς Ἀναιμάκτου Θυσίας, ὅσο και ἂν ἐδῶ παρουσιάζεται ὡς προσφορὰ θυσίας (στ. 140: *agimus liba*)⁶¹⁰, ἐντούτοις εἶναι γνωστὸ ὅτι συμπυκνώνει μέσα τῆς τόσο τὴν προσφορὰ τοῦ ἀνθρώπου στὸν Θεό ὅσο και τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸν ἄνθρωπο (οἱ πιστοὶ προσφέρουν τὸν ἄρτο και τὸ κρασί και ὁ Θεὸς τοὺς τὰ ἐπιστρέφει μετουσιωμένα σὲ Σῶμα και Αἷμα τοῦ Υἱοῦ Του). Ἔτσι, ἂν οἱ τρεῖς πρῶτοι στίχοι ἐκφράζουν ἀποκλειστικά τὴν προσφορὰ τῶν πιστῶν πρὸς τὸν Θεό μέσω τῶν προσευχῶν και τῶν ἀγρυπνιῶν, ὁ τελευταῖος στίχος προσθέτει ὑπαινικτικά και τὸ στοιχεῖο τῆς ἀνταμοιβῆς τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸν Θεό. Ὁ συνδυασμὸς λοιπὸν δυαδικοῦ και τριαδικοῦ σχήματος (δύο θεματικὲς ἐνότητες (προσφορὰ πιστῶν πρὸς τὸν Θεό και ἀνταπόδοση τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸν ἄνθρωπο) ἐκ τῶν ὁποίων ή πρώτη ἀποτελεῖται ἀπὸ τρεῖς στίχους) ἐκφράζει ἀποτελεσματικά τὴ σύζευξη ἀνθρώπινης προσφορᾶς και θείας βοήθειας ρίχνοντας ὡστόσο τὸ βάρος στὴν πρώτη.

Στὴν ἐπόμενη στροφή τὸ φῶς παίρνει τὴ μορφή τῆς δωρεᾶς τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸν Θεό, καθὼς πρόκειται για τὸ φῶς τῶν καντηλιῶν. Η εἰκόνα παρουσιάζει λοιπὸν τὰ καντήλια νὰ κρέμονται ἀπὸ κινούμενα

⁶⁰⁸ Βλ. Fontaine (1981), σ. 185 και Evenepoel (1978α'), σ. 234.

⁶⁰⁹ Βλ. van Assendelft (1976), σ. 186.

⁶¹⁰ Για τὴ χρήση τῆς λέξης *liba* με αὐτὸ τὸ περιεχόμενο βλ. van Assendelft (1976), σ. 187.

σχοιινιά (στ. 141: *pendent mobilibus lumina funibus*)⁶¹¹, ωστόσο τὸ φῶς τους νὰ λάμπει στὴν καλὰ στερεωμένη ὀροφή (στ. 142: *quae suffixa micant per laquearia*) καὶ τὴν φλόγα τρεφόμενη ἀπὸ τὸ λάδι ποὺ τρεμοπαίζει (στ. 143: *et de languidulis fota natatibus*) νὰ σκορπᾶ τὸ φῶς μέσα ἀπὸ τὸ καθαρὸ γυαλί (στ. 144: *lucem perspicuo flamma iacit vitro*). Στούς τέσσερις στίχους τῆς στροφῆς παρατηρεῖται μιὰ ἐναλλαγὴ τοῦ στοιχείου τῆς ἀστάθειας ἢ ἀδυναμίας μὲ αὐτὸ τῆς σταθερότητας. Ἐτσι στὸν πρῶτο στίχο τὸ *mobilibus* δείχνει τὴν κίνηση τῶν σχοιινῶν ποὺ καθιστᾶ ἐπισηφαλῆ τὴ θέση τῶν καντηλιῶν, στὸν δεῦτερο ἢ στέγη παρουσιάζεται καλὰ στερεωμένη (*suffixa*)⁶¹², στὸν τρίτο τὸ λάδι ἐπίσης κινεῖται ἀδύναμα (*languidulis...natatibus*), ἐνῶ στὴν τελευταία ἐκφράζεται ἡ ἔννοια τῆς σταθερότητας μέσα ἀπὸ τὸ γυαλί στὸ ὁποῖο διαχέεται τὸ φῶς (*perspicuo...vitro*). Τὸ στοιχεῖο τῆς κίνησης συνδέεται πάντα μὲ τὰ ὑλικά ποὺ στηρίζουν ἢ ἐνισχύουν τὴ φλόγα, ἐνῶ τῆς σταθερότητας ἀναφέρεται σὲ ἐκεῖνα τὰ ὁποῖα διαπερνᾶ ἡ λάμψη (ἢ χρῆση τῆς πρόθεσης *per* τόσο στὸν δεῦτερο στίχο τῆς στροφῆς (στὸν ἐμπρόθετο προσδιορισμὸ *per laquearia*), ὅσο καὶ στὸν τελευταῖο (ὡς πρῶτο συνθετικὸ τοῦ *perspicuo*) ὑποβάλλει πολὺ εὐστοχα τὴν ἰδέα τῆς διεΐσδυσης τοῦ φωτὸς μέσα ἀπὸ στέρεα ὑλικά). Ἡ δυαδικὴ δόμηση λοιπὸν τῆς στροφῆς ἀντανაკλᾶ τὴν ἀντίθεση ἀνάμεσα στὴν ἀδυναμία τῆς φλόγας καὶ τὴ δύναμη τῆς λάμψης ποὺ αὐτὴ ἐκπέμπει, θυμίζοντας ἔτσι τὸ νόημα τῆς δυαδικῆς δόμησης τοῦ πρῶτου θεωρητικοῦ μέρους τοῦ ποιήματος.

Στὴν ἐπόμενη στροφή ὁ κεντρικὸς νοηματικὸς ἄξονας εἶναι καὶ πάλι τὸ φῶς, αὐτὴ τὴ φορὰ ὅμως δὲν προέρχεται ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο ὡς προσφορὰ στὸν Θεό, ἀλλὰ ἀπὸ τὸν Θεὸ πρὸς τὸν ἄνθρωπο, ἀφοῦ πρόκειται γιὰ τὴ λάμψη τοῦ οὐρανοῦ. Στὴ στροφή κυριαρχοῦν δύο εἰκόνες ποὺ στηρίζονται, ὅπως καὶ στὴν προηγούμενη στροφή, στὸ δίπολο σταθερότητα – κίνηση. Ἐτσι τὸ πρῶτο δίστιχο ἀποτελεῖται ἀπὸ

⁶¹¹ Ὅπως σωστὰ παρατηρεῖ ἡ van Assendelft (1976), σσ. 187-188, ἡ γραφὴ *mobilibus* πρέπει νὰ προτιμηθεῖ ἔναντι τῆς γραφῆς *nobilibus* ποὺ παραδίδεται ἀπὸ μερικὰ χειρόγραφα, καθὼς ἡ ἔννοια τῆς κίνησης ὑποδηλώνεται καὶ στὴ συνέχεια μέσα ἀπὸ τὸ *micant* τοῦ στ. 142.

⁶¹² Ἡ van Assendelft (1976), σ. 188 παρατηρεῖ πὼς ἡ ἀπόλυτη σύνταξη τοῦ *suffigere* δὲν ἀπαντᾶ ποτέ, ἐνῶ ἡ συνηθισμένη σύνταξη τοῦ ρήματος εἶναι μὲ δοτικὴ, *ab* + ἀφαιρετικὴ ἢ *in* + ἀφαιρετικὴ ἢ αἰτιατικὴ καὶ ὄχι μὲ *per* + αἰτιατικὴ. Γι' αὐτὸ ἡ ἴδια προτιμᾶ νὰ συνδέσει τὸ *per* μὲ τὸ ρῆμα *micant*. Ἀποδεχόμενοι τὴν ἀποψη αὐτὴ προτιμοῦμε νὰ ἀποδώσουμε ὡστόσο τὸ *suffixa* στὸ *laquearia* κατ' ἀναλογία πρὸς τὴν εἰκόνα τοῦ τελευταίου στίχου, ὅπου τὸ φῶς παρουσιάζεται καὶ πάλι νὰ διαπερνᾶ ἕνα σταθερὸ σῶμα (τὸ γυαλί).

μια στατική εικόνα του ἑναστρου οὐρανοῦ με τις δύο Ἄρκτους νὰ στέκονται πάνω ἀπὸ τὸ κεφάλι μας (στ. 145-146: *credas stelligeram desuper aream / ornatam geminis stare trionibus*), ἐνῶ τὸ δεύτερο ἀπὸ μιὰ εικόνα κίνησης τοῦ ἄρματος τῆς Ἄρκτου, μέσω τῆς ὁποίας σκορπίζονται τὰ ἐσπερινὰ ἄστρα (στ. 147-148: *et qua bosphoreum temo regit iugum / passim purpureos spargier hesperos*). Μὲ βάση τὴν εἰσαγωγή τοῦ ποιήματος, ὅπου ὁ Χριστὸς παρουσιαζόταν ὡς δημιουργὸς τοῦ φωτός (στ. 1: *inventor rutili, dux bone, luminis*) νὰ «βάψει» τὸν οὐρανὸ με τὸ φῶς τοῦ φεγγαριοῦ (στ. 6: *lunarique polum lampade pinxeris*), θὰ ἦταν θεμιτὸ κανεῖς νὰ δεῖ στὸ σημεῖο αὐτὸ πίσω ἀπὸ τὸ ἄρμα τῆς Ἄρκτου τὸν ἴδιο τὸν Χριστὸ πὺ σκορπᾶ τὸ μῶβ φῶς (στ. 148: *purpureos*) τῶν ἀστεριῶν τοῦ δειλινοῦ. Ταυτόχρονα διαφαίνεται μιὰ κλιμάκωση ἀνάμεσα στὶς δύο εἰκόνες, καθὼς τὸ φῶς τῆς πρώτης πὺ ἔχει φυσικὴ μόνο ὑπόσταση (ὀφείλεται στὰ ἄστρα καὶ τὶς Ἄρκτους) μένει στατικό, ἐνῶ στὴ δεύτερη, ὅπου ὀφείλεται στὸν ἴδιο τὸν Χριστὸ, διαχέεται παντοῦ. Ἐπομένως τὸ δυαδικὸ δομικὸ σχῆμα τῆς ἐνότητας διαμέσου τῆς μετάβασης ἀπὸ τὴ στάση στὴν κίνηση δηλώνει ταυτόχρονα τὴ διαφορὰ ἀνάμεσα στὸ στατικὸ φυσικὸ φῶς καὶ τὸ διαχεόμενο φῶς ὡς προσφορὰ τοῦ Χριστοῦ στὸν ἄνθρωπο.

Οἱ δύο βασικὲς νοηματικὲς γραμμὲς τῶν προηγούμενων δύο στροφῶν, τὸ φῶς δηλαδὴ ὡς προσφορὰ τοῦ ἀνθρώπου στὸν Θεὸ καὶ τὸ ἀντίστροφο, συνενώνονται στὴν τριακοστὴ ὄγδοη στροφῆ τοῦ ποιήματος, ὅπως ἀκριβῶς καὶ στὴν πρώτη στροφῆ τοῦ τέταρτου μέρους. Τὸ γεγονὸς αὐτὸ ἀντικατοπτρίζεται καὶ πάλι στὴ δομὴ τῆς στροφῆς. Στὸς δύο πρώτους στίχους ὁ ποιητὴς ἐκφράζει τὸν θαυμασμό του γιὰ τὸ φῶς πὺ οἱ πιστοὶ προσφέρουν στὸν Θεὸ κατὰ τὴν ἑναρξὴ τῆς νύχτας (στ. 149-150: *o res digna, Deus, quam tibi roscidae / noctis principio grex tuus offerat*)⁶¹³, ἐνῶ στὸς δύο ἐπόμενους ὁ λόγος εἶναι γιὰ τὸ φῶς πὺ προσφέρει ὁ Χριστὸς, ἀπὸ τὸ ὁποῖο τίποτε δὲν ἀξίζει περισσότερο καὶ με τὴ βοήθεια τοῦ ὁποῖου βλέπουμε καὶ τὰ ἄλλα δῶρα τοῦ Θεοῦ (στ. 151-152: *lucem, qua tribuis nil pretiosius, / lucem, qua reliqua praemia cernimus*). Καὶ σὲ αὐτὴν τὴν περίπτωσι μπορεῖ νὰ διακρίνει κανεῖς μιὰ κλιμάκωση ἀνάμεσα στὰ δύο δίστιχα. Ἐνῶ δηλαδὴ στὸ πρῶτο τὸ φῶς δὲν ἀναφέρεται ὀνομαστικά, παρὰ μόνο με ἕναν ἀξιολογικὸ χαρακτηρισμὸ

⁶¹³ Ἡ van Assendelft (1976), σσ. 190-191, ὀρθὰ προτιμᾶ τὴ γραφὴ *deus* ἀντὶ τῆς *pater* πὺ ἀκολουθοῦν ἄλλοι ἐκδότες (Arevalo, Bergman, Lavarenne), καθὼς θεωρεῖ ὅτι αὐτὸν τὸν πιὸ γενικὸ ὄρο ἐπεξηγοῦν στὴ συνέχεια (στ. 157 κέ), σὲ μιὰ δοξολογικὴ ἐπιλογικὴ ἐνότητα, οἱ ἀναφορὲς στὸν Πατέρα, τὸν Υἱὸ καὶ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα. Ἡ κλητικὴ *deus* ἀπαντᾶ καὶ στὸ *Cath.* 3.90.

(στ. 149: *res digna*), στὸ δεύτερο ἐπαναλαμβάνεται ὁ ὄρος *lux* δύο φορές στὴν ἴδια ἐμφατική θέση τῆς ἀρχῆς τοῦ στίχου. Οἱ δύο τελευταῖοι στίχοι παρουσιάζουν μάλιστα μεγάλη συμμετρία, καθὼς τὸ μέρος τῶν στίχων ποὺ ἀκολουθεῖ τὴ λέξη *lucem* ἀποτελεῖται καὶ στὶς δύο περιπτώσεις ἀπὸ μία δευτερεύουσα ἀναφορική πρόταση εἰσαγόμενη καὶ μὲ τὸ ἴδιο ἀναφορικό (*qua*). Τὸ σχῆμα αὐτὸ ἐλκύει βεβαίως τὴν προσοχή τοῦ ἀναγνώστη, πολὺ περισσότερο ὅμως μπορεῖ κανεὶς νὰ διακρίνει καὶ μιὰ σχέση αἰτίου – αἰτιατοῦ ἀνάμεσά τους: ἐπειδὴ αὐτὸ τὸ φῶς τοῦ Θεοῦ εἶναι τὸ πιὸ ἄξιο ἀπ’ ὅλα, γι’ αὐτὸ καὶ μὲ αὐτὸ μπορούμε καὶ βλέπουμε καὶ τὰ ἄλλα δῶρα τοῦ Θεοῦ. Ἡ λέξη *praemia* τοῦ τελευταίου στίχου χρησιμοποιήθηκε καὶ ἄλλοῦ στὸ ποίημα, γιὰ νὰ ἀνακεφαλαιώσῃ τις εὐεργεσίες τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸν δοκιμαζόμενο ἐβραϊκὸ λαό⁶¹⁴. Ὑπὸ αὐτὸ τὸ πρίσμα ἀποκτᾶ καὶ ἐδῶ τὸ νόημα τῆς θεϊκῆς βοήθειας κατὰ τις δοκιμασίες μέσα ἀπὸ τις ὁποῖες διέρχεται ὁ πιστὸς στὴ ζωὴ του καὶ οἱ ὁποῖες ἀντιμετωπίζονται μὲ τὸ φῶς τοῦ Θεοῦ. Ἡ δυαδικὴ λοιπὸν δόμηση τῆς στροφῆς δὲν συνδέει μόνο τὴν ἀνθρώπινη προσφορὰ πρὸς τὸν Θεὸ μὲ τὴν ἀνταπόδοση τῆς δικῆς Του εὐλογίας πρὸς αὐτόν, ἀλλὰ ἀναδεικνύει καὶ τὴν ἠθικοδιδασκτικὴ διάσταση αὐτῆς τῆς ἀλήθειας.

VI) Ἐπίλογος (στρ. 39-41)

*Tu lux vera oculis, lux quoque sensibus,
intus tu speculum, tu speculum foris,*
155 *lumen, quod famulans offero, suscipe,* στρ. 39
tinctum pacifici chrismatis unguine.

*Per Christum genitum, summe Pater, tuum,
in quo visibilis stat tibi gloria,
qui noster Dominus, qui tuus unicus* στρ. 40
160 *spirat de patrio corde Paraclitum.*

*Per quem splendor, honos, laus, sapientia,
maiestas, bonitas et pietas tua
regnum continuat numine triplici* στρ. 41
texens perpetuis saecula saeculis.

⁶¹⁴ *Cath.* 5.105: *haec olim patribus praemia contulit.*

Ο επίλογος τοῦ ποιήματος ἀποτελεῖται ἀπὸ τρεῖς στροφές δοξολογικοῦ περιεχομένου⁶¹⁵, ἐκ τῶν ὁποίων ἡ πρώτη ἀναφέρεται στὸν Πατέρα ὡς τὸ πραγματικὸ φῶς, ἡ δευτέρη στὸν Υἱὸ ὡς τὴ δόξα τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ τρίτη στὸ Ἅγιο Πνεῦμα, διὰ μέσου τοῦ Ὁποίου ἐξασφαλίζεται ἡ αἰωνιότητα τῆς Ἁγίας Τριάδος⁶¹⁶. Ἡ δευτέρη μάλιστα καὶ ἡ τρίτη στροφή ξεκινοῦν μὲ τὸν ἴδιο συντακτικὰ τρόπο, δηλαδή μὲ τὸ *per* + αἰτιατική (στ. 157: *per Christum*, στ. 161: *per quem*), ὁ ὁποῖος εἰσάγει τὸ πρόσωπο τῆς Ἁγίας Τριάδος στὸ ὁποῖο ἀναφέρεται ἡ στροφή, κάτι ποὺ ἐνισχύει τὴν ἄποψη ὅτι οἱ τρεῖς στροφές συναποτελοῦν μία ἐνότητα. Ἡ τριαδικὴ αὐτὴ δόμηση τῆς στροφῆς φαίνεται νὰ συμβαδίζει ἀρμονικὰ μὲ τὴν τριαδολογικὴ διάσταση τοῦ τέλους τοῦ ποιήματος. Ἡ σειρὰ μὲ τὴν ὁποία ἀναφέρονται τὰ πρόσωπα τῆς Ἁγίας Τριάδος εἶναι αὐτὴ μὲ τὴν ὁποία συναντῶνται καὶ στὶς προσευχές (*Eis τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*)⁶¹⁷ καὶ ἡ ὁποία ἀναδεικνύει τὶς μεταξύ τους σχέσεις: ὁ Χριστὸς εἶναι Υἱὸς τοῦ Θεοῦ (στ. 157: *per Christum genitum, summe Pater, tuum*), διὰ τοῦ Ὁποίου ἐκπορεύεται τὸ Ἅγιο Πνεῦμα (στ. 159-160: *qui tuus unicus / spirat de patrio corde Paraclitum*). Ἡ δομὴ τῆς ἐνότητας ὁμως δὲ στηρίζεται μόνο στὸ τρισυπόστατο τῆς Ἁγίας Τριάδος, ἀλλὰ συνδέεται ἄμεσα καὶ μὲ τοὺς δύο θεολογικοὺς ἄξονες τοῦ ποιήματος. Ἐτσι ἡ πρώτη στροφή ἐκφράζει τὴ σημασία τοῦ φωτὸς ὡς προσφορᾶς

⁶¹⁵ Ὁ Evenepoel (1978α'), σ. 235, τοποθετεῖ τὶς τρεῖς αὐτὲς στροφές στὴν ἴδια ἐνότητα μὲ τὶς στρ. 35-38· εἶναι σαφές ὡστόσο ὅτι τόσο ἐξ ἀπόψεως περιεχομένου (ὅπως θὰ φανεῖ ἀπὸ τὴν ἀνάλυση τῶν στροφῶν), ὅσο καὶ ἐξ ἀπόψεως ρητορικῆς τοῦ κειμένου (δοξολογικὸς χαρακτήρας) οἱ στροφές αὐτὲς διαφοροποιοῦνται σαφῶς ἀπὸ τὶς προηγούμενες τέσσερις. Τὸν δοξολογικὸ χαρακτήρα τοῦ τέλους τοῦ ποιήματος ἀναγνωρίζει καὶ ὁ Herrera (1936), σσ. 46-47, ὡστόσο παραδόξως τὸν περιορίζει στὶς δύο τελευταῖες στροφές μόνο, ἐνῶ εἶναι φανερὸ ὅτι καὶ ἡ στρ. 39 ἔχει δοξολογικὸ χαρακτήρα, καθὼς ὁ Θεὸς ὑμνεῖται ὡς τὸ πραγματικὸ φῶς τοῦ κόσμου.

⁶¹⁶ Ὁ Cunningham στὴν ἐκδόσή του τῶν ποιημάτων τοῦ Προυδεντίου, (1966), σ. 28, ἀθετεῖ τὴν τελευταία στροφή τοῦ ποιήματος στηριζόμενος σὲ μιὰ σημείωση τοῦ χειρογράφου S ποὺ κάνει λόγο γιὰ 160 στίχους τοῦ ποιήματος (*incipit ymnus (sic) ad incensum lucernae VR CLX*) καὶ ἐπιπλέον θεωρώντας ὅτι ἀποτελοῦν ἓνα εἶδος δοξολογίας ποὺ δὲν ἔχει νὰ προσθέσει τίποτε σὲ ἐκείνη τῶν στ. 157-160 (βλ. ἰδ. (1971), σ. 62). Ὁ Thraede (1968), σ. 691 καὶ (1971), σ. 62, θεωρεῖ ἐσπευσμένη τὴν ἄποψη αὐτὴ καὶ ἐκφράζει τὴν ἄποψη ὅτι ἡ τελευταία στροφή ἀποτελεῖ ἀναπόσπαστο μέρος τῆς δοξολογίας τῶν τελευταίων στίχων τοῦ ποιήματος. Στὸ ἴδιο μῆκος κύματος βρίσκεται καὶ ἡ van Assendelft (1976), σ. 195, ποὺ ὀρθῶς ἐπισημαίνει τὴ σχετικότητα τῆς ἀξιοπιστίας τῆς στιχομετρικῆς ἔνδειξης τοῦ S, καθὼς πρόκειται γιὰ μοναδικὴ περίπτωση στὸ σύνολο τῶν ποιημάτων τῆς συλλογῆς ποὺ περιέχει τὸ συγκεκριμένο χειρόγραφο. Ἡ δική μας θεώρηση, ποὺ βλέπει ὡς πυρήνα σὲ καθεμία ἀπὸ τὶς τρεῖς στροφές ἓνα πρόσωπο τῆς Ἁγίας Τριάδος, ἐνισχύει τὴν ἄποψη ποὺ θέλει τὴν τελευταία στροφή ἀναγκαῖο κομμάτι τοῦ ποιήματος καὶ εἰδικότερα τῆς ἐπιλογικῆς του ἐνότητας.

⁶¹⁷ Βλ. καὶ van Assendelft (1976), σ. 192.

τοῦ ἀνθρώπου στὸν Θεὸ καὶ τὸ ἀντίθετο (ιδέα ποὺ ἀναπτύχθηκε στὸ πρῶτο καὶ τέταρτο μέρος τοῦ ποιήματος), ἡ τρίτη παρουσιάζοντας τὶς δωρεές τοῦ Ἁγίου Πνεύματος στὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου ἐκφράζει τὸ νόημα τῆς Θείας Πρόνοιαι (ποὺ ἀναπτύχθηκε στὸ δεύτερο καὶ τρίτο μέρος), ἐνῶ ἡ δεύτερη στροφή ποὺ παρεμβάλλεται ἀνάμεσά τους προβάλλει τὴ μορφή τοῦ Χριστοῦ, στὸ πρόσωπο τοῦ Ὁποίου συνενώνονται οἱ δύο αὐτοὶ ἄξονες: ὁ Χριστὸς μέσῳ τῆς ἐνσάρκωσής Του ἀποτελεῖ τὴν ὑψιστὴ ἐκφραση τοῦ σωτηριολογικοῦ ἔργου τῆς Θείας Πρόνοιαι καὶ ταυτόχρονα εἶναι αὐτὸς ποὺ μέσῳ τοῦ καθαγιασμοῦ τῶν Τιμίων Δώρων κατὰ τὴ Θεία Εὐχαριστία προσφέρεται στοὺς πιστοὺς ὡς ἀνταπόδοση στὴ δική τους προσφορά⁶¹⁸. Ἔτσι ἡ ἐπιλογικὴ ἐνότητα δὲν ἀποτελεῖ ἀπλὴ ἀνακεφαλαίωση τοῦ ποιήματος οὔτε μία τυπικὴ δοξολογία⁶¹⁹, ἀλλὰ σύνθεση τῶν ἐπιμέρους θεολογικῶν του νημάτων.

Ἡ πρώτη ἀπὸ τις τρεῖς στροφές τῆς ἐνότητας παρουσιάζει μία ἀρκετὰ περίτεχνη δυαδικὴ δομὴ, ποὺ ἀνταποκρίνεται βέβαια καὶ στὸ περιεχόμενό της. Ἔτσι οἱ δύο πρῶτοι στίχοι ἀναφέρονται στὸ φῶς ποὺ προέρχεται ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν Θεό: ὁ Θεὸς εἶναι στὴν πραγματικότητα τὸ φῶς τόσο τῶν ματιῶν, ὅσο καὶ τῶν αἰσθήσεων, ὁ καθρέπτης τοῦ ἐσωτερικοῦ καὶ τοῦ ἐξωτερικοῦ μας κόσμου (στ. 153-154: *tu lux vera oculis, lux quoque sensibus, / intus tu speculum, tu speculum foris*)⁶²⁰. Ἡ διαίρεση κάθε στίχου σὲ δύο ἰσομεγέθη ἡμιστίχια, ἢ διπλὴ ἀναφορὰ τῶν *lux* καὶ *speculum* στὸν πρῶτο καὶ δεύτερο στίχο ἀντίστοιχα, καθὼς καὶ τὸ χιαστὸν τοῦ δευτέρου στίχου, μέσῳ τοῦ ὁποῦ τοποθετεῖται στὸ κέντρο τῆς ἐνότητας ὁ Χριστὸς ὡς καθρέπτης τοῦ ἀνθρώπου νὰ περιβάλλει ὅλη του τὴν ὑπόσταση, ὑλικὴ καὶ πνευματικὴ, ἀποτελοῦν δείγματα μιᾶς ἰδιαίτερα προσεγμένης στιχογραφικῆς κατασκευῆς ποὺ στόχο ἔχει νὰ ἐστιάζει τὴν προσοχὴ τοῦ ἀναγνώστη στὴ σημασία τοῦ Χριστοῦ – φωτὸς γιὰ τὴ ζωὴ τοῦ πιστοῦ.

Ἀντίθετα οἱ δύο τελευταῖοι στίχοι ἐστιάζουν στὸ φῶς ποὺ προσφέρουν οἱ πιστοὶ στὸν Θεό, τὸ ὁποῖο ζητᾶ ὁ πιστὸς ἀπὸ τὸν Θεὸ νὰ τὸ δεχθεῖ καὶ τὸ ὁποῖο παρουσιάζει ὡς κερὶ βαμμένο μὲ τὸ λάδι τῆς

⁶¹⁸ Ἀλληγορικὴ σύνδεση τοῦ Μυστηρίου τῆς Θείας Εὐχαριστίας μὲ τὴν προσφορὰ τοῦ Θεοῦ στὸν ἄνθρωπο ὑπῆρξε, ὅπως εἶδαμε, καὶ στὴν εἰκοστὴ ἑβδομὴ στροφή τοῦ ποιήματος.

⁶¹⁹ Ἔτσι τὴν ἀντιμετωπίζει ὁ Herzog (1966), σ. 81, ὑποσ. 98.

⁶²⁰ Τὴν εἰκόνα αὐτὴ εὐστοχα τὴ συσχετίζει ἢ van Assendelft (1976), σ. 192, μὲ τὸ ἀγιογραφικὸ χωρίο 2Cor 3.18: *nos vero omnes revelata facie gloriam Domini specularantes in eandem imaginem transformamur, a claritate in claritatem*.

ειρήνης (στ. 155-156: *lumen quod famulans offero, suscipe, / tinctum pacifici chrismatis unguine*). Είναι μάλιστα χαρακτηριστικό ότι επιλέγεται πλέον άλλος όρος για τη δήλωση του φωτός, το *lumen*. Έτσι επιχειρείται μια σύνδεση με την πρώτη στροφή του ποιήματος, όπου το προερχόμενο από τον Θεό φῶς δηλώνεται επίσης με τους όρους *lux* και *lumen*. Στη συγκεκριμένη όμως περίπτωση ο τελευταῖος στίχος της στροφῆς και κυρίως ο όρος *chrisma*, που χρησιμοποιείται παντού ἄλλου στην ποίηση του Προυδεντίου, για να δηλώσει το βαπτισματικό χρίσμα⁶²¹, προσδίδει νέες διαστάσεις στο φῶς τῶν πιστῶν: καθὼς τὸ χρίσμα καὶ τὸ βάπτισμα δηλώνουν τὴν ἔνταξη τοῦ πιστοῦ στις τάξεις τῆς Ἐκκλησίας καὶ τὴν «ἀφιέρωση» πλέον τοῦ ἀνθρώπου στὸν Θεό, τὸ ἀλειμμένο μὲ τὸ λάδι τοῦ χρίσματος κερί τῶν πιστῶν δηλώνει τὴν ἀφιέρωση τοῦ βίου τους στὸν Θεό, πράγμα πὸν ἀποτελεῖ καὶ τὴν οὐσιαστικὴ προσφορά τους πρὸς Αὐτόν⁶²². Καὶ σ' αὐτὸ τὸ δίστιχο λοιπὸν τὸ δυαδικὸ σχῆμα τῆς στροφῆς δὲν ἐπαναλαμβάνει ἀπλῶς τὴ – γνωστὴ στὸ ὑπόλοιπο ποίημα – διπλὴ διάσταση τοῦ φωτός ὡς προσφορᾶς τοῦ ἀνθρώπου στὸν Θεό καὶ τὸ ἀντίστροφο, ἀλλὰ τὴν ἀναπαράγει ἐμπλουτισμένη.

Στὴ δευτέρη στροφή αὐτῆς τῆς ἐνότητος κεντρικὸ πρόσωπο, ὅπως ἀναφέρθηκε ἤδη, εἶναι ὁ Χριστός. Ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο δομεῖται ἡ στροφή ἀκολουθεῖ ἕναν συνδυασμὸ δυαδικοῦ καὶ τριαδικοῦ σχήματος. Ἐτσι διακρίνονται δύο βασικὰ μέρη: ὁ εἰσαγωγικὸς πρῶτος στίχος ὅπου ἀναφέρεται γενικὰ τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ, μέσω τοῦ ὁποῖου ὁ Θεὸς λαμβάνει τὶς προσφορές μας (στ. 158: *per Christum genitum, summe Pater, tuum*), καὶ οἱ ἐπόμενοι τρεῖς (κι ἐδῶ ἔγκειται ἡ τριαδικότητα τοῦ σχήματος) πὸν ἀποτελοῦνται ἀπὸ ἰσάριθμες ἀναφορικὲς προτάσεις πὸν προσδιορίζουν συγκεκριμένα χαρακτηριστικὰ τοῦ δευτέρου προσώπου τῆς Ἁγίας Τριάδος (στ. 159: *in quo visibilis stat tibi gloria, / qui noster Dominus, qui tuus unicus / spirat de patrio corde Paraclitum*). Τὸ δυαδικὸ σχῆμα ἔχει δογματικὸς στόχους, καθὼς μέσω αὐτοῦ ἐπιχειρεῖται ἡ ἐρμηνεία τῆς διαμεσολάβησης τοῦ Χριστοῦ (εἶναι χαρακτηριστικὴ ἡ ἐμφατικὴ πρόταξη τοῦ ἐμπρόθετου προσδιορισμοῦ *per Christum* στὴν

⁶²¹ Βλ. van Assendelft (1976), σ. 193.

⁶²² Ἡ ἐρμηνεία τῆς van Assendelft (1976), σ. 193, μὲ βάση τὴν ὁποία ἡ ἀφιέρωση ἀφορᾶ τὸν ποιητὴ καὶ τὸ ἔργο του μοιάζει ἀρκετὰ πιὸ στενὴ. Τὸ γεγονὸς ὅτι ἀπὸ τὴν ἀρχὴ τοῦ ποιήματος ὁ ποιητὴς παρουσιάζεται ὡς μέλος τῶν πιστῶν πὸν προσεύχονται τὸ βράδυ στὸν Θεὸ καὶ ποτὲ ἀυτονομημένος (πρβ. στ. 7-8: *nos tamen / monstras*, στ. 14: *pasimus*, στ. 16: *fungimus*, στ. 137: *nos...trahimus*) ἐπιβάλλει νὰ ἐκλάβουμε τὸ πρῶτο ἐνικὸ πρόσωπο τοῦ *offerō* ὡς δηλωτικὸ τοῦ συνόλου τῶν προσευχομένων.

ἀρχὴ τοῦ πρώτου στίχου τῆς στροφῆς) ἀνάμεσα στὸν Θεὸ καὶ τὸν ἄνθρωπο. Ἡ ἐπιλογή πάλι τῆς αἰτιολόγησής τοῦ νοήματος τοῦ πρώτου στίχου μὲ τρεῖς ἀναφορικές προτάσεις ἔχει τὴ δική της ξεχωριστὴ σημασία. Μιὰ προσεκτικότερη ἀνάγνωση τῶν τριῶν αὐτῶν προτάσεων ἀποκαλύπτει μιὰ κλιμάκωση ὅσον ἀφορᾷ τὴν παρουσίαση τοῦ Χριστοῦ. Ἔτσι, ἐνῶ στὴν πρώτη ἀπὸ αὐτὲς ὁ Χριστὸς παρουσιάζεται ὡς «ἀντανάκλαση» τῆς δόξας τοῦ Πατέρα, στὴ δεύτερη ἐμφανίζεται μόνος Του ὡς «Κύριος» τῶν πιστῶν, ἐνῶ στὴν τρίτη κορυφώνεται ἡ παρουσίαση τῆς θεότητάς Του, καθὼς ὡς μονογενῆς Υἱὸς τοῦ Θεοῦ παρέχει στοὺς πιστοὺς τὸ Ἅγιο Πνεῦμα. Ἡ κορύφωση λοιπὸν αὐτῆς τῆς παρουσίας ταυτίζεται μὲ τὴν προσφορὰ τοῦ Χριστοῦ στὴν καθημερινὴ ζωὴ τοῦ χριστιανοῦ, μὲ τὴ Θεία Του Πρόνοια, ἡ ὁποία ἐκδηλώνεται μέσῳ τῆς παρουσίας τοῦ Παρακλήτου⁶²³. Ἐπομένως αὐτὴ ἡ χριστολογικὸ περιεχομένου στροφή συνδέεται μὲ τὴν κεντρικὴ ἰδέα τοῦ ποιήματος, καθὼς ἔχει ὡς στόχο τὴν προβολὴ τῆς εὐεργετικῆς παρουσίας τοῦ Χριστοῦ γιὰ τὴν ἀνθρώπινη ζωὴ, ἔτσι ὅπως αὐτὴ ἐκδηλώνεται μέσα ἀπὸ τὴν δι' Αὐτοῦ ἀποστολὴ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος στὸν κόσμο.

Ἡ τελευταία στροφή τοῦ ποιήματος ξεκινᾷ μὲ τὸν ἴδιο τρόπο μὲ τὴν προηγούμενη, μὲ ἓναν δηλαδὴ ἐμπρόθετο προσδιορισμὸ πού δηλώνει διαμεσολάβηση (στ. 161: *per quem*). Ὅπως δηλαδὴ στὴ δεύτερη στροφή ἐνώνονταν οἱ πιστοὶ μέσῳ τοῦ Υἱοῦ μὲ τὸν Πατέρα, ἔτσι καὶ σὲ αὐτὴν συνδέεται ὁ Πατὴρ διὰ μέσου τοῦ Ἁγίου Πνεύματος μὲ τὴν αἰώνια παρουσία τῆς Ἁγίας Τριάδος. Ὅσον ἀφορᾷ τὴ δομὴ της, αὐτὴ εἶναι δυαδική, καθὼς στοὺς δύο πρώτους στίχους ἀναφέρονται μιὰ σειρὰ ἀπὸ οὐσιαστικὰ πού προσδιορίζουν τὸν Θεό (στ. 161-162: *per quem splendor, honos, laus, sapientia, / maiestas, bonitas et pietas tua*), ἐνῶ οἱ δύο ἐπόμενοι ἐκφράζουν τὴ συνέχιση τῆς ἐξουσίας τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς Ἁγίας Τριάδος «εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων» (στ. 163-164: *regnum continuat numine triplici, / texens perpetuis saecula saeculis*). Παρατηρεῖ κανεὶς ὅτι τὰ οὐσιαστικὰ τῶν δύο πρώτων στίχων ἀποτελοῦν τυπικοὺς προσδιορισμοὺς εἴτε γιὰ τὸν Πατέρα (*maiestas, bonitas*) εἴτε γιὰ τὸν Υἱὸ (*splendor, sapientia*) εἴτε γιὰ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα (*pietas*)⁶²⁴. Ἐπομένως οἱ δύο αὐτοὶ στίχοι, ἂν καὶ τυπικὰ φαίνονται νὰ ἀναφέρονται στὸν Θεὸ καὶ τὸ

⁶²³ Πρβ. Ιο 14.16: *et ego rogabo Patrem et alium paracletum dabit vobis ut maneat vobiscum in aeternum.*

⁶²⁴ Βλ. van Assendelft (1976), σ. 196.

Άγιο Πνεῦμα (*per quem*), εκφράζουν ἑμμεσα καὶ ὑπαινικτικὰ τὴν ἐνότητα τῆς Ἁγίας Τριάδος, ἡ ὁποία δηλώνεται ἄμεσα στὸν τρίτο στίχο τῆς στροφῆς (*numine triplici*). Τὸ δυαδικὸ λοιπὸν σχῆμα τῆς τελευταίας στροφῆς τοῦ ποιήματος μοιάζει νὰ ἐκφράζει τὸν συνδυασμὸ τῆς ὑπαινικτικότητος μὲ τὴν κυριολεξία, ποὺ ἀποτελεῖ βασικὴ τεχνικὴ τῶν ποιημάτων τῆς συλλογῆς καὶ φυσικὰ καὶ αὐτοῦ τοῦ ποιήματος. Ὑπ’ αὐτὸ τὸ πρίσμα ἢ διπλὴ ἀναφορὰ στὴν ἐνότητα τῆς Ἁγίας Τριάδος καὶ στὰ δύο μέρη τῆς στροφῆς δὲ θὰ πρέπει νὰ θεωρηθεῖ ἀπλὴ προσπάθεια στήριξης τοῦ τριαδολογικοῦ δόγματος, ποὺ αὐτὴν τὴν ἐποχὴ γνώριζε ἀμφισβητήσεις στὴν πατρίδα τοῦ ποιητῆ, τὴν Ἰσπανία⁶²⁵, ἀλλὰ καὶ ἕνα ποιητικὸ τέχνασμα μὲ ποιητολογικὲς ἀναφορές, τοποθετημένο εὐστοχα στὸ τέλος τοῦ ποιήματος.

