

«Άνθρωπολόγοι», ανθρωπογνωσία και «ανθρώπινη φύση» στη δημοκρατική πόλη*

Βασίλης Ι. ΑΝΑΣΤΑΣΙΑΔΗΣ

I

Η γενεαλογία της ανθρωπολογίας εκκινεί συνήθως από τον Ηρόδοτο, δίχως όμως να παραβλέπει τους «βλαστούς» μιας πριμιτιβιστικής θεωρίας ήδη στον Όμηρο και τον Ησίοδο, αλλά και τους στοχασμούς των προσωκρατικών πάνω στη γένεση του πολιτισμού και την εξελικτική ποικιλομορφία του.¹ Έτσι, όταν ο βρετανός αρχαιολόγος και ιστορικός John Linton Myres απένεμε στον Αλικαρνασσέα τον πολυτίμητο τίτλο του «Father of Anthropology», την ίδια στιγμή έθετε το δίλημμα εάν αυτός εισήγαγε έναν όντως ρηξικέλευθο τρόπο θέασης του κόσμου ή απευθυνόταν σε ένα ήδη διαπλασμένο ακροατήριο «who themselves were *άνθρωπολόγοι*».² Ο Myres πραγματεύτηκε το δίλημμα τηρώντας ισοζυγισμένες τις αποστάσεις, μολονότι φαίνεται να ευνοούσε τη δεύτερη απάντηση. Σε κάθε περίπτωση, όμως, η αναφορά του σε *άνθρωπολόγους* επιβάλλει μια προσεκτικότερη διερεύνηση. Ο όρος αναγράφεται εκεί στην ελληνική γλώσσα και ο αναγνώστης αποκομίζει την εντύπωση ότι μεταφέρεται αυτούσιος από κάποια ηροδότεια, πάντως αρχαιοελληνική, περικοπή. Ωστόσο, αυτό είναι απολύτως ανακριβές.

Το αφηρημένο «ανθρωπολογία (anthropologia)», από όσα είναι έως τώρα γνωστά, εντοπίζεται για πρώτη φορά στον τίτλο ενός φιλοσοφικού διαλόγου του ουμανιστή Galeazzo Capella από το Μιλάνο, που τυπώθηκε το 1533 στη Βενετία,³ ενώ η χρήση του στα αγγλικά από τον

* Πρώιμες μορφές αυτής της μελέτης παρουσιάστηκαν στα προγράμματα Μεταπτυχιακών Σπουδών των Τμημάτων Ιστορίας και Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης, τον Μάρτιο του 2017, και του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, τον Νοέμβριο του 2018.

¹ Βλ., λ.χ., LOVEJOY και BOAS 1935, κεφ. 2 και 11· MÜHLMANN 1968, κεφ. I.2 και MÜLLER 1997, 54–159.

² MYRES 1908, 125.

³ BENZENHÖFER και ROTZOLL 1991· για τη σχετική βιβλιογραφία, βλ. 315 σημ. 1. Ως συγκεκριμένου ουσιαστικού, έχει προηγηθεί η εμφάνιση του όρου στον ανατομικό

Richard Harvey, ως ονομασία γνωσιακού κλάδου, έπεται κατά εξήντα χρόνια.⁴ Στην κλασική γραμματεία, ο *άνθρωπολόγος* απαντά μόνο άπαξ, στα *Ήθικά Νικομάχεια* του Αριστοτέλη, και μάλιστα στην περιγραφή των αρετών ενός ιδεοτυπικού *μεγαλοψύχου* άνδρα. Ο *μεγαλόψυχος*, σε αντίθεση προς τους ηθικά ατελέστερους συνανθρώπους του, *δεν* πρέπει να είναι μνησικάκος, κόλακας, κακολόγος και άλλα πολλά. Επίσης, *δεν* πρέπει να είναι *άνθρωπολόγος*: «οὐδ' ἄνθρωπολόγος [sc. ὁ μεγαλόψυχός ἐστιν]· οὔτε γὰρ περὶ αὐτοῦ ἐρεῖ οὔτε περὶ ἐτέρου· οὔτε γὰρ ἵνα ἐπαινῆται μέλει αὐτῷ οὔθ' ὅπως οἱ ἄλλοι ψέγωνται» (*Ηθ.Ν.* 4.8.31: 1125a5-7). Με άλλα λόγια, δυστυχώς, ο αριστοτελικός *άνθρωπολόγος* είναι ένας ευτελής περιαιτολόγος και, λίγο ή πολύ, ένας κοινός κουτσομπόλης.

Στο αναγεννησιακό *Lexicon Graecolatinum* του Jacques Toussain (Tusanus), που εκδόθηκε το 1552 στο Παρίσι, ο *άνθρωπολόγος* καταχωρίζεται με την επιμελώς ουδέτερη ερμηνεία «qui de hominibus loquitur».⁵ Η ερμηνεία προέρχεται πανομοιότυπη από το λεξικό του Guillaume Budé (Budaeus), το οποίο ο Toussain εξέδωσε στη Γενεύη δύο χρόνια αργότερα, το 1554,⁶ και εφεξής η ίδια ερμηνεία απαντά και σε άλλα λεξικά.⁷ Ο Herni Estienne (Stephanus), στον μνημειώδη *Thesaurus Graecae Linguae*, το 1572, παραπέμπει στον Budé, παραλλάσσει όμως ελαφρά την ερμηνεία σε «de hominibus libenter verba faciens»,⁸ δηλαδή «αυτός που ευχάριστα, πρόθυμα, μιλά για τους ανθρώπους».⁹ Ανάμεσα στα λεξικά του 19ου αιώνα, ο Franz Passow ερμήνευσε τη λέξη ως «über Menschen redend, von Menschen handelnd»¹⁰ εμπλούτισε έτσι την παλαιότερη ερμηνεία του Johann Gottlob Theaenus Schneider («über Menschen redend»),¹¹ η οποία απαντά και παλαιότερα, τουλάχιστον στα

άτλαντα του HUNDT, 1501. Πρβλ. BRISSON 2007.

⁴ HARVEY 1593, 15: «This part of History [sc. genealogy, artes, actes] is named Anthropology»· ως επίθετο, πρβλ. CASMANN 1594–96.

⁵ TOUSSAIN 1552, s.v.

⁶ BUDÉ (Budaeus) 1554, s.v.

⁷ Έτσι στον JUNIUS 1548, s.v., και τη μεταγενέστερη επανέκδοσή του από τους GESSNER και HARTONG 1562, s.v.

⁸ STEPHANUS 1572, s.v.

⁹ Από όπου και στον SCAPULA 1605, στ. 939 (= 1637, στ. 939), s.v.

¹⁰ PASSOW 1841–57, s.v.

¹¹ SCHNEIDER 1819, s.v. Η ίδια απαντά στους RIEMER 1819–20, REICHENBACH 1818, RAPE 1849, BENSELER 1859 κ.ά., s.vv. Μόνο το δεύτερο σκέλος του λήμματος («von Menschen handelnd») στον ROST 1829, s.v. Γενικότερα, η ερμηνεία ευθυγραμμίζεται απόλυτα με το περιεχόμενο του κλάδου της «Anthropologia», όπως αυτό εμφανίζεται παγιωμένο ήδη το πρώτο μισό του 18ου αιώνα, ανεξάρτητα βέβαια από την κλασι-

λεξικά των Johann-Christoph Vollbeding και Johann-Gottfried Haas, το 1784 και το 1796, αντίστοιχα («der von Menschen redet»¹²).

Στις παλαιότερες εκδόσεις του *Greek-English Lexicon*, από το 1843 και εξής, οι Henry George Liddell και Robert Scott αρκέστηκαν να μεταγλωττίσουν το λήμμα του Passow: «speaking or treating of man», και «speaking of man» στη συντομευμένη έκδοση (s.vv.). Ωστόσο, στη σύγχρονη μας έκδοση του 1996, η οποία στηρίζεται στην 9η έκδοση του 1940, το λήμμα έχει τροποποιηθεί και συμπληρωθεί: «speaking of man, i.e. fond of personal conversation» (s.v.). Η ερμηνεία αυτή είναι κάπως άστοχη: πρώτον, η χρήση του άναρθρου «man» παραπέμπει ενδεχομένως στο «ανθρώπινο είδος» ή την «ανθρωπότητα», αυτό όμως ανατρέπεται από την επεξήγηση για την κακολογία σε βάρος άλλων και την περιαιτολογία, συνεπώς ολοφάνερα δεν ευσταθεί στα συμφραζόμενα του αριστοτελικού χωρίου. Παρόμοια δισημία χαρακτηρίζει και την ερμηνεία που παρέχει ο Anatole Bailly («qui parle sur l'homme»),¹³ όχι όμως και ο Franco Montanari που αποφεύγει τον σκόπελο με την επεξήγηση «che parla di uomini, cioè di singole persone».¹⁴ Επιπλέον, η επεξηγηματική φράση «i.e. fond of personal conversation»—μολονότι, βέβαια, δεν θα έπρεπε εδώ να υποτιμήσουμε το διφορούμενο περιεχόμενο του «personal conversation»¹⁵—συνδέεται εξαιρετικά χαλαρά με την πρωτεύουσα ερμηνεία που υιοθετεί το λήμμα και, πιθανότατα, είναι ολωσδιόλου περιστασιακή: ο *άνθρωπολόγος* αρέσκεται να μιλά για τους ανθρώπους, όχι με τους ανθρώπους, ακόμη κι εάν ευνόητα υποθέσουμε ότι πάντοτε επιτελεί το πρώτο ταυτόχρονα με το δεύτερο.

κή γραμματεία· ενδεικτικά, βλ. στο *Lexicon* του ZEDLER 1732, 278: «eine Rede vom Menschen».

¹² VOLLBEDING 1784 και HAAS 1796–1801, s.vv.

¹³ BAILLY 1935, s.v.

¹⁴ MONTANARI 2004, s.v. Πρβλ. και την αγγλόφωνη έκδοση (MONTANARI 2015, s.v.). Επίσης, στον ADRADOS 1980– (s.v.: «amante de conversar sobre los hombres»).

¹⁵ Παρόμοια αμφισημία υποφώσκει στο σχόλιο του BURNET 1900, 185 § 31: «The proud man does not care for personal conversation» (πρβλ. και στους APOSTLE 1975, ad loc. και BARTLETT και COLLINS 2011, 79). Επίσης, σε «ερμηνευτικές» μεταφράσεις, όπως «care for personal talk» στον THOMSON 1953, ad loc. (πρβλ., όμως, και το ακριβέστερο «about personal things» στον ROWE (BROADIE και ROWE 2002, ad loc.). Με χαρακτηριστικό τρόπο, τόσο ο GARVE (1801, 132: «Seine Gespräche werden weniger auf Personen als auf Sachen gehen») όσο και ο DIRLMEIER (1960, ad loc.: «Er liebt es nicht, wenn Gespräche eine persönliche Wendung nehmen») αντεπεξέρχονται επιδέξια στην ανάγκη ακριβέστερης μετάφρασης μέσω μακρών και αναλυτικών προτάσεων, ακριβώς στο μέσο των δύο αντικείμενων ερμηνειών.

Εντέλει, οι λεξικογράφοι παρέμειναν στο σύνολό τους προσκολλημένοι σε μια λίγο ή πολύ στενά ετυμολογική μετάφραση των συνθετικών (*ἄνθρωπος* + *λέγω*), και σε αυτό ευθυγραμμίστηκαν πλήρως με την προϊστορία των λατινικών μεταφράσεων που την εποχή τους είχαν ήδη αξιωθεί τα *Νικομάχεια*. Αντίθετα, όμως, από ό,τι είχαν πράξει οι υπομνηματιστές του Σταγειρίτη, υπήρξαν κατά κανόνα επιφυλακτικοί στην κατηγορηματική ανάδειξη του αρνητικού προσήμου της λέξης. Αυτό ακριβώς μπορεί να παραπλανήσει τον ανυποψίαστο αναγνώστη, ο οποίος, ερήμην του πρωτότυπου αριστοτελικού χωρίου, πιθανόν αγνοεί, λ.χ., την αισθητή αντίστιξη του ευπρεπούς «speaking of man» των Liddell και Scott προς τη σταθερή προτίμηση των νεότερων μεταφραστών να αποδίδουν—παρά τις επιμέρους ήσσονες παραλλαγές—τον *ἀνθρωπολόγον* με το υποτιμητικό επίθετο «κουτσομπόλης».¹⁶ Και, οπωσδήποτε, η ρήξη ανάμεσα σε λεξικογράφους και μεταφραστές δεν είναι ούτε συνήθης ούτε δικαιολογημένη στην περίπτωση ενός *ἀπαξ*.

Περίπου στα μέσα του 13ου αιώνα, η «recensio recognita» της μετάφρασης των *Νικομαχείων* από τον Robert Grosseteste (1175–1253) υιοθέτησε για τον *ἀνθρωπολόγον* τον *verbatim*, μηχανικό, νεολογισμό «*humaniloquus*».¹⁷ Αυτός θα καθιερωθεί εφεξής σε μια μακρά αλυσίδα επιμέρους υπομνημάτων και σχολίων, με πρώτα βέβαια εκείνα του Αλβέρτου του Μεγάλου (c. 1200–1280) και του Θωμά Ακινάτη (1225–1274),¹⁸ έως ότου αντικατασταθεί από τη—γραμματικά ανεπαισθητη, σημασιολογικά όμως διόλου αδιάφορη—παραλλαγή σε «*hominiloquus*». Συγκεκριμένα, αυτή απαντά στην έκδοση των *Νικομαχείων*—από κοινού

¹⁶ Ενδεικτικά, «gossip» στους CHASE 1865, GRANT 1885, 77, PETERS 1893, ROSS 1925, RACKHAM 1926, OSTWALD 1962, IRWIN 1999, CRISP 2000 και TAYLOR C. 2006· ως «fond of conversation about people» στον REEVE 2014, ad loc. (πρβλ. TAYLOR T. 1818, 133). Επίσης, «talker about persons» στη μετάφραση του υπομνήματος του Ασπάσιου από τον KONSTAN 2006 και «gossip» του Θωμά από τον LITZINGER 1964, ad loc. Στις γαλλικές μεταφράσεις, «[sc. prendre] part aux conversations frivoles» στον THUROT 1823 (πρβλ., όμως, «parler avec les gens» στον BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE 1856) και «[sc. aimer] les commérages» στον TRICOT 1959 και τη NAU 2007, ad loc. Στις γερμανικές, «von andern zu sprechen» στον JENISCH 1791 (πρβλ. «über Menschen» στον VON KIRCHMANN 1876, «von den Menschen» στον LASSON 1909, «von den Leuten» στον GIGON 1967), «viel von Menschen zu reden» στον ROLFES 1911, «über Persönlichkeiten zu sprechen» στον STAHR 1863, ad loc. (πρβλ. RIECKHER 1856, ad loc.). Στις ιταλικές, «parla degli uomini» στον ZANATTA 1986, ad loc.

