

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ

ΑΡΙΑΔΝΗ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΕΤΗΡΙΔΑ
ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ

ΤΟΜΟΣ
ΔΕΚΑΤΟΣ

ΡΕΘΥΜΝΟ 2004

© 2004 Το copyright ανήκει στους συγγραφείς των κειμένων

Αριάδνη: Επιστημονική Επετηρίδα της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου
Κρήτης. Ρέθυμνο, 1983-

284 σ. : εικ. ; 25 εκ.

τ. 10 (2004)

ISSN 1105-1914

1. Κρήτη (Ελλάδα) – Περιοδικά. 2. Ελληνική Φιλολογία – Περιοδικά. I. Τίτλος

DF 901.C78 A83

LCCN 85-648880

ΕΚΤΥΠΩΣΗ

Εκδοτικές Επιχειρήσεις Καλαϊτζάκης Α.Ε.

Λεωφ. Κουντουριώτη 138, Ρέθυμνο 741 00

Τηλ. 28310 22867, 28310 55573 Fax 28310 28258

e-mail: krit-ep@ret.forthnet.gr

Ηλεκτρονική σελιδοποίηση: *Έλενα Νταντή*

ΑΡΙΑΔΗ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΕΤΗΡΙΔΑ
ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ
ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΚΡΗΤΗΣ

ΣΥΝΤΑΚΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ
ΓΙΑ ΤΟ ΠΕΡΙΟΔΙΚΟ “ΑΡΙΑΔΝΗ”

ΠΡΟΕΔΡΟΣ

ΙΩΑΝΝΑ ΓΙΑΤΡΟΜΑΝΩΛΑΚΗ
Κοσμήτορας της Φιλοσοφικής Σχολής

ΜΕΛΗ

ΟΛΓΑ ΓΚΡΑΤΖΙΟΥ
Αναπληρώτρια Καθηγήτρια του Τμήματος Ιστορίας – Αρχαιολογίας

ΓΙΩΡΓΟΣ ΖΩΓΡΑΦΙΔΗΣ
Επίκουρος Καθηγητής του Τμήματος Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών

ΣΤΑΥΡΟΣ ΦΡΑΓΚΟΥΛΙΔΗΣ
Αναπληρωτής Καθηγητής του Τμήματος Φιλολογίας

Περιεχόμενα

ΟΛΓΑ ΓΚΡΑΤΖΙΟΥ, Μνήμη Στέλλας Παπαδάκη-Okeland	9
ΛΟΥΚΙΑ ΑΘΑΝΑΣΑΚΗ, Charles P. Segal – In memoriam	11
ANDREAS MARKANTONATOS, Mystic Filters for Tragedy: Orphism and Euripides' <i>Rhesus</i>	15
ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΚΑΒΟΥΛΑΚΟΣ, Η μετάφραση και η ερμηνεία του πρώτου στάσιμου της <i>Αντιγόνης</i> από τον Μάρτιν Χάιντεγκερ	49
ΘΕΟΧΑΡΗΣ ΔΕΤΟΡΑΚΗΣ, Θεσσαλονικείς Υμνογράφοι (6-12 αι.)	71
ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΜΟΥΣΤΑΚΑΣ, Οι Μεσαιωνικές Εβραϊκές κοινότητες της Ζίχνας και της Καστοριάς: Αρχαϊκές μαρτυρίες	85
ΓΙΩΡΓΟΣ ΖΩΓΡΑΦΙΔΗΣ, Ο Παντοκράτωρ Ζευς του Πλήθωνος: Ενολογία, μοναρχία, πολυθεϊσμός	101
ΕΡΑΜΙΝΟΝΔΑΣ ΒΑΜΡΟΥΛΙΣ, La causalité et le vide: Spinoza et Descartes	135
ΜΙΧΑΗΛ ΠΑΣΧΑΛΗΣ, Η αφηγηματοποίηση της μεταφοράς των «φώτων» στον <i>Παπατρέχα</i> και τον <i>Λογιώτατο Ταξιδιώτη</i>	147
ΑΝΤΩΝΗΣ ΓΛΥΤΖΟΥΡΗΣ, Ο νεαρός Πέλος Κατσέλης: Η διαμόρφωση του σκηνοθέτη στα χρόνια του Μεσοπολέμου	169
ΣΠΥΡΟΣ ΣΑΚΕΛΛΑΡΟΠΟΥΛΟΣ, Σχεδιάγραμμα για την περιοδολόγηση των σταδίων και των φάσεων του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής	193
ΑΝΤΩΝΗΣ ΓΕΩΡΓΟΥΛΑΣ, Νέες συλλογικές οντότητες της κοινωνικής θεωρίας στην πολιτική	219

GERASIMOS KAKOLIRIS, Of Lacan, Derrida and Women 241

ΕΡΕΥΝΗΤΙΚΕΣ ΚΑΙ ΕΚΠΑΙΔΕΥΤΙΚΕΣ ΔΡΑΣΤΗΡΙΟΤΗΤΕΣ
ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ

Σύγχρονες προοπτικές στην αρχαιολογική εκπαίδευση:

Μια πιλοτική εφαρμογή του Πανεπιστημίου Κρήτης (Κατερίνα Κόπακα) ... 265

6ο Διεθνές Συνέδριο Γλωσσολογίας..... 275

Δραστηριότητες της Φιλοσοφικής Σχολής (2002-2003)..... 277

Μνήμη Στέλλας Παπαδάκη-Okland

Στις 21 Δεκεμβρίου 2002 πέθανε στο Ηράκλειο η Στέλλα Παπαδάκη-Όκλαντ, από τα παλιότερα μέλη της Φιλοσοφικής Σχολής. Η Στέλλα Παπαδάκη-Όκλαντ γεννήθηκε το 1937 στο Ηράκλειο της Κρήτης, όπου και πήγε σχολείο. Σπούδασε Αρχαιολογία στη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Αθηνών. Αμέσως μετά την αποφοίτησή της, το 1960, έλαβε μέρος στο διαγωνισμό της Αρχαιολογικής Υπηρεσίας, που εκείνη την εποχή βρισκόταν σε περίοδο αναδιοργάνωσης, και διορίστηκε επιμελήτρια Βυζαντινών Αρχαιοτήτων στην Κρήτη. Η προστασία των βυζαντινών μνημείων ήταν ως τότε σχεδόν ανύπαρκτη στο νησί, υποτυπώδης και η καταγραφή τους, καθώς Εφορεία αρμόδια για τα μετά την Αρχαιότητα μνημεία δεν υπήρχε στην Κρήτη πριν από το τέλος της δεκαετίας του 1960. Τα πρώτα αυτά χρόνια της υπηρεσιακής της ζωής η Στέλλα, που εργαζόταν ως υφισταμένη και στενή συνεργάτις των αρχαιολόγων της Κρήτης, του Νικολάου Πλάτωνα και του Στυλιανού Αλεξίου, τα αφιέρωσε στον εντοπισμό βυζαντινών μνημείων και στην επίβλεψη των πρώτων αναστηλωτικών εργασιών σε εκκλησίες και των πρώτων εργασιών συντήρησης σε τοιχογραφίες. Από την εποχή εκείνη χρονολογείται το ιδιαίτερο ενδιαφέρον της για τη βυζαντινή ζωγραφική της Κρήτης και η φιλοδοξία της να εντοπίσει τις ιδιαιτερότητες της ζωγραφικής αυτής. Το ερευνητικό αυτό ενδιαφέρον τη συνόδεψε έκτοτε σε όλη τη σταδιοδρομία της.

Το 1965 μετατέθηκε στην Αθήνα, στο Βυζαντινό Μουσείο, από το οποίο απομακρύνθηκε αυθαίρετα από τη χούντα. Αποχώρησε τότε, το 1969, από την Αρχαιολογική Υπηρεσία και το 1970 έφυγε στη Γερμανία ως υπότροφος του ιδρύματος Alexander von Humboldt, όπου συνέχισε τις σπουδές της, αρχικά στο Μόναχο και στη συνέχεια στη Χαϊδελβέργη (1970-1974). Εκεί, κοντά στον καθηγητή Hans Belting, ιστορικό της τέχνης που βρισκόταν τότε στην αρχή της λαμπρής σταδιοδρομίας του και μόλις είχε ολοκληρώσει σημαντικές μελέτες για το βυζαντινό εικονογραφημένο χειρόγραφο βιβλίο, στράφηκε σε νέο ερευνητικό αντικείμενο, τα εικονογραφημένα χειρόγραφα. Η διδακτορική της διατριβή *The Illustration of the Byzantine Job*

Manuscripts ολοκληρώθηκε το 1979 και υποστηρίχθηκε στο Πανεπιστήμιο της Χαϊδελβέργης.

Εν τω μεταξύ από το 1975 είχε επανέλθει στην Αρχαιολογική Υπηρεσία, και πάλι στο Βυζαντινό Μουσείο της Αθήνας, όπου συμμετείχε στη μερική επανέκθεσή του. Το 1977 παραιτήθηκε οριστικά από την Αρχαιολογική Υπηρεσία και εγκαταστάθηκε στην Κρήτη. Από το 1980 δίδαξε, ως Ειδική Επιστήμων, Βυζαντινή Αρχαιολογία στη νεοσύστατη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Κρήτης, πριν καλά καλά να έχουν δημιουργηθεί τα Τμήματά της (1982). Από το 1985 Αναπληρώτρια Καθηγήτρια στο Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας και στη συνέχεια (από το 1993) Καθηγήτρια, εργάστηκε 22 χρόνια στο Πανεπιστήμιο Κρήτης. Από τις πρώτες μέρες της δημιουργίας του Τμήματος Ιστορίας και Αρχαιολογίας συμμετείχε πάντα ενεργά στο χτίσιμο του Προγράμματος Σπουδών του και στη σφυρηλάτηση των αρχών λειτουργίας του.

Στην πολύχρονη πανεπιστημιακή θητεία της διετέλεσε Πρόεδρος του Τμήματος, επανειλημμένα Διευθύντρια του Τομέα Αρχαιολογίας και Ιστορίας της Τέχνης και μέλος της Συγκλήτου. Υπήρξε εμπνεύστρια και οργανώτρια του Μεταπτυχιακού Προγράμματος στις Βυζαντινές Σπουδές και προώθησε τις συνεργασίες με άλλες ειδικότητες και με βυζαντινολόγους από Πανεπιστήμια της Ελλάδας και του εξωτερικού.

Το επιστημονικό της έργο, δημοσιευμένο σε ελληνικά και ξένα περιοδικά και συλλογικούς τόμους, περιστρέφεται γύρω από τη βυζαντινή ζωγραφική της Κρήτης και από την εικονογράφηση βυζαντινών χειρογράφων.

Εκπροσωπώντας την άποψη ότι το Πανεπιστήμιο θα πρέπει να έχει ενεργή ανάμιξη στη ζωή της Κρήτης, ανέλαβε και συντόνισε προγράμματα για τα μνημεία του νησιού και για το κρητικό ιστορικό τοπίο. Συμμετείχε ενεργά στην Εταιρεία Κρητικών Ιστορικών Μελετών, από το 1994 και ως μέλος του Διοικητικού της Συμβουλίου, από το 1997 ως Αντιπρόεδρος. Με την ιδιότητά της αυτή οργάνωσε και επέβλεψε την επανέκθεση στο Ιστορικό Μουσείο Κρήτης.

Η παρηγοσία της, το υψηλό ακαδημαϊκό ήθος, μια σπάνια αίσθηση αξιοπρέπειας, είναι αυτά που θα λείψουν περισσότερο από το Πανεπιστήμιο Κρήτης και τη Φιλοσοφική Σχολή. Από το Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας θα λείπει επιπλέον η ξεστή ανθρώπινη παρουσία και η ευεργετική σιγουριά που πηγάζε από την αίσθησή της του μέτρου.

Charles P. Segal – In memoriam

Ο κορυφαίος Αμερικανός κλασικός φιλόλογος Charles Segal δεν είναι πια ανάμεσά μας να μας συντροφεύει με το σπινθηροβόλο πνεύμα του και τη βαθύτατη σοφία του. Έφυγε την πρωτοχρονιά του 2002, μετά από πολύμηνη γενναία μάχη με την πιο άγρια μορφή καρκίνου. Ήταν 65 ετών. Διατήρησε μέχρι το τέλος πλήρη πνευματική διαύγεια και έφυγε απόλυτα συμφιλιωμένος με την ιδέα του θανάτου, έχοντας στο πλευρό του τη γυναίκα του Nancy Jones, τον αδελφό του, τα τρία του παιδιά, καθώς και φίλους, συναδέλφους και μαθητές του απ' όλο τον κόσμο.

Γεννήθηκε στη Βοστώνη το 1936. Φοίτησε στο περίφημο Boston Latin School και στη συνέχεια στο Harvard (BA 1957, *summa cum laude*/PhD 1961), όπου έλαβε πλήθος τιμητικών διακρίσεων που υπήρξαν προάγγελοι μιας λαμπρής πνευματικής και ακαδημαϊκής πορείας. Δίδαξε στο University of Pennsylvania (1964-67), στο Brown (1968-86), στο Princeton (1987-90) και από το 1990 μέχρι και το θάνατό του κατείχε την έδρα Walter C. Klein στο Harvard. Υπήρξε επίσης επισκέπτης καθηγητής σε διάφορα Πανεπιστήμια στην Αμερική (Brandeis 1974, Columbia 1979), στην Ευρώπη (Ecole des Hautes Etudes 1975-76, Ecole Normale Supérieure 1982, American Academy in Rome 1986) και στην Αυστραλία (U. of Melbourne 1978). Από την πληθώρα υποτροφιών και άλλων τιμητικών διακρίσεων που του απονεμήθηκαν αναφέρουμε ενδεικτικά ότι υπήρξε καταρχάς υπότροφος (1967-68) και αργότερα μέλος του διοικητικού συμβουλίου του Κέντρου Ελληνικών Σπουδών στη Washington (1987-92) και ότι εξελέγη μέλος της Αμερικανικής Ακαδημίας Τεχνών και Επιστημών το 1992 και πρόεδρος της American Philological Association το 1994.

Ήδη στις αρχές της δεκαετίας του '80 γινόταν λόγος στους κύκλους των κλασικών φιλολόγων διεθνώς για το φαινόμενο Segal και η φήμη του ενισχυόταν όλο και περισσότερο καθώς πέραναν τα χρόνια. Η συγγραφική του παραγωγή χαρακτηρίζεται από ένα μοναδικό συνδυασμό καινοτόμου και δημιουργικού διαλόγου με τα κείμενα της κλασικής γραμματείας, αφομοίωσης και συγκερασμού της παραδοσιακής φιλολογίας με σύγχρονες ερμηνευτικές τάσεις της θεωρίας της λογοτεχνίας, σπάνιας

εναισθησίας, εύρους και βαθύτητας αρχαιομάθειας. Το δημοσιευμένο έργο του αριθμεί πάνω από δεκαοκτώ βιβλία, πολλά ήδη μεταφρασμένα σε διάφορες γλώσσες, και εκατοντάδες άρθρων και βιβλιοκρισιών. Μία σχεδόν πλήρης εργογραφία έχει πρόσφατα δημοσιευθεί στο περιοδικό *Harvard Studies in Classical Philology* 101 (2003) 1-28. Τό τεράστιο αυτό έργο επικεντρώνεται, χωρίς να περιορίζεται, στη ερμηνεία της αρχαίας ελληνικής τραγωδίας, του ελληνικού και ρωμαϊκού έπους και της ελληνικής και ρωμαϊκής λυρικής ποίησης. Χαρακτηριστικό παράδειγμα του πάθους και της ολόψυχης αφοσίωσής του στα κλασικά γράμματα αποτελεί το γεγονός ότι τους μήνες της σκληρής του πάλης με την ανίατη νόσο κατάφερε να ολοκληρώσει τη μετάφραση και το σχολιασμό της *Αντιγόνης* του Σοφοκλή, που είχε αναλάβει σε συνεργασία με τον ποιητή Reginald Gibbons για την οικεία σειρά της Οξφόρδης.

Το εντυπωσιακό σε ποιότητα και ποσότητα καινοτόμο συγγραφικό έργο του Segal ανακλά εν μέρει μόνο τη βαθύτατη γνώση και καλλιέργεια του σπουδαίου αυτού ανθρώπου. Όσοι τον γνώριζαν από κοντά, είχαν την τύχη να γίνουν κοινωνοί μιας απέραντης γνώσης και δημιουργικής σκέψης που αγκάλιαζε την κλασική και σύγχρονη λογοτεχνική παραγωγή, το θέατρο και τον κινηματογράφο. Την άνοιξη του 2001, όταν η ιατρική διάγνωση έκανε το γύρο του κόσμου κεραινοβολώντας όλους όσους τον αγαπούσαν και τον θαύμαζαν, η ατμόσφαιρα στο σπίτι της οδού Irving στο Cambridge έγινε βαριά, αλλά η ζωή δεν άλλαξε. Παρά την εξάντληση που του προκαλούσε η θεραπευτική αγωγή, ο Charlie διάβαζε και έγραφε κάθε μέρα, όπως συνήθιζε μια ολόκληρη ζωή. Και μέσα σε μια ατμόσφαιρα άφατης θλίψης συνέχιζε να μας εκπλήσσει και να μας συνεπαίρνει μιλώντας μας για μυθιστορήματα που μόλις είχαν κυκλοφορήσει και που όπως πάντα —σαν τίποτα να μην είχε στο μεταξύ αλλάξει— είχε προλάβει να διαβάσει και να σκεφθεί.

Το βάθος και το εύρος των γνώσεων του Segal υπήρξε παροιμιώδες. Ο ίδιος απέδιδε την εξαιρετική κατάρτισή του στην παιδεία που έλαβε στο Boston Latin School, όπου όπως συχνά έλεγε «no amount of work was ever considered impossible». Ένα επεισόδιο που μου διηγήθηκε η γυναίκα του λίγο μετά το θάνατό του αποτελεί εύγλωττη μαρτυρία για τις πνευματικές προκλήσεις που εκλήθη να αντιμετωπίσει σε νεανική ηλικία. Κατά την είσοδό τους σε μιά συνάντηση των αποφοίτων της τάξης του 1957 του Harvard μια ομάδα συμφοιτητών του που ήταν και συμμαθητές του στο Boston Latin School άρχισε να τον επευφημεί φωνάζοντας: “Segal, Segal, he’s a legend, he graduated first in our class”. Η νεανική αυτή αριστεία υπήρξε εμβληματική μιας πλήρως καταξιωμένης, αλλά δύσκολης πνευματικής πορείας.

Ο Segal ήταν άνθρωπος με ισχυρές απόψεις. Ως φιλόλογος ανδρώθηκε σε μια περίοδο έντονης αντιπαλότητας των καινοτόμων με τις παραδοσιακές ιδέες. Ο ίδιος επέλεξε το δρόμο της ανανέωσης και συνεισέφερε τα μέγιστα στην αποδοχή, εδραίωση και διάδοση νέων ερμηνευτικών προσεγγίσεων χάρη στην αδιαμφισβήτητη στέρεη φιλολογική του σκευή η οποία του επέτρεψε να κρατήσει ανοιχτό το διάλογο με τους προβληματισμούς της παραδοσιακής έρευνας. Είναι ενδεικτικό του σπάνιου ήθους του και της πνευματικής του ακεραιότητας ότι τόσο από τη γραπτή όσο και από την προφορική υποστήριξη των κατά καιρούς αιρετικών απόψεών του απουσίαζε ανέ-

καθεν κάθε ίχνος μισαλλοδοξίας. Απαύγασμα του σεβασμού του για την παράδοση, και της φυσικής του τάσης να ανοίγει νέους δρόμους, αποτελεί ο βαρυσήμαντος λόγος που απηύθυνε στα μέλη της Ένωσης Αμερικανών Φιλολόγων από το βήμα του προέδρου το 1994 [TAPA 125 (1995), 1-26]. Στην αξέχαστη και πολυσυζητημένη αυτή ομιλία, μέσα από μια θαυμαστή περιήγηση στα διασταυρούμενα μονοπάτια παραδοσιακών και νεωτερικών προβληματισμών, ανέδειξε την οικουμενικότητα των κλασικών κειμένων, τα οποία παρομοίασε με πρωτεϊκούς γίγαντες που αλλάζουν μορφή ανάλογα με τα ερωτήματα που τους θέτει η κάθε εποχή, αλλά που έχουν πάντοτε κάτι σημαντικό να πουν.

Το πλούσιο και πολυσχιδές έργο του Segal άνοιξε νέους δρόμους στη μελέτη των κλασικών κειμένων και αποτέλεσε διαλεκτικό πόλο πολυάριθμων και ποικίλων μελετών άλλων ερευνητών, οι οποίες καλύπτουν ένα ευρύτατο φάσμα της ελληνικής και ρωμαϊκής ποίησης. Ο Segal υπήρξε ένας από τους σημαντικότερους εκπροσώπους της ανανεωτικής τάσης που έδωσε ώθηση και νέα πνοή στην ερμηνεία των κλασικών κειμένων στη δεκαετία του '60 και του '70. Η τάση αυτή έχει τις ρίζες της αφενός στη Νέα Κριτική (New Criticism) και αφετέρου στη στρουκτουραλιστική προσέγγιση της αρχαίας γραμματείας, που υιοθετήθηκε από τη σχολή του Παρισιού με κορυφαίους εκπροσώπους τους Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne και Pierre Vidal-Naquet. Το πρώτο βιβλίο του Segal, *Landscape in Ovid's Metamorphoses* (1969), αποτελεί χαρακτηριστικό δείγμα του γόνιμου διαλόγου του με τις ερμηνευτικές αρχές της Νέας Κριτικής, ενώ λίγα χρόνια αργότερα έχοντας ως αφετηρία την ανθρωπολογική προσέγγιση του Claude Levi-Strauss και της σχολής του Παρισιού δίδει μια σειρά διαλέξεων στο Oberlin College (1974), που αποτέλεσαν τον πυρήνα μιας ρηξικέλευθης μελέτης, σταθμού για τις σοφόκλειες σπουδές (*Tragedy and Civilization: An Interpretation of Sophocles*, 1981). Το έργο του Σοφοκλή υπήρξε για τον Segal αστείρευτη πηγή έμπνευσης και στοχασμού και του αφιέρωσε δύο ακόμα εκτενείς μελέτες (*Oedipus Tyrannus: Tragic Heroism and the Limits of Knowledge*, 1993 [αναθ. έκδ. 2001] και *Sophocles' Tragic World: Divinity, Nature, Society*, 1995). Στη δεκαετία του '80 αποκρυσταλλώνεται η πολυπρισματική ερμηνευτική προσέγγιση του Segal, η οποία αποτελεί στο εξής χαρακτηριστικό γνώρισμα του έργου του και συνίσταται σ' ένα ιδιοφυή συνδυασμό ερμηνειών των κλασικών έργων από πολλαπλή σκοπιά. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της τάσης αποτελούν η μελέτη των *Βακχών* του Ευριπίδη κυρίως, αλλά όχι αποκλειστικά, από στρουκτουραλιστική, μεταστρουκτουραλιστική και ψυχαναλυτική σκοπιά (*Dionysiac Poetics and Euripides' Bacchae*, 1982 [αναθ. έκδ. 1997]) και η μελέτη της πινδαρικής μυθοποιίας, όπου η στρουκτουραλιστική και μεταστρουκτουραλιστική ματιά διασταυρώνονται και φωτίζονται από μια μεταμορφωτική θεώρηση (*Pindar's Mythmaking: The Fourth Pythian Ode*, 1986).

Παρά τις πολλαπλές θεωρητικές προσεγγίσεις που υπόκεινται στο ώριμο έργο του Segal, η κυρίαρχη ερμηνευτική του στρατηγική παραμένει κειμενοκεντρική. Στην κειμενοκεντρική αυτή τάση εν μέρει, αλλά κυρίως σε μια αξιοθαύμαστη διανοητική τόλμη οφείλεται και η επιλεκτική χρήση θεωρητικών προτύπων που έχει ήδη επισημανθεί από πολλούς φιλόλογους. Είναι σαφές στον αναγνώστη ότι ο Segal δεν ενδια-

φέρεται να ελέγξει την συνολική εφαρμοσιμότητα των διαφόρων θεωρητικών προτύπων στα κείμενα, αλλά αντλεί έμπνευση από τις διάφορες θεωρητικές προτάσεις για να θέσει νέα ερωτήματα και να αναδείξει νέες σημαντικές πτυχές. Με την επιλογή του αυτή ο Segal πήρε εμμέσως πλην σαφώς θέση στη διαμάχη των θεωρητικών της λογοτεχνίας που σφράγισε τα τέλη του περασμένου αιώνα δίδοντας στη θεωρία το ρόλο της θεραπεινίδας της λογοτεχνίας.

Ο Segal ήταν ταυτόχρονα μεγάλος φιλόλογος και άνθρωπος με σπάνιες αρετές και ευαισθησίες. Βαθύτατη καλοσύνη, αστείρευτη γενναιοδωρία, πραότητα και σεβασμός για τις απόψεις των άλλων είναι ο κοινός παρονομαστής των διηγήσεων όσων είχαν τη χαρά να τον συναναστραφούν ως δάσκαλο, φίλο και συνάδελφο. Το Μάιο του 2001 με την ευκαιρία της 65ης γενεθλιακής επετείου του οι συνάδελφοί του στο Harvard, συγκλονισμένοι από την αναπάντεχη και ανελέητη ιατρική πρόγνωση για το μέλλον του, διοργάνωσαν μια ημερίδα για να τιμήσουν εν ζωή το φίλο και συνάδελφό τους. Στη γλυκύπικρη αυτή τελετή οι συνάδελφοί του Richard Thomas, Pietro Pucci, Gregory Nagy, Albert Henrichs, Richard Tarrant, Michael Putnam και Joseph Farrell επεχείρησαν μια πρώτη αποτίμηση της συνολικής συνεισφοράς του Segal στις κλασικές σπουδές αναδεικνύοντας το εύρος, το βάθος και το εκτόπισμα του μοναδικού αυτού φιλολογικού άθλου και κατέθεσαν την προσωπική τους μαρτυρία για το σπάνιο ήθος και τη γενναιοδωρία του. Στη συνέχεια πήρε το λόγο πλήθος παρισταμένων για να διηγηθούν προσωπικά περιστατικά που αναδείκνυαν τις σπάνιες αρετές του. Όλες οι προσωπικές μαρτυρίες συνέκλιναν στη διαπίστωση ότι ο Segal δεν υπήρξε δάσκαλος μόνο των νεωτέρων, αλλά ως ένα βαθμό και δάσκαλος της δικής του γενιάς. Στο τέλος ανέβηκε ο ίδιος στο βήμα για να δώσει μια συγκλονιστική μαρτυρία των συναισθηματικών αντιδράσεων και σκέψεων που του προκάλεσε η ασθένειά του τονίζοντας πόσο σπουδαίο βάλσαμο ήταν ο στοχασμός πάνω στις απόψεις των αρχαίων για τη ζωή και το θάνατο ακόμα και στη κρισιμότερη ώρα της ζωής του.

ΛΟΥΚΙΑ ΑΘΑΝΑΣΑΚΗ

Mystic Filters for Tragedy: Orphism and Euripides' *Rhesus*

ANDREAS MARKANTONATOS

For my sons

μη̄ πάντ' ἐρεύνα· πολλὰ καὶ λαθεῖν καλόν
(Soph., *Ἀλέαδα*, fr. 83 Radt)

“So great is the power of names and dates, that most scholars who deny Euripidean authorship grossly undervalue the *Rhesos*.”

One could not agree more with this perceptive observation made by Braun in his brief, but illuminating, introduction to the play¹. Few exceptions aside, the general trend in Euripidean criticism has been to treat *Rhesus* as an embarrassment or, at best, as an interesting specimen of fourth-century drama². It is true that the important question of

1. 1978, 3. The text of Euripides used is the OCT (J. Diggle, *Euripidis Fabulae III*, Oxford 1994). The Orphic testimonia (T) and fragments (F) are cited from Kern 1922 (a new edition of the Orphic testimonia and fragments by A. Bernabé is forthcoming in Bibliotheca Teubneriana; cf. also Bernabé 2000, 2002. 92-3). The abbreviations follow the conventions of *L'Année Philologique* and the *OCD*³ or will be obvious. I owe a debt of gratitude to Richard Seaford, Edith Hall, Robert Parker, Stavros Frangoulidis and audiences at Pyrgos and Olympia for their responses to earlier drafts. I would like to single out Spyridon Rangos and Yannis Tzifopoulos, who have read everything again with great insight and sensitivity. Also, my heartfelt thanks go to Vayos Liapis for letting me see his thought-provoking work on the play. Needless to say, the views expressed remain the responsibility of the author. All translations are mine, unless otherwise noted.

2. *Rhesus* has taken more than its fair share of abuse over the years. Ferguson's remark that it is nothing more than a play “to see, to enjoy, and to forget” is perhaps the most characteristic (1972, 499), but there are many others just as trenchant (cf. e.g. Harsh 1944, 250-3; Grube ²1961, 445-7; Kitto ³1961, 396, 1977; Lattimore 1964, 80; Lesky ³1978, 201-2). However, *Rhesus* has begun to strike increasingly resonant chords among serious critics in the last twenty years or so. For interesting approaches to the play, see e.g. Paduano 1973, 1974; Braun 1978; Rosivach 1978; Burnett 1985; Arnott 1989, 170-1; Bernacchia 1990; Bond 1996;

authenticity has largely diverted attention to specific issues of dating and structure³. As a result wider issues of interpretation have been seriously neglected. I might as well come clean and say that the problem of authorship is irrelevant here, for my concern is with the integrity of the *Rhesus* as a work of dramatic art, not with the integrity of the text as a literary document. More particularly, the aim of this article is to view this rich and fascinating play from a different perspective. As far as I know, the mystic element in the play has attracted no serious discussion. Even though some have noted the operations of the strong emphasis on Orpheus and mystic ritual in the final scene of the play, the consistent thread of allusion to the Athenian mystery cults has not been studied in the depth it deserves⁴.

I

In this article I want to suggest that Orphic ideas about life and death, interwoven as they are with a wider Athenian nexus of Eleusinian and Dionysiac beliefs, present a significant mystic filter through which the original audience would have interpreted the action⁵. The Orphic matrix, which is not unadulterated, but closely related to similar Eleusinian and Bacchic views on the afterlife, is inextricably entwined with the dark vision of life presented in the play. In its various implications with Eleusinian and Dionysiac cult, the Orphic connection lays emphasis on the inevitability of human suffering, but also, in its mystical promise, constitutes a way out of it. The hero-cult, which is established in the closing scenes by hard-grieving Muse, infuses the play with some gladness and some hope. It is not over-bold to assume that the initiated members of the spectating body would have associated the references to mystic affairs with their

Wiles 1997, 156-8; Hall 1999, xxv-xxviii; Battezzato 2000; Pace 2001; Barrett 2002, ch. 5; Michelakis 2002, 168-72. Earlier signs of a more sympathetic approach to the play can be detected in Steadman 1945; Strohm 1959; Parry 1964. It is worth noting that, in one of his few references to the play, Murray 1918, 114 treats the epiphany scene of the *Rhesus* as one of the best in Euripides.

3. The question of authorship has been a bone of contention among scholars. Ritchie 1964 has presented an interesting case for the authenticity of *Rhesus*, but see Fraenkel 1965. Cf. also Porter ²1929, xxx-liv; Sneller 1949; Ebener 1966; Conacher 1967, viii; Burnett 1985, 50-1; Zimmermann 1991, 88; Easterling 1993a, 1997, 211 n. 2; Kuch 1993, 549-51; Klyve 1995; Burlando 1997; Wiles 2000, 171; Liapis 2001, 2003, forthcoming. Personally, I am not totally convinced by the arguments against Euripidean authorship, but I admit that they make a rather strong case.

4. The most important contribution to the subject remains Plichon 2001, who rightly notes the interrelation of Orphism and the Mysteries in the play (cf. also Leaf 1915, who stresses the Eleusinian connection; Ustinova 2002, 281, who follows Plichon 2001 in recognizing an allusion to the Eleusinian mysteries, but is unnecessarily critical of Leaf's views). On Orphic echoes in other plays, see recently Cozzoli 1993; Di Marco 1993. On mystic structures in drama, see Bowie 1993b; Seaford 1994b; Lada-Richards 1999, 48-9; Markantonatos 2002, 197-220.

5. On the notion of filter as a useful interpretative tool, especially with regard to the extremely diverse receptions of the plays, see principally the seminal studies of Bowie 1993a, 1993b, 1997.

varied experiences at mystery cults. Contrary to expectation, Rhesus' inglorious death would have had a profoundly soothing effect on the initiates in the audience. In correlating their own anticipation of blissful happiness in the afterlife with the upcoming elevation of Rhesus in heroic death, the *mystae* would have recognized in the fallen prince a part of their own struggling selves⁶.

I am fully aware that I am treading on slippery ground here. The very notion of Orphism has been the subject of considerable debate, especially in the light of recent important discoveries⁷. However, significant fresh findings allow one to feel confident in painting a picture of Orphism. Thus, before examining the evidence for an Orphic schema, it would be appropriate to shed some light on Orphism and Orphic doctrines in general. The current trend in scholarship is to talk about Orphism not in terms of a movement, but rather in terms of Orphic books. Orphism is basically a very early religion of books, which involved a kind of purification for pay. Theogonical poems were attributed to Orpheus, the legendary singer and musician. Also, in the classical period there existed initiations into Orphic mysteries, which promised purification of sin and a vastly improved afterlife.

More specifically, Orphic literature consisted of cosmogonic and eschatological poems, texts used in ritual, hymns, collections of oracles and purificatory prescriptions. For the most part, the Orphic texts were widely used by the followers of Bacchic mystery groups and the itinerant Orpheotelests or Orpheus-initiators. In view of the strong syncretistic nature of Orphic poems and Dionysiac Mysteries, it has been suggested that many Bacchic mystery groups were deeply influenced by Orphic ideas. A caveat is in order here. The presence of Orphic ideas in the beliefs and rituals of certain Bacchic mystery groups does not presuppose a unified doctrine. Among other influences, in the ancient world, Pythagoreanism in its own right played an important part in shaping the beliefs of specific Dionysiac groups. Also, there is evidence that, by the end of the fifth century, the Eleusinian Mysteries had taken on significant elements from Orphic religion⁸. It is reasonable to argue that the most important Athenian mystery cult had attempted to bring under its control popular mystic ideas, the dissemination of which had been the responsibility of such marginal figures as the itinerant Orpheus-initiators. The general reputation of Orpheus and the colorful Orphic poems must have presented a wealth of mystic themes for the initiates to play upon⁹.

6. On audience reception in Greek tragedy with abundant bibliography, see Markantonatos 2002, 19-25, 2003, 2004, ch. 1, forthcoming, ch. 1.

7. On Orpheus and Orphism, see principally Albinus 2000, 99-152; Alderink 1981; Athanassakis 1977; Borgeaud 1991; Bremmer 1994, 86-9, 2002, ch. 2; Brisson 1993, 1995; Burkert 1982, 1985, 290-304; Calame 1996; Christopoulos 1991; Detienne 1989; Edmonds 1999; Farnell 1921, 373-401; Graf 1974, 1987, 1993; Guthrie 1952; Laks and Most 1997; Linforth 1941; Lloyd-Jones 1985; Mikalson 1983, *passim*; Morand 1997, 2001; Nilsson 1967, 678-99; Parker 1983, 299-307, 1995, 1996, 55, 100-1; Rangos 2000, 2003; Robertson 2003; Rohde 1925, 335-61; Segal 1989; West 1982, 1983; *OCD*³ s.v. Orpheus & Orphism (F. Graf); *LIMC* 7.1, 81-105.

8. Cf. Graf 1974, 1993.

9. Cf. Graf 1974, 79-150; Parker 1983, 282, 1996, 100-1; Sourvinou-Inwood 1997b, 157-9.

The cardinal myth in Orphic literature is the double birth of Dionysus. According to the Orphic poets, Zeus mated with his daughter Persephone. Zagreus, which is another name for Dionysus, was the fruit of the incestuous union¹⁰. Zeus decided to appoint Dionysus as his successor, but the Titans in their jealousy slew and ate the baby after having torn him limb from limb. Only the heart of the infant was saved from the dismembered corpse through the good offices of Athena, but this was enough for Dionysus to be reborn. In his anger Zeus destroyed the Titans with his thunderbolt. From the smoking remnants of the Titans mankind was born. We humans are thus blessed with a divine origin and tainted with inherited blood-guilt. Even though we are born from the evil Titans, we are endowed with a pure and divine soul through our association with Dionysus.

It should be noted, however, that this myth of Zagreus is told only in Neoplatonist sources, and the notion of man's dual nature was first expounded by Olympiodorus, a sixth-century CE Neoplatonist in his commentary on Plato's *Phaedo* (Olympiodorus *In Phaed.* 1. 3 = F 220)¹¹. The story offers a neat explanation of man's wicked nature and the need for Dionysus himself to intercede on man's behalf with his mother Persephone after death. Despite the scantiness of the evidence, it has been suggested that these elements can be detected as early as the sixth century BCE, thus placing the belief in an inherited ancestral crime back into Classical times. According to a Pindaric fragment (fr. 133 S-M = Pl. *Meno* 81bc), Persephone allows the human souls to pass through a series of reincarnations and attain the supreme stage in metempsychosis on the condition that she accepts recompense from humans on account of her "ancient grief"¹². Further, Plato (*Leg.* 701c = F 9) and his disciple Xenocrates (fr. 20 Heinze = Damascius *In Paed.* 1. 2) refer to man's Titanic nature¹³. Valuable evidence for an

10. The identification of Zagreus with Dionysus is first attested with some degree of certainty in a fragment from Euripides' *Cretans* (fr. 472 Nauck²; cf. also Cozzolli 1993, 160-8, 2001, apud 11; Collard, Cropp & Lee 1995, 69-70; Diggle 1998, 115-6). For a more sceptical approach, see principally Edmonds 1999, 37 n. 6.

11. This interpretation of the Zagreus myth has come under severe scrutiny by Edmonds 1999, 66 who, building on Linforth 1941, concludes that the later stories of an Orphic anthropogony and the notion of original sin should be dismissed as "a fabrication of the scholars of the late nineteenth and early twentieth centuries". Even though Edmond's vigorous analysis of the Zagreus myth may strike one as extreme and, at times, unconvincing, his sceptical attack is a constant reminder of the serious problems involved in treating the myth of Dionysus as the central doctrine of Orphism. Personally, I believe that Edmond's survey has its merits, but, contrary to the standard interpretation, fails to offer sufficient evidence to account for the closely-knit pattern of mystic motifs in the Zagreus myth. See also West 1983, 166, who rejects Olympiodorus' reading of the myth as a mere theological explanation of his own, but convincingly argues that the soteriological aspect of Orphism, as this is displayed by the living Dionysus' intercession with his mother Persephone to save his worshippers, is securely implied in the myth. It is reasonable to assume that the Orphic poet may have touched on issues pertaining to human nature (cf. the sensible treatment of the evidence by Parker 1995, 494-8).

12. For various views on this much-debated fragment, see Linforth 1941, 347-50; Dodds 1951, 155-6; Alderink 1981, 65-74; West 1983, 110 n. 82; Seaford 1986, 6-7; Parker 1983, 300, 1995, 496; Edmonds 1999, 47-9. Also, on Titans and original sin in the Orphic Hymns, see Morand 2001, 216-7.

13. For later references to the Zagreus myth, see Paus. 8. 37. 5 (= T 194); Plut. *De Esu Carn.* 1. 996b-c (=

Orphic Dionysus has come in the form of two identical gold leaves, which were recently discovered in a grave in Pellina, Thessaly¹⁴. The inscribed gold leaves, which date from the second part of the fourth century BCE and are significantly shaped like leaves of ivy, reveal that the initiate has to appeal to Dionysus' help before a tribunal in the underworld. The dead person, who has been released by Dionysus himself through initiation in the Bacchic mysteries, should tell this to Persephone. Apparently, there is a reference here to Orphic beliefs about man's original sin on account of the *sparagmos* and *ōmophagia* of Dionysus, the son of Persephone, by the Titans¹⁵. It is only Dionysus the Releaser, who has the power to intercede with his wrathful mother on behalf of the progeny of the wicked Titans¹⁶.

II

With extreme caution I will argue that some mystic ideas, which are found in the context of Athenian Orphism, are closely related not only to significant issues treated in the play, but also to certain peculiarities in staging and structure. Even though the Orphic element is particularly strong in the final scenes, in which there are direct references to Orpheus and mystic ritual (941-947, 962-973), the rather bold device of a night setting (and the concomitant interplay of light and darkness), the erratic pacing of the plot and, most importantly, the intricate relationship between the almighty gods and the struggling players are exploited in complex and subtle ways to invite the audience to view the action through a mystic filter. Essentially, I would suggest that there is more than one level of tragedy in the play — that the closing scenes unite with the seemingly fragmented main action to form a subtly mystical design.

Furthermore this article sets out to explore briefly and selectively the relation of the affirmative mystic point to the many negations of the play. As the audience are being bombarded with spirited and exciting events, they become aware of the fact that both cruelty and suffering are essential parts of the world's constitution, at least of the

F 210); Proclus *In Plat. Republicam* 2. 338 (= F 224). Cf. also *RE* s.v. Zagreus (W. Fauth) with detailed discussion.

14. Cf. Tsantsanoglou and Parassoglou 1987; Graf 1991, 1993. On gold tablets in general, see Zuntz 1972, 277-393; Janko 1984; Pugliese Carratelli 1993; Parker 1995, 496-8; Riedweg 1998; Betz 1998; Tzifopoulos 1998, 2002 with relevant bibliography; Albinus 2000, 141-52; Rangos 2003.

15. A similar idea is perhaps echoed in a recent discovery at Pherae, Thessaly (*SEG* 45. 646). According to the tablet, *ἄποινος/γάο ὁ μύστης* (cf. also Chrysostomou 1998, 210-20 esp. 217-8; Tzifopoulos 2002, 157-8). It may be remarked here for all it is worth that in the *Rhesus* the idea of recompense is associated with both Dolon (177 *τίν' οἶν' Ἀχαιῶν ζῶντ' ἀποινᾶσθαι θέλεις*;) and Rhesus (465-466 *ὅτω πολυφόνου/ χειρὸς ἄποιν' ἄροιο σᾶ λόγχα*; cf. also Diggle 1994, 515-7).

16. Cf. also the depiction of Dionysus greeting Pluto in the underworld on an Apulian vase in Toledo. Apparently, the image symbolizes Dionysus' power to intercede with the infernal deities on behalf of his votaries (cf. Johnston and McNiven 1996; Tzifopoulos 2002, 161-2).

world the Greeks and the Trojans dwell in. Even divine assistance lends itself to questionable enterprises and sympathy gives way to trickery. In a single violent night the life of men is shown to be burdened with false hopes and unspeakable fears. As the ironies are piled thick and deep, the abortive attempts of the characters to establish some sense of order in a meaningless universe speak a stronger message than is carried by their short-lived achievements and pretentious rhetoric.

But, on the other hand, my present thesis is that the playwright is choosing details consciously and loading them with mystic significance. In view of the full import of each loaded fact, a mystic nexus proclaims itself moment by moment. The sorrowful ending brightens. Instead of becoming paralyzed by the very awareness of life's futility, the spectators would have seen in the agonizing players a part of their own suffering selves. Especially, in the heroic elevation of Rhesus they would have recognized a welcome escape-route from the gloomy prospect of death, not unlike the comfort and release derived from the mystic notion of blissful existence in the underworld. None the less, the mystical finale does not suggest a Christian heaven. The contradictions remain forceful in the closing scenes of the play, and the affirmative mystic point is never adequately objectified and sustained to tell us which is true. In the *Rhesus* there is a persistent emphasis on the negative aspects of mystic ritual. Amid the general confusion, the characters are symbolically associated with the forces of night and darkness. Even the light of the Mysteries, a confident affirmation of life, serves to underline the dominant themes of deception and trickery. Thus the intricate web of conflicts and contrasts should be a useful corrective to any lingering notion that the mystical matrix presupposes a happy ending. Rhesus is fated to become an uneasy and lonesome presence in his faraway chamber on Pangaeus, the Thracian mountain, and the anxieties and distress of the initiates are not easy to dispel outside the theatre. Redeemed suffering can be uplifting, but the inescapable facts of human life are out there for us to face.

Let us start our investigation with the unusual night setting, which is a unique feature of the *Rhesus*. In view of the mystic filter, it is reasonable to argue that the nocturnal aspect of the play is related to Orphic ideas about the beginning of things. In the Orphic theogonies, Night is presented as a mighty cosmogonic figure that exercises an immense influence over creation¹⁷. There is evidence that in an earlier Orphic version Nyx was the first primeval being (F 111). According to the Derveni papyrus, discovered in Greece in 1962, which contains a valuable segment of a commentary on a cosmogonic poem, probably dating from the fifth century BCE, the first king of the world, Ouranos, was a child of Night¹⁸. In Aristotle's *Metaphysics*, Night is treated as one of the first primeval beings (1091b 4) together with Ouranos, Chasm and Oceanus

17. The Orphic cosmology reported by Eudemus of Rhodes began from Night (F 28). Musaeus began from Night (B 5 D-K). Also, Night was first with Silence in Antiphanes' comedy *Theogony* (?) (cf. *PCG* 2 pp. 366ff.). Cf. also Kern 1922, Index III, s.v. Nyx; Guthrie 1952, 102-4; West 1966, apud 116, 1983, 116ff.; Bremmer 1994, 87, 2002, 20; *OCD*³ s.v. Nyx; Rangos 2000, 40.

18. On the Derveni papyrus, see Laks and Most 1997 with abundant bibliography. Cf. also Bernabé

and in a vague reference in the same work (1071b 26 = F 24) the so-called *theologoi* derive everything from Night. It has been argued that the aforementioned passages refer to Orphic poetry¹⁹. Also, the theogony of Aristophanes' *Birds* (694-695), which perhaps has been influenced by Orphic ideas, places Night in the first generation of beings together with Chasm, Darkness and Tartarus²⁰.

Another important way to keep a due measure of attention directed upon the mystical side of the nocturnal theme is to recognize that the play is set into a double axis, light and darkness, and day and night²¹. In view of the blending of mystic ideas in the play, I would suggest that the constant interplay of light and darkness would have put the initiates in the audience in mind of the central symbolism of light and darkness in the Eleusinian Mysteries, without wishing to restrict the discussion to exclude other mystery cults²². In spite of this, it is important to emphasize that the soteriological aspect of light does not presuppose a happy climax for either the Greeks or, more pressingly still, the Trojans. Even though one would expect that the positive connotations of light, enhanced as they are by the mystic code, would have prepared the ear for cries of triumphant joy at the end of the play —perhaps in a similar fashion to the torch-bearing procession of men and women in the closing scene of Aeschylus' *Eumenides*— the turn of events shows that there is a long way to salvation, if at all²³. This is a dark play — darker still than any other play riddled in mystic language. Hopeful resolution only comes in the guise of an extraordinary, if terrifying, hero-cult. Under the canopy of night, the bright prospect of mystical release is always presented with a terrible sign of cancellation.

For a start, the transition from darkness to light offers a significant metaphor for the joys of initiation in general. According to Plutarch's fragment 178 Sandbach (= Stobaeus 4. 52. 49), a wonderful light welcomes the initiate to the blessed regions of the dead after a grueling and terrifying journey in darkness²⁴. Further, the burning of

2002, esp. 103-11 with further bibliography; Janko 2002.

19. Cf. Kirk, Raven and Schofield 1983, 17-8; West 1983, 184-5.

20. Cf. also Dunbar 1995, apud 693-4. Night has been a great cosmogonic deity in ancient Greece. In Hesiod's *Theogony* 123, Night is described as a respectable cosmic force, but is not included in the group of the oldest beings. She is the child of Chasm. Also, in *Iliad* 14. 261, Night is so important that even Zeus is fearful of her (cf. also Janko 1992, 192-3).

21. On the night setting of the play as a symbol of great potency, see Macurdy 1943; Strohm 1959, 261-3; Parry 1964; Barlow 1971, 44-5; Braun 1978, 5; Burnett 1985, 16; Walton 2000. According to Bond 1996, 270 n. 30, "aside from the twenty incidental references to night, there are fifteen references to darkness (six of which describe darkness as a hindrance to sight), and five references to unseen sounds and voices."

22. On the importance of light in the Eleusinian Mysteries and, especially, in the rituals inside the Telesterion, see principally Mylonas 1961, 263-9; Richardson 1974, 26-30; Burkert 1983, 274-93; Parisinou 2000, 60-71.

23. On the mystic echoes in Aeschylus' *Oresteia*, see the important discussion by Bowie 1993b, 24-6 drawing on Headlam 1906, Thomson 1935 and Tierney 1937.

24. On the possible Eleusinian overtones of this much-discussed passage, see Graf 1974, chs. 4 & 5 and esp. 132-8, who argues that poems about Orpheus' *katabasis* may have influenced the literary representations of

torches is an extremely important feature of the Eleusinian ritual. Apart from the use of burning torches at the Iacchus procession and the *pannychis*, it has been argued that the initiation inside the Telesterion was concluded with “the sudden blaze of torches, contrasting with the former darkness”²⁵.

More contentiously perhaps, I would suggest that one should not be too ready to rule out the possibility that the recurrent intersection of light and darkness in the play presents a more thoroughly “Orphic” connection with a touch of Pythagoreanism. Admittedly, in view of the merging of mystic ideas in the *Rhesus* and the conceivable dramatic adaptation of mythical and cultic beliefs, establishing a specific mystic lead with some degree of certainty is an extremely hard, if not futile, task. None the less, one is tempted to argue that the contrast between day and night, which the playwright draws over and over again, is a contrast to do with the close association of Orpheus with Apollo, the Sun-god in a Dionysiac context. The myth of Orpheus and Apollo presents significant affinities with prominent themes in the *Rhesus*, not least the interplay of day and night, the Thracian topographic reference and the presence of the mournful Muses. According to Pseudo-Eratosthenes *Cataster.* 24 (= T 113; cf. also *MGiii/1.* 29-30 Olivieri = *TrGF* vol. 3, p. 138-9), in his play *Βασσάροι* or *Βασσαρίδες* Aeschylus tells the story of the *sparagmos* of Orpheus at the hands of maenads²⁶. After returning from the underworld, Orpheus held Dionysus in no reverence. He treated the Sun as the greatest of the gods and addressed him as Apollo. During the night he walked to the summit of Mt. Pangaeus and waited to see the rising sun first among men²⁷. Hence wrathful Dionysus sent his maenads to the mountain. The women tore Orpheus to pieces and scattered his members. The Muses collected the torn pieces and buried them in Leibethra²⁸.

At the very beginning of the *Rhesus*, the dual theme of light and darkness, and day and night is firmly established. The intermittent references to the nocturnal fires on the Greek side and the persistent allusions to the light of the new day, which will bring the

Eleusinian beliefs; Burkert 1987, 91-2; Bowie 1993a, 234-5; Seaford 1996, apud 616-37.

25. Richardson 1974, 233. Cf. also Burkert 1983, 275-6 with the relevant references to ancient sources. Significantly, in the *Homeric Hymn to Demeter* the epiphanies of Demeter (188-90, 275-80) are accompanied by bright light (cf. Foley 1994, apud 189-90 and 273-80). Further, in iconography, torches frequently feature in depictions of Kore’s *anodos* (cf. Bérard 1974, pl. 9, no. 33; pl. 17, no. 59; pl. 17, no. 60, Bérard 1989, 114-8).

26. On the fusion of Orphic and Dionysiac beliefs in the Aeschylean play, see the interesting discussion by Di Marco 1993. Cf. also West 1983, 12-5, 1990, 32-46; Benson 1995. On the syncretism between Apollo/Helios and Dionysus, and the role of Orpheus as mediator between the two gods, see Rutherford 2001, 133, 198. On the prominent role of Apollo *Λύκειος* in the *Rhesus* in association with Dolon’s disguise in wolf-skin and the “Phoebus” password, see Elderkin 1935; Steadman 1945.

27. Perhaps the flashing light of a blazing torch in darkness is implied in fr. 23a Radt from Aeschylus’ *Bassares* (cf. also Weir Smyth and Lloyd-Jones² 1971, 388):

*Παγγαίου γὰρ ἀργυρήλατον
πρῶν’ ἔς τὸ τῆς ἀστραπῆς† πενκῆεν σέλας*

28. On the close association of Orpheus with Zalmoxis and Sabazios, the Thracian sun-gods, see Albinus 2000, 189-90, who rightly brings into the discussion the prominent part of the underworld sun in mystical geography. Also, on bright “whiteness” and Orphism, see Christopoulos 1991, 220-1.

hope of freedom and release from suffering to the hard-pressed Trojans, evoke the mystic experiences of the initiates at Eleusis and, possibly, elsewhere. The burning torches and the fires that can be seen at night from the enemy camp alert the Trojan guards (41-43; cf. 95, 109-110). With a new situation in his hands, Hector blames the seers, who told him to wait until dawn and then lead an attack against the Greeks (65-67). In line with the dominant motif of light and darkness, the elaborate description of Rhesus' arrival by the Messenger thrusts sharply and emphatically into relief the magnificent, at times even superhuman, splendour of the armour of the Thracian prince, who leads his vast army in the dark (301-308). Like a *daimon* in the night (301), Rhesus is seen as the long-awaited saviour of Troy. However, his resplendent epiphany will not bring salvation to the despondent Trojans. Despite his arrogant assertion that he will conquer the Greeks in a single day (447-449; cf. 600-604, 615), he is brutally killed by Diomedes in his sleep. His splendid horses, "conspicuous in the night" (617), are captured by Odysseus. It appears that Rhesus' heroic elevation will not benefit the Trojan cause. Hidden away in the caverns of Mt. Pangaeus he himself will see the light of day and at the same time he will not see the light of day (967, 971). However, one thing remains certain. The rays of the rising sun will not usher in a day of freedom for Troy in spite of Hector's confident claim (991-992). It appears that the mystical vision is revealed only behind a dense cloud. The redeeming light, which is implied in the mystic metaphors, is always preceded by toilsome wanderings in darkness — something that brings us to our next point of discussion.

Rhesus is a spectacular play full of sudden changes of situation and unexpected twists. The night setting plays an important part in the general confusion. Even though some critics have treated the erratic tempo of the plot as a serious weakness, my contention is that the exciting events taking place in the Trojan camp serve an important function in the thematics of the play. As we have seen before, in the *Rhesus* there is a constant reference to the unpleasant aspect of mystical release. Even the soteriological connotations of light are employed to underscore the anxiety and suffering of the initiate before the mystic salvation. Therefore, in view of the great significance given to the elements of confusion and surprise in mystic ritual, the carefully established network of crossing plots and counterplots would have served as the appropriate background to an Orphic matrix. In the darkness of night most of the characters remain most of the time ignorant of what is really going on; ironies, deceptions and constant reversal of expectations characterize the action. In general, mystic initiation presupposes an element of surprise and confusion. The initial stage of a rite of passage must detach the initiates from their previous identity, prepare them for their new one and stimulate them in order to attain the mystical transition. This process of disorientation and detachment contributed greatly to the fear and suffering, which were imposed on the *μύσθης*²⁹.

29. Cf. Richardson 1974, 20-4; Burkert 1983, 265-74, 1985, 260-4, 1987, 89-114; Seaford 1987, 1996, apud 918-9, 1998; Bowie 1993a, 236-8; Jakob 2000, esp. 66; Markantonatos 2002, 212-3. It is tempting to argue that the charioteer's dream may well qualify as a near mystic experience (779-788; on the remarkable character of the charioteer's narrative, see Burnett 1985, 34; Barrett 2002, 181). Again here fear and suffering

This strand of interpretation is supported by the very difficulty of knowing at any stage during the play what is true and what false, what bluff and what sincere. The Greeks and the Trojans inhabit a world of deception and covert action, in which there is no room for certainty. Even though the playwright made the *Rhesus* round the espionage incident treated in the tenth book of the *Iliad*, he rearranged significant details of the received story to throw particular emphasis on such polar opposites as sleep and wakefulness, knowledge and misunderstanding³⁰. Unlike *Iliad* 10. 299-312, where the Trojans are in council and Hector calls for volunteers to spy out the Achaean camp, here Hector is fast asleep in his tent. Again, by contrast with *Iliad* 10. 11-13 where it is the watch-fires and celebrations of the jubilant Trojans which have made Agamemnon apprehensive of the renewal of the battle at first light, in the play Hector and the people around him try to explain the meaning of the fiery signs coming from the Greek camp. After the departure of Dolon in disguise and the majestic arrival of Rhesus, Odysseus and Diomedes come through the enemy lines. They have killed Dolon on their way to the Trojan camp and they head for Hector's tent. But Hector is not in his tent. They are ready to go away when Athena appears. The goddess tells Odysseus and Diomedes of Rhesus' unforeseen advent and says no one will be able to resist him if he survives that night³¹. It is imperative for them to kill him. Quite unexpectedly, Paris storms in. He suspects that Greeks have infiltrated the camp and has come to warn Hector. Athena covers the exit of Odysseus and Diomedes by assuming the likeness of Aphrodite. According to Rosivach, "Athena's deception of Paris is more than a time-filler. Rather, it fits into a pattern of deception and treachery, real and imagined, which runs throughout the *Rhesus*."³² Meanwhile the two Greeks have killed Rhesus and seized his horses. One of Rhesus' charioteers, wounded, enters lamenting his master's sudden death. In his ignorance, he even accuses Hector and the Trojans of murdering Rhesus in his sleep. Again, this vaguely comic scene is a typifying instance of the running motif of

are present (786 φόβω, 788 φόβος). The terrible vision (780 δόξα τις, 782 ὡς ὄναρ δοκῶν) of two bloodthirsty wolves attacking Rhesus' horses awakens the charioteer, who dazed and confused has only time to see his attacker before he collapses wounded by a sword (789-796).

30. Cf. Braun 1978, 5-10; Rosivach 1978, 62-5; Burnett 1985, 15-7. On the Homeric version, see Fenik 1964, who unconvincingly treats the Homeric connection as extremely thin and argues for a non-Homeric source; Bond 1996, who offers an excellent discussion of the Homeric influence; Fantuzzi 1996.

31. According to the *Iliad* scholia on *Doloneia* (ΣbT *Il.* 10. 435 = fr. 262 S-M; ΣA *Il.* 10. 435), Pindar presented Rhesus as coming to Troy and killing many Greeks in one day. Alarmed by his heroic deeds, Hera sends Athena to advise Odysseus and Diomedes to undertake the spy mission. The latter scholia remark that if his horses could drink the water of Scamandros and feed on its banks, then Rhesus would become invincible. Also, Vergil has Aeneas describe the scene of Rhesus' killing and the capture of the fiery horses by Diomedes before they could graze at Troy or drink the water of the Xanthus (*Aen.* 1. 469-473). Servius at *Aen.* 1. 469 explains the passage by referring to a prophecy of Troy's invulnerability on the condition that Rhesus' horses feed or drink while in Trojan land. On the various versions of the oracle and the Rhesus myth in general, see e.g. Fenik 1964; Ritchie 1964, 62-4; Borgeaud 1991, 51-3; Hainsworth 1993, 151.

32. 1978, 65.

confusion and misunderstanding³³. From this slight sketch it becomes apparent that the story is superbly moulded to embody the painful truth that man's fate is hidden in a profusion of external appearances. Tricks and treacheries lock the characters together in a frustrating bondage, and there seems no way out. The playwright boldly underlines that in this decisive night the darkness of death is half of the rhythm of life.

We can now turn to another significant aspect of the mystic filter with a new understanding. The complex relation between man and god, as this is presented in the play, informs and enriches the multifarious responses of the audience to the mystical structures. My contention is that the heroization of Rhesus offers a welcome alternative, at least as far as his mother is concerned, from the total emptiness of death, not unlike the mystical promise of a greatly improved afterlife. The magnificent character of Rhesus' ἀφηρωισμός, announced as it is by the Muse with a clarity and directness that the human characters never attain, contrasts markedly with the general tenor of the play. The *Rhesus* presents a grim view of life. Divine will appears embedded in falsehoods, ambiguous statements, or oracles of uncertain reliability. In view of the subtle irony that is spun so systematically in the play, the divine forces seem to operate in and behind the visible world that human power anxiously tries to bring under its control³⁴.

Thus, before examining the climactic scene of the Muse (890-982), which has a larger function and involves the major issues of the play, let us discuss the main aspects of the relationship between man and god in the *Rhesus*. From the beginning of the play, it becomes apparent that the human level of the action is only part of a more complex design. Upon hearing of unusual activity in the Greek camp, Hector calls for an immediate attack on the enemy in spite of the soothsayers' advice to hold back his spear till the morning:

ἀλλ' οἱ σοφοί με καὶ τὸ θεῖον εἰδότες
μάντις ἔπεισαν ἡμέρας μεῖναι φάος
κάπειτ' Ἀχαιῶν μηδέν' ἐν χέρσῳ λιπεῖν. (65-67)

But the wise seers who know the divine plans
persuaded me to wait until the next day
and then spare no Greek in the land. (65-67)

By contrast with the Homeric version, where the halt of the fighting is the outcome of human volition, here there is an obscure reference to a prophecy, which persuaded Hector to cut short his victorious advance against the Greek ships and wait till daylight. No more is known about the predictions apart from Hector's scornful remark. As he grows impatient, Hector notes that the Greeks do not await the plans of his seers (68-69 οἱ δ' οὐ μένουσι τῶν ἐμῶν θουσκοῶν/βουλάς).

33. Cf. Strohm 1959, 272; Pagani 1970, 38; Burnett 1985, 33-5; Barrett 2002, 179-85.

34. Pace Michelini 1987, 102 n. 40, who unconvincingly argues for "the play's total lack of irony".

Later in the play, more of the divine nexus proclaims itself. After the departure of Dolon in his wolf disguise, the Chorus sing a prayer to Apollo to come to the protection of the man who had the courage to spy on the Greek camp (224-263). The turn of events shows that their prayer is to remain unanswered. Dolon is slain by Odysseus and Diomedes, who in their turn are saved by knowing the enemy password (573, 688). Significantly, the Trojan password is “Phoebus”. Also, the Greek fighters are greatly assisted by Athena in their spy mission. Unlike *Iliad* 10. 507-511, where Athena’s epiphany takes place only after the killing of Rhesus, the playwright shifts the received story to make the goddess solely responsible for the death of Rhesus. It is for her advice and trickery that Odysseus and Diomedes succeed in killing the Thracian ally and departing from the Trojan camp unharmed³⁵. The frailty of human beings beside the mysterious devices of the gods becomes starkly obvious in Athena’s claim that Diomedes is not destined to slay Paris (634-635). It is indicative of the important role of fate in the play that Paris is saved to strike down Achilles with his arrow³⁶. This chain of causation does not go unheeded by the Muse, who in mourning for her dead son foretells the fall of Achilles (974-979)³⁷. This time Athena will give way to Apollo to accomplish the divine plan. However, the forthcoming death of Achilles is no great consolation for hard-grieving Muse, whose unanticipated epiphany squares the play with myth and theology³⁸.

III

It is no accident that this enigmatic play ends with the magnificent appearance of the mother of Rhesus. In her lamentation, she brings her clear knowledge of the past events to the characters; but it is too late for them to make use of this knowledge³⁹. First, she tells the story of her son’s birth:

ἡ πολλὰ μὲν ζῶν, πολλὰ δ’ εἰς Ἄϊδον μολών,
 Φιλάμμονος παῖ, τῆς ἐμῆς ἠΐψω φρενός·
 ὕβρις γάρ, ἣ σ’ ἔσφηλε, καὶ Μουσῶν ἔρις
 τεκεῖν μ’ ἔθηκε τόνδε δύστηνον γόνον.

35. On Athena’s unseemly conduct, see Braun 1978, 9; Rosivach 1978, 62-3; Burnett 1985, 40.

36. Cf. Rosivach 1978, 72.

37. Cf. Michelakis 2002, 170-1. The reference to the dirge of Thetis, the *mater dolorosa*, is significant in view of the mystic aspect of the *Rhesus* because, as Segal 1993, 61 argues in connection with *Od.* 24. 63-64, her “keening not only joins the mourners with the deceased in his last passage, but also brings them into the company of the gods, momentarily bridging the gap between mortals and gods.”

38. On *deus ex machina* in Euripides and divine epiphanies in general, see e.g. Hourmouziades 1965, 146-69; Goff 1990, 106-7; Easterling 1993b; Pucci 1994; Dunn 1996, 26-44 with relevant bibliography; Goward 1999, 123; Allan 2000, 242.

39. On the emphasis on knowledge in the Mysteries, see Richardson 1974, 28.

περῶσα γὰρ δὴ ποταμίους διὰ ῥοὰς
 λέκτροις ἐπλάθην Στρυμόνος φυταλμίαις,
 ὅτ' ἤλθομεν γῆς χρυσόβωλον ἐς λέπας
 Πάγγαιον ὀργάνοισιν ἐξησημέναι
 Μοῦσαι μεγίστην εἰς ἔρωι μελωδίας
 κλεινῶ σοφιστῆ Ἰορῆν κατύφλωσαμεν
 Θάμυρον, ὃς ἡμῶν πόλλ' ἐδέννασεν τέχνην.
 κάπεί σε τίκτω, συγγόνους αἰδουμένη
 καὶ παρθεναίαν, ἧκ' ἐς εὐύδρου πατρὸς
 δίνας· τρέφειν δέ σ' οὐ βρότειον ἐς χέρα
 Στρυμῶν δίδωσιν ἀλλὰ πηγαίαις κόραις.
 ἔνθ' ἐκτραφεῖς κάλλιστα παρθένων ὕπο,
 Ἰορῆς ἀνάσσειν πρῶτος ἦσθ' ἀνδρῶν, τέκνον. (915-931)

Many indeed are the misfortunes, son of Philammon,
 that you have brought upon me in your life and in your death.
 For it was your gross insult, which destroyed you,
 and your rivalry with us, the Muses,
 that made me mother of this poor son of mine.
 Yes, when I crossed the streams of the river,
 I roamed into the fruitful couch of Strymon.
 It was when we the Muses came to the rocky Mount Pangaeus,
 with its soil full of gold, all prepared for the singing contest
 with that renowned Thracian bard, well-versed in music.
 And we blinded Thamyras,
 the man who more than any abused our craft.
 Then, when I gave birth to you,
 as I was ashamed of my sisters and my virginity,
 I sent you to the well-watered eddies of your father.
 And Strymon did not entrust your nurture to any mortal,
 but gave you to the fountain maidens to raise.
 There the virgin nymphs comfortably reared you, my son,
 And you grew up to become ruler of Thrace, a leader of men. (915-931)

This section elaborates on previous significant references to the superhuman qualities of Rhesus and prepares the ear for the establishment of his hero-cult. More importantly, certain allusions to mystic affairs help to maintain the Eleusinian and Orphic colouring of the scene. In particular, from the beginning of her speech, the Muse throws particular emphasis on the divine parentage of Rhesus⁴⁰. The elaborate

40. Unlike *Iliad* 10. 435, in which Rhesus is given a mortal father, Burnett 1985, 27 argues that the sharp

reference to the eventful birth-tale of her son brings to mind the earlier enthusiastic descriptions of his god-like appearance at Troy⁴¹. First it is the Messenger, who announces the magnificent night-time arrival of the Thracian prince (284-316). As he is dazzled by the image of Rhesus in his golden armour leading the vast Thracian host, he likens him to a god (301 ὥστε δαίμονα).

Later, in their enthusiasm at his almost divine epiphany, the Chorus celebrate the greatness and power of Rhesus (342-387). Burnett is particularly good at discussing the cultic significance of the Rhesus Ode as a preparatory stage to heroic honour⁴². Despite her careful analysis, she downplays the inner logic of the “mad confusion of ritual motifs” in the Ode⁴³. It is not impossible to argue that this nexus of ritual themes, which are especially associated with Thrace, can be read to disclose a mystical pattern. It should be noted, however, that it is not obvious and labouring the point would look as special pleading. Therefore, my present thesis is that it is no accident that the Rhesus Ode and, by implication, the connected mystic matrix are evoked in a funeral context. More pointedly, in their extravagant praise, the Chorus compare Rhesus to Zeus Phanaios (355 Ζεὺς ὁ φαναῖος) and Zeus Eleutherios (359 τὸν ἐλευθέριον Ζῆνα)⁴⁴. Even though Wilamowitz thought of the reference to Zeus Phanaios as simply another piece of evidence against Euripidean authorship, this kind of greeting is not at all

emphasis thrown by Euripides on Strymon, the river-god and, by implication, on the cult of Rhesus, in his capacity as river-god himself, may allude to “esoteric matters” of Thracian religion (cf. also Brewster 1997, 40-3). I admit, however, that the mystic connection remains tenuous. In spite of this, note that in Aeschylus’ *Persians* 492-507, a play with a strong chthonic aspect, the Messenger refers to Mount Pangaeus (494) and river Strymon (497) in the course of his detailed description of the Persians’ plight in Thrace. Not to put too fine a point on it, I want to suggest that the Aeschylean passage may echo Dionysiac, and perhaps Orphic, beliefs (cf. also Broadhead 1960, apud 495-7; Hall 1996, apud 494-5, 495-7, 497-9; both commentators fail to explore the religious connotations of this most intriguing instance of heaven-appointed retribution). More specifically, the river Strymon is given the significant, if admittedly common and thus less striking, epithet ἀγρός (497 “sacred”; cf. Broadhead 1960, apud 495-7; Friis Johansen and Whittle 1980, apud 254; Hall 1996, apud 495-7; for a different view, see principally Conacher 1996, 19-20); moreover there is an important allusion to a purely Dionysiac schema of ‘the irreligious turned into believer through divine intervention’ (497-499; Sommerstein 1996b, 83-4; Hall 1996, apud 494-5 correctly associates the reference to “Edonian territory” at 495 with the *Edonians*, “the first play of Aeschylus’ tetralogic *Lycurgeia*”; on the *Edonians*, see West 1990, 27-32, who supports the theory that Lycurgus is punished in the play for his theomachy); more strikingly still, the Sun-god, with his blazing rays, a sight reminiscent of Orphic ideas, disperses the all-enveloping night with disastrous consequences for the Persian army (504-505; cf. also Aech. *Suppl.* 254-255 Page *καὶ πᾶσαν αἶαν ἧε δὲ ἀγρός ἔρχεται Στρυμόν, τὸ πρὸς δύνοντος ἡλίον, κρατῶ*, in which river Strymon is coupled with a problematic reference to the Sun; on the latter most difficult passage, see Friis Johansen & Whittle 1980 apud 254-5; West 1990, 135-7 in connection with his edition of Aeschylus in the *Bibliotheca Teubneriana*). It is therefore proposed that the sacred river Strymon may have been associated with Dionysiac cult, and possibly Orphic beliefs, in the context of Greek tragedy.

41. Cf. also Wathelet 1989, 230-1; Ustinova 2002, 281 n. 143.

42. 1985, 26-8.

43. 1985, 26-7.

44. According to Hall 1989, 92, “on no other occasion in extant fifth-century tragedy is any king called *theos*.”

incongruous with the mystic language of the play⁴⁵. Phanes, an important god in many Orphic theogonical poems, is often identified with Zeus⁴⁶. In view of the etymology of his name, “the one who makes (or is) manifest”, and his close association with bright light, frequently to the point of identification, it can be argued that Phanes is connected with Rhesus in all his divine magnificence (301-306). Phanes is described as “gold-winged” (F 78, F 87), “bringer of the bright, holy light”, which causes admiration and brings gladness (F 72, F 86), and “invisible” to all but Night (F 86), who is his daughter and consort (F 98). In a manner similar to resplendent Phanes, Rhesus appears gleaming in the night with his golden shield and his snow-white horses. He inspires terror and amazement in the Messenger (295, 301), but he brings the hope of salvation for the Trojans. Accordingly, as if he were a god, the Chorus ask Rhesus to appear and vanquish their enemies (370 *ἔλθὲ φάνηθι*)⁴⁷. Thus, it is fair to suggest that, despite the unusual character of the reference to the heliacal side of Zeus, the comparison of Rhesus to Zeus as “bringer of light” foreshadows his mystical elevation.

Also, Burnett rightly argues that the appeal to Adrasteia (343) and Ares (385), the latter being identified with Rhesus himself in the Ode, and the image of the galloping horses (356) evoke cultic motifs, which are closely associated with Thrace, a place where eschatological beliefs were widespread among the population⁴⁸. Interestingly, she brings attention to the Orphic-Dionysiac colouring of the second strophe (360-369), in which “the resurrected Troy is envisaged as a paradise of drinking and masculine love.”⁴⁹ In view of Plato *Rep.* 363c, Tsantsanoglou succinctly notes that “in Orphic/Bacchic eschatology, the souls were believed to participate in an endless banquet, and the numerous wine vessels and wine cups placed in the graves, to say nothing of the numerous golden wreaths, testify tangibly to this fact.”⁵⁰

The well-timed evocation of the Rhesus Ode thrusts into sharp relief other significant mystic allusions in the introductory section of the Muse’s speech. In

45. 1932, II, 259-62. Cf. also Lesky 1983, 397; Burnett 1985, 28, 180 n. 34. On Zeus Phanaios, see Cook 1914-1940. I: 7.

46. On Phanes, see Guthrie 1952, 95-102; West 1983, 202-6.

47. On the uses of *ἔλθὲ* in Greek prayers, see Pulleyn 1997, 139-46. Also, *φάνηθι* is a common word in Greek prayers used to invoke both the dead (e.g. Darius) and the Olympians (e.g. Pan, Dionysus). It appears that *φάνηθι* is ambiguous here: the exalted Chorus treat Rhesus as a god, but the Thracian prince is destined to die a brutal death at the hands of Odysseus and Diomedes. The prayer of the Chorus may well play on Rhesus’ chthonic aspect. For literary attestations of *ἔλθὲ* and *φάνηθι*, see Pulleyn 1997, appendix 1.

48. 1985, 27-8 (cf. also Theodossiev 2002); further, on Thrace and the Thracian people, see Stronk 1995, 39-58. On the Orphic associations of Adrasteia/Nemesis (cf. also Aesch. fr. 158 Radt) and her later identification with Fate, see West 1983, 194-8 (cf. also Rangos 2000, 41). Further, according to Hdt. 7. 113, in order to obtain favourable signs, the Magi had the custom of sacrificing white horses near river Strymon. On the “hubristic” identification of Rhesus with Ares, see Hall 1989, 92, 123.

49. 1985, 27.

50. 1997, 103. It is worth noting that the Chorus call Rhesus “Strymon’s colt” (386 *ὁ Στρυμόνιος πῶλος*). According to Mossman 1995, 149-50, who readily offers numerous examples, the colt simile is associated with Bacchic ecstasy in Euripides.

particular, both Philammon (916) and his son, Thamyris (925), were especially connected with Orpheus. In a manner similar to Orpheus, Philammon was a famous musician and poet. Also, West argues that “according to an alternative, perhaps older tradition the Argonauts’ musician was Philammon (Pherec. 3 F 26)”, instead of Orpheus himself⁵¹. Pausanias (2. 37. 2) treats Philammon as founder of the mysteries at Lerna, but he expresses some serious reservations⁵². Further, like the mythical poet Orpheus, the Thracian singer Thamyris is credited with theogonical poetry⁵³. The constant employment of mystic language and the significant evocation of legendary poets associated with Orpheus help to pave the way to the following closely-knit pattern of mystical beliefs. This is all the more so in view of the revelation that it was not for Rhesus’ idleness that the Thracians failed to assist the Trojans, but it was the Muse herself who advised her son against coming to Troy, lest he meet his death there (932-937). This unexpected piece of information sheds a sympathetic light upon boastful Rhesus before the establishment of his hero-cult⁵⁴.

In censuring Athena for her deviousness and ingratitude (938-940), the Muse offers direct references to Orpheus and Musaeus, chief exponents of an Athenian and Eleusinian Orphism:

*καίτοι πόλιν σὴν σύγγονοι πρεσβέομεν
Μοῦσαι μάλιστα ἀπιχρώμεθα χθονί,
μυστηρίων τε τῶν ἀπορρήτων φανὰς
ἔδειξεν Ὀρφεύς, ἀντανέπιος νεκροῦ
τοῦδ’ ὄν κατέκτεινας σὺ Μουσαῖόν τε, σὸν
σεμνὸν πολίτην κἀπὶ πλεῖστον ἄνδρ’ ἕνα
ἐλθόντα, Φοῖβος σύγγονοί τ’ ἠγκήσαμεν.
καὶ τῶνδε μισθὸν παῖδ’ ἔχουσ’ ἐν ἀγκάλαις
θρηνηῶ· σοφιστὴν δ’ ἄλλον οὐκ ἐπάξομαι. (941-949)*

And yet we the Muses honour your city
and chiefly haunt your land, and Orpheus has introduced
the torch-processions of the forbidden mysteries,
cousin of this man, whom you have slain.
Musaeus, too, your revered citizen
and most wise man among many,
was trained by Phoebus and us, the Muses.

51. 1983. 4 n. 4.

52. Cf. also Paus. 10. 7. 2, where Philammon and Thamyris are associated with Orpheus and Musaeus in a Delphic context.

53. Cf. West 1983, 53-6. On further associations of Thamyris with Orpheus, see Pl. *Ion* 533b and *Leg.* 829d.

54. On Rhesus’ excessive arrogance and “the low Athenian opinion of the Thracian royal house”, see Hall 1989, 125, 155; Mossman 1995, 185-6.

Here is the reward that I get for this;
 I hold my son in my arms and mourn his death;
 I shall not wish for another interpreter. (941-949)

According to her account, Rhesus is the cousin of Orpheus (944), who is said to have introduced forbidden mystic rituals to the Athenians (943-944)⁵⁵. In view of the continuity of Orphic ideas and traditional religion, it is not surprising that Orpheus is treated as the founder of the Eleusinian Mysteries⁵⁶. It is significant that there follows a reference to another important Orphic figure, who is closely related to Orpheus himself, Musaeus (945).

Musaeus is frequently associated with Orpheus and, like him, is a mythical poet⁵⁷. According to Diodorus Siculus 4.25.1, Musaeus is the son of Orpheus. In a manner similar to Orpheus, he is found in an Eleusinian context, but his exact place in the genealogy is not at all fixed. He is the father of Eumolpus (Androtion *FGrHist* 10 F 13; *Marm. Par.* = *FGrHist* 239 A 15; cf. perhaps Pl. *Rep.* 363c) and other times he is treated as his own son (Philochorus *FGrHist* 328 F 208) - Eumolpus being the mythical founder of the Eleusinian clan of the Eumolpidae and the first *hierophant*⁵⁸. Also, the grave of Musaeus' wife, Deiope, is located beneath the Eleusinian Telesterion. More importantly, in the line of Orpheus, Musaeus is the singer of apocryphal poetry⁵⁹. Plato (*Rep.* 364e) knows of "a hubbub of books" by Orpheus and Musaeus, and Paus. 4.1.5, in a strongly Eleusinian context, refers to a *Hymn to Demeter* composed by Musaeus for the family cult of the Lycomidae at Messene⁶⁰.

55. On ἀπορρηγίων (943) as a common description of the Eleusinian Mysteries, see Richardson 1974, 304-8. On ἄρρητος in the Orphic Hymns, see Morand 2001, 147-50, 330 (cf. also Brisson 1995b).

56. Cf. Graf 1974, 22-39, who cites this passage as evidence together with [Dem.] 25.11 and D. S. 1.96.4-5, 5.77.3. Also, Orpheus' good reputation was already attested in an interestingly complimentary reference in Aristophanes (*Ran.* 1032 Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετὰς θ' ἡμῖν κατέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι) as a founder of "initiations" (cf. Parker 1995, 503; Dover 1993, apud 1032; Sommerstein 1996a, apud 1032). In particular, φόνων (*Ran.* 1032) "must be taken here as unauthorized killing of humans by individuals, and it is assumed that Orpheus was one of the legendary 'civilizers' of human society, showing it the way out of its 'lawless and bestial' condition (cf. Demokritos B 5.8.1, Kritias B 25.1-4) by the institution of laws governing homicide" (Dover 1993 apud 1032). Further, in the same passage "there may well be an allusion to the Eleusinian sacred law excluding from the Mysteries those whose hands were not clean of bloodshed" (Sommerstein 1996a, apud 1032).

57. Cf. Pl. *Apol.* 41a, *Ion* 536b, *Prot.* 316d, *Rep.* 364e. In particular, Pl. *Rep.* 364e treats both Orpheus and Musaeus as offspring of the Moon and the Muses. Also, Tat. *Adv. Graec.* 39 makes Musaeus the disciple of Orpheus.

58. Cf. also D.S. 4.25.1, who reports that Musaeus was in charge of the Mysteries at the time of Heracles' initiation into the Eleusinian cult.

59. Cf. principally West 1983, 39-44 with the relevant references to ancient sources; *OCD*³ s.v. Musaeus (F. Graf).

60. Perhaps relevant to the discussion is a collection of oracles (cf. also Ar. *Ran.* 1033; cf. Dover 1993, apud 1033; Sommerstein 1996a, apud 1033) under the name of Musaeus. After the fashion of Orpheus' collection of oracles, this compilation presented an important specimen of apocryphal literature. According to Hdt. 7. 6. 3, the collection has been edited at Athens by Onomacritus in the second part of the sixth century (cf. also Hdt. 8. 96. 2 and 9. 43. 2, who appears to give credit to the oracles).

The Muse unravelled the knot of past events with sound knowledge and perfect confidence⁶¹. Hector in his turn promises a stately burial for Rhesus (959-960). This is unacceptable for the Muse, who has devised a better lot for her son after death⁶². In laying down her plan, she foretells the establishment of Rhesus' hero-cult in Thrace⁶³. Her programmatic statement delineates a mystical schema, which brings to mind significant Orphic, Eleusinian and Bacchic themes:

οὐκ εἶσι γαίᾳς ἐς μελάγχμιον πέδον·
 τοσόνδε νύμφην τὴν ἔνερθ' αἰτήσομαι,
 τῆς καρποποιοῦ παῖδα Διήμητρος θεᾶς,
 ψυχὴν ἀνεῖναι τοῦδ'· ὀφειλέτις δέ μοι
 τοῦς Ὀρφέως τιμῶσα φαίνεσθαι φίλους.
 κάμοι μὲν ὡς θανῶν τε κοῦ λεύσσω φάος
 ἔσται τὸ λοιπόν· οὐ γὰρ ἐς ταῦτόν ποτε
 ἔτ' εἶσιw οὐδὲ μητρὸς ὄψεται δέμας·
 κρυπτός δ' ἐν ἄντροις τῆς ὑπαργύρου χθονὸς
 ἀνθρωποδαίμων κείσεται βλέπων φάος,
 Βάκχου προφήτης, ὅς γε Παγγαίου πέτραν
 ὄκησε, σεμνὸς τοῖσιw εἰδόσιw θεός. (962-973)

He will not go into the black plain of earth.
 I shall ask the netherworld nymph,
 the daughter of the food-producing goddess Demeter,
 to send up his soul. She is obliged to me
 to show that she honours the relatives of Orpheus.
 Hereafter Rhesus will be to me like one dead
 and not seeing the light, because he will never
 meet nor see me, his mother.
 He will lie, hidden in the caves of the silver-rich land,
 a man-god, seeing the light,

61. Could there be an Orphic connection in the emphatic use of the word σοφιστήν (949; cf. also 924) by the Muse? It has been argued that there are striking similarities between Orphics and Sophists (cf. Brenner 2002, 17). Both of them are considered to be dangerous itinerants peddling their knowledge in books.

62. Perhaps the fact that Rhesus was killed in his sleep removes some of the horror of his brutal murder. It may be noted here that Sleep is associated with a peaceful passing to the underworld (cf. Markantonatos 2002, 130 n. 25). Also, the special emphasis on sleep and dream in the play may allude to divination through incubation. Incubation oracles were especially associated with subterranean deities, such as Amphiarus, Asclepius and indeed Rhesus (cf. Ustinova 2002).

63. On Rhesus' hero-cult in Thrace and Thracian Orphism, see Theodossiev 1996, 2000. On his hero worship at Amphipolis, see Isaac 1986, 54-9; Borgeaud 1991; Parker 1994, 340; Hornblower 1996, 323-4; Zacharia 2001, 98-101 esp. 98.

a prophet of Bacchus, who inhabited the rock of Pangaeus,
a revered god to those who know. (962-973, trans. J. D. Mikalson)

Most importantly, the notion of the *post mortem* fate of Rhesus as some sort of an escape route from the total emptiness of death evokes the basic pattern of the Eleusinian Mysteries and alludes to eschatological hopes promised by mystery cults in general. The mystic passing from sorrow to joy, which is modelled on the transformation of Demeter's mourning for Persephone into happiness at their reunion would have been treated as a metaphor for Rhesus' fate⁶⁴. According to the Muse, her son will not dwell in the murky plains of the netherworld. This the Muse will achieve by the aid of Persephone, the queen of Hades (963-964). The reference to Persephone, one of the two central divinities of the Mysteries, within a potentially mystic context is significant. *καρποποιού* (964), in particular, throws emphasis on one of the gifts of Demeter to mankind, which is celebrated at Eleusis, agricultural fertility.

Apart from the Eleusinian connection, the passage may provide a different mystic articulation, this time closer to a purely Orphic-Dionysiac schema. As we have seen before, the decisive evidence of the gold tablets reveals that the mediation of Dionysus is instrumental in the final stage of mystical release. Therefore, the petitionary prayer by the Muse to Kore in order to attain a special honour for her son after death is reminiscent of a similar Orphic-Dionysiac pattern of divine kindness exhibited by Persephone towards the dead after the necessary intercession of her son, Dionysus. In both cases, a divinity intercedes on man's behalf with Persephone to achieve a considerably improved afterlife⁶⁵.

It is no accident that the new existence, which the Muse anticipates for her son, presupposes the elevation of his soul from the dark depths of the underworld (965). The image of Rhesus' soul ascending from Hades is inextricably entwined with the mystical character of the play. Orphism gives great emphasis on the notion of the soul as the main vehicle of man's perpetual existence⁶⁶. As we have noted above, Orphic ritual serves to cleanse men and to give better hopes in the afterlife. If we give credit to the idea of man's "Titanic" nature, then the soul is the primary locus of purification and the only means of men's continued life. According to Orphic-Dionysiac doctrine, it is the soul, set free from the chains of the body, which asks the infernal powers for the long-anticipated mystic happiness in the underworld. In particular, the repeated reference to Orpheus as relative of Rhesus (966) at this point gives even more force to this Orphic-Dionysiac connection.

Even though the Muse is confident that Rhesus will live eternally, her grief is not easily assuaged⁶⁷. In describing the parameters of her son's future existence, she treats

64. Cf. Bowie 1993b, 25; Markantonatos 2002, 209-11.

65. Cf. also Plichon 2001, 18-9.

66. Cf. e.g. West 1983, 21-4; Burkert 1985, 300-1.

67. On the theme of the "inconsolable grief of the mother at the loss of her son", see Ritchie 1964, 80 (cf. also Lada-Richards 2002, 82, who brings attention to the fact that the *Rhesus*, alone in extant tragedy, features

him as good as dead, since he will not be able to see or meet his mother (967-969). Heroic elevation is preferable to the complete vacuity of death, but grief at an untimely loss is not easy to dispel. The sorrowful remarks of the Muse are not out of step with the positive prospect of mystic release. It is essential to keep in mind that, in guaranteeing happiness in the underworld, the function of the Eleusinian ritual did not fail to recognize the inevitability of death. This is apparent in the basic schema of the Mysteries: after the happy reunion of Demeter and Persephone, the latter is to stay part of the year in Hades and the initiates are to experience life's relentless cycle of change and suffering, before being blessed with a happy afterlife. This aspect of mystic ritual is again echoed in the concluding section of the Muses' speech. The mother of Rhesus closes her lament with a radical insight into the human condition, which dates from the archaic period⁶⁸:

ὦ παιδοποιοὶ συμφοραί, πόνοι βροτῶν·
ὥς ὅστις ὑμᾶς μὴ κακῶς λογίζεται
ἄπαις διοίσει κοῦ τεκῶν θάψει τέκνα. (980-982)

Oh, the misfortunes of parenthood, troubles of mortals,
because whoever looks upon you he will remain childless
and will have to bury no children. (980-982)

This extremely pessimistic outlook on human life has been recently recognized as perhaps giving voice to the ambition and distress of the *mystae*, “who seek the rebirth that abolishes death but at the same time know that death itself has to be experienced”⁶⁹.

Even though death remains a reality, heroic elevation suggests a new beginning⁷⁰.

the Muse as an on-stage character, whose grief is powerful enough to “draw the audience's empathic response”; on the Muses, see also Paschalis 2002, s.v. Muses). It may be noted here that, according to Aristotle (*Περὶ Φιλοσοφίας*, fr. 15 Ross = Synesius *Dio* 10 p. 48a), the *pathos*, which the initiate is required to experience, is an essential part of the Eleusinian ritual (cf. also Burkert 1987, 89). The suffering, which is undergone by the initiate, is reminiscent of Demeter's unbearable anguish over the loss of Persephone. On the notion of *ἄχος* in the Mysteries and Demeter *Ἀχαιά*, see Richardson 1974 apud 40. Also, in the sphere of *Orphica*, the dismemberment of Dionysus is symbolic of the Orphic passion before the mystic rebirth.

68. Cf. e.g. Theog. 425-428; Hdt. 1.31.8.

69. Easterling 1997, 53. The same pessimistic theme within a potentially mystic context is found in Sophocles' *Oedipus at Colonus* 1224-1228 and perhaps in Aeschylus' *Oedipus*, ii fr. 466 (401) Radt is rightly attributed to this play (cf. also Weir Smyth and Lloyd-Jones² 1971, 502; Markantonatos 2002, 218 n. 112):

ζόης πονηρᾶς θάνατος αἰρετώτερος·
τὸ μὴ γενέσθαι δ' ἔστιν ἢ πεφυκέναι
κρεῖσσον κακῶς πράσσοντα

Further, a similar idea is expressed by the Chorus in Sophocles' *Tantalus* fr. 572 (518) Radt:

βιοτῆς μὲν γὰρ χρόνος ἔστι βραχύς,
κρυφθεὶς δ' ὑπὸ γῆς κείται θνητός
τὸν ἅπαντα χρόνον

70. Cf. Seaford 1994, 398, who notes that “hero-cult and mysteries sometimes occur together, and in

As a “man-god”, Rhesus will inhabit the caverns of the Thracian mountains (970-971)⁷¹. Perhaps we can catch a glimpse of the ambiguity that is inherent in mystic salvation in the confident prediction that Rhesus will “see the light”, which is in direct contrast to the previous claim made by pain-stricken Muse that he will be as a dead man for her and “not seeing the light” (967)⁷². Still, the honour derived from heroic existence is considerable. Despite the emotional energy of the Muse, her son will be a prophet of Bacchus, who took his abode at Pangaeus, the Thracian mountain (972-973)⁷³. In the light of Athenian Orphism, through which the play is filtered, the reference to Dionysus in the programmatic statement of Rhesus' *post mortem* fate is significant⁷⁴. As we have seen before, in the sphere of *Orphica*, there seems to be a strong connection between Orphic anthropogony and Dionysiac mysteries. Orphic ideas and Bacchic mysteries share the same paramount concern for burial and the afterlife. Apart from the fact that Bacchic groups had taken on Orphic ideas, Dionysus is an important figure in the mythology and cult associated with all three: Orphism, Eleusinian Mysteries and Dionysiac ritual⁷⁵.

The Muse departs, taking her son's body with her⁷⁶. The new day has come and

myth heroes are initiated into the mysteries”. On hero-cult and the mysteries, see Markantonatos 2002, 199-200. According to Guiliani 1996, 77, 84-6 the story of Rhesus' death, as this is depicted “on three Apulian vases all produced between 360 and 340 BC”, may have been employed as a significant mythological topos of consolatory speeches. In view of the sepulchral function of the vases, Rhesus' untimely death may have given rise to comforting remarks among the mourners.

71. On *ἀνθρωποδαίμων* (971) as a hapax, see Ritchie 1964, 159-60; Theodossiev 2000, 443-4; Plichon 2001, 14-5; Ustinova 2002, 281-3. Also, the reference to the Thracian caves inside which Rhesus will live eternally is closely associated with the notion of the *ἄντρον* as a chthonic entrance (cf. Plichon 2001, 15; on the Orphic adyton of Phanes and Night, see West 1983, 213-4). Especially, in the case of the Eleusinian Mysteries, a cavernous rock at Eleusis, the so-called Plutoneion, served as a passage to the underworld (cf. Clinton 1992, 74; Sourvinou-Inwood 1997b, 141). Further, a chasm in the earth, probably constructed by human hand, was used in the oracle of Trophonius at Lebadeia to symbolize a death/rebirth sequence. On Eleusis, Trophonius and caves in general, see Boyancé 1960-1961; Mylonas 1961, 133; Clark 1968; Richardson 1974, 220; Weinberg 1986; Ustinova 2002, 269-74 with further bibliography on Trophonius; Markantonatos 2002, 202-3.

72. Mikalson 1991, 43-4 is unnecessarily critical of the passage. Heroic honour is not always painless or agreeable. The cases of Heracles, Hippolytus, Ajax, Eurystheus and Oedipus indicate the terrible aspect of hero cult, which may well give rise to bitter lamentation (on *διόβλητοι* heroes, see Garland 1985, 99-100). For a sensible critique of Mikalson's views on religion and tragedy, see Sourvinou-Inwood 1997a (cf. also Sourvinou-Inwood 2003).

73. The line is problematic and many guesses have been advanced (cf. also Burnett 1985, 188 n. 113; Plichon 2001, 16-18). After introducing the new reading *ὄς γε* (972), Diggle 1994 convincingly argues that the prophet is Rhesus himself (cf. also Zanetto 1993). The prophet of Bacchus may also be: (a) Lycurgus. Cf. West 1990, 32. (b) Orpheus. Cf. Ebener 1966, 130. (c) Zalmoxis. According to Herodotus (4. 94-96; cf. also Pl. *Charm.* 158b), he was a Thracian god. The devotees of Zalmoxis nourished hopes for the afterlife (cf. also Theodossiev 2000, 442-3; Ustinova 2002, 278-81).

74. On the Dionysiac oracle of the Bessi alluded to here, see Burnett 1985, 49; Diggle 1987, 171-2. On Dionysus and Thracian implications in Athenian vase-painting, see Carpenter 1997, 35-51.

75. On the relationship between Dionysus and the Eleusinian Mysteries, see Graf 1974, 40-78; Mylonas 1961, 275-8; Markantonatos 2002, 207 with abundant bibliography.

76. There are striking similarities between the play and Aeschylus' lost *Psychostasia* (cf. also Patin

Hector gives orders to the allied army for an attack on the enemy at dawn. The Chorus go to carry them out and pray for a swift victory⁷⁷. In an echo of the previous orders for an immediate attack on the Greek camp (70-75), the new call for battle brings the play full circle. In sharp contrast to the preceding speech of the Muse, who presented the future with an assured intimacy of knowledge that never fails or blurs, the turn of events will show that the Chorus' hopes for divine assistance have been seriously misplaced. The acute irony of the ending indicates that there is an unbridgeable gap between human understanding and immortal vision. It is only in the heroic elevation of Rhesus that these two cease to be irreconcilable.

IV

Briefly, some general considerations and conclusions may be offered. My contention is that the prospect of Rhesus' hero-cult has further as yet uncharted levels of meaning and complexity. In view of the Orphic nexus with its various Attic and Eleusinian manifestations, the play can be read to disclose several interlocking mystic themes. My present thesis is that the hopeful anticipation of Rhesus' heroic elevation takes on an extra dimension in the light of specific references to a mystic design. None the less, it is here that it becomes most vitally important not to oversimplify the drama of mystic ideas. Therefore, my aim is *not* to decide that the *Rhesus* is primarily about mystic beliefs, and then try to lop off whatever seems to be contrary to this interpretation⁷⁸. I strongly believe, however, that the mystical connection deserves much further exploration. Under the canopy of night, the not-so-innocent dealings between man and god within and without the acting-space suggest a grim vision of life. As each startling

1873, 166; Harsh 1944, 250-3; Burnett 1985, 186 n. 104). It should be noted, however, that our evidence are drawn from later sources, some of which have come under serious doubt. More specifically, the closing scene of the Muse with the body of Rhesus invokes the scene of Eos/Dawn with the body of her son, Memnon, in the Aeschylean play. According to the myth, in a manner similar to Rhesus, Memnon came to Troy with a large force to assist Priam. When Memnon was killed by Achilles, his mother, Eos, pleaded with Zeus to grant him some special honour. Also, both playwrights may have produced their dramas round an episode in the *Iliad*. Taplin 1977, 431-3 is more skeptical and argues that "Aeschylus modelled his play on the *Aithiopsis* and not on the *Iliad*". Significantly, especially in the context of the Orphic interpretation of the *Rhesus*, in *Psychostasia* Aeschylus is said to have mistakenly equated *ψυχή* with *κήρ* (*φασὶ δὲ οἱ παλαιοὶ ὅτι Αἰσχύλος ἐνταῦθα κῆρας οὐ τὰς εἰς θάνατον μοῖρας ἀλλὰ ψυχὰς νοήσας ἐποίησεν αὐτὸς Ψυχοστασίαν*). However, Taplin 1977, 431 argues that "this observation seems to be based only on the *title* of the play, not on its text". Also, Aeschylus is presented in *Ar. Ran.* 1032 to sing the praises of Orpheus and his rituals. Radt (*TrGF* vol. 3, p. 376) notes with regard to Aeschylus' *Psychostasia* that "*fortasse Aeschyli fabulam ante oculos habuit Aristophanes in Ran. 1365sqq*".

77. The ambiguous relationship between man and god is reflected in the final line of the play: *τάχα*(995) can be taken with a hint of "perhaps" as well as "fast". On the deeply ironic closure of the play, see also Rosivach 1978. 73.

78. On ritual and tragedy, see the sobering comments by Lloyd-Jones 1998.

new turn of events follows the other, the life of men appears to be suffused with uncertainty and improbability. In the world of the Greeks and the Trojans, the thoughtful exercise of reason and political skill is not the ultimate determinant of the events. This pessimistic vision of human life affects, to a large measure, the hopeful message implied in the mystic schema. As the *Rhesus* heads towards its grimly ironic completion, the playwright likes to debate ritual frameworks for determining the longed-for mystical transition. Even so, by means of a spectacular epiphany, which comes only in the last moments of the action, the play offers comfort and a kind of a let-out. However terrible the final solution and however shadowy the consolation that the grief-stricken Muse derives from Achilles' forthcoming death (974-979), the redemptive light of a heroic, even divine, existence after death disperses much of the clinging darkness.

More to the point, in view of the mystic filter, I would suggest that *Rhesus* is a play of violent contrasts within a rigorous structural unity. The extremes of optimism and depression, knowledge and misunderstanding, hope and fear: these are the swings of the pendulum in the world of the *Rhesus*, and it is the sickening to-and-fro motion of the plot that reflects them. Primarily, the final speech of the Muse consummates the play in both its aspects —extreme pessimism and hopeful aspiration— and each in its own way triumphs over the other. In essence, visually and thematically the concluding scene of the Muse, Hector and the dead Rhesus powerfully portrays what it means to be human and mortal beside the inexplicable workings of the gods. The playwright is eager to show that the world of the Greeks and the Trojans has forked along a path that is inapprehensible, alien, and opaque. It has become a mirror that reflects the enigmatic, the deceptive, and the hegemony of death. In the face of the disillusionments of mortal life, which is constantly tempered in the crucibles of bereavement and unhappiness, Rhesus' hero-cult strikes an apt balance between horror and hopefulness, dismay and due reverence. There is no clear theodicy in the play. The final scene with the mystic exemplars of salvation lets a ray of hope warm the hearts of the spectators. Yet at the same time, the very experience of deeper involvement in incomprehensible suffering may as well leave a stale and dusty taste behind it. One thing remains certain. The cruel change of condition apart, the misery-redeeming heroic death of Rhesus serves as a symbolic condensation of something hopeful in a human life of which mystic anticipation is but one aspect.

