

JOHN FOTOPOULOS

Assistant Professor of Religious Studies
Saint Mary's College, Notre Dame, Indiana

ΤΡΟΦΗ, ΟΙΝΟΣ ΚΑΙ ΣΕΞΟΥΑΛΙΚΕΣ ΣΧΕΣΕΙΣ.
Η ΕΛΛΗΝΟΡΩΜΑΪΚΗ ΠΑΡΑΘΕΣΗ ΔΕΙΠΝΟΥ
ΟΠΩΣ ΔΙΑΦΑΙΝΕΤΑΙ ΜΕΣΑ ΑΠΟ ΤΙΣ ΟΔΗΓΙΕΣ
ΤΟΥ ΠΑΥΛΟΥ ΣΧΕΤΙΚΑ ΜΕ ΤΑ ΕΙΔΩΛΟΘΥΤΑ
(1 ΚΟΡ 8,1 - 11,1)

Είναι ευρύτατα γνωστό ότι η Κόρινθος κατέστη ρωμαϊκή αποικία το 44 π.Χ. από Ρωμαίους απελεύθερους και βετεράνους των λεγεώνων. Η νέα πόλη που αναπτύχθηκε χρησιμοποίησε το ρωμαϊκό τρόπο διακυβέρνησης και αρχιτεκτονικής, ενώ τα λατινικά ήταν η γλώσσα των δημοσίων επιγραφών. Εντούτοις, η ρωμαϊκή Κόρινθος είχε την επιρροή της Ελλάδας παντού σε όλες τις εκδηλώσεις. Η ελληνική, και όχι η λατινική, φαίνεται πως ήταν η γλώσσα των κοινωνικών και εμπορικών δραστηριοτήτων της πόλης.¹ Μια τέτοια ελληνική επιρροή στη ρωμαϊκή αποικία της Κορίνθου μάς προτρέπει να ανοίξουμε μια γενικότερη συζήτηση σχετικά με τον επίσημο τρόπο παράθεσης ελληνορωμαϊκών δείπνων, με τα στοιχεία των ελληνικών ή ρωμαϊκών εθίμων δείπνου να προσδιορίζουν, όπου χρειάζεται, τον τρόπο αυτό παράθεσης.

Ένα συνηθισμένο χαρακτηριστικό γνώρισμα των επίσημων ελληνορωμαϊκών γευμάτων, είτε οργανώνονταν σε ιδιωτικούς οίκους, είτε σε ειδωλολατρικούς ναούς, ήταν η ψυχαγωγία, που συχνά περιλάμβανε και σεξουαλικές σχέσεις. Οι σεξουαλικές σχέσεις ως κοινό χαρακτηριστικό γνώρισμα του επίσημου τρόπου παράθεσης ελληνορωμαϊκών δείπνων είναι ιδιαίτερα σημαντικές για την ιστορικο-κοινωνική ανασύνθεση της θεολογικής διαμάχης στην Εκκλησία της Κορίνθου σχετικά με τα ειδωλόθυτα,² δεδομένου ότι ο απόστολος Παύλος αντιμετωπίζει το ζήτημα της σεξουαλικής ανηθικότητας (*πορνεία*) σε συνδυασμό με την παράθεση δείπνων και την ειδωλολατρία στο 1 Κορ 10,6-13.

1. Τα ελληνορωμαϊκά έθιμα παράθεσης δείπνου

Η παράθεση δείπνου στον ελληνορωμαϊκό κόσμο ήταν ένας αρχικός φορέας κοινωνικής αλληλεπίδρασης, θρησκευτικής έκφρασης, και χαρμόσυνης ψυχαγωγίας. Σύμφωνα με ένα ρωμαϊκό ρητό που αναφέρεται από τον Πλούταρχο, το να δειπνεί κανείς μόνος δεν θεωρούνταν «δειπνο», αλλά απλώς «βρώση».³ Τα ελληνορωμαϊκά γεύματα χρησίμευαν για τη δημιουργία ή ενίσχυση σχέσεων μεταξύ των μελών μιας κοινότητας συνδαιτυμόνων. Πολλά ελληνορωμαϊκά γεύματα ήταν λιγότερο επίσημα και περιορίζονταν μόνο στα μέλη της οικογένειας. Σε τέτοια άτυπα γεύματα ο πατέρας θα μπορούσε ή να δειπνήσει χωριστά από τη σύζυγο και τα παιδιά του, ή να δειπνήσει μαζί τους.⁴

Τέτοια είδη μη επίσημων οικογενειακών γευμάτων είχαν ένα διαφορετικό χαρακτήρα από τα επίσημα ελληνορωμαϊκά γεύματα, δεδομένου ότι δεν περιλάμβαναν ευρύτερες κοινωνικές σχέσεις, υπερβολική ποσότητα τροφίμων, εξεζητημένη ψυχαγωγία και εκτεταμένη οινοποσία (*συμπόσιον*). Στη μελέτη αυτή θα εστιάσουμε την προσοχή μας στα επίσημα ελληνορωμαϊκά δείπνα, επειδή αυτά θα ήταν ο τύπος γευμάτων που παρευρίσκοντο μετά από πρόσκληση (*1 Κορ* 10,27), στην τράπεζα ενός ναού (*1 Κορ* 8,10), περιλάμβαναν σεξουαλικές πράξεις (*1 Κορ* 10,7-8), και στα οποία οι συνδαιτυμόνες ήταν ζαπλωμένοι (*1 Κορ* 8,10).

α) Το πρόγευμα: 'Ακράτισμα — *Ientaculum*

Σύμφωνα με τον D. E. Smith, τόσο οι Έλληνες όσο και οι Ρωμαίοι είχαν τρία γεύματα κατά τη διάρκεια της ημέρας.⁵ Το πρώτο γεύμα της ημέρας για τους Έλληνες ονομαζόταν *ἀκράτισμα* και καταναλώνονταν κατά την ανατολή του ηλίου, συνήθως εντός οικιακού περιβάλλοντος. Κατά το *ἀκράτισμα* καταναλώνονταν ανόθευτο κρασί, απ' όπου και η ονομασία *ἀκράτισμα*, που προέρχεται από τη λέξη *ἄκρατος* (κυριολεκτικά: «ανόθευτος», π.χ. *ἄκρατος* [ανόθευτος] *οἶνος*), στο οποίο βουτούσαν το ψωμί.⁶ Για τους Ρωμαίους, το πρωινό γεύμα λάβαινε χώρα επίσης κατά την ανατολή και ονομαζόταν *ientaculum*. Το *ientaculum* αποτελούνταν από ψωμί και αλάτι και συνοδευόταν είτε από αυγά, τυρί και ελιές, είτε από ξηρούς καρπούς. Το *mulsum*, ένα πόσιμο μίγμα από κρασί και μέλι, μπορούσε επίσης να αποτελεί μέρος του *ientaculum*.⁷ Αν και μπορεί να θεωρηθεί πως το πρωινό γεύμα δεν ήταν ένα επίσημο γεύμα και δεν παρευρίσκοντο στην τράπεζα ενός ναού, ένα *ientaculum* που αναφέρεται από τον Απουλίου στις *Μεταμορφώσεις* δείχνει ότι θα μπορούσε να έχει και αυτή

τη μορφή. Ο Απουλήιος, κατά την τρίτη ημέρα της μύησής του στη μυστηριακή λατρεία της Ίσιδος στις Κεγχρεές, παραθέτει ένα τελετουργικό πρόγευμα (*ientaculum*) στο ναό προς τιμήν της χειροτονίας του ως ιερέως της Ίσιδος,⁸ που αποδεικνύει ότι και το πρόγευμα θα μπορούσε να είναι επίσημο και να έχει επίσης βαθιά θρησκευτική αξία παρά την απλότητα των τροφίμων.

β) Το μεσημεριανό γεύμα: Το *Ἄριστον* — *Prandium*

Το μεσημεριανό γεύμα κατά τις ελληνικές και ρωμαϊκές συνήθειες ήταν επίσης ένα σχετικά ελαφρύ γεύμα, μολονότι καταναλώνονταν περισσότερα απ' ό,τι στο πρωινό γεύμα. Ο Smith σημειώνει ότι το μεσημεριανό γεύμα (ελληνικά: *ἄριστον*, λατινικά: *prandium*) καταναλώνονταν γύρω στην έκτη ώρα (11:00 π.μ.-12:00 μ.). Το γεύμα αυτό αποτελούνταν κυρίως από τα υπολείμματα (*reliquiae*) του βραδινού γεύματος της προηγούμενης ημέρας. Το γεύμα σε κοινό επίπεδο περιείχε μία μερίδα κρέατος ή ψαριού μαζί με κρασί και φρούτα.⁹ Το *prandium* ήταν δικαιολογημένα ελαφρύ γεύμα για διάφορους σημαντικούς λόγους: ένας σύντομος ύπνος (*meridiatio*) ακολουθούσε το *prandium* κατά την καλοκαιρινή περίοδο για μία ώρα περίπου, ενώ στη συνέχεια η άσκηση και ένα λουτρό προκαλούσαν την όρεξη για το βραδινό γεύμα, το οποίο ακολουθούσε ακριβώς τρεις ώρες αργότερα.¹⁰

γ) Το βραδινό γεύμα: Το *Δείπνον*/Συμπόσιον — *Cena/Convivium*

Το βραδινό γεύμα ήταν η πρωταρχική πηγή συντήρησης στον ελληνορωμαϊκό κόσμο και θα μπορούσε να συμβεί μέσα σε ένα ιδιωτικό σπίτι ή στην τράπεζα του ναού.¹¹ Φαίνεται ότι οι Έλληνες, οι Ρωμαίοι, οι Ιουδαίοι και οι Χριστιανοί ακολουθούσαν την ίδια βασική δομή για το επίσημο βραδινό γεύμα, ανεξάρτητα από τη θέση, την περίπτωση ή τη σημασία του.¹² Το βραδινό γεύμα λάμβανε χώρα χαρακτηριστικά σε δύο στάδια: Το πρώτο στάδιο αποτελούνταν από την κατανάλωση τροφίμων (*δείπνον/cena*) και το δεύτερο στάδιο αποτελούνταν από την κατανάλωση κρασιού (*συμπόσιον/convivium*). Βεβαίως, το κρασί θα μπορούσε να καταναλωθεί και κατά τη διάρκεια του πρώτου σταδίου του γεύματος,¹³ αλλά η κοινή πρακτική για το κρασί ήταν να καταναλώνεται αυτό σε μεγάλες ποσότητες κατά τη διάρκεια του δεύτερου σταδίου του γεύματος.¹⁴ Τόσο το ελληνικό *δείπνον* όσο και το ρωμαϊκό *cena* λάμβαναν χώρα κατά τη διάρκεια της δύσης του ηλίου ή γύρω στην ενάτη ώρα. Προσκλησεις στο δείπνο απευθύνονταν είτε με τη μορφή προφορικής πρόσκλησης, που παρεχόταν είτε από τον οικοδεσπότη, είτε από ένα δούλο *vocator*, που αποστέλλονταν από τον οικοδεσπότη.¹⁵ Γραπτές

προσκήσεις μπορούσαν επίσης να σταλούν, αλλά πιθανώς αυτές διαβάζονταν στον προσκεκλημένο από ένα δούλο *vocator*.¹⁶ Απρόσκλητοι φιλοξενούμενοι ήταν κοινό περιστατικό και στα ελληνικά και στα ρωμαϊκά γεύματα: τέτοιοι φιλοξενούμενοι αναφέρονται από τον Πλούταρχο ως «σκιές»¹⁷ και από το Λουκιανό ως «παράσιτα».¹⁸ Οι απρόσκλητοι φιλοξενούμενοι παρακινούνταν στα γεύματα συχνά από την επιθυμία για κοινωνική ανέλιξη παράλληλα με τους κοινωνικά ανωτέρους, και από τις ορέξεις που προσελκούνταν από τις φήμες των ελκυστικών επιλογών διατροφής ή της ψυχαγωγίας.¹⁹