¹⁷ GAUTHIER 1973, 442.

¹⁸ Ωστόσο, για τη διαφιλονικούμενη πατρότητα της μετάφρασης που χρησιμοποίησε ο Θωμάς, βλ. VACANT 1885, 6 και 59–61. Γενικότερα, για τους υπομνηματιστές, βλ. BEJCZY 2011.

με την πρώτη λατινική μετάφραση των ελληνικών υπομνημάτων—από τον Giovanni Bernardo Feliciano (c. 1490–c. 1552). Το έργο εκδόθηκε για πρώτη φορά το 1541 στη Βενετία, και γνώρισε και άλλες εκδόσεις: ο «hominiloquus» εμφανιζόταν εκεί, τόσο στη μετάφραση του αριστοτελικού πρωτότυπου όσο και στο μεταφρασμένο σχόλιο ad locum του Ασπάσιου, με την επεξήγηση «qui de hominibus libenter loquatur». Στο σχόλιο, μάλιστα, γειτόνευε—σχηματίζοντας μαζί του ένα πρόδηλα αντωνυμικό ζεύγος—με τον «Deiloquus», δηλαδή τον *θεολόγον*.¹⁹

Η λατινική μετενσάρκωση του *άνθρωπολόγου* σε *humani(aut: homini)loquus*, ατυχώς, δεν υπήρξε νοηματικά διαυγέστερη από το ελληνικό πρωτότυπό της. Εντέλει, αρυόταν το ακριβές περιεχόμενό της από το αρχαιότερο υπόμνημα των *Νικομαχείων*, του 2ου π.Χ. αιώνα, εκείνο δηλαδή του Ασπάσιου: «*άνθρωπολόγος γάρ ὁ περὶ ἀνθρώπων διεξίω ὥσπερ ἔνιοι τοὺς ἄλλων βίους διεξητάκασι*».²⁰ Η επιλογή των ρημάτων είχε υπάρξει καίρια, καθώς, χάρη στο *διέξειμι* και το *διεξετάζω*, ήταν εκεί ορατές οι νύξεις στη φλυαρία²¹ και τη νοσηρή φιλοπεριέργεια, αντίστοιχα. Έπειτα, όμως, διερωτώμενος ο Ασπάσιος ποια θέματα απομένουν για να μιλήσουν όσοι σιωπούν για τους ανθρώπους («*ἀνθρώπων αὐτῶ λόγος οὐκ ἔστιν*»), αναζητώντας δηλαδή και ο ίδιος το έρεισμα της ερμηνείας του, είχε συναγάγει ότι ο *άνθρωπολόγος* αντιδιαστέλλεται προς τον *μεγαλόψυχον* στο μέτρο που ο δεύτερος, ως αληθινός φιλόσοφος, απέχει από την εξέταση του βίου των άλλων («*ὡς ἀληθῶς φιλόσοφον λέληθε ταῦτα*») και ο λόγος του για τα πάντα, για τους πολλούς συνανθρώπους του και τις επιστήμες της φύσης, είναι αποκλειστικά αὐτός που ταιριάζει σε *θεολόγον* («*τὸ μὲν ὄλον θεολόγος ἐστίν*»). Ως προς τα ανθρώπινα, είχε καταλήξει, ο λόγος του *μεγαλοψύχου* αναφέρεται μόνο—και, μάλιστα, ίσως με τρόπο ακατάληπτο από το απλοϊκό πλήθος—στην αρετή (CAG 19.1, 114, 20-9: «*περὶ ἄλλης τινὸς ἀρετῆς*»). Ο *μεγαλόψυχος*, λοιπόν, σιωπά για τους ανθρώπους («*περὶ ἀνθρώπων*»), όχι όμως για την ανθρώπινη αρετή.

¹⁹ FELICIANUS 1542, 151–52 = 1543, 87^r = 1662, 231–32.

²⁰ Αντίθετα, ατυχείς υπήρξαν οι ερμηνείες του ανώνυμου υπομνηματιστή των *Νικομαχείων* (CAG 20, 190, 13–14), αλλά και του σχολιαστή στον παρισινό κώδικα 1854 του 12ου αιώνα (CRAMER 1839, 196, 22–23), κατά τους οποίους τον *άνθρωπολόγον* νοηματοδοτεί αποκλειστικά η ημιπερίοδος «*οὔτε γὰρ ἴνα ἐπαινῆται... ψέγωνται*» θα επρόκειτο τότε απλώς για τον άνθρωπο που επαινεί τον εαυτό του και ψέγει τους άλλους. Γενικότερα, για τα υπομνήματα, βλ. MERCKEN 1990.

²¹ Ο Ηλιόδωρος επιλέγει το ρήμα «*καταλέγω*» (CAG 19.2, 75, 15). Ενδεικτικά, βλ. και στη μετάφραση των GAUTHIER και JOLIF 1959, τ. 2.1, 295: «*celui qui est bavarde sur les gens*».

Ο Ασπάσιος είχε παραλείψει να διασαφηνίσει πού τίθεται εκείνο το όριο που θα επέτρεπε να διακρίνονται έμπρακτα, και μάλιστα με τόσο άκαμπτο τρόπο, τα σκέλη αυτού του ζεύγους, δηλαδή τα όρια ανάμεσα στον λόγο για τους ανθρώπους και τον αντίστοιχο για τις αρετές τους. Ο Ηλιόδωρος, συντάκτης της γνωστής παράφρασης των *Νικομαχείων*, επιχείρησε να είναι περισσότερο διαφωτιστικός σε αυτό το σημείο και υποστήριξε ότι ο *άνθρωπολόγος* δεν νοιάζεται και δεν ομιλεί για «*πράξεις τινάς ή άλλων ανθρώπων... ή έαυτού*», αντιδιαστέλλοντας σιωπηρά τις *πράξεις* προς εσώτερα και μονιμότερα ανθρώπινα γνωρίσματα, δηλαδή προς τις αρετές (CAG 19.2, 75, 14–16). Αλλά και αυτό ελάχιστα διασκεδάει την εντύπωση του οξύμωρου: ο Ηλιόδωρος φαίνεται να παραβλέπει την υβριδική κατηγορία εκείνων των λόγων που αφορούν μεν σε *πράξεις* ανθρώπων, πλην όμως δηλωτικές της αρετής και, συνεπώς, υποδειγματικές κατά την κρίση του *μεγαλοψύχου*. Αυτή ακριβώς η κατηγορία των *πράξεων* παραμένει μετέωρη να βρει την αρμόζουσα θέση της σε ένα τόξο που τανύζεται από την ακατάσχετη περιττολογία μέχρι τη διεξοδική και τεκμηριωμένη αρετολογία.

Πάντως, όλα τα μεταγενέστερα σχόλια περιστρέφονται, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, γύρω από τις δύο θεμελιώδεις συνιστώσες της ερμηνείας του Ασπασίου.²² Πρώτον, γύρω από το αμάρτημα της αδολεσχίας και, δεύτερον, την αντίστιξη του *humaniloquus* προς τον *θεολόγον* (τον *Deiloquus*, όπως χαρακτηριστικά μετέφρασε ο Feliciano). Όσον αφορά στην αδολεσχία, ο Θωμάς αποδίδει στον *μεγαλόψυχον*, *e contrario* προς τον *humaniloquus*, την ιδιότητα του ανθρώπου που «*non multum loquitur de hominibus*»,²³ και σε αυτό θα βρει πολλούς μιμητές.²⁴ Στην

²² Ενδεικτικά, αυτούσια την ερμηνεία του Ασπασίου, μέσω του Feliciano, αναπαρήγαγε στο υπόμνημά του ο CARDWELL 1828–30, τ. 2, 112–13, ενώ οι GAUTHIER και JOLIF 1959, *αυτ.*, προλέγουν ότι το χωρίο «*est parfaitement expliqué par Aspasius*» και παραθέτουν μεταφρασμένο απόσπασμα από το σχόλιό του.

²³ GAUTHIER 1969, 235· πρβλ. 232.

²⁴ Βλ., ενδεικτικά, στον Walter Burley (c. 1275–1344/5): «*non multum loquitur de hominibus [sc. magnanimus]*» (BURLEY 1521, 74^f, b) και τον Konrad von Megenberg (1309–74): «*de hominibus non multum loquens [sc. magnanimus]*» (KRÜGER 1992, 201–2)· επίσης, τον Martin le Maistre (1432–82): «*non multum loquitur de hominibus [sc. magnanimus]*» (MARTIN 1500, 49^v, a). Ο Leonardus Aretinus (Bruni, c. 1369–1444) παραλείπει ολότελα το *humaniloquus* και αρκείται στο «*neque [sc. magnanimus] de hominibus multum loquetur*» (ARETINUS 1521, 62^b). Επιφυλακτικότερος, ο Joannes Argyropylos (1415–87) τηρεί απόσταση τόσο από τον νεολογισμό του *humaniloquus*, αλλά και από την ιδιότητα της φλυαρίας, και αρκείται στο λακωνικό «*nec de hominibus loquitur [sc. magnanimus]*» (ARGYROPYLOS 1542, 39^v).

ίδια κατεύθυνση, ο Geraldus του Odo (c. 1290–c. 1349), σε ένδειξη της ελευθεριότητας και της ελαφρότητας του *humaniloquus*, χρησιμοποίησε—και αυτό ακριβώς επανέρχεται στο λήμμα του Henri Estienne (βλ. παραπάνω)—το επίρρημα «*libenter*», τροπικό που ασφαλώς απάδει στο ήθος του *μεγαλοψύχου*: «*nec de se homine nec de alio quocumque libenter loquitur [sc. magnanimus]*». ²⁵ Όσον αφορά πάλι στην αντίστιξη προς τον *θεολόγον*, αυτή άσκησε τόση έλξη στους στοχαστές του ύστερου Μεσαίωνα ώστε να νοηματοδοτήσει στο σύνολό της την αρνητική χροιά της έννοιας στον Αριστοτέλη: ο *μεγαλόψυχος*, γράφει ο Θωμάς στο σχόλιό του, δεν εκπίπτει στην ουτιδανή ιδιότητα του *humaniloquus* για τον λόγο ότι «*particulares res hominum non multum appetiatur. Sed tota eius intentio est circa bona communia et divina*». ²⁶ Δύσκολα διαφεύγει την προσοχή το γεγονός ότι εδώ εμπλέκονται και τα «κοινά αγαθά» (*bona communia*), στα οποία ο Ασπάσιος απέφυγε—εύστοχα, όπως θα φανεί στη συνέχεια—κάθε νύξη· παρά ταύτα, αυτή ακριβώς η σύμπλεξη υιοθετήθηκε και παγιώθηκε ανάμεσα στους μεταγενέστερους. Σε μια ορισμένη περίπτωση, μάλιστα, τα «κοινά» εκτόπισαν ολότελα τα «θεία». ²⁷

Ασφαλέστερη παρέμεινε η στοίχιση του *άνθρωπολόγου* με την κατηγορία των «*res particulares*», δηλαδή των επιμέρους και αντιληπτών στοιχείων—των *πράξεων*, για να θυμηθούμε τον Ηλιόδωρο—που συνθέτουν τα ανθρώπινα πράγματα. Η αντιδιαστολή αφορά προφανώς στο προσφιλές στη θωμιστική φιλοσοφία ζεύγος *particularis versus universalis* και, αναμφίβολα, το θετικό αντι-παράδειγμα του αφιλοσόφητου *humaniloquus* κινείται στην επικράτεια, ή μάλλον βρίσκεται στο κέντρο, του δεύτερου από αυτούς τους πόλους. Σε αυτή την αποστροφή προς τα αναξιόλογα και φευγαλέα στιγμιότυπα του καθημερινού ανθρώπινου βίου, με εύλογο τρόπο, συντόνισαν τα γραφόμενά τους και οι άλλοι υπομνηματιστές. ²⁸

²⁵ GERALDUS (Odonis) 1500, 80^r, a.

²⁶ Πρβλ. τη διατύπωση στην έκδοση του Alamanni (1559–1634): «*nec humaniloquus, id est qui loquatur de rebus humanis in particulari, sed tota ejus [sc. magnanimi] intentio est circa communia et divina*» (BRINGMANN 1891, 202).

²⁷ Βλ. von Megenberg: «*non multum [sc. magnanimus] preciatu res particulares neque hominum particularia facta, sed bonum commune solum*» (KRÜGER 1992, 202· πρβλ. σημ. 183).

