

**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ**

**ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ Α΄ ΚΥΚΛΟΥ
ΤΟΜΕΑΣ ΚΛΑΣΙΚΗΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ**

**ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ
ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΦΟΙΤΗΤΡΙΑ: ΕΙΡΗΝΗ ΞΥΔΑΚΗ
ΕΠΟΠΤΗΣ: ΣΤΕΛΙΟΣ ΠΑΝΑΓΙΩΤΑΚΗΣ**

**ΘΕΜΑ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗΣ ΕΡΓΑΣΙΑΣ
Η ΔΙΑΜΟΡΦΩΣΗ ΤΗΣ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΗΣ ΣΥΝΕΙΔΗΣΗΣ
ΤΟΥ ΛΟΥΚΙΟΥ ΣΤΙΣ *ΜΕΤΑΜΟΡΦΩΣΕΙΣ* ΤΟΥ ΑΠΟΥΛΗΙΟΥ**

**ΡΕΘΥΜΝΟ
ΑΚΑΔΗΜΑΪΚΟ ΕΤΟΣ 2009-2010**

Στους γονείς μου

Γιώργο και Μαρία

Στον Βασίλη και

Στα παιδιά μας

ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

	ΣΕΛΙΔΕΣ
ΕΙΣΑΓΩΓΗ	3 - 9
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1. ΑΝΤΙΘΕΣΕΙΣ: ΑΠΟ ΤΟΝ ΗΛΙΟ ΤΗΣ ΥΠΑΤΗΣ ΣΤΗ ΣΕΛΗΝΗ ΤΩΝ ΚΕΓΧΡΕΩΝ	10 - 15
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2. Ο ΚΟΡΕΣΜΟΣ ΑΠΟ ΤΑ ΠΑΘΗ ΤΟΥ ΛΟΥΚΙΟΥ-ΟΝΟΥ	16 - 19
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3. Η ΘΕΪΚΗ ΠΑΡΕΜΒΑΣΗ ΣΤΗ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ ΤΗΣ ΜΝΗΜΗΣ: Ο «ΘΕΪΚΟΣ» ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ	20 - 31
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4. ΑΞΙΟΛΟΓΗΣΗ ΤΗΣ ΠΡΟΣΕΥΧΗΣ ΤΟΥ ΛΟΥΚΙΟΥ	32 - 37
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5. ΤΟ ΟΡΑΜΑ ΚΑΙ Η ΑΠΟΚΑΤΑΣΤΑΣΗ ΤΟΥ ΛΟΥΚΙΟΥ	38 - 45
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 6. ΤΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΤΟΥ ΧΑΡΑΚΤΗΡΑ ΚΑΙ Ο ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΜΕ ΤΟ «ΘΕΙΟΝ»	46 - 55
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 7. ΟΙ ΗΘΙΚΟΙ ΚΑΙ ΟΙΚΟΝΟΜΙΚΟΙ ΟΡΟΙ ΤΗΣ ΜΥΗΤΙΚΗΣ ΔΙΑΔΙΚΑΣΙΑΣ	56 - 66
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 8. ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΗ ΣΥΝΕΙΔΗΣΗ	67 - 70
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	71 - 73

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Ο αναγνώστης των *Μεταμορφώσεων* παρακολουθεί τον φιλοπερίεργο νεαρό Λούκιο στο ταξίδι του από την πατρογονική Κόρινθο προς τη Θεσσαλία, όπου εξαιτίας της δίψας του για μεταφυσικές εμπειρίες έρχεται σε επαφή με τον κόσμο της μαγείας στην πόλη Υπάτη. Από το σημείο αυτό αρχίζει μια σειρά οδυνηρών για τον ίδιο περιπετειών, αφού ένα μαγικό φίλτρο τον μεταμορφώνει σε όνο. Έπειτα από περιπλανήσεις και αλλεπάλληλες κακουχίες καταφεύγει στην έρημη παραλία των Κεγχρεών, μια νύχτα πριν τις λατρευτικές εκδηλώσεις προς τιμήν της Ίσιδας. Η θεά εμφανίζεται στον Λούκιο-όνο αρχικά με τη μορφή της σελήνης και λίγο αργότερα σε όραμα. Σύμφωνα με τις οδηγίες της, όταν πια έχει ξημερώσει, ο ήρωας τρώει τα τριαντάφυλλα -το μοναδικό αντίδοτο για την αποκατάστασή του- τα οποία ήταν δεμένα στο σείστρο του αρχιερέα της ιερής πομπής και ανακτά την ανθρώπινη μορφή του. Στη συνέχεια, με την επιμονή της Ίσιδας, ο Λούκιος μνείται στα μυστήριά της κι αργότερα στα μυστήρια του Όσιρη στη Ρώμη. Στο τέλος, έχοντας μνηθεί τρεις φορές, καταξιώνεται ως παστοφόρος δεκουρίων αλλά και ως δεινός ρήτορας στην πρωτεύουσα της αυτοκρατορίας.

Θέμα της μελέτης μου αποτελεί η διαμόρφωση της θρησκευτικής συνείδησης του Λούκιου στις *Μεταμορφώσεις* του Απουλήιου. Κίνητρο για την προσωπική μου επιλογή αποτέλεσε ο προβληματισμός μου για την αίσια έκβαση των περιπετειών του ήρωα, υπό τον όρο της ένταξής του στους πιστούς της Ίσιδας και της ενσωμάτωσής του στο ιερατείο της. Αν και η έρευνά μου έχει ως επίκεντρο το ενδέκατο βιβλίο του έργου, οι αναφορές στα προηγούμενα δεν λείπουν, εφόσον αυτές εξυπηρετούν την εξέταση των συνθηκών οι οποίες επηρέασαν τη διαμόρφωση της θρησκευτικής συνείδησης του ήρωα στο ενδέκατο βιβλίο του έργου.

Είναι, βέβαια, απαραίτητο να διευκρινίσω ότι για την εποχή του Λούκιου ο όρος «θρησκευτική συνείδηση» είναι αδόκιμος, υπό την έννοια ότι δεν χρησιμοποιείται. Γι' αυτό, οφείλω να καταθέσω το θεωρητικό πλαίσιο στο οποίο τον καθορίζω.

Συγκεκριμένα, αφετηρία για το σχετικό προσδιορισμό αποτελεί η άποψη ότι η θρησκευτική συνείδηση, επειδή συνδέεται με τη θρησκεία, αφορά στο φαντασιακό και όχι

στο γνωστικό κομμάτι της κοινωνικής συνείδησης. Και εφόσον το στοιχείο της φαντασίας συνδέεται άρρηκτα με το συναίσθημα, κατά συνέπεια ο κόσμος γίνεται αντιληπτός από το υποκείμενο κυρίως μέσω των αισθημάτων. Επομένως, το στοιχείο της λογικής επεξεργασίας του πραγματικού κόσμου φθίνει υπό την πίεση την οποία ασκεί η πρόσληψη των ορατών φαινομένων, με όρους που ανάγονται κυρίως στην επιθυμία και στο συναίσθημα. Με αυτή τη σημασία της η φαντασία καθίσταται «επιθετική» προς το πραγματικό, το οποίο αναιρείται σε κάθε ευκαιρία, γεγονός που έχει ως αποτέλεσμα την έκδηλη αποστασιοποίηση του ατόμου από το ρεαλιστικό κόσμο, ο οποίος συχνά παραχωρεί τη θέση του σε ανεστραμμένες και παραμορφωτικές μορφές. Ο φορέας αυτής της αντίληψης θεωρεί δεδομένη τη νέα «πραγματικότητα», την οποία απαραίτητα αποδέχεται και πιστεύει ως εξ ορισμού αδιαμφισβήτητη αλήθεια. Για το λόγο αυτό, η θρησκευτική συνείδηση συνδέεται άρρηκτα με το μυστικισμό και τη δεισιδαιμονία, ως διαύλων έκστασης και ποιητικής έξαρσης. Βασικό χαρακτηριστικό της συγκεκριμένης θεώρησης είναι η έλλειψη ή και παντελής απουσία επίγνωσης του πιστού αυτής ανεστραμμένης και παραμορφωτικής εικόνας του κόσμου.¹

Με την παραπάνω τοποθέτηση δεν νοείται ότι το συναίσθημα δεν συνδέεται με το πραγματικό, αλλά ότι το φαντασιακό -και επομένως το μεταφυσικό- δεν αποκτά υπόσταση χωρίς το συναίσθημα. Κατ' επέκταση, η θρησκευτική συνείδηση χαρακτηρίζεται από τη συγκινησιακή φόρτιση που οδηγεί στη διέγερση και στην ευχαρίστηση και άρα στην ποιητική κατάσταση εντός της οποίας το υποκείμενο βιώνει τον ενθουσιασμό, την ηδονή, τη λατρεία, τη μέθεξη, την πνευματική ευφορία. Η πίστη, το αίσθημα του ιερού και οι συνακόλουθες τελετουργίες, μέσω των οποίων η θρησκεία αποκτά υπόσταση στον πραγματικό κόσμο, χαρακτηρίζουν τη μεταρσίωση πέρα από τη θρησκευτική σφαίρα, ώστε καταλήγουν να μορφοποιηθούν ως «ένα στοιχείο δομής της συνείδησης».²

¹ Παυλίδης (2001, 36)· πρβλ. Πατέλης (2006, 70) για τον ορισμό του Ένγκελς ότι η θρησκευτική συνείδηση είναι «άμεση, συναισθηματική μορφή σχέσης των ανθρώπων προς φυσικές και κοινωνικές δυνάμεις».

² Μορέν (2005, 191-193)

Η έννοια της θρησκευτικής συνείδησης³ αποκτά ιδιαίτερη βαρύτητα για τις *Μεταμορφώσεις* του Απουλήιου, εφόσον η εντέλει θετική εξελικτική πορεία του Λούκιου στηρίζεται εξολοκλήρου στο αποτέλεσμα της τριπλής μύησης του στα μυστήρια, υπό την έννοια ότι αυτός εμφανίζεται ως ο εκλεκτός που όχι μόνο λυτρώνεται από τις οδύνες, αλλά και καταξιώνεται. Οι κατά καιρούς προσλήψεις του έργου στηρίζονται στη συγγένεια των λογοτεχνικών ειδών, στη διδακτική αξία του έργου, στη φιλοσοφική διάστασή του υπό την επιρροή του πλατωνισμού, στην επιδεικτική αξία του λόγου, στη θεώρηση των θρησκειών, στο μοραλιστικό μοντέλο ή ακόμα και στο προσηλυτιστικό υπόβαθρο υπέρ της Ισιαδικής λατρείας της εποχής. Νομίζω ότι η διερεύνηση της θρησκευτικής συνείδησης του ήρωα διευρύνει τη δυνατότητα της οπτικής εκ των έσω, καθώς δίνει την ευκαιρία της εξέτασης των προθέσεων του θεϊκού και του ανθρώπινου παράγοντα, οι οποίοι αυτονόητα συνδέονται με τις παραμέτρους της γνώσης ή την άγνοιας. Κατ' αναλογία διαφαίνεται η ανάγκη της μεταξύ τους σχέσης, η οποία άλλοτε διχαστικά συγκρουσιακή και άλλοτε συναινετικά ενωτική καθίσταται αναπόφευκτη, ανεξάρτητα από τις επιμέρους δραματικές -κωμικές ή τραγικές- συνιστώσες.

Σε ό, τι αφορά στην ερευνητική πορεία και στα συμπεράσματά μου, διευκρινίζω ότι στηρίζομαι στην κειμενοκεντρική προσέγγιση του έργου, δεδομένου ότι το αντικείμενο μελέτης προσφέρεται για την εκ των έσω ερμηνεία της οπτικής, των προθέσεων και της συμπεριφοράς του ήρωα με βάση όσα ο ίδιος διατείνεται. Εδώ υπενθυμίζω ενδεικτικά τον έντονο προβληματισμό των σχολιαστών, ο οποίος σχετίζεται με δυο καίρια ζητήματα: του αφηγητή και της ενότητας του έργου.⁴

Η Wlosok (1969)⁵ στηρίζει την ενότητα του έργου στο γεγονός ότι πίσω από τον πρωτοπρόσωπο αφηγητή βρίσκεται ο πλατωνικός συγγραφέας Απουλήιος, ο οποίος θεωρεί την Ισιαδική λατρεία διέξοδο στο σχετικό φιλοσοφικό στοχασμό. Ο Tatum (1969) συμπεραίνει ότι, παρά τα ετερογενή στοιχεία που χαρακτηρίζουν τις ιστορίες του έργου, όλες ανεξαιρέτως έχουν διδακτικό περιεχόμενο το οποίο συνδέεται αρμονικά με το

³ Για μια ευσύνοπτη κοινωνιολογική προσέγγιση της θρησκείας, οι Hervieu-Léger και Willaime προσφέρουν σημαντική βοήθεια με την επισκόπηση και ερμηνεία των θέσεων των: Marx, Engels, Tocqueville, Weber, Simmel, Durkheim, Halbwachs, Le Bras και Desrosche.

⁴ Πολύτιμη βοήθεια στις παραπομπές για τη μεγάλη ποικιλία των θεωρήσεων του έργου προσφέρει ο Harrison (1999)

⁵ Βλ. Harrison (1999:142-156)

ενδέκατο βιβλίο, καθώς αναδεικνύουν την ανάγκη του ανθρώπου να προσδοκά από μια ανώτερη δύναμη εκείνο το οποίο ο ίδιος δεν περιμένει από τον εαυτό του ή από τους άλλους. Ο Smith (1972) ως προς τον πρόλογο του έργου σχολιάζει τη «διαπλοκή» ανάμεσα στη λαϊκή αφήγηση (*fabulae*) και στη λογοτεχνική μορφή της συγγραφής. Αν και τα δυο αυτά υπόσχονται την τέρψη του αναγνώστη, ο αφηγητής δεν είναι παντογνώστης αλλά παρίσταται μέσα στη δική του ιστορία για να παρουσιάσει και να ερμηνεύσει τα γεγονότα ως χαρακτήρας (*actor*). Το αποτέλεσμα περιορίζεται στην προσπάθεια του αφηγητή να τηρήσει την υπόσχεσή του για εντυπωσιασμό του αναγνώστη, τον οποίο όμως αδυνατεί να πληροφορήσει, αφού ο Λούκιος-όνος καταγράφει και κατηγοριοποιεί όσα προσλαμβάνει από τον περίγυρο, χωρίς να μπορεί να τα ερμηνεύσει, γεγονός που δεν επιτρέπει την καθοδήγηση της αντίδρασης του αναγνώστη. Ο Smith συμπεραίνει το διαχωρισμό του ίδιου του αφηγητή από τον συγγραφέα, ο οποίος, επιφυλάσσοντας διαδοχικές εκπλήξεις και *τρικς* για τον αναγνώστη, χρησιμοποιεί τον αφηγητή ως κωμικό περίβλημα. Εντέλει, αυτή η κωμικότητα αίρεται από τον συγγραφέα μέσω της ένταξής του στη λατρεία της Ίσιδας και του Όσιρη. Ο Winkler (1985), χαρακτηρίζει τις *Μεταμορφώσεις* «φιλοσοφική κωμωδία» θρησκευτικού περιεχομένου, η οποία εγείρει το ερώτημα για την ύπαρξη ή μη μιας ανώτερης τάξης πραγμάτων, που μπορεί να αίρει τις διαφαινόμενες συγκρούσεις, αν και στο τέλος του έργου δεν δίνεται απάντηση (124). Ακολουθώντας τον Smith, θεωρεί ότι ο αφηγητής ως αφηγητής -άσχετα από τον Λούκιος- είναι προικισμένος με συγκεκριμένα χαρακτηριστικά και δεν είναι άλλος από το «εγώ» που παίζει με τον αναγνώστη στην αρχή του έργου. Οι περιπέτειες του Λούκιου μετασηματίστηκαν και διαμορφώθηκαν επίπλαστα με στόχο την τέρψη του αναγνώστη από ένα αυτοβιογραφικό αφηγητή (139).

Παρά τη βασική διάκριση ανάμεσα στο χαρακτήρα που δρα και στον αφηγητή, τα σημεία διαπλοκής ή ταύτισης των ρόλων τους δεν λείπουν. Ασφαλώς, κρίνω απαραίτητο το διαχωρισμό της κατάστασης του Λούκιου ως όνου στο ενδέκατο βιβλίο από εκείνη μετά την αποκατάσταση της ανθρώπινης μορφής του, επειδή στην πρώτη περίπτωση παρατηρείται η μεταβολή των συνθηκών η οποία σηματοδοτεί τη λύτρωση, ενώ στη δεύτερη κυριαρχεί το στοιχείο της μεθοδευμένης από την Ίσιδα σταδιακής μύησής του στα ιερά.

Συγκεκριμένα, ερευνώ α) δυο βασικούς κατά την άποψή μου άξονες, δηλαδή αφενός την άγνοια του ήρωα και αφετέρου την εγωκεντρική από τον ίδιο θεώρηση του βίου, ώστε συμπεραίνω την αδυναμία του, η οποία προκαλεί και επιτρέπει τη θεϊκή παρεμβατική δράση και β) την κατάκτηση της θρησκευτικής συνείδησης και την ανάγκη διατήρησής της ως απαραίτητης προϋπόθεσης για την ανέλιξη του «εγώ» και την προβολή του στο κοινωνικό «γίγνεσθαι». Τη βάση της επιχειρηματολογίας μου στηρίζει η σκόπιμη και ηθελημένη παράδοση του ήρωα στην καθοδήγηση από το υπερφυσικό-μεταφυσικό, ως όρος για την ευτυχία η οποία, αν και ατομική, νοείται ως προϋπόθεση ειρηνικής συνύπαρξης με τον φυσικό χώρο.

Προς την κατεύθυνση της διερεύνησης των παραπάνω, εξετάζω:

1) τις αντιθέσεις που παρατηρώ ανάμεσα στο πρώτο κεφάλαιο του ενδέκατου και στο αντίστοιχο πρώτο του δεύτερου βιβλίου. Αυτή η σύγκριση διαφωτίζει τη σημασία του τόπου, των φυσικών / υπερφυσικών φαινομένων και των μηνυμάτων στην ακτή των Κεγχρεών έναντι των αντίστοιχων στην Υπάτη, τα οποία ο ήρωας αδυνατεί να λάβει υπόψη του ή να ερμηνεύσει, καθώς η άγνοιά του λειτουργεί υπέρ της αδυναμίας της αντιληπτικής τους ικανότητας.

2) την κορεσμένη από τα βάσανα ψυχική κατάσταση του Λούκιου-όνου ως προϋπόθεση για τη παρέμβαση της θεότητας.

3) την πιθανή ανάμειξη της Ίσιδας στην ενεργοποίηση της λειτουργίας της μνήμης προς την κατεύθυνση των πατροπαράδοτων πηγών, ιδίως του Πυθαγόρα, ως διαύλου επικοινωνίας με τις ρίζες τις οποίες ο ήρωας είχε αποποιηθεί στη διάρκεια της απομάκρυνσής του από τον οίκο.

4) το αίτημα για λύτρωση, το οποίο ο όνος προβάλλει στην προσευχή του προς την άγνωστη ως εκείνη τη στιγμή θεότητα. Μέσω της αξιολόγησης του περιεχομένου της δέησης προς την Ίσιδα τοποθετούμαι υπέρ της επιμονής του Λούκιου στην εγωκεντρική θεώρηση του βίου.

5) τις προθέσεις των δυο κεντρικών προσώπων: της Ίσιδας, αρχής γενομένης από το όραμα του ήρωα στο οποίο αυτή αποκαλύπτει την ταυτότητά της και στη συνέχεια του Λούκιου-όνου, ο οποίος αποκαθίσταται και μυείται.

6) την εμβάθυνση στα κύρια στοιχεία του χαρακτήρα, τα οποία αιτιολογούν την πρότερη εμπλοκή του στα πάθη και στον κόσμο της μαγείας, με αφορμή την εξήγηση την οποία δίνει ο αρχιερέας μετά την αποκατάσταση του Λούκιου. Παράλληλα, εξετάζω την ειρωνική σχέση ανάμεσα στην ανεξέλεγκτη και στην υπό όρους ελεύθερη βούληση.

7) τους ηθικούς όρους τους οποίους θέτει η Ίσιδα και το ιερατείο της ως προϋποθέσεις καθαρισμού και αποκατάστασης και τους οικονομικούς όρους ως στοιχείο το οποίο, αν και δικαιολογείται στο ιστορικό περιβάλλον της εποχής, ουσιαστικά σημαίνει την εκμετάλλευση και την υποταγή του ήρωα.

8) την ειρωνική σχέση ανάμεσα στην ταυτοποίηση του Λούκιου ως υπηρέτη του ελεύθερου λόγου και στη θρησκευτική συνείδηση, καθώς η δεύτερη αφενός επιβάλλεται και εντάσσει τον ήρωα στην παράδοση από την οποία αρχικά είχε επιχειρήσει να αποστασιοποιηθεί και αφετέρου τον ελευθερώνει από την προσκόλληση στο παρελθόν, προσφέροντάς του την ποθούμενη ατομική αναγνώριση.

Στόχος μου είναι να ανιχνεύσω τον ειρωνικό διάλογο ανάμεσα στο θείο και στο ανθρώπινο, μέσω του οποίου ο ήρωας απαιτεί, δέεται, διεκδικεί, αλλά και χειραγωγείται και να εξετάσω τη διαμόρφωση της θρησκευτικής συνείδησης του Λούκιου, ως προϊόν της ευρύτερης ανάγκης του να προσδιορίσει τον εαυτό του δια της φαντασίας, η οποία τείνει να τον αποδεσμεύσει από τα παραδομένα στοιχεία του κοινωνικού περιβάλλοντος, τα οποία εμποδίζουν την εξέλιξη και ανάδειξη της προσωπικής του ταυτότητας. Σε αυτό το πλαίσιο θα διερευνήσω την καθοδήγηση του ήρωα από την Ίσιδα, από την άποψη ότι αυτή αποτελεί προκάλυψη για την υπέρβαση της λογικής σκέψης, αλλά και για την εντέλει απαραίτητη σύνδεση με την παράδοση του παρελθόντος, ως αναγκαίας προϋπόθεσης για την κατάκτηση της νέας γνώσης και της κοινωνικής καταξίωσης. Αλλά καθώς ο ήρωας αναγνωρίζεται από τους άλλους -και αναγνωρίζει εαυτόν- ως αξιωματικό μέλος της λατρευτικής κοινότητας και ρήτορας, η ταυτότητα της θρησκευτικής συνείδησης υποκύπτει στους νόμους του σαφούς και συγκεκριμένου προσδιορισμού της στο κοινωνικό περιβάλλον, αποκτώντας κοσμικές διαστάσεις. Έτσι, ο ειρωνικός διάλογος ανάμεσα στο θρησκευτικό-φαντασιακό και στο πραγματικό όχι μόνο δεν εξαντλείται, αλλά απαιτεί τη συντήρησή του ως απαραίτητη προϋπόθεση για την ποιητική κατάσταση του υποκειμένου, το οποίο ωφελείται αλλά και οφείλει. Από μια τέτοια ειρωνική, όχι απαραίτητα

πεσιμιστικού χαρακτήρα σχέση, αποκαλύπτεται η άγνοια, η οποία οδηγεί τον ήρωα και τον αναγνώστη στην έκπληξη, στο τραγικό και στο κωμικό.

Για το κείμενο χρησιμοποίησα την έκδοση του R. Helm, *Metamorphoseon Libri XI*, Στουτγκάρδη και Λιψία, 3η έκδ., 1931.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1.

ΑΝΤΙΘΕΣΕΙΣ: ΑΠΟ ΤΟΝ ΗΛΙΟ ΤΗΣ ΥΠΑΤΗΣ ΣΤΗ ΣΕΛΗΝΗ ΤΩΝ ΚΕΓΧΡΕΩΝ

Ο πρωτοπρόσωπος αφηγητής των *Μεταμορφώσεων* Λούκιος, ταξιδεύοντας από τη γενέτειρά του Κόρινθο στη Θεσσαλία για δουλειές (*ex negotio*, 1.2), φθάνει στην Υπάτη της Θεσσαλίας όπου τον φιλοξενεί ο Μίλων, ο οποίος ζει με τη σύζυγό του Παμφίλη και τη νεαρή υπηρέτριά τους, τη Φωτίδα. Στο δεύτερο βιβλίο του έργου, μετά την πρώτη νύχτα παραμονής του στο σπίτι ο ήρωας σηκώνεται από το κρεβάτι με την ανατολή του ήλιου. Τον χαρακτηρίζουν η μεγάλη ανησυχία και η σφοδρή επιθυμία για τη γνώση σπάνιων και θαυμαστών πραγμάτων: *Ut primum nocte discussa sol novus diem fecit, et somno simul emersus et lectulo, anxius alioquin et nimis cupidus cognoscendi quae rara miraque sunt...*(2.1). Επιπλέον, αναλογίζεται ότι βρίσκεται στο φημισμένο Θεσσαλικό κέντρο της μαγικής τέχνης και ταλαντεύεται αμήχανος, ενώ με πόθο και εξεταστική διάθεση περιεργάζεται τις λεπτομέρειες του χώρου που τον περιβάλλει: *reputansque [...] et suspensus alioquin et voto simul et studio, curiose singula considerabam* (2.1). Επηρεασμένος από τη φήμη της πόλης και από τη διήγηση του συνταξιδιώτη του Αριστομένη,⁶ ο οποίος είχε πέσει θύμα της μάγισσας Μερόης στην Υπάτη, φαντάζεται ότι ως δια μαγείας τίποτα δεν είναι όπως πίστευε ότι είναι, αλλά πως όλα έχουν μεταμορφωθεί. Κι ακόμα, η φαντασία τον οδηγεί από τα επίγεια στα επουράνια, καθώς έχει την αίσθηση ότι κάποιο σημάδι θα έρθει από τον ουρανό: *Nec fuit in illa civitate quod aspiciens id esse crederem quod esset, sed omnia prorsus ferali murmure in aliam effigiem translata [...] de ipso vero caelo et iubaris orbe subito venturum oraculum*, (2.1).

⁶ Ο Λούκιος γνωρίζει τον Αριστομένη στην πορεία του προς τη Θεσσαλία. Καθώς ο δεύτερος συζητά με κάποιο φίλο του συνοδοιπόρο, ο Λούκιος παρεμβαίνει στη συζήτηση. Ο Αριστομένης τους διηγείται ότι στην προσπάθειά του να σώσει τον παλιό του φίλο Σωκράτη από τα δίχτυα της μάγισσας Μερόης, τελικά παγιδεύτηκε και ο ίδιος. Έτσι, ο μεν Σωκράτης πέθανε, ο δε Αριστομένης κατέληξε να ζει μακριά από την οικογένειά του, παντρεμένος με άλλη γυναίκα (1.2-19).

Είναι φανερό για τον αναγνώστη ότι στην αρχή του δεύτερου βιβλίου ο διάλογος που αναπτύσσεται ανάμεσα στο ηλιακό φως και στο κατ' επιθυμία ορατό είναι προϊόν της αντίθεσης ανάμεσα στην κοινή λογική, η οποία εξ ορισμού στηρίζεται στην παρατήρηση, και σε εκείνο που ο ενδόμυχος πόθος του υποκειμένου φέρνει στην επιφάνεια ως παρά φύση λογικό. Δηλαδή, η αντιστροφή των έμψυχων όντων σε άψυχα και άλογα και η αντίστοιχη των άψυχων και αλόγων σε έμψυχα και έλλογα, προικισμένα μάλιστα με το χάρισμα του λόγου, προκύπτει από τη βούληση μιας διάνοιας που κάτω από το έντονο φως συσκοτίζεται, καθώς η παρόρμηση -απόρροια της άγνοιας- την κυριεύει. Έτσι, ο ήρωας βλέπει ανθρώπους μεταμορφωμένους σε πέτρες, πουλιά, πηγές και φυλλωσιές, ενώ φαντάζεται ότι θα μιλήσουν οι εικόνες και τα τείχη, ότι τα ζώα θα αποκαλύψουν οιωνούς κι ότι από τον ουρανό και τις αχτίνες του ήλιου θα πέσει ξαφνικά κάποιο σημείο (2.1).

Ο αναγνώστης αντιλαμβάνεται ότι ο Λούκιος, αρνούμενος να πιστέψει πως ό, τι τον περιβάλλει αποτελεί αδιασάλετο από τους ίδιους τους φυσικούς νόμους δεδομένο, σπρωγμένος από μια ακατανίκητη ανάγκη, κατασκευάζει μια νέα «πραγματικότητα». Για την ειρωνεία του πράγματος, αυτή η επίπλαστη συνθήκη του υλικού κόσμου λειτουργεί σε βάρος μιας σειράς λογικών κατακτήσεων του ανθρώπου, οι οποίες θεωρώ ότι σχετίζονται όχι μόνο με την περιγραφή των μορφών, αλλά και με την ίδια την ονοματοποιία τους. Αν, για παράδειγμα, το πτηνό ήταν άνθρωπος και αν τα τείχη διέθεταν φωνή, τότε θα έπρεπε να τους αποδοθούν νέα ονόματα που θα προσδιόριζαν την καινούργια τους ταυτότητα.⁷ Ο ανθρώπινος γλωσσικός κώδικας, ως εργαλείο δια του οποίου ο Λούκιος φαντασιώνεται, γίνεται περιγραφικός, αδύναμος να προσδιορίσει ονοματικά/μονολεκτικά τις νέες μορφές. Έτσι, η «επιθετική» φαντασίωση απειλεί να ακυρώσει όχι μόνο τα δεδομένα και τις ιδιότητές τους, αλλά και την ταύτισή τους με τα ονόματα τα οποία σημαίνουν τα ίδια τα συστατικά των αντικειμένων όρασης. Επομένως, νομίζω ότι ο Λούκιος προτάσσει το

⁷ Με την περιγραφή της υποθετικής δράσης των όντων, τα οποία ο Λούκιος εντάσσει στη φανταστική όσο και επιθετική προς την εμπειρική αλήθεια α-ταξία, η σημασία του συνδετικού ρήματος «είναι», η οποία είναι σημασιολογικά συνώνυμη του «υπάρχειν», καταρρίπτεται. Έτσι, το έναρθρο κατηγορούμενο, που ορίζει τη σαφή ιδιότητα του πραγματικά υπαρκτού, αναιρείται και η σκέψη επιστρέφει στη συνειρμική διατύπωσή της μέσω μιας γλώσσας αδύναμης να αρθρώσει με βεβαιότητα και άρα να αποδείξει την ορθότητα του συλλογισμού. Στη δεδομένη στιγμή της φαντασίωσης του ήρωα λείπουν οι νοητικές βασικές γλωσσικές συντακτικές δομές και οι συνδέσεις τους, άρα και η λογική, η οποία έτσι κι αλλιώς βασίζεται στη σύνδεση. Πρβλ. Snell (1984, 304-5).