Η κατάκλιση, στηριζόμενη στην αριστερή πλευρά του σώματος (το αριστερό χέρι χρησιμοποιούνταν για να υποστηρίξει το κεφάλι και το δεξί χέρι χρησιμοποιούνταν για να φθάσει τα τρόφιμα), ήταν η δειπνίζουσα στάση στα ελληνορωμαϊκά γεύματα. Η κατάκλιση πραγματοποιούνταν σε ανάκλιτρα, που ήταν συνήθως πέτρινες πλάκες, με περίπου 1,80 μέτρα μήκος, που καλύπτονταν με μαξιλάρια, τα οποία ευθυγραμμίζονταν με τους τοίχους μιας τραπεζαρίας.²⁰ Η κατάκλιση εμφανίζεται να είναι προνόμιο των ελεύθερων ανδρών πολιτών κατά τον 1ο αιώνα μ.Χ. Γενικά, οι γυναίκες, οι δούλοι και τα παιδιά απλώς κάθονταν κατά τη διάρκεια της συμμετοχής σε επίσημα γεύματα. Εντούτοις, υπάρχουν κάποια στοιχεία ότι οι γυναίκες ήταν σε θέση να κατακλίνουν στα ρωμαϊκά πλαίσια κατά τη διάρκεια του 1ου αιώνα μ.Χ., και στα ελληνικά πλαίσια κατά τη διάρκεια του 2ου αιώνα μ.Χ.²¹ Όμως, ο Λουκιανός ακόμη θεωρεί το να κάθεται κανείς σε ένα επίσημο γεύμα «θηλυπρεπές και αδυναμία».²² Εν πάση περιπτώσει, κατά τη διάρκεια της περιόδου της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας μια συγχώνευση των ελληνικών και ρωμαϊκών τύπων των τραπεζαριών και των εθίμων αποτέλεσε το γενικό κανόνα. Οι τραπεζαρίες έγιναν χαρακτηριστικά μακρύτερες από τα *triclinia* της Δημοκρατίας, όπου χωρούσαν εννέα συνδαιτυμόνες, επιτρέποντας τη διασκέδαση να λάβει χώρα στο κέντρο του δωματίου και συχνά να φιλοξενήσει μέχρι δεκαοχτώ φιλοξενούμενους.²³

Το μέγεθος του παραδοσιακού ρωμαϊκού *convivium* εκτείνονταν από έξι, εννέα ή δώδεκα καλεσμένους, ενώ το παραδοσιακό ελληνικό *δειπνον* μπορούσε να φιλοξενήσει δεκατέσσερις, είκοσι δύο μέχρι τριάντα έξι ή περισσότερους.²⁴ Το επίσημο γεύμα, είτε παρατίθεται σε τραπέζια ναών, είτε σε σπίτια ιδιωτών, θεωρείται ως μια «κοινωνική έκφραση της ελληνικής θρησκείας (Αθήναιου, *Δειπνοσοφιστών* 5. 192), κι έτσι άρχιζε με προσφορές μερίδων φαγητού στις θεότητες που προορίζονταν (Αθήναιου, *Δειπν.* 5. 179) και κατέληγε με οινοποσίες και άσματα προς τις θεότητες που προορίζονταν (Αθήναιου, *Δειπν.* 4. 149)».²⁵

Βεβαίως, όλα τα επίσημα ελληνορωμαϊκά γεύματα σε ιδιωτικά σπίτια δεν αποτελούνταν από θυσιαστήρια τρόφιμα, αλλά πολλά γεύματα ήταν αυτού

του είδους.²⁶ Το θυσιαστήριο κρέας θα μπορούσε να αγοραστεί από την αγορά ή να διανεμηθεί στο κοινό στις αστικές γιορτές. Βεβαίως, αφθονία θυσιαστικού κρέατος θα βρισκόταν προς πώληση στην αγορά, όπου θα έφθανε αφότου είχε θυσιαστεί σε διάφορους ναούς μιας συγκεκριμένης πόλης.²⁷ Επιπλέον, τα θυσιαστήρια τρόφιμα που αγοράζονταν από την αγορά για τα ιδιωτικά γεύματα μπορεί να θεωρούνταν προτιμότερα από τα μη θυσιαστήρια τρόφιμα που αγοράζονταν στην αγορά.²⁸

Το θυσιαστήριο κρέας θα μπορούσε επίσης να εμφανιστεί στο τραπέζι μετά το θυσιασμό του σε ένα ιδιωτικό σπίτι. Ο Πλούταρχος αναφέρεται σε μία παραδοσιακή γιορτή αποκαλούμενη *Βούλμιον* κατά την οποία υπάρχει μια δημόσια θυσία που προσφέρεται από τον άρχοντα στη δημόσια εστία, ενώ οποιοσδήποτε άλλος θυσιάζει στο σπίτι.²⁹ Οι γιορτές προς τιμήν των θεών δεν ήταν οι μόνες περιπτώσεις στις οποίες τα τρόφιμα θα μπορούσαν να θυσιαστούν στο σπίτι. Ο Πλούταρχος μαρτυρεί επίσης ότι οργάνωσε συμπόσια στο σπίτι με κάθε καλεσμένο να λαμβάνει ένα ίσο μερίδιο από τη θυσία,³⁰ ενώ σε μια άλλη περίπτωση πρόσφερε στους καλεσμένους του έναν κόκορα που μόλις είχε θυσιαστεί στον Ηρακλή.³¹ Τα γενέθλια, οι γάμοι, οι κηδείες ή τα επίσημα γεύματα θα μπορούσαν να συμπεριλάβουν τη θυσία κρέατος στο σπίτι. Ο Οράτιος διοργάνωσε μια γιορτή γενεθλίων στο αγρόκτημά του, όπου ο οικογενειακός βωμός του διακοσμήθηκε για τη θυσία ενός αρνιού,³² ενώ οι γάμοι περιλάμβαναν πολύ συχνά θυσίες προς τους θεούς.³³ Ο Gooch, σχολιάζοντας τη φύση των θυσιαστήριων γευμάτων σε ιδιωτικά σπίτια, γράφει:

Τα γεύματα που περιλάμβαναν θυσία σε ιδιωτικά σπίτια δεν ήταν περιπτώσεις που εστίαζαν αποκλειστικά στην υψηλή θρησκευτική τελετουργία, και ούτε απαιτούσαν σοβαρή θρησκευτική αφιέρωση από τους συμμετέχοντες, ούτε περιοριζόνταν από τις συνήθειες, επίσημες, και ουσιαστικά κενές ιεροτελεστίες. Μάλλον ήταν, συχνά, γεύματα κάποιας κοινωνικής σπουδαιότητας. Αυτό φαίνεται καθαρότερα στις περιπτώσεις των γευμάτων που περιλάμβαναν θυσία: Αυτά συνέβαιναν συχνότερα στις εορταστικές περιπτώσεις, όπως οι γάμοι, τα γενέθλια, οι επισκέψεις φίλων που είχαν επιστρέψει ή σημαντικών προσώπων, και στις θρησκευτικές διακοπές. Είναι γεύματα στα οποία τρώγονται ποσότητες τροφίμων, το κρασί ρέει ελεύθερα και η ευθυμία βασιλεύει –πραγματικά γεύματα και όχι απλά τελετουργικά γεγονότα. Συγχρόνως, οι ιεροτελεστίες που τελέστηκαν γύρω από τα τρόφιμα ήταν σημαντικές: Ακριβώς όπως η περίπτωση απαιτούσε πνευματική βρώση, απαιτούνταν επίσης ουσιαστική ευχαριστία προς τους θεούς.³⁴

Ο Gooch έχει δίκιο στην αξιολόγησή του ότι τα γεύματα που συνεπάγο-

νταν θυσία σε ιδιωτικά σπίτια ήταν κοινωνικής σπουδαιότητας και δεν περιορίζονταν από τις συνθήκες, κενές ιεροτελεστίες. Εντούτοις, ο ισχυρισμός του ότι οι ιεροτελεστίες δεν ήταν επίσημες και δεν συνεπάγονταν υψηλό θρησκευτικό τελετουργικό, που απαιτούσε σοβαρή θρησκευτική αφιέρωση, δημιουργεί διάφορα ερωτήματα. Από τι αποτελείται η «υψηλή θρησκευτική τελετουργία» και «η σοβαρή θρησκευτική αφιέρωση», και πώς καθορίζονται αυτές οι έννοιες;

Η θυσία των ζώων θυμάτων, σύμφωνα με τον Burkert, είναι η τελετουργική «σφαγή και κατανάλωση ενός κατοικίδιου ζώου για μία θεότητα».³⁵ Αν και ο Burkert έχει κατά νου το πλαίσιο της δημόσιας θυσίας, η θυσία και η κατανάλωση του θύματος μέσα στα ιδιωτικά σπίτια περιλάμβανε επίσης τελετουργικές ενέργειες και συμπεριφορές διαφορετικές από την καθημερινή ζωή, καθορίζοντας τέτοιες ενέργειες ως ιερές. Η πραγματική διαδικασία με την οποία ένα ζώο θυσιαζόταν στην ελληνορωμαϊκή θρησκεία επεξηγεί αυτό το σημείο.³⁶ Πριν από την ίδια τη θυσία, τα αρσενικά ζώα έπρεπε να επιλεγούν για τις αρσενικές θεότητες, ενώ τα θηλυκά ζώα θα επιλέγονταν για τις θηλυκές θεότητες, και οι συμμετέχοντες θα πλένονταν και θα φορούσαν καθαρό ιματισμό. Οι συμμετέχοντες θα στεφανώνονταν επίσης με στέφανα, είτε πριν από τη θυσία, είτε πριν τη σπονδή. Συχνά καιγόταν θυμίαμα και οι συμμετέχοντες θα ράντιζαν με νερό τα χέρια τους, ενώ το νερό είχε ραντιστεί πάνω στο ζώο. Η θυσία διεξαγόταν σιωπηρά, ενώ αυτός που θυσίαζε είχε καλυμμένο το κεφάλι του με τις πτυχές της τηβέννου του όσο λεγόταν η προσευχή. Το ζώο έπειτα σφαζόταν στο λαιμό πάνω στο βωμό, αφού πρώτα ζαλιζόταν από ένα χτύπημα στο κεφάλι με ένα σφυρί εάν επρόκειτο για βόδι, και με το αίμα που έρεε έξω ραντιζόταν έπειτα ο βωμός. Το ζώο έπειτα γδερνόταν, τεμαχιζόταν και ψηνόταν. Τα εσωτερικά όργανα αφαιρούνταν και τοποθετούνταν πάνω στο βωμό, όπου είχε ανάψει μια φωτιά έτσι ώστε ο θεός να μπορεί να τα καταναλώσει. Εάν στα όργανα του ζώου βρισκόταν κάποιο ελάττωμα, η θυσία θα επαναλαμβανόταν με ένα άλλο ζώο.