²⁸ Ο von Megenberg, ιδιαίτερα, παραμένει εγγύτατα στον Αλβέρτο, ο οποίος όμως ενέπλεκε εδώ και την αστάθεια των ανθρώπινων πραγμάτων: «*magnanimus humaniloquus non est eorum, scilicet quae ad infirmitatem pertinent humanam: neque enim de seipso loquitur neque de alio, humana omnia parva reputans*» (BORGNET 1891,

Ωστόσο, το ζήτημα δεν εξαντλείται σε αυτά τα ερμηνευτικά κομψοτεχνήματα. Παραμένει, ασφαλώς, αμφιλεγόμενο εάν ο Αριστοτέλης συμεριζόταν, στην περίπτωση του *άνθρωπολόγου*, τις θεολογικές ανησυχίες των σχολαστικών ερμηνευτών του ή, όπως παρατήρησε ο Franz Dirlmeier,²⁹ είχε απλώς κατά νου τις συνήθεις περιστάσεις των ανθρώπινων συναναστροφών.³⁰ Έτσι ή αλλιώς, οι ίδιοι οι σχολαστικοί προσέκρουσαν σε τουλάχιστον δύο επιπλέον δυσεπίλυτα προβλήματα. Ένας υπομνηματιστής που άσκησε σημαντική επιρροή, ο Jean Buridan (1295/1300–1361/63), εμφανιζόταν ιδιαίτερα διστακτικός να δεχτεί ότι κάποιος, ακόμη και ο ενάρετος *μεγαλόψυχος*, θα μπορούσε ολωσδιόλου να απέχει από τη (συν)ομιλία για τα ανθρώπινα και επιχείρησε να μετριάσει την αριστοτελική εντολή, περιορίζοντάς την απλώς, αφενός, στην προσήλωση στα εκάστοτε αρμόζοντα και, αφετέρου, την ορατή διάκριση έναντι των προτύπων του όχλου, ο οποίος πάντοτε εντυπωσιάζεται από την—όχι ανεπίληπτη—πολυλογία.³¹ Ο Martin le Maistre, με τη σειρά του, δικαιολογημένα καταπιάστηκε με το ερώτημα πώς ο *μεγαλόψυχος* θα μπορούσε να συμβιβάσει την αποχή από την *άνθρωπολογ(-ίαν)* με την *εύτραπελίαν*, μια αρετή που ο Αριστοτέλης εκθειάζει στα *Νικομάχεια* για τη μεσότητά της (2.7.13: 1108a22-5, 4.8.2: 1128a2 κεξ.). Στην πραγμάτευσή του σταθμίζει την ιδιότητα του *humaniloquus* με μέτρο, αφενός, την κρισιμότητα των θεμάτων που κάθε φορά διακυβεύονται και, αφετέρου, την άκριτη ανοχή του πλήθους στη σαγήνη της αδολεσχίας, αποφαινεται πάντως ότι «non videtur mihi magnanimus [...] nec etiam virtus sua inclinatur ad vitium eutrapelie locutioni contrarium».³²

Σε αυτά μπορούμε να προσθέσουμε ένα σύγχρονό μας ερώτημα, αυτό που σχετίζεται με έναν ιδεότυπο όπου συνταιριάζονται, κάπως αλλόκοτα, η ιδιότητα του μη-*άνθρωπολόγου* με εκείνη του πολίτη μιας

305). Ο Geraldus του Odo επέμενε, επίσης, αλλά αυτός με ιδιαίτερα αναλυτικό τρόπο, στη συνάρθρωση της ενατένισης των θείων με την περιφρόνηση προς τα ανθρώπινα: «intentus [sc. magnanimus] semper ad maxima que sunt divina, indignum estimat de rebus humanis loquendo comsumere verba» (*αυτ.*).

²⁹ DIRLMEIER 1960, 381 (84, 1).

³⁰ Ο ΠΑΚΑΛΥΚ, λ.χ., συσχέτισε την αποχή του μη-*άνθρωπολόγου* από το κουτσομπολιό και τη δυσφήμιση με το χάρισμα της σύναψης υγιών δεσμών φιλίας (2005, 179).

³¹ BURIDAN 1513, 82^o, a: «ipse [sc. magnanimus] non est humaniloquus in superabundantia, sed secundum quod oportet et secundum quod decet statum suum, talem autem vulgus reputat non humaniloquum, sed tanquam brutalem hominem propter hoc quod multi delectantur in excessive loquacitate in qua tamen non deest peccatum». Πρβλ. FLÜELER 2008, 290 και 294.

³² MARTIN le Maistre 1510, 33^o, a.

δημοκρατούμενης κοινότητας. Οι René-Antoine Gauthier και Jean-Yves Jolif έθεσαν το ερώτημα με λακωνική απλότητα, για να απαντήσουν ευθύς ότι η απαξίωση του *άνθρωπολόγου* συνιστά από μόνη της τεκμήριο για το υπόδειγμα που είχε κατά νου ο Αριστοτέλης, ενός φιλόσοφου δηλαδή που—όντας αφοσιωμένος στα αληθώς όντα, δίχως να περισσεύει στιγμή «κάτω βλέπειν εἰς ἀνθρώπων πραγματείας» (Πλ. Πολ. 500b-c)³³— απέχει από την πολιτική δράση.³⁴ Ανεξάρτητα από την ορθότητα ή μη του επιχειρήματός τους, η σφώφρων σιωπή του Ασπάσιου και τα «bona communia» του Θωμά συνυφαίνονται, οπωσδήποτε, με το ίδιο ζήτημα.

Πιθανόν, όμως, καθώς ο *άνθρωπολόγος* διένυε αυτή τη μακρά διαδρομή, οι μελετητές παραθεώρησαν την εκδοχή δύο διαφορετικών, εναλλακτικών, σημασιολογήσεων της λέξης. Το διαφορούμενο και αδιαφανές περιεχόμενο μιας λέξης δεν είναι ούτε εξαιρετικά σπάνιο ούτε απροσδόκητο στον θησαυρό του αριστοτελικού λεξιλογίου. Στην περίπτωση μας, είναι σκόπιμο καταρχάς να διερευνηθεί εάν πράγματι ευσταθεί η υπόθεση ότι ο *άνθρωπολόγος* φέρει ενσωματωμένη κάποια νύξη στη φλυαρία και τη νοσηρή φιλοπεριέργεια, και συνεπώς το αρνητικό πρόσημό του προκύπτει εγγενώς και αυτονόητα από την ίδια τη λέξη. Μια ενδελεχής παραβολή προς τα σύνθετα με το -λόγος, τα οποία απαντούν στο αριστοτελικό corpus,³⁵ αποδεικνύει ότι—ενόσω παραμένουμε εγγύς προς το έτυμο < λέγω, με τη σημασία του «ομιλώ»—θα πρέπει να αποκλειστεί η, έστω σιωπηρή, συνδήλωση αποδοκιμασίας· το ίδιο ισχύει και για τα συναφή σύνθετα με το -λογέω ή το -λογία.³⁶ Γενικότερα, εάν αυτά τα σύνθετα φέρουν κάποτε αρνητικό πρόσημο, αυτό οφείλεται αποκλειστικά και μόνο στο μειωτικό περιεχόμενο, ανάλογα με τα συγκεκριμένα, του πρώτου συνθετικού (λ.χ. *κακολόγος, μυθολόγος, μωρολόγος, πονηρολογία, ψευδολογία*), κάτι που

³³ Πρβλ. GAUTHIER 1951, 107.

³⁴ GAUTHIER και JOLIF 1959, τ. 2.1, 296.

³⁵ Σε σύνθεση με ουσιαστικά: *άστρολόγος, θεολόγος, κνιπολόγος, κοπρολόγος, μυθολόγος, πεντηκοστολόγος, ποιολόγος, σπερμολόγος, φρυνολόγος, φυσιολόγος, χρησμολόγος*· με επίθετα: *κακολόγος, μικρολόγος, μωρολόγος* και *ύψηλολόγος*, χωρίς εδώ να συμπεριλάβουμε τα *αξιόλογος* και *φιλόλογος*. Επίσης, με πρόθεση: *άμφίλογος*.

³⁶ *αίσχρολογία, άκριβολογία, άντιλογία, άστρολογία, γενεαλογία, γνωμολογία, δικολογία, έναντιολογία, έτυμολογία, θεολογία, μακρολογία, μετεωρολογία, μικρολογία, μυθολογία, μωρολογία, ξενολογία, πικρολογία, πολυλογία, πονηρολογία, φυσιολογία* και *ψευδολογία*. Ως ρήματα, όχι όμως και το αντίστοιχο παράγωγό τους ουσιαστικό, απαντούν τα *βραχυλογέω, κενολογέω, κοινολογέω, πιθανολογέω, τερατολογέω* και *τεχνολογέω*.

ασφαλώς δεν μπορεί να ισχύει στην περίπτωση του *ἄνθρωπος*. Από την άλλη πλευρά, η περιφρόνηση των *Νικομαχείων* προς τον *ἀνθρωπολόγον* φαίνεται παράδοξη, και ακριβώς γι' αυτό ολότελα δυσεξήγητη, στο μέτρο που την ετυμγορία εκφέρει εκείνος τον οποίο θα άρμοζε να κοσμεί δικαιοματικά—όχι λιγότερο από τον διδάσκαλό του και τον διδάσκαλο του διδασκάλου του, σίγουρα πάντως περισσότερο από κάθε συγκαρινό του—ο τίτλος του «speaking of man», ο ίδιος δηλαδή ο πολυμαθέστατος και πολυγραφότατος Αριστοτέλης: τα *Νικομάχεια*, και όχι μόνο, συνιστούν, και μάλιστα προγραμματικά και εμβληματικά, τα κορυφαία *ἀνθρωπολογ*(-ικά) έργα της αρχαιοελληνικής γραμματείας. Τέλος, προξενεί έκπληξη ότι ο *ἀνθρωπολόγος* δεν επανέρχεται σε καμία άλλη από τις σωζόμενες πηγές. Κρίνοντας από τη σύνθεση και το περιεχόμενό της, ιδιαίτερα μάλιστα εάν δεν έφερε αναγκαστικά αρνητικό πρόσημο,³⁷ θα προσδοκούσαμε η συγκεκριμένη λέξη να έχει καλύψει σε πολλαπλές ευκαιρίες την αξιοσημείωτη απουσία ενός συνεπούς όρου για την έμμονη ανάμεσα στους Έλληνες σπουδή—υσιπετή ή χαμερπή, αδιάφορο—του ανθρώπου (βλ. παρακάτω).

Μπορούμε με σχετική ασφάλεια, λοιπόν, να εικάσουμε ότι ο *ἀνθρωπολόγος* συνιστά ένα νεολογισμό του Αριστοτέλη,³⁸ ο οποίος, ακριβώς λόγω του διαφορούμενου περιεχομένου του, πέρασε απαρατήρητος στη μεταγενέστερη φιλολογία και εντέλει αγνοήθηκε. Ο ίδιος μάλλον εισήγαγε ορισμένα παρόμοια σύνθετα (ενδεικτικά, ίσως τα *δικολογία*, *πονηρολογία*, *τεχνολογέω* κ.ά.), και μπορούμε επίσης να υποθέσουμε ότι συνέβαλε, χάρη στην αυθεντία των γραπτών του, στην καθιέρωση ορισμένων άλλων που ήδη υπήρχαν σε μάλλον περιορισμένη χρήση (ενδεικτικά, ίσως τα *κενολογία*, *πικρολογία*, *μωρολόγος*, *ύψηλολόγος* κ.ά.). Εξάλλου, μια αποστροφή του Σωκράτη, στον πλατωνικό *Φαῖδρος*, επιτρέπει να συμπεράνουμε ότι η σύνθεση όρων με το *-λογία* (άρα και τα *-έω*, *-ος*) ήταν προσφιλέστατη στη λεξιπλασία των σοφιστών και, όπως θα ήταν φυσικό, ο Αριστοτέλης δεν φαίνεται να παρέκκλιने από τον συρμό. Το σπουδαιότερο, όμως, που μαθαίνουμε από τον Σωκράτη είναι ότι αυτός ο συρμός, απαράλλακτα όπως και σήμερα ανάμεσα στους σκεπτικιστές, είχε ήδη απαξιωθεί για την ανούσια και λογοδαίδαλη, δήθεν εμβριθέστατη, αυταρέσκειά του. Εάν ο ρήτορας Πώλος από τον

³⁷ Μοναδικό παράλληλό της, πλην όμως με εμφανώς αρνητικό πρόσημο, η αμφίβολη γραφή *ἀνδρόλαλος* στον Θεόφραστο (*Χαρ.* 28, 3).

³⁸ Εξάλλου, ο ίδιος αναγνωρίζει ότι «πειρατέον δ', ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, αὐτοὺς ὀνοματοποιεῖν σαφηνείας ἔνεκα καὶ τοῦ εὐπαρακολουθήτου» (*Ηθ.Ν.* 2.7.11: 1108a17-19).