VII) Συμπεράσματα

Συμπερασματικά, τὸ πέμπτο ποίημα τῆς συλλογῆς *Cathemerinon* προβάλλει τὴν ἴδια μὲ τὸ προηγούμενο ποίημα θεολογικὴ ἀλήθεια, τὴ συνέργεια δηλαδὴ τοῦ θεοῦ καὶ ἀνθρώπινου παράγοντα, προκειμένου νὰ ἐπιτευχθεῖ ἡ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου⁶²⁶. Ἡ διαφορὰ ὅμως ἔγκειται στὸ θέμα ποὺ χρησιμοποιεῖται ὡς ἀφορμὴ γιὰ τὴν προβολὴ αὐτῆς τῆς διδασκαλίας: ἐνῶ στὸ προηγούμενο χρησιμοποιήθηκε ἡ διατροφή, ἐδῶ κεντρικὸ θέμα τοῦ ποιήματος ἀποτελεῖ ἡ λατρευτικὴ προσφορὰ τοῦ ἀνθρώπου στὸν Θεὸ καὶ τὰ δῶρα ποὺ Αὐτὸς τοῦ ἀνταποδίδει, ἀλληγορούμενα μέσα ἀπὸ τὴ «θεολογία» τοῦ φωτός, τὴ βιβλικὴ διήγηση τῆς ἀπελευθέρωσης τῶν Ἑβραίων ἀπὸ τὸν αἰγυπτιακὸ ζυγὸ καὶ τὴν περιγραφὴ τῆς μέλλουσας ζωῆς⁶²⁷. Καθὼς ἡ ἴδια ἢ φύση τῆς θεολογικῆς αὐτῆς ἀλήθειας εἶναι δυαδικοῦ χαρακτήρα (χρειάζονται δύο παράγοντες γιὰ τὴν ἀνθρώπινη σωτηρία), εἶναι λογικὸ τὸ δομικὸ σχῆμα ποὺ χρησιμοποιεῖται γιὰ τὴν ἐκφρασὴ τῆς νὰ εἶναι κυρίως τὸ δυαδικό:

⁶²⁵ Βλ. van Assendelft (1976), σ. 196.

⁶²⁶ Ὁ Evenepoel (1978α'), σ. 247, θεωρεῖ ὡς κεντρικὴ ἰδέα τοῦ ποιήματος τὸ στοιχεῖο τῆς «μάχης» (φωτὸς - σκότους, πιστῶν - ἀπίστων κοκ). Ὅπως προέκυψε ὅμως ἀπὸ τὴν ἀνάλυση τοῦ ποιήματος, ἡ σύγκρουση αὐτὴ δὲν ἀποτελεῖ αὐτοσκοπὸ, ἀλλὰ μὲσω αὐτῆς τονίζεται ἡ νικηφόρα ἐκβασὴ τῆς γιὰ τοὺς πιστοὺς, ποὺ ὑλοποιεῖται μόνο μὲσω τῆς Θεῆς Πρόνοιας καὶ τῆς λατρευτικῆς προσφορᾶς στὸν Θεὸ τῶν πιστῶν.

⁶²⁷ Ἐπομένως ἡ βιβλικὴ διήγηση δὲν πρέπει νὰ θεωρηθεῖ ὅτι ἀπομακρύνεται ἀπὸ τὸ κεντρικὸ θέμα τοῦ λατρευτικοῦ φωτός, ὅπως πιστεύει ὁ Brockhaus (1872), σ. 266, ὁ ὁποῖος θεωρεῖ ὅτι ὁ ποιητὴς μὲ τὴ βιβλικὴ διήγηση φαίνεται νὰ ξεχνᾷ τὸ βασικὸ θέμα τοῦ ποιήματος, τὸ ὁποῖο ξαναβρίσκει μόνο στὸ τέλος του.

ὅπως φαίνεται καὶ ἀπὸ τὸν συγκεντρωτικὸ πίνακα τῶν εὐρύτερων ἐνοτήτων τοῦ ποιήματος, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὴν προηγηθεῖσα ἀνάλυση τῆς δομῆς καθεμιᾶς στροφῆς του, τὸ δομικὸ αὐτὸ σχῆμα εἶναι κυρίαρχο στὴν εἰσαγωγή, τὸ τρίτο καὶ τέταρτο μέρος τοῦ ποιήματος, ἐνῶ στὸ πρῶτο καὶ τὸ δεύτερο καθὼς καὶ στὸν ἐπίλογο χρησιμοποιεῖται σὲ συνδυασμὸ μὲ τὸ τριαδικό⁶²⁸. Μὲ ἄλλα λόγια ἐπιβεβαιώνεται καὶ σ' αὐτὸ τὸ ποίημα ἡ τάση τῆς προσαρμογῆς τῶν δομικῶν σχημάτων τόσο τῶν εὐρύτερων ἐνοτήτων, ὅσο καὶ τῶν ἐπιμέρους στροφῶς πού τις συναποτελοῦν στὸ θεολογικὸ τους περιεχόμενο.

⁶²⁸ Εἶναι ἀξιοπρόσεκτο ὅτι καὶ ὁ Evenepoel (1978α'), σσ. 234-235, διακρίνει (καὶ τὸ ἐπισημαίνει ἐμφατικά) ἐπιμέρους ἐνότητες δύο καὶ τριῶν στροφῶν στὸ ποίημα, παρ'ὄλο βέβαια πού δὲν προχωρᾷ περισσότερο στὸ σχολιασμὸ ἢ τὴν ἐρμηνεῖα αὐτῆς τῆς τάσης, ἐνῶ σὲ ἄλλο σημεῖο τῆς μελέτης του (σ. 242), πού ἔχει σχολιασθεῖ ἤδη, οὐσιαστικά κάνει λόγο γιὰ συνδυασμὸ δυαδικοῦ καὶ τριαδικοῦ δομικοῦ σχήματος.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ	ΣΤΡΟΦΕΣ	ΔΟΜΗ (2=δυαδική, 3=τριαδική, 2/3=συνδυασμός των δύο)	ΘΕΟΛΟΓΙΚΟ ΝΟΗΜΑ	νοηματικοί άξονες: α (=ή θεολογία του φωτός), β (=τό σωτηριολογικό έργο της Θείας Πρόνοιας)
ΕΙΣΑΓΩΓΗ	1-3	2/3	φώς Χριστού φώς πιστών φώς Χριστού – φώς πιστών	ή συνέργεια θείου και ανθρώπινου παράγοντα για την ανθρώπινη σωτηρία
	4-5 (οί πηγές του φωτός)	2/3	ή ταπεινή προσευχή του πιστού και ή δύναμή της	α
	6-7 (τό λιώσιμο του κεριού και τὰ άποτελέσματά του)	2	ή άποτελεσματικότητα της προσφορᾶς (ιδιαιτέρως της μετάνοιας) του ανθρώπου στον Θεό	α
Β' ΜΕΡΟΣ: ή βιβλική δηληση	8-22 (έξοδος από την Αίγυπτο)	2	α' φάση ανθρώπινου βίου (έξοδος άπό τον κόσμο της άμαρτίας)	β

Δ' ΜΕΡΟΣ: ή Θεολογία του φώτος	35-38	35 (τὸ φῶς ὡς ἀνθρώπινη προσφορὰ στὸν Θεὸ καὶ δωρεὰ τοῦ Θεοῦ στὸν ἄνθρωπο)	2/3	X	ή συνέργεια τῆς ἀνθρώπινης προσφορᾶς πρὸς τὸν Θεὸ καὶ τῆς Θεϊκῆς Πρόνοιας ὡς ἀπαραίτητη προϋπόθεση τῆς ἀνθρώπινης σωτηρίας	α				
		36 (τὸ φῶς ὡς ἀνθρώπινη προσφορὰ στὸν Θεό)	2							
		37 (τὸ φῶς ὡς δωρεὰ τοῦ Θεοῦ στὸν ἄνθρωπο)	2							
Γ' ΜΕΡΟΣ: ή μέλλουσα ζωή	31-34 (εὐεργεσίες Θεοῦ ἐπὶ δικαίων καὶ ἀδίκων)	2	2/3	2/3	προβολὴ τῆς θεϊκῆς δυνάμεως τοῦ Χριστοῦ	β				
		28 (εἰσαγωγή)	2							
		29-30 (εἰδυλῆ περιγραφή Παράδεισου)	2							
		23-27 (πορεία πρὸς τὴν ἔριμμο)	2							
Β' ΜΕΡΟΣ: ή μέλλουσα ζωή	2	β' φάση ἀνθρώπινου βίου (πορεία μέσα ἀπὸ δοκιμασίες)	2	2	ή ἐξουσία τοῦ Θεοῦ στὴν παρούσα καὶ τὴ μέλλουσα ζωή	β				
							δοκιμασία – σωτηρία	ὁ κεντρικὸς ρόλος τοῦ Χριστοῦ στὴν ἀνθρώπινη ζωή		

		38 (τὸ φῶς ὡς ἀνθρώπινη προσφορά στὸν Θεὸ καὶ δωρεὰ τοῦ Θεοῦ στὸν ἄνθρωπο)	2			
ΕΠΙΛΟΓΕΣ	39-41	3			τριαδολογικὴ διάσταση, συνέργεια ἀνθρώπινης προσφοράς στὸν Θεὸ καὶ δωρεὰς Χριστοῦ στὸν ἄνθρωπο	

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΣΤ'

Hymnus ante somnum: ή αποκάλυψη τῶν μυστηρίων τοῦ Θεοῦ

Τὸ ἕκτο ποίημα τῆς συλλογῆς *Cathemerinon* ἀποτελεῖ σύμφωνα μὲ τὸν τίτλο του ἕναν «ῦμνο πρὶν τὸν ὕπνο». Χρονικὰ λοιπὸν ἔπεται τοῦ προηγούμενου ποιήματος, ποὺ ἀναφερόταν στὶς ἑσπερινές δεήσεις, καὶ ὀλοκληρώνει τὶς κυριότερες λατρευτικὲς στιγμὲς τῆς ἡμέρας, οἱ ὁποῖες ἀποτελοῦν τὸ περιεχόμενο τοῦ πρώτου μέρους τῆς συλλογῆς, ἐκφράζοντας οὐσιαστικὰ τὴ βραδυνὴ προσευχὴ τῶν πιστῶν. Κεντρικὸ θέμα τοῦ ποιήματος ἀποτελοῦν αὐτὴ τὴ φορὰ τὰ ὄνειρα καὶ ἡ σημασία τους γιὰ τὸν πιστό. Στόχος τῆς συγκεκριμένης ἀνάλυσης εἶναι νὰ δειχθεῖ πῶς τὸ θέμα τῶν ὀνείρων ἀποτελεῖ οὐσιαστικὰ ἀφορμὴ, γιὰ νὰ ξεδιπλωθεῖ ἡ βασικὴ θεολογικὴ ἀρχὴ τῆς συνέργειας Θεοῦ καὶ ἀνθρώπινου παράγοντα γιὰ τὸ ἔργο τῆς ἀνθρώπινης σωτηρίας καὶ πῶς αὐτὲς οἱ θεολογικὲς στοχεύσεις τοῦ ποιητῆ πραγματοποιοῦνται μὲ τὴ βοήθεια συγκεκριμένων δομικῶν ἐπιλογῶν.

Σχετικὰ μὲ τὶς εὐρύτερες ἐνότητες τοῦ ποιήματος ἐλάχιστα θὰ διαφωνούσαμε μὲ τὸ δομικὸ σχῆμα τοῦ Charlet⁶²⁹, τὸ ὁποῖο ἔχει ὡς ἐξῆς: Εἰσαγωγή: στρ. 1-2, Α' θεωρητικὸ μέρος: στρ. 3-14, βιβλικὲς διηγήσεις: στρ. 15-29, Β' θεωρητικὸ μέρος: στρ. 30-37, Ἐπίλογος: στρ. 38. Γιὰ λόγους ποὺ θὰ φανοῦν καλύτερα ἀπὸ τὴν ἀνάλυση τῶν ἐπιμέρους ἐνοτήτων τοῦ ποιήματος, προτιμοῦμε νὰ τοποθετήσουμε τὸ τέλος τῶν βιβλικῶν διηγήσεων στὴ στρ. 31. Θὰ πρέπει ὡστόσο νὰ ἐπισημανθεῖ ὅτι τὰ κριτήρια μὲ τὰ ὁποῖα γίνεται ἡ διαίρεση τῶν εὐρύτερων, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐπιμέρους ἐνοτήτων τοῦ ποιήματος σχετίζονται στὴν περίπτωσή μας κυρίως μὲ τὸ περιεχόμενο τοῦ ποιήματος καὶ τὴν ἀλληγορικὴ του διάσταση. Ἔτσι τὸ πρῶτο μέρος μετὰ τὴν εἰσαγωγή ἀποτελεῖ μιὰ «θεολογία τῶν ὀνείρων», τὸ δεύτερο περιέχει δύο βιβλικὲς διηγήσεις σχετικὲς μὲ τὰ ὄνειρα καὶ τὸ τρίτο παραινέσεις σχετικὰ μὲ αὐτά, ἐνῶ ἡ τελευταία στροφή κατέχει ἐπιλογικὴ θέση. Πρέπει νὰ ἐπισημανθεῖ ὅτι ἕνα δομικὸ σχῆμα παρέχει καὶ ἡ van Assendelft⁶³⁰, αὐτὸ ὅμως δὲν ἀφορᾷ εὐρύτερες ἐνότητες τοῦ ποιήματος, ἀλλὰ θεματικὲς ὑποενότητες ποὺ

⁶²⁹ Charlet (1982), σσ. 63-64. Αὐτὸ τὸ σχῆμα ἀκολουθεῖ καὶ ὁ Toohey (1993), σσ. 142-143, προσδίδοντας ὡστόσο ξεχωριστὴ θέση στὴ στρ. 19, ἡ ὁποία συνιστώντας μιὰ διακήρυξη ὅτι ὁ Χριστὸς εἶναι Αὐτὸς ποὺ ἀποκαλύπτει τὰ μυστήρια τῶν ὀνείρων χωρίζει τὸ ποίημα σὲ δύο σχεδὸν ἀπόλυτα ἴσα μέρη.

⁶³⁰ van Assendelft (1976), σ. 27.

σπάνια ξεπερνούν τις δύο στροφές, χωρίς μάλιστα να επισημαίνονται οί μεταξύ τους σχέσεις. Τέλος σὲ διάκριση ἐπιμέρους θεματικῶν ἐνοτήτων προβαίνει καὶ ὁ Evenepoel⁶³¹, οἱ ὁποῖες ἐν πολλοῖς συμφωνοῦν μὲ τὸ δομικὸ σχῆμα ποῦ θὰ ἐπισημανθεῖ στὴν παρούσα ἀνάλυση, ἐνῶ ἐπιμέρους διαφοροποιήσεις, τόσο ὡς πρὸς τὴν ἔκταση, ὅσο καὶ ὡς πρὸς τὸ βαθύτερο περιεχόμενό τους, θὰ συζητηθοῦν στὰ ἐπίμαχα σημεία. Ὡστόσο πρέπει νὰ ἐπισημανθεῖ πῶς τὸ δομικὸ σχῆμα τοῦ Evenepoel δὲν ἀναφέρεται σὲ εὐρύτερα τμήματα τοῦ ποιήματος, ἀποτυγχάνει δηλαδὴ νὰ ἀναδείξει τὴ σύνδεση τῶν ἐπιμέρους αὐτῶν ἐνοτήτων μεταξύ τους καὶ νὰ διατυπώσει ἓνα συγκεκριμένο νοηματικὸ νῆμα ποῦ διαπερνᾷ τὸ σύνολο τοῦ ποιήματος.

Ι) Εἰσαγωγή (στρ. 1-2)

*Ades, Pater supreme,
quem nemo vidit unquam,
Patrisque sermo Christe, στρ. 1
et Spiritus benigne.*

5 *O Trinitatis huius
vis una, lumen unum,
Deus ex Deo perennis, στρ. 2
Deus ex utroque missus.*

Οἱ δύο πρῶτες στροφές τοῦ ποιήματος ἀποτελοῦν ἐπίκληση πρὸς τὴν Ἁγία Τριάδα. Ἡ σύνδεση μὲ τὸ προηγούμενο ποίημα εἶναι βέβαια κάτι παραπάνω ἀπὸ ἐμφανής: τὸ ποίημα ξεκινᾷ μὲ ἓναν ὕμνο πρὸς τὴν Ἁγία Τριάδα, ἀκριβῶς δηλαδὴ ὅπως τελείωσε τὸ πέμπτο ποίημα. Ἄλλωστε ἡ τεχνικὴ αὐτὴ τῆς σύνδεσης κάθε ποιήματος μὲ τὸ προηγούμενό του μέσω τοῦ προλόγου εἶναι γνώριμη στὸ πρῶτο μέρος τοῦ *Cathemerinon*⁶³². Στὴν πρώτη στροφή ὁ ποιητὴς ἐπικαλεῖται τὰ πρόσωπά Της, τὸν Πατέρα, ποῦ ποτὲ κανεὶς δὲν εἶδε⁶³³, τὸν Υἱὸ καὶ Λόγο καὶ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα (στ. 1-4: *Ades, Pater supreme, / quem nemo vidit unquam, / patrisque Sermo Christe, / et Spiritus benigne*), ἐνῶ ἡ δευτέρη ἀποτελεῖται

⁶³¹ Evenepoel (1978), σσ. 69-70.

⁶³² Βλ. τις ἀναλύσεις τῶν προλόγων τοῦ δευτέρου, τρίτου καὶ τέταρτου ποιήματος.

⁶³³ Ἡ van Assendelft (1976), σ. 198, παραθέτει ἓναν σημαντικὸ ἀριθμὸ χωρίων ἀπὸ τὸν Προυδέντιο, ὅπου ἀναφέρεται ἡ ιδιότητα αὐτὴ τοῦ Θεοῦ.

ἀπὸ μιᾶ σειρὰ προσδιορισμῶν καὶ γνωρισμάτων Τῆς: εἶναι μία δύναμη καὶ ἓνα φῶς (στ. 5-6: *o Trinitatis huius / vis una, lumen unum*), αἰώνιος Θεὸς ἐκ Θεοῦ (στ. 7: *deus ex Deo perennis*), Θεὸς ποὺ ἀποστέλλεται⁶³⁴ καὶ ἀπὸ τοὺς δύο (στ. 8: *deus ex utroque missus*).

Ὅπως φάνηκε ἀπὸ τῆ σύντομη αὐτὴ παρουσίαση τοῦ περιεχομένου τῶν δύο στροφῶν ἡ δομὴ τους εἶναι κατὰ κύριο λόγο δυαδική, μὲ τὴ δευτέρη στροφή νὰ παρουσιάζει τὶς δογματικὲς διαστάσεις τῶν προσώπων τῆς Ἁγίας Τριάδος, τὰ ὁποῖα ἀναφέρθηκαν στὴν πρώτη. Παράλληλα ὁμως ἡ δυαδικότητα αὐτὴ συνδυάζεται μὲ ἓνα τριαδικὸ σχῆμα, καθὼς κάθε στροφή ἀποτελεῖται ἀπὸ τρία μέρη. Στὴν πρώτη ἡ διαίρεση αὐτὴ ἔχει νὰ κάνει μὲ τὰ τρία πρόσωπα τῆς Ἁγίας Τριάδος: τὸν Πατέρα (στ. 1-2), τὸν Υἱὸ (στ. 3) καὶ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα (στ. 4), ἐνῶ στὴ δευτέρη διαφοροποιεῖται ἐλαφρῶς, στὸ βαθμὸ ποὺ οἱ δύο πρώτοι στίχοι ἀποτελοῦν γενικὴ ἀναφορὰ στὴ δύναμη καὶ τὴν ἐνότητα τῆς Ἁγίας Τριάδος⁶³⁵, ὁ δεύτερος στὸν Υἱὸ καὶ ὁ τρίτος στὸ Ἅγιο Πνεῦμα⁶³⁶. Ἡ συμμετρία πάντως διατηρεῖται, καθὼς τὸ πρῶτο μέρος περιέχει καὶ στὶς δύο περιπτώσεις δύο στίχους καὶ τὰ ἐπόμενα δύο ἓναν⁶³⁷. Ἐχουν μάλιστα ἰδιαίτερη σημασία οἱ δογματικὲς ἀλήθειες τῶν πρώτων διστίχων τῶν δύο στροφῶν: στὴν πρώτη περίπτωση πρόκειται γιὰ τὴν ἀδυναμία θέασης τοῦ Θεοῦ, πράγμα ποὺ συνδέεται μὲ τὸ θέμα τῶν ὁραμάτων καὶ τῶν ὀνειρῶν, ποὺ ἀποτελεῖ κεντρικὸ θέμα τοῦ ποιήματος, καὶ στὴ δευτέρη γιὰ τὴν ἐνότητα τῆς Ἁγίας Τριάδος, ποὺ παρουσιάζεται ὁμως ὡς φῶς. Ἡ ἀναφορὰ αὐτὴ στὸ φῶς πρέπει νὰ θεωρηθεῖ ἰδιαιτέρως σημαντικὴ σὲ ἓναν ὕμνο ποὺ σχετίζεται μὲ τὴ νύχτα καὶ τὸ σκοτάδι. Μὲ ἄλλα λόγια τὸ φῶς τῆς Ἁγίας Τριάδος φαίνεται νὰ ἔρχεται σὲ ἀντίθεση μὲ τὸ σκοτάδι ποὺ ὑποτίθεται ὅτι ἐπικρατεῖ κατὰ τὴ χρονικὴ στιγμή τῆς

⁶³⁴ Ὁ Padovese (1980), σ. 58, ἀκολουθώντας τὴν ἄποψη τοῦ de Aldama (1934), σσ. 70-71, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία τὸ δόγμα τοῦ *Filioque* δὲν ἀπαντᾷ στὸν ἰσπανικὸ χῶρο νωρίτερα ἀπὸ τὸ 447 μ.Χ., ἀποσυνδέει ὀρθῶς τὸν στ. 8 ἀπὸ τὸ δόγμα αὐτό, σὲ ἀντίθεση μὲ τὸν Rössler (1886), σ. 369, ποὺ τὸν θεωρεῖ ὡς ἐνδειξη τῆς ὑπαρξης τοῦ δόγματος αὐτοῦ πρὶν τὸ 400 μ.Χ.. Σύνδεση τοῦ στίχου μὲ τὸ *filioque* βλέπει καὶ ὁ Paratore (1980), σ. 63, ἂν καὶ παραδέχεται ὅτι δὲν πρόκειται γιὰ σαφῆ καὶ ξεκάθαρη ἀναφορὰ στὴν ἐννοια τῆς ἐκπορεύσεως.

⁶³⁵ Γιὰ τὴν ἔμφαση στὴν ἐνότητα καὶ τὴ δύναμη τῆς Ἁγίας Τριάδος στὸ ἔργο τοῦ Προυδεντίου, ποὺ συμβαδίζει μὲ τὶς θεολογικὲς τάσεις τοῦ 4ου αἰ., βλ. Micaelli (1984), σσ. 84-87.

⁶³⁶ Ὁ Padovese (1980), σ. 52, ἂν καὶ θεωρεῖ ὅτι ὁ στ. 8 θὰ μπορούσε νὰ ἀναφέρεται καὶ στὴ θεϊκὴ Οὐσία γενικὰ ἢ τὸν Λόγο (σημασίες τῆς λέξης *spiritus* ποὺ ἐντοπίζει καὶ σὲ ἄλλα σημεῖα τοῦ ἔργου τοῦ Προυδεντίου), ἐντούτοις προκρίνει τὴ σύνδεση τοῦ στίχου μὲ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα.

⁶³⁷ Βλ. καὶ Evenepoel (1978β'), σ. 63.

ἐπίκλησης στὴν Ἁγία Τριάδα καὶ τὴν ἀδυναμία θέασης τοῦ Θεοῦ. Αὐτὴ ἢ ἀντίθεση ἀνάμεσα στὸ θεϊκὸ φῶς καὶ τὸ σκότος μὲ ἀλληγορικὲς ὅμως διαστάσεις, δηλαδὴ ὡς ἐπικράτηση τῆς δύναμης τοῦ Χριστοῦ ἐπὶ τοῦ Διαβόλου (χαρκτηριστικὴ εἶναι ἡ χρῆση τῆς λέξης *vis* γιὰ τὴν ἀναφορὰ στὴν Ἁγία Τριάδα), θὰ ἀποτελέσει βασικὴ ἰδέα στὸ ποίημα καὶ ἰδιαίτερα στὴν ἐνότητα τῆς βιβλικῆς διήγησης⁶³⁸. Ὁ τριαδολογικὸς λοιπὸν χαρακτήρας τοῦ προλόγου δὲν πρέπει νὰ θεωρηθεῖ ἄσχετος μὲ τὸ ὑπόλοιπο περιεχόμενον τοῦ ποιήματος⁶³⁹, καθὼς μὲ τὴ βοήθεια τῆς δομῆς του ἀναδεικνύονται θεολογικὰ νοήματα ποὺ συνδέονται μὲ τὴ συνέχειά του.

II) Α' θεωρητικὸ μέρος (στρ. 3-14): Θεολογία τῶν ὀνείρων

10	<i>Fluxit labor diei, redit et quietis hora, blandus sopor vicissim fessos relaxat artus.</i>	στρ. 3
15	<i>Mens aestuans procellis curisque sauciata totis bibit medullis obliviale poclum.</i>	στρ. 4
20	<i>Serpit per omne corpus Lethaea vis, nec ullum miseris doloris aegri patitur manere sensum.</i>	στρ. 5
	<i>Lex haec data est caducis Deo iubente membris, ut temperet laborem medicabilis voluptas.</i>	στρ. 6

⁶³⁸ Ἡ van Assendelft (1976), σ. 199, σχολιάζοντας τὴν ἄλλη χειρόγραφη ἐκδοχὴ τοῦ ἔκτου στίχου (*vis ac potestas una*), ἔχει δίκαιο νὰ θεωρεῖ τὴν παρουσία τῆς ἐννοίας τοῦ φωτὸς ἀναγκαία γιὰ τὴν εἰσαγωγή καὶ ἐπομένως νὰ προτιμᾷ τὸ *vis una, lumen unum*.

⁶³⁹ Γιὰ τὴν ἀποψη αὐτὴ βλ. van Assendelft (1976), σ. 197.

25	<i>Sed dum pererrat omnes quies amica venas, pectusque feriatum placat rigante somno.</i>	στρ. 7
30	<i>Liber vagat per auras rapido vigore sensus, variasque per figuras quae sunt operta cernit.</i>	στρ. 8
35	<i>Quia mens soluta curis, cui est origo caelum, purusque fons ab aethra iners iacere nescit.</i>	στρ. 9
40	<i>Imitata multiformes facies sibi ipsa fingit, per quas repente currens tenui fruatur actu.</i>	στρ. 10
	<i>Sed sensa somniantum dispar fatigat horror, nunc splendor intererrat, qui dat futura nosse.</i>	στρ. 11
45	<i>Plerumque dissipatis mendax imago veris animos pavore maestos ambage fallit atra.</i>	στρ. 12
50	<i>Quem rara culpa morum non polluit frequenter, hunc lux serena vibrans res edocet latentes.</i>	στρ. 13
55	<i>At qui coinquinatum vitiis cor inpiavit, lusus pavore multo</i>	στρ. 14

species videt tremendas.

Στὸ πρῶτο αὐτὸ τμήμα τοῦ κυρίως μέρους τοῦ ποιήματος ἀναπτύσσεται ἓνα τμήμα τῆς χριστιανικῆς θεώρησης τῶν ὄνειρων. Τὸ τμήμα αὐτὸ ἀποτελεῖται ἀπὸ τρεῖς ἐπιμέρους ἐνότητες. Στὴν πρώτη ἀπὸ αὐτὲς (στρ. 3-6) ὁ λόγος δὲν εἶναι ἀκριβῶς γιὰ τὰ ὄνειρα, ἀλλὰ περισσότερο γιὰ τὸν ὕπνο καὶ τὴ σημασία του, στὴ δεύτερη (στρ. 7-9) τὸ θέμα μετατοπίζεται στὰ ὄνειρα ὡς βιολογικὰ φαινόμενα (ἀποτέλεσμα τῆς σωματικῆς καὶ πνευματικῆς ἠρεμίας καὶ χαλάρωσης) μὲ θεολογικὲς προεκτάσεις, ἐνῶ στὴν τρίτη (στρ. 10-14) περιγράφονται οἱ μορφὲς ποὺμποροῦν αὐτὰ νὰ πάρουν ἀνάλογα μὲ τὴν πνευματικὴ κατάσταση τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ σειρὰ λοιπὸν μὲ τὴν ὁποία εἶναι τοποθετημένα τὰ ἐπιμέρους θέματα τῆς ἐνότητος ταυτίζεται μὲ τὴ φυσιολογικὴ χρονικὴ σειρὰ τῶν γεγονότων: ὁ ὕπνος ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα τὴν πλήρη χαλάρωση τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ὁποία μὲ τὴν σειρὰ τῆς ἔχει ὡς συνέπεια τὴν ἐμφάνιση ὄνειρων. Παράλληλα ὅμως διαβάζοντας κανεὶς ἀλληγορικὰ τὸ κείμενο διαπιστώνει πῶς ἡ τριμερὴς αὐτὴ δόμηση παρουσιάζει τὰ ὄνειρα νὰ συνδέονται ἄμεσα μὲ τὴν σωματικὴ καὶ πνευματικὴ κατάσταση τοῦ ἀνθρώπου, κάτι ποὺ θὰ γίνῃ εὐκρινέστερο σὺς δύο τελευταῖες στροφὲς τῆς ἐνότητος.

Ἡ ὑποἐνότητα τῶν τεσσάρων πρώτων στροφῶν⁶⁴⁰ παρουσιάζει ἓναν συνδυασμὸν δυαδικῆς καὶ τριαδικῆς δόμησης, καθὼς ἀπὸ τὴ μιὰ ἀποτελεῖται θεματικὰ ἀπὸ δύο μέρη (στρ. 3-5: παρουσίαση τοῦ βιολογικοῦ φαινομένου τῆς ἀνάπαυσης πνεύματος καὶ σώματος, στρ. 6: θεολογικὴ ἐρμηνεία του), ἀπὸ τὴν ἄλλη ὅμως τὸ φαινόμενο τῆς σωματικῆς ξεκούρασης περιγράφεται μὲ τρεῖς εἰκόνες κατανεμημένες σὲ ἰσάριθμες στροφές. Ἔτσι στὴν πρώτη ἀπὸ αὐτὲς παρουσιάζεται ὁ μόχθος τῆς ἡμέρας νὰ ἀποχωρεῖ καὶ νὰ δίνει τὴ θέση του στὴν ἀνάπαυση (στ. 9-10: *fluxit labor diei, / redit et quietis hora*), ἐνῶ ὁ θελκτικὸς ὕπνος χαλαρώνει τὰ ταλαιπωρημένα μέλη τοῦ ἀνθρώπινου σώματος (στ. 11-12: *blandus sopor vicissim / fessos relaxat artus*). Οἱ δύο αὐτὲς ἐπιμέρους παραστάσεις φαίνεται νὰ σχηματίζουν ἓνα χιαστὸν ποὺ βασιίζεται στὴν ἐναλλαγὴ τῆς κούρασης μὲ τὴν ἀνάπαυση. Ἔτσι ὁ

⁶⁴⁰ Γιὰ τὴ θεώρηση τῶν στρ. 3-6 ὡς ξεχωριστῆς ἐνότητος βλ. καὶ Evenepoel (1978β'), σ. 64, ὅπου ἡ ἐμφαση ὅμως δίνεται ἀπλῶς σὲ ἐκφραστικὲς ὁμοιότητες μεταξὺ τῆς πρώτης καὶ τελευταίας στροφῆς (ὅπως ἡ χρῆση τῆς λέξης *labor*, τῶν ρημάτων *bibit* καὶ *serpit, relaxat* καὶ *temperet*).

μόχθος τῆς ἡμέρας (*labor diei*) τοῦ πρώτου στίχου δίνει τὴ θέση τοῦ στήν ὥρα τῆς ἀνάπαυσης τοῦ δευτέρου (*quietis hora*), μὲ τὸν ἴδιο τρόπο πὺ ὁ θελκτικὸς ὕπνος τοῦ τρίτου στίχου (*blandus sopor*) χαλαρώνει τὰ κουρασμένα μέλη τοῦ τέταρτου (*fessos...artus*). Εἶναι μάλιστα ιδιαίτερα χαρακτηριστικὴ τῆς ἀρμονικῆς σύνθεσης τῆς στροφῆς ἡ παρόμοια δομὴ κάθε στίχου: ὅλοι (πλὴν τοῦ δευτέρου λόγῳ τοῦ *et*) ἀποτελοῦνται ἀπὸ τρεῖς λέξεις, ἐκ τῶν ὁποίων ἡ μία εἶναι ρῆμα (*fluxit, redit, relaxat*, μὲ ἐξαίρεση τὸ ἐπίρρημα *vicissim* τοῦ στ. 11, πὺ δηλώνει ὡστόσο τὴν πράξη τῆς ἐναλλαγῆς) καὶ οἱ ἄλλες δύο ἓνα οὐσιαστικὸ μὲ κάποιον προσδιορισμὸ (*labor diei, quietis hora, blandus sopor, fessos artus*). Μὲ μία ἀκόμη πὺ προσεκτικὴ ἀνάγνωση διαπιστώνει κανεῖς ὅτι οἱ μὲν τέσσερες πρῶτοι ὅροι ἀποτελοῦνται εἴτε ἀπὸ δύο (*fluxit, redit*) εἴτε ἀπὸ τρεῖς συλλαβές (*relaxat, vicissim*), οἱ δὲ ἄλλοι τέσσερες ἀποτελοῦν εἴτε συνδυασμὸ οὐσιαστικοῦ μὲ ἐτερόπτωτο προσδιορισμὸ, ὅπως οἱ δύο πρῶτοι (*labor diei, quietis hora*), εἴτε συνδυασμὸ οὐσιαστικοῦ μὲ ἐπιθετικὸ προσδιορισμὸ, ὅπως οἱ ἄλλοι δύο (*blandus sopor, fessos artus*). Ἡ περίτεχνη λοιπὸν αὐτὴ κατασκευὴ τῆς στροφῆς βασίζεται σὲ μιὰ συνεχῆ ἐναλλαγὴ δύο στοιχείων, τόσο σὲ νοηματικὸ, ὅσο καὶ σὲ ὑφολογικὸ ἐπίπεδο, πὺ μοιάζει νὰ ἀντανακλᾷ τὴν ιδέα τῆς ἐναλλαγῆς τοῦ κόπου μὲ τὴν ἀνάπαυση, πὺ ἀποτελεῖ καὶ τὸ θέμα τῆς στροφῆς. Βεβαίως σὲ ἀλληγορικὸ ἐπίπεδο δικαιουῦται κανεῖς νὰ δεῖ πίσω ἀπὸ τοὺς «μόχθους τῆς ἡμέρας» τὶς κοσμικές, ἀλλὰ καὶ πνευματικὲς δυσκολίες μὲ τὶς ὁποῖες ἔρχεται καθημερινὰ ἀντιμέτωπος ὁ πιστός⁶⁴¹, ἐνῶ πίσω ἀπὸ τὸν ὕπνο τὴν πνευματικὴ ἀνάπαυση, δηλαδὴ τὴν εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια πὺ τοῦ παρέχει ὁ Θεός⁶⁴².

Ἡ στήριξη τῆς δυαδικῆς δόμησης στὸ δίπολο «κούραση – ἀνάπαυση» ἀποτελεῖ χαρακτηριστικὸ καὶ τῆς ἐπόμενης, τέταρτης στροφῆς τοῦ ποιήματος. Ἡ διαφορὰ μὲ τὴν προηγούμενη ἔγκειται ἐδῶ στὸ γεγονὸς τῆς ἐκ παραλλήλου παράθεσης τῶν δύο στοιχείων ἀντὶ τῆς ἐναλλαγῆς τους. Ἔτσι οἱ δύο πρῶτοι στίχοι παρουσιάζουν τὸν νοῦ συγκλονισμένον ἀπὸ τὶς καταιγίδες καὶ τραυματισμένον ἀπὸ τὶς ἔγνοιες (στ. 13-14: *mens aestuans procellis, / curisque sauciata*), ἐνῶ στοὺς ἐπόμενους δύο στίχους φαίνεται ἀναπαυμένος, καθῶς ἔχει πιεῖ τὸ νερὸ τῆς λήθης

⁶⁴¹ Μὲ τὸ ἴδιο νόημα χρησιμοποιήθηκε ἡ λέξη *labor* καὶ στὸ προηγούμενο ποίημα, ὅπου καὶ πάλι οἱ κουρασμένοι ἀπὸ τὰ βάσανα τῆς ἐπίγειας ζωῆς πιστοὶ παρουσιάζονται νὰ ὀδηγοῦνται στὸν Παράδεισο (τὴν αἰώνια δηλαδὴ γαλήνη) ἀπὸ τὸν Κύριο (*Cath. 5. 111-112: iactatasque animas mille laboribus / iustorum in patriam scandere praecipit*).

⁶⁴² Γιὰ τὸ νόημα αὐτὸ τῆς λέξης *quies* βλ. καὶ van Assendelft (1976), σ. 201.