Όταν μια θυσία τελούνταν σε ένα σπίτι, αυτές οι μορφές των τελετουργικών ενεργειών συνέβαιναν πριν την κατανάλωση του θύματος σε ένα επίσημο γεύμα. Αυτή η περιγραφή της θυσίας και του τελετουργικού που αυτή συνεπαγόταν είναι ιδιαίτερα σημαντικό να ληφθεί υπόψη όταν οι αρχαίοι συγγραφείς αναφέρουν ότι πρόσφεραν θυσία πριν δειπνήσουν στο *δείπνον* ή *cena* τους. Η βασική αυτή δομή της θυσίας που τελούνταν σε ένα σπίτι ή ένα ναό είναι που μεταβιβάζει την επίσημη, υψηλή θρησκευτική τελετουργική και σοβαρή θρησκευτική αφιέρωση, παρά το γεύμα, που είναι ένα πραγματικό γεύμα με κοινωνική σημασία.³⁷ Ο Burkert δηλώνει ότι μία από τις περισσότερες θεμελιώδεις σημασίες του τελετουργικού της θυσίας και του σχετικού

γεύματος για τους συμμετέχοντες ήταν η *κοινωνία*. Οι κοινές τελετουργικές ενέργειες που συνεπάγονταν το θάνατο ενός ζώου για μία θεότητα από τους θιασώτες δημιούργησαν την κοινότητα και σφυρηλάτησαν τους σχετικούς δεσμούς. Ο Πλούταρχος θεωρεί ότι η λέξη *cena* αντλεί το όνομά της από την *κοινωνία*,³⁸ δηλώνοντας ότι «δεν είναι η αφθονία του κρασιού ή το ψητό κρέας που δημιουργεί τη χαρά στις γιορτές, αλλά η καλή ελπίδα και η πίστη ότι η θεότητα είναι παρούσα και δέχεται ευχάριστα ό,τι προσφέρεται».³⁹ Η *κοινωνία* στα επίσημα γεύματα καλλιεργούσε μια σχέση ανάμεσα στον οικοδεσπότη, τους συνδαιτυμόνες και τις θεότητες. Προς χάριν της κοινωνίας, λέει ο Πλούταρχος, οι άνθρωποι προσκαλούνται σε ένα γεύμα.⁴⁰ Ο Burkert γράφει:

*Η τάξη της ζωής, η κοινωνική τάξη, σχηματίζεται στη θυσία μέσω των αμετάκλητων πράξεων· η θρησκεία και η καθημερινή ύπαρξη αλληλοδιαπερνούν ολότελα η μία την άλλη, ώστε κάθε κοινότητα, κάθε τάξη, πρέπει να ιδρυθεί μέσω μιας θυσίας.*⁴¹

Η ποικιλία των γευμάτων, είτε περιλάμβανε θυσιαστήρια τρόφιμα είτε όχι, ποίκιλλε σύμφωνα με την κοινωνική και οικονομική θέση των οικοδεσποτών και των καλεσμένων. Πολλές φορές υπερβολικά γεύματα παρατέθηκαν και καταναλώθηκαν από εκείνους που επιθυμία τους ήταν να αποκτηθεί κοινωνική ανέλιξη και φήμη. Ο Πλούταρχος καταγράφει ένα γεύμα στο οποίο οι καλεσμένοι ήταν τοποθετημένοι με βάση την κοινωνική τάξη, όταν ένας ξένος καταφθάνει αργότερα ντυμένος παράλογα και με υπερβολικό ιματισμό με μια ομάδα δούλων. Όταν ο ξένος εξερεύνησε το δωμάτιο και τις θέσεις των καλεσμένων στα ανάκλιτρα, εγκατέλειψε το *συμπόσιον*, δεδομένου ότι δεν είχε μείνει καμία θέση αντάξια του.⁴² Ένα τέτοιο περιστατικό δείχνει ότι η παράθεση δείπνου εξυπηρετούσε πολλαπλές λειτουργίες. Όχι μόνο χρησίμευε στο να δημιουργήσει τη χαρά και την παρέα μεταξύ των συμμετεχόντων, αλλά το κίνητρο για ένα γεύμα θα μπορούσε επίσης να είναι η χρήση του ως μιας μορφής κοινωνική προβολή, που θα διαδίδταν σε όλη την πόλη, αυξάνοντας τη φήμη και τη θέση. Η φήμη ενός οικοδεσπότη για τα υπερβολικά τρόφιμα, το υψηλής ποιότητας κρασί και η κατάλληλη για την κοινωνική τάξη και τις ροπές των καλεσμένων διασκέδαση διαδίδονταν γρήγορα σε όλη την ελληνορωμαϊκή κοινωνία, όπου η δόξα μεταφερόταν «από την αγορά και το θέατρο μέχρι τα συμπόσια».⁴³ Ένα τέτοιο γεύμα που παρατίθεται σε ένα ιδιωτικό σπίτι από εκείνους που έχουν υψηλότερη κοινωνική θέση αναφέρεται από τον Απουλίο:

Υπήρχε ένας μεγάλος αριθμός –όσους χωρούσε το δωμάτιο– καλεσμένων: η ελίτ της πόλης, εφόσον η οικοδέσποινα ήταν πρόσωπο της κοινωνικής ηγεσίας. Οι τράπεζες ακτινοβολούσαν δαπανηρά με το ξύλο κίτρου και το ελεφαντόδοντο. Τα ανάκλιτρα καλύπτονταν με χρυσά περικαλύμματα. Τα άφθονα φλυτζάνια, που ποίκιλλαν γοητευτικά στο σχέδιο, ήταν πλουσιοπάροχα όμοια στην αξία. Άλλα ήταν από γυαλί, εφευρετικά διακοσμημένα με προσωπογραφίες: άλλα ήταν από κρύσταλλο σκαλιστό· μερικά ήταν πάλι από γυαλισμένο ασήμι και από λαμπερό χρυσάφι και από κεχρμπάρι, ευγενικά βαθουλωμένα, και κοσμήματα από τα οποία μπορούσες να πιεις. Οτιδήποτε θεωρείται αδύνατο επρόκειτο εκεί να βρεθεί. Οι σερβιτόροι, πολυάριθμοι απ' ό,τι συνήθως, περίμεναν κομψά στις πανέμορφες στολές. Τα πιάτα ήταν ατελείωτα και τα αγόρια, με τα κεφάλια τους πρόσφατα χτενισμένα και τους χιτώνες τους λεπτούς μεταξωτούς, σέρβιραν στους καλεσμένους παλαιά κρασιά μέσα σε πολύτιμους λίθους για ποτήρια.⁴⁴

Ένα παρόμοιο παράδειγμα τέτοιας φανεράς επίδειξης που αντιπροσωπεύεται στα τρόφιμα που χρησιμοποιούνται στα γεύματα ώστε να αυξηθεί η κοινωνική θέση, καταδεικνύεται από τον Τριμάλχιο στα *Σατυρικά* του Πετρώνιου:

Υπήρχε ένα στρογγυλό πιάτο με τα δώδεκα σύμβολα του ζωδιακού κύκλου στη σειρά, και στο καθένα ο καλλιτέχνης είχε βάλει κάποιο τρόφιμο που ταίριαζε και ήταν κατάλληλο προς το σύμβολο. Πάνω στον κριό ήταν τοποθετημένα στα κέρατά του μπιζέλια, ένα κομμάτι βοδινού κρέατος στον Ταύρο, νεφρά πάνω από τους Διδύμους, πάνω από τον Καρκίνο μια κορώνα, ένα αφρικανικό σύκο πάνω στο Λέοντα, η κοιλιά ενός άγονου θηλυκού χοίρου πάνω στην Παρθένο ... πάνω στον Αιγόκερω ένας αστακός, πάνω στον Υδροχόο μια χήνα, πάνω στους Ιχθύες δύο κέφαλοι.⁴⁵

Αν και μια αμέτρητα εκτενής προσφορά τροφίμων θα μπορούσε να σερβιριστεί σε τέτοια επίσημα γεύματα, οι διακρίσεις στην ποιότητα και την ποσότητα των τροφίμων και του κρασιού που προσφέρονταν στους καλεσμένους θα μπορούσαν επίσης να γίνουν με βάση την κοινωνική θέση των καλεσμένων. Ο Πλίνιος ο Νεώτερος γράφει ότι η ισότητα μεταξύ τροφίμων και κρασιού θα πρέπει να είναι η πρακτική στα γεύματα, μετά από την εμπειρία του να παραβρεθεί σε ένα γεύμα στο οποίο του προσφέρθηκαν μικρότερες ποιοτικά μερίδες απ' ό,τι σε άλλους καλεσμένους.⁴⁶ Αν και δυσαρεστημένος από μια τέτοια άνιση μεταχείριση των καλεσμένων στα επίσημα γεύματα, είναι ενδιαφέρον να σημειωθεί η κοινωνική πίεση που ο Πλίνιος πρέπει να εί-

χε αισθανθεί προς την υψηλή κοινωνική θέση του οικοδεσπότη του, αφού ο Πλίνιος δεν παραπονέθηκε στον οικοδεσπότη του, ούτε αποχώρησε κατά τη διάρκεια του γεύματος ως διαμαρτυρία.⁴⁷ Ο Martialis, συζητώντας τα κατώτερα τρόφιμα που δίνονται από έναν πάτρωνα σε έναν πελάτη, γράφει:

Δεδομένου ότι ρωτήθηκα στο δείπνο, όπως δεν είχα ρωτηθεί μέχρι τώρα από έναν καλεσμένο: Γιατί το ίδιο γεύμα δεν σερβίρεται σε μένα όπως σε σένα; Εσείς παίρνετε στρείδια που αναπτύχθηκαν στη λίμνη Λουκρινία, εγώ ρουφώ ένα μύδι μέσω μιας τρύπας στο όστρακο· εσείς παίρνετε μανιτάρια, εγώ παίρνω μύκητες γουρουνιών· εσείς αρπάζετε το ρόμβο, αλλά εγώ το ψάρι. Χρυσό από το λίπος, ένα τρυγόνι καταβροχθίζεται από τους φουσκωμένους του γλουτούς· ενώπιόν μου τίθεται μια κίσα που έχει πεθάνει στο κλουβί της ... Ας φάμε την ίδια τιμή.⁴⁸

Η τακτοποίηση των ίδιων των καλεσμένων στα ανάκλιτρα χρησίμευε στην ενίσχυση της ιεραρχικής δομής της ευρύτερης ελληνορωμαϊκής κοινωνίας.⁴⁹ Σύμφωνα με τον Πλούταρχο, η ρωμαϊκή συνήθεια, που ήρθε να επικρατήσει στον ελληνορωμαϊκό κόσμο κατά την αυτοκρατορική περίοδο, υπαγόρευε ότι η τελευταία θέση στο μεσαίο καναπέ ήταν η τιμητική θέση.⁵⁰ Ο Smith σωστά έχει σημειώσει ότι κάθε επίσημο γεύμα που απαιτούσε την κοινωνική ταξινόμηση των καλεσμένων με ανάθεση θέσεων στα ανάκλιτρα θα οδηγούσε αναπόφευκτα σε ζηλοτυπίες και διαχωρισμούς.⁵¹ Τέτοιες αναθέσεις θέσεων στα ανάκλιτρα των καλεσμένων βασισμένες στην κοινωνική θέση, που οδηγούσαν σε ζηλοτυπίες και διαχωρισμούς, θα αυξάνονταν βεβαίως εάν μια κατώτερη θέση στον καναπέ συνδεόταν με την κατώτερη ποιότητα και ποσότητα τροφίμων. Αν και ο Πλούταρχος δεν είναι υπέρμαχος των συμποσιακών πλεονεκτημάτων των καθορισμένων θέσεων στα επίσημα γεύματα αλλά μάλλον της δημιουργίας του γεύματος σε δημοκρατική υπόθεση, γνωρίζει επίσης ότι κάθε φιλοξενούμενος μπορεί να παραβεί μια θέση στα μη καθορισμένα ανάκλιτρα, αφού όλοι έτσι στερούνται της εξοικειωμένης τιμή τους.⁵² Πράγματι, κατά τη συνήθεια, ήταν ευθύνη του οικοδεσπότη⁵³ ή του *vocator*⁵⁴ να καθορίσει τη θέση και το μέρος του κάθε καλεσμένου. Μολονότι οι γυναίκες μπορούσαν να παραβρεθούν στο ρωμαϊκό *cena* ως καλεσμένες, αυτό ήταν πιθανότητα μάλλον παρά δεδομένη κατάσταση.⁵⁵ Στα επίσημα γεύματα κυριαρχούσαν παραδοσιακά οι άνδρες συνδαιτυμόνες.