Andreas Markantonatos
Department of Literature
University of Patras, Patras
e-mail: b1938@otenet.gr

BIBLIOGRAPHY

- Albinus, L. 2000. *The House of Hades. Studies in Ancient Greek Eschatology*. Aarhus: Aarhus University Press.
- Alderink, L. J. 1981. *Creation and Salvation in Ancient Orphism* (American Classical Studies 8). Chico: Scholars Press.
- Allan, W. 2000. *The Andromache and Euripidean Tragedy*. Oxford: Oxford University Press.
- Arnott, P. D. 1989. *Public and Performance in the Greek Theatre*. London: Routledge.
- Athanassakis, A. N. 1977. *The Orphic Hymns*. Missula, Montana: Scholars Press.
- Barlow, S. A. *The Imagery of Euripides: A Study in the Dramatic Use of Pictorial Language*. London: Methuen & Co.
- Barrett, J. 2002. *Staged Narrative: Poetics and the Messenger in Greek Tragedy*. California: University of California Press.
- Battezzato, L. 2000. The Thracian Camp and the Fourth Actor at *Rhesus* 565-691. *CQ* 50.2: 367-373.
- Benson, C. 1995. Orpheus and the Thracian Women. In: E. D. Reeder (ed.), *Pandora. Women in Classical Greece*. Princeton: Princeton University Press, 392-397.
- Bérard, C. 1974. *Anodoi: essai sur l' imagerie des passages chthoniens* (Bibliotheca Helvetica Romana 13). Rome: Inst. Suisse de Rome.
- Bérard, C. 1989. Festivals and Mysteries. In C. Bérard et al. (eds), *A City of Images: Iconography and Society in Ancient Greece*. Princeton: Princeton University Press, 109-120.
- Bernabé, A. 2000. Nuovi frammenti orfici e una nuova edizione degli ΟΡΦΙΚΑ. In: M. Tortorelli Ghidini, A. Storchi Marino and A. Visconti (eds), *Tra Orfeo e Pitagora: origini e incontri di culture nell' antichità*. Neapoli, 43-80.
- Bernabé, A. 2002. La Théogonie orphique du papyrus de Derveni. *Kernos* 15: 91-129.
- Bernacchia, F. 1990. Il Reso: eredita rituali ed elaborazione drammaturgica. *Dioniso* 9: 40-53.
- Betz, H. D. 1998. "Der Erde Kind bin ich und des gestirnten Himmels": Zur Lehre vom Menschen in den orphischen Goldplättchen. In: F. Graf (ed.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert. Castelen bei Basel 15. bis 18. März 1996*. Stuttgart & Leipzig: B. G. Teubner, 399-419.
- Bond, R. S. 1996. Homeric Echoes in *Rhesus*. *AJPh* 117.2: 255-273.
- Borgeaud, P. (ed.) 1991. *Orphisme et Orphée en l'honneur de Jean Rudhardt* (Recherches et Recontres 3). Geneva: Libraire Droz.
- Borgeaud, P. 1991. Rhésos et Arganthoné. In: P. Borgeaud (ed.), *Orphisme et Orphée en l'honneur de Jean Rudhardt*. Geneva: Libraire Droz, 51-59.
- Bowie, A. M. 1993a. *Aristophanes: Myth, Ritual and Comedy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bowie, A. M. 1993b. Religion and Politics in Aeschylus' *Oresteia*. *CQ* 43: 10-31.
- Bowie, A. M. 1997. Tragic Filters for History: Euripides' *Supplices* and Sophocles'

- Philoctetes*. In: C. Pelling (ed.), *Greek Tragedy and the Historian*. Oxford: Clarendon, 39-62.
- Boyancé, P. 1960-1961. L'Antre dans les Mystères de Dionysos. *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia* 33: 107-127.
- Braun, R. E. 1978. *Euripides: Rhesos*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Bremmer, J. N. 1994. *Greek Religion* (G&R No 24). Oxford: Clarendon.
- Bremmer, J. N. 2002. *The Rise and Fall of the Afterlife*. London & New York: Routledge.
- Brewster, H. 1997. *The River Gods of Greece. Myths and Mountain Waters in the Hellenic World*. London & New York: I. B. Tauris Publishers.
- Brisson, L. 1993. *Orphée: Poèmes magiques et cosmologiques*. Paris: Les Belles Lettres.
- Brisson, L. 1995a. *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*. Paris: Variorum.
- Brisson, L. 1995b. Usages et fonctions du secret dans le Pythagorisme ancien. In: Brisson 1995a, 85-101.
- Broadhead, H. D. 1960. *The Persae of Aeschylus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burkert, W. 1982. Craft versus sect: the problem of Orphics and Pythagoreans. In: B. F. Meyer and E. P. Sanders (eds), *Jewish and Christian Self-Definition III*. London: SCM Press, 1-22.
- Burkert, W. 1985. *Greek Religion: Archaic and Classical*, trans. J. Raffan. Oxford: Clarendon.
- Burkert, W. 1987. *Ancient Mystery Cults*. Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press.
- Burlando, A. 1997. *Reso: I Problemi, La Scena*. Genova: Università di Genova.
- Burnett, A. P. 1985. Rhesus: Are Smiles Allowed?. In: P. Burian (ed.) *Directions in Euripidean Criticism*. Durham, NC: Duke University Press, 13-51.
- Calame, C. 1996. Invocations et commentaires "orphiques": Transpositions funéraires et discours religieux. In: M. M. Mactoux and E. Geny (eds), *Discours religieux dans l'Antiquité*. Besançon & Paris: Les Belles Lettres, 11-30.
- Carpenter, T. H. 1997. *Dionysian Imagery in Fifth-Century Athens*. Oxford: Clarendon.
- Christopoulos, M. 1991. The Spell of Orpheus: Orpheus and the Orphic Religious Movement. *Metis* 6: 205-222.
- Chrysostomou, P. 1998. *Η Θεσσαλική Θεά Εν(ν)οδία ή Φεραία Θεά*. Athens: Greek Ministry of Culture.
- Clark, R. J. 1968. Trophonios: The Manner of his Revelation. *TAPA* 99: 63-75.
- Clinton, K. 1992. *Myth and Cult: The Iconography of the Eleusinian Mysteries*. Stockholm: Swedish Inst. at Athens.
- Cole, S. G. 1993. Voices from Beyond the Grave: Dionysus and the Dead. In: T. H. Carpenter and C. Faraone (eds), *Masks of Dionysus*. Ithaca & London: Cornell

- University Press, 276-295.
- Collard, C., M. J. Cropp and K. Lee. 1995. *Euripides: Selected Fragmentary Plays*, 1. Warminster: Aris & Phillips.
- Conacher, D. J. 1967. *Euripidean Drama: Myth, Theme and Structure*. Toronto: University of Toronto Press.
- Conacher, D. J. 1996. *Aeschylus. The Earlier Plays and Related Studies*. Toronto, Buffalo & London: University of Toronto Press.
- Cook, A. B. 1914-1940. *Zeus: A Study in Ancient Religion*. 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cozzoli, A.-T. 1993. Euripide, *Cretesi*, Fr. 472 N² (79 Austin). In: A. Masaracchia (ed.), *Orfeo e l' Orfismo (Atti del Seminario Nazionale, Roma-Perugia 1985-1991)*. Roma: Gruppo Editoriale Internazionale, 155-172.
- Cozzoli, A.-T. 2001. *Euripide. Cretesi*. Pisa & Roma: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali.
- Detienne, M. 1989. *L'écriture d'Orphée*. Paris: Gallimard.
- Di Marco, M. 1993. Dioniso ed Orfeo nelle *Bassaridi* di Eschilo. In: A. Masaracchia (ed.), *Orfeo e l' Orfismo (Atti del Seminario Nazionale, Roma-Perugia 1985-1991)*. Roma: Gruppo Editoriale Internazionale, 101-153.
- Diggle, J. 1987. The Prophet of Bacchus: *Rhesus* 970-3. *SIFC* 5: 167-172 [now in: J. Diggle 1994. *Euripidea: Collected Essays*. Oxford: Clarendon, 320-326].
- Diggle, J. 1994. *Rhesus*. In: J. Diggle, *Euripidea: Collected Essays*. Oxford: Clarendon, 508-517.
- Diggle, J. 1998. *Tragicorum Graecorum Fragmenta Selecta*. Oxford: Clarendon.
- Dodds, E. R. 1951. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Dover, K. J. 1994. *Aristophanes. Frogs*. Oxford: Clarendon.
- Dunbar, N. 1995. *Aristophanes. Birds*. Oxford: Clarendon.
- Dunn, E. M. 1996. *Tragedy's End: Closure and Innovation in Euripidean Drama*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Easterling, P. E. 1993a. The End of an Era? Tragedy in the Early Fourth Century. In: A. H. Sommerstein *et al.* (eds), *Tragedy, Comedy and the Polis*. Bari: Levante Editori, 559-569.
- Easterling, P. E. 1993b. Gods on Stage in Greek Tragedy. In: J. Dalfen, G. Petersmann and F. F. Schwarz (eds), *Religio Graeco-Romana: Festschrift für Walter Pötscher*. Graz-Horn: F. Berger & Söhne Gesellschaft, 77-86.
- Easterling, P. E. 1997. From Repertoire to Canon. In: P. E. Easterling (ed.), *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 211-227.
- Ebener, D. 1966. *Rhesos: Tragödie eines unbekanntens Dichters*. Berlin: Akademie Verlag.
- Edmonds, R. 1999. Tearing Apart the Zagreus Myth: A Few Disparaging Remarks on Orphism and Original Sin. *Cl. Ant.* 18: 35-73.

- Elderkin, G. W. 1935. Dolon's Disguise in the *Rhesus*. *CP* 30: 349-350.
- Fantuzzi, M. 1996. Odisseo mendicante a Troia e a Itaca. Su [Eur.], *Rhesus* 498-507; 710-719 e *Od.* 4, 244-258. *Arachnion* 2.1 May 1996 (electronic journal) <<http://www.cisi.unito.it/arachne/num4/fantuzzi.html>>
- Farnell, L. R. (1921). *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*. Oxford: Clarendon.
- Fenik, B. C. 1964. *Iliad X and the Rhesos: The Myth*. Brussels-Berchem: Latomus.
- Ferguson, J. 1972. *A Companion to Greek Tragedy*. Texas at Austin: University of Texas Press.
- FGrHist Fragmenta der griechischen Historiker*, ed. F. Jacoby. Berlin & Leiden, 1923-1957.
- Foley, H. P. 1994. *The Homeric Hymn to Demeter: Translation, Commentary and Interpretative Essay*. Princeton: Princeton University Press.
- Fraenkel, E. 1965. Review of Ritchie 1964. *Gnomon* 37: 228-241.
- Friis Johansen, H. and E. W. Whittle. 1980. *Aeschylus: The Suppliants*. 3 vols. Copenhagen: Gyldendal.
- Garland, R. S. J. 1985. *The Greek Way of Death*. Ithaca: Cornell University Press.
- Giuliani, L. 1996. *Rhesus* between Dream and Death: On the Relation of Image to Literature in Apulian Vase-Painting. *BICS* 41: 71-86.
- Goff, B. E. 1990. *The Noose of Words: Readings of Desire, Violence and Language in Euripides' Hippolytus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goward, B. 1999. *Telling Tragedy: Narrative Technique in Aeschylus, Sophocles and Euripides*. London: Duckworth.
- Graf, F. 1974. *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistische Zeit*. Berlin & New York: de Gruyter.
- Graf, F. 1987. Orpheus: A Poet Among Men. In: J. Bremmer (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*. London: Routledge, 80-106.
- Graf, F. 1991. Textes orphiques et rituel bacchique. A propos des lamelles de Pélinna. In: P. Borgeaud (ed.), *Orphisme et Orphée en l'honneur de Jean Rudhardt*. Geneva: Librairie Droz, 87-102.
- Graf, F. 1993. Dionysian and Orphic Eschatology: New Texts and Old Questions. In: T. H. Carpenter and C. A. Faraone (eds), *Masks of Dionysus*. Ithaca & London: Cornell University Press, 239-258.
- Grube, G. M. A. ²1961. *The Drama of Euripides*. London: Methuen & Co.
- Guthrie, W. K. C. 1952/1993. *Orpheus and Greek Religion*, Foreword by L. J. Alderink. London & Princeton: Princeton University Press.
- Hainsworth, B. 1993. *The Iliad: A Commentary*, 3: books 9-12. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hall, E. 1989. *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy*. Oxford: Clarendon.
- Hall, E. 1996. *Aeschylus. Persians*. Warminster: Aris & Phillips.
- Hall, E. 1999. Introduction. In: J. Morwood (trans.) *Euripides. Iphigenia among the Taurians, Bacchae, Iphigenia at Aulis, Rhesus*. Oxford: Clarendon, ix-liii.

- Harsh, P. W. 1944. *A Handbook of Classical Drama*. Stanford: Stanford University Press.
- Headlam, W. 1906. The Last Scene of the *Eumenides*. *JHS* 26: 268-277.
- Hornblower, S. 1996. *A Commentary on Thucydides, 2: Books IV-V. 24*. Oxford: Clarendon.
- Hourmouziades, N. C. 1965. *Production and Imagination in Euripides: Form and Function of the Scenic Space* (Greek Society for Humanistic Studies 5). Athens.
- Isaac, B. 1986. *The Greek Settlements in Thrace until the Macedonian Conquest*. Leiden: E. J. Brill.
- Jakob, D. I. 2000. Σεισμός και Κεραινός στις *Βάκχες* του Ευριπίδη. Μια Αναψηλάφηση του “Θαύματος του Παλατιού”. In: G. M. Sifakis (ed.), *Κτερίσματα: Φιλολογικά Μελετήματα Αφιερωμένα στον Ιωάννη Σ. Καμπίτση (1938-1990)*. Herakleion: The University of Crete Press, 61-71.
- Janko, R. 1984. Forgetfulness in the Golden Tablets of Memory. *CQ* 34: 89-100.
- Janko, R. 1992. *The Iliad: A Commentary, 4: Books 13-16*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Janko, R. 2002. The Derveni Papyrus: An Interim Text. *ZPE* 141: 1-62.
- Johnston, S. I. and T. J. McNiven. 1996. Dionysos and the Underworld in Toledo. *MH* 53: 25-34.
- Kern, O. 1922³1972. *Orphicorum Fragmenta*. Dublin & Zurich: Weidmann.
- Kirk, G. S., J. E. Raven and M. Schofield. ²1983. *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kitto, H. D. F. ³1961. *Greek Tragedy: A Literary Study*. London: Methuen & Co.
- Kitto, H. D. F. 1977. The *Rhesus* and Related Matters. *YCS* 25: 317-350.
- Klyve, G. E. 1995. *A Commentary on Rhesus 1-526, with an Introduction*. D.Phil. Diss.: University of Oxford.
- Kuch, H. 1993. Continuity and Change in Greek Tragedy under Postclassical Conditions. In: A. H. Sommerstein *et al.* (eds), *Tragedy, Comedy and the Polis*. Bari: Levante Editori, 545-557.
- Lada-Richards, I. 1999. *Initiating Dionysus: Ritual and Theatre in Aristophanes' Frogs*. Oxford: Clarendon.
- Lada-Richards, I. 2002. Reinscribing the Muse: Greek Drama and the Discourse of Inspired Creativity. In: E. Spentzou and D. Fowler (eds), *Cultivating the Muse: Struggles of Power and Inspiration in Classical Literature*. Oxford: Oxford University Press, 69-81.
- Laks, A. and G. Most. (eds). 1997. *Studies on the Derveni Papyrus*. Oxford: Clarendon.
- Lattimore, R. 1964. *Story Patterns in Greek Tragedy*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Leaf, W. 1915. Rhesos of Thrace. *JHS* 35: 1-11.
- Lesky, A. ³1978. *Greek Tragedy*, trans. H.A. Frankfort. London: Ernest Benn.
- Lesky, A. 1983. *Greek Tragic Poetry*, trans. M. Dillon. New Haven & London: Yale

- University Press.
- Liapis, V. 2001. An Ancient Hypothesis to *Rhesus*, and Dicaearchus' *Hypotheseis*. *GRBS* 42: 313-328.
- Liapis, V. 2003. Epicharmus, Asclepiades of Tragilus, and the *Rhesus*: Lessons from a Lexicographical Entry. *ZPE* 143: 19-22.
- Liapis, V. forthcoming. They Do it with Mirrors: The Mystery of the Two *Rhesus* Plays. In: D. I. Jacob and E. Papazoglou (eds), *Ekkyklêma: Theatrical Studies in Honor of Professor N. C. Hourmouziades*. Herakleion: The University of Crete Press.
- LIMC – Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, eds H. Ackermann and J.-R. Gisler. Zurich, 1981-1997.
- Linforth, I. M. 1941. *The Arts of Orpheus*. Berkeley: University of California Press.
- Lloyd-Jones, H. 1990. Pindar and the Afterlife. In: H. Lloyd-Jones, *Greek Epic, Lyric and Tragedy*. Oxford: Clarendon, 110-153.
- Lloyd-Jones, H. 1998. Ritual and Tragedy. In: F. Graf (ed.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert. Castelen bei Basel 15. bis 18. März 1996*. Stuttgart & Leipzig: B. G. Teubner, 271-295.
- Macurdy, G. H. 1943. The Dawn Songs in *Rhesus* (527-556) and in the Parodos of *Phaethon*. *AJP* 64: 408-416.
- Markantonatos, A. 2002. *Tragic Narrative: A Narratological Study of Sophocles' Oedipus at Colonus* (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 63). Berlin & New York: de Gruyter.
- Markantonatos, A. 2003. Το Ειδολογικό Πρόβλημα της *Ιφιγένειας της εν Ταύροις* του Ευριπίδη: Μια Διακειμενική Συμβολή στον Τραγικό Χαρακτήρα του Έργου. *Hellenika* 53.2: 283-298.
- Markantonatos, A. 2004. *Sophocles: Oedipus at Colonus* (Duckworth Companions to Greek and Roman Tragedy). London: Duckworth.
- Markantonatos, A. forthcoming. *The Narrative Art of Sophocles* (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte). Berlin & New York: de Gruyter.
- MG Mythographi Graeci*, eds R. Wagner, P. Sakolowski, E. Martini, A. Oliveri and N. Festa. Leipzig, 1894-1902.
- Michelakis, P. 2002. *Achilles in Greek Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Michelini, A. N. 1987. *Euripides and the Tragic Tradition*. London & Madison: The University of Wisconsin Press.
- Mikalson, J. D. 1983. *Athenian Popular Religion*. Chapel Hill & London: The University of North Carolina Press.
- Mikalson, J. D. 1991. *Honor Thy Gods: Popular Religion in Greek Tragedy*. Chapel Hill & London: The University of North Carolina Press.
- Morand, A.-F. 1997. Orphic Gods and Other Gods. In: A. B. Lloyd (ed.), *What is a God? Studies in the Nature of Greek Divinity*. London: Duckworth & The Classical Press of Wales, 169-181.
- Morand, A.-F. 2001. *Études sur les hymnes orphiques*. Leiden: E. J. Brill.

- Mossmann, J. 1995. *Wild Justice: A Study of Euripides' Hecuba*. Oxford: Clarendon.
- Murray, G. 1918³1965. *Euripides and his Age*. Oxford: Oxford University Press.
- Mylonas, G. 1961. *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. Princeton: Princeton University Press.
- Nilsson, M. P. ³1967. *Geschichte der griechischen Religion, 1: Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft*. Munich: Beck.
- OCD³ *The Oxford Classical Dictionary*, eds S. Hornblower and A. Spawforth. Oxford, 1996.
- Pace, G. 2001. *Euripide. Reso: I Canti*. Rome: Edizioni dell'Ateneo.
- Paduano, G. 1973. Funzioni drammatiche nella struttura del Reso: l' aristia a mancata di Dolone e Reso. *Maia* 25: 3-29.
- Paduano, G. 1974. Ettore e la frustrazione del piano eroico. *SCO* 23: 5-30.
- Pagani, G. 1970. Il Reso di Euripide, il drama di un eroe. *Dioniso* 44: 30-43.
- Parisinou, E. 2000. *The Light of the Gods: The Role of Light in Archaic and Classical Greek Cult*. London: Duckworth.
- Parker, R. 1983. *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford: Clarendon.
- Parker, R. 1995. Early Orphism. In: A. Powell (ed.), *The Greek World*. London: Routledge, 483-510.
- Parker, R. 1994. Athenian Religion Abroad. In: R. Osborne and S. Hornblower (eds), *Ritual, Finance, Politics: Athenian Democratic Accounts Presented to David Lewis*. Oxford: Clarendon, 339-346.
- Parry, H. 1964. The Approach of Dawn in the *Rhesus*. *Phoenix* 18: 283-293.
- Paschalis, M. (ed.) 2002. *Horace and Greek Lyric Poetry* (Rethymnon Classical Studies 1). Rethymnon: The University of Crete – Department of Philology.
- Patin, H. 1873. *Études sur les Tragiques Grecs*. Paris: Libraire Hachette et Cle.
- PCG *Poetae Comici Graeci*, eds R. Kassel and C. F. L. Austin. Berlin & New York: de Gruyter, 1983-
- Plichon, C. 2001. Le Rhésos et l' orphisme. *Kernos* 14: 11-21.
- Porter, W. H. ²1929. *The Rhesus of Euripides*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pucci, P. 1994. Gods' Intervention and Epiphany in Sophocles. *AJP* 115: 15-46.
- Pugliese Carratelli, G. 1993. *Le lamine d'oro "orfiche": Edizione e commento*. Mailand: Adelphi.
- Pulley, S. 1997. *Prayer in Greek Religion*. Oxford: Clarendon.
- Rangos, S. 2000. Ο Χρόνος και το Πλήρωμά του στην Αρχαϊκή Ελλάδα και οι λεγόμενες Ορφικές Θεογονίες. *Αρχαιολογία & Τέχνες* 74: 32-43.
- Rangos, S. 2003. Θάνατος και Ψυχή από την *Ιλιάδα* στον *Φαίδωνα*: Η «Ορφική Μετάλλαξη». In: F. Terzakis (ed.), *Θάνατος και Εσχατολογικά Οράματα: Θρησκευοϊστορικές Προοπτικές*. Thessaloniki: Archetyro, 130-187.
- RE *Paulys Real-Encyclopädie der klassischen Altertumwissenschaft*. Stuttgart, 1894-
- Richardson, N. J. 1974. *The Homeric Hymn to Demeter*. Oxford: Clarendon.
- Riedweg, C. 1998. Initiation – Tod – Unterwelt. Beobachtungen zur Kommunikations-

- situation und narrativen Technik der orphisch-bakchischen Goldblättchen. In: F. Graf (ed.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert. Castelen bei Basel 15. bis 18. März 1996*. Stuttgart & Leipzig: B. G. Teubner, 359-398.
- Ritchie, W. 1964. *The Authenticity of the Rhesus of Euripides*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robertson, N. 2003. Orphic Mysteries and Dionysiac Ritual. In: M. B. Cosmopoulos (ed.), *Greek Mysteries: The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*. London: Routledge, 218-240.
- Rohde, E. 1925. *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Ancient Greeks*, trans. W. B. Hillis. London, New York & Chicago: Ares Publishers.
- Rosivach, V. J. 1978. Hector in the *Rhesus*. *Hermes* 106: 54-73.
- Rutherford, I. *Pindar's Paeans: A Reading of the Fragments with a Survey of the Genre*. Oxford: Oxford University Press.
- Seaford, R. 1986. Immortality, Salvation, and the Elements. *HSCP* 90: 1-26.
- Seaford, R. 1987. Pentheus' Vision: *Bacchae* 918-22. *CQ* 37: 76-78.
- Seaford, R. 1994a. *Reciprocity and Ritual: Homer and Tragedy in the Developing City-State*. Oxford: Clarendon.
- Seaford, R. 1994b. Sophokles and the Mysteries. *Hermes* 122: 275-288.
- Seaford, R. 1996. *Euripides. Bacchae*. Warminster: Aris & Phillips.
- Seaford, R. 1998. In the Mirror of Dionysus. In: S. Blundell and M. Williamson (eds), *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*. London & New York: Routledge, 128-146.
- SEG Supplementum Epigraphicum Graecum*, 1923-
- Segal, C. 1989. *Orpheus: The Myth of the Poet*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Segal, C. 1993. The Female Voice and Its Contradictions: From Homer to Tragedy. In: J. Dalfen, G. Petersmann and F. F. Schwarz (eds), *Religio Graeco-Romana: Festschrift für Walter Pötscher*. Graz-Horn: F. Berger & Söhne Gesellschaft, 57-75.
- Sneller, C. B. 1949. *De Rheso Tragoedia*. Diss.: Amsterdam.
- Sommerstein, A. 1996a. *Aristophanes. Frogs*. Warminster: Aris & Phillips.
- Sommerstein, A. 1996b. *Aeschylean Tragedy*. Bari: Levante Editori.
- Sourvinou-Inwood, C. 1997a. Tragedy and Religion: Constructs and Readings. In: C. Pelling (ed.), *Greek Tragedy and the Historian*. Oxford: Clarendon, 161-86.
- Sourvinou-Inwood, C. 1997b. Reconstructing Change: Ideology and the Eleusinian Mysteries. In: M. Golden and P. Toohey (eds), *Inventing Ancient Culture*. London: Routledge, 132-164.
- Sourvinou-Inwood, C. 2003. *Tragedy and Athenian Religion*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Steadman, S. H. 1945. A Note on the *Rhesus*. *CR* 59: 6-8.
- Strohm, H. 1959. Beobachtungen zum "Rhesos". *Hermes* 87: 257-274.
- Stonk, J. P. 1995. *The Ten Thousand in Thrace: An Archaeological and Historical*

- Commentary on Xenophon's Anabasis, Books VI. iii-vi – VII.* Amsterdam: J. C. Gieben.
- Taplin, O. 1977. *The Stagecraft of Aeschylus: The Dramatic Use of Exits and Entrances in Greek Tragedy.* Oxford: Clarendon.
- Theodossiev, N. 1996. Cult Clay Figurines in Ancient Thrace: Archaeological Evidence for the Existence of Thracian Orphism. *Kernos* 9: 219-226.
- Theodossiev, N. 2000. Monumental Tombs and Hero-Cults in Thrace during the 5th-3rd Centuries B.C. In: V. Pirenne-Delforge and E. Suarez de la Torre (eds), *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecques* (Kernos Supplement 10). Liege, 435-447.
- Theodossiev, N. 2002. Mountain Goddesses in Ancient Thrace: The Broader Context. *Kernos* 15: 325-329.
- Thomson, G. 1935. Mystical Allusions in the *Oresteia*. *JHS* 55: 20-34.
- Tierney, M. 1937. The Mysteries and the *Oresteia*. *JHS* 57: 11-21.
- TrGF Tragicorum Graecorum Fragmenta*, eds B. Snell, S. Radt and R. Kannicht. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971-
- Tsantsanoglou, K. and G. M. Parassoglou. 1987. Two Gold Lamellae from Thessaly. *Hellenika* 38: 3-16.
- Tzifopoulos, Y. 1998. Ο «Ορφισμός» στην Κρήτη. *Θαλλά* 10: 81-96.
- Tzifopoulos, Y. 2002. Λατρείες στην Κρήτη: Η Περίπτωση των Διονυσιακών-Ορφικών Ελασμάτων. In: A. A. Avagianou (ed.), *Λατρείες στην "Περιφέρεια" του Αρχαίου Ελληνικού Κόσμου*. Athens: NHRF, 147-171.
- Ustinova, Y. 2002. "Either a Daemon, or a Hero, or Perhaps a God:" Mythical Residents of Subterranean Chambers. *Kernos* 15: 267-288.
- Walton, J. M. 2000. Playing in the Dark: Masks and Euripides' *Rhesus*. *Helios* 27.2: 137-147.
- Wathelet, P. 1989. Rhésos ou la quête de l'immortalité. *Kernos* 2: 213-231.
- Weinberg, F. M. 1986. *The Cave: The Evolution of a Metaphoric Field from Homer to Ariosto* (Studies in the Humanities 4). New York: Peter Lang.
- Weir Smyth, H. and H. Lloyd-Jones. 1971. *Aeschylus*, 2. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- West, M. L. 1966. *Hesiod. Theogony*. Oxford: Clarendon.
- West, M. L. 1982. The Orphics of Olbia. *ZPE* 45: 17-29.
- West, M. L. 1983. *The Orphic Poems*. Oxford: Clarendon.
- West, M. L. 1990. *Studies in Aeschylus*. Stuttgart: B. G. Teubner.
- Wilamowitz-Moellendorff, von U. 1931-1932. *Der Glaube der Hellenen*. 2 vols. Berlin: Weidmann.
- Wiles, D. 1997. *Tragedy in Athens: Performance Space and Theatrical Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wiles, D. 2000. *Greek Theatre Performance: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zacharia, K. 2001. "The Rock of the Nightingale": Kinship Diplomacy and Sophocles'

Tereus. In: F. Budelmann and P. Michelakis (eds), *Homer, Tragedy and Beyond: Essays in Honour of P. E. Easterling*. London: Society for the Promotion of Hellenic Studies.

Zanetto, J. 1993. *Euripides Rhesus*. Stuttgart: B. G. Teubner.

Zimmermann, B. *Greek Tragedy: An Introduction*, trans. T. Marier. Baltimore & London: The John Hopkins University Press.

Zuntz, G. 1971. *Persephone: Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*. Oxford: Clarendon.

Μυστηριακές Απηχήσεις στην Αρχαία Ελληνική Τραγωδία: Ορφισμός και ο *Ρήσος* του Ευριπίδη

ΑΝΤΡΕΑΣ ΜΑΡΚΑΝΤΩΝΑΤΟΣ

Στο άρθρο αυτό εξετάζω τη στενή σχέση της ηρωικής λατρείας με τον έντονα μυστηριακό χαρακτήρα της αμφισβητούμενης τραγωδίας του Ευριπίδη *Ρήσος*. Ο αφηρωισμός του Ρήσου, που προαναγγέλλεται από τα χείλη της Μούσας στο τέλος του έργου, συνυφαίνεται με σημαντικές αναφορές σε γνωστές «ορφικο-διονυσιακές» αντιλήψεις. Ειδικότερα, η ελπιδοφόρα προοπτική της ηρωικής θεραπείας του θνητού Ρήσου στη Θράκη προβάλλεται ως μια απεγνωσμένη προσπάθεια διαφυγής από τα ακατάλυτα δεσμά του θανάτου. Εξαιτίας του έντονου συγκρητισμού των μυστηριακών πεποιθήσεων στην Αθήνα, οι Ορφικές ιδέες που απηχούνται στο έργο είναι άρρηκτα συνδεδεμένες με ανάλογες Βακχικές και Ελευσινιακές δοξασίες για τελεστική απαθανάτιση και μεταθανάτια ολβιότητα. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα τα μυστικά σχήματα της εν λόγω τραγωδίας να απευθύνονται σε ένα ευρύτατο φάσμα θεατρικού κοινού. Επίσης, το μυστηριακό υπόβαθρο του έργου σχετίζεται άμεσα ή έμμεσα με το συνεχώς επανερχόμενο μοτίβο φωτός-σκότους, την πολυδαίδαλη δομή της πλοκής και τις περίπλοκες σχέσεις μεταξύ θεών και ανθρώπων. Ο κόσμος του *Ρήσου* είναι βαθύτατα απαισιόδοξος. Η δράση εκτυλίσσεται μέσα στο πυκνό σκοτάδι της νύχτας, όπου δεν υπάρχει καμιά χαραμάδα για να μπορεί να διακρίνει κανείς θύτες και θύματα, αθώους και ενόχους, πρόσωπα και προσωπεία. Αυτός ο ζοφερός κόσμος φωτίζεται στιγμιαία στην τελευταία σκηνή, κατά την οποία η ίδια η μητέρα του Ρήσου, η Μούσα, προσημαίνει τον αφηρωισμό του μονάκριβου γιου της. Πρέπει στο σημείο αυτό να υπογραμμισθεί ότι η θεϊκή «επιφάνεια» δεν σκοπεύει να απαλύνει τελείως την υφέρπουσα απελπισία. Ωστόσο, για τους μύστες-θεατές, η εικόνα της ελεύθερης ψυχής του Ρήσου που ίπταται κατευθυνόμενη προς τα σπήλαια του Παγγαίου, αντιμάχεται τη θλιβερή θνητότητα του επίγειου κόσμου και συμβολίζει τη μυστική προσδοκία μιας μεταθανάτιας δικαίωσης.

Η μετάφραση και η ερμηνεία του πρώτου στάσιμου της *Αντιγόνης* από τον Μάρτιν Χάιντεγκερ*

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΚΑΒΟΥΛΑΚΟΣ

I

Πέρα από τα έργα των αρχαίων φιλοσόφων, η *Αντιγόνη* του Σοφοκλή ανήκει με βεβαιότητα στα κείμενα της αρχαίας ελληνικής γραμματείας που τράβηξαν το ενδιαφέρον των φιλοσόφων των νεώτερων χρόνων¹. Στους γνωστότερους φιλόσοφους σχολιαστές της συγκαταλέγεται και ο Μάρτιν Χάιντεγκερ. Στην *Εισαγωγή στη Μεταφυσική* ο Χάιντεγκερ επικέντρωσε την προσοχή του στο νόημα του πρώτου στάσιμου, το οποίο παράθεσε σε δική του μετάφραση και σχολίασε διεξοδικά². Γιατί όμως ο

* Το γλωσσικό αισθητήριο της Κρίστα Καβουλάκου συνέβαλε σημαντικά στη μετάφραση της χαϊντεγκεριανής απόδοσης του α' στάσιμου της *Αντιγόνης*, ενώ καιρίες υπήρξαν οι παρατηρήσεις του Γιώργου Ζωγραφίδη σχετικά με τον σχολιασμό της. Για τις αδυναμίες φέρω φυσικά αμέριμη την ευθύνη.

1. Φημισμένη είναι π.χ. η φιλοσοφική ερμηνεία του Hegel, ο οποίος είδε στην *Αντιγόνη* τη σύγκρουση μεταξύ της «αρχής της αγάπης» και της «αρχής του κράτους». Βλ. Hegel 1970, 372-95. Σχετικά με την εγγεληνική ερμηνεία της *Αντιγόνης* στη *Φαινομενολογία του πνεύματος* και σε άλλα έργα του βλ. Steiner 2001, 45-79. Άλλος σημαντικός φιλόσοφος ερμηνευτής της *Αντιγόνης* υπήρξε ο Κίργκεγκωρ (βλ. Steiner 2001, 92-114). Όπως δείχνει ο Στάινερ, εκκινώντας από τον Χέγκελ, το ενδιαφέρον των στοχαστών για την *Αντιγόνη* παρέμεινε αμείωτο από το τέλος του 18ου αιώνα μέχρι σήμερα. Έναν στέρεο φιλολογικό σχολιασμό βρίσκει κανείς στο Kamerbeek 1978.

2. Heidegger 1987a, 112-26. Στα 1936, ένα χρόνο μετά τη σύνταξη του κειμένου αυτού από τον Χάιντεγκερ, ο υπαρξιακός θεολόγος Μπούλτμαν (R. Bultmann) δημοσίευσε (σε τιμητικό τόμο για τον θεολόγο Karl Barth) μια ερμηνεία της *Αντιγόνης* («Polis und Hades in der *Antigone* des Sophokles», *K. Barth zum 50. Geburtstag*), η βασική ιδέα της οποίας ήταν ότι η πολιτική εξουσία θα πρέπει να σέβεται το «εκεῖθεν» των νεκρών και της αγάπης, καθώς και την προσωπική αναζήτηση ενός νοήματος της ζωής, η οποία έρχεται σε σύγκρουση με κάθε κολλεκτιβισμό. Όπως θα δούμε, ο Χάιντεγκερ έβλεπε αντίθετα στην *Αντιγόνη* μια τραγική εξέγερση ενάντια στη μηδενιστική αποστείρωση, γεγονός που συνέβαλε στην απομάκρυνση των δύο στοχαστών. Αναφέρεται στο Röggele 1992, 323-4, 481. Έναν σύντομο σχολιασμό της χαϊντεγκεριανής ερμηνείας της *Αντιγόνης* βρίσκει κανείς στο Oudemans και Lardinois 1987, 229-33. Μεταξύ των σύγχρονων φιλοσοφικών ερμηνειών, ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει αυτή του Κ. Καστοριάδη, στο βαθμό μάλιστα που επικεντρώνεται κι αυτή στο α' στάσιο και αναπτύσσεται σε ευθεία αντιπαράθεση με την ερμηνεία του Χάιντε-

Χάιντεγκερ μπήκε στον κόπο να μεταφράσει ο ίδιος το στάσιμο και δεν προσέφυγε απλώς σε κάποια από τις ήδη υπαρκτές μεταφράσεις; Η απάντηση είναι απλή: Επειδή οι καθιερωμένες μεταφράσεις δεν εξυπηρετούν μια φιλοσοφική ερμηνεία του στάσιμου σαν κι αυτή στην οποία στόχευε ο Χάιντεγκερ.

Ωστόσο, αυτή η διάσταση της «διαχείρισης» του στάσιμου εκ μέρους του Χάιντεγκερ συγκαλύφθηκε εν μέρει στην ελληνική έκδοση της *Εισαγωγής στη Μεταφυσική*, όπου ο Έλληνας μεταφραστής χρησιμοποίησε τη μετάφραση του Γρυπάρη, παραλλάσσοντας μόνο τους δύο πρώτους στίχους, στους οποίους η λέξη «θάμα» του Γρυπάρη (η οποία αποδίδει το δεινόν) αντικαταστάθηκε από τη λέξη «ανοίκειο» (που αποδίδει τη γερμανική «unheimlich»). Σε υποσημείωσή του δε, εξηγεί ότι οι τροποποιήσεις στη γερμανική απόδοση του ποιήματος παρασιωπούνται από το συγγραφέα στις αναλύσεις του και γι' αυτό δεν χρειάστηκε να τις ακολουθήσει³. Η παρατήρηση δεν είναι, ωστόσο, δικαιολογημένη, καθώς ο Χάιντεγκερ επιφέρει στην πραγματικότητα πολλές και σημαντικές αλλαγές στο κείμενο, τις οποίες χρησιμοποιεί στη συνέχεια, για να στηρίξει τις αναλύσεις του.

Μερικές προεισαγωγικές διευκρινήσεις σχετικά με το κείμενο, όπου βρίσκουμε την πρώτη χάιντεγκεριανή ερμηνεία του στάσιμου της *Αντιγόνης*, είναι αναγκαίες⁴. Η *Εισαγωγή στη Μεταφυσική*, ένα κείμενο του οποίου η μεταπολεμική δημοσίευση προκάλεσε αναστάτωση στους κύκλους της γερμανικής διανόησης, λόγω του θετικού για τον εθνικοσοσιαλισμό σχολίου που περιλάμβανε⁵, δεν είναι παρά οι πα-

γερ. Βλ. Καστοριάδης 1993, 23-31. Ο Καστοριάδης αναφέρθηκε στο νόημα της *Αντιγόνης* επίσης στο κείμενό του Καστοριάδης 1995, 203-5.

3. Βλ. Heidegger 1973, 181. Στο εξής θα παραπέμω στην ελληνική έκδοση, βάζοντας σε παρένθεση την αντίστοιχη παραπομπή στο γερμανικό πρωτότυπο.

4. Αν και πρόκειται για την πρώτη ερμηνεία, δεν πρόκειται για την πρώτη χάιντεγκεριανή μετάφραση. Σε μια παράδοση του εαρινού εξαμήνου του 1942, ο Χάιντεγκερ σχολίασε εκ νέου μια ελαφρώς παραλλαγμένη εκδοχή της απόδοσής του τού α' στάσιμου που βρίσκουμε στην *Εισαγωγή στη μεταφυσική*. Βλ. Heidegger 1984, 63-152, όπου η ερμηνεία του στάσιμου αποσκοπεί στη δημιουργία ενός διευρυμένου πλαισίου για την κατανόηση του ύμνου "Der Ister" του Χέλντελιν. Η μετάφραση της *Εισαγωγής στη μεταφυσική* (1953) συμπίπτει με την μετάφραση που ο Heidegger εξέδωσε ιδιωτικά το 1943, η οποία συμπεριλαμβάνεται στο Heidegger 1983, 35-6. Από τη σημείωση του επιμελητή (Heidegger 1983, 246) προκύπτει ότι η μετάφραση του 1943 αποτελεί επεξεργασμένη εκδοχή της αρχικής μετάφρασης του 1935, άρα είναι σαφές ότι η μετάφραση που περιλαμβάνεται στην *Εισαγωγή στη μεταφυσική* δεν είναι η αρχική. Η τελευταία φέρεται να βρίσκεται στο Μάριπαχ (βλ. Röggele 1992, 242).

5. Βλ. Heidegger 1973, 232 (Heidegger 1987a, 152). Σχολιάζοντας επιτιμητικά τη συγκαρινή του φιλοσοφική αντιμετώπιση της ηθικής και των αξιών, ο Χάιντεγκερ σημείωνε εδώ ότι «αυτό που σήμερα προσφέρεται ως φιλοσοφία του εθνικοσοσιαλισμού, χωρίς να έχει να κάνει τίποτε με την εσωτερική αλήθεια και με το μεγαλείο αυτού του κινήματος (δηλαδή με τη συνάντηση της πλανητικά καθορισμένης τεχνικής και του ανθρώπου των νεώτερων χρόνων), είναι αυτό που ψαρεύει σε αυτά τα θολά νερά των "αξιών" και των "ολοτήτων"». Υποστηρίχθηκε, ωστόσο, ότι κι αυτή η διατύπωση δεν είναι παρά μια μετριασμένη εκδοχή, η οποία αντικατέστησε την αρχική για χάρη της μεταπολεμικής δημοσίευσης των παραδόσεων. Βλ. σχετικά Ott 1988, 276-8. Η σχέση του Χάιντεγκερ με τον εθνικοσοσιαλισμό αποτέλεσε, ως γνωστόν, ένα από τα αγαπημένα θέματα πολλών φιλοσοφικών αντιπάλων του και έχει σχολιαστεί εξαντλητικά. Βλ. π.χ. τη μελέτη του Victor Farías (1989). Στα ελληνικά βλ. μεταξύ άλλων: Heidegger 1989. Πρόκειται για τη φημισμένη

νεπιστημιακές παραδόσεις του Χάιντεγκερ από το εαρινό εξάμηνο του έτους 1935. Είναι δηλαδή ένα κείμενο που συντάχθηκε μετά την επιτέλεση της λεγόμενης «στροφής» του φιλοσόφου από το πρώιμο εγχείρημα μιας θεμελιακής οντολογίας (μέσω της υπαρκτικής αναλυτικής του *Dasein*) στον «στοχασμό του είναι»⁶. Βρίσκουμε έτσι εδώ τις βασικές κατευθυντήριες γραμμές του ώριμου έργου του, τις οποίες θα συνοψίσω σχηματικά πριν σχολιάσω την πρόσληψη του α' στάσιμου της *Αντιγόνης* εκ μέρους του.

«Γιατί να είναι [να υπάρχει] το *ον* και όχι το τίποτα;» (Heidegger 1973, 31 [Heidegger 1987a, 1]). Αυτό υπήρξε πάντα, σύμφωνα με τον Χάιντεγκερ, το θεμελιώδες και πρωταρχικότερο φιλοσοφικό ερώτημα, το ερώτημα που αφορά το είναι των όντων. Αυτό το ερώτημα τέθηκε από τους προσωκρατικούς, που είδαν το είναι των όντων ως «φύση», προβαίνουσα, αυτοεκφυόμενη κυριαρχηση. Το είναι είναι η σταθερή παρουσία, το αυθιστάμενο, αυτοπροσφερόμενο φαίνεσθαι, η παραμένουσα, προβαίνουσα και καταδαμάζουσα ισχύς των όντων. Το είναι των όντων δεν ταυτίζεται λοιπόν με τα όντα. Από τον Πλάτωνα ως τις μέρες μας, η ελληνοδυτική μεταφυσική συγκαλύπτει, σύμφωνα με τον Χάιντεγκερ, τη λεγόμενη «οντολογική διαφορά», δηλαδή τη διαφορά ανάμεσα στα όντα και στο είναι τους: Έτσι, ο ελληνοδυτικός κόσμος βυθίζεται όλο και πιο βαθιά στη λεγόμενη «έκπτωση στα όντα», αγνοώντας και ξεχνώντας το είναι τους. Η «λήθη του είναι», η μετατροπή του «λόγου» (που αρχικά ταυτιζόταν με την έννοια της «φύσεως») σε «λογική» και «όργανον», δηλαδή εργαλείο για την κυριαρχηση επί των όντων, έκανε δυνατή τη σημερινή τεχνική προσέγγιση της πραγματικότητας. Στο πλαίσιό της, αλήθεια δεν είναι πια η α-λήθεια του είναι, η εκ-κάλυψη (*Unverborgenheit*) του είναι των όντων, αλλά η λογική ορθότητα των προτάσεων⁷.

Τα όντα μετατρέπονται σε αντικείμενα που μπορούν να χειραγωγηθούν και να χρησιμοποιηθούν κατά βούληση από τον άνθρωπο. Η ζωή στον τεχνικοποιημένο πολιτισμό μάς κάνει να πιστεύουμε ότι μπορούμε να καταδαμάσουμε τα όντα και να ζήσουμε με ασφάλεια και άνεση στον κόσμο τους. Η λήθη του είναι κάνει τον σύγχρονο δυτικό κόσμο τυφλό μπροστά στην κραταιότητα της «φύσεως», στην ανοικειότητα της ισχύος της και στο αδιέξοδο της προσπάθειας κυριαρχησής της. Η σκέψη στην εποχή της τεχνικής έχει χάσει την πνευματικότητά της και περιορίζεται στην

συνέντευξη του Χάιντεγκερ στο *Spiegel*, όπου ο Χάιντεγκερ απέφυγε να δηλώσει μετάνοια για την εμπλοκή του με τον ναζισμό. Η έκδοση περιέχει και σχετικό σχόλιο του Κ. Γεμεντζή. Μια ισορροπημένη αποτίμηση της σχέσης του Χάιντεγκερ με τον εθνικοσοσιαλισμό βρίσκει κανείς στα προλεγόμενα του Π. Θανασιά στο Heidegger 2000, 11-5.

6. Πρόκειται για την εγκατάλειψη του εγχειρήματος, οι βάσεις του οποίου ετέθησαν στο Heidegger 1986. Τον όρο «στροφή» καθιέρωσε ο ίδιος ο φιλόσοφος στην «Επιστολή για τον ανθρωπισμό» (1943). Βλ. Heidegger 1987β, 81. Σχετικά με τη «στροφή» βλ. επίσης τον κατατοπιστικό πρόλογο του Γ. Ξηροπαΐδη στο Heidegger 1987β, 11-32.

7. Σχετικά με τη βύθιση στη «λήθη του είναι» πρβλ. Heidegger 1973, 54-63, 209-29 (Heidegger 1987a, 19-25, 134-49). Βλ. επίσης την ευσύνοπτη παρουσίαση του Pöggeler (1990, 135-42). Σχετικά με την έννοια της α-λήθειας ως εκ-κάλυψης του είναι βλ. Πεντζοπούλου-Βαλαλά 1991, 26-88.

εξυπνάδα και στην ευστροφία. Δεν αποτυγχάνει να συλλάβει μόνο το είναι των όντων, αλλά επίσης και την ίδια την ουσία του είναι της τεχνικής⁸.

Υπό αυτήν την οπτική, το μεταφυσικό ερώτημα γύρω απ' το είναι των όντων ταυτίζεται με την ίδια τη μοίρα της Δύσης. Η «πραγματοποίηση και τελείωση της μεταφυσικής και της λήθης του είναι» ενυπάρχει ήδη στον Πλάτωνα. Κλιμακώνεται δε ως τις μέρες μας και ολοκληρώνεται στον Χέγκελ και μετά στον Νίτσε, που είναι ο τελευταίος φιλόσοφος της δυτικής μεταφυσικής. Με τον Νίτσε και τη διάγνωση του περί του «θανάτου του θεού» τελειώνει η φιλοσοφία. Ο χώρος της καταλαμβάνεται πλέον από τις επιστήμες. Αυτό που μένει ως το καθήκον της «άλλης σκέψης» που ευαγγελίζεται ο Χάιντεγκερ δεν είναι παρά η ενόραση ότι η τεχνική χειραγώγηση του κόσμου αποκρύπτει την ανεσιτότητα του ανθρώπου μέσα στα όντα, τον κάνει να λησμονεί την ισχύ του είναι τους και την ουσία της ίδιας του της ύπαρξης: είναι η ενόραση ότι ο άνθρωπος δεν κυριαρχεί επί της τεχνικής, όπως πιστεύουμε συνήθως, αλλά αντίθετα διεκδικείται και προκαλείται από τη δύναμή της⁹.

Στην *Εισαγωγή στη Μεταφυσική*, αφού θέσει το θεμελιακό ερώτημα για το είναι των όντων, ο Χάιντεγκερ διερευνά το «τι εστί το είναι». Στο υποκεφάλαιο «Είναι και σκέπτεσθαι» (Heidegger 1973, 150-229 [Heidegger 1987α, 88-149]) τίθεται το ερώτημα σχετικά με την ουσία του είναι του ανθρώπου, εφόσον «το ερώτημα περί της ουσίας του είναι συνδέεται εσωτερικά με το ερώτημα περί του τι είναι ο άνθρωπος» (Heidegger 1973, 238 [Heidegger 1987α, 156]). Αυτό το τελευταίο αντιμετωπίζεται μέσω της προσφυγής στη «μεγάλη ποίηση» του Σοφοκλή¹⁰. Ο Χάιντεγκερ παραθέτει λοιπόν τη δική του μετάφραση του χορικού και στη συνέχεια το ερμηνεύει. Η μετάφρασή του έχει (σε δική μου απόδοση) ως εξής¹¹:

8. Στο ερώτημα περί της «ουσίας της τεχνικής» ο Χάιντεγκερ αφιέρωσε ένα φημισμένο και σημαντικό μεταπολεμικό του κείμενο. Βλ. Heidegger 1964.

9. Τη σχέση μεταφυσικής-τεχνικής αναπτύσσει ο Λ. Κουλουμπαρίτης (1984), ενώ τη διάσταση της τεχνικής ως πρόκλησης έναντι του ανθρώπου τονίζει ο Ν. Γεωργόπουλος (1985, 258). Για μια αποτίμηση της σχέσης μεταξύ της άποψης του Χάιντεγκερ για την τεχνική και της πολιτικής του «περιπέτειας» με τον εθνικοσοσιαλισμό βλ. Harries 1992.

10. Αυτή η προσφυγή στην ποίηση δεν πρέπει να ξενίζει, εφόσον για τον Χάιντεγκερ «η μεγάλη ποίηση, με την οποία ένας λαός εισέρχεται στην ιστορία, εγκαινιάζει τη μορφή της γλώσσας του». Όμως η γλώσσα ξεκινάει «καθώς ο άνθρωπος εισχωρεί στο είναι», γι' αυτό και «σ' αυτή την εισχώρηση η γλώσσα ήταν ωσάν το ρηματικό γίνεσθαι του είναι: ποίηση». Έτσι μας ενδιαφέρει ιδιαίτερα η πρωταρχή της ποιητικής «εισχώρησης του ανθρώπου στο είναι», καθώς «στο αρχέγονο ομιλίν διανοίγεται το είναι των όντων μέσα στην αμογή της συλ-λογής του». Heidegger 1973, 205-6 (Heidegger 1987α, 131). Χαρακτηριστικό της σκέψης του Χάιντεγκερ μετά τη «στροφή» είναι η αναζήτηση της αυθεντικής «πρωταρχής» της γλώσσας και του νοείν στην ποίηση (βλ. Pöggeler 1983, 152-3). Αυτή την «πρωταρχή» αναζητάει εν πρώτοις στην «ποιητική σκέψη» (Heidegger 1973, 178-9 [Heidegger 1987α, 110]) των προσωκρατικών φιλοσόφων, τους οποίους κατανοεί «με βάση τη γειννάσή τους προς τους ποιητές» (Pöggeler 1990, 206). Δεν είναι λοιπόν περιεργό ότι προκειμένου να φωτίσει τη σκέψη του Παρμενίδη, ο Χάιντεγκερ ξεκινάει «απ' την αντίθετη και συμπληρωματική της πλευρά», δηλαδή από τη «σκεπτόμενη ποίηση των Ελλήνων, και μάλιστα αυτή την ποίηση εντός της οποίας αληθώς εδημοουργήθηκαν το είναι και η (αντίστοιχη) ύπαρξη (Dasein) των Ελλήνων: την Τραγωδία» (Heidegger 1973, 179 [Heidegger 1987α, 110]).

11. Διατηρώ εδώ τον χωρισμό της δεύτερης στροφής και αντιστροφής σε δύο μέρη, τον οποίο συνα-

*Πολλαπλό το ανοίκειο, τίποτα όμως
δεν κινείται ανοικειότερο ξεπερνώντας τον άνθρωπο.
Αυτός οδεύει πέρα στην αφρισμένη φουσκοθαλασσιά
με του νοτιά τη χειμωνιάτικη θύελλα
και διασχίζει τα βουνά
και τ' άγρια φαράγγια των κυμάτων.
Και την υπέρτατη των θεών, τη γη,
την καταπονάει την ακατάλυτα ακάματη,
ανατρέποντάς τη χρόνο με το χρόνο
πηγαινοφέροντας με τ' άλογα
τ' αλέτρια.*

*Και το ελαφρά αιωρούμενο σμήνος των πουλιών
τυλίγει και κυνηγάει
όλα τα ζώα της άγρια φύσης
και τα ζωντανά που κατοικούν στη θάλασσα,
ο αγχίνους άνθρωπος.
Αυτός καταδαμάζει με τεχνάσματα το ζώο,
που στα βουνά διανυκτερεύει και περιπλανιέται,
του αλόγου τον τράχηλο με την άγρια χ αίτη
και τον ανίκητο ταύρο
αναγκάζει σε υποταγή,
τον ξύλινο ζυγό περνώντας στο λαιμό τους.*

*Και με τον ήχο της λέξης
και με τη γοργή σαν τον άνεμο κατανόηση
εξοικειώθηκε, και με το σθένος
της κυριαρχίας πάνω στις πόλεις.
Και πώς να ξεφεύγει, έχει σκεφτεί,
από την έκθεση στα βέλη
των κακοκαιριών και της νυχτερινής παγωνιάς.*

*Καθ' οδόν ταξιδεύοντας παντού, χωρίς πείρα και διέξοδο
φτάνει στο τίποτα.
Από τη μόνη πίεση, το θάνατο, δεν καταφέρνει
ποτέ με φυγή ν' αμυνθεί,*

νάμε στην χαιντεγκεριανή μετάφραση στο Heidegger 1987α, 113. Είναι πάντως πιθανό ο χωρισμός αυτός να μην ήταν συνειδητή επιλογή του Χάιντεγκερ αλλά λάθος του τυπογράφου ή του επιμελητή της έκδοσης (βλ. Röggeler 1992, 242). Στο τέλος της μελέτης παρατίθεται συγκριτικός πίνακας με το αρχαίο κείμενο, την απόδοση του Χάιντεγκερ και τη μετάφρασή μου.

*ακόμα κι αν πετυχαίνει από ανίατη αρρώστια
επιδέξιο ξεγλίστρημα.*

*Παρά τη σοφία, καθώς την τέχνη
της γνώσης κυριαρχεί πέρ' από κάθε ελπίδα,
ξεπέφτει τη μια στο κακό,
την άλλη πάλι πετυχαίνει το αγαθό.
Ανάμεσα στους νόμους της γης και την
ένορκη δίκη των θεών πορεύεται.
Υφούμενος πάνω απ' τον τόπο, χάνει τον τόπο
αυτός, για τον οποίο πάντα το μη-ον είναι
χάριν της τόλμης.*

*Ας μη γίνει έμπιστος στην εστία μου,
ούτε να μοιράζεται τις απόψεις του η γνώση μου,
αυτός που τέτοια κάνει έργα.*

Προκειμένου να γίνουν κατανοητές οι ορατές επεμβάσεις του Χάιντεγκερ στο κείμενο θα σχολιάσω την απόδοσή του στροφή-στροφή, δικαιολογώντας έτσι συγχρόνως και τις δικές μου μεταφραστικές επιλογές. Ο σχολιασμός μου στηρίζεται φυσικά στην ερμηνεία του ίδιου του Χάιντεγκερ και στην αντιπαράβολή της απόδοσής του με την μετάφραση του Χέλντερλιν, από την οποία είναι πιθανό να υιοθέτησε ορισμένες μεταφραστικές λύσεις¹².

12. Η μετάφραση της *Αντιγόνης* (καθώς και του *Οιδίποδα τύραννου*) βρίσκεται στο Hölderlin 1988, 261-421. Είναι γνωστό ότι, ιδιαίτερα μετά την αποτυχία της εμπλοκής του Χάιντεγκερ στην πανεπιστημιακή πολιτική και την παραίτησή του από τη θέση του πρύτανη του πανεπιστημίου του Φράμμποουργκ τον Απρίλιο του 1934 (σχετικά με αυτή την περίοδο της ζωής και του έργου του βλ. Ott 1988, 131-223), αρχίζει να τον απασχολεί ιδιαίτερα η μελέτη της τέχνης και ειδικά της ποίησης του Χέλντερλιν, την οποία είχε ήδη επιχειρήσει να προσεγγίσει σε μια παράδοση του χειμερινού εξαμήνου 1934/35. Βλ. Heidegger 1980. Σε μια διάλεξη του 1936, ο Χάιντεγκερ υποστήριξε πλέον τη θέση ότι ο Χέλντερλιν «κάνει ποίηση την ουσία της ποίησης», καθώς είναι ο ποιητής «των διαφυγόντων θεών και του επερχόμενου θεού». Είναι έτσι ο ποιητής του παρόντος ως της «ενδεούς εποχής» που μεσολαβεί μεταξύ της φυγής των θεών και της έλευσης «του θεού» (βλ. Heidegger 1981, 47). Σχετικά με τις πρώτες αυτές πραγματεύσεις της ποίησης του Χέλντερλιν και τις ενδεχόμενες αυταρχικές πολιτικές προεκτάσεις τους βλ. Wright 1992. Βέβαιο είναι ότι η σχέση του Heidegger με την ποίηση του Χέλντερλιν απέκτησε έκτοτε μόνιμο χαρακτήρα. Για τη σχέση Χάιντεγκερ-Χέλντερλιν βλ. στα ελληνικά: Γιανναράς 1977. Μαλεβίτσης 1974. Είναι λοιπόν σαφές ότι το 1935 ο Χάιντεγκερ μελετούσε ήδη το έργο του Χέλντερλιν, από το οποίο δέχθηκε μεγάλη επίδραση στην επιτέλεση της «στροφής» του. Την ίδια μεγάλη σημασία απέδιδε πλέον επίσης στην ποίηση του Σοφοκλή (βλ. Röggele 1992, 180), ρηξικέλευθες μεταφράσεις του οποίου είχε κάνει άλλωστε και ο Χέλντερλιν (*Αντιγόνη, Οιδίπους Τύραννος*). Έτσι καθίσταται, κατά τη γνώμη μου, εύλογη η σύγκριση των μεταφράσεών τους του πρώτου στάσιμου της *Αντιγόνης*. Την άποψη ότι κάποιες αλλοιώσεις που επιφέρει ο Χάιντεγκερ ενδέχεται να οφείλονται σε επίδραση του Χέλντερλιν υποστηρίζει και ο Röggele (1992, 241). Σχετικά με τις μεταφράσεις και την ερμηνεία του Σοφοκλή εκ μέρους του Χέλντερλιν βλ. Steiner 2001, 114-69, ειδικά για τη μετάφραση του α' στάσιμου 149-152.

II

Ήδη στους δύο πρώτους στίχους (στίχοι 332 και 333) έχουμε μια σημαντική διαφοροποίηση του Χάιντεγκερ από άλλους μεταφραστές της *Αντιγόνης*. Το αρχαιοελληνικό *δεινόν* μεταφράζεται εδώ ως «unheimlich», με την έννοια του «ανοίκειου».

Το «ανοίκειο» είναι για τον Χάιντεγκερ διττό: Όταν αναφέρεται στα όντα και το είναι τους, χαρακτηρίζει το φοβερό, με την έννοια της καταδαμάζουσας κυριάρχησης (*überwältigendes Walten*) (βλ. Heidegger 1973, 184 [Heidegger 1987a, 114-115]). Το καταδαμάζον (*das überwältigende*) δεν είναι παρά η ουσία της κυριάρχησης, η ουσία της *φύσεως*. Όταν το ανοίκειο αναφέρεται στον άνθρωπο και το είναι του, προσλαμβάνει μια επιπλέον σημασία (βλ. Heidegger 1973, 184-185 [Heidegger 1987a, 115-116]). Ο άνθρωπος «είναι», παραμένει εκτεθειμένος στο καταδαμάζον και γι' αυτό είναι ανοίκειος. Είναι όμως επιπλέον ανοίκειος, επειδή είναι βαιοπραγών (*der Gewalttätige*). Είναι δηλαδή αυτός που χρειάζεται και χρησιμοποιεί τη βία ενάντια στο καταδαμάζον, καθώς η βία είναι θεμελιώδες χαρακτηριστικό της εγκόσμιας ύπαρξής του (*Da-sein*). Ο άνθρωπος είναι «αυτός που συλλέγει την ισχύ και την αφήνει να φανερωθεί». Και, επειδή είναι διττός *δεινόν*, είναι το *δεινότατον*, το ανοικειότατο, είναι ο «βαιοπραγών εν μέσω του καταδαμάζοντος».

Ο Χάιντεγκερ θεωρεί ότι στους δύο πρώτους στίχους του χορικού έχουμε να κάνουμε με τον ελληνικό ορισμό του ανθρώπου (βλ. Heidegger 1973, 183, 185-186 [Heidegger 1987a, 114, 116]). Το «ανοικειότατο» δεν είναι μια ιδιότητα του ανθρώπου ανάμεσα σε άλλες, αλλά η ίδια η ουσία της ύπαρξής του, απ' όπου απορρέουν τα επιμέρους χαρακτηριστικά του. Το ανοίκειο είναι λοιπόν αυτό που μας φέρνει έξω από το οικείο, το συνηθισμένο, το ακίνδυνο. Αυτό δεν είναι άλλο από την *φύση*, το καταδαμάζον — ωστόσο ο άνθρωπος δεν ζει απλώς μέσα στην ανοικειότητα αυτή, αλλά εξορμά και χρησιμοποιεί τη βία εναντίον της, ξεπερνώντας έτσι τα όρια του οικείου και περιερχόμενος στο χώρο του ανοίκειου.

Υποτίθεται, λοιπόν, ότι στους δύο πρώτους στίχους αποδίδεται με τρόπο γενικό η ουσία του είναι του ανθρώπου, η οποία θα εξεταστεί στη συνέχεια του χορικού ως προς τις επιμέρους πλευρές της. Σχετικά με την πρώτη στροφή θα πρέπει να γίνει ακόμα η εξής, δευτερεύουσα σημασία, παρατήρηση: Το *ἄφθιτον, ἀκαμάταν* του στίχου 339 του αρχαίου κειμένου μεταφράζεται ως «ακατάλυτα ακάματη» (*unzerstörlich Mühelose*): το «ακατάλυτα» προσδιορίζει δηλαδή το «ακάματη». Αυτό αποτελεί νεωτερισμό και σε σχέση με την απόδοση του Χέλντεριν, ο οποίος μεταφράζει κανονικά: «ἀφθαρτη, ακάματη».

III

Ας πάμε όμως στην *α'* αντιστροφή, όπου παρατηρεί κανείς τα εξής:

1. Στο στίχο 342, το *κουφονόων* μεταφράζεται ελεύθερα ως «ελαφρά αιωρούμενο» (*leichtschwebend*), ενώ το *φῦλον ὀρνίθων* γίνεται «σμήνος πουλιών»

(Vogelschwarm). Και πάλι θα πρέπει να πει κανείς ότι ο Χέλντερλιν, συνεπέστερος, μεταφράζει «leichtträumender Vögel Welt» (ελεύθερα: «ελαφρά ονειρευόμενος κόσμος των πουλιών»).

2. Το *θηρῶν ἀγρίων ἔθνη* του στίχου 344 αποδίδεται με την έκφραση «Tierfolk der Wildnis», την οποία μεταφράζω ως «όλα τα ζώα της άγριας φύσης», καθώς η λέξη «Tiervolk» δεν σημαίνει στα γερμανικά το «έθνος των ζώων», αλλά έχει την ασθενέστερη έννοια του πλήθους των ζώων. (Ο Χέλντερλιν μεταφράζει το «έθνη» ως «Zug», δηλαδή εν σειρά πλήθος, κοπάδι).

3. Ο στίχος 346 *σπείραισι δικτυοκλώστοις* παραλείπεται εντελώς.

4. Το *δρεσσιβάτα* του στίχου 350 αποδίδεται περιφραστικά «που διανυκτερεύει και περιπλανιέται στα βουνά», έκφραση που συμπίπτει με αυτήν που χρησιμοποιεί ο Χέλντερλιν («das auf Bergen übermachtet und schweift»). Επίσης η λέξη «rauhmähnig» («με άγρια χαίτη»), η οποία προσδιορίζει τον τράχηλο του αλόγου, είναι κοινή στην απόδοση του Χάιντεγκερ και του Χέλντερλιν. Δεν διατηρείται όμως από τον Χάιντεγκερ και ο προσδιορισμός *ούρειον* (δηλαδή «βουνίσσιος») σχετικά με τον ταύρο. Επίσης στο σημείο αυτό υπάρχει ένας πλεονασμός σε σχέση με το αρχαίο κείμενο. Η μετάφραση του Χάιντεγκερ έχει ως εξής:

*mit dem Holze unhalsend
zwingt er ins Joch.*

*περνώντας τους στο λαιμό το ξύλο
αναγκάζει στο ζυγό.*

Για το λόγο αυτό μετέφρασα εδώ πιο ελεύθερα αλλάζοντας τη σειρά των στίχων, ώστε να βγαίνει αβίαστα το νόημα, διατηρώντας τον (ξύλινο πια) ζυγό και το «περιλαίμασμα», που οπωσδήποτε έχουν αξία από άποψη εκφραστικής δύναμης, και μεταφράζοντας το «Joch» (ζυγός) στη μεταφορική του έννοια, δηλαδή ως «υποταγή».

Με την πρώτη αντιστροφή υποτίθεται ότι κλείνει η ποιητική περιγραφή της αναμέτρησης του ανθρώπου με το καταδαμάζον. Ας δούμε σύντομα πώς την βλέπει ο Χάιντεγκερ: Στην πρώτη στροφή έχουμε την εικόνα του ανθρώπου, που εκ-κινεί και πορεύεται (*χωρεϊ* λέει το αρχαίο κείμενο) πέρα από τον τόπο του, αντιμετωπίζοντας τις δυνάμεις της θάλασσας ως καταδαμάζοντος. Η εκ-κίνηση αυτή είναι μια βιαιοπραγία ανάλογη μ' αυτήν της ανα-κίνησης της «υπέρτατης των θεών, της γης», που αναπτύσσει και θρέφει ακούραστα. Ο άνθρωπος διαταράσσει τη γαλήνη της *φύσεως* που εκφύεται χωρίς κόπο, υποτάσσοντας τη γη στη γεωργία, καταπονώντας τελικά κι αυτήν την «ακατάλυτα ακάματη».

Η πρώτη αντιστροφή αναφέρεται στην αναμέτρηση του ανθρώπου με τα ζωντανά που κινούνται μέσα στο καταδαμάζον και αποτελούν μέρος του. Αυτά είναι τα σμήνη των πουλιών, τα ζωντανά της θάλασσας και τα ζώα του βουνού. Τα ζωντανά συναρθρώνονται με το καταδαμάζον της θάλασσας και της γης και σχηματίζουν έναν αυτοεκδιπλούμενο κύκλο ζωής. Σ' αυτή τη ζωή παρεμβαίνει ο βιαιοπραγών, ρί-

χνοντας τις παγίδες, τα δίκτυα και τους βρόχους του. Πλάι στην εκκίνηση (προς τη θάλασσα) και την ανακίνηση (της γης) προστίθεται τώρα η αιχμαλωσία και η καθυπόταξη του καταδαμάζοντος¹³. Η βιαιοπραγία του ανθρώπου είναι αυτή που φέρνει στο φως, αποκαλύπτει το καταδαμάζον σε όλη του την ισχύ, αφήνοντας την τελευταία να ξεσπάσει.

IV

Περνάμε στο σχολιασμό της δεύτερης στροφής: Προκειμένου να γίνουν κατανοητές οι αλλοιώσεις που έχει επιφέρει ο Χάιντεγκερ, χρήσιμο είναι να δούμε προκαταβολικά τις απόψεις του για την εν λόγω στροφή. Έτσι, μετά την περιγραφή της βιαιοπραγίας του ανθρώπου ενάντια στο καταδαμάζον, στην πρώτη στροφή και αντιστροφή, το χορικό φαίνεται τώρα να στρέφεται στον άνθρωπο και τα χαρακτηριστικά του — τη γλώσσα, την κατανόηση, το αίσθημα, το πάθος, την οικοδόμηση. Μια τέτοια αντίληψη είναι για τον Χάιντεγκερ επιφανειακή. Αυτά που σε πρώτη ματιά φαίνονται να είναι χαρακτηριστικά του ανθρώπου, είναι και κομμάτι της καταδαμάζουσας ισχύος, είναι εξίσου *φύσις*, όσο και η θάλασσα, η γη και τα ζώα. Με τη διαφορά ότι η γλώσσα, η κατανόηση, το πάθος κ.λπ. δεν περιβάλλουν με την ισχύ τους τον άνθρωπο (όπως η φύση, με τη στενή έννοια), αλλά τον διαπερνούν (*durchwalten*) ως η δύναμη που πρέπει να ελέγξει, να αναλάβει και να χρησιμοποιήσει. Το γεγονός, λοιπόν, ότι οι δυνάμεις αυτές χρησιμοποιούνται από τον άνθρωπο, δεν μειώνει την πρωταρχική τους ανοικειότητα, η οποία συγκαλύπτεται από τη συνήθεια και την ισοπέδωση, που αυτή συνεπάγεται¹⁴.

Ο Χάιντεγκερ αντιτίθεται στην ερμηνεία (και ανάλογη μετάφραση) του *εδιδάξατο* του στίχου 356 ως «επινόησε», «εφήυρε» (νόημα που μπορεί να υποβληθεί και από πιο συνηθισμένες αποδόσεις, όπως «έμαθε να έχει», «ο ένας στον άλλο δίδαξε» κ.λπ.), γιατί ο άνθρωπος δεν θα μπορούσε να εφεύρει τις δυνάμεις που τον διαπερνούν ως μέρος του καταδαμάζοντος. Μεταφράζει λοιπόν «*er fand sich in...*», που σημαίνει «εθίστηκε με», «προσαρμόστηκε σε», «εγκλιματίστηκε», «εξοικειώθηκε με» ή, με μια πιο αγοραία έκφραση, «τα βρήκε με...» τη γλώσσα, την κατανόηση, το πάθος, την οικοδόμηση κ.λπ., και μόνο έτσι βρήκε τελικά τον εαυτό του, δηλαδή αυτόν που εκκινεί, που ανακινεί, που αιχμαλωτίζει και καθυποτάσσει. Αλλά και αυτόν που, κάνοντας ποίηση, δημιουργώντας πόλεις και συλλαμβάνοντας διανοητικά σχέδια, δαμάζει και συναρμόζει εκείνες τις δυνάμεις, χάρη στις οποίες είναι ιστορικό ον. Ώστε λοιπόν το *εδιδάξατο* είναι, σύμφωνα με τον Χάιντεγκερ, μια βιαιοπραγία: είναι η καθυπόταξη του καταδαμάζοντος που διαπερνάει τον άνθρωπο, καθυπόταξη που

¹³ Για την αντιπαράθεση της καταδαμάζουσας φύσης με τον βιαιοπραγούντα άνθρωπο βλ. Heidegger 1973, 187-9 (Heidegger 1987a, 117-8).

¹⁴ Βλ. τις επεξηγήσεις στο Heidegger 1973, 190 (Heidegger 1987a, 119-20).

αποτελεί τελικά την προϋπόθεση για κάθε άλλη βιαιοπραγία, για κάθε διάνοιξη-αποκάλυψη των όντων ως τέτοιων (βλ. Heidegger 1973, 191 [Heidegger 1987α, 120]).

Φτάνουμε στο στίχο 360, ο οποίος κατέχει εξέχουσα θέση στην ανάλυση του Χάιντεγκερ, καθώς θεωρείται ότι συμπυκνώνει, μαζί με τους δύο πρώτους στίχους (332-333) και τον στίχο 370, το νόημα του χορικού. Ας δούμε πρώτα τη μετάφραση του Χάιντεγκερ:

*Καθ' οδόν ταξιδεύοντας παντού, χωρίς πείρα και διέξοδο
φτάνει στο τίποτα.*

Παρατηρεί κανείς τα εξής:

1. Το «καθ' οδόν» αποτελεί πλεονασμό σε σχέση με το αρχαίο κείμενο, ενώ ούτε και σ' επιρροή του Χέλντερλιν μπορεί ν' αποδοθεί. Ο τελευταίος μεταφράζει με μια λέξη: «*allbewandert*», που μπορεί να αποδοθεί στην καθομιλουμένη ως «περπατημένος παντού», δηλαδή «έμπειρος σε όλα».

2. Δεν είναι εύκολο να αποφανθεί κανείς για την προέλευση του «χωρίς πείρα», καθώς ο Χάιντεγκερ το αποσιωπά στην ερμηνεία του χορικού, μιλώντας μόνο για το «χωρίς διέξοδο». Θα πρέπει όμως μάλλον να αποδοθεί σε επιρροή του Χέλντερλιν. Ο τελευταίος μεταφράζει το «άπορος» ως «*unbewandert*», δηλαδή —πάλι σε αγοραία ελληνικά— «μη περπατημένος». Το «*unbewandert*» σημαίνει το ίδιο ακριβώς με το «μη περπατημένος», δηλαδή αυτόν που δεν έχει εμπειρία, πείρα. Πιθανόν ο Χάιντεγκερ να θέλησε να διασώσει με το «*erfahrungslös*» αυτή την εκδοχή που γνώριζε από τον Χέλντερλιν¹⁵.

3. Ο Χάιντεγκερ επιφέρει μια πολύ μεγάλης σημασίας αλλαγή στο κείμενο, παραλείποντας να μεταφράσει το μέλλον του στίχου 361 και βάζοντας τελεία μετά το *επ' ουδέν έρχεται*. Αυτός ο τρόπος ανάγνωσης θα πρέπει επίσης να αποδοθεί σε επιρροή του Χέλντερλιν, ο οποίος μεταφράζει:

*[...] Allbewandert,
Unbewandert. Zu nichts kommt er.
Der Toten künftiger Ort nur
zu fliehen weiss er nicht,...*

15. Θα πρέπει να συνυπολογίσουμε την πιθανότητα το «χωρίς πείρα» να μην υπήρχε στην αρχική μετάφραση του 1935 και γι' αυτό να μην σχολιάζεται στην *Εισαγωγή στη μεταφυσική*. Στην παράδοση του 1942 υπάρχει η επισήμανση ότι, αν και «ταξιδεύει παντού», ο άνθρωπος μένει «χωρίς πείρα», γιατί δεν μπορεί να μετατρέψει τα όσα κάνει σε μια εμπειρία που να τον οδηγεί στη γνώση της ουσίας του (Heidegger 1984, 92). Όμως κι εδώ το βάρος πέφτει στην αντιπαράθεση μεταξύ του «ταξιδεύοντας παντού» και του «χωρίς διέξοδο φτάνει στο τίποτα», που υποδεικνύει την ουσιαστική ανοικτότητα εντός της φαινομενικής εξ-οικείωσης (βλ. Heidegger 1984, 93-6). Η ερμηνεία των στίχων θα μπορούσε να σταθεί ακόμα και αν έλειπε το «χωρίς πείρα».

[...] Έμπειρος σε όλα,
 άπειρος. Σε τίποτα δεν έρχεται.
 Μόνο από τον μέλλοντα τόπο των νεκρών
 δεν ξέρει πώς να ξεφύγει, ...

Βλέπουμε ότι ο Χέλντερλιν χωρίζει με στίξη το παντοπόρος, άπορος από το επ' ουδέν έρχεται, και βάζει τελεία μετά το έρχεται. Το μέλλον δεν αποσιωπάται, όπως στον Χάιντεγκερ, αποδίδεται όμως στο Άιδα. Δεν απέχουμε παρά ένα βήμα από τις αλλαγές που επιφέρει ο Χάιντεγκερ...¹⁶

Ας δούμε όμως τι είδους ερμηνεία του κειμένου επιτρέπουν πλέον οι αλλαγές αυτές στον Χάιντεγκερ (βλ. Heidegger 1973, 191-192 [Heidegger 1987α, 120-121]). Όπως είδαμε παραπάνω, ο άνθρωπος βρίσκεται εκτεθειμένος μέσα στο καταδαμάζον και είναι αναγκασμένος να χρησιμοποιεί τη βία εναντίον του, διανοίγοντας έτσι τα όντα ως τέτοια, ανοίγοντας δρόμους ανάμεσά τους. Βρίσκεται καθ' οδόν προς όλες τις κατευθύνσεις, όμως αυτή η πρωταρχική βιαιοπραγία της διάνοιξης δρόμων ανάμεσα στα όντα είναι αδιέξοδη, όχι επειδή προσκρούει σε εξωτερικά όρια, αλλά επειδή ο άνθρωπος μπερδεύεται στους ίδιους του τους δρόμους και χάνεται στη φαινομενικότητα και στην πολυπραγμοσύνη, που του κλείνουν πλέον την πρόσβαση στο είναι. Το αδιέξοδο της βιαιοπραγίας είναι άλλη μία όψη της ανοικειότητας.

Η δεύτερη στροφή κλείνει με την αναφορά στο θάνατο. Η έκφραση «μόνη πίεση» («einzigen Andrang») αποτελεί πλεονασμό σε σχέση με το αρχαίο κείμενο, και έχει προφανώς ως σκοπό της να δώσει έμφαση στην έσχατη δύναμη του θανάτου. Ο άνθρωπος δεν βρίσκεται αντιμέτωπος με το ανοίκειο του θανάτου μόνο την ώρα που πεθαίνει. Ο άνθρωπος «είναι» μπροστά σε αυτό το αδιέξοδο διαρκώς και ουσιαδώς. Εδώ τελειώνει, κατά τον Χάιντεγκερ, η ποιητική σύλληψη της ουσίας του ανθρώπινου είναι (ως της «συμβαίνουσας ανοικειότητας»). Η δεύτερη αντιστροφή απλώς υπογραμμίζει με περιεκτικό τρόπο όσα έχουν ήδη λεχθεί.

V

Η δεύτερη αντιστροφή παρουσιάζει αρκετές μεταφραστικές δυσκολίες. Έχει να παρατηρήσει κανείς τα εξής:

1. Η λέξη «Gewitziges» (στίχος 365), που αποδίδω ως «σοφία», είναι κατασκευασμένη. Προέρχεται από το «gewitzigt», που σημαίνει «έξυπνος», «εύστροφος». Η λέξη «wohl» που σημαίνει «καλώς», «καλά», «αναμφίβολα», «πραγματικά», παίρνει εδώ τη σημασία του «ίσως», γι' αυτό το μετέφρασα ως «παρά».

2. Το *τέχνας* του στίχου 366 μεταφράζεται από τον Χάιντεγκερ ως «Können». Η

16. Βλ. και τις παρατηρήσεις του Pöggeler (1992, 241) σχετικά με την πιθανή επιρροή του Χέλντερλιν στις προφανείς αλλαγές που επιφέρει ο Χάιντεγκερ στο κείμενο.

επιλογή αυτή έχει να κάνει και πάλι με την ερμηνεία της στροφής, την οποία θα εξετάσουμε στη συνέχεια. Προς το παρόν αρκεί μια επισήμανση: «das Können» είναι κατ' αρχάς η γνώση, με την έννοια όμως του δύνασθαι, της ικανότητας για δράση.

3. Μεταφράζω τη λέξη «Satzung» ως «νόμους». Με τη λέξη «Satzung» ο Χάιντεγκερ εννοεί το αρχαιοελληνικό *θέσις* ή *νόμος*. Επίσης προτίμησα να αποδώσω το «Fug» ως «δίκη», αντί για «τάξη», «δίκαιο», «αρμονία» κ.λπ. Στους στίχους αυτούς (368-369) αποσιωπώ τη λέξη «hindurch», δηλαδή «διά μέσου», «μέσα από». Το «hindurch» θέλει ενδεχομένως να υπαινιχθεί την ελκωτή πορεία του ανθρώπου μέσα από και ανάμεσα στους νόμους της γης και τη θεϊκή τάξη.

4. Το «hochübertragend» που αποδίδει το αρχαιοελληνικό *ὑψίπολις*, το μεταφράζω ως «υψιόμενος πάνω από», προκειμένου να διατηρηθεί η αίσθηση του ύψους. Έχει πάντως την έννοια της διάκρισης, αυτού που υψώνεται και άρα διακρίνεται. Το «Stätte» σημαίνει τον «τόπο» και αποδίδει το αρχαίο *πόλις* με τρόπο που ταιριάζει στη χαϊντεγκεριανή ερμηνεία.

Οι μεταφραστικές δυσκολίες που αντιμετωπίζει κανείς στη δεύτερη αντιστροφή έχουν βεβαίως να κάνουν με τη συγκεκριμένη ανάγνωση του χορικού από τον Χάιντεγκερ. Η δεύτερη αντιστροφή συνοψίζει τις δύο έννοιες του *δεινού* και μας περιγράφει την μεταξύ τους αντιπαράθεση. Εν πρώτοις, *δεινόν* είναι, όπως είδαμε, η βία του βιαιοπραγούντος. Το πεδίο της βίας είναι το *μηχανόν*, αυτό που ο Χάιντεγκερ μεταφράζει ως «Gemache». Το *μηχανόν* δεν είναι η απλή επιδεξιότητα, αλλά σχετίζεται με την *τέχνη*, την οποία ο Χάιντεγκερ αποδίδει ως «γνώση» (Können, Wissen)¹⁷. Η γνώση ή *τέχνη* έχει την ουσιώδη έννοια της ικανότητας του θέτειν-σε-έργο το είναι των όντων. Η *τέχνη* είναι η γνώση ως το θέτειν-σε-έργο, η εν-έργεια του είναι σε ένα ον. Η θεμελιακή έκφραση της βίας του βιαιοπραγούντος είναι, λοιπόν, η *τέχνη*. Ο αγώνας για τη γνώση αποκαλύπτει έτσι το κρυμμένο είναι ως ον. Τέτοια γνώση είναι και η *τέχνη* με την έννοια της «Kunst», της καλλιτεχνικής δημιουργίας, στο βαθμό που κι αυτή εν-εργεί (er-wirkt) το είναι των όντων, το φέρνει σε παρουσία μέσα σ' ένα ον, δηλαδή στο έργο τέχνης. Το έργο ως φαίνεσθαι μας αποκαλύπτει το είναι των όντων, διανοίγει την προβαίνουσα αυτοεκδιπλούμενη κυριάρχηση, φέρνει το καταδαμάζον, τη *φύση* στην εκ-κάλυψη (Unverborgenheit)¹⁸.

Η άλλη άποψη του *δεινού* είναι η ισχύς του καταδαμάζοντος, που στη δεύτερη αντιστροφή κατονομάζεται ως *δίκη*. Ο Χάιντεγκερ μεταφράζει τη *δίκη* ως «Fug», που σημαίνει το «δίκαιο», το «ορθό», την «τάξη», την «αρμονία» κ.λπ. Εδώ τη χρησιμοποιεί με την έννοια της αρμογής (Fuge) και της συναρμογής (Gefüge), αλλά και του πρόποντος, του επιβεβλημένου (Fügung). Η *δίκη* είναι, λοιπόν, η καθορίζουσα αρμογή των όντων, που αναγκάζει σε συμμόρφωση (sich fügen) και προσαρμογή (Einfügung). Έχει δηλαδή μεταφυσικό περιεχόμενο. Η *δίκη*, ως καθορίζουσα αρμογή, δεν είναι πα-

17. Αυτή τη διάσταση της αρχαιοελληνικής *τέχνης* υπογραμμίζει ο Κουλουμπαρίτσος (1984, 54), σημειώνοντας ότι κατά τον Χάιντεγκερ «η αρχαία τέχνη είναι ένα είδος γνώσης και, συνεπώς, είναι ουσιαστικός τρόπος της αλήθειας», καθώς πρόκειται για μια «προϋπόθεση και προετοιμασία της αποκάλυψης» του είναι.

18. Σχετικά με τη γνώση και την τέχνη βλ. Heidegger 1973, 193-4 (Heidegger 1987a, 121-2).

ρά φύσις, ως καταδαμάζουσα ισχύς (βλ. Heidegger 1973, 194 [Heidegger 1987α, 122-123]). Σε αυτήν τη δίκη ή φύση αντιπαρατίθεται πάντα η τέχνη, η βιαιοπραγία του ανθρώπου ως εγκόσμιας ύπαρξης (Dasein) μέσα στην ιστορία.

Ο στίχος 370 περιέχει την τρίτη, κατά τον Χάιντεγκερ, εξέχουσα φράση του χορικού *ὑπίπολις ἄπολις*. Ο Χάιντεγκερ μεταφράζει το *πόλις*, όχι ως κράτος ή πόλη-κράτος, αλλά ως τόπο, με την έννοια του «da», του «εδώ», μέσα στο οποίο και για το οποίο ο άνθρωπος «είναι» ως ιστορική ύπαρξη, ως «Dasein». Μέσα στον ιστορικό τόπο, ο άνθρωπος είναι ο βιαιοπραγών, δηλαδή ο δημιουργός, ο δράστης¹⁹. Ως τέτοιος υψώνεται και διακρίνεται στον τόπο, για να γίνει στη συνέχεια *ἄπολις*, να χάσει τον τόπο, να μείνει μοναχός, ανοίκειος και ανέστιος (βλ. Heidegger 1973, 186-187 [Heidegger 1987α, 116-117]).

Γιατί, όπως είδαμε, το θεμελιώδες χαρακτηριστικό του ανοικειότατου, δηλαδή του ανθρώπου, προκύπτει από τη σχέση του ως βιαιοπραγούντος με τη φύση, το καταδαμάζον. Ο άνθρωπος εκκινεί διαρκώς ενάντια στο καταδαμάζον, ανοίγει δρόμους μέσα από τα όντα και αποκαλύπτει το είναι τους, θέτοντάς-το-σε-έργο. Αυτός που αγωνίζεται να δαμάσει το καταδαμάζον το κάνει πάντα για χάρη της τόλμης (*τόλμας χάριν*). Γίνεται όμως έτσι *ἄπολις*, ανοίκειος και ανέστιος, καθώς η τόλμη του τον φέρνει διαρκώς αντιμέτωπο με την πιθανότητα της καταστροφής. Εκκινώντας ενάντια στη φύση, βρίσκεται εκτεθειμένος στη δυνατότητα της πτώσης στο *μὴ καλόν*, που για τον Χάιντεγκερ είναι το μη ον, η αταξία (Unfug), η διάσπαση και η καταστροφή της αρμογής. Όσο μεγαλύτερη είναι η ύψωση-διάκρισή του, τόσο πιο απότομη γίνεται η (πιθανή) πτώση του (βλ. Heidegger 1973, 195 [Heidegger 1987α, 123]).

Ας σημειώσουμε, τέλος, ότι ο Χάιντεγκερ θεωρεί πως τα καταληκτικά λόγια του χορού επιβεβαιώνουν αυτή την αντίληψη για τον άνθρωπο και δεν έχουν αξιολογική χροιά, όπως πιστεύεται συνήθως (βλ. Heidegger 1973, 198-199 [Heidegger 1987α, 125-126]). Καθώς ο χορός τίθεται ενάντια στην ανοικειότητα, αναγκάζεται να ομολογήσει ότι ο άνθρωπος που κάνει τέτοια έργα είναι πέρα από το συνηθισμένο, το καθημερινό και οικείο, γι' αυτό και πρέπει να αποκλειστεί από την εστία και τη γνώση μας.

19. Αυτή η σύλληψη της *πόλεως* ως «τόπου» συμβαδίζει με την εξέλιξη της δημοκρατικής διάστασης που —σύμφωνα με τον Καστοριάδη— θα πρέπει να αποδώσουμε στις *αστυνόμους οργάς* των στίχων 355-6. Ο Χάιντεγκερ αποδίδει την έκφραση ως «σθένος της κυριαρχίας πάνω στις πόλεις», συγκαλύπτοντας έτσι το πάθος της αυτοθέαμσης και προδίδοντας τις αυταρχικές πολιτικές του προτιμήσεις. Βλ. Καστοριάδης 1993, 29. Προς την ίδια κατεύθυνση κινείται και η κριτική του Farías (1989, 302-3), ο οποίος βλέπει σ' αυτό το σημείο μια εξίσωση της αρχαίας *πόλεως* με την αυταρχική κοινωνία του εθνικοσοσιαλισμού, το κράτος του οποίου είναι το έργο των «βιαιοπραγούντων ισχυρών», γι' αυτό και απορρίπτει την άποψη (που εξέφρασε ο Alexander Schwan) ότι η *Εισαγωγή στη μεταφυσική* σηματοδοτεί μια ρήξη του Χάιντεγκερ με τον εθνικοσοσιαλισμό.

VI

Συμπερασματικά, μπορεί να πει κανείς ότι, μεταφράζοντάς το (ή ίσως θα έπρεπε να πούμε: παραφράζοντάς το) στα γερμανικά, ο Χάιντεγκερ επέφερε αρκετές και σημαντικές αλλοιώσεις στο κείμενο του α' στάσιμου της *Αντιγόνης*, προκειμένου να διευκολυνθεί μια ορισμένη φιλοσοφική του ερμηνεία. Αυτή συνδέεται με τη φιλοσοφική θεώρηση της ουσίας του ανθρώπινου είναι, όπως υποτίθεται πως συλλαμβάνεται ποιητικά από τον Σοφοκλή: Ο άνθρωπος κατέχει μια μοναδική θέση ανάμεσα στα όντα. Αυτή η ιδιαιτερότητα της θέσης του μέσα στο ανοίκειο είναι εκείνη που τον καθορίζει ως το πιο ανοίκειο. Η ουσία της ιστορικής ύπαρξης του ανθρώπου τού επιτάσσει τη βιαιοπραγία ενάντια στην καταδαμάζουσα φύση, με τρόπο ώστε να ανοίγεται η δυνατότητα της πτώσης, της έκπτωσης από κάθε τι οικείο, της καταστροφής. Ο άνθρωπος δεν μπορεί να μην είναι ανέστιος εν τω μέσω του καταδαμάζοντος. Το καταδαμάζον χρειάζεται τον χώρο της διάνοιξης, προκειμένου να αποκαλύπτεται η κυριαρχία (Walten) και η ισχύς του. Αυτόν το χώρο προσφέρει ο βιαιοπραγών άνθρωπος. Εκκινώντας ενάντια στο καταδαμάζον και πολύ περισσότερο συντριβόμενος πάνω του, φέρνει στο φως τη δύναμη και την κυριαρχία του είναι των όντων. Η βίαιη δημιουργική δραστηριότητα του ανθρώπου είναι εκ των προτέρων αδιέξοδη, μπορεί να οδηγήσει οποιαδήποτε στιγμή στο χαμό, στην αταξία, επιβεβαιώνοντας έτσι ξανά και ξανά την απώτατη ισχύ της φύσεως, δηλαδή της *δίκης*²⁰.

Η ουσία της ιστορικής εγκόσμιας ύπαρξης του ανθρώπου είναι να αναχωρεί από τα όρια του οικείου βιαιοπραγώντας, και να θέτει τον εαυτό του ως «ρωγή» απ' όπου αρχίζει να διαφαίνεται το είναι των όντων. Ο άνθρωπος δεν είναι λοιπόν παρά ένα ενδιάμεσο (Zwischenfall), που η ιδιαίτερη ουσία της ύπαρξής του στον κόσμο τού επιτάσσει να είναι το πιο ανοίκειο των όντων (βλ. Heidegger 1973, 198 (Heidegger 1987α, 125]). Με την *τέχνη* (που παραμένει πάντα αδιέξοδη ως ασυνταξία [Unfug]) και τη βιαιοπραγία του θέτει-σε-έργο το είναι, το οποίο επιβεβαιώνεται έτσι

20. Στη δεύτερη ερμηνεία του στάσιμου (βλ. Heidegger 1984, 63-152), ο Χάιντεγκερ επιχείρησε να δείξει ότι αυτή η ριζική ανεσιτότητα στην οποία πέφτει ο άνθρωπος κρύβει τη δυνατότητα μιας βαθύτερης εξ-οικειώσής του με το είναι, τη δυνατότητά του να είναι στην εστία του (Heimischseinkönnen), στο είναι. Η επιστροφή του ανθρώπου στο είναι προϋποθέτει την αποδοχή της ανοικειότητάς του, την οποία πραγματοποιεί η *Αντιγόνη* στους στίχους 95-96, τη στιγμή που λέει στην Ισμήνη *Ἄλλ' ἔα με καὶ τὴν ἐξ ἑμοῦ δυσβουλίαν παθεῖν τὸ δεινὸν τοῦτο*. Η *Αντιγόνη* φαίνεται εδώ, όχι να αποδέχεται παθητικά τη μοίρα της, αλλά να συμφιλιώνεται ενεργητικά με την ανοικειότητα και, μέσω του θανάτου της, να εξ-οικειώνεται (Heimischwerden) στο είναι (βλ. Heidegger 1984, 127-9). Παρ' όλο που ο Χάιντεγκερ ακολουθεί τις γενικές γραμμές της παλαιότερης ερμηνείας του, επειδή εδώ το αρχικό ερώτημά του αφορά ακριβώς τη δυνατότητα του ανθρώπου να βρίσκεται στην εστία του (την οποία πραγματεύεται, κατά τον Χάιντεγκερ, και ο Χέλντεγκλιν), αποκτούν μεγαλύτερη βαρύτητα οι τελευταίοι στίχοι του χορικού, όπου γίνεται λόγος για την «εστία» (που ερμηνεύεται τελικά ως το είναι) και τη «γνώση» που την αφορά (Heidegger 1984, 130-8). Αυτή η ανάλυση προϋποθέτει την κάπως διευρυμένη (σε σχέση με την παλαιότερη ερμηνεία) προοπτική ότι η *Αντιγόνη* «είναι η ποίηση της εξ-οικειώσης στην αν-οικειότητα», είναι η ποίηση που μιλάει για το «είναι του ανθρώπου, για την ανοικειότητα-εξοικειώσή του εν μέσω του είναι» (Heidegger 1984, 151). Μια σύγκριση των δύο ερμηνειών απαιτεί να ληφθεί υπόψη η διαφορά των στοχοθεσιών τους.

ως καταδαμάζουσα ισχύς μέσα στην ιστορία. Η ανοικειότητα του ανθρώπου είναι, λοιπόν, η ουσία του είναι του. Γι' αυτό και δεν υπάρχει θέμα ηθικής αξιολόγησής της με κριτήρια τα οποία θα καταδίκασαν την υπεροψία και την αποκοτιά που μπορεί να προσάψει κανείς σε μια τέτοια συμπεριφορά. Υπό αυτή την προοπτική κατανοούμε ότι η θυσία και ο θάνατος της *Αντιγόνης* μπορούν να ιδωθούν ως εξέγερση της βιαιοπραγούσης ενάντια στο οικείο, το καθημερινό και το συνηθισμένο. Της βιαιοπραγούσης που μέσα από το ξέσπασμα της ανοικειότητας, μέσα από την πτώση και την καταστροφή της φέρνει το είναι στην εκ-κάλυψη κι έτσι εξ-οικειώνεται (βρίσκει την εστία της) εντός του²¹.

Με δεδομένη τη βιαιότητα των αλλαγών που επιφέρει στο κείμενο του Σοφοκλή, μπορούμε να αναρωτηθούμε μήπως ο Χάιντεγκερ ακολουθεί τελικά το παράδειγμα της *Αντιγόνης* (όπως αυτός τη φαντάζεται), για να εξεγερθεί ενάντια στις τετριμμένες, καθιερωμένες ιστορικοφιλολογικές ερμηνείες της τραγωδίας. Όπως κι αν αξιολογήσει κανείς τη σημασία των φιλοσοφικών πορισμάτων του περί της «ουσίας του ανθρώπου», παραμένει βέβαια το θεμελιώδες για τις επιστήμες του ανθρώπου ερώτημα, μέχρι ποιου σημείου θα πρέπει να φτάνει η ελευθερία του ερμηνευτή της παράδοσης, με ποιον τρόπο δεσμεύεται από τα κείμενα που έχει μπροστά του, τι σημαίνει «δημιουργική ανάγνωση» κ.λπ.

Στην παράδοση σχετικά με την ποίηση του Χέλντεριν του χειμερινού εξαμήνου 1934/35, ο Χάιντεγκερ στρεφόταν κριτικά ενάντια στην αντίληψη του κοινού, αλλά ενδεχομένως και ενάντια στον αντικειμενισμό μιας ορισμένης φιλολογικής επιστήμης: «Η καθημερινή αντίληψη είναι ότι θα πρέπει να υπάρχει ένας Σοφοκλής καθ' εαυτόν, ένας Καντ καθ' εαυτόν, ένας Φρειδερίκος ο Μεγάλος καθ' εαυτόν, όπως αυτό το τραπέζι είναι τραπέζι και η κιμωλία κιμωλία. Ας υποθέσουμε ότι υπάρχει για παράδειγμα μια ερμηνεία και έκθεση της ποίησης του Σοφοκλή καθ' εαυτήν, και ας υποθέσουμε ότι ο Σοφοκλής θα μπορούσε να ενημερωθεί γι' αυτή την ερμηνεία, τότε θα πρέπει να έβρισκε αυτή την ερμηνεία, και σίγουρα θα την έβρισκε, βαρετή στον ύψιστο βαθμό. Γιατί δεν έκανε ποίηση, για να εκτεθεί κάπου ένα στερούμενο επίδρασης και αναφοράς στον κόσμο στερεότυπο της.» (Heidegger 1980, 145) Η απομάκρυνση από αυτή την ιδέα του αντικειμενικού «στερεότυπου» σημαίνει άνοιγμα στην ιστορική αλήθεια, την οποία οι άνθρωποι κατανοούν εφόσον «βρίσκονται οι ίδιοι εντός της ισχύος (Macht) της ιστορίας» (Heidegger 1980, 145), εφόσον είναι δηλαδή δρώντες πέρα από τα στενά κριτήρια που θέτει η οικεία καθημερινότητα.