(στ. 15-16: *totis bibit medullis / obliviale poclum*). Ωστόσο τὸ στοιχείο τῆς ἐναλλαγῆς δὲν ἀπουσιάζει ἐντελῶς οὔτε ἀπὸ αὐτῆ τῆ στροφῆς. Μὲ κριτήριον τὸν ἀριθμὸ τῶν λέξεων κάθε στίχου διαπιστώνεται καὶ σὲ αὐτὴν τὴν περίπτωση ἕνα σχῆμα τοῦ τύπου α-β-α-β: τρεῖς λέξεις στὸν πρῶτο, δύο στὸν δεύτερο, καὶ πάλι τρεῖς στὸν τρίτο καὶ δύο στὸν τελευταῖο (ἀξίζει νὰ προσεχθεῖ καὶ τὸ ὁμοιοτέλεστο ἀνάμεσα στὰ *procellis* καὶ *medullis* τοῦ πρώτου καὶ τρίτου στίχου ἀντίστοιχα πού ἐπιβεβαιώνει μιὰ κάποια μεταξὺ τους συνάφεια). Βέβαια, ἂν καὶ αὐτὴ ἡ ἐναλλαγή δὲν ἀφορᾷ, ὅπως ἤδη ἀναφέρθηκε, τὴν κούραση καὶ τὴν ἀνάπαυση, ἐντούτοις μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὡς ἕνα ρητορικὸ τέχνασμα πού ὑποβάλλει ἔμμεσα αὐτὴν τὴν ἰδέα· μὲ ἄλλα λόγια ἡ ἐναλλαγή σὲ ὑφολογικὸ ἐπίπεδο ἀντανακλᾷ τὴν ἐναλλαγή σὲ νοηματικὸ ἐπίπεδο. Κατὰ τὰ ἄλλα μελετώντας κανεὶς προσεκτικότερα τὰ δύο τμήματα τῆς στροφῆς παρατηρεῖ πῶς στὸ μὲν πρῶτο τὸ βᾶρος πέφτει στὴν κατάσταση τοῦ ταλαιπωρημένου ἀπὸ τὶς κοσμικὲς ἔγνοιες ἢ δοκιμασίαι νοῦ – εἶναι χαρακτηριστικὴ ἡ χρῆση τῶν μετοχῶν *aestuans* καὶ *sauciata* – στὸ δὲ δεύτερο στὸ ἀντικείμενο τῆς ἐνέργειας τοῦ ρήματος, δηλαδὴ τὸ *obliviale poclum*, τὸ ὁποῖο καταλαμβάνει ἀπὸ μόνου του ἕναν στίχο, καὶ μάλιστα τὸν τελευταῖο τῆς στροφῆς. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ καθίσταται ιδιαίτερα ἐναργῆς καὶ ἐμφατικὴ ἡ ἀντίθεση ἀνάμεσα στοὺς καθημερινούς μόχθους καὶ τὶς δοκιμασίαι τῶν πιστῶν καὶ τὴν ἀνάπαυση πού αὐτοὶ βρίσκουν μὲ τὸν ὕπνο⁶⁴³. Ἡ ἀνάπαυση ὅμως αὐτῆ, ὅσο κι ἂν θυμίζει ἔντονα τὸν θάνατο (κυρίως λόγω τοῦ νεροῦ τῆς λησμοσύνης), ἐντούτοις δὲν ἔχει ἀρνητικὸ χαρακτήρα. Ἡ σύγκριση μὲ τὸ βεργιλιανὸ χωρίο πού φαίνεται νὰ ἔχει ὑπ' ὄψιν του στὸ σημεῖο αὐτὸ ὁ Προυδέντιος, τὴν εἰκόνα δηλαδὴ τοῦ Παλίνουρου πού πέφτει στὴ θάλασσα καθὼς τὸν καταλαμβάνει ὁ ὕπνος⁶⁴⁴, ἀποδεικνύει τὴν παράλειψη τῆς ἀναφορᾶς στὴ Στύγα⁶⁴⁵, πράγμα πού ἀποκαλύπτει μιὰ προσπάθεια ἀποσύνδεσης τῆς εἰκόνας ἀπὸ τὶς νεκρικὲς τῆς διαστάσεις. Ἡ λήθη ἐπομένως πού παρέχει ὁ ὕπνος δὲν εἶναι παρὰ ἡ εἰρήνη καὶ ἡ ἀποδέσμευση, ἔστω καὶ μικρῆς διάρκειας, ἀπὸ τὶς πνευματικὲς

⁶⁴³ Τὴν ἀντίθεση παρατηρεῖ καὶ ἡ van Assendelft (1976), σ. 201-202, ἡ ὁποία ἐπισημαίνει σωστὰ καὶ τὸ ἀλληγορικὸ νόημα τῶν *procellae* καὶ *curae*, πού παραπέμπουν στὶς πνευματικὲς μάχαι τοῦ πιστοῦ.

⁶⁴⁴ Verg. *Aen.* 5.854 κέ: *Ecce deus ramum Lethaeo rore madentem / vique soporatum Stygia super utraque quassat / tempora, cunctantique natantia lumina solvit. / Vix primos inopina quies laxaverat artus, / et superincumbens ... / ... proiecit in undas.*

⁶⁴⁵ Βλ. van Assendelft (1976), σ. 200.

δυσκολίες πού συναντᾶ ὁ πιστὸς στὴν καθημερινή του ζωή, ἡ ὁποία βέβαια ἔρχεται μόνο ἀπὸ τὸν Θεό. Δὲν εἶναι τυχαία ἄλλωστε ἡ προτίμηση στὸ νερὸ τῆς λήθης γιὰ τὴν ἔκφραση αὐτῆς τῆς πνευματικῆς ἠρεμίας: τὸ ἐξωπραγματικό, μυθικὸ αὐτὸ στοιχεῖο ὑποβάλλει τὴν ιδέα τῆς θαυματουργικῆς, «ἄνωθεν» ἐξασφάλισης τῆς ἠρεμίας αὐτῆς.

Ἡ περιγραφή τῆς χαλάρωσης τοῦ ἀνθρώπου λίγο πρὶν τὸν ὕπνο ὀλοκληρώνεται μὲ τὴν εἰκόνα τῆς πέμπτης στροφῆς. Σὲ αὐτὴν ἐμφανίζεται καὶ πάλι ἡ «δύναμη τῆς Λήθης» νὰ κυλᾶ σὲ ὅλο τὸ σῶμα (στ. 17-18: *serpit per omne corpus / Lethaea vis*) καὶ νὰ μὴν ἀφήνει καμία αἴσθηση τοῦ πόνου (στ. 18-20: *nec ullum / miseris doloris aegri / patitur manere sensum*). Στὴ συγκεκριμένη στροφή δὲν παρατηρεῖται οὔτε ἡ ἐναλλαγή οὔτε ἡ παράλληλη τοποθέτηση τῶν ἀντιτιθέμενων στοιχείων τοῦ μόχθου καὶ τῆς ξεκούρασης, ὅπως συνέβη στὶς προηγούμενες στροφές, ἀλλὰ φαίνεται νὰ κυριαρχεῖ ἡ εἰκόνα τῆς ἀνάπαυσης τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ὁποία καταλαμβάνει τρεῖς στίχους, ἀφήνοντας γιὰ τοὺς κόπους τῆς ἡμέρας τρεῖς μόνο λέξεις, διάσπαρτες σὲ δύο στίχους (στ. 19-20: *doloris aegri...sensum*). Μάλιστα ἡ διφορούμενη ἐξάρτηση τῆς γενικῆς *doloris aegri* καὶ ἀπὸ τὸ *sensum*, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὸ *miseris*⁶⁴⁶, ἀποδυναμώνει ἀκόμη περισσότερο τὴν ἀναφορὰ στοὺς κόπους τῆς ἡμέρας, καθὼς σύμφωνα μὲ τὴ δεύτερη ἐκδοχὴ τὸ νόημα τῶν δύο τελευταίων στίχων δὲν εἶναι ἡ ὑποχώρηση τῆς αἴσθησης τοῦ πόνου τῆς ἡμέρας, ἀλλὰ ἡ χαλάρωση τῶν αἰσθήσεων γιὰ τοὺς θλιμμένους γενικὰ ἀπὸ τὸν πόνο ἀνθρώπους (ἡ ἔκφραση *miseris doloris aegri* μοιάζει δηλαδὴ περισσότερο ὡς τυπικὴ ἀναφορὰ στὸ «δυστυχημένο» γένος τῶν ἀνθρώπων). Ἐτσι παρατηρεῖται μεταξὺ τῶν στρ. 3, 4 καὶ 5 μιὰ κλιμάκωση στὸν τρόπο παρουσίας τῆς ὑποχώρησης τῶν δυσκολιῶν τῆς ἡμέρας ἔναντι τῆς ἠρεμίας τοῦ ὕπνου, ἀπὸ τὴν ἐναλλαγή τῶν δύο στοιχείων καὶ τὴ μεταξὺ τοὺς σύγκρουση στὴ σχεδὸν ὀλοκληρωτικὴ ἐξαφάνιση τῶν πρώτων καὶ τὴν ἐπικράτηση τῆς δεύτερης. Σὲ αὐτὴν συμβάλλει καὶ ἡ δυαδικὴ δόμηση τῆς στροφῆς πού στηρίζεται σὲ ἓνα σχῆμα κατ' ἄρσιν καὶ κατὰ θέσιν, καθὼς ἡ ἔννοια τῆς ἀνάπαυσης παρουσιάζεται στὴν μὲν πρώτη πρόταση θετικά, στὴ δὲ δεύτερη ἀρνητικά, ὡς χαλάρωση δηλαδὴ τῶν αἰσθήσεων. Ἡ δυαδικότητα λοιπὸν στὴ συγκεκριμένη περίπτωση δὲ σχετίζεται μὲ τὴν προβολὴ κάποιας ἀντίθεσης, ἀλλὰ λειτουργεῖ ὡς μέσο συμπλήρωσης καὶ ἐνίσχυσης τῆς βασικῆς ιδέας τῆς στροφῆς.

⁶⁴⁶ Βλ. van Assendelft (1976), σ. 203, ἡ ὁποία μάλιστα προτιμᾷ τὴ σύνδεση τοῦ *doloris aegri* μὲ τὸ *miseris* παρὰ μὲ τὸ *sensum*.

Ἡ τελευταία στροφή αὐτῆς τῆς ἐνότητος ἀποτελεῖ ἓνα εἶδος θεολογικοῦ σχολίου σχετικὰ μὲ τὸν ὕπνο καὶ τὴν προέλευσή του. Ἡ δομὴ τῆς εἶναι δυαδική, μὲ τοὺς δύο πρώτους στίχους νὰ ἐπισημαίνουν τὴ γενικότερη θεολογικὴ ἀλήθεια, ὅτι δηλαδή ὁ ὕπνος ἀποτελεῖ συνήθεια δοσμένη ἀπὸ τὸν Θεὸ (στ. 21-22: *lex haec data est caducis / deo iubente membris*) καὶ τοὺς δύο ἐπόμενους νὰ ἐξειδικεύουν τὸ περιεχόμενο αὐτῆς τῆς συνήθειας – νόμου τοῦ Θεοῦ: πρόκειται γιὰ τὴν θεραπευτικὴ εὐχαρίστηση ποὺ μετριάζει τοὺς μόχθους τῆς ἡμέρας (στ. 23-24: *ut temperet laborem / medicabilis voluptas*)⁶⁴⁷. Ἡ δυαδικότητα αὐτὴ βαίνει ἐκ παραλλήλου καὶ μὲ τὴ δυαδικότητα στὴ συνακτικὴ δομὴ τῆς στροφῆς (στ. 21-22: κύρια πρόταση, στ. 23-24: δευτερεύουσα βουλητικὴ). Τὸ γεγονός βέβαια ὅτι προτάσσεται ἡ γενικότερη ἰδέα ὅτι ὁ ὕπνος ἀποτελεῖ νόμο τοῦ Θεοῦ γιὰ τὸ ἀνθρώπινο σῶμα καὶ ἔπεται ἡ ἐξειδίκευσή τῆς δὲν πρέπει νὰ θεωρηθεῖ ἀπλῶς λογικὴ καὶ ἀναμενόμενη, ἀλλὰ προδίδει μᾶλλον καὶ μιὰ τάση προβολῆς τῆς ἐρμηνείας τοῦ φαινομένου τῆς βραδυνῆς ἀνάπαυσης, γιὰ τὸ ὁποῖο ἔγινε λόγος στὶς προηγούμενες στροφές. Μὲ ἄλλα λόγια τὸ νοηματικὸ κέντρο βάρους φαίνεται νὰ πέφτει περισσότερο στὸ γεγονός ὅτι ὁ ὕπνος ἀποτελεῖ νόμο δοσμένο ἀπὸ τὸν Θεὸ στὸν ἄνθρωπο παρὰ στὴν περιγραφή τοῦ περιεχομένου τοῦ νόμου αὐτοῦ, πράγμα τὸ ὁποῖο ἄλλωστε ἔγινε στὶς προηγούμενες στροφές. Ἐνδεικτικὸς τῆς τάσης προβολῆς αὐτῆς τῆς θεολογικῆς σκέψης εἶναι ἄλλωστε καὶ ὁ νοηματικὸς διασκελισμὸς ἀνάμεσα στοὺς δύο πρώτους στίχους καὶ ἡ παρεμβολὴ τοῦ *deus iubente*, ἐμφατικὰ τοποθετημένου στὴν ἀρχὴ τοῦ δευτέρου στίχου, ἀνάμεσα στοὺς δύο ὅρους τῆς ἔκφρασης *caducis membris*. Ἀναλογιζόμενος βέβαια κανεὶς τὶς ἀλληγορικὰς διαστάσεις τῆς στροφῆς συνειδητοποιεῖ πὼς στόχος τῆς εἶναι νὰ φανερώσει ὅτι κάθε ἀνάπαυση ποὺ βρίσκει ὁ πιστὸς ἀπὸ τὶς κοσμικὰς ἔγνοιες ἢ τοὺς πνευματικὸς τοῦ μόχθου δὲν εἶναι δικό του ἐπίτευγμα, ἀλλὰ συνιστοῦν δῶρο τοῦ Θεοῦ πρὸς αὐτόν, ἔμπρακτὴ ἀπόδειξη τῆς ἐνέργειας τῆς Θεῖας Πρόνοιας.

Ἡ ἐπόμενη ἐνότης τοῦ πρώτου θεωρητικοῦ μέρους τοῦ ποιήματος, ἡ ὁποία μεταβιβάζει πλέον τὸ θεματικὸ κέντρο ἀπὸ τὸν ὕπνο καὶ τὴ βραδυνὴ ἀνάπαυλα στὰ ὄνειρα, ἀποτελεῖται ἀπὸ τρεῖς

⁶⁴⁷ Ἡ van Assendelft (1976), σ. 205, παρατηρεῖ πὼς ἐδῶ τὸ ἐπίθετο *medicabilis* ἔχει ἐνεργητικὴ διάθεση (=αὐτὸς ποὺ μπορεῖ νὰ θεραπεύσει) καὶ ὄχι παθητικὴ (=αὐτὸς ποὺ μπορεῖ νὰ θεραπευθεῖ).

στροφές (στρ. 7-9), διακατέχεται όμως από δυϊστική λογική. Έτσι οι δύο πρώτες στροφές αποτελούν ένα ενιαίο σύνολο, όπου περιγράφεται το βιολογικό φαινόμενο της εμφάνισης των όνειρων, ενώ η τελευταία στροφή, κατά τρόπο παρόμοιο με την προηγούμενη ένότητα, έξηγεῖ με θεολογικούς όρους τὸ φαινόμενο αὐτό.

Στὴν πρώτη στροφή προσδιορίζεται ὁ χρόνος ἢ, καλύτερα, οἱ προϋποθέσεις εμφάνισης ὀνείρων. Αὐτὰ δηλαδὴ παρουσιάζονται στὸν ἄνθρωπο, ὅταν ἡ ἡρεμία διαπερνᾷ ὅλο του τὸ σῶμα (στ. 25-26: *sed dum pererrat omnes / quies amica venas*) καὶ καταπραΰνει τὸ ἐλεύθερο στήθος μὲ τὸν ὕπνο (στ. 27-28: *pectusque feriatum / placat rigante somno*)⁶⁴⁸. Ἡ δυαδικότητα τῆς δομῆς τῆς στροφῆς ἔγκειται στὴν ὑπαρξὴ δύο εἰκόνων, μίας σὲ κάθε δίστιχο, οἱ ὁποῖες λειτουργοῦν συμπληρωματικὰ ἢ μία πρὸς τὴν ἄλλη, καθὼς καὶ οἱ δύο τονίζουν μὲ διαφορετικὸ τρόπο ἢ καθεμία τὴν ἀπόλυτη κυριαρχία τῆς ἡρεμίας καὶ τοῦ ὕπνου στὸ ἀνθρώπινο σῶμα. Εἶναι ἐπίσης χαρακτηριστικὸ ὅτι ἡ συγκεκριμένη στροφή ἀποτελεῖται ἀπὸ διμελῆ λεκτικὰ σύνολα: τόσο τὸ ὑποκείμενο τῶν δύο ρημάτων *pererrat* καὶ *placat* (*quies amica*), ὅσο καὶ τὰ ἀντικείμενά τους (*omnes...venas, pectusque feriatum*) ἀποτελοῦνται ἀπὸ ἓνα οὐσιαστικὸ μὲ τὸν ἐπιθετικὸ του προσδιορισμὸ. Παρατηρεῖται λοιπὸν μιὰ ἀρμονικὴ δυαδικὴ κατασκευὴ τῆς στροφῆς ποὺ ἀποπνέει τὴν αἴσθησι τῆς ἀπόλυτης ἡρεμίας. Ἐπιπλέον σὲ κάθε εἰκόνα ὑπάρχει ἓνας ἰδιαίτερος τρόπος προβολῆς τῆς ἔννοιας τῆς ἡρεμίας. Ἐτσι στὴν μὲν πρώτη ἢ παρεμβολὴ τοῦ *quies amica* ἀνάμεσα στὸ *omnes...venas* παρουσιάζει μὲ ἰδιαίτερα ἐκφραστικὸ τρόπο τὴ διείσδυση τῆς ἡσυχίας μέσα στὶς ἀνθρώπινες φλέβες, στὸν ἐσωτερικὸ δηλαδὴ κόσμον τοῦ ἀνθρώπου⁶⁴⁹, στὴ δὲ δευτέρῃ τὸ ἴδιο ἀποτέλεσμα ἐπιτυγχάνεται μὲ τὴν τοποθέτηση τοῦ δηλωτικοῦ ἀπόλυτης κυριαρχίας ρήματος *placat* μεταξὺ τοῦ στήθους (*pectusque feriatum*) καὶ τοῦ ὕπνου (*rigante somno*). Κάθε λοιπὸν πτυχὴ τῆς δομικῆς κατασκευῆς τῆς στροφῆς φανερώνει μιὰ τάση προβολῆς τῆς ἔννοιας τῆς ἡρεμίας ποὺ προσφέρει ὁ ὕπνος. Ἡ ἐμμονὴ σὲ αὐτὴν τὴν ἰδέα μοιάζει λογικὴ, ἂν ἀναλογιστεῖ κανεὶς ὅτι ὁ Προυδέντιος παρουσιάζει, ὅπως ἤδη ἀναφέρθηκε, τὴν ἡρεμία ὡς προϋπόθεσι τῆς εμφάνισης τῶν ὀνείρων. Μὲ ἄλλα λόγια ἡ μετάβασι σὲ ἓναν ἄλλο

⁶⁴⁸ Γιὰ τὴ χρῆσι τοῦ ἐπιθέτου *feriatus* μὲ τὴ σημασία τοῦ «ἐλεύθερου» βλ. van Assendelft (1976), σ. 207, ἢ ὁποῖα παραθέτει χωρῖα καὶ ἀπὸ ἄλλους συγγραφεῖς, ὅπου τὸ ἐπίθετο διατηρεῖ αὐτὴ τὴ σημασία.

⁶⁴⁹ Γιὰ τὴ μεταφορὰ αὐτὴ πρβ. Hor. Ep. 1.15.19-20: *quod...manet / in venas animumque meum*.

κόσμο, τὸν ὑπερβατικὸ κόσμο τῶν ὄνειρων, τὸν κόσμο ἀπ' ὅπου κατάγεται ἡ ψυχὴ, ὅπως ἀναφέρει ἡ ἔνατη στροφή, προϋποθέτει τὴν ἀπόλυτη ἀπομάκρυνση ἀπὸ κάθε κοσμικὴ ἔγνοια ἢ σκέψη⁶⁵⁰, τὴν πλήρη ἡρεμία τοῦ νοῦ καὶ τοῦ σώματος.

Αὐτὴ ἡ ἀπόλυτη ἡρεμία ἐπιφέρει σύμφωνα μὲ τὴν ὄγδοη στροφή τὴν ἐμφάνιση τῶν ὄνειρων: ὁ νοῦς⁶⁵¹ ἐλεύθερος περιπλανᾶται στοὺς αἰθέρες βιαστικά (στ. 29-30: *liber vagat per auras / rapido vigore sensus*) καὶ μέσα ἀπὸ διάφορες μορφές βλέπει ὅσα εἶναι κρυφά (στ. 31-32: *variasque per figuras / quae sunt operata cernit*). Ἡ σύνθεση τῆς στροφῆς στηρίζεται σὲ μία εἰκόνα ποὺ ἀποτελεῖται ὁμως ἀπὸ δύο ἐπιμέρους «σκηνές», κατανεμημένες σὲ ἰσάριθμους στίχους: ἀπὸ τὴ μία ἢ περιπλάνηση τοῦ νοῦ στὸν ἀέρα καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη ἢ ἐνόραση. Καὶ οἱ δύο πτυχές τῆς εἰκόνας μοιάζουν νὰ «ἀπαντοῦν» στὶς εἰκόνες τῆς ἀπόλυτης ἡρεμίας τῆς προηγούμενης στροφῆς. Ἐτσι ἡ χρῆση δύο φορές, μία σὲ κάθε δίστιχο, τοῦ ἐμπρόθετου προσδιορισμοῦ μὲ τὸ *per* (*per auras, per figuras*) φαίνεται νὰ ἀντιστοιχεῖ μὲ τὸ *per-errat* τῆς προηγούμενης στροφῆς. Ἐνῶ δηλαδὴ ἐκεῖ εἶχε διεισδύσει ἡ ἡρεμία σὲ ὅλο τὸ ἀνθρώπινο σῶμα, ἐδῶ ὁ νοῦς τρέχει διαμέσου τῶν αἰθέρων καὶ τῶν ποικίλων μορφῶν ποὺ ὄραματίζεται. Εἶναι ἐπίσης χαρακτηριστικὸ ὅτι ἐνῶ στὴν προηγούμενη στροφή τὸ σῶμα παρουσιαζόταν κυριευμένο ἀπὸ τὸν ὕπνο, ἐδῶ ὁ νοῦς παρουσιάζεται ἐντελῶς ἐλεύθερος (ἀξίζει νὰ προσεχθεῖ ἡ ἐμφατικὴ τοποθέτηση τοῦ *liber* στὴν ἀρχὴ τοῦ πρώτου στίχου τῆς στροφῆς, σὰν νὰ ἀποτελεῖ ἀπάντηση στὸν τελευταῖο στίχο τῆς προηγούμενης, ὅπου περιγράφεται ἡ κυριαρχία τοῦ ὕπνου ἐπὶ τοῦ ἀνθρώπινου σώματος). Ἐπομένως ἡ κυριαρχία τῆς ἡρεμίας στὸ σῶμα δίνει τὴ θέση τῆς σὲ αὐτὴν τὴ στροφή στὴν ἐλευθερία καὶ τὴν ἔντονη κίνηση τοῦ νοῦ ποὺ ὄνειρεύεται. Ἡ ἐμφάνιση λοιπὸν τῶν ὄνειρων, ἡ μετάβαση δηλαδὴ σὲ ἕναν κόσμο ὑπερβατικὸ, προϋποθέτει σύμφωνα μὲ τὶς δύο αὐτὲς στροφές δύο ἀντιτιθέμενες καταστάσεις: τὴ σωματικὴ γαλήνη ἀπὸ τὴ μία καὶ τὴν «πνευματικὴ» κίνηση ἀπὸ τὴν ἄλλη. Μὲ ἄλλα λόγια τὸ πέρασμα ἀπὸ τὸν φθαρτὸ κόσμο τῆς πραγματικότητος στὸν κόσμο τῆς

⁶⁵⁰ Ὅπως παρατηρεῖ καὶ ἡ van Assendelft (1976), σ. 208, ἡ ἀπόλυτη αὐτὴ ἐλευθερία τοῦ νοῦ ἀπὸ τὶς ἔγνοιες ἔρχεται σὲ πλήρη ἀντίθεση μὲ τὴν εἰκόνα τῆς βεβαρυμένης ἀπὸ αὐτὲς ψυχῆς στὸ *Cath.* 1.86 κέ., ποὺ βυθίζεται σὲ μάταια ὄνειρα. Εἶναι χαρακτηριστικὸ πῶς καὶ στὶς δύο περιπτώσεις τὰ ὄνειρα συνδέονται μὲ τὴν πνευματικὴ κατάσταση τῆς ψυχῆς.

⁶⁵¹ Γιὰ τὴν ταύτιση τοῦ *sensus* μὲ τὴ *mens* βλ. van Assendelft (1976), σ. 207.

αιωνιότητας σχετίζεται με τη νέκρωση τῶν σωματικῶν παθῶν καὶ τὴν συνεπαγόμενη πνευματικὴ ἀνύψωση.

Ἡ θεολογικὴ ἐξήγηση τῆς ἐμφάνισης τῶν ὀνείρων δίνεται στὴν ἐπόμενη στροφή καὶ σηματοδοτεῖται ἐκφραστικὰ ἀπὸ τὴν πρώτη τῆς λέξη (*quia*). Ἐπειδὴ ὁ νοῦς εἶναι ἀπαλλαγμένος ἀπὸ τὶς ἔγνοιες (στ. 33: *quia mens soluta curis*) καὶ ἐπιπλέον κατάγεται ἀπὸ τὸν οὐρανὸ (στ. 34: *cui est origo caelum*) καὶ ἀπὸ τὸν καθαρὸ ἀέρα (στ. 35: *purusque fons ab aethra*), δὲν μπορεῖ νὰ κεῖται ἄπρακτος (στ. 36: *iners iacere nescit*). Ἡ δομὴ τῆς στροφῆς ἀποτελεῖ συνδυασμὸ δυαδικῆς καὶ τριαδικῆς δόμησης, καθὼς ἀπὸ τὴ μία στηρίζεται στὸ δίπολο αἴτιο – αἰτιατὸ (οἱ τρεῖς πρῶτοι στίχοι αἰτιολογοῦν τὸν τέταρτο) καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη ἀναφέρονται τρία αἴτια γιὰ τὴν ἐμφάνιση τῶν ὀνείρων, κατανεμημένα μάλιστα ἰσομερῶς στοὺς τρεῖς πρώτους στίχους. Ὁ πρῶτος ἀπὸ αὐτοὺς ἀποτελεῖ βέβαια περισσότερο ἀναφορὰ στὸ περιεχόμενο τῆς τρίτης καὶ τέταρτης στροφῆς τοῦ ποιήματος σχετικὰ μετὰ τὴν ἡρεμία τοῦ ὕπνου ὡς ἀντίδοτο στὶς ἔγνοιες τῆς ἡμέρας⁶⁵². Γιὰ νὰ μπορέσει δηλαδὴ ὁ νοῦς νὰ ὀνειρευτεῖ πρέπει πρῶτα νὰ ἀπαλλαγεῖ ἀπὸ τὶς καθημερινὲς κοσμικὲς φροντίδες. Ἡ ἐλευθερία τοῦ νοῦ δὲν εἶναι ὅμως ἡ μόνη αἰτία ποὺ προκαλεῖ τὰ ὄνειρα. Ἡ φύση τοῦ νοῦ, ἡ θεϊκὴ του δηλαδὴ καταγωγή, τὸν ὀδηγεῖ οὕτως ἢ ἄλλως στὸν κόσμον τῶν ὀνείρων, ὅπως ἀναφέρεται στὸν δεύτερο στίχο⁶⁵³. Ἐπιπλέον ὁ νοῦς ἐκπηγάζει σύμφωνα μετὰ τὸν ἐπόμενο στίχο ἀπὸ τὸν καθαρὸ ἀέρα. Ἀξίζει μάλιστα νὰ προσεχθεῖ ὅτι ἡ ἀπόδοση τοῦ ἐπιθέτου *purus* μέσῳ τοῦ σχήματος ἐν διὰ δυοῖν τόσο στὸ *fons* ὅσο καὶ στὸ *aethra* προβάλλει ἰδιαίτερα ἐμφατικὰ τὴν ἔννοια τῆς καθαρότητος τοῦ νοῦ, τουλάχιστον ὅσον ἀφορᾷ τὴν ἀρχικὴν του κατάστασιν, τὴν πραγματικὴν δηλαδὴ φύσιν του, ποὺ εἶναι ἐξαγνισμένη καὶ θεϊκὴ. Μετὰ ἄλλα λόγια ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ καὶ ὀνειρεύεται, ἐπειδὴ ὁ νοῦς του, δηλαδὴ ἡ ψυχὴ του, προέρχεται ἀπὸ τὸν ἴδιον τὸν Θεόν, ἐπειδὴ δηλαδὴ εἶναι πλασμένος νὰ ἀπομακρύνεται ἀπὸ τὰ γήινα καὶ νὰ ἀναζητᾷ τὰ οὐράνια. Ἐπομένως τὰ ὄνειρα ὡς ἔκφρασις τῆς τάσης τοῦ ἀνθρώπου νὰ μεταβεῖ σὲ μιὰ ὑπερβατικὴ πραγματικότητα δὲν ἐμφανίζονται μετὰ δική

⁶⁵² Εἶναι ἰδιαίτερος χαρακτηριστικὴ ἡ παρατήρηση τῆς van Assendelft (1976), σ. 208, σχετικὰ μετὰ τὴν ἀπόλυτη παραλληλία μεταξὺ τῶν *mens aestuans procellis* (στ. 13) καὶ *mens soluta curis* (στ. 33), ποὺ ὑπογραμμίζει ἐμφατικὰ τὴν ἀντίθεση ἀνάμεσα στὴν εἰκόνα τοῦ βεβαρμένου ἀπὸ τὶς ἔγνοιες νοῦ καὶ ἐκείνην τοῦ ἐλεύθερου ἀπὸ αὐτὲς νοῦ.

⁶⁵³ Ἀξίζει νὰ ἀναφερθεῖ ἡ παρατήρηση τοῦ Fontaine (1964), σ. 254, ὅτι ἀπὸ τὶς 48 φορὲς ποὺ χρησιμοποιεῖται ἡ λέξις *fons* στὸ ἔργο τοῦ Προυδεντίου, στίς 18 ἐννοεῖται μετὰ αὐτὴν ὁ Θεός.

του υπαιτιότητα, αλλά αποτελούν ίδιον της θεϊκής προέλευσης της ανθρώπινης ψυχής.

Στὸ τρίτο τμήμα τοῦ πρώτου θεωρητικοῦ μέρους τοῦ ποιήματος (στρ. 10-14) ἀναπτύσσονται οἱ μορφές πὸν μποροῦν νὰ προσλάβουν τὰ ὄνειρα. Ἡ ἐνότητα παρουσιάζει ἕναν συνδυασμὸν τριαδικῆς καὶ δυαδικῆς δομῆς. Ἐνῶ δηλαδὴ ἀποτελεῖται ἀπὸ τρεῖς στροφές, οὐσιαστικὰ διακρίνονται δύο μέρη, στὸ πρῶτο ἐκ τῶν ὁποίων γίνεται λόγος γιὰ τὰ καλὰ (στρ. 10) καὶ ἄσχημα (στρ. 11-12) ὄνειρα, ἐνῶ οἱ δύο τελευταῖες ἀποτελοῦν ἕνα εἶδος θεολογικοῦ σχολίου τῆς ἐνότητας, καθὼς ἐπιχειρεῖται ἡ σύνδεση τοῦ χαρακτήρα τῶν ὀνείρων μὲ τὴν πνευματικὴ κατάσταση τοῦ ἀνθρώπου.

Ἡ δέκατη στροφή ἀποτελεῖ μιὰ ἐξόχως περιγραφικὴ εἰκόνα τοῦ νοῦ πὸν μετακινεῖται ἀνάμεσα στὶς διάφορες μορφές πὸν ἐμφανίζονται στὸν ὕπνο του. Ἡ δομὴ εἶναι δυαδική, καθὼς τὸ πρῶτο δίστιχο ἀναφέρεται στὸν σχηματισμὸν ποικιλόμορφων εἰκόνων ἀπὸ τὸν νοῦ (στ. 37-38: *imitata multiformes / facies sibi ipsa fingit*), ἐνῶ τὸ δεύτερο στὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ὁ νοῦς χαίρεται νὰ ἐλίσσει ἀνάμεσα σὲ αὐτὲς τὶς εἰκόνες (στ. 39-40: *per quas repente currens / tenui fruatur actu*). Ἐκ πρώτης ὄψεως ἡ σχέση πὸν συνδέει τὰ δύο τμήματα τῆς στροφῆς μοιάζει νὰ εἶναι χρονική: ἀφοῦ δημιουργηθοῦν οἱ φανταστικὲς εἰκόνες στὸν νοῦ τοῦ ἀνθρώπου, στὴ συνέχεια ἀρχίζει ἐκεῖνος νὰ «περιπλανιέται» ἀνάμεσά τους. Μιὰ προσεκτικότερη ὁμως ἀνάγνωση τοῦ κειμένου καὶ ἰδίως τῆς δομῆς τοῦ δευτέρου καὶ τέταρτου στίχου ἀποκαλύπτει καὶ μιὰ ἄλλη βαθύτερη σύνδεση τῶν δύο τμημάτων. Ἐτσι στὸν δεῦτερο στίχο τὸ νοηματικὸ βάρος φαίνεται νὰ πέφτει στὸ *sibi ipsa* πὸν βρίσκεται στὸ κέντρο τοῦ στίχου, περιβαλλόμενο ἀπὸ τὸ ρῆμα καὶ τὸ ἀντικείμενό του (*facies...fingit*), ἐνῶ μὲ τὸν ἴδιο τρόπο τὸ *fruatur*, ρῆμα ἐνδεικτικὸ τῆς εὐχαρίστησης πὸν νιώθει ὁ νοῦς ἀπὸ τὴν περιπλάνησή του ἀνάμεσα στὶς φανταστικὲς εἰκόνες (προφανῶς εὐχάριστου περιεχομένου), βρίσκεται στὸ κέντρο τοῦ τέταρτου στίχου περιβαλλόμενο ἐπίσης ἀπὸ δύο λέξεις (*tenui...actu*). Οἱ ἔννοιες λοιπὸν πὸν τονίζονται σὲ κάθε δίστιχο, δηλαδὴ ὁ νοῦς ὡς δημιουργὸς τῶν ὀνείρων καὶ ἡ εὐχαρίστηση πὸν ἀποκομίζει ἀπὸ αὐτά, συνδέονται μὲ ἕναν ἰδιαίτερα καλλιτεχνικὸν τρόπο, μὲσω τοῦ ὁποῖου προβάλλεται ἡ σύνδεση τοῦ συναισθήματος πὸν προκαλοῦν τὰ ὄνειρα μὲ τὸν νοῦ τοῦ ἀνθρώπου, τὸν τρόπο δηλαδὴ μὲ τὸν ὁποῖο αὐτὸς σκέφτεται καὶ ἐνεργεῖ, μὲ τὴν ὅλη πνευματικὴ του κατάσταση. Γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ ἡ στροφή αὐτὴ δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ

ὅτι ἀνήκει στὴν ἐνότητα τῶν στρ. 7-9 μὲ τὸ σκεπτικὸ ὅτι ἀναφέρεται γενικὰ στὰ ὄνειρα (σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν ἐνότητα αὐτὴ πού ἀναφέρεται συγκεκριμένα στὰ καλὰ καὶ ἄσχημα ὄνειρα⁶⁵⁴), ἀλλὰ θὰ πρέπει νὰ θεωρηθεῖ ὀργανικὸ τμῆμα αὐτῆς τῆς ἐνότητας .

Ὁ ἀντιθετικὸς σύνδεσμος *sed* πού χρησιμοποιεῖται ὡς πρώτη λέξη τῆς ἐπόμενης στροφῆς σηματοδοτεῖ τὴ μετάβαση ἀπὸ τὸν κόσμον τῶν καλῶν ὀνειρῶν σὲ ἐκείνον τῶν τρομακτικῶν. Οἱ στρ. 11 καὶ 12 μποροῦν νὰ συνεξετασθοῦν ὡς μία ἐνότητα πού χαρακτηρίζεται ἀπὸ ἕνα συνδυασμὸ δυαδικῆς καὶ τριαδικῆς δόμησης. Ἀποτελοῦνται δηλαδὴ ἀπὸ τρία μέρη, ἐκ τῶν ὁποίων τὸ πρῶτο (στ. 41-42) συνιστᾷ ἕνα εἶδος εἰσαγωγῆς στὸ θέμα τῆς ἐνότητας, στὸν τρόπο δηλαδὴ πού βαρύνει τὶς σκέψεις τοῦ ἀνθρώπου πού ὀνειρεύεται (στ. 41-42: *sed sensa somniantum / dispar fatigat horror*), ἐνῶ τὸ δεύτερο, οἱ ὑπόλοιποι δηλαδὴ στίχοι, ἐπεξηγεῖ μὲ δύο εἰκόνες τὴν ἔννοια αὐτὴ τοῦ τρόμου⁶⁵⁵ (εἶναι ἐνδεικτικὴ ἢ χρῆση τῶν *nunc ... plerumque* («ἄλλοτε ... ἄλλοτε») πού μαρτυροῦν τὴ συνάφεια τῶν δύο εἰκόνων)⁶⁵⁶. Ἔτσι αὐτὸς συνδέεται ἀπὸ τὴ μία μὲ τὶς εἰκόνες σχετικὰ μὲ τὰ μελλούμενα (στ. 43-44: *nunc splendor intererrat, / qui dat futura nosse*) καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη μὲ τὰ ψεύτικα ὄνειρα πού ξεγελοῦν τὶς ἔντρομες ψυχὲς μὲ τὴ σκοτεινὴ ἀσάφειά τους (στ. 45-48: *plerumque dissipatis / mendax imago veris / animos pavore maestos / ambage fallit atra*).

Μιὰ προσεκτικὴ ἀνάγνωση τῶν δύο εἰκόνων ἀποδεικνύει πῶς ἡ χρησιμοποιήσῃ τους δὲ συνιστᾷ πλεονασμὸ. Καταρχὴν παρατηρεῖ κανεὶς πῶς ἡ δευτέρη εἰκόνα εἶναι διπλάσια σὲ ἔκταση τῆς πρώτης

⁶⁵⁴ Γιὰ τὴν ἀποψη αὐτὴ βλ. Evenepoel (1978β'), σ. 64 καὶ van Assendelft (1976), σ. 27. Βέβαια ἡ ἐναλλαγὴ θετικῆς καὶ ἀρνητικῆς διατύπωσης στὶς στρ. 8-10 πού ὑποστηρίζουν οἱ μελετητὲς αὐτοὶ (*vagat... sensus, mens...iners iacere nescit, currens...fruat actum*) εἶναι γεγονός, ὡστόσο ἡ φράση *fruat actum* δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ, ὅπως ἔχει ἤδη ἀναφερθεῖ, ὡς οὐδέτερη ἀναφορὰ στὰ ὄνειρα, ἰσοδύναμη μὲ τὶς δύο προηγούμενες, ἀλλὰ σχετίζεται σαφῶς μὲ τὰ καλὰ ὄνειρα. Γιὰ τὸν ἴδιο λόγο ἡ ἐναλλαγὴ μεταξὺ τῶν ἀναφορῶν στὰ τρομακτικὰ καὶ εἰρηνικὰ ὄνειρα στὶς στρ. 11-14 πού ἐπίσης ἀναφέρεται στὸ συγκεκριμένο ἄρθρο τοῦ Evenepoel (ὡς ἐνδειξη τῆς ἐνότητας τῶν στροφῶν αὐτῶν) μοιάζει ἐλλιπής, καθὼς παραβλέπεται ἡ ἀναφορὰ στὰ καλὰ ὄνειρα τῆς δέκατης στροφῆς. Ἐπιπλέον ἐνδειξη τῆς ἐναρξῆς μιᾶς καινούργιας ἐνότητας σὲ αὐτὴν τὴν στροφή ἀποτελεῖ κατὰ τὸν Toohey (1993), σ. 142, ὑποσ. 17, ἡ ἀλλαγὴ ἔγκλισης (ἀπὸ προστακτικὴ σὲ ὀριστικὴ) καὶ προσώπου (ἀπὸ δευτέρου σὲ πρῶτο) σὲ σχέση μὲ τὶς τρεῖς προηγούμενες.

⁶⁵⁵ Τὴν ἐπεξηγηματικὴ λειτουργία τῶν στ. 43 κέ παρατηρεῖ καὶ ἡ van Assendelft (1976), σ. 211 καὶ γι' αὐτὸ μάλιστα προκρίνει τὴν τοποθέτηση ἄνω καὶ κάτω στιγμῆς μετὰ τὸ *horror* τοῦ στ. 42.