αίτημα για τη διερεύνηση μιας πιθανώς παρεξηγημένης -εδώ και αιώνες- πρόσληψης ενός άλλου κόσμου, του οποίου οι ανακλάσεις στη γη απαιτούν τον επαναπροσδιορισμό τους.⁸

Η σφοδρή επιθυμία του ήρωα να ανακαλύψει καινούργια πράγματα και να ικανοποιήσει την περιέργεια και τα πάθη του έχει ως αποτέλεσμα την ερωτική σχέση του με την νεαρή υπηρέτρια Φωτίδα, από την οποία ζητά επίμονα να του αποκαλύψει τα μυστικά της μάγισσας Παμφίλης. Έτσι, κάποιο βράδυ, όταν ο Λούκιος βλέπει τη μάγισσα να μεταμορφώνεται σε κουκουβάγια και να πετάει από το ανοιχτό παράθυρο, η Φωτίδα του προσφέρει κατά λάθος μια αλοιφή με την οποία ο ήρωας, αφού αλείφεται, μεταμορφώνεται σε όνο. Η κοπέλα σπεύδει να τον καθησυχάσει λέγοντάς του ότι, αν εκείνος φάει τριαντάφυλλα, θα αναλάβει την ανθρώπινη μορφή του (3.21-25). Όμως κάτι τέτοιο δεν επιτεύχθηκε και ο Λούκιος-όνος με τη μορφή του δούλοπρεπούς ζώου σύρεται σε μια σειρά από οδυνηρές περιπέτειες, οι οποίες καλύπτουν στην αφήγηση στα βιβλία IV-X. Έπειτα από πολλά δεινά βρίσκεται μόνος στην ακτή των Κεγχρεών, στην οποία κατατρεγμένος και κατάκοπος κοιμάται την ώρα του δειλινού (10.35). Εκεί, αιφνιδίως ξυπνώντας, βλέπει τρομαγμένος την πανσέληνο να αναδύεται από τα κύματα της θάλασσας.

Από αυτή τη στιγμή η εξέλιξη του Λούκιου-όνου ακολουθεί μια ανέλπιστη πορεία, καθώς η σώτειρα Ίσιδα παρεμβαίνει στη ζωή του στο τελευταίο βιβλίο των *Μεταμορφώσεων*. Σε αυτό, οι μεταβολές που συντελούνται χαρακτηρίζονται τόσο από την αντιστροφή, όσο και από τη βαθμιαία αναγέννηση του χαρακτήρα, όπως ο Λούκιος-αφηγητής εξιστορεί. Νομίζω ότι η προσεκτική παρατήρηση της κατάστασης του χώρου, του χρόνου και του ίδιου του ήρωα στο πρώτο κεφάλαιο του ενδέκατου σε σχέση με το

⁸ Αν και ο αναγνώστης των *Μεταμορφώσεων* διακρίνει τη συγγένεια μιας τέτοιας υπόθεσης προς τον πλατωνικό μύθο του σπηλαίου στο έβδομο βιβλίο της *Πολιτείας*, δεν επιχειρώ να προκαταλάβω την ερμηνεία της συμπεριφοράς του χαρακτήρα με βάση τις πλατωνικές αντιλήψεις του συγγραφέα Απουλήιου. Κατά τον Schlam (1992, 17), στην περίοδο συγγραφής των *Μεταμορφώσεων*, οι μοραλιστικές και θρησκευτικές αντιλήψεις, οι οποίες τελούν σε καταχρηστική σχέση προς τους πλατωνικούς όρους (*conceived in loosely Platonic terms*), αποτελούν αναπόσπαστο κομμάτι της κουλτούρας της εποχής. Υποθέτω όμως ότι η ίδια η χαλαρότητα της σύνδεσης των ιδεών προς τον πλατωνισμό επιτρέπει την ανάγνωση του έργου με ευρύτερα ανθρωπολογικές διαστάσεις ακόμα και από τον αναγνώστη του 2^{ου} αιώνα μ.Χ. Ο Carver (2007, 6) υπενθυμίζει ότι τα έργα απευθύνονταν περισσότερο στον ακροατή από όσο στον αναγνώστη, ο οποίος διάβαζε με γραμμικό τρόπο ξετυλίγοντας τον πάπυρο. Μόνο μετά τον 4^ο αιώνα οι κώδικες επέτρεπαν στον αναγνώστη την προσεκτικότερη διερεύνηση του βιβλίου. Παρόλα αυτά, οι *Μεταμορφώσεις* γράφτηκαν για τον *lector scrupulosus*, δηλαδή για την προσεκτική, μη γραμμική ανάγνωση.

αντίστοιχο πρώτο του δεύτερου βιβλίου προσφέρει σημαντικά συμπεράσματα για την ανίχνευση των προθέσεων του Λούκιου, του τρόπου σκέψης και των αντιδράσεών του στα ερεθίσματα του περιβάλλοντος.

Αρχικά, γίνονται αντιληπτές από τον αναγνώστη μια σειρά από διαμετρικές αντιθέσεις με βάση όσα ήδη παραπάνω ανέφερα. Συγκεκριμένα, στο ενδέκατο βιβλίο, αντίθετα προς την Υπάτη, ο ήρωας δεν ξυπνά με το πρώτο φως του ήλιου, αλλά με το σκοτάδι (*circa primam ferme noctis vigiliam*, 11.1). Δεν έχει ανθρώπινη μορφή και δεν βρίσκεται στο κρεβάτι του, αλλά στην ανοιχτή ύπαιθρο, σε μια απομονωμένη ακτή (*electo secreto litore*, 10.35). Ξυπνά με δέος αιφνιδιασμένος (*experrectus pavore subito*) και, αυτή τη φορά, αντί να εγερθεί ο ίδιος (*emersus*, 2.1), εγείρεται η σύμμετρη πανσέληνος που λάμπει με έντονη λευκότητα (*praemicantis lunae candore nimio completum orbem commodum marinis emergentem*, 11.1). Στην Υπάτη ο ήλιος έφερνε μια καινούργια μέρα και μαζί μια καινούργια αρχή που γρήγορα θα αποδεικνυόταν γεμάτη ψευδαισθήσεις και αυταπάτες, καταμεσής της πολυθρύλητης πόλης, όπου όλος ο κόσμος συρρέει για τη φήμη της στις μαγικές τέχνες. Στον αντίποδα, η νύχτα στην αμμουδιά των Κεγγρεών είναι σκιώδης, πλήρης σιωπηρών μυστικών (*opacae noctis silentiosa secreta*). Η μετοχή «*aspiciens*» (2.1) η οποία στο περιβάλλον της Υπάτης υποδηλώνει την ερευνητική-εξεταστική ματιά και τη φιλοπερίεργη διάθεση για παρατήρηση (*voto et simul studio, curiose singulas considerabam*), στο ενδέκατο βιβλίο αντικαθίσταται από το απλό «*video*» (11.1), καθώς ο Λούκιος αφήνεται σε ό, τι πράγματι θεάται. Εξάλλου, η αναφορά από τον Λούκιο-αφηγητή στο αίτημα της επεξεργασίας των φαινομένων, η γνωστή *curiositas*,⁹ απουσιάζει και ο ίδιος επιχειρεί να περιγράψει το φαινόμενο, από το μεγαλείο του οποίου ο αναγνώστης μπορεί να υποθέσει το μέγεθος της κατάπληξης του Λούκιου-όνου. Εδώ για πρώτη φορά η ακοή -βασική λειτουργία υπέρ της πληροφόρησης- δεν προσλαμβάνει κανένα σήμα. Έτσι, ο φακός εστιάζει στην πηγή του σεληνιακού φωτός που κυριαρχεί.

Είναι χαρακτηριστικό το γεγονός ότι στο δεύτερο βιβλίο η όραση ακολουθεί τη διαχεόμενη πορεία του ηλιακού φωτός το οποίο συμβάλλει στη δυνατότητα της λεπτομερειακής παρατήρησης, ενώ επιστρέφει στον ουρανό απ' όπου αναμένεται κάποιος

⁹ DeFilippo (1990, 471 σημ.2): Η *curiositas* αναφέρεται δώδεκα φορές στο έργο, όπως και το επίθετο *curiosus*.

αιφνίδιος οιωνός (2.1). Αντίθετα, στις Κεγχρεές το σημείο εκκίνησης εντοπίζεται στα κύματα της θάλασσας απ' όπου αναδύεται η πανσέληνος στο μέσον της ερημιάς, εκεί όπου κανένα προϊόν του ανθρώπινου πολιτισμού δεν παρατηρείται. Ο οιωνός βρίσκεται αιφνιδίως μπροστά στα μάτια του Λούκιου, ο οποίος δεν έχει λόγο να κοιτάξει τον ουρανό. Το περιεχόμενο των «*nimis cupidus cognoscendi*», «*reputans*», «*suspensus*», «*anxius considerabam*» και «*crederem*» του δεύτερου βιβλίου, που μαρτυρούν την πάλη του νου, την ταλάντευση ανάμεσα στη λογική και στη φαντασία, στην επιθυμία και στην αγωνία για την εκπλήρωση του ποθούμενου που τάχα πλησίαζε, παραχωρούν τη θέση τους στο επίθετο «*certus*» του ενδέκατου. Τη θέση του *optimus* αλλά αδύναμου και ηττημένου Αριστομένη, ο οποίος με τη διήγησή του είχε δώσει στον ήρωα την αφορμή που ζητούσε, καταλαμβάνει η επιφανέστατη θεά (*summatem deam*) και η κυρίαρχη δύναμή της (*praecipua maiestate*) η οποία έρχεται να ενεργοποιήσει εκ νέου την πεποίθηση του Λούκιου στα αδιανόητα. Τα όντα της γης και του ουρανού τα οποία στην Υπάτη είχαν τεθεί υπό την ηθελημένη και σκόπιμη φαντασίωση της ανατρεπτικής οπτικής του ήρωα (*in aliam effigiem translata*), στις Κεγχρεές, αν και απουσιάζουν από το ορατό πεδίο, χωρίς καμία λογική επεξεργασία αλλά και χωρίς αμφιβολία υπόκεινται στο συμπαντικό νόμο της ύπαρξής τους, δηλαδή στην υποταγή τους στο εξουσιαστικό θέλημα της θεάς, της οποίας η δύναμη τα συνέχει και τα εναρμονίζει μέσω θαυμαστών αυξομειώσεων, ανάλογων προς την αυτόνομη θέλησή της. Κυρίως, εδώ ο ορατός κόσμος συμπληρώνεται: *terra, caelo, marique*. Στην αγορά της Υπάτης ο Λούκιος θεωρεί *piscatum oriparem* τα ψάρια, σε αντίθεση με τον Πυθία¹⁰ ο οποίος τα χαρακτηρίζει *quisquiliis* λίγο πριν αναποδογυρίσει τα αλιεύματα (1.24-25).¹¹ Η θάλασσα είχε διαγραφεί από το χωροταξικό πεδίο των

¹⁰ Ο Λούκιος συναντά στην αγορά της Υπάτης τον παλιό συμμαθητή του Πυθία, τωρινό δήμαρχο, ο οποίος, διαπιστώνοντας ότι ο ψαράς είχε πουλήσει ακριβά τα ψάρια στον ήρωα, αφού αναποδογύρισε το καλάθι, διέταξε ένα στρατιώτη να τα πατήσει. Το επεισόδιο συνδέεται με το μυθολογικό αίτιο της αποχής των πιστών της Ίσιδας από τη βρώση των ψαριών, στο *Περί Ίσιδος και Οσίριδος* του Πλουτάρχου (353C5, 356A-358B). Ο μύθος αναφέρεται στη δολοφονία του Όσιρη από τον Τυφώνα και στο διαμελισμό του σώματός του σε δεκατέσσερα κομμάτια, που ρίχτηκαν στη θάλασσα. Τον φαλλό του θεού είχε καταπιεί ένας οξύρυγχος. Ο όνος ήταν επίσης μισητός, εξαιτίας του φαιού χρώματός του, το οποίο προσidiaζε σε εκείνο του Τυφώνα (ό.π. 358B 5-8, 362E6-363A). Για την ταύτιση του Θεουθ με τον Τυφώνα στην αρχαία Ελλάδα, βλ. DeFilippo (1990, 486, σημ. 28).

¹¹ Η Krabbe (2003, 159), υπερασπιζόμενη την ενότητα του έργου και την αδιαμφισβήτητη σύνδεση του ενδέκατου βιβλίου προς τα προηγούμενα δέκα, θεωρεί ότι το όνομα του Πυθία και εκείνο του αρχιερέα Μίθρα, ο οποίος αναλαμβάνει τη θρησκευτική καθοδήγηση του Λούκιου, συνδέονται αφενός με τη φωνητική ομοιότητα των ονομάτων τους και αφετέρου με την αποτροπή της βρώσης των ψαριών.

μακρινών αναζητήσεών του και η ψευδαίσθηση του Λούκιου ότι μένοντας στο πνευματιστικό κέντρο της Θεσσαλίας (*me media Thessaliae loca tenere*, 2.1) ζούσε στο κέντρο ενός μυστηριακού κύκλου, εδώ στην ακτή φαίνεται ότι καταρρέει, αν και -προς το παρόν- ο ίδιος αδυνατεί να επεξεργαστεί την αντιστροφή των πραγμάτων ή ακόμα και να την αντιληφθεί. Στο ενδέκατο βιβλίο, ο Λούκιος-όνος βρίσκεται στο σύνορο της πιο αισθητής αντίθεσης στη γήινη επιφάνεια, της ξηράς και της θάλασσας, σαν να πρόκειται ταυτόχρονα για την ενωτική αιχμή μιας οριζόντιου τύπου διάταξης του κόσμου.

Την ίδια στιγμή κυριαρχεί το σύμπλεγμα συναισθησίας: το φως της σελήνης όχι μόνο δεν καίει όπως ο ήλιος, αλλά συνυπάρχει με το υγρό στοιχείο προκαλώντας χαλάρωση των αισθήσεων και κυρίως του νου. Επιπλέον, ο σύμμετρος πλήρης κύκλος της σελήνης (*completum orbem commodum*, 11.1) υπερβαίνει τα τιμώμενα στη γη *cantamina totius orbis consono orbe* (2.1), επειδή η αρμονία του ορίζεται από το ζωοφόρο θεϊκό στοιχείο. Αντίθετα, το φως στην Υπάτη είναι σπάταλο (*luxum nepotalem*, 2.2) τόσο, ώστε ο νεαρός και άπειρος Λούκιος αποπροσανατολίζεται. Εκεί η ίδια η επιθυμία του αυξάνεται κατ' αναλογία προς την αυξητική ένταση του φωτός τόσο, ώστε γίνεται μαρτυρική, καθώς ο ίδιος τριγυρίζει παντού (*cruciabili desiderio stupidus [...] cuncta circumibam*, 2.2) χωρίς καμία ικανοποίηση, παρά τη διαβεβαίωση της Βυρρήνης, η οποία λίγο πριν τις σαφείς προειδοποιήσεις της του υπόσχεται: *tua sunt [...] cuncta quae vides...*(2.5).¹² Εξάλλου, ο μέχρι στιγμής κύκλος της οδυνηρής περιπλάνησής του αρχίζει και τελειώνει στο ίδιο σημείο, δηλαδή στην απορία και στο αδιέξοδο.

Σημειώνει, επίσης, την κατεύθυνση της πορείας του Λούκιου από την ξηρά -στο πρώτο βιβλίο- προς την πλούσια σε ζωή, όσο και παράξενη θάλασσα στο ενδέκατο (ό.π. 472-509).

¹² Η Βυρρήνη, πλούσια αρχόντισσα, συναντά τον Λούκιο στην Υπάτη και του συστήνεται ως *parens*, κοινής καταγωγής από την οικογένεια του Πλουτάρχου και ομογάλακτη της μητέρας του. Του εξηγεί ότι τον έχει αναθρέψει και του ζητά να τον φιλοξενήσει. Ο Λούκιος αρνείται προφασισζόμενος την προσβολή στο πρόσωπο του Μίλωνα, γεγονός που ο αναγνώστης μπορεί να ερμηνεύσει ως γενικότερη άρνηση της οικογένειας (2.3). Όταν φτάνουν στο σπίτι της, ο ήρωας θαυμάζει τη γλιδή, αλλά κυρίως τα αγάλματα της Άρτεμης, των σκυλιών και του Ακταίωνα, στο φόντο ενός ειδυλλιακού τοπίου. Όταν η Βυρρήνη του λέει ότι όλα όσα βλέπει είναι δικά του, αντιλαμβάνομαστε ότι αφενός του υπενθυμίζει την καταγωγή του και αφετέρου τον προειδοποιεί για τους επικείμενους κινδύνους, εφόσον ο Ακταίονας τιμωρήθηκε για την περιέργειά του να δει γυμνή τη θεά.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2.

Ο ΚΟΡΕΣΜΟΣ ΑΠΟ ΤΑ ΠΑΘΗ ΤΟΥ ΛΟΥΚΙΟΥ-ΟΝΟΥ

Στο πλαίσιο όλων αυτών είναι άξια παρατήρησης η ελπιδοφόρα υποψία του Λούκιου, ότι η μοίρα του έχει χορτάσει να τον ταλαιπωρεί: ... *fato scilicet iam meis tot tantisque cladibus satiato et spem salutis, licet tardam...*(11.1). Θεωρώ ότι κορεσμός, αν και αποδίδεται ως χαρακτηριστικό της μεταφυσικής έννοιας της μοίρας, ουσιαστικά αφορά στον ίδιο τον ήρωα. Δηλαδή, το προβαλλόμενο επίμονο αίτημα για γνώση εξελίσσεται στην αλόγιστη απαίτηση της εκπλήρωσής του από το πρώτο κιάλας βιβλίο, όταν ο Λούκιος δηλώνει *sititor alioquin novitatis* την ίδια στιγμή κατά την οποία το άλογό του αρκείται στη δροσιά που του προσφέρει η κοινότυπη χλόη (1.2). Η διάσταση ανάμεσα στο λογικό ον που επιθυμεί να γνωρίσει περισσότερα και στο μη λογικό που αρκείται στην επιβίωση είναι προφανής για τον αναγνώστη. Η λευκότητα του άλογου (*candidus*) περνάει απαρατήρητη από τον ήρωα, ο οποίος το χρησιμοποιεί ως μεταφορικό μέσο προς τα πάθη, αντίθετα προς το σεληνιακό φως (*candore nimio*, 11.1) που δεν άγεται, αλλά άγει προς τη σωτηρία.

Όμως τα πάθη συνδέονται μεταξύ άλλων και με την περιέργεια, την οποία ο Λούκιος σπεύδει να διαχωρίσει από την καλώς εννοούμενη φιλομάθεια: *non quidem curiosum sed qui velim scire vel cuncta vel certe plurima* (1.2). Νομίζω ότι αυτή η αντίληψη για τον εαυτό έγκειται από τη μια στην επίγνωση ότι η περιέργεια είναι αγένεια ανάρμοστη προς την ίδια την αγωγή του και επομένως ελάττωμα που πλήττει την εικόνα του υποκειμένου προς τα έξω. Από την άλλη, πρόκειται για μια αναποτελεσματική θεωρητική διάκριση, αφού η συλλογιστική του ήρωα θεμελιώνεται στο δόγμα ότι μόνο μια παράλογη -έστω και αγενής- περιέργεια μπορεί να τον οδηγήσει στη βιωματική εμπειρία του επέκεινα.

Το τελευταίο επιβεβαιώνεται από την κριτική την οποία ασκεί στον ορθολογιστή σύντροφο του Αριστομένη, στη διάρκεια του κοινού οδοιπορικού τους προς τη Θεσσαλία: *Tu vero crassis auribus et obstinato corde respuis quae forsitan vere prohibeatur* (1.3). Η απόλυτη αντίθεση ανάμεσα στην αλήθεια και στο ψέμα, κατά την άποψή μου, ορίζεται από τις τρεις πιθανές εκδοχές εκδήλωσης της πάλης ανάμεσα στο φαίνεσθαι και στο είναι, τις οποίες ο ήρωας θέτει στο τραπέζι των διαπραγματεύσεων: το «δόγμα» το οποίο ο Λούκος ασπάζεται, έχει ως επίκεντρο α) τα πρωτάκουστα (*audita nova*), β) τα άγνωστα,

των οποίων η όψη μοιάζει άγρια (*visu rudia*) και γ) εκείνα που βρίσκονται ψηλότερα από όσα μπορούμε να συλλάβουμε και επομένως είναι πιο δύσκολα (*supra captum cogitationis ardua*). Γι' αυτά ο άνθρωπος οφείλει να ερευνά με περισσότερη επιμέλεια (*accuratius exploraris*), ώστε να καταλήξει στην αντίληψη ότι εύκολα μπορούν να συμβούν (*factu facilia senties*).

Νομίζω ότι εδώ φαίνεται ξεκάθαρα το θεωρητικό υπόβαθρο του ομιλούντος προσώπου, αλλά και ο στόχος που θέτει: η αντίθεση ανάμεσα στη δυσκολία της προσέγγισης του αγνώστου και στην ευκολία με την οποία προσμένει την αποκάλυψή τους σημαίνει την ανωριμότητά του και προσημαίνει τα πάθη του. Έτσι, η σημασία του επιρρήματος «*accuratius*» δεν λαμβάνεται σοβαρά υπόψη από τον ήρωα ο οποίος βιάζεται να δώσει υπόσχεση πίστης εν όψει της αναμενόμενης διήγησης του Αριστομένη: *ego tibi solus haec [...] credam* (1.4).

Επιπλέον η μοίρα, η οποία έτσι κι αλλιώς ταυτίζεται με το προκαθορισμένο να συμβεί, είναι απολύτως σχετική με τις πεποιθήσεις του Λούκιου. Έναντι του ορθολογιστή συντρόφου προς την Υπάτη, μετά το τέλος της διήγησης του Αριστομένη, ο ήρωας ξεκαθαρίζει για δεύτερη φορά τη θέση του ως προς την πίστη του στα αδύνατα, με την πεποίθηση ότι η ειμαρμένη έχει τα δικά της σχέδια για κάθε άνθρωπο. Προφανώς διαθέτουμε σαφή ομολογία του Λούκιου, ο οποίος αρνείται να ταυτοποιηθεί ως *ignarus*:

«*Ego vero [...] nihil impossibile arbitror, sed utcumque fata decreverint ita cuncta mortalibus provenire: nam et mihi et tibi et cunctis hominibus multa usu venire mira et paene infecta, quae tamen ignaro relata fidem perdant. Sed ego huic et credo hercules et gratas gratias memini ...*» (1.20)

Επομένως, η ιδέα της μοίρας εξυπηρετεί τις προθέσεις του Λούκιου ο οποίος, καθώς πορεύεται προς την άγνωστη γνώση, κρατά αποστάσεις από την ανθρωποκεντρική αντίληψη του κόσμου με την έννοια ότι ο ίδιος κρίνει τον άνθρωπο ανεπαρκή σε σχέση με τις υπέρτερες από αυτόν δυνάμεις. Έτσι προκύπτει η πορεία της λογικά ανορθόδοξης διαδρομής του: λιποτακτεί από την επανάπαυση που προσφέρει η απλή καταγραφή των πραγμάτων και υποκύπτει στην παρόρμηση, έχοντας ως μοναδική πυξίδα τη δύναμη της επιθυμίας. Αυτή η αντίθεση ταυτίζεται με εκείνη της πορείας της όρασης που ήδη έχω αναφέρει: από τον ήλιο της Υπάτης στο σκότος του εξευτελισμού και από το αναδυόμενο -

εν μέσω του σκότους- σεληνιακό φως στο ύψος της ιδέας. Άρα, το αίτημα της γνώσης των δια της κοινής λογικής ανεξήγητων σχετίζεται με το αίτημα της συνάντησης με την άγνωστη ειμαρμένη, η οποία θα αποδειχτεί ιδιαίτερα σκληρή για τον ήρωα.

Σύμφωνα με τα παραπάνω, ο κορεσμός της μοίρας στο ενδέκατο βιβλίο ταυτίζεται με τον κορεσμό του Λούκιου, υπό τη συνθήκη ότι ο ίδιος βρίσκεται στο έσχατο όριο της εξαθλίωσης, άρα της πληρότητας από τα πάθη με την έννοια των παθημάτων. Κάτι τέτοιο όμως θεωρώ ότι δεν συνδέεται αυτονόητα με την πιθανή μεταμέλεια του ήρωα, αλλά μάλλον σχετίζεται με το επιτακτικό αίτημα του τέλους των οδυνηρών του περιπετειών με τον ένα ή τον άλλο τρόπο. Στο σημείο αυτό το πάσχον υποκείμενο προτάσσει την ελπίδα της σωτηρίας έστω και αν, όπως ομολογεί, είναι αργά (*spem salutis, licet tardam*, 11.1).

Δυο εκδοχές μπορούν να ερμηνεύσουν τη σημασία του επιθέτου «*tardam*»: είτε πρόκειται για το χρονικό προσδιορισμό είτε για την κατάσταση του Λούκιου, ο οποίος φαίνεται ανεπανόρθωτα παγιδευμένος. Το σημείο συνάντησης των αντιθέτων είναι προφανές στον αναγνώστη. Στην Υπάτη, την ίδια ώρα της νύχτας, ο ήρωας βλέπει από τη χαραμάδα της πόρτας τη διαδικασία και την τελική μεταμόρφωση της Παμφίλης σε κουκουβάγια, ενώ λίγο αργότερα ο ίδιος μεταμορφώνεται σε όνο (3.21-24). Όλα είχαν τελεστεί στο φόντο των ερωτικών περιπτώξεών του με τη Φωτίδα και της ολοκληρωτικής παράδοσής του στην επιθυμία η οποία είχε κλιμακωθεί στο μέγεθος του πάθους. Αλλά, καθώς βρίσκεται στην ακτή, την ίδια με τότε χρονική στιγμή, συμβαίνουν τα εντελώς αντίθετα υπό την εποπτεία της πανσέληνου:

Circa primam ferme noctis vigiliam experrectus pavore subito, video praemicantis lunae candore nimio completum orbem commodum marinis emergentem fluctibus; nactusque opacae noctis silentiosa secreta, certus etiam summatem deam praecipua maiestate pollere resque prorsus humanas ipsius regi providentia, nec tantum pecuina et ferina, verum inanima etiam divino eius luminis numinisque nutu vegetari, ipsa etiam corpora terra caelo marique nunc incrementis consequenter augeri, nunc detrimentis obsequenter imminui, fato scilicet iam meis tot tantisque cladibus satiato et spem salutis, licet tardam, subministrante, augustum specimen deae praesentis statui deprecari; confestimque discussa pigra quiete <laetus et> alacer exsurgo meque protinus purificandi studio marino lavacro trado septiesque summerso fluctibus capite,

quod eum numerum praecipue religionibus aptissimum divinus ille Pythagoras prodidit, [laetus et alacer] deam praepotentem lacrimoso vultu sic adprecabar:

Έτσι, ο Λούκιος-όνος βρίσκεται στην ανοιχτή ύπαιθρο και όχι στον κλειστό χώρο, η σελήνη είναι σιωπηλή όπως και ο ίδιος, ο οποίος είναι μόνος και αδρανής. Δεν γνωρίζει - συνεπώς δεν αναγνωρίζει- αυτό που βλέπει, αλλά δέχεται την επίδρασή του και δεν παρακολουθεί καμία διαδικασία μεταμόρφωσης, παρά μόνο την κίνηση και το φως ενός φωτεινού άστρου το οποίο προς το παρόν κρύβει τη συμβολική του αξία. Η *curiositas* δεν χωράει εδώ, παρά μόνο η ανάγκη για την απαλλαγή από τα βάσανα. Κυρίως, οι ανάγκες του σώματος βρίσκονται σε καταστολή και η παράδοση στο φαινόμενο μοιάζει ολοκληρωτική. Από την άλλη, η ελπίδα, συνυποδηλωτική μιας εσωτερικής φώτισης, αποτελεί το έσχατο κίνητρο το οποίο νομίζω ότι δεν προκύπτει από τις διαταραγμένες ισορροπίες του ήρωα, αλλά από την εικόνα-τεκμήριο της σεπτής θεϊκής παρουσίας (*subministrante, augustum specimen deae praesentis*, 11.1), υπό την προστασία της οποίας ο Λούκιος-όνος θέτει τον εαυτό του τη στιγμή κατά την οποία έχει επέλθει η αίσθηση της κορύφωσης των παθών. Ο ίδιος θα προσευχηθεί και ο αναγνώστης θα έχει τη δυνατότητα στη δεύτερη ή και πολλοστή ανάγνωση να ανιχνεύσει τις πραγματικές προθέσεις του ήρωα.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3.
 Η ΘΕΪΚΗ ΠΑΡΕΜΒΑΣΗ ΣΤΗ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ ΤΗΣ ΜΝΗΜΗΣ:
 Ο «ΘΕΪΚΟΣ» ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ

Στην πρώτη παράγραφο του ενδέκατου βιβλίου, ο Λούκιος αποφασίζει να προσευχηθεί (*statui deprecari*) και σπεύδει αμέσως με πόθο να πλυθεί στη θάλασσα (*meque protinus purificandi studio marino lavacro trado*). Στη διάρκεια του θαλάσσιου λουτρού βυθίζει το κεφάλι του στο νερό επτά φορές, θέτοντας σε εφαρμογή τη σχετική εξαγγελία του θεϊκού Πυθαγόρα, η οποία αφορά στην τελετουργική σημασία του συγκεκριμένου αριθμού ως του κατεξοχήν αρμόζοντος στις λατρείες των θεών: *septiesque summerso fluctibus capite quod eum numerum praecipue religionibus aptissimum divinus ille Pythagoras prodidit* (11.1).