Εάν ο στόχος του Heidegger ήταν να ερμηνεύσει το στάσιμο της *Αντιγόνης*, με τρόπο ώστε, στην περίπτωση που η ερμηνεία αυτή γινόταν γνωστή στον Σοφοκλή, να μην υπήρχε περίπτωση να του προκαλέσει ανία, είναι βέβαιο ότι τον πέτυχε. Ούτε κι εμείς κινδυνεύουμε να πλήξουμε διαβάζοντας τις χαϊντεγκεριανές ερμηνείες των κειμένων της παράδοσης. Αναρωτιέται ωστόσο κανείς αν στον «διάλογο» με την πα-

21. Όπως σημείωσα ήδη (υποσημείωση 20), αυτή είναι η κατεύθυνση της ερμηνείας του στάσιμου και γενικότερα της *Αντιγόνης* στο Heidegger 1984. Βλ. σχετικά και Pöggeler 1990, 223-5.

ράδοση μίας επιτρέπεται ακόμα και να αλλάζουμε τα λόγια του άλλου, ώστε να διευκολυνθεί η επίτευξη μιας συμφωνίας γύρω απ' τα λεχθέντα, και αν αρκεί η βαρύτητα και η πρωτοτυπία αυτών των τελευταίων για να νομιμοποιήσει μια τέτοια αλλοίωση. Βέβαιο μου φαίνεται ότι εάν το κείμενο δεν θέτει κάποια, ενδεχομένως συζητήσιμα, όρια στις δυνατές ερμηνείες, τότε αυτή η «συνομιλία που είμαστε» (βλ. Heidegger 1980, 68), η οποία προϋποθέτει τόσο την ικανότητά μας να μιλάμε όσο και να ακούμε (Heidegger 1980, 71-72), δηλαδή την ικανότητά μας να διαλεγόμαστε²², κινδυνεύει να γίνει ένας —οσοδήποτε γοητευτικός— μονόλογος, ο οποίος δύσκολα θα κρύβει την αξίωσή του να ασκήσει βία και εξουσία.

Κωνσταντίνος Καβουλάκος

Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών

Πανεπιστήμιο Κρήτης, Ρέθυμνο

e-mail: kavoulakos@phl.uoc.gr

22. Βλ. την ανασυγκρότηση της ερμηνευτικής οικειοποίησης της παράδοσης ως ανοικτής διαλογικής διαδικασίας που στηρίζεται στη «λογική της ερώτησης και της απάντησης» στο Gadamer 1990, 368-84.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Γεωργόπουλος, Ν. 1985. Ο Χάιντεγκερ και η τεχνική. *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση* 2: 252-266.
- Γιανναράς, Α. 1977. Η ποίηση του Hölderlin στη φιλοσοφική σκέψη του Heidegger. *Δευκαλίων* 18: 243-258.
- Καστοριάδης, Κ. 1993. Αισχύλεια ανθρωπογονία και Σοφόκλεια αυτοδημιουργία του ανθρώπου. Στο: του ιδίου, *Ανθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία*. Αθήνα: Ύψιλον.
- Καστοριάδης, Κ. 1995. Η ελληνική πόλις και η δημιουργία της δημοκρατίας. Στο: τ. ιδίου, *Χώροι του ανθρώπου*. Αθήνα: Ύψιλον.
- Κουλουμπαρίτσης, Λ. 1984. Αρχαία τέχνη και τεχνική κατά τον Μ. Heidegger. *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση* 1: 51-63.
- Μαλεβίτσης, Χ. 1974. Χάιντεγκερ και Χέλντεριν: Επιστροφή στην αρχέγονη ενότητα ποίησης και φιλοσοφίας. Στο: του ιδίου, *Η τραγωδία της ιστορίας*. Αθήνα: Δωδώνη, 157-180.
- Πεντζοπούλου-Βαλαλά, Τ. 1991. *Heidegger: Ο φιλόσοφος του λόγου και της σιωπής*. Θεσσαλονίκη: Βάνιας.
- Fariás, V. 1989. *Heidegger und der Nationalsozialismus*, μτφρ. Klaus Laermann. Φρανκφούρτη: Fischer.
- Gadamer, H.G. 1990. *Wahrheit und Methode* (1960). Τύμπινγκεν: Mohr.
- Harries, K. 1992. Verwahrloste Welt. Στο: Ch. Jamme και K. Harries (επιμ.), *Martin Heidegger: Kunst-Politik-Technik*. Μόναχο: Wilhelm Fink, 203-221.
- Hegel, G.W.F. 1970. *Phänomenologie des Geistes* (Werke 3). Φρανκφούρτη: Suhrkamp.
- Heidegger, M. 1967. Die Frage nach der Technik. Στο: του ιδίου, *Vorträge und Aufsätze*, μέρος 1. Πφούλινγκεν: Neske, 5-36.
- Heidegger, M. 1973. *Εισαγωγή στη μεταφυσική* (1953), μτφρ. Χρ. Μαλεβίτσης. Αθήνα: Δωδώνη.
- Heidegger, M. 1980. *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* (Gesamtausgabe, 39). Φρανκφούρτη: Vittorio Klosterman.
- Heidegger, M. 1981. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (Gesamtausgabe, 4). Φρανκφούρτη: Vittorio Klosterman.
- Heidegger, M. 1984. *Hölderlins Hymne "Der Ister"* (Gesamtausgabe, 53). Φρανκφούρτη: Vittorio Klosterman.
- Heidegger, M. 1986. *Sein und Zeit* (1927). Τύμπινγκεν: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. 1987α. *Einführung in die Metaphysik* (1953). Τύμπινγκεν: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. 1987β. *Επιστολή για τον ανθρωπισμό*, εισαγωγή και μτφρ. Γ. Ξηροπαϊδής. Αθήνα: Ροές.
- Heidegger, M. 1989. *Ένας στοχαστής στον σύγχρονο κόσμο*, μτφρ. και σχόλιο Κ. Γε-

- μενετζής. Αθήνα: Εστία.
- Heidegger, M. 2000. *Τι είναι μεταφυσική*;, προλεγόμενα, μτφρ. και σχόλια Π. Θανάσας. Αθήνα: Πατάκης.
- Hölderlin, F. 1988. *Sämtliche Werke "Frankfurter Ausgabe"*, 16 (Sophokles), επιμ. D.E. Sattler. Φρανκφούρτη: Stroemfeld/Roter Stern.
- Kamerbeek, J.C. 1978. *The Plays of Sophocles: Commentaries 3, The Antigone*. Λέιντεν: Brill.
- Ott, H. 1988. *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*. Φρανκφούρτη: Campus.
- Oudemans, G.W. και A.P.M.H. Lardinois. 1987. *Tragic Ambiguity: Anthropology, Philosophy and Sophocles' Antigone*. Λέιντεν: Brill.
- Poeggeler, O. 1983. *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*. Φράιμπουργκ: Alber.
- Poeggeler, O. 1990. *Der Denkweg Martin Heideggers*. Πφούλινγκεν: Neske.
- Poeggeler, O. 1992. *Neue Wege mit Heidegger*. Φράιμπουργκ: Alber.
- Steiner, G. 2001. *Οι Αντιγόνες*, μτφρ. Β. Μάστορης και Π. Μπουρλάκης. Αθήνα: Καλέντης.
- Wright, K. 1992. Heidegger und die Ermächtigung der Dichtung Hölderlins. Στο: Ch. Jamme και K. Harries (επιμ.), *Martin Heidegger: Kunst-Politik-Technik*. Μόναχο: Wilhelm Fink, 85-94.

ΣΤΙΧΟΙ	ΑΡΧΑΙΟ ΚΕΙΜΕΝΟ	ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ ΤΗΣ ΑΠΟΔΟΣΗΣ ΤΟΥ HEIDEGGER	ΑΠΟΔΟΣΗ ΤΟΥ HEIDEGGER
<p>στ.ο.] 335 340</p>	<p>πολλά τὰ δεινὰ κοῦδὲν ἀν- θρώπου δεινότερον πέλει· τοῦτο καὶ πολλοῦ πέραν πόντου χειμερίῳ νότῳ χωρεῖ, περιβρυγίοισιν περῶν ὑπ' οἴδμασιν, θεῶν τε τὰν υπερτάταν, Γᾶν ἄφθιτον, ἀκαμάταν ἀποτρύεται, Ἰλλομένων ἀρότρων ἔτος εἰς ἔτος ἰπτεῖω γένοι πολέων.</p>	<p>Πολλαπλό το ανοίκειο, τίποτα όμως δεν κινεῖται ανοικιότερο ξεπερνώντας τον άνθρωπο. Αυτός οδεύει πέρα στην αφρισμένη φουσκοθαλασσιά με του νοτιά τη χειμωνιάτικη θύελλα και διασχίζει τα βουνά και τ' άγρια φαράγγια των κυμάτων. Και την υπέρτατη των θεών, τη γη, την καταπονάει την ακατάλυτα ακάματη, ανατρέποντάς τη χρόνο με το χρόνο :ηγαινοφέροντας με τ' άλογα τ' αλέτρια.</p>	<p>Vielfältig das Unheimliche, nichts doch über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt. Der fährt aus auf die schäumende Flut beim Süd Sturm des Winters und kreuzt im Gebirg der wütiggeklüfteten Wogen. Der Götter auch die erhabenste, die Erde, abmüdet er die unzerstörlich Mühelose, umstürzend sie von Jahr zu Jahr, hintreibend und her mit den Rossen die Pflüge.</p>
<p>αντ.] 345 350</p>	<p>κουφονόων τε φῦλον ὀρ- νίθων ἀμφιβαλῶν ἄγει [ἄγει Nauck] καὶ θηρῶν ἀγρίων ἔθνη πόντου τ' εἰναλίαν φύσιν σπεύρασι δικτυοκλώστοις, περιφραδῆς ἀνήρ· κρατεῖ δὲ μηχαναῖς ἀγραύλου [μηχαναῖς Erfurdt] θηρὸς ὄρεσσιν βάτα, λασιὰ χενά θ' ἵππον ὑπάξετα [ὑπαξέμεν Rearson] ἀμφίλοφον ζυγὸν οὔρειόν τ' ἀκμήτα ταῦρον.</p>	<p>Και το ελαφρά αιωρούμενο σμήνος των πουλιών τυλίγει και κυνηγάει όλα τα ζώα της άγρια φύσης και τα ζωντανά που κατοικούν στη θάλασσα, ο αγχίνους άνθρωπος. Αυτός καταδαμάζει με τεχνάσματα το ζώο, που στα βουνά διανυκτερεύει και περιπλανιέται, του αλόγου τον τράχηλο με την άγρια χείτη και τον ανίκητο ταύρο αναγκάζει σε υποταγή, τον ξύλινο ζυγό περνώντας στο λαϊμό τους.</p>	<p>Auch den leichtschwebenden Vogelschwarm umgarnet er und jagt das Tiervolk der Wildnis und des Meeres einheimisch Gerege der umher sinnende Mann. Er ueberwältigt mit Listen das Tier, das nächtigt auf Bergen und wandert, den rauhmähnigen Nacken des Rosses und den niebezwungenen Stier mit dem Holze umhalsend zwingt er ins Joch.</p>

ΣΤΙΧΟΙ	ΑΡΧΑΙΟ ΚΕΙΜΕΝΟ	ΜΕΤΑΦΡΑΣΗ ΤΗΣ ΑΠΟΔΟΣΗΣ ΤΟΥ HEIDEGGER	ΑΠΟΔΟΣΗ ΤΟΥ HEIDEGGER
στρ.] 356 360	<p>και φθέγμα και άνεμόεν φρόνημα και άστυνόμους όργας έδιδάξατο και δυσαύλων πάγων ύπαιθρεια και δύσομβρα φεύγειν βέλη παντοπόρος· άπορος έπ' ουδέν έρχεται τό μέλλον· "Αιδα μόνον φεύξιν ούκ έπάξεται· νόσων δ' άμηχάνων [άμαχάνων Erfurdt] φυγας ξυμπέφραστα.</p>	<p>Και με τον ήχο της λέξης και με τη γοργή σαν τον άνεμο κατανόηση εξοικειώθηκε, και με το σθένος της κυριαρχίας πάνω στις πόλεις. Και πώς να ξεφεύγει, έχει σκεφτεί, από την έκθεση στα βέλη των κακοκαιριών και της νυχτερινής παγωνιάς. Καθ' όδόν ταξιδεύοντας παντού, χωρίς πείρα και διέξοδο φτάνει στο τίποτα. Από τη μόνη πίεση, το θάνατο, δεν καταφέρνει ποτέ με φυγή ν' αμυνθεί, ακόμα κι αν πετυχαίνει από ανίατη αρρώστια εισιδέξιο ξεγλιστρημα.</p>	<p>Auch in das Getöne des Wortes und ins windeilige Allesverstehen fand er sich, auch in den Mut der Herrschaft über die Staedte. Auch wie er entfliehe, hat er bedacht, der Aussetzung unter die Pfeile der Wetter, der ungattigen auch der Fröste. Überall hinausfahrend unterwegs, erfahrungslos ohne Ausweg kommt er zum Nichts. Dem einzigen Andrang vermag er, dem Tod, durch keine Flucht je zu wehren, sei ihm geglickt auch vor notvollem Siechtum geschicktes Entweichen.</p>
αντ.] 366 370 375	<p>σοφόν τι τό μηχανόνεν [μαχανόνεν Erfurdt] τέχνας ύπέθ έλπίδ' έχων ποτέ μεν κακόν, άλλοτ' έπ' έσθλόν έρπει, νόμους γεραίρων [περαίνων Pflugk] χθονός θεών τ' ένορκον δίκαν· ύψίπολις· άπολις, ότω τό μη καλόν ξύνεστι τόλμας χάριν. μήτ' έμοι παρέστιος γένοιτο μήτ' ήσον φρονών ός τάδ' έρδοι.</p>	<p>Παρά τη σοφία, καθώς την τέχνη της γνώσης κυριαρχεί πέρ' από κάθε έλπίδα, ξειτέφτει τη μια στο κακό, την άλλη πάλι πετυχαίνει το αγαθό. Ανάμεσα στους νόμους της γης και την ένορκη δίχη των θεών πορεύεται. Υψοίμενος πάνω απ' τον τόπο, χάνει τον τόπο αυτός, για τον οποίο πάντα το μη-ονείναι χάριν της τόλμης. Ας μη γίνει έμπιστος στην εστία μου, ούτε να μοιράζεται τις απόψεις του η γνώση μου, αυτός που τέτοια κάνει έργα.</p>	<p>Gewitziges wohl, weil das Gemache des Könnens, über Verhoffen bemeisternd, verfällt er einmal auf Arges gar, Wackeres zum anderen wieder gerät ihm. Zwischen die Satzung der Erde und den beschworenen Fug der Götter hindurch fährt er. Hochüberragend die Stätte, verlustig der Stätte ist er, dem immer das Unseiende seiend der Wagnis zugunsten. Nicht werde dem Herde ein Trauter mir der, nicht auch teile mit mir sein Wähnen mein Wissen, der dieses führet ins Werk.</p>

Martin Heideggers übersetzung und interpretation des ersten stasimon der *Antigone*

KONSTANTINOS KAVOULAKOS

Martin Heidegger ist einer der wichtigsten philosophischen Interpreteure von Sophokles' *Antigone*. In seiner *Einführung in die Metaphysik* findet man seine eigene Übersetzung des berühmten ersten Stasimon der *Antigone* und eine ausführliche Interpretation desselben, die dem Ziele einer philosophischen Vergewisserung über die dichterische, und deshalb originäre, altgriechische Bestimmung des Daseins des Menschen dienen soll. Leider hat der griechische Übersetzer des Buches eine der vorliegenden neugriechischen Übersetzungen an dieser Stelle angeführt, was die wichtige Änderungen, die Heidegger am Originaltext gemacht hat, verschwinden ließ. Der Beitrag bietet nun eine neugriechische Übersetzung der Heideggerschen Übertragung des Stasimon ins Deutsche. Dann werden die Alterationen durch einen Vergleich Schritt für Schritt mit dem altgriechischen Original herausgearbeitet und kommentiert. Als Hilfe zu deren Erklärung dient die deutsche Übersetzung von Hölderlin, die Heidegger vermutlich beeinflusst hat, als auch Heideggers Auslegung des Stasimon. Es stellt sich heraus, daß man bei den drei für Heideggers Interpretation wichtigsten Textstellen auch die größten Abweichungen vom Original finden kann. Es handelt sich um das Wort *δεινόν* der ersten Verse, das Heidegger als 'unheimlich' übersetzt, um die Verse *παντοπόρος· ἄπορος ἐπ' οὐδέν ἔρχεται τὸ μέλλον* (360-361), die er als 'Überall hinausfahrend unterwegs, erfahrungslos ohne Ausweg kommt er zum Nichts' verfälscht, und um die Verse *ὑψίπολις· ἄπολις, ὅτω τὸ μὴ καλὸν ξύνεστι* (370-371), die er als 'Hochübertreffend die Stätte, verlustig der Stätte ist er, dem immer das Unseiende seiend' überträgt. Solche starke Änderungen des Textes von Sophokles erlauben Heidegger seine Anpassung an seinen philosophischen Reflexionen über die 'Unheimlichkeit' des Menschen, der als der 'Gewalttätige' bestimmt wird, der seine Gewalt gegen die *physis* (das überwältigende Sein) ausübt, ohne aber einen Ausweg zu finden, da er radikal un-heimlich, ohne Heim und 'Stätte' in die Welt geworfen ist. Der vermeintliche Sinn von *Antigone* ist eine Möglichkeit des 'Heimischwerdens' über die Versöhnung *Antigones* mit dem Tod anzudeuten. Obwohl das eine ohne Zweifel

interessante Interpretation ist, stellt sich trotzdem die hermeneutische Frage, ob der Interpret das Wort eines Textes so stark seinen eigenen Vorurteilen anpassen darf.

Θεσσαλονικεῖς Ὑμνογράφοι (6-12 αἰ.)

ΘΕΟΧΑΡΗΣ ΔΕΤΟΡΑΚΗΣ

Εἶναι ἀληθῶς περίεργο, ὅτι ἡ βυζαντινὴ Θεσσαλονίκη, ἡ πρώτη μετὰ τὴ βασιλεύουσα πόλη τοῦ Βυζαντίου, ἡ πόλη τῶν ἁγίων καὶ τῶν λογίων, ἀντιπροσωπεύεται πενιχρότατα στὴν ἱστορία τῆς Ὑμνογραφίας. Ἐλάχιστα εἶναι τὰ γνωστὰ καὶ βεβαιωμένα ὀνόματα Θεσσαλονικέων ὕμνογράφων κατὰ τὴν πρώτη καὶ τὴ δευτέρη βυζαντινὴ περίοδο, δηλαδὴ ὡς τὴν ἄλωση τοῦ 1204. Κατὰ τὴν τελευταία βυζαντινὴ περίοδο, τὴν παλαιολόγεια, εἶναι γνωστοὶ περισσότεροὶ Θεσσαλονικεῖς ὕμνογράφοι, πολλοὶ ἀπὸ τοὺς ὁποίους εἶναι καὶ ἐπιφανεῖς θεολόγοι, ὅπως ὁ Γρηγόριος Παλαμᾶς, ὁ Φιλόθεος Κόκκινος, ὁ Συμεὼν Θεσσαλονίκης.

Στὴν παρούσα μελέτη περιορίζομαι στοὺς ὕμνογράφους, ποὺ συνδέονται μὲ τὴ Θεσσαλονίκη κατὰ τὴ μεσοβυζαντινὴ περίοδο, ἀπὸ τὸ 6ο ὡς τὸν 12ο αἰῶνα. Πρόκειται γιὰ τμῆμα εὐρείας καὶ γενικότερης ἔρευνας, ποὺ ἄρχισε ἀπὸ χρόνια στὸ Πανεπιστήμιο Κρήτης, καὶ ἔχει ὡς στόχο νὰ συγκεντρωθοῦν κατὰ τὸ δυνατόν ὅλες οἱ μαρτυρίες, γιὰ νὰ ὁργανωθεῖ ἕνας πλήρης κατάλογος τῶν βυζαντινῶν ὕμνογράφων. Ὅπως εἶναι γνωστὸ, δὲν ἔχουμε ἀκόμη ἕνα πλήρη καὶ τεκμηριωμένο κατάλογο καὶ οἱ παλαιότεροι τοῦ Emereau¹, τοῦ Εὐστρατιάδη², τῆς Follieri³ καὶ ἄλλων εἶναι ἐλλιπεῖς καὶ χρειάζονται πολλὲς διορθώσεις καὶ προσθήκες.

1. Ἰωάννης Α' (περ. 630 ἢ 649)

Κατὰ τὴν μεσοβυζαντινὴ περίοδο ἔζησαν στὴ Θεσσαλονίκη καὶ συνέθεσαν ὕμνους ποικίλους πέντε ὕμνογράφοι, ἀπὸ τοὺς ὁποίους τέσσερις εἶναι ἀρχιεπίσκο-

1. Emereau 1922-1926.

2. Εὐστρατιάδης 1935-1951.

3. Follieri 1960-1966.

ποι Θεσσαλονίκης. Ὁ ἀρχαιότερος ἀπὸ αὐτοῦς εἶναι ὁ Ἰωάννης ὁ Α' (περ. 630 ἢ 649)⁴, ὁ συντάκτης τῆς πρώτης συλλογῆς τῶν *Θαυμάτων τοῦ Ἁγίου Δημητρίου*⁵.

Ὁ χρόνος τῆς ἀρχιερατείας τοῦ Ἰωάννη συζητεῖται ἀκόμη. Παλαιότερα ὑποστηρίχθηκε ἀπὸ τὸν Μ. Jugie τὸ ἔτος 630⁶, ἐνῶ ὁ D. Stiernon, τὸν τοποθετεῖ στὸ 649⁷. Ὁ P. Lemerle ἀποφεύγει νὰ δώσει συγκεκριμένη χρονολογία, καὶ ἀρκεῖται νὰ τὸν τοποθετήσῃ στὸ α' ἡμῖς τοῦ 7ου αἰώνα⁸.

Ὁ ἀρχιεπίσκοπος Ἰωάννης συνέγραψε ὁμιλητικά καὶ ἐγκωμιαστικά κείμενα, ἰδιαίτερα στὴν Κοίμηση τῆς Θεοτόκου, καὶ θεωρεῖται ὅτι εἶναι ὁ πρῶτος ἀρχιεπίσκοπος τῆς Θεσσαλονίκης, ποὺ εἰσήγαγε στὸ ἐορτολόγιο τῆς πόλης τὴν ἐορτὴ τῆς Κοιμήσεως. Ἄλλες ὁμιλίες του ἀναφέρονται στὴν Ὑψωση τοῦ Τιμίου Σταυροῦ, στὶς Μυροφόρες (καὶ τὴν Ἀνάσταση τοῦ Κυρίου) καὶ στὸν Ἅγιο Δημήτριο. Ὁ ἐγκωμιαστικὸς λόγος του στὴν Κοίμηση τῆς Θεοτόκου εἶναι ἓνα πολὺ ἐνδιαφέρον κείμενο, ποὺ ἔχει ἐλκύσει τὴν προσοχὴ τῶν μαριολόγων. Ἀλλὰ ὁ Ἰωάννης εἶναι περισσότερο γνωστὸς ὡς ὁ συντάκτης τῆς πρώτης συλλογῆς (καὶ μέρους τῆς δευτέρας) τῶν *Θαυμάτων* τοῦ ἁγίου. Ὡς ὑμνογράφος δὲν εἶναι γνωστὸς, καθὼς δὲν ἀναφέρεται τὸ ὄνομά του στὴν παράδοση τῆς ὑμνογραφίας. Εἶναι ὅμως σχεδὸν βέβαιο ὅτι συνέθεσε καὶ ὕμνους, ἰδιαίτερα στὸν Ἅγιο Δημήτριο. Ἄλλωστε, ὁ ἴδιος τιλοφορεῖ τὴ συλλογὴ τῶν *Θαυμάτων τοῦ Ἁγίου Δημητρίου* ὡς ὕμνο: «*Τοῦ ἁγίου Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονικῆς ὕμνος εἰς θεὸν καὶ εἰς τὸν πανένδοξον ἀθλοφόρον Δημήτριον*»⁹. Εἶναι μάλιστα μοναδικὴ ἡ περίπτωση πεζοῦ ἁγιογραφικοῦ κειμένου, ποὺ τιλοφορεῖται «ὕμνος».

Ἡ γλώσσα τοῦ κειμένου τῶν *Θαυμάτων* εἶναι ποιητικὴ καὶ προδίδει συγγραφὴ μὲ ποιητικὴ διάθεση. Ἀρκεῖ ἓνα μόνο παράδειγμα: «*Ὁ τοῖνον σκοπὸς ἡμῖν, ὃ φιλόχριστος ἀκοή, ὕμνος εἰς θεὸν κατὰ δύναμιν καὶ δοξολογία κατανύξεως πλήρης, ἀνθ' ὧν τῇ θεοφυλάκτῳ ταύτῃ τῶν Θεσσαλονικέων καὶ φιλοχρίστῳ καὶ φιλομάρτυρι πόλει δεδώρηται, τεῖχος ἄσειστον νοητόν, καὶ δαίμοσι καὶ βαρβάρους ἀκαταγώνιστον ἔρυμα, καὶ βιωτικῶν κλυδώνων φρούριον γαληνόδωρον, καὶ σωμάτων καὶ ψυχῶν αἶδιον φυλακτήριον... Δημήτριός ἐστιν ὁ πανάγιος, ὃ φιλόθεος ἐκκλησία, ὁ σοῦ μὲν πολίτης φιλόπονος γεγωνῶς καὶ ὑπάρχων... Χριστοῦ δὲ τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ μάρτυς ἀστεμφής καὶ συνήγορος ἀτελεύτητος...*»¹⁰. Ἀλλὰ καὶ ὁ προφανέστατος φραστικὸς ρυθμὸς πολλῶν διηγήσεων πείθει ὅτι ὁ Ἰωάννης θὰ μποροῦσε νὰ γράφει ἀνέτως καὶ ὕμνους. Ἀρκοῦμαι σὲ ἓνα μόνο παράδειγμα, στὸ ὁποῖο ἡ ἰσοσυλλαβία καὶ ἡ ὁμοιοκαταληξία εἶναι ἐντυπωσιακὴ:

4. Jugie 1922, 293-307. Jugie 1949, 139-154. Jugie 1974, 19.3 = 289-526. Stiernon 1974, 778-80.

5. Νεώτατη κριτικὴ ἔκδοσις: Lemerle 1979-1981. Βλ. ἐπίσης, Μπακιτζῆς 1997.

6. Jugie 1922, 295.

7. Stiernon 1974, 779.

8. Lemerle 1979, 25.

9. Lemerle 1979, 50.

10. Lemerle 1979, 1:4, 12-20.

*Καὶ θαυμάτων θαύματα τυγχάνει ἀνώτερα
καὶ πραγμάτων πράγματα ὑπάρχει ὑπέρτερα.
Καὶ πολέμων πόλεμοι διαφέρουσι
καὶ συγγραφαὶ συγγραμμάτων δεικνύουσι τὸ διάφορον.
Καὶ πόνων πόνοι εἰσὶν εὐχρηστότεροι
καὶ διδάσκαλοι διδασκάλων εἰσὶ διδακτικώτεροι...¹¹*

Ἄλλὰ καὶ ἂν ἀκόμη δὲν συνέθεσε ὁ ἴδιος ὕμνους στὸν ἅγιο Δημήτριο, εἶναι ἀπολύτως βέβαιο ὅτι ἐνέπνευσε ἄλλους ὕμνογράφους, πού ὕμνολόγησαν τὰ Θαύματα τοῦ ἁγίου καὶ δανείστηκαν λέξεις, φράσεις καὶ σχήματα. Ἐνα ἀνώνυμο κοντάκιο «*μεθέορτον*» τοῦ Ἁγίου Δημητρίου ἀποκείμενο ἀνέκδοτο ἀκόμη στὸ κοντακάριο τῆς Μεγίστης Λαύρας Γ 28 (11. αἰ.)¹² ἔχει πολὺ μεγάλη σχέση μετὰ τὰ Θαύματα καὶ αὐτὴ ἢ σχέση πρέπει νὰ μελετηθεῖ εἰς βάθος.

2. Ἰωσήφ ὁ Στουδίτης, Ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης

Μὲ τὴ Θεσσαλονίκη συνδέονται οἱ δύο μεγάλοι ὁμώνυμοι ὕμνογράφοι, ὁ Ἰωσήφ ὁ Στουδίτης ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης καὶ ὁ Ἰωσήφ ὁ Ὑμνογράφος. Ὁ πρῶτος προέρχεται ἀπὸ τὴν Ἀνατολή (Κωνσταντινούπολη, Προύσα), ὁ δεῦτερος ἀπὸ τὴ Δύση (Σικελία). Μὲ διαφορετικὸ τρόπο συνδέθηκε ὁ καθένας ἀπὸ αὐτοὺς μετὰ τὴ Θεσσαλονίκη.

Ὁ ἀρχαιότερος ἀπὸ τοὺς δύο Ἰωσήφ ὁ Στουδίτης, ἀδελφὸς τοῦ Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου καὶ συναθλητῆς του κατὰ τὴ δευτέρη περίοδο τῆς εἰκονομαχίας, γεννήθηκε στὴν Κωνσταντινούπολη κατὰ τὰ μέσα τοῦ 8ου αἰώνα, καὶ μόνασε στὴν παρὰ τὴν Προύσα μονὴ τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου τῶν Σακκουδίων, τὴν ὁποῖαν εἶχε ιδρύσει ὁ θεῖος του Πλάτων¹³. Τὸ 795 εἰσῆλθε στὴν ὀνομαστικὴ μονὴ τῶν Στουδίου στὴν Κωνσταντινούπολη, ὅπου ἡγούμενος ἦταν ὁ ἀδελφὸς του Θεόδωρος¹⁴. Τὸ 807 χειροτονήθηκε ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης, τὴν ἐκκλησίαν τῆς ὁποίας ἐποίμανε ἐπὶ δύο ἔτη (807-809). Ἡ ἀντίθεσή του στὴν ἐκλογή τοῦ πατριάρχου Νικηφόρου Α' (806-815) τὸν ὀδήγησε στὴν ἐξορία (809-812). Στὸν θρόνον τῆς Θεσσαλονίκης ἐπανῆλθε τὸ 812, ἀλλὰ τὸ 815 ἐξορίσθηκε ἀπὸ τὸν νέο αὐτοκράτορα Λέοντα Ε' τὸν Ἀρμένιο ὡς εἰκονόφιλος καὶ ἀπέθανε στὴν ἐξορία (15 Ἰουλίου 832). Ὁ Ἰωσήφ καταλέγεται μεταξὺ τῶν κορυφαίων ὕμνογράφων τῆς Ἐκκλησίας. Ὁ Νικηφόρος Κάλλιστος Ξανθόπουλος, στὸν ἔμμετρο «κανόνα» τῶν μεγάλων βυ-

11. *Patrologia Graeca* 116, 1333 D -1336 A.

12. Grosdidier de Matons 1977, 77.

13. Γιά τὴ ζωὴ καὶ τὸ ἔργο τοῦ Ἰωσήφ Στουδίτη, βλ. Εὐστρατιάδης 1941-1952, 24-88. Φυτράκης 1970. Δετοράκης 2003, 447-51, ὅπου καὶ ἄλλη βιβλιογραφία.

14. Γιά τὸν Θεόδωρο Στουδίτη, βλ. Δετοράκης 2003, 421-46, ὅπου καὶ ἡ βιβλιογραφία.

ζαντινῶν ὕμνογράφων, τὸν κατατάσσει μαζί με τὸν ἀδελφὸ του Θεόδωρο στὴν τρίτη θέση, εὐθὺς μετὰ τὸν Κοσμᾶ τὸν Μελωδὸ καὶ τὸν Δαμασκηνό:

*Οἱ τὰ μέλη πλέξαντες ὕμνων ἐνθέων,
ἢ λύρα τοῦ Πνεύματος, Κοσμᾶς ὁ ξένος,
Ὅρφεὺς νεαρὸς ἢ Δαμασκόθεν χάρις
καὶ Θεόδωρος, Ἰωσήφ οἱ Στουδίται,
ὄργανα τὰ κράτιστα τῆς μελουργίας.*

Θεωρεῖται μαζί με τὸν ἀδελφὸ του Θεόδωρο ὡς ὁ κατεξοχὴν ὄργανωτὴς τοῦ λειτουργικοῦ βιβλίου τοῦ Τριωδίου. Πράγματι, τὸ ἀρχαῖο σιναῖτικο χειρόγραφο 736 (11ου αἰῶνος) ἐπιγράφεται: «*Τριώδιον σὺν Θεῶ, ἀρχόμενον ἀπὸ τοῦ Φαρισαίου καὶ τοῦ Τελώνου μέχρι τῶν Ἁγίων Πάντων, ἔχον ποιητὰς δύο, Ἰωσήφ καὶ Θεόδωρον Στουδίτας*». Καὶ τὸ Βατικανὸ χειρόγραφο Τριώδιο 786 (15ου αἰ.), περιλαμβάνει κανόνες μετὰ τὴν ἔνδειξη: «*ποίημα τοῦ Ἰωσήφ καὶ Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου τῶν ἀνταδέλφων*».

Πόσους καὶ ποίους ὕμνους ἔγραψε ὁ Ἰωσήφ δὲν ἔχει ἀκόμη ἐξακριβωθεῖ. Κατάλογο τῶν ὕμνων του συνέταξε ὁ Σωφρόνιος Εὐστρατιάδης, ὁ ὁποῖος καὶ θεωρεῖ τὸν Ἰωσήφ ὄχι γνήσιο ποιητὴ, ἀλλὰ στιχουργὸ ἀσκητὴ «ἄνευ ἐξάρσεως»¹⁵. Ὁ κατάλογος τοῦ Εὐστρατιάδη δὲν εἶναι πλήρης καὶ ἡ μεθοδολογικὴ βάση ἐλέγχου τῆς πατρότητας τῶν ὕμνων του δὲν εἶναι ὀρθή. Δὲν εἶναι τοῦ παρόντος νὰ ἀναφερθοῦμε στὸ τεράστιο καὶ ἀκανθῶδες αὐτὸ θέμα, τὸ ὁποῖο διχάζει ἀκόμη τοὺς μελετητές, καθὼς ἡ συνωνυμία τοῦ Ἰωσήφ τοῦ Στουδίτου μετὰ τὸν Ἰωσήφ τὸν Ὑμνογράφου ἔχει δημιουργήσει πολλές καὶ μεγάλες συγχύσεις στὴν πατρότητα πολλῶν ὕμνων. Τοῦτο μόνο ἀρκεῖ νὰ σημειωθεῖ, ὅτι ὁ Ἰωσήφ ὁ Στουδίτης, ἀκολουθώντας τὴν στουδιτικὴ παράδοση, σπανίως χρησιμοποιεῖ πλήρη ἀκροστιχίδα. Συνηθέστανται φαίνεται τὸ ὄνομα *Ἰωσήφ* ἢ *τοῦ κυρίου Ἰωσήφ* στὰ τροπάρια τῆς ἡ' καὶ θ' ὠδῆς τῶν κανόνων καὶ τῶν τριωδίων. Ἀντίθετα, ὁ Ἰωσήφ ὁ Ὑμνογράφος χρησιμοποιεῖ σχεδὸν πάντοτε πλήρη ἱαμβικὴ ἀκροστιχίδα, τὴν ὁποία συμπληρώνει μετὰ τὸ ὄνομά του. Ἴσως στὴν παρατήρηση αὐτὴ πρέπει νὰ ἐπιμείνουν περισσότερο οἱ εἰδικοί. Ἡ ἀπλή μνεῖα τοῦ ὀνόματος Ἰωσήφ στοὺς τίτλους τῶν ὕμνων ἢ στὰ περιθώρια τῶν χειρογράφων δὲν εἶναι ἀσφαλὴς ἔνδειξη.

Περισσότερο μᾶς ἐνδιαφέρει ἐδῶ, ἂν ὁ Ἰωσήφ ὁ Στουδίτης συνέθεσε ὕμνους κατὰ τὴν περίοδο τῆς ἀρχιερατείας του στὴ Θεσσαλονίκη. Στὸ θέμα αὐτὸ μπορούμε νὰ ἀπαντήσουμε μόνο μετὰ εἰκασίες καὶ πιθανότητες. Θὰ παραθέσω μερικὰ παραδείγματα:

1. Σὲ χειρόγραφα ἀγιορειτικὰ ἔχουν ἐπισημανθεῖ τρεῖς ἀνέκδοτοι κανόνες στὸν Ἅγιο Δημήτριο, πού φέρονται ὡς «*ποίημα Ἰωσήφ*». Ὁ πρῶτος σὲ ἦχο β', πρὸς τὸ *Δεῦτε λαοί*, ἄρχεται: «*Τῷ βασιλεῖ τῶν οὐρανίων δυνάμεων...*» καὶ σώζεται

15. Εὐστρατιάδης 1931, 32.

στὸν κώδικα τῆς Μ. Λαύρας Γ 21 (16 αἰ.), φ. 25β. Ὁ δεύτερος, στὸν ἴδιο κώδικα, ἐλλιπῶς παραδιδόμενος, σὲ ἦχο δ', πρὸς τὸ «*Τριστάτας κραταιούς*», ἀρχεται: «*Τῶ θρόνῳ παρεστῶς τῆς ἁγίας Τριάδος...*». Ὁ τρίτος, σὲ ἦχο γ', πρὸς τὸ «*Ὁ τὰ ὕδατα πάλαι*», ἀρχεται: «*Τῶ φωτὶ τῶ μεγάλῳ πεφωτισμένος, Δημήτριε...*», καὶ σώζεται στὸν ἴδιο κώδικα Γ 21 καὶ στὸν Ε 118 τῆς Μ. Λαύρας. Κατὰ τὴ γνώμη μου, καὶ οἱ τρεῖς αὐτοὶ κανόνες ἀνήκουν στὸν Ἰωσήφ τὸν Στουδίτη, ὅπως εὐκόλα συνάγεται ἀπὸ τὴ γλώσσα καὶ τὸ ὕφος.

2. Ἐνας θεομητορικός κανόνας ἀ' ἦχου, ψαλλόμενος «*τῆ Δευτέρᾳ ἐσπέρας*», φέρεται ὡς ποιῆμα Ἰωσήφ τοῦ Ὑμνογράφου στὸ *Θεοτοκάριον* τοῦ Νικοδήμου¹⁶, ἐνῶ ὡς «*ποιῆμα Ἰωσήφ τοῦ Στουδίτου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης*» στὸ *Θεοτοκάριον* τοῦ Σωφρ. Εὐστρατιάδου¹⁷. Προσεκτικὴ παρατήρηση ὀδηγεῖ στὸ ἀσφαλὲς συμπέρασμα ὅτι δὲν πρόκειται γιὰ τὸν ἴδιο κανόνα. Ἐλάχιστα τροπάρια συμπίπτουν, καὶ ὀρισμένες ὠδές, ὅπως λ.χ. ἡ θ', ἔχουν διαφορετικούς εἰρμούς, καὶ ἐντελῶς διαφορετικὰ τροπάρια. Πιστεύω ὅτι ἐδῶ ἔχουμε μιὰ τυπικὴ περίπτωση παλαιογραφικοῦ συμφυρμού δύο κανόνων.

Τὸ γ' τροπάριο τῆς γ' ὠδῆς (ποῦ δὲν ὑπάρχει στὴν ἔκδοσι τοῦ Νικοδήμου), παρουσιάζει μεγάλο ἐνδιαφέρον, γιὰ τὴ σαφέστατη ἀναφορὰ σὲ ἀραβικὴ πίεσι:

*Ἔχουσα ὡς μήτηρ
παρρησίαν, Ἀγνή, πρὸς Χριστὸν τὸν Θεὸν
ἐκ τῶν τῆς Ἄγαρ ἀπογόνων
λυτρωθῆναι δυσώπει
ἀεὶ καὶ ἐκ πάσης βλάβης ἡμᾶς¹⁸.*

Ἀναφέρεται λοιπὸν σὲ περίοδο ἀραβικῶν πιέσεων. Καὶ οἱ δύο ὁμώνυμοι ὕμνογράφοι δοκίμασαν ἄμεσα τὴν πικρὴ ἐμπειρία τῆς ἀραβικῆς ἀπειλῆς. Ὁ Ἰωσήφ ὁ Στουδίτης στή μονὴ τοῦ Σακκουδίωνος, κοντὰ στὴν Προύσα, ὁ Ἰωσήφ ὁ Ὑμνογράφος κατὰ τὴν αἰχμαλωσία του στὴν Κρήτη. Σὲ ποιὸν λοιπὸν ἀνήκει ὁ ὕμνος; Ἐδῶ μπορεῖ νὰ μᾶς βοηθήσει ἡ γλώσσα, τὸ ὕφος, καὶ τὰ χαρακτηριστικὰ τῆς ποιήσεως τῶν δύο ποιητῶν. Ἦδη ὁ Εὐστρατιάδης ἔχει παρατηρήσει ὅτι «τὸ ὕφος καὶ ἡ ἀχαρὶς πλοκῆ τοῦ κανόνος» ἐπιβάλλουν νὰ ἀποδοθεῖ στὸν Ἰωσήφ τὸν Στουδίτη καὶ ὄχι στὸν Ἰωσήφ τὸν Ὑμνογράφο¹⁹. Εἶναι ἓνα ἴσχυρὸ ἐπιχείρημα. Ὅποιος γνωρίζει τὸ γλυκὺ ὕφος, τὴν κομψὴ καὶ πλούσια γλώσσα τοῦ Ἰωσήφ τοῦ Ὑμνογράφου, δὲν ἔχει κανένα δισταγμὸ νὰ προσγράψει αὐτὸν τὸν κανόνα στὸν ὁμώνυμο Στουδίτη.

16. Νικόδημος Ἀγορείτης 1906, 9-11.

17. Εὐστρατιάδης 1931, 32-5.

18. Εὐστρατιάδης 1931, 33.

19. Εὐστρατιάδης 1931, 32 σημ.

3. Ἰωσήφ ὁ Ὑμνογράφος

Ὅπως εἶναι γνωστό, ὁ ἕτερος Ἰωσήφ ὁ Ὑμνογράφος, καταγόταν ἀπὸ τὴ Σικελία²⁰. Γεννήθηκε πιθανότατα στὸ Πάνορμο περὶ τὸ 816. Οἱ ἐπιδρομὲς τῶν Σαρακηνῶν στὴ Σικελία ἀνάγκασαν τὴν οἰκογένειά του νὰ καταφύγει στὴν Πελοπόννησο τὸ θέρος τοῦ 831. Περὶ τὰ τέλη τοῦ ἴδιου ἔτους ὁ Ἰωσήφ βρίσκεται στὴ Θεσσαλονίκη καὶ εἰσέρχεται ὡς δόκιμος μοναχὸς στή μονὴ τοῦ Σωτήρος Χριστοῦ, τὴν ἐπιλεγόμενη τοῦ Λατόμου: «*Ἄμα τε γὰρ τὴν Θεσσαλονικέων κατέλαβε, καὶ εὐθέως ἐπέδωκεν ἑαυτὸν ἀνδρὶ τινι τῶν ἄγαν ἐγκρατῶν καὶ ὀσίων, ὃς διὰ τὸ τῆς ἀρετῆς περιὸν τὴν φροντίδα τῶν ἀδελφῶν, οἱ κατὰ τὸ ἱερὸν φροντιστήριον τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ Σωτήρος ἠσχοῦντο... τοῦ Λατόμου νῦν, ἐκ τοῦ γεγενημένου θαύματος τὸ φροντιστήριον ὀνομάζεται...*»²¹. Περὶ τὸ 840 χειροτονήθηκε πρεσβύτερος, κατὰ παράκληση τῶν μοναχῶν τοῦ Λατόμου καὶ τοῦ ἐπισκόπου Θεσσαλονίκης. Λίγο ἀργότερα ὁ Ἰωσήφ γνώρισε τὸν Γρηγόριο τὸν Δεκαπολίτη παρεπιδημοῦντα στὴ Θεσσαλονίκη καὶ τὸν ἀκολούθησε στὴν Κωνσταντινούπολη, ὅπου πλέον ἐγκαταστάθηκε στὸν ναὸ τοῦ Ἁγίου Ἀντίπα.

Δὲν εἶναι εὐκόλο νὰ προσδιορίσουμε σήμερα τοὺς ὕμνους ποὺ ὁ Ἰωσήφ συνέθεσε στὴ Θεσσαλονίκη, νεαρὸς ἀκόμη μοναχὸς στή μονὴ τοῦ Λατόμου. Ὅρισμένες ὁμως ἐσωτερικὲς ἐνδείξεις εἶναι ἀξιοσημείωτες.

1. Ὅπως εἶναι γνωστὸ στοὺς βυζαντινολόγους καὶ ιδιαίτερα σὲ ὅσους ἀσχολοῦνται μὲ τὴν ὀργάνωση τῶν λειτουργικῶν βιβλίων, τὴν ἡμέρα τῆς μνήμης τοῦ Ἁγίου Δημητρίου (26 Ὀκτωβρίου) τὸ ἐν χρήσει Μηναῖον ἔχει ὡς πρῶτο κανόνα, προηγούμενο μάλιστα ἀπὸ τοὺς δύο κανόνες τοῦ ἁγίου, τὸν κανόνα τοῦ Ἰωσήφ τοῦ Ὑμνογράφου *Εἰς σεισμόν*, οὗ ἡ ἀκροστιχίς: «*ὦ Χριστέ, τῆς γῆς τὸν κλόνον παῦσον τάχος· Ἰωσήφ*»²². Ὁ κανόνας βέβαια εἶναι περιστασιακός, καὶ δὲν ἀναφέρεται σὲ συγκεκριμένο σεισμό. Γιὰ τὸν λόγο αὐτὸν δὲν περιέχει κανένα τοπικὸ, προσωπικὸ ἢ χρονικὸ προσδιορισμό. Εἶναι ὁμως ἀρχαία ἢ συναξαριακὴ μαρτυρία, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία τὴν ἡμέρα τῆς μνήμης τοῦ Ἁγίου Δημητρίου συνέβη σεισμὸς φοβερός τὸ ἔτος 740 μ.Χ., ἐπὶ Λέοντος Γ' τοῦ Ἰσαύρου «*Τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ μνήμη τῆς μετὰ φιλανθρωπίας ἐπενεχθείσης ἡμῖν φοβερᾶς καὶ ἀπορρήτου ἀπειλῆς τοῦ σειμοῦ διὰ τὰς πολλὰς ἡμῶν ἀμαρτίας ἐν τῷ σμθ' ἔτει... ἐπὶ τῆς βασιλείας τοῦ παρανόμου καὶ εἰκονομάχου Λέοντος τοῦ Ἰσαύρου*»²³. Τὸ πλῆθος τῶν κανόνων τοῦ Ἰωσήφ τοῦ Ὑμνογράφου στὸν Ἅγιο Δημήτριον ἐρμηνεύεται πιθανῶς καὶ ἀπὸ τὴν σχέση τοῦ ποιητῆ μὲ τὴ Θεσσαλονίκη καὶ τὸν ναὸ τοῦ μεγαλομάρτυρος. Σήμερα γνωρίζουμε ὅτι ὁ Ἰωσήφ συνέθεσε ὀκτάηχος κανόνες στὸν ἅγιο Δημήτριον. Σῶζονται οἱ ἑπτὰ (δὲν ἔχει ἀκόμη βρεθεῖ ὁ πέμπτος), μὲ τὶς ἀκροστιχίδες:

20. Τομαδάκης 1971.

21. Ἰωάννου διακόνου τῆς τοῦ Θεοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας καὶ ῥήτορος, *Λόγος εἰς τὸν βίον τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωσήφ τοῦ Ὑμνογράφου*, *Patrologia Graeca* 105, 945.

22. Τὶς ἀπαρχὲς βλ. Follieri 1960-1966, *passim*.

23. *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, 166. Βλ. καὶ συναξαριακὲς διασκευὲς στὸ ἐντυπιμηναια τοῦ Ὀκτωβρίου, 26.

1. *Δημητρίω νῦν πρῶτον ὕμνον εἰσφέρω. Ἰωσήφ.*
2. *Τὴν δευτέραν δέησον, ὦ μάκαρ, δέχου. Ἰωσήφ.*
3. *Τρίτην δέησον, μαρτύρων κλέος, δέχου. Ἰωσήφ.*
4. *Τέταρτος οὗτος αἶνος εἰς Δημήτριον. Ἰωσήφ.*
5.
6. *Ἐκτὴν δέχιοι τήνδε τὴν ᾠδὴν, μάκαρ. Ἰωσήφ.*
7. *Τὴν ἑβδόμην σοι προσφέρω λιτήν, μάκαρ. Ἰωσήφ.*
8. *Τὴν ὀγδόην δέησον, ὦ μάρτυς, δέχου. Ἰωσήφ.*

Καὶ οἱ ὀκτὼ αὐτοὶ κανόνες εἶναι ἀνέκδοτοι καὶ παντελῶς ἄγνωστοι. Μόνον ὁ ἔκτος ἦταν γνωστὸς στὸν Εὐστρατιάδη²⁴ ἀπὸ τὸν Ἱεροσολυμιτικὸ κώδικα 362²⁵. Ἀσφαλῶς ὅλοι αὐτοὶ οἱ κανόνες, πὺν ἀποτελοῦν μὰ ἐνότητα, πρέπει τάχιστα νὰ ἐκδοθοῦν εἰς μνήμην καὶ δόξαν τοῦ πάτρωνος τῆς Θεσσαλονίκης Μεγαλομάρτυρος Δημητρίου. Δὲν γνωρίζουμε ἂν συνετέθησαν στὴν Θεσσαλονίκη, κατὰ τὴν παραμονὴ τοῦ Ἰωσήφ στὴ μονὴ τοῦ Λατόμου. Αὐτὸ ἴσως θὰ φανεῖ κατὰ τὴν ἐκδοσὴ τοῦ πλήρους κειμένου. Εἶναι δυνατὸν νὰ ὑπάρχει κάποια μνεῖα τοῦ ποιητῆ. Ὅπως ἴσως ὅμως, ἡ παραμονὴ τοῦ Ἰωσήφ στὴν πόλη τῆς Θεσσαλονίκης τὸν συνέδεσε μὲ ἰδιαίτερη σχέση μὲ τὸν μεγαλομάρτυρα Ἅγιο Δημήτριο.

4. Βασίλειος ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης

Στοὺς καταλόγους τῶν βυζαντινῶν ὕμνογράφων²⁶ ἀναγράφεται καὶ ὁ Βασίλειος, ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης μεταξὺ 862-865. Πὰ τὴ ζωὴ καὶ τὴ δράση του ἐλάχιστα εἶναι γνωστά. Στὸ Συναξάριο τῆς Ἐκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως βρίσκεται σύντομο ὑπόμνημα, ἀπὸ τὸ ὁποῖο πληροφοροῦμεθα ὅτι ὁ Βασίλειος καταγόταν ἀπὸ τὴν Ἀθήνα: «*Τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ [= 1 Φεβρουαρίου] μνήμη τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Βασιλείου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης, ὁρμωμένου τῆς Ἀθηνῶν πόλεως*»²⁷.

Μικρὰ βιογραφικὰ σημειώματα, τὰ περισσότερα χωρὶς ἱστορικὴ τεκμηρίωση, ἔχουν κατὰ καιροὺς δημοσιευθεῖ. Βασικὴ παραμένει μέχρι σήμερον ἡ μελέτη τοῦ L. Petit²⁸, γιὰ τὸν Βίο καὶ τὴν ἀκολουθία τοῦ ὁσίου Εὐθυμίου τοῦ Νέου († 898) τοῦ ἀσκήσαντος στὴν περιοχὴ τῆς Θεσσαλονίκης καὶ στὸν Ἄθω²⁹. Μαθητὴς τοῦ

24. *Ἐπιτηρὶς τῆς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 1Α', 1935, 131. Ἐφεξῆς, *ΕΕΒΣ*.

25. Παπαδόπουλος Κεραμεὺς 1897, 477.

26. Emereau 1922, 278.

27. *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, 438-9.

28. Petit 1903, 152-205, 503-27. Ἡ ἀκολουθία στὶς σελίδες 503-27. Βλ. καὶ Εὐστρατιάδη 1938, 261.

Μιὰ νέα κριτικὴ ἐκδοσὴ τῆς ἀκολουθίας, μὲ διορθώσεις προφανῶν σφαλμάτων, εἶναι ἐπιτακτικὸ φιλολογικὸ αἶτημα. Ἐνδεικτικῶς ἀναφέρονται οἱ κώδικες τῆς Μ. Λαύρας Δ 31, Δ55, Ε 142, Ε 193, Θ 77.

29. Debiasi Conzato 1979, 122-6.

Εὐθυμίου ὁ Βασίλειος συνέγραψε στίς ἀρχές τοῦ 10ου αἰώνα τὸν Βίο τοῦ πνευματικοῦ του διδασκάλου καὶ συνέθεσε καὶ τὴν ἀκολουθία του. Καλεῖται ὡς ἐκ τούτου καὶ «*Βασίλειος ὁ Συναξαριστής*». Ὁ ἴδιος δὲν βρῆκε βιογράφο, οὐδὲ ἀσματικό ἐγκωμιαστή. Τὸ μόνο ποῦ βρέθηκε γιὰ τὸν Βασίλειο ὡς ἅγιο εἶναι δύο ἐγκωμιαστικοὶ στίχοι στὸν Παρισινὸ κώδικα 1578 (15-16 αἰ.), ὁ ὁποῖος περιλαμβάνει σύντομα συναξάρια τῶν μηνῶν Σεπτεμβρίου-Φεβρουαρίου:

*Ὅρθῶς λαὸν σὸν, Βασίλειε, πομάνας,
ὄντως ἐβασίλευσας ἐκ τῶν πραγμάτων.*

Ὅσα λοιπὸν γνωρίζουμε γι' αὐτὸν προέρχονται ἀπὸ τὶς αὐτοβιογραφικὲς πληροφορίες, ποὺ περιέχονται στὸν Βίο τοῦ ὁσίου Εὐθυμίου.

1. Ἀπὸ ὅσα γνωρίζουμε, τὸ σημαντικότερο ὑμνογραφικὸ σύνθεμα τοῦ Βασιλείου εἶναι ἡ «*Ἀκολουθία τοῦ Εὐθυμίου τοῦ Νέου συντεθεῖσα παρὰ τοῦ ἁγίου Βασιλείου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης μαθητοῦ αὐτοῦ*». Ἡ ἀκολουθία εἶναι πλήρης καὶ περιλαμβάνει διάταξη τοῦ ἑσπερινοῦ, λιτῆς καὶ ὄρθρου. Ὁ κανὼν σὲ ἦχο β', πρὸ τὸ «*Δεῦτε λαοί*», ἔχει ἀκροστιχίδα: «*Χαίροις τὸ θεῖον τῶν μοναζόντων κλέος*», ποίημα Βασιλείου Θεσσαλονίκης. Τὴν ἀκολουθία ὀλόκληρη ἐξέδωσε ὁ L. Petit³⁰. Ἀπὸ τὸν ἔλεγχο τῆς ἀκολουθίας προκύπτει ὅτι ὀρισμένα στοιχεῖα τῆς πρέπει νὰ ἀνήκουν σὲ ἄλλον ὑμνογράφο. Αὐτὸ ἰσχύει τοῦλάχιστον γιὰ τὸ δοξαστικὸ τῶν αἰῶν, στὸ ὁποῖο ἐγκωμιάζεται καὶ ὁ Βασίλειος:

*Δεῦτε ἅπαντες πιστοί
καὶ μονασταὶ τοῦ Ἰθω,
τὴν σεπτὴν τῶν ὁσίων
μνήμην τιμήσωμεν,
Εὐθυμίου τοῦ μάκαρος
Ἰωσήφ τε συνασκητοῦ αὐτοῦ
καὶ Βασιλείου ἱεράρχου
Θεσσαλονίκης προέδρου·
οὔτοι γὰρ οἱ οὐρανόφρονες
τὰ ἐν κόσμῳ λιπόντες
ἐν τῷ ὄρει τοῦ Ἰθω ἐξήσκησαν
καὶ τοὺς ὑπὲρ ἀρετῆς
ἀγῶνας τελέσαντες
ζωὴν τὴν αἰώνιον ἐκληρώσαντο...*

Ὁ ἐκδότης παρατήρησε τὸ πρᾶγμα, ἀλλὰ θεωρεῖ ὅτι οἱ στίχοι «*καὶ Βασιλείου ἱεράρχου/ Θεσσαλονίκης προέδρου*» εἶναι προσθήκη μεταγενέστερη στὸ δοξαστικό.

30. Kominis 1976, 52-75.

2. Ἐκτὸς ἀπὸ τὴν ἀκολουθία τοῦ ὁσίου Εὐθυμίου, ἔχουν ἀνευρεθεῖ ἐσχάτως καὶ ἄλλα ὑμνογραφικὰ τοῦ Βασιλείου. Ἐνα σπάρραγμα κανόνος στοὺς ἅγιους μάρτυρες Πρόβον, Τάραχον καὶ Ἀνδρόνικον (Ὀκτωβρίου 12), ἐξέδωσε ἡ Ada Debiasi Gonzato στὰ *Analecta Hymnica Graeca*³¹. Ἡ ἐκδότρια προσέγραψε τὸν κανόνα στὸν Βασίλειο, μὲ βάση τὴν ἔνδειξη ποῦ ὑπάρχει στὸ περιθώριο τοῦ Cod. Parisinus Gr. 13, f. 107v, ἀλλὰ ἡ ἔνδειξη δὲν εἶναι ἀσφαλής. Μὲ ἐπιφυλάξεις ἀποδίδεται ἐπίσης στὸν Βασίλειο Θεσσαλονίκης καὶ ἄλλος κανόνας στὸν ἅγιο Νικόλαο, τὸν ὁποῖο ἐξέδωσε ὁ Ἀθανάσιος Κομίνης, ἐπίσης στὰ *Analecta Hymnica Graeca*³². Ἡ ἔνδειξη στὰ θεοτοκία εἶναι «*Βασιλείου*». Στὰ περιθώρια τῶν κωδίκων ἀναφέρεται ὡς Βασιλείου Παγουριώτου, ἢ Βασιλείου μοναχοῦ³¹.

3. Προσφάτως ἀνευρέθησαν δύο ἀκόμη πλήρεις κανόνες τοῦ Βασιλείου. Ὁ πρῶτος εἶναι παρακλητικὸς εἰς τὸν ἅγιον Νικόλαον. Περιλαμβάνεται στοὺς κώδικες Vatc. gr. 1853, ff. 96v-100 καὶ Vindob.Theol. gr. 148, ff. 165v-166 καὶ φέρει ἀκροστιχίδα: «*Πρέσβευε ὑπὲρ ἡμῶν, θεομὲ προστάτα πάτερ Νικόλαε*». Τὸ ὄνομα τοῦ ὑμνογράφου ἐξάγεται ἀπὸ τὰ θεοτοκία: «*B<a>σιλείου*». Ὁ κανὼν εἶχε ἀρχικῶς καὶ δεύτερη ὠδή, ἢ ὁποῖα ἐξέπεσε, γι' αὐτὸ καὶ στὴν ἀκροστιχίδα λείπει τὸ στοιχεῖο α (τοῦ ἐκπεσόντος θεοτοκίου τῆς β' ὠδῆς)³². Ὁ δεῦτερος κανόνας εἶναι μεθέορτος τῆς Χριστοῦ γεννήσεως, ψαλλόμενος τὴν 30ῆ Δεκεμβρίου. Σώζεται στὸν Σιναϊτικὸ κώδικα 578, ff. 96-98, εἶναι πλήρης μὲ β' ὠδή, καὶ δὲν ἔχει ἀκροστιχίδα. Τὸ ὄνομα τοῦ ὑμνογράφου στὰ θεοτοκία «*Βασιλείου*»³³.

5. Νικήτας, ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης

Στὸν κατάλογο τῶν βυζαντινῶν ὑμνογράφων πρέπει νὰ ἀναγραφεῖ καὶ ὁ ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης Νικήτας, ὁ γνωστὸς διασκευαστὴς τῆς συλλογῆς θαυμάτων τοῦ Ἀγίου Δημητρίου, ποῦ εἶχε συντάξει πρὶν ἀπὸ πέντε καὶ πλέον αἰῶνες ὁ Ἰωάννης. Ὁ Νικήτας διακόνησε τὴν ἐκκλησία τῆς Θεσσαλονίκης στὰ μέσα τοῦ 11ου αἰῶνα³⁴. Ὁ Ἀντώνιος Σιγάλας, ποῦ ἐξέδωσε τὴν εἰς τὰ Θαύματα τοῦ Ἀγίου Δημητρίου διήγηση τοῦ Νικήτα, ἀναφέρει μεταξὺ τῶν ἔργων του «καὶ πινὰς ὕμνους»³⁵. Δὲν κατέστη δυνατὸν νὰ ἐπαληθευθεῖ ἡ πληροφορία. Στὸς γνωστοὺς καταλόγους τῶν ὑμνογράφων ἀναγράφονται τρεῖς ὁμώνυμοι ὑμνογράφοι, ὁ Νικήτας Δαβίδ, ὁ Νικήτας Στηθάτος καὶ ὁ Νικήτας Ἡρακλείας, ὅχι ὁμοῦ καὶ ὁ Νικήτας Θεσσαλονίκης.

Ἐσχάτως ἔχουν ἐπισημανθεῖ δύο κανόνες ἐνὸς ὑμνογράφου Νικήτα, χωρὶς κανένα ἄλλο προσδιοριστικόν. Ὁ πρῶτος, στὸν ἅγιο Θεόδωρο τὸν Στουδίτη, σὲ ἦχο πλ.

31. Kominis 1976, 53.

32. Παπαηλιοπούλου-Φωτοπούλου 1996, 118 (♣ρ. *324).

33. Παπαηλιοπούλου-Φωτοπούλου 1996, 138 (♣ρ. *394).

35. Πὰ τὴ ζωὴ καὶ τὴ δράση τοῦ Νικήτα ἐλάχιστα εἶναι γνωστά. Βλ. Σιγάλα 1936, 317-60 (ἰδιαιτέρως α. 321-5).

δ', πρὸς τὸ «*Ἀρματηλάτην Φαραώ*», ἔχει ἀκροστιχίδα: «*Ψυχῆς ἐμῆς δέδεξο τὸν πόθον, πάτερ. Νικήτα*» καὶ σώζεται στὸν Ἀλεξανδρινὸ κώδικα 184, φφ. 57-63³⁶. Ὁ ἄλλος εἶναι ἐγκωμαστικός στὴν ἀθλήση τῶν ἁγίων Μακκαβαίων, σὲ ἦχο α', πρὸς τὸ «*Ῥδὴν ἐπινίκιον*» καὶ μετ' ἀκροστιχίδα: «*Γόνους ἱεροῦς τῆς Σολομονῆς σέβω. Νικήτας πένης*». Σώζεται σὲ δύο κώδικες, στὸν Βατικανὸ 1560, φφ. 3β-11 καὶ σὲ κώδικα τῆς Βιβλιοθήκης τοῦ Πανόρμου, φφ. 3β-11³⁷. Καμιὰ ὅμως ἔνδειξη δὲν ὑπάρχει γιὰ νὰ ἀποδοθοῦν οἱ ὕμνοι αὐτοὶ στὸν Νικήτα Θεσσαλονίκης. Ἴσως πρέπει νὰ σημειώσουμε τὴν προσωπικὴ του δὴλωση, ὅτι ἡ διήγηση τῶν θαυμάτων τοῦ ἁγίου Δημητρίου θὰ εἶναι ἐμμελής: «*νηρούση ψυχῆ καὶ συντεταμένω τῶ νῶ τούτων τῆς ἐμμελοῦς διηγῆσεως ἐφραψώμεθα*» (ἐκτὸς ἂν τὸ ἐπίθετο ἐμμελής ἐδῶ σημαίνει: γλυκύς, εὐχάριστος).

5. Εὐστάθιος Θεσσαλονίκης

Δὲν ἔχουν ἐπισημανθεῖ ἄλλοι ὕμνογράφοι τῆς περιόδου αὐτῆς, ποὺ νὰ συνδέονται μετὰ κάποιο τρόπο μετὰ τὴν Θεσσαλονίκη. Πρέπει νὰ προχωρήσουμε στὰ τέλη τοῦ 12ου αἰώνα, γιὰ νὰ ξαναβροῦμε Θεσσαλονικέα ὕμνογράφο ἀξιόλογο, καὶ αὐτὸς εἶναι ὁ πολὺς Εὐστάθιος ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης³⁸. Στὰ φιλολογικὰ ἐνδιαφέροντα τοῦ Εὐσταθίου ἐντάσσεται τὸ θαυμάσιο ὑπόμνημα στὸν ἱαμβικὸ κανόνα τῆς Πεντηκοστῆς³⁹.

Τὴν ὕμνογραφικὴ παραγωγή τοῦ Εὐσταθίου ἔχει μελετήσῃ ἀρκούντως ὁ ἐκλεκτὸς φίλος Καθηγητῆς κ. Ἰωάννης Φουντούλης, ὁ ὁποῖος κατέγραψε μετ' ἐπιεικῆ ἐπιμέλεια τίς ἀπαρχές (initia) 76 ὕμνων τοῦ Εὐσταθίου⁴⁰. Ἀλλὰ τὸ σύνολο τῆς ὕμνογραφικῆς παραγωγῆς τοῦ ἁγίου πατρὸς δὲν ἔχει ἀκόμη γνωσθεῖ, καθὼς δὲν ἔχει γίνει καμιὰ, ἐξ ὅσων γνωρίζω, ἔρευνα στὰ χειρόγραφα γιὰ τὴν ἐπισήμανση ἀνέκδοτων ὕμνων του.

Ἐσχάτως ἔχει γνωσθεῖ καὶ ἓνας ἐνδιαφέρων κανὼν τοῦ Εὐσταθίου «*Εἰς τὴν πάνσεπτον καὶ ἀχειροποίητον εἰκόνα Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ ἡμῶν, τὴν ἀπὸ Ἐδέσεως ἀνακομισθεῖσαν*». Εἶναι κανὼν προσόμοιος, πρὸς «*Τῶ τὴν ἄβατον κυμαιομένην θάλασσαν*», μετ' ἀκροστιχίδα: «*Ἄυλον εἶδος Εὐστάθιος αἰνέσω*». Σώζεται στὸν Σιναϊτικὸ κώδικα 550, φφ. 375β-376β. Χωρὶς ἀμφιβολία, λανθάνουν καὶ ἄλλοι πολλοὶ ὕμνοι. Ἀλλὰ τὸ πρόβλημα εἶναι γενικότερο καὶ ἀπαιτεῖται γενικότερη συστηματικὴ καὶ ὁργανωμένη ἔρευνα, κάτι ποὺ εἶναι τὸ μέγα desideratum τῆς βυζαντινῆς ὕμνογραφίας.

36. Παπαηλιοπούλου-Φωτοπούλου 1996, 91 (♣ρ. *221).

37. Παπαηλιοπούλου-Φωτοπούλου 1996, 261 (♣ρ. *812).

38. Ἐνδεικτικὰ γιὰ τὴ ζωὴ καὶ τὸ ἔργο τοῦ Εὐσταθίου, *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 754. Βλ. καὶ Wirth 1980.

40. Εὐσταθίου Θεσσαλονίκης, Ἑρμηνεία κανόνος Πεντηκοστῆς, *Patrologia Graeca* 136, 501-754.

41. Φουντούλης 1988, 439-54.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Δετοράκης, Θ. 2003. *Βυζαντινὴ Φιλολογία: Τὰ πρόσωπα καὶ τὰ κείμενα*, 2. Ἡράκλειο, 421-446, 447-451.
- Εὐστρατιάδης, Σ. 1931. *Θεοδοκάριον*, 1. Paris (Chennevières-sur-Marne), 32.
- Εὐστρατιάδης, Σ. 1935-1951. Ταμείον ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως. *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος* ΛΕ', 1935, ΝΑ', 1951: σὲ συνέχειες.
- Εὐστρατιάδης, Σ. 1941-1952. Ὁ Ἰωσήφ ὁ Στουδίτης ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης. *Μακεδονικά* 2: 24-88.
- Μπακιρτζῆς, Χ. 1997. *Ἁγίου Δημητρίου Θαύματα: Οἱ συλλογὲς τοῦ ἀρχιεπισκόπου Ἰωάννου καὶ Ἀνωνύμου*, εἰσαγωγή, σχόλια, ἐπιμέλεια Χαρ. Μπακιρτζῆς, μετάφραση Ἀλόη Σιδέρη. Θεσσαλονίκη.
- Νικόδημος Ἄγιορείτης, 1906. *Θεοδοκάριον*. Ἀθήναι, 9-11.
- Παπαδόπουλος Κεραμεύς, Ἀθ. 1897. *Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη*, 2. Ἁγία Πετρούπολη, 477.
- Παπαηλιοπούλου-Φωτοπούλου, Ἑλ. 1996. *Ταμείον ἀνεκδότων βυζαντινῶν ἁσματικῶν κανόνων*. Ἀθήναι, 118 (ἀρ. *324).
- Σιγάλας, Α. 1936. Νικήτα ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης, Εἰς τὰ Θαύματα τοῦ Ἁγίου Δημητρίου. *ΕΕΒΣ* 12: 317-360 (ἰδιαίτερα, 321-325).
- Τωμαδάκης, Εὐτ. 1971. *Ἰωσήφ ὁ Ὑμνογράφος: Βίος καὶ ἔργον*. Ἀθήναι (διδ. διατριβή).
- Φουντούλης, Ι. 1988. Ἀρχαὶ (initia) τῶν ὕμνων τοῦ ἁγίου Εὐσταθίου τοῦ Καταφλώρου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης. *Γρηγόριος Παλαμᾶς* 71: 439-454.
- Φυτρᾶκης, Α. 1970. *Ἰωσήφ ὁ Ὑμνογράφος καὶ Ἰωσήφ Θεσσαλονίκης καὶ τὸ ἔργον αὐτῶν*. Ἀθήναι.
- Debiasi Conzato, A. 1979. *Analecta Hymnica Graeca*. 2: Canones Octobris. Roma, 122-126.
- Emereau, C. 1922-1926. Hymnographi Graeci. *Echos d'Orient* 21, 1922-25, 1926: σὲ συνέχειες.
- Follieri, E. 1966. *Initia Hymnorum Ecclesiae Graecae*, I-V2 (= *Studie e Testi*, 215 bis). Città del Vaticano, 1960-1966.
- Grosdidier de Matons, J. 1977. *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance*. Paris.
- Jugie, M. 1922. La vie et les oeuvres de Jean de Thessalonique: son témoignage sur les origines de la fête de l' Assomption et sur la primauté de saint Pierre. *Echos d'Orient* 21: 293-307.
- Jugie, M. 1949. La mort et l' assomption de la sainte Vierge (Studi e Testi). Città del Vaticano, 139-154.
- Jugie, M., Homélie mariales byzantines. *Patrologia Orientalis* 19.3, 289-526.
- Kominis, A. 1976. *Analecta Hymnica Graeca*, IV: Canones Decembris. Roma, 52-75.
- Lemerle, P. 1979. *Les plus anciens recueils des miracles de Saint Démétrius*, I: Le texte, Paris.

-
- Lemerle, P. 1981. *Les plus anciens recueils des miracles de Saint Démétrius*, I. Le texte.
II. Commentaire. Paris.
- Petit, L. 1903. Vie et office de Saint Euthyme le Jeune. *Echos d' Orient* 8: 152-205, 503-527. Ἡ ἀκολουθία στίς σελίδες 503-527.
- Stiernon, D. 1974. *Dictionnaire de Spiritualité* 8: 778-780.
- Wirth, P. 1980. *Eustathiana*. Amsterdam.

Hymnographers of Thessaloniki (6–12 c.)

THEOCHARIS DETORAKIS

This short study contains information about the life and works of the Hymnographers of Thessaloniki in the Middle Byzantine Period (6-12 cent. AD). It is part of a larger project which started several years ago at the University of Crete, with the aim of collecting all the fragmentary evidence available on hymnographers. The ultimate goal is to compile as comprehensive a catalogue of Byzantine Hymnographers as possible, this being an important desideratum in Byzantine philology. The present paper presents six hymnographers whose lives were closely bound up with the history of Thessaloniki, five of whom became archbishops of the city. Our study mainly focuses on the hymnography of Saint Demitrios, patron saint of the city, and on selected works by the aforementioned hymnographers, the majority of which remain unedited to this day.

Θεοχάρης Δετοράκης

Τμήμα Φιλολογίας

Πανεπιστήμιο Κρήτης, Ρέθυμνο

e-mail: detorakis@phl.uoc.gr

Οι Μεσαιωνικές Εβραϊκές κοινότητες της Ζίχνας και της Καστοριάς: Αρχαιακές μαρτυρίες

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΜΟΥΣΤΑΚΑΣ

Μία από τις πολλές κατευθύνσεις που μπορεί να λάβει η μελέτη κοινωνιών του παρελθόντος είναι και η επικέντρωση σε επιμέρους ομάδες του πληθυσμού, με διακριτά πολιτισμικά χαρακτηριστικά, όπως π.χ. η θρησκεία, η γλώσσα κ.α. Στο πλαίσιο αυτής της θεματικής, κεντρικό ζητούμενο της έρευνας είναι η θέση της επιμέρους ομάδας στην κοινωνία και οι σχέσεις της με το κυρίαρχο στοιχείο, με ειδικότερη αναφορά σε ζητήματα όπως πολιτιστικές επιδράσεις και αλληλεπιδράσεις, νομικό καθεστώς και κοινοτική οργάνωση, γεωγραφικός εντοπισμός και αριθμητική δυναμική. Με σημείο αναφοράς τα παραπάνω, επιδιώκεται εδώ η διερεύνηση μερικών όψεων της ιστορίας του εβραϊκού στοιχείου στη βυζαντινή κοινωνία. Επιλέγεται έτσι μία επιμέρους ομάδα του πληθυσμού της βυζαντινής επικράτειας, οι Εβραίοι, των οποίων η θρησκεία αποτελεί το βασικότερο στοιχείο ταυτότητας, κοινωνικής και κοινοτικής συγκρότησης, αλλά και ετερότητας αναφορικά με τους γείτονές τους, όπως και καθορισμού της κρατικής πολιτικής απέναντί τους.

Το ερέθισμα για την ενασχόληση με αυτό το θέμα δόθηκε από την «ανακάλυψη» πηγών οι οποίες, αν και δημοσιευμένες, δεν έχουν μέχρι τώρα χρησιμοποιηθεί στη συγγραφή της ιστορίας του βυζαντινού εβραϊκού στοιχείου. Οι πηγές αυτές, που συνίστανται από έγγραφα απογραφικού τύπου, βυζαντινό στην περίπτωση την Ζίχνας, οθωμανικό στην περίπτωση της Καστοριάς, δείχνουν και σε μεθοδολογικό επίπεδο τις αυξημένες δυνατότητες που παρέχει στην έρευνα η σύζευξη πηγών προερχόμενων από διαφορετικά ιστορικά πλαίσια. Αναφορικά με τη Ζίχνα, η διερεύνηση που ακολουθεί βασίζεται στα δεδομένα αποσπάσματος *πρακτικού* του πρώτου μισού του 14ου αιώνα από το πρόσφατα δημοσιευμένο σώμα εγγράφων των αρχείων της μονής Προδρόμου Σερρών, του λεγόμενου «Κώδικα Β», που περιέχει καταγραφή μέρους των Εβραίων κατοίκων της πόλης¹. Καθώς το έγγραφο αυτό δημοσιεύτηκε αρκετά

1. Βένου 1998, 209.

πρόσφατα, είναι φυσικό τα δεδομένα που παρέχει να μην έχουν ακόμη αξιοποιηθεί στην ιστοριογραφία των Εβραίων του Βυζαντίου, κάτι που επιχειρείται στη συνέχεια του παρόντος. Αντίθετα, το οθωμανικό φορολογικό κατάστιχο, που περιέχει καταγραφή των υπόχρεων φόρου Εβραίων κατοίκων της Καστοριάς, έχει δημοσιευτεί σε σλαβομακεδονική μετάφραση ήδη από το 1973². Δυστυχώς, η σειρά, στα πλαίσια της οποίας δημοσιεύτηκε το κατάστιχο, παρέμεινε άγνωστη διεθνώς για πολλά χρόνια, με αποτέλεσμα τα χρησιμότερα στοιχεία που παρέχει για τον εβραϊκό πληθυσμό της Καστοριάς να μην έχουν γίνει αντιληπτά από τους ειδικούς ερευνητές και να μην έχουν χρησιμοποιηθεί σε βασικές μελέτες που κυκλοφόρησαν αργότερα, κυρίως του Bowman, με πεδίο αναφοράς την εβραϊκή κοινότητα της Καστοριάς αυτή καθαυτή, είτε ως συμβολή σε πιο γενικά ζητήματα, όπως οι ονομαστικές πρακτικές των Εβραίων του Βυζαντίου, που γενικά έχουν πολύ περιορισμένη τεκμηρίωση³. Πρέπει μάλιστα να τονιστεί, ότι παρόλο που η καταγραφή αυτή των Εβραίων της Καστοριάς πραγματοποιήθηκε γύρω στο 1445, δηλ. γύρω στα εξήντα χρόνια μετά την οθωμανική κατάκτηση της πόλης, η εξαιρετικά πρώιμη χρονολογία της επιτρέπει την ένταξη της μαρτυρίας αυτής στην τεκμηρίωση της βυζαντινής περιόδου. Η εβραϊκή κοινότητα της Καστοριάς άλλωστε παρουσίαζε τότε χαρακτηριστικά που η διαμόρφωσή τους ανάγεται στο πλαίσιο της μέσης και ύστερης βυζαντινής περιόδου.

Η συμβολή των νέων στοιχείων, που εκτίθενται παρακάτω, εντοπίζεται πρώτα στο δημογραφικό πεδίο, αφού τα απογραφικά δεδομένα που περιέχουν δίνουν μία ένδειξη της αριθμητικής δύναμης των κοινοτήτων αυτών, κάτι που μέχρι σήμερα αποτελεί βασικό ζητούμενο της βυζαντινής εβραϊκής ιστοριογραφίας, αφού η μόνη ανάλογη μαρτυρία που έχει γίνει γνωστή και αξιοποιηθεί είναι τα, προβληματικής ερμηνείας, αριθμητικά δεδομένα που παρέχει ο Βενιαμίν ο εκ Τουδέλης για όσες εβραϊκές κοινότητες αναφέρονται στο οδοιπορικό του⁴. Πρέπει βέβαια να τονιστεί ότι τα απογραφικά δεδομένα για τις κοινότητες της Ζίχνας και της Καστοριάς, όντας στατικά και μεμονωμένα, δεν επιτρέπουν την αποκατάσταση της δημογραφικής ιστορίας των κοινοτήτων αυτών σε σχετική έστω διαχρονία, όσο και αν συμβάλλουν στην αποκατάσταση της δημογραφικής τους εικόνας κατά την εποχή σύνταξης των εγγράφων.

Το δεύτερο και ουσιαστικότερο πεδίο στο οποίο συμβάλλουν τα απογραφικά δεδομένα που χρησιμοποιούνται σε αυτή τη μελέτη είναι αυτό της ονομαστικής, καθώς παρέχουν μία σειρά ονομάτων Εβραίων κατοίκων των δύο αυτών πόλεων. Η ιδιαίτερη σημασία της ύπαρξης αυτού του ανθρωπωνυμικού υλικού τονίζεται από τη γενικότερη έλλειψη μελετών που να καταπιάνονται με την ονομαστική των Ρωμανικών Εβραίων, σε αντίθεση με αντίστοιχες μελέτες που έχουν γραφτεί για το εβραϊκό στοιχείο σε άλλες κοινωνίες⁵. Στη συνέχεια, με τη μελέτη αυτού του ανθρωπωνυ-

2. Sokoloski 1973, 76.

3. Bowman 1985, 62-3, 164-7.

4. Asher 1840. Αξιοποιείται επαρκώς από τον Bowman 1985, 49-96.

5. Χαρακτηριστικές είναι οι μελέτες που αφορούν στην ονομαστική του εβραϊκού πληθυσμού της αρχαίας Ρώμης, με βάση ανθρωπωνυμικό υλικό από τις επιτύμβιες επιγραφές. Βλ. Leon 1960. Rutgers 1995,

μικρού υλικού επιδιώκεται η κατάδειξη πολιτισμικών χαρακτηριστικών του πληθυσμού αυτού, καθώς και στοιχείων της πολιτιστικής αλληλεπίδρασης με την κυρίαρχη εθνοπολιτισμική ομάδα.

Στο σημείο αυτό, και προκειμένου να ολοκληρωθεί η ανάπτυξη των εισαγωγικών διευκρινίσεων, κρίνεται απαραίτητο να εκτεθούν συνοπτικά τα βασικά δεδομένα της εβραϊκής παρουσίας στη βυζαντινή κοινωνία. Οι γνωστοί και ως «Ρωμανίτες» Εβραίοι που ζούσαν στα όρια του βυζαντινού κράτους, όπως αυτά διαμορφώθηκαν κατά τη μέση και ύστερη βυζαντινή περίοδο (Βαλκάνια, Μικρά Ασία), καθώς και εντός των διαδόχων κρατικών σχηματισμών που ακολούθησαν τη συρρίκνωση της βυζαντινής επικράτειας κατά την ύστερη περίοδο, είχαν γενικά τις καταβολές τους στην παλαιότερη εβραϊκή διασπορά, των ελληνιστικών και ρωμαϊκών χρόνων. Μία περίπτωση ενίσχυσης του πληθυσμού αυτού είναι γνωστή στις αρχές του 11ου αιώνα, όταν αραβόφωνοι Εβραίοι της Αιγύπτου και της Παλαιστίνης διέφυγαν στη βυζαντινή επικράτεια κατά το σύντομο αλλά σφοδρό διωγμό που εξαπέλυσε εναντίον τους ο Φατιμίδης χαλίφης Al Hakim, μεταξύ των ετών 1012 και 1016⁶. Μπορούμε να θεωρούμε βέβαιο ότι το μεταναστευτικό αυτό κύμα, αφού ενίσχυσε τις εβραϊκές κοινότητες του βυζαντινού χώρου, ακολούθηθηκε από τη σταδιακή πολιτιστική αφομοίωση των επήλυδων από τους ντόπιους Ρωμανίτες.

Η θέση του εβραϊκού πληθυσμού στη βυζαντινή κοινωνία ήταν μάλλον παράδοξη. Από τη μια ζούσαν σε ένα περιβάλλον κυριαρχούμενο από αντι-εβραϊκό λόγο με κύριο φορέα εκπόρευσης την εκκλησία, που συντελούσε στην αναπαραγωγή των εναντίον τους προκαταλήψεων, από την άλλη τύγχαναν νομικής αναγνώρισης από το κράτος, η οποία ακολουθείτο από προβλέψεις για την κοινοτική τους συγκρότηση, και ενίοτε από προνόμια για όσους ασκούσαν επαγγέλματα με μεγάλη οικονομική σημασία όπως οι ειδικοί στην κατεργασία του μεταξιού. Ιδιαίτερα ενδιαφέρον είναι το γεγονός ότι, παρά τη μικρή αριθμητική του δύναμη και το ασήμαντο ποσοστό που αντιπροσώπευε στο σύνολο του πληθυσμού, το εβραϊκό στοιχείο επιβίωσε στη βυζαντινή κοινωνία καθ' όλη τη μακρά περίοδο της ιστορίας της. Οι περιπτώσεις βίαιων εκδηλώσεων κατά των Εβραίων από τους γείτονές τους ήταν σπάνιες, ενώ αλλαγή της αυτοκρατορικής πολιτικής απέναντί τους και εφαρμογή μέτρων υποχρεωτικού εκχριστιανισμού συνέβη σε δύο μόνο περιπτώσεις κάτω από συγκυριακές προϋποθέσεις, στα χρόνια της δυναστείας του Ηρακλείου (7ος αι.) και κατά τις πρώτες δεκαετίες του 13ου αιώνα από το Θεόδωρο Δούκα της Ηπείρου και τους Λασκαρίδες της Νίκαιας. Σε αμφότερες τις περιπτώσεις η πολιτική υποχρεωτικού εκχριστιανισμού των Εβραίων δεν τελεσφόρησε, έχει μάλιστα υποστηριχθεί ότι ο εκχριστιανισμός των Εβραίων τελικά δεν εφαρμόστηκε λόγω αντιρρήσεων των εκκλησιαστικών παραγόντων που δεν επιθυμούσαν την ένταξη προσώπων αμφίβολης πίστης στο ποίμνιο

139-75. Για τις ονομαστικές πρακτικές των Ρωμανιτών βλ. συνοπτικό σχόλιο του Bowman 1985, 166, σχετικά με την υιοθέτηση ελληνικών ονομάτων.

6. Goitein 1971, 299-300.

τους και αφετέρου προτιμούσαν τη συνέχιση της διακριτής παρουσίας του εβραϊκού στοιχείου ώστε να λειτουργεί ως διαρκής στόχος των ιδεολογικών βελών τους⁷.

Κυριότερο χαρακτηριστικό των Ρωμανιτών ήταν η ελληνοφωνία, καθώς η γνώση της ελληνικής ήταν καθολική και η χρήση της είχε επικρατήσει στην κοινωνική και καθημερινή ζωή τους. Η χρήση της εβραϊκής, στην κλασική ή τη *μισναϊκή* εκδοχή της περιοριζόταν στη λατρεία (αν και σε αυτόν ακόμη το χώρο σταδιακά κέρδιζε έδαφος η χρήση της ελληνικής) και η γνώση της στους λογίους και στο ιερατείο (τους ραββίνους)⁸. Δευτερεύον χαρακτηριστικό τους που επίσης τους διακρίνει από άλλες εβραϊκές ομάδες είναι η ανάπτυξη ιδιαίτερου λατρευτικού τυπικού, του *mahzor romania*⁹. Η διάκριση των Ρωμανιτών από άλλες εβραϊκές ομάδες αποκτά ιδιαίτερο ιστοριογραφικό βάρος αναφορικά με την οθωμανική περίοδο, όταν αυτοί συνυπάρχουν πλέον με άλλες πολυπληθέστερες ομάδες επήλυδων Εβραίων, τους γερμανόφωνους Ashkenazim και τους ισπανόφωνους Sefardim (Σεφαρδείτες), που από τα τέλη του 15ου αιώνα εγκαθίστανται μαζικά στην οθωμανική επικράτεια, προερχόμενοι από την Κεντρική Ευρώπη και τη δυτική Μεσόγειο αντίστοιχα¹⁰.

Άλλη πολύ βασική παράμετρος του ιστορικού βίου των Ρωμανιτών είναι η ασυνέχεια που χαρακτηρίζει την οικιστική ιστορία τους, με σημείο αναφοράς την άλωση της Κωνσταντινούπολης το 1453, και ακριβέστερα τον επανεποικισμό αυτής από τους Οθωμανούς. Στα πλαίσια της γνωστής πολιτικής του Μεχμέτ του Πορθητή προς αποκατάσταση της πληθυσμιακής φθοράς που είχε υποστεί η πόλη, όχι μόνο κατά την Άλωση αλλά και στη διάρκεια των προηγούμενων δεκαετιών, ξεκίνησαν εξαρχής αναγκαστικές μετακινήσεις πληθυσμών (*sürgün*) προς αυτή. Από τους πρώτους που μεταφέρθηκαν στην οθωμανική πλέον Κωνσταντινούπολη ήταν οι Εβραίοι από τα περισσότερα υπό οθωμανική εξουσία μέρη, περιλαμβανομένων και όλων των κοινοτήτων της Μακεδονίας¹¹. Το στοιχείο αυτό της οικιστικής ασυνέχειας αποδεικνύεται μέσα από τη μελέτη των οθωμανικών καταστίχων, και αυτών της Κωνσταντινούπολης του 16ου και 17ου αιώνα που αποκαλύπτουν την κοινοτική συγκρότηση των εγκαταστημένων στην Κωνσταντινούπολη Ρωμανιτών σύμφωνα με τον τόπο καταγωγής τους, αλλά και των καταστίχων της Ανατολικής Μακεδονίας των ετών 1454/55 και 1478/79 από τα οποία διαπιστώνεται η πλήρης απουσία Εβραίων στη

7. Γενικά για τη θέση των Εβραίων στη βυζαντινή κοινωνία, βλ. Sharf 1966, 1971, 1977. Bowman 1985. Jacoby 1993. De Lange 2000. Για ειδικές μελέτες με επιμέτρηση σε επιμέρους κοινότητες της βυζαντινής επικράτειας, βλ. Bowman 1980, 1982. Καλαϊτζάκης 1993-94. Λαμπροπούλου 1993, 1995, 1999. Μουτζάλη 1995.

8. Για εκτενή διαπραγμάτευση του ζητήματος της ελληνοφωνίας και τη θέση της εβραϊκής μεταξύ των Ρωμανιτών, βλ. Sharf 1966, 70 (στον τόμο της αναδημοσίευσης). Bowman, 1985, 164-7. Για την εξέλιξη της εβραϊκής γλώσσας κατά την ύστερη αρχαιότητα και εξής, βλ. Emerton 1993, 272-73.

9. Για το *mahzor romania*, βλ. Stavroulakis και Devinney 1992, 18-9.

10. Γενικά για το εβραϊκό στοιχείο στην οθωμανική επικράτεια και κοινωνία (ιδίως κατά την πρώιμη οθωμανική περίοδο), βλ. Goodblatt 1952. Epstein 1980. Shmüelévitz 1984. Boskov, Epstein και Andreev 1990. Levy 1994. Benbassa και Rodrigue 1995.

11. Bowman 1985, 168, 189-90, 193. Lowry 1986, 323-5, 333-6.

Θεσσαλονίκη και σε άλλες πόλεις που είναι γνωστό ότι παλαιότερα εμπεριείχαν εβραϊκό πληθυσμό, όπως οι Σέρρες, η Ζίχνα, η Δράμα και η Χριστούπολη (στη θέση της νεώτερης Καβάλας)¹². Οι εβραϊκές κοινότητες της Θεσσαλονίκης και άλλων μακεδονικών πόλεων των νεωτέρων χρόνων, με το πρόσφατο τραγικό τέλος, έλκουν την καταγωγή τους από νεήλυδες Σεφαρδαίτες και Ashkenazim και δεν αποτελούν συνέχεια των μεσαιωνικών κοινοτήτων των Ρωμανιτών¹³.

Η πληρέστερη έως τώρα χαρτογράφηση των ρωμαντικών κοινοτήτων, από το 12ο έως το 15ο αιώνα, έχει γίνει από τον Bowman ο οποίος έχει αξιοποιήσει το σύνολο των διαθέσιμων πηγών έως την εποχή κυκλοφορίας του έργου του (1985) και δίνει το πρότυπο βάσει του οποίου μπορούμε να κατατάξουμε σε σύνολα τις σχετικές μαρτυρίες¹⁴. Πρώτο σύνολο αποτελούν οι αναφορές του Ισπανοεβραίου περιηγητή του 12ου αιώνα, Βενιαμίν εκ Τουδέλης, ο οποίος καταγράφει τις εβραϊκές κοινότητες που συνάντησε κατά την διαδρομή του στη βυζαντινή επικράτεια, δίνοντας μάλιστα το πληθυσμιακό μέγεθος της κάθε κοινότητας και τα ονόματα των επικεφαλής. Δεύτερο σύνολο αποτελούν τα κατάστιχα της Κωνσταντινούπολης του 16ου και 17ου αιώνα στα οποία, όπως προαναφέρθηκε, οι διάφορες εβραϊκές ομάδες καταγράφονται με αναφορά στον τόπο καταγωγής τους¹⁵. Τρίτο σύνολο αποτελούν οι διάφορες τυχαίες και μεμονωμένες μαρτυρίες.

Για τον Βενιαμίν πρέπει να διευκρινιστεί ότι δεν επιδιώκει να καταγράψει το σύνολο των εβραϊκών κοινοτήτων της χώρας, αλλά απλώς αναφέρεται στις κοινότητες που συναντά ο ίδιος στα μέρη από τα οποία διέρχεται (για το λόγο αυτό δεν πρέ-

12. Για τα κατάστιχα της Κωνσταντινούπολης του 16ου και 17ου αιώνα, βλ. Heyd 1953, 299-314. Epstein 1980, 178-82. Τα κατάστιχα που αναφέρονται στην Ανατολική Μακεδονία βρίσκονται στη συλλογή *tapu ve tahrir defterleri* των Başbakanlık Arşivleri της Κωνσταντινούπολης, με αριθμούς 3 και 7, και χρονολογούνται στα 1454/55 και 1478/79 αντίστοιχα. Το κατάστιχο του 1454/55 έχει εκδοθεί σε σλαβομακεδονική μετάφραση από τον Stojanovski (1978), ενώ το αντίστοιχο του 1478/79 παραμένει ανέκδοτο. Για την χρονολόγηση του πρώτου καταστίχου στο έτος 1454/55, βλ. Ursinus 1986.

13. Αντίθετα, από τη μεταφορά στην Κωνσταντινούπολη φαίνεται ότι εξαιρέθηκε μέρος των Ρωμανιτών που κατοικούσαν σε πόλεις της δυτικής και νότιας Ελλάδας με χαρακτηριστικές περιπτώσεις την Άρτα, τα Γιάννενα, τη Θήβα, και την Πάτρα, όπου η παρουσία Ρωμανιτών προκύπτει και από μεταγενέστερες μαρτυρίες. Βλ. Balta 1992, 116-7. Bornstein-Makovetsky 1992, 207-15. Stavroulakis και Deviney 1992, 103-6, 222-4, 253-9. Μουτζάλη 1995, 83, 86. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η περίπτωση των Τριγάλων, καθώς σε καταγραφή φορολογικού καταστίχου του έτους 1454/55 δεν υπάρχει αναφορά για την ύπαρξη εβραϊκού στοιχείου στην πόλη, οπότε μπορούμε να υποθέσουμε ότι οι Εβραίοι της πόλης είχαν μεταφερθεί στην Κωνσταντινούπολη στο σύνολό τους. Παρ' όλα αυτά, από μαρτυρίες του 16ου αιώνα πληροφορούμαστε ότι πλάι στους πρόσφατα εγκατεστημένους Σεφαρδαίτες υπήρχε και μικρή ομάδα Ρωμανιτών με δική τους συναγωγή. Έτσι μπορούμε να υποθέσουμε είτε ότι μερικοί από τους παλιούς Ρωμανίτες κατοίκους είχαν αποφύγει τη μεταφορά στην Κωνσταντινούπολη και παρέμεναν στην πόλη το 1454/55 διαφεύγοντας της προσοχής των φορολογικών υπαλλήλων που συνέταξαν το κατάστιχο εκείνου του έτους, είτε ότι κάποιοι Ρωμανίτες εγκαταστάθηκαν εκ νέου στα Τρίγала το 16ο αιώνα παράλληλα με τους νεήλυδες από τη δυτική Μεσόγειο. Βλ. Beldiceanu και Nasturel 1983, 121-22. Stavroulakis και Deviney 1992, 191. Μπίτχα 1997, 295-310.

14. Bowman 1985, 49-96.

15. Βλ. παραπάνω, σημ. 8.

πει να προκαλεί απορία η μη αναφορά του στην Καστοριά). Υπάρχει επίσης διχογνωμία για το αν οι αριθμοί που δίνει αφορούν συνολικό αριθμό προσώπων ή μόνο τους επικεφαλής νοικοκυριών. Ειδικά για το μακεδονικό χώρο, μας πληροφορεί για την ύπαρξη Εβραίων στη Θεσσαλονίκη, η πλέον πολυάριθμη κοινότητα της περιοχής (παράτίθεται ο αριθμός των πεντακοσίων), και ανατολικά αυτής για μία ολιγομελή κοινότητα σε τοποθεσία την οποία καταγράφει ως Mitrizzi, που μπορεί να ταυτιστεί με το χωριό Δημητρίτσι της περιοχής Σερρών, και επιπλέον στη Δράμα και στη Χριστούπολη¹⁶. Εντύπωση προκαλεί η μη αναφορά των Σερρών, μπορεί όμως να υποστηριχτεί ότι οι Εβραίοι του Δημητρίτσιου δραστηριοποιούνται οικονομικά και επαγγελματικά στις Σέρρες, αλλά ίσως δεν τούς ήταν τότε επιτρεπτό να διαμένουν μέσα στην πόλη (ο ίδιος ο Βενιαμίν μας πληροφορεί ότι και οι Εβραίοι της Άστας ζούσαν τότε σε τοποθεσία έξω από την πόλη¹⁷).

Από το δεύτερο σύνολο μαρτυριών, δηλ. τα κατάστιχα της Κωνσταντινούπολης και ειδικότερα τα παλαιότερα αυτών, των ετών 1540 και 1545, πληροφορούμαστε για την προ του 1453 ύπαρξη εβραϊκών κοινοτήτων στις Σέρρες, τη Θεσσαλονίκη, τη Βέροια, την Καστοριά, το Μοναστήρι, την Οχρίδα, τη Στρώμνιτσα, το Στίπιο και τα Σκόπια¹⁸. Μεμονωμένες, τέλος, μαρτυρίες από την περίοδο μεταξύ του 12ου και του 15ου αιώνα σχετικές με την παρουσία Εβραίων αναφέρονται στην Οχρίδα, την Καστοριά, τις Σέρρες, τη Ζίχνα και την αγροτική τοποθεσία Άγιος Κωνσταντίνος κοντά στο χωριό Στρεάζιστα της ευρύτερης περιοχής Σερρών¹⁹. Με εξαίρεση τις μεγαλύτερες πόλεις, και ειδικά την Καστοριά για την οποία υπάρχει σειρά μαρτυριών από τον 11ο μέχρι και το 15ο αιώνα, η διαχρονικότητα των κοινοτήτων αυτών δεν είναι δεδομένη. Οι Εβραίοι του Δημητρίτσιου, της Δράμας και της Χριστούπολης μνημονεύονται μόνο άπαξ, από το Βενιαμίν κατά το 12ο αιώνα. Αυτοί της Ζίχνας και του Αγίου Κωνσταντίνου, που γίνονται γνωστοί από μαρτυρίες του 14ου αιώνα, επίσης δεν αναφέρονται έκτοτε²⁰. Τα κατάστιχα της Κωνσταντινούπολης μάλιστα δεν εμπεριέχουν στοιχεία για άλλη κοινότητα με ρίζες στην ανατολική Μακεδονία, εκτός από αυτή των Σερραίων. Η ασυνέχεια αυτή μπορεί να εξηγηθεί αν υποθέσουμε ότι κάποιες από αυτές τις εβραϊκές εγκαταστάσεις είχαν σχετικά σύντομη διάρκεια και είχαν ήδη πάψει να υφίστανται πριν από τη μεταφορά των πληθυσμών στην Κωνσταντινούπολη, είτε ότι όλοι οι Εβραίοι της ανατολικής Μακεδονίας, ασχέτως του ιδιαίτερου τόπου προέλευσής τους, εντάχθηκαν μετά την εκτόπιση στην κοινότητα των Σερραίων και στο εξής παρουσιάζονται κάτω από το όνομα αυτών.

Τα επιπλέον στοιχεία που επιχειρείται να αξιοποιηθούν εδώ, και αφορούν τις κοινότητες της Ζίχνας και της Καστοριάς, ανήκουν και αυτά στην κατηγορία των

16. Asher 1840, 49-50.

17. Asher 1840, 46.

18. Epstein 1980, 178-80.

19. Bowman 1985, 62-3, 241.

20. Για την παρουσία Εβραίων στην τοποθεσία Άγιος Κωνσταντίνος της Ανατ. Μακεδονίας, βλ. Lemerle κ.ά. 1979, 85. Їirković 1956, 142.