Ακράγαντα είχε παρακαθήσει στον *Φαίδρο*, όπως έπραξε στον *Γοργία*, θα άκουγε τον πανούργο λιθοξόο της διαλεκτικής να τον εμπαιζει, κάτω από τον μανδύα μιας ατάραχης επισημότητας και ενός αφελούς θαυμασμού, δηλώνοντας πως δήθεν δεν βρίσκει επαινετικά λόγια αντάξια του άθλου του να ανεγείρει «μουσειά λόγων», όπως τα «διπλασιολογία», «γνωμολογία» και «είκονολογία» (267c = test. 2a Fowler).³⁹ Έτσι, οσοδήποτε κι εάν η αποτύπωση του επιστητού επέβαλλε την επινόηση λέξεων αυτής της οικογένειας, δεν θα μπορούσε κάποιος, και οπωσδήποτε όχι ο Αριστοτέλης, να είναι ανυποψίαστος για το δυνητικά φαιδρό, και ίσως σκωπτικό, παρεπόμενο της χρήσης τους. Εάν στην περίπτωση μας ο Σταγειρίτης μυκτηρίζει τον «κουτσομπόλη» με έναν τόσο περίτεχνο, και εντέλει στρυφνά διακριτικό, χαρακτηρισμό, αυτό απλώς οφείλεται στα συμφραζόμενα. Αφενός, ο *μεγαλόψυχος*, στο μέτρο που η σοβαρότητα και η ευπρέπεια προδίνει μακρόθεν την ακεραιότητά του, απέχει από κάθε κακολογία και ψόγο κατά των άλλων (1125a7-8). αφετέρου, όμως, ο πειρασμός να κεντρίσουν τους αντιπάλους τους δεν φείδεται τους *μεγαλοψύχους*, όπως εξάλλου ούτε και τους φιλοσόφους, και γι' αυτό ενίοτε δεν είναι ασυνήθης εκ μέρους τους η ειρωνεία προς τους πολλούς (1124b30-1: «*ἀληθευτικός* [sc. *ὁ μεγαλόψυχος*], *πλὴν ὅσα μὴ δι' εἰρωνείαν* [*εἰρωνεία δὲ*] *πρὸς τοὺς πολλούς*»). Συνεπώς, ενώ η επίκριση θα ήταν συγγνωστή σε βάρος του αντι-παραδείγματος του *μεγαλοψύχου*, η απροκάλυπτη δυσφήμισή του θα συνιστούσε ατόπημα και παραφωνία. Ο *ἀνθρωπολόγος*, για να καταλήξουμε, δεν απαξιώνεται εδώ για το γεγονός ότι ομιλεί για τους ανθρώπους αλλά για το ότι ακκίζεται πως στα λόγια του αρμόζει ο σπουδαιοφανής τίτλος μιας ψευδο-επιστήμης, μιας ακόμη δηλαδή, τάχα καινοφανούς, *-λογίας*.

Η δεύτερη εναλλακτική σημασιολόγηση κινείται σε αισθητά διαφορετική κατεύθυνση. Εάν ο *ἄνθρωπος* νοηθεί με συγκεκριμένο περιεχόμενο, το περιεχόμενο δηλαδή ενός συγκεκριμένου ανθρώπου—ή, συνεκδοχικά, των ανθρώπων στο μεγάλο πλήθος τους—, τότε ο *ἀνθρωπολόγος* πρέπει να συγκαταλεγεί στα σύνθετα μιας διακριτής υπο-ομάδας της οικογένειας λέξεων που μας απασχολεί, πάντοτε στις αριστοτελικές πραγματείες. Πρόκειται για την ομάδα των συνθέτων που ομοειδώς το πρώτο συνθετικό τους ανήκει στα συγκεκριμένα και, συμβατικά μιλώντας, αριθμήσιμα κοινά ουσιαστικά, αυτά δηλαδή που αφορούν σε απτά όντα ή πράγματα με υλική υπόσταση. Τέτοια είναι τα *ἀστρολόγος*,

³⁹ Για τα «μουσειά» και το στοιχείο της παρωδίας, βλ. THOMPSON 1868, ad loc. (114–15) και YUNIS 2011, 202–3· πρβλ. DE VRIES 1969, 233–34.

κνιπολόγος, ποιολόγος, κοπρολόγος, πεντηκοστολόγος, σπερμολόγος και φρυνολόγος· το ξενολογία μπορεί, επίσης, νοηματικά να εμπίπτει σε αυτή την κατηγορία. Σε ευκρινή αντιδιαστολή προς τα αντίστοιχα σύνθετα με πρώτο συνθετικό αφηρημένα ουσιαστικά ή επίθετα—με εύλογη εξαίρεση το *μετεωρολογία*—, σε αυτές τις λέξεις το δεύτερο συνθετικό (< λέγω) δεν φέρει—με εξαίρεση, και πάλι εύλογη, το *άστρολόγος*—τη σημασία του «ομιλώ» αλλά τη σημασία του «συλλέγω, μαζεύω». ⁴⁰ Από εκεί το προϊόν της σύνθεσης έλκει, με τη σειρά του, και τη δική του σημασία, λ.χ., *πεντηκοστολόγος* = «αυτός που συλλέγει την *πεντηκοστή*».

Εάν, λοιπόν, επιμείνουμε να διατηρήσουμε τη σημασία του «ομιλώ» για τον *άνθρωπολόγον*—με κριτήριο, πάντοτε, μια αδρή κατηγοριοποίηση των συνθέτων αυτής της οικογένειας που απαντούν στον Αριστοτέλη—, θα πρέπει στη σύνθεσή του ο *άνθρωπος* να νοείται μετωνυμικά με την αφηρημένη, πνευματική και εντέλει άυλη, πάντως όχι συγκεκριμένη, διάστασή του. Ως παράλληλα μπορούμε να επικαλεστούμε, κυρίως, το *θεολογέω* (-ία, -ική, -ος), ⁴¹ αλλά και το *τερατολογία*. Ωστόσο, αυτή η αφηρημένη και άυλη διάσταση του *άνθρώπου* ρητά αποκλείεται εδώ από τα συμφοραζόμενα: ο *άνθρωπολόγος* φέρεται να ομιλεί απερίφραστα για τον εντελώς συγκεκριμένο εαυτό του ή επωνύμως για συγκεκριμένους άλλους ανθρώπους («οὔτε γὰρ περὶ αὐτοῦ ἔρει οὔτε περὶ ἑτέρου»). Σε αυτό το σημείο, μάλιστα, ανακύπτει και μια δεύτερη δυσκολία. Ακόμη κι εάν δεχτούμε ότι ο *άνθρωπολόγος* συνιστά μια εξαίρεση έναντι του *κνιπολόγου* και των συναφών, δεχτούμε δηλαδή ότι το δεύτερο συνθετικό φέρει τη σημασία του «ομιλώ», αυτό φαίνεται νοηματικά ανεκτό για όποιον μιλά για τους ανθρώπους, αδόκιμο όμως για τη συνήθεια που ρητά καταλογίζει στον *άνθρωπολόγον* ο Αριστοτέλης να εξομολογείται απλώς και μόνο τα δικά του βιώματα—καυχησιολογώντας για τους άθλους ή μεμψιμοιρώντας για τα παθήματά του—, να μιλά δηλαδή για τον εαυτό του («περὶ αὐτοῦ ἔρει»). Εντέλει, η παρείσακτη αντίστιξη του *άνθρωπολόγου* με τον *θεολόγον*, στην οποία ήδη αναφερθήκαμε, έδωσε πράγματι την αφορμή για εσφαλμένους συνειρμούς και στο πέλαγός τους έπλευσε ακυβέρνητος ο λατινικός *humaniloquus*. Οφείλουμε, συνεπώς, να αποκρούσουμε την αυθαιρεσία αυτής της αντίστιξης και να δεχτούμε ότι ο *άνθρωπολόγος* απλώς και μόνο «συλλέγει» πληροφορίες για τον βίο των ανθρώπων· συνεκδοχικά, «συλλέγει» ανθρώπους. Η

⁴⁰ Βλ. CHANTRAINE 1968–80, και, πιο πρόσφατα, BEEKES 2010, s.vv.

⁴¹ Ο Αριστοτέλης ρητά κατατάσσει τη *θεολογικήν* ανάμεσα στις «θεωρητικές φιλοσοφίες», από κοινού με τα μαθηματικά και τη φυσική (Μ.τ.φ. 1026a18-9, 1064b2-3).

λύση αυτή αποκαλύπτει και πάλι ένα σκώμμα, στο οποίο ίσως απέβλεπε ο Αριστοτέλης, ένα φραστικό λεπτοτέχνημά του: όμοια με την ακαταπόνητη κίτσα που αδιάκοπα περιμαζεύει και αποθηκεύει τους καρπούς της, ο καχύποπτος *άνθρωπολόγος* τσιμπολογά τήδε κακέισε ανεξακριβωτες φήμες, συγκεχυμένες εικόνες και αόριστες εντυπώσεις, και αυτές όλες πυροδοτούν και αιμοδοτούν τη φαντασία και την πολυλογία του.

Την ίδια στιγμή, η ερμηνεία του «συλλέγω», απαλλάσσει τους νεότερους από τα αναπάντητα ερωτήματα που ταλαιπώρησαν τους μεσαιωνικούς υπομνηματιστές και, το σπουδαιότερο, συμφιλιώνει τους λεξικογράφους με τους μεταφραστές των *Νικομαχείων* ως προς την αισχυντηλή διστακτικότητα των πρώτων και την αυθάδη τόλμη των δεύτερων να κάνουν λόγο για έναν «κουτσομπόλη». Όσον αφορά, μάλιστα, στη μεταφορική χροιά της λέξης, ένα παράλληλο παρέχει η χρήση του *σπερμολόγος*. Η λέξη είναι γνωστή στην κυριολεξία της για τα πτηνά που τρέφονται με σπόρους αλλά, από τον Δημοσθένη και εφεξής, εμφανίζεται με την παράλληλη σημασία ενός «*περιτρίμματος αγοράς*», ενός «*φημολόγου*» ή «*κουτσομπόλη*» (18, 127):⁴² «*ὁ εὐτελής καὶ εὐκαταφρόνητος ἄνθρωπος, καὶ ἴσως ἀπὸ τῶν ἄλλοτρίων διαζῶν*», αλλά και ο «*εὐρυλόγος, ἀκριτόμυθος*», έτσι τον ονομάζουν ο Αρποκρατίων (278) και ο Φώτιος, από όπου και η Σούδα (s.vv.). Ο Ευστάθιος εξηγεί πληρέστερα την προέλευση και το μεταφορικό περιεχόμενο της λέξης (1, 233, 23-28: Όμ. ε 490). Το πιο εύγλωττο παράδειγμα αυτής της χρήσης παρέχει ο *PHerc.* 1021, το εκτενέστερο δηλαδή τμήμα από τον ονομαζόμενο *Academicorum philosophorum index Herculaneensis* του επικούρειου Φιλόδημου από τα Γάδαρα. Εκεί αναπαράγονται, ίσως verbatim, κάποια αποσπάσματα είτε από τον Δικαίαρχο από τη Μεσσήνη είτε, το λιγότερο πιθανό, τον πλατωνικό Ερμόδωρο από τις Συρακούσες (απ. D, Υ 20 Lasserre):⁴³ πρόκειται για τον «*rique-assiettes*», αυτόν που αγρεύει αναφομοιωτες και ετερόκλητες—και γι' αυτό ατελείς ή ανακριβείς («*παρὰ-κούσματα*», κατά τον Ευστάθιο)—γνώσεις.⁴⁴ Παρόμοια φαίνεται, ίσως, και η πιθανότερη ανάμεσα στις δύο εναλλακτικές ερμηνείες του *άνθρωπολόγου*.⁴⁵

⁴² Βλ. GOODWIN 1904, ad loc.

⁴³ Για την πατρότητα, βλ. LASSERRE 1983, αλλά και GAISER 1988, 89–91 και 97–100—πρβλ. DORANDI 1991, 86–7.

⁴⁴ Για τον *σπερμολόγον*, βλ. LASSERRE 1983, 71 και GAISER 1988, 352 (Υ 20). Πρβλ. LIDDELL, SCOTT και JONES 1940, s.v.: «one who picks up and retails scraps of knowledge, an idle babblers, gossip».

⁴⁵ Συνεπώς, ενός κοινού ουσιαστικού, όπως και ο *σπερμολόγος* στους LIDDELL, SCOTT

II

Το 1863, ο James Hunt, ιδρυτής και πρόεδρος της νεοσύστατης τότε Anthropological Society of London, ανήγγε την ονομασία του κλάδου της ανθρωπολογίας στον Αριστοτέλη και έγραφε «*Anthropologos, speaking or treating of man*».⁴⁶ Ο Hunt, και άλλοι μετά από αυτόν, αναπαρήγαγαν αυτολεξεί, και άκριτα, την ερμηνεία από τη χρονικά πλησιέστερή τους 5η έκδοση του λεξικού των Liddell και Scott, εντέλει δηλαδή την ερμηνεία του Passow. Λίγα χρόνια αργότερα, το 1876, ο Paul Topinard, διευθυντής της École d'Anthropologie, έγραφε πως «[Aristote] appelait *anthropologues* ceux qui dissertaient sur l'homme».⁴⁷ Πολύ πιο πρόσφατα, μόλις το 2015, ο Han F. Vermeulen, στην περιεκτική μονογραφία του για την ιστορία της εθνογραφίας, παρανάγνωσε και πάλι το χωρίο, αντέστρεψε πλήρως το νόημά του και υποκατέστησε τον ορισμό του *άνθρωπολόγου* με τον αντίστοιχο του *μεγαλοψύχου*: «In Aristotle's *Ethica Nicomachea* the word *anthropologos* [...] referred to a man of virtue who does not waste time on gossip».⁴⁸ Και όμως, το ακριβές περιεχόμενο του χωρίου δεν ήταν άγνωστο στη σχετική βιβλιογραφία. Ήδη το 1910 ο Alfred Cort Haddon επεσήμανε ότι ο Αριστοτέλης δεν χρησιμοποίησε τη λέξη «in a very complimentary sense».⁴⁹ Λίγα χρόνια αργότερα, ο Edward Ernest Sikes, στην πρώτη κιόλας σελίδα του προλόγου της μονογραφίας *The Anthropology of the Greeks*, ξεκαθάριζε ότι «the *άνθρωπολόγος* was no better than a gossip or busybody»,⁵⁰ διατύπωση που επανέλαβε σχεδόν μισό αιώνα αργότερα ο Clyde Kluckhohn, ανεπαίσθητα παραλλαγμένη, διανθίζοντάς την δηλαδή με τη φλεγματική παρένθεση «I am sorry to say».⁵¹ Ο Éric Weil, το 1946, επίσης διέκρινε χωρίς περιστροφές τον υποτιμητικό χαρακτήρα του όρου, και μάλιστα ορθά απέδωσε τη φλυαρία του *άνθρωπολόγου* στο κίνητρο της αυτοπροβολής: «*Γ'άνθρωπολόγος est quelqu'un qui raconte des histoires sur lui-même et sur les autres pour se faire valoir*».⁵² Άραγε, λοιπόν, ο αρι-

και JONES 1940, s.v. (III).