Ασφαλώς ο αναγνώστης αντιλαμβάνεται ότι η αναφορά στον φιλόσοφο δεν είναι τυχαία, καθώς, όπως παραδίδουν ο Ιάμβλιχος και άλλοι αρχαίοι βιογράφοι, ο Πυθαγόρας υπήρξε ο πρώτος ο οποίος εισήγαγε μια διαφορετική φιλοσοφία στους Έλληνες.¹³ Ο Διογένης Λαέρτιος (*VP* 8.2-3) και ο Πορφύριος (*VP* 7-9, 37) παραδίδουν πληροφορίες για τη φιλομάθεια του φιλοσόφου, αλλά και για το γεγονός ότι ο Πολυκράτης της Σάμου έστειλε τον Πυθαγόρα στον Άμασι της Αιγύπτου με συστατική επιστολή, ώστε να διευκολύνει τη μαθητεία και τη μύησή του στους ιερείς της Μέμφιδας και τους Διοσπολίτες. Ο φόβος του βασιλιά, η αφιλοξενία και ο δισταγμός τους για την αξιοσύνη του νεαρού μαθητή ανάγκασαν τους ιερείς να τον ασκήσουν με ιδιαίτερη αυστηρότητα, μέχρις ότου οι ικανότητές του τον ανέδειξαν σε περίοπτη θέση στην αιγυπτιακή μυστηριακή λατρεία. Χαρακτηριστική είναι η άποψή του ότι το σώμα είναι το δεσμοκτήριο της ψυχής (Διογ.Λαέρτ. *VP* 8.31). Επίσης, είναι γνωστή η αριθμολογία ως βασικός άξονας της πυθαγόρειας μαθηματικής φιλοσοφίας. Ο Αριστοτέλης¹⁴ αναφέρεται στη σημασία

¹³ Ισοκρ., *Βούσιρις* 28.5-29.5

¹⁴ *Μετά τα Φυσικά* (985b-986a): *ἐπεὶ δὴ τὰ μὲν ἄλλα τοῖς ἀριθμοῖς ἐφαίνοντο τὴν φύσιν ἀφωμοιωῖσθαι πᾶσαν, οἱ δ' ἀριθμοὶ πάσης τῆς φύσεως πρώτοι, τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων ὑπέλαβον εἶναι, καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμὸν.*

αυτής της φιλοσοφικής θεώρησης, αλλά και ο Πλούταρχος στο *Περί Ίσιδος και Οσίριδος* (354F) παραδίδει ότι η ταύτιση των αριθμών με το θείο αποδίδεται στον Πυθαγόρα.¹⁵

Η αιφνίδια αναφορά στον Πυθαγόρα με τη συνοδεία των προσδιορισμών «*divinus ille*» από τον Λούκιο-όνο προκαλεί την απορία του αναγνώστη. Νομίζω ότι στη δεδομένη στιγμή η αντωνυμία «*ille*» εξυπηρετεί την επίφαση στο «*divinus*» με διπλή σημασία: αφενός υπογραμμίζεται η μακρινή χρονική απόσταση η οποία μεσολαβεί ανάμεσα στον χαρακτήρα και στον Πυθαγόρα και, αφετέρου δηλώνεται η αξία του δεύτερου ως όχι μόνο γνωστού, αλλά και καταξιωμένου φιλοσόφου. Ωστόσο, εύλογα τίθεται το ερώτημα: ποιος προσδίδει το χαρακτηρισμό; Ο Λούκιος-όνος ή ο Λούκιος-αφηγητής; Αν υιοθετήσουμε την πρώτη περίπτωση, τότε οδηγούμαστε στην υπόθεση ότι ο Λούκιος-όνος όχι μόνο βρίσκεται κατά τη διαδικασία του καθαρμού στο στάδιο της μετάνοιας, αλλά επιπλέον ότι παραπέμπει συνειδητά στις βαθιές ρίζες της γενιάς του και των αντιλήψεών της. Στον αντίποδα, εφόσον δεχτούμε τη δεύτερη άποψη, μάλλον προκύπτει το συμπέρασμα ότι ο χαρακτήρας Λούκιος διακρίνεται για την έλλειψη πλήρους συνείδησης στη συγκεκριμένη στιγμή στις Κεγχρεές, γεγονός που συνδέεται άμεσα με την αγνωσία του. Κατά συνέπεια, η χρήση της αντωνυμίας «*ille*» στην ακτή σημαίνει περισσότερο τη χρονική απόσταση που μεσολαβεί ανάμεσα στον ήρωα και στο φιλόσοφο, καθώς και την πειραματικού τύπου εφαρμογή του παραδομένου τελετουργικού τυπικού. Ωστε, για την ορθή ερμηνεία του λόγου οφείλουμε να διαχωρίσουμε την κατάσταση και τις μνήμες του πάσχοντος υποκειμένου Λούκιου-όνου από τις αντίστοιχες του λυτρωμένου Λούκιου-αφηγητή.

Καταρχήν, η σκοπιμότητα της παθητικής διάθεσης των τριών πλήρων σημασίας απαρεμμάτων «*vegetari*», «*augeri*» και «*imminui*» (11.1) εξυπηρετεί την έμφαση στη σχέση της υποτέλειας των όντων στη θεϊκή ισχύ, όπως ήδη έχει επισημανθεί στο προηγούμενο κεφάλαιο. Ωστε, η φορά της κατεύθυνσης επιρροής ορίζεται από την ανώτερη δύναμη προς την υποτελή. Αντίθετα, η δυναμική του ενεργητικού «*statui*»

¹⁵δοκῶ δ' ἔγωγε καὶ τὸ τὴν μονάδα τοὺς ἄνδρας ὀνομάζειν Ἀπόλλωνα καὶ τὴν δυάδα Ἄρτεμιν, Ἄθηναν δὲ τὴν ἑβδομάδα, Ποσειδῶνα δὲ τὸν πρῶτον κύβον εἰκέναι τοῖς ἐπὶ τῶν ἱερῶν ἰδρυμένοις καὶ δρωμένοις νῆ Δία καὶ γραφομένοις. Ειδικότερα, ο αριθμός «επτά» αντιπροσωπεύει τη σοφία, καθώς είναι ο μόνος στην πρώτη δεκάδα, που ούτε γεννήθηκε από αριθμό, ούτε παράγει άλλον.

δηλώνει την πρώτη νοητική αντίδραση του ήρωα, η οποία κινητοποιεί το δυναμικό σύνολο των ικανοτήτων του με αντίθετη φορά, δηλαδή από το υποτελές προς το κυρίαρχο ον:

confestimque discussa pigra quiete <laetus et> alacer exsurgo meque protinus purificandi studio marino lavacro trado... (11.1)

Τα επιρρήματα «*confestim*» και «*protinus*», το επίθετο «*alacer*» και ο δραματικός ενεστώτας «*exsurgo*» εμπλέκονται χρονικά και σημασιολογικά με ό, τι το ουσιαστικό «*studio*» σημαίνει: την επιθυμία εκπλήρωσης του ζητουμένου, η οποία αυξάνει κατακόρυφα τη συγκινησιακή φόρτιση και ενεργοποιεί πάραυτα τα μέλη του σώματος. Τα παραπάνω στο σύνολό τους σημαίνουν τη στροφή του χαρακτήρα στο «εγώ», το οποίο, αντιλαμβανόμενο την ανεπάρκειά του, αναγκάζεται να αναθέσει τη λύτρωσή του σε μια ανώτερη δύναμη ισχυρότερη από το ίδιο. Ο Λούκιος, λοιπόν, σπεύδει να εγκαταλείψει την οκνηρία που φέρνουν η ησυχία και η απραξία και καθώς εξεγείρεται χαρούμενος, οι ήχοι επανέρχονται, όπως τα συμφραζόμενα υποδηλώνουν: *discussa pigra quiete laetus et alacer exsurgo*. Επομένως, οι θόρυβοι του σώματος και του νερού μπορούν να ερμηνευθούν ως αναπόφευκτη εκδήλωση ενός είδους χαρμόσυνου συναγερμού που συντελείται στο συναισθηματικό και νοητικό κόσμο του ήρωα, καθώς αυτός μεταβαίνει με αιφνιδιαστικά ταχείς ρυθμούς από την ημιθανή κατάσταση στην πλήρη εγρήγορση.

Ειδικότερα επισημαίνω την αντίθεση που προκύπτει από την ηχηρή δραστηριοποίηση του χαρακτήρα, η οποία εκδηλώνεται στο τέλος μιας γενικότερης χαύνωσης (*discussa pigra quiete*), έναντι της σιωπηλής θεϊκής δράσης και επίδρασης:¹⁶ η μυστηριακή ατμόσφαιρα προκαλεί το δέος, το οποίο συντηρεί τη σιωπή του υποκειμένου, ενώ η απόφαση για το θαλάσσιο λουτρό και την προσευχή, καθώς πηγάζει από το «εγώ» που πρόκειται να απευθυνθεί προς το δεύτερο πρόσωπο, όχι μόνο προσημαίνει αλλά και σημαίνει τη δράση και τη λύση της σιωπής του όνου και του περιβάλλοντος χώρου. Η παύση καταλύεται και το δέος υποχωρεί έναντι της ανθρώπινης βούλησης, η οποία

¹⁶ Η Finkelpearl (2001, 204) χαρακτηρίζει την πρώτη παράγραφο του ενδέκατου βιβλίου ως μια από τις πιο κινητικές σε ολόκληρο το έργο. Σημειώνω ότι στο πλαίσιο της στατικής ερημιάς, της σιωπής και της απουσίας ανθρώπινης παρέμβασης η ένταση της κινητικότητας καθορίζεται από την απόλυτη εξουσία της θεϊκής δράσης, όπως ο αφηγητής ωθεί τον αναγνώστη να αντιληφθεί. Η επακόλουθη κινητικότητα του Λούκιου ως όνου, αλλά και ως αποκαταστημένου προσώπου, τελείται υπό τη «σκιά» της Ίσιδας. Η πεσιμιστική πρόσληψη του έργου από τον Lateiner (2001, 217-255) στηρίζεται στη βάση αυτής της σχέσης, από την οποία, όπως υποστηρίζει, τελικά ο ήρωας δεν μπορεί να δραπετεύσει.

διατυπώνεται με τη νοητική και σωματική κινητικότητα, ενώ παράλληλα συντελείται το πρώτο μέρος του θαύματος: καθώς ο Λούκιος-όνος φέρνει στη μνήμη του την υπόδειξη του Πυθαγόρα, έχει την ευκαιρία σε ένα εκτός υλικού πολιτισμού περιβάλλον να συνδεθεί με τις ρίζες του παρελθόντος.

Ωστόσο, ο χαρακτήρας αγνοεί τη σημασία αυτού καθεαυτού του γεγονότος ότι, καθώς ανασύρει την οδηγία του φιλοσόφου, βρίσκεται ήδη στην αφετηρία της επιστροφής του. Επισημαίνοντας την άγνοια του Λούκιου στη δεδομένη στιγμή, εννοώ την απουσία επίγνωσης για την αντίληψη του Πυθαγόρα περί θεού και των συνεπειών αυτής της αντίληψης στη διαμόρφωση της θρησκευτικής συνείδησης. Κατά συνέπεια, εκτός από την αφετηρία της επιστροφής διαφεύγει από τον ήρωα και το μέγεθος της σημαντικότητας της τελετουργικής κάθαρσης ως προσταδίου μυητικής διαδικασίας, καθώς ο στόχος του επικεντρώνεται απλώς στην επανάκτηση της ανθρώπινης μορφής του και στην επιστροφή του στην κοινωνία των ανθρώπων. Το συλλογισμό αυτό στηρίζω στα επαναλαμβανόμενα μοτίβα του λουτρού και της ταχείας αντίδρασης του Λούκιου-όνου.

Καταρχήν, ήδη στο παρελθόν η σημασία της κάθαρσης ως προθαλάμου της μύησης είχε διαφύγει επανειλημμένα από την αντίληψη του Λούκιου υπό διαφορετικούς όρους και συνθήκες: κάθε φορά που ο Λούκιος πλένεται στα λουτρά της Υπάτης,¹⁷ τα οποία αποτελούν πόλο έλξης και επισημαίνονται από τη Βυρρήνη ως μια από τις ιδιαιτερότητες της πόλης (2.19), εμπλέκεται σε αυξητικά κλιμακούμενες δυσάρεστες περιπέτειες. Εξάλλου, ο Αριστομένης, ο άνθρωπος που κατά τη διαδρομή προς τη Θεσσαλία εξήγησε με τη διήγησή του τη φαντασία του ήρωα, είχε συναντήσει τον φίλο του Σωκράτη στα ίδια λουτρά (1.6), εκεί από όπου ξεκίνησε και η δική του καταστροφική πορεία. Συγκεκριμένα, ο Σωκράτης εξομολογείται στον Αριστομένη ότι έχοντας πέσει θύμα ληστείας κατέφυγε στο καπηλειό της μάγισσας Μερόης, με την οποία σύναψε σχέσεις ξεχνώντας τη γυναίκα και τα παιδιά του και καταλήγοντας να γίνει ζητιάνος (1.7). Και, ενώ ο Αριστομένης επιχειρεί να βοηθήσει τον Σωκράτη για να φύγουν μαζί, ο ίδιος κατάντησε αυτοεξόριστος

¹⁷ Η Υπάτη, τόπος ορεινός, ήταν γνωστός ήδη από τον 4^ο αιώνα π.Χ. για τα αφιερωμένα στην Αφροδίτη λουτρά του. Η Αβαγιανού (2002, 88 και σημ.76, 77) χαρακτηρίζει τη Θεσσαλία ως χώρο μαγείας *par excellence*, συγκριτικά προς οποιαδήποτε άλλο ανάλογο τόπο της εποχής.

και ξαναπαντρεμένος στην Αιτωλία, αφού προηγουμένως έθαψε τον φίλο του που τιμωρήθηκε από τη Μερόη και την αδελφή της Πανθεία (1.11-20).

Η ιστορία του Αριστομένη λειτουργεί προειδοποιητικά -αν και χωρίς αποτέλεσμα- για τον Λούκιο, ο οποίος κατά την πρώτη μέρα παραμονής του στην πόλη πλένεται και επιστρέφει «καθαρός» (*lautus*, 1.25) στο σπίτι του Μίλωνα που τον φιλοξενεί. Την επομένη η νεαρή υπηρέτρια, η Φωτίδα, τον προτρέπει να ετοιμαστεί για τη νυχτερινή ερωτική τους συνάντηση: «...*Abi ergo ac te compara, tota enim nocte tecum fortiter et ex animo proeliabor.*», (2.10). Έτσι ο Λούκιος προετοιμάζεται περνώντας όλη τη μέρα στα λουτρά (2.11), γεγονός που φαίνεται ότι επαναλαμβάνεται, αφού, όπως ο ίδιος δηλώνει, οι συναντήσεις τους δεν περιορίστηκαν σε μια νύχτα: *Ad cuius noctis exemplar similes adstruximus alias plusculas* (2.17). Ωστόσο, σύντομα εμπλέκεται ακούσια στη γιορτή προς τιμήν του θεού του Γέλιου όταν, μετά από ένα νυχτερινό φαγοπότι στο σπίτι της Βυρρήνης και με την εντύπωση ότι έχει σκοτώσει σε νυχτερινή συμπλοκή τρεις ανθρώπους, συλλαμβάνεται στο σπίτι του Μίλωνα και οδηγείται κατηγορούμενος, διασυρμένος και εκτεθειμένος σε δημόσια θέα στο δικαστήριο, όπου αποκαλύπτεται ότι η οδυνηρή εμπειρία του ήταν το αποτέλεσμα μιας φάρσας (3.1-10). Αμέσως μετά από την περιπέτειά του ο Μίλων τον παίρνει από το χέρι και τον οδηγεί στα λουτρά, ενώ ο ίδιος ο Λούκιος είναι φανερά ταραγμένος, επειδή όλοι γελούν σε βάρος του (3.12). Το ίδιο βράδυ συναντιέται με τη Φωτίδα που του αποκαλύπτει τα μυστικά της Παμφίλης (3.15-18) και του υπόσχεται να τον βοηθήσει ώστε να ικανοποιήσει την περιέργειά του, ενώ η «συμφωνία» επισφραγίζεται με την ερωτική τους συνεύρεση (3.20), η οποία επαναλαμβάνεται αρκετές φορές (3.21) μέχρι τη στιγμή της μεταμόρφωσής του σε όνο (3.24).

Από τα παραπάνω προκύπτει ότι το μοτίβο του λουτρού, αν και απαραίτητη δραστηριότητα για τις κοινωνίες της εποχής, στο κειμενικό περιβάλλον λειτουργεί εν αγνοία του ήρωα ως προστάδιο μυητικής διαδικασίας, ανεξάρτητα από το περιεχόμενο και τις συνέπειες της εκάστοτε μύησης. Μάλλον η δράση του όνου δεν έχει διαφορετικό υπόβαθρο στην ακτή των Κεγχρεών. Μόνο που αυτή τη φορά υπάρχει η ενσυνείδητη πρόθεση για την κάθαρση (*purificandi*) ως προϋπόθεση της προσευχής, δηλαδή του μέσου δια του οποίου ο Λούκιος ευελπιστεί σε μια από μηχανής θεού σωτηρία. Αλλά το γεγονός αυτό δεν συνδέεται ούτε αυτονόητα ούτε από του αυτομάτου με ένα σημαντικό

παράγοντα, δηλαδή με την πρόθεση δήλωσης μετάνοιας, η οποία αποτελεί την ουσιαστικής σημασίας προϋπόθεση για τον εξαγνισμό και την αλλαγή πορείας της ζωής του. Αντίθετα, θεωρώ ότι η επιθυμία για καθαρισμό προκύπτει ως αποτέλεσμα της ανεξήγητης για τον ήρωα γοητευτικής / μαγευτικής επιρροής που δύναται να τον ελκύει στο πλαίσιο ενός ισχυρού μαγνητικού πεδίου, εντός του οποίου αυξάνεται η επιθυμία του να ζήσει. Με λίγα λόγια, η θελκτική ηρεμία του λιτού χώρου στο φόντο της φωτισμένης νύχτας λειτουργεί προκλητικά / προσκλητικά, καθώς επιδρά αυξητικά στην επιθυμία του χαρακτήρα να επιστρέψει στην ανθρώπινη μορφή του.

Ωστόσο, η ίδια η έννοια «ανεξήγητο» προϋποθέτει την άγνοια και επομένως την αδυναμία του Λούκιου-όνου να αντιλαμβάνεται την αιτία και τη σκοπιμότητα της δράσης και της επίδρασης του Όντος, το οποίο υπάρχει ανεξάρτητα από τη δική του γνώση και βούληση. Άλλωστε, ο ίδιος ο χαρακτήρας δεν αιτιολογεί την επταπλή εμβάπτιση της κεφαλής ως επιθυμία των θεών ή ενός μόνου θεϊκού όντος, αλλά ως εξαγγελία του Πυθαγόρα, την εφαρμογή της οποίας, κατά την άποψή μου, χρησιμοποιεί ως πιθανό και όχι βέβαιο αποτελεσματικό μέσο κατά τη στιγμή της δράσης στις Κεγχρεές. Κατά συνέπεια, του διαφεύγει η βαρύνουσα σημασία του γεγονότος ότι στον ίδιο χρόνο (*circa primam ferme noctis vigiliam*) και τόπο (*marinis fluctibus*) συντελείται η αισθητή αντίθεση των κινήσεων των δυο μοναδικών δρώντων υποκειμένων στην ακτή: της άπαξ ανάδυσης της πανσελήνου (*emergentem*) και της «επτάκις» κατάδυσης του Λούκιου (*septiesque summerso fluctibus capite*). Εντέλει, η σημασία της τελετουργίας της αντιθετικής φοράς των κινήσεων, των οποίων σημείο τομής είναι η θάλασσα, γίνονται αντιληπτές από τον λυτρωμένο Λούκιο-αφηγητή, όχι όμως από τον Λούκιο-όνο ο οποίος, αν και άπτεται του φωτός, δεν ενσωματώνεται σε αυτό. Προς την κατεύθυνση της ερμηνείας αυτής της «συνάντησης» κατά την οποία το οριζόμενο πρόκειται να περιέλθει στο αόριστο -ή, αλλιώς, το γνωστό και πεπερασμένο στο άγνωστο και άπειρο- ρίχνει φως η σχετική με τις αόρατες δυνάμεις πληροφορία, την οποία δίνει ο χαρακτήρας στο δεύτερο βιβλίο των *Μεταμορφώσεων*.

Συγκεκριμένα, η μάγισσα Παμφίλη, η σύζυγος του Μίλωνα που φιλοξενεί τον Λούκιο στην Υπάτη, ανακοινώνει ότι η επόμενη μέρα θα είναι βροχερή, πράγμα που μαρτυρεί η λάμπα της, όπως η ίδια ισχυρίζεται (2.11). Ο Λούκιος, ασπαζόμενος τις μαντικές

θεωρήσεις της Παμφίλης, αντιτάσσεται στα ειρωνικά σχόλια του Μίλωνα διατυπώνοντας την άποψη ότι το αμυδρό φως της λάμπας είναι συγγενικό προς το ουράνιο πυρ από το οποίο αυτό προέρχεται και συνεπώς μπορεί να αναγγείλει το εξ ουρανού μελλούμενο να συμβεί στη γη (2.12).¹⁸ Στην προκειμένη περίπτωση η τοποθέτηση του Λούκιου αφορά στη δύναμη της μαγείας, την οποία ο άνθρωπος χειρίζεται ανάλογα με τις ικανότητές του να προσλαμβάνει τα φαινόμενα. Αν ο Μίλων ειρωνεύεται, δεν συμβαίνει το ίδιο με τον ήρωα και τη μάγισσα. Μόνο που ο Λούκιος, σε αντίθεση με την Παμφίλη¹⁹, αν και πιστεύει, δεν κατανοεί. Γι' αυτό το λόγο σε κανένα από τα προηγούμενα βιβλία των *Μεταμορφώσεων*, παρά τη σφοδρή επιθυμία και την περιέργειά του, δεν αποκτά ξεχωριστές ικανότητες. Αντίθετα, χάνει ακόμα και εκείνες που διαθέτει, δηλαδή την ανθρώπινη μορφή, τη φωνή και την ελευθερία του. Κατ' αναλογία, στις *Κεγχρεές* αν και έλκεται από το μυστήριο, δεν μπορεί να το ερμηνεύσει παρά μόνο να υποψιαστεί ότι μπορεί να ελπίσει. Στην παρούσα στιγμή η χαρά που κλιμακώνεται συνδέεται με την επίδραση της υπερφυσικής δύναμης, αλλά και με την ελπίδα που ενδυναμώνεται από την ανάμνηση του Πυθαγόρα υπό την επιρροή της Σελήνης, η οποία καθοδηγεί τη διάνοια του αδύναμου να κατανοήσει όντος. Ως επακόλουθο αυτής της φώτισης προκύπτει το φαινόμενο αποτέλεσμα, ότι δηλαδή από όλη τη θεωρία του μαθηματικού και φιλόσοφου ο ήρωας ανασύρει τον τελετουργικό αριθμό «επτά». Η αντίδρασή του αυτή αποτελεί κωμικό στοιχείο υπό τον όρο ότι ο αναγνώστης συνδέει τη μορφή του όνου με τη μνήμη του ανθρώπου, έγκλειστου στο τομάρι του ζώου.²⁰

¹⁸ Ο Walsh (2000, 274) θεωρεί ότι ο Λούκιος «υπερασπίζεται φλογερά» τη στωική αντίληψη σχετικά με την εναρμόνιση του μικρόκοσμου προς το μακρόκοσμο και, επομένως, όπως ο προφήτης Διοφάνης δεν έβλεπε «πέρα από τη μύτη του», έτσι ο ήρωας γίνεται ένας φιλόσοφος που δεν μπορεί να αντιληφθεί τις συνέπειες των πεποιθήσεών του. Μολονότι συμφωνώ στην αρχική παρατήρηση, αμφιβάλω για την αποτελεσματικότητα της αναλογικής σύγκρισης, όπως την διατυπώνει ο Walsh. Αν και ο Μίλων ανατρέπει τις προσδοκίες του ήρωα ότι, με βάση το προμάντεμα του προφήτη, κάποτε ο Λούκιος θα αποκτούσε φήμη, θα γινόταν το κεντρικό πρόσωπο μιας μεγάλης ιστορίας και θα γράφονταν βιβλία γι' αυτόν, στο τέλος ο Διοφάνης επαληθεύεται. Έτσι, πραγματώνεται και η ευχή του Μίλωνα προς τον Λούκιο, καθώς του εύχεται να είναι ο πρώτος για τον οποίο θα επαληθευτεί η προφητεία (11.12-15).

¹⁹ Οι δραστηριότητες της Παμφίλης αφορούν στη μαγεία, με την έννοια των αρνητικών δυνάμεων, οι οποίες οδηγούν στο κακό. Ωστόσο, δεν παύουν να αναφέρονται στη σφαίρα του ανεξήγητου και υπερβατικού, δηλαδή του μυστηρίου πέρα από τον ορθό λόγο. Με την έννοια αυτή, αποτελούν είδος θρησκευτικής αντίληψης

²⁰ Ο Harrison (2000, 240) ερμηνεύει την κωμικότητα της σκηνής από την άποψη ότι εδώ πρόκειται για ένα όνο που μιλάει και εγκαλεί νοερά την πράξη της τελετουργικής βάπτισης, ενώ διατυπώνει την υπόθεση ότι ίσως το φεγγάρι και η ίδια η Ίσιδα εμφανίζονται σε όνειρο που ο εύπιστος Λούκιος προσλαμβάνει ως

Πρόσθετο επιχείρημα υπέρ της ομοιότροπης -ανεξαρτήτως συνθηκών και περιβάλλοντος χώρου- συμπεριφοράς του Λούκιου αποτελεί το χαρακτηριστικό της άμεσης και ταχείας κινητικότητάς του, πράγμα που έχει ήδη επαναληφθεί στο παρελθόν, οδηγώντας στην άποψη ότι καμία μεταστροφή δεν συντελείται στον συνειδησιακό του κόσμο στην ακτή των Κεγχρεών. Τα παραδείγματα από τις προηγούμενες περιπέτειες του ήρωα είναι αρκετά: τρέχει σαν άτι του ιπποδρόμου (*equum currulem*) προσευχόμενος στο θεό προστάτη της Καλοτυχίας με σκοπό να δρέψει τα δροσερά τριαντάφυλλα, δηλαδή το αντίδοτο με το οποίο θα λύνονταν τα μάγια, για να επανέλθει στην ανθρώπινη μορφή του. Αλλά τα τριαντάφυλλα τα οποία νόμιζε ότι είχε δει από μακριά αποδείχτηκαν άνθη με δηλητηριώδη για τα ζώα χυμό (4.2). Και ενώ επιχειρούσε να δηλητηριαστεί με αυτά για να απαλλαγεί από τα βάσανά του, δέχτηκε την επίθεση ενός κηπουρού επειδή είχε κάνει ζημιά στα λαχανικά του. Στο τέλος καταλήγει δέσμιος των χωρικών (4.3). Σε άλλη περίπτωση βρίσκεται αιχμάλωτος στο άντρο των ληστών που έχουν απαγάγει μια κοπέλα, τη Χαρίτη. Εκεί σπάει το σχοινί με το οποίο είναι δεμένος (6.27), γνωρίζοντας ότι οι ληστές έχουν αποφασίσει να τον σκοτώσουν (6.26). Θεωρώντας ότι το τέλος του πλησιάζει και απελπισμένος καθώς είναι, εξουδετερώνει την αντίσταση της γριάς υπηρέτριας των ληστών, ενώ η Χαρίτη, αφού τον χαϊδεύει, ανεβαίνει στη ράχη του με σκοπό να δραπετεύσει μαζί του (6.27). Ο όνος τρέχει και πάλι με την ταχύτητα αλόγου, επιθυμώντας τη δική του φυγή και τη σωτηρία της κόρης, αλλά και εξαιτίας του σωματικού πόνου από τα χτυπήματα που εκείνη πάνω στην αγωνία της του κατάφερνε:

Ego simul voluntariae fugae voto et liberandae virginis studio, sed et plagarum suasu quae me saepicule commonebant, equestri celeritate quadripedi cursu solum replaudens virgini delicatas vuculas adhinnire temptabam. (6.28).

Το επίθετο «*voluntariae*», δηλώνει την αυτόβουλη απόφαση του Λούκιου. Το κίνητρο είναι -και εδώ, όπως σε όλες τις άλλες περιπτώσεις- η επιβίωση, καθώς τα περιθώρια ζωής εξαντλούνται. Αργότερα ο Λούκιος-όνος σπάει το σχοινί και τρέχει με αφάνταστη ταχύτητα και πάλι, όταν βλέπει μπροστά του μια αρκούδα (7.24). Ωστόσο, το μοτίβο επαναλαμβάνεται όταν ο όνος, δέσμιος τσαρλατάνων ιερέων, φιλοξενείται μαζί με

πραγματικό. Νομίζω ότι το κωμικό στοιχείο δεν συνδέεται αυτονόητα με τον «ομιλούντα» όνο, αφού η επανάκτηση του λόγου δεν είναι δεδομένη στην παρούσα συγκυρία.

εκείνους σε ένα μεγάλο αρχοντικό. Εκεί ο μάγειρας διαπιστώνει ότι το ελάφι που επρόκειτο να προσφερθεί ως γεύμα στους ιερείς είχε αρπαχθεί από ένα σκύλο. Η γυναίκα του τον παροτρύνει να προσφέρουν στο πιάτο τον όνο (8.31) και ο τελευταίος αποφασίζει να σπάσει το σχοινί με τέτοια ταχύτητα, ώστε κανείς δεν μπορούσε να τον σταματήσει. Έτσι όρμησε στην τραπεζαρία προκαλώντας μεγάλες ζημιές, γεγονός που έληξε με την εκ νέου φυλάκισή του (9.1).

Ενόψει του επικείμενου κινδύνου, σε όλες τις προαναφερθείσες περιπτώσεις υπάρχουν δεδομένα που διαφωτίζουν την αντιληπτικότητα και τη συμπεριφορά του ήρωα στην πρώτη παράγραφο του ενδέκατου βιβλίου: η ταχύτητα σημαίνει την απεγνωσμένη αντίδραση στο διαφαινόμενο αδιέξοδο, κύριο χαρακτηριστικό του οποίου είναι η αδυναμία άλλης επιλογής από εκείνη της διαφυγής. Η αυτοβουλία στηρίζεται και περιορίζεται στο ένστικτο της επιβίωσης, ακόμα κι όταν ο ήρωας προτείνει ως λύση το θάνατο²¹, ενώ καμία από τις απόπειρες δεν οδηγεί στην ελευθερία. Στις τρεις τελευταίες περιπτώσεις ο όνος σπάει το σχοινί που τον κρατάει (6.27, 7.24, 9.1). Στην πρώτη (4.2), αν και δεν ήταν δεμένος, αφού έχει χτυπήσει σοβαρά τον χωρικό του οποίου τον κήπο είχε καταπατήσει, καταλήγει δέσμιος (4.3). Συνεπώς, η αποδέσμευση αφενός λειτουργεί ειρωνικά ως αυταπάτη του όνου προς την επίτευξη της ελευθερίας και αφετέρου επισφραγίζει τη σκληρή πραγματικότητα του καθημερινού δράματος.