τυχαίων και μεμονωμένων μαρτυριών, αλλά ως απογραφικά έγγραφα παρέχουν όγκο και εύρος πληροφοριών που δεν μπορεί να δοθεί από οποιαδήποτε άλλη αποσπασματική μαρτυρία. Ξεκινώντας από τη Ζίχνα, η ύπαρξη εβραϊκού πληθυσμού σε αυτή κατά το 14ο αιώνα είναι από καιρό γνωστή χάρη σε δύο έγγραφα των ετών 1333 και 1345 που σώζονται στα αρχεία της μονής Προδρομού Σερρών, και που έχουν από καιρό δημοσιευτεί. Από τα έγγραφα αυτά γίνεται γνωστό ότι ο φόρος ύψους 20 υπερπύρων που κατέβαλλαν οι Εβραίοι της Ζίχνας είχε εκχωρηθεί σαν πρόσδοδος στο μοναστήρι αυτό²¹. Επιπλέον, η γνώση μας για την ύπαρξη εβραϊκού πληθυσμού στην υστεροβυζαντινή Ζίχνα εμπλουτίζεται από την ύπαρξη δύο εβραϊκών επιτύμβιων επιγραφών, οι οποίες βρέθηκαν *in situ* και στη συνέχεια αναγνωρίστηκαν και δημοσιεύτηκαν από το Νικόλαο Μουτσόπουλο²².

Όπως αναφέρθηκε και στην αρχή της μελέτης, η γνώση μας για το εβραϊκό στοιχείο της Ζίχνας εμπλουτίζεται σε μεγάλο βαθμό χάρη στην πρόσφατη δημοσίευση των εγγράφων του κώδικα Β της μονής Προδρομού, που περιλαμβάνει και το *πρακτικό* των Εβραίων κατοίκων της πόλης. Το έγγραφο αυτό, πιθανώς του 1333 ή λίγο μεταγενέστερο, περιέχει ημιτελή λίστα των Εβραίων αυτών με ονομαστική καταγραφή και επιπλέον τα περιουσιακά στοιχεία και το ποσό φόρου που αντιστοιχεί σε κάθε οικογένεια, πρόκειται δηλαδή για απόσπασμα *πρακτικού*²³. Καταγράφονται 12 νοικοκυριά με συνολικό αριθμό μελών 34 άτομα. Καθώς το συνολικό ύψος του φόρου που κατέβαλλαν εννέα από τα νοικοκυριά αυτά ανέρχεται σε 4.25 υπερπυρα, δηλ. στο ένα πέμπτο περίπου του ποσού που κατέβαλλε η κοινότητα, μπορούμε να υποθέσουμε ότι η συνολική δύναμή της ήταν περί τα 40 με 50 νοικοκυριά, με οροφή συνολικού αριθμού προσώπων τα 250. Η προσέγγιση αυτή της αριθμητικής δύναμης της εβραϊκής κοινότητας έχει σχετική μόνο αξία αφού δεν μπορούμε να γνωρίζουμε τον αριθμό όλων των κατοίκων της Ζίχνας την ίδια εποχή και έτσι να υπολογίσουμε την αναλογία των Εβραίων σε συνολικό πληθυσμό²⁴. Από τους επικεφαλής των καταγραμμένων νοικοκυριών, οι τρεις έχουν στην κατοχή τους αμπέλια και ιδιόκτητο βιοτεχνικό εργαστήριο, άλλοι δύο μόνο αμπέλια και ένας ακόμη μόνο εργαστήριο. Οι κάτοχοι εργαστηρίου πιθανότατα εργάζονται σε αυτά οι ίδιοι, αλλά η κατοχή και αμπελιών ενίοτε από τα ίδια πρόσωπα δείχνει ότι η άσκηση εμποροβιοτεχνικής δραστηριότητας δεν αποτελεί τη μόνη πηγή βιοπορισμού τους. Η απουσία όμως ζώων άρωσης δείχνει ότι κανείς από αυτούς δεν ήταν κατά κύριο λόγο αγρότης.

Στην περίπτωση της Καστοριάς, η παρουσία εβραϊκού πληθυσμού ήδη από τον 11ο αιώνα, γίνεται κυρίως γνωστή από τους αξιολογους λόγιους που ανέδειξε η κοι-

21. Guillou 1955, 98, 129.

22. Μουτσόπουλος 1986, 254-6.

23. Βένου 1998, 208-9.

24. Ενδεικτικά παρατίθεται η εκτίμηση του συνολικού πληθυσμού της Ζίχνας μετά τα μέσα του 15ου αιώνα με βάση των αριθμό καταγραμμένων προσώπων (φορολογικών μονάδων, επικεφαλής νοικοκυριών) που παρέχουν τα κατάστιχα του 1454/55 και του 1478/79, 598 και 553 αντίστοιχα, που παραπέμπουν σε συνολικό πληθυσμό μεταξύ 2.000 και 2.500.

νότητα αυτή. Ο εξαιρετικά διακεκομμένος θεολόγος και ποιητής Tobiah ben Eliezer γεννήθηκε στην Καστοριά, προς τα τέλη του 11ου αιώνα, από την οποία και αναχώρησε κάποια στιγμή για να εγκατασταθεί στη Θεσσαλονίκη (επίσης καστοριανός ήταν και ο γνωστός μαθητής του, Meir), ενώ άλλη ομάδα λογίων είναι γνωστή από το δεύτερο μισό του 14ου αιώνα, για την ακρίβεια τέσσερις συγγραφείς λειτουργικής ποίησης (*prayer*) και ένας ακόμη από το πρώτο μισό του 15ου αιώνα²⁵. Επιπλέον, από την αλληλογραφία του Δημητρίου Χωματιανού (αρχές 13ου αιώνα) γνωρίζουμε την περίπτωση ενός Εβραίου της Καστοριάς, του Ισραήλ γιου του Αβραάμ, που βαπτίζεται Χριστιανός και λαμβάνει το όνομα Μανουήλ²⁶. Η περίπτωση του συγκεκριμένου προσηλυτισμού μάλλον μπορεί να σχετίζεται με τη γνωστή αντι-εβραϊκή πολιτική του Θεοδώρου Δούκα της Ηπείρου που υπήρξε κύριος της Καστοριάς και σύγχρονος του Δημητρίου Χωματιανού.

Σημαντική εξέλιξη που χαρακτηρίζει την ιστορία της εβραϊκής κοινότητας της Καστοριάς κατά τα τελευταία χρόνια πριν την οθωμανική κατάληψη της πόλης (1384 με 1385), και της προσδίδει κατά την περίοδο αυτή το στοιχείο της μεταβατικότητας, είναι η εισροή Εβραίων μεταναστών από την Ουγγαρία και τη Βαυαρία (γερμανόφωνων Ashkenazim) που εγκαθίστανται τότε στα Βαλκάνια, κυρίως στη σερβική επικράτεια, αλλά μερικοί φτάνουν ως την Καστοριά, θέτοντας τέλος στον έως τότε αποκλειστικά ρωμανίτικο χαρακτήρα της κοινότητας. Είναι μάλλον γνωστό ότι προκλήθηκαν εντάσεις μεταξύ των νεοαφιχθέντων Εβραίων και των ντόπιων με αντικείμενο τις λατρευτικές πρακτικές των τελευταίων.²⁷ Σημαντικό σε σχέση με την διαπραγμάτευση των δεδομένων για την εβραϊκή κοινότητα της Καστοριάς που ακολουθούν, είναι ότι αυτά αφορούν σε μία εποχή (γύρω στο 1445) που το εβραϊκό στοιχείο της πόλης δεν αποτελείτο αποκλειστικά από Ρωμανίτες.

Τα επιπλέον στοιχεία, που παρατίθενται εδώ για τους Εβραίους της Καστοριάς, προέρχονται, όπως αναφέρθηκε και στην αρχή του άρθρου, από οθωμανικό φορολογικό κατάστιχο, αναλυτικού τύπου (*mufassal tahrir defteri*), με καταγραφή της πόλης και της περιοχής Καστοριάς που χρονολογείται γύρω στο 1445 και αποτελεί ένα από τα παλαιότερα σωζόμενα κατάστιχα της Μακεδονίας. Το κατάστιχο αυτό εκδόθηκε το 1973 σε σλαβομακεδονική μετάφραση από τον Metodija Sokoloski, στα πλαίσια μίας σειράς μεταφράσεων ολόκληρων καταστίχων²⁸.

Η καταγραφή περιλαμβάνει το σύνολο των υπόχρεων φόρου κατοίκων της πόλης, συμπεριλαμβανομένων των Εβραίων, δίνοντας έτσι μία εικόνα αυτών από τα τελευταία χρόνια της παρουσίας τους στην Καστοριά, αφού σε λιγότερο από μία δεκαετία θα μεταφερθούν μαζικά στην Κωνσταντινούπολη. Ενδιαφέρον για την ιστορία της μετέπειτα εβραϊκής παρουσίας στην πόλη παρουσιάζουν οι επόμενες καταγραφές του πληθυσμού της. Τα κατάστιχα των ετών 1477 και 1519 δεν μνημονεύουν

25. Starr 1939, 59-60, 63, 205. Sharf 1971, 173. Bowman 1985, 62-3.

26. Pitra, 1891, 377-9.

27. Fine 1987, 450.

28. Sokoloski 1973, 76.

καθόλου εβραϊκή παρουσία και μόλις αυτό του 1530/31 καταγράφει εκ νέου εβραϊκό πληθυσμό, συνιστάμενο από νεήλυδες Σεφαρδαίτες²⁹.

Επανερχόμενοι στα δεδομένα του 1445, καταγράφονται συνολικά 94 πρόσωπα από την εβραϊκή κοινότητα, που σε σύνολο 1072 καταγεγραμμένων προσώπων από ολόκληρο τον πληθυσμό της πόλης αποτελούν το 8.76% (η συντριπτική πλειοψηφία των κατοίκων της Καστοριάς είναι Χριστιανοί ενώ οι Μουσουλμάνοι απδτελούν την μικρότερη ομάδα με 22 νοικοκυριά). Οι 94 καταγεγραμμένοι Εβραίοι διακρίνονται σε 84 άνδρες επικεφαλής νοικοκυριών, έξη οικονομικά αυτόνομους άγαμους και τέσσερις χήρες, κατηγορίες που αντιστοιχούν σε κατά προσέγγιση πληθυσμό 400 με 450 ατόμων (ο αντίστοιχος αριθμός για το συνολικό πληθυσμό της πόλης είναι γύρω στους 4.500 με 5.000 κατοίκους)³⁰. Σε μεταγενέστερη φάση, η κατά προσέγγιση αριθμητική δύναμη της κοινότητας αυτής δε γίνεται γνωστή παρά πολύ αργότερα, αρκετά χρόνια μετά τη μετοίκηση στην Κωνσταντινούπολη. Για την ακρίβεια, στα κατάστιχα της Κωνσταντινούπολης των ετών 1540 και 1545 η κοινότητα των καστοριανής καταγωγής Εβραίων παρουσιάζεται να έχει δύναμη 70 (ή 76) και 69 καταγεγραμμένων προσώπων αντίστοιχα. Βρισκόταν δηλαδή σε αριθμητικά επίπεδα κοντινά σε αυτά που παρουσίαζε έναν αιώνα νωρίτερα, όταν τα μέλη της δεν είχαν ακόμη απομακρυνθεί από την Καστοριά³¹.

Περισσότερα στοιχεία για τους Εβραίους κατοίκους της Καστοριάς από την καταγραφή του 1445, όπως οι οικονομικές και επαγγελματικές τους δραστηριότητες δεν αναφέρονται στο κατάστιχο, ούτε και το ποσό του φόρου που αντιστοιχεί στην κοινότητα. Μπορούμε να θεωρήσουμε ότι ασχολούνταν με εμποροβιοτεχνικές δραστηριότητες, που ήταν ιδιαίτερα αναπτυγμένες στην Καστοριά, και εν μέρει με αγροτικές, όπως και στη Ζίχνα, στοιχείο στο οποίο συντείνει η πληροφορία από το 13ο αιώνα για τον Ισραήλ, κατόπιν Μανουήλ, που ήταν κάτοχος αμπελιού³².

Εκτιμώντας συνολικά αυτά τα νεοαξιοποιούμενα δεδομένα για τη Ζίχνα και την Καστοριά, μία πρώτη βασική συνεισφορά τους είναι ότι επιτρέπουν μία προσέγγιση του μεγέθους των κοινοτήτων αυτών έστω και σχετική, ιδίως αφού λάβουμε υπόψη ότι το ζήτημα της αριθμητικής δύναμης των εβραϊκών κοινοτήτων της βυζαντινής (ή πρώην βυζαντινής) επικράτειας είναι ελάχιστα γνωστό, και έως τώρα δεν υπήρχαν στοιχεία πέρα από τους αριθμούς που παρέχει ο Βενιαμίν ο εκ Τουδέλης για τις κοινότητες που επισκέφτηκε ο ίδιος το 12ο αιώνα. Συστηματική καταγραφή αριθμητικών μεγεθών υπάρχει μόνο στα κατάστιχα της Κωνσταντινούπολης, του 16ου και 17ου αιώνα, αφού οι πληθυσμοί αυτοί έχουν πλέον απομακρυνθεί από τους τόπους καταγωγής τους. Σε μεθοδολογικό επίπεδο φαίνεται η συμβολή που μπορεί

29. Για συνοπτική παρουσίαση των δεδομένων των καταστάσεων με αναφορά στο μακεδονικό χώρο συνολικά, βλ. Stojanovski 1981.

30. Sokoloski 1973, 76.

31. Για τα δεδομένα των καταστάσεων της Κωνσταντινούπολης, βλ. Epstein 1980, 179.

32. Pitra 1891, 377-9. Για την εμπορική και βιοτεχνική δραστηριότητα στην Καστοριά των μέσων του 15ου αιώνα, βλ. Sokoloski 1973, 71-7.

να προσφέρει η σύζευξη και παράλληλη χρήση βυζαντινών και οθωμανικών πηγών όταν τα εξεταζόμενα ζητήματα τοποθετούνται χρονικά στη μεταβατική εποχή του 14ου και 15ου αιώνα.

Η μεγαλύτερη συνεισφορά όμως των στοιχείων που χρησιμοποιούνται εδώ εντοπίζεται στον τομέα της ονομαστικής. Το αντικείμενο αυτό δεν έχει τύχει ακόμη ιδιαίτερης προσοχής, και όλες οι μελέτες οι σχετικές με τους Ρωμανίτες γενικά το προσπερνούν, κάτι που μάλλον οφείλεται στη γενική έλλειψη στοιχείων, αφού οι καταγραφές ανθρωπωνυμίων αναφερόμενων σε Ρωμανίτες είναι λίγες³³. Έτσι, τα σχετικά με τη Ζίχνα και την Καστοριά έγγραφα, των οποίων επιχειρείται η αξιοποίηση, αποκτούν ιδιαίτερη σημασία, αφού παρέχουν σύνολα ανθρωπωνυμίων που μπορούν να αποτελέσουν αντικείμενο μελέτης.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η παρουσία και ελληνικών ονομάτων εκτός από τα αναμενόμενα εβραϊκά-σημιτικά ονόματα της βιβλικής και γενικότερα της εβραϊκής θρησκευτικής παράδοσης. Στη Ζίχνα, σε σύνολο 34 καταγραμμένων προσώπων διακρίνεται το όνομα των 23 και από αυτούς οι 10 έχουν ελληνικό όνομα (Σταμάτης, Καλός, Ξένος, Λέων Σερριώτης, με επιφύλαξη Δρόσος, Ευδοκία, Αρχόντισσα, Καλή), οι 11 εβραϊκό (Σαμπάτις, Σελεμεγκίας, Σολομών, Ηλίας, Μαυσής, Δαβίδ, Άννα), ένας, ο Ευθύμιος Βαραχίας, φέρει και ελληνικό και εβραϊκό όνομα χρησιμοποιώντας το εβραϊκό ως επίθετο, και τέλος μία γυναίκα, η Φράγκα, φέρει όνομα που δεν εντάσσεται σε καμία από τις δύο κατηγορίες. Ιδιαίτερο σχόλιο μπορεί να γίνει για τον Σαμπάτι, του οποίου το όνομα αναγράφεται σε μορφή κοντινή της αυθεντικής (Shabthai) και όχι με τον εξελληνισμένο τύπο Σαββάτιος. Επίσης, ο Λέων ο Σερριώτης φαίνεται από το επίθετό του ότι κατάγεται από τις Σέρρες, κάτι που μπορεί να υποστηριχτεί ως εικασία και για τους υπόλοιπους Εβραίους της Ζίχνας και ενισχύεται από την κοντινή απόσταση των δύο πόλεων. Στην Καστοριά, από 94 καταγραμμένα πρόσωπα ελληνικό όνομα έχουν οι 11 (Σταμάτης, έξι περιπτώσεις, Ξένος, δύο περιπτώσεις, Λέων, Αρχόντισσα, Καλή), δηλ. η χρήση ελληνικών ονομάτων είναι περιορισμένη και παρατηρείται σε μικρό ποσοστό του συνόλου, σε αντίθεση με τη Ζίχνα.

Στο σημείο αυτό πρέπει να επισημανθεί ότι τα παραπάνω ονόματα χρησιμοποιούνται πραγματικά στην ελληνική τους εκδοχή από τους φορείς τους. Η καταγραφή τους δηλ. σε ελληνική εκδοχή δεν είναι αποτέλεσμα αυθαίρετου εξελληνισμού από τους συντάκτες των κειμένων (μετάφραση δηλ. ενός σημιτικού ονόματος στο αντίστοιχο από πλευράς νοήματος ελληνικό ή απόδοση ενός ονόματος σύμφωνα με το κοντινότερο ηχητικά ελληνικό). Αυτό αποδεικνύεται και από την περίπτωση του ζιχνιώτη Σαμπάτι, που το όνομά του αποδίδεται ως έχει και όχι με την εξελληνισμένη μορφή Σαββάτιος, κυρίως όμως από το γεγονός της καταγραφής των ελληνικών

33. Σημαντική τεκμηρίωση σε αυτό τον τομέα μπορούν επίσης να παράσχουν τα ανθρωπωνυμικά δεδομένα των επιτύμβιων εβραϊκών επιγραφών, που κατά περιπτώσεις σώζονται σε ικανοποιητικό αριθμό, όπως αυτές της Πάτρας που έχουν ήδη μελετηθεί. Βλ. Bowman 1976, 49-75. Μουτζάλη 1995, 79, 83-4. Λαμπροπούλου 1999, 54 (σημ. 30).

ονομάτων στο οθωμανικό κατάστιχο της Καστοριάς, του οποίου οι Τούρκοι συντάκτες δεν είχαν κανένα λόγο να εξελληνίσουν σημαντικά ονόματα.

Η γενική αντίληψη σχετικά με τη χρήση ελληνικών ονομάτων από τους Ρωμανίτες συσχετίζει την πρακτική τους αυτή με το γεγονός της ελληνοφωνίας τους, μάλλον σα φυσικό επακόλουθο αυτής³⁴. Στο σημείο αυτό μπορεί να γίνει συσχέτιση με την διαπραγμάτευση του ίδιου θέματος από τον Rutgers αναφορικά με την υιοθέτηση λατινικών και ελληνικών ονομάτων από τους Εβραίους κατοίκους της Ρώμης των πρώτων μεταχριστιανικών αιώνων. Όπως επισημαίνει ο παραπάνω, η υιοθέτηση λατινικών ή ελληνικών ονομάτων δεν μπορεί να θεωρείται απλό επακόλουθο γλωσσικής αφομοίωσης αλλά αποτελεί σύνθετο φαινόμενο πολιτιστικής επίδρασης και του πλαισίου πρόσληψης της επίδρασης αυτής από τη μειοψηφούσα εθνοπολιτισμική ομάδα³⁵.

Σε ακολουθία των στοιχείων που παρατέθηκαν παραπάνω, μπορούν να γίνουν μερικές ειδικότερες παρατηρήσεις πάνω σε αυτό το θέμα. Παρατηρούμε ότι παρά τη χρονική απόσταση των 100 και πλέον ετών που χωρίζει τις δύο καταγραφές και τη σχετικά μεγάλη γεωγραφική απόσταση μεταξύ Ζίχνας και Καστοριάς, η υιοθέτηση ελληνικών ονομάτων παρουσιάζει εντυπωσιακές ομοιότητες ως προς τα ονόματα που επιλέγονται. Τα ονόματα που απαντούν στη Ζίχνα και στην Καστοριά είναι τα ίδια, είτε στην ανδρική είτε στη γυναικεία τους εκδοχή, με την εξαίρεση του Ευδοκία που δεν απαντάται στην Καστοριά. Φαίνεται ότι η επιλογή ελληνικών-βυζαντινών ονομάτων δεν γινόταν τυχαία και από το σύνολο των ονομάτων που κυκλοφορούσαν τότε, αλλά περιοριζόταν σε συγκεκριμένα ονόματα που ανταποκρίνονταν συμβολικά σε διάφορες εκφάνσεις του ηθικοθηρησκευτικού και πολιτιστικού υποβάθρου του εβραϊκού πληθυσμού. Τα περισσότερα από τα ονόματα αυτά, εκτός από το ανδρικό Λέων και το γυναικείο Αρχόντισσα, είναι πολύ διαδεδομένα και μεταξύ των Χριστιανών την ίδια εποχή. Το όνομα με τις περισσότερες αναφορές, το Σταμάτης, έχει αποτροπαϊκό συμβολισμό, καθώς δίνεται σε παιδί όταν τα προηγούμενα έχουν πεθάνει, είτε στο παιδί που οι γονείς επιθυμούν να είναι το τελευταίο³⁶. Άλλο ερμηνεύσιμο όνομα είναι το Λέων, ιδιαίτερα δημοφιλές όνομα μεταξύ όλων των εβραϊκών ομάδων, ασχέτως πολιτισμικού και γλωσσικού υποβάθρου, που σε ακολουθία της αναφοράς της Γένεσης: «...σκύμνος λέοντος Ιούδα», χρησιμοποιείτο ως συνώνυμο του Ιούδα (που παραπέμπει στο μυθικό γενάρχη της ομώνυμης φυλής του Ισραήλ από την οποία προήλθε το πρώτο εβραϊκό βασίλειο)³⁷. Τέλος, το γυναικείο Αρχόντισσα παραπέμπει στους επικεφαλής των εβραϊκών κοινοτήτων και αντιπροσώπους αυτών έναντι του κράτους, που ήταν επίσημα γνωστοί ως «άρχοντες»³⁸, και στο ενδοκοινοτικό κύρος αυτών. Στην κανονική της λειτουργία η λέξη θα χαρακτή-

34. Bowman 1985, 166.

35. Rutgers 1995, 139-75.

36. Λαΐου-Θωμάδακη 1987, 153, 156-7.

37. *Γένεση* 49:9. Στα έγγραφα της *Geniza* του Καΐρου, ο αντίστοιχος τύπος του ονόματος Λέων απαντά και στις αραβικές εκδοχές του: Asad και Siba, και στην εβραϊκή: Aryeh, βλ. Goitein 1978, 9.

38. Bowman 1985, 102.

ριζε τη σύζυγο κάποιου από αυτούς τους «άρχοντες», αλλά με συμβολική λειτουργία πλέον χρησιμοποιείται ως κύριο όνομα.

Σαν τελικό σχόλιο στη διαπραγμάτευση των δεδομένων για τον εβραϊκό πληθυσμό των δύο μακεδονικών πόλεων μπορεί να παρατεθεί μία προσπάθεια ερμηνείας του φαινομένου που επισημάνθηκε παραπάνω, δηλ. της μικρότερης αναλογίας ελληνικών ονομάτων μεταξύ των Εβραίων κατοίκων της Καστοριάς σε σχέση με αυτών της Ζίχνας. Με δεδομένη την επιφύλαξη για το αν το φαινόμενο αυτό έχει βάση αιτιολόγησης και δεν είναι τυχαίο, μία πρόταση εξήγησής του είναι απλά η υπενθύμιση του γεγονότος της παρουσίας των γερμανόφωνων Ashkenazim που είχαν ήδη φτάσει στην Καστοριά κατά το δεύτερο μισό του 14ου αιώνα και συμβίωναν πλέον με τους Ρωμανίτες, σε άγνωστο ποσοστό, στα πλαίσια της εβραϊκής κοινότητας της πόλης. Θα είχε μάλιστα ενδιαφέρον να εξεταστούν τα εβραϊκά ανθρωπωνύμια της Καστοριάς από ειδικότερο μελετητή με στόχο των εντοπισμό των γερμανόφωνων κατοίκων μέσα από τα ονόματά τους. Υπάρχει όμως και η περίπτωση της χαμηλότερης δημοτικότητας των ελληνικών ονομάτων μεταξύ των ίδιων των Ρωμανιτών της πόλης, σε αντίθεση με τη νοοτροπία που επικρατούσε σε άλλες ρωμανίτικες κοινότητες, όπως π.χ. της Ζίχνας. Το ενδεχόμενο αυτό δεν θα μπορούσε παρά να είναι απότοκο της πνευματικής ανάπτυξης που κατά καιρούς χαρακτηρίζει την εβραϊκή κοινότητα της μεσαιωνικής Καστοριάς, όπως αυτή διαπιστώνεται από την ανάδειξη γνωστών λογίων. Πιθανό αποτέλεσμα του σχετικά υψηλού πνευματικού επιπέδου της κοινότητας ήταν και η προσκόλληση των μελών της σε παραδοσιακά πολιτιστικά πρότυπα, με συνέπεια τη μεγαλύτερη ανθεκτικότητα στις ελληνο-βυζαντινές επιδράσεις, κάτι που εκφράζεται και μέσα από την επιλογή των ονομάτων.

Κωνσταντίνος Μουστάκας
Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας
Πανεπιστήμιο Κρήτης, Ρέθυμνο
e-mail: kosmoustakas@yahoo.gr

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Καλαϊτζάκης, Φ. 1993-94. Διάγραμμα της Ιστορίας των Εβραίων της Θήβας κατά το Μεσαίωνα. *Βυζαντινός Δόμος* 7: 23-27.
- Λαΐτου-Θωμαδάκη, Α. 1987. *Η Αγροτική Κοινωνία στην Ύστερη Βυζαντινή Εποχή*, μτφ. Α. Κάσδαγλη. Αθήνα: ΜΙΕΤ.
- Λαμπροπούλου, Α. 1993. Μορφές Επικοινωνίας Εβραίων και Χριστιανών στην Πελοπόννησο κατά την Πρωτοβυζαντινή Περίοδο. Στο: Ν.Γ. Μοσχονάς (επιμ.), *Η Επικοινωνία στο Βυζάντιο (Πρακτικά Β' Διεθνούς Συμποσίου ΚΒΕ/ΕΙΕ, 4-6 Οκτωβρίου 1990)*. Αθήνα: ΚΒΕ/ΕΙΕ, 657-682.
- Λαμπροπούλου, Α. 1995. Η Εβραϊκή Παρουσία στην Πελοπόννησο κατά τη Βυζαντινή Περίοδο. Στο: Ε. Αβδελά και Ο. Βαρών-Βασάο (επιμ.), *Οι Εβραίοι στον Ελληνικό Χώρο: Ζητήματα Ιστορίας στη Μακρά Διάρκεια*. Αθήνα: Εταιρεία Μελέτης Ελληνικού Εβραϊσμού, 45-61.
- Λαμπροπούλου, Α. 1999. Οι Εβραίοι στην Πελοπόννησο κατά την Ύστεροβυζαντινή Περίοδο. Στο: *Πρακτικά Επιστημονικού Συμποσίου "Ο Ελληνικός Εβραϊσμός" (3-4 Απριλίου 1998)*. Αθήνα: Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, 33-63.
- Μουτζάλη, Α. 1995. Η Εβραϊκή Κοινότητα Πατρών κατά τους Βυζαντινούς και Μεταβυζαντινούς Χρόνους. Στο: Ε. Αβδελά και Ο. Βαρών-Βασάο (επιμ.), *Οι Εβραίοι στον Ελληνικό Χώρο: Ζητήματα Ιστορίας στη Μακρά Διάρκεια*. Αθήνα: Εταιρεία Μελέτης Ελληνικού Εβραϊσμού, 75-94.
- Μουτσόπουλος, Ν.Κ. 1986. Το Βυζαντινό Κάστρο της Ζίχνας: Συμβολή στη Μελέτη ενός Βυζαντινού Οχυρού Οικισμού στην Περιοχή του Στρυμώνα. *Επιστημονική Επετηρίδα της Πολυτεχνικής Σχολής Α.Π.Θ., Τμήμα Αρχιτεκτόνων* 10: 163-338.
- Μπίχτα, Κ. 1997. Η Εβραϊκή Κοινότητα των Τρικάλων τον 16ο αιώνα και οι ασχολίες των μελών της. *Τρικαλινά* 17: 295-310.
- Asher, A. 1840. *The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela*, 1. London.
- Balta, E. 1992. *Rural and Urban Population in the Sancak of Euripos in the Early 16th Century*. Αθήνα: Εταιρεία Ευβοϊκών Σπουδών.
- Beldiceanu, N. και P. S. Nasturel. 1983. La Thessalie entre 1454/55 et 1506. *Byzantion* 53: 104-156.
- Benbassa, E. και A. Rodrigue. 1995. *The Jews of the Balkans: The Judeo-Spanish Community, 15th to 20th Centuries*. Oxford.
- Bénu, L. (εκδ.). 1998. *Le Codex B du Monastère Saint-Jean-Prodrôme (Serrès), 1: XIIIe – XVe siècles (Textes, Documents, Études sur le Monde Byzantin, Néohellénique et Balkanique 2)*. Paris: Association Pierre Belon.
- Bornstein-Makovetsky, L. 1992. The Social and Communal Organization of the Jewish Communities in Epirus during the Sixteenth Century. Στο: Α.Μ. Γινιο (επιμ.), *Jews, Christians and Muslims in the Mediterranean World during the Sixteenth Century*. London: Frank Cass, 207-215.

- Boskov, V., M. Epstein και S. Andreev. 1990. *Ottoman Documents on Balkan Jews, XVIth-XVIIIth centuries*. Sofia.
- Bowman, S. 1976. A Corpus of Hebrew Epitaphs in Patras. *ΑΔ* 31/1: 49-75.
- Bowman, S. 1980. Jews in 14th Century Thebes. *Byzantion* 50: 403-409.
- Bowman, S. 1982. Jewish Epitaphs in Thebes. *Revue des Études Juives* 141: 317-330.
- Bowman, S. 1985. *The Jews of Byzantium, 1204-1453*. Alabama: University of Alabama Press.
- Ćirković, S. 1956. Jevrejski Danok u Vizantiskim Oblastima. *ZRVI* 4: 141-147.
- De Lange, N. 2000. Hebrews, Greeks or Romans? Jewish Culture and Identity in Byzantium. Στο: D.C. Smith (επιμ.), *Strangers to Themselves: The Byzantine Outsider (Papers from the Thirty-second Spring Symposium of Byzantine Studies, Brighton March 1998)*. Aldershot: Ashgate / Variorum, 105-118.
- Emerton, J.A. 1993. Hebrew. Στο: B. M. Metzger και M. D. Coogan (επιμ.), *The Oxford Companion to the Bible*. New York – Oxford: Oxford University Press, 272-273.
- Epstein, M.A. 1980. *The Ottoman Jewish Communities and their Role in the Fifteenth and Sixteenth Centuries* (Islamkundliche Untersuchungen 56). Freiburg.
- Fine, J.V.A. Jr. 1987. *The Late Medieval Balkans: A Critical Survey from the Late Twelfth Century to the Ottoman Conquest*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Goitein, S.D. 1971. *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza, 2: The Community*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Goitein, S.D. 1978. *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza, 3: The Family*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Goodblatt, M. 1952. *Jewish Life in Turkey in the XVIth Century*. New York.
- Guillou, A. (εκδ.). 1955. *Les Archives de Saint Jean Prodrome sur le mont Ménécée* (Bibliothèque Byzantine, Documents 3). Paris: PUF.
- Heyd, U. 1953. The Jewish Communities of Istanbul in the Seventeenth Century. *Oriens* 6: 299-314.
- Jacoby, D. 1993. Les Juifs de Byzance: Une communauté marginalisée. Στο: *Οι Περιθωριακοί στο Βυζάντιο* (Πρακτικά ημερίδας “Όψεις της Βυζαντινής Κοινωνίας”). Αθήνα: Ίδρυμα Γουλανδρή-Χορν, 103-154.
- Lemerle, P., A. Guillou, N. Svoronos και D. Papachryssanthou (εκδ.) 1979. *Actes de Lavra, 3: De 1329 à 1500* (Archives de l’ Athos 10). Paris: Lethielleux.
- Leon, H.J. 1960. *The Jews of Ancient Rome*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.
- Levy, A. (επιμ.) 1994. *The Jews of the Ottoman Empire*. Princeton NJ: Darwin – Washington DC: Institute of Turkish Studies.
- Lowry, H.W. 1986. From Lesser Wars to the Mightiest War: The Ottoman Conquest and Transformation of Byzantine Urban Centers in the Fifteenth Century. Στο:

- A.A.M. Bryer και H.W. Lowry (επιμ.), *Continuity and Change in Late Byzantine and Early Ottoman Society*. Birmingham: Centre for Byzantine Studies – Washington DC: Dumbarton Oaks, 323-338.
- Pitra, J.B. 1891. *Analecta Sacra et Classica Spicilegio Solesmeni*, 4: *Juris Ecclesiastici Graecorum Selecta Paralipomena*. Paris-Rome.
- Rutgers, L.V. 1995. *The Jews in Late Ancient Rome: Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora* (Religions in the Graeco-Roman World 126). Leiden-New York: E.J. Brill.
- Sharf, A. 1966. Jews in Byzantium. Στο: *The World History of the Jewish People*, 2nd series 2: 49-68, 393-98, 455-66 (αναδημοσιευμένο στο: A. Sharf, *Jews and Other Minorities in Byzantium*. Jerusalem: Bar-Ilan University Press, 1995, 52-78).
- Sharf, A. 1971. *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade*. London: Routledge & Kegan.
- Sharf, A. 1977. Byzantine Jewry in the Thirteenth Century. *Annual of the Bar-Ilan University* 14-15: 61-72 (αναδημοσιευμένο στο: A. Sharf, *Jews and Other Minorities in Byzantium*. Jerusalem: Bar-Ilan University Press, 1995, 148-159).
- Shmuelevitz, A. 1984. *The Jews of the Ottoman Empire in the Late Fifteenth and the Sixteenth Centuries: Administrative, Economic, Legal and Social Relations as Reflected in the Responsa*. Leiden: E.J. Brill.
- Sokoloski, M. (εκδ.). 1973. *Turski Dokumenti za Istorijata na Makedonskiot Narod*, 2: *Opsirni Popisni Defteri od XV vek*. Skopje: Arhiv na Makedonija.
- Starr, J. 1939. *The Jews in the Byzantine Empire, 641-1204* (Texte und Forschungen zur Byzantinisch-Neugriechischen Philologie 30). Αθήνα.
- Stavroulakis, N.P. και T.J. Devinney. 1992. *Jewish Sites and Synagogues of Greece* Αθήνα: Talos Press.
- Stojanovski, A. 1978. *Turski Dokumenti za Istorijata na Makedonskiot Narod*, 4: *Opsiren Popisen Defter od XV vek*. Skopje: Arhiv na Makedonija.
- Stojanovski, A. 1981. *Gradovite na Makedonija od Krajot na XIV do XVII vek: Demografski Proucuvanja*. Skopje.
- Ursinus, M. 1986. An Ottoman Census Register for the Area of Serres of 859 H. (1454-55)? A Reconsideration of the Date of Composition of Tahrir Defteri TT 3. *SOF* 45: 25-36.

The Medieval Jewish Communities of Zichna and Kastoria: documentary evidence

KONSTANTINOS MOUSTAKAS

The idea to write this paper was born as I came through with documentary evidence concerning the Jewish population of two towns in Macedonia, Zichna and Kastoria, in the late Middle Ages. These data not only shed light to the Jewish presence in those two towns, they also contribute to the study of basic aspects of Jewish life in Byzantium. As those documents concern fiscal registrations, they provide a listing by name of the members of the particular communities. Thus they are very useful to matters related to the demographic strength of the Jewish presence in byzantine provincial towns, as well as to the study of the onomastics of the Romanite Jews, i.e. the Greek-speaking Jews of Byzantium.

Ο Παντοκράτωρ Ζεὺς του Πλήθωνος: Ενολογία, μοναρχία, πολυθεϊσμός*

ΓΙΩΡΓΟΣ ΖΩΓΡΑΦΙΔΗΣ

«Υπήρξε κάποιος, δεν πάει πολύς καιρός, που θέλησε να ανανεώσει την ελληνική πολυθεΐα»¹, διαβάζουμε στο κείμενο ενός χριστιανού μοναχού. Κάποιος που πίστευε ότι η επικράτηση του Χριστιανισμού και η απομάκρυνση του Ελληνισμού από τους πατρώους θεούς έφερε την παρακμή του, αλλά ταυτόχρονα πίστευε και διακήρυττε με τον ζήλο που πάντα διακρίνει όσους πιστεύουν πως έχουν βρει τη ρίζα του κακού- την ανάγκη επιστροφής στην αρχέγονη αλήθεια, ως μοναδική δυνατότητα για την αναγέννηση και τη σωτηρία του έθνους. Ο μοναχός θα μπορούσε να είναι ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος ή ένα μέλος της Επιτροπής κατά των αιρέσεων της Εκκλησίας της Ελλάδος και ο επίδοξος ανανεωτής της πολυθεΐας θα μπορούσε να είναι ο Ιουλιανός ή κάποιο από τα μέλη των σύγχρονων “ελληνολατρικών” ή νεοπαγανιστικών ομάδων. Στη σημερινή μας ιστορία όμως ο μοναχός είναι ο Γεννάδιος, Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, ενώ την ταυτότητα του άλλου θα την μάθουμε μέσα από μια μυθιστορία:

Σταδιά τινα μακράν τῆς Σπάρτης ἔκειτο τὸ Πληθώνειον ἄντρον, ἐν ᾧ κατῴκει ὁ Γεώργιος Γεμιστός, ὁ μετονομασθεὶς Πλήθων [...] ἀνήρ σοφώτατος καὶ πολυμαθέστατος [...] Ἀλλὰ παρὰ πᾶσαν τὴν σοφίαν καὶ πολυμάθειαν αὐτοῦ ὁ Γεώργιος Γεμιστός ἤμαρτε [...] διότι ἐφαντάσθη ὅτι ἦτο δυνατόν νὰ ἐπανορθῶσθαι θεσμούς καὶ ἦθη ταφέντα ἔσαι καὶ κείμε-

* Ευχαριστώ τον Λίνο Μπενάκη για το ενδιαφέρον και τις παρατηρήσεις του και τον Δημήτρη Κυρτάτα, που μου έδωσε το έναυσμα να ασχοληθώ πιο συστηματικά με το θέμα, προσκαλώντας με να διαβάσω μια συνολική μορφή μέρους του κειμένου στην ημερίδα «Ο Ζεὺς στον μύθο και την ιστορία» (Ανάγεια, 7 Ιουλίου 2001). Ο Γρηγόρης Μολύβας σχολίασε την τελική μορφή του κειμένου και μ' έκανε να το ξανακοιτάξω, αν και όχι προς την κατεύθυνση που θα έκρινε ο ίδιος ωφέλιμη.

Συντομογραφίες: *Œuvres*: Petit, L., M. Jugie και X. A. Siderides (επιμ.), *Œuvres complètes de Georges Scholarios*, 4. Παρίσι 1935. *Νόμοι: Πλήθωνος Νόμων συγγραφῆς τὰ σωζόμενα*, στο: Alexandre 1858.

1. Γεννάδιος, *Κατὰ ἀθέων ἤτοι εὐνοματιστῶν καὶ κατὰ πολυθέων* (*Œuvres*, IV. 180.13-14).

να ὑπὸ τὴν σεσωρευμένην σκωρίαν τοῦ χρόνου. Ὁ Γεώργιος Γεμιστός ἐπεθύμει οὐδὲν ἥττον ἢ νὰ ἐπανιδρύσῃ εἰς τὴν Ἑλλάδα τὴν ἀρχαίαν θρησκείαν, τὴν λατρείαν τοῦ Διός, τῆς Ἥρας, τῆς Ἀθηνᾶς, τῆς Ἀφροδίτης καὶ τῶν ἄλλων τῆς ἀρχαιότητος θεῶν².

Ασφαλώς, το πρόγραμμα του Πλήθωνος —στο πρώτο μισό του 15ου αιώνα— ήταν πολύ πιο σύνθετο και μεγαλεπήβολο, για να το συρρικνώσουμε σε μιαν ανεδαφική απόπειρα για την ανασύσταση της αρχαιοελληνικής θρησκείας — όπως το κάνει ο Παπαδιαμάντης *ποιητική ἀδεία* και ο Γεννάδιος για λόγους πολεμικής. Ίσως πάλι το γεγονός ότι η μορφή του Διός ανασύρεται από τις ξεχασμένες μυθολογικές διηγήσεις και τα εικονογραφημένα χειρόγραφα, για να αναστυλωθεί το άγαλμά του, να ζωντανέψει με χρώματα, να ευωδιάσει από θυμιάματα και να προσκυνηθεί (έστω σε μια κρυφή σπηλιά), είναι από μόνο του προκλητικό. Και μια τέτοια πράξη θα ήταν αναίτια παράτολμη και (βραχυπρόθεσμα τουλάχιστον) αναποτελεσματική, αν δεν εντασσόταν σε έναν ευρύτερο σχεδιασμό, μπροστά στη ριζοσπαστικότητα του οποίου η ακραία προκλητικότητα στο θρησκευτικό επίπεδο μπορούσε να περάσει σε δεύτερη μοίρα.

Θα επιχειρήσω να φωτίσω ένα από τα πολλά πρόσωπα του Διός, όχι το τελευταίο στην ιστορία και, πολύ περισσότερο, στον μύθο. Ο Δίας του Πλήθωνος δεν είχε βρεφική ηλικία, δεν κυνηγούσε ανά τον κόσμο τους έρωτές του (είχε όμως νόμιμα και παράνομα παιδιά), δεν ήταν ο υποταγμένος στα κοσμικά μέτρα και στην ειμαρμένη Ζεους του Ηρακλείτου ή των Στωικών ούτε ο ανήθικος μυθολογικός Ζεους των χριστιανών.

Μα ποιος Ζεους μπορεί να είναι αυτός, που απεκδύεται το διάτρητο αλλά ακόμη γοητευτικό μυθολογικό του ένδυμα, κρατάει όμως ένα από τα χαρακτηριστικά του, το πιο πολύτιμο, το πολυσήμαγτο όνομά του; Και τι δουλειά έχει ένας Ζεους στο ύστατο χριστιανικό Βυζάντιο που έχει σχεδόν ολόκληρο κατακτηθεί από ένα σφύζον Ισλάμ; Ποιον χώρο αφήνουν οι τρεις μεγάλες μονοθεϊστικές θρησκείες της Ανατολικής Μεσογείου για έναν ξαναζεσταμένο πολυθεϊσμό με κορυφαίο έναν αποσυρμένο από καιρό Δία;

Αυτός που ήδη παρουσιάζω, έστω μέσα από ρητορικά σχήματα (φόρο τιμής στην εποχή του), είναι —όπως το λέει λιτότερα ο τίτλος της μελέτης— ο «παντοκράτωρ Ζεους του Πλήθωνος». Με σημείο αναφοράς τον Δία στο επίπεδο της μυθολογίας και της θρησκείας, τον μονάρχη στο επίπεδο της πολιτικής θεωρίας και πράξης, και το Εν στο μεταφυσικό επίπεδο θα προσπαθήσω να δείξω τη διαπλοκή των επιπέδων αυτών στη σκέψη του Πλήθωνος.

2. Α. Παπαδιαμάντης, *Ἡ Γυφτοπούλα*. Στο: Τριανταφυλλόπουλος 1981, 467.

II

Ο Γεώργιος Γεμιστός Πλήθων ακολουθεί μια ενδιαφέρουσα πνευματική διαδρομή σε μια εποχή εξαιρετικά δύσκολη για την κατ' όνομα μόνον αυτοκρατορία αλλά και ερεθιστική (όσο και επικίνδυνη) για κάθε διανοούμενο. Το Βυζάντιο καταρρέει και έχει περιορισθεί σε λίγες πόλεις και τις τρεις ανεξάρτητες ηγεμονίες στον Πόντο, την Ήπειρο και την Πελοπόννησο. Ο τουρκικός κίνδυνος δεν είναι απλώς προ των πυλών, αλλά τις έχει διαβεί προ καιρού. Ο Πλήθων αγνοεί τα σύνορα γνωστικών πεδίων, φιλοσοφιών και πολιτισμών: γεννημένος στην κοσμοπολίτικη και ταραγμένη Κωνσταντινούπολη, σπουδάζει εκεί και γνωρίζει τον ζωροαστρισμό από τον εβραίο Ελισσαίο στην αυλή του σουλτάνου Μουράτ Α', βρίσκεται στον πιο ήρεμο Μυστρά, όπου δημιουργεί κύκλο μαθητών που —ανεξάρτητα από την πιστότητα προς τον δάσκαλό τους— κυριάρχησαν τον 15ο αιώνα, συμβουλευεί βυζαντινούς ηγεμόνες (όπως ονειρεύεται κάθε πολιτικός φιλόσοφος και αναμορφωτής, αλλά με τα ίδια πενιχρά αποτελέσματα) και γίνεται γνωστός —όσο και αμφιλεγόμενος— ως σημαντικός και πρωτότυπος φιλόσοφος από το Βυζάντιο ως την αναγεννησιακή Ιταλία³.

Στο Βυζάντιο εκείνη την εποχή όλοι αντιμάχονται όλους: οι ενωτικοί τους ανθενωτικούς, οι πλατωνικοί τους αριστοτελικούς, οι ησυχαστές τους αντιπάλους τους, οι ορθόδοξοι τους Λατίνους, οι χριστιανοί το Ισλάμ, οι σλάβοι άρχοντες τους έλληνες, οι έλληνες άρχοντες τις τοπικές φραγκικές ηγεμονίες, οι γαιοκτήμονες τους ηγεμόνες, τα μέλη της αυτοκρατορικής οικογένειας τον αυτοκράτορα. Όπως και άλλοι σύγχρονοι του στοχαστές, ο Πλήθων επιμένει: επιμένει να αντιμάχεται τους αριστοτελιστές, τους φιλενωτικούς, τους χριστιανούς, το Ισλάμ — όσους θεωρεί ότι από μόνοι τους ή συνδυαστικά έχουν βλάψει τον Ελληνισμό. Τους αντιμετωπίζει πάντα με επιχειρήματα που αντλεί από διαφορετικούς χώρους, όπως η αρχαία φιλοσοφία και η πατερική σκέψη, ή από την ανάλυση της ιστορικής πραγματικότητας. Επιμένει να συζητά πράγματα που δεν σταμάτησαν από τότε να συζητιούνται: το μέλλον του γένους, την ταυτότητα του Ελληνισμού, τη σχέση του με τη Δύση⁴.

Απομακρυσμένος από την πρωτεύουσα, ο Πλήθων εντοπίζει ελλείψεις και

3. Η πληρέστερη μονογραφία για τη ζωή και τη σταδιοδρομία του Πλήθωνος είναι του Woodhouse (1986), όπου και παλιότερη βιβλιογραφία: χρήσιμος παραμένει ο Μαμαλάκης (1939). Για την κατανόηση της φιλοσοφικής του σκέψης πολύτιμος είναι πάντα ο Masai (1956). Βλ., επίσης, Zakythinos ²1975, 310-376, για την πνευματική κίνηση στον Μυστρά. Βακαλόπουλος ²1974, 217-233. Nicol 1979, ειδικά 111 κε. Γενικότερα: Runciman 1980α, ειδικά 109 κε. Runciman 1980β. Djuric 1996. Βιβλιογραφική καταγραφή των δημοσιευμάτων από το 1950: Μπενάκης 1977, 367-368. Benakis 1991, 374-376. Μπαλόγλου 1994, 2000.

4. Η στάση του Πλήθωνος προς τον Ελληνισμό εν γένει δεν μπορεί παρά απλώς να θυγεί εδώ, καθώς εντάσσεται σε μια ευρύτερη και έντονη συζήτηση (που συνεχίζεται και στη σύγχρονη έρευνα) για τη χρήση και το νόημα των όρων *Έλλην* και *έλληνισμός*, για την ανάδυση της εθνικής συνείδησης και ταυτότητας (αντιθετικά προς την παπική Δύση και το τουρκικό Ισλάμ). Το βέβαιο είναι ότι ο Πλήθων συγκροτεί τον πρώτο "μύθο" για το ελληνικό έθνος, γι' αυτό και συχνά ονομάστηκε «θεωρητικός του νέου Ελληνισμού». Βλ. ενδεικτικά, Bargelotes 1973. Νικολάου ²1989, 98-102. Peritore 1977. Μπαρτζελώτης 1989. Ζούμπος 1992. Bargelotes 1993.

ασκεί σκληρή κριτική στον αποσαθρωμένο κρατικό οργανισμό, την εκκλησιαστική διοίκηση, την οικονομική και στρατιωτική πολιτική, επιχειρεί να συμβάλει στη λύση πολλών ζητημάτων (υποδεικνύοντας συγκεκριμένα μέτρα), και —χωρίς να μένει στα επί μέρους— οραματίζεται και δεσμεύεται σ' ένα συνολικό πρόγραμμα για την έξοδο από την κρίση στο επίπεδο του κράτους, της κοινωνίας, του πολιτεύματος, του έθνους και της ιδεολογίας — μ' ένα λόγο, για την ανασύσταση της *άριστης πολιτείας* του «ελληνικού γένους»⁵.

Αναζητεί τις βαθιές αιτίες της πολυεπίπεδης κρίσης όχι στις διάφορες όψεις της κοινωνικής, πολιτικής ή θρησκευτικής πραγματικότητας — εκεί πιστεύει ότι γίνονται απλώς φανερά τα αποτελέσματά της. Η «αβεβαιότητα, η σύγχυση, η ταραχή στη ζωή των ανθρώπων»⁶ είναι αποτέλεσμα των κακών επιλογών τους, που οφείλονται στην τύχη ή στην άγνοια, ενώ ο σκοπός που όλοι και ο καθένας χωριστά (ως άνθρωπος και ως πολίτης) επιδιώκει στη ζωή του είναι κοινός, η *εὐδαιμονία* — σύμφωνα με την αρχαία ελληνική ευδαιμονιστική ηθική, που ακολουθεί ο Πλήθων⁷. Η επίτευξή της εξαρτάται από τις αρχές σύμφωνα με τις οποίες κυβερνάται και ο άνθρωπος και το Κράτος⁸. Το πολίτευμα και οι νόμοι, οι οποίοι εξειδικεύουν αυτές τις

Μεγάλο ενδιαφέρον παρουσιάζει και η σύγχρονή μας πρόσληψη και ιδεολογική χρήση του Πλήθωνος. Η μορφή του Πλήθωνος είναι δημοφιλής και συχνά εμπνέει όσους —όχι αναγκαστικά υπό κοινή προοπτική— τον βλέπουν και τον αξιολογούν θετικά ως κοινωνιστή, ως δομικό κριτικό του Χριστιανισμού, ως μάγιστρο του παγανιστικού Ελληνισμού (λόγω της καύσης των *Νόμων*), ως προφήτη και πρωτεργάτη της «επιστροφής» στις αρχαιοελληνικές θρησκευτικές αντιλήψεις, ως κορυφαίο του αναγεννησιακού εσωτερικισμού. Ενδεικτικά βλ. Καζάζης 1903. Σαββόπουλος 1961. «Ο Ελληνικός Οραματισμός του Γ. Γεμιστού (Πλήθωνος)», αφιέρωμα *Δαυλού* (τεύχος 36 [1984]) και αρκετά εκλαϊκευτικά βιβλία (υπό μορφή δοκιμίου, μυθιστορίας ή ακόμη και ποιήματος). Ο Μπενάκης (2003) ανακαλύπτει, ανασυνθέτει και σχολιάζει εύστοχα πρόσφατες στιγμές της πρόσληψης του Πλήθωνος.

Αλλά και στην επίσημη εισαγωγική ιστοσελίδα του ελληνικού Υπουργείου Πολιτισμού με τίτλο *Η ταυτότητα της ελληνικής κουλτούρας*, όπου καταγράφονται —από τον αρμόδιο υπουργό— «καθοδηγητικά φώτα» «των γραμμάτων και των τεχνών», διαβάζουμε για τον χώρο της σκέψης: «Σωκράτης, Πλάτων, Αριστοτέλης, Επίκουρος, Βησσαρίων, Πλήθων Γεμιστός και Καστοριάδης...» (τα αποσιωπητικά του κεμένου). Βλ. <<http://www.culture.gr/1/>> (πρόσβαση 29/6/2001).

5. Δεν πρέπει να ξεχνάμε (ούτε όμως είναι δυνατόν να εξεταστεί εδώ) το συνολικό πολιτικό πρόγραμμα του Πλήθωνα, το εύρος και τα ζητήματα του οποίου δεν εξαντλούνται στις εδώ αναφορές, που γίνονται μόνο στο μέτρο που προσφέρουν στοιχεία στη δική μας συζήτηση. Για τον πολιτικό Πλήθωνα βλ., εκτός από όσα ήδη αναφέρθηκαν και θα αναφερθούν: Blum 1988. Pertusi 1990, 276-292. Για το οικονομικό του πρόγραμμα βλ., αντί άλλων, τις πρόσφατες (και ενημερωμένες βιβλιογραφικά) μελέτες Baloglou 1998, Μπαλόγλου 2001.

6. *Νόμοι*, Α, 1 (Alexandre, 20).

7. *Νόμοι* Α, 1 (Alexandre, 16): *Τάδε συγγέγραπται περί νόμων τε καὶ πολιτείας τῆς ἀρίστης, ἧ ἂν διανοούμενοι ἄνθρωποι καὶ ἅπ' ἂν καὶ ἰδίᾳ καὶ κοινῇ μετιόντες τε καὶ ἐπιτηδεύοντες, ὡς δυνατόν, ἀνθρώπων κάλλιστά τε καὶ ἄριστα βίωεν, καὶ ἐς ὅσον οἴοντε, εὐδαιμονέστατα.* Για τον χαρακτήρα της ηθικής του βλ. κυρίως το μικρό έργο του *Περί ἀρετῶν* (Tambur-Krasker 1987).

8. Κάτι που ο Πλήθων τονίζει ήδη στα πρωιμότερα έργα του για την Πελοπόννησο: *Συμβουλευτικός πρὸς τὸν δεσπότην Θεόδωρον* (PG 160, 841-66. Λάμπρου 1930, 113-135) και *Πρὸς τὸν βασιλέα Ἐμμανουήλον* (PG 160, 821-40. Λάμπρου 1926, 246-265). Πρβ. Couloubaritsis 1997, 150.

αρχές, είναι αυτά που οδηγούν το Κράτος στη σωτηρία ή την καταστροφή και αποτελούν κριτήριο για το *εὖ ἢ κακῶς πράττειν*⁹.

Πού θεμελιώνονται, όμως, οι νόμοι και πού ανάγεται η ανθρώπινη πράξη; Η πολιτική θεμελιώνεται στην ηθική, η ηθική στην ανθρωπολογία, και αυτή με τη σειρά της στη θεολογία. Είναι δεδομένη, εξάλλου, η σύνθετη φύση του ανθρώπου¹⁰. Όπως γνωρίζει ο καθένας (εν πάση περιπτώσει όποιος έχει μυαλό, συμπληρώνει ο Πλήθων), όλα τα ανθρώπινα εξαρτώνται από τις πεποιθήσεις μας για τους θεούς¹¹. Γι' αυτό το ίδιο το Κράτος, στο πλήθωνειο πρόγραμμα, αναλαμβάνει και επιβάλλει την εξάσκηση των αρετών, ατομικών και κοινωνικών¹². Αλλά κυρίως επιβάλλει την ορθή γνώμη για τους θεούς, και στο ατομικό και στο πολιτικό-κοινωνικό επίπεδο, θεσπίζοντας το ίδιο ειδικούς νόμους, τους τρεις καταστατικούς νόμους του: ότι το θείο είναι ένα, ότι ενδιαφέρεται για τους ανθρώπους και κυβερνά τα πάντα και ότι η διακυβέρνησή του είναι δίκαιη και ανεπηρέαστη¹³. Αυτή η πολιτική θρησκεία, όσο κι αν θυμίζει στον σημερινό αναγνώστη νεότερες αντιλήψεις, διαφέρει κατά το ότι δεν δηλώνει μια απλή αποδοχή της ύπαρξης Θεού ή θεών: για το (προνεωτερικό, μην ξεχνάμε) υπόδειγμα του Πλήθωνος η πίστη στους θεούς (και η θρησκεία είναι η λατρευτική εκδήλωση της πίστης αυτής) είναι αναγκαία συνθήκη για τη λειτουργία του ίδιου του κράτους.

Σ' ένα τέτοιο κράτος είναι προφανές ότι τα πάντα αναφέρονται στον θεό και ότι συγκεφαλαίωση των αρετών είναι η *θεοσέβεια*: αυτή βοηθά στην επίτευξη της αληθινής ευδαιμονίας, γιατί μας επιτρέπει να επικοινωνήσουμε με τα ανώτερα γένη, δηλαδή τα νοητά. Και, εφόσον, το ύψιστο αντικείμενο της νόησης είναι ο θεός, εύλογη παρουσιάζεται η προτεραιότητα του θεωρητικού βίου: το σπουδαιότερο έργο του ανθρώπου (όπως και των θεών) και η *μακαριώτατη ζωή* είναι η θεωρία των όντων ή, για να θυμηθούμε και τον Αριστοτέλη, η *νόησις νοήσεως*¹⁴.

Αυτά όμως είναι οι προϋποθέσεις της λειτουργίας της πολιτείας και δεν εξηγούν τον τρόπο παραγωγής της κανονιστικής της αρχής, που είναι βέβαια για τον στοχαστή του Μυστρά η αλήθεια σχετικά με τους θεούς. Βασικό εμπόδιο στην αναζήτηση αυτού του θεμελίου αποτελεί ο υποκειμενισμός των ατομικών αντιλήψεων, που διά μακρών και με μελανά χρώματα περιγράφει ο Πλήθων¹⁵. Επείγει, συνεπώς, η

9. *Συμβουλευτικός* 116.18-24, 129.17-20. Για την έμφαση στη σημασία των νόμων και της δικαιοσύνης βλ. *Περί άρετών* Α, 2 (Tambrun-Krasker 1987, 3 και σχόλια 49-50, 74-7). Νικολάου²1989, 110 κε.

10. Για την ανθρωπολογία του Πλήθωνος βλ., ανάμεσα σε άλλα, Μπενάκη 1974, 338-344. Bargeliotis 1979.

11. *Νόμοι* Γ, 32 (Alexandre, 130): *ἐκ τῶν περὶ θεῶν δοξῶν ἅπαντα ἤρτηται τὰ γε ἡμέτερα, ὥστε που καὶ εὖ ἢ κακῶς πράττεσθαι*.

12. Το πρόγραμμα περιλαμβάνεται σε κεφάλαια των *Νόμων* που έχουν χαθεί, αλλά αναπτύσσεται και στο δεύτερο μέρος του *Περί άρετών* Β, 1-14 (Tambrun-Krasker 1987, 5-14 και τα σχόλια 82 κε.).

13. *Συμβουλευτικός* 125.3-12: *πολιτείας μὲν σπουδαίας νόμοι οὐτοί τε καὶ τοιοῦτοι ἕτεροι καὶ μείζους καὶ ἐλάττους, ὧν περὶ κεφάλαιον ἁπάντων τὰ περὶ τὴν τοῦ θεοῦ δόξαν ἠκριβῶσθαι καὶ κοινῇ καὶ ἰδίῃ*.

14. *Περί άρετών* Β, 2, 13 (Tambrun-Krasker 1987, 6.14-23, 13.10-15). Βλ. Argyropoulos 1979, 391-395. *Νόμοι* Γ, 43 (Alexandre, 246, 248).

15. *Νόμοι* Α, 1 (Alexandre, 16 κε.).

υπέρβαση της αμφισβήτησης και της ποικιλίας των αλληλοσυγκρουόμενων αντιλήψεων, γιατί ελλοχεύει ο κίνδυνος όχι τόσο του θεωρητικού σχετικισμού όσο μιας ζωής που, χωρίς ρυθμιστικούς κανόνες, θα οδηγηθεί στην αθλιότητα. Στην προοπτική αυτή δεν μπορεί να θεωρηθεί τυχαία η επίθεση του Πλήθωνος στη σοφιστική τάση της φιλοσοφίας, τόσο στη σχετικιστική όσο και στη σκεπτικιστική έκφρασή της, στο πρόσωπο του Πρωταγόρα και του Πύρρωνος¹⁶.

Η αναζήτηση (ή η παραγωγή) των κανόνων είναι έργο ενός βασικού χαρακτηριστικού του ανθρώπου, του στοχασμού και της έρευνας των ίδιων αλλά και των άλλων πραγμάτων (*ζητητικός τῶν ἑαυτοῦ – τῶν σφετέρων*). Η απεμπόλησή του θα οδηγούσε (όπως έχει οδηγήσει) στον άκρατο υποκειμενισμό ή στην τυχαιότητα των αντιλήψεων και θα σήμαινε την παραίτηση από μία ικανότητα που αντιστοιχεί στον νου, στο ανώτερο μέρος του ανθρώπου: τον *λογισμό*. Οι θεοί έκαναν τους ανθρώπους *ζητητικούς*, επομένως ο άνθρωπος δεν επαναπαύεται στα όσα του έχει προσφέρει το θείο ούτε η γνώση αποτελεί προνομιακή κατάκτηση λίγων. Όλοι οι άνθρωποι ψάχνοντας μαθαίνουν, χρησιμοποιούν θεωρητικές αρχές και σκέπτονται για τα πράγματα, φτάνουν στην αλήθεια προβαίνοντας σε ορθούς συλλογισμούς¹⁷ και, καθώς δεν πείθονται παρά μόνο όταν κάνουν κτήμα τους τη γνώση με τρόπο οικείο σ' αυτούς, δεν μπορούν να παραπλανηθούν από τους σοφιστές.

Η ισχύς του λόγου ξεπερνά την άμεση βεβαίωση που μπορεί να προσφέρει η εμπειρία. Η εγκυρότητα των βιωματικών καταστάσεων (άρα και των αρχών ή των ενεργειών που θεμελιώνονται σ' αυτές) τίθεται υπό αμφισβήτηση. Η αυτοσυνείδηση λ.χ. της βίωσης μιας ανθρώπινης κατάστασης δεν μπορεί να αυτοβεβαιωθεί. Κριτήριο για την ορθότητα της πράξης αλλά ακόμη και για την αλήθεια μιας υπαρξιακής πρότασης δεν είναι ούτε η αυτοαντίληψη (δεν αρκεί *τὸ εὖ πράττειν οἶσθαι* αυτό μπορεί να συμβεί και τους τρελούς, *τοῖς μαινομένοις*) ούτε η διυποκειμενική συγκατάθεση. Ακόμη και η τυχαία (έστω από θεϊκή τύχη) σύλληψη μιας αλήθειας δεν συνεπάγεται έγκυρη γνώμη, ακριβώς γιατί δεν είναι αποτέλεσμα μιας στοχαστικής πορείας, πορείας που όταν λείπει δεν μπορεί να επιτευχθεί ούτε η τέλεια ευδαιμονία. Σε κάθε περίπτωση απαιτείται ο *λόγος* και η *ἐπιστήμη* για τα πράγματα και τις θεωρητικές τους αρχές¹⁸.

Ο λόγος είναι το κριτήριο της αλήθειας, το *κράτιστόν τε καὶ θεϊότατον*, και έχει ως αντικείμενό του τα πάντα, και τα θεϊκά πράγματα. Αυτό σημαίνει ότι δεν υπάρχει θέση για την αποκάλυψη ως πηγής γνώσης του θείου — μια ριζική άρνηση της χριστιανικής θέσης. Ο Πλήθων προχωρά τόσο ώστε να διεκδικήσει για τον λόγο τη δικαιοδοσία να εκφέρει προτάσεις με αξιώσεις αλήθειας σχετικά με την ίδια τη φύση του υπερβατικού. Θέλοντας να μην αφήσει τυφλά σημεία στο ορθολογικό του

16. *Νόμοι* Α, 3 (Alexandre, 36-42): *Περὶ τοῖν δυοῖν ἐναντίων λόγων τοῦ τε Πρωταγορείου καὶ τοῦ Πυθῶναιου*. Βλ. και Κέlessidou 1984, μόνο για την αρχαία σοφιστική. Ο Πλήθων θεωρεί σοφιστὰς και τους χριστιανούς κληρικούς: αυτοί είναι οι νεώτεροι σοφιστὰι των *Νόμων* Α, 2, Γ, 43 (Alexandre, 34, 256). Τα όσα ακολουθούν ερμηνεύουν τους *Νόμους* Α, 2-3 (Alexandre, 26-42).

17. *Νόμοι* Α, 2 (Alexandre, 36): *λογισμοὶ ὀρθῶς περαινώμενοι τὰ ἀληθῆ ἐναργέστατα διδάσκουσι*.

18. *Νόμοι* Α, 3 (Alexandre, 40-2).

πρόγραμμα, απομακρύνεται από τον νεοπλατωνικό και βυζαντινό αποφατισμό του *ἀρρήτου* και *ἀκατανοήτου* θείου. Στην *Ἐξήγησιν εἰς τὰ μαγικά λόγια* αρνείται ότι μία πρακτική, η *τελετή*, μπορεί να αποτελέσει ικανοποιητικό τρόπο και μέθοδο για την πρόσβαση της ψυχής στη θεϊκή πραγματικότητα. Προσφέρει απλώς, και αντίθετα από ό,τι υποστήριζαν οι ησυχαστές για τον γνωσιολογικό ρόλο της *καρδιάς*, τη θέαση ενός συμβόλου, γιατί αφορά την άλογη και όχι την έλλογη λειτουργία της ψυχής, που είναι και η μόνη ικανή για πρόσβαση στο θείο¹⁹. Είναι οι γνωστικές δυνάμεις, τα μάτια κατά τον Πλήθωνα, που κοιτώντας προς τα πάνω και όχι προς τα μέσα θα συλλάβουν το *θεῖον βάθος*. Οι δυνάμεις αυτές, βρίσκονται στην ψυχή ως νοητικές εικόνες. Και ο άνθρωπος οφείλει να τις ενεργοποιήσει και να προχωρήσει στη γνώση του νοητού. Η φύση του θεού δεν είναι ορατή, όμως η γνώση της είναι δυνατή από τον νου. Ο θεός δεν νοείται όπως τα άλλα νοητά: αυτό δεν σημαίνει ότι εγκαταλείπεται ο νους (όπως στη μυστική παράδοση), γιατί ισχύει η αρχή «το όμοιο γνωρίζεται από το όμοιο». Επομένως στην περίπτωσή μας, ο *ἀνώτατος θεός* συλλαμβάνεται με το *ἄνθος τοῦ νοῦ* του ανθρώπου²⁰.

Ο ορθολογισμός του Πλήθωνος, ενώ υποσκάπτει συστηματικά τις βασικές παραδοχές της βυζαντινής μεταφυσικής και κυρίως του φιντεϊσμού της, μοιάζει να προβαίνει σε μερικές παραχωρήσεις. Εφόσον ο λόγος ερευνά μόνος του, εκκινώντας από τα θεμελιώδη αξιώματα, τι χρειάζεται η αναφορά στους *σοφούς*, στους *πλείστοις καὶ βελτίονας*, οι οποίοι (όπως και οι θεοί) έχουν δώσει στους ανθρώπους τις πρώτες αρχές²¹; Ο Πλήθων ως κατάλληλος οδηγός θεωρεί όσους κατ' εξοχήν και περισσότερο από όλα τα πράγματα επιδιώκουν την αλήθεια, δηλαδή τους φιλοσόφους²². Η απαρίθμηση των «άριστων οδηγών», σ' Ανατολή και Δύση, ξεκινά από τον πιο παλιό, τον Ζωροάστρη, περνά από τους επτά σοφούς, κορυφώνεται στον Πυθαγόρα και τον Πλάτωνα και κλείνει με τους νεοπλατωνικούς.

Μήπως ο Πλήθων καταφεύγει πάλι σε μιαν αυθεντία; Όχι βέβαια στην αποκάλυψη όπως οι χριστιανοί αντίπαλοί του, αλλά στην αυθεντία του παρελθόντος, έστω υπό τη μορφή μιας φιλοσοφικής συμφωνίας ελλήνων, κυρίως, σοφών, η οποία αποτελεί ένα είδος εγγυητή της αλήθειας; Για την ερμηνεία της κίνησής του αυτής δεν πρέπει να ξεχνάμε τη δύναμη που είχε, τουλάχιστον έως και τον 15ο αιώνα, το επιχείρημα της παραδοσιοκρατίας²³. Παράλληλα με αυτό, αποτελεί κοινό τόπο η άρνηση κάθε νεωτερισμού, ως παρέκκλισης από την αρχέγονη σοφία. Ο νεωτερισμός, για τον Πλήθωνα, είναι χαρακτηριστικό των σοφιστών²⁴ και τα αποτελέσματά του είναι εμφανή και στην ιστορία,

19. Βλ. *Ἐξήγησις εἰς τὰ μαγικά λόγια τῶν ἀπὸ Ζωροάστρου μάγων* ιη' (Tambrun-Krasker 1995, 13.5-7 και κυρίως τα σχόλια 110 κε.).

20. *Ἐξήγησις εἰς τὰ μαγικά λόγια* κβ', κε', κη'-λ' (Tambrun-Krasker 1995, 14.16-17, 15.10-12, 16.5-17.2). Οι αντιησυχαστικοί υπαινιγμοί στο κείμενο του Πλήθωνος είναι συχνοί: βλ. Tambrun-Krasker 1992, 168-79. Tambrun-Krasker 1995, 110 κε.

21. *Νόμοι* Α, 3 (Alexandre, 42).

22. *Νόμοι* Α, 2 (Alexandre, 28).

23. Για την αρχαιότητα ως κριτήριο αλήθειας βλ. παρακάτω, σ. 117.

24. *Νόμοι* Α, 2 (Alexandre, 32-34).

με πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα τους χριστιανούς και τη θνήσκουσα αυτοκρατορία τους²⁵. Το τελευταίο σημείο μάς φέρνει πιο κοντά στην πρόθεση του Πλήθωνος: η κατασκευή μιας αλυσίδας που τον συνδέει με την ελληνική αρχαιότητα απαντά στους χριστιανούς που επικαλέστηκαν την αρχαιότητα της δικής τους διδασκαλίας, ενώ η αναγωγή (ή η προσκόλληση) στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία συνάδει και ουσιαστικά συμπίπτει με την αναγωγή στην ελληνική φυλή, ως βάσης του πολιτικού προγράμματος του Πλήθωνος. Γιατί, ας το έχουμε πάντα υπόψη μας, ο Πλήθων αναζητεί εγγύηση για την αλήθεια των μεταφυσικών του προτάσεων, προκειμένου να θεμελιώσει σ' αυτές την πολιτική τάξη. Και σε τελική ανάλυση, οι αρχαίοι σοφοί δεν έχουν αυθεντία μόνο ως αρχαίοι, αλλά επειδή *φρονούντες βέλτιστα*, χρησιμοποίησαν τον λόγο για να βρουν τις αλήθειες. Εξάλλου, διαβεβαιώνει ο Πλήθων, «συγχρόνως θα τα κρίνουμε όσο το δυνατόν ακριβέστερα με τον δικό μας λόγο, εξετάζοντας το καλύτερο για κάθε πράγμα»²⁶.

III

Με αυτόν τον σκοπό, τη μεταφυσική θεμελίωση της ιδανικής πολιτείας, ο Πλήθων συγγράφει την τελευταία περίοδο της μακράς του ζωής τούς δικούς του *Νόμους* και συγκεκριμένα το πιστεύω του σε ένα «Σύμβολο» με δώδεκα άρθρα για τους θεούς, το σύμπαν και τον άνθρωπο²⁷:

Θεοί

1. Οι θεοί υπάρχουν και έχουν βασιλιά τους τον Δία.
2. Οι θεοί προνοούν και για τις ανθρώπινες υποθέσεις (άλλοι απευθείας άλλοι έμμεσα), σύμφωνα με το πώς ορίζει ο Ζευσ που κατευθύνει τα πάντα.
3. Οι θεοί δεν είναι αίτιοι κανενός κακού σε κανένα ον, αλλά είναι (οι κυριότεροι) αίτιοι των αγαθών.

25. Ο Σχολάριος, γνωρίζοντας ότι συμφωνούν με τον Πλήθωνα στην καταδίκη των νεωτερισμών, τον κατηγορεί ακριβώς για νεωτερισμό· βλ. Μαμαλάκη 1939, 217. Ο ίδιος ο Πλήθων στη Σύνοδο της Φερόρας είχε υποστηρίξει ότι το ορθόδοξο δόγμα είναι υπεράνω αμφισβήτησης επειδή οι διδάσκαλοί του δεν απομακρύνθηκαν το παραμικρό από τα θεμέλια της πίστης. Τα λόγια παραδίδει ο ιστορικός της Συνόδου Συλβέστρος Συρόπουλος (Laurent 1971, 366.29-368.7).

26. *Νόμοι* A, 2 (Alexandre, 34).

27. Συνοψίζω την *Ζωροαστρείων τε και πλατωνικῶν δογμάτων συγκεκριαλαίωσιν* (Alexandre, 262-68). Η επιγραφή του έργου δεν σημαίνει ότι ο Πλήθων απλώς παραθέτει αλλά δεν αποδέχεται τα όσα περιέχει, όπως υποστηρίζει ο Monfasani (1992, 48). Οι δώδεκα θέσεις συμφωνούν με τις αναπτύξεις των *Νόμων* και ο Πλήθων ανοιχτά λογαριάζει ως πηγή του τόσο τις ζωροάστρειες όσο και τις πλατωνικές διδασκαλίες. Ήδη στην εισαγωγή των *Νόμων* (Alexandre, 2) αναφέρει ότι θα εκθέσει τη δική τους μεταφυσική. Ο Σχολάριος γνωρίζει γύρω στο 1450 κάποια τιμήματα των *Νόμων* και (δείχνει να) ελπίζει ότι υπάρχουν περιθώρια να μην χαθεί οριστικά για τον Χριστιανισμό ο συγγραφέας τους· ίσως γι' αυτόν τον λόγο δεν κατηγορεί (όπως αργότερα) τον Πλήθωνα ότι πιστεύει στις διδασκαλίες αυτές, αλλά εκτιμά ότι απλώς τις εκθέτει: *Πρός Πλήθωνα ἢ κατὰ Ἑλλήνων* (Æuvres, IV, 125.34).

4. Η ειμαρμένη κατευθύνεται από τον Δία αμετάτρεπτη και αμετάβλητη και όλα τελειώνουν κατά το δυνατόν άριστα. Οι θεοί πράττουν σύμφωνα με την ειμαρμένη.

Σύμπαν

5. Το σύμπαν είναι αιώνιο, χωρίς αρχή και τέλος. Δημιουργήθηκε, όπως οι δεύτεροι και οι τρίτοι θεοί που βρίσκονται σ' αυτό, από τον Δία.
6. Το σύμπαν συντίθεται από πολλά μέρη που συναρμόστηκαν σε ένα σύνολο.
7. Το σύμπαν δημιουργήθηκε από τον τέλειο Δία όσο το δυνατόν πιο τέλειο. Τίποτε δεν του λείπει και οτιδήποτε πρόσθετο θα ήταν υπερβολή.
8. Το σύμπαν διατηρεί πάντοτε το ίδιο σχήμα που του δόθηκε.

Άνθρωπος

9. Η ανθρώπινη ψυχή είναι συγγενής με τους θεούς και γι' αυτό είναι αθάνατη και αιώνια σ' αυτό το σύμπαν.
10. Η ψυχή στέλνεται από τους θεούς για να προσκολληθεί σ' ένα θνητό σώμα, κάθε φορά σε άλλο, με σκοπό την αρμονία του σύμπαντος — γιατί, αν και θνητοί, έχουμε κάτι αθάνατο, το «είδος» μας. Έτσι το σύμπαν καθεαυτό ενώνεται με τον εαυτό του.
11. Το καλό βρίσκεται μέσα μας, λόγω της συγγενείας μας με τους θεούς, και είναι ο ορθός σκοπός της ζωής.
12. Η ευδαιμονία, καθορισμένη από τους θεούς που δημιούργησαν το γένος μας, βρίσκεται στο αθάνατο μέρος μας, που είναι το κυριότερο της ανθρώπινης φύσης.

Το σύμπαν είναι αιώνιο, χωρίς αρχή και τέλος, και συντίθεται από ένα σύνολο όντων, αθάνατων ή μη, τα οποία παράγονται από μια υπερβατική αρχή. Η παραγωγή τους γίνεται, κατά φθίνουσα τάξη, σ' ένα πρώτο επίπεδο από την πρώτη αρχή, την πρώτη αιτία, η οποία είναι μία, απολύτως καθαρή, προαιώνια, και στην οποία η ουσία και η ενέργεια ταυτίζονται. Το Εν, λοιπόν, παράγει από την ουσία του τον Νου, ο οποίος είναι η δημιουργική ενέργεια. Ο Νους είναι η πρώτη πηγή των ειδών και ο ενδιάμεσος μεταξύ της υπερβατικής αρχής και της δημιουργίας. Από αυτόν απορρέει η ψυχή και το γίγνεσθαι του αισθητού κόσμου, ο οποίος δημιουργείται με πρότυπο τις ιδέες.

Σ' αυτήν την αιτιακή αλυσίδα, στην οποία το αποτέλεσμα εμπεριέχεται στην αιτία, είναι υποδεέστερο και οντολογικά εξαρτώμενο, διακρίνουμε τρεις κατηγορίες και βαθμίδες της ουσίας, με διαφορετικό επίπεδο τελειότητας: η πρώτη που είναι αιώνια και ακίνητη και συνιστά τον υπερουράνιο κόσμο, η δεύτερη που είναι έγχρονη και σε αιώνια κίνηση και συνιστά τον αθάνατο ουράνιο κόσμο και η τρίτη που είναι έγχρονη και θνητή και συνιστά τον γήινο κόσμο. Όλα τα όντα εξαρτώνται

από την πρώτη αιτία, άμεσα ή έμμεσα, μια και αυτή είναι η απώτατη πηγή της κοινής ουσίας τους²⁸.

Πρόκειται, όπως συνοπτικά φαίνεται από την παραπάνω έκθεση, για ένα επεξεργασμένο θεϊστικό φιλοσοφικό σύστημα, που χωρίς να είναι ταυτόσημο θυμίζει έντονα νεοπλατωνισμό — ο ίδιος ο Πλήθων άλλωστε ομολογεί τις οφειλές του και τις πηγές του (αν και όχι όλες)²⁹—, αλλά ταυτόχρονα (όπως συχνά συμβαίνει με τα μεταφυσικά συστήματα) αφήνει μια παγερή εντύπωση: έννοιες, κατηγορίες, συλλογισμοί — τίποτε περισσότερο προσωπικό³⁰.

Ας διαβάσουμε ξανά τις προτάσεις του Πλήθωνος, κάνοντας ένα μικρό παιχνίδι με τις λέξεις — το μεγάλο το αφήνουμε στους φιλοσόφους:

Αν, λοιπόν, στη θέση της λέξης «ον» βάλουμε το όνομα «Ζευς», αν αντικαταστήσουμε την «ενέργεια» με τον Ποσειδώνα, τη δύναμη με την Ήρα, την ταυτότητα με τον Απόλλωνα, τη διαφορά με την Άρτεμη και συνεχίσουμε με άλλες αφηρημένες κατηγορίες (ανθρώπινο πνεύμα, υλικά στοιχεία, χρόνος) αλλά και συγκεκριμένες (ήλιος, πλανήτες, απλανείς αστέρες, δαίμονες), τότε θα σχηματισθεί όχι μόνο το ολυμπιακό πάνθεο, αλλά —ούτε λίγο ούτε πολύ— μια εντυπωσιακή ιεραρχική κλίμακα θεοτήτων, που χωρίζονται σε τρεις βαθμίδες και σε 29 κατηγορίες³¹.

Στην κορυφή της ιεραρχίας μόνος του, αγέννητος, αυτοκράτωρ, προαιώνιος, βρίσκεται ο ένας και μέγιστος θεός, ο Ζευς. Είναι αυθύπαρκτος, αιτία του εαυτού του, αυτοπάτωρ (αυτογέννητος), αυτεξούσιος, η απόλυτη αγαθότητα, ο αρχηγός, δημιουργός και πατέρας των πάντων.

Έχοντας ως άμεσο πρότυπο τον εαυτό του και με τη σκέψη του γεννά από την ουσία του και χωρίς να έχει ανάγκη το θηλυκό στοιχείο, τον πρεσβύτερο και άριστο των θεών, τον Ποσειδώνα, και τα υπόλοιπα δεκαοκτώ παιδιά του (όλα χωρίς μητέρα), που αποτελούν τους υπερουράνιους θεούς της δεύτερης τάξης (πρώτη βαθμίδα ύπαρξης). Τα παιδιά χωρίζονται σε νόμιμα (οι Ολύμπιοι θεοί), που είναι άχρονα και έχουν τη δύναμη και παρήγαγαν αθάνατα όντα, και σε νόθα (οι Τιτάνες), που είναι

28. Η παραπάνω ενότητα συνοψίζει κεντρικά σημεία των αναπτύξεων των *Νόμων*. Βλ. επίσης Schultze 1874, 147 κε. Μουλλάκης 1939, 230 κε. Masai 1956, *passim*. Μπαρτζελιώτης 1980, 39 κε. Couloubaritsis 1997. Πρβ. την τριπλή διαίρεση των όντων που ο Πλήθων δίνει από τον Ζωροάστρη (κατά Πλούταρχο) στην *Έξήγησιν* ε'-στ', ιβ', ιδ', κη', λ', λβ' (Tambrun-Krasker 1995, 6-7, 9, 16-17).

29. Ο Σχολάριος τον κατηγορεί ότι ενώ αναφέρει τον Πλωτίνο, τον Πορφύριο, τον Ιάμβλιχο, ακόμη και τον Πλούταρχο, αποσιωπά τον Πρόκλο. Και το κάνει σκοπίμως, γιατί ο Πρόκλος αποτελεί την πηγή των λόγων του (τον *αιτιώτατον*), από τα πολλά βιβλία του οποίου ο Πλήθων *τά βραχέα έσπερμολόγησεν*. Βλ. *Έπιστολή τη βασιλείση περι τοῦ βιβλίου τοῦ Γεμιστοῦ* (Aevnes, IV, 153.22-34), *Περί τοῦ βιβλίου τοῦ Γεμιστοῦ* (Aevnes, IV, 162.17-29). Μικρή πτυχή της σχέσης Πλήθωνος και Πρόκλου εξετάζει ο Νικολαου 1982.

30. Ήδη ο Masai (1956, 139, 282) έχει τονίσει την έλλειψη ρομαντισμού, στοιχείου απαραίτητου — όπως κρίνει— για να εγερθεί το θρησκευτικό αίσθημα.

31. Βλ. και τα σχήματα στον Masai (1956, 224) και τον Μπαρτζελιώτη (1980, 49). Βασίλειος 1992. Ο Schultze (1874, 147-185) απλά καταγράφει και μεταφράζει σχετικά χωρία των *Νόμων*, τόσο για τον Δία όσο και για τους άλλους θεούς.

έγχρονα και παράγουν μόνο θνητά όντα. Ο Ποσειδών με την Ήρα στους Ολύμπιους και ο Κρόνος με την Αφροδίτη στους Ταρτάριους θεούς είναι τα ζεύγη, όπου το μεν αρσενικό παρέχει το είδος, το δε θηλυκό την ύλη.

Στην τρίτη τάξη θεών (δεύτερη βαθμίδα ύπαρξης) περιλαμβάνονται τα τέκνα του Ποσειδώνα, που έχουν σώμα και αθάνατη ψυχή, με πρώτο τον Ήλιο, που έχει την ηγεμονία του ουρανού και, μαζί με τον Κρόνο, μετέχουν στη γένεση των θνητών. Τα θνητά όντα αποτελούν την τρίτη βαθμίδα ύπαρξης και ουσίας, με πρώτο τον άνθρωπο, που έχει αθάνατη ψυχή (προστάτης της ο Πλούτων) και θνητό σώμα (που αντιστοιχεί στην Κόρη).

Αυτή η αντιστοιχηση των θεοτήτων της μυθολογίας με οντολογικά επίπεδα και δυνάμεις δεν αποτελεί καινοτομία του Πλήθωνος, αλλά δάνειο από την τριαδική θεολογία του Πρόκλου, στην οποία διακρίνονται οι τάξεις του Ενός, των υπερβατικών θεών (επίπεδα ουσίας, ζωής και νου) και των θεών του κόσμου (υπερκόσμιων, υπερκόσμιων και εγκόσμιων, εγκόσμιων)³². Η θεογονία του Πλήθωνος αντικαθιστά το σχήμα της ιεραρχικής παραγωγής των όντων, κληρονομιά του νεοπλατωνισμού στη μεσαιωνική σκέψη, με το σχήμα της συγγένειας και το γενεαλογικό πρότυπο, χαρακτηριστικό της μυθολογικής σκέψης³³.

Αυτά αναπτύσσει διά μακρών στο τελευταίο έργο του, τους *Νόμους*, το οποίο ο ίδιος ο Πλήθων άφησε ανέκδοτο —για προφανείς λόγους— και λίγα χρόνια μετά τον θάνατό του ο Γεννάδιος έκαψε —για εξίσου προφανείς λόγους³⁴.

Όσο περιγράφουμε τη θεολογία του Πλήθωνος και προσπαθούμε να την εξηγήσουμε, τόσο τείνουμε να ξεχάσουμε ότι δεν πρόκειται για τη “μυθολογία” κάποιας ζώσας θρησκείας ούτε για μια λογοτεχνική επινόηση (που θα την αποδοκίμαζε ο ίδιος), αλλά —ουσιαστικά— για μυθολογική επένδυση φιλοσοφικών όρων, μια πλαστή μυθολογία που μαζί με το μεταφυσικό της ισοδύναμο σκοπεύει να στηρίξει μια μεγάλη υπόθεση —θα δούμε ποια. Πρόκειται για μια αρχαιοελληνικής εμπνεύσεως και ονοματολογίας πολυθεϊστική μυθολογία εν μέσω του χριστιανικού —και μάλιστα φανατικά ορθόδοξου— Βυζαντίου.

32. Η ιεραρχική κατάταξη των θεών και των αντίστοιχων δυνάμεων/στοιχείων δεν πρωτοεμφανίζεται στο *Περί της κατά Πλάτωνα θεολογίας* του Πρόκλου, αλλά υπάρχει ήδη στον Ξενοκράτη βλ. Baltes 1988, ιδίως 65, 67. Πρβλ. και τα ονόματα των θεών ως αλληγορικές δηλώσεις των τεσσάρων ριζωμάτων στον Εμπεδοκλή, *Περί φύσεως*, απ. Β 6.

33. Για τη μεταφυσική και την πρακτική του μύθου στον Πλήθωνα βλ. τη μελέτη του Couloubaritsis 1997 πρβλ. Couloubaritsis 1998, 1291-1307.

34. Δεν ενδιαφέρει εδώ το ζήτημα της ακριβούς χρονολόγησης των *Νόμων*, ούτε αν γράφηκαν πριν (Blum 1988, Schultze 1874, 55 κε.) ή μετά (Νικολάου 1971, 305) το ταξίδι στην Ιταλία. Δέχομαι την άποψη (Woodhouse 1986, 320) ότι τα τρία βιβλία δεν γράφηκαν μαζί, αλλά αποτελούν προϊόν μακρόχρονης εργασίας, ασφαλώς από τη δεκαετία του 1430 (κατά τον Masai 1956, η συγγραφή άρχισε γύρω στο 1425). Ένα μέρος του έργου και πιθανότατα μερικές από τις ιδέες που επεξεργαζόταν κατά τη διάρκεια της συγγραφής του ο Πλήθων ήταν γνωστά σε έναν μικρό κύκλο πιστών μαθητών του, αλλά και στον Σχολάριο. Ο Monfasani (1992) προσπάθησε να ανατρέψει την κοινώς αποδεκτή θέση ότι οι *Νόμοι* αποτελούν το μεγάλο έργο του Πλήθωνος και έδειξε, νομίζω πειστικά, ότι τελικά έχει χαθεί ένα μικρότερο μέρος από όσο συνήθως πιστεύουμε και ότι, εν πάσει περιπτώσει, είμαστε σε θέση να συμπληρώσουμε κάπως ικανοποιητικά τα κενά.

IV

Τίθεται αμέσως το ερώτημα: Γιατί ο Πλήθων δεν αρκέστηκε στο φιλοσοφικό του σύστημα, το οποίο διαμόρφωσε με κύριο σημείο αναφοράς την πλατωνική παράδοση (τον ίδιο τον Πλάτωνα και τους νεοπλατωνικούς Πλωτίνιο, Πορφύριο, Ιάμβλιχο και Πρόκλο) και με συνομιλητές του τον Αριστοτέλη, την ανατολική σοφία και τους Λατίνους και άραβες φιλοσόφους του Μεσαίωνα; Κανείς δεν θα τον κατηγορούσε ως πολυθεϊστή, ίσως τον θεωρούσαν και χριστιανό³⁵, αν έμενε στην αυστηρά εννοιολογική (αλλά ανοιχτή σε ερμηνείες) γλώσσα της φιλοσοφίας και δεν μιλούσε για «θεούς» αλλά για το «θείον». Αυτό άλλωστε είχε πράξει σε προγενέστερα έργα του, στα οποία σχεδόν τίποτε δεν προοιωνίζε αυτές τις αναπτύξεις³⁶.

Κατά τη διάρκεια της ζωής του ο Πλήθων δεν έδωσε πολλές αφορμές να πιστέψουν ότι δεν ήταν χριστιανός — και ίσως πράγματι να ήταν έως κάποια στιγμή, με τον τρόπο που μπορεί να είναι ένας φιλόσοφος. Με τη σημαντική εξαίρεση του Σχολάριου, πολλοί σύγχρονοί του (αλλά και νεότεροι μελετητές) τον θεώρησαν χριστιανό, κάτι όχι παράλογο αν σκεφτεί κανείς ότι εκπροσώπησε την Ορθόδοξη Εκκλησία στη Σύνοδο της Φερράρας-Φλωρεντίας (υποστηρίζοντας τη θέση της για την εκπόρευση του αγίου πνεύματος) ή ότι αναφέρθηκε σε κείμενά του στις «δικές μας θέσεις», εννοώντας τις ορθόδοξες. Ωστόσο η υποστήριξη των ορθόδοξων θέσεων και η

35. Στους λόγους τους για τον Πλήθωνα, ο Ιερώνυμος Χαριτώνιμος και ο μοναχός Γρηγόριος, με τη συνηθισμένη υπερβολή των Βυζαντινών αλλά και την αναπόφευκτη εξιδανίκευση των επικηδείων, όχι απλώς δεν αφήνουν καμία υποψία για τον παγανισμό του, αλλά τον συγκρίνουν με τους μεγάλους χριστιανούς Πατέρες(!): *Ἕμψωδία τῶ σοφωτάτῳ διδασκάλῳ κυρίῳ Γεωργίῳ τῷ Γεμιστῷ και Μονωδία τῶ σοφῷ διδασκάλῳ Γεωργίῳ τῷ Γεμιστῷ* (PG 160, 805-20, Alexandre 1858, 375-403).

Μόνον ο Σχολάριος, με ένα είδος έμφυτης καχυποψίας, φαίνεται να υποπτευόταν πάντοτε ότι ο Πλήθων έκρυβε τις πεποιθήσεις του (Woodhouse 1986, 45-47). Γράφει εναντίον των *αὐτοματιστῶν*, φοβούμενος τον ντετερμινισμό του Πλήθωνος, χωρίς όμως να τον αναφέρει ονομαστικά. Χαρακτηριστική είναι η αμφίθυμη στάση του Σχολάριου στο σύντομο *Πρὸς Πλήθωνα ἢ κατὰ Ἑλλήνων*, που απευθύνει το 1450 στον ίδιο τον Πλήθωνα (*Ἄντιγρ*, IV, 118-151)· βλ. και Μαμαλίτσικ 1939, 205 κε. Για τη μετέπειτα στάση του Σχολάριου, και τη δικαιολόγηση της καύσης των Νόμων, βλ. τα μικρά κείμενα (1454-56) *Ἐπιστολὴ τῆ βασιλείσσης περὶ τοῦ βιβλίου τοῦ Γεμιστοῦ, Περὶ τοῦ βιβλίου τοῦ Γεμιστοῦ, Κατὰ ἀθέων* (*Ἄντιγρ*, IV, 151-89).

Παλιότερα οι (χριστιανοί) εκδότες του υπερασπίζονταν τον Πλήθωνα από την κατηγορία για παγανισμό και μόλις μετά την έκδοση των *Νόμων* άλλαξαν σταδιακά θέση. Βλ. Woodhouse 1986, 378. Monfasani 1992, 47 κε. Πιο πρόσφατα ο Hopkins (1991, 197 κε.), υποστήριξε ότι ο Πλήθων παρέμεινε χριστιανός, αξιολογώντας ως προκατειλημμένες τις πηγές που τον κατηγορούν ως «παγανιστή». Η νεότερη έρευνα είναι πιο διστακτική στο να ονομάσει «παγανιστές» τους αναγεννησιακούς στοχαστές, σε βαθμό που ελάχιστοι πλέον να θεωρούνται τέτοιοι — πάντως ο Πλήθων είναι αναμφισβήτητα ένας από αυτούς. Ο Kristeller (1959, 512) αμφιβάλλει ακόμη και για τον παγανισμό του Πλήθωνος.

36. Στον *Συμβουλευτικό* 125.5-13, μιλά για *θεῖον*. Η επηρεασμένη και από τον στοιχεισμό θεωρία των αρετιών, που εκτίθεται στο *Περὶ ἀρετιῶν* (γραμμένο στη διάρκεια της Συνόδου της Φερράρας το 1438, αν δεχθούμε την εύλογη υπόθεση του Woodhouse), θεωρήθηκε χριστιανική· βλ. Woodhouse 1986, 179. Tamburini-Krasker 1987, xli. Παρόμοια η αναφορά σε *κρείττονα γένη* παραπέμπει στους κατώτερους θεούς των *Νόμων* και στη θεολογική ορολογία του Πρόκλου, αλλά μπορεί να εκληφθεί και ως δήλωση των αγγέλων· βλ. *Ἐπιτάφιος ἐπὶ τῆ βασιλείσσης Ἑλένης* (PG 160, 953C).

αντίθεση προς τους Λατίνους από τον Πλήθωνα δεν σημαίνει κατ' ανάγκην (πλήρη) αποδοχή των πρώτων· ίσως εντάσσεται στην πολεμική του προς τη χριστιανική θρησκεία εν γένει — αν, βέβαια, ο Πλήθων είχε διαμορφώσει την αντιχριστιανική του στάση πριν από τη Σύνοδο, ή κατά τις ατέρμονες και άγονες συνεδρίες της. Θα είχε λόγους ο Πλήθων να είναι υπέρ της ενώσεως (άρα και της πιθανής ενδυναμώσεως) των δύο μερών του βασιικού του — και διχασμένου — αντιπάλου³⁷;

Σε κείμενά του, παλαιότερα από τους *Νόμους*, μιλά για το υπέρτατο ον, τον δημιουργό του κόσμου, και ο κάθε βυζαντινός καταλαβαίνει αυτό που θέλει, δηλαδή τον χριστιανικό θεό. Χαρακτηριστική είναι η «Ευχή προς τον ένα θεό»³⁸:

Θεέ, γεννήτορα των πάντων, υπέρτατε των πάντων, έξοχε, παμμέγιστε βασιλέα, ύψιστε, πανοικτίρμονα, φιλόανθρωπε και φιλόστοργε, πόσο ανεξιχνίαστο, πόσο ανεξερεύνητο και ανείπωτο είναι το πέλαγος της αγαθότητας σου, η άπειρη φιλανθρωπία σου.

Σε παρακαλώ, ουράνιε βασιλέα, εσύ που είσαι η ίδια η αγαθότητα και η αλήθεια, η ουσία της ύπαρξης και η ζωή των όντων, χάρισέ μου αυτήν την ημέρα, αυτόν τον μήνα, αυτόν τον χρόνο στον οποίο μπήκα, χωρίς πειρασμούς, χωρίς αρρώστιες, αναμάρτητο, υγιή και καλοδεχούμενο — και δώσε μου να περάσω το υπόλοιπο της ζωής μου καλά και αγαπητά σε σένα.

Κάνε με να θυμάμαι και να πράττω όσα πρέπει και να αποφεύγω όσα δεν πρέπει, ώστε να σου είμαι ευάρεστος στη μάθηση, στον λόγο και στο έργο και σ' όλη τη διαγωγή μου στη ζωή, τραγουδώντας και υμνώντας, ευχαριστώντας και μεγαλύνοντας εσένα, τον μόνο και αληθινό μας κύριο.

Θεέ, αιτία όλων των αγαθών, ευδόκησε να προχωρήσω στη θεϊκή σου γνώση και να σκέφτομαι και να πράττω ορθά σ' αυτήν τη ζωή.

Ο θεός αυτός μπορεί να είναι ο χριστιανικός ή ο Ζεὺς — τίποτε δεν φαίνεται να προδίδει κάποια προτίμηση. Ωστόσο, ακριβώς αυτή η ουδετερότητα του κειμένου σημαίνει ότι ταιριάζει σε οποιαδήποτε μονοθεϊστική θρησκεία και, συνδυασμένη με την έλλειψη ονομαστικής αναφοράς στον Χριστό, καθιστά τον ύμνο τελικά μη χριστιανικό.

Τα μη- ή και αντι-χριστιανικά στοιχεία στα κείμενα και στη στάση του Πλήθωνος υπάρχουν, λιγότερο ή περισσότερο συγκαλυμμένα. Για όσους, όπως ο Σχολάριος, εξήγησαν αναδρομικά τον Πλήθωνα, το σχέδιο της νέας θρησκείας των *Νόμων* είχε συλληφθεί πριν από το ταξίδι στην Ιταλία το 1438· εξ ου και η κατηγορία ενα-

37. Για την παρουσία του και τη στάση του βλ. τις ελάχιστες αναφορές στα πρακτικά της Συνόδου: Gill 1953, 1: 36, 88. Περισσότερα στον Συρόπουλο, Laurent 1971, *passim*. Βλ., ακόμη, Gill 1962, *passim*. Μαμαλάκης 1939, 84 κε., 115, 130 κε. Zakythinos ²1975, 326. Πηβ. *Μονωδία επί τη άουδίμω βασιλίδι Κλεόπη* (Λάμπροσ 1930, 161-75, 167.13-14, 168.8-10). Ήδη ο Τατάκης (1977 [1949], 264) είχε σημειώσει ορθά τον πολιτικό χαρακτήρα της αντίθεσης του Πλήθωνος προς το Βατικανό.

38. Alexandre, 273-4· ο εκδότης (vii) το θεωρεί χριστιανική και ορθόδοξη προσευχή.

ντίον του για υποκρισία, κάτι που δεν ταιριάζει με τα όσα όλοι, εχθροί και φίλοι, παραδέχονται για την προσωπικότητα του Πλήθωνος³⁹.