⁶⁵⁶ Γιὰ τὴ χρῆση τοῦ σχήματος *nunc...plerumque* καὶ τῶν παραλλαγῶν του καὶ ἀπὸ ἄλλους συγγραφεῖς βλ. van Assendelft (1976), σσ. 211-212.

(τέσσερις στίχοι ἔναντι δύο) καὶ καταλαμβάνει ἀπὸ μόνῃ τῆς μίας στροφῆς. Τὸ γεγονός αὐτὸ πρέπει νὰ συνδεθεῖ μὲ τὸ διαφοροτικὸ χρῶμα ποὺ κυριαρχεῖ σὲ καθεμία ἀπὸ αὐτές. Στὴν πρώτη δηλαδὴ τὰ ὄνειρα ποὺ ἀφοροῦν τὸ μέλλον ἐμφανίζονται μὲ τὴ μορφή λάμψης, ἐνῶ στὴ δεύτερη τὰ ὄνειρα χαρακτηρίζονται ἀπὸ ἔντονο σκοτάδι (στ. 48: *ambage...atra*), τρόμο (στ. 47: *pravore maestos*) καὶ ἀπατηλὴ διάθεση (στ. 45-46: *dissipatis...veris*, στ. 45: *mendax imago*). Εἶναι βέβαια προφανὲς ὅτι καὶ οἱ δύο μορφὲς ὄνειρων, τόσο δηλαδὴ τὰ προφητικά, ὅσο καὶ τὰ ἀπατηλά, διαταράσσουν τὸν ἤρεμο ὕπνο τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἀπὸ αὐτὴν τὴν ἀποψη διακρίνονται ἀπὸ τὰ καλὰ ὄνειρα τῆς δέκατης στροφῆς. Ἡ ἐπιλογή ὅμως τοῦ ποιητῆ νὰ χρωματίσει μὲ τὰ χαρακτηριστικὰ τοῦ τρόμου μόνον τὰ ἀπατηλά ὄνειρα καὶ ὄχι τὰ προφητικά μοιάζει νὰ ἐφιστᾶ τὴν προσοχὴ τοῦ ἀναγνώστη στὸ γεγονός ὅτι τὰ ἄσχημα ὄνειρα μπορεῖ νὰ λάβουν καὶ θελκτικὴ μορφή. Ἐπιπλέον ὅμως ἡ ἐξαπάτηση καὶ τὸ σκότος μέσα στὰ ὁποῖα κινοῦνται τὰ ὄνειρα τῆς δεύτερης εἰκόνας μοιάζουν νὰ τὰ συνδέουν μὲ τὸν Διάβολο, αὐτὸν ποὺ ἐξαπάτησε τὸν ἄνθρωπο καὶ ζεῖ στὸ ἀπόλυτο σκοτάδι τῆς Κόλασης⁶⁵⁷. Ἔτσι τὰ ὄνειρα δὲ σχετίζονται ἐδῶ μὲ τὴν πνευματικὴ κατάστασι τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ προέρχονται ἀπὸ δυνάμεις ἔξω ἀπὸ αὐτόν.

Ὡστόσο οἱ τελευταῖες δύο στροφὲς αὐτῆς τῆς ἐνότητος συνδέουν τὰ ὄνειρα μὲ τὴν πνευματικὴ κατάστασι τοῦ πιστοῦ. Στὴν πρώτη ἀπὸ αὐτὲς ἀναφέρεται πῶς ὅποιον δὲν μολύνει συχνὰ ἡ ἁμαρτία (στ. 49-50: *quem rara culpa morum / non polluit frequenter*) ἕνα γαλήνιο φῶς τοῦ ἀποκαλύπτει τὰ κρυφὰ μυστήρια (στ. 51-52: *hunc lux serena vibrans / res edocet latentes*). Ἡ στροφή φαίνεται νὰ ἀκολουθεῖ δυαδικὴ δόμησι ποὺ στηρίζεται στὸ σχῆμα αἴτιο – αἰτιατό, καθὼς τὸ πρῶτο δίστιχο σχετίζεται μὲ τὸν ὅσο τὸ δυνατὸν περισσότερο ἀναμάρτητο βίον, ποὺ ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα τὸν φωτισμὸ καὶ τὴ γαλήνη τοῦ πιστοῦ, ποὺ ἀναφέρεται στὸ ἐπόμενο δίστιχο. Ἀνάλογη δυαδικὴ δόμησι παρουσιάζεται καὶ στὴν ἐπόμενη στροφή, ποὺ παρουσιάζει τὶς συνέπειες τοῦ ἁμαρτωλοῦ βίου στὸν νυχτερινὸ ὕπνο. Ἔτσι οἱ δύο πρῶτοι στίχοι περιγράφουν τὴ μόλυνσι τῆς ψυχῆς ἀπὸ τὴν ἁμαρτία (στ. 53-54: *at qui coinquinatum / vitiiis cor inpiavit*) καὶ οἱ δύο τελευταῖοι τὸν τρόμο ποὺ νιώθει ὁ ἁμαρτωλὸς κατὰ τὴ νύχτα ἀπὸ τὰ τρομακτικὰ ὄνειρα ποὺ βλέπει (στ. 55-56: *lusus pravore multo / species videt tremendas*).

⁶⁵⁷ Ἰδιαίτερα γιὰ τὴ σύνδεσι τοῦ *atra* μὲ τὸν Κάτω Κόσμο καὶ τὸν Διάβολο βλ. καὶ van Assendelft (1976), σσ. 212-213.

Ἡ παραλληλία μεταξύ τῶν δύο στροφῶν ἐνισχύεται καὶ ἀπὸ ἄλλα στοιχεῖα, ὅπως ἡ κάλυψη τοῦ πρώτου διστίχου καὶ στίς δύο περιπτώσεις ἀπὸ μιᾶ ἀναφορική πρόταση ποὺ σχετίζεται μὲ τὸν πιστὸ (*quem...polluit, qui...impiavit*) καὶ ἡ ὁμοία συντακτικὴ δόμηση τοῦ τελευταίου στίχου κάθε στροφῆς ποὺ ἀκολουθεῖ τὸ σχῆμα «ἀντικείμενο – ρῆμα – ἐπιθετικὸς προσδιορισμός». Ὅσον ἀφορᾷ τὸ πρῶτο στοιχεῖο, μπορεῖ κανεὶς νὰ παρατηρήσει ὅτι στὴ μὲν πρώτη στροφή εἶναι ἡ ἁμαρτία ποὺ ἐμφανίζεται ὡς ὑποκείμενο τοῦ ρήματος καὶ ὁ πιστὸς ὡς ἀντικείμενο (*quem...culpa...non polluit*), κάτι ποὺ ἀντιστρέφεται στὴ δεύτερη στροφή (*qui...cor impiavit*). Τὸ γεγονὸς αὐτὸ θὰ πρέπει νὰ συσχετισθεῖ μὲ μιᾶ προσπάθεια ἀποενοχοποίησης τοῦ πιστοῦ ποὺ ζεῖ μιᾶ πνευματικὴ ζωὴ γιὰ τὶς ὅποιες ἁμαρτίες ποὺ ἐνδεχομένως, καὶ πάντως σπάνια, διαπράττει – εἶναι χαρακτηριστικὴ ἄλλωστε καὶ ἡ ἐπανάληψη τῆς ἔννοιας τῆς σπανιότητος μὲσω τῶν *rara* καὶ (*non*) *frequenter*. Ἀπὸ τὴν ἄλλη ἡ ὁμοιότητα τῆς συντακτικῆς δομῆς τῶν τελευταίων στίχων κάθε στροφῆς φέρνει σὲ ἔντονη ἀντιπαράθεση μεταξύ τους τὶς συνέπειες τῆς καθαρῆς ἢ ἁμαρτωλῆς πνευματικῆς ζωῆς στὸν βραδυνὸ ὕπνο: ἡ πρώτη ἀποκαλύπτει στὸν πιστὸ τὰ μυστήρια τοῦ Θεοῦ (μέσω προφανῶς «ἀποκαλυπτικῶν» ὄραμάτων), ἡ δεύτερη προκαλεῖ τρομακτικὰ ὄνειρα. Ἡ ἀντίθεση ἐπεκτείνεται καὶ στὸν τρίτο στίχο κάθε στροφῆς, καθὼς ἡ γαλήνη τῆς πρώτης στροφῆς (στ. 51: *lux serena*) δίνει τὴ θέση τῆς στὴ δεύτερη στροφή στὸν τρόμο, τὴν ταραχὴ (στ. 55: *pravoire multo*)⁶⁵⁸. Μὲ κάθε λοιπὸν τρόπο ἐπιχειρεῖται νὰ δειχθεῖ ἡ ἀντίθεση ἀνάμεσα στὴν ἡρεμία ποὺ προσφέρει ἡ καθαρότητα τοῦ βίου καὶ τὴν ταραχὴ καὶ τὸν τρόμο ποὺ προκαλεῖ ἡ ἁμαρτωλὴ ζωὴ, πράγμα ποὺ συνδέει βέβαια τὸν ὕπνο καί, ἀλληγορικά, τὴν πνευματικὴ πορεία τοῦ πιστοῦ μὲ τὴ δική του αὐτὴ τὴ φορὰ συμπεριφορὰ καὶ ὄχι μὲ ἔξωτερικὸς παράγοντες.

III) Βιβλικὲς διηγήσεις καὶ εἰκόνες σχετικὰ μὲ τὰ ὄνειρα (στορ. 15-31)

*Hoc patriarcha noster
sub carceris catena*

⁶⁵⁸ Ἡ σύνδεση βέβαια τοῦ τρόμου μὲ τὰ ἄσχημα ὄνειρα δὲν εἶναι πρωτόγνωρη γιὰ τὸ ποίημα, καθὼς μόλις στὴ δωδέκατη στροφή παρουσιάστηκε ἡ ἴδια εἰκόνα. Εἶναι μάλιστα χαρακτηριστικὴ ἡ παρατήρηση τῆς van Assendelft (1976), σ. 214, σχετικὰ μὲ τὴν τοποθέτηση καὶ ἐκεῖ τοῦ *pravoire* στὴν ἴδια θέση τοῦ στίχου.

60	<i>geminis simul ministris interpres adprobavit.</i>	στρ.15
	<i>Quorum reversus unus dat poculum tyranno, ast alterum rapaces fixum vorant volucres.</i>	στρ.16
65	<i>Ipsum deinde regem perplexa somniantem monuit famem futuram clausis cavere acervis.</i>	στρ. 17
70	<i>Mox praesul ac tetrarches regnum per omne iussus sociam tenere virgam dominae resedit aulae.</i>	στρ. 18
75	<i>O quam profunda iustis arcana per soporem aperit tuenda Christus, quam clara, quam tacenda!</i>	στρ. 19
80	<i>Evangelista summi fidissimus Magistri signata quae latebant nebulis videt remotis:</i>	στρ. 20
	<i>Ipsum tonantis agnum de caede purpurantem, qui conscius futuri librum resignat unus.</i>	στρ. 21
85	<i>Huius manum potentem gladius perarmat anceps et fulgurans utrimque duplicem minatur ictum.</i>	στρ. 22

- 90 *Quaesitor ille solus
animaeque corporisque
ensisque bis timendus* στρ. 23
prima ac secunda mors est.
- 95 *Idem tamen benignus
ultor retundit iram
paucosque non piorum* στρ. 24
patitur perire in aevum.
- 100 *Huic inclytus perenne
tribuit Pater tribunal,
hunc obtinere iussit* στρ. 25
nomen supra omne nomen.
- Hic praepotens cruenti
extinctor Antichristi,
qui de furente monstro* στρ. 26
pulchrum refert tropaeum.
- 105 *Quam bestiam capaceam
populosque devorantem,
quam sanguinis Charybdem* στρ. 27
Iohannis execratur.
- 110 *Haec nempe, quae sacratum
praeferre nomen ausa
imam petit gehennam* στρ. 28
Christo perempta vero.
- 115 *Tali sopore iustus
mentem relaxat heros,
ut spiritu sagaci* στρ. 29
caelum peragret omne.
- Nos nil meremur horum,
quos creber inplet error,
concreta quos malarum* στρ. 30

*Sat est quiete dulci
fessum fovere corpus;
sat, si nihil sinistrum* στρ. 31
vanae minentur umbrae.

Τὸ δεύτερο τμήμα τοῦ κυρίως μέρους τοῦ ποιήματος ἀπαρτίζεται ἀπὸ τρεῖς ἐνότητες. Στὴν πρώτη ἀπὸ αὐτὲς (στρ. 15-19) ἐξιστορεῖται ἡ ἐρμηνεία τῶν ὀνείρων τῶν ὑπηρετῶν καὶ τοῦ ἴδιου τοῦ Φαραῶ ἀπὸ τὸν Ἰωσήφ⁶⁵⁹, τὸ δεύτερο (στρ. 20-28) σχετίζεται μὲ τὴν εἰκόνα τοῦ Ἄρνιου ποῦ εἶδε ὡς ὄραμα ὁ Εὐαγγελιστὴς Ἰωάννης κατὰ τὴ συγγραφὴ τῆς *Ἀποκάλυψης*⁶⁶⁰, ἐνῶ στὸ τρίτο (στρ. 29-31) παρέχονται τὰ θεολογικὰ συμπεράσματα ποῦ προκύπτουν ἀπὸ αὐτὲς τὶς βιβλικὲς διηγήσεις καὶ εἰκόνες. Ἡ τριμερὴς αὐτὴ δομὴ συνδυάζεται ὁμῶς οὐσιαστικὰ μὲ τὸ διμερὲς λογικὸ σχῆμα «διήγηση/περιγραφή – ἐρμηνεία». Ἡ ἀξιοποίηση ὡστόσο δύο βιβλικῶν χωρίων στὴν ἐνότητα αὐτὴ πρέπει νὰ συσχετισθῇ καὶ μὲ τὸ διπολικὸ σχῆμα «ἀνθρώπινος – θεῖος παράγοντας» ποῦ ἐμφανίστηκε καὶ στὰ προηγούμενα τμήματα τοῦ ποιήματος, κάτι ποῦ προϋποθέτει τὴν προσεκτικὴ ἀνάλυση τοῦ περιεχομένου τους.

Ὁ συνδυασμὸς δυναδικοῦ καὶ τριαδικοῦ σχήματος ἀκολουθεῖται καὶ στὸ ἐσωτερικὸ τῆς πρώτης ἐνότητας. Ἔτσι ἡ διήγηση γιὰ τὸν Ἰωσήφ ἀποτελεῖται ἀπὸ δύο ἰσομερῆ τμήματα, τὸ πρῶτο ἐκ τῶν ὁποίων (στρ. 15-16) ἐξιστορεῖ τὴν ἐρμηνεία τῶν ὀνείρων τῶν ὑπηρετῶν τοῦ Φαραῶ, ἐνῶ τὸ δεύτερο (στρ. 17-18) αὐτῶν τοῦ ἴδιου τοῦ βασιλιᾶ. Ἡ ἐνότητα συμπληρώνεται ἀπὸ μία καταληκτικὴ στροφή (στρ. 19) ποῦ προβάλλει τὰ θεολογικὰ συμπεράσματα ποῦ προκύπτουν, καθιστώντας ἐμφανὲς καὶ πάλι τὸ σχῆμα «διήγηση – ἐρμηνεία».

Ἡ χρησιμοποίησις δύο στροφῶν στὴν πρώτη διήγηση σχετίζεται μὲ τὸ δυναδικὸ σχῆμα «γενικότερο θέμα – ἀνάλυση». Ἡ πρώτη δηλαδὴ στροφή (στρ. 15) παρουσιάζει τὴν ἱστορία ποῦ θα ἀκολουθήσει ὡς ἐπιβεβαίωσις τῶν ὄσων ἔχουν εἰπωθεῖ σχετικὰ μὲ τὴ δυνατότητα τοῦ καθαρῶ πνευματικὰ ἀνθρώπου νὰ βλέπει «καθαρὰ» τὶς ἀποκαλύψεις τοῦ Θεοῦ, κάτι ποῦ ἐπεξηγεῖται καλύτερα στὴν ἐπόμενη στροφή, ὅπου ἀναφέρεται ὅτι ὁ ὑπηρέτης ποῦ εἶδε τὸ καλὸ ὄνειρο ἦταν αὐτὸς ποῦ

⁶⁵⁹ *Gen* 40.5-41.36.

⁶⁶⁰ *Apc* 5.6.

σώθηκε, ἐνῶ ἐκεῖνος πού εἶδε τὸ ἄσχημο ὄνειρο ὁδηγήθηκε στὸν θάνατο, ἀκριβῶς ὅπως εἶχε ἐρμηνεύσει τὰ ὄνειρα τῶν ὑπηρετῶν ὁ «δίκαιος» Ἰωσήφ. Μάλιστα ἡ ἴδια ἡ δομὴ τῆς δέκατης πέμπτης στροφῆς προβάλλει μὲ ἰδιαίτερο τρόπο αὐτὴ τὴ σύνδεση μεταξὺ τῆς πνευματικῆς κατάστασης τοῦ ἀνθρώπου καὶ τῶν ἀποκαλυπτικῶν ὄραμάτων. Παρατηρεῖ δηλαδὴ κανεὶς ὅτι ὁ πρῶτος καὶ ὁ τελευταῖος στίχος τῆς στροφῆς περιέχουν τὸ κύριο νόημά της (*hoc patriarcha noster – interpretes adprobavit*), ἐνῶ ἀνάμεσά τους περικλείονται δύο στίχοι πού περιγράφουν τὶς συνθήκες ἐγκλεισμοῦ τοῦ Ἰωσήφ στὴ φυλακὴ (στ. 58-59: *sub carceris catena / geminis simul ministris*), μὲ ἐμφατικὸ μάλιστα τρόπο πού ἐπιβεβαιώνεται ἀπὸ τὴν παρήχηση τοῦ *c*⁶⁶¹. Ἀξίζει μάλιστα νὰ σημειωθεῖ ὅτι στὸ βιβλίο τῆς *Γενέσεως* δὲν ἀναφέρεται πουθενὰ ὅτι ὁ Ἰωσήφ ἦταν δεμένος – ἀντίθετα παρουσιάζεται νὰ ἔχει τὴ δυνατότητα κίνησης μέσα στὴ φυλακὴ⁶⁶². Ἡ εἰκόνα ἀντίθεσης λοιπὸν πού δημιουργεῖται ἀνάμεσα στὸν ἐγκλωβισμένο καὶ δεμένο σωματικὰ Ἰωσήφ, πού ὡστόσο διατηρεῖ τὴν πνευματικὴ του καθαρότητα καὶ διαύγεια καὶ μπορεῖ καὶ ἐρμηνεύει ὀρθὰ τὰ ὄνειρα, ἀντικατοπτρίζει μὲ ἕναν ἐξαιρετικὰ καλλιτεχνικὸ τρόπο τὴ σύνδεση τῶν ἀποκαλυπτικῶν ὄραμάτων μὲ τὸ ἠθικὸ ποῖον τοῦ ἀνθρώπου.

Στὴν ἐπόμενη στροφή, ἡ ὁποία ἀξίζει νὰ σημειωθεῖ ὅτι συναποτελεῖ μία συντακτικὴ περίοδο μὲ τὴν προηγούμενη, δίνονται περισσότερες λεπτομέρειες τῆς βιβλικῆς διήγησης καὶ συγκεκριμένα τὸ τέλος της, πῶς δηλαδὴ ὁ ἕνας ὑπηρέτης τοῦ Φαραῶ σώθηκε καὶ συνέχισε νὰ τὸν ὑπηρετεῖ (στ. 61-62: *quorum regressus unus / dat poculum tyranno*), ἐνῶ ὁ ἄλλος ἔγινε βορὰ τῶν ἀρπακτικῶν πτηνῶν (στ. 63-64: *ast alterum rapaces / fixum vorant volucres*) — κάτι πού ὑπογραμμίζεται ἰδιαίτερα ἔντονα μέσα ἀπὸ τὴν παρήχηση τοῦ *v* καὶ τὴν ἐναλλαγὴ του μὲ τὰ ὑγρά *l* καὶ *r* στὶς συλλαβὲς *vora-* καὶ *volu-*⁶⁶³. Ἡ στροφή παρουσιάζει αὐστηρὴ δυαδικὴ δομὴ, καθὼς ἀποτελεῖται ἀπὸ δύο δίστιχα, καθένα ἀπὸ τὰ ὁποῖα ἀναφέρεται στὴν τύχη τοῦ ἑνὸς καὶ τοῦ ἄλλου ὑπηρέτη. Μάλιστα ἡ ἀντίθεση ἀνάμεσα στὰ δύο τμήματα τῆς στροφῆς καθίσταται ἰδιαίτερα ἔντονη μὲ τὴ χρήση τοῦ *ast* στὴν ἀρχὴ τοῦ τρίτου της στίχου. Ἡ συμμετρία τῆς στροφῆς ἐνισχύεται καὶ ἀπὸ τὸ γεγονός ὅτι

⁶⁶¹ Βλ. καὶ van Assendelft (1976), σ. 216.

⁶⁶² Πρβ. *Gen* 40.4: *custos carceris tradidit eos Ioseph, qui et ministrabat eis* καὶ *Gen* 40.6: *ad quos cum introisset Ioseph mane* βλ. καὶ van Assendelft (1976), σ. 216.

⁶⁶³ Γιὰ τὴν παρατήρηση βλ. καὶ van Assendelft (1976), σ. 218.

κάθε στίχος ἀποτελεῖται ἀπὸ τρεῖς λέξεις. Προφανῶς αὐτὴ ἡ συμμετρία θὰ πρέπει νὰ συσχετισθεῖ μὲ τὴν ἀπόδοση τῆς ἴδιας βαρύτητας στὶς περιπτώσεις τῶν δύο ὑπηρετῶν, καθὼς καθεμιά τους ἐπαλήθευσε τὴν ἐρμηνεία πὺν ἔδωσε ὁ δίκαιος Ἰωσήφ στὰ ὄνειρα κι ἔτσι ἀποδεικνύει ὅτι οἱ δίκαιες ψυχές ὄχι μόνο βλέπουν καλὰ ὄνειρα, ἀλλὰ καὶ φωτίζονται ἀπὸ τὸν Θεὸ νὰ ἐρμηνεύουν τὴ σημασία τῶν ὀνείρων γενικότερα. Ὡστόσο ἡ συμμετρία αὐτὴ διαταράσσεται ἐλαφρῶς στὸ ἐσωτερικὸ καθενὸς ἀπὸ τὰ δύο τμήματα τῆς στροφῆς. Ἐνῶ δηλαδὴ τὸ πρῶτο ἀπὸ αὐτὰ ἀκολουθεῖ μιὰ ὁμαλὴ συντακτικὴ δομὴ (ὑποκείμενο – ρῆμα – ἄμεσο ἀντικείμενο – ἔμμεσο ἀντικείμενο), στὸ δεύτερο παρατηρεῖται ἓνα ὑπερβατὸν σχῆμα πὺν ὀδηγεῖ σὲ ἐναλλαγὴ τοὺς ὄρους πὺν ἀναφέρονται στὸ ὑποκείμενο μὲ αὐτοὺς πὺν σχετίζονται μὲ τὸ ἀντικείμενο (*alterum – rapaces – fixum – volucres*). Ἐπιχειρῶντας κανεῖς νὰ ἐρμηνεύσει τὴ διαφοροποίησι αὐτὴ, θὰ μπορούσε νὰ ἰσχυρισθεῖ ὅτι ἡ συντακτικὴ ὁμαλότητι τῆς πρώτης περιπτώσεως ἀποπνέει μιὰ θετικὴ αἴσθησι πὺν σχετίζεται σὲ ἀλληγορικὸ ἐπίπεδο μὲ τὴ σωτηρία στὴν ὀποία ὀδηγοῦν τὰ αἴσια ὄνειρα τῶν – προφανῶς – δικαίων ἀνθρώπων, ἐνῶ ἡ συντακτικὴ διασάλευσι τῆς δεύτερης ἀποτυπώνει μιὰ ἀρνητικὴ κατάστασι, τὴν καταδίκη πὺν προμηνύουν τὰ ἄσχημα ὄνειρα γιὰ τοὺς ἀδίκους. Μέσω τῆς δομῆς λοιπὸν τῆς στροφῆς ἀποκλύπτεται ἡ σύνδεσι τόσο τῆς ἐμφάνισις τῶν ὀνείρων, ὅσο καὶ τῆς ἐρμηνείας τοὺς μὲ τὴν ἠθικὴ τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὴ σωτηρία του.

Τὸ ἐπόμενο ἐπεισόδιο ἀπὸ τὴν ἱστορία τοῦ Ἰωσήφ τὸ ὀποῖο ἐπιλέγει ὁ Προυδέντιος ἀφορᾷ καὶ αὐτὸ τὴν ἐρμηνεία ὀνείρου, αὐτὴ τὴ φορὰ τοῦ Φαραῶ. Ἡ σχετικὴ ἐνότητι καλύπτει πάλι δύο στροφές, πὺν ἀκολουθοῦν αὐτὴ τὴ φορὰ τὸ σχῆμα «γεγονὸς – συνέπειες». Ἐτσι στὴ δέκατη ὀγδοὴ στροφὴ περιγράφεται πῶς ὁ Ἰωσήφ παρακίνησε τὸν Φαραῶ πὺν εἶδε ἓνα ἄσχημο ὄνειρο (στ. 65-66: *ipsum deinde regem, / perplexa somniantem*) νὰ προφυλαχθεῖ ἀπὸ τὴν ἐπερχόμενη πείνα γεμίζοντας τὶς ἀποθῆκες του (στ. 67-68: *monuit famem futuram / clausis cavere acervis*). Στὴν ἐπόμενη στροφὴ παρουσιάζονται οἱ συνέπειες γιὰ τὸν Ἰωσήφ τῆς ἐρμηνείας τῶν ὀνείρων τοῦ Φαραῶ: ἀφοῦ ἔγινε ἄρχοντας καὶ κυβερνήτης τοῦ βασιλείου καὶ τοῦ παραχωρήθηκε βασιλικὸ σκῆπτρο (στ. 69-71: *mox praesul ac tetrarches / regnum per omne iussus / sociam tenere virgam*), ἀπέκτησε κατοικία στὴ βασιλικὴ αὐλή (στ. 72: *dominae resedit aulae*). Ἡ δυαδικὴ λοιπὸν δόμησι τῆς ἐνότητες ἀποσκοπεῖ ὄχι στὴν ἀπλὴ ποιητικὴ ἀναδιήγησι τοῦ βιβλικοῦ γεγονότος, ἀλλὰ στὸν φωτισμὸ τῶν

συνεπειῶν του καὶ ἰδίως στὴν ἀνάδειξη τῆς τελικῆς σωτηρίας τῶν δικαίων, ἀκόμη καὶ μετὰ ἀπὸ πολλές δοκιμασίες, ἢ ὅποια παρουσιάζεται νὰ ὀφείλεται στὴ δική τους ἠθικὴ ὑπόσταση.

Παράλληλα καὶ ἡ ἐσωτερικὴ δόμηση τῶν δύο στροφῶν προσφέρει χρήσιμα στοιχεῖα γιὰ τὴν κατανόηση τοῦ νοήματός τους. Ἡ πρώτη ἀπὸ αὐτὲς παρουσιάζει δυαδικὴ δόμηση, καθὼς τὸ πρῶτο δίστιχο ἀναφέρεται στὸ ὄνειρο τοῦ Φαραώ, ἐνῶ τὸ δεύτερο στὴν ἐρμηνεία του ἀπὸ τὸν Ἰωσήφ. Ἀξίζει μάλιστα νὰ προσεχθεῖ ἡ θέση τῶν *perplexa* καὶ *monuit*, τὰ ὅποια καταλαμβάνουν τὴν πρώτη θέση τοῦ δευτέρου καὶ τοῦ τρίτου στίχου ἀντίστοιχα, τοῦ ἐσωτερικοῦ δηλαδὴ τῆς στροφῆς, καὶ παρουσιάζουν τὸν ἴδιο ἀριθμὸ συλλαβῶν. Τὸ γεγονός δὲν μπορεῖ νὰ περάσει ἀπαρατήρητο δεδομένης τῆς νοηματικῆς ἀντίθεσης μεταξὺ τῶν δύο λέξεων, καθὼς ἡ πρώτη ἐκφράζει τὴ σύγχυση τοῦ βασιλιᾶ, ἐνῶ ἡ δεύτερη τὴν ἄρση της ἀπὸ τὸν Ἰωσήφ, τὴν ἐρμηνεία δηλαδὴ τοῦ ὀνείρου του καὶ τὴ συμβουλή ποὺ τοῦ ἔδωσε. Θεματικὸς πυρήνας λοιπὸν τῆς στροφῆς μοιάζει νὰ γίνεται ἡ δύναμη τοῦ δικαίου Ἰωσήφ.

Ἰδιαίτερης προσοχῆς χρῆζει καὶ ἡ ἐσωτερικὴ δομὴ τῆς ἐπόμενης στροφῆς. Σ' αὐτὴν παρατηρεῖται μιὰ κλιμάκωση ποὺ σχετίζεται μὲ τὴν ἔννοια τῆς δύναμης ποὺ ἀπέκτησε ὁ Ἰωσήφ. Ἔτσι ἐνῶ στὸν πρῶτο καὶ δεύτερο στίχο ἡ ὑπαρξη τῶν *tetrarches*⁶⁶⁴ καὶ *iussus* ὑποβάλλουν τὴν ἰδέα τῆς ὑποταγῆς τοῦ Ἰωσήφ στὴ βασιλικὴ ἐξουσία τοῦ Φαραώ, στοὺς ἐπόμενους δύο ὁ Ἰωσήφ παρουσιάζεται σχεδὸν ἰσοδύναμος τοῦ Φαραώ (στ. 71: *sociam...virgam*) καὶ μέλος τῆς Αὐλῆς του (στ. 72). Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ ἡ δυαδικὴ δόμηση τῆς στροφῆς προβάλλει τὴν ἀνταμοιβὴ τοῦ Ἰωσήφ γιὰ τὴν ἐρμηνεία τοῦ ὀνείρου τοῦ Φαραώ καί, ἀλληγορικὰ μὲσω αὐτῆς, τὸν ἀνθρώπινο ρόλο στὸ ἔργο τῆς σωτηρίας.

Ἡ ἀναδιήγηση τῆς ἱστορίας τοῦ Ἰωσήφ, ποὺ συνθέτει τὸ πρῶτο τμῆμα τοῦ δευτέρου θεωρητικοῦ μέρους τοῦ ποιήματος, ὀλοκληρώνεται μὲ μιὰ στροφή ποὺ ἐπισημαίνει τὰ θεολογικὰ συμπεράσματα τῆς ἱστορίας. Ἡ μετάβαση στὴ δέκατη ἔνατη στροφή γίνεται μάλιστα ἐμφανῆ καὶ ἀπὸ τὴν ἀλλαγὴ ὕφους: ἡ ἀπλὴ διήγηση δίνει τὴ θέση της σὲ μιὰ ἐκφραση θαυμασμοῦ, ποὺ καθίσταται ἐμφανῆς ἤδη ἀπὸ τὴν πρώτη λέξη τῆς στροφῆς, τὸ ἐπιφώνημα δηλαδὴ *ο*. Ὁ θαυμασμὸς ἀφορᾷ τὰ κρυφὰ μυστήρια ποὺ ἀποκαλύπτει ὁ Θεὸς στοὺς δικαίους κατὰ τὸν ὕπνο τους (στ. 73-76: *o quam profunda iustis / arcana per soporem / aperit*

⁶⁶⁴ Γιὰ τὴν ἔννοια τῆς λέξης στὰ ρωμαϊκὰ χρόνια καὶ τὴν ἐξάρτηση τοῦ ἀξιώματος ἀπὸ τὴν ἀνώτερη ἐξουσία βλ. van Assendelft (1976), σ. 219.

tuenda Christus, / quam clara, quam tacenda!). Η δομή παρουσιάζει μια ιδιότυπη μὴ συμμετρική τριαδική δόμηση. Ἐτσι οἱ δύο πρῶτοι στίχοι ἐκφράζουν μέσω τριῶν τρισύλλαβων λέξεων (*profunda, arcana, soporem*) τὸν ἀπόκρυφο, μυστικὸ καὶ σκοτεινὸ χαρακτήρα τῶν ὀνείρων⁶⁶⁵, τὰ ὁποῖα στὸν ἐπόμενο ἐνάμιση στίχο παρουσιάζονται νὰ ἔχουν διαλευκανθεῖ (ἔτσι ὥστε νὰ μπορεῖ νὰ δεῖ καθαρὰ τὸ νόημά τους ὁ πιστὸς) ἐπίσης μὲ τρεῖς λέξεις (*aperit, tuenda, clara*), ἐνῶ τὸ δεύτερο ἡμισὴ τοῦ τελευταίου στίχου (*quam tacenda*) ἐπισημαίνει καὶ πάλι τὸν μυστηριακὸ καὶ ἱερὸ χαρακτήρα τῶν ἀποκαλυφθέντων ὀνείρων⁶⁶⁶. Μὲ τὸ κυκλικὸ τριαδικὸ αὐτὸ σχῆμα τοποθετεῖται ἐμφατικὰ στὸ κέντρο τῆς στροφῆς ἢ ἀποκάλυψη, ἐμφανιζόμενη νὰ «ἀναδύεται» μέσα ἀπὸ τὸ μυστηριακὸ καὶ ἀπόκρυφο. Ἀξίζει μάλιστα νὰ προσεχθεῖ ὅτι ἡ ἀποκάλυψη αὐτὴ γίνεται μόνο στοὺς δικαίους (στ. 73: *iustis*), κάτι ποὺ τονίζει τὸν ρόλο τῆς πνευματικότητας τοῦ κάθε πιστοῦ ὡς ἀπαραίτητης προϋπόθεσης γιὰ τὴν ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν μυστηρίων Του σὲ αὐτόν. Ἐπομένως ἡ στροφή δὲ θὰ πρέπει νὰ συσχετισθεῖ μὲ τὴν ἐπόμενη ἐνότητα τῶν στρ. 20-28, ποὺ εἶναι ἐμπνευσμένη ἀπὸ τὴν Ἀποκάλυψη,⁶⁶⁷ μὲ τὸ αἰτιολογικὸ ὅτι γίνεται λόγος γιὰ ἀποκαλυπτικὰ ὄραματα, ἀλλὰ πρέπει νὰ θεωρηθεῖ ὡς τὸ ἐπιλογικὸ τμήμα τῆς ἐνότητας τῶν στρ. 15-19, ὅπου παρουσιάζεται ἡ ἱστορία τοῦ «δικαίου» Ἰωσήφ καὶ τῆς χάρις ποὺ τοῦ δόθηκε ἀπὸ τὸν Θεὸ νὰ γίνεται δέκτης τῶν μυστηρίων Του, ὡς ἀποτέλεσμα τῆς δικῆς του ὁσιότητας. Βέβαια ἡ ἀναφορὰ στοὺς δικαίους στὸν πρῶτο στίχο τῆς στροφῆς δὲν ἀποκλείεται νὰ λειτουργεῖ προεξαγγελτικὰ γιὰ τὸν ἐπόμενον «δικαίον» ποὺ θὰ

⁶⁶⁵ Ἀξίζει νὰ σημειωθεῖ ἡ παρατήρηση τῆς van Assendelft (1976), σ. 220, σχετικὰ μὲ τὸ περιεχόμενο τοῦ ὄρου *arcana*, ποὺ δὲν περιορίζεται στὸ ἀπόκρυφο μέλλον, ἀλλὰ ἀφορᾷ καὶ τὸν μυστικιστικὸ καὶ προφητικὸ χαρακτήρα τῶν ἀποκαλυπτικῶν ὀραμάτων.

⁶⁶⁶ Ὁ Collins (1952), σσ. 189-190, διορθώνει τὸ *tacenda* σὲ *pavenda* μὲ τὸ σκεπτικὸ ὅτι τὰ ὅσα γράφονται στὴν Ἀποκάλυψη δὲν προορίζονταν νὰ μείνουν κρυφά, ἀλλὰ ἀντίθετα ἡ ἴδια ἢ φωνὴ ποὺ ἀκουγε ὁ Εὐαγγελιστὴς τοῦ ὑποδείκνυε νὰ τὰ καταγράψει (*Apc 1.10-11: et audivi post me vocem magnam tamquam tubae dicentis quod vides scribe in libro*). Διαφεύγει ὡστόσο τῆς προσοχῆς τοῦ μελετητῆ ἢ ἀντίθεση ἀνάμεσα στὸ *tacenda* καὶ τὸ *aperit* τοῦ προηγούμενου στίχου: ὁ ποιητὴς δηλαδὴ προβάλλει ἀκριβῶς αὐτὴν τὴν ἀποκάλυψη ἀπὸ τὸν Θεὸ πραγμάτων ποὺ ἔπρεπε νὰ μείνουν ἀπόκρυφα. Ἐπιπλέον τὸ *tacenda* ἐκφράζει τὸ μυστικιστικὸ χαρακτήρα αὐτῶν τῶν ἀποκαλύψεων καὶ συνάδει ἀπόλυτα μὲ τὸ *profunda* καὶ τὸ *arcana* τοῦ δευτέρου καὶ πρῶτου ἀντίστοιχα στίχου τῆς στροφῆς.

⁶⁶⁷ Γιὰ τὴν ἄποψη αὐτὴ βλ. van Assendelft (1976), σσ. 219-220.

ἀναφερθεῖ, τὸν Ἅγιο Ἰωάννη τὸν Θεολόγο, ἔτσι ὥστε ἡ στροφή νὰ παίζει ταυτόχρονα καὶ ἕναν μεταβατικό ρόλο γιὰ τὴν ἐπόμενη ἐνότητα⁶⁶⁸.

Στὶς ἐπόμενες ἑννέα στροφές παρουσιάζεται μιὰ εἰκόνα ἐμπνευσμένη ἀπὸ τὴν Ἀποκάλυψη ποὺ ἀπαρτίζεται ἀπὸ δύο μέρη: τὸ πρῶτο (στρ. 20-22) ἀποτελεῖται ἀπὸ μία συγκεκριμένη εἰκόνα ἐκ τοῦ συνόλου τοῦ Ἀποκαλυπτικοῦ ὄραματος ποὺ ἐπιλέγεται νὰ περιγραφεῖ, ἢ ὁποῖα δὲν εἶναι ἄλλη ἀπὸ τὴν εἰκόνα τοῦ Ἄρνιου, ἐνῶ ἡ τελευταία (στρ. 23-28) ἀναπτύσσει τὴ θεολογικὴ ἐξήγηση τοῦ ὄραματος. Ἡ δυαδικὴ λοιπὸν δόμηση τῆς ἐνότητας στηρίζεται στὸ σχῆμα «εἰκόνα – ἐρμηνεία», κάτι ποὺ θυμίζει βέβαια τὸ δομικὸ σχῆμα «γεγονός – ἐρμηνεία» τῆς προηγούμενης ἐνότητας. Ὡστόσο παρατηρεῖται μετατόπιση τοῦ νοηματικοῦ κέντρου βάρους σὲ σχέση μὲ τὴν προηγούμενη ἐνότητα ἀπὸ τὴν ἀναδιήγηση τοῦ βιβλικοῦ χωρίου στὴν ἐρμηνεία του, ἢ ὁποῖα ἐδῶ κατέχει τὸ μεγαλύτερο μέρος τῆς ἐνότητας (ἕξι στροφές ἀπὸ τὶς συνολικὰ ἑννέα), σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν προηγούμενη ἐνότητα, ὅπου καταλάμβανε μόλις τὴν τελευταία στροφή τῆς. Ἐτσι ἀποκαλύπτεται μιὰ μετάβαση ἀπὸ τὴν ἀλληγορία στὴν ἐρμηνεία, κάτι ποὺ σὲ ἕνα βαθύτερο, μετα-αλληγορικὸ ἐπίπεδο θὰ μπορούσε νὰ θεωρηθεῖ ὅτι ἀντικατοπτρίζει τὸ πέρασμα ἀπὸ τὸ σκοτεινὸ ὄνειρο στὴν ἀποσαφήνισή του.