Έτσι, όταν ο Λούκιος καταλήγει στις Κεγχρεές, θεωρώ πως για τον ίδιο τίποτα δεν αποκλείει τη βάσιμη πιθανότητα να σκλαβωθεί ξανά σε κάποιο καινούργιο αφέντη. Η ανάμνηση του Πυθαγόρα στη δεδομένη στιγμή, αν και θα μπορούσε να είναι το αποτέλεσμα της επιστράτευσης από τον ίδιο κάθε δυνατού μέσου προς τη λύτρωση, στην πραγματικότητα προκύπτει από την παρέμβαση της θεότητας η οποία οδηγεί προς τη δική

²¹ Ο Λούκιος, ενόψει της επικείμενης έκθεσής του στο θέατρο της Κορίνθου, όπου άγεται από τον τελευταίο του αφέντη Θίασο, επιχειρεί να αυτοκτονήσει αρκετές φορές, επειδή επρόκειτο να έρθει σε σεξουαλική επαφή με μια γυναίκα (10.29). Παρά την ομολογία του αυτή, όταν πλησιάζει η στιγμή να συντελεστεί το γεγονός, δηλώνει ξεκάθαρα ότι εκτός από τη ντροπή περισσότερο φοβάται το θάνατο, γεγονός που τον ωθεί στη φυγή: *At ego praeter pudorem obeundi publice concubitus, praeter contagium scelerae pollutaeque feminae, metu iam mortis maxime cruciabar sic ipse mecum reputans, quod in amplexus Venerio scilicet nobis cohaerentibus, quaecumque ad exitium mulieris bestia fuisset immissa, non adeo vel prudentia sollers vel artificio docta vel absistentia frugi posset provenire, ut adiacentem lateri meo laceraret mulierem, mihi vero quasi indemnato et innoxio parceret.* (10.34). *Ergo igitur non de pudore iam, sed de salute ipsa sollicitus [...] paulatim furtivum pedem proferens portam, quae proxima est, potitus iam cursu memet celerrimo proripio Cenchreas pervado...*(10.35)

της κατεύθυνση, πράγμα που ο Λούκιος-όνος δεν αντιλαμβάνεται. Αυτό προκύπτει από το γεγονός ότι είναι η πρώτη φορά μέχρι αυτή τη στιγμή που αποφασίζει να προσευχηθεί, παρά τους πολλαπλούς κινδύνους τους οποίους έχει διατρέξει. Ας μην ξεχνάμε πως όταν φθάνει στην ακτή δεν αισθάνεται την ανάγκη της προσευχής, αλλά της σωματικής ανάπαυσης και του ύπνου, γεγονός που σημαίνει την άγνοια και τη λήθη. Νομίζω ότι η συμπεριφορά του όνου θυμίζει στον αναγνώστη την πρώτη ελπιδοφόρα αλλά αναποτελεσματική προσπάθειά του να φάει τα αφιερωμένα στην εικόνα της θεάς Έπινας τριαντάφυλλα κατά την πρώτη νύχτα της σκλαβιάς του στο στάβλο του Μίλιωνα (3.27), ή τα δηλητηριώδη λουλούδια που έμοιαζαν με τριαντάφυλλα (4.2). Ασφαλώς, μπορούμε να θέσουμε το εύλογο ερώτημα: πώς θα αντιδρούσε ο Λούκιος-όνος, αν πράγματι γνώριζε τη σημασία του φαινομένου στην ακτή;

Νομίζω ότι η απάντηση εκμαιεύεται από τα μετέπειτα γεγονότα. Ειδικότερα, η αιφνίδια και ταχεία αντίδραση του όνου αναστέλλεται στη γιορτή προς τιμή της Ίσιδας τη στιγμή κατά την οποία ο αρχιερέας της ιερής πομπής, σύμφωνα με τις υποδείξεις της θεάς, βαδίζει προς το μέρος του για να του προσφέρει τα πολυπόθητα τριαντάφυλλα. Εδώ ο Λούκιος-όνος, ο οποίος έπειτα από ένα αποκαλυπτικό όραμα (11.5) γνωρίζει ότι πρόκειται να ξαναγίνει άνθρωπος, φοβάται μήπως η ορμητική κίνηση «ενός τετράποδου» διαταράξει την τάξη της πομπής. Γι' αυτό προχωρά με αργό βήμα ανθρώπου ανάμεσα στο πλήθος το οποίο, επίσης φωτισμένο, παραμερίζει:

Nec tamen gaudio subitario commotus inclementi me cursu proripui, verens scilicet ne repentino quadripedis impetu religionis quietus turbaretur ordo, sed placido ac prorsus humano gradu cunctabundus paulatim obliquato corpore, sane divinitus decedente populo, sensim inrepo. (11.12)

Όπως προκύπτει από το χωρίο, στην πιο κρίσιμη στιγμή ο όνος είναι διστακτικός, σε αντίθεση με το παρελθόν, για δυο λόγους: πρώτα, επειδή αντιλαμβάνεται ότι πλησιάζει η ώρα της επαναμεταμόρφωσής του κι έπειτα, επειδή ο φόβος μιας πιθανής ανατροπής υπερισχύει της αιφνίδιας χαράς, γεγονός που λειτουργεί υπέρ της επιφυλακτικότητας και της επικράτησης της λογικής του ήρωα. Η λοξή / πλάγια στάση του σώματος (*obliquato corpore*) και ο βηματισμός που τόσο είναι ανεπαίσθητος (*sensim*) ώστε να σύρεται, όπως δηλώνει το ρήμα «*inrepo*», παραπέμπουν στην εναρμόνιση του απαλού και ανάλαφρου

ήχου, ο οποίος προέρχεται από την κίνηση του σώματος, με την ιερότητα της στιγμής και του χώρου. Στην πραγματικότητα μιμείται τον εαυτό του, όπως άλλοτε, όταν ο αφέντης του Θίασος τον είχε παραδώσει σε κάποιον έμπιστό του για να τον εκπαιδεύσει. Αλλά τότε ο όνος εξ ανάγκης υποκρινόταν ότι μάθαινε από εκείνον πώς να χορεύει, να παλεύει και, κυρίως, να κάνει νεύματα με το κεφάλι. Η υποκρισία τον προστάτευε από την καχυποψία των ανθρώπων που θα μπορούσαν να πιστέψουν ότι επρόκειτο για ένα μεταμορφωμένο διάβολο, οπότε θα τον σκότωναν (10.17). Όμως τώρα η μίμηση του ανθρώπινου βηματισμού αποτελεί επιλογή του όνου και ως τέτοια καταδεικνύει τη συμμόρφωσή του προς ένα χαρακτηριστικό, το μοναδικό εξωτερικά δηλωτικό της ίδιας της ανθρώπινης υπόστασής του, την οποία εκδηλώνει καθώς τώρα πια βρίσκεται σε ασφαλές περιβάλλον.

Παρόλα αυτά, σε μεταγενέστερο χρονικό επίπεδο η ανυπομονησία του Λούκιου είναι χαρακτηριστική. Καθώς έχει ανακτήσει την ανθρώπινη μορφή του, εν αναμονή της μύησής του στα μυστήρια της Ίσιδας ασκεί πιέσεις στον αρχιερέα για τη συντόμευση του μέλλοντος να τελεστεί γεγονός. Αγνοεί την αρχή τη σχετική με τη θεία βούληση, την οποία του αποκαλύπτει ο μεσολαβητής της θεάς αρχιερέας: *...ac neque vocatus morari nec non iussus festinare deberem*, (11.21). Η εντολή είναι σαφής. Ο Λούκιος δεν πρέπει να αργεί όταν τον καλεί η θεά, ούτε να σπεύδει ενόσω εκείνη δεν προστάζει, δηλαδή όταν σιωπά. Αλλά, αν δεν γνωρίζει αυτό τον κανόνα στην παρούσα στιγμή, έχοντας μάλιστα βιώσει το αποτέλεσμα του θαύματος της θεικής παρέμβασης, προκύπτει ότι δεν τον γνώριζε ούτε ως όνος στην ακτή.

Επομένως, εφόσον η αποφασιστικότητα και η κινητικότητα του Λούκιου-όνου δεν σχετίζονται με την επίγνωση των πράξεων αλλά με το αίτημα της επανένταξης στον πρότερο βίο, δεν υπάρχει το υπόβαθρο εκείνο το οποίο θα στήριζε τον χαρακτηρισμό του Πυθαγόρα ως «*divinus*». Κατ' αναλογία, σε επίπεδο αφηγημένου χρόνου, η σημασία της αντωνυμίας «*ille*» δεν εξυπηρετεί την επίφαση στη θειότητα, αλλά μόνο το ανέλπιστο της ανάμνησης και τη χρονική απόσταση που χωρίζει τον Λούκιο-όνο από το φιλόσοφο. Έτσι υπογραμμίζεται το μεγάλο βάθος της μνήμης, η οποία υπό τη θεική σκέπη ανασύρεται στην επιφάνεια από τον ήρωα. Ο όρος «*divinus*» διατυπώνεται από τον αφηγητή εκ των υστέρων, όπως η «*ille*» επιτείνει το «*divinus*» σε επίπεδο αφηγηματικού και όχι

αφηγημένου χρόνου. Εξάλλου, όταν στο πρώτο βιβλίο των *Μεταμορφώσεων* ο Λούκιος-αφηγητής αναφέρεται στις ρίζες του, δίνει την πληροφορία ότι η μητέρα του καταγόταν από τον περικόλυτο Πλούταρχο (*a Plutarcho illo inclito*, 1.2). Η συνάφεια της γλώσσας προς το «*divinus ille Pythagoras*» είναι προφανής, συνδράμοντας στην τεκμηρίωση της άποψής μου. Άλλωστε, η ακόλουθη ερμηνευτική προσέγγιση της προσευχής, την οποία ο Λούκιος-όνος απευθύνει στη θεά, προσθέτει στοιχεία στον προβληματισμό γύρω από το ρόλο που η μνήμη επιτελεί στη διαμόρφωση της συνείδησης του Λούκιου.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4. ΑΞΙΟΛΟΓΗΣΗ ΤΗΣ ΠΡΟΣΕΥΧΗΣ ΤΟΥ ΛΟΥΚΙΟΥ

Το γεγονός ότι μετά τον καθασμό ο Λούκιος αποκαλεί την Ίσιδα «*regina caeli*» (11.2) δεν σημαίνει ότι την αναγνωρίζει, αλλά ότι μόνο ενδυναμώνεται η ελπίδα του την ώρα που αποδίδει στη θεά πλήθος πιθανών εκδοχών: Δήμητρα, Αφροδίτη, Λητώ και Περσεφόνη. Ο ίδιος ανατρέχει στις ιδιότητες των θεαινών με βάση τα στοιχεία που προσλαμβάνει από τον πραγματικό κόσμο: γονιμότητα, έρωτας, γέννηση, θάνατος και αναβίωση. Ακόμα περισσότερο, επιλέγει τις θετικές επιδράσεις τους στην ανθρώπινη ζωή και όχι τις αντίθετες, εκείνες που προσιδιάζουν στα πάθη. Αλλά καμία από τις παραπάνω θεότητες δεν εκπληρώνει από μόνη της τις προϋποθέσεις της παντοδυναμίας, αφού το όλον, το ένα, επιμερίζεται. Από την άλλη, η σειρά κατάταξής τους στην προσευχή δεν είναι τυχαία, αφού καταδεικνύει τον κύκλο της ζωής και συγχρόνως ένα σύνολο διευθετήσεων, που η μια δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς την άλλη. Επομένως, η επίκληση «*βασιλίσσα του ουρανού*» ανταποκρίνεται σε ένα υψηλότερο επίπεδο ταυτοποίησης, εντελώς άγνωστο στον Λούκιο-όνο. Η σχέση εμφανίζεται ξεκάθαρη: ό, τι ενδιαφέρει το θύμα της σκληρής τύχης είναι η απαλλαγή από τα δεινά (*sit satis laborum, sit satis periculorum* 11.2) και όχι η αποσαφήνιση της υπερδύναμης (*quoquo nomine, quoquo ritu, quaquam facie*). Η ειρωνεία είναι σαφής: όσο κορυφώνεται το αίτημα, τόσο αυξάνεται η μη συνειδητή υποτέλεια σε ό, τι υπερβαίνει το υποκείμενο. Κυρίως, παραμένει η άγνοια για το αποτέλεσμα της ικεσίας. Τέτοιου μεγέθους ανισότητες γίνονται πιο εύκολα κατανοητές, αν τα συγκρινόμενα μεγέθη είναι αφενός το «*θείον*» και αφετέρου το ανθρώπινο στοιχείο, γεγονός που τρέφει το διάλογο ανάμεσα στην τραγική και στην κωμική όψη της ανθρώπινης ζωής.

Ασφαλώς, η άγνοια της θεϊκής ταυτότητας σε συνδυασμό με την αγωνία και τον πόθο για λύτρωση δικαιολογούν στα μάτια του αναγνώστη την ταραχή του ήρωα, καθώς ο τελευταίος προβαίνει με δάκρυα στις συγκεχυμένες ικεσίες του (*lacrimoso vultu fisis precibus sic adprecabar*, 11.1). Παρόλα αυτά, είναι αξιοσημείωτη η απουσία οποιασδήποτε υπόσχεσης απέναντι στην ανώτερη οντότητα στην οποία απευθύνεται. Έχοντας υπόψη αυτή την απουσία σε συνδυασμό με την επίκληση «*regina caeli*» προκύπτουν δυο υποθέσεις.

Η πρώτη υπόθεση οδηγεί στην κατάφαση της χαοτικής διάστασης ανάμεσα στην εγωπάθεια του αδαούς χαρακτήρα και στη θεϊκή πρόνοια. Και αυτό, επειδή όσο πιο εμφαντική είναι η παραδοχή της αξίας του Όντος, τόσο αυξάνονται για τον προσευχόμενο η αίσθηση της υποτέλειας και η ανάγκη υπόσχεσης για ανταπόδοση έναντι της προσδοκώμενης ευεργεσίας. Ωστόσο, μια τέτοια αξιολογική παραδοχή προϋποθέτει τόσο την αναγνώριση της ταυτότητας της θεότητας από τον ήρωα, όσο και τη βεβαιότητα ότι εκείνη δύναται να ανταποκριθεί στο αίτημά του. Αν θεωρήσουμε ότι ο Λούκιος δεν υπόσχεται με το αιτιολογικό ότι η μικρότητά του είναι τόση, ώστε δεν έχει τί να ανταποδώσει, η απάντηση είναι μάλλον ανεπαρκής, αφού από τη φράση «...*ac si quod offensum numen inexorabili me saevitia premit, mori saltem liceat, si non licet vivere*» προκύπτουν τα εξής: α) δεν έχει ιδέα αν και ποιο θεό έχει προσβάλλει και επομένως ούτε με ποιο τρόπο, β) δεν ζητά βοήθεια για την ανίχνευση των πταισμάτων του και επομένως για γνώση του εαυτού και γ) επαναλαμβάνει την επιθυμία να ζήσει ή να πεθάνει, η οποία δεν διατυπώνεται για πρώτη φορά, όπως ήδη έχω αναφέρει. Κυρίως, επισημαίνω το γεγονός ότι ο ίδιος υποδεικνύει στη θεά μια διπολικού τύπου ακραία κρίση. Επομένως, δεν αναγνωρίζει την ελευθερία σκέψης και βούλησης στη θεά, αλλά μόνο στον εαυτό του. Έτσι, εκτός από την απελπισία εκφράζει εν αγνοία του τον άκρατο εγωισμό, ο οποίος τον έχει οδηγήσει στο αδιέξοδο. Με απλά λόγια, η ουσία του αιτήματος, απογυμνωμένη από τα δάκρυα και τη συγκινησιακή φόρτιση, αφορά στην απαίτηση του φορέα του να ζήσει όπως εκείνος θέλει, διαφορετικά να πεθάνει.

Η δεύτερη υπόθεση παραπέμπει στα κολακευτικά λόγια του Λούκιου προς τη Φωτίδα, όταν της ζητούσε να του φανερώσει τα μυστικά της Παμφίλης και να τον βοηθήσει να παρακολουθήσει τη μεταμόρφωσή της σε πουλί. Τότε δεν είχε διστάσει να βεβαιώσει τη νεαρή υπηρέτρια ότι είναι έρμαιο στην αγκαλιά της, ότι για χάρη της ξεχνά την πατρώα γη και τους θεούς των πατέρων κι ότι προτιμά μια νύχτα μαζί της απ' όλα τα καλά της γης (3.19). Όταν αργότερα η κοπέλα διατυπώνει τις αμφιβολίες της για την πίστη του Λούκιου στην ίδια, εκείνος προσφέροντάς της για αντάλλαγμα την ελευθερία του σπεύδει να δώσει όρκους πίστης, επαναλαμβάνοντας ότι περισσότερο από όλα τα αγαθά του κόσμου αγαπά τη Φωτίδα (3.22-23). Αλλά αν υπόσχεται στη Φωτίδα, έστω υπό τον όρο της ιδιοτελούς σκοπιμότητας, τότε γιατί δεν υπόσχεται στη θεά στην οποία αποστρέφεται με την

επίκληση «*regina caeli*»; Η Φωτίδα βρίσκεται σε επαφή με τα μυστήρια της μαγείας, για τα οποία φλέγεται ο Λούκιος. Έχει ανθρώπινη υπόσταση και ιδιοτελές συμφέρον, δηλαδή τον έρωτά της για τον ήρωα. Ο ίδιος γνωρίζει με ποιο τρόπο μπορεί να διαχειριστεί τις συνθήκες και να κατακτήσει αυτό που επιθυμεί. Κυρίως, μπορεί να ταυτοποιήσει και να περιγράψει:

Scio istud et plane sentio, cum semper alioquin spretorem matronalium amplexuum sic tuis istis micantibus oculis et rubentibus bucculis et renidentibus crinibus et hiantibus osculis et flagrantibus papillis in servilem modum addictum atque mancipatum teneas volentem. Iam denique nec larem requiro nec domuitionem paro et nocte ista nihil antepono. (3.19)

Αντίθετα, η θεά είναι πνεύμα η ίδια, δημιουργός και φορέας της μόνης ικανής να αναστρέψει την τραγική του κατάσταση δύναμης, όπως θα του αποκαλύψει στο όραμα μετά την προσευχή. Εκείνο που ο Λούκιος θεάται στην ακτή είναι το σεληνιακό φως, το οποίο εμφανίζεται ως ελάχιστη εκδήλωση ενός μεγαλειώδους ουράνιου -άρα ανεξιχνίαστου και μυστηριώδους- φωτεινού πνεύματος, που ο ήρωας αδυνατεί να συλλάβει και να κατανοήσει. Εκείνη διαθέτει το παν, ενώ εκείνος μόνο τον εαυτό του, τη λύτρωση του οποίου θεωρεί ως το πολυτιμότερο -για τον ίδιο- από όλα τα αγαθά. Και στις δυο περιπτώσεις δεν ενδιαφέρεται για τον διαμεσολαβητή ή το φορέα, αλλά για το αποτέλεσμα, δηλαδή για την ικανοποίηση της περιέργειάς του στην πρώτη και για τη σωτηρία του στη δεύτερη των περιπτώσεων.

Υποστηρίζοντας αυτή τη θέση, παραπέμπω στα δυο αιτήματα που ο ήρωας διατυπώνει στο τέλος της προσευχής. Δηλαδή, παρακαλεί τη θεά να τον αποδώσει στους «δικούς» του και στον «εαυτό» του. Αυτή η παράκληση μπορεί να οδηγήσει σε υπεραπλουστευμένη ερμηνεία. Ας υποθέσουμε ότι η διπλή ανάγκη που διατυπώνεται με τις προτάσεις «*redde me conspectui meorum, redde me meo Lucio*» εμπεριέχει δήλωση μετάνοιας του χαρακτήρα. Πράγματι, ο Λούκιος-όνος επιχειρεί να δώσει τη μόνη πιθανή εξήγηση, για την οποία πάντως δεν είναι βέβαιος, δηλαδή να υποθέσει ότι έχει προσβάλλει κάποιο θεό (*si quod offensum numen inexorabili me saevitia premit, 11.2*).

Έχοντας υπόψη το πρώτο από τα δυο αιτήματα της προσευχής, θεωρώ ότι η αδυναμία του εγχειρήματος της επιστροφής οφείλεται σε δυο λόγους: αφενός δεν θα τον αναγνώριζε

κανέναν, γεγονός που θα συμβεί αμέσως μετά την αποκατάστασή του, κατά την οποία θα φανερωθεί όχι μόνο στο πλήθος και σε ολόκληρη την πολιτεία (*totae civitati notus ac conspicuus, digitis hominum nutibusque notabilis*, 11.16), αλλά και στους δικούς του, οι οποίοι μέχρι εκείνη τη στιγμή τον θεωρούσαν νεκρό (11.18). Προς το παρόν, ως όνος ακόμα και αν έβρισκε τρόπο να δηλώσει την ταυτότητά του, η μορφή του θα ολοκλήρωνε τον προσωπικό εξευτελισμό και θα σήμαινε την αμαύρωση του οίκου. Αφετέρου, δεν διαθέτει φωνή για να εξηγήσει το πάθημά του, γεγονός που θα πραγματοποιηθεί μετά την επανάκτηση της ανθρώπινης μορφής του (11.19). Έτσι, αυτό που ζητά στην ακτή των Κεγχρεών είναι η πρότερη μορφή του ως η μόνη οδός.²²

Σε ό, τι αφορά στην απόδοση στον εαυτό του, η συμπεριφορά της Χαρίτης λειτουργεί ως μέτρο σύγκρισης των πεποιθήσεων και των ανάλογων με αυτές συμπεριφορών ανάμεσα στην ίδια και στον Λούκιο-όνο. Ταυτόχρονα λειτουργεί ως σηματοδότης τον οποίο ο δεύτερος, αν και γνωρίζει, αγνοεί. Δηλαδή, όμοια με τον ήρωα η Χαρίτη επιζητά την επιστροφή της στο σπίτι και κλαίγοντας ομολογεί ότι της είναι αδύνατο να ζήσει σκλάβια, μακριά από τους οικείους της.²³ Όταν η γριά υπηρέτρια των ληστών της λέει ότι μπορεί να της συμβούν χειρότερα, η κόρη εκφράζει την επιθυμία να πεθάνει (4.24-25). Κατά την πρώτη προσπάθεια διαφυγής στη ράχη του όνου η Χαρίτη, αφού απευθύνει έκκληση στους θεούς ώστε να την απαλλάξουν από τη σκληρή της Μοίρα, υπόσχεται να ανταποδώσει την ευεργεσία στον Λούκιο με τον καλύτερο δυνατό τρόπο. Θα τον τιμούσε με κάθε είδους τιμές, θα έφτιαχνε εικόνα στην οποία θα απεικόνιζε τη φυγή της, ο όνος θα αξιωνόταν να γίνει ένα από τα θαύματα της αρχαιότητας και η ιστορία θα διαιωνιζόταν

²² Στο κειμενικό περιβάλλον υπάρχουν ρητές αναφορές κατά τις οποίες ο Λούκιος-όνος συγκρίνει την πρότερη με την τωρινή κατάστασή του, όπως όταν ο μνηστήρας και μετέπειτα σύζυγος της Χαρίτης, υποκρινόμενος το ληστή με το όνομα «Αίμος», φθάνει στο άντρο στο οποίο κρατείτο η κοπέλα. Καθώς εκείνος διηγείται ότι ο Λούκιος καταζητείται με την κατηγορία της κλοπής των θησαυρών του Μίλωνα (7.1), ο όνος, ακούγοντας την ιστορία, κατηγορεί την τυφλή Τύχη που τον καταδιώκει και συγκρίνει τον «ευτυχισμένο εκείνο Λούκιο» με τον κακόμοιρο εαυτό του, όπως έχει τώρα καταντήσει (7.2). Τη σύγκριση επαναλαμβάνει αργότερα, όταν υποχρεώνεται από ένα μιλωνά να γυρίζει την πιο βαριά μυλόπτερα και να δουλεύει σκληρά μαζί με τα ήδη εξασθλιωμένα ζώα (9.13). Παρόλα αυτά, σε καμία από αυτές τις περιπτώσεις δεν διατυπώνει οποιαδήποτε πιθανή πρόθεση μεταστροφής σε περίπτωση επανάκτησης της πρότερης μορφής του.

²³ Η αφετηρία της απομάκρυνσης από τις εστίες τους διαφέρει: η Χαρίτη απαγάγεται δια της βίας, ενώ ο Λούκιος δηλώνει στη Βυρρήνη ότι η Υπάτη είναι η ανώτερη από όλες τις άλλες πόλεις και ότι σ' αυτήν όλοι απολαμβάνουν ησυχία και ελευθερία (2.19). Όπως ο Walsh (271) επισημαίνει, «ο Λούκιος απαρνήθηκε τους δεσμούς του με την οικογένεια και τον τόπο του για να υποδουλωθεί στον αισθησιασμό».

στις γραφές των σοφών με τίτλο, ο οποίος θα αναφερόταν στην απελευθέρωσή της πάνω στο ευτελές τετράποδο. Δηλαδή, προτίθεται να του προσφέρει την υστεροφημία η οποία λειτουργεί εν είδει «αθανασίας». Αν και η κατάληξη αυτής της απόπειρας διαφυγής είναι δυσάρεστη και για τους δυο αφού οι ληστές τους συνέλαβαν εκ νέου (6.28-29), αργότερα ο μνηστήρας της Χαρίτης, ο Τληπόλεμος, τους ελευθερώνει. Αλλά η κοπέλα τηρεί τις προηγούμενες υποσχέσεις της απέναντι στον όνο, στον οποίο προσφέρει την καλύτερη δυνατή περιποίηση (7.14). Το τέλος της ιστορίας είναι και πάλι αδιέξοδο: ο Τληπόλεμος φονεύεται από τον αντίζηλό του Θράσυλλο. Η Χαρίτη, αφού εκδικείται για το θάνατό του τυφλώνοντας τον δολοφόνο, αυτοκτονεί και θάβεται μαζί με τον Τληπόλεμο, ενώ ο Θράσυλλος κλείνεται μετανοιωμένος στο μνήμα τους, όπου πεθαίνει από πείνα (8.5-14). Έπειτα από αυτά ο Λούκιος πωλείται από τους χωρικούς στον Φίληβο, μέλος μιας ομάδας λάγνων ιερέων της Συριακής Θεάς (8.25).

Νομίζω ότι τα συμπεράσματα προκύπτουν με προφανή τρόπο. Η Χαρίτη όχι μόνο μένει πιστή στις πεποιθήσεις της, αλλά τηρεί την υπόσχεσή της στον όνο. Τον ονομάζει «ελευθερωτή» (*sospitatore*) και του παρέχει κάθε φροντίδα. Αντίθετα, ο Λούκιος καταριέται τη Φωτίδα που δεν τον είχε μεταμορφώσει τουλάχιστον σε σκύλο, για να τρέφεται με τα απομεινάρια από τα πλούσια τραπέζια του αρχοντικού (7.14). Κυρίως όμως σκέφτεται την αύξηση των αμοιβών του, όταν την άνοιξη θα έβρισκε τριαντάφυλλα και θα επανακτούσε την ανθρώπινη μορφή του. Τότε, σύμφωνα με τον ίδιο, θα διπλασιάζονταν τα οφέλη τα οποία θα αποκόμιζε για το καλό που είχε προσφέρει (7.15). Επομένως, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι για τον ίδιο δεν τίθεται θέμα της δικής του ευγνωμοσύνης και ανταπόδοσης απέναντι στην εντιμότητα και στην καλοσύνη της Χαρίτης. Επιπλέον, αν και μπορούμε να ερμηνεύσουμε τον ευτελισμό και την τιμωρία του Θράσυλλου ως απόδοση δικαιοσύνης, δεν μπορούμε να παραβλέψουμε την αντίθεσή του προς τον Λούκιο με κριτήριο την έννοια της μετάνοιας. Ο πρώτος αναγνωρίζει το κακό που προκάλεσε και επιλέγει το δικό του οδυνηρό τέλος. Αντίθετα, ο Λούκιος δεν φαίνεται να αποκτά συνείδηση των σφαλμάτων του στη διάρκεια της πορείας του μέχρι τις Κεγχρεές. Πολύ περισσότερο, δεν εννοεί το θάνατό του.

Πού οφείλεται όμως αυτή η αδυναμία του χαρακτήρα να αναγνωρίσει την αιτία της δεινής του θέσης και να μετανοήσει; Το ερώτημα είναι θεμελιώδες, αφού η προϋπόθεση

μιας τέτοιας δυνατότητας σχετίζεται άμεσα με την αυτοβιογραφική συνείδηση, υπό την έννοια ότι, αν ο Λούκιος-όνος προέβαινε στην αξιολόγηση του παρελθόντος του ενώ βρισκόταν στην ακτή των Κεγχρεών, θα ήταν σε θέση να προχωρήσει σε δήλωση μεταμέλειας και ανταπόδοσης. Το επιχείρημα στηρίζει η συμπεριφορά του αμέσως μετά την αποκατάσταση της αρχικής μορφής του. Τότε ο Λούκιος οδηγείται στο ναό της Ίσιδας και εκεί καθώς στέκεται μπροστά στο άγαλμα της θεάς, με τα μάτια καρφωμένα πάνω της θυμάται τα τόσα βάσανά του (*...sed intentus <in praesentis> deae specimen pristinos casus meos recordabar*, 11.17). Λίγο αργότερα, έχοντας ανακτήσει τη φωνή του, όχι μόνο θυμάται, αλλά και διηγείται όλα τα περασμένα στους δικούς του (*Adfatis itaque ex officio singulis narratisque meis propere et pristinis aerumnis et praesentibus gaudiis*, 11.19). Επομένως, η μνήμη του λειτουργεί υπό τον όρο της συγκριτικής μέτρησης δυο μεγεθών: της προσωπικής δυστυχίας και της αντίθετης της ευτυχίας. Για την ώρα, στην ακτή των Κεγχρεών το ζήτημα της αξιολόγησης του παρελθόντος παραμένει ανοιχτό.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5.

ΤΟ ΟΡΑΜΑ ΚΑΙ Η ΑΠΟΚΑΤΑΣΤΑΣΗ ΤΟΥ ΛΟΥΚΙΟΥ

Ο ύπνος αγκαλιάζει τον Λούκιο που κοιμάται αποκαμωμένος μετά τις «συγκεχυμένες» ικεσίες: *Ad istum modum fuis precibus et adstructis miseris lamentationibus rursus mihi marcentem animum in eodem illo cubili sopor circumfusos oppressit* (11.3).

Οι πρόσθετοι θρήνοι (*adstructis miseris lamentationibus*) υποθέτω ότι ίσως υποδηλώνουν όχι μόνο περισσότερα δάκρυα, αλλά και «λόγια» τα οποία ο Λούκιος-αφηγητής αποσιωπά. Η δήλωση της επανάληψης (*rursus*) του ύπνου παραπέμπει τον αναγνώστη στο παρελθόν, όταν ο Λούκιος-όνος έφθασε στις Κεγχρεές μετά τη διαφυγή του από το θέατρο της Κορίνθου, διανύοντας τη μεγάλη απόσταση μέχρι την ακτή μακριά από τα βλέμματα όλων (10.23, 29, 35). Εκεί, κατά τη δύση του ήλιου ο ύπνος του είναι γλυκός (*dulcis somnus*, 10.35). Προσέχοντας την εξέλιξη της κατάστασής του στην ακτή, ο αναγνώστης διαπιστώνει ότι κατά την άφιξή του ο όνος ξαπλώνει με σκοπό να ξεκουραστεί, πριν παραδοθεί στην «εσπερινή ησυχία» (*vespertinae me quieti draditum*, 10.35), ενώ μετά τις ικεσίες αποκοιμείται έχοντας χάσει τις δυνάμεις του. Αν και το χαρακτηριστικό της κόπωσης του ήρωα είναι φανερό και στις δυο περιπτώσεις, στο παραπάνω χωρίο του ενδέκατου βιβλίου είναι αξιοσημείωτη η θρηνητική κατάσταση, η οποία λειτουργεί ως κινητήριο μοχλός των εξελίξεων που ακολουθούν.