Στο τέλος του πρώτου σταδίου ενός γεύματος τα τραπέζια μπορούσαν να απομακρυνθούν εάν ήταν φορητά, γεγονός που ήταν συχνή περίπτωση,⁵⁶ και το δεύτερο στάδιο του γεύματος θα άρχιζε με την κατανάλωση κρασιού, που προσφερόταν από ένα δούλο σερβιτόρο κρασιού.⁵⁷ Ο Aune αναφέρει πως η βασική δομή της τάξης ενός *συμποσίου*, αν και αυτή υπόκεινταν στην ποικι-

λία σχετικά με τις θεότητες που εμπλέκονταν, άρχιζε γενικά με τρεις σπονδές.⁵⁸ Η σπονδή ήταν μια προσφορά κρασιού που χυνόταν στο έδαφος, η οποία φαίνεται να προέρχεται από την προσφορά στους νεκρούς και στις χθόνιες θεότητες που καταλαμβάνουν τη γη.⁵⁹ Αυτές οι τρεις σπονδές προσφέρονταν πρώτα στο Δία και στους ολύμπιους θεούς, κατόπιν στους ήρωες και έπειτα στο σωτήρα Δία.⁶⁰ Ένας ύμνος επίσης ψαλλόταν στο Διόνυσο, το θεό του κρασιού, που καλούνταν επίσης Καλός Δαίμων,⁶¹ μετά την προσφορά της πρώτης σπονδής.⁶² Ο Πλούταρχος αναφέρει ότι ο Διόνυσος ήταν ο θεός που στα *συμπόσια* έλυνε τη γλώσσα με το κρασί και παρείχε τη δυνατότητα της ελεύθερης ομιλίας.⁶³ Μετά από τις τρεις συνήθεις σπονδές οι καλεσμένοι ήταν επίσης ελεύθεροι να κάνουν περαιτέρω σπονδές σε άλλες θεότητες.⁶⁴ Το κρασί, έπειτα, λειτουργούσε στα ελληνορωμαϊκά γεύματα, και τελετουργικά και κοινωνικά, ως θρησκευτική προσφορά, δημιουργός της ευθυμίας και βοηθός του λόγου και της συνομιλίας.⁶⁵ Τα στέφανα από φύλλα δάφνης ή λουλουδιών δίνονταν επίσης συχνά στους καλεσμένους κατά την διάρκεια των σπονδών και φέρονταν κατά τη διάρκεια του *συμποσίου*.⁶⁶

Κατά τη διάρκεια του *συμποσίου* οι κατάλληλες σπονδές ακολουθούνταν από διάφορες μορφές ψυχαγωγίας, που ποίκιλλαν ανάλογα με τις πολιτιστικές, διανοητικές και κοινωνικές ευαισθησίες του οικοδεσπότη και των καλεσμένων.⁶⁷ Ο Πλούταρχος υποστηρίζει τις φιλοσοφικές συζητήσεις στα γεύματα, ακόμα και όταν υπάρχει μια ομάδα συνδαιτυμόνων που συμπεριλαμβάνονται σε εκείνους με χαμηλότερο επίπεδο εκπαιδευτικής επίτευξης, έτσι ώστε να μπορούν να ωφεληθούν από αυτά που λέγονται.⁶⁸ Εντούτοις, οι φιλοσοφικές συζητήσεις φαίνεται πως αποτελούσαν εξαίρεση και θεωρούνταν βαρετές μορφές ψυχαγωγίας από πολλούς καλεσμένους, που ανταποκρίνονταν σε μια τέτοια ψυχαγωγία με αποχώρηση από τη συγκέντρωση.⁶⁹ Η ρητορική διάλεξη ήταν ιδιαίτερα δημοφιλής στα *συμπόσια*, όπως τα παιχνίδια πόσης,⁷⁰ οι μίμοι, οι παντομίμες, οι ηθοποιοί,⁷¹ οι χορευτές,⁷² τα κορίτσια με τις άρπες ή με τους αυλούς.⁷³

2. Οι σεξουαλικές σχέσεις

Η σεξουαλική ευχαρίστηση ήταν ένα εξαιρετικά δημοφιλές στοιχείο των επίσημων γευμάτων στον ελληνορωμαϊκό κόσμο.⁷⁴ Η προσέλκυση στα επίσημα γεύματα ήταν βέβαια ισχυρή λόγω των επιπτώσεων στην κοινωνική ανέλιξη και των υπερβολικών τροφίμων που πολύ συχνά προσφέρονταν, αλλά και λόγω των σεξουαλικών ορέξεων που θα μπορούσαν να προκύψουν από τη γενναιόδωρη κατανάλωση δυνατού κρασιού.⁷⁵ Οι σύντροφοι για τις σεξου-

αλικές σχέσεις θα μπορούσαν να βρεθούν στα πρόσωπα των κοριτσιών με τις άρπες και τους αυλούς, στις πόρνες, στις εταίρες, αλλά και στους υπόλοιπους άνδρες προσκεκλημένους –κατά προτίμηση στους νεαρούς άνδρες– ή στους δούλους που σέρβιραν κατά το γεύμα. Ο Τάκιτος αναφέρει πως οι πρωταρχικές παρακινήσεις για ρωμαϊκοποίηση ήταν η ρητορική, τα δείπνα και η τήβεννος, οι οποίες λέει πως υπόκεινταν στην ακολασία και τη δουλεία.⁷⁶ Πράγματι, οι σεξουαλικές συναναστροφές ήταν ένα τόσο διαδεδομένο στοιχείο των επίσημων γευμάτων, που η πρόσκληση της Παυλίνας να δειπνήσει με το θεό Άνουβι και να κοιμηθεί μαζί του στο ναό της Ίσιδος στη Ρώμη δεν φαίνεται σε αυτή –ή στο σύζυγό της– ως εξολοκλήρου ασυνήθιστη.⁷⁷

Οι σεξουαλικές σχέσεις μεταξύ ανδρών και νέων αγοριών, τα οποία τις περισσότερες φορές ήταν δούλοι που σέρβιραν στα επίσημα γεύματα, ήταν ένα αρκετά κοινό περιστατικό στον ελληνορωμαϊκό κόσμο. Πράγματι, οι δούλοι αναγκάζονταν να καλύψουν συνήθως και τις οικιακές και τις σεξουαλικές ανάγκες του κυρίου τους.⁷⁸ Ο Δίων Κάσσιος, παρατηρώντας την απρέπεια των *συμποσίων* και των ακολασιών τους, εμφανίζει τη Βουδούικα να δηλώνει ότι τα ασεβή άτομα είναι εκείνα που:

*εἴ γε καὶ ἄνδρας χρῆ καλεῖν ἀνθρώπους ὕδατι θερμῷ λοουόμενοι, ὅσα σκευαστὰ ἐσθίοντα, οἶνον ἄκρατον πίνοντα, μύρω ἀλειφομένους, μαλθακῶς κοιμωμένους, μετὰ μεираκιῶν, καὶ τούτων ἐξώρων, καθεύδοντα, κιθαρωδῶ, καὶ τούτω κακῶ, δουλεύοντα.*⁷⁹

Όσοι σέρβιραν κρασί και άλλοι παρευρισκόμενοι χρησιμοποιούνταν συχνά για τη σεξουαλική ικανοποίηση και από τους οικοδεσπότες και από τους καλεσμένους στα επίσημα ελληνορωμαϊκά γεύματα.⁸⁰ Ο Σενέκας σχολιάζει ότι αυτοί που σέρβιραν το κρασί ήταν συνήθως στο έλεος των σεξουαλικών ορέξεων της μέθης του κυρίου τους. Γράφει:

*Αυτός που σερβίρει κρασί πρέπει να ντυθεί σαν γυναίκα και να αντιμετωπίσει τα χρόνια της ηλικίας του. Δεν του επιτρέπεται να δραπετεύσει από την παιδική του ηλικία, αλλά σέρνεται συνεχώς πίσω σε αυτήν. Τα μαλλιά της κεφαλής του μαδιούνται και διατηρείται αγένειος. Κρατιέται άγρυπνος όλη τη νύχτα, μοιράζοντας το χρόνο του μεταξύ της μέθης του κυρίου του και της σφοδρής του επιθυμίας.*⁸¹

Τέτοια απρεπή περιστατικά ήταν τόσο κοινά στις υψηλότερες κοινωνικά οικογένειες, που ο Κουϊντιλιανός, νουθετεί μια τέτοια ακατάλληλη συμπεριφορά που εμφανίστηκε μπροστά στην παρουσία παιδιών σε ιδιωτικά σπίτια. Δηλώνει ότι τα παιδιά ήταν σε θέση να δουν «τις ερωμένες μας και τους ερα-

στές μας· κάθε μέρος του δείπνου είναι γεμάτο από αποκρουστικά τραγούδια, και στα μάτια τους παρουσιάζονται πράγματα για τα οποία, όταν μιλάμε, πρέπει να κοκκινίζουμε». ⁸²

Εντούτοις, οι σεξουαλικές συναναστροφές ανέμεναν όχι μόνο τους νέους δούλους που ήταν παρόντες στα επίσημα γεύματα για να σερβίρουν, αλλά οι μεγαλύτεροι άνδρες εκμεταλλεύονταν επίσης τους νεαρότερους, που μπορούσαν να παρευρεθούν ελεύθερα ως καλεσμένοι όταν έφθαναν στην ηλικία της ενηλικίωσης. Οι Ρωμαίοι άνδρες αναγνωρίζονταν ως άνδρες στη ρωμαϊκή κοινωνία γύρω στην ηλικία των δεκαπέντε, μετά από την ένδυση της λευκής τηβέννου (*toga virilis*). ⁸³ Η αναγνώριση της ανδρικής τους ηλικίας από τη ρωμαϊκή κοινωνία επέτρεπε στους νέους Ρωμαίους άνδρες να παρευρεθούν ελεύθερα στα *convivia*, με την προϋπόθεση ότι πρέπει να έχουν την απαραίτητη ωριμότητα για να διαχειριστούν έπειτα τις ομοφυλοφιλικές ορέξεις των υπόλοιπων καλεσμένων. ⁸⁴

Η μετάβαση από τα τρόφιμα στο κρασί και στη σεξουαλική συναναστροφή θα διευκολυνόταν βεβαίως όταν ήταν παρούσες στα ελληνορωμαϊκά γεύματα πληρωμένες πόρνες ή εταιρές. ⁸⁵ Τα κορίτσια με τους αυλούς, που ήταν γενικά πόρνες, ⁸⁶ ήταν σε θέση να ευχαριστήσουν τους καλεσμένους με κάτι περισσότερο από την απλή μουσική, και θεωρούνταν συχνά από τους εθνικούς ως άκρως σημαντικό στοιχείο των *συμποσίων*. Ένας καλεσμένος που προσκλήθηκε σε ένα επίσημο γεύμα μπορούσε να φέρει μαζί του στο *συμπόσιον* μία *ψάλτριαν* ή την *έρωμένην* του, εξασφαλίζοντας έτσι πως η σεξουαλική ευχαρίστηση θα ήταν αμέσως προσιτή εφόσον του ήταν διαθέσιμη ⁸⁷.