Ἡ πρώτη ὑποἐνότητα παρουσιάζει ἕναν συνδυασμὸ δυαδικῆς καὶ τριαδικῆς δόμησης, καθὼς ἀποτελεῖται ἀπὸ τρεῖς στροφές χωρισμένες ὅμως σὲ δύο τμήματα: μία εἰσαγωγικὴ στροφή (στρ. 20) καὶ δύο στροφές παρουσίας τοῦ ὄραματος (στρ. 21-22)⁶⁶⁹. Στὴν πρώτη αὐτὴ στροφή ὁ πιστὸς μαθητὴς τοῦ Χριστοῦ (στ. 77-78: *evangelista summi / fidissimus Magistri*) ἐμφανίζεται νὰ βλέπει τὸ ὄραμα τῆς Ἀποκαλύψεως (στ. 79-80: *signata quae latebant / nebulis videt remotis*). Ἡ στροφή δομεῖται καὶ αὐτὴ δυαδικά, καθὼς οἱ δύο πρῶτοι στίχοι ἀναφέρονται στὸ ὑποκείμενο τοῦ ρήματος τῆς κύριας πρότασης καὶ οἱ δύο ἐπόμενοι στὸ ρῆμα καὶ τὸ ἀντικείμενό του, δηλαδὴ στὴν ἐνέργεια τοῦ ὑποκειμένου αὐτοῦ καὶ τὸν ἀποδέκτη τῆς. Ἡ συμμετρία αὐτὴ φαίνεται νὰ εἰσχωρεῖ καὶ στὸ

⁶⁶⁸ Γιὰ τὴν ἀποψη αὐτὴ βλ. καὶ Evenepoel (1978β'), σ. 65.

⁶⁶⁹ Ἡ van Assendelft (1976), σ. 222, θεωρεῖ ὅτι ἡ δευτέρη στροφή δὲν ἀποτελεῖ ἀνάλυση τῆς πρώτης, γιατί σὲ αὐτὴν ὁ Εὐαγγελιστὴς δὲν ἐμφανίζεται νὰ βλέπει ἀπλῶς τὰ μυστικά τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ τὸν ἴδιο τὸν Ἄμνὸ τοῦ Θεοῦ (γιὰ τὸν λόγο αὐτὸ θεωρεῖ παραπλανητικὴ καὶ ἄστοχη τὴ χρήση τῆς ἄνω καὶ κάτω στιγμῆς στὸ τέλος τῆς στρ. 20). Ἡ ἀποψη μοιάζει περιέργη, ἂν ἀναλογιστεῖ κανεὶς ὅτι καὶ ὁ Ἄμνὸς ὡς ὄραμα φανερώθηκε στὸν Εὐαγγελιστὴ Ἰωάννη καὶ ὅπως ὅλα τὰ ὄραματα τῆς Ἀποκάλυψης ἔχει σαφέστατα μυστηριακὸ καὶ ἀπόκρυφο χαρακτήρα.

έσωτερικὸ τοῦ κάθε τμήματος τῆς στροφῆς. Ἔτσι στὸ πρῶτο ἀπὸ αὐτὰ παρατηρεῖται ἀνάμεσα στὰ *evangelista* καὶ *fidissimus* ἀφενὸς καὶ *summi* καὶ *magistri* ἀφετέρου μιὰ ἀναλογία ὅσον ἀφορᾷ τὸ πρόσωπο ποὺ δηλώνουν καὶ τὴ θέση τους στὸν στίχο. Τὸ σχῆμα ἐκ παραλλήλου ποὺ προκύπτει ὑπογραμμίζει τὴ στενὴ σχέση ἀνάμεσα στὸν Εὐαγγελιστὴ Ἰωάννη καὶ τὸν Χριστό⁶⁷⁰, ὑποβάλλοντας κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο τὴν ιδέα ποὺ κυριάρχησε στὴν προηγούμενη ἐνότητα: τὴν ἐν Χριστῷ ζωὴ ὡς ἀπαραίτητη προϋπόθεση τῆς θέασης καὶ κατανόησης τῶν μυστηρίων τοῦ Θεοῦ. Στὸ δεύτερο πάλι τμήμα τῆς στροφῆς ἡ συμμετρία ἔγκειται στὴν ἐπιλογή δύο ὄρων σὲ κάθε στίχο γιὰ τὴν ἔκφραση ἀπὸ τὴ μία τῶν μυστηρίων (στ. 79: *signata – quae latebant*, μετοχή – δευτερεύουσα ἀναφορικὴ πρόταση) καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη τῆς ἐξιχνίασής τους (στ. 80: *nebulis remotis*). Ἡ ὁμοιομορφία τῆς δόμησης τῶν δύο στίχων ἐξυπηρετεῖ στὴ συγκεκριμένη περίπτωση τὴν ἀντίθεση ἀνάμεσα στὰ ἀπόκρυφα ὄραματα καὶ τὴ φανέρωσή τους, δηλαδὴ τὴν ἀποσαφήνιση καὶ ἐρμηνεία τους, πράγμα ποὺ θὰ ἀποτελέσει τὸ κεντρικὸ θέμα αὐτῆς τῆς ἐνότητας. Ἐπομένως ἡ ἀνάλυση τῆς δομῆς τῆς στροφῆς ἀποκαλύπτει τὴ μεταβατικὴ τῆς θέσης ἀνάμεσα στὰ δύο τμήματα τῆς εὐρύτερης ἐνότητας τῶν στρ. 15-31.

Στις ἐπόμενες δύο στροφές περιγράφεται αὐτὸ καθεαυτὸ τὸ ὄραμα τοῦ Ἄρνιου, τοῦ Ἄμνου τοῦ Θεοῦ, ἐμπνευσμένο ἀπὸ τὴν Ἀποκάλυψη⁶⁷¹. Ἡ πρώτη ἀπὸ αὐτὲς ἀποτελεῖται ἀπὸ δύο ἐπιμέρους λεπτομέρειες αὐτῆς τῆς εἰκόνας, κατανεμημένες σὲ ἰσάριθμους στίχους. Στὸ πρῶτο λοιπὸν δίστιχο τὸ Ἄρνιο παρουσιάζεται αἵματοβαμμένο ἀπὸ τὴ σφαγὴ (στ. 81-82: *ipsum Tonantis agnum / de caede purpurantem*), ἐνῶ στὸ δεύτερο νὰ ἀποσφραγίζει τὸ βιβλίον τοῦ μέλλοντος (στ. 83-84: *qui conscium futuri / librum resignat unus*). Ἀξίζει νὰ σταθεῖ κανεὶς στὴ χρῆση τοῦ *purpurantem*, ποὺ δημιουργεῖ μιὰ ιδιαίτερα ἔντονη εἰκόνα ποὺ ὑπογραμμίζει τὴν ἔννοια τῆς θυσίας τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου τοῦ Θεοῦ. Ὅτι ἡ λέξη αὐτὴ ἔχει ιδιαίτερη σημασία προκύπτει καὶ ἀπὸ τὸ γεγονὸς τῆς ἠπιότερης ἔκφρασης ποὺ χρησιμοποιεῖται στὸ βιβλικὸ κείμενο (*tamquam occisum*). Ἡ

⁶⁷⁰ Ἡ ἀντίρρηση τῆς van Assendelft (1976), σ. 221 στὴν ἀποψη τοῦ van der Lof (1970), σ. 252, ὅτι τὸ ἐπίθετο *fidissimus* ἔχει ἐπιρρηματικὴ σημασία καὶ δὲ δηλώνει τὴν ιδιαίτερη πίστη τοῦ Ἰωάννη πρὸς τὸν Ἰησοῦ εἶναι ἀπολύτως δικαιολογημένη, ἀφοῦ, ὅπως ὀρθῶς ἐπισημαίνει, εἶναι ἐμφανὴς στὸ σημεῖο αὐτὸ ἡ ἀνάμνηση τοῦ σχετικοῦ εὐαγγελικοῦ χωρίου, ὅπου ὁ Ἰωάννης ἐμφανίζεται κατὰ τὴ διάρκεια τοῦ Μυστικοῦ Δείπνου νὰ πέφτει στὸ στήθος τοῦ Ἰησοῦ (Ἰο 13.23 κέ.).

⁶⁷¹ *Apc 5.6: et vidi et ecce in medio throni et quattuor animalium et in medio seniorum agnum stantem tamquam occisum.*

άπλη έπισήμανση τοῦ θανάτου δηλαδή δίνει ἐδῶ τὴ θέση της σὲ μιὰ ἀποτρόπαια εἰκόνα σφαγῆς, κάτι ποὺ πρέπει νὰ συνδεθεῖ καὶ μὲ τὸ ἐπόμενο δίστιχο. Ἡ δομὴ αὐτοῦ τοῦ διστίχου χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴν τοποθέτηση στὰ ἄκρα του τῶν *qui* καὶ *unus*, ποὺ ἀναφέρονται στὸν Ἀμνὸ καὶ τονίζουν τὴ μοναδικότητά του σὲ σχέση μὲ τὴν ἀποκάλυψη τοῦ μέλλοντος, δηλαδή τῶν ἀποκρύφων καὶ μυστηρίων, ποὺ ἐκφράζεται ἀπὸ τὸ τοποθετημένο στὴ μέση κατηγορημα τῆς δευτερεύουσας πρότασης ἀπὸ τὴν ὁποία ἀποτελεῖται τὸ δίστιχο. Σὲ ἓνα βαθύτερο λοιπὸν ἐπίπεδο ἀνάγνωσης τῆς στροφῆς φαίνεται πὼς μέσω τῆς δυαδικῆς της δόμησης ἀποκαλύπτεται ἓνα σχῆμα αἰτίου – αἰτιατοῦ, τὸ ὁποῖο προβάλλει τὴ σταυρικὴ θυσία τοῦ Χριστοῦ ὡς αἰτία ἢ προϋπόθεση τῆς ἀποκάλυψης τῶν μυστηρίων τοῦ Θεοῦ στὸν ἄνθρωπο. Γίνεται ἐπομένως ἐμφανὲς πὼς ἡ ἀποκάλυψη αὐτὴ δὲ σχετίζεται πλέον μὲ τὸ ἠθικὸ ποιὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ μὲ τὴ θεϊκὴ δύναμη.

Ἡ εἰκόνα τοῦ Ἀρνίου συμπληρώνεται στὴν ἐπόμενη στροφή, ἡ ὁποία παρουσιάζει ἐπίσης δυαδικὴ δόμηση. Οἱ δύο πρῶτοι στίχοι, ποὺ συνθέτουν μιὰ κύρια πρόταση, παρουσιάζουν νέες χαρακτηριστικὲς λεπτομέρειες τῆς μορφῆς τοῦ Ἀρνίου καὶ συγκεκριμένα τὸ ξίφος ποὺ κρατᾶ στὸ δυνατὸ του χέρι (στ. 85-86: *huius manum potentem / gladius perarmat anceps*), ἐνῶ οἱ ἐπόμενοι δύο, ποὺ ἀποτελοῦν ἐπίσης μιὰ κύρια πρόταση, ἀποκαλύπτουν περισσότερο τὴν αἴσθηση ποὺ προκαλεῖ τὸ Ἀρνίον, δηλαδή τὴν ἀπειλητικὴ του διάθεση, ποὺ παραπέμπει ἀλληγορικὰ στὴν Τελικὴ Κρίση τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸν Θεόν (στ. 87-88: *et fulgurans utrimque / duplicem minatur ictum*). Ἐπομένως ἡ δυαδικὴ δόμηση τῆς στροφῆς ἔχει ὡς στόχο της τὴ σύνδεση τῆς εἰκόνας τοῦ Ἀρνίου μὲ μιὰ συγκεκριμένη αἴσθηση, αὐτὴν τῆς δύναμης τοῦ Χριστοῦ. Εἶναι μάλιστα χαρακτηριστικὸ ὅτι στὸ βιβλικὸ χωρίο ἀπὸ τὸ ὁποῖο εἶναι ἐμπνευσμένη ἡ εἰκόνα τὸ ξίφος δὲ βρῖσκεται στὸ χέρι, ἀλλὰ στὸ στόμα τοῦ Ἀρνίου⁶⁷². Ἡ συγκεκριμένη ἐπιλογή δὲ θὰ πρέπει νὰ θεωρηθεῖ ὅτι ἔγινε «ποιητικὴ ἀδεία»⁶⁷³, ἀλλὰ νὰ ἐρμηνευθεῖ ὡς προσπάθεια μετατροπῆς μιᾶς παράξενης, σκοτεινῆς καὶ δυσερμηνευτῆς εἰκόνας⁶⁷⁴ σὲ μιὰ ρεαλιστικὴ ἀπεικόνιση τῆς θεϊκῆς δύναμης. Πρὸς αὐτὴν τὴν

⁶⁷² *Apc 1.16: et de ore eius gladius utraque parte acutus exiebat.*

⁶⁷³ Ἐτσι τὴν θεωρεῖ ἢ van Assendelft (1976), σ. 225· ὁ Charlet (1983), σ. 81, περιορίζεται ἀπλῶς στὴν ἐπισήμανση τῆς ἐπίδρασης τῶν *Ψαλμῶν* (149.6) στὴ συγκεκριμένη εἰκόνα.

⁶⁷⁴ Ἡ εἰκόνα ἀπασχόλησε ἤδη τοὺς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, ὅπως τὸν Ἅγιο Ἀμβρόσιο καὶ τὸν Ἅγιο Αὐγουστίνου, οἱ ὁποῖοι συνδέουν τὸ ξίφος αὐτὸ μὲ τὸν Λόγον τοῦ Θεοῦ (ἀναλυτικότερα βλ. van Assendelft (1976), σ. 224).

κατεύθυνση ἄλλωστε συνηγοροῦν καὶ τὸ σύνθετο *perarmat*, πού ἐπιτείνει τὴν πολεμικὴ διάθεση τοῦ Ἀρνίου, ἀλλὰ καὶ ἡ εἰκόνα τῆς λάμπης τοῦ ξίφους δεξιὰ καὶ ἀριστερὰ (στ. 87) καὶ τοῦ διπλοῦ ἀπειλητικοῦ χτυπήματος (στ. 88), πού προέρχεται ἀπὸ τὸ βιβλικὸ κείμενο. Οἱ δύο αὐτοὶ μάλιστα τελευταῖοι στίχοι τῆς στροφῆς χαρακτηρίζονται ἀπὸ τὴν ἐπανάληψη σκληρῶν συμφωνικῶν συμπλεγμάτων πού ἀπηχοῦν τὴ δύναμη τοῦ Ἀρνίου (*fulgurans utrimque duplicem minatur ictum*). Ἡ ἔννοια λοιπὸν τῆς θεϊκῆς παντοδυναμίας, πού δὲ θὰ μπορούσε νὰ ἐκφραστεῖ καλύτερα ἀπ' ὅ,τι μέσῳ τῆς εἰκόνας τοῦ Χριστοῦ – Κριτῆ, συμπληρώνει καὶ ἐνισχύει τὸ νόημα τῆς προηγούμενης στροφῆς, τὴν ἀποφασιστικὴ δηλαδὴ σημασία τῆς θεϊκῆς δύναμης γιὰ τὴν ἀποκάλυψη τῶν μυστηρίων τοῦ Θεοῦ στὸν ἄνθρωπο, πού βέβαια θὰ ἐκπληρωθεῖ κατὰ τὴ Δευτέρα Παρουσία.

Στὶς στρ. 23-28 πού ἀκολουθοῦν δίνεται ἡ ἐρμηνεία τῆς εἰκόνας τοῦ Ἀρνίου πού περιγράφηκε στὶς προηγούμενες στροφές. Ἡ ἐνότητα ἔχει δυαδικὴ δόμηση πού στηρίζεται στὸν διπλὸ ρόλο τοῦ Ἀρνίου ὡς σφαγίου καὶ ὡς Κριτῆ τῆς ἀνθρωπότητας. Ὡστόσο στὴ συγκεκριμένη ὑποενότητα ἡ σειρὰ ἀντιστρέφεται: οἱ στρ. 23-25 ἀναφέρονται στὸ Ἀρνίο ὡς Κριτῆ, ἐνῶ οἱ στρ. 26-28 στὴ νίκη τοῦ Ἀρνίου κατὰ τοῦ Ἀντιχρίστου, πού προφανῶς ἐπέρχεται μέσῳ τῆς σταυρικῆς θυσίας τοῦ Χριστοῦ. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ δημιουργεῖται ἓνα σχῆμα *χιαστὸν* πού φέρει στὸ κέντρο τῆς ὑποενότητας τὴν εἰκόνα τοῦ Χριστοῦ ὡς παντοδύναμου Κριτῆ καὶ στὰ ἄκρα ἐκείνην τῆς νίκης ἐπὶ τοῦ Διαβόλου. Καὶ οἱ δύο εἰκόνες βέβαια τονίζουν ὅτι ἐκεῖνος πού ἀποκαλύπτει στὸν ἄνθρωπο τὰ μυστήρια τοῦ Θεοῦ, πού ὅπως φαίνεται τελικὰ δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ ἡ Κρίση τοῦ κόσμου, εἶναι ὁ ἴδιος ὁ Θεὸς μέσῳ τοῦ Υἱοῦ Του. Ἡ τοποθέτηση ὡστόσο τῆς Κρίσης τοῦ κόσμου στὸ κέντρο τοῦ ἔργου ὑπαινίσσεται ὅτι τὸ πρωταρχικὸ νόημα τῆς ἀποκάλυψης τῶν μυστηρίων τοῦ Θεοῦ εἶναι τελικὰ ἡ «ἀποκάλυψη» τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου, ἡ φανέρωση τῶν ἐνδόμυχων σκέψεων, τῶν παθῶν, ἀλλὰ καὶ τῶν καλῶν πράξεών του, πού θὰ συμβεῖ κατὰ τὴ Δευτέρα Παρουσία, ἡ ὁποία βέβαια θὰ συνδυαστεῖ καὶ μὲ τὴν ἀποκάλυψη τῆς δόξας τοῦ Θεοῦ, μέσῳ τῆς νίκης Του ἐπὶ τοῦ Διαβόλου.

Στὴν ἐνότητα τῶν τριῶν πρώτων στροφῶν (στρ. 23-25) πού σχετίζονται μὲ τὴν εἰκόνα τοῦ Ἀρνίου – Κριτῆ ἡ τριαδικὴ δόμηση συνδυάζεται μὲ τὴ δυαδική, καθὼς ἡ πρώτη στροφή μόνο ἀποτελεῖ καθαρὴ ἐρμηνεία τῆς εἰκόνας πού παρουσιάστηκε στὴν ἀμέσως

προηγούμενη στροφή, ἐνῶ οἱ ἐπόμενες δύο ἀποτελοῦν οὐσιαστικά μία προέκταση τῆς ἐρμηνείας αὐτῆς προσθέτοντας κι ἄλλα χαρακτηριστικά τοῦ Χριστοῦ – Κριτῆ.

Στὴν πρώτη ἀπὸ αὐτὲς ἡ δόμηση ἀκολουθεῖ τὸ δυαδικὸ σχῆμα «γενικότερη – εἰδικότερη ἰδέα». Ἔτσι οἱ δύο πρῶτοι στίχοι ἀποτελοῦν τὴ γενικότερη ἐρμηνεία τῆς εἰκόνας τῆς προηγούμενης στροφῆς, καθὼς τὸ Ἀρνίο ταυτίζεται μὲ τὸν μοναδικὸ Κριτῆ ψυχῶν καὶ σωμάτων (στ. 89-90: *quaesitor ille solus / animaeque corporisque*), ἐνῶ στοὺς δύο ἐπόμενους ἐπεξηγεῖται εἰδικότερα τὸ νόημα τοῦ διπλᾶ ἀπειλητικοῦ ξίφους, ποὺ συμβολίζει τὸν διπλὸ θάνατο τῶν ἁμαρτωλῶν, δηλαδή τὸν πρῶτο, τὸν φυσικό, καὶ τὸν δεύτερο, τὸν πνευματικό, τὴν αἰώνια καταδίκη στὴν Κόλαση⁶⁷⁵ (στ. 91-92: *ensisque bis timendus / prima ac secunda mors est*). Ἀξίζει νὰ παρατηρήσει κανεὶς ὅτι ἡ διπλὴ ἀναφορὰ στοὺς δύο τελευταίους στίχους (μέσω τῶν *bis* καὶ *prima – secunda*) στὴν ἔννοια τοῦ διπλοῦ θανάτου ἀντιστοιχεῖ στὴν ἐπίσης διπλὴ ἀναφορὰ (μέσω τῶν *utrimque* καὶ *duplicem mortem*) τῆς διπλῆς λάμψης καὶ τοῦ διπλοῦ χτυπήματος τοῦ ξίφους ποὺ κρατοῦσε τὸ Ἀρνίο στὴν προηγούμενη στροφή. Ἡ ἀπόλυτη αὐτὴ διπλὴ ἀντιστοιχία τονίζει ἐμφατικά τὴν διττὴ ἐρμηνεία τοῦ νοήματος τοῦ ξίφους ὡς προάγγελου τοῦ διπλοῦ θανάτου τῶν ἁμαρτωλῶν, δηλαδή τοῦ σωματικοῦ, ἀλλὰ καὶ τοῦ πνευματικοῦ. Ὑπ’ αὐτὴν τὴν ἔννοια σχηματίζεται ἓνα χιαστὸν σχῆμα μεταξὺ τῶν τελευταίων στίχων τοῦ πρῶτου καὶ τοῦ δεύτερου διστίχου (*animae – prima (mors) – corporis(que) – secunda mors*) δημιουργώντας μιὰ νέα, ἐσωτερικὴ αὐτὴ τὴ φορὰ, διπλὴ ἀντιστοιχία. Μὲ ἓναν ἰδιαίτερα λοιπὸν προσεγμένο τρόπο προβάλλεται στὴ στροφή αὐτὴ ἡ παντοδυναμία τοῦ Ἀρνίου – Χριστοῦ ὡς Κριτῆ καὶ τιμωροῦ τῶν ἁμαρτωλῶν.

Ἡ ἐπόμενη στροφή συμπληρώνει τὴν ἐρμηνεία τῆς εἰκόνας τοῦ Ἀρνίου ἐπεκτείνοντάς τιν στὸ θέμα τῆς καλοκαγαθίας τοῦ Χριστοῦ. Ἡ στροφή παρουσιάζει δυαδικὴ δόμηση ποὺ στηρίζεται στὴ σύνταξη τοῦ κειμένου: οἱ δύο πρῶτοι στίχοι καὶ οἱ δύο τελευταῖοι ἀποτελοῦν δύο ξεχωριστὲς κύριες προτάσεις. Ἡ πρώτη ἀπὸ αὐτὲς ἐμπεριέχει τὴ γενικὴ ἰδέα τῆς συγκράτησης τῆς ὀργῆς τοῦ Χριστοῦ (στ. 93-94: *idem tamen benignus / ultor retundit iram*), ἐνῶ ἡ δεύτερη ἐξειδικεύει τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο αὐτὴ πραγματοποιεῖται, δηλαδή τὴν αἰώνια καταδίκη λίγων μόνο ἀπὸ τοὺς ἁμαρτωλοὺς (στ. 95-96: *paucosque non piorum / patitur perire in*

⁶⁷⁵ Γιὰ τὸ νόημα αὐτὸ τοῦ συμβολισμοῦ βλ. καὶ van Assendelft (1976), σσ. 225-226, καθὼς καὶ Charlet (1983), σσ. 81-82 καὶ Padovese (1980), σ. 221.

aeuum). Η εικόνα του φιλεύσπλαχνου Χριστού βρίσκεται σε φανερή αντίθεση με την εικόνα του σκληρού κριτή της προηγούμενης στροφής, πράγμα που επιβεβαιώνεται και έκφραστικά μέσω της παρουσίας του *tamen* στο κέντρο του πρώτου στίχου, αλλά και μέσω της γειννίασης των *benignus* και *ultor*, που κατέχουν μάλιστα έμφατικά την τελευταία και την πρώτη θέση του πρώτου και δεύτερου στίχου αντίστοιχα, δημιουργώντας κατ' αυτόν τον τρόπο έναν νοηματικό διασκελισμό. Αξίζει επίσης να προσεχθεί και η παρήχηση του *p* στους δύο τελευταίους στίχους⁶⁷⁶, που αποτελεί ένα καλλιτεχνικό μέσο που προσδίδει έμφαση στην έννοια της φιλευσπλαχνίας του Χριστού που προβάλλεται και σ' αυτούς τους στίχους. Ωστόσο έχει όρθως παρατηρηθεί πως η άποψη περί σωτηρίας ακόμη και κάποιων από τους «μη εύσεβείς» (*non piosum*), τους μη Χριστιανούς δηλαδή, αποτελεί παράδοξο για την εξηγητική παράδοση της εποχής⁶⁷⁷. Έπομένως γίνεται φανερή μια τάση να μετριασθεί η σκληρότητα του Χριστού – Κριτή της προηγούμενης στροφής και να διαφανεί η έλπιδα της βίωσης του μυστηρίου της Σωτηρίας για όλους τους ανθρώπους.

Η πρώτη έρμηνεία της εικόνας του Άρνιου ως Κριτή της οικουμένης συνεχίζεται στην επόμενη στροφή, που παρουσιάζει επίσης δυαδική δόμηση. Αυτή, όπως και στην προηγούμενη στροφή, ανταποκρίνεται πλήρως στη συντακτική δομή του κειμένου, καθώς το πρώτο και το τελευταίο δίστιχο συνιστούν έκαστο μια κύρια πρόταση – ή αντωνυμία μάλιστα *hic* που επαναλαμβάνεται στην αρχή του πρώτου και τρίτου στίχου (*huic – hunc*) αποτελεί χαρακτηριστικό λεκτικό δείκτη της διάκρισης των δύο τμημάτων της στροφής. Το πρώτο από αυτά αναφέρεται στην ιδιότητα του Χριστού ως Κριτή, που Του δόθηκε από τον Πατέρα (στ. 97-98: *huic inclutus perenne / tribuit Pater tribunal*) και το δεύτερο στο «*ὑπὲρ πᾶν ὄνομα*⁶⁷⁸» που επίσης Του παραχώρησε ο Πατέρας (στ. 99-100: *hunc obtinere iussit / nomen supra omne nomen*). Στο πρώτο δίστιχο το καινούργιο στοιχείο που προστίθεται στην εικόνα του Χριστού – Κριτή είναι το γεγονός ότι η ιδιότητα αυτή αποτελεί παραχώρηση του Πατέρα πρὸς Αυτόν. Το στοιχείο αυτό μοιάζει αναγκαίο στη θεολογική έρμηνεία της συγκεκριμένης εικόνας, καθώς η

⁶⁷⁶ Βλ. και van Assendelft (1976), σ. 227.

⁶⁷⁷ Βλ. van Assendelft (1976), σ. 227, όπου επιπλέον η έκφραση *non pii* ταυτίζεται με τους *impij* που συναντᾶ κανείς στον Άγιο Άμβρόσιο (*Psal.* 118.5.45), που δὲν εἶναι ἄλλοι ἀπὸ τοὺς ἀλλόθρησκους, οἱ ὁποῖοι θὰ καταδικαστοῦν κατὰ τὴν Τελικὴ Κρίση.

⁶⁷⁸ Πρβ. *Phil* 2.9: *propter quod et Deus illum exaltavit et donavit illi nomen super omne nomen*.

μέχρι τώρα περιγραφή θα μπορούσε να δημιουργήσει την έντυπωση της απόλυτης παντοδυναμίας του δεύτερου προσώπου της Αγίας Τριάδας εις βάρος του πρώτου. Μάλιστα ή απόλυτη συμμετρία που παρατηρείται ανάμεσα στους όρους των δύο στίχων (κάθε μία από τις τρεις λέξεις του πρώτου στίχου συνδέεται με την αντίστοιχη του δεύτερου: *huic – tribuit, inclutus – Pater, perenne – tribunal*) μοιάζει να μεταφέρει μια αίσθηση αρμονίας που μπορεί να θεωρηθεί ότι αντικατοπτρίζει αλληγορικά την αρμονία των σχέσεων των δύο προσώπων της Αγίας Τριάδος. Το δεύτερο πάλι δίστιχο αποτελεί την αποκορύφωση της δόξας του Χριστού, καθώς φέρεται να κατέχει το «*ὑπὲρ πᾶν ὄνομα*». Ὡστόσο και αυτό παρουσιάζεται «*ἄνωθεν δεδομένο*», καθώς Του δόθηκε μετά από προσταγή του Θεού (στ. 99: *iussit*). Ἄν λοιπόν ή προηγούμενη στροφή συμπλήρωσε την έρμηνεία της εικόνας του Χριστού – Κριτή μέσω της έπισημανσης της φιλευσπλαχνίας Του, ή συγκεκριμένη στροφή έστιάζει στην από τον Θεό προερχόμενη δόξα Του. Με άλλα λόγια ή αποκάλυψη των μυστηρίων του Θεού κατά την Τελική Κρίση, τὸ ἔργο δηλαδή της σωτηρίας του ανθρώπου, προβάλλει ως αποτέλεσμα της συνέργειας του Πατρὸς και του Υἱοῦ. Αυτό βέβαια δὲν τονίζεται για να έπισημανθεί απλῶς ή έμπιστοσύνη που πρέπει να έχει ὁ πιστὸς στὸν Χριστὸ – Κριτή⁶⁷⁹, ἀλλὰ περισσότερο για να καταστεί έμφανής ή θεότητά Του και έπομένως ή αυτονόητη σημασία Του για τή σωτηρία του ανθρώπου, ή ὁποία δὲν εξαρτᾶται μόνο από την προαίρεση και την προσπάθεια του ανθρώπου.

Ἡ έπόμενη ένότητα, αυτή των στρ. 26-28, αποτελεί τή δεύτερη θεολογική έρμηνεία της εικόνας του Αρνίου. Ἡ δομή της ένότητας ακολουθεῖ ἕναν συνδυασμὸ δυαδικῆς και τριαδικῆς δόμησης: αποτελείται από τρεῖς στροφές που διέπονται ὅμως από δυαδική λογική, καθώς ή πρώτη έμπεριέχει τὸ γενικότερο νόημά της, τή νίκη δηλαδή του Χριστού ἐπὶ του Ἀντιχρίστου κατά την Τελική Κρίση, ἐνῶ οἱ έπόμενες δύο τήν επεξηγοῦν. Μάλιστα στην πρώτη από αυτές περιγράφεται ή καταστροφική δράση του θηρίου της Αποκαλύψεως, ἐνῶ στην έπόμενη ή κατατρόπωση του από τὸν Χριστό. Τὸ νοηματικὸ βάρος λοιπὸν της ὅλης ένότητας φαίνεται να πέφτει στη σύγκρουση του Χριστού με τὸν Ἀντίχριστο και τή νίκη του πρώτου ἐπὶ του δεύτερου.

Ἡ έννοια αυτή είναι έμφανής ἤδη από την στρ. 26, που χαρακτηρίζεται από δυαδική δόμηση, που στηρίζεται στη συντακτική

⁶⁷⁹ Βλ. και Evenepoel (1978β'), σ. 68.

δομή τοῦ κειμένου. Ἐτσι οἱ δύο πρῶτοι στίχοι, πού ταυτίζονται μὲ μιὰ κύρια πρόταση, παρουσιάζουν τὸν Χριστὸ ὡς Αὐτὸν πού θὰ ἀφανίσει τὸν Διάβολο (στ. 101-102: *hic praepotens cruenti / extinator Antichristi*), ἐνῶ οἱ δύο ἐπόμενοι, πού συνθέτουν μιὰ δευτερεύουσα ἀναφορική πρόταση, ἐπεκτείνει τὴν ἔννοια τῆς συντριβῆς τοῦ Ἀντιχρίστου ἐστιάζοντας στὸ γεγονός τοῦ θριάμβου τοῦ Χριστοῦ (στ. 103-104: *qui de furente monstro / pulchrum refert tropaeum*). Κατὰ συνέπεια ἡ δυαδικὴ δόμηση τῆς στροφῆς στοχεύει στὴν ὀλοκληρωμένη παρουσίαση τῆς νίκης τοῦ Χριστοῦ ἐπὶ τοῦ Ἀντιχρίστου, τόσο δηλαδὴ ὡς θριάμβου – ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ πρώτου – ὅσο καὶ ὡς συντριβῆς – ἀπὸ τὴν πλευρὰ τοῦ δευτέρου. Μάλιστα ἡ ἔννοια αὐτὴ φαίνεται νὰ ὑποστηρίζεται καὶ ἀπὸ τὴν ἐσωτερικὴ δόμηση τοῦ κάθε διστίχου. Ἐτσι στὸ πρῶτο ἀπὸ αὐτὰ παρατηρεῖται μὲν μιὰ παραλληλία ἀνάμεσα στοὺς χαρακτηρισμοὺς πού ἀποδίδονται στὸν Χριστὸ καὶ τὸν Διάβολο (*praepotens – cruenti – extinator – Antichristi*), πού ἀποκαλύπτει τὴ μεταξὺ τους ἀντιπαράθεση, ὡστόσο ἡ παρεμβολὴ τοῦ *extinator* ἀνάμεσα στὴ φράση *cruenti...Antichristi*, συνδυαζόμενη μάλιστα μὲ ἓναν νοηματικὸ διασκελισμὸ ἀνάμεσα στοὺς δύο στίχους, ἀντανაკλᾷ τὴν κυριαρχία τοῦ πρώτου ἐπὶ τοῦ δευτέρου.

Ἡ ἐπόμενη στροφή ἀναφέρεται στὸ θηρίο τῆς Ἀποκαλύψεως καὶ τὸ καταστροφικὸ του ἔργο. Ἡ δομὴ τῆς εἶναι ἐπίσης δυαδική, ὅπως καὶ τῆς προηγούμενης, καὶ μάλιστα ἰσορροπημένη: τὸ πρῶτο δίστιχο ἀποτελεῖται ἀπὸ τὴν εἰκόνα τοῦ θηρίου πού καταβροχθίζει τοὺς ἀνθρώπους (στ. 105-106: *quam bestiam capacem / populosque devorantem*) καὶ τὸ δεύτερο ἀπὸ τὴν παρομοίωσή του μὲ τὴ Χάρυβδη (στ. 107-108: *quam sanguinis Charybdem / Iohannis execratur*). Ἡ παρουσία τοῦ ἀναφορικοῦ *quam* στὴν ἀρχὴ κάθε διστίχου ἀποτελεῖ ὅπωςδήποτε ἰσχυρὴ ἔνδειξη τοῦ διαχωρισμοῦ τῆς στροφῆς σὲ δύο τμήματα. Μένει ὡστόσο νὰ διερευνηθεῖ ἡ σχέση μεταξὺ τῶν δύο εἰκόνων. Ἡ πρώτη ἀπὸ αὐτὲς στέκεται ἀπλῶς στὴν καταστροφικὴ δύναμη τοῦ θηρίου πάνω στοὺς ἀνθρώπους, τοὺς ὁποίους ἀφανίζει. Ἡ δεύτερη πάλι μοιάζει νὰ ἐπεκτείνει τὴν εἰκόνα ἀλλὰ καὶ νὰ κλιμακώνει τὴν ἔντασή της, καθὼς παρουσιάζει τὸ ἀποτέλεσμα τῆς καταστρεπτικῆς μανίας τοῦ θηρίου, δηλαδὴ τὸ αἷμα (στ. 107: *sanguinis Charybdem*), ἀλλὰ καὶ τὸν ἀποτροπιασμὸ τοῦ συγγραφέα τῆς Ἀποκαλύψεως πού καταριέται τὸ θηρίο – εἶναι χαρακτηριστικὸ μάλιστα ὅτι ἡ ἀναφορὰ στὴν κατάρα καταλαμβάνει ὀλόκληρο τὸν τελευταῖο στίχο. Ἐπομένως ἡ δυαδικὴ δόμηση τῆς στροφῆς στοχεύει στὴν ἐπισήμανση τῶν βαθύτερων

συνεπειῶν τῆς δράσης τοῦ Ἀντιχρίστου γιὰ τὸν ἄνθρωπο, οἱ ὁποῖες δὲν περιορίζονται μόνο στὸν πνευματικό του ἀφανισμό, ἀλλὰ ἐπεκτείνονται καὶ στὴν ἀπόγνωσή του (κάτι ποὺ ἐκφράζεται μέσῳ τῆς κατάρας).

Ἡ τελευταία στροφή τῆς ὑποενότητας τῶν ὁραμάτων τῆς Ἀποκάλυψης χαρακτηρίζεται κι αὐτὴ ἀπὸ δυαδικὴ δόμηση. Τὸ πρῶτο δίστιχο ἀναφέρεται στὴ βλασφημία τοῦ ὀνόματος τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸ θηρίο τῆς Ἀποκαλύψεως (στ. 109-110: *hanc nempe, quae sacratum / praeferre nomen ausa*), ποὺ ἀποτελεῖ καὶ τὴν αἰτία τῆς συντριβῆς τοῦ θηρίου ἀπὸ τὸν Χριστό, ποὺ περιγράφεται στὸ δεύτερο δίστιχο (στ. 111-112: *imam petit gehennam / Christo perempta vero*). Τὸ δυαδικὸ λοιπὸν σχῆμα τῆς στροφῆς στηρίζεται στὸ σχῆμα αἰτίου – αἰτιατοῦ καὶ ἀναδεικνύει ὡς βαθύτερη αἰτία τῆς συντριβῆς τοῦ Ἀντιχρίστου τὴ βλασφημία τοῦ ὀνόματος τοῦ Θεοῦ, τὴν ὕβρη ποὺ διέπραξε ἐναντίον Του (ἐμφατικὰ διατυπωμένη μέσα ἀπὸ τὸν συνδυασμὸ τοῦ προθέματος *prae-* καὶ τῆς μετοχῆς *ausa*, ποὺ φανερῶνει τὸ θράσος τοῦ θηρίου νὰ προβάλει τὴν ὕβρη του⁶⁸⁰), καὶ ταυτόχρονα ὑπογραμμίζει τὴ δύναμη τοῦ Χριστοῦ καὶ τὴ νίκη Του ἐπὶ τοῦ Ἀντιχρίστου. Αὐτὴ ἡ νίκη ἀποτελεῖ μιὰ πτυχή τῶν «μυστηρίων» ποὺ θὰ ἀποκαλυφθοῦν κατὰ τὴ Συντέλεια τοῦ Κόσμου καὶ ἡ ὁποία παρουσιάζεται ὄχι μόνο σὲ αὐτὴν τὴ στροφή, ἀλλὰ καὶ στὸ σύνολο τῆς ἐνότητας τῶν στρ. 20-28 ὡς ἀποτέλεσμα τῆς δύναμης τοῦ Θεοῦ. Τὸ συγκεκριμένο νόημα τῆς στροφῆς φαίνεται νὰ ὑποστηρίζεται καὶ ἀπὸ τὴν ἐσωτερικὴ δόμηση κάθε διστίχου. Στὸ πρῶτο ἀπὸ αὐτὰ παρατηρεῖται ἕνας νοηματικὸς διασκελισμὸς (στ. 109-110: *quae sacratum / praeferre nomen ausa*) ποὺ διαταράσσει τὴ συνέχεια τῆς δευτερεύουσας ἀναφορικῆς πρότασης καὶ προκαλεῖ ὀξεία ἀντίθεση ἀνάμεσα στὴν ἱερότητα τοῦ ὀνόματος τοῦ Θεοῦ καὶ τὴ βλασφημία τοῦ Ἀντιχρίστου, καθὼς εἶναι χαρακτηριστικὴ ἡ τοποθέτηση τοῦ *sacratum* στὸ τέλος τοῦ πρῶτου στίχου καὶ τοῦ *praeferre* στὴν ἀρχὴ τοῦ ἐπομένου. Στὸ δεύτερο πάλι δίστιχο ἐπικρατεῖ μιὰ αἴσθησις ἀρμονίας, ποὺ προκύπτει ἀπὸ τὴν ὁμοία δόμηση τῶν δύο στίχων, καθένας ἀπὸ τοὺς ὁποίους ἀποτελεῖται ἀπὸ ἕναν ρηματικὸ τύπο στὸ κέντρο του (*petit, perempta*) ποὺ περιβάλλεται ἀπὸ ἕνα οὐσιαστικὸ καὶ τὸν ἐπιθετικὸ του προσδιορισμὸ (*imam...gehennam / Christo...vero*). Ἄν λοιπὸν οἱ δύο πρῶτοι στίχοι ἐκφράζουν τὴ σύγκρουση μεταξὺ τοῦ ἀλαζόνος Ἀντιχρίστου καὶ τοῦ Χριστοῦ, οἱ δύο τελευταῖοι παρουσιάζουν ὡς ἀπολύτως φυσιολογικὸ

⁶⁸⁰ Γιὰ τὴν παρατήρησι βλ. καὶ van Assendelft (1976), σ. 230.