Αυτή τη φορά ο ύπνος αποτελεί την προϋπόθεση για το όραμα, κατά το οποίο η Ίσιδα όχι μόνο αναδύεται από τη θάλασσα, αλλά στέκεται μπροστά στον Λούκιο: *ac dehinc paulatim toto corpore perlucidum simulacrum excusso pelago ante me constitisse visum est* (11.3). Ο αργός ρυθμός της ανάδυσης ακολουθεί τη διάταξη από το κεφάλι προς τα πόδια, όπως άλλωστε και η περιγραφή της θεάς από τον ήρωα. Με αυτό τον τρόπο ο Λούκιος-αφηγητής αφενός υποβάλλει τον αναγνώστη στη μυσταγωγική ατμόσφαιρα την οποία αποπνέει το «θείον» και, αφετέρου επιχειρεί να τον πείσει για την αλήθεια του φαινομένου. Η λεπτομερής, ποιητικού χαρακτήρα περιγραφή της κεφαλής, των φορεμάτων, των συμβόλων και της ευωδίας που απλώνεται στο χώρο (11.3-4) εξυπηρετεί τη στροφή του ενδιαφέροντος του αναγνώστη στην Ίσιδα και στη σπουδαιότητα του γεγονότος. Η θεά γνωστοποιεί στον Λούκιο-όνο όλες τις ιδιότητές της, γεγονός που

μπορούμε να ερμηνεύσουμε σαν επεξήγηση του χαρακτηρισμού της από τον ήρωα ως «*regina caeli*». Δηλαδή, αφού η ίδια πληροφορεί τον Λούκιο ότι ο λόγος που τον επισκέπτεται είναι η συγκίνηση που της προκάλεσαν οι προσευχές του, διευκρινίζει ότι είναι η μεγαλύτερη των θεοτήτων τις οποίες συγχωνεύει και ότι εκείνη δίνει τα προστάγματα στον ουρανό και στη γη (11.5). Στη συνέχεια αναφέρεται σε «χίλιες μορφές»²⁴ και σε ισάριθμα ονόματα, με τα οποία λατρεύεται ανά την οικουμένη:

Inde primigenii Phryges Pessinuntiam deum matrem, hinc autochthones Attici Cecropeiam Minervam, illinc fluctuantes Cyprii Paphiam Venerem, Cretes sagittiferi Dictynnam Dianam, Siculi trilingues Stygiam Proserpinam, Eleusinii vetusti Actaeam Cererem, Iunonem alii, Bellonam alii, Hecatam isti, Rhamnusiam illi, et qui nascentis dei Solis <et occidentis inclinantibus> inlustrantur radiis Aethiopes utriusque priscaque doctrina pollentes Aegyptii caerimoniis me propriis percolentes appellant vero nomine reginam Isidem. (11.5)

Οι θεότητες που απαριθμούνται από την Ίσιδα είναι έντεκα: φρυγική Μητέρα των θεών, Κεκρόπεια Αθηνά, Παφία Αφροδίτη, Άρτεμις Δίκτυννα, Στυγία Περσεφόνη, Ελευσίνα Δήμητρα, Ήρα, Μπελλόνα, Εκάτη, Ραμνούσια Νέμεση, Ίσιδα.²⁵ Εκτός από τα πρόσωπα, η θεά προσδιορίζει τους τόπους στους οποίους λατρεύεται με το αληθινό της όνομα (*vero nomine*) και ανακοινώνει στον πολύπαθο Λούκιο τη σωτηρία: *iam tibi providentia mea inlucescit dies salutaris* (11.5). Το γεγονός της απαρίθμησης δείχνει ότι η Ίσιδα

²⁴ Για το συσχετισμό της Ίσιδας με άλλες θεότητες στο πλαίσιο μιας πανθειστικού τύπου πρόσληψης και τις σχετικές απεικονίσεις, βλ. Lipka (2009, 96-100).

²⁵ Για τη σημασία του αριθμού «11» στις *Μεταμορφώσεις* του Απουλήιου ο Heller (1983, 332-339) προτείνει την ερμηνεία του αριθμού με βάση την πυθαγόρεια αριθμολογία, η οποία επηρέασε τους πλατωνιστές. Συγκεκριμένα, ο αριθμός «10» αποτελεί την τέλεια δεκάδα, μετά το τέλος της οποίας αρχίζει η αναγέννηση. Άρα, ο αριθμός «έντεκα» συμβολίζει μια αναγέννηση μυστηριακού χαρακτήρα. Επιπλέον, η πυθαγόρεια ονομασία του 10 ως «κόσμος», ερμηνεύεται από τους νεοπυθαγόρειους και τους πλατωνιστές ως ο αριθμός που περιβάλλει το όλον, αφού εμπεριέχει τα αντιθετικά στοιχεία όλων των άλλων αριθμών, δηλαδή τη μονάδα και τη δυάδα, όπως ο κόσμος περιέχει όλα τα πράγματα σύμφωνα με την αρχή της τετρακτύος (1+2+3+4=10). Έτσι, το 10 είναι το μοντέλο της δημιουργίας του κόσμου από τον δημιουργό, ο οποίος είναι ένας και αδιαίρετος. Η Ίσιδα είναι η θεότητα πάνω από τον κόσμο που εκπροσωπείται με τον αριθμό 11, πράγμα που υποδηλώνουν τα εξής: α) η Ίσιδα είναι τελευταία στην κατάταξη των θεοτήτων του οράματος, ώστε να δηλωθεί η υπεροχή της, σε αντίθεση με άλλες *Αρεταλογίες* στις οποίες ο κατάλογος αρχίζει με τη προεξαγγελία της θεάς «Ε□σις □γ□ ε□μι...», β) οι απαριθμούμενες θεές είναι έντεκα, σε αντίθεση με τις γνωστές *Αρεταλογίες*, οι οποίες περιέχουν μεγαλύτερο αριθμό, γ) στην ιερή πομπή του ενδέκατου βιβλίου (10-12) οι ιερείς είναι έντεκα, με τελευταίο εκείνον που κρατά τα τριαντάφυλλα και δ) ο Λούκιος πωλείται τέσσερις φορές (8.24-25, 9.10, 9.31, 10.13). Στην τελευταία από αυτές, η τιμή πώλησης είναι έντεκα δηνάρια, γεγονός που σηματοδοτεί την έναρξη της τελικής δράσης της Ίσιδας.

αποδέχεται συμβατικά και συγκαταβατικά τις διαφορετικές προσλήψεις της. Η ονοματοποιία αποτελεί το σημαίνον μιας ποικιλίας αντιλήψεων για τη σημανόμενη θεότητα, η οποία υπάρχει ανεξάρτητα από την εκάστοτε γλωσσική διατύπωση του ονόματός της. Πέρα από αυτό, συνοψίζει τη γεωγραφική εξάπλωση και συγχρόνως την πνευματική ενότητα εκείνων που την πιστεύουν, ενώ αποκαλύπτει το «αληθινό» της όνομα. Περισσότερο από όλα, νομίζω ότι οι διαφορετικές ονομασίες σημαίνουν τον επιμερισμό των χαρακτηριστικών της Ίσιδας, ο οποίος με τη σειρά του δεικνύει την άγνοια του ανθρώπου -και επομένως του Λούκιου- για την ίδια την οντότητα που τις συγχωνεύει. Η θεά παραπέμπει στην επί γης ιστορική της διαδρομή, της οποίας η αρχή ανάγεται κατά σειρά στους Αιθίοπες και στους Αιγύπτιους, κοινό χαρακτηριστικό των οποίων αποτελεί το γεωγραφικό στίγμα της Ανατολής ως λίκνου της Ισιαδικής λατρείας.

Αλλά, τουλάχιστον εξ ακοής, ο Λούκιος είχε ήδη μια πληροφορία στο παρελθόν. Πράγματι, στην Υπάτη, στο σπίτι της Βυρρήνης, ο Θηλύφρων διηγείται ότι κάποια νύχτα ανέλαβε έναντι αμοιβής τη φύλαξη ενός νεκρού, τον οποίο είχε δηλητηριάσει η σύζυγός του. Ο σκοπός της φύλαξης αφορούσε στην προστασία του νεκρού από τις επιθέσεις των μαγισσών, οι οποίες θα αφαιρούσαν τα μέλη του και θα τα χρησιμοποιούσαν για να βασανίζουν τους ζωντανούς, όπως ήταν η συνήθης πρακτική τους.²⁶ Τελικά, κατά την επίθεσή τους οι μάγισσες έκοψαν κατά λάθος τα αυτιά και τη μύτη του Θηλύφρονα. Την επόμενη μέρα, στη διάρκεια της νεκρικής πομπής ο ηλικιωμένος θεός του νεκρού καλεί έναντι αδρής αμοιβής τον «πρώτο των προφητών» Αιγύπτιο πρωθιερέα Ζάχλα²⁷ (*Aegyptius propheta primarius*), ώστε να αποκαλυφθεί το έγκλημα. Στις επικλήσεις του ο ιερέας αναφέρεται στα μυστήρια και στα ιερά αιγυπτιακά σείστρα, πριν επαναφέρει πρόσκαιρα στη ζωή το νεκρό, ο οποίος τελικά αποκαλύπτει το έγκλημα σε βάρος του (2.21-30).

"Miserere," ait "sacerdos, miserere per caelestia sidera per inferna numina per naturalia elementa per nocturna silentia et adyta Coptica et per incrementa Nilotica et arcana Memphitica et sistra Phariaca..." (2.28).

²⁶ Αργότερα ο Λούκιος πληροφορείται και από τη Φωτίδα ότι η Παμφίλη χρησιμοποιεί τέτοιου είδους «υλικά» για τα μαγικά της (3.17).

²⁷ Walsh (2000, 275): *..το όνομά του σημαίνει «αιγυπτιακή πείρα»*· βλ. Griffiths (1978, 145) για την άποψη ότι ο Ζάχλας δεν σχετίζεται με τον κόσμο της μαγείας στην Υπάτη.

Η αντίδραση του Λούκιου στο άκουσμα αυτής της ιστορίας αποσιωπάται κατά την αφήγηση. Μετά την ιστορία του Θηλύφρονα οι καλεσμένοι της Βυρρήνης επιδίδονται με γέλια σε περισσότερη οινοποσία. Ο ζαλισμένος από το ποτό ο Λούκιος δέχεται πρόθυμα την πρόταση της οικοδέσποινας να συμμετέχει κι εκείνος κατά την επόμενη μέρα στη γιορτή του θεού του Γέλιου και αποχωρεί (2.31).

Ίσως η ιστορία του Θηλύφρονα επιβεβαιώνει για τον Λούκιο την ευτυχία την οποία λίγο πριν είχε ομολογήσει στη Βυρρήνη ότι αισθάνεται, καθώς θεωρεί την Υπάτη ως το πιο απολαυστικό καταφύγιο της επαρχίας (*omni denique provinciae voluptati secensus sumus*, 2.19). Στη συνέχεια, αν και ο ίδιος είχε εκφράσει τους φόβους του για τις φημολογούμενες μάγισσες που κλέβουν πτώματα, ώστε να χρησιμοποιούν τα μέλη τους για το βασανισμό των ζωντανών, είναι πολύ πιθανό ότι είχε προσπαθήσει να εκμαιεύσει πληροφορίες από τη Βυρρήνη κι ότι στην πραγματικότητα επιθυμούσε να μάθει περισσότερα. Έτσι, εκείνη ικανοποίησε την περιέργειά του πιέζοντας τον ταραγμένο Θηλύφρονα να διηγηθεί για μια ακόμα φορά το πάθημά του (2.20). Νομίζω ότι ο Λούκιος προσλαμβάνει το περιεχόμενο της ιστορίας χωρίς ενδιαφέρον για τις επικλήσεις του αιγύπτιου αρχιερέα, όχι μόνο επειδή δεν γνωρίζει την Ίσιδα -εξάλλου το όνομά της δεν προφέρεται- αλλά και επειδή το πλήθος των θεοτήτων, των θρησκευτών και των προκαταλήψεων της εποχής του λειτουργεί υπέρ της γενικότερης αμοιβαίας επιρροής ή και συγχώνευσης θρησκευτικών δοξασιών στον μεγάλο κρατήρα της *Pax Romana*. Κυρίως, όμως, ο ήρωας ενδιαφέρεται πολύ περισσότερο για τη μαγεία η οποία οδηγεί στη διασάλευση του καθιερωμένου κόσμου, όπως έχω δείξει στο πρώτο κεφάλαιο. Ο Ζάχλας δεν μεταμορφώνει τον νεκρό, ούτε τον στερεί από τη μεταθανάτια πορεία του. Η παρέμβασή του στη φυσική εξέλιξη των πραγμάτων, αν και την αναστέλλει, δεν την αναιρεί. Απλώς οδηγεί στην αποκάλυψη της αλήθειας μιας εγκληματικής ενέργειας. Επομένως κρίνω ότι ο Λούκιος ενδιαφέρεται πολύ περισσότερο για τη ζωντανή απόδειξη της δράσης των μαγισσών, καθώς βλέπει τα ακρωτηριασμένα μέλη του Θηλύφρονα.²⁸

²⁸ Ο Lateiner (2001, 221-2 και σημ. 14) παρατηρεί ότι ο Σωκράτης, ο Αριστομένης και ο Θηλύφρων -ακόμα και ο πρωθιερέας Ζάχλας- παρέμειναν στην Υπάτη, μακριά από τις εστίες τους, γεγονός που κατά τη γνώμη του ενισχύει την άποψη ότι ο εξευτελισμός και η ακινησία συνδέονται στενά μεταξύ τους. Ο Λούκιος, μετά τη δραπέτευσή του από την ακούσια δουλεία, καταλήγει στην εκούσια στέρηση, άρνηση και ταπείνωση του εαυτού από τον ίδιο. Ο ίδιος αντικαθιστά τον εξευτελισμό με μια ακριβή ταπεινοφροσύνη, αφού δεν μπορεί

Όμως τώρα, στο ενδέκατο βιβλίο, η Ίσιδα εμφανίζεται ως παρηγορητική θεά, ζητώντας από τον Λούκιο να πάψει το θρήνο και τον πληροφορεί για τη γρήγορη απελευθέρωσή του. Αμέσως επιστά την προσοχή στις διαταγές της (*imperiiis meis*, 11.5). Σύμφωνα με τις οδηγίες της ο όνος πρέπει να περιμένει χωρίς ανησυχία και ανίερο φρόνημα τη γιορτή των Πλοιαφεσειών, κατά την οποία οι πιστοί της αφιερώνουν ένα καινούργιο καράβι: *Id sacrum nec sollicita nec profana mente debebis opperiri* (11.5). Αφού του αποκαλύπτει ότι ο αρχιερέας, ειδοποιημένος από την ίδια, θα κρατά ένα στεφάνι από τριαντάφυλλα δεμένο στο σείστρο του, τον παροτρύνει να πλησιάσει και να τα φάει. Το αντάλλαγμα για την αποκατάσταση²⁹ είναι σαφές και συγκεκριμένο: ο Λούκιος πρέπει να θυμάται καλά και να χαράζει βαθιά στη μνήμη του ότι οφείλει τη ζωή του στη μεγάλη καλοσύνη της Ίσιδας: *Plane meminervis et penita mente conditum semper tenebis mihi reliqua vitae tuae curricula adusque terminos ultimi spiritus vadata* (11.6). Ερμηνεύω τις φράσεις «*reliqua*», «*terminus*» και «*ultimo spiritus*» με την έννοια της υπενθύμισης του πεπερασμένου ορίου της ανθρώπινης ζωής και της ειρωνικής σχέσης τους προς το «*semper*», το οποίο στην ουσία χαρακτηρίζει το ίδιο το *es aei* θεϊκό πνεύμα, ενώ συγχρόνως προοικονομεί την αθανασία της ψυχής, η κατάσταση της οποίας εξαρτάται από τον τρόπο διαχείρισης του βίου.

Στο σημείο αυτό η Ίσιδα προβαίνει στην αξιολόγηση της προσφοράς και του αιτούμενου από την ίδια ανταλλάγματος: *cuius beneficio redieris ad homines, ei totum debere, quod vives*. Η πρόταση «*Nec iniurium*» δεν απαντάται σε κανένα άλλο χωρίο των *Μεταμορφώσεων*, καθώς μόνο η Ίσιδα μπορεί να μιλήσει για δικαιοσύνη και αδικία. Κατά την άποψή μου, εδώ υποφώσκει ο δυϊσμός που αφορά στη σχέση δικαίου-αδίκου, με τη σημασία του «ό, τι δεν είναι άδικο, είναι δίκαιο». Αλλά η ίδια η θεϊκή παρέμβαση δηλώνει

κανείς να δραπετεύσει από τον κόσμο της Ισιαδικής λατρείας, μέσα στον οποίο ο ήρωας θωρακίζεται για να σωθεί από τον καθημερινό διασυρμό. Εξάλλου, η μοίρα των θυμάτων του εξευτελισμού ήταν δεδομένη: είτε έπρεπε να αναβιώνουν τις προσωπικές τραυματικές εμπειρίες σε κάθε δημόσια εμφάνισή τους μέχρι να πεθάνουν, είτε να γίνουν κάποιος άλλος. Δηλαδή, η κοινωνική τους ταυτότητα είχε ανεπανόρθωτα καταστραφεί (ό.π., 250).

²⁹ Ο Gollnik (1999, 129-130) παραπέμπει στις θέσεις του James, τις οποίες ακολουθούν οι Sandy και Shumate, σχετικά με τις συγκρούσεις που βιώνει το άτομο. Η περίοδος των συγκρούσεων ανάμεσα στο πνεύμα και στη σάρκα χαρακτηρίζεται από επώδυνα βιώματα που αναγκάζουν στην ενοποίηση του ενδότερου εαυτού. Αυτή η ενοποίηση του διχασμένου ατόμου μπορεί να είναι ή να μην είναι θρησκευτική. Γίνεται θρησκευτική, όταν η νέα εστίαση αφορά σε ένα σύνολο θρησκευτικών ιδεών προς τα οποία κάποιος αποσιώνεται εντελώς και από τα οποία ορμώμενος δρα.

την πρόνοια η οποία παρεμβάλλει ανάμεσα στα δυο άκρα του τελικά ανέπαφου διπολισμού, δίνοντας την ευκαιρία για μια νέα αρχή και θέτοντας ως όρο την ανταπόδοση την οποία, όπως ανέφερα στο παράδειγμα της Χαρίτης, ο Λούκιος αγνοεί. Δικαιοσύνη για τη θεά στην προκειμένη περίπτωση είναι η οφειλή της ζωής σε εκείνον που την προσφέρει, όπως η ίδια δηλώνει. Οι όροι δεν τίθενται σε τυχαίο χρόνο, αλλά τη στιγμή της απώλειας κάθε δυνατής ελπίδας. Ο αποδέκτης της προσφοράς δεν έχει παρά να συμφωνήσει στον επιμελή σεβασμό, στη λατρευτική προσήλωση και στην απαραβίαστη αγνότητα: *...sedulis obsequiis et religiosis ministeriis et tenacibus castimoniis numen nostrum promerueris...*

Για τον αναγνώστη οι όροι φαίνονται καταρχήν σκληροί, αλλά η σύμβαση περιλαμβάνει επιπλέον ανταποδοτικά οφέλη από την πλευρά της Ίσιδας σε αντιστάθμισμα της μελλούμενης ανταποδοτικής συμπεριφοράς του Λούκιου. Η θεά δείχνει το δρόμο μιας αέναης, ανακυκλούμενης προσφοράς η οποία αφορά και στους δυο αποδέκτες ακόμα και πέρα από τον πεπερασμένο βίο, καθώς υπόσχεται προστασία, ευτυχία, δόξα, παράταση της ζωής πέρα από τα όρια της ειμαρμένης και θέαση της λαμπερής θειότητας στον Άδη. Η διαφορά έγκειται στις δυνάμεις μεταξύ των δυο «συμβαλλομένων». Μόνη η παντοδύναμη Ίσιδα μπορεί να προσφέρει στον όνο τη ζωή, τη σωτηρία, και την εμπειρία του μεταφυσικού μυστηρίου. :

«...Vives autem beatus, vives in mea tutela gloriosus, et cum spatium saeculi tui permensus ad inferos demearis, ibi quoque in ipso subterraneo semirutundo me, quam vides, Acherontis tenebris interlucentem Stygiisque penetralibus regnantem, campos Elysios incolens ipse, tibi propitiam frequens adorabis [...] scies ultra statuta fato tuo spatia vitam quoque tibi prorogare mihi tantum licere.» (11.6)

Έτσι, ο Λούκιος θα ζήσει, θα δει και θα μάθει. Η εμφατική τριπλή επανάληψη του «vives» (*...ei totum debere, quod vives. Vives, vives...*) δεν αφορά απλώς στην ποσοτική αλλά κυρίως στην ποιοτική διάσταση της ζωής. Η σημασία του «*...me, quam vides, [...] interlucentem [...] regnantem*» σε σχέση με το «*adorabis*» προσδιορίζει το αντικείμενο και το σκοπό της θέασης: ο Λούκιος θα προσκυνήσει τη βασίλισσα που φωτίζει το σκοτεινό Άδη. Η εκεί κατάβασή του είναι έτσι κι αλλιώς αναπόφευκτη, αλλά οι συνθήκες της παραμονής του εξαρτώνται από τον επίγειο βίο του. Η Ίσιδα διευκρινίζει ότι η θεότητα του οράματος είναι ίδια με εκείνη του κάτω κόσμου. Αυτό σημαίνει ότι ο στόχος

του Λούκιου πρέπει να αποβλέπει πέρα από το γήινο μετρήσιμο μέγεθος του χρόνου, στην αιώνια μακαριότητα της ψυχής. Η κατάβασή του θα σημαίνει την προσκύνηση, δηλαδή την αναγνώριση της θεάς και την αέναη υποταγή του σε αυτήν, ως προϋπόθεση της μεταθανάτιας ευτυχίας. Επιπλέον, μια προσεκτική εξέταση από τον αναγνώστη του τελευταίου από τα τρία «δώρα» της θεάς, το οποίο διατυπώνεται με το ρήμα «*scies*», λειτουργεί ως οδηγός που κατευθύνει προς το μοιραίο: μόνο η θεά μπορεί να επιμηκύνει τη ζωή του Λούκιου πέρα από το όριο της ειμαρμένης. Νομίζω ότι το βάρος της πρότασης πέφτει στην αποκλειστικότητα του υπερκόσμιου «εγώ», το οποίο μονοπωλεί τη σωτήρια δύναμη. Από την άποψη αυτή το ενωτικό -αν και εκ πρώτης όψεως εγωιστικό- θείον αντιτάσσεται στον ανθρώπινο εγωκεντρισμό, κατευθύνοντας τον ήρωα στο στόχο που καθορίζεται από την ίδια τη φύση της δημιουργίας. Δηλαδή, εφόσον η Ίσιδα είναι *rerum naturae parens* (11.5), γνωρίζει ότι η σκέψη και η δράση του δημιουργήματός της πρέπει να είναι σύμφωνες με τις οδηγίες της, μια που αυτός είναι ο μονόδρομος για την ευτυχία. Εξάλλου, αυτού του είδους η συμπεριφορά είναι η μόνη ικανή να λειτουργήσει σαν απόδειξη για την αναγνώριση από τον άνθρωπο της ζωοδότρας πηγής και της ευγνωμοσύνης του προς αυτήν. Το αποτέλεσμα αυτής της διαλεκτικής σχέσης διατυπώνεται θαυμάσια στους *Νόμους* του Πλάτωνα (803c): ο άνθρωπος είναι ένα είδος παιχνιδιού που ο Θεός επινόησε και αυτό είναι αληθινά το καλύτερο στοιχείο της φύσης του. Έτσι, ο κάθε άνδρας και η κάθε γυναίκα θα έπρεπε να ζουν σε συμφωνία με αυτήν την πλευρά του εαυτού τους και να περνούν τον καιρό τους παίζοντας το ευγενέστερο παιχνίδι, σκεπτόμενοι το ακριβώς αντίθετο από αυτό που κάνουν τώρα.³⁰

Η αντίδραση του Λούκιου στο όραμα χαρακτηρίζεται από ανάμεικτα συναισθήματα χαράς, φόβου και ενθουσιασμού. Χωρίς καθυστέρηση και με προσοχή στα λόγια της Ίσιδας πλένεται στη θάλασσα. Ο ήλιος ανατέλλει και μια θρησκευτική πομπή με τελετουργικό και γιορταστικό βηματισμό γεμίζει τους δρόμους. Η φαντασία του ήρωα, η οποία στο παρελθόν είχε αναστρέψει τον ορατό κόσμο της Υπάτης, παραχωρεί τη θέση

³⁰ Φημί χρῆναι τὸ μὲν σπουδαῖον σπουδάζειν, τὸ δὲ μὴ σπουδαῖον μὴ, φύσει δὲ εἶναι θεὸν μὲν πάσης μακαρίου σπουδῆς ἄξιον, ἄνθρωπον δέ, ὅπερ εἵπομεν ἔμπροσθεν, θεοῦ τι παίγνιον εἶναι μεμηχανημένον, καὶ ὄντως τοῦτο αὐτοῦ τὸ βέλτιστον γεγονέναι· τούτῳ δὴ δεῖν τῷ τρόπῳ συνεπόμενον καὶ παίζοντα ὅτι καλλίστας παιδιὰς πάντ' ἄνδρα καὶ γυναῖκα οὕτω διαβιώναι, τοῦναντίον ἢ νῦν διανοηθέντας.

της στην εντύπωση ότι όλα ήταν γεμάτα καλοσύνη: *tantaque hilaritudine praeter peculiarem meam gestire mihi cuncta videbantur, ut pecua etiam cuiusce modi et totas domos et ipsum diem serena facie gaudere sentirem* (11.7). Στην ιερή πομπή προπορεύεται μια ομάδα μεταμφιεσμένων (11.8), έπονται η ιδιαίτερη συνοδεία της θεάς, οι μουσικοί μαζί με τους ιερούς αυλητές του μεγάλου Σέραπη (11.9), το πλήθος των μνημένων και οι ιερείς (11.10-11). Τα πράγματα εξελίσσονται σύμφωνα με τη θεϊκή εξαγγελία και ο Λούκιος επανακτά την ανθρώπινη μορφή του εν μέσω του θαυμασμού και της άκρατης χαράς του κόσμου (11.12-13).³¹

³¹ Βλ. Harrison (2000, 241-3) για την ερμηνευτική αντιστοίχιση των μεταμφιεσμένων προς την προηγούμενη ζωή του Λούκιου και τις εμπειρίες του και για το γεγονός ότι ο ήρωας, αν και βλέπει, δεν κατανοεί.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 6.

ΤΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΤΟΥ ΧΑΡΑΚΤΗΡΑ ΚΑΙ Ο ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΜΕ ΤΟ «ΘΕΙΟΝ»

Καθώς ο όνος προχωρά διστακτικός ανάμεσα στο πλήθος και «καταβροχθίζει» (*devoravi*, 11.13) τα τριαντάφυλλα που είναι δεμένα στο σείστρο, η χρήση του συγκεκριμένου ρήματος προσλαμβάνεται από τον αναγνώστη ως κωμικό στοιχείο, το οποίο αντιτίθεται όχι μόνο στο αργό και επιφυλακτικό βάδισμα, αλλά και στη σοβαρότητα της στιγμής, σημαίνοντας επιπλέον τη λαχτάρα του Λούκιου να επανέλθει στην ανθρώπινη μορφή του. Πρόκειται για την τελευταία από τις κινήσεις που εκδηλώνει ο ήρωας με τη μορφή του όνου και φέρει τα χαρακτηριστικά της έντονης επιθυμίας, της ταχύτητας και της -εκ των πραγμάτων δικαιολογημένης στα μάτια του αναγνώστη- βουλιμίας. Αμέσως συντελείται η επαναμεταμόρφωση του Λούκιου στην αρχική ανθρώπινη μορφή του.

Η πρώτη αντίδρασή του είναι ο σκεπτικισμός για το είδος των λόγων που θα μπορούσε να αρθρώσει, ώστε αυτοί να αποτελούν καλό οiwνό, και εκείνων με τα οποία θα εξέφραζε στην Ίσιδα την ευγνωμοσύνη του. Την ίδια στιγμή κάποιος ιερέας προσφέρει ένα από τα ιερατικά του φορέματα, για να σκεπάσει τη γύμνια του Λούκιου. Ο αρχιερέας τον πλησιάζει γελαστός και με καλοσύνη, εξηγώντας του ότι η καταγωγή, η αξία και η παιδεία του δεν τον βοήθησαν, ενώ η ακολασία της νεότητάς, οι συνακόλουθες διασκεδάσεις και οι ηδονές που συνοδεύουν το πάθος της περιέργειας οδήγησαν στην τιμωρία του. Παρόλα αυτά, η τυφλή κακία της τύχης που τον έριξε στους κινδύνους τον οδήγησε στην Ίσιδα και δεν μπορεί να τον ταλαιπωρήσει πια (11.14).

Μια προσεκτική δεύτερη ανάγνωση του έργου δίνει την ευκαιρία στον αναγνώστη να εγείρει το ερώτημα και να ανιχνεύσει την πιθανή απάντηση σχετικά με τα αίτια στα οποία οφείλεται η απόφαση της Ίσιδας να παρέμβει και τελικά να σώσει τον Λούκιο από το μαρτύριο.³² Πρόκειται για ένα ζήτημα, το οποίο θεωρώ ότι συνδέεται άμεσα με το «παιγνίδι» των σκοπιμοτήτων ανάμεσα στον ίδιο και στη θεά, δεδομένου του γεγονότος

³² Σύμφωνα με τον Lipka (2009, 179) στην Ίσιδα προσέτρεχαν κυρίως απελεύθεροι, γεγονός που τον οδηγεί στη βάσιμη υπόθεση ότι μάλλον οι δούλοι αποτελούσαν μεγάλο μέρος των πιστών της, οι οποίοι παρέμεναν στη λατρεία της μετά την απελευθέρωσή τους. Νομίζω ότι δεν θα ήταν άστοχο να συσχετιστεί ο «δούλος» Λούκιος-όνος και ο μετέπειτα «απελεύθερος» Λούκιος με την ιδέα ότι η Ίσιδα εξαγοράζει την ελευθερία του υπό τον όρο της υποταγής του σε αυτήν.

ότι η αιτούμενη από τον ήρωα σωτηρία εγγράφεται -εν αγνοία του- στη ζητούμενη από την Ίσιδα μύησή του στα μυστήριά της.