⁴⁶ HUNT 1863, 1, σημ. *.

⁴⁷ TOPINARD 1876, 200.

⁴⁸ VERMEULEN 2015, 359.

⁴⁹ HADDON 1910, 1.

⁵⁰ SIKES 1914, v.

⁵¹ KLUCKHOHN 1961, 27.

⁵² WEIL 1946, 8–9 [1970, 11].

στοτελικός λόγιος που δήθεν «πραγματεύεται τον άνθρωπο» υπήρξε προϊόν αβλεπτήματος ή, πολύ περισσότερο, κάποιας ενδόμυχης επιθυμίας να λησμονηθεί ο διασυρμός;⁵³

Έτσι ή αλλιώς, μολονότι οι Έλληνες ανέδειξαν μια μακρά αλυσίδα στοχαστών που διέθεταν το κίνητρο και το τάλαντο να ανατέμνουν και να μικροσκοπούν τον άνθρωπο, η γλώσσα τους δεν σώζει κάποιον συνήθη όρο που να δηλώνει με συνεκτικό τρόπο αυτή τη γνωσιακή Οδύσσεια. Προκειμένου να αναπληρώσουμε αυτό το δυσερμήνευτο και κάπως παράδοξο κενό,⁵⁴ αποφεύγοντας παράλληλα τις κακοτοπιές αναχρονιστικών παραλληλισμών, φαίνεται δοκιμότερη για τους Έλληνες η χρήση του όρου «ανθρωπογνωσία».⁵⁵ Δεν μπορούμε με αυτόν τον όρο να φιλοδοξούμε κάτι εμβριθέστερο από ό,τι εννοούσαν ο Ξενοφών μιλώντας για τους «*τάνθρώπεια μανθάνοντας*» (Απ. 1, 1, 15) και ο Αριστοτέλης για την «*περί τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία*» (Ηθ.Ν. 9.9.22: 1181b15-16), τίποτε περισσότερο ή λιγότερο από αυτά. Με τη σειρά της, η αοριστία αυτών των περιφράσεων προδίνει μια απροθυμία επιμερισμού και εξειδίκευσης της μελέτης του ανθρώπου, και αυτό ανακαλεί άμεσα στον νου την αποκλειστική και δεσπόζουσα θέση που κατείχε στις ανθρωποκεντρικές αναζητήσεις των Ελλήνων η «ανθρώπινη φύση».

Σε αυτό ακριβώς το σημείο, μάλιστα, φαίνεται κάποτε να εδράζεται η ρήξη ανάμεσα σε κάθε εκδοχή της αρχαιοελληνικής ανθρωπογνωσίας και τη σύγχρονή μας ανθρωπολογία. Η ανθρωπολογία, τοποθετώντας κάθε φορά το αντικείμενό της στο καθορισμένο πολιτισμικό πλαίσιο του, οπωσδήποτε εμφορείται από δυσανεξία προς γενικεύσεις του τύπου η «ανθρώπινη φύση». Ωστόσο, αυτό το γεγονός κάποιες φορές μεγεθύνεται ή απλουστεύεται. Ο Marshall Sahlins, λ.χ., αντιπαρέβαλε τον Πελοποννησιακό πόλεμο με το εθνογραφικό παράδειγμα του Πολυνησιακού πολέμου, στα νησιά Φίτζι περί τα μέσα του 19ου αιώνα.

⁵³ Ωστόσο, για έναν επικαιροποιημένο παραλληλισμό του αριστοτελικού *ἀνθρωπολόγου-κουτσομπόλη* με τον σύγχρονό μας ανθρωπολόγο, βλ. FUCHS 2005, 12.

⁵⁴ Πρβλ. HADDON 1910, 1: «the word does not seem to have supplied a permanent want in the Greek world». Ωστόσο, θα πρέπει εδώ να συνεκτιμηθεί η απουσία όρων όπως *ζωολογία* ή *ψυχολογία*, και των συναφών τους, αντίστοιχων προς τα απαντώμενα *φυσιολογία*, *κοσμολογία* (*κοσμολογικός*) ή *θεολογία*. Και μάλιστα προς τα επίσης απαντώμενα *ζωογονία* ή *ψυχογονία*, αντίστοιχων προς τα *κοσμογονία* ή *θεογονία*. Τέλος, παρά τον πλούτο της πολιτικής θεωρίας, δεν απαντά, βέβαια, κανένας όρος συναφής προς τους σύγχρονούς μας νεολογισμούς «*πολιτογονία*» ή «*πολι(ει)ολογία*».

⁵⁵ Ο όρος, ήδη στις αρχές του 19ου αιώνα, εμφανίζεται ενίοτε σε αντίστιξη προς την «*επιστήμη*» της ανθρωπολογίας: βλ., ενδεικτικά, στην εγκυκλοπαίδεια του BROCKHAUS 1819, s.v. «*Anthrognosie*».

Τη στιβαρή συνάρθρωση της σύγκρισής τους επιστέφει ο ηχηρός ψόγος ότι ο Θουκυδίδης υιοθέτησε μια άστοχη ουσιοκρατική οπτική και, εντέλει, συνέγραψε ένα έργο «decidedly anticultural—and in the same measure antihistorical [...] If Thucydides was the true father of history, then history began by the taking of true anthropology out of it».⁵⁶ Η φρασεολογία ενδεχομένως σκανδαλίζει τους σπουδαστές της αρχαιότητας, θα οφείλαμε όμως να εστιάσουμε μάλλον την προσοχή μας όχι στην αντίστιξη προς την «anthropology» αλλά, επί λέξει, την «true anthropology». Πέρα από κάθε αμφιβολία, πρόκειται για τη στάθμιση της θουκυδίδειας ανθρωπογνωσίας έναντι της «αλήθειας» ή της «γνησιότητας» κάποιας άλλης εκδοχής «ανθρωπολογίας» των επιγόνων ή των αρνητών της. Σε αυτή καθαυτή την ιδέα υποφώσκει, όμως, ο πειρασμός μιας ουσιοκρατικής θεώρησης της ανθρωπογνωσίας, το ίδιο δηλαδή ελάττωμα που φέρεται να ευθύνεται για την «αστοχία» του Θουκυδίδα ως προς την «ανθρώπινη φύση». Εξάλλου, μιλώντας γενικότερα για τους Έλληνες, πράγματι η αναφορά τους στην «ανθρώπινη φύση» συνιστά το θεμέλιο μιας «universalistic» θέασης του κόσμου, ακριβώς όμως από τις αναζητήσεις των ίδιων έλκει την καταγωγή της και η αντίπαλή της, «relativistic» αυτή τη φορά, θέαση, με περίοπτο τρόπο στον Ηρόδοτο.⁵⁷ Η ασθενέστερη όψη, τέλος, αυτού του αντιρρητικού λόγου αφορά στην αντίφαση ανάμεσα, αφενός, στην υπερευαίσθητη μέριμνά του για την ποικιλία που η «ανθρώπινη φύση» θυσίασε στον βωμό της δήθεν καθολικότητάς της και, αφετέρου, τη σιωπηρή περιστολή του «δικαιώματος» της ελληνικής ετερότητας να αναγάγει την προοπτική της γενίκευσης σε προϋπόθεση και ζητούμενο της πνευματικής δημιουργίας της. Με άλλα λόγια, στο μέτρο που παραβλέπουμε—για να δανειστούμε την έκφραση του James Redfield⁵⁸—την «otherness of the classics», το ζήτημα συστέλλεται στη διάκριση μιας «ορθής» και μιας «εσφαλμένης» σπουδής του ανθρώπου, και εκεί έγκειται ο συνολικά τεχνητός χαρακτήρας του.

Εάν εγκύψουμε, λοιπόν, απροκατάληπτοι στην επίμαχη «ανθρώπινη φύση», το αφετηριακό ερώτημά μας θα έπρεπε να αφορά στην πρώτη—εθνογραφική, στη σύγχρονή μας ορολογία—ύλη, μέσω της οποίας διακριβώνονται οι ιδιότητές της και βέβαια, αυτό το ερώτημα συνυφαίνεται με τον πυρήνα της αριστοτελικής αποδοκιμασίας του *άνθρωπολό-*

⁵⁶ SAHLINS 2004, 118–19· πρβλ. SAHLINS 2008.

⁵⁷ Βλ. ERIKSEN και NIELSEN 2001, 2–3.

⁵⁸ REDFIELD 1991, 23.

γουν. Ο Σταγειρίτης μας μεταφέρει στον κύκλο ενός μελισσιού Αθηναίων που παράγει και μηρυκάζει τη φορβή πληροφοριών για τον κόσμο και την καθημερινότητά του, εντέλει που παραμυθιάζεται με «ψεύδεα πολλά... ἐτύμοισιν ὁμοῖα», μάλλον όμως υπερέβαλε ως προς τον αξιολογικά καταφρόνητο χαρακτήρα του κουτσομπολιού, την εμμονή και τη μαστιγα των *ἀνθρωπολόγων*. Το 1996 ο Robin Dunbar εισηγήθηκε τη θεωρία ότι η ίδια η γλώσσα γεννήθηκε για να μεταφέρει πληροφορίες όχι για τα πράγματα αλλά για τα πρόσωπα, και το κουτσομπολιό αποτέλεσε το όχημα, μέσα από το οποίο μεταφέρονταν «κοινωνικές πληροφορίες», ολοένα και κρισιμότερες για τη συνύπαρξη στο εσωτερικό αριθμητικά διογκούμενων πληθυσμών.⁵⁹ Ανεξάρτητα από τις αμφιλεγόμενες πτυχές αυτής της θεωρίας, είναι προφανές ότι η ανταλλαγή και η διακίνηση πληροφοριών συνιστά προϋπόθεση για να χαρτογραφήσει καθένας, ακόμη και ο ασθενέστερος, τη θέση του στον κόσμο των ομοίων του και, έτσι, να ενσωματωθεί σε ένα περίπλοκο ιστό δεσμών και σχέσεων. Τελικά, το κουτσομπολιό συνιστά ένα χρυσωρυχείο «κοινωνικής γνώσης», αρκεί μόνο να διαθέτουμε τη σκαπάνη της παρατήρησης για να εξορύξουμε τα πολύτιμα κοιτάσματά του· και αυτό ίσχυε κατεξοχήν για τη δημοκρατική πόλη, το πρότυπο της «ανοιχτής κοινωνίας», χάρη στην ανεμπόδιστη διάδραση των πολιτών, την ανεκτικότητα και τη διαφάνειά της.

Το δεύτερο ερώτημα αφορά στο «πρόσωπο» που φέρει την «ανθρώπινη φύση» και, συγκεκριμένα, την ανάδυση και τη βαθμιαία αποκρυστάλλωση της έννοιας του συλλογικού υποκειμένου. Εάν ανακαλέσουμε στη μνήμη ένα πρώιμο και χαρακτηριστικό παράδειγμα, τον διάλογο περί πολιτευμάτων του Ηροδότου, τότε στον ολιγαρχικό Μεγάβυζο, μολονότι ατύχησε ως προς την πρότασή του, αρμόζει ένα έπαθλο ανθρωπογνωσίας. Ο Μεγάβυζος, καθώς περιγράφει τη δημοκρατία ως κοίτη όπου πλημμυρίζει ο άμυαλος «*χείμαρρος ποταμός*» του πλήθους και αποκαλύπτει τους αναπόδραστους λόγους της αμάθειας και της ιδιάζουσας ορμής του προς την αλαζονεία (3, 81), αναπτύσσει κάτι πράγματι καινοτόμο. Ασφαλώς, δεν υπήρξε πιονέρος της κοινωνικής ψυχολογίας, προξενεί όμως έκπληξη το γεγονός ότι συγκλίνει προς μια θεμελιώδη παραδοχή της, ότι δηλαδή το πλήθος συνιστά ένα νέο υποκείμενο—«un être (*aut: un corps*) nouveau» θα το ονομάσει το 1895 ο Gustave Le Bon⁶⁰—, το οποίο μάλιστα εκδηλώνει διακριτές παρορμή-

⁵⁹ DUNBAR 1996.

⁶⁰ LE BON 1895, 15.

σεις και αποβαίνει υπαίτιο ηθικών αμαρτημάτων, στην περίπτωση μας της ύβρεως. Με ανάλογο τρόπο, ο λιβελογράφος της *Αθηναίων πολιτείας*, που ακούει κατά συνθήκη στο όνομα Γερο-Ολιγαρχικός, οφείλει τη συνεκτικότητα της πραγματείας του στην πρόσληψη του αθηναϊκού δήμου ως αυτοτελούς και αυτόρκους υποκειμένου, το οποίο σκέπτεται και δρα στη βάση σταθεροποιημένων χαρισμάτων και μειονεκτημάτων, ακριβώς όπως θα συνέβαινε εάν επρόκειτο για ένα μεμονωμένο και αξιοθαύμαστα συγκροτημένο ατομικό υποκείμενο. Με αυτή την έννοια, το «νέο» αυτό υποκείμενο έχει σαφή, ενιαία και διαρκή επίγνωση του ιδιοτελούς συμφέροντός του, και καταστρώνει οπισθόβουλα σχέδια για να ικανοποιήσει τις επιδιώξεις του. Υποκρίνεται, ψεύδεται και κομπάζει. Διαθέτει ευφυΐα που διοχετεύει με θρασύτητα στην πανουργία, οργίζεται όταν το σατιρίζουν και έχει τόση επίγνωση της κατωτερότητάς του ώστε να ψυχαγωγείται χυδαία με την ταπείνωση εκείνων που πρωτεύουν σε ό,τι το ίδιο υστερεί. Εντέλει, ο δήμος μοιάζει να έχει και τη δική του «ανθρώπινη φύση». Και, μάλιστα, αυτή η «φύση» του δεν συνιστά απλώς το άθροισμα ή το πολλαπλασιασμένο είδωλο των χαρακτήρων όσων το απαρτίζουν, και κανένας από αυτούς δεν προδιαγράφει το τελικό ποίον του. Με εξαίρεση τον στρατιωτικό βίο ή τη ναυτοσύνη, καμία ευκαιρία συλλογικότητας δεν θα μπορούσε να προσφέρει ευχερείς αφορμές για παρόμοιες γενικεύσεις, τουλάχιστον όχι στον βαθμό που συνέβη με τη δημοκρατική πόλη.