γεγονός τὴν τελικὴ ἐπικράτηση τοῦ δεύτερου καὶ τὴ συντριβὴ τοῦ πρώτου.

Τὸ δεύτερο θεωρητικὸ μέρος τοῦ ποιήματος τελειώνει μὲ μιὰ ἐνότητα τριῶν στροφῶν (στρ. 29-31), στὴν ὁποία διατυπώνονται τὰ θεολογικὰ συμπεράσματα ἀπὸ τὴ διήγηση γιὰ τὸν Ἰωσήφ καὶ τὸ «ἀποκαλυπτικὸ» ὄραμα τοῦ θηρίου. Τὰ συμπεράσματα αὐτὰ κινοῦνται γύρω ἀπὸ τὸν ἄξονα τῆς ἀντίθεσης ἀνάμεσα στὸν ὕπνο τῶν δικαίων καὶ τῶν ἀδίκων. Ἔτσι ἡ στρ. 29 ἀναφέρεται στὸν ὕπνο τοῦ δικαίου (εἶναι ἐμφανῆς ἡ σύνδεσή της μὲ τὴ διήγηση τοῦ Ἰωσήφ), ἐνῶ οἱ δύο ἐπόμενες (στρ. 30-31) στὸν ὕπνο τῶν ἀμαρτωλῶν, συμπληρώνοντας ἔτσι τὰ θεολογικὰ συμπεράσματα τοῦ δεύτερου μέρους τοῦ ποιήματος μὲ σκέψεις ποὺ ἀναπτύχθηκαν στὸ πρῶτο μέρος του: οἱ δίκαιοι ἀξιῶνται νὰ δοῦν τὴν ἀποκάλυψη τῶν μυστηρίων τοῦ Θεοῦ, ἐνῶ οἱ ἄδικοι ἀπὸ τὴν ἄλλη στεροῦνται αὐτῆς τῆς δυνατότητας⁶⁸¹. Ἐπομένως ἡ τριαδικὴ δόμηση συνδυάζεται καὶ πάλι μὲ τὴ δυαδικότητα μὲ τρόπο τέτοιο, ὥστε τὸ δεύτερο μέρος τοῦ ποιήματος νὰ συνδέεται μὲ τὴ θεολογία τῶν ὄνειρων.

Στὴν πρώτη ἀπὸ αὐτὲς τὶς στροφὲς ὁ δίκαιος παρουσιάζεται νὰ ἀπολαμβάνει ἕναν τέτοιο ὕπνο (στ. 113-114: *talia sopore iustus / mentem relaxat heros*), ὥστε νὰ διασχίζει ὅλον τὸν οὐρανὸ μὲ τὸ προφητικὸ του πνεῦμα (στ. 115-116: *ut spiritu sagaci / caelum peragret omne*). Ἡ δυαδικὴ δομὴ τῆς στροφῆς συμπίπτει μὲ τὴ δυαδικὴ συντακτικὴ δόμηση: μία κύρια πρόταση (πρῶτο δίστιχο) καὶ μία δευτερεύουσα (δεύτερο δίστιχο). Τὸ δεύτερο δίστιχο οὐσιαστικὰ διευκρινίζει τὸ πρῶτο, καθὼς ἐξηγεῖ ποιὸς εἶναι αὐτὸς ὁ ἀνάλαφρος ὕπνος ποὺ βιώνει ὁ δίκαιος ἄνθρωπος: εἶναι αὐτὸς ποὺ τοῦ δίνει προφητικὴ δύναμη, ποὺ τὸν ὀδηγεῖ δηλαδὴ στὴν ἀποκάλυψη τῶν οὐρανίων μυστηρίων. Νοηματικὰ λοιπὸν ἡ στροφή συνδέεται μὲ τὴ στρ. 19, ὅπου προβάλλεται ὡς θεολογικὸ συμπέρασμα τῆς διήγησης τοῦ Ἰωσήφ ἢ μέσω τοῦ ὕπνου ἀποκάλυψη τῶν μυστηρίων (στ. 74: *arcana per soporem*) στοὺς δικαίους (στ. 73: *iustis*). Ἐπιπλέον θὰ πρέπει νὰ προσεχθεῖ ἡ σύνδεση τῶν *iustus* καὶ *heros*, ποὺ τοποθετοῦνται ἀμφότερα στὸ τέλος τοῦ στίχου ὅπου ἀνήκουν. Δεδομένου ὅτι ἡ λέξη *heros* σὲ χριστιανικὰ συμφραζόμενα παραπέμπει

⁶⁸¹ Εὐστοχα ὁ Charlet (1982), σσ. 98-99, θεωρεῖ ὅτι οἱ βιβλικὲς διηγήσεις συνδέονται μὲ τὸ θεωρητικὸ μέρος τοῦ ποιήματος, καθὼς παρέχουν ρητορικὰ *exempla* ποὺ τὸ ἐπιβεβαιώνουν. Ἔτσι ἀντικρούει καὶ τὴν ἀποψη τῆς van Assendelft (1976), σσ. 26-28, ὅτι ἡ ἐνότητα τῶν βιβλικῶν διηγήσεων δὲν παρουσιάζει ἰσχυρὴ σύνδεση μὲ τὰ θεωρητικὰ μέρη τοῦ ποιήματος, κάτι ποὺ συμβαίνει σὲ ἄλλα ποιήματα τῆς συλλογῆς.

συχνά στον μάρτυρα της πίστης⁶⁸², ή έννοια του δικαίου συνδέεται και με την όμολογία της πίστης και τη δοκιμασία του πιστού. Το γεγονός αυτό αφενός αποτελεί πρόσθετη ένδειξη της σύνδεσης της στροφής με τη διήγηση του Ίωσήφ (ό οποίος επίσης βίωσε δοκιμασίες λόγω της έναντίον του ζήλιας των αδελφών του), αφετέρου δέ υπογραμμίζει την εξάρτηση της αποκάλυψης των μυστηρίων του Θεού από την πνευματική κατάσταση του ανθρώπου.

Η επόμενη στροφή αναφέρεται στον ύπνο των άμαρτωλών, στους όποιους όμως κατατάσσεται (μέσω του *nos*) ή πλειοψηφία των πιστών. Έπομένως ο δίκαιος της προηγούμενης στροφής δεν έρχεται σε αντίθεση με τους άπίστους ή τους έχθρους των Χριστιανών, αλλά με τον μέσο πιστό που υποκύπτει στην άμαρτία. Τα γνωρίσματα αυτού του πιστού παρουσιάζονται σε δύο τμήματα: στον δεύτερο στίχο, που αναφέρεται στα πολλά τους άμαρτήματα (στ. 118: *quos creber inplet error*), και στους δύο επόμενους, που αναφέρονται σε κάτι βαθύτερο, στην επιθυμία για την άμαρτία (στ. 119-120: *concreta quos malarum / vitiat cupido rerum*). Αν λάβει κανείς υπ' όψιν του και τον γενικό χαρακτήρα του πρώτου στίχου (στ. 117: *nos nil meremur horum*), που φέρνει στο προσκήνιο την κατηγορία αυτή των πιστών, τότε προκύπτει στην πραγματικότητα ένας συνδυασμός δυαδικού και τριαδικού σχήματος, σύμφωνα με το οποίο ο πρώτος στίχος επεξηγείται από δύο τμήματα, τα όποια μάλιστα αποτελούν δευτερεύουσες αναφορικές προτάσεις εισαγόμενες με την αντωνυμία *quos*. Η μεγαλύτερη έκταση του δεύτερου τμήματος δημιουργεί μιὰ κλιμάκωση όσον αφορά την παρουσίαση της άμαρτωλότητας του ανθρώπου, καθώς αναφέρεται όχι άπλως στη συχνότητα της άμαρτίας, αλλά σε κάτι ουσιαστικότερο και βαθύτερο, την επιθυμία της άμαρτίας. Έτσι, αν και η στροφή θυμίζει σαφώς τους δύο πρώτους στίχους της δέκατης τέταρτης στροφής⁶⁸³, όπου και πάλι οί άμαρτωλοί παρουσιάζονταν να γεμίζουν την ψυχή τους από την άμαρτία, εντούτοις ή έμφαση που δίνεται εδώ στη βαθύτερη ροπή του ανθρώπου προς την άμαρτία προσδιορίζει σαφέστερα τα αίτια της αδυναμίας του πιστού να γνωρίσει τα μυστήρια του Θεού.

Η τριακοστή πρώτη στροφή του ποιήματος επιμένει στο θέμα των όνειρων των άμαρτωλών με μία πιό αισιόδοξη όμως διάθεση. Ο μέσος πιστός μπορεί να μὴν αξίζει την αποκάλυψη των μυστηρίων του Θεού,

⁶⁸² Βλ. van Assendelft (1976), σσ. 231-232.

⁶⁸³ Βλ. van Assendelft (1976), σσ. 233.

ὅπως οἱ δίκαιοι, τοῦ ἀρκεῖ ὅμως ἓνας γλυκὺς ὕπνος νὰ ξεκουράσει τὸ κουρασμένο σῶμα του (στ. 121-122: *sat est quiete dulci / fessum fovere corpus*) καὶ οἱ μορφές ποὺ παρουσιάζονται στὰ ὄνειρα νὰ μὴν τὸν ἀπειλήσουν μὲ κάτι κακό (στ. 123-124: *sat, si nihil sinistrum / vanae minentur umbrae*). Ἡ δυαδικότητα στὴ δομὴ εἶναι φανερὴ καὶ σὲ αὐτὴν τὴ στροφὴ, ἡ ὁποία ἀποτελεῖται ἀπὸ δύο μέρη, καθένα ἀπὸ τὰ ὁποῖα ξεκινᾷ μὲ τὴ φράση *sat (est)*. Ἡ συνάφεια μεταξὺ τῶν δύο τμημάτων καθίσταται ἐμφανῆ καὶ ἀπὸ τὴν ὁμοιότητα τοῦ τρόπου δόμησης τοῦ δευτέρου στίχου τοῦ καθενός: ἓνας ρηματικὸς τύπος (*fovere / minentur*) περιβάλλεται κάθε φορὰ ἀπὸ ἓνα οὐσιαστικὸ μὲ τὸν ἐπιθετικὸ του προσδιορισμὸ (*fessum...corpus / vanae...umbrae*). Ἡ ὁμοιότητα αὐτὴ ὑπογραμμίζει προφανῶς τὴ βαθύτερη σχέση μεταξὺ τῶν δύο τμημάτων τῆς στροφῆς, καθένα ἀπὸ τὰ ὁποῖα λειτουργεῖ συμπληρωματικὰ πρὸς τὸ ἄλλο: οἱ πιστοὶ μπορεῖ νὰ εἶναι εὐχαριστημένοι μὲ ἓναν ὕπνο ποὺ θὰ ἀναπαύσει τὸ σῶμα, ἀλλὰ καὶ τὴν ψυχὴ, καθὼς θὰ εἶναι ἀπαλλαγμένος ἀπὸ τρομακτικὲς εἰκόνες ποὺ θὰ τὴν ἀναστατώσουν. Βέβαια οἱ *vanae umbrae* αὐτῆς τῆς στροφῆς θυμίζουν τὴν *mendax imago* καὶ τὶς *species tremendas* τοῦ πρώτου θεωρητικοῦ μέρους τοῦ ποιήματος (στ. 46 καὶ 56 ἀντίστοιχα). Ὅπως λοιπὸν ἡ προηγούμενη στροφὴ συνδέεται μὲ τὸ πρῶτο μέρος ἐπὶ τῇ βάσει τῆς ἀνθρώπινης ὑπαιτιότητας ποὺ προκαλεῖ τὰ ἄσχημα ὄνειρα, ἔτσι καὶ αὐτὴ ἡ στροφὴ φέρνει καὶ πάλι στὸ προσκήνιο τὴ θεολογία τῶν ὄνείρων, αὐτὴ τὴ φορὰ ὅμως ἀπὸ τὴν ὀπτικὴ γωνία τῶν ἀποτελεσμάτων στὸν ὕπνο τῆς ἀμαρτωλότητος τοῦ ἀνθρώπου. Ὅσοσο ὑπάρχει μιὰ λεπτὴ ἀλλὰ οὐσιώδης διαφορὰ: οἱ πιστοί, ἂν καὶ ἀμαρτωλοί, παρουσιάζονται νὰ ἔχουν τὴ δυνατότητα νὰ ἀπολαύσουν ἓναν ὕπνο ὄχι βέβαια ὅπως τῶν δικαίων, ἀλλὰ τουλάχιστον ἀπαλλαγμένο ἀπὸ τὸν τρόμο καὶ τὰ φοβερὰ ὄνειρα. Μὲ ἄλλα λόγια μετριάζεται ἡ αὐστηρὴ διάκριση τοῦ πρώτου θεωρητικοῦ μέρους μεταξὺ δικαίων ποὺ δικαιῶνται νὰ βλέπουν τὴν ἀποκάλυψη τῶν μυστηρίων τοῦ Θεοῦ καὶ ἀδίκων ποὺ καταδικάζονται σὲ τρομακτικὰ ὄνειρα, καθὼς ἀναγνωρίζεται καὶ μιὰ τρίτη ἐνδιάμεση κατηγορία ἀνθρώπων, αὐτὴ τοῦ μέσου πιστοῦ, ποὺ παρὰ τὴν ἀμαρτωλότητά του μπορεῖ νὰ ἀξιωθεῖ νὰ ἀπαλλαγεῖ ἀπὸ τὰ τρομακτικὰ ὄραματα, χωρὶς ὡστόσο νὰ φτάσει στὸ σημεῖο νὰ ζήσει τὴν ἀποκάλυψη τῶν μυστηρίων τοῦ Θεοῦ. Αὐτὴ ἡ ἀλλαγὴ κλίματος κατέστη βέβαια ἐμφανῆς ἤδη στὴν ἐνότητα τοῦ «ἀποκαλυπτικοῦ» ὄραματος καὶ εἰδικότερα στοὺς στ. 95-96, ὅπου ὁ Χριστὸς – Ἄρνιο φαίνεται νὰ καταδικάζει στὴν Κόλαση μόνο

λίγους ἀπὸ τοὺς ἀσεβεῖς. Μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ λοιπὸν τὰ θεολογικὰ συμπεράσματα ἀπὸ τὸ δεύτερο μέρος τοῦ ποιήματος ὀλοκληρώνονται: ἡ ὀσιότητα τοῦ χαρακτήρα τοῦ ἀνθρώπου μπορεῖ νὰ τὸν καταστήσει ἄξιο τῆς γνώσης τῶν μυστηρίων τοῦ Θεοῦ, ὅμως τὰ πάντα ἐν τέλει ἐξαρτῶνται ἀπὸ τὴν παντοδυναμία τοῦ Θεοῦ, ὁ Ὅποιος μπορεῖ νὰ ἐξασφαλίσαι ἔστω καὶ μιὰ ἀπλή νυκτερινὴ γαλήνη στὸν μέσο ἀγωνιζόμενο πιστό.

IV) Β' θεωρητικὸ μέρος (στρ. 32-37): παραινέσεις πρὸς τοὺς πιστοὺς

- 125 *Cultor Dei memento*
te fontis et lavacri
rorem subisse sanctum, στρ. 32
te chrismate innotatum.
- Fac, cum vocante somno*
130 *castum petis cubile,*
frontem locumque cordis στρ. 33
crucis figura signet.
- Crux pellit omne crimen,*
fugiunt crucem tenebrae:
135 *tali dicata signo* στρ. 34
mens fluctuare nescit.
- Procul, o procul vagantum*
portenta somniorum,
procul esto pervicaci στρ. 35
140 *praestigiator actu.*
- O tortuose serpens,*
qui mille per Maeandros
fraudesque flexuosas στρ. 36
agitas quietia corda,
- 145 *Discede, Christus hic est,*
hic Christus est, liquesce:
signum quod ipse nosti στρ. 37

Τὸ τρίτο καὶ τελευταῖο τμήμα τοῦ κυρίως μέρους τοῦ ποιήματος χωρίζεται σὲ δύο ἰσομεγέθη τμήματα τῶν τριῶν στροφῶν. Στὸ πρῶτο (στρ. 32-34) δίνονται παραινέσεις πρὸς τοὺς πιστοὺς, προκειμένου νὰ ἔχουν ἕναν γαλήνιο ὕπνο, ἐνῶ στὸ δεύτερο (στρ. 35-37) ὁ ἀποδέκτης τῆς ἀποστροφῆς τοῦ ποιητῆ εἶναι πλέον ὁ Διάβολος, ἀπὸ τὸν ὁποῖο ζητεῖται νὰ ἐξαφανιστεῖ ἀπὸ τὸν ὕπνο τῶν πιστῶν. Ἡ δυαδικὴ διαίρεση τῆς ἐνότητας στηρίζεται καὶ σὲ αὐτὴν τὴν περίπτωσι στὸ νοηματικὸ δίπολο ἀνθρώπινος – θεῖος παράγοντας, ὅσον ἀφορᾷ πάντα τὴ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου. Ἔτσι στὸ πρῶτο τμήμα τῆς ἐνότητας οἱ δύο παράγοντες φαίνεται νὰ συνεργάζονται (ὁ πιστὸς ἐπικαλεῖται τὴ δύναμη τοῦ Σταυροῦ), ἐνῶ στὸ δεύτερο κυριαρχεῖ ὁ δεύτερος (ἡ δύναμη τοῦ Χριστοῦ εἶναι αὐτὴ πού θὰ διώξει τὸν Διάβολο).

Ἐπιπλέον φαίνεται νὰ ὑπάρχει ὁμοιότητα καὶ ὡς πρὸς τὸν ἐσωτερικὸ τρόπο δόμησης τοῦ καθενὸς ἀπὸ τὰ δύο τμήματα τῆς ἐνότητας. Τὸ σχῆμα δηλαδὴ στὸ ὁποῖο στηρίζονται εἶναι ἕνας συνδυασμὸς δυαδικότητας καὶ τριαδικότητας, καθὼς οἱ τρεῖς στροφές χωρίζονται κάθε φορὰ σὲ δύο μέρη, τὸ πρῶτο ἐκ τῶν ὁποίων ἀποτελεῖται ἀπὸ μία στροφή καὶ τὸ δεύτερο ἀπὸ δύο. Στὴν πρώτη περίπτωσι ἡ σχέση μεταξύ τῶν δύο αὐτῶν τμημάτων εἶναι συμπληρωματικὴ, καθὼς σὲ αὐτὰ ἀναφέρονται δύο ὄπλα τοῦ πιστοῦ, τὸ Βάπτισμα – Χρίσμα (στρ. 34) καὶ ὁ Σταυρὸς (στρ. 35-36), ἐνῶ στὴ δεύτερη ἢ πρώτη στροφή περιέχει τὴν κεντρικὴ ἰδέα, τὴν ἀπομάκρυνσι δηλαδὴ τοῦ Διαβόλου ἀπὸ τὸν ὕπνο τοῦ πιστοῦ, ἢ ὁποῖα ἀναλύεται στίς δύο ἐπόμενες – εἶναι χαρακτηριστικὸ μάλιστα τὸ γεγονὸς ὅτι ἡ πρώτη στροφή τῆς ὑποενότητας αὐτῆς περιέχει μιὰ ἀποστροφή σὲ τρίτο πρόσωπο (*esto*), ἐνῶ οἱ ἄλλες δύο, πού συνθέτουν μάλιστα μιὰ συντακτικὴ περίοδο, σὲ δεύτερο (*discede, liquesce*).

Τὸ δομικὸ σχῆμα τοῦ συνδυασμοῦ δυαδικότητας καὶ τριαδικότητας κυριαρχεῖ καὶ στὴν πρώτη στροφή τῆς ἐνότητας. Αὐτὴ ἀποτελεῖται ἀπὸ τρία μέρη πού ἔχουν ὡς βάση τους τὴν ἑκτασι ἑνὸς στίχου (ἢ πρώτη ἀποτελεῖται ἀπὸ τὸν πρῶτο στίχο, ἢ δεύτερη ἀπὸ τοὺς δύο ἐπόμενους καὶ ἢ τρίτη ἀπὸ τὸν τελευταῖο), τὸ καθένα ἀπὸ τὰ ὁποῖα ταυτίζεται μὲ ἕνα συγκεκριμένο νόημα, ἀλλὰ καὶ ἕναν συγκεκριμένο κυρίαρχο συντακτικὸ ὄρο: στὸν πρῶτο στίχο τὸ ρῆμα τῆς κύριας πρότασις καλεῖ τὸν πιστὸ νὰ θυμηθεῖ (στ. 125: *cultor Dei, memento*), οἱ δύο ἐπόμενοι

περιέχουν τὸ πρῶτο πράγμα πὸν πρέπει νὰ θυμηθεῖ, δηλαδή τὸ γεγονός τῆς Βάπτισής του, πὸν ἐκφράζεται μέσα ἀπὸ ἓνα ἀπαρέμφατο (στ. 126-127: *te fontis et lavacri / rorem subisse sanctum*), καὶ ὁ τελευταῖος τὸ δεύτερο πράγμα πὸν πρέπει νὰ ἔχει ὁ πιστὸς κατὰ νοῦν, δηλαδή τὸ γεγονός ὅτι εἶναι φορέας τοῦ Χρίσματος, κάτι πὸν ἐπίσης δηλώνεται μέσα ἀπὸ ἓνα ἀπαρέμφατο (στ. 128: *te chrismate innotatum*)⁶⁸⁴. Ἡ ἐξάρτηση λοιπὸν δύο ἀπαρεμμάτων ἀπὸ τὸ ρῆμα *memento* (ἀξίζει μάλιστα νὰ προσεχθεῖ καὶ ἡ πρόταξη τοῦ ὑποκειμένου τους *te* κάθε φορά, κάτι πὸν ἀποτελεῖ σαφῆ ἔνδειξη τῆς ὁμοιότητος τῶν δύο τελευταίων τμημάτων τῆς στροφῆς) καὶ ἡ ἀναφορὰ δύο ὄπλων τοῦ πιστοῦ ἔρχεται νὰ προσθέσει μιὰ δυαδικὴ διάσταση στὸ τριμερὲς δομικὸ σχῆμα τῆς στροφῆς. Ὅσον ἀφορᾷ τὸ νόημα τῆς, ἡ ἐμφατικὴ τοποθέτηση τῆς κλητικῆς προσφώνησης στὴν ἀρχὴ τῆς στροφῆς καὶ ἡ χρῆση τῆς προστακτικῆς μέλλοντα *memento*, πὸν ἀποπνέει ἐπισημότητα καὶ σοβαρότητα⁶⁸⁵, ὑπογραμμίζουν τὴ σημασία τῆς ἐνεργοποίησης τοῦ πιστοῦ, μέσω τῆς ἐσωτερικῆς ἀφύπνισης, προκειμένου νὰ ἐξασφαλίσαι ἓναν ἤρεμο ὕπνο. Παράλληλα ὅμως ἡ ἀναφορὰ στὴν καθαρτικὴ δύναμη τοῦ Βαπτίσματος⁶⁸⁶ καὶ τὸ Χρίσμα μοιάζει νὰ ἐπισημαίνει καὶ τὴν ἀπαραίτητη ἐπενέργεια τῆς Θείας Χάριτος γιὰ τὴν ἐκπλήρωση αὐτοῦ τοῦ στόχου.

Στὴν ἐπόμενη στροφή τὸ θέμα μετατοπίζεται στὴ δύναμη τοῦ Σταυροῦ ὡς μέσου προφύλαξης τοῦ πιστοῦ κατὰ τὸν ὕπνο. Συντακτικὰ ἡ στροφή ἀποτελεῖται ἀπὸ δύο προτάσεις, μιὰ κύρια (στ. 129/131-132: *fac...frontem locumque cordis / crucis figura signet*)⁶⁸⁷ καὶ μιὰ δευτερεύουσα (στ. 129-130: *cum vocante somno / castum petis cubile*). Ἡ διαίρεση ὅμως αὐτὴ συμβαδίζει καὶ μὲ τὸ νόημα, καθὼς ἡ κύρια πρόταση ἐμπεριέχει τὴν προτροπὴ πρὸς τὸν πιστὸ νὰ κάνει τὸ σημεῖο τοῦ Σταυροῦ στὸ σῶμα του, ἐνῶ ἡ δευτερεύουσα στὴν πραγματικότητα ἐκφράζει τὸν στόχο πὸν ἐπιδιώκεται μὲ τὴν κίνηση αὐτῆ. Ἀξίζει μάλιστα νὰ προσεχθεῖ ἡ ἔννοια τοῦ *castum...cubile*, πὸν παραπέμπει σαφῶς στὸν ἀπαλλαγμένο ἀπὸ τὰ

⁶⁸⁴ Ὅπως παρατηρεῖ ἡ van Assendelft (1976), σ. 236, ἡ χρῆση τοῦ ρήματος *innotare* γιὰ τὴ δήλωση τοῦ Χρίσματος εἶναι ἐξόχως περιγραφικὴ καὶ ἐντυπωσιακὴ (*in-nota-re*).

⁶⁸⁵ Βλ. van Assendelft (1976), σ. 234.

⁶⁸⁶ Ἡ van Assendelft (1976), σ. 235 ἐπισημαίνει σωστὰ ὅτι μέσω τοῦ *fontis* δηλώνεται ἡ αἰώνια «φρεσκάδα» τοῦ Μυστηρίου τοῦ Βαπτίσματος, ἐνῶ μέσω τοῦ *lavacri* ἡ καθαρτικὴ του δύναμη. Ὁ ὅρος *fons* ὡς δηλωτικὸς τοῦ βαπτίσματος ἐντοπίζεται καὶ στὸ *Cath.* 5. 119.

⁶⁸⁷ Ἡ περίφραση *fac*+ὑποτακτικὴ, συνηθισμένη καὶ στὰ κλασικὰ Λατινικά, μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὡς κύρια πρόταση πὸν ἐκφράζει προσταγή.

τρομακτικά έρωτικά όνειρα ύπνο⁶⁸⁸. Έπομένως ή δυαδική δόμηση τής στροφής προβάλλει τήν ιδέα τής έξασφάλισης ένός άγνου ύπνου μέσω του Σταυροῦ⁶⁸⁹. Η ιδέα αυτή υποστηρίζεται ποιητικά και από τήν όμοιότητα τής κατασκευής του δεύτερου και τέταρτου στίχου, οί όποιοί άποτελούνται από ένα δισύλλαβο ρήμα (*petis / signet*) και ένα τρισύλλαβο ουσιαστικό μέ τόν δισύλλαβο προσδιορισμό του (*castum cubile / crucis figura*). Μέ τόν τρόπο αυτό τó σημείο του Σταυροῦ πού προβάλλεται στόν τέταρτο στίχο μοιάζει νά άποτελεῖ τήν άπάντηση στο αίτημα του πιστου στόν δεύτερο στίχο για άσκανδάλιστο ύπνο.

Η έπόμενη στροφή είναι επίσης άφιερωμένη στη δύναμη του Σταυροῦ, μέ διαφορετική όμως αυτή τή φορά σημασία. Ο Σταυρός έδω είναι Αυτός πού διώχνει τήν άμαρτία και τó σκοτάδι (στ. 133-134: *crux pellit omne crimen, / fugiunt crucem tenebrae*) και μέ του Όποιου τή βοήθεια ό νοῦς του άνθρώπου έξασφαλίζει τήν ήρεμία του (στ. 135-136: *tali dicata signo / mens fluctuare nescit*). Η στροφή άποτελεῖται από δύο ίσομεγέθη μέρη, καθένα από τά όποια άποτελεῖ και μία συντακτική περίοδο. Στο πρώτο από αυτά επικρατεῖ μιá συγκρουσιακή λογική κατά τήν παρουσίαση του Σταυροῦ, ό Όποιος άντιτίθεται στην άμαρτία και τó σκοτάδι. Η έσωτερική μάλιστα δομή του διστίχου είναι ιδιαίτερα άποκαλυπτική τής λογικής αυτής. Έτσι ό κάθε στίχος παρουσιάζει άπλή συντακτική δομή, πού στην πρώτη περίπτωση ακολουθεῖ τó σχήμα «ύποκείμενο – ρήμα – άντικείμενο (μέ τόν έπιθετικό του προσδιορισμό)», ένω στη δεύτερη ή διάταξη αλλάζει και παίρνει τή μορφή «ρήμα – άντικείμενο – ύποκείμενο». Η τοποθέτηση τών δύο ύποκειμένων (*crux – tenebrae*) στα άκρα τής ένότητας ύπογραμμίζει τή μεταξύ τους άντιπαράθεση, ένω από τήν άλλη ή κάλυψη του ένδιάμεσου χώρου από τά ρήματα και τά άντικείμενά τους σέ σχήμα έκ παραλλήλου έπιτρέπει τήν άντιδιαστολή τών ίσοσύλλαβων *crimen* και *crucem*. Από τήν άλλη στο δεύτερο τμήμα τής στροφής ή σύγκρουση αυτή έξαφανίζεται και ή δύναμη του Σταυροῦ έμφανίζεται νά έπιφέρει γαλήνη και ήρεμία. Η έννοια τής ήρεμίας ύποβάλλεται από τήν ίδια, όμαλή και χωρίς αναλύσεις, μετρική δομή τών δύο στίχων (υ-υ-υ-), πού έρχεται έτσι σέ άντίθεση μέ τήν άνάλυση του πρώτου πόδα στο *fugiunt*

⁶⁸⁸ Για τήν έρμηνεία αυτή βλ. van Assendelft (1976), σ. 237, όπου έπισημαίνεται ή συχνή αναφορά στα έρωτικά όνειρα πού διαταράσσουν τόν ύπνο του πιστου σέ χριστιανικούς ύμνους πριν από τόν ύπνο.

⁶⁸⁹ Για τή συνηθισμένη αναφορά του Προυδεντίου στόν Σταυρό ως σύμβολο θριάμβου και νίκης βλ. Herrera (1950), σσ. 88-91.

τοῦ στ. 134, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὸ γεγονός ὅτι ἀποτελοῦνται ἀπὸ τὸν ἴδιο ἀριθμὸ λέξεων. Ἔτσι ἡ ἡρεμία τοῦ δεύτερου διστίχου μοιάζει νὰ ἀποτελεῖ τὸ ἀποτέλεσμα τῆς σύγκρουσης μεταξὺ Σταυροῦ καὶ ἁμαρτίας τοῦ πρώτου.

Στὴν ἐπόμενη στροφή ἐμπεριέχεται ἡ γενικὴ ἰδέα τῆς δεύτερης ἐνότητας αὐτοῦ τοῦ μέρους τοῦ ποιήματος, δηλαδή ἡ ἐκκληση γιὰ ἀπομάκρυνση τοῦ Διαβόλου ἀπὸ τὸν ὕπνο τοῦ πιστοῦ. Ἡ στροφή ἀποτελεῖται ἀπὸ δύο δίστιχα, καθένα ἀπὸ τὰ ὁποῖα εἰσάγεται μὲ τὸ *procul* (στὸ πρῶτο μάλιστα ἐμφατικὰ ὑπογραμμιζόμενο μέσῳ τοῦ σχήματος ἀναφορᾶς: *procul, o procul*, πὸν δημιουργεῖ μία «ἀποτροπιαστικὴ» ἀτμόσφαιρα πὸν θυμίζει τὴν τριπλὴ ἄρνηση τοῦ Διαβόλου κατὰ τὸ Βάπτισμα⁶⁹⁰). Στὸ πρῶτο ἀπὸ αὐτὰ ζητεῖται ἡ ἀπομάκρυνση τῶν τρομακτικῶν ὄνειρικῶν περιπλανήσεων τοῦ νοῦ (στ. 137-138: *procul, o procul vagantum / portenta somnniorum*), ἐνῶ στὸ δεύτερο τοῦ πονηροῦ καὶ ἐπίμονου δημιουργοῦ τους, δηλαδή τοῦ Διαβόλου (στ. 139-140: *procul esto pervicaci / praestigiator actu*)⁶⁹¹. Ἡ δυαδικὴ αὐτὴ δομὴ ἐξυπηρετεῖ σαφῶς ἐρμηνευτικὲς ἐπιδιώξεις, καθὼς τὰ ἄσχημα ὄνειρα πὸν ἀναφέρονται στοὺς δύο πρώτους στίχους ἀποδίδονται τελικὰ μέσῳ τῶν ἐπόμενων δύο στὸν πονηρὸ Διάβολο⁶⁹², σὲ δύναμη δηλαδή ἀνώτερη ἀπὸ αὐτὴν τοῦ ἀνθρώπου. Σὲ ἀντίθεση λοιπὸν μὲ τὴν ἐνότητα τῶν τριῶν προηγούμενων στροφῶν, ἐδῶ τὰ ὄνειρα συνδέονται μόνο μὲ δυνάμεις ἄσχετες μὲ τὸν ἄνθρωπο καὶ ὄχι μὲ τὴ δική του συμπεριφορὰ. Ἄξιζει μάλιστα νὰ προσεχθεῖ ὅτι ἡ σχέση αὐτὴ τῶν δύο ἐπιμέρους

⁶⁹⁰ Βλ. van Assendelft (1976), σσ. 240-241, ὅπου γίνεται σύνδεση καὶ μὲ παρόμοιες ἀποτροπιαστικὲς ἐκφράσεις τῆς ἀρχαιοελληνικῆς καὶ ρωμαϊκῆς λογοτεχνίας (πρβ. Verg. *Aen.* 6.258: *procul, o procul este profani*).

⁶⁹¹ Ἡ ἄποψη τῆς van Assendelft (1976), σ. 240, ὅτι ἡ λέξη *portenta* ὑπονοεῖ ὄχι τὰ τρομακτικὰ ὄνειρα αὐτὰ καθεαυτὰ, ἀλλὰ τὸν Διάβολο πὸν τὰ προκαλεῖ, μοιάζει ὑπερβολικὴ, καθὼς στὴν περίπτωσι αὐτὴ θὰ δημιουργοῦνταν μία περιττὴ ἐπανάληψι σὲ σχέση μὲ τὸ ἐπόμενο δίστιχο.

⁶⁹² Ἡ προτίμησι τῆς van Assendelft (1976), σσ. 240-241 στὶς γραφῆς *praestigiator* καὶ *astu* εἶναι ἄστοχη. Βεβαίως ἡ πρώτη δημιουργεῖ, ὅπως ὑποστηρίζεται, μιὰ ὠραία παρήχησι σκληρῶν συμφώνων πὸν σὲ συνδυασμὸ μὲ τὸ νόημα τῆς λέξεως ἐπιτείνει τὴν ἀρνητικὴ παρουσίασι τοῦ Διαβόλου, ὡστόσο ἡ ἔννοια τῆς ἀπατηλότητος τῶν ὄνειρων, πὸν ὑποδηλώνεται ἀπὸ τὸ *praestigiator*, ἀπαντᾷ καὶ στὸ πρῶτο θεωρητικὸ μέρος τοῦ ποιήματος (πρβ. στ. 46: *mendax imago*, στ. 47-48: *animos...fallit*). Ὅσο γιὰ τὴ γραφὴ *astu*, αὐτὴ ἀσφαλῶς ὑποδηλώνει αὐτὴν τὴν ἔννοια, ὡστόσο ἡ υἰοθέτησι τῆς θὰ ἀποτελοῦσε μᾶλλον ὑπερβολὴ λόγῳ τῆς χρησιμοποίησι τῆς γραφῆς *praestigiator*. Βέβαια σὲ ποιητικὰ πλαίσια κάτι τέτοιο θὰ ἦταν ἀνεκτό, ὡστόσο ἡ χρῆσι τῆς λέξεως *actus* ὡς δηλωτικῆς τῶν ὄνειρων καὶ μάλιστα στὴν ἴδια πτώσι (*actu*) στὸν στ. 40 καθιστᾷ πιὸ ἐλκυστικὴ τὴν ἀποδοχὴ τῆς.

τμημάτων τῆς στροφῆς ἐνδυναμώνεται καὶ ἀπὸ τὴν ὁμοιότητα τῆς ἐσωτερικῆς τους δομῆς. Σὲ καθένα ἀπὸ αὐτὰ δηλαδὴ ὁ πρῶτος στίχος ἀποτελεῖται ἀπὸ τρεῖς λέξεις (τὸ ἐπιφώνημα *o* μπορεῖ σαφῶς νὰ θεωρηθεῖ ὡς μία λεκτική ἐνότητα μὲ τὸ *procul* πὸ ἀκολουθεῖ) καὶ ὁ δεύτερος ἀπὸ δύο. Παράλληλα εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι ἡ τελευταία λέξη τοῦ πρῶτου στίχου ἀποτελεῖ κάθε φορὰ προσδιορισμὸ τῆς τελευταίας λέξης τοῦ ἐπόμενου (*vagantum...somniaiorum / pervicaci...actu*). Ἔτσι ὑπογραμμίζεται ἡ σχέση τῶν «περιπλανώμενων» ὄνειρικῶν εἰκόνων μὲ τὴν ἐπίμονη δράση τοῦ πονηροῦ Διαβόλου, καθὼς οἱ πρῶτες ἀποτελοῦν ἀποτελεσματὸ τῆς δεύτερης.