Όπως ήδη έχω αναφέρει, από το πεδίο της μόρφωσης του μάλλον δοκησίσοφου Λούκιου απουσιάζει η σοφία, της οποίας φορέας -στις *Μεταμορφώσεις*- είναι η σώτειρα θεότητα. Δανείζομαι από τον *Φαίδρο* του Πλάτωνα μια εξήγηση για τη σχέση ανάμεσα στη σοφία και στη δοκησισοφία, οι οποίες έχουν ως αφετηρία την αντίληψη περί παιδείας. Συγκεκριμένα, ο Σωκράτης, υπερασπιζόμενος τη μέθοδο της διαλεκτικής ως μόνης ικανής να οδηγήσει στη γνώση της αλήθειας, προτάσσει το παράδειγμα του διάλογου ανάμεσα στον Θεωθ, ο οποίος ως ευρετής της μαθηματικής σκέψης λατρευόταν στη Ναύκρατη της Αιγύπτου σαν θεός, και στον αιγύπτιο βασιλιά Θαμούθ. Κάποτε ο πρώτος επισκέφτηκε τον δεύτερο και του μίλησε για την τέχνη της γραφής. Ο βασιλιάς του απάντησε ότι αυτή θα επιφέρει τη λήθη και όχι τη μνήμη. Και αυτό, σύμφωνα με τον Θαμούθ, επειδή οι μαθητές θα απομνημονεύουν χωρίς δυνατότητα να μαθαίνουν την αλήθεια, ενώ θα έχουν την εντύπωση ότι είναι σοφοί χωρίς στην πραγματικότητα να είναι.³³ Σύμφωνα με την πλατωνική άποψη ο Λούκιος δεν ωφελείται από τις γνώσεις του, καθώς η απερισκεψία του οφείλεται στην απουσία του Λόγου που οδηγεί στην αλήθεια.³⁴ Κυρίως στα τρία πρώτα βιβλία οι αναφορές στη μόρφωση και στην κοινωνική θέση του ήρωα είναι συχνές.

Η πληροφόρηση του αναγνώστη προέρχεται αρχικά από τον ίδιο τον αυτοδιηγητικό αφηγητή, ο οποίος αναφέρει ότι οι πατρογονικές ρίζες της καταγωγής του βρίσκονται στον Υμηττό, στην Κόρινθο και στο Ταίναρο της Σπάρτης (1.1), ενώ οι μητρικές στη Θεσσαλία και μάλιστα από τη γενιά του Πλουτάρχου και του Σέξτου (1.2). Καθώς ο Λούκιος συμπορεύεται με τον Αριστομένη και το φίλο του προς την Υπάτη, ο τελευταίος

³³ Πλ. Φδρ. 275a-2b' πρβλ. Λουκ. Πρὸς τὸν ἀπαιδευτὸν καὶ πολλὰ βιβλία, 4.13-16:... καὶ σὺ τοῖνυν βιβλίον μὲν ἔχεις ἐν τῇ χειρὶ καὶ ἀναγιγνώσκεις αἰεὶ, τῶν δὲ ἀναγιγνωσκομένων οἶσθα οὐδέν, ἀλλ' ὄνος λύρα ἡ ἀκούεις κινῶν τὰ ὄψα.

³⁴ Κατὰ το ἐρώτημα «Ἄραγε γινώσκεις ἅ ἀναγιγνώσκεις;» (Πράξ.8-30) του αποστόλου Φιλίππου προς τον αιθίοπα αξιωματούχο. Και εδώ η θεϊκή φώτιση σε συνδυασμό με την ανάλογη διδαχή-μύηση είναι απαραίτητη προϋπόθεση για τη γνώση και την κατανόηση της αλήθειας. Δεν ορίζω με αυτό το παράλληλο μια συγκεκριμένη θεολογική ή γενικότερη θεοκεντρική ερμηνεία των λόγων του ιερέα στο ενδέκατο βιβλίο του Απουλήιου, αλλά μια κοινή πρακτική των θρησκευτικών αντιλήψεων, σύμφωνα με την οποία ο εκ θεού λόγος δεν είναι απλώς ο μόνος ικανός να διδάξει δια των αντιπροσώπων του, αλλά και εκείνος που επιλέγει ακόμα και τους ανυποψίαστους εκλεκτούς του. Η αδυναμία κατανόησης που οδηγεί στην δοκησισοφία, στην περίπτωση του αιθίοπα ή του Λούκιου, θεωρώ ότι δεν χρεώνεται απλώς στην ημιμάθεια, αλλά -πράγμα τραγικό και συνάμα ειρωνικό- στην απόλυτη άγνοια του υποκειμένου ότι το ίδιο είναι «ο εκλεκτός».

τον επιπλήττει επειδή πιστεύει την παράδοξη ιστορία του Σωκράτη, παρόλο που το πρόσωπο και οι τρόποι του προδίδουν άνθρωπο μορφωμένο (1.20). Όταν ο ήρωας φτάνει στην Υπάτη, ο Μίλων διαβάζει τη συστατική επιστολή που του επιδίδει ο ήρωας και θεωρεί τον εαυτό του υποχρεωμένο στον φίλο του Δημέα από την Κόρινθο, επειδή του στέλνει ένα διακεκριμένο ξένο (1.22). Ενώ κατά την είσοδό του στο σπίτι ο Λούκιος βλέπει την γυναίκα του Μίλωνα να κάθεται στα πόδια του ελλείψει άλλου καθίσματος, λίγο αργότερα εκείνη αποχωρεί και ο ίδιος αναγκάζεται να πάρει τη θέση της, γεγονός που τον φέρνει σε αμηχανία και υποδηλώνει τη φυσική του δειλία και αδεξιότητα. Ο Μίλων του λέει ότι θα αντιλαμβανόταν τη μεγάλη καταγωγή του από την ευγενική μορφή και τη σεμνότητά του, ακόμα κι αν αυτές δεν επισημαίνονταν στην επιστολή του Δημέα. Μάλιστα του ζητά να καταδεχτεί τη φιλοξενία που του προσφέρει στο φτωχικό του, όπως ο Θησέας, προς τον οποίο ο πατέρας του ήρωα είναι ισάξιος, είχε καταδεχτεί την καλύβα της Εκάλης (1.23). Αργότερα στην αγορά αναγνωρίζει τον Λούκιο ο δήμαρχος Πυθίας, παλιός συμμαθητής του στην Αθήνα. Το μοτίβο της αναγνώρισης επαναλαμβάνεται από την πλούσια αρχόντισσα Βυρρήνη. Εκείνη επιδίδεται στην περιγραφή του και σε περισσότερες λεπτομέρειες της ταυτότητάς του: ο Λούκιος διαθέτει το γλυκό ύφος της ενάρκτης μητέρας του, της Σάλβιας, το ανάστημά του είναι αρμονικό, το σώμα του ευκίνητο, το χρώμα του ρόδινο, τα μαλλιά του σγουρά και ξανθά, τα μάτια του γαλανά, έξυπνα, μικρά και αετίσια και το βλέμμα του θελκτικό, το βάδισμά του ευγενικό και ανεπιτήδευτο. Τον διαβεβαιώνει για την κοινή καταγωγή τους από την οικογένεια του Πλουτάρχου και μάλιστα για το γεγονός ότι με τη μητέρα του ήταν ομογάλακτες και ότι η ίδια τον είχε αναθρέψει. Επιπλέον, ότι η μητέρα του παντρεύτηκε άνθρωπο με μεγάλη θέση, σε αντίθεση με την ίδια η οποία είχε παντρευτεί ιδιώτη (2.3). Μετά τις πλασματικές κατηγορίες σε βάρος του, κατά την απολογία του στη γιορτή του Γέλιου, ο Λούκιος στην αγόρευσή του ισχυρίζεται ότι δεν αξίζει την τιμωρία (3.4) και επικαλείται την εντιμότητά του για την οποία χαίρει εκτίμησης στην πατρίδα του (3.6). Όταν μετά την ψευδο-δίκη οι δικαστές τον επισκέπτονται στο σπίτι του Μίλωνα, τον βεβαιώνουν ότι γνωρίζουν καλά την διάσημη καταγωγή του, την επισημότητα των προγόνων και τη δόξα της οικογένειάς του (3.11). Το βράδυ, η Φωτίδα, λίγο πριν του αποκαλύψει τα μυστικά της Παμφίλης,

εκφράζει την εμπιστοσύνη της στην παιδεία (*doctrina*) του Λούκιου και αναφέρεται στη μύησή του ήδη σε πολλά ιερά (3.15).

Οι παραπάνω κατατοπιστικές πληροφορίες επιβεβαιώνουν στον αναγνώστη το μέγεθος της αδυναμίας του ίδιου του ήρωα -πριν την μεταμόρφωσή του σε όνο- να αξιολογήσει την προγονική κληρονομιά, την ανάλογη μόρφωση, τις δικές του φυσικές αρετές και κατά συνέπεια το βάθος της πτώσης του. Επιπλέον, διασαφηνίζουν την κοινωνική διάστασή της προσωπικότητάς του η οποία, ενώ στηρίζεται στο οικογενειακό παρελθόν, στερείται της ανάλογης προς αυτό ατομικής ταυτότητας, καθώς η φυσική του περιέργεια τον ωθεί μακριά από την παραδομένη πνευματική παράδοση. Όμως, αν ως εδώ τα πράγματα μοιάζουν κάπως αυτονόητα στην κρίση μας, η απόδοση ευθυνών φαίνεται ότι ταλαντεύεται ανάμεσα στη φύση του χαρακτήρα και στην τυφλή Τύχη. Αλλά ποια είναι η σχέση ανάμεσα στην ίδια και στον Λούκιο; Νομίζω ότι η σύγκριση μεταξύ των δυο προσφέρει τη δυνατότητα ερμηνείας του πρότερου έντιμου³⁵ βίου του ήρωα, όπως αυτή επισημαίνεται από το πλήθος που επευφημεί³⁶ την αποκατάστασή του (11.16).

Συγκεκριμένα, σύμφωνα με τα λόγια του αρχιερέα η Τύχη σφάλει, με αποτέλεσμα να σπρώξει το θύμα της στην αγκαλιά της θρησκείας: *Sed utcumque Fortunae caecitas, dum te pessimis periculis discruciat, ad religiosam istam beatitudinem inprovida produxit malitia* (11.15). Ωστόσο, το σφάλμα της Τύχης γεννά υποψίες στον αναγνώστη ότι η κρατούσα περί τυχαίου αντίληψη οδηγεί στον εγκλωβισμό του χαρακτήρα σε ένα παιγνίδι μεταξύ υπερφυσικών δυνάμεων, οι οποίες αντιμάχονται η μια την άλλη και επομένως η ελεύθερη βούληση, αν δεν είναι ανύπαρκτη, τουλάχιστον καταστρατηγείται. Ασφαλώς, όπως προκύπτει και από το όραμα στην ακτή για το οποίο ήδη έγινε λόγος παραπάνω, η Τύχη είναι τιμωρός ενώ η Ίσιδα σώτεια. Από την άλλη, τα κοινά χαρακτηριστικά και οι αντιθέσεις ανάμεσα στον Λούκιο και στην Τύχη είναι ευδιάκριτα: ο πρώτος είναι τόσο

³⁵ Βλ. Sandy (1999, 97) για την πρόθεση του Λούκιου να μνηθεί στη μαγεία και όχι να δουλωθεί στο σεξουαλικό πάθος. Απόδειξη αποτελεί η απροθυμία του Λούκιου να προσβάλλει το γάμο του Μίωνα. Νομίζω ότι, αν δεχτούμε αυτή την άποψη, θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι ο πρότερος έντιμος βίος του Λούκιου, τον οποίο επευφημεί το πλήθος, θα πρέπει να αποδοθεί ερμηνευτικά στην προϋπάρχουσα πρόθεσή του να μνηθεί στη μαγεία.

³⁶ Σχετικό είναι το σχόλιο των Winkler και Harrison για το ερμηνευτικό κενό ανάμεσα στα λόγια του Μίθρα, ο οποίος εξηγεί ότι η μεταμόρφωση του Λούκιου συνδέεται με την τιμωρία για τις πρότερες ταπεινές επιθυμίες του (11.15) και στις επευφημίες του πλήθους, το οποίο, καθοδηγημένο από τη θεά (11.6) εξυμνεί τις αρετές του (11.16). Η παρατηρούμενη διάσταση και σύγκρουση ανάμεσα στη θέση και στην άρση του σοβαρού προκαλεί την κωμική πρόσληψη των καταστάσεων από τον αναγνώστη. Βλ. Harrison, (2000, 244)

τυφλός,³⁷ όσο και η δεύτερη (*inprovida*). Ωστόσο, ο ήρωας έχει ως αφετηρία την περιέργεια ενώ η Τύχη τη μοχθηρία (*malitia*). Η απερισκεψία καθίσταται ιδίωμα του Λούκιου ως επακόλουθο της φυσικής *curiositas*,³⁸ τα αποτελέσματα της οποίας μας είναι γνωστά. Αλλά το «φυσικό» νοείται τόσο από τον ήρωα όσο και από τον αναγνώστη ως «αυτοφύες», με μια βασική κατά την άποψή μου διαφορά: για τον Λούκιο είναι αποδεκτό αφού είναι φυσικό. Επομένως, για τον ίδιο, όπως κρίνουμε εκ του αποτελέσματος της απερισκεψίας του, η ικανοποίηση του πάθους αποτελεί αυτοσκοπό, όπως αυτοσκοπό για την τυφλή Τύχη αποτελεί ο βασανισμός του θύματός της. Γι' αυτό, εκείνη -όπως άλλωστε και ο Λούκιος- δεν λαμβάνει υπόψη της την πιθανή σωτήρια παρέμβαση της καλής θεάς. Επομένως, η τυφλότητα θύτη και θύματος στρέφεται όχι μόνο κατά του εαυτού τους, αλλά και κατά του περιβάλλοντος μέσα στο οποίο δρουν, αφού το *ίδιον* όφελος καταλήγει στην απόρριψη των προειδοποιητικών μηνυμάτων του περίγυρου. Χαρακτηριστικό είναι το ακόλουθο παράδειγμα της συμπεριφοράς του ήρωα.

Ο Λούκιος-όνος είχε πουληθεί σε κάποιον μυλωνά. Μετά από την εξαντλητική μέρα στη σκληρή δουλειά του μύλου, ο όνος, αν και είναι κουρασμένος, εξαντλημένος και πεινασμένος, αγνοεί την άφθονη τροφή και παραδίδεται στην ικανοποίηση της φυσικής του περιέργειας, παρατηρώντας την τραγική κατάσταση των δούλων με ιδιαίτερη ευχαρίστηση:

At ego, quanquam eximie fatigatus et reflectione virium vehementer indignus et prorsus fame perditus, tamen familiari curiositate attonitus et satis anxius, postposito cibo, qui copiosus aderat, inoptabilis officinae disciplinam cum delectatione quadam arbitrabar (9.12).

Η περιγραφή της αθλιότητας των ανθρώπων αλλά και των ζώων (9.12-13) βρίσκεται σε απόλυτη αντίθεση με την ευχαρίστηση που ο όνος αισθάνεται, καθώς ικανοποιεί το φυσικό του ελάττωμα. Μετά την διαπίστωση της φρικτής κατάστασης, ο ίδιος εκφράζει φόβο για τον εαυτό του και θυμάται την ευτυχία της προηγούμενης ζωής του. Η αφήγηση

³⁷ Η αδυναμία του Λούκιου να παραδειγματιστεί από ιστορίες όπως του Αριστομένη και του Θηλύφρονα, ή από προειδοποιήσεις όπως της Βυρρήνης, του Μίλωνα και της Φωτίδας, καταδεικνύουν την τυφλή πορεία του προς την εξαθλίωση.

³⁸ Για την περιέργεια ως φυσικό ελάττωμα του Λούκιου αδιακρίτως της μορφής του ως όνου ή ως ανθρώπου, βλ. DePhilippo (1990, 475 κ.ε.)

λειτουργεί σε διαφορετικά χρονικά επίπεδα: ο Λούκιος-αφηγητής θυμάται τον Λούκιο-όνο, ο οποίος με τη σειρά του θυμάται την πρότερη ευτυχία του. Αλλά ο πρώτος, σε επίπεδο αφηγηματικού χρόνου δηλώνει ανεπιφύλακτα ότι στη μεταμόρφωσή του χρωστά τις τόσες εμπειρίες του και τις γνώσεις που αποκόμισε από αυτές. Κυρίως, ομολογεί ότι αν και δεν έγινε σοφός, όμως έμαθε πολλά: *Nam et ipse gratas gratias asino meo memini, quod me suo celatum tegmine variisque fortunis exercitatum, etsi minus prudentem, multiscium reddidit* (9.13). Κατά συνέπεια, ο αναγνώστης μπορεί να ερμηνεύει την άποψη του Λούκιου-αφηγητή ως έμμεση έκφραση ευγνωμοσύνης προς το φυσικό του ελάττωμα υπό την έννοια ότι αν δεν ήταν περιέργος, δεν θα γινόταν όνος, δεν θα είχε γνωρίσει την Ίσιδα και δεν θα ήταν αυτό που είναι σήμερα. Όμως θεωρώ πιο σωστή την υπόθεση ότι ο Λούκιος ευγνωμονεί την τιμωρία που υπέστη και όχι το φυσικό του ελάττωμα, εξαιτίας του οποίου ίσως δεν έχει γίνει ακόμα σοφός.

Αλλά το πρόβλημα έγκειται και στο νεαρό της ηλικίας, το οποίο ο χαρακτήρας μάλλον δεν αντιλαμβάνεται ως αίτιο που συνδράμει στην α-νοησία του, αλλά ως κατάσταση που επιτρέπει και δικαιολογεί τη δράση του. Επιπλέον, η νεότητά του βρίσκεται σε αντίθεση προς την α-χρονία, δηλαδή προς το διηνεκές της Τύχης. Όμως πώς μπορεί να νικήσει η πεπερασμένη νεότητα το άχρονο, η α-βλεψία την τυφλότητα -τη δική του και της Τύχης- και το φυσικό ελάττωμα την ίδια τη φύση του; Κάτι τέτοιο μπορεί να συμβεί μόνο με τη μεσολάβηση της Ίσιδας, όπως η ίδια αποκάλυψε στον Λούκιο-όνο στη διάρκεια του οράματος. Σε άλλο σημείο ο Λούκιος-αφηγητής αναφέρει ότι όλοι ξέρουν πως μόνο αν θέλει η Τύχη μπορεί ο άνθρωπος να δει καλό, διαφορετικά ούτε οι σοφότεροι υπολογισμοί ή τα συνετά μέτρα δεν έχουν τη δύναμη να μεταβάλλουν ή να διορθώσουν τα αμετάβλητα σχέδια της θείας πρόνοιας³⁹ (9.1). Αλλά ο ίδιος ο αυτοδιηγητικός αφηγητής προχωρά σε περαιτέρω επεξηγήσεις δια στόματος του πλήθους και του αρχιερέα της Ίσιδας, προσθέτοντας όσα η θεά δεν του είπε στο όραμα. Δηλαδή, σύμφωνα με την κοινή ομολογία των πιστών, ο ήρωας αποκαθίσταται επειδή ήταν αθώος και αγνός:

³⁹ Ο Keulen (2003, 110 σημ. 4) επισημαίνει ότι ο Απουλήιος κάποιες φορές θαυμάζει τους Κυνικούς, αν και τους κατηγορεί για αλογιστία. Στο έργο του *Zeus Plethomenos* ο Λουκιανός δίνει την οπτική της αδυναμίας ακόμα και των θεών απέναντι στη δύναμη της Ειμαρμένης, στο διάλογο ανάμεσα στον Δία και στον Κυνίσκο. Στις *Μεταμορφώσεις* του Απουλήιου η Ίσιδα επισκιάζει όλους τους θεούς και αναδεικνύεται υπέρτερη της Τύχης.

«...Felix hercule et ter beatus, qui vitae scilicet praecedentis innocentia fideque meruerit tam praeclarum de caelo patrocinium ut renatus quodam modo statim sacrorum obsequio desponderetur.» (11.16)

Το δίδυμο «αθωότητα - αγνότητα» είναι σχετικό με τη νεότητα και την απειρία και επομένως με την άγνοια όχι μόνο του καλού, αλλά και του κακού. Αυτό σημαίνει ότι ο Λούκιος αγνοεί την Ίσιδα τόσο, όσο αρχικά δεν μπορούσε να προβλέψει τις μεθόδους της Τύχης. Για παράδειγμα, εξαπατάται όταν ελπίζει σε αυτήν για να βρει το αντίδοτο, δηλαδή τριαντάφυλλα (4.1-2), ή όταν επιχειρεί να δραπετεύσει με την Χαρίτη η οποία επικαλείται τη μοίρα (6.28). Αν και γνωρίζει ότι είναι τυφλή κι ότι συντρέχει τους κακούς (7.2), όμως είναι αδύνατο να υπολογίσει τις τεχνικές της. Έτσι, αν και πέφτει στα χέρια του βάνουσου παιδιού (7.17), θεωρεί ότι η τύχη τον βοηθά να σβήσει τη φωτιά που εκείνο του άναψε (7.20), ενώ η ίδια αργότερα τον παραδίδει στους λάγνους ιερείς (8.24) και στη μανία εκείνων που πίστευαν ότι έπασχε από λύσσα (9.1-2). Οι περιπέτειές του καταλήγουν στη γνώση του ήρωα για τις δυο αντίρροπες δυνάμεις, με βάση τα αποτελέσματα της δράσης τους στον προσωπικό του βίο. Η πορεία του εξελίσσεται από το καλό -τον «οίκο»- προς το κακό -την ικανοποίηση της περιέργειας και την τύχη- και τέλος προς την επαναφορά υπό νέους όρους. Με αυτή την έννοια η νεότητα, αν και αδύναμη μπροστά στη αιωνιότητα της κακίας, τελικά αποδεικνύεται κριτήριο για τη θεόσταλη σωτηρία του Λούκιου. Εξάλλου, μεταφορικά ερμηνευμένη ταυτίζεται με την ευκαιρία για μια νέα ζωή που ανοίγεται μπροστά του.

Αλλά πώς εκλαμβάνεται η αθωότητα από τον Λούκιο-αφηγητή και από τον Λούκιο-όνο; Στο έβδομο βιβλίο ο όνος, αναλογιζόμενος τον ευτυχισμένο εαυτό του παρελθόντος, κατηγορεί την τυφλή θεά Τύχη που συντρέχει πάντα τους κακούς και δεν κάνει ποτέ σωστές επιλογές ανάμεσα στους θνητούς, με αποτέλεσμα οι καλοί να τιμωρούνται σαν ένοχοι (7.2). Νομίζω ότι εδώ ο Λούκιος-όνος με έμμεσο αλλά σαφή τρόπο κατατάσσει τον εαυτό του στους καλούς, άποψη που ενισχύεται και από την απολογία του στη γιορτή του Γέλιου λίγο πριν τη μεταμόρφωσή του. Τότε είχε στηρίξει το βασικό επιχείρημά του στο κίνητρο του υποτιθέμενου τριπλού φόνου για τον οποίο ήταν κατηγορούμενος. Δηλαδή, πρόταξε ως αιτία της επίθεσής του κατά των ληστών το κίνητρο της υπεράσπισης του εαυτού του και του οίκου του Μίλωνα και επομένως η πράξη του, αν και εγκληματική,

κατά την άποψή του ήταν δικαιολογημένη. Αξίζει να υπενθυμίσω το γεγονός ότι, αν και αρχικά αναφέρεται, ουσιαστικά παρακάμπτει την κατάσταση μέθης στην οποία βρισκόταν (3.5). Η ίδια άποψη περί κινήτρων φαίνεται λίγο αργότερα, όταν η Φωτίδα του εξηγούσε ότι το πάθημά του οφειλόταν στα μαγικά της Παμφίλης και ότι η ίδια ευθυνόταν ακούσια για την περιπέτειά του. Ο Λούκιος σε απάντηση σχολίασε ότι πάντα συγχωρούνται τα σφάλματα τα οποία δεν διαπράττονται χωρίς κακή πρόθεση: *Porro meditatus innoxios casus incertus vel etiam adversus culpae non potest addicere* (3.14). Ωστόσο, αν οι ενέργειες της Φωτίδας, σύμφωνα με την ίδια, δεν περιείχαν δόλο σε βάρος του Λούκιου, δεν συνέβαινε το ίδιο με τις προθέσεις του Λούκιου απέναντι στη Φωτίδα, καθώς περισσότερο από την άφεση αμαρτιών βάραινε η ικανοποίηση της περιέργειάς του: *Tunc ego familiaris curiositatis admonitus factique causam delitiscentem nudari gestiens suscipio* (3.14). Παρόλα αυτά, η πρόταση μαρτυρά μια γνώση η οποία έχει θεωρητικό - έστω- ηθικό υπόβαθρο. Ας μην ξεχνάμε το παράδειγμα των προθέσεων και της διαχείρισης από την πλευρά του Λούκιου της σχέσης του με τη Χαρίτη.

Συμπερασματικά, η θεωρητική υποδομή του Λούκιου πριν την ένταξή του στην Ισιαδική λατρεία, στην πράξη εμπλέκεται με την ιδιοτέλεια που τον χαρακτηρίζει και τον καθιστά «τυφλό» -όπως τυφλή είναι η Τύχη που τον ταλαιπωρεί- αφού πίσω από την εκάστοτε δράση του υποφώσκει το προσωπικό συμφέρον. Ως αποτέλεσμα, η παιδεία και η καταγωγή καθίστανται ανώφελες, εφόσον η ιδιοτέλεια τον εξοβελίζει από την κοινωνία των ανθρώπων. Αλλά αυτός ο συλλογισμός δια της «εις άτοπον απαγωγής» οδηγεί τον αναγνώστη στο συμπέρασμα ότι η κοινωνική επανένταξη προϋποθέτει τη διαμόρφωση μιας προσωπικής ταυτότητας και αναγνωρισιμότητας, η οποία, αν και στηρίζεται στο παρελθόν, οφείλει τη μορφοποίησή της στο παρόν και στο μέλλον. Σε αυτή την κοινωνική αναγνώριση πρωτεύοντα ρόλο κατέχει η πρόταξη του «εγώ», το οποίο δεν νοείται χωρίς το περιβάλλον μέσα στο οποίο θα διακριθεί. Μόνο που η παρέμβαση της Ίσιδας εξυπηρετεί την επιστροφή του Λούκιου, αλλά όχι απαραίτητα την αυτόματη διόρθωση του χαρακτήρα. Η επαναμεταμόρφωση αποτελεί το αποδεικτικό στοιχείο της καλής πίστης από την πλευρά της Ίσιδας και όχι τη μονομερή εγγύηση, αφού ο ήρωας είναι εκείνος που οφείλει να επενδύσει το υπόλοιπο της ζωής του στην υπηρεσία της σώτειρας θεάς. Ουσιαστικά, καλείται να προσφέρει θυσία εκείνο το οποίο αξιολογείται πρώτο στη σειρά

των δικών του προτιμήσεων. Δηλαδή, εφόσον η *curiositas* ευθύνεται για την κατάπτωση και την εγωιστική συμπεριφορά και συγχρόνως αποτελεί το κύριο φυσικό ελάττωμα του χαρακτήρα, τότε η αλλαγή του βίου προϋποθέτει την αποβολή ή καταστολή του. Από την άλλη, η ίδια η Ίσιδα χρειάζεται τη δική του «φωνή» ώστε να αναγνωριστεί από το γένος των ανθρώπων σε ένα περιβάλλον θρησκευτικού συγκρητισμού, μέσα στο οποίο η λατρεία της αναβιώνει και συντηρείται.⁴⁰ Με αυτή την έννοια η «ιδιοτέλεια» του θείου οφείλει λόγο συνεκτικό, ειρηνικό, προσφέροντας ως αντάλλαγμα την κοινωνική προβολή και αναγνώριση του πιστού της ακόμα και πέρα από το θάνατο.

Στο σημείο αυτό επισημαίνω την παρότρυνση του αρχιερέα:

«...*Sume iam vultum laetiozem candido isto habitu tuo congruentem, comitare pompam deae sospitatricis inovanti gradu. Videant inreligiosi, videant et errorem suum recognoscant: en ecce pristinis aerumnis absolutus Isidis magnae providentia gaudens Lucius de sua Fortuna triumphat...*» (11.15)

Ο Λούκιος καλείται να δείξει χαρούμενη όψη, ανάλογη προς τη λευκή φορεσιά του και να συνοδεύσει την ιερή πομπή με βήμα που θα μαρτυρά την υπέρμετρη χαρά του, καθώς θριαμβεύει επί της κακής Τύχης του. Παράλληλα, καλούνται οι άπιστοι να δουν και να αναγνωρίσουν την πλάνη τους.⁴¹ Και ενώ ο αναγνώστης αρχικά αφήνεται με την εντύπωση ότι ο λειτουργός της Ίσιδας προφέρει αυτά τα λόγια εξ ιδίων, στη συνέχεια πληροφορείται ότι αποτελούν ένα εντελλόμενο από τη θεά λόγο, ο οποίος μάλιστα προκαλεί εξάντληση στον προφητεύοντα ιερέα: «...*vaticinatus sacerdos egregius fatigatos anhelitus trahens conticuit.*» (11.16). Επομένως το ρήμα «*triumphat*» (11.15) αναφέρεται

⁴⁰ Ερμηνεύοντας τον Durkheim, οι Hervieu-Léger & Willaime (2005, 250) σχολιάζουν τη θέση του για την ανάγκη υποστήριξης των ανθρώπων από τους θεούς, αλλά και την εξάρτηση των θεών από τους ανθρώπους, ώστε οι πρώτοι να διατηρηθούν μέσω των λατρειών που τους αφιερώνονται.

⁴¹ Ο Walsh (285-7) παραπέμποντας στον Τερτυλιανό (*Απολ.* 24), εξηγεί ότι «*irreligiosi*» χαρακτηρίζονταν οι χριστιανοί στην εποχή του Απουλήιου. Επιπλέον, σχολιάζει την αντίθεση του Απουλήιου στον χριστιανισμό και προτείνει την άποψη ότι η χριστιανική θρησκεία και ο πολυθεϊσμός συγχωνεύονται στην Ίσιδα, στο πλαίσιο του συγκρητισμού του δεύτερου αιώνα. Κατάληξη αυτού του θρησκευτικού διαλόγου είναι τα σχετικά από το χριστιανισμό δάνεια της εξάπλωσης της πίστης σε ανθρώπους ανεξαρτήτως φύλου, ηλικίας και κοινωνικής τάξης, της απόλυτης υπακοής στο θεϊκό θέλημα και της σαρκικής στέρησης, τα οποία ο Απουλήιος αντιτάσσει στις κατηγορίες που οι χριστιανοί εξαπολύουν εναντίον της ειδωλολατρίας. Έτσι καταλήγει στο συμπέρασμα, ότι το ενδέκατο βιβλίο των *Μεταμορφώσεων* «περιέχει προπαγανδιστικά στοιχεία» (285). Αν και δεν θεωρώ άπονη την άποψη, νομίζω ότι το υπό εξέταση ζήτημα της διαμόρφωσης της θρησκευτικής συνείδησης του Λούκιου θα περιοριζόταν με αυτό τον τρόπο σε ένα στενό θρησκευτολογικό πλαίσιο.