Η φήμη της ελληνικής Κορίνθου για τις σεξουαλικές συναναστροφές με πόρνες, που βρίσκονταν υπό την προστασία της Αφροδίτης, έχει γίνει αποδεκτή από τους μελετητές. Ένα έξυπνο ρητό, «οὐ παντὸς ἀνδρὸς ἐς Κόρινθόν ἐσθ' ὁ πλοῦς», αρχικά ενδεικτικό των εμπορικών κινδύνων της Κορίνθου που ανέμεναν τους επισκέπτες της πόλης, αργότερα εφαρμόστηκε για τους σεξουαλικούς κινδύνους που συνδέονταν με την επίσκεψη της πόλης. ⁸⁸ Ένα ρήμα που χρησιμοποιήθηκε ως μεταφορά για την πράξη της μοιχείας ήταν το *κορινθιάζομαι*. ⁸⁹ Εντούτοις, οι μελετητές δεν συμφωνούν σχετικά με τα στοιχεία για τη σεξουαλική έλξη και φήμη της ρωμαϊκής Κορίνθου. ⁹⁰ Αναφερόμενος στη φήμη της Κορίνθου σχετικά με τη σεξουαλική ανηθικότητα, ο Murphy-O'Connor δηλώνει με κάποια βεβαιότητα ότι «είναι αμφισβητήσιμο ότι η κατάσταση στην Κόρινθο ήταν χειρότερη απ' ό,τι σε άλλες πόλεις-λιμάνια της ανατολικής Μεσογείου». ⁹¹ Εντούτοις, η δήλωση του Murphy-O'Connor είναι προβληματική, επειδή δεν υπάρχει κανένας τρόπος να εκτιμηθούν οι σεξουαλικές ευκαιρίες της Κορίνθου σε σχέση με τις άλλες πόλεις-λιμάνια του ελληνορωμαϊκού κόσμου και επειδή η φήμη της Κορίνθου για σεξουαλική επι-

πολαιότητα, ακόμη κι αν προερχόταν από το παρελθόν, θα είχε προσελκύσει πιθανώς εκείνους που αποφάσιζαν να επισκεφτούν, να ωφεληθούν ή να ζήσουν στην πόλη. Πράγματι, η φήμη της Κορίνθου σχετικά με τη σεξουαλική ευχαρίστηση, η οποία συνδέθηκε με την προστασία της Αφροδίτης, ήταν ευρέως γνωστή, ακόμη και κατά τη ρωμαϊκή περίοδο της πόλης.

Ο Πausανίας δηλώνει πως στην κορυφή της Ακροκορίνθου υπήρχε ένας ναός της Αφροδίτης στον οποίο υπήρχε ένα άγαλμα της *ώπλισμένης* Αφροδίτης, όπως και αγάλματα του Ήλιου και του Έρωτα. Ο πρώτος ελληνικός ναός της θεάς στην περιοχή ήταν μικρός και απλός, έχοντας κτιστεί μόλις τον 7ο αιώνα π.Χ.⁹² Ένας δεύτερος μικρός ναός, όχι μεγαλύτερος από 10 με 13, ή 10 με 16 μέτρα μήκος, κατασκευάστηκε τον 5ο αιώνα π.Χ.⁹³ Το μέγεθος του ναού σημειώνεται από τον Στράβωνα, που επισκέφτηκε την περιοχή, χαρακτηρίζοντας το ναό της Αφροδίτης «μικρό».⁹⁴ Κανένα στοιχείο δεν ανακαλύφθηκε από τις ανασκαφές που να υποστήριζε την ύπαρξη ενός ρωμαϊκού ναού της Αφροδίτης επί του τόπου, υποδεικνύοντας ότι ο ναός του 5ου αιώνα π.Χ. παρέμενε όρθιος καθόλη τη ρωμαϊκή κατοχή της Κορίνθου, ώσπου κατεδαφίστηκε, για να παραχωρήσει το χώρο του στην κατασκευή ενός χριστιανικού ναού κατά τον 4ο ή 5ο αιώνα μ.Χ.⁹⁵ Επειδή ο ναός της Αφροδίτης αποσυρμολογήθηκε από τους μετέπειτα κατακτητές της Ακροκορίνθου, οι οποίοι χρησιμοποίησαν το οικοδομικό υλικό για διάφορες άλλες κατασκευές που ανεγέρθηκαν στην κορυφή, είναι δύσκολο να υποστηριχθεί με κάποια βεβαιότητα η ακριβής αρχιτεκτονική μορφή του ναού της Αφροδίτης,⁹⁶ μολοντί μπορεί να ήταν πρόστυλη ή αμφιπρόστυλη.⁹⁷ Εντούτοις, ο ναός της Αφροδίτης απεικονίζεται σε διάφορα ρωμαϊκά νομίσματα της Κορίνθου σε ποικίλες αρχιτεκτονικές μορφές, που τον τοποθετούν στην κορυφή της Ακροκορίνθου. Αρκετά από αυτά τα νομίσματα απεικονίζουν το λατρευτικό άγαλμα της θεάς ενδεδυμένο από τους μηρούς της ως το πάτωμα, οπλισμένο με μια ασπίδα.⁹⁸ Η ασπίδα αυτή είναι εκείνη του Άρη, που η Αφροδίτη χρησιμοποιεί ως καθρέφτη.⁹⁹

Η αναφορά του Στράβωνα στην παρουσία χιλίων ιερών πορνών στο ναό έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον για το θέμα της συμμετοχής των πορνών στα γεύματα που παρατίθονταν σε ναούς και σπίτια στη ρωμαϊκή Κόρινθο.¹⁰⁰ Η ύπαρξη της παρουσίας χιλίων ιερών πορνών στο ναό της Αφροδίτης απορρίπτεται από τους Conzelmann¹⁰¹ και Murphy-O'Connor,¹⁰² για διάφορους λόγους. Οι μελετητές αυτοί υποστηρίζουν ότι το κείμενο του Στράβωνα σχετικά με τις ιερές πόρνες της Ακροκορίνθου θα πρέπει να είναι ενδεικτικό ενός φαινομένου που ενδεχομένως να συνέβαινε πριν το 146 π.Χ. Η ιερή πορνεία, υποστηρίζουν επίσης, θα ήταν στην Κόρινθο μοναδική μεταξύ των ελληνικών πόλεων.¹⁰³ Επιπλέον, τα αρχαιολογικά ευρήματα δημιουργούν δυσκολίες για την

περικοπή του Στράβωνα, δεδομένου ότι δεν έχει βρεθεί κανένα κτίσμα που να είναι σε θέση να φιλοξενήσει χίλιες ιερές πόρνες στην Ακροκόρινθο.¹⁰⁴

Ο Williams όμως έφερε πάλι στο προσκήνιο τη πιθανότητα της ιερής πορνείας που συνδέεται με το ναό της Αφροδίτης στην Ακροκόρινθο.¹⁰⁵ Ο Williams δέχεται ότι η λατρεία της Αφροδίτης εμφανίστηκε στην Κόρινθο από τη Φοινίκη ως λατρεία της Ασάρτης από τους Βάκιδες κατά τον 8ο αιώνα π.Χ. και υιοθετήθηκε από τους Έλληνες. Μια τέτοια λατρευτική πρακτική, υποστηρίζει ο Williams, ήταν η ιερή πορνεία, η οποία ασκούνταν από δούλες που αγοράστηκαν και υπηρετούσαν τη θεά για το ρητό αυτό σκοπό. Το εισόδημα που συγκεντρωνόταν από τις ιερές πόρνες θα ανήκε άμεσα στον ίδιο το ναό. Ο Williams σημειώνει ότι μια τέτοια ιερή πορνεία, με τις εισπράξεις να συγκεντρώνονται στο ναό, εμφανίστηκε πιθανώς στην ίδια πόλη, αν και οι οικοδομικές εγκαταστάσεις θα μπορούσαν να είναι μικρά προσωρινά κτίρια, που τώρα όμως δεν μπορούν να διακριθούν στην αρχαιολογική καταγραφή.¹⁰⁶ Αν η υπόθεση του Williams είναι σωστή, τότε η πληροφορία του Στράβωνα σχετικά με την ύπαρξη της ιερής πορνείας μπορεί να είναι μερικώς ακριβής, αν και υπερβάλλουσα.

Οποιαδήποτε κι αν ήταν η πραγματικότητα για την προ του 146 π.Χ. Κόρινθο, η ύπαρξη της ιερής πορνείας για τη ρωμαϊκή Κόρινθο δεν μπορεί να καθιερωθεί. Επιπλέον, είναι σίγουρο ότι υπήρξαν πολλές κοινωνικές, πολιτικές και θρησκευτικές αλλαγές στην Κόρινθο από το 44 π.Χ. και έπειτα. Εντούτοις, η ρωμαϊκή Κόρινθος διατηρούσε ακόμη μια φήμη για σεξουαλική επιπολαιότητα, μέρος της οποίας φαίνεται να συνδέεται με την Αφροδίτη ως προστάτιδα της πόλης. Στα ρωμαϊκά κορινθιακά νομίσματα που απεικονίζουν τη θεά στην Ακροκόρινθο ως *ώπλισμένην* Αφροδίτη, αυτή παρουσιάζεται γυμνή από τη μέση και πάνω κρατώντας μια ασπίδα ως καθρέφτη. Τέτοια νομίσματα μπορεί όχι μόνο να παρουσίαζαν την Αφροδίτη ως προστάτιδα της πόλης, αλλά και ως προστάτιδα των σεξουαλικών σχέσεων της πόλης. Επιπλέον, αν και δεν συνδέεται άμεσα με τη λατρεία της Αφροδίτης, πριν το 146 π.Χ., η πόρνη Λαΐδα ήταν ακόμη γνωστή στη ρωμαϊκή Κόρινθο ως η διασημότερη *έταιρα* της πόλης, έχοντας τη φήμη του πρότυπου της απολαυστικότητας σε ένα τραγούδι που ήταν γνωστό σε όλη την Ελλάδα.¹⁰⁷ Η Λαΐδα είχε επίσης έναν τάφο που ήταν δημοφιλές μέρος κατά τη ρωμαϊκή περίοδο για τους επισκέπτες της πόλης και για τους Κορινθίους, που θαύμαζαν ακόμη τη Λαΐδα ως δική τους.¹⁰⁸ Πράγματι, μπορεί να μην είναι συμπτωματικό το γεγονός ότι ο Απουλήιος στις *Μεταμορφώσεις* επέλεξε τη ρωμαϊκή Κόρινθο ως το υπόβαθρο της σεξουαλικής συναναστροφής μεταξύ του γαϊδάρου Λούκιου και μιας γυναίκας με υψηλή θέση στην πόλη, την οποία πλήρωσε για τις μοναδικές υπηρεσίες που ήταν σε θέση να παρέχει. Κατά συνέπεια, οι σεξουα-

λικές σχέσεις και η πορνεία αποτελούσαν δημοφιλή έλξη στη ρωμαϊκή Κόρινθο, που είχε μεταφερθεί από τη φήμη της ελληνικής Κορίνθου του παρελθόντος στην πραγματικότητα της ρωμαϊκής Κορίνθου του παρόντος και στα επίσημα ελληνορωμαϊκά γεύματα.