Ὁ Διάβολος ἀποτελεῖ τὸ πρωταγωνιστικὸ πρόσωπο καὶ τῆς ἐπόμενης στροφῆς, πὸν μαζὶ μὲ τὴν προτελευταία στροφή τοῦ ποιήματος συνθέτουν, ὅπως ἔχει ἤδη ἀναφερθεῖ, μία νοηματικὴ καὶ συντακτικὴ ἐνότητα. Σ' αὐτὴν τὴν ἐνότητα συγκρούονται ὁ Διάβολος μὲ τὸν Χριστὸ μὲ φόντο πάντα τὸν ὕπνο τοῦ πιστοῦ. Ὁ δυῖσμός μάλιστα πὸν διαπερνᾷ τὴ δομὴ τῆς ἐνότητας ἀντικατοπτρίζει τὴ διπολικὴ αὐτὴ σύγκρουση, καθὼς ἡ πρώτη στροφή ἀναφέρεται στὸν Διάβολο καὶ τὴν ἐπιζήμια γιὰ τὸν ἄνθρωπο δράση του, ἐνῶ ἡ δεύτερη στὸν Χριστὸ καὶ τὴ νίκη του ἐπὶ τοῦ Διαβόλου.

Ἡ στρ. 36 παρουσιάζει δυαδική, ἀλλὰ ὄχι συμμετρικὴ δόμηση. Ὁ πρῶτος στίχος τῆς μὲ τὴν ἀποστροφή πρὸς τὸν Διάβολο (στ. 141: *o tortuose serpens*) φέρνει στὸ προσκῆνιο τὸ πρωταγωνιστικὸ πρόσωπο τῆς στροφῆς, ἡ δράση τοῦ ὁποῖου θὰ ἀποκαλυφθεῖ ἀπὸ τοὺς ἐπόμενους τρεῖς στίχους, πὸν συνθέτουν μάλιστα μία δευτερεύουσα ἀναφορικὴ πρόταση: αὐτὸς μέσα ἀπὸ τοὺς πολύπλοκους δόλους του (στ. 142-143: *qui mille per meandros / fraudesque flexuosas*) ἀναταράσσει τὶς γαλήνιες ψυχές (στ. 144: *agitas quieta corda*). Παράλληλα ὅμως φαίνεται νὰ λειτουργεῖ καὶ ἓνα ἄλλο ἐσωτερικὸ δομικὸ σχῆμα, δυαδικὸ καὶ αὐτό, αὐτὴ τὴ φορὰ σὲ καθαρὰ νοηματικὸ καὶ ὄχι συντακτικὸ ἐπίπεδο. Ἔτσι οἱ τρεῖς πρῶτοι στίχοι κινοῦνται γύρω ἀπὸ τὴν ἀλληγορικὴ εἰκόνα τῶν ποικίλων ἐλιγμῶν τοῦ φιδιοῦ-Διαβόλου – τὰ ἰσοσύλλαβα καὶ σχεδὸν ὁμοιοκατάληκτα ἐπίθετα *tortuose* καὶ *flectuosas* μὲ τὰ ὁποῖα ἀρχίζει καὶ τελειώνει τὸ τμήμα αὐτό, ἀλλὰ καὶ ἡ λέξη *meandros* στὸν ἐνδιάμεσο στίχο ἀποτελοῦν σαφέστατη ἔνδειξη μιᾶς ἐμμονῆς στὴν ἰδέα τῆς πονηρῆς δράσης τοῦ Διαβόλου – ἐνῶ ὁ τελευταῖος στίχος ἀναφέρεται στὰ ἀποτελέσματα τῆς δράσης αὐτῆς, τὴ διατάραξη δηλαδὴ τῆς γαλήνης τοῦ πιστοῦ. Ἐπομένως ἡ συμπλοκὴ δύο παράλληλων

έσωτερικῶν δομικῶν σχημάτων φαίνεται νὰ ἀντανακλᾷ μὲ ἰδιαίτερα καλλιτεχνικὸ τρόπο τὴν πολύμορφη καὶ περίπλοκη ἐξαπάτηση τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸν Διάβολο.

Ἡ ἐξαπάτηση ὅμως αὐτὴ φθάνει στὸ τέλος της μὲ τὴν παρουσία τοῦ Χριστοῦ καὶ τὴ νίκη Του κατὰ τοῦ Διαβόλου, ποὺ ἀποτελεῖ τὸ θέμα τῆς τριακοστῆς ἑβδομῆς στροφῆς τοῦ ποιήματος. Αὐτὴ ἀποτελεῖται ἀπὸ δύο συντακτικὲς περιόδους χωρισμένες ἰσομερῶς σὲ δύο δίστιχα, στὸ πρῶτο ἐκ τῶν ὁποίων τονίζεται ἡ παρουσία τοῦ Χριστοῦ καὶ ζητεῖται ἡ ἀπομάκρυνση τοῦ Διαβόλου (στ. 145-146: *discede, Christus hic est, / hic Christus est, liquesce*), ἐνῶ τὸ δεύτερο παρουσιάζει τὰ ἀποτελέσματα τῆς παρουσίας τοῦ Χριστοῦ, δηλαδὴ τὴ συντριβὴ τοῦ Διαβόλου μὲ τὴ δύναμη τοῦ Σταυροῦ (στ. 147-148: *signum quod ipse nosti / damnat tuam catervam*). Ἡ στροφή δηλαδὴ εἶναι δομημένη μὲ τέτοιο τρόπο, ὥστε νὰ εἶναι διακριτές οἱ δύο νοηματικὲς συνιστώσες της, δηλαδὴ ἡ παρουσία τοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ συνακόλουθη συντριβὴ τοῦ Σατανᾶ. Ἡ πρώτη μάλιστα ἀπὸ αὐτὲς προβάλλεται μὲ ἰδιαίτερα προσεγμένο τρόπο μέσα ἀπὸ τὸ χιαστὸν σχῆμα τοῦ πρώτου διστίχου, τὸ ὁποῖο τοποθετεῖ στὸ κέντρο τὴν ἐπισήμανση τῆς παρουσίας τοῦ Χριστοῦ (*Christus hic est, hic Christus est*) καὶ στὰ ἄκρα τὶς προτροπὲς πρὸς τὸν Διάβολο (*discede, liquesce*), στὶς ὁποῖες μάλιστα παρατηρεῖται καὶ κλιμάκωση, καθὼς μὲ τὴ δεύτερη ζητεῖται ὄχι ἀπλῶς ἡ ἀπομάκρυνση τοῦ Διαβόλου, ἀλλὰ ἡ πλήρης ἐξουδετέρωσή του, ὁ ἐκμηδενισμὸς του⁶⁹³. Μάλιστα ἓνα παρόμοιο χιαστὸν σχῆμα παρατηρεῖται στὶς δύο φράσεις ποὺ ἀναφέρονται στὴν παρουσία τοῦ Χριστοῦ (*Christus hic hic Christus*), οἱ ὁποῖες ἐλκύουν μὲ τὸν τρόπο αὐτὸ τὴν προσοχὴ τοῦ ἀναγνώστη. Ἄν προσπαθοῦσε κανεὶς νὰ συνθέσει μιὰ εἰκόνα μὲ βάση τὸ πρῶτο αὐτὸ δίστιχο, τότε αὐτὴ θὰ εἶχε σίγουρα στὸ κέντρο της τὸν Χριστὸ καὶ γύρω Του τοὺς δαίμονες νὰ τρέπονται σὲ φυγή. Ὅσον ἀφορᾷ πάλι τὸ τελευταῖο δίστιχο, φαίνεται νὰ ἀντιστοιχεῖ νοηματικὰ καὶ ἐν μέρει δομικὰ πρὸς τὸ τελευταῖο δίστιχο τῆς προηγούμενης στροφῆς, ποὺ περιέγραφε τὴ δράση τοῦ Διαβόλου. Ἔτσι στὶς ἀπάτες ἐκείνου ἀντιπαρατίθεται ἡ ἀλήθεια τοῦ Σταυροῦ, τὸν ὁποῖο γνωρίζει καὶ ὁ Διάβολος (*quod ipse nosti*), ἐνῶ ἡ ταραχὴ ποὺ προκαλεῖ ὁ Σατανὰς στὴν ψυχὴ τοῦ πιστοῦ (*agitas quieta corda*) ἐξουδετερώνεται ἀπὸ τὴν συντριβὴ του ἀπὸ τὸν Χριστὸ (*damnata tuam catervam*). Καθένας λοιπὸν ἀπὸ τοὺς δύο στίχους τοῦ διστίχου τῆς προηγούμενης στροφῆς μοιάζει νὰ ἀντιπαρατίθεται πρὸς τὸν

⁶⁹³ Βλ. καὶ van Assendelft (1976), σ. 243.

ἀντίστοιχο στίχο τοῦ διστίχου αὐτῆς τῆς στροφῆς, ἐνῶ παράλληλα ἀξίζει νὰ σημειωθεῖ ἡ ὁμοιότητα τῆς συντακτικῆς δομῆς τῶν τελευταίων στίχων (ρῆμα – ἐπιθετικός προσδιορισμός – ἀντικείμενο). Ἡ ἐνότητα λοιπὸν τῶν τριῶν τελευταίων στροφῶν κλείνει μὲ τρόπο ποὺ ὑπενθυμίζει τὸν κυρίαρχο ρόλο ποὺ μποροῦν νὰ παίξουν γιὰ τὸν ὕπνο τοῦ πιστοῦ τόσο ὁ Διάβολος, ὅσο καὶ ὁ Χριστός – δηλαδή δυνάμεις ποὺ δὲν προέρχονται ἀπὸ τὸν ἴδιο τὸν ἄνθρωπο – προβάλλοντας ὡστόσο τὸ αἰσιόδοξο μήνυμα τῆς τελικῆς ἐπικράτησης τοῦ Χριστοῦ, ἀκολουθώντας ἔτσι τὴν αἰσιόδοξη προοπτικὴ τῆς ἐνότητας τῶν στρ. 32-34.

V) Ἐπίλογος (στρ. 38)

Corpus licet fatiscens
 150 *iaceat recline paulum,*
Christum tamen sub ipso στρ. 38
meditabimur sopore.

Τὸ ποίημα ὀλοκληρῶνεται μὲ μιὰ στροφή ποὺ προβάλλει τὴν ἀντίθεση ἀνάμεσα στὸ κουρασμένο σῶμα τοῦ ἀνθρώπου λίγο πρὶν ἀπὸ τὸν ὕπνο καὶ τὴν ἀδιάκοπη στροφή τοῦ πνεύματός του στὸν Χριστό. Ἡ στροφή αὐτὴ δὲν μπορεῖ σαφῶς νὰ ἐνταχθεῖ στὴν προηγούμενη ἐνότητα⁶⁹⁴, καθὼς διαφέρει ὑφολογικὰ ἀπὸ αὐτήν, ἀφοῦ δὲ συνεχίζει τὸ προτρεπτικὸ ὕφος τῆς προηγούμενης. Ἐξάλλου τὸ νόημα τῆς, κυρίως σὲ ἀλληγορικὸ ἐπίπεδο, φαίνεται πὼς συμπυκνώνει τὸ κεντρικὸ νόημα τοῦ ποιήματος. Σ' αὐτὸ βέβαια συμβάλλει καὶ ἡ δυαδικὴ δομὴ τῆς, ποὺ στηρίζεται στὴν ἀντίθεση μεταξὺ τοῦ κουρασμένου σώματος ποὺ ζητᾶ τὴν ἀνάπαυση τοῦ ὕπνου (στ. 149-150: *corpus licet fatiscens / iaceat recline paulum*) καὶ τοῦ πνεύματος ποὺ ἀκόμη καὶ μέσα σὲ αὐτὸν τὸν ὕπνο στρέφεται πρὸς τὸν Χριστό (στ. 151-152: *Christum tamen sub ipso / meditabimur sopore*). Ἡ δυαδικὴ δομὴ φαίνεται ἀρκετὰ ἰσορροπημένη, καθὼς συμπίπτει καὶ μὲ τὴ συντακτικὴ δομὴ τῆς στροφῆς: οἱ δύο πρῶτοι στίχοι ἀποτελοῦν μία δευτερεύουσα ἐναντιωματικὴ πρόταση, ἐνῶ οἱ ἐπόμενοι δύο μία κύρια. Ἔτσι φωτίζεται καλύτερα ἡ ἀντίθεση τῆς στροφῆς, ποὺ ἀνακεφαλαιώνει καὶ τὸ νόημα τοῦ ποιήματος: ὁ πιστὸς χριστιανός, ὅσο κουρασμένος καὶ ἀπογοητευμένος κι ἂν νιώθει ἀπὸ τὶς δυσκολίες ἢ τοὺς πειρασμοὺς τῆς ζωῆς, δὲν ἔχει παρὰ νὰ στρέψει τὸ

⁶⁹⁴ Τὴ διάταξη αὐτὴ ἀκολουθεῖ ὁ Evenepoel (1978β'), σ. 70.

βλέμμα του πρὸς τὸν Χριστό, τὸν μόνο πού μπορεῖ νὰ τοῦ ἐξασφαλίσει τὴν ἀποκάλυψη τῶν μυστηρίων τοῦ Θεοῦ, δηλαδή τὴν ἴδια τὴ σωτηρία του. Γιὰ τὴν ἐπίτευξη αὐτοῦ τοῦ στόχου δηλαδή εἶναι ἀπαραίτητη ἡ συνέργεια δύο παραγόντων: ἀφενὸς τοῦ θεϊκοῦ καὶ ἀφετέρου τοῦ ἀνθρώπινου. Ἴσως λοιπὸν δὲ θὰ πρέπει νὰ θεωρηθεῖ τυχαία ἢ ὅμοια θέση πού καταλαμβάνουν στὸν προτελευταῖο καὶ τὸν τελευταῖο στίχο τῆς στροφῆς ἀντίστοιχα οἱ λέξεις *Christum* καὶ τὸ σὲ πρῶτο πληθυντικὸ πρόσωπο ρῆμα *meditabimur*. Ἄν μάλιστα συνυπολογιστεῖ καὶ ἡ παρουσία τῆς ἔκφρασης *sub ipso sopore*, τότε πράγματι ἡ τελευταία στροφή καὶ ἰδιαίτερα τὸ τελευταῖο της δίστιχο συνοψίζει τὸ θέμα τοῦ ποιήματος: τὴ συνέργεια τοῦ θείου καὶ τοῦ ἀνθρώπινου παράγοντα γιὰ τὴ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου ὑπὸ τὸ φῶς τῆς ἀλληγορίας τοῦ ὕπνου.

VI) Συμπεράσματα

Ἡ ἀνάλυση λοιπὸν πού προηγήθηκε φανερῶνει πῶς ἡ ἄποψη⁶⁹⁵ πού ὑποστηρίχθηκε σχετικὰ μὲ τὴν ἔλλειψη κεντρικοῦ θέματος καὶ ἐσωτερικῆς νοηματικῆς συνοχῆς στὸ ἕκτο ποίημα τοῦ *Cathemerinon*, ἀλλὰ καὶ τὴν ἀδυναμία σύνδεσής του μὲ τὰ ὑπόλοιπα ποιήματα τοῦ πρώτου μέρους τῆς συλλογῆς, δὲν εὐσταθεῖ. Τὸ ποίημα ἔχει κεντρικὸ θέμα, τὴ συνέργεια δηλαδή τοῦ ἀνθρώπινου καὶ θεϊκοῦ παράγοντα γιὰ τὴν ἐπίτευξη τῆς ἀνθρώπινης σωτηρίας, πού ἀποτελέσσει, ὅπως εἶδαμε, κεντρικὸ θέμα καὶ στὰ δύο προηγούμενα ποιήματα τῆς συλλογῆς. Ἡ ἰδέα αὐτὴ ἐπιλέγεται στὴ συγκεκριμένη περίπτωση νὰ δοθεῖ μέσῳ τῆς θεολογίας τῶν ὀνειρῶν: ὁ γαλήνιος ὕπνος τοῦ πιστοῦ, πού ἰσοδυναμεῖ ἀλληγορικὰ μὲ τὴν αἰώνια ζωὴ καὶ τὴ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου, μπορεῖ νὰ ἐπιτευχθεῖ μόνο μέσῳ τῆς πνευματικῆς ζωῆς τοῦ πιστοῦ καὶ τῆς δύναμης καὶ τῆς φιλευσπλαχνίας τοῦ Θεοῦ⁶⁹⁶. Αὐτὸ τὸ θεολογικὸ νόημα

⁶⁹⁵ Βλ. van Assendelft (1976), σσ. 26-28, ὅπου ὑποστηρίζεται ὅτι τὸ θέμα τῆς τριαδικότητος τοῦ Θεοῦ, ἂν καὶ ἰσχυρὸ, ὥστόσο δὲν μπορεῖ νὰ θεωρηθεῖ ὡς τὸ κύριο θέμα τοῦ ποιήματος, ἐνῶ ὁ μόνος συνεκτικὸς δεσμὸς του μὲ τὰ προηγούμενα ποιήματα εἶναι ἡ πάλη μὲ τὶς δυνάμεις τοῦ σκότους, τὶς ὁποῖες συντριβεῖ ἡ δύναμη τοῦ Χριστοῦ.

⁶⁹⁶ Ὁ Sixt (1889), σ. 11, ἂν καὶ ἀναγνωρίζει τὸν διδακτικὸ - παραινετικὸ χαρακτήρα τοῦ ποιήματος, ἐντούτοις τὸν περιορίζει αὐστηρὰ στὸ θέμα τοῦ ὕπνου: τὸ ποίημα παρέχει συμβουλὲς στοὺς πιστοὺς πῶς νὰ ἀποφεύγουν τὰ ἄσχημα ὄνειρα μὲ τὴν ἐπίκληση τῆς δύναμης τοῦ Σταυροῦ. Παρομοίως καὶ ὁ Evenepoel (1986), σ. 84, βλέπει ὡς κύριο στόχο τοῦ ποιήματος τὴν ἐνθάρρυνση τῶν πιστῶν στὴν ἀντιμετώπιση τοῦ σκότους πού ἐπέρχεται.

ἐκφράζεται τόσο μέσω τῶν δύο θεωρητικῶν τμημάτων τοῦ ποιήματος, ὅσο καὶ μέσω τῶν βιβλικῶν διηγήσεων καὶ εἰκόνων ποὺ ἐμπεριέχονται ἀνάμεσά τους⁶⁹⁷. Οἱ τελευταῖες μάλιστα δὲν εἶναι, ὅπως ὑποστηρίχθηκε⁶⁹⁸, ἄσχετες μεταξύ τους: ἐξεταζόμενες ἀπὸ τὴν ὀπτική γωνία τῆς συνέργειας θεοῦ καὶ ἀνθρωπίνου παράγοντα, τότε τὸ χάρισμα τῆς ἐρμηνείας τῶν ὁραμάτων, ἢ βίωση δηλαδὴ τῆς ἀποκάλυψης τῶν μυστηρίων τοῦ Θεοῦ, ἐμφανίζεται μέσα ἀπὸ τὶς διηγήσεις τοῦ Ἰωσήφ νὰ συνδέεται μὲ τὴν ἀγιότητα τοῦ βίου τοῦ πιστοῦ, ἐνῶ στὴν ἐπόμενη ἐνότητα ἢ ἀποκάλυψη τῶν οὐρανίων μυστηρίων, ποὺ αὐτὴ τὴ φορὰ ταυτίζονται μὲ τὴ νίκη τοῦ Χριστοῦ ἐπὶ τοῦ Διαβόλου, παρουσιάζεται ἐξαρτημένη ἀπὸ τὴ θεϊκὴ δύναμη. Ἐκεῖνο ὅμως ποὺ εἶναι ἀκόμη πιὸ ἀξιοπρόσεκτο εἶναι ὅτι ἡ ἰδέα αὐτὴ φαίνεται νὰ ὑποστηρίζεται καὶ ἀπὸ τὴν περίτεχνη δομὴ τοῦ ποιήματος, καθὼς στὴ διάταξη τῶν εὐρύτερων ἐνοτήτων του παρουσιάζεται συνεχῆς ἐναλλαγὴ τῶν δύο αὐτῶν παραγόντων, ποὺ ἀκολουθεῖ, ὅπως φαίνεται καὶ ἀπὸ τὸν πίνακα ποὺ παρατίθεται στὸ τέλος τῆς ἀνάλυσης, τὸ ἐξῆς σχῆμα: $\beta - \beta - \beta/\alpha - \alpha - \beta - \alpha/\beta - \beta - \alpha/\beta$. Στὸ κέντρο σχεδὸν τοῦ ποιήματος, στὶς στρ. 15-28, τοποθετοῦνται οἱ δύο αὐτοὶ παράγοντες ξεχωριστά ($\alpha-\beta$), ἐνῶ πρὶν καὶ μετὰ ἀπὸ αὐτὲς παρουσιάζονται τρεῖς φορὲς ἀντίστοιχα, εἴτε μόνος του ὁ θεϊκὸς παράγοντας (β) εἴτε σὲ συνδυασμὸ μὲ τὸν ἀνθρώπινο (β/α , α/β). Τέλος ὁ δυϊσμὸς αὐτὸς σὲ νοηματικὸ ἐπίπεδο φαίνεται νὰ διεισδύει καὶ στὸν τρόπο δόμησης τοῦ ἐσωτερικοῦ κάθε στροφῆς, ὅπου κυριαρχεῖ, ὅπως φάνηκε κατὰ τὴν ἀνάλυσή μας, τὸ δυαδικὸ σχῆμα, ἐνῶ στὸ ἐπίπεδο τῶν εὐρύτερων ἐνοτήτων, ὅπως φαίνεται καὶ ἀπὸ τὸν πίνακα ποὺ παρατίθεται στὸ τέλος τῆς παρούσας ἀνάλυσης, ὑπερισχέει ὁ συνδυασμὸς δυαδικότητος καὶ τριαδικότητος, κάτι ποὺ ἐνδεχομένως νὰ ἀντικατοπτρίζει τὸν συνδυασμὸ τοῦ ἀνθρώπινου καὶ τοῦ θεοῦ παράγοντα. Σὲ κάθε περίπτωση ἡ δομὴ προβάλλει καὶ σὲ αὐτὸ τὸ ποίημα συναφῆς μὲ τὰ θεολογικὰ νοήματά του καὶ ἀποσκοπεῖ στὴν καλύτερη ἔκφρασή τους σὲ λογοτεχνικὸ ἐπίπεδο.

⁶⁹⁷ Ἐπομένως αὐτὲς δὲν πρέπει νὰ θεωρηθοῦν ὡς ἀπλὰ *exempla* ποὺ δὲ σχετίζονται μὲ τὴν κεντρικὴ ἀλληγορία τοῦ ποιήματος (ὅπως τὰ χαρακτηρίζει ἡ Lühken (2002), σ. 206, ὑποσ. 58).

⁶⁹⁸ Βλ. van Assendelft (1976), σ. 27.

	ΣΤΡΟΦΕΣ	ΔΟΜΗ (2=δυαδική, 3=τριάδική, 2/3=συνδυασμός των δύο)	ΘΕΟΛΟΓΙΚΟ ΝΟΗΜΑ	νοηματικοί άξονες: α (=άνθρωπινος παράγοντας), β (=θείος παράγοντας)
ΕΙΣΑΓΩΓΗ	1-2: ή Αγία Τριάδα και τα γνωρίσματά της	2/3	επικράτηση του Θεού επί των δυνάμεων του σκότους	-
Α' ΘΕΩΡΗΤΙΚΟ ΜΕΡΟΣ: Θεολογία των όνείρων	3-14	2/3	σύνδεση των όνείρων με τη σωματική και πνευματική κατάσταση του πιστού, αλλά και με έξωτερικούς παράγοντες	β
		2/3		
		2/3		
B' ΜΕΡΟΣ: βιβλικές διηγήσεις και εικόνες	15-31	2/3	ή οσιότητα του πιστού και ή δύναμη του Χριστού ως παράγοντες τής αποκαλύψεως των μυστηρίων του Θεού	α

			20-28: εικόνα θηρίου Αποκάλυ- ψης	2/3			β
			29-31: θεολογική έμφυνησία	2/3			
Γ' ΘΕΩΡΗΤΙΚΟ ΜΕΡΟΣ: παράνευσεις και προσταγές σχετικά με τὰ ὄνειρα	32-37		32-34: παράνευσεις πρὸς τὸν πιστό	2/3	2	ἡ νίκη τοῦ Χριστοῦ ἐπὶ τοῦ Διαβόλου προστατεύει τὸν ὕπνο τοῦ πιστοῦ	α/β
			35-37: ἀποστοροφή πρὸς τὸν Διάβολο	2/3			β
ΕΠΙΛΟΓΟΣ	38			2		συνέργεια τοῦ θείου καὶ τοῦ ἀνθρώπινου παραγόντα γιὰ τὴ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου	α/β

ΣΥΝΟΛΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ – ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Ἡ ἀνάλυση τῆς «μακροδομῆς» καὶ «μικροδομῆς» τῶν ἕξι πρώτων ποιημάτων τῆς συλλογῆς μπορεῖ νὰ ὀδηγήσει σὲ μιὰ τυπολογία τῶν δομικῶν σχημάτων ποὺ χρησιμοποιοῦνται σὲ αὐτά. Εἶναι φανερὸ ὅτι ἡ κατασκευὴ τους καὶ γενικότερα ὁ τρόπος ὀργάνωσης τῶν ἐπιμέρους νοημάτων στηρίζεται σὲ μιὰ καθαρὸ δυαδικὴ ἢ τριαδικὴ λογικὴ ἢ, συχνότερα, στὸ συνδυασμὸ τους. Αὐτὴ ἡ δυαδικότητα ἢ τριαδικότητα ἔχει ὡς βάση ἀναφορᾶς τῆς σὲ ἐπίπεδο «μικροδομῆς» εἴτε τῆ μετρικῆ μορφή τοῦ κειμένου (κῶλα, ἡμιστίχια, στίχοι, στροφές) εἴτε τῆ συντακτικῆ (περίοδοι, ἡμιπερίοδοι, προτάσεις, ἐπιμέρους συντακτικοὶ ὅροι). Μὲ ἄλλα λόγια ὁ χωρισμὸς μιᾶς εὐρύτερης θεματικῆς ἐνότητας ἐνὸς ποιήματος ἢ ἀκόμη καὶ μιᾶς στροφῆς σὲ μικρότερες αὐτοτελεῖς νοηματικὰ ἐνότητες συμβαδίζει ἄλλοτε μὲ τῆ μετρικὴ καὶ ἄλλοτε μὲ τῆ συντακτικὴ διάταξη τοῦ κειμένου. Ἀπὸ τὴν ἄλλη ἢ διάκριση αὐτῶν τῶν εὐρύτερων θεματικῶν ἐνοτήτων συχνά, ἀλλὰ ὄχι πάντα, συμπλέει μὲ τὸν χωρισμὸ τοῦ ποιήματος σὲ διακριτὲς ὑφολογικὰ ἐνότητες: θεωρητικὲς - δογματικὲς, ἀφηγηματικὲς, ὑμνολογικὲς (συνήθως εὐχαριστηριακὲς ἢ δοξολογικὲς).

Ὅσον ἀφορᾶ τὸ εἶδος τῶν δυαδικῶν καὶ τριαδικῶν σχημάτων, μπορεῖ κανεὶς νὰ παρατηρήσει μιὰ σχετικὴ πολυμορφία. Τὸ δυαδικὸ σχῆμα πολὺ συχνὰ ἀποκτᾶ τῆ μορφή «ἀλληγορία – ἐρμηνεία», στίς περιπτώσεις βέβαια ποὺ συνδέεται μὲ κάποια ἀλληγορικὴ διάσταση τοῦ κειμένου, σύμφωνα μὲ τὸ ὁποῖο σὲ ἓνα πρῶτο τμῆμα δίνεται μιὰ ἀλληγορικὴ ἐννοια (γεγονός, εἰκόνα, περιγραφή), ἢ ὁποῖα ἐπεξηγεῖται σὲ ἓνα δεύτερο τμῆμα. Παρεμφερῆς μὲ αὐτὸ τὸ σχῆμα εἶναι καὶ ἡ μορφή κατὰ τὴν ὁποῖα τὸ ἓνα ἀπὸ τὰ δύο τμήματα μιᾶς ἐνότητας τοῦ κειμένου παρουσιάζει ἢ ἀναλύει τὸ βαθύτερο θεολογικὸ νόημα μιᾶς εἰκόνας, ἐνὸς λόγου ἢ μιᾶς ἀφήγησης ποὺ καλύπτει τὸ ἄλλο. Καὶ οἱ δύο αὐτὲς μορφὲς ἀποκαλύπτουν τὸν ἠθικοδιδασκτικὸ χαρακτήρα τῶν ποιημάτων, ποὺ παραμένει κυρίαρχος πλάι στὸν ὑμνολογικὸ. Μὲ ἄλλα λόγια ἡ μελέτη τῆς δομῆς τοῦ προουδεντιανοῦ κειμένου συμβάλλει στὴν ἀποκάλυψη μιᾶς νέας, παράλληλης μὲ τὴν δοξολογικὴ ἢ εὐχαριστηριακὴ, διάστασης τῶν ποιημάτων, ποὺ τὰ φέρνει πιὸ κοντὰ στὸν χῶρο τῆς διδακτικῆς θεολογικῆς γραμματείας⁶⁹⁹. Συναφῆς μὲ τὸ

⁶⁹⁹ Μάλιστα ὁ Rand (1920), σσ. 76-78, ἀναφερόμενος στὸ πρῶτο ποίημα τῆς συλλογῆς, διατυπώνει τὴν ἀποψη πὼς δὲν πρόκειται γιὰ μιὰ ἀπλή προσευχὴ μὲ αἰτήματα καὶ

σχῆμα αὐτό, ἀλλὰ ὄχι μὲ τόσο σαφεῖς θεολογικὲς προεκτάσεις, εἶναι ἐκεῖνο κατὰ τὸ ὅποιο μιὰ γενικότερη ἰδέα πού παρουσιάζεται στοῦ ἕνα μέρος τοῦ κειμένου ἀναλύεται ἢ ἀποσαφηνίζεται στοῦ ἄλλο. Ὑπάρχει βέβαια καὶ ἡ περίπτωση τῆς συμπληρωματικῆς σχέσης τῶν δύο τμημάτων, ὅταν δηλαδὴ ἀναφέρονται καὶ τὰ δύο στοῦ ἴδιου θέματος, ἀλλὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ ἑνὸς συμπληρώνουν ἐκεῖνα τοῦ ἄλλου (πχ. ἡ ἴδια εἰκόνα περιγράφεται σὲ δύο στάδια, καθένα ἀπὸ τὰ ὅποια ἐμπεριέχει διαφορετικὲς λεπτομέρειες ἢ «σκηνές» τῆς). Ἄλλες φορές πάλι ἡ σχέση μεταξὺ τῶν δύο τμημάτων εἶναι ἀντιθετική, ἐνῶ συχνὸ εἶναι καὶ τὸ σχῆμα «αἰτίου – αἰτιατοῦ». Τέλος δὲν εἶναι λίγες καὶ οἱ περιπτώσεις ὅπου ἡ δυαδικότητα συνδέεται μὲ δυαδικὰ σχήματα λόγου, ὅπως τὸ *χιαστὸν* (ἐναλλαγὴ δύο ὄρων κατὰ τὸ σχῆμα α-β-β-α) καὶ τὸ *ἐκ παραλλήλου* (ἀντιστοιχίες ὄρων τοῦ ἑνὸς τμήματος μὲ τοὺς ἀντίστοιχους τοῦ ἄλλου).

Μιὰ παρόμοια πολυμορφία παρατηρεῖται καὶ στὰ τριαδικὰ σχήματα. Στὴν πιὸ ἀπλή τους μορφή χρησιμοποιοῦνται γιὰ τὴν ἀνάδειξη τριῶν διαφορετικῶν πτυχῶν τοῦ ἴδιου θέματος, πράγμα πού πολλές φορές σχετίζεται καὶ μὲ τὴν ἐπεξήγηση τῶν ποικίλων ὄψεων μιᾶς ἀλληγορικῆς ἐρμηνείας. Σὲ ἄλλες πάλι περιπτώσεις χρησιμοποιεῖται τὸ τριαδικὸ σχῆμα γιὰ τὴν ἐμφατικὴ ἐπανάληψη συγκεκριμένου ὄρου μὲ βαρύνουσα νοηματικὴ θέση μέσα στοῦ κείμενο. Ὁ ἴδιος στόχος τῆς ἐμφασης ἐξυπηρετεῖται καὶ μέσῳ ἑνὸς τριαδικοῦ κλιμακωτοῦ σχήματος, ὅπου ὁ κάθε ὄρος παρουσιάζει μεγαλύτερη ἔνταση σὲ σχέση μὲ τὸν προηγούμενο. Ὡστόσο τὸ ἴδιο ἀποτέλεσμα μπορεῖ νὰ προκύψει καὶ μέσα ἀπὸ τὸ τριαδικὸ σχῆμα τοῦ τύπου α-β-α, ὅπου ὁ σημαντικότερος ὄρος – ἰδέα τίθεται στοῦ κέντρο γιὰ μεγαλύτερη προβολή. Ὁ ἐγκιβωτισμὸς αὐτὸς ἑνὸς στοιχείου ἀπὸ δύο ἄλλα ἀποβαίνει συχνά – σὲ ἕνα δεύτερο, ἀλληγορικὸ ἢ μεταφορικὸ ἐπίπεδο ἀνάγνωσης καὶ ἐρμηνείας τῆς μορφῆς τοῦ κειμένου – εἰς βάρος τοῦ στοιχείου αὐτοῦ, τοῦ ὁποίου ἡ δυναμικὴ φαίνεται νὰ συμπιέζεται ἀπὸ δύο ἄλλους παράγοντες πού τὸ περιβάλλουν. Οἱ δύο ἐντελῶς ἀντίθετες χρήσεις τοῦ ἴδιου αὐτοῦ δομικοῦ σχήματος μαρτυροῦν τὴν πολυσημαντότητα πού πολλές φορές μποροῦν νὰ ἀποκτήσουν τὰ δομικὰ σχήματα στοῦ προουδεντιανὸ κείμενο.

εὐχαριστίες, ἀλλὰ τὸ περιεχόμενό του θὰ μπορούσε κάλλιστα νὰ σταθεῖ ὡς κήρυγμα στοῦ στόμα ἑνὸς εὐγλωττου ἐπισκόπου.

Ο συνδυασμός τῆς δυαδικότητας μὲ τὴν τριαδικότητα παρατηρεῖται καὶ στὸ ἐπίπεδο τῆς δομῆς τοῦ συνόλου τοῦ πρώτου μέρους τῆς συλλογῆς. Ἐνα πρῶτο, ἄμεσα ὁρατό, δομικὸ σχῆμα σχετίζεται μὲ τὴ διαίρεση τῆς ἡμέρας σὲ τρία στάδια: πρωί, μεσημέρι, βράδυ. Στὶς τρεῖς αὐτὲς χρονικὲς περιόδους τῆς ἡμέρας ἀντιστοιχοῦν δύο ποιήματα κάθε φορά (1-2, 3-4, 5-6 ἀντίστοιχα). Σὲ ἕνα βαθύτερο ὅμως ἐπίπεδο ἀνάγνωσης καὶ μὲ βάση πάντα τὰ νοηματικὰ κέντρα τῶν ἔξι ποιημάτων, ὅπως αὐτὰ ἀναδείχθηκαν κατὰ τὴν ἀνάλυσή τους, προκύπτει ἕνα δεύτερο, παράλληλο δομικὸ σχῆμα, πὺν ἐπίσης συνδυάζει τὴ δυαδικότητα μὲ τὴν τριαδικότητα καὶ πὺν ἐπιπλέον ἀναδεικνύει τὴν πνευματικὴ πορεία τοῦ πιστοῦ καὶ τῆς Ἐκκλησίας. Σύμφωνα μὲ αὐτό, τὸ πρῶτο μέρος τῆς συλλογῆς ἀπαρτίζεται ἀπὸ δύο τμήματα πὺν ἐμπεριέχουν τρία ποιήματα τὸ καθένα. Στὸ πρῶτο ἀπὸ αὐτὰ (ποιήματα 1-3) ἡ σύγκρουση μεταξὺ κοσμικοῦ καὶ πνευματικοῦ κόσμου, πὺν ἀποτελεῖ τὸν κυρίαρχο νοηματικὸ ἄξονα, ἀντανακλᾷ τὰ πρῶτα στάδια τῆς πνευματικῆς ζωῆς τοῦ πιστοῦ, τὴ σύγκρουση δηλαδὴ μὲ τὸν «παλαιὸ» ἄνθρωπο καὶ τὴν κοσμικὴ του φύση, ἀλλὰ καὶ τῆς Ἐκκλησίας γενικότερα, ἡ ὁποία βρίσκεται σὲ διαρκῆ ἀντιπαράθεση μὲ τὶς ἄλλες θρησκείες (ἰουδαϊσμός καὶ εἰδωλολατρία). Τὸ δεύτερο πάλι τμήμα παρουσιάζοντας τὴ συνέργεια θεοῦ καὶ ἀνθρώπινου παράγοντα γιὰ τὴν ἐπίτευξη τῆς σωτηρίας μοιάζει νὰ ἀναφέρεται σὲ ἕνα μεταγενέστερο στάδιο τῆς πνευματικῆς πορείας τόσο τοῦ πιστοῦ, ὅσο καὶ τῆς Ἐκκλησίας. Τώρα πιά ὁ πιστὸς ἔχει συνειδητὰ ἀποδεχθεῖ καὶ ἀφιερωθεῖ στὸν πνευματικὸ τρόπο ζωῆς καὶ ὁ ἀγώνας του ἐπικεντρώνεται ἀποκλειστικὰ στὸ ζήτημα τῆς σωτηρίας τῆς ψυχῆς του, στὴν τελείωση δηλαδὴ τῆς πνευματικῆς τοῦ ζωῆς (καὶ ὄχι πλέον στὴν ἀντιμετώπιση τῶν ἐξωτερικῶν ἐχθρῶν), μὲ τὸν ἴδιο τρόπο πὺν ἡ Ἐκκλησία ἔχοντας περάσει τὸ «ἀπολογητικὸ» στάδιο τῶν πρωτοχριστιανικῶν χρόνων ἐπιδίδεται πλέον στὴ διατύπωση τῶν δογμάτων τῆς χριστιανικῆς διδασκαλίας.