στη μελλοντική καταξίωση του Λούκιου περισσότερο, από όσο στην παροντική στιγμή της αποκατάστασής του κατά τη διάρκεια των αντελουδίων. Αυτό το συμπέρασμα οδηγεί στην υπόθεση ότι η νίκη του ήρωα επί της αντίξοης Τύχης προσλαμβάνει προσωπικό χαρακτήρα, καθώς ο τρόπος με τον οποίο ο ίδιος θα διαχειριστεί την επαναμεταμόρφωσή του, θα καθορίσει τα πράγματα. Αλλά πόσο δύναται μόνος ο ήρωας να το κατορθώσει; Δυο λέξεις-κλειδιά, όπως φαίνεται στο παρακάτω χωρίο, δίνουν προσηλυτιστικό περιεχόμενο στην προϋπόθεση της ανεπιφύλακτα οριστικής σωτηρίας: η ασφάλεια και η προστασία είναι εγγυημένες μόνο εφόσον ο Λούκιος εγγραφεί στο ιερό σωματείο, με το αιτιολογικό ότι τότε θα απολαύσει καλύτερα τους καρπούς της ελευθερίας του.

«...Quo tamen tutior sis atque munitior, da nomen sanctae huic, cuius non olim sacramento etiam rogabar, teque iam nunc obsequio religionis nostrae dedica et ministerii iugum subi voluntarium. Nam cum coeperis deae servire, tunc magis senties fructum tuae libertatis.» (11.15)

Ο όρος «*militiae*» σημαίνει ένα τρόπο ζωής που οριοθετείται από κανόνες οργάνωσης και υπακοής στο πλαίσιο ενός θεσμού, αλλά και «εκστρατείας», δηλαδή αποστολικής διακονίας και επομένως παραγωγικού έργου. Επιπλέον, η συνεκφορά «*iugum voluntarium*» φαίνεται στον αναγνώστη ότι συμφωνεί και ταυτόχρονα αντιφάσκει προς τη νεοαποκτηθείσα ελευθερία του Λούκιου. Η ειρωνεία είναι προφανής: παρά το γεγονός ότι ο ήρωας θα είναι ελεύθερος, όμως θα βρίσκεται υπό ζυγό, ενώ η διαφορά σε σχέση με το παρελθόν του ανιχνεύεται στη χρήση της ελεύθερης βούλησης, αφού η θεά είναι εκείνη που καθορίζει όχι μόνο την ορθή χρήση του αγαθού της ελευθερίας, αλλά και τον ίδιο τον εκλεκτό φορέα της ελεύθερης σκέψης και δράσης.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 7.

ΟΙ ΗΘΙΚΟΙ ΚΑΙ ΟΙΚΟΝΟΜΙΚΟΙ ΟΡΟΙ ΤΗΣ ΜΥΗΤΙΚΗΣ ΔΙΑΔΙΚΑΣΙΑΣ

Ο Λούκιος-αφηγητής θυμάται ότι μετά το πέρας των εορταστικών εκδηλώσεων δεν μπορούσε να απομακρυνθεί από το ναό και το άγαλμα της Ίσιδας (11.17), ενώ η αξιομνημόνευτη τύχη του (*fortunam memorabiliem*, 11.18), ταξιδεύοντας μέχρι την πατρίδα του χάρη στη Φήμη, είχε ως αποτέλεσμα την επίσκεψη σε αυτόν των οικείων του, στους οποίους ο ίδιος διηγείται την περιπέτειά του (11.19). Νομίζω πως αυτή η επίσκεψη συνδέεται με την παραπάνω διαβεβαίωση του Λούκιου ότι δεν μπορούσε να απομακρυνθεί από τη θεά, αλλά και με το γεγονός ότι ο αναγνώστης πληροφορείται πως ο αναμεταμορφωμένος ήρωας αρθρώνει λόγο και μάλιστα αφηγηματικό. Η διαπίστωση αυτή με οδηγεί στις εξής υποθέσεις: ο Λούκιος δεν απομακρύνεται, επειδή α) παραμένει αδύναμος και φοβισμένος, β) δεν έχει ακόμα ωριμάσει ο αφηγηματική του ικανότητα, ώστε υπάρχει κίνδυνος να μη γίνει πιστευτός μακριά από τον ιερό χώρο, γ) οι δικοί του άνθρωποι διαπιστώνουν εξ ιδίων την αλήθεια των γεγονότων και, κυρίως, του θαύματος και δ) η σκυτάλη παραδίδεται επισήμως από τον οίκο προς το μέλλον μέσω του διαδόχου της παράδοσης ήρωα και μάλιστα ελέω θεού.⁴²

Θεωρώ ότι οι δυο πρώτες από τις παραπάνω υποθέσεις, χρήζουν προσοχής. Η *Finkelpearl* (2001, 191-2), συγκρίνοντας την περίπτωση της Ιώς στις *Μεταμορφώσεις* του Οβιδίου με εκείνη του Λούκιου, αναφέρεται στην αδυναμία των δυο να επικοινωνήσουν με το περιβάλλον και στη δυσκολία της άρθρωσης λόγου μετά την αποκατάστασή τους. Απαριθμεί στιγμές κατά τις οποίες ο όνος επιχειρεί να μιλήσει χωρίς να τα καταφέρνει, όπως όταν δεν μπορεί να απευθυνθεί με ανθρώπινη φωνή στη Φωτίδα (3.25), να υπερασπιστεί τον εαυτό του όταν οι ληστές αναφέρουν ότι καταζητείται (7.3) ή τον

⁴² Εδώ διακρίνω την εκ των πραγμάτων γεφύρωση του παρόντος με το παρελθόν -υπό τη θεϊκή παρέμβαση- δια της επαναπροσέγγισης με αμφίδρομη κατεύθυνση από και προς τον οίκο, παρά τη μεταγενέστερη αναχώρηση του Λούκιου στη Ρώμη. Αν και η επανασύνδεση με το παρελθόν δεν αναφέρεται απαραίτητα στην αναγνώριση της αξίας του ήδη γνωστού, συντελεί στην αυτό-επιβεβαίωση μέσω της επαλήθευσης της κοινωνικής ταυτότητας. Για τον Μορέν (2005, 403) η αυτό-επιβεβαίωση σχετίζεται με τη βούληση των προγόνων να ζήσουν. Αυτή η βούληση συνεχίζεται και μετά το θάνατό τους και εμφυτεύεται στο άτομο-υποκείμενο το οποίο «έχει ιδιοποιηθεί την αυτόεπιβεβαίωση της ζωής και εκείνη των προγόνων του, για να αυτοεπιβεβαιωθεί το ίδιο». Η συνάντηση ανάμεσα στον οίκο και στον ήρωα νομίζω ότι μπορεί να ερμηνευθεί και υπό αυτή την οπτική.

άνθρωπο που κατηγορείται ότι σκότωσε ένα αγόρι (7.25-26). Αντίθετα, καταφέρνει να επικοινωνήσει με το περιβάλλον, όταν με πρόθεση να αποκαλύψει το έγκλημα της μοιχείας πατάει τα δάχτυλα του εραστή (9.27) ή όταν με νοήματα συνεννοείται με το Θίασο (10.17). Από μόνη της η κατάσταση είναι κωμικοτραγική. Ένας Ρομπέν της εποχής του που δεν φέρνει κανένα αποτέλεσμα, ακριβώς επειδή δεν μπορεί να υπερασπιστεί κατ' αρχήν τον εαυτό του. Παρά την αδυναμία του αυτή, ο Λούκιος, αν και με ζωώδη χαρακτηριστικά, στην ακτή των Κεγχρεών σύμφωνα με την *Finkelpearl* (ό.π., 204-5), προσεύχεται ήδη με ανθρώπινη φωνή. Την άποψή της αυτή στηρίζει στα παρακάτω δεδομένα:

α) ο ήρωας βρίσκεται σε κατάσταση πλήρους εγρήγορσης (11.1: *experrectus pavore subito*).

β) το ρήμα «*adprecari*» σημαίνει «ικετεύω αγωνιωδώς», «επικαλούμαι»

γ) η φράση «*ad istum modum fusis precibus et adstructis miseris lamentationibus*» (11.3) συνοψίζει την εμπειρία

δ) αν και το ρήμα «*precari*» σημαίνει, κατά τη συνήθη πρακτική της εποχής, «προσεύχομαι σιωπηλά», η προσθήκη «*fusis*» αναιρεί την ερμηνεία της προσευχής ως εσωτερικής

ε) ο όρος «*lamentatio*» υπονοεί το θορυβώδες, το ηχηρό

στ) ο Λούκιος δεν έχει λόγο στη δεδομένη στιγμή να προσευχηθεί νοερά, αφού δεν έχει τίποτα να κρύψει

Αυτή η ερμηνεία σχετίζεται με την προσπάθεια της *Finkelpearl* να συνδέσει την αποκατάσταση του Λούκιου με τη λογοτεχνική παράδοση και την κατάκτηση μιας νέας λογοτεχνικής «φωνής». Αν και συμφωνώ με αυτού του είδους την πρόσληψη, νομίζω ότι δεν πρέπει να διαφεύγει της προσοχής μας το γεγονός ότι ο Λούκιος-αφηγητής υποβάλλει τον αναγνώστη στο παιχνίδι της εναλλαγής ανάμεσα σε εκείνα που εξέφραζε ο ίδιος ως όνος και σε εκείνα που εκφράζει με την τωρινή του ιδιότητα. Θεωρώ ότι ως αφηγητής υποδεικνύει τον τρόπο με τον οποίο προσεύχεται ένας αδαής και απελπισμένος, όπως κάποτε ήταν ο ίδιος, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι στην ακτή είχε μεσολαβήσει άρθρωση λόγου. Μάλιστα, ως αφηγητής προτιμά να αποσιωπήσει το είδος των ήχων του θρήνου, γιατί θα γελοιοποιούσε το ίδιο το περιεχόμενο της προσευχής. Έχει αποδείξει ότι ως όνος

μπορούσε να επικοινωνήσει με τις κινήσεις του σώματος (9.27, 10.17), αλλά ότι δεν συνέβαινε το ίδιο με τη φωνή, εξαιτίας της οποίας γελοιοποιήθηκε και τιμωρήθηκε.⁴³ Ας θυμηθούμε ότι είχε προσπαθήσει να τη γλυκάνει, όταν επιχείρησε να δραπετεύσει με τη Χαρίτη (*delicatas voculas adhinire temptabam*, 6.28). Επιπλέον, η σιωπή στις Κεγχρεές, η οποία προμηνύει τη σίγαση του πάθους, λειτουργεί στο πλαίσιο ενός καθαγιασμού του περιβάλλοντος χώρου στον οποίο θα τελεστεί το θεϊκό όραμα. Ένα ομιλούν υποκείμενο με τη μισητή στην Ίσιδα μορφή του όνου, νομίζω ότι στη δεδομένη στιγμή θα αποτελούσε προσβολή και διατάραξη των ισορροπιών. Και αυτό, επειδή ο λόγος είναι χάρισμα των ανθρώπινων όχι μόνο στη διάνοια αλλά και στην όψη όντων, προς τα οποία η θεά θα επαναφέρει τον Λούκιο. Ας ανατρέξουμε εξάλλου στο γεγονός ότι στην Υπάτη ο λόγος των όντων με ζωώδη ή υλική υπόσταση (2.1) ήταν μια αυταπάτη του ήρωα, την οποία δεν θεωρώ ότι η Ίσιδα επαληθεύει στην ακτή των Κεγχρεών. Άλλωστε, ο Λούκιος απευθύνει σαφή προσευχή μετά από τη μύησή του (11.25). Μάλιστα ο ίδιος, αν και έχει αποκατασταθεί, μπροστά στο άγαλμα της Ίσιδας θυμάται μόνο σιωπηλά τα περασμένα του βάσανα (*casus meos recordabar*, 11.14).

Παρόλα αυτά, διστάζει να ανταποκριθεί στην επιταγή της θεάς για τη μύησή του στα δικά της μυστήρια. Αιτία, σύμφωνα με τον ίδιο, είναι ο σκεπτικισμός του για τη βαρύτητα των στερήσεων (*castimoniorum abstinentiam satis arduam*, 11.19) στις οποίες οφείλει να υποκύψει. Εξάλλου, έχει πληροφορηθεί όσα αφορούν στα θρησκευτικά καθήκοντα και διατυπώνει τους φόβους του για την ικανότητά του να αντεπεξέλθει (*Haec identidem tecum reputans nescio quo modo, quanquam festinans, differebam*, 11.19), παρά την καθημερινή ενθάρρυνση από τη θεά. Νομίζω ότι το κύριο θέμα μετατοπίζεται έμμεσα στην άσκηση μιας νέας, άγνωστης στην πράξη μορφής βίας, την οποία πρόκειται να υποστεί με εντολοδόχο την Ίσιδα και εκτελεστή τον ίδιο. Δηλαδή, καθώς ο Λούκιος ομολογεί ότι γνωρίζει τις προαπαιτούμενες για τη μύηση σωματικές στερήσεις, αν και σύμφωνα με τον ίδιο ο δισταγμός του οφείλεται στη δυσπιστία απέναντι στον εαυτό του, ουσιαστικά ο αναγνώστης αντιλαμβάνεται την ολιγοπιστία του απέναντι στη βοήθεια που μπορεί να του προσφέρει η Ίσιδα, ώστε να υπομείνει τη στέρηση. Ερμηνεύω αυτή τη

⁴³ Όταν επιχειρεί να προφέρει το όνομα του Καίσαρα, οι κλέφτες απαγωγείς του τον χτυπούν κοροϊδεύοντας τη βραχνή φωνή του (3.29).

στάση ως αντίσταση στη θεϊκή βούληση, καθώς ο ίδιος ο ήρωας στοχεύει στη διατήρηση της γνώριμης στον ίδιο εγωκεντρικής θεώρησης του βίου, η οποία, όπως ήδη γνωρίζουμε, τον είχε παγιδεύσει στον εαυτό του και στον κλειστό κόσμο της μαγείας στην Υπάτη.

Πράγματι, η προηγούμενη δράση του Λούκιου εντοπίζεται στον περιορισμένο χώρο του Μίλωνα και της άγνωστης για τον ίδιο πόλης. Η αγορά της Υπάτης και το θέατρο, αν και χώροι ανοιχτοί τοπογραφικά, ουσιαστικά αποτελούν σημείο αναφοράς για την παγίδευση στη μαγεία και στην επακόλουθη χλεύη. Αργότερα ως όνομα, παρά το εύρος των περιπετειών του, ο ήρωας διαπιστώνει είτε ως ακροατής, είτε ως αυτόπτης μάρτυρας, είτε ως πάσχων υποκείμενο -έγκλειστο το ίδιο στο τομάρι του πλέον ευτελούς ζώου- ότι η ποικιλότητα της δράσης και των εμπειριών που αποκομίζει, λειτουργεί εντέλει ως αποδεικτικό των περιορισμένων δυνατοτήτων του στοιχείο. Με αυτή την παρατήρηση εννοώ ότι η ως εδώ πορεία του Λούκιου διαμορφώνεται στη βάση των κανόνων του εγκλωβισμού, ο οποίος σε κάθε περίπτωση γίνεται αντιληπτός από τον ίδιο με τις σωματικές αισθήσεις και τελικά με τη λεκτική -άρα και διαλεκτική- ανικανότητα. Ο ορισμός των συνόρων αφορά στην αναλογική σχέση η οποία διέπει τα μεγέθη της περιορισμένης γνώσης και του καθορισμένου -άρα περιορισμένου- χώρου, οδηγώντας εντέλει στη διατάραξη της προσωπικής ισορροπίας, εξαιτίας της απουσίας του διαλόγου με ένα ευρύτερο πεδίο πληροφόρησης. Αυτή η διατάραξη εξακολουθεί να προκαλεί τη σύγχυση του Λούκιου στο περιβάλλον του ναού, αφού, αντίθετα προς τα προηγούμενα, η στέρηση της σαρκικής απόλαυσης, άγνωστη εμπειρία για τον ίδιο, οδηγεί στην έξοδο προς ένα διαφορετικό χώρο -επίσης άγνωστο- η οριοθέτηση του οποίου πραγματώνεται από την Ίσιδα, της οποίας η δύναμη είναι αδύνατο να μετρηθεί. Αξίζει, νομίζω, να υπογραμμίσω την αίσθηση που προκαλεί στον αναγνώστη το «παιγνίδι» της παγίδευσης στο ορισμένο πεδίο ή της απόδρασης από αυτό με σκοπό την ένταξη σε κάποιο άλλο, καθώς θεωρώ ότι σημαίνει την ανάγκη του ατόμου να ταυτοποιείται μέσω της εκάστοτε κοινωνικής συνύπαρξης: ο Λούκιος φεύγει από τον οίκο, επιλέγει την Υπάτη και καταλήγει στο ναό, ώστε κάθε φορά η ταυτότητά του καθορίζεται από το χωροταξικό πεδίο δράσης και το ανάλογο προς αυτό πολιτισμικό περιεχόμενο.⁴⁴

⁴⁴ Ο Seelinger (1986, 361-367) επισημαίνει το ρόλο που διαδραματίζει ο χώρος στις *Μεταμορφώσεις* του Απουλήιου. Ιδιαίτερα στο ενδέκατο βιβλίο η σταδιακή εξέλιξη του Λούκιου σε μύστη σημαίνεται από τα

Αλλά ποια είναι η διαφορά ανάμεσα στα δυο πεδία, της μαγείας και της Ισιαδικής λατρείας; Το πρώτο εμποδίζει την επικοινωνία του υποκειμένου με το έξω από τον εαυτό του πλαίσιο. Το δεύτερο ταυτοποιεί το άτομο ως φορέα συγκεκριμένης πίστης και αντίληψης, η οποία, αν και σηματοδοτείται στα περιορισμένα όρια του Ισιαδικού ιερατείου, πρόκειται να ανοίξει τις πύλες επικοινωνίας προς τον έξω από αυτό κόσμο, στο πλαίσιο ενός κοινωνικού-πολιτισμικού διαλόγου. Έτσι, ο νόμος της υλικής στέρησης είναι συστατικό του αντιδότη για την καταπολέμηση του ανόητου εγωισμού και η σήμανση για την έναρξη της μυητικής διαδικασίας. Και πάλι η παρέμβαση της Ίσιδας καθορίζει τα πράγματα, αφού έμμεσα επιβάλλει στον Λούκιο να αποφασίσει την εκούσια ένταξή του στο ιερατείο της, έπειτα από την επαλήθευση ενός ονείρου το οποίο βλέπει ο ίδιος. Συγκεκριμένα, ο ήρωας δέχεται τους σταλμένους από την οικογένειά του υπηρέτες, τους οποίους είχε αφήσει στην πατρίδα του, αλλά και το άλογο του που είχε βρεθεί (11.20). Αυτή η ανέλπιστα επιστροφή λειτουργεί σαν επιπλέον αποδεικτικό σημάδι καλής θέλησης από τη θεά. Ως αποτέλεσμα, ο Λούκιος παρουσιάζει σταδιακά αυξανόμενη προθυμία να αναλάβει κάποιο θρησκευτικό αξίωμα, καθώς προσδοκά ακόμα περισσότερες εγγυήσεις (*spe futura beneficiis praesentibus pignerata*, 11.21). Ουσιαστικά, προτίθεται να αναγνωρίσει το αγαθό από την τελική επίδραση την οποία αυτό θα ασκήσει στη ζωή του.

Ο όρος «αναγνώριση» σχετίζεται άμεσα με την ανταπόκριση στο αρχικό αίτημα του Λούκιου για θαυμαστές εμπειρίες. Επομένως, τα προσδοκώμενα ευεργετήματα οφείλουν να σχετίζονται με τον ίδιο τον αρχικό στόχο, δηλαδή με τη μυστηριακή μέθεξι. Και, αν τα προηγούμενα δεινά λειτούργησαν ως απόδειξη για την εσφαλμένη πρότερη κατεύθυνση, η προσμονή των αναμενόμενων απολαύσεων λειτουργεί ως ένδειξη για την προθυμία ένταξης του ήρωα στην Ισιαδική λατρεία. Ως κατακλείδα, η αναγνώριση αφορά στον ίδιο τον εαυτό, όπως εξαρχής ο Λούκιος τον φανταζόταν: στραμμένο «αλλού», στο επέκεινα, ως μόνης οδού ικανής να αποσειεί τον αποτυχημένο ορθολογισμό ενός κόσμου, στον οποίο κυριαρχεί ο μόχθος, η αβεβαιότητα και η απάτη, όπως αυτά καταγράφηκαν στις επιμέρους ιστορίες του έργου. Αλλά η ίδια η φαντασία χρειάζεται την προστασία του εξωλογικού χώρου, για να καλυφθεί από τις βολές του γήινου κόσμου. Υπό αυτή τη

στάδια εισόδου του στα ενδότερα ιερά της Ίσιδας, καθώς από την ανάμειξή του στο πλήθος των αμύητων της γιορτής των Πλοιαφεσιών καταλήγει στον διαχωρισμό του από αυτό μετά τη μύησή του (366-367).

συνθήκη, ο Λούκιος όχι μόνο θα μετέχει στη μεταφυσική αποκάλυψη, αλλά και θα καταξιωθεί κοινωνικά μένοντας στο απυρόβλητο.

Στο σημείο αυτό διαφαίνεται στον αναγνώστη η πρόθεση του μαθητευόμενου Λούκιου, από την οποία προκύπτει ο συναγόμενος από την πλευρά του ορισμός της σχέσης του προς τη θεότητα: ο ίδιος προτίθεται να προσφέρει το απαιτούμενο αντάλλαγμα, υπό τον όρο της ανταμοιβής. Αυτός ο όρος θα λέγαμε ότι διέπει τη δράση του ήρωα σε όλο το έργο καθώς, όπως ήδη έχω δείξει, το αίτημα της προσωπικής ικανοποίησης των εκάστοτε προβαλλόμενων απαιτήσεων -άσχετα από το αποτέλεσμα- τον οδηγεί στη δράση, η οποία ανάλογα με τις συνθήκες επιφέρει την πτώση ή την ανάκαμψη. Η αποστολή των υπηρετών και του αλόγου⁴⁵ μπορούν να ερμηνευτούν ως μήνυμα υπόσχεσης από την Ίσιδα εκείνου το οποίο ο Λούκιος στην πραγματικότητα επιθυμεί, δηλαδή την επισφράγιση μιας εκ του ασφαλούς κοινωνικής προβολής. Οι επίμονες ικεσίες του προς τον αρχιερέα για την επίσπευση της μύησης δεν διαφέρουν σε ένταση από τις επίμονες παρακλήσεις προς τη Φωτίδα, όταν της ζητούσε να του αποκαλύψει τα μυστικά της Παμφίλης (3.22), ούτε από τις επίμονες ικεσίες προς τη Σελήνη στην ακτή των Κεγχρεών για λύτρωση (11.2): (*summisque precibus primarium sacerdotem saepissime conveneram petens ut me noctis sacratae tandem arcanis initiaret*, 11.21). Αυτή η παρατήρηση σημαίνει ότι ο Λούκιος, αν και κάτω από διαφορετικές συνθήκες, προτάσσει επίμονα το «εγώ» πάντα υπό τον όρο της προβολής του αιτήματος για την ανάδειξη της ατομικότητάς του ως μονάδας-φορέα προσωπικής βούλησης. Από μόνη της αυτού του είδους η δράση λειτουργεί σαν απόδειξη όχι απλώς της συμμετοχής, αλλά της υπενθύμισης ότι η μονάδα υπάρχει και παρίσταται στο συμπαντικό «γίγνεσθαι», ακόμα και όταν αυτή βρίσκεται σε αδυναμία να το ερμηνεύσει.

Και ενώ ο αρχιερέας ασκεί τον Λούκιο στην υπομονή, τα λόγια που του απευθύνει προκαλούν ιδιαίτερη εντύπωση στον αναγνώστη. Συγκεκριμένα, του εξηγεί ότι η θεά όχι μόνο επιλέγει την ημέρα και τον λειτουργό που θα επιτελέσει τη μνητική τελετή, αλλά και τα απαιτούμενα έξοδα (11.21). Νομίζω ότι η έκπληξη για τον σημερινό αναγνώστη είναι

⁴⁵ Αποδέχομαι την άποψη του Griffiths (1978, 161) ότι, παρά την ευστάθεια της ερμηνείας της επιστροφής του αλόγου με πλατωνικούς όρους που στηρίζονται στο μύθο για την ψυχή στον *Φαίδρο*, εδώ σημαίνεται μόνο η επίφαση της επανασύνδεσης με το φιλικό περιβάλλον και η εγγύηση της θεϊκής στήριξης και επικύρωσης.

αντίστοιχη με εκείνη που αυτός δοκίμασε, όταν ο αρχιερέας είχε παροτρύνει τον Λούκιο να εγγραφεί στον ιερό κλάδο των πιστών της Ίσιδας, όπως έχω αναφέρει. Όμως, αν στα προηγούμενα βιβλία η οικονομική συναλλαγή αποτελούσε μέρος συμφωνημένων διαδικασιών με σκοπό το υλικό κέρδος, εδώ, στο ενδέκατο, πρόκειται για μια ανάλογη συμπεριφορά που επιχειρεί να πείσει τον Λούκιο -αλλά και τον αναγνώστη- ότι θα επέλθει το ηθικό και ψυχικό όφελος ως προϋπόθεση της επακόλουθης κοινωνικής καταξίωσης του ήρωα. Δίκαια, λοιπόν, εγείρεται το ερώτημα: μπορεί η θεότητα να προβάλλει χρηματική απαίτηση και, αν ναι, για ποιο σκοπό;

Ας θυμηθούμε μερικά παραδείγματα με επίκεντρο τη χρηματική-οικονομική κατάσταση ή συναλλαγή των προσώπων: ο Σωκράτης και ο Αριστομένης είχαν βρεθεί στην Υπάτη κατά τη διάρκεια του ταξιδιού τους για εμπορικούς σκοπούς και ο Μίλων ήταν άνθρωπος φιλάργυρος. Η Βυρρήνη ήταν αρχόντισσα, παντρεμένη με εύπορο αστό, ο ψαράς στην αγορά είχε πουλήσει ακριβά τα ψάρια του στον Λούκιο, ο Θηλύφρονας είχε φυλάξει τη σωρό του νεκρού έναντι χρηματικού ποσού, αλλά και ο Ζάχλας είχε προβεί στην ανάσταση του δεύτερου κατόπιν αδρής αμοιβής. Οι ληστές-απαγωγείς της Χαρίτης έκλεβαν, οι τσαρλατάνοι ιερείς πλούτιζαν σε βάρος των ανύποπτων κατοίκων και ο Λούκιος-όνος όχι μόνο είχε αποτελέσει αντικείμενο οικονομικών συναλλαγών, καθώς είχε πουληθεί από τον ένα αφέντη στον άλλο, αλλά επιπλέον ο ίδιος επιθυμούσε να αποκομίσει κέρδη από τη Χαρίτη, αν επανακτούσε την ανθρώπινη μορφή του. Ακόμα, η απληστία οδηγεί ένα εύπορο γαιοκτήμονα στην αδικία, καθώς διεκδικεί το κτήμα του φτωχού γείτονά του, γεγονός που οδηγεί στο θάνατο τον πρώτο, τρεις αδελφούς οι οποίοι συγκρούστηκαν μαζί του, και τον πατέρα τους που αυτοκτόνησε απελπισμένος (9.33-38). Αν εξαιρέσουμε τον Ζάχλα και τη Βυρρήνη, της οποίας τα πλούτη προέρχονταν από τον πλούσιο σύζυγό της ή ίσως και από τη δική της αρχοντική γενιά, τα υπόλοιπα πρόσωπα υφίστανται σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό ποικίλα δεινά.

Η εικόνα που αποκομίζουμε από τα παραπάνω, φανερώνει τη διασάλευση του ιδιωτικού βίου, ο οποίος σκιαγραφείται θλιβερός, καθώς διέπεται από την απληστία, αντίθετα προς τη φωτεινή όψη του ευτυχισμένου πλήθους των οπαδών της Ίσιδας στις

Κεγγρεές. Υποθέτω ότι η ανάγνωση των ευχών⁴⁶ για την ευδαιμονία του αυτοκράτορα,⁴⁷ του λαού και της Ρωμαϊκής επικράτειας, τις οποίες εκφώνησε ο γραμματέας του Ισιαδικού ιερατείου μετά τη μεταμόρφωση του Λούκιου, σχετίζονται έμμεσα με το θέμα. Εδώ προτάσσεται η ισχύς της Ρώμης, η οποία προβάλλει σε ξηρά και θάλασσα μέσα σε ασφαλώς οριοθετημένα σύνορα, εντός των οποίων η ευημερία του λαού δεν νοείται χωρίς την εγγύηση της εξουσίας. Αυτή η ευδαιμονία λειτουργεί σύμφωνα με τον κανόνα του κράτους δικαίου,⁴⁸ εντός του οποίου ο ισχυρός ηγέτης αποτελεί το εχέγγυο της ευτυχίας όλων⁴⁹ υπό τον όρο θεϊκής προστασίας, της διοικητικής-στρατηγικής ικανότητας, της εμπιστοσύνης του λαού και της υλικής στήριξης της δύναμής του. Η οικονομική εξασφάλιση καθίσταται όρος διάκρισης και ελευθερίας όχι μόνο του κράτους, αλλά και των θεσμών και των ατόμων. Κατά συνέπεια, τα ιερατεία στο πλαίσιο της ελεύθερης άσκησης και απόλαυσης των δικαιωμάτων τους φαίνεται ότι λειτουργούν εντός θεσμοθετημένων από τα ίδια αρχών, σύμφωνα με τις οποίες οι οικονομικές εισφορές δεν αντιβαίνουν στον κανόνα περί αφοσίωσης στους θεούς τους οποίους κάθε ένα από αυτά υπηρετεί, όπως η εξουσιαστική επιβολή του κράτους δεν αντιβαίνει, αλλά προασπίζει και εξασφαλίζει την ατομική ελευθερία. Κι ακόμα περισσότερο, δεν τίθεται ζήτημα ασυμβίβαστου μεταξύ κοσμικής και θρησκευτικής-λειτουργικής δράσης. Ο Sabin (1961, 206-7) παρατηρεί την υποχώρηση των παλαιότερων του τέλους του δεύτερου αιώνα τοπικών Ελληνικών λατρειών, οι οποίες εξυπηρετούσαν συχνά πολιτικούς σκοπούς, υπέρ των θρησκευτικών ανατολικής προέλευσης. Κοινό χαρακτηριστικό τους ήταν η υπόσχεση της

⁴⁶ *Tunc ex his unus, quem cuncti grammatea dicebant, pro foribus assistens coetu pastophorum — quod sacrosancti collegii nomen est — velut in contionem vocato indidem de sublimi suggestu de libro de litteris fausta vota praefatus principi magno senatuique et equiti totoque Romano populo, nauticis navibusque quae sub imperio mundi nostratis reguntur, renuntiat sermone rituque Graeciensi ploiaphesia.* (11.17)

⁴⁷ Για την ομοιογένεια των λατρευτικών τυπικών και την ενσωμάτωση του αυτοκράτορα στις παραδοσιακές λατρείες των επαρχιακών κοινοτήτων βλ. Beard, North & Price (1998, 302-3, 318). Για τις λατρείες με ιδιωτική πρωτοβουλία, την εξάπλωση των ανατολικών θρησκευτικών και τα αίτια της επιτυχίας τους στη Δύση κατά το 2^ο αιώνα μ.Χ., βλ. Tenney (1969, 35-36, 38-40).