Υπάρχουν αρκετοί λόγοι εξωτερικοί (είδαμε μερικούς όταν περιγράψαμε το ιστορικό πλαίσιο) που θα έκαναν τον Πλήθωνα να δικαιολογήσει την απαξίωση του Χριστιανισμού ως πιθανού συνεκτικού ιδεολογικού ιστού μιας ελληνικής πολιτείας. Η απογοήτευσή του από τις ενδοχριστιανικές διαμάχες και η αδυναμία αποτελεσματικής άμυνας απέναντι στις τουρκικές δυνάμεις στην Πελοπόννησο είναι κάποια σημαίνοντα γεγονότα. Αυτό όμως που παρουσιάζει ενδιαφέρον φιλοσοφικό δεν είναι αν η μεταστροφή τοποθετείται κατά τη διάρκεια της Συνόδου Φερράρας-Φλωρεντίας ή μετά την επιστροφή στον Μυστρά. Ενδιαφέρον παρουσιάζει η εσωτερική αναγκαιότητα της μεταστροφής του.

Οι εκτενείς και άκαρπες συζητήσεις στη Φλωρεντία για το τριαδικό δόγμα⁴⁰ ασφαλώς επιβεβαίωσαν στα μάτια του Πλήθωνος το αδιέξοδο της χριστιανικής μεταφυσικής και την αδυναμία της να ερευνήσει ορθολογικά τις σχέσεις των τριών προσώπων της θεότητας. Ταυτόχρονα, η προβληματικότητα των σχέσεων αυτών κατέστησε φανερή τη δυσκολία εφαρμογής της λογικής και ορισμένες αντιφάσεις στον πυρήνα του δόγματος: πώς μπορεί να διατηρηθεί η ταυτότητα ουσίας ταυτόχρονα με τη διαφορά των ενεργειών; Ή, με θεολογικούς όρους, πώς ενώ υφίσταται διαφορά στα υποστατικά ιδιώματα των τριών προσώπων της θεότητας (με έμφαση στην εκπόρευση, λόγω *filioque*), υπάρχει ομοουσιότητα — αδιαίρετη φύση και ασύγχυτες υποστάσεις; Αν ισχύει το αξίωμα ότι η διαφορά των ενεργειών σημαίνει διαφορά ουσίας (*ὧν μὲν αἱ δυνάμεις διάφοροι, καὶ αὐτὰ ἂν εἴη ταῖς οὐσίαις διάφορα*), τότε το χριστιανικό πρόβλημα λύνεται διακρίνοντας αναγκαστικά τα τρία πρόσωπα και θεωρώντας τα χωριστές οντότητες. Πρόκειται για ένα αξίωμα, όπως χαρακτηριστικά λέει ο Πλήθων, *τῆ μὲν Ἑλληνικῆ θεολογία καὶ μάλα φίλιον, τῆ δὲ Ἐκκλησίᾳ πολεμώτατον*⁴¹. Η εφαρμογή του όμως δεν συμβιβάζεται με τη διάκριση υπαρκτικής αιτίας και αιτιατού, αλλά και με την απλότητα, ως θεμελιώδες οντολογικό γνώρισμα του θεού. Προφανώς η προτίμηση του Πλήθωνος στρέφεται πλέον στην ελληνική φιλοσοφία και στην παραγωγή με βάση τις αρχές της μιας ορθολογικής μεταφυσικής, που κύριο αντικείμενό της έχει τον έναν ὕψιστο θεό, τον Δία.

39. Woodhouse 1986, 177. Zakythinos ²1975, 371. Εξάλλου και ο Σχολάριος στην τελευταία του επιστολή προς τον Πλήθωνα (1450) τον συγχαίρει για την υπεράσπιση του ορθόδοξου δόγματος και μόνο έμμεσα διατυπώνει τις υποψίες του: *Πρὸς Πλήθωνα ἐπὶ τῆ πρὸς τὸ ὑπὲρ Λατίνων βιβλίον αὐτοῦ ἀπαντήσῃ ἢ κατὰ Ἑλλήνων* (*Ἄευντες*, IV, 118-151).

40. Περιλαμβάνονται στις *συνελεύσεις/sesiones* της Συνόδου: Gill 1953, 2· περίληψη στον Μαμαλάκη 1939, 130 κε. Woodhouse 1986, 136 κε., 171 κε.

41. Βλ. το σύντομο αλλά σημαντικό *Πρὸς τὸ ὑπὲρ τοῦ λατινικοῦ δόγματος βιβλίον* (PG 160, 975-80. Alexandre 1858, 300-11). Μαμαλάκης 1939, 205 κε. Woodhouse 1986, 273 κε. Το κείμενο σχολίασαν από διαφορετική σκοπιά ο Σχολάριος (βλ. παραπάνω υποσημ. 38) και ο Βησσαρίων· βλ. Monfasani 1994.

V

Ας εξετάσουμε, τώρα, τι κερδίζει ο Πλήθων τοποθετώντας τον Δία στη θέση του χριστιανικού θεού και επαναφέροντας την πληθώρα των θεοτήτων, που —δεν χρειάζεται να αποδειχθεί— ελάχιστα μοιάζουν με τις αντίστοιχες αρχαιοελληνικές, εκτός βεβαίως από το όνομα. Ειδικά ως προς τον Δία, ο Πλήθων ξεπερνά εύκολα τις δύο παλαιές αλλά βασικές κατηγορίες των χριστιανών εναντίον του (α) για ανηθικότητα και (β) για υποταγή στην ειμαρμένη.

(α) Η ανηθικότητα του Δία (αλλά και των άλλων θεών), όπως με τόσο ζωνχρά χρώματα παρουσιάζεται στην αρχαία ελληνική γραμματεία και τους σχετικούς μύθους, αποτέλεσε ένα συχνό και φαινομενικά ακλόνητο επιχείρημα των πρώτων χριστιανών κατά των εθνικών. Δεν φαίνεται όμως να κλόνησε τους εθνικούς (τουλάχιστον τους λόγιους), γι' αυτό μάλλον εγκαταλείφθηκε από τους χριστιανούς. Ήταν εύκολο να παρακαμφθεί με τη χρήση της αλληγορικής μεθόδου για την ερμηνεία των ελληνικών μύθων, μιας μεθόδου που αποδέχθηκαν και χρησιμοποίησαν και μερικοί χριστιανοί Πατέρες για την ερμηνεία λ.χ. της *Παλαιᾶς Διαθήκης* (ακόμη και ορισμένων ηθικά εξίσου επίμεπτων χωρίων της). Ο Πλήθων δεν επικαλείται, ωστόσο, την αλληγορία, με την οποία βυζαντινοί όπως ο Ψελλός και ο Ευστάθιος Θεσσαλονίκης ερμήνευσαν αρχαίους ελληνικούς μύθους. Εξάλλου η δική του σύλληψη για τον Δία διαφέρει τόσο από τις αρχαιοελληνικές διηγήσεις όσο και από τις χριστιανικές οικειοποιήσεις τους, που θέλουν τον Δία ακόμη και εικόνα του Χριστού⁴². Με ένα κατηγορητήριο γνωστό στην ιστορία της φιλοσοφίας, απορρίπτει εξ αρχής τους ποιητές ως *ὄνκ ἀξίους ἐξηγητᾶς* της αληθινής διδασκαλίας και τις ιστορίες τους ως ψευδή επινοήματα, ένα είδος διαστροφής⁴³.

(β) Επιπλέον, προτείνει έναν Δία χωρίς κάποια ανθρώπινη ιδιότητα (ακόμη και η πατρότητά του θυμίζει απλώς την αντίστοιχη ανθρώπινη), ισχυρότερο από τον παραδοσιακό της μυθολογίας και της αρχαίας θρησκείας, έναν Δία που καθορίζει τα πάντα, και την ειμαρμένη. Τίποτε δεν αλλάζει, τίποτε δεν παρεκκλίνει από αυτά που *ἔπαξ ὑπὸ Διὸς τε ἐγνωσμένοις ἐξ αἰῶνος, καὶ εἰμαρμένη δεδεμένοις*⁴⁴. Στο αυστηρό αιτιοκρατικό και ταυτόχρονα αισιόδοξο σύστημα του Πλήθωνος ο Δίας ταυτίζεται ουσιαστικά με την αναγκαιότητα, την *πρεσβυτάτην ἀνάγκην*⁴⁵.

42. Μια μικρή αναφορά γίνεται στο λήμμα Kazhdan και Cutler 1991.

43. *Νόμοι* εισαγωγή (Alexandre, 2)· Α, 2 (28, 34)· Γ, 32 (130). Ο Πλήθων αναφέρεται και στην επεικειή στάση των αρχαίων ελλήνων απέναντι στους ποιητές τους, παρά τα όσα γράφουν για τους θεούς, και την αποδίδει στο ότι οι ποιητές *καταδύονται ἐς τὰς ὑπονοίας* (αλληγορίες): *Πρὸς τὰς Σχολαρίου ὑπὲρ Ἀριστοτέλους ἀντιλήψεις* 21 (Maltese 1988, 18.17-19. Lagarde 1989, 420.11-13).

44. *Νόμοι* Β, 6 (Alexandre, 70).

45. Έχει υποστηριχθεί, και μάλιστα έχει περάσει σε γενικές ιστορίες, η άποψη ότι ο Ζεὺς του Πλήθωνος υποτάσσεται στην άτρεπτη ειμαρμένη. Βλ. λ.χ. Δώδου 1987, 151. Brisson ²1998, 770.

Αυτή η ερμηνεία παραβλέπει τις ρητές θέσεις του Πλήθωνος στο *Περὶ εἰμαρμένης των Νόμων* Β, 6 (Alexandre, 64-78): *τὰ μέλλοντα ἅπαντα [...] ὑφ' ἐνὶ τῶν πάντων βασιλεῖ Διὶ ταττόμενά τε καὶ ὀριζόμενα. Ἦς εἰ καὶ μὴ ὤρισται μόνος τῶν πάντων [...] καὶ τὴν μεγίστην πασῶν ἀνάγκην καὶ κρατίστην αὐτός ἐστιν*

Γιατί, λοιπόν, ο Δίας; Πρώτα στο φιλοσοφικό επίπεδο: η πολυθεΐα αποτελεί τη θρησκευτική λύση του προβλήματος του ενός και των πολλών⁴⁶, στην ιεράρχηση των ενδιάμεσων μεταξύ του υπερούσιου Ενός και του μεθόριου ανθρώπου. Όταν συνδυαστεί με μιαν αισιόδοξη αιτιοκρατία λύνει το πρόβλημα της ύπαρξης του κακού στον κόσμο. Ωστόσο, δεχόμενη ως θεϊκό ό,τι υπερβαίνει τον άνθρωπο, οδηγεί στην αναρχία, αν παραμείνει ένα κατώτερο είδος μυθολογίζουσας θεολογίας. Γι' αυτό ο Πλήθων υιοθετεί τον ιεραρχημένο πλουραλισμό της νεοπλατωνικής θεολογίας, όπου — όπως είδαμε — οι διαβαθμίσεις της κοσμικής πραγματικότητας εξαρτώνται από και αντιστοιχούν στις προδιατεταγμένες γενεαλογικές σχέσεις των θεών. Στη χρήση της αρχαιοελληνικής μυθολογίας προχωρεί ένα βήμα πέρα από τους άλλους βυζαντινούς ερμηνευτές, ακριβώς γιατί δεν δεσμεύεται από κάποιο πρόγραμμα εναρμόνισης ή ένταξης της σε χριστιανικό πλαίσιο. Ενώ ο Ψελλός λ.χ. αντικαθιστά τα ονόματα των θεών με χριστιανικά (χερουβίμ, άγγελιοι), εκχριστιανίζοντας τους μύθους⁴⁷, ο Πλήθων, αρνούμενος την κρατούσα θρησκεία, επιδιώκει να αποχριστιανοποιήσει τις έννοιες, δίνοντάς τους παγανιστικά ονόματα. Όταν χρησιμοποιεί το όνομα του Δία, για να δηλώσει τον υπέρτατο θεό, τον αναβαθμίζει και απομακρύνεται (και σ' αυτό το σημείο) από την ύστερη νεοπλατωνική παράδοση: ο Πλωτίνος λ.χ. είχε τρίτο στην ιεραρχία τον Δία (μετά τον Ουρανό και τον Κρόνο), ενώ ο Πρόκλος τοποθετούσε όλους τους παραδοσιακούς θεούς σε επίπεδο κατώτερο από τις ενάδες και τους νοητούς θεούς⁴⁸. Η φιλοσοφία, επομένως, αναγνωρίζει τα ονόματα των θεών και τα χρησιμοποιεί: προσωποποιεί τις ιδέες, γιατί δεν θα ήταν εύκολο στους πολλούς να καταλαβαίνουν και να μιλούν με συλλογισμούς και επιχειρήματα⁴⁹.

Η τελευταία παρατήρηση μάς φέρνει στο θρησκευτικό επίπεδο, στο οποίο επιλέγει ο Πλήθων να αναφερθεί και να συγκρουστεί. Γιατί το θρησκευτικό; Πρώτον, γιατί — όπως είπαμε — η (θρησκευτική) ιδεολογία είναι για τον Πλήθωνα το θεμέλιο της Πολιτείας και η αιτία προκοπής ή παρακμής της — παράδειγμα η βυζαντινή αυτοκρατορία. Η (αρχαία) ελληνική θεολογία και θρησκεία προσφέρει την ιδεολογική ενότητα του Κράτους και την αναγκαία συνοχή για μια εθνικού τύπου αναγέννηση. Ο πολιτικός μύθος είναι άρρηκτα συνυφασμένος με τον θρησκευτικό, ακριβώς επειδή η έννοια του έθνους που εισάγει ο Πλήθων εμπεριέχει όλα αυτά τα στοιχεία⁵⁰.

ὁ κεκτημένος (Alexandre, 66). Επίσης, έρχεται σε αντίθεση με το αξίωμα για την παντοδυναμία του θεού και τη φύση του, που ταυτίζεται με την αρχή της απόλυτης κοσμικής τάξης, την αιτιακή σύνδεση των πραγμάτων. Βλ. Masai 1956, 187-200. Bargelotes 1975, με παλαιότερη βιβλιογραφία. Μπενάκης 1979, 369.

Για την εμαρμένη, εκτός από το κείμενο των *Νόμων: Έξηγησις εις τὰ μαγικά λόγια* δ' (Tambur-Krasker 1995, 6 και σχόλια 66-7, 69). *Πρὸς τὰς Σχολαρίων ἀντιλήψεις* 31 (Maltese 1988, 42.20-46.23. Lagarde 1989, 491-500). Tardieu 1987, 157. Τέλος, βλ. την ευρύτερη μελέτη του Μπενάκη (1996), όπου αναφέρονται και τα αντιρρητικά στον Πλήθωνα έργα.

46. Βλ. Dedes 1986, 373.

47. Βλ. Brisson 1996, 164-167.

48. Couloubaritsis 1997, 136.

49. *Νόμοι* A, 32, για τα ονόματα (Alexandre, 130Z βλ. και Ixviii). Δέδες 1976, 437-438. Masai 1956, 139.

50. Βλ. την ανάλυση της έννοιας από τον Peritore 1977, 173 κε.

Δεύτερον, γιατί η θεολογία μπορεί να αποτελέσει το όχημα της φιλοσοφίας: «στο σπίτι φιλοσοφώ και έξω φιλομυθώ», όπως έλεγε ο Συνέσιος Κυρήνης αιώνες πριν⁵¹. Κατά παραχώρηση του ελιτιστή Πλήθωνος⁵², η λαϊκή θρησκεία είναι μια απλούστευση και εκλαϊκευση της πληθωνικής μεταφυσικής, ένας (νεο)πλατωνισμός για τις μάζες. Αν όμως ο Νίτσε έδινε αυτόν ακριβώς τον χαρακτηρισμό στον Χριστιανισμό, ο Πλήθων —εξίσου σκληρός κριτικός του Χριστιανισμού⁵³— θέλει να αποκαθαίρει τον πλατωνισμό από χριστιανικές προσμίξεις (δηλαδή τις ερμηνείες που μεσολάβησαν), θέλει να κάνει και πάλι ξεκάθαρο το πώς οι θεότητες ανάγονται σε γενικές φιλοσοφικές έννοιες από τις οποίες ο Ελληνισμός απομακρύνθηκε εξαιτίας της μεσολάβησης του Χριστιανισμού.

VI

Γιατί, τώρα, η θρησκεία αυτή πρέπει να είναι ή να θυμίζει την αρχαία ελληνική θρησκεία; Εδώ αγγίζουμε ένα ευαίσθητο σημείο του πληθωνικού φιλοσοφικού και πολιτικού προγράμματος.

Μια πρώτη απάντηση είναι ότι οι Έλληνες του Μεσαίωνα, σ' όλη τη διάρκεια της βυζαντινής αυτοκρατορίας, διατήρησαν μια συνεχή — παρότι συχνά ιδιόμορφη αναφορά στην αρχαιότητα. Η αρχαιογνωσία και η αίσθηση πολιτισμικής συνέχειας με το ελληνικό παρελθόν, άλλοτε υποβαθμίστηκε άλλοτε τονίστηκε, πάντως ήταν φανερή σε όλα τα επίπεδα της βυζαντινής κοινωνίας και σκέψης. Επομένως, είτε επειδή η φυγή προς τα πίσω παρέχει ψυχολογική ασφάλεια σ' έναν κλυδωνιζόμενο κόσμο είτε επειδή ο κλασικισμός θεωρήθηκε ακίνδυνος⁵⁴, υπήρχαν πολλοί ενθουσιώδεις θαυμαστές της αρχαιότητας που θα έβλεπαν με καλό μάτι την αρχαιολατρία του Πλήθωνος.

Ωστόσο, η πληθωνική πρόταση ξεπερνά τα εσκεμμένα. Δεν καταφεύγει στην ένδοξη αρχαιότητα για να αποφύγει τις δυσκολίες του παρόντος και τις αβεβαιότητες του μέλλοντος. Προβάλλει ως ορθό κριτήριο για την επιλογή της αλήθειας σχετικά με τους θεούς την αρχαιότητα της πίστης: όσο παλαιότερη τόσο αυθεντικότερη. Με αυτό το κριτήριο ο Χριστιανισμός χάνει το παιχνίδι, καθώς αποτελεί μια νεωτεριστική παρένθεση που πρέπει να κλείσει. Επανόρθωση σημαίνει επιστροφή: στα ορφικά και πυθαγόρεια δόγματα, στον Ζωροάστρη, στον Πλάτωνα.

Ο Πλήθων επικαλείται εναντίον του Χριστιανισμού ένα επιχείρημα, το οποίο οι

51. Και εύστοχα θυμίζει ο Δέδες 1976, 439.

52. Χαρακτηριστικές είναι οι παρατηρήσεις του για το δημοκρατικό πολίτευμα στον *Συμβουλευτικό* 118.24-119.19.

53. Ο Sherrard (1975) εύστοχα εντάσσει τον Πλήθωνα στη χορεία των νεότερων κριτικών του Χριστιανισμού με κατάληξη τον Νίτσε.

54. Για τη χρήση της αρχαιότητας στο Βυζάντιο βλ., ανάμεσα στα άλλα: Γλύκατζη-Αρβελέρ 1977, 140. Beck 1990. Kazhdan και Epstein 1997, 216-7. Mullett και Scott (επιμ.) 1981.

ίδιοι οι χριστιανοί είχαν αποδεχθεί από πολύ νωρίς και είχαν χρησιμοποιήσει στους πρώτους αιώνες εναντίον της αρχαίας σκέψης. Οι Πατέρες είχαν εκμεταλλευτεί από τη συζήτηση για την καταγωγή της αρχαίας φιλοσοφίας την ιδέα ότι αποτελεί δάνειο από άλλους πολιτισμούς και, παίρνοντας κατά γράμμα διάφορες επισφαλείς μαρτυρίες (όπως ορισμένοι σύγχρονοι αφροκεντριστές) και προσαρμόζοντάς τες στα νέα δεδομένα, υποστήριξαν τη θεωρία της λογοκλοπής των εβραϊκών ιδεών από την αρχαία ελληνική φιλοσοφία και την εξάρτηση της τελευταίας από την *Παλαιά Διαθήκη*⁵⁵.

Ο Πλήθων δεν είναι λιγότερο οπαδός της παραδοσιαρχίας από τους συγχρόνους του χριστιανούς⁵⁶. Ως τέτοιος τους αντιμετωπίζει, χωρίς να το λέει, για να ανατρέψει το επιχείρημά τους ότι ο Πλάτων και ο Πυθαγόρας ήταν πνευματικοί κληρονόμοι του Μωυσή. Κάνει ένα βήμα πίσω από την ιστορία του Χριστιανισμού και, όπως ο Κέλσος στον *Άληθη λόγο*, βρίσκει το απώτερο φιλοσοφικό παρελθόν όχι στον Μωυσή αλλά, στους αρχαίους σοφούς σε Ανατολή και Δύση.

Με τον τρόπο αυτό, ο Πλήθων βρίσκει ένα είδος βίβλου της ιδιόμορφης *έλληνο-μικής* θρησκείας του και συνθέτει μια προϊστορία των βασικών στιγμών της φιλοσοφίας: Ο *παλαιότατος* ήταν ο Ζωροάστρης, τις διδασκαλίες του οποίου αποδέχθηκαν οι αιγύπτιοι ιερείς και ο Πυθαγόρας, ο οποίος συναναστράφηκε με μάγους μαθητές του Ζωροάστρη. Με ενδιάμεσους τους Πυθαγορείους, ο Πλάτων *έφιλοσόφησε οὐκ ἰδίαν ἑαυτοῦ σοφίαν*, αλλά του Ζωροάστρη. Επαρκής απόδειξη για τον Πλήθωνα είναι η συμφωνία των διδασκαλιών του Ζωροάστρη με του Πλάτωνος⁵⁷. Γι' αυτό και, εκτός από πλατωνικές απόψεις, σχολίασε και τα *Μαγικά λόγια*, κείμενο ιδιαίτερα αγαπητό στον νεοπλατωνισμό αλλά και στον Ψελλό, τον οποίο ο Πλήθων έχει ως αποκλειστική πηγή, αλλά και από τον οποίο διαφοροποιείται κατά τον σχολιασμό⁵⁸. Εξάλλου, και παρά τον τίτλο τους, τα *Μαγικά λόγια* επιτρέπουν τη θεμελίωση μιας καταφατικής θεολογίας (και μεταφυσικής), αντίθετης προς την αποφατική κατεύθυνση που από τους νεοπλατωνικούς, μέσω και του ψευδο-Διονυσίου Αρεοπαγίτη, έφτασε ως τους ησυχαστές.

Η αναγωγή του Πλήθωνος δεν γίνεται μόνο στο φιλοσοφικό παρελθόν, αλλά και στο φυλετικό. Τα δόγματα που πρέπει να επιβληθούν δεν είναι μόνο τα αρχαιό-

55. Βλ., αντί άλλων, Lilla 1971, 9 κε. Whittaker 1984, μελέτη VII. Edwards 1990. Για την αυθεντία του Πλάτωνος και την «πρωτόγονη σοφία», καθώς και την επινόηση της εβραίο-χριστιανικής ορθοδοξίας βλ. πρόσφατα Boys-Stones 2001, 99 κε., 151 κε.

56. Η ισχύς της είναι τόσο μεγάλη που και ο μεγαλύτερος αντίπαλος του Πλήθωνος, ο Σχολάριος, δεν διστάζει να επαινέσει ακόμη και τους αντιπάλους του Λατίνους ότι κρατούν την *πάτριον δόξα* βλ. Angelou 1996, 13.

57. Βλ. *Νόμοι* A, 2, Γ, 43 (Alexandre, 30 κε., 252 κε.), *Πρός τὰς Σχολαρίου ἀντιλήψεις* 5 (Maltese 1988, 4.32-5.11. Lagarde 1989, 378.12-380.1). *Ἐξήγησις εἰς τὰ μαγικά λόγια* ἰδ', λστ' (Tambrun-Krasker 1995, 11.15-12.1, 19.5-22). Πολλές από τις συνδέσεις των στοχαστών και των παραδόσεων είχαν γίνει από την αρχαϊκή εποχή ως τους ρωμαϊκούς χρόνους βλ. Tambrun-Krasker 1995, 38 κε. Βλ., γενικότερα, Νικολάου 1971, καθώς και την εισαγωγή και τα σχόλια της Tambrun-Krasker (1995) στην έκδοση των *Μαγικῶν λογίων*.

58. Για μια σύγκριση των σχολίων του Ψελλού και του Πλήθωνος βλ. Tardieu 1987. Tambrun-Krasker 1995, 155 κε. Εντελώς πρόσφατα επανήλθε στο ίδιο θέμα η Athanassiadi 2002.

τερα και τα ορθά, είναι και τα «πάτρια» — η «ελληνική αυθεντία». Η φυλετική συνέχεια δεν ήταν (και, θεωρητικά, δεν μπορεί να ήταν — αλλά και να είναι) αποφασιστικό επιχείρημα ούτε είχε ενδιαφέρον για τους χριστιανούς. Προβάλλεται, όμως, υπερθετικά στο ερμηνευτικό σχήμα και στο εθνικό πρόγραμμα του Πλήθωνος, χωρίς να εξαφανίζει τη βαρβαρική σοφία και παρεκκλίνοντας από το αντίστοιχο σχήμα της Ύστερης Αρχαιότητας⁵⁹.

Η ταύτιση του *έλληνας* με τον παγανιστή, μια τακτική των πρώτων χριστιανών (τουλάχιστον από τον 2ο αιώνα), παρέμεινε για αιώνες εν χρήσει. Όμως στην ύστερη βυζαντινή περίοδο το *έλληνικόν* αναβαθμίστηκε και από αρκετούς λόγιους σημασιοδοτήθηκε θετικά, χωρίς κατ' ανάγκη να έχει σημασία αποκλειστικά εθνική (με τη σύγχρονη έννοια). Ακόμη και ο Σχολάριος δεν χρησιμοποιεί μονοσήμαντα τη λέξη: άλλοτε κατηγορεί τον *έλλητισμόν* του Πλήθωνος και άλλοτε οικτρίζει την *κακίην τῶν ἐλλήνων τύχην*, διακρίνοντας σε *νῦν* και παλαιότερους *έλληνας*⁶⁰. Είναι ενδιαφέρον και ενδεικτικό της ανατροπής που επιδιώκει ο Πλήθων, ότι επιμένει να επιστρέψει στην πρόωμη χριστιανική αλλά και βυζαντινή ταύτιση, αυτήν τη φορά όμως αλλάζοντας τα πρόσημα.

Εφόσον, επομένως, η άριστη δοξασία για τους θεούς έχει το πλεονέκτημα να είναι «πατροπαράδοτη»⁶¹, δεν χρειάζεται να επινοήσουμε καινούργια ονόματα και θρησκεία. Αρκεί τον έναν θεό, που οι λαοί τον αποκαλούν με διάφορα ονόματα, να τον ονομάσουμε «Δία»⁶². Ο Πλήθων επιμένει στους λόγους για τους οποίους χρησιμοποιεί τα συγκεκριμένα ονόματα, τα οποία θέλει να φέρει σε συμφωνία με τη φιλοσοφία, όπως προγραμματικά αναφέρει στην εισαγωγή των *Νόμων*. Αυτό που χρειάζεται είναι να καθαρθούν τα ονόματα, επειδή έγινε κατάχρησή τους από τους ποιητές: πρέπει να μεταφερθούν από τους ποιητικούς *μύθους* στους φιλοσοφικούς *λόγους*⁶³.

Στη σκέψη και την πρακτική του Πλήθωνος η αποκατάσταση του ελληνικού πλατωνισμού (εις βάρος του χριστιανικού αριστοτελισμού)⁶⁴ αποτελεί μια λογική

59. Ενδιαφέρουσα για το θέμα στην Ύστερη Αρχαιότητα είναι η μελέτη του Millar 1997.

60. Τα σχετικά κείμενα σχολιάζουν ο Angelou 1996 και ο Vryonis 1991, 9-12.

61. *Νόμοι*, Γ, 43 *Έπινομίς*, (Alexandre, 256).

62. *Νόμοι* Γ, 33 (Alexandre, 242): *ὄν γε ἡμεῖς πατρίῳ φωνῇ Δία καλοῦμεν*. Οι εθνικοί της Ύστερης Αρχαιότητας θεωρούσαν ότι *οὐδὲν διαφέρειν Δία Ὑμιστον καλεῖν ἢ Ζῆνα ἢ Ἄδωναῖον ἢ Σαβαῶθ ἢ Ἄμοῦν [...]* ἢ *Παπαῖον*, όπως συνοψίζει ο Κέλσος στον *Ἀληθῆ λόγον* και παραθέτει ο Ωριγένης, *Κατὰ Κέλσον* V.41.13-15· πρβ. V.45-46 (Borget 1968). Ο Πλήθων προχωρά ένα βήμα παραπέρα: εφόσον δεν υπάρχει διαφορά, ας επιλέξουμε την πιο κατάλληλη ονομασία, που «τυχαίνει» να είναι η ελληνική.

63. *Νόμοι* Γ, 32 (Alexandre, 130).

64. Ο Masai (1956, 284) είχε ήδη παρατηρήσει τη βασική αυτή αντίθεση στην οποία στοιχίστηκαν ο Πλήθων και ο Σχολάριος, αντίστοιχα. Βλ. και Δέδες 1976, 428. Η αντίθεση του Πλήθωνος στον σημαντικότερο (ή τουλάχιστον στον πιο ισχυρό) χριστιανό εκπρόσωπο του αριστοτελισμού, τον Σχολάριο, ήταν τόσο μεγάλη, που μοιάζει προθύμως να δεχθεί ότι ο πλατωνισμός συνάδει με τον Χριστιανισμό περισσότερο από τον αριστοτελισμό του αντιπάλου του, στο *Περί ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται* (Lagarde 1973). Και δεν έχει άδικο ο Πλήθων στην εκτίμησή του ότι ο Σχολάριος έρχεται σε αντίθεση με την πρόωμη χριστιανική προτίμηση στον Πλάτωνα: βλ. αναλυτικά Karapanolis (2002, 257-258), όπου σωστά τονίζονται και τα φιλοσοφικά κίνητρα της διαμάχης. Τη συζήτηση για τις πιθανές πηγές της προσωπικής αυτής διαμά-

και μια ιστορική, και μάλιστα επιτακτική, αναγκαιότητα. Το αίτημα του Πλήθωνος είναι, τελικά, πολιτικό: «πρέπει να επανορθώσουμε τα σφάλματά μας έναντι του θεού, γιατί αλλιώς δεν υπάρχει ελπίδα να σωθούμε ως έθνος»⁶⁵. Η στενή σύνδεση θρησκείας και έθνους αναδεικνύεται λίγο πριν από την άλωση της Κωνσταντινούπολης σε κεντρικό άξονα της πολιτικοκοινωνικής και ιδεολογικής αναδιάρθρωσης του Ελληνισμού. Και την προτείνει όχι κάποιος χριστιανός, όπως θα μας έκαναν να υποθέσουμε νεώτερα ερμηνευτικά σχήματα ή ιδεολογήματα, αλλά ο σφοδρότερος πολέμιος του Χριστιανισμού, ο Πλήθων, ο οποίος «συγκλονίζεται από την ταύτιση του Ισλάμ με ένα ορισμένο έθνος, των Τούρκων, — γεγονός που σήμαινε τον αφελληνισμό των εξισλαμισμένων περιοχών»⁶⁶.

Η θρησκεία του Πλήθωνος είναι, οφείλει να είναι, φιλοσοφικά μια φυσική θρησκεία, εντός των ορίων του λόγου: βασισμένη στον λόγο, το *κράτιστον καὶ θεότατον κριτήριο*⁶⁷, στις «κοινές έννοιες», στα «κοινά αξιώματα»⁶⁸, με αποστολή καθαρά ψυχολογική και ηθική. Αντίθετα προς τον εκλογικευμένο Χριστιανισμό των φιλοσόφων του 18ου αιώνα, η προτεινόμενη φυσική θρησκεία δεν βλέπει αρνητικά την εκκλησία (μια νέα όμως εκκλησία) και δεν υποβαθμίζει τα στοιχεία της πίστης και της λατρείας. Η τελευταία όμως πρέπει να γίνει κατανοητή στο πλαίσιο και της πληθωνικής αντίληψης για την άτρεπτη ειμαρμένη. Η έμφαση που δίνει η θρησκεία στην ηθική φαίνεται στον διδακτισμό της, τόσο έντονο ακόμη και στους ύμνους που συνθέτει ο Πλήθων για τους θεούς, δίχως ίχνος μυστικής έκφρασης ή εμπειρίας. Θα είναι ο παιδαγωγός των αδύναμων πνευμάτων, αυτών που δεν μπορούν να ανυψωθούν στις ακρόρειες της φιλοσοφίας⁶⁹. Θα είναι, ταυτόχρονα, και μια εθνική θρησκεία, που θα αντικαταστήσει τον Χριστιανισμό, θα διαδοθεί και θα παίξει τον ρόλο της κυρίαρχης αυτοκρατορικής ιδεολογίας (όπως λ.χ. συνέβη τον 4ο αιώνα με τη θεωρία του Ευσεβίου Καισαρείας): θα δημιουργήσει τον συνεκτικό ιστό της ελληνικής πολιτείας και θα αποβεί ένας ιδεολογικός παράγοντας ζωτικός και ικανός να ανασχέσει το «ιδιαιτέρα ζωτικό και ταχέως εξαπλωνόμενο» Ισλάμ⁷⁰. Ο πολιτικός ρόλος της θρησκείας δεν είναι, ασφαλώς, κάτι καινοφανές στο ορθόδοξο Βυζάντιο, αλλά το παράδειγμα του Πλήθωνος έχει λάβει σοβαρά υπόψη του και την ώσμωση θρησκείας και πολιτικής στα ισλαμικά κράτη, όπου η ορθή —όπως δέ-

χης προχωρά παραπέρα ο Δημητράκοπουλος (2001): εδώ η περί τον Αριστοτέλη αντίθεση ανάγεται εν μέρει στην ερμηνεία του Θωμά Ακινάτη (Ευχαριστώ τον Λ. Μπενάκη για την υπόδειξη του τελευταίου άρθρου.)

65. *Πρός τὸ ὑπέροχον λατινικὸν δόγματος βιβλίον* (PG 160, 980BC. Alexandre, 311). Δέδες 1976, 424.

66. Δέδες 1976, 427.

67. *Νόμοι* Α, 2, (Alexandre, 34). Στοιχεία αυτής της φυσικής θρησκείας πρέπει να περιέχονται στο έργο *Περί θεῶν φυσικαὶ ἀποδείξεις*, το οποίο η έρευνα θεωρεί ανέκδοτο, ψευδεπίγραφο ή και χαμένο. Βλ. το σύντομο σημείωμα στην PG 160, 785-6. Masai και Masai 1954, 550-1. Dedes 1981, 79. Tambrun-Krasker 1987, xxiii. Για τον χαρακτήρα της θρησκείας αυτής βλ. Masai 1956, 270 κε.

68. Masai 1956, 115-130. Μπαρτζελιώτης 1980, 43 κε.

69. Masai 1956, 276.

70. Dedes 1986, 375.

χεται ο Πλήθων—πίστη (λ.χ. στη θεϊκή ειμαρμένη) έχει οδηγήσει σε θεαματικά ιστορικά αποτελέσματα⁷¹.

VII

Ας επιστρέψουμε στο λαλούν σύμβολο αυτής της θρησκείας. Το πρότυπο της παντοκρατορίας του Διός νομιμοποιεί στο πολιτικό επίπεδο το μοναρχικό πολίτευμα. Ο Ζεὺς είναι ο κράτιστος και ο ίδιος ο νόμος, ο *θεσμός*⁷². Οι λόγοι που ο Πλήθων προκρίνει αυτό το πολίτευμα είναι πολλοί. Πρώτα πρώτα η μοναρχία, αντίθετα προς την ολιγαρχία και τη δημοκρατία (τις οποίες συνεξετάζει, ακολουθώντας μια παλαιά γνωστή παράδοση), θεωρείται το *κράτιστον* πολίτευμα (α) γιατί έχει τους άριστους συμβούλους και στηρίζεται στους νόμους⁷³· άρα είναι δύναμη κοινωνικής αναμόρφωσης, στο μέτρο που ο ηγεμόνας οφείλει να ενεργεί ως νομοθέτης⁷⁴. Επιπλέον, (β) γιατί υπάρχει ο *consensus omnium*, η συναίνεση από όλους, δηλ. *τούς τὰ βέλτιστα φρονοῦντας*, μια έκφραση που επαναλαμβάνει ο Πλήθων αναφερόμενος στους αρχαίους σοφούς. Τέλος, (γ) ενόψει των ιστορικών συνθηκών, μόνο ένα τέτοιο πολίτευμα μπορεί να προσφέρει ασφάλεια και να έχει αποτελεσματικότητα⁷⁵: λ.χ. μόνο ένας αυτοκράτορας μπορεί να συσπειρώσει τους Έλληνες κατά των Τούρκων.

Δεν είναι, ωστόσο, αποκλειστικά οι ιστορικές συνθήκες που επιβάλλουν την προτίμηση της μοναρχίας (που, επιπλέον, είναι και το κυρίαρχο πολίτευμα της εποχής), ούτε ασφαλώς η λιγότερο ή περισσότερο ακριβής γνώση του *Πολιτικοῦ* του Πλάτωνος⁷⁶. Η στάση του Πλήθωνος στηρίζεται στις οντολογικές του αρχές και αιτιολογείται από μιαν αντίληψη, η οποία πηγάζει από την ελληνοιστική πολιτική θεωρία και με ενδιάμεσο τη μέση πλατωνική αντίληψη για τον ηγεμόνα αναδιατυπώθηκε από τους βυζαντινούς⁷⁷. Πρόκειται για την αντίληψη ότι ο βασιλεύς είναι μίμημα του Θεού και

71. Τα διδάγματα από τους Τούρκους: *Συμβουλευτικός* 117-118· βλ. και Masai 1956, 71. Prodrómides 1996, 271.

72. Πρβ. Couloubaritsis 1997, 132.

73. *Συμβουλευτικός* 119.3-5. Ο Νικολάου (21989, 78-86) συζητά τον *consensus omnium* ως κριτήριο για την αλήθεια μιας άποψης.

74. Πρβ. Peritore 1977, 178.

75. *Συμβουλευτικός* 114.2-3.

76. Η Νικολαΐδου-Κυριανίδου 1992, 400-1 (ακολουθώντας τον Masai 1956) υποστηρίζει ότι ο Πλήθων δείχνει προτίμηση στη μοναρχία όχι επειδή είναι αναγκασμένος από τις ιστορικές συνθήκες της εποχής του, αλλά επειδή εμπνεύστηκε από τον *Πολιτικό* (292d-303b) του Πλάτωνος. Το αν ο Πλήθων γνώριζε (όπως επιχειρηματολογεί η ίδια) ή όχι (όπως πιστεύει ο Νικολάου 21989, 77) το συγκεκριμένο χωρίο του Πλάτωνος αφορά περισσότερο την εύρεση μιας πιθανής πηγής της πληθώνειας διατύπωσης και δεν αρκεί για να δικαιολογήσει μια πολιτειακή αξιολόγηση. Εξάλλου η ίδια λίγο παρακάτω (403) δέχεται εν γένει τις επιφυλάξεις του Νικολάου ως προς τη δυνατότητα καθορισμού της ακριβούς γνώσης των πλατωνικών κειμένων, για να καταλήξει (403-404) στη μεταφυσική δικαιολόγηση.

77. Τη διαδρομή και την ανέλιξη της ιδέας αυτής έχει παρακολουθήσει προσεκτικά και έχει εκθέσει αναλυτικά ο Dvornik 1966, 1: 205 κε., 241 κε., 2: 611 κε.

ότι το «επίγειο» πολίτευμα αποτελεί εικόνα της απόλυτης μοναρχίας του Διός: *εἷς κοίρανος ἔστω*, όπως παραθέτει ο Πλήθων από τον Όμηρο, μέσω του Αριστοτέλη⁷⁸.

Αυτή η απόλυτη μοναρχία συμβιβάζεται, όμως, με τον πολυθεϊσμό, ή μήπως ταιριάζει καλύτερα στον χριστιανικό μονοθεϊσμό; Φτάνει να θυμηθούμε το κλασικό χωρίο του Ευσεβίου: *μοναρχία δὲ τῆς πάντων ὑπέγκειται συστάσεώς τε καὶ διοικήσεως ἀναρχία γὰρ μᾶλλον καὶ στάσις ἢ ἐξ ἰσοτιμίας ἀντιπαρεξαγομένη πολυαρχία. Διὸ δὴ εἷς θεὸς [...] εἷς βασιλεύς*⁷⁹.

Να το τελευταίο μας ερώτημα: μονοθεϊσμός ή πολυθεϊσμός στον Πλήθωνα; Η απάντηση μοιάζει αυτονόητη και το δίλημμα πλαστό, τη στιγμή που όλοι σχεδόν συνδέουμε με σχέση αμφιμονοσήμαντη τον Ελληνισμό και τον πολυθεϊσμό (όπως και τον Χριστιανισμό με τον μονοθεϊσμό). Ήδη στον 4ο αιώνα ο Ευσέβιος, ο οποίος εισήγαγε το μοναρχικό ιδεώδες στη χριστιανική σκέψη και θεμελίωσε τη βυζαντινή αυτοκρατορική ιδεολογία, τόνιζε το ασυμβίβαστο της μοναρχίας προς τον πολυθεϊσμό των εθνικών⁸⁰. Έτσι, στο ίδιο σχήμα, η εξελικτική μετάβαση από τον πολυθεϊσμό στον μονοθεϊσμό αντιστοιχεί στην (αλλά και εννοείται από τη) μετάβαση από την πολυαρχία στον μονοθεϊσμό. Τα πράγματα είναι αρκετά διαφορετικά, γιατί υπάρχει παγανιστικός μονοθεϊσμός — αλλά αυτό είναι ένα τεράστιο θέμα για να συζητηθεί εδώ.

Στο φιλοσοφικό επίπεδο, ο Πλήθων θέλει έναν θεό, ο οποίος να ξεχωρίζει από τους άλλους, κυρίαρχο και παντοδύναμο, ταυτισμένο με το είναι και παραγωγό και κυβερνήτη όλων των άλλων έξω από αυτόν. Γι' αυτό και ασκεί κριτική στον αριστοτελικό θεό, το *πρῶτον κινῶν ἀκίνητον*, το οποίο ερμηνεύει —αντίθετα από τον Σχολάριο— ως αποκλειστικά τελικό αίτιο και αδιάφορο προς τον κόσμο⁸¹.

Αντίστοιχα, στο μυθολογικό επίπεδο η πρωτοκαθεδρία του Δία είναι αναμφισβήτητη: δεν χρειάστηκε να επικρατήσει μετά από αγώνα με τους Τιτάνες ή άλλους θεούς. Στο ανώτατο επίπεδο ο θεός δεν είναι μόνο ένας, είναι το Εν: ενιαίος και απλός. Ο Πλήθων τονίζει ότι *οἱ περὶ Πλάτωνα τὸ μὲν ὑπερούσιον ἐν ἄκρως ἐν εἶναι τίθενται, οὔτε οὐσίαν αὐτοῦ, οὔτε δύναμιν, οὔτε ἐνεργείαν διακρίνοντες*⁸². Αυτή η ενότητα του θείου κινδυνεύει από τη διάκριση που τονίζουν οι ησυχαστές μεταξύ ουσίας και ενέργειας. Και ένας διχασμός, όπως ίσως και αυτός της ησυχαστικής έριδας, που τον απόηχό της γνώρισε ο Πλήθων, είναι πάντοτε επικίνδυνος: αναρριεί την ίδια την έννοια του ενός θεού και, γεννώντας τη διαφωνία (ανάμεσα στις δύο εκκλησίες), υπονομεύει την κοινή στάση απέναντι στον κοινό εχθρό. Κατά τον Πλήθωνα ο

78. *Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται* 2 (Lagarde 1973, 324.23-25). Blum 1987, 263. Νικολάου²1989, 86. Νικολαΐδου-Κυριανίδου 1992, 403-404.

79. *Εἰς Κωνσταντῖνον τριακονταετηρικός* 3.6.1-4 (Heikel 1902). Για το ευρύτερο πλαίσιο της κυρίαρχης ιδεολογίας βλ. Beck 1990, 105-115.

80. Βλ. Farina 1966, 199 κ.ε., 132 κ.ε. Barnes 1981. Ας σημειωθεί ότι ο Azkoul (1971) αντιπαραθέτει την πολιτική σκέψη των Πατέρων στην πολιτική θεολογία του Ευσεβίου.

81. *Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται* 1-2 (Lagarde 1973, 321.23-323.4). Βλ. Μπαρτζελιώτης 1980, 105 κ.ε.

82. *Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται* 9 (Lagarde 1973, 326.31-33).

χριστιανικός μονοθεϊσμός δεν είναι τόσο αυστηρός όσο φαίνεται, γιατί δεν τον διασώζει η μοναρχία του Πατρός στο εσωτερικό της θεότητας. Χρειάζεται μία τάξη, δηλαδή μία ιεραρχία, στην οποία η διαβάθμιση θα σημαίνει ουσιαστική διάκριση και όχι, όπως στη χριστιανική τριάδα, ουσιαστική ταυτότητα. Τη λύση την προσφέρει η νεοπλατωνική τριάδα και, γενικότερα, η *έλληνική θεολογία: ἓνα θεὸν τὸν ἀνώτατον καὶ ἄτομον ἐν καὶ ἔπειτα πλείους αὐτῆ παῖδας διδοῦσα, προὔχοντάς τε ἄλλους ἄλλων καὶ ὑποδεεστέρους [...] ὁμως οὐδένα αὐτῶν τῷ πατρὶ ἴσον ἢ γοῦν παραπλήσιον ἄξιον εἶναι*⁸³.

Στην προοπτική αυτή μπορεί να γίνει κατανοητή ακόμη και η υπεράσπιση της ορθόδοξης θέσης για το *filioque* στη Σύνοδο της Φερόραας. Αρνούμενος ο Πλήθων τη λατινική ερμηνεία για τον Υιό ως αιτία εκπόρευσης του Αγίου Πνεύματος, ουσιαστικά αρνείται την ύπαρξη ενδιάμεσων δημιουργικών αιτιών εκτός Θεού — κάτι που ταιριάζει με το δικό του θεολογικό σχήμα. Υποστηρίζοντας, επομένως, την ορθοδοξία, ο Πλήθων υποστηρίζει τη δική του ετεροδοξία.

Η οντολογική ιεράρχηση συνεπάγεται διαφορετικά επίπεδα τελειότητας: όσο κατεβαίνουν τα επίπεδα, τόσο οι ιδέες απομακρύνονται από την τελειότητα. Κατ' αναλογία, στο μυθολογικό επίπεδο όσο προχωράμε από τα πρεσβύτερα παιδιά στα νεώτερα και από τα νόμιμα στα παράνομα, τόσο περιορίζονται οι δυνάμεις και οι αρμοδιότητές τους. Όλα εξαρτώνται από τη βούληση του θεού, όχι όμως την ελεύθερη βούληση του χριστιανικού θεού που καθιστά δυνατή την ενδεχομενικότητα του ίδιου του κόσμου, αλλά την αναγκαία ενέργεια της υπέρτατης αρχής, την αναγκαιότητα καθ' εαυτή.

Στο καθεστώς του ενός θεού και στη ζωή των θεών η υπακοή στον αυθέντη είναι απόλυτη και η επικράτηση της *εὐνομίας* πλήρης⁸⁴. Είναι ενδιαφέρον ότι ακόμη και «ο μόνος βυζαντινός που έθεσε υπό ερώτηση την κληρονομημένη ιδεολογία, την έννοια μιας θεοκρατικής κοινωνίας»⁸⁵ εγκαθιδρύει ένα πολίτευμα που είναι ασφαλώς θεοκρατικό και μοιάζει απολυταρχικό και πολύ πιο σκληρό σε αρκετές νομοθετικές ρυθμίσεις του⁸⁶.

Ο υπερτονισμός της υπερβατικότητας της πρώτης αρχής, δηλ. της απομάκρυνσής της από τον κόσμο, θα συνεπαγόταν, αναλογικά, την απόσυρση του βασιλιά στα ενδότερα των ανακτόρων και την αποδέσμευση διαλυτικών δυνάμεων. Στον *Συμβουλευτικό* που απευθύνει στον Δεσπότη Θεόδωρο ο Πλήθων επισημαίνει ότι η Πελοπόννησος (το Δεσποτάτο) χρειάζεται ενισχυμένη κεντρική εξουσία απέναντι στις διεκδικήσεις των τοπικών γαιοκτημόνων, των *δυνατῶν* που είχαν ηττηθεί από τον Μανουήλ. Το ανώτερο κοινωνικό στρώμα στο οποίο ανήκει ο Πλήθων⁸⁷ έχει συμφέρον να ενισχύσει τη θέση του δίπλα στον ηγεμόνα — και ασφαλώς τον ίδιο τον ηγε-

83. *Πρὸς τὸ ὑπὲρ τοῦ λατινικοῦ δόγματος βιβλίον* (PG 160, 976 AB, Alexandre, 302).

84. *Νόμοι Α*, 5 (Alexandre, 50).

85. Όπως τον θεωρεί ο Nicol 1979, 117.

86. Βλ. ενδεικτικά Τουρτόγλου 1990.

87. Βλ. Σμαρνάκη 1998, 234.

μόνα, στη σύγκρουσή του με την αριστοκρατία, ακόμη και στον συμβιβασμό τους. Επομένως, η διοικητική ομάδα στην πολιτειακή δομή είναι αναγκαία όσο και η ενεργοποίηση των ενδιάμεσων στην οντολογική δομή: η ιεράρχηση των θεοτήτων κρατά την απόσταση από το Εν και δεν επιτρέπει να καταλήξουμε στο νεοπλατωνικό *ἐξαίφνης* ή στην ησυχαστική άμεσηθέαση του ακτίστου θείου φωτός, και παράλληλα επανασυνδέει κάθε πλευρά της ζωής με το θεϊκό στοιχείο.

Η ύπαρξη ενός μονιστικού πολυθεϊσμού στον Πλήθωνα μοιάζει βέβαια. Μπορούμε να προχωρήσουμε ακόμη παραπέρα; Ας συνεχίσουμε, εκμεταλλευόμενοι μια δική του θέση. Μιλώντας για την ύπαρξη των θεών ο Πλήθων διακρίνει τρεις βασικές αντιλήψεις⁸⁸:

- (α) υπάρχει ένας και μόνο θεός,
- (β) υπάρχουν πολλοί θεοί ίδιοι ως προς τη θεϊκή τους φύση, και
- (γ) υπάρχει ένας μέγιστος αρχηγός θεός και άλλοι υποδεέστεροι.

Είναι προφανές ότι ο Πλήθων δεν θέλει έναν μόνο θεό, ακριβώς επειδή θεωρεί ότι έτσι το χάσμα μεταξύ του υπερβατικού και της εμμένειας καθίσταται αγεφύρωτο. Ταυτόχρονα, όμως, εξίσου ανεπαρκή κρίνει έναν αδιαφοροποίητο πολυθεϊσμό, γιατί έτσι χάνεται η οντολογική προτεραιότητα και η απόλυτη κυριαρχία του Ενός απέναντι στα *άλλα*, καθώς και η επικοινωνία μεταξύ των οντολογικών βαθμίδων της πραγματικότητας. Στον Πλήθωνα το ιεραρχικά δομημένο κοσμολογικό και οντολογικό σχήμα (παραγωγής εννοιών και επιπέδων πραγματικότητας: Εν, ψυχή, κόσμος, ενέργεια κτλ.) αντιστοιχεί, χάρη στην εφαρμογή μιας “πρακτικής του μύθου”, σε μια καινούργια μυθολογία, που επέχει θέση οχήματος για την εκλαΐκευση των φιλοσοφικών ιδεών.

Σε μια τέτοια ιεραρχική μεταφυσική, που διασφαλίζει τη σχέση αισθητών και νοητών, θέλει να θεμελιώσει τον δικό του ανθρωπισμό. Εγγύηση για την αλήθεια των μεταφυσικών του προτάσεων ο Πλήθων θεωρεί τον λόγο (την αναζήτηση και παραγωγή κανόνων) και την αρχαία ελληνική σοφία, συνδυάζοντας τον ορθολογισμό με μιαν ιδιόμορφη παραδοσιακή αριστοκρατία.

Ουσιαστικά ο πολυθεϊσμός του Πλήθωνος δεν αποκλείει τον πυρήνα του μονοθεϊσμού. Αν αναγνωρίζει σε πολλά όντα ένα είδος θεότητας (δηλαδή μια φύση ανώτερη από την ανθρώπινη), δέχεται ωστόσο την ενότητα όλων στην πρώτη τους αρχή και αιτία, τον Δία. Όλες οι άλλες θεότητες αποτελούν ένα είδος εκδήλωσης της ουσίας ενός θεού που ταυτίζεται με το Είναι.

Η ύπαρξη λατρείας των ενδιάμεσων θεοτήτων ίσως δεν μας διευκολύνει να χαρακτηρίσουμε ενοθεϊστικό το σύστημα του Πλήθωνος, όμως, από την άλλη, δεν αντιβαίνει την πίστη στον έναν Θεό. Αν αυτή η λατρεία μπορεί να θεωρηθεί αναγνώριση της ιεραρχικής τάξης που επέβαλε ο Θεός στον κόσμο, είναι τελικά ένας τρόπος να λατρευτεί ο ίδιος ο Θεός, το κατ’ εξοχήν ον, το ύψιστο Εν⁸⁹.

88. *Νόμοι* Α, 1 (Alexandre, 24).

89. Αντίστοιχο προβληματισμό για την Ύστερη Αρχαιότητα βλ. στον σημαντικό τόμο Athanassiadi και Frede (επιμ.) 1999, ιδίως 41 κε.

Τι είδους Δίας είναι, τελικά, αυτός; Ο Πλήθων αντλεί από την αρχαιοελληνική μυθολογία το μοντέλο της γενεαλογίας και της συγγένειας (πατήρ-υιός, πρεσβύτερα-νεότερα τέκνα), δεν κρατά όμως τα περισσότερα στοιχεία της. Υιοθετεί τα τριαδικά σχήματα παραγωγής από την ουσία, μια νεοπλατωνική κληρονομιά επηρεασμένη ίσως και από τον Χριστιανισμό.

Ο Ζευς είναι ένας θεός παντοδύναμος, όχι προσωπικός, υπερβατικός αλλά και πολύ μακριά από τον κόσμο: δεν εμπλέκεται ο ανώτατος θεός στη δημιουργία, έχει θεσπίσει όμως την αναγκαιότητα και την πρόνοια του κόσμου. Τόσο στο μεταφυσικό όσο και στο πολιτικό επίπεδο εναρμονίζονται η πρωτοκαθεδρία του Ενός (Ζευς – μονάρχης) και η ιεραρχική ενεργοποίηση των ενδιάμεσων (πλουραλισμός/πολυθεϊσμός – ανώτερα κοινωνικά στρώματα). Έτσι διασφαλίζεται η επικοινωνία όλων των επιπέδων και η ενότητα του σύμπαντος, χωρίς να καταλήγουμε σε μια νεοπλατωνική ή χριστιανική διαλεκτική, που παραπέμπει σε ένα ανώτερο και τελικά απροσπέλαστο από τον λόγο επίπεδο γνώσης ή ένωσης με το υπερβατικό. Τα *άλλα* έχουν την τελική αναφορά τους στο *Έν*, κάτι που αποτελεί πυρηνικό στοιχείο κάθε ενολογικής σκέψης.

Είναι, τέλος, ένας φιλοσοφικός, ορθολογικός, πολιτικός θεός, που φιλοδοξεί να αντικαταστήσει την κρατούσα πολιτική ορθοδοξία του Βυζαντίου. Χρησιμοποιώντας θεομορφικά σύμβολα ο Πλήθων παρουσιάζει μια συνολική φιλοσοφική λύση του κοσμολογικού και ανθρωπολογικού προβλήματος, προτείνοντας ένα πολιτισμικό πρότυπο, που θεωρεί νόμιμο ιστορικά και μόνη λύση για την αναγέννηση του Ελληνισμού⁹⁰.

VIII

Αν το κείμενο που παρουσίασε στην Ιταλία ο Πλήθων σχετικά με τις διαφορές μεταξύ Πλάτωνος και Αριστοτέλη, μολονότι ίσως εντυπωσίασε δεν μπόρεσε να επηρεάσει γιατί υπερέβαινε τη φιλοσοφική παιδεία των εκεί ουμανιστικών κύκλων, ο αναμφισβήτητος “ενοθεϊστικός” παγανισμός του ήταν τόσο ιδιόμορφος και υπερέβαινε την τότε θρησκευτική ανεκτικότητα που ουσιαστικά δεν τον ακολούθησε κανένας από τους στοχαστές της Αναγέννησης, οι οποίοι ερωτροπούσαν με τον παγανισμό, αλλά δεν εγκατέλειψαν τον Χριστιανισμό⁹¹.

Εξάλλου ο υποτιθέμενος κύκλος των πιστών του (η λεγόμενη «φρατρία του Μυστρά»), έστω κι αν νοηθεί ως μικρή ομάδα μνημένων εκλεκτών, ως θρησκευτική

90. Πρβ. Μπενόκης 1988. Prodromides 1996, 274. Μια υπερθετική εκτίμηση για έναν εναλλακτικό «ολοκληρωτικό ελληνισμό» του Πλήθωνος κάνει ο Toynebee (1992, 392-424).

91. Την ανατροπή του στερεότυπου περί «παγανιστικής Αναγέννησεως», μιας ακόμη κληρονομιάς του 19ου αιώνα, περιγράφει ιστοριογραφικά ο Monfasani (1992, 45-47): βλ. και Kristeller 1968. Ο Tardieu (1987, 164) θυμίζει το πολλαπλό είδωλο του Πλήθωνος κατά την Αναγέννηση: ο βλάσφημος ειδωλολάτρης του Σχολάρου, ο γοητευτικός αρχαιολάτρης των λογίων και ο στρατευμένος φιλόσοφος κατά του αριστοτελικού χριστιανισμού και του θωμισμού.

σέκτα, δεν άφησε ίχνη που να την καθιστούν πιθανή⁹², ενώ η επίδραση των θρησκευτικών αντιλήψεων του Πλήθωνος στον Ιουβενάλη (τον μόνο βεβαιωμένα διωχθέντα και εκτελεσθέντα νεοπαγανιστή), τον Δημήτριο Καβάκη ή τον Μιχαήλ Αποστόλη δεν πιστοποιούνται⁹³.

Σε μια επιστολή του (1451-52) ο Σχολάριος μιλά σαν να είχαν επικρατήσει οι ιδέες του Πλήθωνος⁹⁴. Αυτή η εικόνα που παρουσιάζει είναι σκοπίμως υπερβολική: τόσο για να διεκτραγωδήσει μια κατάσταση στην οποία θα μπορούσε να γίνει αποδεκτή ακόμη και η θανάτωση του Ιουβενάλη (πόσο μάλλον, λίγα χρόνια αργότερα η καύση του χειρογράφου των *Νόμων*) όσο και επειδή — δεν πρέπει να το ξεχνάμε — εντάσσεται στις θεολογικές ερμηνείες της παρακμής του γένους και της θείας τιμωρίας με όργανο την τουρκική δύναμη. Αμφίβολο είναι κατά πόσο και η περί ελληνικού έθνους αντίληψη του Πλήθωνος επέδρασε άμεσα στους συγχρόνους του — εκτός από μια μικρή μερίδα λογίων, που έτσι κι αλλιώς δεν έμεινε στις τουρκοκρατούμενες περιοχές⁹⁵.

Μπορεί ο Γεννάδιος πριν από πεντακόσια πενήντα χρόνια να θριαμβολογούσε δίπλα στη στάχτη των καμμένων *Νόμων* του Πλήθωνος ότι «τώρα μόνο σε καμία γωνία και στο σκοτάδι λίγων πολυθειστών συζητούνται τα επιχειρήματα του Πλήθωνος, γιατί τώρα όλος ο κόσμος πιστεύει στον Θεό και ότι είναι ένας»⁹⁶. Σήμερα οι θέσεις του Πλήθωνος συζητούνται όχι μόνο από τους πολυθειστές και ανεξάρτητα από το αν όλος ο κόσμος συμμερίζεται την πίστη του Γενναδίου. Πιο διορατικός (;) ο μυθιστοριογράφος, ο Παπαδιαμάντης εν προκειμένω, αποδίδει στον Πλήθωνα τη δική του πεποίθηση⁹⁷: *Και όμως ήτο εύφυής, και ήδύνατο να προΐδη ότι η θρησκεία του Χριστού δέν ήδύνατο να αντικατασταθῆ δι' άλλης θρησκείας, πλὴν τῆς ἐλλείψεως πάσης θρησκείας, ὅπως καὶ συνέβη ἐπὶ τῶν ἡμερῶν ἡμῶν.*

92. Κυρίως ο Masai 1956, 300-314 (πρβ. Alexandre 1858, lxxii. Schultze 1874, 52), υποστήριξε ότι ο Πλήθων δραστηριοποιήθηκε έντονα και δημιούργησε ένα είδος μυστικής οργάνωσης. Ήδη ο I. Μαμαλάκης (1961, 374 κ.) άσκησε κριτική στην άποψη αυτή του Masai. Βλ. και Monfasani 1992.

93. Για τον Ιουβενάλη: Γεννάδιος, *Τῶ Μανουήλ Ῥασιῶ τῶ Οἰσιῆ* (Αἰνιγες, IV, 476-489). Masai 1956, 300-305. Medvedev 1991. Ο συσχετισμός της ηλιολατρίας του Καβάκη με μίαν αντίστοιχη του Πλήθωνος δεν ευσταθεί, γιατί απλούστατα δεν υπάρχει στον τελευταίο, όπως έδειξε ο Medvedev (1985). Τέλος, ως προς τον Μιχαήλ δεν είναι επαρκές επιχείρημα υπέρ του υποτιθέμενου παγανισμού του η ψυχική δόνηση που αναφέρει σε επιστολή του (Alexandre 1858, 372-375) ότι αισθάνθηκε, όταν βρήκε χειρόγραφα αρχαίων φιλοσόφων στην Κρήτη ή βλέποντας αγάλματα και εθνικά ιερά.

94. Αἰνιγες, IV, 480.8-11: *ἡ πίστις καταπεφρόνηται ἀπιστία πάντα δεινῆ τοῖς μὲν ἑλληνισμός, τοῖς δὲ αὐτοματισμός τε καὶ ἀθεΐα, τοῖς δὲ ἀδιαφορία καὶ ἀμανορία περὶ τὴν πίστιν καὶ τῶν πατρικῶν ὄρων ἀποστασία καὶ ὅλως δυσσέβεια ἐνεβάκχευσε.*

95. Όχι τόσο λίγο όσο θέλει ο Mango (1965), που εκτιμᾷ ως απλή ρητορεία τις εκφράσεις περί *ἑλληνισμοῦ* στους τελευταίους αἰῶνες του Βυζαντίου. Το ίδιο ακραία είναι και η θέση του Τσάκωνα (1957, 94-95), ότι χωρίς τον Πλήθωνα δεν θα υπήρχαν «η εθνική εγρήγορηση και η νεοελληνική εθνική συνείδηση». Ο Μπαρτζελιώτης (1989, 47), που παραθέτει και κρίνει ως «ίσως υπερβολική» την άποψη αυτή, καταγράφει στοιχεία που πιστεύει ότι δείχνουν την αποφασιστική συμβολή του Πλήθωνος στη νεοελληνική συνείδηση. Ο Zakythinos (21975, 375) είχε ήδη ορθά καταλήξει ότι το έργο του Πλήθωνος δεν βρήκε μιμητές. Βλ. και Μπενάκη 2003.

96. *Κατὰ ἀθέων* (Αἰνιγες, IV, 181.7-10, Alexandre, 443).

97. *Η Γυφτοπούλα*. Στο: Τριανταφυλλόπουλος 1981, 467.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Βακαλόπουλος, Α. 1974. *Ιστορία του Νέου Ελληνισμού*, 1. Θεσσαλονίκη.
- Βασιλάρος, Γ. 1992. Η ελληνική μυθολογία στο έργο του Γεωργίου Γεμιστού Πλήθωνος. *Βυζαντινά Μελέται* 4: 646-671.
- Γλύκατζη-Αρβελέρ, Ε. 1977. *Η πολιτική ιδεολογία της βυζαντινής αυτοκρατορίας*, μτφ. Τ. Δρακοπούλου. Αθήνα: Αργώ.
- Δέδες, Δ. 1976. Θρησκεία και πολιτική κατά τον Γεώργιο Γεμιστό Πλήθωνα. *Φιλοσοφία* 5/6 (1975-76): 424-441.
- Δημητρακόπουλος, Γ. 2001. Ο αντι-πληθωνισμός του Γεωργίου Σχολαρίου-Γενναδίου Β' ως ρίζα του φιλοθωμισμού του και ο αντι-χριστιανισμός του Γεωργίου Γεμιστού-Πλήθωνος ως ρίζα του αντι-αριστοτελισμού του. Στο: *Πρακτικά Α' Επιστημονικής Συνάντησης «Βυζάντιο, ο κόσμος του και η Ευρώπη»*, Μυστράς 26-28.5.2000. Αθήνα-Μυστράς, 109-127.
- Δώδου, Α. 1987. Οι θεολογικές και θρησκευτικές αντιλήψεις του Γεωργίου Γεμιστού-Πλήθωνος. Στο: *Πλατωνισμός και αριστοτελισμός κατά τον Πλήθωνα: Μελέτες από το Διεθνές Συμπόσιο Σπάρτης 1985*. Αθήνα: Ίδρυμα Ερεΐνης και Εκδόσεων Νεοελληνικής Φιλοσοφίας, 145-153.
- Ζούμπος, Α. 1992. Γεώργιος Γεμιστός-Πλήθων: Ο Ιουλιανός του 15ου αιώνα. Στο: *Αφιέρωμα εις τον Κωνσταντίνον Βαβούσκον*, 5. Θεσσαλονίκη: Σάκκουλας, 17-22.
- Καζάτζης, Ν. 1903. *Γεώργιος Γεμιστός Πλήθων και ο κοινωνισμός κατά την Αναγέννησιν*. Αθήνα.
- Λάμπρου, Σ. 1926. *Παλαιολόγεια και Πελοποννησιακά*, 3. Αθήνα.
- Λάμπρου, Σ. 1930. *Παλαιολόγεια και Πελοποννησιακά*, 4. Αθήνα.
- Μαμαλάκης, Ι. 1939. *Γεώργιος Γεμιστός-Πλήθων* (Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie 32). Αθήνα.
- Μαμαλάκης, Ι. 1961. [Βιβλιοκριτική του Masai 1956]. *Δελτίον της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας της Ελλάδος* 15: 363-384.
- Μπαλόγλου, Χ. 1994. Βιβλιογραφία Γεωργίου Γεμιστού Πλήθωνος 1980-1993. *Βυζαντινός Δόμος* 7 (1993-94): 157-163.
- Μπαλόγλου, Χ. 2000. Η εξέλιξη της βιβλιογραφίας για τον Γεώργιο Γεμιστό Πλήθωνα κατά το διάστημα 1993-1999. *Βυζαντινός Δόμος* 10/11 (1999-2000): 343-348.
- Μπαλόγλου, Χ. 2001. *Πληθώνεια οικονομικά μελετήματα*. Αθήνα: Ελεύθερη σκέψις.
- Μπαρτζελιώτης, Λ. 1980. *Η κριτική του Αριστοτέλους παρά Πλήθωνι ως έκφρασις του αντιαριστοτελισμού κατά τον ΙΕ' αιώνα*. Αθήνα: Ίδρυμα Ερεΐνης και Εκδόσεων Νεοελληνικής Φιλοσοφίας.
- Μπαρτζελιώτης, Λ. 1989. *Ο ελληνοκεντρισμός και οι κοινωνικοπολιτικές ιδέες του Πλήθωνος*. Αθήνα.
- Μπενάκης, Λ. 1974. Πλήθωνος, *Πρός ήρωημένα ἄττα ἀπόκρισις*: Για το αριστοτελικό αξίωμα της αντιφάσεως και για τη σύνθετη φύση του ανθρώπου. *Φιλοσοφία* 4: 330-376.
- Μπενάκης, Λ. 1977. Βιβλιογραφία 1949-1976. Στο: Τατάκης 1977, 339-368.

- Μπενάκης, Λ. 1979. Φιλοσοφία, 1071-1453. Στο: *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, 9. Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών, 348-371.
- Μπενάκης, Λ. 1988. Πλήθων-Γεμιστός, Γεώργιος. *Παγκόσμιο Βιογραφικό Λεξικό* 8: 307-309.
- Μπενάκης, Λ. 1996. Ελευθερία και αναγκαιότητα στην βυζαντινή φιλοσοφία. *Δωδώνη* 25/3: 203-220.
- Μπενάκης, Λ. 2003. Ο Πλήθων στην νεοελληνική σκέψη και έρευνα (1900-1975). Στο: *Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου για τον Πλήθωνα, Μυστράς 26-29.6.2002*. Αθήνα, 33-49.
- Νικολαΐδου-Κυριανίδου, Β. 1992. Ο πολιτικός κατά τον Γεώργιο Γεμιστό Πλήθωνα: Είναι πλατωνική η κατά Πλήθωνα πολιτική φιλοσοφία;. *Βυζαντινά Μελέται* 4: 397-456.
- Νικολάου, Θ. 1971. Ο Ζωροάστρης εις το φιλοσοφικόν σύστημα του Γ. Γεμιστού-Πλήθωνος. *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* 38: 297-341.
- Νικολάου, Θ. ²1989. *Αι περί πολιτείας και δικαίου ιδέαι του Γ. Πλήθωνος Γεμιστού*. Θεσσαλονίκη: ΚΒΕ [1974].
- Σαββόπουλος, Ε. 1961. *Ο Γεώργιος Γεμιστός Πλήθων: Η εποχή του και η εποχή μας*. Πειραιάς.
- Σμαρνάκης, Γ. 1998. Κοινωνικές ιεραρχίες στα κείμενα του Πλήθωνα και τα πρότυπά τους. *Σύμμεικτα* 12: 215-235.
- Τατάκης, Β. 1977. *Η βυζαντινή φιλοσοφία*, μτφ. Ε. Καλπουτζή. 1η γαλλική έκδ. 1949. Αθήνα: Σχολή Μωραΐτη.
- Τουρτόγλου, Μ. Ποινικές αντιλήψεις του Γεωργίου Γεμιστού-Πλήθωνος στους *Νόμους* του. *Πελοποννησιακά* 16: 45-53.
- Τριανταφυλλόπουλος, Ν. Δ. (επιμ.). 1981. Α. Παπαδιαμάντης, *Άπαντα*, 1. Αθήνα: Δόμος.
- Τσάκωνα, Δ. 1957. Το κίνημα του Μυστρά και ο Πλήθων-Γεμιστός. *Πελοποννησιακή Πρωτοχρονιά* 1: 94-97.
- Alexandre, C. 1858. *Πλήθωνος Νόμων συγγραφής τὰ σωζόμενα – Pléthon, Traité des lois*. Παρίσι (Ανατ. Amsterdam: Hakkert, 1966).
- Angelou, A. 1996. "Who am I?": Scholarios' answers and the Hellenic identity. Στο: C. Constaninides κ.ά. (επιμ.), *Φιλέλλην: Studies in Honour of Robert Browning*. Βενετία: Instituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini di Venezia, 1-19.
- Argyropoulos, R. 1979. Theosebeia in Plethon's Work: A Concept in Transition. *Φιλοσοφία* 17/18 (1978-79): 391-395.
- Athanassiadi, P. 2002. Byzantine Commentators on the *Chaldaean Oracles*: Psellos and Plethon. Στο: Κ. Ιεροδιακόνου (επιμ.), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. Οξφόρδη: Clarendon, 237-252.
- Athanassiadi, P. και M. Frede (επιμ.). 1999. *Pagan Monotheism*. Οξφόρδη: Clarendon.
- Azkoul, M. 1971. Sacerdotium et Imperium. *Theological Studies* 32: 431-464.
- Baloglou, C. 1998. *Georgios Gemistos-Plethon: Ökonomisches Denken in der*

- spätbyzantinischen Geisteswelt*. Αθήνα: Βασιλόπουλος.
- Baltes, M. 1988. Zur Theologie des Xenokrates. Στο: R. van den Broek, T. Baarda και J. Mansfeld (επιμ.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World* (EPRO 112). Leiden: Brill, 43-68.
- Bargeliotes, L. 1973. Plethon as a Forerunner of Neo-Hellenic and Modern European Consciousnes. *Διοτίμα* 1: 33-60.
- Bargeliotes, L. 1975. Fate or Heimarmene according to Pletho. *Διοτίμα* 3: 137-149.
- Bargeliotes, L. 1979. Man as μεθόριον according to Pletho. *Διοτίμα* 7: 14-20.
- Bargeliotes, L. 1993. Plotinus and Plethon as Defenders of the Hellenic Logos. *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* 48: 377-396.
- Barnes, T. D. 1981. *Constantine and Eusebius*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Beck, H.-G. 1990. *Η βυζαντινή χιλιετία*, μτφ. Δ. Κούρτοβικ. Αθήνα: ΜΙΕΤ.
- Benakis, L. 1991. Βυζαντινή φιλοσοφία: Βιβλιογραφία 1977-1990. Στο: *Bibliographie byzantine: Publications des byzantinistes grecs, 1975-1990*. Αθήνα, 351-377.
- Blum, W. 1987. La philosophie politique de Georges Gémiste Pléthon. *Byzantinische Forschungen* 11: 257-267.
- Blum, W. 1988. *Georgios Gemistos Plethon: Politik, Philosophie und Rhetorik in spätbyzantinischen Reich* (Bibliothek der griechischen Literatur 25). Στουτγάρδη: Hiersemann.
- Borret, M. 1968. *Origène, Contre Celse*, V (Sources chrétiennes 136). Παρίσι: Cerf.
- Boys-Stones, G. R. 2001. *Post-Hellenistic Philosophy*. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Brisson, L. 1996. *Introduction à la philosophie du mythe*, 1. *Sauver les mythes*. Παρίσι: Vrin.
- Brisson, L. ²1998. Le monde byzantine et la philosophie grecque. Στο: M. Cantosperber (επιμ.), *Philosophie grecque*. Παρίσι: PUF, 745-779.
- Couloubaritsis, L. 1997. La métaphysique de Pléthon. Στο: A. Neschke-Hentschke (επιμ.), *Images de Platon et lectures de ses œuvres*. Λουβαίνη: Peeters, 117-152.
- Couloubaritsis, L. 1998. *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*. Παρίσι: Grasset.
- Dedes, D. 1981. Die Handschriften und das Werk des Georgios Gemistos Plethon. *Ελληνικά* 33: 66-81.
- Dedes, D. 1986. Die wichtigsten Gründe der Apostasie des Georgios Gemistos (Plethon). *Φιλοσοφία* 15/16 (1985-86): 352-375.
- Djuric, I. 1996. *Le crépuscule de Byzance*. Παρίσι: Maisonneuve et Larose.
- Dvornik, F. 1966. *Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Background*. 2 τόμοι. Washington, DC: Dumbarton Oaks.
- Edwards, M. J. 1990. Atticizing Moses? Numenius, the Fathers and the Jews. *Vigiliae Christianae* 44: 64-75.
- Farina, R. 1966. *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea: La prima teologia politica del Cristianesimo*. Ζυρίχη: Pas.
- Gill, J. 1953. *Quae supersunt actorum Graecorum concilii Florentini*, 2 τόμοι (Concilium

- Florentinum: Documenta et scriptores, ser. B, V). Ρώμη: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum.
- Gill, J. 1962. *Η Σύνοδος της Φλωρεντίας*. Αθήνα: Καλός τύπος.
- Hankins, J. 1991. *Plato in the Italian Renaissance*, 1. Leiden: Brill.
- Heikel, I. A. 1902. *Eusebius Werke*, 1 (Die griechischen christlichen Schriftsteller 7). Λευψία: Hinrichs.
- Karamanolis, G. 2002. Plethon and Scholarios on Aristotle. Στο: Κ. Ierodiakonou (επιμ.), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. Οξφόρδη: Clarendon, 253-282.
- Kazhdan, A. και A. Cutler, 1991. Zeus. *Oxford Dictionary of Byzantium*, 3: 2225-2226.
- Kazhdan, A. P. και A. W. Epstein, 1997. *Αλλαγές στον βυζαντινό πολιτισμό κατά τον 11ο και 12ο αιώνα*, μτφ. Α. Παππάς. Αθήνα: ΜΙΕΤ.
- Kristeller, P. O. 1959. [Βιβλιοκριτική του Masai 1956]. *Journal of Philosophy* 56: 510-512.
- Kristeller, P. O. 1968. The Myth of Renaissance Atheism. *Journal of the History of Philosophy* 6: 233-243.
- Kélessidou, A. 1984. Critique de la sophistique par Pléthon. *Revue de philosophie ancienne* 2: 29-40.
- Lagarde, B. 1973. Le *De differentiis* de Pléthon d'après l'autographe de la Marcienne. *Byzantion* 43: 312-343.
- Lagarde, B. 1989. George Gémiste Pléthon: *Contre les objections de Scholarios en faveur d' Aristote (Réplique)*. *Byzantion* 59: 354-507.
- Laurent, V. 1971. *Les "Mémoires" du Grand Ecclésiarque de l'Eglise de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence* (Concilium Florentinum: Documenta et scriptores, ser. B, IX). Ρώμη: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum.
- Lilla, S. 1971. *Clement of Alexandria*. Οξφόρδη: Oxford University Press.
- Maltese, E. 1989. *Georgii Gemisti Plethonis Contra Scholarii pro Aristotele objectiones* (BT). Λευψία: Teubner.
- Mango, C. 1965. Byzantinism and Romantic Hellenism. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 28: 29-43.
- Masai, F. 1956. *Pléthon et le platonisme de Mistra*. Παρίσι: Les belles lettres.
- Masai, R. και F. Masai. 1954. L'œuvre de Georges Gémiste Pléthon. *Académie royale de Belgique, Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques*, 5ème Série 40: 536-555.
- Medvedev, I. 1985. Solar Cult in Plethon's Philosophy?. *Βυζαντινά* 13/2: 739-749.
- Medvedev, I. 1991. Η υπόθεση του αποστάτη Ιουβενάλιου από την άποψη του δικαίου. *Βυζαντινά Μελέτα* 3: 152-173.
- Millar, F. 1997. Porphyry: Ethnicity, Language, and Alien Wisdom. Στο: J. Barnes και M. Griffin (επιμ.), *Philosophia togata II*. Οξφόρδη: Clarendon, 241-262.
- Monfasani, J. 1992. Platonic Paganism in the Fifteenth Century. Στο: M.A. Di Cesare (επιμ.), *Reconsidering the Renaissance*. Binghamton, NY: Centre for Medieval and Early Renaissance Studies, 45-61.

- Monfasani, J. 1994. Pletone, Bessarione e la processione dello spirito santo: un testo inedito e un falso. Στο: P. Viti (επιμ.), *Firenze e il Concilio del 1439*, 2. Φλωρεντία: Olschki, 833-859.
- Mullett, M. και R. Scott (επιμ.). 1981. *Byzantium and the Classical Tradition*. Birmingham: Centre for Byzantine Studies.
- Nicol, D. 1979. *Church and society in the last centuries of Byzantium*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nikolaou, Th. 1982. Georgios Gemistos Plethon and Proklos: Plethons “Neoplatonismus” am Beispiel seiner Psychologie. *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 32/4: 387-399.
- Peritore, N. P. 1977. The Political Thought of Gemistos Plethon: A Renaissance Byzantine Reformer. *Polity* 10: 168-191.
- Pertusi, A. 1982. Storia del pensiero politico. Στο: *La civiltà bizantina dal XII al XV secolo: Aspetti e problemi*. Ρώμη: «L’Erma» di Bretschneider, 27-62.
- Petrusi, A. 1990. *Il pensiero politico bizantino*. Μπολώνια: Pàtron.
- Prodromides, M. 1996. Pléthon à Mistra: une Renaissance Païenne au XVe siècle. *Cahiers Balkaniques* 24: 265-281.
- Runciman, S. 1980α. *Mistra*. Λονδίνο: Thames & Hudson.
- Runciman, S. 1980β. *Η τελευταία βυζαντινή αναγέννηση*, μτφ. Α. Καμπεριδής. Αθήνα: Δόμος.
- Schultze, F. 1874. *Georgios Gemistos Plethon und seine reformatorischen Bestrebungen*. Ιένα (Ανατ. Λευψία: Zentralantiquariat der DDR [Subsidia byzantina IX], 1975).
- Sherrard, P. 1975. Η συμβολική σταδιοδρομία του Γεωργίου Γεμιστού Πλήθωνος. *Δευκαλίων* 4/14: 129-145.
- Tambrun-Krasker, B. 1987. *Πλήθωνος Περί ἀρετῶν – Georges Gémiste Pléthon, Traité de vertus* (CPhMA-Philosophi Byzantini 3). Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών.
- Tambrun-Krasker, B. 1992. Allusions antipalamites dans le *Commentaire* de Pléthon sur les Oracles chaldaïques. *Revue des études augustiniennes* 38: 168-179.
- Tambrun-Krasker, B. 1995. *Μαγικά λόγια τῶν ἀπὸ Ζωροάστρου μάγων.. Γεωργίου Γεμιστοῦ Πλήθωνος ἐξήγησις εἰς τὰ αὐτὰ λόγια – Oracles Chaldaïques. Recension de Georges Gémiste Pléthon* (CPhMA-Philosophi Byzantini 7). Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών.
- Tardieu, M. 1987. Pléthon lecteur des Oracles. *Μῆτις – Revue d’anthropologie du monde grec ancien* 2: 141-164.
- Toynebee, A. 1992. *Οι Ἕλληνες και οι κληρονομίες τους*, μτφ. Ν. Γιανναδάκης. Αθήνα: Καρδαμίτσα.
- Vryonis, S. Jr., 1991. Byzantine Cultural Self-Consciousness in the Fifteenth Century. Στο: S. Curcic και D. Mouriki (επιμ.), *The Twilight of Byzantium: Aspects of Cultural and Religious History in the Late Byzantine Empire*. Princeton: Princeton University/ Department of Art and Archaeology, 5-14.
- Whittaker, J. 1984. *Studies in Platonism and Patristic Thought*. Λονδίνο: Variorum.
- Woodhouse, C. M. 1986. *George Gemistos Plethon: The Last of the Hellenes*. Οξφόρ-

δη: Clarendon Press.

Zakynthos, D. ²1975. *Le Despotat grec du Morée, 2: Vie et institutions*. Λονδίνο: Variorum.

The almighty Zeus of Plethon: Henology, polytheism, monarchy

GEORGE ZOGRAFIDIS

The aim of this study is to reconstruct the inner development of Georgios Gemistos Pletho's work in regard to three crucial levels of his thought: mythology/religion, political theory and metaphysics. Three fundamental notions correspond to these levels: Zeus, the monarch and the One. Pletho held an ambitious project for national, political and social renaissance of the Greek nation as an answer to what he conceived as the historical necessity of his time, just before the Fall of Constantinople. He attempted to ground his program not merely in a political theory or a philosophy of history but in metaphysics (via ethics).

The genesis and the development of Pletho's philosophy can be partly explained by various internal factors, such as his understanding of historical circumstances, his critique of Christianity, and his urgent quest for a new political ideology for the Greeks. The philosophical setting is also to be considered: the controversy between aristotelians and platonists, Pletho's idiosyncratic neoplatonism and his unavoidable dialogue with christian dogma. Without underestimating the above mentioned factors I focus on the theoretical principles that sustain the development of Pletho's provocative philosophical-religious program.

My concern is to investigate the inner necessity of Pletho's thought against the background of his explicit or implicit dispute with the christian worldview on issues such as the interpretation of the doctrine of the Trinity, the sensible-intelligible distinction, the ontological distance between transcendental and immanent reality, and the use of reason in the elaboration of metaphysics. Pletho asserts that the validity of his metaphysics is warranted by reason itself (in a normative sense; in terms of production of rules) and by ancient Greek wisdom, in a way that combines rationality with traditionalism.

Using a "practice of myth" Pletho establishes a correlation between a cosmological/ontological scheme — which is hierarchically structured and is producing ideas and levels of reality (One, Soul, World, etc.)-, and a new mythology, where concepts find their counterparts in the names of the traditional Greek gods (Zeus,

Poseidon, Hera, etc.). This new mythology is a re-interpretation of earlier neoplatonic beliefs, and it is used as a vehicle for the popularisation of Pletho's philosophical ideas.

Pletho's religion can be considered as monotheistic in so much as all other deities, except Zeus, are a kind of manifestation of the essence of the one God (who is identical with Being). Both on the metaphysical and the socio-political level Pletho harmonizes the supremacy of the One (Zeus – monarch) with the hierarchical activation of the intermediates (deities – upper social classes). In that way Pletho establishes the communication between all ranks (in the fields of politics, theology and metaphysics) while, at the same time, ensures the unity of the Universe. Therefore he has no need for a neoplatonic or a christian dialectic to obtain knowledge of the ultimate reality or to achieve a mystical union with the transcendental, which is reproachable by reason. The One is the final justification of the many, the others (τὰ ἄλλα). That is the core of Pletho's henological thought.

Γιώργιος Ζωγραφίδης
Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών
Πανεπιστήμιο Κρήτης, Ρέθυμνο
e-mail: zograf@phl.uoc.gr

La causalité et le vide: Spinoza et Descartes

EPAMINONDAS VAMPOULIS

1. Une des tâches de l'histoire de la philosophie est d'aborder les problèmes posés par la manière dont les philosophes conceptualisent certaines notions qui se placent au centre de l'activité philosophique. En effet, l'histoire de la réflexion philosophique doit explorer les voies que ces notions elles ouvrent, sans oublier qu'elles constituent des concepts fondamentaux dont le rôle est souvent celui de l'axe qui détermine le passage d'un univers philosophique vers un autre. Tel a été, dans le cadre de la philosophie du dix-septième siècle, le rôle de la notion de cause puisque le changement de la manière dont cette notion était conçue a rendu possible une rupture qui a abouti à la constitution de la nouvelle philosophie de ce siècle.

Parmi les philosophies qui ont placé au centre de leur réflexion la notion de causalité il faut sans aucun doute ranger celle de Descartes et celle de Spinoza. Mais c'est justement le fait que ces deux systèmes philosophiques doivent reconnaître comme une de leurs notions de base celle de causalité qui pose des problèmes cruciaux. Surtout en ce qui concerne Spinoza, il faut remarquer que même quand il met en oeuvre des notions traditionnelles dont il a été l'héritier, il le fait d'une manière qui en fait éclater le sens, donc d'une manière qui pose des problèmes au commentateur de son oeuvre. Et c'est justement parce que sur ce point précis de sa doctrine Spinoza est redevable de la philosophie cartésienne que nous croyons qu'il faut impérativement examiner d'une manière comparative les deux théories.

Dans ce qui suit nous allons essayer d'aborder les problèmes respectifs que pose cette notion centrale par le biais de la causalité mécanique qui régit les rapports des corps. Car cette causalité implique toute une théorie métaphysique qui la justifie, aussi bien que le double problème du statut ontologique de la cause et de celui de la constitution d'une chaîne causale. Afin d'examiner ces problèmes en respectant en même temps le contexte plus général de la philosophie du dix-septième siècle dans lequel il faut les situer, nous croyons qu'une problématique privilégiée qui permet de mettre en lumière les implications tant physiques que métaphysiques de la notion de

cause est celle qui porte sur l'inexistence du vide: cette problématique est révélatrice du rapport instauré entre la physique mécaniste et la métaphysique qui la soutient.

2. Chez Descartes, le rejet de l'existence du vide révèle certains présupposés de la métaphysique cartésienne aussi bien que les liens de cette métaphysique à des principes purement logiques. Le rejet de l'existence du vide, tel qu'il est effectué dans les *Principia Philosophiae* de Descartes, est fondé sur une nécessité qui n'est que celle établie entre l'extension et la substance corporelle dont l'extension constitue la nature et l'essence, donc l'attribut principal¹. Ce lien instauré entre la substance corporelle et l'extension est aussi valable quand on le lit d'une manière inverse, et cela grâce à un principe qui, pour Descartes, constitue une de nos notions communes: "le néant ne peut avoir aucuns attributs, ni propriétés ou qualités"². De ce principe il suit que l'existence d'une propriété implique nécessairement l'existence d'une substance à laquelle appartient cette propriété. L'énoncé intégral de la notion commune dont il est question doit, donc, être complété de la manière suivante: "il est manifeste, par une lumière qui est naturellement en nos âmes, que le néant n'a aucunes qualités ni propriétés qui lui soient affectées, et qu'où nous en apercevons quelques-unes il se doit trouver nécessairement une chose ou substance dont elles dépendent"³.

Le rejet du vide chez Descartes est alors fondé sur cette logique attributive, puisqu'il suffit de l'appliquer à ce qui constitue l'attribut principal de la substance corporelle pour conclure que sans aucun doute "il n'est pas possible que ce qui n'est rien ait de l'extension"⁴. Autrement dit, pour Descartes il est clair que là où il y a extension, il y a nécessairement quelque chose d'étendu, vu que "l'extension de l'espace ou du lieu intérieur n'est point différente de l'extension du corps"⁵. Il faut donc reconnaître que ce raisonnement suffit pour montrer que l'espace que nous croyons vide ne saurait être tel; du seul fait qu'il est un espace⁶ il constitue une propriété qu'il faut attribuer à une substance.

Descartes complète son analyse du problème du vide en donnant un exemple révélateur de la logique qui la sous-tend. C'est l'exemple d'un vase, un exemple qui soulève la question de l'existence d'un rapport quelconque entre ce vase et son contenu. Dès le commencement de notre vie, selon Descartes, nous sommes persuadés que le

1. Pour le problème de l'attribut principal chez Descartes, voir *Principia Philosophiae* (abrégé.: *PP*), I, § 53. Nous citons les textes de Descartes d'après l'édition de ses *Oeuvres* par Adam et Tannery (abrégé.: *AT*) et les textes de Spinoza d'après la traduction de ses *Oeuvres* en quatre volumes par C. Appuhn publiée dans la collection de poche des éditions Garnier-Flammarion (abrégé.: *A*). Pour l'*Ethique* de Spinoza nous utilisons l'abréviation *E*.

2. *PP*, I, § 52; *AT IX-2*, 47.

3. *PP*, I, § 11; *AT IX-2*, 29.

4. *PP*, II, § 16; *AT IX-2*, 72.

5. *PP*, II, § 16; *AT IX-2*, 71.

6. Descartes définit le vide, au sens que les philosophes prennent ce mot, comme «un espace où il n'y a point de substance» (*PP II* § 16; *AT IX-2*, 71).

contenu, n'ayant de prime abord aucune liaison nécessaire avec le vase ou, plus précisément, avec la concavité du vase, peut être ôté sans que cela implique contradiction. Ce préjugé relève du fait que nous n'apercevons aucune liaison nécessaire entre ce vase et tel ou tel corps qu'il contient (par exemple, le vase contient indifféremment de l'air ou de l'eau). Mais une analyse plus fine de l'exemple suffit pour nous persuader que cette opinion est manifestement fautive et qu'elle peut être corrigée: il faut tout simplement tenir compte du fait qu'on ne peut pas concevoir la concavité du vase sans l'étendue qui doit y être comprise, comme – par analogie – il est impossible de concevoir “une montagne sans vallée”⁷. Une liaison existe donc incontestablement: la liaison nécessaire entre la figure concave du vase et l'extension prise comme ce qui constitue la nature même de la substance corporelle⁸. Ce qui est contraignant ici ce n'est pas une liaison possible – mais effectivement inexistante – entre la concavité et tel ou tel corps qui l'occupe; c'est, par contre, une logique qui fait que la concavité ne saurait être *conçue* sans l'extension y comprise. Et comme l'extension n'existe sans quelque chose d'étendu, il s'ensuit que de par la nature de l'extension, la concavité d'un vase n'est jamais vraiment vide et la matière y contenue ne peut être ôtée ni par des causes physiques, ni par Dieu: “si on nous demande ce qui arriverait, en cas que Dieu ôtât tout le corps qui est dans un vase, sans qu'il permît qu'il en rentrât d'autre, nous répondrons que les côtés de ce vase se trouveraient si proches qu'ils se toucheraient immédiatement”⁹.

Le rejet du vide chez Descartes ne se présente donc pas comme la conséquence d'une unité qu'on pourrait peut-être assigner à la substance corporelle. Et, à vrai dire, une telle possibilité est exclue tant qu'on reste dans le cadre de la philosophie cartésienne qui considère chaque corps comme une substance réellement distincte de toutes les autres substances¹⁰. Ce point constitue un aspect de la métaphysique cartésienne qui va de pair avec la problématique de l'inexistence du vide. Comme on l'a déjà vu, le contenu du vase de l'exemple mentionné ne dépend pas d'une manière causale de l'existence du vase; la seule liaison entre la concavité du vase et l'extension y comprise est celle établie par une nécessité logique qui rend impossible la conception de la concavité abstraction faite de l'extension y contenue. Mais, en tant que substances, les deux corps (le vase et son contenu) doivent être tenus pour des choses distinctes l'une de l'autre, puisque chacune prise séparément ne relève que de la puissance divine.¹¹ Ainsi, tant le vase que son contenu existent indépendamment l'un de l'autre, et la seule chose qui les lie ne porte pas sur les modalités de leurs existences respectives mais sur la nature de la forme concave du vase.

7. *PP*, II, § 18; AT IX-2, 73.

8. Descartes parle dans le texte latin des *Principia Philosophiae* de la liaison <connexio> nécessaire qui existe *inter vasis figuram concavam et extensionem* in genere sumptam, *quae in ea cavitate debet contineri*: *PP*, II, § 18; AT VIII-1, 50 (nous soulignons).

9. *PP*, II, § 18; AT IX-2, 73.

10. Cf. *PP*, I, § 60.

11. Cf. *PP*, I, § 51.

L'inexistence du vide ne doit donc pas être conçue comme une conséquence nécessaire de la nature du corps qui, selon Descartes, est de sa nature "toujours divisible", à l'encontre de l'esprit qui, lui, est "entièrement indivisible"¹². D'où il s'ensuit que la physique mécaniste de Descartes de par la nature de la métaphysique qui la sous-tend, nie le vide non pas en se fondant sur l'indivisibilité de l'étendue, mais en présentant le *plenum* du monde comme une dépendance de la contiguïté des corps. La nécessité de cette contiguïté est suffisamment justifiée du point de vue de la logique mais son rapport à la conception métaphysique cartésienne de la substance reste problématique.

3. C'est justement sur ce point précis de la divisibilité de la substance corporelle que Spinoza s'oppose diamétralement à Descartes. Cela est patent si l'on compare les implications métaphysiques de l'inexistence du vide telles qu'elles sont développées dans l'*Ethique* avec l'argumentation cartésienne contre le vide. Spinoza lie expressément dans l'*Ethique* l'inexistence du vide à l'indivisibilité de la substance, en insérant toute la discussion relative au problème du vide dans le scolie de la proposition 15 de la première partie de l'œuvre, un scolie destiné à la réfutation de la divisibilité de l'attribut étendue.

Pour Spinoza les corps ne sont pas des substances: ils sont les modes finis de la substance corporelle ou attribut étendue, et c'est en tant que modes qu'il faut essayer de les concevoir et d'expliquer leurs propriétés. C'est cette problématique qui est développée dans le scolie mentionné, où Spinoza lie la question de l'inexistence du vide à la causalité qui fait que les corps ou modes finis de l'attribut étendue restent enchaînés entre eux: "Certes si des choses sont réellement distinctes les unes des autres, l'une peut exister et conserver son état sans l'autre"¹³. L'inexistence du vide dans la nature — une vérité partagée selon Spinoza par tous ceux "qui savent qu'une raison claire est infallible"¹⁴ — est un fait physique qu'il ne faut pas détacher de la question du statut modal des corps singuliers. Ceux-ci, étant dans une autre chose par le moyen de laquelle ils sont aussi conçus, sont liés entre eux à cause de l'unité que leur confère la substance unique, infinie et indivisible. Ainsi, l'inexistence du vide se présente dans l'*Ethique* comme une suite du fait que les corps — à cause de l'indivisibilité de l'attribut étendue — ne sont pas réellement distincts, donc comme une suite du fait que de la plénitude de l'être¹⁵ qu'il convient d'attribuer à la substance découlent des liaisons causales qui

12. Nous reprenons deux expressions que l'on trouve dans la sixième *Méditation métaphysique*. Cf. AT VII, 85-86: *corpus ex natura sua sit semper divisibile, mens autem plane indivisibilis*.

13. *E I*, 15 scolie; A, 3: 38.

14. *Ibid.*

15. Pour une analyse qui insiste sur la différence entre la contiguïté par laquelle Descartes rétablit l'unité de la nature et la plénitude de la nature qui, chez Spinoza, rend raison de la continuité de la substance corporelle, cf. les remarques pertinentes de P. Macherey, "Entre Pascal et Spinoza: le vide", étude reprise dans Macherey 1992, 152-67.

excluent la possibilité même de l'anéantissement d'une partie de la matière¹⁶. Spinoza pose la question suivante dans le même scolie: "Car si la substance corporelle pouvait être divisée de telle sorte que ses parties fussent réellement distinctes, pourquoi une partie ne pouvait-elle pas être anéantie, les autres conservant entre elles les mêmes connexions qu'auparavant¹⁷?"

L'analyse spinoziste du problème du vide met donc bien en avant deux aspects de la nature des corps. Tout d'abord, elle insiste sur le fait que les corps sont des modes qui ne peuvent ni être ni être conçus sans la substance. Puis, elle s'appuie sur le fait qu'ils sont liés entre eux d'une manière causale. Mais, bien que Spinoza semble associer ces deux aspects dans le passage du scolie cité plus haut, on ne voit pas très bien comment ces deux aspects se lient. Autrement dit, on ne voit pas pourquoi le fait que les corps sont des modes finis doit être associé d'une manière quelconque au fait qu'une causalité est instaurée entre eux. Cette causalité mécanique qui régit les rapports entre les corps a-t-elle un fondement dans la métaphysique de la substance, donc dans la productivité de la substance? Et, si oui, quel est le principe qui fait de chaque corps une cause sans le transformer pourtant en une substance, donc en une entité indépendante de toutes les autres?

Toute tentative de réponse à ces questions doit prendre en compte les leçons de la proposition E I, 28: "une chose singulière quelconque, autrement dit toute chose qui est finie et a une existence déterminée, ne peut exister et être déterminée à produire quelque effet, si elle n'est déterminée à exister et à produire cet effet par une autre cause qui est elle-même finie et a une existence déterminée; et à son tour cette cause ne peut non plus exister et être déterminée à produire quelque effet, si elle n'est déterminée à exister et à produire cet effet par une autre qui est aussi finie et a une existence déterminée, et ainsi à l'infini¹⁸". Telle qu'elle se présente dans cette proposition, cependant, cette chaîne infinie des causes n'a rien en commun ni avec l'indivisibilité de l'attribut ni avec son infinitude, puisqu'elle y est conçue d'une part comme la somme d'une série de choses distinctes¹⁹, et d'autre part comme un agrégat de plusieurs choses finies qui s'ajoutent indéfiniment. La réponse proprement spinoziste qui pourrait permettre de concilier la causalité mécanique des corps avec leur statut modal, doit donc être cherchée non pas du côté d'une prétendue transitivité qui fait de chaque corps une unité séparée de toutes les autres, mais plutôt du côté de la

16. Cf. Lettre 4: «si une seule partie de la matière était anéantie, tout aussitôt l'étendue entière s'évanouirait, et cela je le professe expressément" (A, 4: 129).