3. Η παράθεση δείπνου στο ναό

Η παράθεση του επίσημου δείπνου ή *cena* στους ειδωλολατρικούς ναούς ακολούθησε την ίδια τυποποιημένη μορφή γεύματος με εκείνα που παρατίθονταν στα ιδιωτικά σπίτια.¹⁰⁹ Έχει καταδειχθεί ότι τα επίσημα γεύματα που παρατίθονταν στο περιβάλλον των ιδιωτικών σπιτιών θα μπορούσαν να εμφανιστούν σε διάφορες περιπτώσεις, όπως γενέθλια, γάμοι, ή θρησκευτικές γιορτές. Έχει επίσης αποδειχθεί ότι σε τέτοια γεύματα σερβίρονταν πολλές φορές θυσιαστήρια τρόφιμα που ήταν αγορασμένα από την αγορά ή τρόφιμα που είχαν θυσιαστεί στις θεότητες στο σπίτι, ενώ η μετάβαση στο δεύτερο στάδιο του γεύματος, αυτό του *συμποσίου* ή *convivium*, πραγματοποιούνταν με σπονδές και ύμνους προς τους θεούς πριν από την οινοποσία και τις διάφορες μορφές ψυχαγωγίας. Πράγματι, ο Burkert έχει αναφερθεί στη θυσία των ζώων-θυμάτων στις δημόσιες γιορτές ως την τελετουργική «σφαγή και κατανάλωση ενός κατοικίδιου ζώου για ένα θεό».¹¹⁰

Ο D. Gill προχώρησε παραπέρα, στις μερίδες του θυσιαστήριου κρέατος ή άλλων ειδών τροφίμων που δεν καίγονταν στη θυσία, αλλά διατηρούνταν για την κατανάλωσή τους από τους συνδαιτυμόνες και το θεό. Αυτές οι μερίδες των θυσιαστήριων τροφίμων θα τοποθετούνταν στη λατρευτική τράπεζα του θεού, μερικές φορές μπροστά από το άγαλμα του θεού. Ο Gill ανακάλυψε στοιχεία που χαρακτηρίζουν τη λατρευτική αυτή βρώση ως *τραπεζώματα* ή *δείπνα*, και *παρατιθέμενα*.¹¹¹ Ένας νόμος που συνδέεται με τη λατρεία του Ηρακλή και του Διομήδη, στην οποία ο Ηρακλής κατανοείται να είναι παρών και να δειπνεί με τους συνδαιτυμόνες σε ένα γάμο, αναφέρει:

ή δέ στρωμν[ή και τὰ] [ἀ]γάλματα τῶι Ἡρακλεῖ ἔστω [κατὰ χώρ]αν ὑπάρχοντα, ἔστ' ἂν ὁ γάμ[ος συντελε]σθῆι· ἀφαιρεῖν δέ ἀπό τῶν ἱερε[ίων, ἃ ἂν] [δοκ]ῆι καλῶς ἔχειν ἐπὶ τὴν τράπεζ[αν τῶι] [θεῶ]ι.¹¹²

Ένα άλλο παράδειγμα της θυσιαστήριας τροφής που προσφέρεται σε ένα θεό σε μια λατρευτική τράπεζα εμφανίζεται σε μια επιγραφή από το Σούνιο σχετικά με το θεό Μηνί Τυράννοι. Η επιγραφή δηλώνει ότι «ἐὰν δέ τις τράπεζαν πληρῶι τῶι θεῶι λαμβανέτω τὸ ἥμισυ».¹¹³ Αυτά δείχνουν ότι υπήρχαν καθο-

ρισμένες περιπτώσεις στον ελληνορωμαϊκό κόσμο όπου οργανώνονταν για τους θεούς τραπέζια με θυσιαστήρια τρόφιμα που είχαν προσφερθεί από τους θιασώτες και που μερικές φορές τοποθετούνταν μπροστά από το άγαλμα του θεού, από την οποία οι θιασώτες θα ήταν επίσης σε θέση να φάνε.

Στην έρευνά του ο Gill καταλήγει ότι τα *τραπεζώματα* ήταν ένας απλός τρόπος με τον οποίο ένα γεύμα μπορούσε να μοιραστεί με μία θεότητα. Με τη διατήρηση μιας άλλης μερίδας από την τροφή για το θεό, που προσφερόταν στο τραπέζι μπροστά από το άγαλμά του, οι συνδαιτυμόνες θα θεωρούσαν πιθανώς τους εαυτούς τους πως τρώνε ενώπιον της παρουσίας του θεού.¹¹⁴ Ο Gill βεβαιώνει ότι οι θεότητες θεωρούνταν ως παρούσες «στους και γύρω από τους βωμούς, και γι' αυτόν το λόγο τέτοιες προσφορές θα μπορούσαν επίσης να γίνουν προς αυτές, όπως εμφανίζεται να ίσχυε ιδιαίτερα για τους μικρούς βωμούς που βρίσκονταν στα ιδιωτικά σπίτια».¹¹⁵

Τα συμπεράσματα του Gill είναι σημαντικά για τα γεύματα που παρατίθονταν στους ναούς και για τη σημασία που μπορεί να είχε αποδοθεί σχετικά με τη συμμετοχή σε αυτά από τους «αδύνατους» Κορίνθιους χριστιανούς. Εάν ένα γεύμα παρατίθονταν στο τραπέζι ενός ναού και τα *τραπεζώματα* λάμβαναν χώρα μπροστά από το άγαλμα ενός θεού κοντά στα ανάκλιτρα, οι παρόντες θα ήταν σε θέση εύκολα να θεωρηθούν ότι δειπνούν ενώπιον της παρουσίας του Θεού. Όπως ο Ramsay MacMullen δηλώνει κατάλληλα, «για τους περισσότερους ανθρώπους το να περάσουν καλά με τους φίλους τους περιλάμβανε κάποια επαφή με ένα θεό που λειτουργούσε ως τιμώμενος καλεσμένος, ως κύριος των τελετών ή ως οικοδεσπότης, στα προπύλαια ή στα ανθισμένα σκιερά εδάφη της κατοικίας του».¹¹⁶

4. Οι επιπτώσεις των ρωμαϊκών δείπνων στην ερμηνεία του 1 Κορ 8,1 - 11,1

Είναι σαφές ότι οι Κορίνθιοι χριστιανοί, ιδιαίτερα οι «ισχυροί», θα είχαν άφθονες ευκαιρίες να παρευρεθούν σε επίσημα γεύματα στα ιδιωτικά σπίτια και να δειπνήσουν στις εγκαταστάσεις των ναών. Στη μελέτη μου περί ειδωλοθύτων (*Food Offered to Idols in Roman Corinth*) ο ναός του Ασκληπιού προτάθηκε ως ένας πιθανός χώρος για μια εντός του ναού παράθεση δείπνου στη ρωμαϊκή Κόρινθο. Ευκαιρίες να δειπνήσουν σ' εκείνο το περιβάλλον θα μπορούσαν να προκύψουν εάν ένας συγγενής ή ένας γνωστός θεραπεύθηκε και παρέθετε ένα ευχαριστήριο γεύμα. Επιπλέον, μπορεί να ήταν δυνατόν οι τραπεζαρίες του ναού να νοικιαστούν για ιδιωτική χρήση όχι άμεσα σχετιζόμενι με τη λατρεία. Οι όμορφοι χώροι του ναού και των πολυτελών του εγκαταστάσεων για παράθεση δείπνου, η θέση του στα περίχωρα της πόλης και η

άφθονη πρασινάδα θα τον είχαν κάνει μια ελκυστική θέση για παράθεση δείπνου. Ψυχαγωγία με διάφορες μορφές μπορεί να προσφερόταν επίσης από εκείνους που παρέθεταν γεύματα εκεί. Βεβαίως, τα θυσιαστήρια τρόφιμα των επίσημων γευμάτων που παρατίθονταν στο Ασκληπιείο, μετά βίας θα μπορούσαν να αποφευχθούν. Επιπλέον, οι πολυάριθμες βίλες της κοινωνικής ελίτ της Κορίνθου θα μπορούσαν επίσης να προσφέρουν τις ιδιωτικές τραπεζαρίες, όπου συνήθως θυσιαστήρια τρόφιμα και σπονδές προς τιμήν των ειδωλολατρικών θεοτήτων θα λάμβαναν χώρα. Τέτοια επίσημα γεύματα σε ιδιωτικά σπίτια θα αποτελούσαν επίσης κοινωνικά και σεξουαλικά ελκυστικούς χώρους για τους Κορίνθιους χριστιανούς να δειπνήσουν.

Σε αυτό το κεφάλαιο έχει δειχθεί ότι η ιδέα της *κοινωνίας* ήταν ένα ιδιαίτερα σημαντικό στοιχείο των επίσημων γευμάτων, ένα στοιχείο που αναφέρεται επίσης από τον Παύλο σχετικά με τα γεύματα που συνδέονταν με ειδωλολατρικές θεότητες στο *1 Κορ* 10,14-22. Η κοινωνία στα επίσημα ελληνορωμαϊκά γεύματα ενθάρρυνε μια σχέση μεταξύ του οικοδεσπότη, των συνδαιτυμόνων και των θεοτήτων των οποίων γινόταν επίκληση στο γέυμα. Κατά συνέπεια, η αξιολόγηση του Παύλου για το πώς τα ειδωλολατρικά γεύματα που αναφέρονται στο 10,14-22 γίνονταν αντιληπτά από τους συνδαιτυμόνες, φαίνεται ακριβής. Η συμμετοχή σε ένα επίσημο γέυμα σε λατρευτικά πλαίσια ενεργοποιούσε την *κοινωνία* με τις ειδωλολατρικές θεότητες και με τους συνδαιτυμόνες, μια *κοινωνία*, η οποία ήταν ασύμβατη με την *κοινωνία* που ενεργοποιούνταν στο Κυριακό Δείπνο με τον Κύριο Ιησού και τους αδελφούς χριστιανούς (*1 Κορ* 10,21).

Τα θυσιαστήρια τρόφιμα που προσφέρονταν στα επίσημα ελληνορωμαϊκά γεύματα, είτε σε μια τραπεζαρία ναού είτε σε ένα ιδιωτικό σπίτι, ήταν ιδιαίτερα κοινά. Σε ένα ιδιωτικό σπίτι τα τρόφιμα που προσφέρονταν σε ένα επίσημο γέυμα θα μπορούσαν να έχουν αγοραστεί από το *macellum*, αφού προηγουμένως είχαν θυσιαστεί σε έναν από τους πολλούς ναούς της αγοράς. Μια άλλη δυνατότητα είναι ότι τα τρόφιμα θα μπορούσαν να έχουν θυσιαστεί στο σπίτι ή σε ένα ναό από τον οικοδεσπότη πριν σερβιριστούν στο σπίτι. Οι σπονδές που προσφέρονταν στους θεούς και ακολουθούσαν από ύμνους προς τις διάφορες θεότητες ήταν ένα τυποποιημένο στοιχείο των επίσημων γευμάτων, είτε προσφέρονταν θυσιαστήρια τρόφιμα είτε όχι. Είναι πιθανό ο Παύλος να αναφέρεται στα πλαίσια αυτής της πρακτικής όταν δηλώνει «*οὐ δύνασθε ποτήριον κυρίου πίνειν καὶ ποτήριον δαιμονίων*» (*1 Κορ* 10,21). Πράγματι, σπονδές προσφέρονταν συνήθως στο Διόνυσο, το δωρητή του κρασιού, που ήταν γνωστός ως *Καλὸς Δαίμων*. Για τους Κορίνθιους χριστιανούς η αποφυγή των σπονδών που προσφέρονταν στο *δαίμονα* Διόνυσο και στις άλλες θεότητες θα ήταν δυσκολότερη από την αποφυγή των θυσιαστήριων τροφίμων στη

ρωμαϊκή Κόρινθο, απαιτώντας την άρνηση σχεδόν όλων των προσκλήσεων στα γεύματα που παρατίθονταν από τους ειδωλολάτρες (βλ. *1 Κορ* 5,9-10).

Ακόμη κι αν τα θυσιαστήρια γεύματα που παρατίθονταν στα τραπέζια των ναών θα μπορούσαν να αποφευχθούν επιτυχώς, τα γεύματα σε ιδιωτικά σπίτια πρόσφεραν επίσης συχνά θυσιαστήρια τρόφιμα. Η συνολική αποφυγή των θυσιαστήριων τροφίμων θα ήταν εξαιρετικά δύσκολη. Επιπλέον, οι κοινωνικές παροτρύνσεις να παρευρεθούν σε επίσημα γεύματα ασκούσαν μεγάλη πίεση στους Κορίνθιους χριστιανούς της ρωμαϊκής Κορίνθου, όπου απελεύθεροι και απελεύθερες επιδίωκαν ευκαιρίες να ανέλθουν κοινωνικά. Εάν ένας πάτρωνας απηύθυνε μια πρόσκληση σε έναν Κορίνθιο χριστιανό που ήταν πελάτης, η άρνηση θα μπορούσε να έχει σοβαρές οικονομικές, πολιτικές και κοινωνικές συνέπειες. Οι προσκλήσεις σε επίσημα γεύματα παρείχαν την ευκαιρία στους ελεύθερους πολίτες της ρωμαϊκής Κορίνθου να κατακληθούν δειπνώντας πριν από τους υπόλοιπους, ένα προνόμιο που δεν προσφερόταν σε πολλούς άλλους στην πόλη. Επιπλέον, η άρνηση από ένα χριστιανό καλεσμένο να δειπνήσει με όποια τρόφιμα προσφέρονταν από τον οικοδεσπότη τους, ή να επιδιωχθούν ειδικά τρόφιμα, θα εμφανιζόταν βεβαίως ως εκκεντρικό, αν όχι δυσάρεστο.¹¹⁷ Ακόμη, οι φήμες των ελκυστικών επιλογών και η ψυχαγωγία θα έκαναν την άρνηση των προσκλήσεων να δειπνήσουν με θυσιαστήρια τρόφιμα δύσκολη επιλογή.