⁴⁸ *Celsus*, Dig. 1.1.1: «*ius est ars boni et aequi*» πρβλ. *Ulp.* Dig.2.9: *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuens. Iurisprudencia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia...* *Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere* πρβλ. Πλ.,Πολ. 433b:

τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστί.

⁴⁹ *Ut enim magistratibus leges, ita populo praesunt magistratus, vereque dici potest, magistratum esse legem loquentem, legem autem mutum magistratum.* [...] *salus populi suprema lex esto* (Κικ., De Legibus, 3.1.2, 3.3.8). Ο Sabin (1961, 196) σημειώνει την «αναγκαστική αφοσίωση του Μάρκου Αυρηλίου στο καθήκον που τον έταξαν ο Θεός και η αναζήτηση μιας ικανοποιητικότερης ζωής».

αιώνιας ζωής και «υποστήριζαν μια τάξη επαγγελματικά εκπαιδευμένων ιερέων που είχαν ειδικευθεί στην τέχνη της προσφοράς πνευματικής παρηγοριάς». Έτσι η ανεξαρτησία των θρησκευτικών θεσμών συντέλεσε, ώστε η θρησκεία να μην είναι πια «παράρτημα του κράτους».

Βέβαια, η συλλογιστική του Ισιαδικού ιερατείου από μια πρώτη άποψη αποτελεί κωμικό στοιχείο σε βάρος της ίδιας της ηγεσίας και των πιστών του, καθώς στον προθάλαμο της μυητικής διαδικασίας οι οικονομικές διευθετήσεις και μάλιστα με θεϊκή υπόδειξη κάθε άλλο παρά βαραίνουν στην αντίληψη περί ιερής αφοσίωσης. Έτσι, ο αναγνώστης μπορεί να υποψιάζεται ότι ο αφηγητής-Λούκιος μάλλον υπαινίσσεται την ακύρωση της σοβαρότητας της ίδιας της μύησης του. Ταυτόχρονα, κάτι τέτοιο θα αναιρούσε το μεγάλο όφελος το οποίο εντέλει ο ήρωας αποκόμισε. Κυρίως, ας μη ξεχνάμε τη διαφορά ανάμεσα στο σημερινό αναγνώστη / ακροατή και σε εκείνον της εποχής του Λούκιου, αφού για τον δεύτερο η διαδικασία της μύησης ήταν γνωστό ότι προϋπέθετε οικονομική δαπάνη.⁵⁰ Για την εποχή του, λοιπόν, δεν είναι παράδοξο ότι ο Λούκιος διαθέτει τα χρήματά του ως προσωπική δοκιμασία στέρησης και υλικό αντάλλαγμα για τη θεϊκή προστασία,⁵¹ σε αντίθεση με τις περιπτώσεις των παραπάνω παραδειγμάτων, όπου ο πλουτισμός αποτελεί τον κυρίαρχο στόχο και εμπλέκει τους φορείς δράσης σε ένα παιγνίδι μαγισσών. Παρόλα αυτά, η υπόδειξη της οικονομικής δαπάνης από την ίδια την Ίσιδα λειτουργεί ως κωμικό στοιχείο που προστίθεται στα δυο προηγούμενα του ενδέκατου βιβλίου, δηλαδή στη διαδικασία της επαναμεταμόρφωσης και στην πρόσκληση για εγγραφή στο σωματείο, στα οποία ήδη έχω αναφερθεί.

Με αυτή την κωμικότητα εμπλέκεται η εκούσια στέρηση, καθώς αυτή συνυφαίνεται με τον όρο του εξαναγκασμού. Είναι προφανές στον αναγνώστη ότι η εύνοια της Ίσιδας καθοδηγεί τον Λούκιο στην απόφασή του, με την έννοια ότι εκείνος αποβλέποντας στο προσωπικό όφελος, παρά τους ενδοιασμούς και τις επιφυλάξεις, διαθέτει πλέον τις

⁵⁰ Πλουτ., *Περί Ίσιδος και Οσίριδος* 361D-E: η Ίσιδα σώζει τους ανθρώπους από το έσχατο όριο της δυστυχίας, αλλά και διευθετεί τη λατρεία. Στις *Μεταμορφώσεις* ο αρχιερέας πληροφορεί ότι η Ίσιδα προτιμά εκείνους τους ανθρώπους οι οποίοι, αν και βρίσκονται στο τέλος της ζωής τους, μπορούν να μυηθούν στα μυστήρια και να αναγεννηθούν σε μια νέα ζωή. (11.21).

⁵¹ Για μια ενδιαφέρουσα αναλυτική παρουσίαση του κόστους των μυητικών δρώμενων στην αρχαία Ελλάδα, βλ. Sokolowski, 1954· πρβλ. Willoughby (2003, 171).

απαιτούμενες ενδείξεις για ένα ευνοϊκό μέλλον μετά και την επιστροφή του αλόγου.⁵² Ο αρχιερέας της Ίσιδας επισημαίνει στον Λούκιο ότι η μύηση είναι παράσταση εκούσιου θανάτου και σωτηρίας: «...*nam et inferum claustra et salutis tutelam in deae manu posita, ipsamque traditionem ad instar voluntariae mortis et precariae salutis celebrari...*», (11.21). Ο εκούσιος θάνατος συνδέεται με τις μυστηριακές τελετές, καθώς όσοι μυσούνταν σε αυτές είναι πιθανόν ότι προγεύονταν μια μεταθανάτια εμπειρία. Ο Λούκιος επιδίδεται ήρεμα, καρτερικά και σιωπηλά στη λατρεία, ώσπου η Ίσιδα του ορίζει τη μέρα, τα έξοδα και τον μεγάλο της αρχιερέα Μίθρα ως μυσταγωγό (11.22). Ο ήρωας οδηγείται από τον αρχιερέα στα κοντινά λουτρά από όπου, αφού προσεύχεται και εξαγνίζεται, επιστρέφει στο ναό περίπου κατά τη δύση του ήλιου. Εκεί παίρνει νέες εντολές για δεκαήμερη νηστεία και το βράδυ φέρεται στον ιερό βωμό. Ο ίδιος επιλέγει όσα επιτρέπεται να εξηγήσει στον αναγνώστη με βάση την αρχή της μυστικότητας, την οποία οφείλει να τηρήσει: στη διάρκεια των νυχτερινών τελετών ο Λούκιος φτάνει στα σύνορα του θανάτου, στο κατώφλι της Περσεφόνης, από όπου επιστρέφει παλεύοντας με όλα τα στοιχεία. Βεβαιώνει τον αναγνώστη ότι όχι μόνο είδε τους θεούς του ουρανού και του Άδη, αλλά και ότι τους προσκύνησε από κοντά (11.23).

Το ξημέρωμα, σκεπασμένος με δώδεκα πετραχήλια ανεβαίνει σε βάθρο στη μέση του ναού για να είναι ορατός από όλους. Στολισμένος σαν ήλιος και τοποθετημένος σαν άγαλμα είναι πλέον ιερέας, ενώ η στιγμή της αποκάλυψής του στο πλήθος δεν διαφέρει από μια σημερινή παράσταση αποκαλυπτηρίων.

Sic ad instar Solis exornato me et in vicem simulacri constituto, repente velis reductis, in aspectum populus errabat. Exhinc festissimum celebravi natalem sacrorum, et suaves epulae et faceta convivia. (11.24)

Η περιγραφή της εικόνας του νομίζω ότι υποκρύπτει μια συγκρατημένη μαιτιοδοξία, την οποία φροντίζει να καλύψει στρέφοντας γρήγορα την προσοχή του αναγνώστη στην ευχαρίστηση που ένιωθε κοιτάζοντας την εικόνα της Ίσιδας, προς την

⁵² Σύμφωνα με τον James Bisset Pratt (2005, 6-8), το θεμελιώδες ερώτημα στη θρησκεία, το οποίο σχετίζεται με μια στάση προσμονής, δεν αφορά στο ενδιαφέρον για την αιτία ή την απώτατη φύση του κόσμου, αλλά για το «τι πρόκειται να γίνει με μένα και ποια είναι η στάση αυτού που καθορίζει το πεπρωμένο απέναντι σ' εμάς και στα ενδιαφέροντά μας;». Και, επειδή δεν αρκείται να είναι απλώς χρήσιμη, αλλά να είναι αληθινή, δεν είναι θεωρία για την πραγματικότητα, αλλά η ίδια η πραγματικότητα και ως τέτοια εδραιώνεται στη θρησκευτική συνείδηση του πιστού.

οποία τα πενιχρά του έσοδα επέτρεπαν μόνο ταπεινές πράξεις ευχαριστιών. Η λαμπρή παράσταση της χειροτονίας σε ιερέα είναι από μόνη της μια μορφή εκδήλωσης εξουσίας που, όμως, δεν είναι αρκετή για τον φιλόδοξο ήρωα, ο οποίος δηλώνει ότι ετοιμάζεται να επιστρέψει στο σπίτι του. Αυτή η συγκαλυμμένη φιλοδοξία, αποκαλύπτεται έμμεσα στην ευχαριστήρια δακρύβρεχτη προσευχή, η οποία ακολουθεί λίγο πριν την αποχώρησή του από το ιερό και την επιστροφή στους οικείους του. Το περιεχόμενο των νέων αιτημάτων του διασαφηνίζεται από τον ίδιο με βάση αυτά που δηλώνει ότι δεν έχει και, άρα, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι επιθυμεί:⁵³

- α) η φαντασία μου είναι πολύ φτωχή για να σε υμνήσω
- β) η περιουσία μου (είναι πολύ φτωχή) για να προσφέρω θυσίες
- γ) η αντοχή μου είναι μικρή
- δ) χίλια στόματα, χίλιες γλώσσες, ένας ατέλειωτος λόγος , λείπουν για να περιγράψω τα αισθήματά μου
- ε) είμαι πιστός, αλλά αδύναμος

Ένα τέτοιο σύμπλεγμα προσδοκιών μόνο η Ίσιδα η οποία συγχωνεύει τους θεούς και τις θεές μπορεί να προσφέρει. Νομίζω ότι ο Λούκιος αναγνωρίζει την ταπεινότητά του, υπό την έννοια ότι αντιλαμβάνεται την εκφραστική του αδυναμία, γεγονός που τον κάνει φαινομενικά υποχωρητικό, καθώς επιστρέφει στους εφέστιους θεούς των πατέρων του. Αλλά, φωτισμένος από τη θεά, πηγαίνει στην «άγια πόλη, στη Ρώμη».

(11.26)

⁵³ *At ego referendis laudibus tuis exilis ingenio et adhibendis sacrificiis tenuis patrimonio; nec mihi vocis ubertas ad dicenda, quae de tua maiestate sentio, sufficit nec ora mille linguaeque totidem vel indefessi sermonis aeterna series. Ergo quod solum potest religiosus quidem, sed pauper alioquin, efficere curabo* (11.25)

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 8.

ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΗ ΣΥΝΕΙΔΗΣΗ

Η σπουδαιότερη ασχολία του Λούκιου στη Ρώμη είναι το καθημερινό προσκόνημα στην Ίσιδα. Αυτή η τακτική άσκηση των θρησκευτικών καθηκόντων του λειτουργεί ως επιβεβαίωση όχι μόνο της θρησκευτικής, αλλά και της κοινωνικής του πολιτογράφησης, η οποία προσλαμβάνει νέες διαστάσεις ένα χρόνο αργότερα, όταν η θεά τον παρακινεί να μνηθεί καλύτερα στη θρησκεία.

Eram cultor denique adsiduius, fani quidem advena, religionis autem indigena. Ecce transcurso signifero circulo Sol magnus annum compleverat, et quietem meam rursus interpellat numinis benefici cura pervigilis et rursus teletae, rursus sacrorum commonet. (11.26)

Ο επιμελής εργάτης, ο αυτόχθονας της Ισιαδικής λατρείας αναγκάζεται στη διακοπή της ησυχίας του έπειτα από τις επίμονες (*rursus [...] rursus*) παροτρύνσεις, οι οποίες τον βάζουν σε σκέψεις. Η τελική συνισταμένη των μελλοντικών του αποφάσεων προκύπτει από τρεις συνιστώσες: της θεϊκής παρεμβολής, της προσωπικής αυτοεξέτασης και της φώτισης των ιερέων: *Ac dum religiosum scrupulum partim apud meum sensum disputo, partim sacrorum consiliis examino* (11.27). Ο Λούκιος είναι καλεσμένος και από τον Όσιρη.⁵⁴ Για να πειστεί, βλέπει τη νύχτα στο δωμάτιό του ένα ιερέα κουτσό από το ένα πόδι, ο οποίος του παραγγέλνει να ετοιμάσει συμπόσιο για την είσοδό του στη μεγάλη θρησκεία. Την επόμενη μέρα, ενώ βρίσκεται στο ναό της Ίσιδας, τον αναγνωρίζει. Ο ιερέας με το όνομα Ασίνιος Μάρκελος τον πληροφορεί ότι το προηγούμενο βράδυ, καθώς έπλεκε στεφάνια για το θεό, εκείνος του αποκάλυψε ότι του στέλνει ένα πολύ φτωχό πολίτη από τα Μάδαυρα, τον οποίο έπρεπε να μνησει. Ο

⁵⁴ Η Wlosok (1969: Harisson 1999, 154) επισημαίνει ότι ο Λούκιος δεν περιγράφει τον Όσιρη (11.30), επειδή το μεγαλείο του είναι απεριγράπτο. Νομίζω ότι η αναφορά στο μεγάλο θεό σχετίζεται περισσότερο με την πρόθεση του ήρωα να υπογραμμίσει έμμεσα την προτίμησή του προς τη μητρική στοργική Ίσιδα ως μεσολαβήτρια μεταξύ θεού και ανθρώπων.

Λούκιος θα απολάμβανε μεγάλη λογοτεχνική δόξα,⁵⁵ ενώ ο άλλος πλούσια αγαθά (11.26).

Αλλά ο Λούκιος αναβάλλει λόγω της φτώχειας του, ώσπου αναγκάζεται να πουλήσει τη βαλίτσα του, καθώς δέχεται την επίπληξη του θεού: «*An tu» inquit «si quam rem voluptati struendae moliris, laciniis tuis nequaquam parceres: nunc tantas caerimonias aditurus impaenitendae te pauperiei cunctaris committere?»* (11.28). Στη συνέχεια υποβάλλεται σε δεκαήμερη νηστεία, τρώγοντας μόνο λάχανα. Οι πρώτοι του κόποι ανταμείβονται, αφού κερδίζει κάποιες δίκες αγοράζοντας στη λατινική γλώσσα. Όμως η Ίσιδα δεν αργεί να παρέμβει και πάλι, όταν ο Λούκιος καλείται να μνηθεί για τρίτη φορά, πράγμα που τον κάνει να θυμώνει και να υποψιάζεται τους ιερείς για κακοπιστία. Τον πείθει ότι ο αριθμός «3» προαναγγέλλει μεγάλη ευτυχία και ότι με την ευκαιρία της νέας του μύησης θα έχει πλέον το απαιτούμενο επίσημο φόρεμα, σε αντικατάσταση εκείνου το οποίο είχε αφήσει στην Ελλάδα (11.29). Έκτοτε ο Λούκιος εξελίσσεται σε ικανό ρήτορα, προκαλώντας μάλιστα τη ζήλεια των υπολοίπων, ενώ προάγεται στην τάξη των παστοφόρων ως δεκουρίων με πεντάχρονη θητεία. Από τότε εκπλήρωνε με χαρά τα καθήκοντα της αρχαίας αδελφότητας (*gaudens obibam*, 11.30).⁵⁶

Τα συμπεράσματα για τη διαμόρφωση της θρησκευτικής συνείδησης του ήρωα, τα οποία προκύπτουν έπειτα από τις τελευταίες αυτές αναφορές στην ανέλιξη και τελική καταξίωσή του, οφείλουν να συσχετιστούν με μια ποικιλία παραγόντων, οι οποίοι συνδράμουν στη σύνθεση της ποικιλότητας της ίδιας της ατομικής και κοινωνικής διάστασης του υποκειμένου.

Ο αναγνώστης έχει παρακολουθήσει τον Λούκιο στις περιπέτειές του, οι οποίες έχουν ως αφετηρία την άγνοια και την περιέργεια με στόχο τη γνώση θαυμαστών πραγμάτων. Θεωρώ ξεκάθαρο ότι η επιθυμία, ως μοχλός που κινητοποιεί τη φαντασία, βρίσκεται στο κέντρο του πυρήνα των περιπετειών του Λούκιου και συνδέεται άμεσα

⁵⁵ Η Ίσιδα χαρίζει τη φωνή και στον Αίσωπο, καλώντας τις Μούσες να τον προικίσουν (*G* 7.9-11). Ο Αίσωπος διακρίνεται για την ευσέβειά του, χαρακτηριστικό που προκαλεί την εύνοια της Ίσιδας (Winkler 1986, 289). Αντίθετα, ο Λούκιος γίνεται ευσεβής μετά τη θαυματουργή παρέμβαση της θεάς.

⁵⁶ Η Shumate (1996, 327), δίνει ιδιαίτερη βαρύτητα στη θρησκευτικού χαρακτήρα της μεταμόρφωσης του ήρωα. Ορμώμενη από την τοποθέτηση του Winkler, θεωρεί ότι το έργο εμφανίζει αστάθεια, ο στόχος της οποίας, σύμφωνα με την ίδια, είναι να διευκρινίσει ότι κάθε πίστη σε ένα θρησκευτικό σύστημα ως κλειστή, οριστική, πάγια και ενωτική δομή μιας έννοιας, είναι υποκειμενική, αυθαίρετη και χωρίς εξουσιοδότηση, όπως συμβαίνει με κάθε πεποίθηση σε μια ιδιαίτερη σημασία του ίδιου του κειμένου.

με την εκτός των παραδομένων ορίων δράση. Με τη σειρά της η φαντασία αποτελεί το μοναδικό δίαυλο διαφυγής από την οργανωτικά δομημένη κοινωνία, η οποία δρα ως μέσο καταστολής της ανθρώπινης παρόρμησης. Αλλά στο τέλος η λύση προτείνεται από την Ίσιδα και όχι από το λογικό ον, του οποίου ακόμα και η φαντασία κρίνεται ανεπαρκής για τη σύλληψη του μεταφυσικού μυστηρίου, δηλαδή εκείνου που υπερβαίνει τον εαυτό και παραμένει ακατάληπτο. Από μόνη της αυτή η παρατήρηση οδηγεί στο συλλογισμό, ότι ο Λούκιος προκαλεί την παρέμβαση στη ζωή του μιας άγνωστης στον ίδιο δύναμης, η οποία αναλαμβάνει τον ορισμό της θέσης του στον κόσμο της δημιουργίας.

Η προηγηθείσα απομάκρυνσή του Λούκιου από τον οίκο και τις παραδόσεις σχετίζεται με το ιστορικό περιβάλλον της εποχής του το οποίο, επηρεασμένο από τις μυστηριακές λατρείες και την ελληνική φιλοσοφική σκέψη, χαρακτηρίζεται από την επιθυμία του ατόμου να στραφεί στη συνείδηση του εαυτού. Τα νέα ιδανικά προβάλλουν μέσα από το νεοπλατωνισμό, το μιθραϊσμό και το χριστιανισμό, που λειτουργούν οργανωμένοι σε ανεξάρτητες ομάδες, οι οποίες ωθούνται στη μυστικιστική και ατομικιστική θεώρηση του κατά τα άλλα κοινωνικού ανθρώπου.⁵⁷ Νομίζω ότι από μια πρώτη άποψη ο ήρωας φαίνεται να επιστρέφει στην διατύπωση του αγαθού με πλατωνικούς όρους, όπως στο έβδομο βιβλίο της *Πολιτείας* (5.34.b-c), όπου η αδυναμία για την ουσιαστική γνώση της αλήθειας μέσω της διαλεκτικής καταδικάζει τον άνθρωπο στον αιώνιο θάνατο. Όμως, πόση αλήθεια ενέχεται σε ένα τέτοιο συμπέρασμα;

Δανείζομαι από τον Μορέν (2005, 403) την άποψή του, ότι «η αυτό-επιβεβαίωση του υποκειμένου είναι η πράξη κατά την οποία το υποκείμενο κατέχει όσα το κατέχουν, η πράξη ιδιοποίησης της μοίρας του». Ο Λούκιος κατέχεται από την Ίσιδα σαν εκλεκτός και οφείλει να ζει ως τέτοιος. Μέσω αυτής της εκ των έσω κατάληψης αναδεικνύεται σε διακεκριμένο ιερέα του λόγου. Αλλά ο λόγος δεν αποτελεί αυτόματα απόδειξη για την εκλογίκευση της σκέψης. Αντίθετα, εδώ φαίνεται ότι ο διάλογος ανάμεσα στον ήρωα και στο επέκεινα επιτρέπει στον πρώτο την επίπλαστη συγχώνευσή του προς την ασύλληπτη ουσία εκείνου, από το οποίο εντέλει έχει

⁵⁷ *Stoops*, (1913, 800-4).

καταληφθεί. Η θρησκευτικότητα, προσωπείο του υποθετικού λόγου και της φαντασίας, προϋποθέτει το άγνωστο και αναλογεί στο μέρος εκείνο της συνείδησης το οποίο ανατροφοδοτείται από τη μυθοπλασία, ως μόνης ικανής να μετουσιώνει το φανταστικό σε πραγματικό. Η θεϊκή αποκάλυψη προκύπτει ως προϊόν της αντίληψης του ήρωα για την αλήθεια ενός κόσμου πέρα από τον ιστορικά γνωστό και παραδομένο. Η Ίσιδα, εγγεγραμμένη θεότητα στις συνειδήσεις των πιστών της ήδη από τους αρχαίους χρόνους, λειτουργεί για τον αφηγητή ως προκάλυψη για το μύθο στη θέση πραγματικότητας και υπερτονίζει εντέλει την ισχύ της άγνοιας σε βάρος της γνώσης. Αυτό συμβαίνει επειδή μόνο ο μύθος μπορεί να υπερβεί το όριο της λογικής σκέψης, να κινήσει την περιέργεια και το ενδιαφέρον του αναγνώστη και να τον αποδεσμεύσει από τα όρια της δικής του πεζής καθημερινότητας. Από την άλλη, διαφαίνεται η ειρωνεία σε βάρος του *lector scrupulosus* ο οποίος δεν θα γνωρίσει τα άδυτα, στα οποία ο ήρωας έχει μνηθεί. Η ιδιοποίηση της μοίρας αφορά τον Λούκιο, ο οποίος μέσω της ικανοποίησης της περιέργειάς του ταυτοποιείται κοινωνικά, αλλά το ερώτημα «τί θα γίνει με μένα;» μετατοπίζεται στον αναγνώστη.

Με τη δεύτερη μύηση του Λούκιου στα μυστήρια του Όσιρη εκποιείται η αναζήτηση της λογικής αιτίας των πραγμάτων. Αυτό προκύπτει από την πίεση την οποία ο ήρωας δέχεται, ώστε έπειτα από επίμονες παροτρύνσεις του θεού, προσέρχεται στα άδυτα των μυστηρίων του (11.28). Η δυσπιστία του για τη σκοπιμότητα και της τρίτης μυητικής εμπειρίας καταλήγει στην παύση κάθε αντίστασης (11.29-30). Η *curiositas* για το επέκεινα «σιωπά», με την έννοια ότι διακόπτεται η πληροφόρηση του αναγνώστη, προς τον οποίο ο αφηγητής, στραμμένος στον εαυτό του, ηθελημένα και οριστικά γυρίζει την πλάτη. Η τελευταία εξομολογητική του φράση σε χρόνο παρατατικό (*gaudens obibam*, 11.30) φέρνει στον ανήσυχο, όσο και δύσπιστο *lector scrupulosus* την εικόνα του εφησυχασμένου -και γι' αυτό α-νόητου και αστείου- ανθρώπου, ο οποίος, αν και χειραγωγούμενος αιώνιος δραπέτης -ασφαλισμένος στη δική του θρησκευτική συνείδηση- μπορεί επιτέλους να δηλώνει ευτυχής ιερέας της ποιητικής δημιουργίας, κατ' εικόνα και καθ' ομοίωση της δημιουργικής φαντασίωσης, με την οποία διαλέγεται στο διηνεκές.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Αβαγιανού, Α. 2002. «ΕΡΜΗΙ ΧΘΟΝΙΩΙ: Θρησκεία και άνθρωπος στη Θεσσαλία» στο: Α. Αβαγιανού (επιμ.), *Λατρείες στην περιφέρεια του αρχαίου ελληνικού κόσμου*. Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών.
- Bargh, A. J. (ed.) 2007. *Social Psychology and the Unconscious: The automaticity of Higher Mental Processes*. N.Y.
- Beard, M., North, J., Price, S. 1998. *Religions of Rome: A History*. Cambridge.
- Couliano, P. I. 1986. *Εμπειρίες της Έκστασης*, μτφ. Λήδα Παλλαντίου. Αθήνα.
- DeFilippo, G. J. 1990. «Curiositas and the Platonism of Apuleius' Golden Ass», *AJP* 111: 471-492.
- Dillery, J. 1999. «Aesop, Isis, and the Heliconian Muses», *CP* 94: 268-280.
- Eliade, M. 1981. *Πραγματεία πάνω στην Ιστορία των Θρησκειών*. Αθήνα.
- Finkelpearl, E. 2001. *Metamorphosis of Language on Apuleius: A Study on Allusion in the Novel*. Michigan.
- _____ 2003. «Lucius and Aesop Gain a Voice: Apuleius *Met.* 11.1-2 and *Vita Aesopi* 7» στο: S. Panayotakis, M. Zimmerman, W. Keulen, [eds.] *The Ancient Novel and Beyond Mnemosyne*: 37-51.
- Gollnick, J. 1999. *The Religious Dreamworld of Apuleius' Metamorphoses: Recovering a Forgotten Hermeneutic*. Canada.
- Griffiths, G. J. 1978. «Isis in the Metamorphoses of Apuleius» στο: Hijmans, B., Paardt, R. van der [eds.] *Aspects of Apuleius' Golden Ass*. Groningen: 141-161
- Harrison, J.S. (ed.) 1999. *Oxford Readings in the Roman Novel*. Oxford.
- _____ 2000. *Apuleius: A Latin Sophist*. Oxford.
- Heller, S. 1983. «Apuleius, Platonic Dualism and Eleven», *AJPH* 104: 321-339.
- Hervieu-Léger, D. & Willaime, J.P. 2005. *Κοινωνικές Θεωρίες και Θρησκεία*, επιμ. Ν. Παπαγεωργίου. Αθήνα.
- Hunink, V. 2006. «Dreams in Apuleius' *Metamorphoses*» στο: A. Lardinois, M. van der Poel & V. Hunink, [eds.], *Land of Dreams: Greek and Latin Studies in Honour of A.H.M. Kessels*: 18-31. Boston.

- James, W. *The varieties of Religious Experience* στο:
<http://www.psychwww.com/psyrelig/james/toc.htm>
- James Bisset Pratt. 2005. *The religious consciousness*. N.Y.
- Kanaan, V. 2004. «Delusion and dreams in Apuleius' *Metamorphoses*», *CA* 23: 247-284.
- Kenney, E. 2003. «In the Mill with Slaves: Lucius Looks Back in Gratitude» *TAPA* 133: 159-192.
- Keulen, H.W. 2003. «Comic Invention and Superstitious Frenzy in Apuleius' *Metamorphoses*: The Figure of Socrates as an Icon of Satirical Self-Exposure» *AJP* 124: 107-135
- Kingsley, P. 2008. *Αρχαία Φιλοσοφία: Μυστήρια και Μαγεία*. Αθήνα.
- Krabbe, K.J. 2003. *Lusus Iste: Apuleius' «Metamorphoses»*. N.Y.
- Lateiner, D. 2001. «Humiliation and Immobility in Apuleius' *Metamorphoses*» *TAPA* 131: 217-255.
- Lipka, M. 2009. *Roman Gods: A conceptual Approach*. Brill, Leiden-Boston
- Magini, L. 1996. *Le feste di Venere : fertilità femminile e configurazioni astrali nel calendario di Roma antica*. Roma : L'Erma di Bretschneider.
- Μορέν, Ε. 2005. *Η Ανθρωπινότητα της Ανθρωπινότητας: Η Ανθρώπινη Ταυτότητα*, μτφ. Τ. Δημητρούλια. Αθήνα.
- Παυλίδης, Π. 2001. «Θρησκεία και Εκπαίδευση» στο: *Θέματα Παιδείας*, αρ. τεύχους 4: 36-42.
- Sabine, H. G. ³1961. *Ιστορία των Πολιτικών Θεωριών*, μτφ. Μ. Κρίσπη, Αθήνα.
- Sandy, G. 1999. «Apuleius' *Golden Ass*» στο: *Latin Fiction: The Latin Novel in Context*, ed. Hoffman Heinz. London & N. Y.
- Schlam C. 1992. *The Metamorphoses of Apuleius: On Making an Ass of Oneself*. Chapel Hill & London.
- Seelinger, A. R. 1986. «Spatial Control: A Reflection of Lucius' Progress in the *Metamorphoses*». *TAPA* 116: 361-367
- Shumate, N. 1996. *Crisis and Conversion in Apuleius' Metamorphoses*. Michigan.

Smith, W. 1972. «The Narrative Voice in Apuleius' *Metamorphoses*». *TAPA* 103: 513-34

Snell, B. 1984. *Η Ανακάλυψη του Πνεύματος: Ελληνικές ρίζες της Ευρωπαϊκής σκέψης*, μτφ. Δανιήλ Ι. Ιακώβ. Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα.

Sokolowski, F. 1954. «Fees and Taxes in the Greek Cults» *TPR* 47: 153-164.

Stoops J. D. 1913. «Religion and Social Institutions», *AJS* 18: 796-807

Tatum, J. 1969. «The Tales in Apuleius' *Metamorphoses*» *TAPA* 100: 487-527

Tenney, F. 1969. *Aspects of Social Behaviour in Ancient Rome*, vol. II. N.Y

Τριπολίτη, Α. 2002. *Religions of the Hellenistic-Roman Age*. Michigan.

Walsh, P. 2000. *Η Ρωμαϊκή Μυθιστορία: Τα Σατυρικά του Πετρωνίου και οι Μεταμορφώσεις του Απουλίου*, μτφ. Κ. Παναγιωτάκης & Σ. Παναγιωτάκης. Αθήνα.

Willoughby, H. 2003. *Pagan Regeneration: A Study of Mystery Initiation in the Graeco-Roman World*. Chicago.

Winkler, J. 1985. *Auctor and Actor: A narratological Reading of Apuleius's Golden Ass*. London

Wlosok, A. 1969. «On the Unity of Apuleius' *Metamorphoses*» στο: Harrison, J. S. (ed.) 1999: 142-156. *Oxford Readings in the Roman Novel*. Oxford.