17. A, 3: 38.

18. A, 3: 50. Pour une application de ces déterminations causales au mouvement des corps on se référera au Lemme 3 de la deuxième partie de l'*Ethique* et à son corollaire, aussi bien qu'à la Lettre 40 qui précise: "Si par exemple on demande par quelle cause un corps limité de telle façon déterminée est mû, on peut répondre qu'il est déterminé au mouvement dont il est animé par un autre corps, ce dernier par un troisième et ainsi de suite à l'infini" (A, 4: 256).

19. Notons que la traduction française de l'énoncé de la proposition E I 28 ne saurait éviter l'introduction d'une distinction numérique entre les causes. Ainsi, Appuhn et Pautrat (Spinoza 1988, 63) traduisent par "une autre cause" (nous soulignons) le *ab alia causa* du texte de Spinoza.

présence de la substance dans la cause elle-même, c'est-à-dire du côté de ce qui fait de la cause une chose positive, ou même de ce qui dynamise la cause.

Spinoza donne des éclaircissements importants concernant le statut de la cause et son rapport à la substance dans la démonstration de la proposition 26 de la première partie de l'*Ethique*. D'après cette proposition, c'est Dieu qui fait d'une chose une cause, puisqu'il n'y a que Dieu qui peut déterminer une chose *ad aliquid operandum*: "Une chose qui est déterminée à produire quelque effet a été nécessairement déterminée de la sorte par Dieu; et celle qui n'a pas été déterminée par Dieu ne peut se déterminer elle-même à produire un effet"²⁰. Dans la démonstration Spinoza insiste fortement sur la conception de Dieu comme source unique de la positivité des choses. La clef de voûte de cette démonstration est la thèse, ou plutôt l'axiome (car il s'agit pour Spinoza d'un *per se notum*), qui pose suivant laquelle ce qui détermine une chose à opérer quelque chose est nécessairement quelque chose de positif. Il faut donc accepter que la cause qui fait d'une autre chose une cause est caractérisée par la positivité, par une positivité dont Dieu est la cause efficiente comme il est la cause efficiente tant de l'essence que de l'existence de tout ce qui fait partie du réel.

La positivité caractérise alors tout ce qui suit de la nécessité de la nature divine²¹, et c'est justement cette positivité qui fait d'une chose une cause. Ainsi, dans la mesure où une chose fait partie du réel, elle fait *ipso facto* partie d'une série de causes et d'effets dans laquelle chaque chose est l'effet d'une autre et en même temps est quelque chose de positif déterminé à produire quelque effet. L'essentiel dans ce schéma est que ce qui passe d'une chose à l'autre ce n'est pas tel ou tel rapport causal, mais la causalité elle-même. De cette manière la cause d'une chose ne fait rien d'autre qu'insérer une autre cause dans une chaîne qui n'est plus une série indéfinie de causes distinctes; elle est la chaîne de la causalité, dans la mesure où pour Spinoza être une chose égale être une cause. Mais comme la causalité n'est rien d'autre que la positivité, et cette positivité ne peut avoir d'autre provenance que Dieu —conçu comme cause de soi et cause de toutes les choses— on ne saurait nier que les choses, dans la mesure où elles sont des causes, sont déterminées par Dieu. S'il faut chercher une place pour Dieu dans la série de causes on ne saurait lui assigner une place qui diffère de celle du fondement de la causalité elle-même.

Allons un peu plus loin dans cette logique qui nous amène à une explication intégralement causale du réel. Si Dieu est le principe fondateur de la causalité en tant que telle, il doit y avoir une raison pourquoi il en est ainsi. Cette raison, à son tour, ne peut résider qu'en l'essence même de Dieu: cette essence n'est rien d'autre que la puissance infinie, c'est-à-dire la productivité causale qui lie la définition d'une chose aux propriétés qui en découlent nécessairement²². Et comme la définition de Dieu est la seule qui pose la chose définie comme une chose existante, les propriétés qui en découlent sont des

20. *E I*, 26; A, 3: 49-50.

21. Il est significatif que les seules références de la démonstration de la *E I*, 26 renvoient aux propositions *E I*, 25 et *E I*, 16, deux propositions qui lient les choses à la productivité divine.

22. Voir la démonstration de la proposition *E I*, 16.

effets réels qui sont en même temps autant de causes parce qu'ils sont des modes d'une substance dont l'essence est d'être cause (*causa sui*). La causalité, donc, prise comme l'exige Spinoza en tant que positivité, n'a d'autre fondement que l'essence ou la puissance de Dieu et elle se déploie intégralement dans le sein de cette substance qui, de par la nécessité de sa nature, est cause; et les modes de cette substance ne peuvent se déterminer eux-mêmes à être des causes et à produire quelque effet parce qu'ils ne peuvent même pas être conçus en dehors d'une causalité productive. Ce n'est qu'en les détachant fictivement de ce sans quoi ils ne peuvent être ni être conçus et en faisant de chacun d'eux une substance qu'on pourrait les concevoir comme se déterminant eux-mêmes à produire quelque effet. Mais dans ce cas on serait obligé d'affirmer qu'il y a plusieurs substances en introduisant ainsi une contradiction dans le réel.

Dans le système spinoziste, alors, la causalité n'est pas un rapport extérieur de deux choses distinctes. C'est pourquoi Spinoza exclut la notion de cause transitive et privilégie celle de cause immanente dans la proposition 18 de la première partie de l'*Ethique*. Ce choix signifie que la causalité ne doit pas être théorisée ni en termes d'antériorité temporelle, ni en termes d'extériorité. Spinoza est très clair sur ce point, surtout dans la démonstration de cette proposition où il montre que la transitivité présuppose nécessairement l'existence de deux substances autosuffisantes quant à leurs existences respectives, chose manifestement impossible vu qu'en dehors de Dieu il ne peut rien y avoir qui soit en soi. De même, si l'on veut penser la causalité entre les corps, il faut préalablement noter qu'elle n'a rien en commun avec un rapport déterminant chaque corps du dehors, tout simplement parce qu'en réduisant cette causalité à un rapport de cette sorte, on détruit aussitôt le statut ontologique du corps qui n'est que celui du mode fini d'un attribut. Et c'est justement l'indivisibilité et la puissance de cet attribut qui rend raison de cette causalité qui passe *entre* les corps et qui —comme nous l'avons vu— confère à la chaîne causale des corps une unité qui ne laisse aucune place pour le vide.

4. En guise de conclusion, reprenons les points essentiels de l'analyse précédente. L'inexistence du vide (une vérité hors de doute pour un grand nombre de savants du dix-septième siècle) acquiert chez Spinoza et chez Descartes des significations différentes, puisque pour celui-ci il s'agit d'une conséquence tirée d'un principe logique, tandis que pour celui-là seul un raisonnement métaphysique donne à ce fait incontestable sa valeur tout entière²³. Car pour Spinoza l'existence d'une causalité qui lie les corps entre eux ne relève pas d'une théorie qui inscrit la cause dans l'univers de l'extériorité. Chez Spinoza, si chaque corps est nécessairement une cause mécanique, c'est parce qu'ils *est* et parce qu'il est un *mode de la substance*. D'une substance qui, en

23. Si Spinoza ajoute, dans le scolie de la *E1*, 15, sa propre réfutation du vide à la réfutation cartésienne, c'est parce qu'il s'y adresse aux cartésiens qui nient qu'un vide soit donné et qui sont donc susceptibles de mieux saisir la manière dont il rapproche la causalité des corps de l'indivisibilité de l'attribut étendue.

restant inhérente en ses modes, confère à chacun d'eux la consistance ontologique requise pour qu'il soit quelque chose de positif, donc quelque chose dont découlent des effets. Cette conception de la causalité qui est nouvelle tant pour la pensée du dix-septième siècle que pour nous, aujourd'hui, nous permet de penser la cause non pas séparée du système qui la produit d'une manière dynamique mais, au contraire, en l'insérant dans un réseau sans commencement ni fin, dans le réseau du réel. On peut ainsi prolonger les leçons de cette doctrine et penser ce qui se passe au niveau des corps comme la conséquence d'un ordre causal, l'ordre de la nature corporelle tout entière:²⁴ le principe de cet ordre n'est plus la discrimination entre les causes et les effets, mais l'unité du corps pris en tant que chose positive et de la nature de la substance corporelle.

Epaminondas Vampoulis
Department de Philosophie
Université de Patras, Patras
e-mail: zoibv@otenet.gr

24. Sur la conception de l'ordre de la nature corporelle tout entière comme un ordre causal et productif, cf. la seconde démonstration de *E I*, 11.

BIBLIOGRAPHIE

- Descartes, R. ²1971. *Principes de la philosophie*. In: *Oeuvres de Descartes*, 8/1, ed. C. Adam et P. Tannery. Paris: Vrin-CNRS.
- Descartes, R. ²1973a. *Meditationes de prima philosophia*. In: *Oeuvres de Descartes*, 7, ed. C. Adam et P. Tannery. Paris: Vrin-CNRS.
- Descartes, R. ²1973b. *Principia Philosophiae*. In: *Oeuvres de Descartes*, 9/2, ed. C. Adam et P. Tannery. Paris: Vrin-CNRS.
- Macherey, P. 1992. *Avec Spinoza*. Paris: PUF.
- Spinoza, B. 1965. *Ethique*. In: *Oeuvres*, 3, trad. et notes C. Appuhn. Paris: Garnier-Flammarion.
- Spinoza, B. 1966. *Lettres*. In: *Oeuvres*, 4, trad. et notes C. Appuhn. Paris: Garnier-Flammarion.
- Spinoza, B. 1988. *Ethique*, trad. B. Pautrat. Paris: Seuil.

Η αιτιότητα και το κενό: Σπινόζα και Καρτέσιος

ΕΠΑΜΕΙΝΩΝΔΑΣ ΒΑΜΠΟΥΛΗΣ

Η μελέτη του τρόπου με τον οποίο επιτελείται η απόρριψη της ύπαρξης του κενού στο πλαίσιο των φιλοσοφικών συστημάτων του Σπινόζα και του Καρτέσιου επιτρέπει την αποσαφήνιση εννοιών που βρίσκονται στο επίκεντρο των συστημάτων αυτών. Ειδικότερα, αναφορικά με το ζήτημα της αιτιότητας και τα προβλήματα που παρουσιάζει, η σύγκριση ανάμεσα στους τρόπους με τους οποίους οι δύο φιλόσοφοι καταλήγουν στην απόρριψη αυτή είναι ενδεικτική δύο εντελώς διαφορετικών τοποθετήσεων. Για τον Καρτέσιο το βασικό επιχείρημα ενάντια στην ύπαρξη του κενού βασίζεται στο αξίωμα «το τίποτα δεν μπορεί να έχει ποιότητες». Αντίστροφα ιδωμένο, αυτό το αξίωμα λέει ότι εκεί όπου υπάρχει έκταση, αυτή δεν μπορεί παρά να είναι η έκταση κάποιας υπόστασης, δηλαδή ενός σώματος. Έτσι, η απόρριψη αυτή του κενού παραμένει σε ένα καθαρά λογικό επίπεδο, το οποίο τονίζεται ιδιαίτερα με το σχετικό παράδειγμα ενός δοχείου, το οποίο μέσα στην κοιλότητά του δεν μπορεί να μην περιέχει τίποτα, αφού αυτή η κοιλότητα δεν μπορεί να βοηθεί δίχως την έκταση που περιέχεται εκεί. Παρόλα αυτά, δεν υπάρχει κανενός είδους αιτιακός συσχετισμός που να συνδέει το δοχείο με το περιεχόμενό του, δεδομένου ότι το καθένα τους αποτελεί για τον Καρτέσιο μια ανεξάρτητη υπόσταση.

Ακριβώς αυτή την ανεξαρτησία των σωμάτων μεταξύ τους αμφισβητεί ο Σπινόζα, ορίζοντας τα σώματα ως τρόπους του κατηγορήματος Έκταση. Θεωρούμενα ως τρόποι, τα σώματα χαρακτηρίζονται από ενότητα και διέπονται από αιτιακές σχέσεις που τα συνδέουν μεταξύ τους αναγκαστικά. Έτσι, η ανυπαρξία κενού παίρνει ένα νέο νόημα στα κείμενα του Σπινόζα, στο μέτρο που συνδέεται με την πληρότητα του είναι του κατηγορήματος Έκταση, δηλαδή με το γεγονός ότι τα σώματα δεν διακρίνονται μεταξύ τους παρά μόνο ως *τρόποι*, ώστε κανένα τους να μην μπορεί να υπάρξει δίχως τα άλλα, από τα οποία εξαρτάται αιτιακά. Η αρχή που καθιστά κάθε τρόπο ταυτόχρονα και αιτία δεν είναι άλλη από την ίδια την υπόσταση, η οποία εμμένοντας στα αποτελέσματά της τους προσδίδει την θετικότητα του αιτίου. Με αυτή την έννοια, καθετί που αποτελεί μέρος του πραγματικού δεν μπορεί παρά να αποτε-

λεί επίσης μέρος μιας σειράς αιτίων και αποτελεσμάτων, αφού η ίδια του η φύση είναι να είναι αίτιο. Έτσι, για τη φιλοσοφία του Σπινόζα όχι απλώς το κάθε επιμέρους αίτιο, αλλά η ίδια η αιτιότητα ως τέτοια θεμελιώνεται στη φύση της άπειρης υπόστασης, με τρόπο ώστε μια αιτιότητα, μη-μεταβατικού αλλά εμμενούς τύπου, να προσδίδει στα σώματα μια ενότητα που δεν αφήνει περιθώρια για την ύπαρξη του κενού.

Η αφηγηματοποίηση της μεταφοράς των «φώτων» στον Παπατρέχα και τον Λογιώτατο Ταξιδιώτη

ΜΙΧΑΗΛ ΠΑΣΧΑΛΗΣ

Ι. Εισαγωγικά για τη μεταφορά των «φώτων»

Ι. Η ορολογία και τα σύμβολα του Διαφωτισμού

Στο πρώτο κεφάλαιο του *Νεοελληνικού Διαφωτισμού*¹, ο Κ. Θ. Δημαράς μας πληροφορεί ότι στην Ελλάδα ο όρος «Διαφωτισμός» μαρτυρείται για πρώτη φορά «γύρω στα μέσα του περασμένου αιώνα»² και αποτελεί νεολογισμό, κατά μίμηση των αντίστοιχων ξενόγλωσσων «Enlightenment», «Aufklärung» και «Illuminismo». Θα πρέπει στο σημείο αυτό να προστεθεί ότι, ενώ ο όρος «Aufklärung» μαρτυρείται ήδη από το 1794, ο αντίστοιχος αγγλικός «Enlightenment» και ο ιταλικός «Illuminismo» είναι νεότεροι: στη θέση τους χρησιμοποιούνταν παλαιότερα τους όρους «Age of Reason» και «I lumi»³.

Με την εξέλιξη και το σημασιολογικό περιεχόμενο της σχετικής νεοελληνικής ορολογίας ο Δημαράς ασχολήθηκε συνοπτικά στη μελέτη του «Η φωτισμένη Ευρώπη»⁴. Στα κείμενα του νεοελληνικού Διαφωτισμού ο συνήθης όρος είναι «τα φώτα», πιστή απόδοση του γαλλικού όρου «Lumières», που, σύμφωνα με τον Δημαρά, αφομοιώθηκε εύκολα στο νεοελληνικό λεξιλόγιο, επειδή θύμιζε την παραδοσιακή γλώσσα. Αναφέρει ειδικότερα ότι τα βυζαντινά και τα μεταγενέστερα κείμενα είναι γεμάτα από όρους, όπως «φώτα», «φωτίζω», «φωτισμός», «φωστήρες», «ο πατήρ των φώτων», κ.ά. Βαθμιαία οι όροι «φως», «φωτίζω», «(πε)φωτισμένος» (με ειδικότερη αναφορά στην Ευρώπη) απόκτησαν νέο, εξωθρησκευτικό σημασιολογικό περιεχόμενο, αρχικά δειλά και αργότερα με μεγαλύτερη ταχύτητα. Ο Δημαράς παρατηρεί ότι κείμε-

1. Δημαράς⁵ 1989, με τη συμπληρωματική σημείωση στη σ. 463.

2. Κατά τον Δ. Σπάθη, το 1862, σε κείμενο του Δ. Ν. Βερναρδάκη και κατά τον Σ. Κουμανούδη, το 1887, σε κείμενο του Α. Διομήδη Κυριακού (Δημαράς⁵ 1989, 463).

3. Mortier 1969, 21 κ.ε.

4. Δημαράς 1992, 115-29.

να γραμμένα από συντηρητικούς στην κρίσιμη δεκαετία του 1790 υπαινίσσονται ότι η σχετική ορολογία πρέπει να ήταν πια αρκετά κοινόχρηστη, εφόσον γίνεται αντικείμενο ελέγχου, σάτιρας και σαρκασμού. Ο στίχος π.χ. του Αλεξάνδρου Κάλφογλου (*Ηθική Στιχουργία*, 1794) «Δεν πηγαίν' εις Εκκλησίαν, γαλλικόν ότι έχει φως» υπογραμμίζει άμεσα τη συνάντηση, και ειδικότερα την αντιπαράθεση, της εκκλησιαστικής γλώσσας με τη γλώσσα του Διαφωτισμού. Ο Δημαράς σημειώνει επίσης ότι η «φωτισμένη Ευρώπη» και η διάδοση των «φώτων» απαντούν συχνά σε κείμενα επηρεασμένα από τον Κοραή. Δίνει ως παράδειγμα την αντιπαράθεση του Αναστάσιου Γεωργιάδη με τον φίλο του Κοραή Αλέξανδρο Βασιλείου στο διάστημα 1810-1812, με αντικείμενο τη δήθεν σύγχυση που προκαλούσε ο όρος τα «φώτα» σε όποιον δεν γνώριζε το γαλλικό «lumières», αλλά μόνο τα λόγια *πάν δώρημα τέλειον άνωθέν έστι καταβαΐνον εκ σου του πατρος των φωτων* και την εορτή των Φώτων⁵.

Για την περίοδο μέχρι το 1790, ο Δημαράς αναφέρει δύο παραδείγματα, μάλλον τυχαία επιλεγμένα. Το πρώτο («για να φωτίζεται το έθνος μας») αντλείται από τον «Πρόλογο στη μετάφραση του Ρεάλ» του Δημητρίου Καταρτζή, που γράφεται το 1784. Το δεύτερο («δια να φωτισθή ο νους μου») αντλείται από το «Σχολείον των ντελικάτων εραστών» του Ρήγα, έργο του 1790, και θα το συζητήσω παρακάτω.

Η μελέτη του Δημαρά, παρά την αναμφισβήτητη σημασία της, είναι πολύ λιγότερο συστηματική απ' ό,τι οι αντίστοιχες μελέτες για την ορολογία του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού. Γενικότερα, στην ελληνική βιβλιογραφία δεν υπάρχει συστηματική ιστορική και ερμηνευτική μελέτη για την έννοια, την εικόνα και τα σύμβολα του φωτός στα κείμενα του νεοελληνικού Διαφωτισμού. Η αντίστοιχη έρευνα για τον ευρωπαϊκό Διαφωτισμό έχει καταγράψει σύμβολα, όπως «το κερί του Κυρίου» («the candle of the Lord») που, κατά τον John Locke, φωτίζει εσωτερικά τον άνθρωπο (πιθανώς κατ' αντιστοιχίαν προς το «φώς Κυρίου πνοή ανθρώπων» της Παλαιάς Διαθήκης, *Παροιμίες* 20, 27)· επίσης σύμβολα, όπως ο ήλιος (που διαλύει το σκότος και τα νέφη), ο φανός και το λυχνάρι, ο πυρσός και η δάδα και, τέλος, τις μεταφορές του ανοίγματος των ματιών, του ξυπνήματος, της αυγής, της μέρας (σε αντίθεση με την τυφλότητα, τον ύπνο, τη νύκτα), κ.ά.⁶

2. Φως και νεοελληνικός Δια-φωτισμός: τα κείμενα

Πότε ακριβώς εισάγεται η μεταφορά των «φώτων» στην ελληνική γραμματεία είναι κάτι που δεν απασχόλησε τον Δημαρά και που δεν γνωρίζουμε. Για παράδειγμα, ο Δημαράς αναφέρει, όπως είδαμε, τη φράση του Δημητρίου Καταρτζή «για να φωτίζεται το έθνος μας» από έργο του 1784, τη στιγμή που υπάρχουν παραδείγματα από έργα του 1783, που ενδεχομένως είναι και χαρακτηριστικότερα, εφόσον εμμέσως αφορούν και στην εκκλησία⁷. Πρέπει, επίσης, να επισημάνω ότι η μεταφορά εμφανί-

5. Δημαράς 1992, 124-8.

6. Mortier 1969· βλ. επίσης το λήμμα «Lumières (Représentations des)», στο Delon 1997, με βιβλιογραφία.

7. Όταν ο Καταρτζής (*Τοῖς τὰ παρόντα ἀναγιγνώσκουσι σχέδια εὐ πράττειν*, 1783, 4) αναφέρεται στον Ευγένιο Βούλγαρη με τον χαρακτηρισμό «Ο φωστήρας του έθνους μας δάσκαλος κυρ Ευγένιος», εξη-

ζεται ήδη στην *Απολογία* του Μοισιόδακος, έργο του 1780, και μάλιστα όχι δειλά, όπως στον Καταρτζή ή τον Ρήγα, αλλά σε έκταση που καταλαμβάνει τέσσερις σελίδες στην έκδοση του Άλκη Αγγέλου⁸. Ο Μοισιόδαξ επεξεργάζεται την έννοια της «φωτισμένης Ευρώπης» και τη χρωματίζει με το επιστημονικό πνεύμα που κυριαρχεί στον ευρωπαϊκό Διαφωτισμό, συνδέοντάς την ειδικότερα με την κίνηση του φωτός⁹. Αναφέρει συγκεκριμένα: «Η Φιλοσοφία είναι ομοία τη φωτιστική δύναμει του ηλίου ... Ως ο ήλιος διά της αντανάκλαστικής, δια της διακλαστικής ακτίνος αυτού φωτίζει υποκειμένα πολλά, τα οποία ούτε βλέπουσιν αμέσως τον δίσκον αυτού, ούτως η Φιλοσοφία ...». Στη συνέχεια περιγράφει με μελανά χρώματα το σκότος της αμάθειας και των προλήψεων που επικρατούσε κατά το παρελθόν στην Ευρώπη («πόσα νέφη αγνοίας, πόσαι ομίχλαι γοητείας επεπόλαζον αυτήν μέχρι και του αιώνος αυτού του παρελθόντος»), και συγκρίνει το ζοφερό παρελθόν προς την κατάσταση που επικρατεί στην εποχή του, με την εξής επισήμανση: «Αι ακαδημίας και τα φροντιστήρια, άτινα ευρίσκονται τεθεμελιωμένα πανταχού, είναι ως ήλιοι φωτιστικοί, οίτινες διασκεδάζουσι παν νέφος, παν γένος απλώς της απάτης». Καταλήγει με την παρατήρηση ότι η φιλοσοφία δημιούργησε «ανθρώπους πεφωτισμένους» και εκφράζει την ελπίδα ότι κάτι ανάλογο μπορεί να συμβεί μεταξύ των Ελλήνων με την καλλιέργεια της (υγιούς) φιλοσοφίας.

Η μεταφορά των «φώτων» δεν παρουσιάζεται με την ίδια συχνότητα, πυκνότητα και βάθος σε όλα τα κείμενα του νεοελληνικού Διαφωτισμού. Η *Ελληνική Νομαρχία*, για παράδειγμα, που τοποθετείται στην ακμή του νεοελληνικού Διαφωτισμού (1806), εμφανίζει λίγα και μάλλον συμβατικά δείγματα της εν λόγω μεταφοράς: η ρητορική μεγαλοστομία του κειμένου εκφράζεται μέσα από άλλου είδους μεταφορές, παρομοιώσεις, εικόνες, και ιστορικά και άλλα παραδείγματα. Η περιορισμένη παρουσία της μεταφοράς των «φώτων» ίσως δεν είναι άσχετη με την απουσία κάθε αναφοράς στη «φωτισμένη Ευρώπη», τη βοήθεια της οποίας ο ανώνυμος δείχνει ότι δεν περιμένει, και μάλιστα εντοπίζει την πηγή του «φωτισμού» σχεδόν αποκλειστικά στα «επωφελή πονήματα» του Ρήγα¹⁰. Οι ελάχιστες περιπτώσεις της μεταφοράς στον *Ρωσσαγγλογάλλο*, που γράφεται την ίδια περίοδο με την *Ελληνική Νομαρχία*, εντοπίζουν την πηγή των «φώτων» στην αρχαία Ελλάδα, η λάμψη της οποίας έχει όμως σκοτεινιάσει από αιώνων¹¹.

γώντας ότι έγραψε τρεις Λογικές, αντί να γράψει πολύ περισσότερα βιβλία στην ομιλούμενη (ρωμαίικη) γλώσσα, για να αφελήσει πραγματικά το έθνος, προφανώς οικειοποιείται την εκκλησιαστική μεταφορά για να ειρωνευτεί τον Βούλγαρη. Επίσης, στο *Σχέδιο της αγωγής των παιδιών Ρωμηών και Βλάχων* ..., 1783, σ. 37), αναφερόμενος στους αποφοίτους του σχολείου που οραματίζεται, τους βλέπει να αναλαμβάνουν τη διοίκηση της Εκκλησίας («οι οποίοι έχουν με καιρό να διοικήσουν τον τόπο κατά τα πολιτικά κ' εκκλησιαστικά, και θέλει διδάξουν και φωτίσουν το έθνος όλο σ' όλην την έκτασι του»). Για τα κείμενα, βλ. Δημαρά 1974.

8. Αγγέλου 1976, 117-20.

9. Πβ. Cantor 1985.

10. Βαλέτας 1948-1949, 83.

11. Δημαράς 1990, στ. 76-77· 287 «Αυτή όλους μας φώτισε με τα συγγράμματά της»· 384-385 (οι στ. 186-7 είναι ειρωνικοί). Σύμφωνα με τον Δημαρά (39 και 42), ο *Ρωσσαγγλογάλλος* γράφεται στο διάστημα 1799-1810 (1801-1805).

Σχετικά με την πρόωμη αφηγηματική πεζογραφία, πρέπει να επισημανθούν τα ακόλουθα. Η αναφορά «δια να φωτισθή ο νους μου», την οποία επισημαίνει ο Δημαράς στο *Σχολείον των ντελικάτων εραστών* του Ρήγα¹², αποτελεί και τη μοναδική παρουσία της μεταφοράς των «φώτων» στο έργο. Ενώ είναι αναμφισβήτητο ότι στοιχεία της ιδεολογίας του έργου, ορισμένα από τα οποία επαυξάνονται στη μετάφραση του Ρήγα, το εντάσσουν στη γραμματεία του διαφωτισμού¹³, το ερωτικό θέμα αλλά και το προρομαντικό χρώμα του έργου επιβάλλουν τελικά διαφορετικό χειρισμό της αντίθεσης φως-σκοτάδι, με τρόπο που τελικά να αντιστρατεύεται τη μεταφορά και τα σύμβολα των «φώτων». Υπενθυμίζω ότι την εποχή αυτή η (προ)ρομαντική λατρεία της νύχτας και του θανάτου συνυπάρχει στον ευρωπαϊκό χώρο με τη λατρεία του φωτός, που εκφράζει το πνεύμα του Διαφωτισμού.

Ειδικότερα, στο κείμενο αυτό η φράση «φως μου» είναι συνήθης προσφώνηση του αγαπημένου προσώπου¹⁴ — το ίδιο ισχύει και για το *Έρωτος Αποτελέσματα* του 1792: το θόλωμα της όρασης είναι σύμπτωμα ερωτικό (150 «ένα σύννεφον εσκέπασε τα μάτια μου»)¹⁵. ο ήλιος αποτελεί εμπόδιο μπροστά στην προσδοκία της νύχτας (164 «ο ήλιος με εφάινετο πως εκαρφώθη εις τον ουρανόν και πως δεν θε να βασιλεύση ποτέ»), η οποία, κατά τον Δημαρά, περιγράφεται, με την προρομαντική διάθεση του Young¹⁶. Στην τελευταία ιστορία, που τιτλοφορείται *Ο ερωτικός θάνατος (La mort d'amour)*, η πανέμορφη *Αίγλη*, που το όνομά της δηλώνει τη «λάμψη» και το «φως» που εκπέμπει και «φωτίζει» τον αγαπημένο της Ζιουίν, οδηγείται, εξαιτίας της ερωτικής απελπισίας, πρώτα στην ασθένεια και μετά στον τάφο. Η πορεία από το φως στο σκοτάδι, που σηματοδοτεί το πάθος του έρωτα, βρίσκεται στον αντίποδα της πορείας από το σκοτάδι στο φως, που εκείνη ακριβώς την περίοδο σηματοδοτεί το «πάθος των ιδεών» του Διαφωτισμού.

3. Δια-φωτισμός, αρχαίο και χριστιανικό φως: η σύνθεση

Τα περισσότερα από τα σύμβολα του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού που προαναφέραμε απαντούν και στα κείμενα του νεοελληνικού Διαφωτισμού. Σε κείμενα, όμως, όπου υπάρχει βαθιά και διάχυτη αρχαιογνωσία η πηγή μπορεί να είναι, εναλλακτικά ή ταυτόχρονα, αρχαιοελληνική. Στον *Παπατρέχα*, για παράδειγμα, το σύμβολο του ήλιου δεν προέρχεται μόνο από τον ευρωπαϊκό Διαφωτισμό, αλλά και απευθείας από τον Πλάτωνα. Για το παράδειγμα των Σκυθών που τύφλωναν τους σκλάβους τους για να παρασκευάζουν ευκολότερα το ανθόγαλα ο Κοραΐς (120) παραπέμπει στον Ηρόδοτο (4, 2), ενώ ο Βολταίρος, στο λήμμα «Lettres» του *Dictionnaire philosophique*¹⁷, που ασφαλώς γνώριζε ο Κοραΐς, παραπέμπει για την πληροφορία

12. Πίστας 2001, 112.

13. Πίστας 2001, 35-48.

14. Πίστας 2001, 226, 228, 229, 230, 234, 240, 241, 243, 244, 245.

15. Πίστας 2001, 244 (όπου παραφράζεται η Σαπφώ), 266, 291.

16. Δημαράς 1968, 168-9 (βλ. ειδικά τις σ. 248-250, στην έκδοση Πίστα 2001).

17. Παρίσι 1964 (έκδοση Garnier-Flammarion), 254 (το πλήρες λήμμα είναι: «Lettres, Gens de Lettres ou Lettrés»).

στον Μοντεσκιέ. Θα δούμε, επίσης, ότι ο Κοραΐς, για να νομιμοποιήσει το «σπουδαιογέλοιον» του *Παπατρέχα*, παραπέμπει, όχι στην παράδοση του ευρωπαϊκού σατιρικού λόγου και διαλόγου, αλλά στο *Περί ερμηνείας* του Δημητρίου και την πρακτική του Σωκράτη (45).

Στον *Παπατρέχα*, η σχέση της μεταφοράς των «φώτων» με το εκκλησιαστικό φως δεν είναι πια σχέση αντιπαράθεσης αλλά συνεργασίας, με την έννοια ότι το δεύτερο, ως σημασιολογικό πεδίο, έχει τεθεί στην υπηρεσία του Διαφωτισμού¹⁸. Η εξέλιξη αυτή εντάσσεται στη γενικότερη εμβάθυνση και διεύρυνση του μεταφορικού πεδίου των «φώτων», μέσω της δημιουργικής ανακύκλωσης των θεμελιωδών συμβόλων του φωτός που εμφανίζονται στην παράδοση του Διαφωτισμού και της επαφής, τομής και ταύτισης αυτού του πεδίου με άλλα σημασιολογικά-μεταφορικά πεδία. Η σημαντικότερη εκδήλωση της εμβάθυνσης και της διεύρυνσης είναι ίσως η αφηγηματοποίηση της μεταφοράς των «φώτων». Η περίπτωση αυτή συνιστά, επιπλέον, και δείκτη λογοτεχνικότητας για την πρώιμη (πρωτότυπη) νεοελληνική αφηγηματική πεζογραφία.

II. Ο Παπατρέχας

Υπό το βλέμμα του «τυφλού γέροντος»

Το 1811 ο Κοραΐς αρχίζει την έκδοση της *Ιλιάδας* με τη δημοσίευση της ραψωδίας Α και συνεχίζει με την έκδοση των τριών επόμενων ραψωδιών κατά τα έτη 1817, 1818 και 1820. Η έκδοση περιλαμβάνει αντίστοιχα *Προλεγόμενα*. Το 1842 ο Δ. Αργυριάδης τα τυπώνει χωριστά με τον τίτλο «Τα εις τον Όμηρον προλεγόμενα του Κοραΐ ή τίνι τρόπω ο κλήρος της ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας δύναται να αναλάβη την αρχαίαν αυτού δόξαν και λαμπρότητα. Με πρόλογον και σημειώσεις του Ερμηίτου της Πεντέλης». Το 1859 ο Μ. Καλαποθάκης τα δημοσιεύει στο περιοδικό *Ο Αστήρ της Ανατολής* με τον τίτλο *Ο Παπατρέχας, διήγημα διδακτικόν*, και τον ίδιο χρόνο γίνεται ανατύπωση σε χωριστό τόμο. Η έκδοση αυτή και οι επόμενες έχουν περικοπές, ενώ η πρώτη πλήρης έκδοση έγινε από τον Άλκη Αγγέλου το 1970¹⁹.

Η ειδολογική ταυτότητα του *Παπατρέχα* είναι εξαιρετικά σύνθετη. Πρόκειται για ένα «ιδιότυπο αφήγημα», με κυρίαρχο στοιχείο τον διάλογο²⁰, υπό τη μορφή τεσ-

18. Από ιδεολογική σκοπιά, η εν λόγω σύμπτωση του εκκλησιαστικού φωτός με το φως του Διαφωτισμού (και, όπως θα δούμε, του Ομήρου με το Ευαγγέλιο) βρίσκεται σε ευθεία αντίθεση προς τις θέσεις του Αθανασίου του Παρίου, του μαχητικού εκφραστή του «Αντιδιαφωτισμού», ο οποίος διακήρυξε ότι «όταν το λογικό του ανθρώπου δεν φωτίζεται και δεν δυναμώνεται άνωθεν, ήγουν από το ευαγγελικόν φως, κάθε ανθρώπινον φως ευρίσκεται σκότος και μάταιον» (βλ. Κιτρομηλίδη 1996, 440-3). Οι στ. 469-614 της *Ηθικής Στιχουργίας* του Κάλφογλου υπογραμμίζουν την απομάκρυνση των «φωτισμένων» νέων από την εκκλησία (για το κείμενο, βλ. Μπουμπουλίδη 1967). Τέλος, ο *Όρμος Σωτήριος* (γράφεται το 1798) αναλαμβάνει προγραμματικά να απαντήσει με το «φως της αληθείας» κατά της βλαβερής επίδρασης των ιδεών του Διαφωτισμού (βλ. ειδικά τον πρόλογο).

19. Όλες οι παραπομπές αναφέρονται στην έκδοση αυτή.

20. Μάλιστα, τα *Προλεγόμενα Δ'* εμφανίζουν, μετά από σύντομη εισαγωγή, την επικεφαλίδα «Διάλογος».

σάρων επιστολών, που παίρνουν τη θέση των φιλολογικών *Προλεγομένων*²¹ σε σχολιασμένη έκδοση του Ομήρου και αποστέλλονται, για να τυπωθούν, μαζί με το κείμενο από τον εκδότη, κάτοικο της Χίου, προς κάποιον Ζ. Α. στο Παρίσι (δηλαδή τον Κοραή), ο οποίος με τη σειρά του προσθέτει τις υποσελίδες σημειώσεις²².

Κρίσιμο στοιχείο στον *Παπατρέχα* είναι η συνάντηση της αρχαιότητας με τον Διαφωτισμό. Η οργανική σύνδεση του *Παπατρέχα* με την έκδοση της *Ιλιάδας* δεν είναι απλά και μόνο ένα αφηγηματικό εύρημα. Υπόκειται στο πνεύμα του Διαφωτισμού, το οποίο υπαγορεύει αφενός την επιλογή του ποιητή (Ομηρος) και αφετέρου την ιδέα της έκδοσης και των *Προλεγομένων*. Ο Όμηρος επιλέγεται ως «κοινός παιδευτής του ελληνικού γένους» (41), διατύπωση στην οποία η εικόνα της αρχαιότητας για τον μεγάλο επικό ποιητή συναντά την παιδευτική λογική του Διαφωτισμού. Η ιδέα της έκδοσης εντάσσεται στη φιλοσοφία του Διαφωτισμού, με την έννοια ότι στοχεύει αφενός στην απαλλαγή από τις «φιλολογικές προλήψεις» (34) και αφετέρου στην αναπλήρωση της υστέρησης της Ελλάδας σε σύγχρονες εκδόσεις έναντι της «φωτισμένης Ευρώπης» (25-26).

Ο Κοραής, που μέσα από τις σελίδες του *Παπατρέχα* (45) προαναγγέλλει την έκδοση των *Αστίων* (δηλ. του *Φιλόγεω*) του Ιεροκλή (1812), επιλέγει στο αφήγημα αυτό να θέσει το «γελοῖον» στην υπηρεσία του «σπουδαίου»²³, και παραπέμπει, για το σκοπό αυτό (45, σημ. 3), στο *Περί ερμηνείας* του Δημητρίου (παρ. 170: *Χρήσονται δέ ποτε και οί φρόνιμοι γελοίοις πρός τε τούς καιρούς*)²⁴. Στη σ. 45 του *Παπατρέχα* ο εκδότης ενισχύει το αίτημά του να τυπώσει ο Ζ.Α. την επιστολή του ως *Προλεγόμενα* στην *Ιλιάδα*, επικαλούμενος την πρακτική του Σωκράτη («πόσον ηγάπα και αυτός να αστειεύεται»), ο οποίος υπήρξε μυθική μορφή του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού²⁵. Στις σ. 62-63 ο Παπα Τρέχας μας πληροφορεί ότι η υιοθέτηση των συγκεκριμένων *Προλεγομένων* έγινε λαμβάνοντας υπ' όψιν τα ελληνικά δεδομένα («κατ' αυτές τις αρχές του φωτισμού μας»), σε αντίθεση προς τα δεδομένα της ήδη «φωτισμένης Ευ-

21. Η διατύπωση του κειμένου είναι «εις τόπον Προλεγομένων» (24).

22. Ο Κεχαγιόγλου 2001, 1043, χαρακτηρίζει τον *Παπατρέχα* «ένα είδος επιστολικού διηγήματος σε συνέχειες και με διαλογική, σε μεγάλο βαθμό, δομή». Σε προηγούμενη συμβολή του (1999, 8-103), τον περιγράφει ως «ένα αργόσυρτο φιλολογικό πείραμα ανάμεσα στο δοκίμιο, το απομνημόνευμα, την παραβολή και την πλασματική, επιστολική διήγηση» και προβαίνει σε οξυδερκή κριτική παρουσίαση του έργου (83-6, αν και υπερβολικά αυστηρή, αν συνεχτιμήσουμε την πενιχρή παραγωγή της εποχής σε *πρωτότυπη* αφηγηματική πεζογραφία: πβ. τις «Κρίσεις για το έργο», 91-3). Συνοπτική, ισορροπημένη παρουσίαση του έργου δίνει η Αθήνη 2001, 129-31. Ιδιαίτερα χρήσιμη γενική εισαγωγή στον *Παπατρέχα* αποτελούν οι σ. 7-24 του Αγγέλου 1970. Συστηματική παρουσίαση της δομής, του ύφους, των χαρακτήρων, και της (διαφωτιστικής) καταγωγής των ιδεών του *Παπατρέχα* δίνει ο Μόσχος 1984, ο οποίος θεωρεί τον *Παπατρέχα* ως «την πρώτη απόπειρα συγγραφής νεοελληνικού μυθιστορηματος». Βλ. επίσης Στεργιόπουλο 1983, και Χάρη 1983.

23. Ενδιαφέρουν ως προς το σημείο αυτό οι απόψεις του Μπαχτίν για τη γένεση του μυθιστορηματος: βλ. Holquist 1981, 3-40: “Epic and Novel: Towards a Methodology for the Study of the Novel”.

24. Είναι προφανές ότι ο Κοραής έχει διαβάσει όλο το περίφημο κεφάλαιο του Δημητρίου (128-189) περί του «γλαφυρού χαρακτήρος». Πβ. επίσης τα όσα λέει ο Κοραής για τα «παίγνια» του Ομήρου (26).

25. Βλ. παρακάτω II 5.

ρώπης». Συνεχίζοντας, εξηγεί ότι «το γελοίον εσυνέργησεν εις πλειοτέραν ανάγνωσιν και γνώσιν του Ομήρου» και διακηρύσσει ότι «αν είναι δυνατόν να κατακτήση το γένος μας εις τόσην αναισθησίαν, ώστε να μη κινήται πλην από τα γελοία, προτιμώ δι' ωφέλειάν του να φανώ γελοιότατος».

Η ευφυής σύνθεση του «γελοίου» με το «σπουδαίον» σε ένα πρωτότυπο αφήγημα, με τρόπο ώστε να υπηρετείται το «ωφέλιμον δια του τερπνού» και να επικαλύπτεται η διδακτική πρόθεση (για τον «φωτισμό» του Γένους) από μια εύθυμη, φιλοπαίγμονα και πνευματώδη διάθεση, αποτελεί λογοτεχνικό επίτευγμα του Κοραή, ανεξάρτητα από τα ενδεχόμενα παράλληλα ή πρότυπα, που υποδεικνύουν οι μελετητές για τον Παπατρέχα. Το «σπουδαιογέλοιον» του αφηγήματος επιτρέπει στον αναγνώστη να προσλαμβάνει την ετυμολογία των ονομάτων ως «παίγνια», που όμως ταυτόχρονα αποδίδουν το «ήθος» των χαρακτήρων²⁶: να αποδέχεται τον αρχικό, υπέρμετρο ζήλο του Παπα Τρέχα να μιμηθεί τον Ευστάθιο της Θεσσαλονίκης, γράφοντας «επιστάσιες» στον Όμηρο, αλλά και τη στερνή απόφαση του «φωτισμένου» πια ιερέα να ρίξει τις «επιστάσιες» και τις ομιλίες του στην πυρά και, τέλος, να ακούει αδιαμαρτύρητα ότι ο «παιδευτής» των Ελλήνων, που ως απαιδευτοι είναι (στη γλώσσα του Διαφωτισμού) «παντάπασι τυφλοί» (32), και του ίδιου απαιδευτου ιερέα, που εμφανίζεται ως «τυφλός τυφλών οδηγός» (47, 88, 119-120), είναι ο κατά την παράδοση «τυφλός ποιητής» Όμηρος: *τυφλός ἀνήρ, οἰκεῖ δὲ Χίψ' ἔνι παιπαλοέσση*²⁷.

Ο «φωτισμός» του ιερέα της Βολισσού εκφράζεται κεντρικά ως σύμπτωση των «φώτων» με το αρχαίο και το εκκλησιαστικό φως, και η θεματοποίηση του φωτός και των συμβόλων του είναι κυρίαρχο στοιχείο στον Παπατρέχα. Στο εσωτερικό του διαμορφώνονται ευρύτερες ενότητες (ακολουθίες), που συγκροτούνται από ιστορίες, εικόνες και παραδείγματα, τα οποία γεφυρώνει η τυπική δια-φωτιστική γλώσσα. Η παρούσα μελέτη πραγματεύεται μόνο τις πιο δημιουργικές περιπτώσεις.

1. Ο Παπα Τρέχας και το σβήσιμο της λαμπάδας

Η πρώτη γνωριμία μας με τον Παπα Τρέχα γίνεται μέσα από ένα χαριτωμένο επεισόδιο (26-27). Ο αφηγητής εξηγεί ότι ο ιερέας απόκτησε το συγκεκριμένο «παρωνύμιον» ίσως λόγω της ταχύτητας με την οποία διάβαζε το ψαλτήρι, για την οποία μάλιστα καυχόταν ιδιαίτερα. Κάποτε στον όρθρο των Χριστουγέννων φταγνίστηκε τόσο δυνατά κατά τη διάρκεια της ανάγνωσης «ώστε να σβέση την λαμπάδα»: Όταν την άναψαν, ο ιερέας προτίμησε, για να αναπληρώσει το χρόνο που έχασε στο σκοτάδι («εις την μεταξύ σκοτίαν»), να πηδήσει ένα ψαλμό ολόκληρο παρά να ντροπιαστεί παρατείνοντας τον χρόνο της ανάγνωσης πέρα από τα συνηθισμένα.

Το συγκεκριμένο επεισόδιο αφηγηματοποιεί προγραμματικά την αντίθεση

26. Πβ. Δημήτριο, *Περί Ερμηνείας*, 171: ἔστι δὲ καὶ τοῦ ἡθους τις ἔμφασις ἐκ τῶν γελοίων.

27. 40, σημ. 1, με παραπομπή στον *Ομηρικό Ὑμνο στον Απόλλωνα*, στ. 172 (βλ. επίσης παρακάτω Π 4γ, τη σκηνήμε την Αθηνά, η οποία «εξετύφλωσε τον Διομήδη»). Ο «τυφλός Όμηρος» είναι πασίγνωστος στον ευρωπαϊκό χώρο της εποχής, κυρίως μέσω του (προ)ρομαντικού κινήματος. Για τους τυφλούς ιερωμένους ως οδηγούς τυφλών βλ. παρακάτω, και επίσης τους στ. 1145-1150 της *Ηθικής Στιχοουγίας* του Κάλφογλου.

φως-σκοτάδι στο πλαίσιο της μεταφοράς των «φώτων». Το αναμμένο κερί, ως σύμβολο στον χώρο του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού, εμφανίζεται ήδη με τον John Locke²⁸. Στον *Ρωσσαγγλογάλλο*, που γράφεται λίγα χρόνια νωρίτερα από το συγκεκριμένο επεισόδιο του *Παπατρέχα*, η άλλοτε «φωτεινή» Ελλάδα παρομοιάζεται με «σβηστή λαμπάδα» (76-77: «Γιατί εκαταντήσατε την φωτεινήν Ελλάδα / αθλία, κακορρίζικον και ως σβηστήν λαμπάδα;»). Όπως ήδη αναφέρθηκε και θα φανεί αναλυτικότερα παρακάτω, στον *Παπατρέχα* το φως της εκκλησίας στη φυσική (ιερά σκεύη) και την αφηρημένη υπόστασή του (θείο φως) συνδέεται αξεδιάλυτα με τα σύμβολα του Διαφωτισμού. Το φτάρισμα, που προκαλεί το *σβήσιμο* της λαμπάδας και την «σκοτίαν», έχει την αφετηρία του στην «ταχύτην ανάγνωσιν», στην οποία οφείλει το παρατσούκλι του ο ιερέας της Βολισσού και η οποία σηματοδοτεί την *αμάθειά* του. Σε άλλα σημεία του αφηγήματος χρησιμοποιείται το σύμβολο του «λύχνου»: φωτίζει τη σκοτεινή φυλακή της παιδευσίας (64)²⁹, και, ως «λύχνος της παιδείας», εκπέμπει το μόνο φως που είναι ικανό «να σχίση το κάλυμμα των οφθαλμών» (138). Στην παρακάτω ιστορία, το σύμβολο αυτό ενσαρκώνεται στη μορφή του δασκάλου: ένας πλούσιος σπεύδει να επισκεφτεί τους δασκάλους όταν ασθενούν και, ερωτώμενος, ύστερα από μια επίσκεψη, αν έγινε γιατρός, απαντά «υπάγω συχνά να βλέπω τον λύχνον μας, φοβούμενος την σβέσιν του» (72).

Η μετέπειτα αλλαγή του ονόματος «Παπα Τρέχας» στο αρχαιοπρεπές «(Παπα) Θέων» (79-83) συνδέεται άρρηκτα με τον βαθμιαίο «φωτισμό» του ιερέα, ο οποίος εμφανίζεται και ως θετική μεταβολή στην αξιολογική σήμανση της *ταχύτητας* (46). Ειδικότερα, η ταχύτητα δεν εκδηλώνεται πλέον στην *ανάγνωση* αλλά στη *μάθηση*, που συνδυάζεται με προσοχή και κατανόηση (46-49, 107) και οφείλεται στην εκμάθηση των αρχαίων ελληνικών και τη «*σπουδή* για φωτισμό»³⁰. Ο Παπα Τρέχας «έτρεχε» στα σπίτια για να εισπράξει το αντίτιμο του αγιασμού (65), αλλά τώρα πια ο Θέων πάει και γυρίζει «τρέχοντας» στην πόλη, για να φέρει τα νέα για τα βιβλία που δωρίζουν «οι σοφοί της Ευρώπης» στη δημόσια βιβλιοθήκη, και να πληροφορηθεί από τον φίλο του ότι η Ευρώπη αναγνωρίζει στους νέους «*τη σπουδή να φωτισθώσι*» και πως δεν υπάρχει φόβος οπισθοδρόμησης τώρα που «*ηρχίσαμεν να τρέχωμεν της παιδείας στάδιον*» (90-91).

2. «Εἰς τὸ τοῦ ἡλίου φῶς»:

υπό το βλέμμα του Πλάτωνα και του «Πατρὸς τῶν φώτων»

(α) Ο «*πύργος των Ελλήνων*». Η πρώτη από τις ενότητες (ακολουθίες) που προαναφέραμε καταλαμβάνει τις σ. 59-95. Ξεκινάει με την εικόνα του «πύργου» του ελληνικού πολιτισμού, που απεικονίζει τη γνώση με τη μορφή της *εποπτείας* των πραγμάτων. Τον πύργο τον ύψωσαν οι αρχαίοι Έλληνες και τώρα πια η «φωτισμένη Ευρώπη» τον

28. Mortier 1969, 19-20.

29. Βλ. παρακάτω II 2β.

30. Υπενθυμίζω ότι το «σπουδαῖος» είναι παράγωγο του «σπουδή» (βλ. Giangrande 1972, 12).

υψώνει όλο και περισσότερο, χάρη στα συγγράμματα που δεν «ηφανίσθησαν», με στόχο «να πλατύνη τον Ορίζοντα, δια να ανακαλύψη όσα ήταν αδύνατον να φανερωθούν ακόμη εις εκείνους». Στον πύργο αυτό οφείλουν «ν' ανεβούν» και οι σύγχρονοι Έλληνες και «να τον υψώσουν μεγαλύτερο», ώστε να «φωτιστούν» (59-60).

(β) Η σκοτεινή φυλακή και η είσοδος του φωτός. Ακολουθεί (63-64) η εικόνα της σκοτεινής φυλακής, ως αλληγορίας για την απαιδευσία που οδηγεί στην αδικία. Εξαιτίας του σκότους, οι αδικώς καταδικασμένοι καταπατούν ο ένας τον άλλον. Αυτό που πρέπει να γίνει είναι να ανάψει κάποιος ένα λυχνάρι («λύχνον»), αν είναι νύκτα, ή ν' ανοίξει πόρτες και παράθυρα, για να εισέλθει ο «ήλιος», ώστε να μην υπάρχει κίνδυνος να σκοτώσει κανείς μέσα στο σκοτάδι κάποιον άλλο ως εχθρό του. Η παιδεία, την οποία προφανώς συμβολίζει το φως, γίνεται «φραγμός και τοίχος» και εμποδίζει την αδικία που υφίστανται οι απαίδευτοι («όσους η απαιδευσία έκαμεν ευκόλους να πλανώνται»).

Χωρίς να αποκλείεται η διαμεσολάβηση του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού, η εικόνα («υπόθεση») της φυλακής φαίνεται πιθανότερο πως παραλλάσσει την εικόνα (*ἀπείκασον*) του πλατωνικού σπηλαίου / δεσμωτηρίου (*Πολιτεία* 5 14a κ.ε.). Το σπήλαιο εισάγεται στο πλαίσιο ενός διαλόγου «παιδείας τε πέρι καὶ ἀπαιδευσίας», όπως δηλαδή στην περίπτωση του *Παπατρέχα*. Ο Κοραΐς αποδίδει τις λέξεις «τείχιον» και «παραφράγματα» με τους όρους «φραγμός και τοίχος», αλλά μεταβάλλει τη μεταφορική λειτουργία τους και αντικαθιστά την απελευθέρωση του δεσμώτη και την ανάβαση «εἰς τὸ τοῦ ἡλίου φῶς» με την απλούστερη εικόνα της εισόδου του φωτός στη φυλακή.

Στον *Παπατρέχα* απαντούν αναφορές στους *Νόμους* του Πλάτωνα (142, 144) και σε ένα σημείο (88) μεταφράζεται ένα περίφημο χωρίο της *Πολιτείας* («τα κακά δεν θέλουν παύσειν, αν δεν φιλοσοφήσωσιν οι ηγεμόνες, ή δεν ηγεμονεύσωσιν οι φιλόσοφοι», 473c). Τα συμφραζόμενα του παραθέματος είναι τα παρακάτω: με αφορμή το έργο ενός εξαιρετου ιεράρχη, του επισκόπου Άνδρου Νικόδημου (86-88)³¹, υπογραμμίζεται η ανάγκη οι πνευματικοί οδηγοί της Ελλάδος «να φωτίσωσι με τας επιστήμας και τέχνας τους ποτέ κατασταθέντας άλλων φωτιστάς Έλληνας», ώστε να παύσουν οι ιερωμένοι να χαρακτηρίζονται ως «τυφλοί τυφλών οδηγοί». Είναι άξιο προσοχής ότι το πλατωνικό αίτημα για την ανάγκη να συμπέσουν πολιτική και φιλοσοφία καταλήγει στη διαπίστωση ότι, αν αυτό δεν γίνει, η πολιτεία δεν θα μπορέσει να υπάρξει και «να δη το φως του ήλιου» (*οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα, ᾧ φίλε Γλαύκων, ταῖς πόλεσι, δοκῶ δ' οὐδὲ τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει, οὐδὲ αὕτη ἡ πολιτεία μὴ ποτε πρότερον φνῆ τε εἰς τὸ δυνατὸν καὶ φῶς ἡλίου ἴδῃ...* Υπενθυμίζω ότι η μεταφορά του ήλιου είναι συνήθης στην πλατωνική *Πολιτεία* (βλ. και 484c για την τυφλότητα)³².

(γ) Ὁ περιπατῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ. Για τον λύχνο ως σύμβολο της παιδείας του Διαφω-

31. Το ήθος του αρχιερέα υπογραμμίζεται με το ονοματοπαίγνιο «Άνδριον την πατρίδα, και ανδρείον την ψυχήν» (πβ. Paschalis 2000, 574-5).

32. Για άλλη αναφορά στον Πλάτωνα βλ. παρακάτω II 5. Για τη στάση του Κοραΐ απέναντι στον Πλάτωνα, βλ. συνοπτικά Αγγέλου 1963, 97-100, και Κονδύλη 1983, 99-100.

τισμού μίλησα παραπάνω. Εδώ απλώς επισημαίνω ότι η εικόνα του δασκάλου ως «λύχνου» απαντά στο τέλος της παρούσης ακολουθίας (59-95). Ο ήλιος ως σύμβολο των «φώτων» επανέρχεται λίγο παρακάτω, μέσω της αφηγηματοποίησης ενός προσφιλούς θέματος του Διαφωτισμού, δηλαδή της απαλλαγής από τις λαϊκές προλήψεις (66-70). Στο επεισόδιο της λιτανείας (67-68) οι κάτοικοι παρακαλούν τον ιερέα να κάνει λιτανεία για να βρέξει, αλλά αυτός αρνείται, για να μην γελοιοποιηθεί, εφόσον είναι προφανές ότι έρχεται βροχή. Ο αφηγητής Παπα Τρέχας διηγείται ότι «δύο ημέρας ολοκλήρους ήτο θολωμένος ο ήλιος, και την τετάρτην έπεσεν η τόσον επιθυμητή βροχή»· σχολιάζει πως «ότι μετ' ολίγον έμελλε να βρέξει το αισθάνοντο και οι τυφλοί» και εξηγεί ότι η βροχή οφείλεται στην «πρόνοια του θεού» για τα γεννήματα της γης και αποτελεί απάντηση στην Κυριακή προσευχή (*Τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον*). Με άλλα λόγια, στη συγκεκριμένη ιστορία η διάγνωση της αληθείας γίνεται μέσω των τυπικών συμβόλων και μεταφορών της γνώσης και της άγνοιας («ήλιος» και «τυφλότητα»), που έχουν προσαρμοστεί κατάλληλα στο αντικείμενο της αφήγησης.

Την ερμηνεία αυτή ενισχύει το γεγονός ότι, ως «δίδαγμα», επιτάσσονται οι συνήθεις μεταφορές των «φώτων», με σημείο αιχμής τον ρόλο της παιδείας στην καταπολέμηση των δεισιδαιμονιών: «να διασκεδάσωμεν το σκότος της αμαθίας», «η πρόοδος του φωτισμού» κ. ά. (68-69). Ακολουθεί το εύλωτο κήρυγμα του Παπα Τρέχα την Κυριακή της Ορθοδοξίας (71-72): ο ιερέας εξισώνει την δεισιδαιμονία και την απαιδευσία με την «τυφλή κακοδοξία», αξιοποιώντας περικοπές του Ευαγγελίου (*Ὁ δοκῶν ἐστάναι, βλεπέτω μὴ πέση και Ὁ περιπατῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ, οὐκ οἶδε ποῦ ὑπάγει*): διαπιστώνει ότι, χάρις στην εξάπλωση της παιδείας, μειώνεται καθημερινά ο αριθμός των «τυφλών» αδελφών και καταλήγει εξηγώντας ότι «η αναλάμψασα εις το γένος παιδεία» οφείλεται «εις την πρόνοιαν του Παντοκράτορος Πατρός των φώτων» και αποτελεί ανταπόκριση στις παρακλήσεις προς τον Θεό των «λογιωτέρων του γένους» («δὸς ἡμῖν τὴν τῶν σῶν θρόνων πάρεδρον σοφίαν»). Έτσι, το κεφάλαιο περί δεισιδαιμονίας κλείνει με την ακολουθία «παράκληση – θεϊκή πρόνοια – δώρο θεού», η οποία παραλλάσσει και αναπτύσσει σε λόγιο επίπεδο το «επεισόδιο της αβροχίας» και εντοπίζει την πηγὴ των «φώτων» στον «Πατέρα των φώτων».

(δ) **Φῶς ἱλαρόν.** Την αδιάσπαστη ενότητα της θρησκευτικής και της φιλοσοφικής μεταφορᾶς του φωτός υπογραμμίζει και το επεισόδιο του εσπερινού (95). Την ώρα του Εσπερινού, ο Παπα Τρέχας καλεί τον λόγιο φίλο του, εκπρόσωπο του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού, να γίνει μέτοχος του θείου φωτός: «Αφες τα βιβλία σου, κ' έλα να ψάλλωμεν εντάμα το «Φῶς ἱλαρόν ἁγίας δόξης»· έλα να παρακαλέσωμεν ομού τον ουράνιον να χύση το φως του εις όλον το γένος των Ελλήνων· ... εις ημάς τους ιερωμένους, να φωτιζόμεθα, και να φωτιζόμεν τους κοσμικούς· εις τούτους ... να τιμώσιν ... εξαιρέτως ... τους ασχολουμένους νύκτα και ημέραν εις την αναγέννησιν της Ελλάδος· ... εις τους μαθητάς, να δέχωνται την διδαχήν, ως αληθινόν φως ἱλαρόν, ήγουν ως δυνάμενον να ἱλαρύνει και να ημερώση τα ήθη των». Στο σημείο αυτό, ολοκληρώνονται τα *Προλεγόμενα* στη ραψωδία Γ. Μετά την «επιλύχνιον ευχαριστία», όπως είναι γνωστό το «Φῶς ἱλαρόν», ο λόγιος φίλος του Παπα Τρέχα επιστρέφει

στο σπίτι του και ξαναπιάνει τα βιβλία του. Εργαζόμενος προφανώς υπό το φως του λύχνου ή του κεριού, συντάσσει την επιστολή προς τον Ζ.Λ. (δηλαδή τα *Προλεγόμενα*) και ετοιμάζει τη «δέση» της ραψωδίας Γ, για να την ταχυδρομήσει την επομένη. Η αφήγηση υπονοεί ότι ο φίλος του ιερέα ανήκει στους «ασχολουμένους νύκτα και ημέραν εις την αναγέννησιν της Ελλάδος», εφόσον επιτελεί το έργο του μετά τον Εσπερινό, και πως το έργο αυτό, που έρχεται ως συνέχεια της παράκλησης προς τον θεό, είναι αληθινό «Φῶς Ἰλαρόν» για το γένος των Ελλήνων.

3. Η άφιξη της τυπογραφίας και η μεταφορά του ξυπνήματος

Η άφιξη της τυπογραφίας στην Χίο (108-112) αφηγηματοποιεί τη μεταφορά του ξυπνήματος, συνήθη στη γραμματεία του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού³³. Ο Παπα Τρέχας ξυπνάει τον λόγιο φίλο του, για να του αναγγείλει το χαρομόσυνο γεγονός της άφιξης της τυπογραφίας, από φόβο μήπως περάσει «από τον ύπνον εις τον θάνατον» χωρίς να το πληροφορηθεί (108). Το ξύπνημα συνίσταται στο πέρασμα από το σκοτάδι στο φως, και έτσι ο διάλογος οδηγεί φυσιολογικά τα πράγματα στο μεταφορικό πεδίο του φωτός, αρχικά μέσα από την αναφορά στα «λαμπρά εγκώμια της τυπογραφίας» (λαμπρός < λάμπω), και στη συνέχεια μέσα από την υπογράμμιση της σημασίας της τυπογραφίας στη διάδοση των «φώτων»: αν οι αρχαίοι γνώριζαν την τυπογραφία, η δόξα τους «αντί να αμαυρωθεί, ήθελεν εκλάμπειν περισσότερο» (108)· η τυπογραφία μπορεί να διασώζει και ανοησίες του παρελθόντος ανάμεσα στα «φωτισμένα έθνη», αλλά, σε τελευταία ανάλυση, και αυτές, ως παραδείγματα για αποφυγή, συντελούν «εις την αύξησιν των φώτων», ώστε το «φωτισμένον μέρος της Ευρώπης» να μη διατρέχει τον κίνδυνο να «σκοτιστεί» (110).

Προς το τέλος του επεισοδίου, η σήμανση του πραγματικού γεγονότος του ξυπνήματος ως μεταφοράς συντελείται με σαφή τρόπο. Πληροφορούμαστε ότι, όταν ξύπνησε ο λόγιος φίλος αναφώνησε «εσώθημεν» τρίβοντας τα μάτια του (111, «τρίβων τους οφθαλμούς»). Έχοντας ανοίξει τα μάτια του και θέλοντας να τονίσει τη χρησιμότητα της τυπογραφίας, απαγγέλλει ένα απόσπασμα από την κωμωδία *Απολις* του ποιητή Φιλήμονα, όπου η ανακάλυψη της τυπογραφίας έχει υποκαταστήσει την ανακάλυψη των «γραμμάτων» (της επιστολής), και αναφέρει πως «μια ματιά» (*έμβλέψας*) αρκεί για να θυμίσει τα γεγονότα μιας ζωής. Ακολουθεί αναφορά στους «φωτισμένους λαούς της Ευρώπης» και συσώρευση μεταφορικού λεξιλογίου που σημασιοδοτεί το ξύπνημα ως διαφωτιστική αφύπνιση και εγρήγορση. Ο λόγιος φίλος επισημαίνει τα εξής: «οι δυστυχέστατοί μας πατέρες ... μας αφήκαν εις σκοτεινήν και παγετώδη νύκτα· ημείς εξεναντίας αφίνομεν την παρούσαν γενεάν εις τα χαράγματα της σοφίας με βεβαίαις ελπίδας, ότι θέλει μετ' ολίγον τους φωτίσειν και τους πυρώσειν με τας ακτίνας του ο ζωογόνος ήλιος». Στην ένσταση του Παπα Τρέχα ότι «ήθελε λάμπειν γρηγορώτερα ο ήλιος» εάν οι παλαιότεροι συνεισέφεραν, ο συνομιλητής του απαντά ότι ορισμένοι από τους παλαιότερους συνεισφέρουν ήδη στην εξά-

33. Βλ. παραπάνω I 1.

πλωση της παιδείας, κι όταν ο Παπα Τρέχας τον ρωτάει αν «ονειρεύεται», αυτός ανταπαντά ότι δεν θεωρεί «ονείρατα» τις δωρεές του γέροντα Βαρθάκη.

4. Ο Παχώμιος

Στις σ. 113-138, στο πλαίσιο μιας γενικότερης συζήτησης για τους «Ταρτούφους», όπως αποκαλούνται οι πονηροί οδηγοί των αντιπάλων της παιδείας του Διαφωτισμού (113-114), παρατίθενται δύο ιστορίες με ήρωα τον ασκητή Παχώμιο. Είναι ένας υποκριτής, που το όνομά του δηλώνει αυτό που κάνει και όχι αυτό που κηρύσσει («η νηστεία δεν τον εμπόδιζε να παχύνεται»), ένας μισόζωος και μισάνθρωπος, που πολεμάει τα «νέα σχολεία και τας νέας μεθόδους, ως νεωτερισμούς» και ονομάζει την φιλοσοφία «κενήν απάτην», επικαλούμενος τον Απόστολο Παύλο. Οι δύο ιστορίες εντάσσονται προγραμματικά στη φιλοσοφία του Διαφωτισμού ως παραδείγματα «ανακάλυψης της πλάνης», και ειδικότερα ως περιπτώσεις όπου ο υποκριτής συμβαίνει να «ανακαλυφθεί αφ' εαυτού» (114).

(α) Η «άνοιξη» ως γνώση και αποκάλυψη. Στο πρώτο επεισόδιο (116), ο Παπα Τρέχας αφηγείται ότι ο Παχώμιος «ίδεν» δύο χελιδόνια να χιτίζουν τη φωλιά τους δίπλα στο παράθυρο του, με σκοπό να ζευγαρώσουν. Ήταν μια μέρα που πλησίαζε η «άνοιξη», η οποία «κατά το όνομά της, ανοίγει και μας φανερώνει τα κρυμμένα από τον χειμώνα κάλλη της δημιουργίας». Ερωτώμενος ο αφηγητής Παπα Τρέχας τι έκαμε ο Παχώμιος όταν «ίδε την οικοδομήν», απαντά ότι ο ίδιος θα ύψωνε τα χέρια και τους οφθαλμούς στον ουρανό για να υμνήσει το μεγαλείο της δημιουργίας αναφωνώντας *Ὡς ἐμεγαλύνθη τὰ ἔργα σου Κύριε! Πάντα ἐν σοφίᾳ ἐποίησας*. Αντίθετα, ο Παχώμιος περίμενε το βράδυ «όταν εσκότασε το φως της ημέρας», άρπαξε μέσα από το παράθυρο τα αθώα χελιδόνια και τα «επρόσφερε θυσίαν εις τον κάτον του».

Το σημασιολογικό και ιδεολογικό περιεχόμενο της «άνοιξης» συνδέει τη μεταφορά του ξυπνήματος, που είδαμε παραπάνω, με την «άνοιξιν των οφθαλμών» που θα συζητηθεί παρακάτω. Η «άνοιξη», ως αποκάλυψη και φως, φανερώνει τα θαύματα της δημιουργίας σε όσους μπορούν να τα δουν και λειτουργεί σε αντίστιξη προς το σκοτάδι της νύκτας, στο οποίο δρα ο υποκριτής και «τυφλός» Παχώμιος. Το σχήμα της αντίθεσης, να μεν υπηρετεί την εξ αποκάλυψης αλήθεια, αλλά, από την άλλη πλευρά, εντάσσεται εύκολα στα άμεσα (αποκάλυψη της καλογερικής υποκρισίας) και ευρύτερα συμφραζόμενα του Διαφωτισμού, δεδομένου μάλιστα ότι το κήρυγμα της προσέγγισης και του σεβασμού προς τη φύση αποτελεί κοινό έδαφος.

(β) Τα μανουάλια κατά του Ευαγγελίου και του Δια-φωτισμού. Το δεύτερο επεισόδιο εξελίσσεται μέσα στην εκκλησία (116-117). Σύμφωνα με τον αφηγητή Παπα Τρέχα, ο κανδηλανάπτης αποκάλυψε τον Παχώμιο «ψευδασκητή» και αντάλλαξαν ύβρεις. Τότε ο Παχώμιος «οπλίστηκε» με ένα από τα αργυρά μανουάλια και ο κανδηλανάπτης αναζήτησε την προστασία του εικονοστασίου, ώσπου παρενέβησαν οι παρευρισκόμενοι κάτοικοι, τους χώρισαν και αφόπλισαν τον ασκητή, αφού πρώτα τον έσυραν έξω από την εκκλησία.

Το ηθικό δίδαγμα της ιστορίας είναι, σύμφωνα με τον συνομιλητή του Παπα Τρέχα, ότι «εκείνοι μάλιστα διώκουν την φιλοσοφίαν, όσοι δεν σέβονται την ιεράν

ημών θρησκείαν». Εδώ είναι δεδομένη η συμπόρευση της φιλοσοφίας με τη θρησκεία στην προσπάθεια για τον «φωτισμό» του γένους, πράγμα που επιβεβαιώνει η συνέχεια του διαλόγου. Διακηρύσσεται ότι η φιλοσοφία, που ταυτίζεται με την αλήθεια, έχοντας ως σύμμαχο την τυπογραφία θα θριαμβεύσει κατά των εχθρών της και ότι το φως των ελληνικών συγγραμμάτων θα λάμψει μετά από το βαθύ σκοτάδι της δουλείας (προσαρμόζεται η φράση του Πολυβίου «πολὺν χρόνον ἐπισκοτισθεῖσα», 13, 5, 6). Μετά από μακρά διαλογική συζήτηση, ο λόγιος φίλος εξηγεί ότι ο Απόστολος Παῦλος στηλίτευσε ως «κενήν ἀπάτην», όχι την φιλοσοφία, αλλά την ψευδοφιλοσοφία και τη θρησκευτική πλάνη και υποκρισία, και καταλήγει ότι όσοι τις υπηρετούν είναι εχθροί της φιλοσοφίας και της θρησκείας και έχουν στα χέρια τους όπλα ισχυρότερα από τα μανουάλια. Ο Παπα Τρέχας δηλώνει πως σκοπεύει να σταθεί απέναντί τους με όπλο το Ευαγγέλιο και τις μαρτυρίες των Αποστόλων (132-134). Είναι προφανές ότι τα μανουάλια εκπροσωπούν εδώ το συμβατικό εκκλησιαστικό φως³⁴ στη σύγκρουσή του με τον «φωτισμένο» ιερέα της Βολισσού.

(γ) **«Η άνοιξις των οφθαλμών»: το ευαγγέλιο, η φιλοσοφία και ο «φωτισμός» του ομηρικού Διομήδη.** Απαντώντας σε σχετικές κατηγορίες του Παχωμίου περί βλαβερών «νεωτερισμών», ο λόγιος φίλος εξηγεί ότι και η Καινή Διαθήκη υπήρξε «νεωτερισμός», αλλά σωτήριος, και κατά συνέπεια υπηρετεί τον ίδιο σκοπό με την φιλοσοφία. Ο ρόλος της φιλοσοφίας ορίζεται ως «ανακαίνισης και ανανέωσης της σοφίας των προγόνων», και εξηγείται ότι αυτή «σχίζει το κάλυμμα των οφθαλμών», για να μπορούμε να διακρίνουμε τα καθήκοντά μας προς τον θεό και τους ανθρώπους, όπως κάποτε η Αθηνά απομάκρυνε την «ἀχλύν» από τα μάτια του Διομήδη («εξετύφλωσε τον Διομήδη»), για να μπορεί να διακρίνει τους θεούς από τους ανθρώπους στη μάχη:

*ἀχλὺν δ' αὖ τοι ἀπ' ὀφθαλμῶν ἔλον ἢ πρὶν ἐπῆεν,
ὄφρ' εὖ γιγνώσκῃς ἡμὲν θεὸν ἠδὲ καὶ ἄνδρα*

Ιλιάδα Ε 127-128

Στο σημείο που συμπεραίνεται ότι «η άνοιξις των οφθαλμών είναι αληθώς δώρον θεού» (137), ο αναγνώστης προσλαμβάνει σημασιολογικούς απόηχους της πρώτης ιστορίας του Παχωμίου για την «άνοιξη» ως «αποκάλυψη» της δημιουργίας, της αλήθειας και της υποκρισίας. Πράγματι, αμέσως παραπάνω (136), η απάντηση στους «Ταρτούφους» ότι και το Ευαγγέλιο υπήρξε νεωτερισμός κρίνεται ότι «θέλει κλείσειν το στόμα των απατεώνων ... και ανοίξουν ίσως τους οφθαλμούς των απατωμένων». Η διαπίστωση αυτή ολοκληρώνει τον διάλογο περί του «τυφλού λαού», που χειραγωγείται από τους κοσμικούς και ιερωμένους ηγήτορες του (όπως δηλαδή ο Παχώμιος)³⁵.

34. Βλ. παραπάνω σημ. 18.

35. Στον διάλογο αυτό εντάσσεται και το παράδειγμα των Σκυθών (βλ. παραπάνω Ι 3), που τύφλωναν τους δούλους τους, για να μπορούν να παρασκευάζουν καλύτερα το ανθόγαλα (119-21).

5. Ο «φωτισμός» του Πλάτωνα και το πυρ του Ηφαιστου

Τα Προλεγόμενα στη τραγωδία Δ —και μαζί τους ο Παπατρέχας— κλείνουν με έναν φαινομενικά απρόσμενο τρόπο (144-145). Ο «φωτισμένος» πια ιερέας ρίχνει στη φωτιά τις σημειώσεις που είχε ετοιμάσει για τις «επιστασίες» του στον Όμηρο και όλες τις από άμβωνος ομιλίες του, όταν πληροφορείται ότι ο Πλάτωνας έκαψε τα ποιήματά του, μόλις έγκουσε τον Σωκράτη. Σύμφωνα με τον Διογένη Λαέρτιο (*Βίοι φιλοσόφων* 3, 5, 11-14), ο Πλάτωνας έκαψε την τραγωδία που ετοιμαζόταν ν' ανεβάσει στο Θέατρο του Διονύσου, ζητώντας τη βοήθεια του θεού Ηφαιστου με τη μορφή παρωδίας ενός γνωστού ομηρικού στίχου: *“Ηφαιστε πρόμολ’ ὦδε· Πλάτων νύ τι σεῖο χατίζει* (Σ 392). Τον στίχο αυτό θα τροποποιήσει με τη σειρά του ο Παπα Τρέχας «παρωδών τον οποίον επαρώδησε και ο Πλάτων στίχον του Ομήρου». Όπως, δηλαδή, ο Πλάτων αντικατέστησε το όνομα της μάνας του Αχιλλέα (Θέτις) με το δικό του, έτσι και ο ιερέας της Βολισσού το αντικαθιστά με το «Θέων»: *“Ηφαιστε πρόμολ’ ὦδε· Θέων νύ τι σεῖο χατίζει*.

Από σημασιολογική άποψη, η αντικατάσταση του ονόματος «Θέτις» με το όνομα «Θέων» όχι μόνο διατηρεί το ίδιο ακουστικό αποτέλεσμα αλλά συνδυάζει το ρήμα κίνησης (πρόμολε), που προϋπάρχει, με ένα όνομα που παράγεται επίσης από ρήμα κίνησης (Θέων < θέω)³⁶. Η αντικατάσταση, δηλαδή, υποκρύπτει ονοματοπαίγνιο, όπως πιθανώς στο ομηρικό παράδειγμα *ἀγχίμολον δέ οἱ ἦλθε Θόας* (Δ 529), όπου το όνομα «Θόας» συνδυάζεται επίσης με ρήμα κίνησης. Υπενθυμίζω ότι το όνομα «Θόας» είναι ομόρριζο του «Θέων» και ήταν το πρώτο όνομα που πρότεινε ο λόγιος φίλος στον ιερέα ως υποκατάστατο του «Παπα Τρέχας» (80), αλλά ο τελευταίος το απέρριψε, μη θέλοντας να ταυτιστεί με τον «αιμοβόρο τύραννο» της *Ιφιγένειας εν Ταύροις*.

Η υιοθέτηση του ηθικού παραδείγματος του Πλάτωνα είναι σημαντική, αφενός λόγω της ευρύτερης παρουσίας του Πλάτωνα στον *Παπατρέχα* και αφετέρου λόγω της σπουδαιότητας του Σωκράτη για τον Διαφωτισμό³⁷. Η «καύση» των «επιστασιών» ως απόρροια του «φωτισμού» του ιερέα σημασιοδοτεί απαλλαγή από την στρεβλή και ελλιπή γνώση, απαλλαγή την οποία ρητά υπηρετεί και η ίδια η έκδοση της *Ιλιάδας* ως φιλολογικό εγχείρημα. Στο επίπεδο της σημασιολογικής εξέλιξης του ονόματος του ιερέα, που, όπως είδαμε, συμπλέκεται με τη μεταφορά των «φώτων», ο τροποποιημένος ομηρικός στίχος, όπου ο Θέων ζητεί τη βοήθεια του Ηφαιστου ως άλλος Πλάτων και ως άλλη Θέτις, συνιστά την κατάληξη μιας πορείας, που άρχισε όταν ο απαίδευτος Παπα Τρέχας, στην προσπάθειά του να διαβάσει το ψαλτήριο όσο μπορούσε πιο γρήγορα, φταρνίστηκε σβήνοντας τη λαμπάδα.

6. Ο Δια-φωτισμός στην πυρά

Η καύση των «επιστασιών» ως χειρονομία που υπηρετεί το πνεύμα του Διαφωτισμού αποτελεί ευφρές εύρημα του Κοραή. Κι αυτό γιατί στον ευρωπαϊκό χώρο η φωτιά

36. Βλ. παραπάνω II 1.

37. Για τον Πλάτωνα, βλ. παραπάνω II 2β· για τον Σωκράτη, βλ. Κονδύλη 1983, 99, και το λήμμα «Socrate» του *Dictionnaire européen des Lumières* (Delon 1997).

υπήρξε σύμβολο αντίθετο προς το φως, που αντιπροσώπευε τον Διαφωτισμό. Οι αμφισημίες της μεταφοράς του φωτός και, κυρίως, οι ακρότητες του Διαφωτισμού προκάλεσαν αντεπίθεση με καταγγελίες για το «φως που καίει», οι οποίες αναπαράγονται στην *Ηθική Στιχουργία* του Κάλφογλου³⁸. Στην Ελλάδα, η επίθεση των Αντιδιαφωτιστών κάποια στιγμή πέρασε, όπως ήταν ιστορικά αναμενόμενο, από τα λόγια στα έργα, και στήθηκαν φωτιές, για να καούν τα επικίνδυνα για την καθεστηκυία τάξη συγγράμματα. Κατά μία αξιοπρόσεκτη συγκυρία, την ίδια ακριβώς χρονιά (1820) που εκδίδεται η τέταρτη «συνέχεια» του *Παπατρέχα*, ενός κειμένου επικριτικού για μερίδα του κλήρου και κυρίως για τον ανώτερο κλήρο, θα καεί δημόσια στην Κων/πολη, με την υπόδειξη του σιναΐτη Ιλαρίωνα, λογοκριτή και επιστάτη του πατριαρχικού τυπογραφείου, και σύμφωνη γνώμη του Γρηγορίου Ε', το ανώνυμο φυλλάδιο *Στοχασμοί του Κρίτωνος* (Παρίσι 1819). Το κείμενο αυτό επέκρινε τον ανώτερο κλήρο γιατί δαπανούσε χρήματα για την εξωτερική λάμψη της εκκλησίας —με επικέντρωση στην οικοδόμηση ενός πολυτελούς μεγάρου ως κατοικίας του Μητροπολίτη Αδριανουπόλεως— αντί να συνεισφέρει στην αναγέννηση της παιδείας³⁹. Το φυλλάδιο, που έμελλε «να παραδοθεί εις το πυρ»⁴⁰, αξιοποιεί επανειλημμένα τη μεταφορά των «φώτων». Μεταξύ των άλλων, χαρακτηρίζει ειρωνικά το «λαμπρό» εξωτερικό του παλατιού ως «πηγή φώτων δια τον λαόν», υποστηρίζει ότι ο ανώτερος κλήρος σκόπιμα «αφίνει το κοινόν εις το σκότος», και υποδεικνύει ότι το πραγματικό χρέος των αρχιερέων είναι να χτίσουν βιβλιοθήκες και σχολεία και να προσλάβουν δασκάλους, ώστε «να ανοίξουν τα μάτια του νεκρωμένου γένους μας εις το φως».

Στο μυθιστόρημα του Αλεξάνδρου Σούτσου *Ο εξόριστος του 1831*, που τυπώνεται το 1835 και είναι το δεύτερο γνωστό νεοελληνικό μυθιστόρημα μετά τον *Λέανδρο* του Παναγιώτη Σούτσου (1834), ο ήρωας, αναφερόμενος στην απόφαση για προγραφή του Κοραή και καύση των έργων του που παίρνει η Εθνοσυνέλευση του Ναυπλίου υπό τον Αυγουστίνο Καποδίστρια τον Μάιο του 1833, σημειώνει με πάθος: «Η αυγουστινική Συνέλευσις, Ιεράς Εξετάσεως μανδύαν ενδυθείσα, καίει εν των φιλελευθέρων συγγραμμάτων του (δια να φωτίση, ως φαίνεται, με τας φλόγας του την εις το σκότος της αμαθείας πλανωμένην Ελλάδα), και με την μνήμην του συγγραφέως απορρίπτει την τέφραν του βιβλίου εις τους αέρας»⁴¹. Αν οι αντικαποδιστριακοί διάλογοι του γέροντα Κοραή εξέφραζαν τον επιθανάτιο ρόγχο ενός κινήματος που οραματιζόταν μια φιλελεύθερη πολιτεία⁴², τότε το ειρωνικό σχόλιο του ήρωα του

38. Mottier 1969, 39, 45-6, 51-2. Για τον Κάλφογλου, βλ. ειδικά τους στ. 535-40.

39. Κιτρομηλίδης 1996, 452-3, και ειδικότερα Ηλιού 1988, 59-62, ο οποίος εξετάζει κριτικά τις πληροφορίες για την καύση του φυλλαδίου. Ο ακριβής τίτλος δεν είναι *Κρίτωνος Στοχασμοί* (η συνήθης παραπομπή), αλλά *Στοχασμοί του Κρίτωνος*.

40. Πβ. απόσπασμα επιστολής του Νικόλαου Πίτσκολου για τον Ιλαρίωνα: «... περιέρχεται τα βιβλιοπωλεία της Κωνσταντινουπόλεως, δια να ιδή μήπως ήλθε κανένα βιβλίον. Όσα δεν συμφωνούσι με το πνεύμα της αγρυπτείας, τα δημεύει εκ μέρους του Πατριάρχου, τα κακοξεηγεί δια να παραδοθώσιν εις το πυρ» (Ηλιού 1988, 34).

41. Για το κείμενο, βλ. Βαγενά 1996, 231.

42. Βλ. Κιτρομηλίδη 1996, 466-72.

Σούτσου για την καύση των έργων του παθιασμένου με τον «φωτισμό» του Γένους συγγραφέα του *Παπατρέχα* μπορεί να θεωρηθεί ότι κινείται προς την ίδια κατεύθυνση, εφόσον αντιστρέφει πλήρως το αρχικό νόημα της μεταφοράς των «φώτων»⁴³.

III. Ο Λογιώτατος Ταξιδιώτης

Η υπόθεση του πεζογραφήματος του Ιωάννη Βηλαρά έχει ως εξής: οι Σοφοί Διορθωτάδες της Γλώσσας, για να λύσουν τις διαφορές που τους χώριζαν στην προσπάθειά τους να κάνουν πράξη την επαναφορά της παλιότερης γλώσσας, μαζεύτηκαν στη Φαντασιούπολη, καθέδρα της μεγάλης Αυτοκρατορίας Πρόληψης, και διάλεξαν οκτώ «Λογιώτατους», δηλαδή όσα και τα μέρη του λόγου, και τους έστειλαν να κάνουν τις παρατηρήσεις τους στην ομιλούμενη γλώσσα. Ανάμεσά τους είναι και ο «Λογιώτατος Ταξιδιώτης» της ιστορίας, ο οποίος, τελικά, στρέφεται κατά του λογιωτατισμού, έχοντας ακούσει τις απόψεις για τη γλώσσα που του εξέφρασε σ' ένα χωριό κάποιος σοφός γέροντας⁴⁴.

Όπως παρατηρεί ο Κεχαγιόγλου, το κείμενο αυτό έχει διαφωτιστικές επιρροές και έχει ειδικότερα «ξεσηκώσει» τη δομή του διηγήματος *La Chaumière indienne* του Γάλλου Bernadin de Saint-Pierre, μετάφραση του οποίου, με τον τίτλο *Η Ινδική Καλύβη*, τύπωσε στο Παρίσι το 1825 ο Νικόλαος Πίγκολος⁴⁵. Το θέμα του γαλλικού προτύπου έχει ως εξής: στο Λονδίνο συγκροτείται μια εταιρεία σοφών, που στέλνει τα μέλη της σε διάφορα μέρη του κόσμου, για να αναζητήσουν λύσεις σε χιλιάδες ζητήματα που τους απασχολούν: ο ήρωας της ιστορίας, που είναι και ο πολυμαθέστε-

43. Την προσαρμογή της μεταφοράς των «φώτων» στην εγκαθίδρυση της μοναρχίας υπογραμμίζει εύγλωττα ήδη το πρώτο νεοελληνικό μυθιστόρημα, ο επιστολικός *Λεάνδρος* του Παναγιώτη Σούτσου, στο οποίο κυριαρχεί ο ρομαντικός οίστρος του πρωταγωνιστή. Ενδιαφέρει, κυρίως, μια επιστολή του Λεάνδρου προς τον Χαρίλαο, με ημερομηνία 25 Ιανουαρίου (1834). Η επιστολή είναι αφιερωμένη στην επέτειο της άφιξης του Όθωνα στο Ναύπλιο (25.1.1833). Ο «διανύστατος ήλιος», που θερμαίνει τον Λεάνδρο στην παραλία του Ναυπλίου, υπενθυμίζει αμέσως τον ελπιδοφόρο κατάπλου («Κατά τοιαύτην ημέραν πέρυσι ...»), στον οποίο αντιπαρατίθεται η «νύξ» των «ημερών αθλιότητας» που προηγήθηκαν. Ο Λεάνδρος εύχεται να ξαναδεί την Ελλάδα «λαμπράν, ως επί Περικλέους», αλλά τούτο δύναται να επιτευχθεί μόνον «δια της αναγεννήσεως των φώτων», που ο επιστολογράφος αναμένει από τον βασιλιά: η Γερμανία θα ανταποδώσει έτσι «τα φώτα», που της δώρησε η «παλαιά Ελλάς»: ο βασιλιάς περιστοιχίζεται στην Ελλάδα από την «μεγάλην σκιάν του παρελθόντος», και οφείλει να ανταποκριθεί στις «μεγάλες απαιτήσεις του αιώνος», ως αντιπρόσωπος της «φωτισμένης Ευρώπης» στην περιοχή («κατά την «Ανατολήν» ο γεωγραφικός προσδιορισμός ανακαλεί προφανέστατα την ανατολή του ήλιου ως σύμβολο των «φώτων»). Την «Ανατολήν» ακολουθεί αμέσως η νύκτα («Η νύξ έφθασεν»), που όμως «ελαμπαδοφωτίσθη» για να εορτάσει την επέτειο της αφίξεως του Όθωνα. Ο επιστολογράφος περιφέρεται στους δρόμους, που φέρουν τα ονόματα των ηρώων της Επανάστασης, οι «σκιές» των οποίων τον περικυκλώνουν, ενώ το «φως», που τις περιβάλλει, τον θαμπώνει («εθάμβωσε τα όμματά μου»).

44. Για το κείμενο χρησιμοποίησα την έκδοση Βρανούση 1955, 296-302. Το διήγημα πρωτοδημοσιεύτηκε στην Κέρκυρα το 1827, μετά τον θάνατο του Βηλαρά.

45. Κεχαγιόγλου 2001, 1075 και 1175.

ρος όλων, πηγαίνει στην Ινδία, όπου τελικά ανακαλύπτει την αληθινή γνώση στην καλύβα ενός παρία.

Ο Βηλαράς συντομεύει κατά πολύ το γαλλικό κείμενο, αλλάζει το αντικείμενο της έρευνας των σοφών, προσαρμόζοντάς το στο γλωσσικό ζήτημα και στα δεδομένα της υπόδουλης Ελλάδας. Και τα δύο διηγήματα αξιοποιούν αντιθέσεις που συναντήσαμε παραπάνω και εντάσσονται στο μεταφορικό πεδίο των «φώτων» (σκοτάδι-φως, νύκτα (ύπνος) – ξύπνημα), αλλά το ελληνικό κείμενο εκμεταλλεύεται επιπλέον τα εθνικά ιδεολογικά συμφραζόμενα. Ειδικότερα, το γαλλικό κείμενο αρχίζει ως εξής: «Il y a environ trente ans qu'il se forma à Londres une compagnie de savants anglais qui entreprit d'aller chercher, dans diverses parties du monde, *des lumières* sur toutes les sciences *afin d'éclairer* les hommes et de les rendre plus heureux». Αντίθετα, ο Λογιώτατος Ταξιδιώτης ξεκινάει με τα παρακάτω λόγια: «Ύστερ' από το βαθύ σκοτάδι, οπού εσκέπαζε για τόσους αιώνες το πρόσωπο της αληθινής μάθησης στη Γραικία, *ξημέρωσε* τελοσπάντων κ' η *λαμπρή* εποχή, οπού το Γένος εδίψαγε τόσο. Πολλοί εβάλθηκαν με τα σωστά τους ν' αναστήσουν την παλιά γλώσσα του τόπου, μοναχό μέσο προς *φωτισμόν* του Γένου ...», και τελειώνει με τη διακήρυξη πως «... όσο δε λείψουν οι πρόληψες των λογιωτάτων, το Γένος *δε βλέπει ποτέ του ημέραν!*». Ο πρόλογος και το επιμύθιο χρησιμοποιούν την τυπική, μεταφορική γλώσσα των «φώτων», στην αρχή ειρωνικά και στο τέλος ειλικρινά ως διακήρυξη του «φωτισμένου» πια «Λογιώτατου Ταξιδιώτη». Και τα δύο αποτελούν ευρήματα του Βηλαρά.

Στην κυρίως αφήγηση, ο Βηλαράς αναπτύσσει αυτές ακριβώς τις αντιθέσεις ανάμεσα στο σκοτάδι και το φως, τον ύπνο και το ξύπνημα. Συγκεκριμένα, μας λέει ότι ο «Λογιώτατος Ταξιδιώτης» διαπίστωσε από τα ευρήματά του ότι οι απορίες δεν είχαν τελειωμό, κι αυτό σήμαινε πως ίσως δεν θα υπήρχε «φως» στη γλώσσα και προκοπή για το Γένος. Έτσι, βγήκε ένα «απομεσήμερο» να περπατήσει και, καθώς ήταν «βυθισμένος στους στοχασμούς του» απομακρύνθηκε από την «πολιτεία» ώσπου κόντευε να νυχτώσει και ήταν αδύνατο να γυρίσει πίσω («ήταν κοντά να νυχτώσει και αδύνατο να γυρίσει οπίσω»). Τότε είδε ένα «χωριάτικο σπίτι», όπου του προσέφερε φιλοξενία ένας γέροντας με την οικογένειά του⁴⁶.

Η συζήτηση που ακολουθεί έχει ως επίκεντρο τον «φωτισμό» του Γένους. Ο γέροντας, που καθοδηγείται από τον «ορθό λόγο», εισηγείται την ανάγκη να καταπολεμηθούν οι προλήψεις, και ειδικότερα μια σειρά από προλήψεις που αφορούν στις δήθεν αδυναμίες της «φυσικής γλώσσας», εξηγώντας ότι η ορθογραφία πρέπει να συμμορφώνεται με την ομιλία. Στα λόγια του επανέρχεται το τυπικό λεξιλόγιο του Διαφωτισμού. Διατυπώσεις όπως «λαγαρίζουν τα μάτια του νου του και σκορπίζει το πυκνό σύγνεφο οπού τα εθάμπωσε ως τότες» υπενθυμίζουν τη γνωστή ομηρική εικό-

46. Πβ. το γαλλικό κείμενο: «Il survint un de ces ouragans qu'on appelle aux Indes un typhon.... Cependant, *la nuit vint*, et il marchaient depuis trois heures dans l'obscurité la plus profonde, ne sachant où ils allaient, lorsqu'un éclair, fendant les nues et blanchissant tout l'horizon, leur fit voir ... un petit vallon et un bois entre deux collines Dans cette perplexité, ils aperçurent sous les arbres ... *une lumière* et une cabane».

να, που συναντήσαμε και στον *Παπατρέχα*, όπου η Αθηνά απομακρύνει την άχλυν από τα μάτια του Διομήδη⁴⁷. Μετά τη συζήτηση, όλοι «επλάγιασαν να κοιμηθούν», αλλά ο «Λογιώτατος Ταξιδιώτης» έμεινε για ώρα ξάγρυπνος, αναλογιζόμενος τα όσα είχε ακούσει («επαιδεύτηκεν πολλήν ώρα με τους συλλογισμούς του»). Το πρωί, όταν «ξύπνησε», ευχαρίστησε για τη φιλοξενία και αναχώρησε για την πολιτεία, όπου παρέδωσε τα σημειώματά του και άφησε τους Σοφούς Διορθωτάδες της Γλώσσας να τα συζητούν μαζί με τα σημειώματα των υπόλοιπων σοφών, ενώ ο ίδιος έφυγε για μακρινή πολιτεία. Εκεί τύπωσε σε εφημερίδα μια σύντομη διακήρυξη, που κατέληγε, όπως είδαμε, με τα λόγια «... όσο δε λείψουν οι πρόληψες των λογιωτάτων, το Γένος δε βλέπει ποτέ του ημέραν»⁴⁸.

Μιχαήλ Πασχάλης
Τμήμα Φιλολογίας
Πανεπιστήμιο Κρήτης, Ρέθυμνο
e-mail: paschalis@phl.uoc.gr

47. Βλ. παραπάνω II 4γ.

48. Στο έκτο κεφάλαιο του *Ταξιδιού*, ο Ψυχάρης ξενυχτάει δίπλα στον τάφο του Ουγκιά, του ανθρώπου που ξύπνησε τη γαλλική ποίηση από εκατονταετή λήθαργο. Μονολογεί φωναχτά συνομιλώντας με το μνήμα για τη γλώσσα και την ποίηση στην Ελλάδα, ώσπου το λαμπερό φως της αυγής αναγγέλλει, σαν σε όνειρο, την εμφάνιση του ποιητή που «θα στήσει τη γλώσσα» (διατυπώσεις, όπως «χάλασε τη φυσική του γλώσσα, θαρρώντας που τη διόρθωσε», θυμίζουν το παραπάνω κείμενο του Βηλαρά). Για το κείμενο, βλ. Αγγέλου 1971, 55-60.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Αγγέλου Α. 1963. *Πλάτωνος Τύχαι: Η Λόγια Παράδοση στην Τουρκοκρατία*. Αθήνα.
- Αγγέλου Α. (επιμ.) 1970. *Αδαμάντιος Κοραΐς. Ο Παπατρέχας*. Αθήνα.
- Αγγέλου Α. (επιμ.) 1971. *Ψυχάρης. Το ταξίδι μου*. Αθήνα.
- Αγγέλου Α. (επιμ.) 1976. *Ιώσηπος Μοισιόδαξ. Απολογία*. Αθήνα.
- Αθήνη Σ. 2001. *Οψεις της νεοελληνικής αφηγηματικής πεζογραφίας, 18ος αι. – 1830 Ο διάλογος με τις ελληνικές και ξένες παραδόσεις στη θεωρία και την πράξη*. Διδακτορική διατριβή. Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης. Τμήμα Φιλολογίας.
- Βαγενάς Ν. (επιμ.) 1996. *Αλέξανδρος Σούτσος, Ο εξόριστος του 1831*. Αθήνα.
- Βαλέτας Γ. (επιμ.) 1948-1949. *Ανωνύμου του Έλληνο Ελληνική Νομαρχία ήτοι Λόγος περί Ελευθερίας*. Αθήνα.
- Βρανούσης Λ. 1955. *Οι Πρόδρομοι* (Βασική Βιβλιοθήκη 11). Αθήνα.
- Δημαράς Κ. Θ. 1968. *Ιστορία της Νεοελληνικής Λογοτεχνίας*. Αθήνα.
- Δημαράς Κ. Θ. 1974. *Δημήτριος Καταρτζής. Δοκίμια*. Αθήνα.
- Δημαράς Κ. Θ. 1989. *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*. Αθήνα.
- Δημαράς Κ. Θ. 1990. *Ο Ρωσσαγγλογάλλος. Κριτική έκδοση με επιλεγόμενα*. Αθήνα.
- Δημαράς Κ. Θ. 1992. *Ιστορικά Φροντίσματα*, 1. Αθήνα.
- Ηλιού Φ. 1988. *Τύφλωσον Κύριε τον λαόν σου*. Αθήνα.
- Κεχαγιόγλου Γ. 1999. *Η Παλαιότερη Πεζογραφία μας*, Β2. Αθήνα.
- Κεχαγιόγλου Γ. 2001. *Πεζογραφική Ανθολογία. Αφηγηματικός γραπτός νεοελληνικός λόγος*, 2: *Από τη Γαλλική Επανάσταση ως τη δημιουργία του ελληνικού κράτους*. Θεσσαλονίκη.
- Κιτρομηλίδης Π. Μ. 1996. *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, μτφ. Στέλλας Νικολουδή. Αθήνα.
- Κονδύλης Π. 1983. Η παρουσία του Πλάτωνα στον νεοελληνικό Διαφωτισμό. *Τα Ιστορικά* 1: 85-100.
- Μόσχος Μ. 1984. Δομή και ύφος στον Παπατρέχα. Στο: *Πρακτικά Συνεδρίου «Κοραΐς και Χίος»*, 1. Αθήνα, 168-185.
- Μπουμπουλίδης Φ. Κ. 1967. *Φαναριώτικα κείμενα*, 2: *Αλεξάνδρου Κάλφογλου «Ηθική Στιχοουγία»*. Αθήνα.
- Πίστας Π. Σ. (επιμ.) 2001. *Ρήγα Βελεστινλή άπαντα τα σωζόμενα* (γεν. επιμ. Πασχάλη Μ. Κιτρομηλίδη), 1: *Σχολείον των ντελικάτων εραστών*. Αθήνα.
- Στεργιόπουλος Κ. 1983. Ο Κοραΐς αφηγητής. *Διαβάζω* 82: 49-51.
- Χάρης Π. 1983. Ο Παπατρέχας. *Νέα Εστία* 114: 57-60.
- Cantor G. 1985. Light and Enlightenment: An Exploration of Mid-Eighteenth-Century Modes of Discourse. Στο: D. C. Lindberg και G. Cantor (επιμ.), *The Discourse of Light from the Middle Ages to the Enlightenment*. Los Angeles, 69-106.
- Delon M. (επιμ.) 1997. *Dictionnaire européen des Lumières*. Παρίσι.
- Holquist M. (επιμ.), C. Emerson και M. Holquist (μτφ.). 1981. *The Dialogic Imagin-*

ation: Four Essays by M. M. Bakhtin. Austin.

Giangrande L. 1972. *The Use of Spoudaiogeloion in Greek and Roman Literature.* Χάγη.