Εἶναι ὡστόσο ἐντυπωσιακὸ τὸ γεγονός ὅτι αὐτὸς ὁ συνδυασμὸς δυαδικότητας καὶ τριαδικότητας ἐντοπίζεται καὶ στὸ ἐσωτερικὸ καθενὸς ἀπὸ αὐτὰ τὰ δύο τμήματα. Στὸ πρῶτο ἀπὸ αὐτὰ ἕνα πρῶτο μέρος συνθέτουν τὸ πρῶτο καὶ τρίτο ποίημα, στὰ ὁποῖα προβάλλονται, ὅπως φάνηκε ἀπὸ τὴν ἀνάλυσή τους, δύο συγκεκριμένες χριστιανικὲς ἀρετὲς, ἡ μετάνοια καὶ ἡ ἐγκράτεια ἀντίστοιχα, ἐνῶ σὲ ἕνα δεύτερο μέρος (δεύτερο ποίημα) παρουσιάζεται μὲ πιὸ γενικὸ χαρακτήρα μιὰ

χριστιανική ἀρεταλογία. Ἡ διάκριση αὐτὴ μεταξὺ γενικοῦ καὶ εἰδικοῦ ἀποτελεῖ τὴ βάση διάκρισης δύο τμημάτων καὶ στὸ δεύτερο μέρος. Ἔτσι στὸ τέταρτο καὶ ἕκτο ποίημα ἡ θεϊκὴ βοήθεια στὸν δρόμο τοῦ ἀνθρώπου γιὰ τὴ σωτηρία προσλαμβάνει συγκεκριμένη μορφή (Θεία Μετάληψη – Λόγος τοῦ Θεοῦ καὶ θεϊκὴ φιλευσπλαχνία ἀντίστοιχα), ἐνῶ στὸ πέμπτο παρουσιάζεται περισσότερο ἀφηρημένα (μὲ ἕμμεσο τρόπο, μέσῳ τῶν ἀποτελεσμάτων τῆς στὸν ἄνθρωπο: φωτισμὸς καὶ ἀπελευθέρωση ἀπὸ τὴν ἁμαρτία). Καὶ στὶς δύο περιπτώσεις πάντως ἀκολουθεῖται τὸ ἴδιο δομικὸ σχῆμα (α-β-α), τὸ ὁποῖο τοποθετώντας στὰ ἄκρα τὰ ποιήματα ποὺ ἐξειδικεύουν καὶ στὸ κέντρο ἐκεῖνα ποὺ παρουσιάζουν τὴ γενικότερη ἰδέα φαίνεται νὰ ὑπογραμμίζει τὶς ἠθικοδιδασκτικὲς διαστάσεις τοῦ πρώτου μέρους τοῦ *Cathemerinon*. Συγκεκριμένα ἡ μετάνοια καὶ ἡ εγκράτεια καθίστανται οἱ βασικὲς προϋποθέσεις γιὰ τὴν ἀπόκτηση καὶ τῶν ὑπόλοιπων χριστιανικῶν ἀρετῶν, ἐνῶ παράλληλα ἡ Θεία Μετάληψη, ὁ Λόγος καὶ ἡ φιλευσπλαχνία τοῦ Θεοῦ προβάλλονται ὡς τὰ κυρίαρχα μέσα μὲ τὰ ὁποῖα νικάται ἡ ἁμαρτία καὶ ἐπιτυγχάνεται ὁ φωτισμὸς καὶ ἡ σωτηρία τῆς ψυχῆς.

Ὅπως ὁμως ἔχει ἤδη ἐπισημανθεῖ στὴν εἰσαγωγή τῆς ἐργασίας, τὸ δομικὸ σχῆμα τοῦ συνδυασμοῦ δυαδικότητας καὶ τριαδικότητας δὲν ἀποτελεῖ πρωτοτυπία τοῦ πρώτου μέρους αὐτῆς τῆς συλλογῆς, ἀλλὰ ἐντοπίζεται καὶ σὲ ἐπίπεδο δόμησης ὁλόκληρης τῆς συλλογῆς, ἀλλὰ καὶ ὁλόκληρης τῆς προουδεντιανῆς ἐργογραφίας. Φαίνεται λοιπὸν πὼς τὰ δομικὰ αὐτὰ σχήματα ποὺ παρατηρήθηκαν στὸ πρῶτο μέρος τοῦ *Cathemerinon* ἀπλῶς ἀντανακλοῦν ἕναν γενικότερο τρόπο διάταξης τοῦ ποιητικοῦ ὕλικου ποὺ ἀκολουθεῖται ἀπὸ τὸν Προουδέντιο. Τὸ κατὰ πόσον ἡ τάση αὐτὴ ἐπιβεβαιώνεται ἀπὸ τὸν τρόπο ἐσωτερικῆς δόμησης καθενὸς ἀπὸ τὰ ὑπόλοιπα ἕξι ποιήματα τῆς συλλογῆς, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων ποιητικῶν συνθέσεων τοῦ ποιητῆ ἀποτελεῖ ἕνα νέο, ἀρκετὰ ἐνδιαφέρον ἐρευνητικὸ desideratum.

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Ἡ παρούσα ἐργασία ἀποτελεῖ μιὰ ἀπόπειρα ἐρμηνευτικῆς προσέγγισης τῶν πρώτων ἕξι ποιημάτων τῆς συλλογῆς *Cathemerinon* τοῦ Προυδεντίου, ἑνὸς ἀπὸ τοὺς σημαντικότερους χριστιανοὺς ποιητῆς τοῦ 4ου αἰ. Τὰ ποιήματα αὐτὰ ἀποτελοῦν ὕμνους γιὰ τὶς τρεῖς λατρευτικὲς στιγμὲς τῆς ἡμέρας (πρωί, μεσημέρι καὶ ἀπόγευμα), σὲ ἀντίθεση μὲ τὰ ὑπόλοιπα ἕξι ποιήματα τῆς συλλογῆς, πὺ ἀναφέρονται σὲ λατρευτικὲς στιγμὲς ἢ περιόδους τοῦ ἔτους (περίοδος νηστείας, Πάσχα, Χριστοῦγεννα). Ὡς ἐργαλεῖο γιὰ τὴν ἐρμηνεία τοῦ κειμένου χρησιμοποιεῖται ἡ δομὴ του, τόσο σὲ μακροεπίπεδο (διάταξη τῶν εὐρύτερων νοηματικῶν ἐνοτήτων στὰ πλαίσια τοῦ συνόλου τοῦ ποιήματος), ὅσο καὶ σὲ μικροεπίπεδο (διερεύνηση τοῦ τρόπου κατασκευῆς τῶν ἐπιμέρους ἐνοτήτων, στροφῶν ἢ ἀκόμη καὶ στίχων). Ὁ συγκεκριμένος τρόπος ἀνάλυσης τοῦ κειμένου ὁδηγεῖ στὸ συμπέρασμα ὅτι τὸ προудεντιανὸ κείμενο δομεῖται συχνὰ μὲ βάση δυαδικὰ καὶ τριαδικὰ μοντέλα, τὰ ὁποῖα συντελοῦν κάθε φορὰ στὴν ἐναργέστερη προβολὴ τοῦ θεολογικοῦ μηνύματός του. Ἐν τέλει ἡ ἐνότητα τῶν ἕξι αὐτῶν ποιημάτων τῆς συλλογῆς δομεῖται μὲ βάση τέτοιου εἴδους σχήματα, οὕτως ὥστε νὰ ἀναδεικνύονται εὐκρινῶς οἱ ἠθικοδιδασκτικὲς τῆς διαστάσεις. Πιὸ συγκεκριμένα, στὸ πρῶτο αὐτὸ μέρος τῆς συλλογῆς διακρίνονται δύο ἐνότητες πὺ ἐμπεριέχουν τρία ποιήματα ἢ καθεμία. Στὴν πρώτη (ποιήματα 1-3) κύριο θέμα εἶναι ἡ σύγκρουση μεταξὺ κοσμικοῦ καὶ πνευματικοῦ κόσμου, ἐνῶ στὴ δεύτερη (ποιήματα 4-6) παρουσιάζεται ἡ συνέργεια θεοῦ καὶ ἀνθρώπινου παράγοντα γιὰ τὴν ἐπίτευξη τῆς σωτηρίας. Αὐτὸς ὁ συνδυασμὸς δυαδικότητας καὶ τριαδικότητας ἐντοπίζεται καὶ στὸ ἐσωτερικὸ καθεμιᾶς ἀπὸ τὶς δύο ἐνότητες: κάθε φορὰ ἐντοπίζεται στὸ κέντρο ἕνα ποίημα πὺ παρουσιάζει μιὰ γενικότερη θεολογικὴ ἀλήθεια καὶ στὰ ἄκρα δύο ποιήματα πὺ τὴν ἐξειδικεύουν, μὲ τέτοιο τρόπο, ὥστε ἡ μετάνοια καὶ ἡ ἐγκράτεια νὰ παρουσιάζονται ὡς βασικὲς προϋποθέσεις γιὰ τὴν ἀπόκτηση καὶ τῶν ὑπόλοιπων χριστιανικῶν ἀρετῶν, ἐνῶ παράλληλα ἡ Θεία Μετάληψη, ὁ Λόγος καὶ ἡ φιλευσπλαχνία τοῦ Θεοῦ νὰ προβάλλονται ὡς τὰ κυρίαρχα μέσα μὲ τὰ ὁποῖα νικᾶται ἡ ἁμαρτία καὶ ἐπιτυγχάνεται ὁ φωτισμὸς καὶ ἡ σωτηρία τῆς ψυχῆς.

ZUSAMMENFASSUNG

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um einen Interpretationsversuch der ersten sechs Gedichten der Sammlung *Cathemerinon* des Prudentius, eines der wichtigsten christlichen Dichter des 4. Jahrhunderts. Die Gedichten dieser Gruppe sind Hymnen mit den drei gottesdienstlichen Tageszeiten (Morgen, Mittag, Abend) verbunden, im Gegensatz zu den übrigen sechs Gedichten der Sammlung, die sich auf zentrale feierlichen Stationen des christlichen Jahres (Fastenzeit, Ostern, Weihnachten) beziehen. Als Hauptinterpretationsmittel verwenden wir hier die Art und Weise des Textaufbaus einerseits "makroskopisch", d.h. bezüglich der ganzen Gedichtsarchitektur -wobei wir die Anordnung der Gedichtsteilen im Rahmen jedes einzelnen Gedichts untersuchen-, andererseits "mikroskopisch", d.h. bezüglich der einzelnen Gedichtseinheiten -wobei wir die Aufbauweise der kleineren Gedichtsteilen, Strophen oder Verse untersuchen. Durch eine unter dieser Kriterien durchgeführte Textinterpretation lassen sich prudentianische Textaufbauschemata feststellen, die als Grundlage zwei- bzw. dreiteilige Formen benutzen, zum Zweck einer klareren Vorstellung des jeweiligen theologischen Sinnes. Noch genauer lassen sich im Rahmen der Einheit der ersten sechs Gedichten der Sammlung zwei jeweils aus drei Gedichten bestehende Teile unterscheiden. Hauptthema des ersten Teils (Gedichte 1-3) ist der Konflikt zwischen der irdischen und der geistigen Welt, während der zweite Teil (Gedichte 4-6) die Erlösung der Menschheit durch Zusammenarbeit zwischen dem Menschen und dem Gott darstellt. Eine ähnliche Kombination von zwei- bzw. dreierartigen Aufbauschemata lässt sich auch innerhalb der zwei obgenannten Gedichtgruppen feststellen: im Zentrum jeder Gruppe steht ein Gedicht, das eine allgemeine Lehre darstellt, und am Rand zwei Gedichte, die diese Lehre näher erleuchten. Mittels dieser Gliederungsmethode hebt Prudentius einerseits die Reue und die Enthaltensamkeit als die Hauptvoraussetzungen für das Erwerben der anderen christlichen Tugenden und andererseits die heilige Kommunion, das Gotteswort und die Gottesbarmherzigkeit als die wichtigsten Weisen zum Besiegen der Sünde und Erleuchtung bzw. Rettung der Seele hervor.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Α) ΕΚΔΟΣΕΙΣ - ΣΧΟΛΙΑ

Arevalo, F. (ed.). *M. Aurelii Clementis Prudentii Carmina*, στήν PL τ. 59, Turnhout 1847

van Assendelft, M. M. 'Sol ecce surgit igneus'. *A commentary on the morning and evening hymns of Prudentius (Cathemerinon 1,2,5 and 6)*, Groningen (1976)

Becker, M. *Kommentar zum Tischgebet des Prudentius (Cath. 3)*, Heidelberg 2006

Bentley, R. *In Q. Horatium Flaccum Notae et Emendationes*, Cambridge 1711

Bergman, J. (ed.). *Carmina*, στὸ CSEL, τ. 61, Wien 1926

Cassuto, U. *A commentary on the Book of Genesis, I: from Adam to Noah, Genesis I-VI 8*, Jerusalem 1961

Clausen, W. *A commentary on Vergil Eclogues*, Oxford 1994

Cunningham, M. P. (ed.). *Aurelii Prudentii Clementis Carmina*, στὸ CC (Series Latina), τ. 126, Turnhout 1966

Γρόλλιος, Κ. Ὀράτιος. Οἱ Ὠδές (ἐρμηνευτικὴ ἔκδοση, κείμενο, μετάφραση, σχόλια, ἐρμηνεία), τ. 2, Ἀθήνα ³1992

_____. Ὀράτιος. Οἱ Ὠδές (ἐρμηνευτικὴ ἔκδοση, κείμενο, μετάφραση, σχόλια, ἐρμηνεία), τ. 3, Ἀθήνα 1998

Ἱερὰ Σύνοδος τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος (ἐπιμ.). *Μικρὸν Τερατικόν*, τ. Α', Ἀθήνα ¹²2009

Lavarenne, M. (ed.). *Prudence. Cathemerinon liber*, Paris 1955

_____. *Prudence. Apotheosis - Hamartigenia*, Paris 1961

_____. *Prudence. Psychomachie - Contre Symmaque*, Paris 1963α'

_____. *Prudence. Le livre des couronnes - Dittochaeon - Épilogue*, Paris 1963β'

Sichard, I. *Prudentius Clemens, A., Psychomachia. Cathemerinon. Peristephanon. Apotheosis. Hamartigenia. Contra Symmachum, praefectu urbis, libri duo*, Basiliae 1527 (ηλεκτρονική δημοσίευση στη διεύθυνση [http://dfg-viewer.de/show/?set\[image\]=1&set\[mets\]=http%3A%2F%2Fmdz10.bib-bvb.de%2F~db%2Fmets%2Fbsb00016217_mets.xml&set\[zoom\]=default&set\[debug\]=0&set\[double\]=0&set\[style\]=](http://dfg-viewer.de/show/?set[image]=1&set[mets]=http%3A%2F%2Fmdz10.bib-bvb.de%2F~db%2Fmets%2Fbsb00016217_mets.xml&set[zoom]=default&set[debug]=0&set[double]=0&set[style]=))

Thomson, H. J. (ed.). *Prudentius*, τ. 1, Cambridge / Massachusetts 1949

Walpole, A. S. *Early latin hymns*, Cambridge 1922

B) ΜΕΛΕΤΕΣ – ΑΡΘΡΑ

von Albrecht, M. *Ιστορία τῆς ρωμαϊκῆς λογοτεχνίας*, μτφρ. Δ. Ζ. Νικήτας, τ. 2, Ἡράκλειο 2002

de Aldama, J. A. *El simbolo Toledano I: su texto, su origen, su posición en la historia de los símbolos*, Roma 1934

Alexander, F. «Beziehungen des Prudentius auf Ovid», *WS* 54 (1936), σσ. 166-173

Altevogt, H. *Labor improbus. Eine Vergilstudie*, Münster 1952

Arnaldi, F. «Cristianesimo e sensibilità moderna nell' arte di Prudenzio», *A&R* 5 n.s. (1924), σσ. 89-109

_____. «A Poet's Mosaic. Some remarks on the hymns of Prudentius», *Stud. Patrist.* 15 (1984), σσ. 112-116

Bardenhewer, O. *Les pères de l' Eglise* (μτφρ. στὰ γαλλικά ἀπὸ τοὺς Godet, P. καὶ Verschaffel, C.), τ.2, Paris 1905

Basson, A.F. «The biblical narrative in Prudentius' *Cathemerinon* 1: classical literary aesthetics and christian-ascetic innovation», *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος* 80.2 (1998), σσ. 124-133

Bastiaensen, A.A.R. «Prudentius in recent literary criticism», στὸ den Boeft, J – Hilhorst, A. (edd.), *Early Christian Poetry. A collection of essays*, Leiden/New York/Köln 1993, σσ. 101-134

Beatrice, P. F. «Ascetical fasting and original sin in the early Christian writers», στὸ Allen, P., Canning, R., Cross, L. (edd.). *Prayer and spirituality in the early Church*, Everton Park 1998

Becker, M. «*Iam nova progenies caelo demittitur alto*. Ein Beitrag zur Vergil-Erklärung (Ecl. 4,7)», *Hermes* 131.4 (2003), σσ. 456-463

Beikircher, H. «Spezereien aus dem Paradies», *WS* 99 (1986), σσ. 261-266

Bergman, J. *De codicum Prudentianorum generibus et virtute*, Wien 1908

_____. *Aurelius Prudentius Clemens, der grösste christliche Dichter des Altertums*, Doprát 1921

Blaise, A. *Dictionnaire latin – français des auteurs chrétiens*, Turnhout 1954

Boissier, G. «Le poète Prudence», *Revue des deux mondes* 91 (1889), σσ. 357-390

Brakman, C. «Prudentiana», *Mnemosyne* 49 (1921), σσ. 106-109

Braswell, B. K. «Kleine textkritische Bemerkungen zu frühchristlichen Hymnen», *VChr* 29 (1975), σσ. 222-226

Breidt, H. *De Aurelio Prudentio Clemente Horatii imitatore*, Heidelberg 1887

Brockhaus, C. *Aurelius Prudentius Clemens in seiner Bedeutung für die Kirche seiner Zeit*, Leipzig 1872

Brožek, M. «De Prudentio - Pindaro Latino (pars prior)», *Eos* 47.1 (1954), σσ. 107-141

_____. «Ad Prudentii praefationem interpretandam», *Eos* 57 (1967-68), σσ. 149-156

Bruno, C. «L' approccio escatologico nella *Psychomachia* di Prudenziio», *Pan* 14 (1995), σσ. 169-177

Buchheit, V. «Ressurectio carnis bei Prudentius», *VChr* 40.3 (1986), σσ. 261-285

Callisen, S.A. «The cock on the column», *The Art Bulletin* 21 (1939), σσ. 160-178

Cattalano, M. «L' eroe nel mondo classico e nel mondo cristiano, con particolare riguardo all' eroe cristiano in Prudenzius», *RSC* 1 (1952), σσ. 5-23

Charlet, J.-L. *L' influence d' Ausone sur la poésie de Prudence*, Aix-en-Provence 1980

_____. *La création poétique dans le Cathemerinon de Prudence*, Paris 1982.

_____. «Prudence et la Bible», *RecAug* 18 (1983), σσ. 3-149

_____. «Prière et poésie: la sanctification du temps dans le Cathemerinon de Prudence», στὸ Leroux, J.-M. (ed.) *Le temps chrétien de la fin de l' Antiquité au Moyen Age*, Paris 1984, σσ. 391-397

_____. «La poésie de Prudence», *BAGB* 45 (1986), σσ. 368-386

_____. «Culture et imagination créatrice chez Prudence (à partir de *cath.* III, 40 à 80)», στὸ Holtz, L. - Fredouille, J.-C. (edd.), *De Tertullien aux Mozarabes (mélanges offerts à Jacques Fontaine)*, τ. 1, Paris 1992, σσ. 445-455

Collins, S. T. «Two notes on early Christian Latin poets», *SEJG* 4 (1952), σσ. 185-192

Costanza, S. «Prudenzius, *Cath.* II 37-56: Orazio, *Carm.* I 1. Rapporto di due concezioni poetiche», στὸ *Letterature comparate. Problemi e metodo (Studi in onore di Ettore Paratore)*, Bologna 1981, σσ. 901-918

_____. «Rapporti letterari tra Paolino e Prudenzius», στὸ *Atti del Convegno XXXI cinquantenario della morte di S. Paolino di Nola (431-1981)*, Nola, 20-21 marzo 1982, Roma 1983

Czapla, B. *Gennadius als Litteraturhistoriker*, Miinster i.W. 1898

Cunningham, M. P. «Contexts of Prudentius' poems», *CPh* 71 (1976), σσ. 56-66

_____. «Notes on the text of Prudentius», *TAPhA* (102), 1971, σσ. 59-69

Curtius, E. R. *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern/ München 1984

Delehay, H. *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles 1966

Deproost, P.-A. «Le martyre chez Prudence: sagesse et tragédie», *Philologus* 143 (1999), σσ. 161-180

Dexel, Fr. *Des Prudentius Verhältnis zu Vergil*, Erlangen 1907

Dihle, A. *Die griechische und lateinische Literatur der Kaiserzeit*, München 1989

Duchesne-Guillemain, J. «Dualismus», στὸ Klausen, Th. (ed.). *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1959

Ebert, A. *Allgemeine Geschichte der Litteratur des Mittelalters*, τ. 1, Leipzig 1889

Eden, V. «Prudentius», στὸ Bins, J. W. (ed.). *Latin literature of the fourth century*, London & Boston 1974, σσ. 160-182

Evenepoel, W. «Die fünfte Hymne des *Liber Cathemerinon* des Aurelius Prudentius Clemens», *WS* 12 (1978α'), σσ. 232-248

_____. «Explanatory and literary notes on Prudentius' *Hymnus ante somnum*», *RBPhH* 56.1 (1978β'), σσ. 55-70

_____. *Zakelijke en literaire onderzoekingen betreffende het Liber Cathemerinon van Aurelius Prudentius Clemens*, Brussel 1979

_____. «Prudentius: *ratio* and *fides*», *AC* (1981), σσ. 318-327

_____. «La présence d' Ovide dans l' œuvre de Prudence», *Caesarodunum* 17 bis (1982), σσ. 165-176

_____. «Prudentius' *Hymnus ante cibum*», *Maia* 35 (1983), σσ. 125-135

_____. «Some literary and liturgical problems in Prudentius' *Liber Cathemerinon*. On Jean – Luis Charlet, *La création poétique dans le Cathemerinon de Prudence*», *RBPh* 64 (1986), σσ. 79-85

_____. «Prudence et la conversion des aristocrates romaines», *Augustinianum* 30 (1990), σσ. 31-43

Faber, B. *Thesaurus eruditionis scholasticae : omnium usui et disciplinis omnibus accommodatissimus post celeberrimorum virorum in primis Buchneri, Celarii, Graevii operas et adnotationes quavis laude maiores*, Lipsiae 1717

Faguet, Ae. *De Aurelii Prudentii Clementis carminibus lyricis*, Burdigalae 1883

Fauth, W. «Der Morgenhymnus Aeterne rerum conditor des Ambrosius und Prudentius Cath. 1 (*Ad galli cantum*)», *JBAC* 27-28 (1984-85), σσ. 97-115

Φειδᾶς, Β. *Εκκλησιαστική Ιστορία*, τ. 1, Αθήναι 1994

Fontaine, J. «Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grandes propriétaires terriens à la fin du IV^e siècle occidental», στο Fontaine, J. - Kannengieser, C. (edd.), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, Paris 1972, σσ. 571-595

_____. «Société et culture chrétiennes sur l'aire circumpyrénéenne au siècle de Theodose», *BLE* 75 (1974), σσ. 241-282

_____. «Comprendre la poésie latine chrétienne», *REL* 56 (1978), σσ. 74-85

_____. «Poésie et liturgie: sur la symbolique christique des luminaires, de Prudence à Isidore de Séville», στο Cantalamessa, R. - Pizzolato, L. F. (edd.), *Paradoxos politeia. Studi patristici in onore di Giuseppe Lazzati*, Milano 1979, σσ. 318-346

_____. *Naissance de la poésie dans l'occident chrétien*, Paris 1981

_____. «Comment doit-on appliquer la notion de genre littéraire?», *Philologus* 132 (1988), σσ. 53-73

Fontanier, J.-M. «Christus imago Dei: art et christologie dans l'œuvre de Prudence», *RecAug* 21 (1986), σσ. 117-137

_____. «La création et le Christ créateur dans l'œuvre de Prudence», *RecAug* 22 (1987), σσ. 109-128

Forcellini, Ae. *Lexicon totius Latinitatis*, τ. 1-4, Patavii 1965

Freedman, D.N. «The structure of Psalm 137», στὸ Goedicke, H. (ed.). *Near Eastern Studies in honor of William Foxwell Albright*, Baltimore 1971, σσ. 187-205

_____. *Pottery, Poetry and Prophecy*, Winona Lake 1980

Fuhrmann, M. «Die lateinische Literatur der Spätantike. Ein literarhistorischer Beitrag zum Kontinuitätsproblem», *A&A*, 13 (1967), σσ. 56-79

_____. «Ad galli cantum. Ein hymnus des Prudentius als Paradigma christlicher Dichtung», *AU* 14.3 (1971), σσ. 82-106.

Fuster, G. A. «La sacralización del tiempo en Prudencio», *A&Cr* 12 (1995), σσ. 205-212

García, B. V. «Estética y estilo de Prudencio», *Humanidades* 2 (1950), σσ. 183-191

Gatz, B. *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*, Hildesheim 1967

Glare, P. G. W. *Oxford Latin Dictionnary*, Oxford 1968

Gnilka, Ch. «Die Natursymbolik in den Tagesliedern des Prudentius», στὸ Dassmann, E. - Frank, K. S. (edd.). *Pietas. Festschrift für B. Koetting*, Münster 1980, σσ. 411-446

_____. *Gnomon* 59.1-4 (1987), σσ. 299-310, βιβλιοκρισία στὸ Charlet, J.-L. *La Création poétique dans le Cathemerinon de Prudence*, Paris 1982

_____. «Verkanntes *quod* bei Prudentius», *Hermes* 120 (1992), σσ. 382-385

_____. «Seide und Rosenöl. Zu Prud. *ham.* 287 f. und *cath.* 3.21 f.», *Philologus* 149 (2005), σσ. 174-179

Grasso, N. «Prudenzio e la Bibbia», *Orpheus* 19 (1972), σσ. 79-170

Gross, J. *Entstehungsgeschichte der Erbsündedogmas*, τ. 1, München/Basel 1960

Gualandri, I. «Dio, il male, il bene nella poesia di Prudenzio», *Cassiodorus* 5 (1999), σσ. 103-122

- Guillen, J. «Prudencio y la Mitología», *Helmantica* 1 (1950), σσ. 273-299
- Håkanson, L. «Homoeoteleuton in latin dactylic poetry», *HSPh* 86 (1982), σσ. 87-115
- Hanley, S. M. «Prudentius and Juvenal», *Phoenix* 16 (1962), 41-52
- Hauck, F. «Arbeit», *RACH*, τ. 1, Stuttgart 1950, σσ. 585-590
- Heidinger, U. *Hoffnung zwischen Kreuz und Reich*, Zürich 1968
- Heinz, C. *Mehrfache Intertextualität bei Prudentius*, Frankfurt a.M. 2007
- Henriksson, K.-E. *Griechische Büchertitel in der römischen Literatur*, Helsinki 1956
- Herrera, R. I. *Poeta Christianus. Prudentius' Auffassung vom Wesen und von der Aufgabe des christlichen Dichters*, München 1936
- Herzog, R. *Die allegorische Dichtkunst des Prudentius*, München 1966
- _____. (ed.). *Restauration und Erneuerung. Die lateinische Literatur von 284 bis 374 n. Chr.*, στὸ Herzog, R. - Schmidt, P.L. (edd.). *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike*, τ. 5, München 1989
- Hofmann, J. B. - Szantyr, A. *Stilistica latina*, trad. di Camillo Neri, Bologna 2002
- Hughes, Ph. *A history of the Church*, τ. 2, London 1956
- Jenkyns, R. «Labor improbus», στὸ Volk, K. (ed.). *Oxford readings in Classical Studies. Vergil's Georgics*, Oxford 2008, σσ. 128-137
- Kaerst, J. «Ephemerides», στὸ Wissowa, G. (ed.). *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, τ. 5.2, Stuttgart 1905
- Kah, M. "Die Welt der Römer mit der Seele suchend...". *Die Religiosität des Prudentius im Spannungsfeld zwischen 'pietas christiana' und 'pietas Romana'*, Borengässer – Bonn 1990
- Kraus, F.-X. *Geschichte der kristlichen Kunst*, τ.1, Freiburg i.B. 1908

Krenkel, F. *Epilegomenorum ad poetas Latinos posteriores particula prima de Aurelii Prudentii Clementis re metrica*, Rudolstadii 1884

de Labriolle, P. *Histoire de la littérature latine chrétienne*, τ. 2, Paris 1947

Lana, I. *Due capitoli Prudenziani*, Roma 1962

van der Lof, L. J. «Der Evangelist Johannes bei Prudentius», *Studia Patristica* 10 (1970), σσ. 247-252

Logan, A.H.B. «Gnosticism», στὸ Esler, Ph. F. (ed.). *The early christian world*, τ. 2, London/New York 2000

Louth, A. «Prière», στὸ Lacoste, J.-Y. (ed.). *Dictionnaire critique de Théologie*, Paris 1998α', σσ. 927-933

_____. «Vie spirituel», στὸ Lacoste, J.-Y. (ed.). *Dictionnaire critique de Théologie*, Paris 1998β', σσ. 1227-1228

Ludwig, W. «Die christliche Dichtung des Prudentius und die Transformation der klassischen Gattungen», στὸ *Christianisme et formes littéraires de l'antiquité tardive en Occident* (Entretiens sur l'Antiquité classique τ. 23.1976), Vandœuvres – Genève 1976, σσ. 303-372

Lühken, M. *Christianorum Maro et Flaccus. Zur Vergil- und Horazrezeption des Prudentius*, Göttingen 2002

Mahoney, A. *Vergil in the works of Prudentius*, Washington 1934

Malamud, M. *A poetics of transformation. Prudentius and classical mythology*, Itaca/London 1989

_____. «Writing original sin», *J ECS* 10.3 (2002), σσ. 329-360

Mariotti, I. *Storia e testi della letteratura latina*, Bologna 1976

Martija, H. «Horatii vestigia in Prudentio», *Horatiana*, Palaestra Latina 1935, σσ. 25-31

Mastrangelo, M. *The roman self in Late Antiquity. Prudentius and the poetics of the soul*. Baltimore 2008

Ματσούκας, Ν. *Δογματική και Συμβολική Θεολογία*, τ. Β', Θεσσαλονίκη 21992

Mazières, J.-P. «L' architecture symbolique des Cathemerinon de Prudence», *VL* 113 (1989), σσ. 18-24

Menken, M. J. J. *Numerical literary techniques in John. The fourth evangelist's use of numbers of words and syllables*. Leiden 1985

Meyer, G. «Zu Prudentius», *Philologus* 93 (1938), σσ. 377-403

Micaelli, C. «Note di teologia prudentiana», *VetChr* 21 (1984), σσ. 83-112

Miró, M. «Paganos y herejes en la obra de Aurelio Prudencio. Estado de la cuestión», στο Teja, R. – Pérez, C. (edd.). *Congreso Internacional La Hispania de Teodosio I*, Salamanca 1997, σσ. 179-192

Moreno, J. L. «Concordia y paz en Aurelio Prudencio», *Anuario de la historia de la iglesia* 3 (1994), σσ. 143-161

Νικήτας, Δ. «Η έρωτική άλληγορική τριλογία της λατινικής ποίησης του 4ου αιώνα: *De ave phoenice, Pervigilium Veneris, Cupido cruciatur*», *ΕΕΦΣΑΠΘ* 2 (1992), σσ. 41-87

Ninck, M. *Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten. Eine Symbolgeschichtliche Untersuchung*, Darmstadt 1967³

Nugent, S. G. *Allegory and poetics. The structure and imagery of Prudentius' 'Psychomachia'*, Frankfurt a.M. 1985

Opelt, I. «Prudentius und Horaz», στο *Mélanges Büchner*, Wiesbaden 1970, σσ. 206-213

Ortega, E. A. «Christianorum Flaccus: estructura y significado del prólogo y el epílogo de Prudencio», στο *Actas del X Congreso Español de estudios clásicos*, Madrid 2001, σσ. 347-355

Padovese, L. *La cristologia di Aurelio Clemente Prudenziio*, Roma 1980

Palla, R. «Sulla versione di «Gen.» 3,15-16 seguita da Prudenziio», *CCC* 2 (1981), σσ. 87-97

_____. «Il paradiso perduto nelle opere di Prudenzio», στο Isendra, S. (ed.). *Letteratura cristiana e letterature europee. Atti del convegno, Genova, 9-11 dicembre 2004*, Bologna 2007

Παπαχαράλαμπος, Ξ. *Όροι και προϋποθέσεις δια την συμμετοχήν εις την Θείαν Εὐχαριστίαν ἐξ ἀπόψεως ὀρθοδόξου*, Ἀθήναι 2005

Paratore, E. «Prudenzio fra antico e nuovo», στο *Passaggio dal mondo antico al medio evo da Teodosio a San Gregorio Magno* (Atti dei convegni Lincei), Roma 1980, σσ. 51-86

Pastor, M. M. «El simbolismo de *dies* en la poesía de Prudencio», στο Aldama, A.M. (ed.). *De Roma al siglo XX*, τ.1, Madrid 1996, σσ. 363-371

Pax, E. «Epiphanie», στο Th. Klauser (ed.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1962, τ. 5, σσ. 902-909

Peebles, B. M. *The poet Prudentius*, New York 1951

Pellegrino, M. *Innologia christiana latina, II parte, Il Cathemerinon di Prudenzio*, Turin 1964

Pigatus, I. B. «De Prudentio eiusque poesi», *Latinitas* 18 (1970), σσ. 242-249

Pucci, J. «Prudentius' readings of Horace in the *Cathemerinon*», *Latomus* 50.3-4 (1991), σσ. 677-690

Puech, A. *Prudence, étude sur la poésie latine chrétienne au IVème siècle*, Paris 1888

Raby, F. J. E. *A history of christian - latin poetry. From the beginnings to the close of the Middle Ages*, Oxford 1966

Race, W. H. *The classical Priamel from Homer to Boethius*, Leiden 1982

Rand, E. K. «Prudentius and christian humanism», *TAPhA* 51 (1920), σσ. 71-83

Rapisarda, E. «Poesia e religiosità: Cristo e l' Eucarestia in Prudenzio», στο *Convivium Dominicum. Studi sull'eucarestia nei Padri della Chiesa antica e Miscellanea patristica*, Catania 1959, σσ. 151-177

Recanatini, F. «Strutture numeriche del “Liber Cathemerinon” di Prudenzio», *Orpheus* 12 (1991), σσ. 563-569

Riposati, B. «La struttura degli Inni alle tre vergini martiri del ‘Peristephanon’ di Prudenzio», στὸ *Cantalamesa*, R./Pizzolato, L.F. (edd.). *Paradoxos Politeia. Studi patristici in onore di Giuseppe Lazzati*, Milano 1979

Roberts, M. *Poetry and the cult of the martyrs. The ‘Liber Peristephanon’ of Prudentius*, Ann Arbor 1993

_____. «Antropología prudenciana: C 3.186 y sigs.», *Emerita* 8 (1940), σσ. 89-98

_____. «Prudencio, poeta de la Hispanidad», *Helmantica* 1 (1950), σσ. 85-101

Rohmann, D. «Das langsame Sterbe der Veterum Cultura Deorum», *Hermes* 131 (2003), σσ. 235-253

Rondet, H. *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Bordeaux 1967

Rose, S. *Ἡ θέσι τοῦ Ἱεροῦ Ἀύγουστίνου στὴν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία*, μτφρ. Ἀρχιμ. Λαυρέντιου Γρατσία, Φλώρινα 2010

Rösler, A. *Der katholische Dichter Aurelius Prudentius Clemens. Ein Beitrag zur Kirchen und Dogmengeschichte des vierten und fünften Jahrhunderts*, Freiburg i. Br. 1886

Salvatore, A. «Qua ratione Prudentius, aliqua Cathemerinon libri carmina conscribens, Horatium Vergiliumque imitatus sit», *AFLN* 6 (1956), σσ. 119-140

_____. *Studi Prudenziani*, Napoli 1958

_____. «Echi Ovidiani nella poesia di Prudenzio», στὸ *Atti del Convegno internazionale Ovidiano (Sulmona, maggio 1958)*, Roma 1959, t. 2, σσ. 257-272

Sanford, E. «Were the hymns of Prudentius intended to be sung?», *CPh* 31.1 (1936), σ. 71

Sartore, D. – Triacca, A. M. (edd.). *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie*, Turnhout 2002

Schanz, M. *Geschichte der römischen Literatur*, στὸ Otto, W. (ed.). *Handbuch der Altertumswissenschaft*, τ. 4.1, München 1914 (ἀνατ. 1970)

Schrijvers, P. H. «Comment terminer une Ode? Étude sur les façons différentes dont Horace termine ses courtes poèmes», *Mnemosyne* 26 (1973), σσ. 140-159

Schuster, F.X. *Studien zu Prudentius*, Freising 1909

Schwen, Ch. *Vergil bei Prudentius*, Leipzig 1937

Secondini, N. «Ebrietas», στὸ Palazini, P. - Galea, F. *Dictionarium morale et canonicum*, Romae 1962, σσ. 214-215

Seng, H. «Aspekte metrischer Theorie im 'Cathemerinon' des Prudentius», *VChr* 54.4 (2000), σσ. 417-431

Shanzer, D. «Two variations on the theme of Paradise», στὸ Harich-Schwarzbauer, H. / Scierl, P. (edd.). *Lateinische Poesie der Spätantike. Internationale Tagung in Castelen bei August, 11.-13. Oktober 2007*, Basel 2009, σσ. 217-243

Sixt, G. *Die lyrischen Gedichte des Aurelius Prudentius Clemens. Zur Charakteristik des christlich-lateinischen Poesie*, Stuttgart 1889

_____. «Des Prudentius Abhängigkeit von Seneca und Lukan», *Philologus* 51 (1892), σσ. 501-506

Starobinski, J. «Le jour sacré et le jour profane», *Diogenes* 146 (1989), σσ. 3-20

Steidle, W. «Die dichterische Konzeption des Prudentius und das Gedicht Contra Symmachum», *VChr* 25 (1971), σσ. 241-281

Strzelecki, L. «De Horatio rei metricae Prudentianae auctore», στὸ *Commentationes Horatianae I*, Krakow 1935, σσ. 36-49

Szövérfy, J. «Iberian Hymnody. A preliminary survey of Medieval Spanish and Portuguese Hymnody», *CF* 24 (1970), σσ. 187-253

Ternes, Ch.-M. *Les "Éphémérides", ou les temps "forts" de la vie privée d' Ausone*, στὸ *AIÔN. Le temps chez les Romains*, ed. R. Chevallier, Paris 1976

Thraede, K. *Studien zur Sprache und Stil des Prudentius*, Göttingen 1965

_____. «Aurelii Prudentii Clementis Carmina. Cura et studio M. P. Cunningham», βιβλιοκρισία στὸ *Gnomon* 40 (1968), σσ. 681-691

_____. «'Auferstehung der Toten' im Hymnus ante cibum des Prudentius (Cath. 3.186/205)», στὸ *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für A. Stuiber*, Münster 1982 (*JbAC*, Ergänzungsband 9), σσ. 68-78

Toohey, P. «Prudentius *Cath.* 2.72 and the stanza», *Mnemosyne* 42 (1989), σσ. 498-501

_____. «An early group of poems in Prudentius' *Liber Cathemerinon*», *Mnemosyne* 44, Fasc. 3-4 (1991), σσ. 395-403

_____. «Concentric patterning in some poems of Prudentius' *liber Cathemerinon*», *Latomus* 52 (1993), σσ. 138-150

Vázquez, J. G. «El simbolismo de la luz/oscuridad en los himnos de Prudencio», *Florilib* 6 (1995), σσ. 217-227

Veremans, J. «L' asclépiade mineur chez Horace, Sénèque, Terentianus, Maurus, Prudence, Martianus Capella et Luxorius», *Latomus* 35 (1976), σσ. 12-42

Waszink, J. H. «Varia critica et exegetica: Prud. *Cath.* 3.95-100», *Mnemosyne* 11 (1943), σσ. 75-77

Weyman, C. «Seneca und Prudentius», στὸ *Commentationes Woelffliniana*, Leipzig 1981, σσ. 281-287

Williams, R. «Péché», στὸ Lacoste, J.-Y. (ed.). *Dictionnaire critique de Théologie*, Paris 1998, σσ. 872-875

Witke, Ch. «Prudentius and the tradition of latin poetry», *TAPhA* 99 (1968), σσ. 509-52

Εεξάκης, Ν. *Ὁρθόδοξος Δογματική*, τ. Γ', Ἀθήνα 2006