Το τρίτο ερώτημα αφορά στη διαφαινόμενη στον Αριστοτέλη έριδα σχετικά με την αρμοδιότητα των ανθρωπογνωστικών σπουδών: από ποιον και πώς παράγεται έγκυρη ανθρωπογνωσία και από ποιους παράγονται κίβδηλες απομιμήσεις της; Ανάμεσα στους περιποιημένους και σπουδαίους γραμματικά συγγενείς του, ο *άνθρωπολόγος* ξεχωρίζει από ένα περίοπτα ταπεινωτικό στίγμα. Δεν απολαμβάνει τίποτε από την αίγλη ενός φυσιολόγου, ενός αστρολόγου, ενός μετεωρολόγου ή ακόμη κι ενός μυθολόγου, ενός δηλαδή από τα σύνθετα με το -λόγος που απαντούν στον Αριστοτέλη. Ο *άνθρωπολόγος* δεν μετρά για τίποτε περισσότερο από έναν περιπτωσιολόγο. Είναι ένας επιπόλαιος και ρηχός ανθολόγος των *minimalia* της καθημερινότητας, ένας μανιακός των εφήμερων πράξεων και των ασήμαντων προσώπων. Η σύγκριση αυτού του ευτελούς αντι-παραδείγματος είτε προς τον επιμελή και ευπόληπτο «*τάνθρώπεια μανθάνοντα*» του Ξενοφώντος είτε τον *μεγαλόψυχον* του Αριστοτέλη, αυτόν που «λιγοστά τον νοιάζουν» και «τίποτε δεν θεωρεί σπουδαίο» (*Ηθ.Ν.* 4.3.34: 1125a14-5), αποβαίνει δραματική σε βάρος του.

Πιθανότατα, ο Αριστοτέλης αδυνατεί εδώ να συγκρατήσει την ενόχλησή του απέναντι σε μια λογής ανθρωπογνωσία που δεν πληροί τις προϋποθέσεις της φιλοσοφίας. Απλώς και μόνο η εμπειρική παρατήρηση της άναρχης καθημερινότητας, η κακόφημη *άνθρωπολογ(ία)* του δρόμου και των συναναστροφών, μπορεί να συνενπάρει τους δοκησίσοφους και τους *dilletantes*, όχι όμως τους σοφούς και τους σπουδαγμένους. Για να δανειστώ μια έκφραση του Eric Havelock, η φιλοσοφία προϋποθέτει «a sophisticated abstraction, [...] a considerable effort of generalization»⁶¹ και, προφανώς, κάτι τέτοιο απουσιάζει χαρακτηριστικά από το κουτσομπολιό. Αυτό δεν σημαίνει απαραίτητα ότι η ανεξάντλητη δεξαμενή του κουτσομπολιού αφήνει αδιάφορο τον φιλόσοφο, ακόμη όμως και τότε το κίνητρο και η επιδίωξή του έγκεινται στη λεγόμενη «μεγάλη θεωρία» και όχι στο περιστατικό: η διαμεσολάβηση της φιλοσοφίας αποκαθαίρει το περιστασιακό από την τετριμμένη ιδιωτικότητα και την τυχαιότητα της εμπειρίας, και το μετακινώνει στο δημόσιο ενδιαφέρον ως απόσταγμα μιας εξαντλητικής και εξαιρετικής νοητικής διεργασίας.

Ο «μέσος» άνθρωπος, η επιτομή της κοινής «ανθρώπινης φύσης», συνιστά τον ανθρωπότυπο που συγκεντρώνει το ενδιαφέρον εξίσου του καλλιεργημένου στοχαστή που «*τάνθρώπεια μανθάνει*» αλλά και του ακαλλιέργητου *άνθρωπολόγου*. Εξίσου ο πρώτος και ο δεύτερος ιχνηλατούν τις ζωές των άλλων. Ο πρώτος καταδύεται στις αβύσσους της ψυχής—ή έστω βαυκαλίζεται ότι αυτό πράττει—, ο δεύτερος ψαρεύει στον αφρό. Η ουσιώδης υπεροχή του πρώτου δεν οφείλεται μόνο σε αυτό. Ο φιλόσοφος παρατηρεί τους πολλούς, εκείνοι όμως δεν παρακολουθούν τα άδυτα της διάνοιάς του. Αυτό, τουλάχιστον, συνιστά την αφετηρία κάθε πνευματικού ελιτισμού, αρχαίου ή σύγχρονου. Αντίθετα, ο *άνθρωπολόγος* συγκεντρώνει στο ίδιο το πρόσωπό του τις ιδιότητες του παρατηρητή και του παρατηρούμενου: την ίδια στιγμή που θησαυρίζει και κοινωνεί τις εμπειρίες του εαυτού του και των άλλων, εκείνη την ίδια στιγμή καθίσταται αντικείμενο προσεκτικής παρατήρησης και αυτο-αποκαλύπτεται, ακούσια ή πάντως ασυναίσθητα. Μπορούμε να το θέσουμε απλούστερα. Πρώτον, όπως ήδη ειπώθηκε, ο πολίτης της δημοκρατούμενης Αθήνας βρίσκεται στη δίνη μιας πλούσιας ροής πληροφοριών. Δεύτερο, ο πολίτης απολαμβάνει ελεύθερος το δικαίωμα του λόγου. Αρκεί, λοιπόν, να αφουγκραστούμε τον αυθόρμητο λόγο του και τα έμπρακτα επακόλουθά του για να εξακριβώσουμε πώς διηθεί και

⁶¹ HAVELOCK 1957, 391.

νοηματοδοτεί τα ερεθίσματα του περιβάλλοντος, κι έπειτα δεν είναι δύσκολο να σταθμίσουμε την «ανθρώπινη φύση» του. Ο *άνθρωπολόγος*, καθώς φλυαρεί ασυλλόγιστα, αποδεικνύεται έτσι το αφελέστερο θήραμα ενός έμπειρου και πολυμήχανου θηρευτή, στην περίπτωσή μας ενός φιλοσόφου. Και οι φιλόσοφοι, όπως μας έχει διδάξει ο λιγομίλητος Σωκράτης στις αρχές των πλατωνικών διαλόγων, παραδοκούν πάντοτε πίσω από προσποιητή αθωότητα και αιδημοσύνη.

Ωστόσο, η αριστοτελική υποτίμηση του κουτσομπολιού δεν εδράζεται αποκλειστικά και μόνο στο αίσθημα της ανωτερότητας και τη φιλαρέσκεια του «θεωρητικού βίου». Στα συγκείμενά της εμφωλεύει μια προκατάληψη κατά της δημοκρατίας. Στο μέτρο που είναι απίθανο να συναντήσουμε τους αφιλοσόφητους *άνθρωπολόγους* ανάμεσα στους θαμώνες της Ακαδημίας ή του Λυκείου, τους εντοπίζουμε στον οίκο και την αγορά, σε κάθε τόπο συνάθροισης, τα δικαστήρια ή την εκκλησία.⁶² Κοντολογίς, εκεί όπου ο κοινωνικός χώρος κατακλύζεται από πληροφορίες, οι πληροφορίες παράγουν κοινωνικό νόημα, και αυτό το νόημα διακινείται, οργανώνεται και επιβάλλεται. Όντας ακατέργαστο, άναρχο και ετερόκλητο, διεγείρει συντηρητικά ανακλαστικά. Αυτά τα ανακλαστικά, εναντίον των λεγόντων αλλά και των λεγομένων τους, οφείλουμε τώρα να αξιολογήσουμε.

Η δημοκρατία με κανένα τρόπο δεν «επινόησε» την ανθρωπογνωσία, διάνοιξε όμως έναν ευρύ ορίζοντα για την καλλιέργειά της και προσέδωσε σε αυτήν έναν «πολιτικό» χαρακτήρα. Συγκεκριμένα, μέσα από ένα ανεπανάληπτα μεγάλο δείγμα δρώντων υποκειμένων μπορούσε τώρα με μεγαλύτερη ασφάλεια να προσδιοριστεί ο κοινός παρονομαστής που οι Έλληνες ονόμαζαν «οί πολλοί» ή απλώς «*άνθρωπεία φύσις*», και εμείς θα ονομάζαμε «μέσος άνθρωπος». Κι επίσης, μπορούσε τώρα να εξεταστεί ως αυτοτελής οντότητα η «νέα ύπαρξη», για την οποία ήδη μιλήσαμε, δηλαδή ο δήμος ως συλλογικό υποκείμενο. Δύο παραδείγματα αρκούν για να καταστεί αυτός ο ισχυρισμός διαυγέστερος. Ακόμη κι ένας απληροφόρητος αναγνώστης μπορεί εύκολα να διαισθανθεί ότι τα ηθικά έργα του Αριστοτέλη λειτουργούν ως συγκοινωνούντα δοχεία με το ρητορικό εγχειρίδιό του. Ο Σταγειρίτης διδάσκει ότι, προκειμένου να τελεσφορήσουν οι προτροπές ενός ρήτορα, θα πρέπει αυτές να εκμεταλλεύονται καταλεπτώς τον χαρακτήρα του εκάστοτε ακροατηρίου (*Ρητ.* 1390a25-27) και, έτσι, εκεί όπου άλλοι θα στηλίτευαν την καιρο-

⁶² Γενικότερα, για το κουτσομπολιό στην Αθήνα, βλ. HUNTER 1994, κεφ. 4.

σκοπία, ο ίδιος προτιμά να επικροτήσει τη δεξιοτεχνία. Αντίστοιχα, ο ομότεχνος και σύγχρονός του ρητοροδιδάσκαλος, ο Αναξιμένης από τη Λάμψακο, κωδικοποιεί τις οκτώ αξίες που οικουμενικά και διαχρονικά κάθε ακροατήριο αποτιμά θετικά και, συνεπώς, αυτές θα πρέπει να κοσμούν κάθε πρόταση που μέλλει να ασκήσει ακαταμάχητη πειθώ και να κάμψει τυχόν δισταγμούς (*Ρητ.* 1, 5). Από πού εκφύονται αυτές οι ταχυδακτυλουργίες; Από τα *ἤθη* και τις *ἕξεις*, το αντικείμενο συστηματικής παρατήρησης ενός εμπειρικού φιλοσόφου, του αληθινού μέντορα του ρήτορα. Ένα εγχειρίδιο ρητορικής συνιστά προφανώς κείμενο ρυθμιστικού λόγου, πλην όμως παλίμψηστο: πίσω από τις λέξεις και τις αράδες του διαβάζουμε ευκρινώς ένα κείμενο περιγραφικού, δηλαδή παραστατικού, λόγου, με αποκλειστικό θέμα του την «*ἀνθρωπίαν φύσιν*» και το συλλογικό υποκείμενο. Μιλώντας, ειδικότερα, για το συμβουλευτικό είδος της ρητορικής, καταλήγουμε στους συνήθειες υπόπτους, τον δήμο και τους ταγούς του. Απλώς και μόνο το γεγονός ότι όλα τα ακροατήρια μπορούν να χειραγωγηθούν μέσα από «επιστημονικά» τεκμηριωμένα τεχνάσματα προδίνει ένα στέρεα εμπεδωμένο προ-εννόημα για την ιδιοσυστασία του «μέσου ανθρώπου». Πρόκειται, ακριβέστερα, για μια προκατάληψη.

Το δεύτερο παράδειγμα αφορά στην εμβληματική για την ανθρωπογνωστική εστίασή της Παθολογία των εμφύλιων πολέμων του Θουκυδίδη, στα κεφάλαια της οποίας απαντά μάλιστα δύο φορές αυτολεξεί, από τις έξι συνολικά στο έργο του, η έννοια της «ανθρώπινης φύσης». Το πλέον πολυσυζητημένο σημείο της αφορά στην παραποίηση, από τους εμπλεκόμενους στις φατριαστικές έριδες, της καθιερωμένης σημασίας των λέξεων. Για να τεκμηριώσει τον ισχυρισμό του, ο Θουκυδίδης επιλέγει μια σειρά ζευγών, παραθέτοντας στο καθένα μια προσεκτικά επιλεγμένη λέξη και το παραχαραγμένο περιεχόμενό της (3, 82, 4-5). Ο αναγνώστης δικαιούται να διερωτηθεί εάν παρόμοιες γενικεύσεις εμπίπτουν ή όχι στην αρμοδιότητα μιας αυστηρά ιστορικής περιγραφής. Δικαιούται, επίσης, να διερωτηθεί ποια θα μπορούσε να είναι η πραγματολογική τεκμηρίωσή τους. Ξεκινώντας από το δεύτερο, είναι προφανές ότι ο ιστορικός δεν στηρίζεται εδώ ούτε σε δεδομένα που μετέφεραν ένα προς ένα οι πληροφορητές του ούτε σε γραπτά τεκμήρια, επαρκή χάρη στην πολυμέρεια και την ακρίβειά τους για τη στοιχειοθεσία ενός «γλωσσαρίου» της *στάσεως*. Αντίθετα, και απλούστερα, ο Θουκυδίδης εκκινεί σιωπηρά από την αρχή ότι οι λέξεις έχουν ένα «αληθές», πλήρες και παγιωμένο περιεχόμενο, άλλως η ιδέα της παραχάραξής τους θα

ήταν μια σπουδαιοφανής κενολογία. Κατόπιν, ευθυγραμμίζεται με τον κοινό τόπο που αφορά στον απατηλό λόγο των ρητόρων, δηλαδή των πολιτικών ή δικανικών αγορητών, και, τέλος, όντας εξοικειωμένος μέσω του σοφιστικού ρελατιβισμού με τις εκλεπτυσμένες ή τις άξεστες ολισθήσεις των νοημάτων, συνταιριάζει τα ζεύγη του. Με άλλα λόγια, το πρόπλασμα ή ο καμβάς του εγχειρήματος θα μπορούσε να προέρχεται μέσα από τα βιώματα της πόλης, ανεξάρτητα ακόμη και από τους εμφύλιους πολέμους. Οι εμφύλιοι πόλεμοι δεν διαπλάθουν ριζικά, απλώς μεταβάλλουν και εντείνουν την εκδήλωση μιας προϋπάρχουσας ροπής της «*ἀνθρωπείας φύσεως*» (3, 84, 2), φύσης ποικιλόθερμης και προσαρμοστικής και, ακριβώς για τον ίδιο λόγο, αναξιόπιστης και ασυνεπούς. Το ιστορικό υλικό των εμφύλιων αναμετρήσεων δεν φαίνεται να οδήγησε τον Θουκυδίδη σε κάποια καινοφανή ή αναπάντεχη ανακάλυψη, απλώς παρείχε την αφορμή και το έδαφος για να επαληθευτούν η αστάθεια των εννοιολογικών συνιστωσών του κόσμου των πολλών και, βέβαια, η εσκεμμένη αοριστία του δημόσιου πολιτικού λόγου.⁶³ Εντέλει, ο ιδεώδης αποδέκτης του «*κτήματος ἐς αἰεὶ*» δεν είναι μόνο ο μελλοντικός μάρτυρας μιας νέας, ζοφερής, *στάσεως* αλλά μάλλον ο καχύποπτος και απαισιόδοξος ανθρωπογνώστης που επαναπατριάζεται αύριο στην ειρηνευμένη πόλη για να ακούσει στην αγορά τις συνήθεις πομφόλυγές της με τις ίδιες πάντα έωλες λέξεις.