Mortier R. 1969. *Lumière et Lumières: histoire d'une image et d'une idée au XVIIe et au XVIIIe siècle.* Στο: R. Mortier, *Clartés et ombres du siècle des Lumières.* Γενεύη, 13-59.

Paschalis M. 2000. *The Voyage: Intertextual Readings in Boccaccio's Teseida and its Greek Translation, Classical Epic and Dante.* Στο: *Ενθύμησις Νικολάου Μ. Παναγιωτάκη.* Ηράκλειο 563-582.

Narrativizing the metaphor of light:
The cases of Adamantios Korais' *O Papatrechas*
and Ioannis Vilaras' *O Logiotatos Taxidiotis*

MICHAEL PASCHALIS

The first fully developed instance of the light metaphor in texts of the Modern Greek Enlightenment is found in Iosipos Moisiodax's *Apologia* (1780). Occurrences of the metaphor in question abound during the peak of the Greek Enlightenment but the metaphor is sometimes poorly represented in texts of great ideological importance while in texts of literary importance it has to compete with the Christian-Orthodox, pre-romantic or other discourse that employ the same metaphor in their own terms. Adamantios Korais' *O Papatrechas*, published in four sequels from 1811 to 1820, narrativizes the light metaphor in terms of the "enlightenment" of an uneducated priest. The systematic study of individual scenes and sequences of episodes reveals a unique synthesis of light metaphors deriving from classical literature (Homer to Plato), texts of the Greek Orthodox Church and the symbols of the Enlightenment. In his *Logiotatos Taxidiotis* Ioannis Vilaras adapts Bernadin de Saint-Pierre's *La Chaumière indienne* to the realities of the language controversy in early 19th century Greece. He tells a story that postulates and narrativizes the darkness-light and sleep-awaking contrasts.

Ο νεαρός Πέλος Κατσέλης: Η διαμόρφωσή του σε σκηνοθέτη στα χρόνια του Μεσοπολέμου*

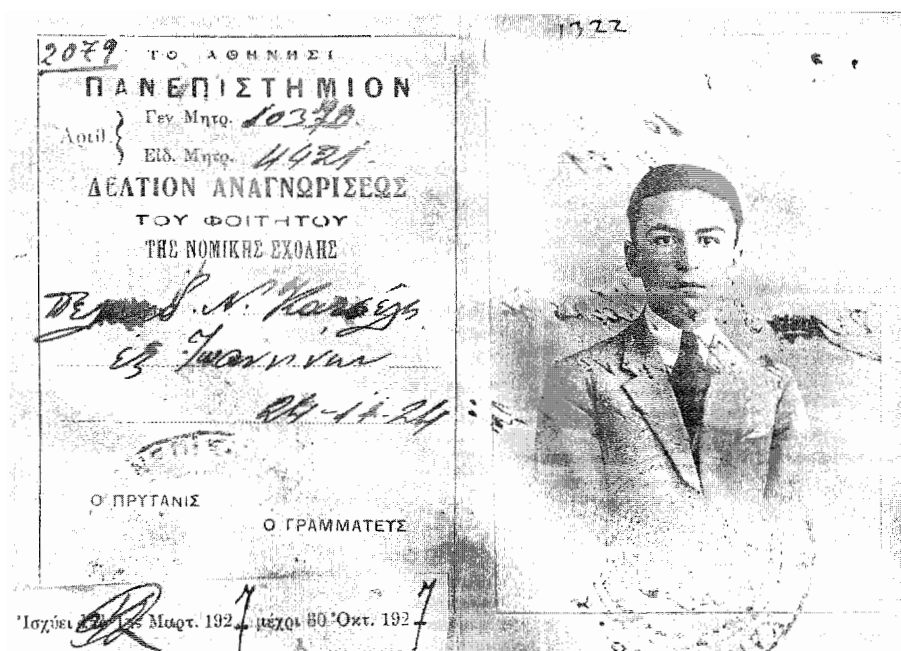
ΑΝΤΩΝΗΣ ΓΛΥΤΖΟΥΡΗΣ

Όταν ο Πέλος Κατσέλης ξεκινούσε τις δασοληψίες του με τη θεατρική τέχνη, ο θεσμός του σκηνοθέτη δεν είχε ριζώσει ακόμα στο θέατρο του τόπου. Η σταδιακή μεταμόρφωση του νεαρού καλλιτέχνη σε σκηνοθέτη συντελέστηκε κατά τη δεκαετία του 1930, την εποχή δηλαδή της εδραίωσης του νέου επαγγέλματος στο ελληνικό θέατρο. Αν θέλει κανείς να παρακολουθήσει την πορεία αυτής της μεταμόρφωσης, θα πρέπει να ανατρέξει στις πρώιμες θεατρικές καταβολές και αναζητήσεις του Κατσέλη, στα μέσα περίπου της δεκαετίας του 1920. Θα διαπιστώσει καταρχήν ότι ο νεαρός Μικρασιάτης είχε αποφασίσει, από την εποχή που φοιτούσε στη Νομική Σχολή το 1924, να γευτεί τις χαρές και τις πίκρες της σκηνής¹. Από νωρίς ήταν ενεργό μέλος του Θεατρικού Φοιτητικού Ομίλου², εκεί γνωρίστηκε με τη Μαίρη Σαγιάννου, σύζυγό του

* Το άρθρο αποτελεί επεξεργασμένη και εμπλουτισμένη μορφή ανακοίνωσης που δόθηκε σε ημερίδα για τον Πέλο Κατσέλη, την οποία οργάνωσε το Μάη του 2001 το Τμήμα Θεατρικών Σπουδών του Πανεπιστημίου της Αθήνας. Από τη θέση αυτή θα ήθελα να ευχαριστήσω θερμά τη διεύθυνση και το προσωπικό του Ε.Λ.Ι.Α. και του Θεατρικού Μουσείου που παρείχαν τη δυνατότητα να χρησιμοποιηθεί το αρχαιολόγος υλικό. Θα ήθελα να ευχαριστήσω επίσης την Χρ. Σταματοπούλου-Βασιλάκου για την ευγενική παραχώρηση αντιγράφου από την καταγραφή της βιβλιοθήκης Κατσέλη που πραγματοποίησε το Τμήμα Θεατρικών Σπουδών του Πανεπιστημίου της Αθήνας.

1. Γιός του Νικόλαου και της Ελένης Κατσέλη, ο Πέλος γεννήθηκε το 1903 (ή το 1907) στο Ναζλί της Μικράς Ασίας αλλά η καταγωγή του ήταν από τα Σουδενά Ιωαννίνων. Σύμφωνα με τη φοιτητική του ταυτότητα, που σώζεται στο αρχείο Πέλου και Αλέκας Κατσέλη στο Ε.Λ.Ι.Α. (στο εξής ΕΛΙΑ), γράφτηκε στη Νομική Σχολή του Πανεπιστημίου της Αθήνας στις 24.11.1924. Βλ. και Σταματογιαννάκη 2001, 1-3.

2. Ο ερασιτεχνικός αυτός θίασος ιδρύθηκε μάλλον το 1923 από τους φοιτητές Ν. Ματθαίο και Ν. Κέπετση. Όπως φαίνεται, έκανε την πρώτη του εμφάνιση στις 17.12.1924 σε μια μικρή σκηνή της Χ.Ε.Ν. (στα παλαιά Ανάκτορα) σε απογευματινή παράσταση μονοπράκτων: τη δραματική σκηνή του Βασ. Ηλιάδη *Η νύχτα τ' Άη Φίλιππα*, την κωμωδία του Παν. Ζάνου *Καρτ-ποστάλ* και τη φάρσα του Ν. Λάσκαρη *Ενοικιάζεται*, σε σκηνοθέτη Δ. Παγίδα και διδασκαλία του λογοτέχνη Γεώργιου Σημηριώτη (Πρόγραμμα της Παράστασης υπάρχει στο ΕΛΙΑ). Στην αρχή οι εμφανίσεις γίνονταν σε πρόχειρες σκηνές και μπροστά σε φοιτητικό κοινό αλλά από το 1925, ο Όμιλος έκανε ένα μικρό άλμα: συνεργάστηκε με το «Σύλλογο Εθνικής Λο-



Εκ. 1. Ο Πέλος Κατσέλης την εποχή που ξεκινούσε τη θεατρική του σταδιοδρομία. Φωτογραφία από φοιτητική ταυτότητα. (Πηγή: Ε.Λ.Ι.Α.).

μετά το 1929 και μετέπειτα πρωταγωνίστρια του Εθνικού Θεάτρου (μέχρι τον πρόωγο θάνατό της τον Αύγουστο του 1932)³. Σ' αυτό το δυναμικό ερασιτεχνικό συγκρότημα, ο Κατσέλης πρωταγωνίστησε, μαζί με τη Σαγιάννου, σε έργα όπως το *Δεν παίζουν με τον έρωτα* του Αλφρέ ντε Μυσέ και τη *Μαρτίνα* του Ζαν-Ζακ Μπερνάρ⁴.

Στη συνέχεια, ο νεαρός φοιτητής αποφάσισε να καταπιαστεί σε σοβαρότερη βιά-

γοτεχνίας και Καλλιτεχνίας» και άρχισε να δίνει δημόσιες και περισσότερο φιλόδοξες και συστηματικές παραστάσεις με την προστασία της Πρυτανείας του Πανεπιστημίου. Διευθυντής του ομίλου είναι ο ενθουσιώδης Ν. Κέπετζης, ενώ ο «καλλιτεχνικός οργανωτής των παραστάσεων και προγραμμαστής» ήταν ο Σημηριώτης, που εργαζόταν «μ' επιμονή και αφοσίωση». Έτσι, όλα τα μέλη παρουσιάζονταν ως ηθοποιοί «μορφωμένοι, μελετημένοι, καλοπαρουσιασμένοι», ανάμεσά τους και ο Κατσέλης (βλ. Γιοφύλλης 1925, 8-9). Βλ. επίσης και αναμνήσεις των μελών του θιάσου στο Μάτσας 1986, 142-5.

3. Το ζευγάρι παντρεύτηκε τον Αύγουστο του 1929. Η Σαγιάννου-Κατσέλη είχε ασχοληθεί αρχικά και με τον κινηματογράφο. (βλ. ενδεικτικά Παύλ Μενεστρέλ, «Αθηναϊκό Χόλλυγουντ. Μαίρη Σαγιάννου-Κατσέλη», *Εβδομάς*, 134, 30.4.1930, σ. 847). Πλούσιο υλικό για τη βραχύβια σταδιοδρομία της μπορεί να αντλήσει κανείς από το σχετικό αρχείο του Θεατρικού Μουσείου (φρακ. 121), καθώς επίσης και από το λεύκωμα που δημιούργησε η δεύτερη σύζυγος του Πέλου, Αλέκα Κατσέλη, και το οποίο φυλάσσεται στο ΕΛΙΑ.

4. Ο Κατσέλης είχε πρωτοεμφανιστεί στο ρόλο του Γιατρού στην κωμωδία *Καρτ ποστάλ* (βλ. σημ. 2). Το έργο του Μυσέ παραστάθηκε στις 12.3.1925 στο κτίριο του Εθνικού Θεάτρου σε μετάφραση Σημηριώτη (*Ελεύθερον Βήμα*, 10.3.1925, *Δημοκρατία*, 14.3.1925, *Θεατής*, 14.3.1925) ενώ η *Μαρτίνα* παίχτηκε στο θέατρο «Απόλλων» στα τέλη της ίδιας χρονιάς (Γιοφύλλης 1925).

ση με την υποκριτική τέχνη κι έτσι γράφτηκε στη νεοσύστατη Επαγγελματική Σχολή Θεάτρου, το πρωτοποριακό εκπαιδευτικό ίδρυμα του Σωματείου Ηθοποιών που δεν άλλαξε μόνον την ιστορία του θεάτρου της χώρας αλλά και την προσωπική εξέλιξη του Κατσέλη⁵. Ο μαθητευόμενος ηθοποιός εμφανίστηκε, μεταξύ άλλων, σε τύπους «ραδιούργων», σε δύο σημαντικές δημόσιες παραστάσεις της Σχολής, που δόθηκαν σε σκηνοθεσία του Φώτου Πολίτη: ως Γερασμάκης στο *Βασιλικό* του Αντωνίου Μάτση, το Μάρτη του 1927⁶ και ως Ιάγος στον *Οθέλλο* του Σαίξπηρ τον Απρίλη του 1929⁷ (βλ. εικ. 2).

Από κει και πέρα, άνοιξε ο δρόμος για την εργασία του νεαρού ηθοποιού σε επαγγελματικούς θιάσους της εποχής. Ο Πολίτης τον συνέστησε στο Μάριο Παλαιολόγο, με τον οποίο συνεργάστηκε το καλοκαίρι του 1929⁸: ενώ στα επόμενα οκτώ χρόνια δούλεψε κατά διαστήματα ως ηθοποιός σε θιασαρχικά σχήματα των Περιελή Γαβριηλίδη, Νικόλαου Παρασκευά, Νικόλαου Δενδραμή, Χριστόφορου Νέζερ, Μαρίκας Κοτοπούλη κ.ά. Με τα παραπάνω συγκροτήματα εμφανίστηκε σε κλασικό και ρεαλιστικό δραματολόγιο αλλά και σε έργα βουλεβάρτου⁹. Στις αρχές της δεκαετίας του 1930 μάλιστα είχε εκδηλώσει έντονο ενδιαφέρον και για τα συνδικαλιστικά ζητήματα των ηθοποιών, προσπαθώντας να αναπτύξει μια σοσιαλιστική προβληματική¹⁰. Ωστόσο, αν και μέχρι το 1937 είχε δημιουργήσει ένα ικανό ρεπερτόριο ρόλων, ο

5. Η ταυτότητα που εξέδωσε το Σωματείο Ηθοποιών για τον Κατσέλη (ΕΛΙΑ) έχει ημερομηνία εγγραφής 4.2.1927 (βλ. εικ. 1). Ο εκκολαπτόμενος καλλιτέχνης παρέμενε πάντως και φοιτητής της Νομικής, αφού η φοιτητική του ταυτότητα είναι θεωρημένη από 1.3 έως 30.10.1927.

6. Βλ. τις επαινετικές κριτικές του «Αριθμού 13» (*Πολιτεία*, 26.3.1927) και του Κωστή Μπαστιά, (*Εθνος*, 25.3.1927). Ο Γερασμάκης, σύμφωνα με την ανάλυση του Πολίτη (1984, 1: 263) ήταν «υποκείμενο ύπουλο, ιαγικό, φειδίσιο». Την ίδια άποψη για το ρόλο είχε και ο Μ. Ροδάς ο οποίος, ωστόσο, έκρινε ότι ο Κατσέλης δεν τα κατάφερε καλά στη σκηνηκή του απόδοση: «μιλούσε σχεδόν χωρίς να παίρνει αναπνοή κι εφαινότο σαν να έκανε της αγιώτερες πράξεις με τις ραδιουργίες του» (*Ελεύθερον Βήμα*, 26.3.1927).

7. Για τη συνολικότερη σκηνηκή προσέγγιση της σαίξπηρικής τραγωδίας βλ. το άρθρο του σκηνοθέτη στο *Ελεύθερον Βήμα* (30.4.1929). Η ερμηνεία του Κατσέλη ακολούθησε μάλλον τα ρομαντικά υποκριτικά ιδεώδη. Ο Π. Μοσχοβίτης έκρινε ότι ο Ιάγος ήταν καλός μόνον σε κάποιες στιγμές και στην απαγγελία ενώ «η μιμική του υστέρει. Το στυλ του ήτο σπασμωδικόν, διακεκομμένον» (*Εθνος*, 28.4.1929· πρβλ. Σιδέρης 1964, 27-28). Ο Ροδάς αναφέρει πως «προσπαθούσε να επιδείξει υποκριτικές ιδιότητες ραδιούργου με το κλείσιμον του ενός ματιού» (*Ελεύθερον Βήμα*, 29.4.1929). Ο «Θεατής» θεωρούσε υπεύθυνο τον Πολίτη: ο Ιάγος «είχε την μάσκαν Μεφιστοφελούς, ενώ αντιθέτως η επιτυχία των δολοφονιών του οφείλεται, κατά τον Σαίξπηρ τουλάχιστον, σαφώς εις την φαινομενικήν αθωότητα του προσώπου του. Την είχε πάθη ο δυστυχής κατακούτελα και έκανε με το σταινό τον σατανικόν» (*Ημερησιος Τύπος*, 29.4.1929). Αντίθετα, ο Κρίτων [= Κ. Μπαστιάς] των *Ελληνικών Γραμμάτων*, αν και εντόπιζε κάποιες ατέλειες, θεωρούσε ότι ο νεαρός ηθοποιός «είναι μια ωραία ελπίς» καθώς έπαιξε το δύσκολο σαίξπηρικό χαρακτήρα «με πολλήν δύναμιν και το εξωγόνησε με στοχασμόν» και έλειπα από σοβαρή μελέτη (τχ. 48, 18.5.1929, σ. 42).

8. Την πληροφορία δίνει ο Σιδέρης (1960, 1485).

9. *Οθέλλος* (Ιάγος), *Αντιγόνη* (Β' Κορυφαίος), *Προμηθέας Δεσμώτης* (Κράτος), *Ζωντανό πτώμα* (Αμπρέσκοφ, Αρτέμιεφ κ.ά.), *Η σονάτα του Κρόντσερ* (γιατρός Ιβάνωφ, Ποζντισέφ), *Δεσποινίς Τζούλια* (Ζαν), *Αρχούδα*, *Η εχθρά* (Λόρδος Μιχαήλ), *Αυτός είμαι!* (Λεωνίδας Βάρδης), *Ο Καραγκιόζης* (Νίκος Παγάνης), *Ο Ποπολόρος* (Πέτρος Μαρινέρης), *Όταν οι γυναίκες αγαπούν* (Γιατρός Μακένζυ), *Η κυρία με τις καμέλιες* (Κόμης Ντυβάλ) κ.ά. (Πηγή: Θεατρικά Προγράμματα-ΕΛΙΑ).

10. Βλ. Π. Κατσέλης, «Ο συνδικαλισμός στις τάξεις των ηθοποιών. Ένα ζωτικό πρόβλημα», *Ελλη-*

Κατσέλης ούτε είχε διακριθεί ιδιαίτερα ούτε είχε αποφασίσει να ακολουθήσει το επάγγελμα του ηθοποιού.

Όπως ίσως φάνηκε ήδη από τα παραπάνω στοιχεία, ο νεαρός καλλιτέχνης δεν ανήκε στο σινάφι των αμόρφωτων θεατρίνων της υποκριτικής παράδοσης του 19ου αιώνα: συγκαταλεγόταν σ' εκείνη την κατηγορία των «καλλιεργημένων» αστών ηθοποιών που παρενέβη καταλυτικά στη θεατρική ζωή του τόπου μετά τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο. Συγκεκριμένα, ανήκε σ' εκείνη την ομάδα που, τελικά, κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1930, αποφάσισε να αφοσιωθεί στη σκηνοθετική και όχι στην υποκριτική τέχνη. Όπως συνέβη και με άλλους νεαρούς σκηνοθέτες αυτής της ομάδας (Μιχάλης Κουνελάκης, Γιαννούλης Σαραντίδης, Δημήτρης Ροντήρης, Τάκης Μουζενίδης, Σωκράτης Καραντινός), οι καταβολές του Κατσέλη δεν αναδεικνύουν μόνον την περίπτωση ενός θεατρίνου αλλά και ενός λογίου. Ήδη από το Γενάρη του 1925 τον συναντάμε συνεργάτη του λογοτεχνικού περιοδικού *Νειότη*¹¹. Από το 1929 ο νεαρός ηθοποιός άρχισε να δημοσιεύει κείμενά του στα *Ελληνικά Γράμματα* του Μπαστιά για να συνεχίσει αργότερα στην *Καθημερινή* και σε άλλα σημαντικά λογοτεχνικά και καλλιτεχνικά περιοδικά του Μεσοπολέμου (*Ελληνικόν Θέατρον*, *Νέα Εποχή*, *Νεοελληνικά Γράμματα*, *Παρασκήνια*). Με τις θεατρικές κριτικές και τα θεωρητικά του κείμενα στον Τύπο προσπαθούσε, σε συστηματική βάση, να προωθήσει την ιδέα ενός «καλλιτεχνικού» θεάτρου στην υπηρεσία του αθηναϊκού κοινού¹².

Μάλιστα, το Μάη του 1929, λίγες μέρες μετά την ερμηνεία του στο ρόλο του Ιάγου στην Επαγγελματική Σχολή Θεάτρου, δημοσίευσε στα *Ελληνικά Γράμματα* το δοκίμιό του «Ιάγος. Μια σκιαγραφία»¹³. Όπως φαίνεται, η μαθητεία του νεαρού ηθοποιού δίπλα στον κριτικό του Πολίτη άρχισε να τον μυεί σε γοητευτικές ταιλαντεύσεις ανάμεσα στη θεατρική πράξη και στη θεατρική θεωρία: από την εκτέλεση ενός κλασικού ρόλου στις αναζητήσεις της θεωρητικής του ερμηνείας. Έτσι, στα επόμενα χρόνια, ο νεαρός λόγιος θα εκδηλώσει ένα σταθερό και πρωτοποριακό για την εποχή του, θεωρητικό ενδιαφέρον πάνω σε προβλήματα ερμηνείας των σαιξπηρικών έργων¹⁴.

νικόν θέατρον, τχ. 117, 1.3.1931, τχ. 118, 15.3.1931, τχ. 122, 1.5.1931 και τχ. 123, 1.6.1931.

11. Καράογλου 1996, 373.

12. Για παράδειγμα, σε κριτική του για την παράσταση του έργου του Ανρί Λενορμάν *Στον ίσκιου του κακού* από το θίασο Κοτοπούλη, ο νεαρός λόγιος, αφού παρουσίαζε το συγγραφέα και το έργο του στους αναγνώστες του περιοδικού, αντιμετώπιζε ως «παρήγορα σημάδια» τη θετική ανταπόκριση του αθηναϊκού κοινού και καλούσε τους θεατρικούς επιχειρηματίες της εποχής να σταματήσουν «να μας σερβίρουν αδιάκοπα τα γλοιώδη κατασκευάσματα» μα και το κοινό, «το κοιμισμένο θηρίο, ο γήταυρος, αρχίζει να ενδιαφέρεται» (Π. Κατσέλης, «Το θέατρο», *Ελληνικά Γράμματα*, τχ. 40, 1.2.1929, σσ. 192-4). Την εποχή αυτή ο Κατσέλης υπογράφει και ως «Σουδενίτης» (Σταματογιαννάκη 2001, 2). Βλ. επίσης και Πετράκου 2004, 153.

13. τχ. 48, 18.5.1929, σσ. 55-6 και τχ. 49, 25.5.1929, σσ. 76-7.

14. «Όπως υψώθηκε σαν επιταχτικό χρέος στον τόπο μας το πρόβλημα της αναπαράστασης της αρχαίας τραγωδίας», σημείωνε λίγα χρόνια αργότερα ο Κατσέλης, «έτσι πρέπει να υψωθεί και το πρόβλημα της ερμηνείας του Σαίξπηρ, αν θέλουμε να κάνουμε και μεις δικό μας το μεγάλο ποιητή, όπως τόσα άλλα

Το 1932 κυκλοφόρησε η μελέτη του για τον *Οθέλλο*¹⁵· στις 25 Οκτώβρη του 1935 μίλησε στη «Λέσχη Καλλιτεχνών» για τη *Δωδεκάτη Νύχτα*¹⁶· τέλος, στις 6 Νοέμβρη του 1936 έδωσε μια ακόμα διάλεξη στα «Ολύμπια» για το *Ρωμαίος και Ιουλιέτα*, λίγες μέρες μετά την παράσταση της τραγωδίας στο Βασιλικό Θέατρο¹⁷. Καρπός αυτών, καθώς και άλλων θεωρητικών του αναζητήσεων γύρω από τον Ελισαβετιανό, θα είναι η μελέτη του *Γύρω απ' το θέατρο* που εκδόθηκε το 1943¹⁸.

Το ιδιαίτερο μάλιστα ενδιαφέρον που παρουσιάζει η σαιξπηρική κριτική του Κατσέλη προκύπτει από το γεγονός ότι, αν και συνέχιζε (ως μαθητής του Πολίτη) την «χαρακτηρολογική» υποκριτική και θεωρητική παράδοση του 18ου και 19ου αιώνα, ήταν, όπως φαίνεται, ο πρώτος Έλληνας λόγιος που εισήγαγε στον τόπο τις θέσεις των Ουίλλιαμ Πόελ και Χάρλεϋ Γκράνβιλ Μπάρκκερ¹⁹. Μ' αυτόν τον τρόπο πρόσφερε νέες πτυχές στην προσέγγιση του δασκάλου του, ενώ, παράλληλα, διαφοροποιήθηκε και από τις πολύωρες, «μνημειακές» παραστάσεις του Ροντήρη στην κρατική σκηνή, που ακολουθούσαν τη συμβατική ιλλουζιονιστική σκηνοθεσία του 19ου αιώνα. Αντίθετα δηλαδή με το σκηνοθέτη του Βασιλικού Θεάτρου, ο Κατσέλης, αν και δειλά, αποπειράθηκε να προσεγγίσει τη σαιξπηρική αναβίωση μέσα από το μοντέρνο πρίσμα του ιστορικού «σχετικισμού» των αρχών του 20ού αιώνα²⁰. Είναι ίσως χαρακτηριστική η κριτική του στο *Ρωμαίος και Ιουλιέτα* που σκηνοθέτησε ο Ροντήρης το 1936. Μολονότι ο σκηνοθέτης είχε κόψει αρκετούς στίχους ή ακόμα και ολόκληρες σκηνές (ανάμεσά τους και την πρώτη) της τραγωδίας, η παράστασή της κράτησε τέσσερις ολόκληρες ώρες. Ο Κατσέλης υποστήριξε την άποψη ότι το έργο

έθνη» (Κατσέλης 1943, 48). Βλ. επίσης και Πούχνεφ 2003.

15. Κατσέλης 1932 και *Ελληνικόν Θέατρον*, 1.10.1932. Στο εσώφυλλο της έκδοσης υπάρχει η πληροφορία: «Για τύπομα: *Ιούλιος Καίσαρ. Νόημα και χαρακτηρισες*». Βλ. επίσης και Π. Κατσέλη «Αισθητικοί περιπατοι. Σκέψεις πάνω στο Σαίξπηρ και στην Τέχνη», *Ελληνικόν Θέατρον*, τχ. 136, 25.12.1931.

16. Η ομιλία έγινε με αφορμή την παράσταση της κωμωδίας στο Βασιλικό Θέατρο. Η «Λέσχη Καλλιτεχνών» ήταν κοσμικό «ατελιέ», που, έπειτα από πρωτοβουλία του Θεόδωρου Συναδινού, είχε καθιερώσει διαλέξεις ειδικά για τα έργα που παίζονταν από τη σκηνή του κρατικού θεάτρου. Η πρώτη διάλεξη ήταν του ίδιου του Συναδινού για τον *Πέερ Γκριντ*. Η δεύτερη ήταν εκείνη του Κατσέλη που προκάλεσε, όπως φαίνεται, αντιδράσεις στο ακροατήριο· δημοσιεύτηκε στην *Καθημερινή* («Δωδεκάτη Νύχτα, ο Σαίξπηρ κωμωδιογράφος», 28.10.1935) και επανεκδόθηκε στο Κατσέλης 1943, 113-43. Για το θέμα βλ. και Σιδέρης 1965, 23.

17. Κατσέλης 1943, 17-110.

18. Εκτός από τις δύο διαλέξεις, ο τόμος περιλαμβάνει και μια μικρότερη μελέτη για το *Όπως αγαπάτε* (Κατσέλης 1943, 144-58). Βλ. επίσης και τα άρθρα του για το Σαίξπηρ στα *Νεοελληνικά Γράμματα* (17.11.1935, 3.4.1937 και 23.9.1937).

19. Δίπλα στους ρομαντικούς κριτικούς και ηθοποιούς του 19ου αιώνα και παράλληλα με την κλασική μελέτη του A. C. Bradley (*Shakespearean Tragedy*, 1904) ή τις φιλολογικές εκδόσεις του H. N. Hudson, ο Κατσέλης παρέπεμπε (1943, 44, 48, 55, 65) στο βιβλίο του Πόελ *Shakespeare in the Theatre*, καθώς επίσης και στους *Προλόγους στο Σαίξπηρ* του Γκράνβιλ Μπάρκκερ, που άρχισαν να εκδίδονται μετά το 1927 (1943, 18, 56, 86, 94, 99). Σύμφωνα με καταγραφή της βιβλιοθήκης του (βλ. εδώ την πρώτη σημείωση), ο Κατσέλης διέθετε την πρώτη έκδοση της μελέτης του Πόελ (London, 1913), καθώς και δύο τόμους του *Prefaces to Shakespeare* του Γκράνβιλ Μπάρκκερ (Sidgwick & Jackson, London, 1935 και 1937).

20. Για τη συμβολή των Πόελ και Γκράνβιλ Μπάρκκερ, βλ. Styan ²1983, 47-122.



Εικ. 2. Ο Κατσέλης στο ρόλο του Ιάγου (κάτω αριστερά) από την παράσταση της Επαγγελματικής Σχολής Θεάτρου (1929). Σκίτσο του Φωκ. Δημητριάδη. (Πηγή: εφ. *Ελεύθερον Βήμα*, 27.4.1929).

μπορούσε να παιχτεί μέσα σε δύο ώρες και όταν ο Ροδάς κατηγορήσε το μελετητή για μεροληψία εις βάρος του σκηνοθέτη του Βασιλικού Θεάτρου, ο Κατσέλης ανταπάντησε στον κριτικό του *Ελευθέρου Βήματος*, πληροφορώντας τον ότι:

... οι μεγαλύτεροι σύγχρονοι Σαιξπηρισταί σκηνοθέται, Γκράνβιλ Μπάγκερ, Πάουελ, Χάρκορλ κ.λπ. κατώρθωσαν από τας επισήμους σκηνάς του Λονδίνου να πραγματοποιήσουν το χρονικόν αυτό δίωρον. Πώς όμως; Προσαρμόζοντες την σκηνοθεσίαν των προς τας ατέγκτους αρχάς της ιδιαιζούσης σκηνικής τεχνοτροπίας των Σαιξπηρικών έργων, παριστάνοντες τας με μιαν αδιάλειπτον συνέχειαν, χωρίς διαλείμματα πράξεων²¹.

Μέσα από αυτές τις αναζητήσεις για τη σκηνοθετική ερμηνευτική προσέγγιση

21. Π. Κατσέλης, «Περί τον Σαιξπηρ», *Ελεύθερον Βήμα*, 25.11.1936. Βλ. και Μ. Ροδάς, «Μια διάλεκτος περί Σαιξπηρ», *Ελεύθερον Βήμα*, 23.11.1936 καθώς επίσης και τις κρίσεις του Κ. Βάρναλη για το βιβλίο του Κατσέλη (*Πρωία*, 27.1.1944). Ενδιαφέρον, τέλος, παρουσιάζει η κριτική του Κατσέλη στη σκηνοθεσία του Ροντήρη για τον *Κουρέα της Σεβίλλης*. Ο κριτικός επαινούσε ορισμένες σκηνογραφικές επιλογές, που υπογράμιζαν το «θεατρικισμό» του έργου του Μπωμαρσαί αλλά απέρριπτε την υπόκριση των ηθοποιών που «έπαιζαν ωμά ρεαλιστικά» (*Νέα Εποχή*, τχ. 4/5, Μάης-Ιούνης 1936, σσ. 36-7).

των κλασικών κειμένων άρχισε να ξεπροβάλλει μια νέα, ενδιαφέρουσα ιδιότητα τόσο για την καλλιτεχνική ταυτότητα του Κατσέλη όσο και για τη ελληνική σκηνή: άρχισε να αναδύεται ένας τύπος θεατρικού λογίου, η θεωρητική ενασχόληση του οποίου με τη δραματοουργία δεν ήταν φιλολογικής τάξης, όπως στο παρελθόν, αφού οι προβληματισμοί του ήταν μπολιασμένοι με τη θεατρική πράξη. Επιπλέον, οι θεωρητικές αναζητήσεις του Κατσέλη γύρω από την τέχνη του θεάτρου δεν περιορίστηκαν πάνω στα έργα του κορυφαίου Ελισαβετιανού. Σε μια σειρά άρθρων του στο περιοδικό του Σωματείου Ηθοποιών *Το Ελληνικόν Θέατρον*, στα πρώτα χρόνια της δεκαετίας του 1930, άρχισε να εκδηλώνει ένα θεωρητικό ενδιαφέρον και για την υποκριτική τέχνη²². Την ίδια εποχή, στη μελέτη του «Προς δημιουργίαν θεατρικής φιλολογίας» υποστήριξε την καλλιέργεια της “θεατρολογίας” ως αντίδοτο στην κρίση του ελληνικού θεατρικού συστήματος στο Μεσοπόλεμο:

Πού είναι η συστηματικά γραμμένη φιλολογία πάνω στα προβλήματα της θεατρικής τέχνης, που θα είναι σε θέση να διαφωτίση σε μια οιαδήποτε στιγμή τον ενδιαφερόμενο; [...] Πρόσεξα τους μαθητάς της Επαγγελματικής σχολής θεάτρου ν’ αγωνίζονται να βρουν καμιά μελέτη, που να τους οδηγεί αναλυτικά στην κατανόηση της μεγάλης μας κληρονομιάς των τραγωδιών, να ζητούν οι δυστυχισμένοι να μορφωθούν θεατρικά, μα που τίποτε, ξεραΐλα. Στους θεατρικούς μας κριτικούς δε διαβάζουν παρά δραματική κριτική και όχι θεατρική, που είναι τελείως διάφορη [...] Η θεατρική φιλολογία θα παίξει το ρόλο στο θέατρο, όποιον ρόλον ακριβώς παίζει η κριτική στην ποίηση, στην επιστήμη, στη φιλοσοφία. Έρχεται πρώτα το διψασμένο, ερευνητικό, γερό μυαλό του κριτικού που ανοίγει το δρόμο και ακολουθεί ο δημιουργός που πραγματώνει, σ’ ωραίες μορφές, τα όσα πρωτανήγγειλε κι επέθθησε ο κριτικός. Ο νόμος αυτός, αυτή η αλληλοδιάδοχος εμφάνισις κριτικού και ποιητή, δημιουργού, τηρείται αδιάλειπτα μέσα στον κόσμω²³.

Στα μέσα της δεκαετίας του 1930 οι δύο βασικές ιδιότητες του Κατσέλη (εκείνη του θεατρικού λογίου κι εκείνη του ηθοποιού), είχαν οδηγηθεί σε μια ενδιαφέρουσα ώσμωση, χωρίς ωστόσο να έχουν δημιουργήσει μια νέα χημική ένωση. Ο συνδυασμός

22. «Η έλλειψις υποκριτικής τέχνης και τα επακόλουθά της», τχ. 124, 15.6.1931 έως τχ. 125, 1.7.1931· «Προς τους νέους ηθοποιούς», τχ. 126, 15.7.1931 έως τχ. 128, 15.8.1931 και «Ένα πρόβλημα. Γεννιέται ο ηθοποιός;», ό.π. τχ. 134, 15.11.1931. Ο Κατσέλης ήταν μέλος της συντακτικής επιτροπής, γραμματέας επί της ύλης και υπεύθυνος του περιοδικού, την άνοιξη και τις αρχές του καλοκαιριού του 1934, σε μια προσπάθεια εκσυγχρονισμού του δημοσιογραφικού οργάνου του Σωματείου. Στη συνέχεια όμως, ήρθε σε ρήξη με το Διοικητικό Συμβούλιο και διαγράφηκε, έπειτα από απόφαση του Πειθαρχικού Συμβουλίου. Βλ. *Ελληνικόν Θέατρον*, τχ. 181, 8.5.1934 και Α. Νίκας – Π. Κατσέλης, «Σχέσεις και αντιθέσεις. Το Διοικ. Συμβούλιον και η Συνική Επιτροπή», ό.π., τχ. 182, Ιούνιος 1934. Η ταυτότητά του (βλ. σημ. 5) αναφέρει: «καταβολαί έως και Φεβ. 1934». Δεν γνωρίζουμε αν και πότε ο Κατσέλης επανεγγράφη στα μητρώα του Σωματείου.

23. *Ελληνικόν Θέατρον*, τχ. 106, 15.9.1930 (δημοσιεύτηκε σε συνέχειες).

των δύο ιδιοτήτων επέφερε τελικά τη μετάλλαξή του σε σκηνοθέτη, μόνον όταν συνάντησε κάποιες άλλες εξελίξεις, που συνδέονται αναπόφευκτα με τη θεατρική και την ευρύτερη ιστορία του τόπου.

Αναμφισβήτητα, ένας αποφασιστικός παράγοντας που έφερε τον Κατσέλη σε επαφή με το σκηνοθετικό “μικρόβιο” ήταν ο Πολίτης. Καταρχήν εξαιτίας της μαθητείας του δίπλα στο θεατρικό κριτικό και σκηνοθέτη, μαθητεία που είχε πάρει το χαρακτήρα μιας πνευματικής καθοδήγησης δίπλα σ’ έναν καταξιωμένο δάσκαλο, ακόμα και μετά την αποφοίτησή του από τη Σχολή²⁴. Πέρα όμως από τη σημαντική παράμετρο των προσωπικών σχέσεων, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι ο Πολίτης, μαζί με το Σπύρο Μελά, προέβαλε εκείνα τα χρόνια ως ο νέος καλλιτέχνης του θεάτρου· και ότι ορισμένοι λόγιοι της χώρας ήταν πλέον πεπεισμένοι ότι η έξοδος του θεάτρου της από την κρίση δε θα προέκυπτε μέσα από τη δραματολογία ή την υποκριτική αλλά με τη σιδερένια πειθαρχία στην μπαγκέτα ενός σκηνοθέτη. Έτσι, μέσα από τις στήλες του Τύπου, ο Κατσέλης παρακολουθούσε αλλά και διαμόρφωνε τις εξελίξεις· προσπάθησε καταρχήν να αναδείξει τη σημασία του σκηνοθετικού παράγοντα διαφωνώντας ωστόσο με την άποψη εκείνη που ήθελε το σκηνοθέτη δημιουργό και ποιητή της παράστασης²⁵. Δεν επρόκειτο τόσο για την καλλιέργεια και διάδοση μιας νέας τέχνης όσο για την ανάγκη ορισμένων ισχυρών προσωπικοτήτων που θα έφερναν την πολυπόθητη αλλαγή στο θεατρικό χάρτη του τόπου, καταπιανόμενες με τη σκηνοθεσία. Έτσι, όταν στα επόμενα χρόνια, ο Πολίτης άρχιζε τη δύσκολη μάχη με το βεννετοκρατούμενο θιασαρχικό κατεστημένο (μια διαδικασία που θα οδηγούσε στην εδραίωση του σκηνοθετικού θεσμού στο κρατικό θέατρο), ο Κατσέλης έγινε ακόμα πιο σαφής αλλά και πιο οξύς. Σε άρθρο του με τον χαρακτηριστικό τίτλο «Ο εμφυνηωτής: η μόνη ελπίδα και προκοπή του θεάτρου μας», υποστήριζε, με κριτήρια μάλλον ηθικής παρά καλλιτεχνικής τάξης, την ανάγκη επιβολής μιας ηγετικής μεσοανιανικής μορφής (ενός «Λένιν» του θεάτρου) στην ελληνική σκηνή²⁶. Την ίδια εποχή δήλωνε εντυπω-

24. Στα τέλη του 1929, σε επιστολή του προς το ζεύγος Κατσέλη, ο Πολίτης συμβούλευε με πατρική διάθεση τους παλιούς μαθητές του να αποφύγουν τους κινδύνους του “μπουλουξισμού” (Γλυτζουράς 2002, 38).

25. «Το έργο ανεβάζστημε όπως δήποτε καλά στη σκηνή της κ. Μαγ. Κοτοπούλη», σημείωνε στην κριτική του για τον *Ίσκιου του κακού*, ωστόσο, «αν και ξεδείττηκαν πολλά» για τα σκηνηκά, απουσίαζε η σωστή ατμόσφαιρα και «έλειπε η ψυχή του σκηνοθέτη που θα έδινε πνευματικότητα και ύπαρξη σ’ όλο εκείνο το σκηνογραφικό υλικό» (*Ελληνικά Γράμματα*, τχ. 40, 1.2.1929, σ. 194). Ο Κατσέλης εναντιώθηκε όμως και στις σκηνοθετικές επιλογές του Μελά στην «Ελευθέρα Σκηνή». Σε κριτική του για το *Σμουνί* ισχυρίστηκε ότι ο σκηνοθέτης «παρενόησε στοιχειωδώς την ουσία και το νόημα του έργου» και επιτέθηκε στα «εξωφρενικά σκηνοθετικά κόλπα» που είδε [Σουδενίτης (= Π. Κατσέλης), *Ελληνικά Γράμματα*, τχ. 48, 18.5.1929, σ. 68]. Για τις αντιδράσεις της κριτικής στα «ευρήματα» του Μελά, βλ. Γλυτζουράς 1996, 108-9.

26. Το άρθρο δημοσιεύτηκε σε συνέχειες στο *Ελληνικόν Θέατρον*, τχ. 111, 1.12.1930, τχ. 112, 25.12.1930 και τχ. 115, 1.2.1931. «Κι όμως ένας άνθρωπος, αγνός όχι μεγάλης δυνάμεως Ιουλίου Καίσαρος αλλά ηθικής υποστάσεως Βρούτου μάς χρειαζότανε στην περίστασι αυτή. Αυτή η προσωπικότητης θα δημιουργούσε πίστι, σεβασμό και αισθητική απόδοση στο θέατρο και αν ακόμα έλειπε ο μεγάλος ποιητής» (τχ. 112, 25.12.1930).

σιασμένος από την προσωπικότητα του σημαντικού (και γνωστού τότε στην Ελλάδα) Τούρκου σκηνοθέτη Ερτουγρούλ Μουχσίν μπέη, του «Κεμάλ του θεάτρου» της γειτονικής χώρας, κατά το Γιάννη Σιδέρη, «που ενέπνευσε το σεβασμό και την εμπιστοσύνη στους συνεργάτες του ηθοποιούς και αυτό νομίζω πως είναι το μεγαλύτερο προσόν του σκηνοθέτου, αυτό ακριβώς που λείπει στους δικούς μας σκηνοθέτες»²⁷.

Μέσα από τις παραπάνω ζυμώσεις προέκυψαν οι πρώτες επαφές του Κατσέλη με τη σκηνοθετική τέχνη. Όπως φαίνεται, εμφανίστηκε για πρώτη φορά ως σκηνοθέτης το καλοκαίρι του 1929 στο θέατρο Αθήναιον, όταν δίδαξε το *Ζωντανό πτώμα* του Τολστόι²⁸ στο φιλόδοξο, αλλά εξαιρετικά βραχύβιο, θίασο «Σπουδή» του Μάριου Παλαιολόγου²⁹. Το Πάσχα του 1930, όταν έδινε παραστάσεις με τη σύζυγό του στο «Δημοτικόν Θέατρον Πειραιώς», σκηνοθέτησε, μεταξύ άλλων, τον *Πειρασμό* του Γρ. Ξενόπουλου και *Το μελτεμάκι* του Π. Χορν³⁰. Στα επόμενα χρόνια όμως, η απελπιστική κρίση του ελληνικού θεάτρου τον οδήγησε σε μια περίοδο ανασφάλειας, αδιέξοδων αναζητήσεων και περιπλανήσεων. Σε μια πρώτη φάση, σύναψε μια μικρή, αλλά ενδιαφέρουσα από ιστορική άποψη, συνθηκολόγηση με το μεγάλο τότε «εχθρό» του θεάτρου, τον κινηματογράφο. Έτσι, στις αρχές του 1933 σκηνοθέτησε για λογαριασμό της «Ολύμπια Φίλμ» την κωμωδία *Δεσποινίς Δικηγόρος* σε σενάριο Θ. Συναδινού. Πρόκειται για μια από τις πρώτες απόπειρες δημιουργίας ελληνικού ηχητικού φιλμ, που γνώρισε όμως αποτυχία τόσο στο κοινό όσο και στην κριτική της εποχής³¹. Όπως φαίνεται, δεν τελεσφόρησε ούτε μια δεύτερη απόπειρα του Κατσέλη, στα

27. Π. Κατσέλης, «Από την τουρκική αναγέννηση. Η Εθνική σκηνή της Τουρκίας», *Ελληνικόν Θέατρον*, τχ. 121, 12.4.1931 (το άρθρο από τχ. 116, 15.2.1931, τχ. 117, 1.3.1931 και τχ. 121, 12.4.1931). Η φράση «Κεμάλ του θεάτρου» από κριτική του Σιδέρη, για το θέμα βλ. Γλυτζουρής 2001, 319-20.

28. Για την παράσταση βλ. Σιδέρης 1960, 1484-6. Το όνομα του σκηνοθέτη μνημονεύει μόνον ο Ξενόπουλος στην κριτική του στη *Νέα Εστία* της 15.7.1929 («ο νέος κ. Π. Κατσέλης διευθύνει τη Σκηνή με πολλή ικανότητα»). Ο Κατσέλης σκηνοθέτησε το έργο και σε περιοδεία του θιάσου των Γαβριηλίδη-Παρασκευά-Δενδραμή την άνοιξη του 1930 στη Σύρο. Σύμφωνα μάλιστα με το Σιδέρη (1960, 1484), ο σκηνοθέτης αναγραφόταν στο πρόγραμμα της παράστασης.

29. Το συγκρότημα δημιουργήθηκε μάλλον τον Ιούνιο του 1929, με πρωτοβουλίες του Παλαιολόγου, μετά την επιστροφή του απ' το Παρίσι όπου «εσπούδασε σκηνοθέτης» (*Ελληνικά Γράμματα*, τχ. 54, 29.6.1929, σ. 228). Ο θίασος στελεχώθηκε κυρίως από αποφοίτους της Επαγγελματικής Σχολής (Μ. Κατσέλη, Ι. Αυλωνίτης, Π. Κατσέλης, Α. Βλαστού, Μ. Πρινέα, Β. Καρούσος, Ν. Βολάνης, Ν. Μαρσέλλου, Μ. Βάνδη, Ν. Βλαχόπουλος κ.ά.). Το δραματολόγιο θα περιλάμβανε ξένους μοντέρνους, κλασικούς και Νεοέλληνες συγγραφείς. Το συγκρότημα άρχισε τις εμφανίσεις του στις 5.7.1929 στο «Αθήναιον» με το *Ζωντανό πτώμα* σε μετάφραση Ελένης Σιφναίου (βλ. και Βασιλείου 2002, 2: 110). Η φιλόδοξη αυτή εξόρμηση δεν είχε όμως καλή συνέχεια. Ο Παλαιολόγος, ο Κατσέλης και η σύζυγός του έφυγαν την άνοιξη του 1930 σε περιοδεία του θιάσου Γαβριηλίδη-Παρασκευά-Δενδραμή στη Σύρο: το καλοκαίρι, με το παραπάνω συγκρότημα και το Χρ. Νέζερ, αναχώρησαν για την Αίγυπτο. Το θίασο «Σπουδή» συναντάμε και πάλι το φθινόπωρο του 1930 (Π. Κατσέλης, Μ. Κατσέλη, Μ. Παλαιολόγος, Φ. Φουριέζου, Αν. Γιαννίδης, Ευτ. Παυλιγιάννη κ.ά.) να ανεβάζει τη *Νόρα* του Ίμπσεν στον «Απόλλωνα». Σύμφωνα με το πρόγραμμα (Θεατρικό Μουσείο) «πρω της παραστάσεως» ο Κατσέλης έκανε μάλιστα «σύντομον εισαγωγήν εις το έργον».

30. Σιδέρης 1961, 1349.

31. Η ταινία γυρίστηκε ως βουβή και στη συνέχεια ντυμπλαρίστηκε στην Αυστρία. Για τα γυρίσματα και την καθοδήγηση των ηθοποιών από τον Κατσέλη, βλ. «Κινηματογραφικός», «Το ελληνικόν φιλμ»,



Εικ. 3-4. Ο Κατσέλης (πάνω αριστερά) ως σκηνοθέτης κινηματογράφου το 1933, στα γυρίσματα της ταινίας *Δεσπονίς Δικηγόρος*. (Πηγή: Ε.Λ.Ι.Α.).

τέλη του 1933, να δημιουργήσει σχέσεις με την οθόνη³². Ο νεαρός σκηνοθέτης έμεινε μακριά από το χώρο της «έβδομης τέχνης» στη συνέχεια, ωστόσο οι δοσοληψίες του με τον κόσμο του σινεμά τον είχαν φέρει σε επαφή με μια τέχνη όπου η ενορχήστρωση των ηθοποιών και του θεάματος είναι παράγοντας αποφασιστικής σημασίας· με μια τέχνη η οποία δεν μπορεί, στην πραγματικότητα, να υπάρξει χωρίς σκηνοθέτη. Ίσως δεν είναι τυχαίο λοιπόν που, στα αμέσως επόμενα χρόνια, ο Κατσέλης επέστρεψε μεν στο γνώριμο κόσμο της σκηνής αλλά αποφασισμένος πλέον οριστικά να εργαστεί ως σκηνοθέτης.

Έτσι, την άνοιξη του 1934, σε μια εποχή που η Κοτοπούλη κληρονομήσε ο,τιδήποτε νέο, δυναμικό και ενδιαφέρον κυκλοφορούσε στη θεατρική πινακίδα για να μπορέσει να αντεπεξέλθει στον ανταγωνισμό της κρατικής σκηνής, τον προσέλαβε ως ηθοποιό και βοηθό σκηνοθέτη του θιάσου της για την παράσταση της διασκευής του μυθιστορήματος του Ντοστογιέφσκι *Έγκλημα και τιμωρία*³³. Ούτε αυτή η συνεργασία όμως είχε συνέχεια κι έτσι, το καλοκαίρι του 1934, συνεργάστηκε με το θίασο της Ελένης Χαλκούση, ως ηθοποιός και καλλιτεχνικός διευθυντής, σε παραστάσεις στις συνοικίες και τα προάστια της πρωτεύουσας· ενώ από το βαρύ χειμώνα του 1934-5 μέχρι το 1937 περίπου, ο Κατσέλης όργωνε την ελληνική επαρχία ως συνθιασάρχης σε διάφορα σχήματα³⁴ με το θίασο «Καλλιτεχνική Συντροφιά» (Ελ. Χαλκούση, Λ. Λούης, Κ. Κροντηράς, Κ. Σαντορινάιος, Π. Καλογερίκος κ.ά.) σε περιοδεία στην Πελοπόννησο· και από το Σεπτέμβριο του 1935 σε νέα περιοδεία με το «Καλλιτεχνικόν Συγκρότημα Έλενας Χαλκούση»³⁵. Το Νοέμβριο του 1936 το «Καλλιτεχνικό Θέατρο»

Ελληνική, 5.2.1933. Στο ΕΛΙΑ σώζεται συμβόλαιο της 23.3.1933 για τα δικαιώματα προβολής της ταινίας που υπογράφουν οι Π. Κατσέλης (ως εκπρόσωπος της «Ολύμπια Φιλμ»), ο Π. Δαδήρας και ο Δ. Σκούρας (ιδιοκτήτης του «Αιτικών»). Στο ΕΛΙΑ φυλάσσεται επίσης το Πρόγραμμα Προβολής (με το όνομα του Κατσέλη ως σκηνοθέτη) καθώς και άλλο πλούσιο υλικό με φωτογραφίες από τα γυρίσματα (βλ. ειχ. 3-4). Ιδιαίτερα αρνητικές κριτικές έγραψαν ο Β. Παπαμιχάλης στον *Κινηματογραφικό Αστέρα* (23.4.1933) και ο Γ. Ν. Μακρής στη *Νέα Εστία* (1.5.1933), πρβλ. Σολδάτος 1994, 1: 111, 115-6.

32. Στο ΕΛΙΑ σώζεται «Ιδιωτικών Συμφωνητικών» της 27.1.1934 ανάμεσα στον Κατσέλη και στον Φιλοποίμενα Παπαδόπουλο (εκπρόσωπο της «Μητρόπολις Φιλμ Παπαδόπουλος & Σία»), με το οποίο αίρεται παλαιότερο συμβόλαιό τους σχετικά με την ομιλούσα γαλλιστίταινία *Όχι στο στόμα* και ορίζονται οι όροι της αποζημίωσης του Κατσέλη.

33. «Θεατρικός κόσμος», *Ελευθερον Βήμα*, 12.4.1934. Το μυθιστόρημα του Ντοστογιέφσκι παραστάθηκε στη διασκευή του Γκαστόν Μπατύ και μετάφραση της Μυρτιώτισσας [= Θ. Δρακοπούλου] στις 19.4.1934, βλ. και Σιδέρης 1971, 1657-9.

34. Χαλκούση 1981, 211-5. «Η εφτενική χειμερινή περίοδος υπήρξε δια τους θιάσους των επαρχιών δυσχερεστάτη. Ο δομύτατος χειμών όχι μόνον έφερε δυσκολίας εις την εργασίαν των, αλλά και μερικώς μικροθιάσους απέκλεισε μη δυναμένους επί σιζάν ημερών να δώσουν παράστασι, ιδίως εν Μακεδονία, όπου η χιών ήτο πρωτοφανής» («Θεατρική κίνησις. Επαρχία», *Ελληνικόν Θέατρον*, τχ. 190, Φεβρουάριος 1935). Οι περιοδείες των θιάσων στους οποίους συμμετείχε ο Κατσέλης στην ελληνική επαρχία παρουσιάζουν μεγάλο ενδιαφέρον αλλά δεν είναι, βέβαια, δυνατό να εξεταστούν στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας. Πλούσιο υλικό προγραμμάτων και αποκομμάτων επαρχιακού Τύπου υπάρχει πάντως στο ΕΛΙΑ.

35. «Θεατρική κίνησις», *Ελληνικόν Θέατρον*, τχ. 187, Νοέμβριος 1934, τχ. 190, Φεβρουάριος 1935. Χαλκούση 1981, 224-7, Σιδέρης 1960, 1489. Το καλοκαίρι του 1935 ο Κατσέλης έγραψε νεκρολογία για τον Λ. Λούη, ως ένας από τους τελευταίους συνεργάτες του, που δημοσιεύτηκε στο *Ελληνικόν Θέατρον*, (τχ.

των Κατσέλη-Καρούσου ανήκε σε εικοσιτέσσερις θιάσους, που «επροικοδοτήθησαν δια την χειμερινήν περίοδον» και την Πρωτοχρονιά του 1937 βρισκόταν σε περιοδεία στην Τρίπολη και τη Σπάρτη³⁶.

Όπως προέδιδε πάντως τα όνομα και του τελευταίου συγκροτήματος δεν ήταν «απλώς ένας θιάσος αλλά ένας οργανισμός καλλιτεχνικός με συνείδησιν και ευγενή φιλοδοξίαν»³⁷. Η δύσκολη ζωή των περιοδειών δηλαδή όχι μόνον δεν αναιρούσε τον καλλιτεχνικό χαρακτήρα των επιδιώξεων του Κατσέλη αλλά βρισκόταν σε συνάρτηση προς τις ιδεολογικές του αναζητήσεις. Η δραστηριότητά του στις συννοικίες και την επαρχία συντελούταν σε μια περίοδο, κατά την οποία, σύμφωνα με μεταγενέστερη αφήγηση του ίδιου: «έτρεχα στην επαρχία με θιάσους, έκανα το σκηνοθέτη, έστω και στα μονομερίτικα έργα, έπαιζα, για να γνωρίσω τις δυσκολίες του ηθοποιού, να μάθω το κοινό μας»³⁸. Η γνωριμία του Κατσέλη με το μεσοπολεμικό κοινό είχε αρχίσει να τον τροφοδοτεί με απόψεις γύρω από τη θεατρική του διαπαιδαγώγηση και ήδη από τις αρχές της δεκαετίας του 1930 είχε αρχίσει να εκδηλώνει μια σαφή προτίμηση προς το «λαϊκό» θέατρο³⁹. Οι προβληματισμοί αυτοί απηχούσαν, βέβαια, το ευρύτερο ιδεολογικό κλίμα της εποχής, όπως την ανορθολογική αμφισβήτηση του αστικού φιλελευθερισμού και την απόρριψη του εμπορικού του θεάτρου ή την επιστροφή σε μια αυθεντική «λαϊκή» καλλιτεχνική έκφραση. Ωστόσο, έως τα μέσα περίπου της δεκαετίας του 1930, οι αναζητήσεις του Κατσέλη παρέμεναν στο επίπεδο της θεωρίας· παρότι το λόγιο προφίλ και την πίστη του στη «βαθιά συνείδηση του ανώτερου», ήταν υποχρεωμένος να καταπιάνεται με τη σκηνοθετική τέχνη είτε ως ηθοποιός-θιασάρχης είτε ως διευθυντής σκηνής, στα πρότυπα του 19ου αιώνα. Όλες δηλαδή οι πρώτες επαφές του με τη σκηνοθεσία, όσο σημαντικές κι αν ήταν για την επαγγελματική του προπαίδεια στο μετερίζι, κινούνταν στα επίπεδα της πρωτοβάθμιας σκηνοθετικής παράδοσης του τόπου. Όσο σημαντικές κι αν ήταν η μαθητεία του δίπλα στον Πολίτη, η επαφή του με τον κινηματογράφο και οι θεωρητικές του αναζητήσεις, οι ιστορικές συνθήκες δεν επέτρεπαν ακόμα τη μεταμόρφωση του ηθοποιού σε σκηνοθέτη⁴⁰. Μάλιστα, παρότι τα αγνά καλλιτεχνικά του ιδανικά, ο Κατσέλης κινδύνευε να πέσει στις “κακοτοπιές” του “μπουλουξισμού”, για τις οποίες τον είχε προειδοποιήσει ο δάσκαλός του λίγα χρόνια πριν. Έτσι, ούτε ο ίδιος μπορούσε να εξελιχτεί από λόγιο περιπλανώμενο καλλιτέχνη σε σκηνοθέτη αλλά ούτε τα καλλιτε-

194, Ιούνιος 1935).

36. «Από την συγκέντρωσιν των μελών του Σωματείου», *Ελληνικόν Θέατρον*, τχ. 209, Νοέμβριος 1936 και επόμενη σημείωση.

37. «Ο θιάσος Κατσέλη-Καρούσου», *Αρκαδικός Τύπος*, 1.1.1937 (ΕΛΙΑ).

38. Σιδέρης 1947, 27.

39. Για το θέμα βλ. Γλυτζουρής 2002, 33-5.

40. Είναι χαρακτηριστική της ενδιαφέρουσας αλλά ακαταστάλακτης ακόμα επαγγελματικής του κατάστασης, η εικόνα που έδινε ο Ροδάς για τον νεαρό λόγιο και καλλιτέχνη στα τέλη του 1936: «Ο κ. Κατσέλης είνε μορφωμένος άνθρωπος, είνε διπλωματούχος της επαγγελματικής σχολής θεάτρου, παίζει κάποτε κάποτε, έχει αξιώσεις σκηνοθέτου, έβγαλε προ ετών μια μελέτη για τον *Οθέλλο* ... » (*Ελεύθερον Βήμα*, 23.11.1936).

χνικά οράματά του γύρω από ένα «λαϊκό» θέατρο μπορούσαν πραγματωθούν. Το παραπάνω αδιέξοδο ξεπεράστηκε, όταν δραστηριοποιήθηκαν δύο καταλύτες, που δημιούργησαν το τσιμέντο με το οποίο ενώθηκαν τα επιμέρους μορφώματα της καλλιτεχνικής του προσωπικότητας· και που οδήγησαν, τελικά, στην επαγγελματική αποκατάσταση και διαμόρφωσή του σε σκηνοθέτη. Οι δύο αυτοί καταλύτες ήταν η ίδρυση του «Άρματος Θέσπιδος» και οι “σπουδές” του Κατσέλη στη Γερμανία.

Σ’ εκείνα τα δύσκολα χρόνια της δεκαετίας του 1930, το επαγγελματικό πρόβλημα που αντιμετώπιζε ο τριανταπεντάχρονος Κατσέλης δεν ήταν βέβαια η εξαίρεση αλλά ο κανόνας· η περίπτωση του αντικατοπτρίζει δηλαδή με γλαφυρό τρόπο τη βαθιά κρίση της ελληνικής σκηνής στο Μεσοπόλεμο. Όπως συνέβη και με άλλους νέους σκηνοθέτες της εποχής, το πρόβλημα βρήκε μια λύση γύρω στα 1938-1940, όταν το καθεστώς της «4ης Αυγούστου» δημιούργησε τις κατάλληλες εκείνες προϋποθέσεις για την επαγγελματική τους αποκατάσταση όπως συνέβη με το Δημήτρη Μασούκη και τον Τάκη Μουζενίδη στη βασιλική σκηνή, με το Ρενάτο Μόρντο στην Εθνική Λυρική Σκηνή ή με τον Κάρολο Κουν στον ημικρατικό θίασο Κοτοπούλη. Κύριος εκφραστής της παραπάνω πολιτικής στο χώρο του θεάτρου ήταν ο Κωστής Μπαστιάς, Γενικός Διευθυντής του Βασιλικού Θεάτρου και Διευθυντής Γραμμάτων, Θεάτρου και Καλών Τεχνών μετά το καλοκαίρι του 1937. Στην περίπτωση του Κατσέλη, το ζήτημα «τακτοποιήθηκε» με την ίδρυση του Άρματος Θέσπιδος την άνοιξη του 1939 με έναν τρόπο που επιβεβαίωνε μεν την εξάρτηση του σκηνοθετικού θεσμού από τη θεατρική κρίση. Αλλά και με έναν τρόπο λιγότερο φιλόδοξο, δυναμικό και «μεσοσιανικό» από εκείνον που οραματιζόταν ο Κατσέλης στις αρχές της δεκαετίας του 1930. Η ένταξη δηλαδή του Κατσέλη στη σκηνοθετική ζωή της χώρας ήρθε, τελικά, ως υπο-προϊόν της κρίσης της ελληνικής μεσοπολεμικής σκηνής και λειτούργησε μέσα στο ευρύτερο φαινόμενο του κρατισμού· συγκεκριμένα, αφορούσε στην επίσημη επέμβαση του κρατικού μηχανισμού για την αντιμετώπιση της ανεργίας των Ελλήνων ηθοποιών αφενός και την πολιτιστική διαπαιδαγώγηση του «λαϊκού» κοινού αφετέρου.

Οι αυξανόμενες τάσεις κρατικής παρέμβασης στην επαγγελματική σκηνή της χώρας ήταν ορατές στο θεατρικό κόσμο από τα μέσα περίπου της δεκαετίας του 1930. Οι πρώτες σκέψεις για την ίδρυση του «Άρματος Θέσπιδος» είχαν αρχίσει να εμφανίζονται το Σεπτέμβριο του 1937 ενώ η επίσημη ανακοίνωσή τους έγινε το καλοκαίρι του 1938⁴¹. Αν και δε γνωρίζουμε τους ακριβείς λόγους, το συγκεκριμένο χρόνο και τις συνθήκες κάτω από οποίες ο Κατσέλης πήρε την απόφαση να φύγει για θεατρικές σπουδές στην Ευρώπη, μπορούμε ωστόσο να θεωρήσουμε βέβαιο ότι με την επιλογή αυτή αξιοποιούσε την ευκαιρία που πρόσφερε η επικείμενη ίδρυση του περιοδευόντος κρατικού κλιμακίου. Την εποχή που άρχιζαν να οικοδομούνται οι προϋποθέσεις για την επαγγελματική του αποκατάσταση, ο Κατσέλης αποφάσισε να ενεργοποιήσει το δεύτερο καταλύτη που επέτρεψε, τελικά, το πέρασμα από τη θεα-

41. Βλ. Γλυτζουρής 2001, 410-3, Γλυτζουρής 2002, 31-2.

ρία στην πράξη: τη γνωριμία με την ευρωπαϊκή θεατρική εμπειρία, μια γνωριμία που αποτελούσε αναγκαία προϋπόθεση για την πρόσληψη σκηνοθετών στην εγχώρια επαγγελματική σκηνή. Με λίγα λόγια, ο Κατσέλης ήταν, λίγο-πολύ, υποχρεωμένος να ακολουθήσει το παράδειγμα του Ροντήρη, αν επιθυμούσε να βρει μόνιμη δουλειά ως σκηνοθέτης μιας κρατικής σκηνής στο άμεσο μέλλον⁴². Στις αρχές του 1938 λοιπόν, ο Κατσέλης απευθυνόταν σε φίλους και γνωστούς και συγκέντρωνε συστατικές επιστολές από τα σωματεία των ηθοποιών και των συγγραφέων, οι οποίες θα διευκόλυναν αυτό το ταξίδι «μαθητείας» στις δυτικές σκηνές, με πρώτο —και τελευταίο— σταθμό το γερμανόφωνο θέατρο⁴³. Πρέπει πάντως να αναφέρουμε ότι ο νεαρός καλλιτέχνης έφυγε στο εξωτερικό κυρίως με την ιδιότητα του δημοσιογράφου: έτσι, βρέθηκε στη Βιέννη την άνοιξη του 1938 ως ανταποκριτής της *Καθημερινής* και οι συγκυρίες μάλιστα τον έφεραν αντιμέτωπο με μια πολύ δύσκολη αποστολή: την περιγραφή των συνταρακτικών γεγονότων του «Άνσλους»⁴⁴.

Όπως λίγο-πολύ συνέβη με όλους τους Έλληνες του Μεσοπολέμου που επισκέφτηκαν τη Γερμανία για σπουδές σκηνοθεσίας, έτσι και η «μαθητεία» του Κατσέλη δεν είχε το συστηματικό χαρακτήρα της φοίτησης σε κάποια σχολή αλλά αφορούσε στην παρακολούθηση κάποιων παραγωγών και της προετοιμασίας τους, στη γνωριμία με τον τεχνικό εξοπλισμό και την οργάνωση των γερμανικών θεάτρων καθώς επίσης και σε μια βιβλιογραφική ενημέρωση⁴⁵. Ο Κατσέλης δεν μπορούσε, βέβαια, να

42. Σε βιογραφικό σημείωμα για το σκηνοθέτη, ο Μ. Πανώριος αναφέρει ότι ο Κατσέλης είχε φύγει και το 1933 «για ευρύτερες θεατρικές σπουδές στη Βιέννη» (Κατσέλης ²1983, στο εσώφυλλο). Η παρούσα έρευνα δεν μπόρεσε ωστόσο να διασταυρώσει την παραπάνω πληροφορία. Το πιο πιθανό είναι να επισκέφτηκε την Αυστρία το 1933 για το ντουμπλάρισμα της ταινίας *Δεσποινίς Δικηγόρος*, οπότε ίσως παρακολούθησε και παραστάσεις βιεννέζικων θεάτρων.

43. Βλ. έγγραφα του Σωματείου Ηθοποιών (Αθήνα, 4.1.1938, και σε γερμανική μετάφραση Wien, 24.1.1938) και του Συναδινού (εκ μέρους της Εταιρείας Ελλήνων Θεατρικών Συγγραφέων) σε γερμανική μετάφραση, με ημερομηνία 16.8.1938 (και τα τρία στο ΕΛΙΑ). Ο Κατσέλης διατηρούσε φιλικές σχέσεις με το Συναδινό, πολύ σημαντικό παράγοντα της εγχώριας θεατρικής ζωής στο Μεσοπόλεμο: το βιβλίο του για τον *Οθέλλο* ήταν αφιερωμένο στο «σεβαστό φίλο» αλλά και διευθυντή της Επαγγελματικής Σχολής την εποχή που φοιτούσε σ' αυτήν ο Κατσέλης. Επίσης είχε εμφανιστεί στα έργα του *Αυτός είμαι!* και *Ο Καραγκιόζης* (βλ. σημ. 9), είχε σκηνοθετήσει το *Δεσποινίς Διευθυντής* στο σινεμά και συμμετείχε στις εκδηλώσεις της «Λέσχης Καλλιτεχνών» (βλ. σημ. 16). Δεν είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε αν οι σχέσεις του Κατσέλη με το Σωματείο Ηθοποιών είχαν αναθερμανθεί, έπειτα από τη διαγραφή του 1934 (βλ. σημ. 22). Την επιστολή πάντως υπέγραψε ο Ευ. Δαμάσκος, ο οποίος, σύμφωνα με τις αρχαιφεσίες της 29.4.1937, ήταν αναπληρωτής ταμίας.

44. Βλ. τα άρθρα του «Πώς υπεδέχθη η πρώην μεγάλη αυτοκρατορία το νέον της είδωλον», *Καθημερινή*, 18.3.1938. «Μια αποστολή εις την Νέαν Γερμανικήν χώρα», *ό.π.*, 20.3.1938. «Η Εθνικοσοσιαλιστική Βιέννη», *ό.π.*, 21.3.1938. «Το χαμόγελο της Βιέννης. Το χτες και το σήμερα», 23.3.1938 κ.ά.

45. Πολλές από τις εκδόσεις που υπάρχουν στη βιβλιοθήκη του Κατσέλη αγοράστηκαν, όπως φαίνεται, κατά την παραμονή του στη Γερμανία (*Blätter der Städtischen Bühnen*, Frankfurt, 1938/9. *Frankfurter Theater Almanach*, Frankfurt, 1938. Friedrich & Hans Bothe, *Mit Goethe durch Frankfurt am Main*, Frankfurt, 1937. Georg Gustav Wiessner, *Deutsches Theater*, Leipzig, 1938 κ.ά.). Για τις σπουδές του Ροντήρη βλ. Γλυτζορής 2001, 269-71. Για τη «μαθητεία» του Μουζενίδη είναι χαρακτηριστικές (αν και όχι απόλυτα αξιόπιστες) οι πληροφορίες και τα πικρόχολα σχόλια του Αλέξη Μινωτή σε επιστολή του στον Μπασιτιά από το Βερολίνο (10.10.1936). Βλ. Μπασιτιάς 1997, 2: 418.

παρακολουθήσει πλέον τις παραστάσεις του περιβόητου Μαξ Ράινχαρτ (πολιτικού πρόσφυγα στις Η.Π.Α. από το 1937), αλλά είχε αποκτήσει δωρεάν είσοδο για τις παραστάσεις και ειδική άδεια για να παρευρίσκεται στις πρόβες των αυστριακών θεάτρων⁴⁶. Σε μια επόμενη φάση, αναχώρησε για τη Γερμανία και έμεινε εντυπωσιασμένος από τα θεατρικά της επιτεύγματα· τα τελευταία σχετίζονταν με την υποχώρηση των μεγάλων σκηνοθετικών μορφών και των πρωτοποριακών πειραματισμών στα τελευταία χρόνια της δεκαετίας του 1930 και με την κυριαρχία πρωταγωνιστών, όπως ο Γκούσταβ Γκρύντγκενς και ο Βέρνερ Κράους. Πρόκειται για εξελίξεις συμβατές τόσο με την υποβάθμιση του μοντέρνου σκηνοθέτη “δημιουργού” εκ μέρους του Κατσέλη όσο και με την πρωταρχική σημασία που απέδιδε στο κείμενο του συγγραφέα και, ιδιαίτερα, στην τέχνη του ηθοποιού⁴⁷.

Το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της «μαθητείας» του Κατσέλη στο γερμανικό θέατρο, προκύπτει από το γεγονός ότι, από ένα σημείο κι έπειτα, φρόντισε ώστε οι θεατρικές του “σπουδές” ν’ αποκτήσουν ένα πρακτικό αντίκρισμα, να συντονιστούν δηλαδή με τις αθηναϊκές εξελίξεις γύρω από το «Άρμα Θέσπιδος». Παράλληλα λοιπόν με τη δημοσιογραφική του αποστολή, αποφάσισε να παρακολουθήσει από κοντά την εργασία των κρατικών περιοδεύοντων θιάσων (Wanderbühnen), ένα πεδίο που, όπως είδαμε, τον ενδιέφερε άλλωστε από παλιά⁴⁸. Στην απόφαση αυτή σημαντικό ρόλο έπαιξε η επίσκεψη ενός παλιού και ιδιαίτερα χρήσιμου φίλου το καλοκαίρι του 1938, του Μπαστιά, που βρισκόταν στη Γερμανία για να γνωρίσει κι αυτός τη διοικητική οργάνωση των μετακινούμενων κρατικών θεάτρων της χώρας. Οι δύο παλιοί γνώριμοι ξανάσμιξαν, οι σχέσεις τους αναθερμάνθηκαν και έγιναν οι πρώτες συνεννοήσεις για την επαγγελματική αποκατάσταση του Κατσέλη⁴⁹. Έτσι, μέσα σε δύο μή-

46. Βλ. έγγραφο του «Συνδέσμου των Αυστριακών Καλλιτεχνών της Σκηνής» (Ring des Österreichischen Bühnenkünstler) με ημερομηνία 13.4.1938 στο ΕΛΙΑ. Στο παραπάνω αρχείο σώζεται επίσης πρόγραμμα από παράσταση του έργου *Το δίλημμα του γιατρού* (“Theater in der Josefstadt”, 1937/8). Ο Κατσέλης έτρεφε μεγάλο θαυμασμό για τον Ράινχαρτ από το 1932, όπως προδίδουν οι αναφορές στο όνομά του στο βιβλίο του για τον *Οθέλλο*.

47. «Εν αρχή είναι ο ηθοποιός!», όπως ξεκινούσε μια σειρά ανταποκρισέων του Κατσέλη για λογαριασμό του περιοδικού *Τα Παρασκήνια*, και συνέχιζε: «στη Γερμανία σήμερα δεν υπάρχουν ούτε οι συγγραφείς, ούτε οι σκηνοθέτες εκείνοι που με την προσωπικότητά τους και με το έργο τους χαράζουν νέους δρόμους, σφραγίζουν μια εποχή και αιχμαλωτίζουν το κοινό». Υπήρχαν ωστόσο μεγάλοι ηθοποιοί και σπουδαίο θέατρο χάρη στις προσπάθειες του γερμανικού κράτους που έδινε τη δυνατότητα στο «λαϊκό» κοινό να παρακολουθεί σπουδαίους ηθοποιούς («Το θέατρο στη Γερμανία», *Τα Παρασκήνια*, τχ. 25, 5.11.1938, τχ. 30, 10.12.1938 και «Ο Βέρνερ Κράους, ένας μεγάλος ηθοποιός», *ό.π.*, τχ. 31, 17.12.1938).

48. Βλ. έγγραφο του Τομέα Τύπου της ελληνικής πρεσβείας στο Βερολίνο (25.11.1938), με το οποίο παρακαλούνται οι γερμανικές αρχές να διευκολύνουν τον Κατσέλη στην δημοσιογραφική κάλυψη της πολιτιστικής ζωής και των κρατικών μετακινούμενων θεάτρων της χώρας (ΕΛΙΑ).

49. Σε σχέδιο επιστολής προς την οικογένειά του στην Αθήνα (Βιέννη, 20.7.1938), ο Κατσέλης τόνιζε την ανάγκη του να εργαστεί και αναφερόταν στη συνάντησή του με το διευθυντή του Βασιλικού Θεάτρου: «τον κ. Μπαστιά [...] τον περιποιήθηκα όσο καλλίτερα μπορούσα. Ξανασυνδέσαμε τους παλιούς δεσμούς της φιλίας μας και δείχνει να έχω ένα ιδιαίτερο ενδιαφέρον για μένα. Εάν γίνει το νέο θέατρο κατά πάσα πιθανότητα θα αποδεχθώ την πρότασή του. Πρέπει να εργασθώ τώρα» (ΕΛΙΑ). Το έγγραφο της πρεσβείας (βλ. προηγούμενη σημείωση) παρουσίαζε τον Κατσέλη ήδη ως «σκηνοθέτη του Βασιλικού Θεάτρου στην Αθήνα».

νες (Οκτώβρης-Δεκέμβριος 1938) ο τελευταίος απέκτησε τις απαραίτητες γνώσεις μελετώντας τα κρατικά περιοδεύοντα θεάτρα της Σαξωνίας-Δρέσδης (με το οποίο παρακολούθησε τον *Επιθεωρητή* του Γκόγκολ) και του Ρήνου-Μάιν⁵⁰. Η «μαθητεία» του Κατσέλη στη Γερμανία εμπλούτισε τις παλιές του θεωρητικές αναζητήσεις γύρω από το «λαϊκό» κοινό, τις ένταξε σ' ένα συγκεκριμένο θεσμικό πλαίσιο και τις οδήγησε σε κάποιου είδους ολοκλήρωση κυρίως όμως τον εφοδίασε με περγαμηνές που προσέδιδαν αυτόματα κύρος στην καλλιτεχνική του προσωπικότητα και τον μεταμόρφωναν σε επαγγελματία σκηνοθέτη, ικανό να ηγηθεί του θεατρικού εκσυγχρονισμού της ελληνικής επαρχίας. Αυτό που απέμενε ήταν απλώς η εισαγωγή του γερμανικού προτύπου στην Ελλάδα, κάτι που συντελέστηκε στους επόμενους μήνες, με τη γνωστή τακτική της «4ης Αυγούστου» να μιμείται ξώπετσα τα επιτεύγματα της φασιστικής Γερμανίας και Ιταλίας⁵¹.

Πραγματικά, από τη στιγμή που στη Γερμανία είχε εκκολληθεί πλέον η επαγγελματική διαμόρφωση του Κατσέλη, ο διορισμός του στο «Άρμα Θέσπιδος» ήταν απλώς θέμα χρόνου. Οι εξελίξεις στην πρωτεύουσα του βαλκανικού βασιλείου προχωρούσαν αργά αλλά σταθερά, όπως προορίζει η αλληλογραφία του Κατσέλη με τον Άγγελο Τερζάκη (Νοέμβριος 1938 – Απρίλιος 1939), Γενικό Γραμματέα τότε του Βασιλικού Θεάτρου⁵². Σύμφωνα με επιστολή του τελευταίου, τις πρώτες μέρες του 1939, το ζήτημα της πρόσληψης είχε τελειώσει ουσιαστικά και ο ίδιος ανυπομονούσε να

50. Συγκεκριμένα, παρέμεινε στη Σαξωνία από 8.10 έως 23.11.1938 και στην περιοχή Ρήνου Μάιν μερικώς βδομάδες το Δεκέμβριο. Βλ. Bestätigung από την Landesbühnen Sachsen-Dresden (Dresden 26.4.1939), την Rhein/Mainische Landesbühne (Frankfurt a. M., 24.4.1939) και βεβαίωση από την Bühnennachweis, όλα με τις υπογραφές των διευθυντών τους (Berlin, 15.3.1939, ΕΛΙΑ) (βλ. και εικ. 5). Το τελευταίο έγγραφο βεβαιώνει επίσης ότι ο Κατσέλης παρακολούθησε από κοντά και τις εργασίες στο Κρατικό Θέατρο της Δρέσδης, το Δημοτικό Θέατρο Φρανκφούρτης και του Σίλλερ-Τεάτερ του Βερολίνου, καθώς επίσης ότι είχε άδεια να παρακολουθεί και τις εργασίες της Όπερας της Δρέσδης. Στο ΕΛΙΑ τέλος υπάρχει και πρόγραμμα παράστασης του έργου του Καλδερόν *Ο Αλκάδης της Θαλαμείας* από το Σίλλερ Τεάτερ, πρόγραμμα του *Επιθεωρητή* της Landes Bühne Sachsen και επιστολή του Μπαστιά (Αθήνα, 20.12.1938), σύμφωνα με την οποία φαίνεται ότι ο Κατσέλης διέμενε τότε στη διεύθυνση Mozart Platz 26, Frankfurt a.M.

51. Γλυτζουρής 2002, 33-35. Δεν γνωρίζουμε αν η επιλογή του Κατσέλη να αρχίσει και να ολοκληρώσει το ταξίδι του στην Ευρώπη από τη Γερμανία ήταν τυχαία, όπως δεν γνωρίζουμε ποιά ήταν η άποψή του για το γαλλικό, ιταλικό ή σοβιετικό μοντέλο λαϊκού θεάτρου. Δεν πρέπει ωστόσο να ξεχνάμε τη μαθητεία του Κατσέλη δίπλα στον γερμανοαναθρεμμένο Πολίτη αλλά και το γεγονός ότι το 1932 είχε γράψει έναν λίσβελο εναντίον της εξάρτησης του ελληνικού θεάτρου από το γαλλικό («Γύρω από την τέχνη μας: το θέατρο μας στις επιδράσεις του απ' το ξένο», *Ελληνικόν θέατρον*, τχ. 137, 1.1.1932 και τχ. 138, 15.1.1932).

52. Στο ΕΛΙΑ σώζονται τρεις επιστολές του Τερζάκη προς τον Κατσέλη που αναφέρονται στις εξελίξεις γύρω από την ίδρυση του νέου θεάτρου. Στις 7.1.1938 ο Γραμματέας της κρατικής σκηνής δεν έχει να πει ακόμα κάτι τελειωτικό ή συγκεκριμένο για το θέμα («Δυστυχώς όσες φορές ερώτησα το Διευθυντή [Μπαστιά] για τους κρατικούς θιάσους (και τώρα τελευταία κατ' επανάληψη εξ' αφορμής σου) μου αποκρίθηκε πως: "το πράγμα βρίσκεται υπό μελέτην". [...] Μα έννοια σου! τον έχω από κοντά και μόλις υπάρξει τίποτα το σοβαρό θα είσαι από τους πρώτους που θα το μάθεις». Τέλος, με επιστολή του προς τον Κατσέλη (βλ. σημ. 50), ο Μπαστιάς του ζήτησε να απευθυνθεί σε περουνέκη του Βερολίνου για τις ανάγκες του ανεβάσματος του *Σχολείου κακογλωσσίας* (δεύτερη σκηνοθεσία του Μουζενίδη στο Βασιλικό Θέατρο που παραστάθηκε στις 18.1.1939).



Εικ. 5. Η «μαθητεία» στο γερμανικό θέατρο. Δεκέμβρης 1938: ο Κατσέλης (στο μέσο) μπροστά από το φορτηγό του περιοδεύοντος θεάτρου Ρήνου-Μάιν. (Πηγή: Ε.Λ.Ι.Α.).

συντάξει «τα έγγραφα της μετάκλησης»⁵³. Έπειτα από κάποιες συνεννοήσεις γύρω από τη στελέχωση του θιάσου, η μετάκληση πραγματοποιήθηκε, τελικά, την άνοιξη της ίδιας χρονιάς και ο Κατσέλης ανέλαβε γρήγορα την προετοιμασία του συγκροτήματος το καλοκαίρι, καθώς η έναρξη των παραστάσεων είχε προγραμματιστεί για το Σεπτέμβριο του 1939. Με τον τρόπο αυτό ολοκληρώθηκε η επαγγελματική αποκατάσταση του νεαρού σκηνοθέτη αλλά, όταν η τελευταία ήρθε να δοκιμαστεί μέσα στην πραγματικότητα, οι εξελίξεις δεν ήταν ούτε ρόδινες ούτε ομαλές.

Η παρούσα εργασία δεν στοχεύει, φυσικά, να καταπιαστεί με τη σκηνοθετική δραστηριότητα του Κατσέλη στο «Άρμα Θέσπιδος», παρά μόνον στο βαθμό που εμπλέκεται στη διαμόρφωση της επαγγελματικής του ταυτότητας. Έτσι, θα πρέπει καταρχήν να αναφέρει κανείς ότι, έπειτα από τον πρώτο χρόνο λειτουργίας, ο ίδιος δεν έμεινε διόλου ικανοποιημένος από τη δράση του σ' αυτή τη βραχύβια και συγκυριακή προσπάθεια, παρά το «δέος» με το οποίο ξεκίνησε τη συμμετοχή του σ' αυτή την «εθνική πράξη»⁵⁴ και παρά το γεγονός ότι, μετά τις 27 Νοεμβρη του 1939, ο Κατσέλης ήταν όχι μόνον σκηνοθέτης αλλά και καλλιτεχνικός διευθυντής του συγκροτήματος⁵⁵. Ένας βασικός λόγος ήταν η αμφισβήτηση της καλλιτεχνικής οντότητας του νε-

53. Επιστολή από Αθήνα με ημερομηνία 10.1.1939 (ΕΛΙΑ). Η ίδρυση του «Άρματος Θέσπιδος» ανακοινώθηκε επίσημα στον Τύπο το Δεκέμβριο του 1938.

54. Π. Κατσέλης, «Σαν σταθμός και μνημείο», *Τα Παρασκήνια*, 70, 16.9.1939. Βλ. αντίγραφο δακτυλογραφημένης επιστολής του Κατσέλη προς τον Μπαστιά από την Καβάλα με ημερομηνία 3.9.1940· πρβλ. Γλυτζουρής 2002, 37-8.

55. Γλυτζουρής 2002, 33.

αρού σκηνοθέτη και διευθυντή, τόσο εξαιτίας προβλημάτων πειθαρχίας που δημιούργησαν από νωρίς οι καταξιωμένοι ηθοποιοί του θιάσου όσο και εξαιτίας της στάσης που κράτησε η γενική διεύθυνση του Βασιλικού Θεάτρου. Η τελευταία όχι μόνον δεν περιφρούρησε το κύρος του σκηνοθέτη αλλά υπήρχαν μάλιστα περιπτώσεις που έκανε δικές της παρεμβάσεις στις σκηνοθετικές επιλογές⁵⁶. Δεν πρέπει επίσης να ξεχνάμε ότι, από την πρώτη στιγμή, η όλη προσπάθεια δεν αξιολογούταν τόσο με καλλιτεχνικά κριτήρια όσο με τα κριτήρια μιας κρατικής θεατρικής πολιτικής. Ο θιάσος δηλαδή θα κρινόταν κυρίως ως προς τη συμβολή του στον εκπολιτισμό της ελληνικής επαρχίας μέσα από συνεχείς και κοπιαστικές περιοδείες. Υπό αυτές τις συνθήκες, βέβαια, ο νεαρός σκηνοθέτης δεν μπορούσε (ακόμα κι αν το επιθυμούσε) να αναπτύξει κάποιο ιδιαίτερο καλλιτεχνικό ύφος και να πειραματιστεί με το «λαϊκό» κοινό. Εκείνη η δυναμική “μεσοιανική” φιγούρα σκηνοθέτη των αρχών της δεκαετίας του 1930 είχε βρεθεί ξαφνικά ενταγμένη στον υπαλληλικό κώδικα και στα γραφειοκρατικά γρανάζια ενός κρατικού ιδρύματος, το οποίο μάλιστα βρισκόταν υπό τις διαταγές ενός δικτατορικού καθεστώτος. Το τελευταίο περιορίζε τις ατομικές ελευθερίες και αστυνόμευτο τον συνειδησιακό κόσμο των πολιτών του, συμπεριλαμβανομένου ακόμα και του ίδιου του διευθυντή του “Άρματος Θέσπιδος”⁵⁷! Ενώ, τα μέτρα που πρότεινε ο σκηνοθέτης στον πρώτο ανεπίσημο ετήσιο απολογισμό του (απολύσεις των παλαιών ηθοποιών, πρόσληψη νέων ταλέντων, μείωση των περιοδειών κ.ά.) ήταν αναπόφευκτο να μείνουν ατελέσφορα καταρχήν επειδή η αρνητική συγκυρία καθιστούσε απαγορευτική τη βιωσιμότητα του συγκροτήματος. Η είσοδος της χώρας στον πόλεμο ανέτρεπε ριζικά όλο το σκηνικό της θεατρικής πολιτικής του Μπαστιά και υποχρέωνε, φυσικά, και τον Κατσέλη σε παραίτηση⁵⁸.

56. Βλ. Γλυτζουρή 2002, 37-8 και Εγκύκλιο του Μπαστιά (13.11.1939) «προς την Διεύθυνση και τον Σκηνοθέτην του Α' Άρματος Θέσπιδος» με δομημένες παρατηρήσεις του σχετικά με τη σκηνική εμψυχία των έργων (ΕΛΙΑ).

57. Στο ΕΛΙΑ σώζεται «Δελτίον Ερεύνης» της Βασιλικής Χωροφυλακής (Διεύθυνσις Ειδικής Ασφαλείας του Κράτους / Τμήμα Εκδόσεως Πιστοποιητικών), με ημερομηνία 26.5.1940, το οποίο έκανε εξακρίβωση «περί των κοινωνικών και εθνικών φρονημάτων» του Κατσέλη. Σύμφωνα με την έρευνα των αστυνομικών αρχών, ο τελευταίος (όπως και οι συγγενείς του) ανήκε στο παρελθόν στο Κόμμα Φιλελευθέρων αλλά «ήδη διάκειται συμπαθώς προς την Εθνικήν Κυβέρνησιν και το πολίτευμα» κι έτσι κρίνεται ως «υγιών κοινωνικών αρχών», χριστιανός ορθόδοξος και καλής διαγωγής, που «εμφορείται από εθνικάς αρχάς». Λίγες μέρες μετά τη σύνταξη του Δελτίου Ερεύνης της χωροφυλακής, αποφασίστηκε η αύξηση του μηνιαίου μισθού του από 9 σε 10 χιλ. δραχμές (Πρακτικό 196ης Συνεδρίασης του Δ.Σ. του Βασιλικού Θεάτρου της 11.6.1940, αρχείο ΕΛΙΑ). Παρόμοια προβλήματα είχε αντιμετωπίσει λίγα χρόνια πριν και ο Μουζενίδης σχετικά με την πρόσληψή του στο βασιλικό θίασο, εξαιτίας της νεανικής κομμουνιστικής του δράσης. Για το τελευταίο θέμα βλ. τις πληροφορίες από το πρακτικό της 147ης συνεδρίασης του Διοικητικού Συμβουλίου του Βασιλικού Θεάτρου (10.11.1937) στο Μπαστιάς 1997, 2: 426-7.

58. Για το θέμα βλ. Γλυτζουρή 2002, 35. Η Διεύθυνση του Εθνικού Θεάτρου ανακοίνωνε με έγγραφο της (30.5.1941) στον Κατσέλη ότι ο Ν. Γιοκαρίνης θα αναλάμβανε προσωρινά και χρέη Διευθυντή του Άρματος. Μια μέρα αργότερα ο Γιοκαρίνης ενημέρωνε εγγράφως τον Κατσέλη ότι έκανε δεκτή την παραίτησή του. Τέλος, έγγραφο της 1.6.1941 καλούσε τον Κατσέλη να παραδώσει υπηρεσία και το αρχείο του ιδρύματος στο νέο διευθυντή του Άρματος Θέσπιδος Ν. Παπαγεωργίου (τα σχετικά έγγραφα στο ΕΛΙΑ). Ο

Θα μπορούσε κανείς να σχολιάσει τον τρόπο με τον οποίο πραγματώθηκε η επαγγελματική διαμόρφωση του Κατσέλη σε σκηνοθέτη σε συνάρτηση προς κάποιες σταθερές δομές· όπως, για παράδειγμα, τις ιδιαιτερότητες στη λειτουργία του ελληνικού κρατικού μηχανισμού και τις εγγενείς αδυναμίες της εγχώριας αστικής τάξης να αναπαράγει αποτελεσματικά τα διευθυντικά της στελέχη⁵⁹· ή θα μπορούσε, απ' την άλλη, να υπογραμμίσει περισσότερο τον διόλου ευκαταφρόνητο παράγοντα της διεθνούς συγκυρίας, ο οποίος δεν επέτρεψε τις εξελίξεις να ωριμάσουν. Το ζήτημα είναι πάντως, πως, μολονότι το εγχείρημα του «Άρματος» είχε άδοξο τέλος, ο Κατσέλης πρόλαβε, στο μεταξύ, να κατοχυρώσει την επαγγελματική του ταυτότητα ως σκηνοθέτης, με την οποία θα εργαστεί στα επόμενα χρόνια σε κρατικούς και ιδιωτικούς θιάσους. Τόσο οι δομές της καλλιτεχνικής του ταυτότητας (όπως διαμορφώθηκαν από το 1925 έως το 1938) όσο και οι ιστορικές συγκυρίες που παρενέβησαν αποφασιστικά στη διετία 1938-9 είχαν μεταμορφώσει οριστικά το νεαρό καλλιτέχνη σε σκηνοθέτη.

Σε τελική ανάλυση, όπως συνέβη με όλους τους Έλληνες σκηνοθέτες του Μεσοπολέμου, η επαγγελματική διαμόρφωση του Κατσέλη ήταν αναπόφευκτα συνδεδεμένη με την ιστορική πραγματικότητα της εποχής: τόσο με την ανάγκη της επιβολής ισχυρών σκηνοθετικών μορφών που θα αναλάμβαναν τον εκσυγχρονισμό του ντόπιου θεάτρου όσο και με τον κρατισμό που επέβαλε η «4η Αυγούστου» στη θεατρική ζωή της χώρας στο δεύτερο μισό της δεκαετίας του 1930. Γιατί, όσο σημαντική κι αν ήταν η διαμόρφωση του αμαγάλματος του λόγιου ηθοποιού υπό τη διδασκαλία του Πολίτη, άλλο τόσο σημαντική ήταν η επαγγελματική αποκατάσταση του Κατσέλη το 1939, σαφέστατα συντονισμένη με τη θεατρική πολιτική του Μεταξά, μια «οφειλή» που αναγνώρισε άλλωστε και ο ίδιος στη νεκρολογία του για τον «πνευματικό ηγέτη» της χώρας⁶⁰. Όπως γενικότερα το θέατρο της εποχής χαρακτηρίζεται από ένα συγκερασμό προηγούμενων ζυμώσεων (που κυφορούνταν τουλάχιστον από τα πρώτα χρόνια του Μεσοπολέμου), στα χρόνια αυτά συγκεράστηκαν όλες οι επιμέρους καταβολές του Κατσέλη σε μια νέα επαγγελματική ταυτότητα, του σκηνοθέτη. Όλες αυτές οι καταβολές μπορούν να αναγνωστούν στις πρώτες του επαγγελματικές σκηνοθεσίες στο «Άρμα Θέσπιδος», με τον *Επιθεωρητή* και τον *Οθέλλο*: η μαθητεία στον Πολίτη και η ερμηνεία του Σαίξπηρ, η επαφή με το «λαϊκό» κοινό μέσα από τους περιοδεύοντες θιάσους, η θητεία στις γερμανικές σκηνές, η ανάγκη πειθαρχίας στο σκηνοθέτη αλλά και η αποφυγή των «μοντέρνων» σκηνοθετικών πειραματισμών με την έμφαση να πέφτει στο κείμενο του ποιητή και, κυρίως, στη διδασκαλία του ηθοποιού.

Η πλήρης διαμόρφωση της καλλιτεχνικής ταυτότητας του σκηνοθέτη συντελέ-

Κατσέλης φαίνεται ότι προσπάθησε να αντιδράσει με μια Εξώδικο Διαμαρτυρία (που σώζεται σε χειρόγραφο σχέδιο στο παραπάνω αρχείο) με την οποία χαρακτήριζε την απόλυσή του παράνομη.

59. Για το θέμα βλ. Π. Κονδύλης, «Η καχεξία του αστικού στοιχείου στη νεοελληνική κοινωνία και ιδεολογία» (Κονδύλης 1991, 24-7).

60. Πέλος Κατσέλης, «Ο Ιωάννης Μεταξάς και το “Άρμα Θέσπιδος”», *Νέα Εστία*, 29, 340, 15.2.1941, σσ. 155-6.

στηκε, βέβαια, κατά τη διάρκεια της Κατοχής και των μεταπολεμικών χρόνων⁶¹. Ωστόσο, ορισμένα βασικά χαρακτηριστικά της καλλιτεχνικής του προσωπικότητας που δημιουργήθηκαν στα χρόνια του Μεσοπολέμου μπορούν να εντοπιστούν στη μεταγενέστερη εξέλιξη του στα κρατικά και ιδιωτικά θέατρα. Όπως, για παράδειγμα, το ενδιαφέρον του για το «λαϊκό» κοινό με τις σκηνοθεσίες εντυπωσιακών λαϊκών θεαμάτων στη Ναύπακτο, την Ύδρα και το Μεσολλόγι· ή η υποτονική ενασχόλησή του με την αναβίωση του αρχαιοελληνικού δράματος, που, σκηνοθετικά, δεν τον απασχόλησε, όπως φαίνεται, έως το 1964, όταν παρουσίασε την *Ειρήνη*, με το «Άρμα Θεάτρου» στο Παναθηναϊκό Στάδιο. Το σημαντικότερο ίσως απ' αυτά τα χαρακτηριστικά που σφυρηλατήθηκαν στο Μεσοπόλεμο ήταν ο «γενετικός κώδικας» της σκηνοθετικής του φυσιογνωμίας, όπως αυτός διαμορφώθηκε από την εποχή της μαθητείας δίπλα στον Πολίτη: η σύλληψη δηλαδή του σκηνοθέτη όχι ως καλλιτέχνη-δημιουργού αλλά ως «δασκάλου» ηθοποιών και υπέρμαχου του λόγου του ποιητή. «Πώς να είνε σκηνοθέτης κανείς, χωρίς να είνε δάσκαλος;», αναρωτιόταν το 1947, μια δεκαετία πριν από τη δημιουργία της μακρόβιας «Δραματικής Σχολής Πέλου Κατσέλη», και συνέχιζε: «Πρέπει να πλάσουμε μαθητές μας, να τους εξηγήσουμε τους ποιητές την πρωταρχική σημασία του έργου»⁶². Πρόκειται άλλωστε για ένα χαρακτηριστικό που συμπορεύεται με τη μεγάλη σκηνοθετική παράδοση της χώρας. Το πλούσιο αρχείο Κατσέλη στο ΕΛΙΑ, καθώς και οι υπόλοιπες πηγές της εποχής περιμένουν ανυπόμονα τους ιστορικούς του ελληνικού θεάτρου που θα εντοπίσουν με την πρέπουσα επιστημονική ακρίβεια και νηφαλιότητα τη συμβολή του Κατσέλη στην εξέλιξη του μεταπολεμικού ελληνικού θεάτρου· συμβολή που είναι άλλωστε πολύ περισσότερο μακρόχρονη και σημαντική από κείνη της νιότης του, της πρώιμης καλλιτεχνικής του σταδιοδρομίας. Η τελευταία είναι σημαντική στο βαθμό που αντανακλά με αντιπροσωπευτικό τρόπο τη σταδιακή επαγγελματική διαμόρφωση ενός δραστήριου νέου σε μια εξαιρετικά δύσκολη και ταραγμένη εποχή της σύγχρονης ιστορίας του τόπου.

Αντώνης Γλυτζουρής
Τμήμα Φιλολογίας
Πανεπιστήμιο Κρήτης
e-mail: glytzouris@phl.uoc.gr

61. Στοιχεία για τη μεταπολεμική σταδιοδρομία του Κατσέλη βλ. Σταματίου και Παπαδοπούλου 1959, 272, Γιάκος 1981, 1166 και Κατσέλης 2^η 1983.