Τα επίσημα ελληνορωμαϊκά γεύματα αποτελούσαν επίσης περιπτώσεις που εναρμονίζονταν καλά με τη ρητορική επίδειξη και την κοινωνική συνομιλία. Φιλόσοφοι, ρήτορες και δάσκαλοι μπορούσαν όλοι να παρουσιαστούν ως μέρος της ψυχαγωγίας στα *convivia*. Οι ίδιοι οι Κορίνθιοι φαίνεται να σαγηνεύονται από τη ρητορική επίδειξη (*1 Κορ* 3-4), εφόσον η επίσκεψη του Απολλώ στην Κόρινθο¹¹⁸ φανέρωσε ιδιαίτερα τα χαρίσματα της προφητείας και της γλωσσολαλίας των Κορινθίων. Με την επιθυμία για υψηλότερη κοινωνική θέση, την ανάγκη των κοινωνικών σχέσεων στην Κόρινθο, την αγάπη της ρητορικής και του άφθονου κρασιού, που διευκολύνει τη συνομιλία και την ευθυμία, η έλξη να παρευρεθεί κανείς στα γεύματα που παρατίθονταν από τους ειδωλολάτρες *συνεταίρους* θα ήταν πράγματι ισχυρή. Η ψυχαγωγία υπό τη μορφή των κοριτσιών με τους αυλούς και των *έταιρων* θα μπορούσε εύκολα να οδηγήσει στη σεξουαλική ανηθικότητα, κάτι που δεν φαίνεται να θίγεται συμπτωματικά από τον Παύλο στο *1 Κορ* 10,7-8. Στο *1 Κορ* 6,9-11 ο Παύλος υπενθυμίζει στους χριστιανούς πως κάποιοι από αυτούς έχουν γίνει *πόρνοι, ειδωλολάτραι, μοιχοί, μαλακοί, άρσενοκοίται και μέθυσοι*. Εντούτοις, ο Παύλος δείχνει επίσης ότι μερικοί από τους Κορινθίους παραμένουν ακόμη τέτοιοι. Τους προτρέπει «*φεύγετε την πορνείαν*» (6,18), αναφερόμενος σε κάποιες σεξουαλικές σχέσεις των Κορινθίων με πόρνες, ενδεχομένως μέσα στα

πλαίσια των επίσημων γευμάτων (βλ. *1 Κορ* 6,12-13). Στο 10,7-14, αναφερόμενος στην κατανάλωση ειδωλόθυτων από τους Κορινθίους χριστιανούς, ο Παύλος προτρέπει τους Κορινθίους να αποφεύγουν τη σεξουαλική ανηθικότητα (10,8) και «φεύγετε από της ειδωλολατρίας» (10,14). Κατά συνέπεια, λαμβάνοντας υπόψη τις προηγούμενες και παρούσες δραστηριότητες μερικών Κορινθίων χριστιανών, δεν είναι δύσκολο να γίνει κατανοητό γιατί προσελκύονταν στα επίσημα γεύματα που πρόσφεραν θυσιαστήρια τρόφιμα. Τα τρόφιμα, το κρασί, η ψυχαγωγία, οι σεξουαλικές ευκαιρίες και η επιθυμία για κοινωνική ανέλιξη θα χρησίμευαν ως ισχυρές παροτρύνσεις να κατακλιθούν σε έναν ειδωλολατρικό ναό ή σε ένα ιδιωτικό σπίτι.¹¹⁹

(Μετάφραση από τα αγγλικά: Μόσχος Γκουτζιούδης)

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Wayne A. Meeks, *First Urban Christians*, 47-48.
2. Βλ. John Fotopoulos, *Food Offered to Idols in Roman Corinth*, WUNT 2/151, Mohr Siebeck, Tübingen, 2003.
3. Πλούταρχου, *Συμποσιακά*, 697C.
4. Keith Bradley, «The Roman Family at Dinner», στο *Meals in a Social Context: Aspects of the Communal Meal in the Hellenistic and Roman World* (eds. I. Nielsen and H. S. Nielsen, Aarhus: Aarhus University Press, 1998), 36-55.
5. Dennis E. Smith, «Social Obligation in the Context of Communal Meals: A Study of the Christian Meal in 1 Corinthians in Comparison with Graeco-Roman Meals» (αδημοσίευτη διδακτ. διατρ., Harvard University, 1980), 3-6. Αρκετά από την παρουσίαση της επίσημης παράθεσης δείπνου που ακολουθεί στηρίζονται στην αξιολογη εργασία του D. E. Smith, του οποίου η μελέτη βρίθει πληροφοριών. Αν και τα ελληνορωμαϊκά γεύματα μπορούσαν να ποικίλλουν στη μορφή, το περιεχόμενο, την τοποθεσία και τη χωρητικότητα, στηριζόμενα στις τοπικές, κοινωνικές, πολιτιστικές ή θρησκευτικές ιδιαιτερότητες, η εργασία αυτή θεωρείται ως μια γενική έρευνα των γενικών χαρακτηριστικών κανόνων ενός επίσημου γεύματος.
6. Dennis E. Smith, «Social Obligation», 6.
7. Dennis E. Smith, «Social Obligation», 24-25.
8. Apuleius, *Metamorphoses*, 11.24: «Dies etiam tertius pari caerimoniarum ritu celebratus et ientaculum religiosum et teletae legitima consummatio».
9. Dennis E. Smith, «Social Obligation», 25-26. Βλ. Seneca, *Epistula* 83, 6.
10. Dennis E. Smith, «Social Obligation», 25-26.
11. Για μία ένδειξη της ευρύτητας των συμβάντων που γιορτάζονταν με επίσημο βραδινό γεύμα σε σπίτια ή ναούς, βλ. την εξέταση των προσκλήσεων σε γεύματα που συνδέονται με τον Σέραπ και την Ίσιδα στο τέταρτο κεφάλαιο της μελέτης μου, *Food Offered to Idols in Roman Corinth*, 102-114.
12. Dennis E. Smith, «Meals and Morality in Paul and his World», στο *Society of Biblical Literature 1981 Seminar Papers* 20 (ed. K. H. Richards, Chico: CA: Scholars Press, 1981), 319.
13. Αθήναιου, *Δειπνοσοφιστών* 15.675B-C.
14. David E. Aune, «Septem Sapientium Convivium (Moralia 146B-164D)», στο *Plutarch's*

Ethical Writings and Early Christian Literature (ed. H. D. Betz, *Studia ad Corpus Hellenisticum Novi Testamenti* IV, Leiden: E. J. Brill, 1978), 71· βλ. Λουκιανού, *Συμπόσιον* 14 κ.ε.

15. John H. D'Arms, «Slaves at Roman Convivia», in *Dining in a Classical Context* (ed. W. J. Slater, Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press, 1991), 172.

16. Προσκλησεις σε λατρευτικά γεύματα προς τιμήν του Σέραπι και της Ίσιδας περιέχονται στο *Food Offered to Idols in Roman Corinth*, 106-110.

17. Πλούταρχου, *Συμποσιακά*, 707A.

18. Λουκιανού, *Περί Παρασίτου* 15.

19. Πλούταρχου, *Συμποσιακά*, 709A-E.

20. Dennis E. Smith, «Social Obligation», 11.

21. Dennis E. Smith, «Social Obligation», 34-35.

22. Λουκιανού, *Συμποσιακά*, 13. Παρατίθεται από τον Smith, «Social Obligation», 35.

23. Katherine M. D. Dunbabin, «Ut Graeco More Biberetur: Greeks and Romans on the Dining Couch», στο *Meals in a Social Context: Aspects of the Communal Meal in the Hellenistic and Roman World* (eds. I. Nielsen and H. S. Nielsen, Aarhus: Aarhus University Press, 1998), 89-95.

24. David E. Aune, «Septem Sapientium Convivium», 71· Katherine M. D. Dunbabin, «Ut Graeco More», 83.

25. David E. Aune, «Septem Sapientium Convivium», 71.

26. Peter D. Gooch, *Dangerous Food: 1 Corinthians 8-10 in its Context* (Ontario, Canada: Canadian Corporation for Studies in Religion / Corporation Canadienne des Sciences Religieuses by Wilfred Laurier University Press, 1993), 31.

27. Ramsay MacMullen, *Paganism in the Roman Empire* (New Haven and London: Yale University Press, 1985), 41.

28. Μαρτυρία γι' αυτό απαντάται στο *Vita Aesopi* (Vita G και W), όπου στο *macellum* (αγορά) αγοράζονται για ένα γεύμα γλώσσες από θυσιαστήριους χοίρους. Το ζήτημα όμως δεν επιλύεται εύκολα, εφόσον η έκδοση του *Vita Aesopi* από τον Planudes καταγράφει πως οι γλώσσες προέρχονταν από μη θυσιαστήριους χοίρους. Βλ. M. Isenberg, «The Sale of Sacrificial Meat», 271-273, και το πέμπτο κεφάλαιο στο *Food Offered to Idols in Roman Corinth*, 127-157.

29. Πλούταρχου, *Συμποσιακά*, 693F.

30. Πλούταρχου, *Συμποσιακά*, 642F.

31. Πλούταρχου, *Συμποσιακά*, 696E.

32. Horatius, *Ode* 4.11.

33. Ο Δίων Χρυσόστομος, *Εὐβοϊκός*, παρατίθεται μαζί με άλλες αναφορές σχετικά με θυσίες κατά τους γάμους από τον Peter D. Gooch, *Dangerous Food*, 33.

34. Peter D. Gooch, *Dangerous Food*, 31.

35. Walter Burkert, *Greek Religion* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), 55.

36. Η δομή της θυσίας στις ελληνορωμαϊκές λατρείες μπορούσε να ποικίλλει στα συστατικά της μέρη σύμφωνα με το μέρος, τα έθιμα και την εποχή. Η ακόλουθη γενική περιγραφή της ελληνορωμαϊκής θυσίας λαμβάνεται από τα: Λουκιανού, *Περί Θυσιών* 13-15· Walter Burkert, *Greek Religion*, 55-59· R. M. Ogilvie, *The Romans and their Gods in the Age of Augustus* (NY: Norton & Co., 1969), 44 κ.ε.· Ben Witherington, «Not So Idle Thoughts about Eidolothuton», 242-245.

37. Walter Burkert, *Greek Religion*, 57.

38. Πλούταρχου, *Συμποσιακά*, 726E.

39. Πλούταρχου, *ὅτι οὐδ' ἡδέως ζῆν ἔστιν κατ' Ἐπίκουρον*, 1102A.

40. Πλούταρχου, *Συμποσιακά*, 643.