III

Εάν ευσταθεί ο ισχυρισμός του Διογένη Λαέρτιου για την προέλευση του δελφικού παραγγέλματος «*γνώθι σαυτόν*», τότε ο Θαλής υπήρξε ο πατριάρχης της αυτογνωσίας (1, 40). Η αυτογνωσία διανοίγει και αυτή έναν δρόμο προς την ανθρωπογνωσία. Εάν οι φιλόσοφοι διέστειλλαν τα ευρήματα της ενδοσκόπησής τους στο επίπεδο της ανθρωπότητας, τότε θα γνώριζαν τα πάντα για αυτήν: «*ἀπὸ τῶν ἐν ἡμῖν συλλογιζόμεθα καὶ περὶ τῶν ἐν τῷ ὄλῳ καὶ ἡμᾶς ἐτάζοντες καὶ εὐρίσκοντες ῥᾶον μεταβαίνομεν ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς θεωρίαν*» (= Στοβ. 3, 21, 27, 14-17). Με αυτά τα λόγια σχολίασε ο νεοπλατωνικός Πορφύριος το μήνυμα του παραγγέλματος. Αντίστροφα, σύμφωνα με τη δική τους εκδοχή των πραγμάτων, εάν οι Έλληνες γνώριζαν την «ανθρώπινη φύση», τότε θα

⁶³ Εξάλλου, η *παραδιαστολή*—την οποία πρώτος ορίζει, στις σωζόμενες πηγές μας, ο P. Rutilius Lupus (*Fig.* 1, 4· πρβλ. Κοϊντιλιανός, *Inst.* 9, 3, 65)—ανήκει στα «*σχήματα λέξεως* (*verborum figurae*)» και αφορά κατεξοχήν στα γνωρίσματα της ρητορικής τέχνης· εξαντλητική πραγμάτευση στον SKINNER 1996, 149–52.

γνώριζαν τα πάντα για τον εαυτό τους. Και σε αυτή την αμφίδρομη σχέση απολήγει, επίσης, η παραβολή της πρωτοπρόσωπης γλυκύτητας του «*ἐδίζησάμην ἐμεωυτὸν*» (Πλούτ. *Ἡθ.* 1118c = απ. 101) του Ηράκλειτου προς τη διαβόητη και βιτριολική μισανθρωπία του.

Εντέλει, για να επανέλθουμε στον «πολιτικό» χαρακτήρα τους, η αυτογνωσία και η ανθρωπογνωσία, ως γνώσεις της «ανθρώπινης φύσης», συμβαδίζουν με τη γνώση των συνανθρώπων μας και κατακτούνται *μέσω* των συνανθρώπων μας. Έτσι, ο Σωκράτης δικαιολογεί την ισόβια απροθυμία του να απομακρυνθεί από την πόλη, ούτε καν στην περιφέρειά της, με την αφοπλιστική δήλωση ότι, όντας φιλομαθής, μόνον οι «*ἐν τῷ ἄστει ἄνθρωποι*», όχι η ύπαιθρος και τα δέντρα, έχουν κάτι να τον διδάξουν (*Φαίδρ.* 230d). Τι διδασκόταν μέσα στην πόλη, το αναπτύσσει διεξοδικά αλλού, λ.χ. στην *Απολογία*, αλλά και στον *Φίληβο*: συνομιλώντας με τον Πρώταρχο, περιγράφει το αντίπαλο δέος της αυτογνωσίας, δηλαδή την πονηρία, συνοδευμένη από την άγνοια, την αβελτηρία και τη γελοιότητα (48c κεξ.). Πρόκειται για ψεγάδια ανθρώπων που αγνοούν τις αληθείς ιδιότητές τους και, περιττό να ειπωθεί, ο Σωκράτης έχει συναντήσει ικανό δείγμα τους όχι στα ερημητήρια αλλά στο πολυσύχναστο άστυ. Δεν προξενεί, μετά από αυτά, καμία έκπληξη η χαριτωμένη απλότητα της μενάνδρειας απόφανσης ότι «*κατὰ πόλλ' ἄρ' ἐστὶν οὐ καλῶς εἰρημένον τὸ "γνώθι σαυτὸν"*· *χρησιμώτερον γὰρ ἦν τὸ "γνώθι τοὺς ἄλλους"*» (240). Είτε αυτό εκφωνούνταν από κάποιον κωμικό ήρωα με σκωπτική διάθεση είτε όχι, πάντως αρμόζει σε ένα γνήσιο τέκνο της δημοκρατούμενης Αθήνας. Και αυτό, με τη σειρά του, έρχεται εν μέρει να διαψεύσει—στο μέτρο, τουλάχιστον, που έχουμε κατάνουν τα ένδον της πόλης ή τη σύγκριση μεταξύ πόλεων—το στερεότυπο ότι η εμμονή των Ελλήνων στη μελέτη του εαυτού κατέσβησε κάθε ενδιαφέρον τους για τους άλλους.⁶⁴

Γεγονός παραμένει ότι η αρνητική όψη της «ανθρώπινης φύσης», για τον καθένα και όλους μας, φιλοτεχνήθηκε στο εργαστήριο της ανθρωπογνωσίας. Μολονότι αυτό γειτονεύει με το αντίστοιχο όπου επινοήθηκε η αρχή της ισότητας και της ελευθερίας, οι *ἀνθρωπολόγοι* αντιπροσώπευαν για την ελληνική ανθρωπογνωσία τους δικούς της *ἀγεωμετρήτους*. Κωφεύοντας στην αδιακρίσια και τη μωρολογία τους, υποθέτω, η ελίτ των φιλοσόφων θα ομοφωνούσε ότι η υποτίμηση των απλοϊκών ανθρώπων του δήμου δεν υπήρξε η αιτία αλλά το αποτέλεσμα της μελέτης τους. Οι τελευταίοι, στο μέτρο που υποπτεύονταν

⁶⁴ Βλ., ενδεικτικά, ROWE 1965, 2.

ότι η ηθογραφία τους κρεμόταν από τα χείλη τέτοιων ανθρώπων, θα έσπευδαν να τους καταλογίσουν υπεροψία, μισαλλοδοξία ή ακόμη και σκοπιμότητα. Και, βέβαια, δεν θα έπαυαν να συλλέγουν τα ευτελή στιγμιότυπα της καθημερινότητας, ίσως όμως σχολιάζοντάς τα μακριά από επικριτικά βλέμματα και χαμηλόφωνα.

Βασίλης Αναστασιάδης
Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας και Ιστορίας
Πανεπιστήμιο Αιγαίου
vana@sa.aegean.gr



ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- ADRADOS, F. R. 1980–. *Diccionario Griego-Español*. Μαδρίτη: CSIC.
- ALAMANNI, C. = βλ. BRINGMANN, A.
- ALBERTUS MAGNUS (Αλβέρτος, Μέγας) = βλ. BORNET, A.
- AROSTLE, H. G. 1975. *Aristotle, The Nicomachean Ethics*. Ντόρντρεχτ/Βοστώνη: D. Reidel.
- AQUINAS, Thomas (Ακινάτης, Θωμάς) = βλ. GAUTHIER, R.-A. 1969
- ARETINUS, L. (Bruni) 1521. *Aristotelis Stagyrtae Ethicorum lib. X cum Auerr. corduben. exactiss. commentariis [...] Leonardo Aretino interprete*. Παβία: J. Paucidrapi.
- ARGYROPYLUS, J. 1542. *Decem librorum Moraliu Aristotelis, tres conversiones. Prima Argyropyli Byzantii, secunda Leonardi Aretini, tertia verò antiqua*. Παρίσι: S. Colinaeus.
- BAILLY, A. ¹¹1935 (¹1895). *Dictionnaire Grec-Français*. Παρίσι: Hachette.
- BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE, J. 1856. *Morale d'Aristote*. Παρίσι: Ladrangle/ A. Durand.
- BARTLET, R. C. και COLLINS, S. D. 2011. *Aristotle's Nicomachean Ethics: A New Translation*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- BEEKES, R. 2010. *Etymological Dictionary of Greek*. Λέιντεν/Βοστώνη: Brill.
- BEJCZY, I. P. 2011. Commentaries on Aristotle's *Nicomachean Ethics*. Στο: H. LAGERLUND (επιμ.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy*. Ντόρντρεχτ: Springer, 889–92.
- BENSELER, G. E. 1859. *Griechisch-deutsches Schul-wörterbuch*. Λειψία: B. G. Teubner.

- BENZENHÖFER, U. και ROTZOLL, M. 1991. Zur «Anthropologia» (1533) von Galeazzo Capella: Die früheste bislang bekannte Verwendung des Begriffs Anthropologie. *Medizinhistorisches Journal* 26: 315–20.
- BORNET, A. 1891. *B. Alberti Magni Opera Omnia*. 7: *Ethicorum lib. X*. Παρίσι: L. Vivès.
- BRINGMANN, A. 1891. *Summa Philosophiae ex variis libris D. Thomae Aquinatis doctoris angelici [...]* a Cosmo Alammano. 3.5: *Ethica*. Παρίσι: P. Lethielleux.
- BRISSON, R. 2007. The Question of Race in the 18th Century. Στο: *Johann Friedrich Blumenbach and the Emergence of Scientific Anthropology*, <<http://www.blumenbach-online.de/>> (07.04.2017).
- BROADIE, S. και ROWE, C. 2002. *Aristotle, Nicomachean Ethics*. Οξφόρδη/Νέα Υόρκη: Oxford University Press.
- BROCKHAUS, F. A. (επιμ.) ³1819. *Allgemeine deutsche Real-Encyclopädie für die gebildeten Stände. Conversations-Lexicon*, 1. Λειψία: F. A. Brockhaus.
- BUDÉ (Budaeus), G. 1554. *Lexicon Graeco-Latinum seu Thesaurus Linguae Graecae*. Γενεύη: J. Crispinus.
- BURIDAN, J. 1513. *Quaestiones super decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*. Παρίσι: Le Preux.
- BURLEY, W. 1521. *Burleus super libros Ethicorum*. Βενετία: Octavianus Scotus.
- BURNET, J. 1900. *The Ethics of Aristotle*. Λονδίνο: Methuen & Co.
- CARDWELL, E. 1828–30. *Aristotelis Ethicorum Nicomachorum libri decem*, 2 τ. Οξφόρδη: Clarendon.
- CASMANN, O. 1594–96. *Psychologia anthropologica sive Animae humanae doctrina*, 2 τ. Χάναου: G. Antonius.
- CHANTRAINE, P. 1968–80. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 4 τ. Παρίσι: Klincksieck.
- CHASE, D. P. ³1865. *The Nicomachean Ethics of Aristotle*. Λονδίνο: Rivingtons.
- CRAMER, J. A. 1839. *Anecdota Graeca e codd. manuscriptis bibliothecae regiae Parisiensis*, 1. Οξφόρδη: E typographeo academico.
- CRISP, R. 2000. *Aristotle. Nicomachean Ethics*. Κέμπριτζ/Νέα Υόρκη: Cambridge University Press.
- DIRLMEIER, F. ²1960. *Nikomachische Ethik* (Aristotle. Werke in deutscher Übersetzung, 6). Βερολίνο: Akademie Verlag.
- DORANDI, T. 1991. *Storia dei filosofi. Platone e l'Accademia* (PHerc 1021 e 164). Νάπολη: Bibliopolis.
- DUNBAR, R. I. M. 1996. *Grooming, Gossip, and the Evolution of Language*. Λονδίνο: Faber and Faber.
- ERIKSEN, T. H. και NIELSEN, F. S. 2001. *A History of Anthropology*. Λονδίνο: Pluto Press.
- ESTIENNE, H. = βλ. STEPHANUS (Estienne), H.
- FELICIANUS, J. B. (-o, G. B.) 1542. *Aristotelis Stagiritae summi philosophi Ethicorum sive Moraliu Nicomachiorum libri decem*. Βασιλεία: Oporinus (= 1543. *Aristotelis Stagiritae Moralia Nichomachia*. Παρίσι: I. Roigny = 1662.

Veterum scholiastarum Græcorum Eustratii, Aspasii, Michaelis Ephesii aliorumque commentationes eruditissimae in Aristotelis opus Ethicum ad Nicomachum. Χέλμσταντ: H. Mullerus).

- FLÜELER, C. 2008. Teaching *Ethics* at the University of Vienna: The making of a commentary at the Faculty of Arts (A case study). Στο: Ι. Ρ. ΒΕΙΤΣΥ (επιμ.), *Virtue Ethics in the Middle Ages. Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200-1500.* Λέιντεν/Βοστώνη: Brill, 277–323.
- FUCHS, P. 2005. *Konturen der Moderne.* Μπίλεφελντ: Transcript.
- GAISER, K. 1988. *Philodems Academica.* Στουτγάρδη/Μπαντ Κάνστατ: Frommann/Holzboog.
- GARVE, C. 1801. *Die Ethik des Aristoteles, 2.* Μπρεσλάου: W. Gottlieb Korn.
- GAUTHIER, R.-A. 1951. *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne.* Παρίσι: J. Vrin.
- _____, 1969. *Sententia libri Ethicorum* (: *Sancti Thomae de Aquino. Opera Omnia. Editio Leonina* 47.2). Ρώμη: Ad Sanctae Sabinae.
- _____, 1973. *Ethica Nicomachea* (: *Aristoteles Latinus* 26.1-3, fasc. 4). Βρυξέλλες/Λέιντεν: Brill/Desclée de Brouwer.
- GAUTHIER R.-A. και JOLIF, J.Y. 1959. *L'Éthique à Nicomaque.* Λουβέν/Παρίσι: Publications Universitaires de Louvain/Béatrice-Nauwelaerts.
- GERALDUS (Odonis) 1500. *Sententia libri Ethicorum* (*Sancti Thomae de Aquino. Opera Omnia. Editio Leonina* 47.2). Βενετία: S. de Luere.
- GESSNER, C. και HARTONG, J. 1562. *ΛΕΞΙΚΟΝ sive dictionarium Graecolatini.* Βασιλεία: Hieronymus Curio.
- GIGON, O. ²1967. *Die Nikomachische Ethik.* Ζυρίχη: Artemis Verlag.
- GOODWIN, W. W. 1904. *Demosthenes, De Corona.* Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- GRANT, A. ⁴1885. *Aristotle's Ethics, 2.* Λονδίνο: Longmans/Green.
- GROSSETESTE, R. = βλ. GAUTHIER 1973.
- HAAS, J.-G. 1796–1801. *Vollständiges Griechisch-Teutsches Wörterbuch, 2 τ.* Λειψία: Schwickert.
- HADDON, A. C. 1910. *History of Anthropology.* Νέα Υόρκη/Λονδίνο: G. P. Putnam's Sons.
- HARVEY, R. 1593. *Philadelphus, or a Defence of Brutes and the Brutans History.* Λονδίνο: J. Wolfe.
- HAVELOCK, E. A. 1957. *The Liberal Temper in Greek Politics.* Νιου Χέιβεν: Yale University Press.
- HUNDT, M. 1501. *Antropologium de hominis dignitate, natura et proprietatibus, de elementis, partibus et membris humani corporis.* Λειψία: Wolfgang Stöckel.
- HUNT, J. 1863. Introductory address on the study of anthropology. *The Anthropological Review* 1: 1–20.
- HUNTER, V. G. 1994. *Policing Athens: Social Control in the Attic Lawsuits, 420–320 B.C.* Πρίνστον: Princeton University Press.

- IRWIN, T. ²1999. *Aristotle, Nicomachean Ethics*. Ινδιανάπολη: Hackett.
- JENISCH, D. 1791. *Die Ethik des Aristoteles*. Γκντανσκ: F. Troschel.
- JUNIUS, H. 1548. *Lexicon sive dictionarium Graecolatinum*. Βασιλεία: H. Petrus.
- KIRCHMANN, J. H. VON 1876. *Aristoteles Nikomachische Ethik*. Λειψία: E. Koschny.
- KLUCKHOHN, C. 1961. *Anthropology and the Classics*. Πρόβιντενς: Brown University Press.
- KONSTAN, D. 2006. *Aspasius. On Aristotle's «Nicomachean ethics 1-4, 7-8»*. Ιθάκη, N.Y.: Cornell University Press.
- KRÜGER, R. 1992. *Die Werke des Konrad von Megenberg, 2.4*. Στουτγάρδη: A. Hiersemann.
- LASSERRE, F. 1983. Hermodore de Syracuse dans *PHerc.* 1021 et 164? *Cronache Ercolanesi* 13: 63–74.
- LASSON, A. 1909. *Nikomachische Ethik*. Ιένα: Diederichs.
- LE BON, G. 1895. *Psychologie des foules*. Παρίσι: F. Alcan.
- LEONARDUS, Aretinus (Bruni) = βλ. ARETINUS, L. (Bruni).
- LIDDELL, H. G., SCOTT, R. και JONES, H. S. ⁹1940. *A Greek-English Lexicon*. Οξφόρδη: Clarendon Press.
- LITZINGER, C. I. 1964. *Thomas Aquinas. Commentary on the Nicomachean Ethics*. Σικάγο: H. Regnery.
- LOVEJOY, A. O. και BOAS, G. 1935. *Relativism and Related Ideas in Antiquity*. Βαλτιμόρη: John Hopkins University Press.
- MARTIN, Maistre le 1500. *Ethica ad Nicomachum Henrico Krosbein interprete cum commentariis Martini Magistri et Johannis Burani*. Παρίσι: A. Bocard.
- _____, 1510. *Questiones morales magistri Martini perspicacissimi theologie professoris de fortitudine novissime ab erratis mendisque limate*. Παρίσι: J. Granion.
- MEGENBERG K. VON = βλ. KRÜGER, R.
- MERCKEN, H. P. F. 1990. The ancient commentators on Aristotle's *Ethics*. Στο: R. SORABJI (επιμ.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*. Λονδίνο: Duckworth & Co., 407–43.
- MONTANARI, F. ²2004 (¹1995). *Vocabolario della lingua greca*. Τορίνο: Loescher.
- _____, 2015. *The Brill Dictionary of Ancient Greek*. Λέιντεν/Βοστώνη: Brill.
- MÜHLMANN, W. E. ²1968. *Geschichte der Anthropologie*. Φραγκφούρτη/Βόννη: Athenäum Verlag.
- MÜLLER, K. E. 1997 (¹1972). *Geschichte der antiken Ethnologie*. Ράινμπεκ: Rowohlt.
- MYRES, J. L. 1908. Herodotus and anthropology. Στο: R. R. MARETT (επιμ.), *Anthropology and the Classics*. Οξφόρδη: Clarendon Press, 121–68.
- NAU, P. 2007. *L'Éthique de Nicomaque. Aristote*, <[http://www.documentaca-tholicaomnia.eu/03d/-384_-322,_Aristoteles,_Ethique_a_Nicomaque_\(Pascal_Nau\),_FR.pdf](http://www.documentaca-tholicaomnia.eu/03d/-384_-322,_Aristoteles,_Ethique_a_Nicomaque_(Pascal_Nau),_FR.pdf)> (23.03.2019).

- OSTWALD, M. 1962. *Nicomachean Ethics*. Ινδιανάπολη/Νέα Υόρκη: Bobbs-Merrill.
- PAKALUK, M. 2005. *Aristotle's Nicomachean Ethics. An Introduction*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- PAPE, W. ²1849 (¹1842). *Griechisch-Deutsches Handwörterbuch*. Μπράουνσβαϊκ: F. Vieweg.
- PASSOW, F. ⁵1841–57 (¹1819–24). *Handwörterbuch der griechischen Sprache*. Λειψία: F. C. W. Vogel.
- PETERS, F. H. ⁵1893. *The Nicomachean Ethics of Aristotle*. Λονδίνο: Kegan Paul/Trench/Trübner.
- RACKHAM, H. 1926. *The Nicomachean Ethics*. Λονδίνο/Νέα Υόρκη: W. Heinemann/G. P. Putnam's sons.
- REDFIELD, J. 1991. Classics and anthropology. *Arion* 1: 5–23.
- REEVE, C. D. C. 2014. *Aristotle. Nicomachean Ethics*. Ινδιανάπολη: Hackett.
- REICHENBACH, J. F. J. 1818. *Allgemeines Griechisch-Deutsches und Deutsch-Griechisches Handwörterbuch zum Schulgebrauch*. Λειψία: J. A. Barth.
- RIECKHER, J. 1856. *Aristoteles Werke*. 6. Nikomachische Ethik. Στουτγάρδη: J. B. Metzler.
- RIEMER, F. W. ³1819–20. *Griechisch-Deutsches Hand-Wörterbuch*. Ιένα/Λειψία: F. Frommann.
- ROLFES, E. ²1911. *Aristoteles' Nikomachische Ethik*. Λειψία: F. Meiner.
- ROSS, W. D. 1925. *Ethica Nicomachea*. Οξφόρδη: Clarendon Press.
- ROST, V. C. F. 1829. *Griechisch-deutsches Wörterbuch für den Schulgebrauch*. Ερφούρτη/Γκότα: Hennings Buchhandlung.
- ROWE, H. J. 1965. The Renaissance foundations of anthropology. *American Anthropologist* 67.1: 1–20.
- SAHLINS, M. 2004. *Apologies to Thucydides. Understanding History as Culture and Vice Versa*. Σικάγο/Λονδίνο: University of Chicago Press.
- _____, 2008. *The Western Illusion of Human Nature*. Σικάγο: Prickly Paradigm Press.
- SCAPULA, I. 1605. *Lexicon graeco-latinum novum*. Βασιλεία: S. Henricopetrus (= 1637. *Lexicon graecolatinum novum*. Λονδίνο: T. Harper).
- SCHNEIDER, J. G. T. ³1819 (¹1805). *Griechisch-Deutsches Wörterbuch [= Kritisches griechisch-deutsches Handwörterbuch]*. Λειψία: Hahnsche Buchhandlung.
- SIKES, E. E. 1914. *The Anthropology of the Greeks*. Λονδίνο: D. Nutt.
- SKINNER, Q. 1996. *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Κέιμπριτζ: Cambridge University Press.
- STAHR, A. 1863. *Aristoteles' Nikomachische Ethik*. Στουτγάρδη: Kraus & Hoffmann.
- STEPHANUS (Estienne), H. 1572. *Thesaurus graecae linguae*. Παρίσι: F. Didot.
- TAYLOR, C. C. W. 2006. *Aristotle, Nicomachean Ethics. Books II-IV*. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- TAYLOR, T. 1818. *The Rhetoric, Poetic and Nicomachean Ethics of Aristotle*, 2. Λονδίνο: J. Black.

- THOMPSON, W. H. 1868. *The Phaedrus of Plato*. Λονδίνο/Νέα Υόρκη: Whittaker/Bell.
- THOMSON, J. A. K. 1953. *The Ethics of Aristotle. The Nicomachean Ethics*. Βαλτιμόρη: Penguin.
- THUROT, J.-F. 1823. *La Morale et la Politique d'Aristote*. Παρίσι: F. Didot.
- TOPINARD, P. 1876. Anthropologie, ethnologie et ethnographie. *Bulletins de la Société d'Anthropologie de Paris. 2ème Série*, 11: 199–229.
- TOUSSAIN (Tusanus), J. 1552. *Lexicon Graecolatinum, ingenti vocum accessione*. Παρίσι: C. Guillard/C. Chevallonus/G. Merlin.
- TRICOT, J. 1959. *Atistote, Éhique à Nicomaque*. Παρίσι: J. Vrin.
- VACANT, J.-M.-A. 1885. *Les versions latines de La Morale à Nicomaque antérieures au XVe siècle*. Αμμένη/Παρίσι: Rousseau-Leroy/Taranne.
- VERMEULEN, H. F. 2015. *Before Boas: The Genesis of Ethnography and Ethnology in the German Enlightenment*. Λίνκολν/Λονδίνο: University of Nebraska Press.
- VOLLBEDING, J.-C. 1784. *Griechisch-deutsches Handwörterbuch zum Schulgebrauch*. Λειψία: E. B. Schwickert.
- VRIES, G. J. DE 1969. *A Commentary on the Phaedrus of Plato*. Άμστερνταμ: A. M. Hakkert.
- WEIL, É. 1946. L'anthropologie d'Aristote. *Revue de Métaphysique et de Morale* 51: 7–36 (= 1970. *Essais et conférences*, 1. Παρίσι: J. Vrin, 9–43).
- YUNIS, H. 2011. *Plato. Phaedrus*. Κέμπριτζ: Cambridge University Press.
- ZANATTA, M. 1986. *Aristotele, Etica Nicomachea*. Μιλάνο: Rizzoli.
- ZEDLER, J. H. (επιμ.) 1732. *Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, 2. Χάλλε/Λειψία: J. H. Zedler.



Ἀνθρωπολόγοι, knowledge of man
and “human nature” in the democratic polis

Vasilis I. ANASTASIADES

Abstract

Ἀνθρωπολόγος occurs only as a hapax in Greek literature, namely in Aristotle’s *Nicomachean Ethics*. Lexicographers, translators and, most of all, commentators have been repeatedly at pains to render its precise meaning. At any rate, one must admit that the word is interwoven with gossip, whence its undoubtedly pejorative overtone. In the context of this study, ἀνθρωπολόγος’ semantics is reconsidered as regards both the denotative and the connotative values of the word. Moreover, Aristotle’s deprecation of gossip is scrutinised in terms of a philosopher’s contempt for the trivial attributes of an “average person” or the demos, as revealed and expressed in the actual circumstances of the polis. Democracy, with its unprecedented open character, is alleged to have provided ample material for justifying this claim on the part of an elite of thinkers, in their quest of a thorough “knowledge of man”, eventually the knowledge of “human nature”.