41. Walter Burkert, *Greek Religion*, 59.
42. Πλούταρχου, *Συμποσιακά*, 615D.
43. Πλούταρχου, *Συμποσιακά*, 616D.
44. Aruleius, *Metamorphoses*, 2.19 (Lindsay).
45. Petronius, *Satyrical*, 1.31-41.
46. Plinius, *Epistula* 2, 6.2.
47. John H. D'Arms, «The Roman Convivium and the Idea of Equality», στο *Symptica: A Symposium on the Symposion* (ed. O. Murray, Oxford: Clarendon Press, 1990), 315.
48. Martialis, *Epigrammaton libri*, 3.60.
49. Katherine M. D. Dunbabin, «Ut Graeco More», 81-101.
50. Πλούταρχου, *Συμποσιακά*, 45· Katherine M. D. Dunbabin, «Ut Graeco More», 94-95.
51. Dennis E. Smith, «Social Obligation», 36.
52. Πλούταρχου, *Συμποσιακά*, 617C.
53. Πλούταρχου, *Συμποσιακά*, 644C.
54. John H. D'Arms, «Slaves at Roman Convivia», 172.
55. Keith Bradley, «The Roman Family at Dinner», 38.
56. Πλούταρχου, *Συμποσιακά*, 141. Οι φορητές τράπεζες ήταν πράγματι το είδος των τραπεζών που χρησιμοποιούνταν στις τραπεζαρίες του Ασκληπιείου της Κορίνθου, όπως μαρτυρείται από τα αρχαιολογικά ευρήματα. Βλ. το δεύτερο κεφάλαιο στο *Food Offered to Idols in Roman Corinth*, 49-70.
57. Ben Witherington, *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians* (Grand Rapids, MI and Carlisle: Eerdmans Publishing Company and the Paternoster Press, 1995), 193· Seneca, *Epistle* 47, 7.
58. David E. Aune, «Septem Sapientium Convivium», 71.
59. Walter Burkert, *Greek Religion*, 71.
60. David E. Aune, «Septem Sapientium Convivium», 71· Αθήναιου, *Δειπνοσοφιστών* 15.675B-C. Ο Walter Burkert, *Greek Religion*, 70-71, αναφέρει ότι η τρίτη σπονδή αφιερωνόταν στον Τέλειο Δία. Οι πηγές παρουσιάζουν μεγάλες διαφορές ως προς τα ονόματα και τη σειρά των θεοτήτων των οποίων γινόταν επίκληση στις σπονδές. Για παράδειγμα, η πρώτη σπονδή μπορούσε να γίνει στον *Αγαθό Δαίμονα*, το Διόνυσο, ενώ η τρίτη σπονδή στον Ερμή. Βλ. Walter Burkert, *Greek Religion*, 70-71.
61. Αθήναιου, *Δειπνοσοφιστών*, 15.675B-C.
62. Πλούταρχου, *Συμποσιακά*, 615A-C, όπου αναφέρεται ότι στα συμπόσια ψάλλονται ύμνοι προς τιμήν των θεών· Πλάτωνα, *Συμποσιακά*, 176A, όπου αναφέρεται ότι γίνονται σπονδές και ψάλλεται ένας ύμνος στο θεό πριν ακολουθήσει η οινοποσία. Συχνά οι ύμνοι ψάλλονταν δοξάζοντας τους θεούς κατά τις σπονδές –για παράδειγμα ακόμη και από τη βίαιη ομάδα των ληστών στο Aruleius, *Metamorphoses*, 4.22, που τιμούσε το θεό Άρη με ύμνους και σπονδές σε ανάμνηση των αποθανόντων συντρόφων τους μετά από μια ληστεία που εξελίχθηκε σε τραγωδία.
63. Πλούταρχου, *Συμποσιακά*, 613C.
64. Walter Burkert, *Greek Religion*, 71.
65. Η σύνδεση ανάμεσα στη μέθη και την εκστατική ομιλία στην Εκκλησία της Κορίνθου (*1 Κορ* 11,21, 12,1-3, 13-14) θα μπορούσε να θεωρηθεί μέσα από αυτό το κοινωνικό και θρησκευτικό υπόβαθρο.
66. Πλούταρχου, *Συμποσιακά*, 645D-648, 615B· Αθήναιου, *Δειπνοσοφιστών*, 3.101· βλ. David E. Aune, «Septem Sapientium Convivium», 71-72.
67. David E. Aune, «Septem Sapientium Convivium», 73· Πλούταρχου, *Συμποσιακά*, 716D-E.

68. Πλούταρχου, *Συμποσιακά*, 613D-614E.
69. Πλούταρχου, *Συμποσιακά*, 614F-615A.
70. Πλούταρχου, *Συμποσιακά*, 673B· Αθήναιου, *Δειπνοσοφιστών*, 2.479.
71. Για τους μίμους και τους ηθοποιούς, βλ. Πλούταρχου, *Συμποσιακά*, 613C. Στο Petronius, *Satyrical*, βρίσκουμε αναφορές σε ηθοποιούς, μίμους και παντομίμες σε ένα *cena*. Βλ. για μια τέτοια διασκέδαση κατά το *cena* που αντανακλά τη θεατρική ψυχαγωγία το ενδιαφέρον άρθρο του Christopher P. Jones, «Dinner Theater», στο *Dining in a Classical Context* (ed. W. J. Slater, Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press, 1991), 185-198.
72. Αθήναιου, *Δειπνοσοφιστών*, 4.134· Λουκιανού, *Περί τῶν ἐν μισθῷ συνόντων*, 15· Πλούταρχου, *Συμποσιακά* 613C.
73. Αθήναιου, *Δειπνοσοφιστών*, 4.129· Λουκιανού, *Συμπόσιον*, 46· Πλούταρχου, *Συμποσιακά*, 616A, 644C.
74. E. Gowers, *The Loaded Table: Representations of Food in Roman Literature* (Oxford: Clarendon Press, 1993), 101, 200, υποσ. 319· Andrew Dalby, *Siren Feasts: A History of Food and Gastronomy in Greece* (London and New York: Routledge, 1996), 12-13.
75. Πλούταρχου, *Περί σαρκοφαγίας*, 997B.
76. Tacitus, *Agricola*, 21.
77. Ιώσηπου, *Ιουδαϊκή Αρχαιολογία*, 18.65-80.
78. John H. D'Arms, «Slaves at Roman Convivia», 175.
79. Δίωνα Κάσσιου, *Ρωμαϊκή Ιστορία*, 62.6.4.
80. Seneca, *Epistula* 95, 24.
81. Seneca, *Epistula* 47, 7.
82. Quintilianus, *Inst. Or.*, 1.2.6-8.
83. Alan Booth, «The Age for Reclining and Its Attendant Perils», στο *Dining in a Classical Context* (ed. W. J. Slater, Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press, 1991), 113.
84. Alan Booth, «The Age for Reclining», 113, 117.
85. Iuvenalis, *Saturae*, 11.162-170· Cicero, *Pro Murena*, 13· βλ. C. Edwards, *The Politics of Immorality in Ancient Rome* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 174.
86. David E. Aune, «Septem Sapientium Convivium», 72, 74.
87. Πλούταρχου, *Συμποσιακά*, 644C-D.
88. Το ρητό ήταν γνωστό ήδη από το 20 π.Χ. στη Ρώμη στον Horatius, *Epistula* 1, 17.36, με την έννοια του εμπορικού κινδύνου της Κορίνθου. Αργότερα επικράτησε η έννοια των σεξουαλικών κινδύνων της Κορίνθου, όπως αναφέρεται από τον Στράβωνα στα *Γεωγραφικά* του κατά το 7 π.Χ. Βλ. περισσότερα γι' αυτό στο Jerome Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth*, 56-58.
89. Αριστοφάνη, *Fragmenta* 354, όπως παρατίθεται στο Bruce W. Winter, «Gluttony and Immorality at Élitist Banquets», *Jian Dao* 7 (1997), 78.
90. Bruce W. Winter, «Gluttony and Immorality», 78.
91. Jerome Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth*, 58.
92. Carl W. Blegen, Oscar Broneer, Richard Stillwell, Alfred R. Bellinger, *Corinth: Results of Excavations Conducted by the American School of Classical Studies at Athens*, Vol. III, Part 1, *The Acrocorinth. Excavations in 1926* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1930), 4.
93. Carl W. Blegen, *Corinth*, III, I, 18-20.
94. Στράβωνα, *Γεωγραφικά*, 8.6.21.
95. Carl W. Blegen, *Corinth*, III, I, 21.
96. Carl W. Blegen, *Corinth*, III, I, 20.
97. C. K. Williams, «Corinth and the Cult of Aphrodite», στο *Corinthiaca: Studies in Honor of Darrell A. Amyx* (ed. M. A. Del Chiaro, Columbia, MO: University of Missouri Press, 1986), 21.

98. Ρωμαϊκά νομίσματα, βλ. B. V. Head, *Catalogue of Greek Coins: Corinth, Colonies of Corinth, Etc.* (Bologna: Arnaldo Forni, 1963), που απεικονίζουν την Αφροδίτη στην Ακροκόρινθο φυλάσσονται στο Βρετανικό Μουσείο, nos. 541, 596, 597, 616, 654. Αυτά που απεικονίζουν το ναό της Αφροδίτης με το λατρευτικό άγαλμα είναι τα nos. 627, 651. Υπάρχουν και μερικά που απεικονίζουν το λατρευτικό άγαλμα χωρίς το ναό (nos. 592, 637, 652, 664, 665, 666, 696).

99. Jerome Murphy-O'Connor, «The Corinth that Saint Paul Saw», 152.

100. Στράβωνα, *Γεωγραφικά*, 8.6.20C. Η ύπαρξη των ιερών πορνών στην ελληνική Κόρινθο αναφέρεται επίσης από τον Αθήναιο, *Δειπνοσοφιστῶν* 13.573C-574E.

101. H. Conzelmann, «Corinth und die Mädchen der Aphrodite. Zur Religionsgeschichte der Stadt Korinth», *NAWG* 8 (1967), 247-261.

102. Jerome Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth*, 57.

103. Jerome Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth*, 57· H. Herter, «Die Soziologie der Antiken Prostitution im Licht des heidnischen und christlichen Schrifttums», *JAC* 3 (1960), 72-73.

104. Jerome Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth*, 57.

105. C. K. Williams, «Corinth and the Cult of Aphrodite», 19-21.

106. C. K. Williams, «Corinth and the Cult of Aphrodite», 19-21.

107. Πλούταρχου, *Ἐρωτικός*, 767F.

108. Πausανία, *Ἑλλάδος Περιήγησις*, 1.2.4-5.

109. Dennis E. Smith, «Meals and Morality», 319.

110. Walter Burkert, *Greek Religion*, 55.

111. David Gill, *Greek Cult Tables* (New York and London: Garland Publishing, 1991), 13.

112. *SIG* 3, 1106, column C, 95-101, όπως απαντά στο David W. J. Gill, *Greek Cult Tables*,

14.

113. G. H. R. Horsley, *New Documents Illustrating Early Christianity: A Review of the Greek Inscriptions and Papyri published in 1978* (vol. 3, North Ryde, Australia: The Ancient History Documentary Research Centre, Macquarie University, 1983), 21.

114. David W. J. Gill, *Greek Cult Tables*, 22-24.

115. David W. J. Gill, *Greek Cult Tables*, 24.

116. Ramsay MacMullen, *Paganism*, 40.

117. Επίκτητου, *Fragment* 17, όπως σημειώνεται από τον Alex T. Cheung, *Idol Food in Corinth: An Examination of Paul's Approach in the Light of its background in Ancient Judaism and Legacy in Early Christianity* (JSNTSup 176, Sheffield Academic Press, 1998), σ. 35.

118. Ben Witherington, *Conflict and Community*, 130-150.

119. Έξι κορινθιακές βίλες, μερικές με τραπεζαρίες, ανακαλύφθηκαν κατά την αρχαιολογική ανασκαφή της πόλης. Αυτές βρίσκονται στις: Αναπλόγια, Μπεγεβή, Κοκκινόβρυση, Πάνω Μάγουλα, νοτιοανατολικό προάστειο και Σπαθοβούνι. Βλ. James Wiseman, *The Land of the Ancient Corinthians* (Göteborg: Aström, 1978), 72-110· Stella G. Miller, «A Mosaic Floor from a Roman Villa at Anaploga», *Hesperia* 41 (1972), 332-354· Donald W. Engels, *Roman Corinth*, 24, υποσ. 17· 182, υποσ. 5. Ο Jerome Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth*, 161-169, υπολογίζει πώς εννέα συνδαιτυμόνες το μέγιστο θα μπορούσαν να φιλοξενηθούν στο triclinium της ρωμαϊκής βίλας στην Αναπλόγια.