62. Σιδέρης 1947, 27.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Βασιλείου, Αρ. 2002. *Το δραματολόγιο των αθηναϊκών θιάσων πρόξας του Μεσοπολέμου* (διδασκτορική διατριβή). Ρέθυμνο: Πανεπιστήμιο Κρήτης.
- Γιάκος, Δ. 1981. Πέλος Κατσέλης, *Νέα Εστία*, 110: 1166.
- Γιοφύλλης, Φ. 1925. Το ερασιτεχνικό θέατρό μας· Ο Φοιτητικός Όμιλος. *Παρασκήνια* 12: 8-9.
- Γλυτζουρή, Α. 1996. Η Μαρίκα Κοτοπούλη και η “Ελευθέρα Σκηνή”. Στο: *Για τη Μαρίκα Κοτοπούλη και το Θέατρο στην Ερμούπολη*. Αθήνα: ΚΝΕ/ΕΙΕ, 89-124.
- Γλυτζουρή, Α. 2001. *Η σκηνοθετική τέχνη στην Ελλάδα*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Γλυτζουρή, Α. 2002. Λαϊκό Θέατρο και Κρατισμός στην ελληνική σκηνή του Μεσοπολέμου: Η περίπτωση του Άρματος Θέσπιδος. *Ο Πολίτης* 105: 29-39.
- Καράογλου Χ. Λ. (επιμ.). 1996. *Περιοδικά λόγου και τέχνης (1901-1940) Αναλυτική Βιβλιογραφία και παρουσίαση, 1: Αθηναϊκά περιοδικά (1901-1925)*. Θεσσαλονίκη: University Studio Press.
- Κατσέλης, Π. 1932. *Σαίξπηρ: I. Οθέλλος (νόημα και χαρακτήρες): Μελέτη*. Αθήνα: Τυπ. Ακροπόλεως.
- Κατσέλης, Π. ¹1943. *Γύρω απ’ το θέατρο*. Αθήνα: Αριστ. Μαυρίδης.
- Κατσέλης, Π. ²1983. *Γύρω απ’ το θέατρο*. Αθήνα: Θεωρία.
- Κονδύλης Π. 1991. *Η παρακμή του αστικού πολιτισμού*. Αθήνα: Θεμέλιο.
- Μάτσας Αρ. 1986. *Θεατρικές μνήμες*. Αθήνα: Τάσος Πιτσιλός.
- Μπαστιάς, Γ. 1997. *Ο Κωστής Μπαστιάς στα χρόνια του Μεσοπολέμου*. Αθήνα: Εκδοτική Αθηνών.
- Πετράκου, Κ. 2004. Θεωρητική και σκηνική προσέγγιση του Ίψεν από τον Πέλο Κατσέλη. Στο: του ίδιου, *Θεατρολογικά Miscellanea*. Αθήνα: Διάυλος, 151-174.
- Πολίτης, Φ. 1984. *Επιλογή κριτικών άρθρων*. Αθήνα: Ίκαρος.
- Πούχνης, Β. 2003. Ο Πέλος Κατσέλης αναλυτής του Σαίξπηρ: Πρώτες διαπιστώσεις και εκτιμήσεις. Στο: του ίδιου, *Κλίμακες και διαβαθμίσεις: Δέκα θεατρολογικά μελετήματα*. Αθήνα: Ιωλκός.
- Σιδέρης, Γ. 1947. Συνομιλίες με τους υπεύθυνους του θεάτρου μας. Ο σκηνοθέτης Πέλος Κατσέλης, *Ο αιώνας μας* 1: 25-27.
- Σιδέρης, Γ. 1960. Το θέατρο του Τολστόι στην Ελλάδα. *Νέα Εστία* 68: 1480-1484.
- Σιδέρης, Γ. 1961. Το θέατρο του Παντελή Χορν. *Νέα Εστία* 70: 1343-1357.
- Σιδέρης, Γ. 1964. Ο Σαίξπηρ στην Ελλάδα, VI: Οι σκηνοθεσίες του Φώτου Πολίτη. *Θέατρο* 18: 23-35.
- Σιδέρης, Γ. 1965. Ο Σαίξπηρ στην Ελλάδα, VII: Οι σκηνοθεσίες Δημήτρη Ροντήρη. *Θέατρο* 19: 22-38.
- Σιδέρης, Γ. 1971. Ελληνικές και ξένες διασκευές του Δοστογιέφσκι στο Θέατρό μας. *Νέα Εστία* 90: 1648-1655.
- Σολδάτος Γ. (επιμ.). 1994. *Ο ελληνικός κινηματογράφος. Ντοκουμέντα, 1: Μεσοπόλεμος*. Αθήνα: Αιγόκερως.

-
- Σταματίου Κ. και Παπαδοπούλου Μ. (επιμ.). 1959. Βιογραφικό Λεξικό. *Θέατρο '59*: 271-274.
- Σταματογιαννάκη, Κ. 2001. *Αρχείο Κατσέλη. Ευρετήριο*. Αθήνα: Ε.Λ.Ι.Α.
- Χαλκούση, Ελ. 1981. *Θεατρικό Ημερολόγιο*. Αθήνα: Κάκτος.
- Styan, J. L. ²1983. *The Shakespeare Revolution: Criticism and Performance in the Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pelos Katselis in his youth: How he became a stage-director during the interwar years

ANTONIS GLYTZOURIS

Pelos Katselis was an outstanding Greek theatre artist of the postwar era. This essay describes, examines and explains how he became a professional stage-director in the late thirties. Katselis began his career as an amateur actor in 1924 and then worked in professional touring troupes down to 1938. During this period he also developed interesting ideas on acting and directing, particularly on the stage interpretation of Shakespeare. However, even though his first direction dates back to 1929, until 1939 he had no official status as director, since he worked occasionally and only in his capacity as actor-manager.

The young learned actor became stage-director in 1939 because of two interrelated events: first his attendance at German theatres (mainly the “Wanderbühnen”, the state touring companies of the country) in 1939; second, the foundation of the official Greek theatre for the provinces named “Arma Thespidos” (Thespis’ Cart), due to the activities of Metaxas’ dictatorship and modelled upon attempts of fascist governments in Germany and Italy. Thus, in 1939 Katselis was employed as stage-director in this short-lived venture (ended in 1942) and continued to work as professional director in state and private theatres in the decades that followed.

Σχεδιάγραμμα για την περιοδολόγηση των σταδίων και των φάσεων του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής

ΣΠΥΡΟΣ ΣΑΚΕΛΛΑΡΟΠΟΥΛΟΣ

I. Εισαγωγή

Το πρώτο ερώτημα στο οποίο καλούμαστε να απαντήσουμε μέσω της εργασίας αυτής αφορά τη δυνατότητα περιοδολόγησης ενός τρόπου παραγωγής και ειδικότερα του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής. Το ζήτημα είναι αρκετά σοβαρό και θα λέγαμε πως ξεφεύγει από τα στενά «ακαδημαϊκά» πλαίσια, αποκτώντας, όπως θα φανεί και στη συνέχεια, και σαφείς πολιτικές διαστάσεις.

Η βασική θέση που υποστηρίζεται είναι πως ο Τρόπος Παραγωγής αποτελεί μια συγκεκριμένη πυρηνική δομή κοινωνικών σχέσεων που χαρακτηρίζεται από τη λειτουργία «εσωτερικών» νόμων κίνησης της κυρίαρχης κοινωνικής αντίθεσης (Μηλιός 1988, 101), η οποία δεν μπορεί να αλλάξει, γιατί τότε θα μιλούσαμε για ένα διαφορετικό τρόπο παραγωγής. Αυτό που μετασχηματίζεται είναι η δομή της κοινωνικής εξουσίας στο εσωτερικό ενός συγκεκριμένου κοινωνικού σχηματισμού ως απόρροια της ταξικής πάλης, με άλλα λόγια οι εξωτερικοί προσδιορισμοί των νόμων κίνησης της κυρίαρχης κοινωνικής αντίθεσης (Μηλιός 1988, 107). Με αυτή την έννοια μπορεί σε επίπεδο κοινωνικού σχηματισμού να γίνει περιοδολόγηση σε στάδια, τα οποία χωρίζονται με τη σειρά τους στις αντίστοιχες φάσεις.

Οι μέχρι τώρα απόπειρες απάντησης περιγράφονται με μια σχετική συντομία, ενώ το βάρος δίνεται σε αρχαιακού χαρακτήρα ερωτήματα, όπως το τι είναι τρόπος παραγωγής (γιατί αν δεν το ορίσουμε, δεν μπορούμε να καταλάβουμε αν μπορεί να περιοδολογηθεί), τι είναι κοινωνικός σχηματισμός, καθώς και ποιες είναι οι διαφορές από στάδιο σε στάδιο, σε οποιαδήποτε επίπεδο αφαίρεσης αποδεχτούμε ότι μπορούμε να αναφερόμαστε — είτε σε επίπεδο κοινωνικού σχηματισμού είτε σε επίπεδο τρόπου παραγωγής.

Το δεύτερο ζήτημα, κι αφού έχουν οριστεί έννοιες όπως τρόπος παραγωγής, κοινωνικός σχηματισμός και περιοδολόγηση, συνδέεται με την προσπάθεια παρουσίασης των βασικών σταδίων και φάσεων του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής,

όπως αυτοί εμφανίζονται στο εσωτερικό ενός κοινωνικού σχηματισμού. Εξετάζονται οι αλλαγές που παρατηρούνται από στάδιο σε στάδιο και από φάση σε φάση, τα βασικά χαρακτηριστικά των νέων ιστορικών περιόδων, οι ποσοτικές και ποιοτικές αλλαγές που διαπερνούν τη βάση και το εποικοδόμημα.

Με άλλα λόγια, η εργασία αυτή έχει ένα διττό σκοπό: αφενός την προσπάθεια μεθοδολογικών αποσαφηνίσεων σε μια σειρά από περίπλοκα θεωρητικά ζητήματα που έχουν απασχολήσει επί πολλού τη μαρξιστική σκέψη· αφετέρου την εφαρμογή αυτών των επιστημολογικών κατευθύνσεων στο παράδειγμα του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής.

II

Σχετικά με τον ορισμό των εννοιών τρόπος παραγωγής, κοινωνικός σχηματισμός και καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής

α. Τι είναι τρόπος παραγωγής

Ο Wolpe (1980) διαχωρίζει τους μαρξιστικούς ορισμούς των τρόπων παραγωγής σε δύο βασικές κατηγορίες: σε αυτούς με τη στενή και σε αυτούς με την ευρεία έννοια. Οι βασικοί υποστηρικτές του ορισμού με τη στενή έννοια (Hindess και Hirst 1975, Laclau 1977), εστιάζουν την προβληματική τους γύρω από τις έννοιες των παραγωγικών σχέσεων και παραγωγικών δυνάμεων, δίνοντας έτσι μια ιδιαίτερη σημασία στη δυναμική που έχει η παραγωγική διαδικασία στη διαμόρφωση ενός τρόπου παραγωγής¹. Από την αντίθετη πλευρά (Balibar 1986) θεωρείται πως οι παραγωγικές και παραγωγικές δυνάμεις δεν κάνουν τίποτε άλλο από το να συντελούν στη συγκρότηση του οικοδομήματος πάνω στο οποίο μορφοποιούνται οι μηχανισμοί αναπαραγωγής και οι νόμοι της κίνησης. Με αυτή την έννοια, ο τρόπος παραγωγής δημιουργείται από τον συνδυασμό παραγωγικών δυνάμεων και παραγωγικών σχέσεων μαζί με τους μηχανισμούς αναπαραγωγής και τους νόμους της κίνησης, οι οποίοι προέρχονται από αυτές

1. Από αυτή την άποψη χαρακτηριστικά είναι τα ακόλουθα αποσπάσματα από το βιβλίο των Hindess και Hirst: «Ένας τρόπος παραγωγής είναι ένας συναρθωμένος συνδυασμός από παραγωγικές σχέσεις και παραγωγικές δυνάμεις, ο οποίος δομείται κάτω από την κυριαρχία των παραγωγικών σχέσεων [...] Οι παραγωγικές σχέσεις ορίζουν ένα ειδικό τρόπο απόσπασης υπερεργασίας και την ειδική μορφή της κοινωνικής κατανομής των μέσων παραγωγής, που αντιστοιχεί σε αυτό τον τρόπο ιδιοποίησης της υπερεργασίας. Οι παραγωγικές δυνάμεις αναφέρονται στον τρόπο ιδιοποίησης της φύσης, δηλαδή στην εργασιακή διαδικασία στην οποία ένα καθορισμένο ακατέργαστο υλικό μετατρέπεται σε ένα καθορισμένο προϊόν» (Hindess και Hirst 1975, 9-11).

Από την ίδια οπτική γωνία ο Laclau θα υποστηρίξει ότι: «Ορίσαμε λοιπόν ως τρόπο παραγωγής τη λογική και αλληλοκαθοριζόμενη συνάρθρωση ανάμεσα σε 1) έναν καθορισμένο τόπο ιδιοποίησης των μέσων παραγωγής, 2) μια καθορισμένη μορφή ιδιοποίησης του οικονομικού πλεονάσματος, 3) έναν καθορισμένο βαθμό ανάπτυξης του καταμερισμού εργασίας, 4) ένα καθορισμένο επίπεδο ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων» (Laclau 1983, 40).

τις παραγωγικές δυνάμεις και σχέσεις². Όπως ορθά επισημαίνει ο Wolpe (1980, 8), για τον Balibar ο ορισμός του τρόπου παραγωγής ως συνδυασμού στοιχείων αποτελεί μια στατική προσέγγιση του προβλήματος, ενώ η εστίαση στο ζήτημα της αναπαραγωγής αποκαλύπτει τη σημασία που έχει η δυναμική πλευρά του συστήματος.

Η θέση του Ν. Πουλιαντζά, σε αντίθεση με τα όσα υποστηρίζει ο Wolpe (1980, 11), βρίσκεται περίπου στο ενδιάμεσο των δυο προηγούμενων απόψεων. Ο Έλληνας συγγραφέας επιδιώκει να ξεφύγει από την «οικονομοκεντρική» προσέγγιση των θιασωτών του «στεντού» ορισμού και εισάγει μια πιο «στρουκτουραλιστική» αντιμετώπιση του ζητήματος: «Αν η δομή με ένα κυρίαρχο στοιχείο, που είναι μια ενότητα, συνεπάγεται ότι κάθε τρόπος παραγωγής διαθέτει ένα κυρίαρχο επίπεδο ή βαθμίδα, το οικονομικό στοιχείο είναι πραγματικά καθοριστικό μονάχα στο βαθμό που αποδίδει στον α' ή β' βαθμό τον κυρίαρχο ρόλο [...] Αυτό λοιπόν που διακρίνει έναν τρόπο παραγωγής από έναν άλλον, και που, συνεπώς, ορίζει έναν τρόπο παραγωγής, είναι αυτή η ιδιαίτερη μορφή συναρμογής που διατηρούν τα επίπεδά του [...] Με άλλα λόγια, ο αυστηρός ορισμός ενός τρόπου παραγωγής συνίσταται στο να αποκαλύπτουμε με ποιον ιδιαίτερο τρόπο αντανακλάται μέσα στο εσωτερικό του, ο προσδιορισμός σε τελευταία ανάλυση από το οικονομικό στοιχείο» (Πουλιαντζάς 1980, 16).

Ο «στενός» ορισμός του τρόπου παραγωγής, κατά την άποψή μας, παρουσιάζει δύο ειδών προβλήματα. Το πρώτο είναι πως αντιμετωπίζει το ζήτημα του τρόπου παραγωγής βάση αναλυτικών εργαλείων οικονομικού περιεχομένου (παραγωγικές, σχέσεις και παραγωγικές δυνάμεις, ιδιοκτησία των μέσων παραγωγής, τρόπος απόσπασης υπερεργασίας κλπ.) τα οποία αποτελούν συστατικά στοιχεία μιας οικονομικής δομής. Προκαλεί εντύπωση το γεγονός της υποβάθμισης της βασικής θέσης του Μαξ ότι, πέρα από τη βάση, υπάρχει και το εποικοδόμημα — εκτός αν δεχτούμε την άποψη ότι σε επίπεδο κοινωνικού σχηματισμού περιλαμβάνεται και η έννοια του

2. Βάση αυτής της προβληματικής ο Balibar καταλήγει πως μπορούμε να συντάξουμε έναν πίνακα από τα στοιχεία που υπάρχουν σε οποιοδήποτε τρόπο παραγωγής, έναν πίνακα με τις αμετάβλητες της αναλυτικής μορφής: 1) εργαζόμενος, 2) μέσα παραγωγής: i) αντικείμενο της εργασίας, ii) μέσα της εργασίας, 3) μη εργαζόμενος: Α) σχέση με το καθεστώς ιδιοκτησίας, Β) πραγματική ή υλική σχέση με το καθεστώς ιδιοποίησης (Althusser και Balibar 1986, 215). Ωστόσο, αν ο Balibar παρέμενε σε αυτές τις διαπιστώσεις, μικρή θα ήταν η διαφορά της θέσης του από εκείνες των Hindess-Hirst και Laclau. Για το λόγο αυτό θα δεχτεί, στη συνέχεια του βιβλίου του, πως αν η θεωρητική αναζήτηση παραμείνει σε αυτό το σημείο, τότε «είμαστε μόνο σε θέση να ορίσουμε τι είναι ένας τρόπος παραγωγής αποκαλύπτοντας τη μοναδικότητα των μορφών του, τον ειδικό συνδυασμό που συνδέει τα στοιχεία αυτά σε κάθε παραλλαγή: εργαζόμενος, μέσα παραγωγής, μη-εργαζόμενος κλπ. Με στόχο να μην προδικάσουμε το αποτέλεσμα, ας μας επιτραπεί να πούμε πως αν ο ιστορικός υλισμός περιοριζόταν μόνο σε αυτή τη σύλληψη, θα ήταν αδύνατο να γίνει κατανοητή σε θεωρητικό επίπεδο η μετάβαση από τον ένα συνδυασμό στον άλλο» (Balibar 1986, 257-8). Για το λόγο αυτό είναι απαραίτητη και η γνώση των διαδικασιών της αναπαραγωγής: «η ανάλυση της αναπαραγωγής φανερώνει πως κάθε τρόπος παραγωγής καθορίζει τους τρόπους κυκλοφορίας, διανομής και κατανάλωσης ως πολλαπλές στιγμές της ενότητάς του» (Balibar 1986, 266).

εποικοδομήματος³, αλλά ότι σε υψηλότερο επίπεδο αφαίρεσης, όπως είναι αυτό του τρόπου παραγωγής, η έννοια αυτή πρέπει να απουσιάζει. Και είναι ενδεικτικό το γεγονός πως τελικά οι Hindess και Hirst θα αναγκαστούν να εγκαταλείψουν την έννοια του τρόπου παραγωγής (Hindess και Hirst 1977, 54). Το δεύτερο πρόβλημα σχετίζεται με την «τεχνική» και τεολογική αντίληψη που διακρίνει αυτό τον ορισμό. Έχοντας ως δεδομένο τον συνδυασμό κάποιων θεμελιωδών δομών, δε γίνεται εύκολα κατανοητό πώς μπορεί να υπάρξει η μετάβαση από τον ένα τρόπο παραγωγής στον άλλο. Το επιχείρημα που θα αναπτύξουν οι Hindess και Hirst είναι ότι υπάρχει μια μεταβατική συγκυρία «η οποία αναφέρεται σε μια κατάσταση του κοινωνικού σχηματισμού, όπου ο μετασχηματισμός του κυρίαρχου τρόπου παραγωγής είναι ένα δυνητικό αποτέλεσμα της ταξικής πάλης» (Hindess και Hirst 1975, 278). Ωστόσο, δεν γίνεται κατανοητό πώς θα συμβεί αυτός ο μετασχηματισμός του κυρίαρχου τρόπου παραγωγής, αφού αφενός αρχικά γίνεται λόγος για μοναδικό τρόπο παραγωγής που έρχεται να συνδυαστεί στο εσωτερικό ενός κοινωνικού σχηματισμού με τις συνθήκες ύπαρξης και αφετέρου γιατί ξαφνικά το σύστημα θα πάψει να λειτουργεί και θα βρεθούμε σε μία μεταβατική συγκυρία. Με άλλα λόγια, δεν περιλαμβάνεται η θέση πως σε κάθε τρόπο παραγωγής στο εσωτερικό ενός κοινωνικού σχηματισμού, δημιουργούνται αντιφάσεις από την ύπαρξη διαφορετικών κοινωνικών συμφερόντων, η εκδήλωση των οποίων δύναται να οδηγήσει στην υπέρβασή του. Πόσο μάλλον που στην πραγματικότητα, σε επίπεδο κοινωνικού σχηματισμού τα πράγματα είναι πιο περίπλοκα, αφού η διαπλοκή των τρόπων παραγωγής (βλ. παρακάτω) ανοίγει τη βεντάλια των πιθανών αποτελεσμάτων της ταξικής πάλης.

Η άποψη του Ν. Πουλαντζά αποφεύγει την παγίδα του οικονομισμού, θεωρώντας πως υπάρχουν και άλλα επίπεδα πέραν του οικονομικού — μόνο που είναι το οικονομικό που καθορίζει ποιο επίπεδο θα είναι το κυρίαρχο. Ωστόσο, και σε αυτή την περίπτωση δεν γίνεται σαφής η διαδικασία με την οποία ένα αυτοαναπαραγόμενο σύστημα μπορεί να μετασχηματιστεί.

Η άποψη που υποστηρίζεται στο πλαίσιο της εργασίας αυτής, είναι πως κάθε τρόπος παραγωγής συνιστά μια σφαιρική δομή την οποία συναποτελούν τρεις περιφερειακές δομές: α) η οικονομική δομή, β) η δικαιο-πολιτική δομή και γ) η ιδεολογική δομή. Στο εσωτερικό του κάθε τρόπου παραγωγής υπάρχει μια δομή που κυριαρχεί πάνω στις άλλες. Το ποια θα είναι αυτή η δομή καθορίζεται, σε τελική ανάλυση, από την οικονομική δομή (Harnacker χ.χ., 136-140). Ωστόσο, το σχήμα αυτό δεν παύει να κινείται σε υψηλά επίπεδα αφαίρεσης, αποτελεί ένα μεθοδολογικό εργαλείο για

3. Κατανοώντας οι Hindess και Hirst τα μεθοδολογικά προβλήματα της παρέμβασής τους, θα επιχειρήσουν σε άλλο σημείο του βιβλίου τους *Precapitalist modes of production* να ορίσουν τον κοινωνικό σχηματισμό ως την άρθρωση ενός τρόπου παραγωγής με τους οικονομικούς, πολιτικούς και ιδεολογικούς όρους ύπαρξής τους. Επιχείρημα ελάχιστα πειστικό, δεδομένου ότι συγχέονται δύο διαφορετικά επίπεδα ανάλυσης (ο τρόπος παραγωγής και ο κοινωνικός σχηματισμός), ενώ, ταυτόχρονα, παραγνωρίζεται το ζήτημα της συνάρθρωσης των τρόπων παραγωγής, όπως ορθά παρατηρεί ο Wolpe (1980, 19-21).

την κατανόηση των κοινωνικών εξελίξεων και την πραγματοποίηση συγκρίσεων από τη μια κοινωνία στην άλλη, αλλά στην πραγματικότητα δεν υπάρχει, πρόκειται για ένα ιδεότυπο. Με αυτή την έννοια δεν υφίσταται μετασχηματισμός ενός ιδεοτύπου, εκτός αν κανείς ακολουθώντας την επαγωγική μέθοδο παρατηρήσει τα κοινά σημεία μετάβασης σε όλους τους κοινωνικούς σχηματισμούς και τα καταγράψει. Αλλά σε αυτή την περίπτωση θα παραβλέπονται όλες εκείνες οι ιδιαιτερότητες που χρωμάτισαν με τη διαφορετικότητά τους τις εξελίξεις σε κάθε χώρα. Για να το πούμε πιο γλαφυρά, το να φτιάξει κανείς με κολάζ ένα πρόσωπο με μια ωραία μύτη, ένα ωραίο στόμα, δύο ωραία μάτια κλπ. διαφορετικών ανθρώπων δεν δημιουργεί τον ιδανικό άνθρωπο αλλά μια καρικατούρα.

Βάσει αυτής της συλλογιστικής ο ιδεοτυπικός τρόπος παραγωγής δεν μπορεί να μετασχηματιστεί, ακριβώς γιατί συνιστά μια δομή η οποία λειτουργεί και αναπαράγεται χωρίς προβλήματα και δυσλειτουργίες. Αυτό που υπάρχει στην πραγματικότητα είναι η συγκρότηση ενός τρόπου παραγωγής, με τη «σκληρή» δομή του ιδεοτυπικού τρόπου (τους «εσωτερικούς» κανόνες λειτουργίας) και τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά («εξωτερικοί» κανόνες λειτουργίες) που επιφέρει η ταξική πάλη στο εσωτερικό ενός συγκεκριμένου κοινωνικού σχηματισμού⁴.

β. Ο κοινωνικός σχηματισμός

Ο κοινωνικός σχηματισμός αντιστοιχεί σε μία συγκεκριμένη και γεωγραφικά προσδιορισμένη κοινωνική οντότητα. Αποτελείται από: α) μία οικονομική δομή στην οποία συνυπάρχουν διαφορετικά συστήματα παραγωγής — καλύτερα τρόποι παραγωγής και μορφές παραγωγής, όπως η απλή εμπορευματική παραγωγή που δεν υπάγεται σε κάποιο συγκεκριμένο τρόπο παραγωγής. Το ισχυρότερο από αυτά επικυριαρχεί πάνω στους άλλους και καθορίζει το γενικό πλαίσιο οικονομικής λειτουργίας. β) Μία ιδεολογική δομή στο εσωτερικό της οποίας αντικατοπτρίζονται οι ιδεολογικές αντιλήψεις που αντιστοιχούν στα διαφορετικά οικονομικά συστήματα που υπάρχουν στην οικονομική βάση. γ) Μία νομικο-πολιτική δομή, η οποία συγκροτείται για τη διασφάλιση των συμφερόντων και την αναπαραγωγή του κυρίαρχου συστήματος παραγωγής, αλλά στη διαμόρφωση της οποίας εγγράφονται και τα αποτελέσματα και οι επιδιώξεις των στρωμάτων που εντάσσονται στα υποκείμενα συστήματα παραγωγής. Εν τούτοις και ιδιαίτερα σε μεταβατικές κοινωνίες είναι δυνατό στο επίπεδο αυτό να κυριαρχούν μορφές πολιτικής εξουσίας που αντιστοιχούν σε διασφάλιση συμφερόντων τρόπων παραγωγής που κυριαρχούσαν στο παρελθόν.

Αυτό που θα πρέπει να διευκρινιστεί είναι πως, σε αντίθεση με τις θέσεις της Harnacker (Harnacker χ.χ., 144) αλλά και των Fine και Harris (Fine και Harris 1983,

4. Όπως αναφέρει ο Ν. Πουλιαντζάς, «οι κοινωνικοί σχηματισμοί δεν είναι επομένως η χωροθέτηση υπαρκτών τρόπων παραγωγής σαν τέτοιων και «στοιβαγμένων» των μεν πάνω στους άλλους. Οι κοινωνικοί σχηματισμοί είναι σαφώς οι τόποι της αναπαραγωγικής διαδικασίας, ως κόμβοι της άνισης ανάπτυξης στις σχέσεις των τρόπων και των μορφών παραγωγής στο πλαίσιο της πάλης των τάξεων» (Πουλιαντζάς 1990, 60-1).

14), ο κοινωνικός σχηματισμός αντιστοιχεί σε μία συγκεκριμένη κρατική οντότητα, ταυτίζεται μαζί της. Από τη στιγμή που δημιουργείται συγκεκριμένη γεωγραφική επικράτεια είναι μάλλον ατυχές να γίνεται λόγος για λατινοαμερικάνικο κοινωνικό σχηματισμό κ.λπ. Οι διαφορετικές επιδιώξεις του εκάστοτε συνασπισμού εξουσίας δημιουργούν κοινότητες συμφερόντων, οι οποίες συνδέονται άρρηκτα με την ύπαρξη κοινού γεωγραφικού χώρου. Το γεγονός αυτό σηματοδοτεί και τις διαφορετικές πορείες γεωγραφικά όμορων κρατών.

Όπως και να 'χει το πράγμα, αυτό που θα πρέπει να γίνει σαφές είναι πως στο εσωτερικό ενός δεδομένου κοινωνικού σχηματισμού υπάρχει ένας τρόπος παραγωγής που κυριαρχεί, ο οποίος, όμως εμφανίζει όψεις (τα λεγόμενα «εξωτερικά» χαρακτηριστικά του) που διαφέρουν από τον αφαιρετικό ιδεότυπό του. Κι αυτό για δύο λόγους: Πρώτον, γιατί η ταξική πάλη έχει δημιουργήσει διαφορετικά αποτελέσματα τροποποιώντας τους εκάστοτε συσχετισμούς. Για παράδειγμα η διάρκεια της εργάσιμης μέρας διαφέρει από σχηματισμό σε σχηματισμό. Δεύτερον, γιατί αυτό που στην πραγματικότητα υπάρχει είναι η συνάρθρωση διαφορετικών τρόπων παραγωγής, με αποτέλεσμα να υπερισχύει η ανάγκη αναπαραγωγής του κυρίαρχου τρόπου παραγωγής αλλά σε συνδυασμό με τη διατήρηση της ενότητας του κοινωνικού σχηματισμού (Lipietz 1977, 20-1). Η στρατηγική πραγμάτωσης της αναπαραγωγής αυτής ποικίλλει και μπορεί να εκτείνεται από την ηγεμονική διατήρηση των υποκείμενων τρόπων παραγωγής έως τη συντήρηση/διάλυσή τους ανάλογα με το επίπεδο της ταξικής πάλης. Αυτό μπορεί να σημαίνει πως μακροπερίοδα, οι κυρίαρχοι τρόποι παραγωγής μπορεί να εξαφανιστούν, αλλά και ότι ένας υποκείμενος τρόπος παραγωγής έχει τη δυνατότητα να γίνει κυρίαρχος. Ουσιαστικά όλα αυτά δεν πρόκειται παρά για τάσεις (Μηλιός 1989, 102) και σε καμία περίπτωση δεν μπορεί να γίνει λόγος για μια τελεολογικά προδιαγεγραμμένη πορεία.

γ. Ο καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής

Ο καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής διακρίνεται από μια σειρά από στοιχεία που, ως σύνολο και διαρθρωμένα μεταξύ τους, τον διαφοροποιούν από όλους τους προηγούμενους τρόπους παραγωγής.

Η οικονομική δομή χαρακτηρίζεται: α) από την ιδιοκτησία και ιδιοποίηση των μέσων παραγωγής από τους μη άμεσα παραγωγούς, β) την αδυναμία των παραγωγών να θέτουν οι ίδιοι σε λειτουργία τα μέσα παραγωγής, και γ) την πραγματοποίηση των σχέσεων διανομής βάση της ανταλλακτικής αξίας του προϊόντος εκφρασμένης μέσω του χρήματος.

Με τον τρόπο αυτό η εκμεταλλευτική σχέση παίρνει τη μορφή της μισθωτής σχέσης εργασίας, ενώ η παραγωγική διαδικασία πραγματοποιείται, κατά κύριο λόγο, σε ιδιωτικές παραγωγικές μονάδες, στις οποίες ισχύει ο κοινωνικός και τεχνικός καταμερισμός της εργασίας. Το υπερπροϊόν αποσπάται από τους εργαζόμενους με τη μορφή της υπεραξίας, ενώ οι σχέσεις ανταλλαγής υπόκεινται στο νόμο της αξίας, συμπεριλαμβανομένης και της εργατικής δύναμης. Τέλος, η ιδιωτική παραγωγή μετατρέπεται σε κοινωνική διαδικασία μέσω της εμπορευματικής ανταλλαγής (Μιχαηλίδης 1986, 56-7).

Στο πολιτικό επίπεδο, έχουμε την ιδιαίτερη μορφή του αστικού κράτους, που αποτελεί το ειδικό θεσμικό αποτέλεσμα της υλικής αποκρυστάλλωσης της αντίθεσης ανάμεσα στο κεφάλαιο και την εργασία. Το γεγονός της πλήρους αποστέρησης των άμεσων παραγωγών από τα μέσα παραγωγής προσδίδει στο κράτος την ιδιαίτερη μορφή της διακριτότητας από την οικονομική σφαίρα με την αποφυγή μορφών εξω-οικονομικής απόσπασης υπερεργασίας. Πέρα από αυτό το κράτος επιτελεί έντονα ενεργητικό ρόλο ασκώντας μια σειρά από σημαντικές λειτουργίες:

i) Πολιτικές, καθώς εγγυάται την κυριαρχία και ηγεμονία της αστικής τάξης. Αυτό επιτυγχάνεται μέσω της συγκρότησης του συνασπισμού εξουσίας αλλά και της χάραξης μιας στρατηγικής ανασταλτικής στην πιθανότητα σχηματισμού μιας αντικαπιταλιστικής κοινωνικής συμμαχίας κάτω από την ηγεμονία της εργατικής τάξης. Στην προσπάθεια αυτή χρησιμοποιούνται μια πληθώρα μέτρων, από την πραγματοποίηση κοινωνικών παραχωρήσεων προς τις κυριαρχούμενες τάξεις έως την προσφυγή στους μηχανισμούς βίας.

ii) Οικονομικές, καθώς διασφαλίζει και συχνά αναλαμβάνει την αναπαραγωγή των συνολικών όρων παραγωγής. Παράλληλα, εγγυάται τους όρους επιβίωσης του συνολικού κοινωνικού κεφαλαίου μέσα στην ιμπεριαλιστική αλυσίδα.

Στο ιδεολογικό επίπεδο, μέσω της λειτουργίας των Ιδεολογικών Μηχανισμών του Κράτους (IMK) κωδικοποιείται και διαχέεται η κυρίαρχη ιδεολογία (Althusser 1990). Η δομή της αστικής ιδεολογίας (το ειδικό βάρος των ατομικών δικαιωμάτων και της ισοπολιτείας, της εθνικής ενότητας, του κοινού εθνικού συμφέροντος) συντελούν στη διαιώνιση των κυρίαρχων κοινωνικών σχέσεων. Κι αυτό γιατί δημιουργούν αποτελέσματα εξατομίκευσης στους άμεσους παραγωγούς: δεν υπάρχουν τάξεις αλλά πολίτες με ίσα δικαιώματα και υποχρεώσεις, ο καθένας αμείβεται για το σύνολο της εργασίας του, η πολιτική εξουσία συγκροτείται μέσω της ίσης συμμετοχής στις εκλογικές διαδικασίες κλπ.

Τέλος, αυτό που πρέπει να υπογραμμιστεί είναι πως οι πολιτικές και ιδεολογικές σχέσεις δεν είναι απύσες από την σφαίρα της παραγωγής. Τουναντίον, η απόσπασή της υπεραξίας συνεπάγεται και προϋποθέτει και την παρουσία πολιτικών σχέσεων στην εργοστασιακή πειθαρχία, αλλά και ιδεολογικών σχέσεων στην αναπαραγωγή της διάκρισης ανάμεσα σε διανοητική και χειρωνακτική εργασία.

III

Σχετικά με το ζήτημα της περιοδολόγησης

Από όσα υποστηρίχτηκαν στο προηγούμενο κεφάλαιο γίνεται φανερό πως δεν μπορεί να γίνει λόγος για περιοδολόγηση σε επίπεδο τρόπου παραγωγής, ακριβώς γιατί ο τρόπος παραγωγής χρησιμοποιείται ιδεοτυπικά και δεν μπορούν να σημειωθούν μεταβολές στη δομή του. Αυτό που μπορεί να περιοδολογηθεί είναι η ιστορία ενός κοινωνικού σχηματισμού. Κι αυτό γιατί η ύπαρξη διαφορετικών σταδίων και φάσεων στο εσωτερικό ενός κοινωνικού σχηματισμού, όπου κυριαρχεί ένας συγκεκριμένος

τρόπος παραγωγής, δεν σημαίνει ότι αναιρούνται οι βασικές δομικές μορφές του: σημαίνει, αντίθετα, την αποτύπωση μιας ιστορικής διαδρομής φάσεων και κύκλων της πάλης των τάξεων οι οποίοι διακρίνονται από ορισμένα κοινά χαρακτηριστικά.

Αυτό που πρέπει να διευκρινιστεί είναι πως η περιοδολόγηση δεν εντάσσεται σε κάποιο εξελικτικό σχήμα με σιδερένιες νομοτέλειες και προβλέψιμες εξελίξεις. Ειδικότερα για τον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής, η περιοδολόγηση ορίζει βασικές τάσεις που παρατηρούνται στους σχηματισμούς εκείνους όπου ηγεμονεύει ο καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής. Πρόκειται για στοιχεία τόσο του οικονομικού όσο και του πολιτικού αλλά και του ιδεολογικού επιπέδου, που συμπυκνώνουν τα αποτελέσματα μιας ορισμένης περιόδου της ταξικής πάλης. Παρότι η περιοδολόγηση αφορά τους κοινωνικούς σχηματισμούς και όχι τον τρόπο παραγωγής, εν τούτοις η συγκρότηση της ιμπεριαλιστικής αλυσίδας σημαίνει πως βασικές τάσεις επεκτείνονται και γενικεύονται σε όλους τους κοινωνικούς σχηματισμούς. Τέλος, η περιοδολόγηση περιλαμβάνει στάδια και φάσεις εντός των σταδίων. Η έννοια του σταδίου αναφέρεται σε μορφές πιο δομικές και σε ένα υψηλότερο στάδιο αφαίρεσης. Η έννοια της φάσης αναφέρεται σε μορφές και χαρακτηριστικά εντός των σταδίων και κατά συνέπεια σε χαμηλότερα επίπεδα αφαίρεσης. Υπάρχουν ακόμα μεταβατικές συγκυρίες ανάμεσα σε στάδια και ανάμεσα σε φάσεις. Εννοείται πως σε κάθε περίπτωση κοινωνικού σχηματισμού παρουσιάζονται τα ιδιαίτερα δεδομένα της ιστορίας τους, τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της πάλης των τάξεων.

IV

Σχεδιάγραμμα περιοδολόγησης των κοινωνικών σχηματισμών που υπάγονται στον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής

Στην ενότητα αυτή θα αποπειραθούμε να προτείνουμε ένα σκιαγράφημα των σταδίων και των φάσεων που διακρίνουν τον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής (ΚΤΠ).

α. Το στάδιο της πρωταρχικής συσσώρευσης του κεφαλαίου⁵

Ιστορικά υπάρχει ένα στάδιο που χρονολογικά προηγείται και είναι το στάδιο της πρωταρχικής συσσώρευσης του κεφαλαίου. Στο στάδιο αυτό παρατηρείται η αποδιάθρωση προηγούμενων τρόπων παραγωγής —κυρίως του φεουδαρχικού και δευτερευόντως του ασιατικού— και η εμφάνιση των πρώτων μορφών καπιταλιστικής εμπορευματοποίησης. Το τελευταίο γίνεται μέσω της υπαγωγής τμημάτων της αγροτικής παραγωγής αλλά και την τυπική υπαγωγή μέρους της βιοτεχνικής παραγωγής. Πιο συγκεκριμένα,

5. Στο στάδιο αυτό, όπως ορθά έχει επισημάνει ο Ν. Πουλαντζάς, υπάρχει μια ασταθής ισορροπία μεταξύ του καπιταλιστικού και των προηγούμενων τρόπων παραγωγής — και σε καμία περίπτωση δεν μπορεί να υποστηριχτεί πως ο ΚΤΠ είναι ο κυρίαρχος. Αναφέρεται, όμως, στα πλαίσια αυτού του σχεδίασματος, γιατί αυτό που μας ενδιαφέρει είναι μια περιοδολόγηση από τη στιγμή της εμφάνισης του ΚΤΠ και όχι της κυριαρχίας του (Πουλαντζάς 1990).

η ανάπτυξη του καταμερισμού εργασίας και η συνακόλουθη αύξηση της παραγωγικότητας επέφεραν τη δυνατότητα επέκτασης των οικονομικών πρακτικών και σε μακρινότερες, πέραν της τοπικής, αγορές. Με τον τρόπο αυτό ο έμπορος της εποχής εκείνης αλλάζει μορφή και λειτουργία και διαφοροποιείται από τον έμπορο όλων των προηγούμενων τρόπων παραγωγής. Επιτυγχάνει την προαγορά της εργασίας του τεχνίτη και του αγρότη, την οποία έχει ήδη σχεδιάσει να πουλήσει σε μακρινότερες περιοχές όπου γνωρίζει ότι υπάρχει σημαντική ζήτηση. Είναι εκείνος που καθορίζει την ποσότητα και το είδος των παραγομένων, προμηθεύοντάς τους τεχνίτες και τους αγρότες συχνά με πρώτες ύλες, ελέγχοντας έτσι την παραγωγική διαδικασία των μεμονωμένων παραγωγών (Μηλιός 1997, 236-7). Με τον τρόπο αυτό ο προαγοραστής μπορεί να καθλώσει τις τιμές των προϊόντων, μεταβάλλοντας τους παραγωγούς σε χειρόνακτες (Althusser και Balibar 1986, 238) μισθωτούς — παρότι οι τελευταίοι διατηρούν τυπικά την ιδιοκτησία των μέσων παραγωγής (Μηλιός 1997, 237). Πρόκειται, όπως το έχει διατυπώσει ο Rubín, για τη δημιουργία της οικοτεχνικής βιομηχανίας ή για οικόσιτο σύστημα βιομηχανίας μεγάλης κλίμακας (Rubín 1994, 200)⁶.

Ουσιαστικά πρόκειται για υβριδικό στάδιο του καπιταλισμού, όπου το σημαντικότερο στοιχείο είναι η ποιοτική μεταμόρφωση του εμπόρου- διακνητή της απλής εμπορευματικής παραγωγής σε έμπορο καπιταλιστή, ενώ οι άμεσοι παραγωγοί προσδένονται στους ρυθμούς και τους όρους της κερδοφορίας των καπιταλιστών. Παράλληλα θα σημειωθούν και σημαντικές αλλαγές λόγω των επιστημονικών ανακαλύψεων του 17ου και 18ου αιώνα (τομή στις φυσικές επιστήμες χάρη στη συμβολή του Νεύτωνα και του Γαλιλαίου, καθώς και μία σειρά από τεχνικές ανακαλύψεις ατμός, μηχανικοί αργαλειοί κ.λπ.). Στο πολιτικό επίπεδο καταγράφεται η αντίθεση μεταξύ του αναπτυσσόμενου καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής και των αντίστοιχων προκαπιταλιστικών, γεγονός που συμπυκνώνεται στην πολιτική μορφή του απολυταρχικού κράτους. Στη θεσμική μορφή του τελευταίου αποτυπώνεται και η διαπλοκή των τρόπων παραγωγής: αριστοκρατική ηγεμονία αλλά και ενιαία κρατική διοίκηση σε μια εδαφικότητα, επέκταση των κρατικών λειτουργιών. Παράγωγο αυτού σε ιδεολογικό επίπεδο είναι η σύγκρουση ανάμεσα σε διαφωτισμό και απολυταρχία.

Το στάδιο της πρωταρχικής συσσώρευσης μπορεί, έστω και σχηματικά, να χωριστεί στη φάση της χειροτεχνίας και στη φάση της μανιφακτούρας. Η πρώτη φάση διακρίνεται από την «εισαγωγική» διείσδυση του καπιταλισμού στους κοινωνικούς σχηματισμούς, τη διατήρηση της τυπικής ιδιοκτησίας των μέσων παραγωγής από τους άμεσους παραγωγούς, καθώς και τη γεωγραφική απόσταση που χαρακτηρίζει τον ένα παραγωγό από τον άλλο. Αντίθετα, η φάση της μανιφακτούρας χαρακτηρίζεται από την παγίωση της παρουσίας καπιταλιστικών σχέσεων παραγωγής, την αποστέρωση των μέσων παραγωγής από τους άμεσους παραγωγούς καθώς και από τη γεωγραφική τους συνεύρεση σε κοινό τόπο παραγωγής.

6. Για το ίδιο ζήτημα βλ. και τη θέση του Λένιν σχετικά με την εγκαθίδρυση του καπιταλισμού στη Ρωσία (Lenin 1952, 448-53).

Το στάδιο αυτό διακρίνεται από το στάδιο του φιλελεύθερου καπιταλισμού, που θα εξετάσουμε στην επόμενη παράγραφο, για δύο κυρίως λόγους: τα μέσα παραγωγής ανήκουν στον άμεσο παραγωγό, ο άμεσος παραγωγός παραμένει τυπικά και κύριος της νομής — «ελεύθερος» να τα θέσει σε λειτουργία όποτε θέλει, αλλά υποχρεωμένος στην πραγματικότητα να ακολουθήσει τις εντολές του προαγοραστή ή του ιδιοκτήτη της μανιφακτούρας. Με άλλα λόγια, δεν έχει γίνει ακόμα το πέρασμα από την τυπική στην πραγματική υπαγωγή της εργασίας στο κεφάλαιο. Ακόμα σε αντίθεση με τις κατοπινές εξελίξεις, ως το στάδιο αυτό η τεχνική αποτελεί ένα ιδιαίτερο ατομικό χαρακτηριστικό, το οποίο αποκτά κανείς μέσω της μαθητείας του και της εξοικείωσής του με το αντικείμενο της εργασίας. Τέλος, δεν έχει διαμορφωθεί ακόμα η μορφή του φιλελεύθερου κράτους που θα αποκρυσταλλώσει την κυριαρχία του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής.

β. Το φιλελεύθερο στάδιο

Η κυριαρχία του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής απέναντι στους προκαπιταλιστικούς τρόπους παραγωγής αποτυπώνεται στο φιλελεύθερο στάδιο. Βασικά χαρακτηριστικά αυτού του σταδίου είναι η επέκταση του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, η απελευθέρωση του εμπορίου, ο σχηματισμός του αστικού κράτους και η συγκρότηση της αστικής ιδεολογίας. Στο οικονομικό επίπεδο εμφανίζονται οι πρώτες μορφές πραγματικής υπαγωγής της εργασίας, ενώ σταδιακά εκμηχανίζεται και η παραγωγή. Το αποτέλεσμα είναι η πραγματοποίηση και μορφών απόσπασης σχετικής υπεραξίας. Ταυτόχρονα, η κυριότητα και η νομή των μέσων παραγωγής, καθώς και η διεύθυνση της παραγωγικής διαδικασίας κάθε συγκεκριμένης παραγωγής δραστηριότητας ασκείται από τον αντίστοιχο κεφαλαιούχο.

Η διαφορά με τη φάση της μανιφακτούρας είναι η δημιουργία της μεγάλης βιομηχανίας, που αποτελεί την ολοκλήρωση της διαδικασίας καπιταλιστικής συγκέντρωσης και ανάπτυξης των καπιταλιστικών μορφών παραγωγής στο εσωτερικό του εργοστασίου (εργοστασιακός καταμερισμός της εργασίας, δημιουργία ιεραρχιών ανάλογα με τη θέση στην παραγωγή, εργοστασιακός δεσποτισμός), η οποία καταργεί το διαμεσολαβητικό ρόλο που είχε το εμπορικό κεφάλαιο στο προηγούμενο στάδιο (Μηλιός 1997, 244). Οι εξελίξεις αυτές, πέρα από την παραγωγή σε μεγάλη κλίμακα, σηματοδοτούν δύο σημαντικές αλλαγές: α) την άμεση υπαγωγή του εργαζόμενου στο κεφάλαιο και β) το γεγονός πως η βιομηχανία καθορίζει τώρα τη λειτουργία του εμπορικού κεφαλαίου, καθώς η δραστηριότητα του τελευταίου περιορίζεται στη διάθεση των βιομηχανικών προϊόντων (Μηλιός 1997, 245).

Στο πολιτικό επίπεδο η δημιουργία του αστικού κράτους θα συνοδευτεί από την εκδήλωση σημαντικών εργατικών αγώνων (αρχικά οι χαρτιστές, στη συνέχεια η επανάσταση του '48) που θα έχουν ως αποτέλεσμα τη διεύρυνση του δικαιώματος της ψήφου.

Στο ιδεολογικό επίπεδο, η παγίωση της αστικής ιδεολογίας πραγματοποιείται μέσα από τη δημιουργία δύο βασικών ιδεολογικών υποσυνόλων: α) του ατόμου-πολίτη και β) τη συγκρότηση της εθνικής ιδεολογίας μέσα από την ενοποίηση πληθυσμών με διαφορετικά εθνικά χαρακτηριστικά και τη δημιουργία της εθνικής ιστορίας.

Η διαδικασία μετάβασης από το φιλελεύθερο στο μονοπωλιακό στάδιο. Η μετάβαση στο μονοπωλιακό στάδιο αποτελεί μια περίπλοκη διαδικασία και γι' αυτό κρίνεται απαραίτητο να γίνει μια ξεχωριστή αναφορά.

Ένα βασικό στοιχείο που εντείνει την ανάγκη πραγματοποίησης όλης αυτής της διαδικασίας σχετίζεται με την αύξηση στοιχείων συγκέντρωσης και συγκεντροποίησης της παραγωγής, καθώς και με την αύξηση της κερδοφορίας σε βαθμό που να γίνεται όλο πιο αναγκαίο το πέρασμα σε μορφές σχετικής υπεραξίας. Η τάση αυτή θα έρθει να διαπλεχτεί με την εγγενή ροπή του κεφαλαίου να υπερβαίνει τα εθνικά σύνορα. Αυτή η διαδικασία κινήθηκε κυρίως στην κατεύθυνση της διεθνοποίησης των ροών του κεφαλαίου χρήματος — ιδιαίτερα μάλιστα από τη στιγμή που μια σειρά κοινωνικοί σχηματισμοί ενσωμάτωνονταν στην ιμπεριαλιστική αλυσίδα. Οι τελευταίοι είχαν την ανάγκη χρηματοδότησης των γενικών όρων παραγωγής, συγκροτώντας ταυτόχρονα χώρους επενδύσεων, ενώ την ίδια στιγμή για τις μεγάλες ιμπεριαλιστικές δυνάμεις γινόταν απαραίτητη η παρουσία τους σε μία σειρά από χώρες κομβικές για την άντληση και μεταφορά των πρώτων υλών. Έτσι κυρίως διεθνοποιούνται οι ροές κεφαλαίων σε μετοχές και ομολογίες, οι οποίες τροφοδότησαν τις επενδύσεις σε έργα υποδομής (σιδηρόδρομοι, διώρυγες), αλλά και η μεταφορά πρώτων υλών — ιδιαίτερα μετά τη γενίκευση της χρήσης του πετρελαίου και την ανάπτυξη της γαιοπροσόδου σε προκαπιταλιστικούς σχηματισμούς που με αυτόν τον τρόπο μετατρέπονται σε καπιταλιστικούς. Σε δεύτερο μάλιστα χρόνο η διεθνοποίηση του κεφαλαίου θα συντελέσει στη διεύρυνση των εξαγωγών εμπορευμάτων και στην πραγματοποίηση παραγωγικών επενδύσεων (όπου εμφανίζονται οι πρώτες μορφές πολυεθνικών), ενώ συνδυάζεται με την αύξηση των μορφών συγκεντροποίησης (δημιουργία τραστ και καρτέλ).

Όλη αυτή η διαδικασία θα οδηγήσει σε ένταση των ανταγωνισμών μεταξύ των πιο ισχυρών εθνικών κρατών με διακύβευμα την πρόσβαση στις χώρες της περιφέρειας ως προμηθευτών πρώτων υλών και ως τόπου πραγματοποίησης εξαγωγών. Το αποτέλεσμα θα είναι η δημιουργία δύο διαφορετικών συνασπισμών και το ξέσπασμα του Α' Παγκοσμίου Πολέμου. Πρόκειται για μια νέα λειτουργία του αστικού/ιμπεριαλιστικού κράτους, το οποίο αναλαμβάνει να εγγυηθεί τόσο πολιτικά όσο και στρατιωτικά τη διεθνοποίηση των εθνικών κεφαλαίων.

Εν τούτοις, η δυναμική αυτή ανάπτυξη του καπιταλισμού βασίστηκε στις σημαντικές αλλαγές που έλαβαν χώρα στο εσωτερικό των δυτικών σχηματισμών.

Το πρώτο στοιχείο αφορά τις αλλαγές στο προτσές παραγωγής με τη στενή έννοια, δηλαδή τον καθαυτό χώρο της παραγωγής. Εξέλιξη που σχετίζεται με την ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων, η οποία οδηγεί στην υποκατάσταση της εργασίας από τις μηχανές, την ίδια στιγμή που η όλο και μεγαλύτερη εφαρμογή της επιστήμης στην παραγωγή⁷ συντελεί στη μεταβίβαση γνώσεων από το συλλογικό εργάτη στο κεφάλαιο (Ιωακείμογλου 1985β, 81).

7. Τα δεδομένα που έχουμε στη διάθεσή μας δείχνουν πως ο ετήσιος αριθμός διπλωμάτων Know-how διπλασιάζεται μεταξύ 1880 και 1910 στη Γαλλία, ενώ στις ΗΠΑ περνά από τις 14.000 (1880) στις 36.000 (1907). Μεγάλη σημασία για ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων είχε και η μα-

Το δεύτερο συνδέεται με τους μετασχηματισμούς της παραγωγής σε συνολικό κοινωνικό επίπεδο: συγκέντρωση και συγκεντροποίηση του κεφαλαίου⁸, μείωση του μεγέθους των μη καπιταλιστικών τομέων και της μικρής εμπορευματικής παραγωγής⁹, μετατόπιση της εργατικής δύναμης από το χωριό στην πόλη¹⁰, διεύρυνση της εσωτερικής αγοράς, επέκταση της νέας μικροαστικής τάξης¹¹, ανάπτυξη των μεγάλων πόλεων (Στογιαννίδου 1985, 101)¹² και παράλληλη ανάπτυξη των διεθνών αγο-

ζική παραγωγή χάλυβα που αντικατέστησε τη χρήση σιδήρου και δημιούργησε νέες δυνατότητες στο σιδηρόδρομο, τα ατμόπλοια και τις κατασκευές. Η ανάπτυξη της χημικής βιομηχανίας, η χρησιμοποίηση του ηλεκτρισμού και η δημιουργία του κινητήρα εσωτερικής καύσης δίνουν νέες δυνατότητες στις παραγωγικές δυνάμεις. Η συνολική ισχύς των ατμομηχανών στην Ευρώπη θα περάσει από τους 11.570 χιλιάδες ίππους (1870) στους 40.300 (1896). Ταυτόχρονα, η παγκόσμια παραγωγή ενέργειας θα αυξηθεί από 138 (ισοδύναμο σε εκατ. τόνους άνθρακα) το 1870 σε 778 το 1900 (Beaud 1981). Για αναλυτικά στοιχεία βλ. Ιωακείμογλου 1985α, 28-30.

8. Το 1907 στη Γερμανία υπήρχαν 586 επιχειρήσεις που απασχολούσαν πάνω από 1.000 εργατές και συνολικά το 10% του αριθμού των εργατών και περίπου το 1/3 της συνολικής κινητήριας δύναμης με ατμό και ηλεκτρισμό. Το 1904 στις ΗΠΑ το 0,9% των επιχειρήσεων απασχολούσαν το 25,6% και πραγματοποιούσαν το 38% της παραγωγής. Μετά από 5 χρόνια το 1,1% των επιχειρήσεων απασχολούσε το 30,5% των εργατών και πραγματοποιούσε το 43,8% της παραγωγής. Το αποτέλεσμα είναι να υπάρχει ένας μικρός αριθμός επιχειρήσεων ανά κλάδο που λογιστικά δεν ξεπερνά τις 12, αλλά στην πραγματικότητα είναι μικρότερος, γιατί σε πολλές περιπτώσεις παρατηρείται συνένωση στο εσωτερικό μιας επιχείρησης διαφορετικών κλάδων σε ό,τι αφορά τόσο διαδοχικές βαθμίδες της παραγωγικής διαδικασίας όσο και επεξεργασίες που λειτουργούν συμπληρωματικά η μία σε σχέση με την άλλη (Lenin 1976, 20-1).

9. Σύμφωνα με τα υπάρχοντα στοιχεία (Kuznets 1966) το ποσοστό των αγροτών στον ενεργό πληθυσμό θα μειωθεί στη Βρετανία από 23% (1841) σε 9% (1901), στη Γαλλία από 43% (1866) σε 33% (1901) και στις ΗΠΑ από 51% (1870) σε 32% (1910). Το γεγονός οφείλεται στην αδυναμία ανταγωνισμού των, πιο φθηνών, βιομηχανικών προϊόντων, αλλά και στη συρρίκνωση των τοπικών αγορών λόγω της αγροτικής εξόδου (Ιωακείμογλου 1985α, 26).

10. Τα αίτια πρέπει να αναζητηθούν στην πτώση των τιμών των τροφίμων. Οι λόγοι για αυτή την εξέλιξη είναι πολλοί. Η ανάπτυξη της βιομηχανίας των μεταφορών (ατμόπλοιο, σιδηρόδρομος) θα οδηγήσει στην αύξηση του όγκου των εισαγομένων τροφίμων και στην πτώση των τιμών των αντίστοιχων εγχώριων: Στη Γαλλία η τιμή του σιταριού θα μειωθεί κατά 45% μεταξύ των ετών 1860 και 1895· παράλληλα, οι εισαγωγές του από 0,3% της παραγωγής στη δεκαετία του 1850-1860 θα ανέλθουν στο 20% μεταξύ των ετών 1888-1892. Ανάλογες εξελίξεις θα σημειωθούν και στην τιμή του σιταριού στη Ρουμανία (από 300 lei ο τόνος το 1870 θα πέσει στα 175 το 1890), αλλά και στην τιμή των δημητριακών στην Ιταλία (από 22,5 λιρέττες το 1876 στις 13,5 το 1880). Για αναλυτικά στοιχεία βλ. Ιωακείμογλου 1985α, 27.

11. Η ανάπτυξη της βιομηχανίας και του μέσου μεγέθους των επιχειρήσεων, ο καταμερισμός της εργασίας στο εσωτερικό της παραγωγής, η επέκταση της εγχώριας αγοράς —και κατά συνέπεια ο πολλαπλασιασμός των εμπορικών καταστημάτων—, καθώς και η ανάγκη στελέχωσης των Ιδεολογικών μηχανισμών του Κράτους θα οδηγήσουν στο σχηματισμό ενός ενδιάμεσου ιεραρχικά κοινωνικού στρώματος επιφορτισμένου με την επίβλεψη της εκτέλεσης του σχεδιασμού που είχε ήδη αποφασιστεί: πωλητές, υπάλληλοι γραφείου, στελέχη παραγωγής, ερευνητές, διοικητικό προσωπικό του κρατικού μηχανισμού. Το αποτέλεσμα θα είναι ο τετραπλασιασμός των υπαλλήλων γραφείου της Siemens μεταξύ 1895-1902 και ο τετραπλασιασμός του μεγέθους της νέας μικροαστικής τάξης στη Μ. Βρετανία μεταξύ 1880 και 1905. Για αναλυτικά στοιχεία βλ. Ιωακείμογλου 1985α, 34.

12. Είναι ενδεικτικό πως το 1990 ήδη εννιά ευρωπαϊκές πόλεις ξεπερνούν το ένα εκατομμύριο

ρών¹³. Ιδιαίτερα το γεγονός της ανόδου του βαθμού συγκέντρωσης και συγκεντροποίησης των επιχειρήσεων, που οφείλεται στη γοργή ανάπτυξη του τομέα 1 της βιομηχανικής παραγωγής (παραγωγή μέσων παραγωγής) (Ιωακείμογλου 1985α) και στη συνακόλουθη μεγέθυνση της παραγωγής, οδηγεί στη δημιουργία ενός μικρού αριθμού επιχειρήσεων που έχουν τη δυνατότητα να λειτουργήσουν για ένα μικρότερο ή μεγαλύτερο διάστημα ως μονοπώλια (Μηλιός 1988, 105).

Το τρίτο στοιχείο είναι ότι η αύξηση της βιομηχανικής παραγωγής θα δημιουργήσει τη δυνατότητα επέκτασης των εμπορικών δραστηριοτήτων και εκτός των εθνικών συνόρων με αποτέλεσμα την ανάπτυξη των εξαγωγών κεφαλαίου (Μηλιός 1988, 106).

Το τέταρτο στοιχείο σχετίζεται με αλλαγές στο εμποροδόμημα, οι οποίες μπορούν να διαχωριστούν σε δύο βασικές κατηγορίες: α) εκείνες που συνδέονται με την αύξηση των πεδίων δραστηριότητας της οικονομικής πολιτικής του κράτους, και β) εκείνες που έχουν να κάνουν με τις διαδικασίες αναπαραγωγής της εργατικής δύναμης: επέκταση του εκπαιδευτικού συστήματος (Μηλιός 1993, 44-47), επανασταθεροποίηση της οικογένειας ως μονάδας κατανάλωσης και μηχανισμού αναπαραγωγής της εργατικής δύναμης (Μηλιός και Σπαθής 1984, 18· βλ. επίσης Ιωακείμογλου 1985α, 35-36), σχηματισμός του συστήματος κοινωνικής πρόνοιας (Μηλιός 1988, 106).

γ. Το μονοπωλιακό στάδιο

Η ολοκλήρωση της μετάβασης από το φιλελεύθερο στο μονοπωλιακό στάδιο επέφερε και μια νέα σειρά από κοινά χαρακτηριστικά που διέπουν τη λειτουργία του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής στο εσωτερικό των αναπτυγμένων κοινωνικών σχηματισμών. Πρόκειται για στοιχεία την παρουσία των οποίων συναντήσαμε και στην περίοδο μετάβασης, μόνο που τώρα παγιώνονται και σηματοδοτούν την έναρξη ενός νέου ιστορικού σταδίου.

Συγκεκριμένα, γενικεύεται η πραγματική υπαγωγή της εργασίας στο κεφάλαιο, ενώ καθίσταται κυρίαρχη η σχετική υπεραξία ως τρόπος εκμετάλλευσης της ζωντα-

κατοίκους, ενώ το 1/3 των κατοίκων των ΗΠΑ ζει, την ίδια χρονιά, σε πόλεις με πληθυσμό μεγαλύτερο των 8.000 (Ιωακείμογλου 1985α, 27). Το αποτέλεσμα θα είναι ο περιορισμός του κόστους αναπαραγωγής της εργατικής δύναμης μέσω της ανάπτυξης της συλλογικής κατανάλωσης, η μείωση του κόστους κυκλοφορίας του κεφαλαίου και η συνακόλουθη αύξηση των ποσοστών κερδοφορίας (Κομνηνός 1984, 63).

13. Είναι χαρακτηριστικό πως μεταξύ 1873-1882 αναπτύσσονται εμπορικά οι περιοχές της Ν. Αμερικής, του Καναδά και της Αυστραλίας, μεταξύ 1882-1891 η Αφρική και μεταξύ 1900-1913 οι περιοχές της Μ. Ανατολής, της Τουρκίας και της Β. Αφρικής. Το 1914 οι συσσωρευμένοι στο εξωτερικό χρηματιστικοί τίτλοι της Μ. Βρετανίας έφταναν δύο φορές το ΑΕΠ (GDP) της, ενώ το 50% του σχηματισμού κεφαλαίου πραγματοποιούνται στο εξωτερικό (Βεργόπουλος 1996, 333). Οι συσσωρευμένοι χρηματιστικοί τίτλοι το 1913 αντιπροσώπευαν τρεις φορές την αξία του παγκόσμιου εμπορίου. Ταυτόχρονα μειώνονται το κόστος μεταφοράς και πολλαπλασιάζεται και ο όγκος του εξωτερικού εμπορίου: από το 1850 ως το 1913 ο όγκος του διεθνούς εμπορίου δεκαπλασιάζεται, τα έξοδα μεταφοράς μειώνονται από 3 ως 10 φορές και το μέγεθος του παγκόσμιου εμπορικού στόλου τετραπλασιάζεται (Ιωακείμογλου 1985α, 27-8).

νής εργασίας. Η ύπαρξη σημαντικών τεχνολογικών εξελίξεων οφείλεται στη γενίκευση της χρήσης του ηλεκτρισμού ως μορφής ενέργειας, στη διευρυμένη εφαρμογή του κινητήρα εσωτερικής καύσης και στην ανάπτυξη της χημικής βιομηχανίας. Το αποτέλεσμα θα είναι η συνολική τάση εκμηχάνισης της παραγωγικής διαδικασίας με ό,τι αυτό, καταρχήν, συνεπάγεται: άνοδο της παραγωγικότητας, μείωση των τιμών και κατά συνέπεια του κόστους αναπαραγωγής της εργατικής δύναμης, μεγέθυνση της κερδοφορίας του κεφαλαίου. Παράλληλα, εντείνονται τα φαινόμενα συγκέντρωσης (με τη δημιουργία μεγάλων επιχειρηματικών μονάδων), συγκεντροποίησης (ένταξη στο κύριο corpus μικρότερων μονάδων — σύμφυση βιομηχανικού και τραπεζικού κεφαλαίου). Σε υπερεθνικό επίπεδο συνεχίζονται οι διαδικασίες διεθνοποίησης των επενδύσεων, των εμπορευμάτων και του κεφαλαίου-χρήματος. Πρόκειται για εξέλιξη που αναπαράγει τον ανταγωνισμό ανάμεσα στα κεφάλαια (ατομικά αλλά και «εθνικά») και κατά συνέπεια τις ενδοϊμπεριαλιστικές συγκρούσεις. Τέλος, γενικεύεται η λειτουργία των Ιδεολογικών Μηχανισμών του Κράτους, επανασυγκροτείται η πυρηνική οικογένεια, αναπτύσσονται τα διευθυντικά στρώματα και διευρύνεται η νέα μικροαστική τάξη.

Ωστόσο, για να γίνουν όλα αυτά περισσότερο κατανοητά, θα πρέπει να αναφερούμε σε κάθε φάση ξεχωριστά του μονοπωλιακού καπιταλισμού.

ι) Η φάση της διευρυμένης αναπαραγωγής του ιμπεριαλισμού. Πρόκειται για τη χρονική περίοδο που ξεκινά με το τέλος του Α' Παγκοσμίου Πολέμου και ολοκληρώνεται με το ξέσπασμα της κρίσης υπερσυσσώρευσης το 1973. Στο επίπεδο της παραγωγής χαρακτηρίζεται από τη συστηματοποίηση της διαδικασίας απόσπασης της εμπειρίας και των δεξιοτήτων των άμεσων παραγωγών, την κωδικοποίησή τους από το επιστημονικό και διευθυντικό προσωπικό και τον κατακερματισμό του προτύπου παραγωγής σε απλά τυποποιημένα καθήκοντα, τέτοια που να απαιτούν χαμηλό επίπεδο εμπειρίας και ειδίκευσης και που να μπορούν να ποσοτικοποιηθούν τόσο ως προς τον ρυθμό όσο και ως προς την ποσότητα της παρεχόμενης εργασίας. Όλα αυτά πραγματοποιούνται σε συνδυασμό με τη συνέχιση των τάσεων συγκέντρωσης και συγκεντροποίησης του κεφαλαίου και διεθνοποίησης της οικονομίας σε όλα τα επίπεδα (επενδύσεις, εμπορεύματα, κεφάλαιο-χρήμα).

Σημαντικές, ωστόσο, αλλαγές παρατηρούνται και σε ό,τι αφορά τη διάρθρωση των επιχειρήσεων. Διαχωρίζεται η ιδιοκτησία από τον έλεγχο και διαμορφώνεται το κοινωνικό στρώμα των managers. Η δημιουργία των μονοπωλίων και των τραστ συντελεί στην κοινωνικοποίηση της διαδικασίας διαμόρφωσης των τιμών και κατανομής των μεριδίων της αγοράς. Επιπρόσθετα, ο πολλαπλασιασμός της χρήσης του χρήματος με τη μορφή εμπορεύματος, θα οδηγήσει στη δημιουργία ενός ενοποιημένου συστήματος τραπεζών και χρηματιστηρίων που ασχολείται με τη διάθεση του εμπορεύματος αυτού (Fine και Haggis 1983, 116-7).

Ταυτόχρονα, διευρύνεται ο ρόλος του Κράτους στην οικονομική σφαίρα, καθώς αναλαμβάνει κρίσιμα τμήματα της παραγωγικής και αναπαραγωγικής διαδικασίας αλλά και του χώρου της κυκλοφορίας, μέσα από την επέκταση των κρατικών

επιχειρήσεων και την ανάληψη από το κράτος εκείνων που λειτουργούν με χαμηλό αρνητικό ποσοστό κέρδους — στο βαθμό που ήταν αναγκαία η συνέχιση των δραστηριοτήτων τους για την αναπαραγωγή των βασικών όρων της καπιταλιστικής παραγωγής. Αλλά δεν περιορίζεται μόνο σε αυτό. Αναλαμβάνει και την εφαρμογή αντικυκλικών πολιτικών διατήρησης του μαζικού καταναλωτικού προτύπου μέσω της διεύρυνσης της ζήτησης. Σε αυτό θα χρησιμοποιηθούν μέτρα όπως η θέσπιση του κατώτερου μισθού, τα διάφορα επιδόματα και η δωρεάν περίθαλψη και εκπαίδευση.

Παράλληλα, η φάση αυτή περιλαμβάνει και την αποκρουστικότητα μιας ορισμένης ιεραρχίας στην ιμπεριαλιστική αλυσίδα μέσα από την παγίωση της αμερικανικής ηγεμονίας, που αποτυπώνει και τη σαφή υπεροχή της σε επίπεδο παραγωγικότητας αλλά και σε πολιτικοστρατιωτικό επίπεδο — ιδιαίτερα ύστερα από τη νικηφόρα έκβαση του β' παγκοσμίου πολέμου και την ηγετική θέση της απέναντι στο ανατολικό μπλοκ στη διάρκεια του ψυχρού πολέμου.

Σχετικά με την κρίση του 1973. Η ιστορική πορεία της φάσης που μόλις περιγράφηκε θα ολοκληρωθεί με το ξέσπασμα της δομικής κρίσης του 1973. Η τελευταία αποτέλεσε μια κρίση υπερσυσσώρευσης που εκδηλώθηκε με ριζική επιδείνωση της κερδοφορίας, την οποία ακολούθησε μια διαρκής απαίτηση για όλο και μεγαλύτερη αύξηση του επενδυμένου κεφαλαίου έτσι ώστε να διατηρηθούν οι προϋπάρχοντες — της κρίσης — ρυθμοί παραγωγικότητας. Αποτέλεσμα αυτής της ενεργοποίησης της κρίσης ήταν μια απότομη αύξηση στις πρώτες ύλες, το μέγεθος της οποίας δεν μπορούσε να απορροφηθεί. Ούτε ήταν δυνατό να αντιμετωπιστεί με τα κλασικά μέτρα, όπως τόνωση της ζήτησης, εφαρμογή αντικυκλικών πολιτικών, επέκταση της πιστωτικής πολιτικής. Πρόκειται, δηλαδή, για μια συγκυρία όπου στην αντιφατική σχέση ανάμεσα στην πτωτική τάση του ποσοστού κέρδους και τις αντίρροπες τάσεις, οι τελευταίες αδυνατούν να αντισταθμίσουν την αύξηση της οργανικής σύνθεσης του κεφαλαίου.

Για να βγει, όμως, στην επιφάνεια η κρίση αυτή συνέτρεξαν οι εξής προϋποθέσεις:

α) Η όξυνση της ταξικής πάλης στη δεκαετία του '60 (γαλλικός Μάης, ιταλικό φθινόπωρο, γεγονότα στη Γερμανία κ.λπ.), είχε σαν αποτέλεσμα την αύξηση των μισθών και συνακόλουθα της ιδιωτικής κατανάλωσης¹⁴. Παράλληλα, η διαπραγματευτική ικανότητα των συνδικάτων, που ενισχύεται σε περιόδους αύξησης της απασχόλησης — πέρα από τη βελτίωση των μισθών των εργαζομένων — ενίσχυσε τις μορφές έμμεσου μισθού και είχε σημαντικές επιδράσεις στην αποδοτικότητα του κεφαλαίου.

β) Η ένταση των ενδο-ιμπεριαλιστικών αντιθέσεων που οφείλονται: 1) Στη δημιουργία της ΕΟΚ και στην ανάπτυξη της Ιαπωνίας, 2) στη μείωση των αποστάσεων των δεικτών παραγωγικότητας μεταξύ των ανεπτυγμένων καπιταλιστικά χωρών, και

14. Είναι χαρακτηριστικό ότι οι ρυθμοί αύξησης των μισθών μεταβλήθηκαν σε ΗΠΑ, Καναδά, Γαλλία, Ιαπωνία, Ιταλία, Γερμανία από 7,0%, μ.ο. περιόδου '60-'68, σε 11,5, μ.ο. περιόδου '69-'73 (OCDE 1991, 95).

3) στην προσπάθεια παρέμβασης των ΗΠΑ στους κοινωνικούς σχηματισμούς όπου λειτουργούσαν κεφάλαια αμερικάνικης προέλευσης και στην αντιθετική τάση των Κρατών αυτών που επιδίωκαν την αξιοποίηση των κεφαλαίων αυτών, μέσω της οριστικής τους ενσωμάτωσης στα πλαίσια του συγκεκριμένου κοινωνικού σχηματισμού.

γ) Η κρίση της ταιηλορο-φορντικής οργάνωσης της παραγωγής, όπως αυτή εμφανίστηκε με: 1) Ένταση της τάσης για ευρύτερη αύξηση της οργανικής σύνθεσης του κεφαλαίου, 2) μείωση της παραγωγικότητας της εργασίας, εξαιτίας τόσο της σειριοποίησης της εργασίας όσο και της αποειδίκευσης του εργάτη. Η μορφή οργάνωσης της αλυσίδας παραγωγής (σειριοποίηση) εμπεριέχει μια σημαντική ποσότητα νεκρών χρόνων (χρόνοι μεταφοράς, συντήρησης, διόρθωσης λαθών), η οποία κάνει δυσχερή τη δυνατότητα παραγωγής σύνθετων προϊόντων, καθώς και την εισαγωγή νέων τεχνολογιών. Έτσι δημιουργείται μία αδυναμία προσαρμογής στην, για τους λόγους που είδαμε, διαρκώς αυξανόμενη ζήτηση.

Από την άλλη, η αποειδίκευση οδήγησε στην απόσπαση γνώσεων από τον μεμονωμένο εργάτη και συντέλεσε στη δημιουργία στρωμάτων εργαζομένων με ειδικότητες καθοριστικής σημασίας για την απρόσκοπτη λειτουργία της παραγωγικής διαδικασίας. Έτσι, τα στρώματα αυτά, λόγω της νευραλγικής τους θέσης στη διαδικασία της παραγωγής, είχαν τη δυνατότητα να επιβάλουν μορφές και μεθόδους έντονων οικονομικών διεκδικήσεων με άμεσα αποτελέσματα για τη ροή των παραγόμενων προϊόντων (σαμποτάζ, απειθαρχία στην εκτέλεση των εντολών, καθυστερήσεις κ.λπ.).

Η ειδική συμπύκνωση της διαπλοκής των τριών αυτών στοιχείων (ένταση της ταξικής πάλης, όξυνση των ενδοϊμπεριαλιστικών ανταγωνισμών, κρίση του φορντισμού) κατέστησαν ιδιαίτερα ισχυρή τη λειτουργία του νόμου της πτωτικής τάσης του ποσοστού κέρδους και οδήγησαν στην κρίση υπερσυσσώρευσης.

ii) Η φάση προσπάθειας εξόδου από την κρίση. Η εκδήλωση της κρίσης του 1973 θα σηματοδοτήσει το πέρασμα σε μία νέα φάση του σταδίου της διευρυμένης αναπαραγωγής του ιμπεριαλισμού, η οποία δεν έχει ολοκληρωθεί μέχρι σήμερα. Το βασικό της στοιχείο είναι η προσπάθεια δημιουργίας αντίρροπων τάσεων στην πτωτική τάση του ποσοστού κέρδους και η έξοδος από την κρίση υπερσυσσώρευσης.

Η πρώτη στρατηγική που υιοθετήθηκε σχετιζόταν με την απόπειρα ενεργοποίησης αντικυκλικών πολιτικών, την προσπάθεια του κράτους να αναλάβει τη λειτουργία επιχειρήσεων με χαμηλό ποσοστό κέρδους και τη συνέχιση των αναδιανεμητικών πολιτικών. Η δεύτερη πετρελαϊκή κρίση του 1979 θα δείξει τα όρια αυτής της πολιτικής και θα αναγκάσει τις κυρίαρχες τάξεις, δεδομένης και της υποχώρησης στη δεκαετία του '70 των λαϊκών αγώνων, να αναπροσαρμόσουν τις πολιτικές εξόδου από την κρίση. Εκείνο που θα επιλεγεί στη συνέχεια είναι αυτό που από πολλές πλευρές ονομάστηκε «νεοφιλελευθερισμός» ή «θατσερισμός» ή «ρηγκανισμός». Το βασικό στοιχείο είναι η απρόσκοπτη ενεργοποίηση των εγκαθαριστικών μηχανισμών της κρίσης: απαξίωση όσων κεφαλαίων παρουσιάζουν χαμηλά επίπεδα κερδοφορίας, αύξηση της ανεργίας η οποία λειτουργεί ως μέσο για τη συγκράτηση του εργατικού κόστους και πειθαρχησης της εργατικής τάξης, αναδιανομή εισοδήματος προς όφε-

λος του κεφαλαίου, περιορισμός των εργατικών κατακτήσεων, απόδοση στο ιδιωτικό κεφάλαιο ή λήξη των εργασιών όσων επιχειρήσεων είχε αναλάβει το Κράτος.

Το πρόβλημα και με αυτήν την πολιτική είναι ότι αφενός δεν συνετέλεσε στην ανάδειξη νέων κοινωνικών στρωμάτων που να ωφελούνται από τις πραγματοποιούμενες αλλαγές, και κατά συνέπεια από ένα σημείο και έπειτα είτε δεν θα μπορέσουν να λειτουργήσουν ανασχετικά στην άνοδο της σοσιαλδημοκρατίας είτε θα αναγκαστούν να τροποποιήσουν μερικά το αρχικά τους πρόγραμμα, και αφετέρου δεν θα γίνει εφικτό να ενεργοποιηθεί το σύνολο του αργούντος παραγωγικού κεφαλαίου, με αποτέλεσμα να μπορέσουν να δημιουργηθούν αντίρροπες τάσεις στην πτωτική τάση του ποσοστού κέρδους και να μην καταφέρουν να μπουν οι εθνικές οικονομίες σε τροχιά εξόδου από την κρίση.

Στη δεκαετία του '80 θα υιοθετηθεί μια καινούρια στρατηγική, στο πλαίσιο της ίδιας φάσης του σταδίου της διευρυμένης αναπαραγωγής του ιμπεριαλισμού, που θα αποσκοπεί στο ξεπέρασμα της κρίσης υπερυσσώρευσης μέσω μία σειρά πολύ σημαντικών μετασχηματισμών τόσο σε οικονομικό, όσο και σε πολιτικό και ιδεολογικό επίπεδο. Πρόκειται για τη στρατηγική της καπιταλιστικής αναδιάρθρωσης.

Αν θέλαμε να συνοψίσουμε τις βασικές κατευθύνσεις της καπιταλιστικής αναδιάρθρωσης, θα πρέπει να γίνει λόγος για:

α) Την υιοθέτηση των πολιτικών της λιτότητας¹⁵, οι οποίες αποκτούν μόνιμα χαρακτηριστικά, που αποσκοπούν —μέσω των περιοριστικών κρατικών πολιτικών (μείωση έμμεσου μισθού και δωρεάν κοινωνικών παροχών), των αλλαγών στο ασφαλιστικό σύστημα και της θέσπισης της ανταποδοτικότητας σε έναν αριθμό υπηρεσιών— στην αναδιανομή των εισοδημάτων προς όφελος του κεφαλαίου.

β) Τις αλλαγές στις εργασιακές σχέσεις που παίρνουν τη μορφή της συνολικής ελαστικοποίησης της αγοράς εργασίας (Σταμάτης 1997, 109-111): μερική και προσωρινή απασχόληση, δουλειά με το κομμάτι, μαύρη εργασία, σύνδεση μισθού —παραγωγικότητας, διακίμανση των ωρών εργασίας ανάλογα με την υπάρχουσα ζήτηση, άτυπη επιμήκυνση του ωραρίου, αύξηση των ορίων συνταξιοδότησης— γεγονός που επίσης σημαίνει αύξηση του συνολικά εργάσιμου χρόνου κ.λπ.

γ) Τις μεταβολές στο παραγωγικό προτσές που σχετίζονται με τις αλλαγές στην

15. Ενδεικτικά αναφέρουμε πως, κατά τη διάρκεια των ετών 1979-1989 η μέση ετήσια αύξηση των πραγματικών μισθών των βιομηχανικών εργατών στις χώρες του ΟΟΣΑ δεν θα ξεπεράσει το 0,6% (OCDE 1991), ενώ για την περίοδο 1991-1995 η μέση πραγματική ετήσια αύξηση θα κυμανθεί στο 0,8% (*European Economy* 1998).

Σε ό,τι αφορά την κερδοφορία είναι χαρακτηριστικό πως για τις χώρες της ΕΟΚ, ενώ στην περίοδο 1974/1985 δεν θα μπορέσει να ξεπεράσει το 72,9% της «χρυσής» περιόδου 1961/1973, στην περίοδο από 1986 ως το 1990 θα αυξηθεί σταδιακά φτάνοντας το 88,1%, στα έτη 1991-1995 θα ανέλθει στο 92,5% για να φτάσει, σύμφωνα με τις υπάρχουσες εκτιμήσεις, στο 110% το 1998 (*European Economy* 1998).

οργάνωση της εργασίας, με τις αλλαγές στο εκπαιδευτικό επίπεδο και τις δεξιότητες του συλλογικού εργάτη, καθώς και με τη προώθηση προγραμμάτων συνεχούς επανακατάρτισης ώστε να παρακολουθούνται οι συνεχείς τεχνολογικές αλλαγές, την ενσωμάτωση των εργαζομένων στην αποδοχή των στόχων της εταιρείας, την ένταση του εργοστασιακού δεσποτισμού κ.λπ.

δ) Την επιδείνωση των όρων διαπραγμάτευσης των εργαζομένων μέσα από: i) την ήττα του συνδικαλιστικού κινήματος, ii) το καθεστώς αύξησης της ανεργίας¹⁶, iii) τις πιέσεις που φέρνει η εφαρμογή της μερικής απασχόλησης, iv) της εμφάνισης διαδικασιών αποδιάρθρωσης των κοινών πρακτικών που χαρακτηρίζαν στο παρελθόν τη δράση της εργατικής τάξης — γεγονός που οφείλεται στην εξάλειψη παραδοσιακών μορφών συγκέντρωσής της, λόγω της εργασιακής ελαστικοποίησης, και στη συνακόλουθη απουσία συλλογικών αναγνώσεων.

Σε ό,τι αφορά το πολιτικό επίπεδο, οι σημαντικότερες εξελίξεις αφορούν τη μεταλλαγή των πολιτικών κομμάτων σε φορείς απλής διαχείρισης της κυβερνητικής εξουσίας — γεγονός που προκύπτει από την κυριαρχία της δυναμικής της αναδιάρθρωσης. Το αποτέλεσμα θα είναι η άσκηση μιας πολιτικής στην οποία δεν περιλαμβάνονται εκδοχές ικανοποίησης υλικών συμφερόντων των κυριαρχούμενων τάξεων (κυρίως εργατικών και αγροτικών στρωμάτων, καθώς και αντίστοιχων μικροαστικών που δεν εντάσσονται στη δυναμική της αναδιάρθρωσης). Το γεγονός αυτό ωθεί τα κόμματα, αφενός σε μία κατάσταση ομογενοποίησης και αφετέρου στην αδυναμία ικανοποιητικής εκπροσώπησης των λαϊκών και μικροαστικών τάξεων. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο βρίσκεται σε κρίση ο τύπος του μαζικού κόμματος με συγκεκριμένο εύρος κάθεται και οριζόντιας κομματικής οργάνωσης και σύναψης σχέσεων αντιπροσώπευσης μέσω των συνδικαλιστικών οργανώσεων. Ιδιαίτερα δε στην παραδοσιακή σοσιαλδημοκρατία οι εξελίξεις αυτές παρουσιάζονται με πιο έντονο τρόπο: η σημασία του κομματικού μηχανισμού υποβαθμίζεται, τα καινούρια κυβερνητικά στελέχη δεν αποτελούν εκπροσώπους των περιφερειακών και των τοπικών οργανώσεων, αλλά περισσότερο στελέχη του χώρου των επιχειρήσεων· ως οι κατεξοχήν δίαυλοι διάχυσης της κομματικής γραμμής επιλέγονται τα ΜΜΕ, το κέντρο βάρους του επίσημου πολιτικού λόγου μετατοπίζεται από την, έστω και στρεβλή, προσπάθεια αντιπροσώπευσης λαϊκών συμφερόντων στο χώρο του επιφανομένου, όπως η ποιότητα και η αποτελεσματικότητα του κυβερνητικού έργου, η διαφάνεια στη λειτουργία των θεσμών κ.λπ.

Παράλληλα, εντείνονται τα φαινόμενα μετατόπισης της πραγματικής εξουσίας όχι μόνο από το νομοθετικό στο εκτελεστικό και από εκεί στη διοίκηση (Ferraioli

16. Είναι χαρακτηριστικό πως το ποσοστό της ανεργίας στην περίοδο 1968-1973 έφτανε στις ΗΠΑ το 4,5%, στην Ιαπωνία το 1,2% και στις χώρες της ΕΟΚ το 2,7%. Την περίοδο 1974-1979 θα αυξηθεί στο 6,7% για τις ΗΠΑ, 1,9% για την Ιαπωνία και στο 4,8% για τις χώρες της ΕΟΚ. Την περίοδο 1980-1989 η ανεργία θα φτάσει το 7,2% για τις ΗΠΑ, το 2,5% στην Ιαπωνία και το 9,7% στις χώρες της ΕΟΚ (OECD 1991). Στην περίοδο, τέλος, 1991-1997 στις χώρες της ΕΟΚ θα ανεβεί στο 10,6% και στην Ιαπωνία στο 2,8%, ενώ στις ΗΠΑ θα ελαττωθεί στο 6,2% (OECD 1998).

1985, 41-4), αλλά κυρίως προς την κατεύθυνση των ποικιλώνυμων επιτροπών, οργανισμών, τραπεζών και συμβουλίων που λειτουργούν ως οι πιο αυθεντικοί εκπρόσωποι των ισχυρών μονοπωλιακών μερίδων του εγχώριου και του διεθνούς κεφαλαίου — ακριβώς λόγω του ότι δεν αντανακλούν έστω και στρεβλά την παρουσία των λαϊκών στρωμάτων. Πρόκειται για στεγανοποιημένους, απέναντι στις λαϊκές τάξεις, μηχανισμούς που εκπονούν τους σχεδιασμούς της κρατικής πολιτικής, καθώς και τα πλαίσια διαπλοκής με τους αντίστοιχους μηχανισμούς της Ευρωπαϊκής Ένωσης. Έτσι, σε αντίθεση με διάφορες θεωρίες περί «τέλους του κράτους», οι νέες εξελίξεις έρχονται να επιβεβαιώσουν τη συνέχεια του κράτους — αφού, παρά τις όποιες κυβερνητικές μεταβολές, ένα σημαντικό μέρος των τεχνοκρατών αυτών παραμένει στη θέση του—, αλλά και να αναδείξουν την ύπαρξη ορίων στους συμβιβασμούς και στην πολιτική που ακολουθεί μία κυβέρνηση στο εσωτερικό της Ευρωπαϊκής Ένωσης — συμβιβασμούς και πολιτική που αποτελούν τη συμπύκνωση των επιδιώξεων της ηγεμονικής μερίδας του συνασπισμού εξουσίας κάθε χώρας.

Επίσης, σε αντίθεση με την τρέχουσα φιλολογία, αυξάνεται ο παρεμβατισμός του κράτους στην οικονομία, όχι με τη μορφή αναλήψεων άμεσων επενδύσεων, αλλά μέσα από μία διπλή κίνηση: από τη μία δημιουργούνται οι όροι για την αύξηση της κερδοφορίας των επιχειρήσεων (έμμεση ή άμεση ιδιωτικοποίηση των μηχανισμών αναπαραγωγής της εργατικής δύναμης, ανάπτυξη των υποδομών, πραγματοποίηση κρατικών προμηθειών μεγάλου οικονομικού βεληνικού, υιοθέτηση πολιτικών λιτότητας και θεσμοποίηση των ελαστικών εργασιακών σχέσεων) και από την άλλη, σε πιο κεντρικό επίπεδο, παρατηρείται μια αύξουσα δραστηριότητα σχετικά με τη ρύθμιση του νομισματικού πλαισίου, του ύψους των επιτοκίων, της παραγωγής χρήματος και της κατανομής των εισοδημάτων (Βεργόπουλος 1996, 326-8).

Στο δικαϊκό-κατασταλτικό επίπεδο παρατηρείται μία αναβάθμιση της δικαστικής εξουσίας που σε ορισμένες, οριακές, περιπτώσεις (Ιταλία) έπαιξε τον καταλύτη στην αλλαγή του πολιτικού συστήματος και σε ένα γενικό επίπεδο λειτουργεί ως φορέας κανονικοποίησης της αναδιαρθρωτικής διαδικασίας, συμπληρώνοντας τις κατευθύνσεις της εκτελεστικής εξουσίας, οριζόμενη ταυτόχρονα μέσα στο πλαίσιο της κυρίαρχης στρατηγικής. Η αντίστοιχη αναβάθμιση των κατασταλτικών μηχανισμών έχει κυρίως χαρακτήρα προληπτικό —πολύ σπάνια παρατηρείται έξαρση της καταστολής, όταν δεν παρουσιάζεται ανάπτυξη των λαϊκών αγώνων— αλλά ταυτόχρονα και εκσυγχρονιστικό ως προς τις μεθόδους και το συντονισμό των δραστηριοτήτων τους. Έτσι, η θέσπιση υπερεθνικών οργανισμών (TREVI, Συμφωνία Σέγκεν κλπ.) αποσκοπεί στη χάραξη μιας συνολικής στρατηγικής αυταρχοποίησης του κράτους μέσω της διοικητικής αναδιοργάνωσης και της αύξησης της αποτελεσματικότητας των μονάδων καταστολής.

Μία συνολική παρατήρηση πριν αναφερθούμε στο ιδεολογικό επίπεδο: Οι αλλαγές που περιγράφηκαν και που συντελούν στην υποβάθμιση της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας δεν πρέπει να αντιμετωπίζονται σαν οι «ουδέτερες» εξελίξεις μιας «αντικειμενικής» και «προδιαγεγραμμένης» διαδικασίας. Το γεγονός ότι οι κυρίαρχοι

χες τάξεις δεν έχουν, στο βαθμό που είχαν στο παρελθόν, την ανάγκη της λειτουργίας των κομμάτων ως ενσωματωτικών μηχανισμών αναδεικνύει τους λόγους της υποβάθμισης των τελευταίων — πράγμα που σχετίζεται άμεσα με την ύφεση των λαϊκών αντιδράσεων. Ο περιορισμός τους είναι που επιτρέπει στην ιθύνουσα τάξη να μετατοπίζει τα επίδικα αντικείμενα της ταξικής πάλης στο εσωτερικό άλλων μηχανισμών με μεγαλύτερη στεγανότητα απέναντι στους λαϊκούς αγώνες (Θέσεις 1996, 10-2).

Στο ιδεολογικό επίπεδο, η πρώτη αξιοσημείωτη αλλαγή αφορά τη μετάβαση από τη συλλογική ταυτότητα του εργαζόμενου, του σπουδαστή, του κομματικοποιημένου, στην εξατομικευμένη αντίληψη της πραγματικότητας — γεγονός για το οποίο συντελεί ιδιαίτερα η λειτουργία των ΜΜΕ που έχει ως αποδέκτη της το άτομο-καταναλωτή. Με τον τρόπο αυτό κυριαρχεί μία συνολική τάση ατομικής αποϊδεολογικοποίησης, αφού οι ιδεολογίες είχαν πάντοτε μαζική απεύθυνση, και προκρίνεται η «μη-ιδεολογία» του «τέλους των ιδεολογιών», η οποία —καίτοι ιδεολογικό σύνολο— παρότι έχει το πλεονέκτημα να ενισχύει τις τάσεις κατακερματισμού και απομόνωσης των κοινωνικών πρακτικών. Παράλληλα, παρατηρείται η μετατόπιση της κυρίαρχης ιδεολογίας σε μεγάλο βαθμό στην αποδοχή του τεχνοκρατισμού και της ανταγωνιστικότητας, ενώ εγκαταλείπονται ιδεολογικά υποσύνολα, όπως η ανάπτυξη (Τσουκαλάς 1997, 16) που θα επέφερε την εξάλειψη των ανισοτήτων, γιατί τα τελευταία εμπειρείχαν το σπέρμα του —έστω και ανισοβαρούς— κοινωνικού συμβιβασμού.

Σε ότι αφορά τους ΙΜΚ (Althusser 1987, 1990) αυτό που φαίνεται να εξελίσσεται δημιουργεί ορισμένα νέα στοιχεία σε σχέση με τον «παραδοσιακό», κατά Αλτουσέρ, συσχετισμό μεταξύ των ΙΜΚ. Ο Αλτουσέρ θεωρεί πως ο βασικός ΙΜΚ στη σύγχρονη εποχή είναι ο εκπαιδευτικός και πως αυτός «ζευγαρώνεται» με την οικογένεια (Althusser 1990, 95) αποτελώντας στην ουσία το κυρίαρχο δίπολο. Αυτό που υποστηρίζεται στην εργασία αυτή είναι πως οι αλλαγές που έχουν επέλθει στην κοινωνική ζωή, τόσο πριν όσο και μετά την έναρξη της καπιταλιστικής αναδιάρθρωσης, δημιουργούν τους όρους για μία περαιτέρω ενίσχυση του ρόλου της εκπαίδευσης, λόγω και του εγχειρήματος της διά βίου κατάρτισης και μια αναβάθμιση της επιρροής των ΜΜΕ. Σε αυτό, βέβαια, έχει συντελέσει και η δημιουργία νέων ΜΜΕ (πολυμέσα, ίντερνετ, καλωδιακή, δορυφορική και ψηφιακή τηλεόραση) αλλά και η μαζικοποίηση παλαιότερων (τηλεόραση, ραδιόφωνο, βίντεο). Η εξέλιξη αυτή σε καμία περίπτωση δεν ακυρώνει τη δομική λειτουργία του δίπολου οικογένεια/εκπαίδευση. Τα ΜΜΕ δεν αντικαθιστούν τους δύο θεμελιώδεις ΙΜΚ, αλλά αναβαθμίζοντας την ισχύ τους λειτουργούν ως μηχανισμοί διάχυσης των βασικών μηνυμάτων που επεξεργάζονται η οικογένεια και η εκπαίδευση. Έτσι βασικά στοιχεία της εθνικιστικής π.χ. ιδεολογίας όπως η «δυσχιλιετής ελληνική ιστορία» συγκροτείται ως ιδεολογική αναφορά μέσα από τους μηχανισμούς της οικογένειας και της εκπαίδευσης και αναδιαπλάθεται μέσα από τα ΜΜΕ.

Σε κάθε περίπτωση αυτό που έχει σημασία να υπογραμμιστεί είναι η αντίστοιχη αναβάθμιση των ΜΜΕ, τα οποία αναλαμβάνουν όλο και μεγαλύτερο τμήμα της οργάνωσης της αστικής ηγεμονίας, χωρίς βεβαίως να τους είναι δυνατό να υπερβούν

και να αυτονομηθούν από την κυρίαρχη στρατηγική, τροποποιώντας —κι όχι ακυρώνοντας— ταυτόχρονα το ρόλο των κομμάτων και συγκροτώντας με αυτό τον τρόπο ένα νέο προνομιακό πεδίο άσκησης της κομματικής πολιτικής.

V

Συμπέρασμα: Η σημασία της περιοδολόγησης στη σύγχρονη συζήτηση περί παγκοσμιοποίησης

Όσα αναφέρθηκαν στις προηγούμενες ενότητες, πέρα από την περιγραφική και αναλυτική τους σημασία, αποτελούν τις απαραίτητες μεθοδολογικές προϋποθέσεις για να τεθεί το ζήτημα της λεγόμενης παγκοσμιοποίησης στη σωστή του διάσταση. Πολύ σύντομα θα αναφέρουμε πως, σύμφωνα με τους υποστηρικτές της ύπαρξης της παγκοσμιοποίησης, τα τελευταία χρόνια έχουμε εισέλθει σε μια νέα ιστορική φάση, την παγκοσμιοποίηση, η οποία διακρίνεται από τον περιορισμό της ισχύος του Έθνους-Κράτους προς όφελος των υπερεθνικών οργανισμών, τη δημιουργία μιας ενιαίας παγκόσμιας οικονομίας, την κυριαρχία μιας παγκοσμιοποιημένης κουλτούρας κ.λπ. (Held, McGrew, Goldblatt και Perraton 1999. McGrew 1997).

Ωστόσο, το ζήτημα, βάσει των μεθοδολογικών παραδοχών που κάναμε μέχρι εδώ, τίθεται σε εντελώς διαφορετική βάση. Με αυτή την έννοια, για να υποστηρίξει κανείς πως έχουμε περάσει σε μια άλλη ιστορική περίοδο, θα πρέπει να εξηγήσει το πώς και το γιατί συντελέστηκε αυτή η μετάβαση. Να εξηγήσει δηλαδή τον τρόπο με τον οποίο αναιρούνται τα βασικά χαρακτηριστικά του μονοπωλιακού/ιμπεριαλιστικού σταδίου. Δε χρειάζεται να είναι κανείς βαθύς γνώστης του κοινωνικού γίγνεσθαι για να κατανοήσει πως συνεχίζονται οι διαδικασίες συγκέντρωσης και συγκεντροποίησης του κεφαλαίου, σύμφυσης τραπεζικού και βιομηχανικού κεφαλαίου, διεθνοποιούνται οι δραστηριότητες του κεφαλαίου χρήματος, διαιωνίζονται οι ενδοϊμπεριαλιστικές αντιπαράθεσεις κλπ. Κατά συνέπεια για ποιου είδους ξεπέραςμα του ιμπεριαλιστικού σταδίου μπορεί να γίνει λόγος;

Το νέο στοιχείο στη σημερινή περίοδο δεν είναι η ανάπτυξη της τεχνολογίας. Η τεχνολογία πάντα αναπτύσσεται και οι σημερινές ανακαλύψεις στηρίζονται, σε μεγάλο βαθμό, στις εφευρέσεις του 19ου αιώνα. Η βασική διαφορά, σε σχέση με το πρόσφατο παρελθόν, είναι το γεγονός της πτώσης των ανατολικών καθεστώτων και η συνακόλουθη κατάρρευση του αντίπαλου δέους προς τα κυρίαρχα ιμπεριαλιστικά κράτη. Αν μάλιστα η πτώση αυτή συνδυαστεί και με το γεγονός της ύφεσης του εργατικού κινήματος και της παγίωσης της διαδικασίας της καπιταλιστικής αναδιάρθρωσης, τότε το τοπίο αποσαφηνίζεται περισσότερο. Το πραγματικό ζήτημα δεν είναι η παγκοσμιοποίηση, αλλά η ενδυνάμωση της κυριαρχίας του κεφαλαίου μέσα στα νέα ιστορικά και κοινωνικά δεδομένα. Η διαπίστωση πως υπάρχουν παρεμφερείς τάσεις σε διάφορους κοινωνικούς σχηματισμούς δεν θα πρέπει να συνδεθεί με μία υποτιθέμενη παγκοσμιοποιητική τάση που ομογενοποιεί το σύνολο των ανθρώπινων δραστηριοτήτων, αλλά με τη μεταφορά πιέσεων και ανταγωνισμών από τον ένα κοινω-

νικό σχηματισμό στον άλλο στο πλαίσιο της ενιαίας ιμπεριαλιστικής αλυσίδας. Κατά συνέπεια οι έννοιες τρόπος παραγωγής, κοινωνικός σχηματισμός, ιμπεριαλισμός όχι μόνο διατηρούν τη σημασία τους στη σημερινή εποχή, αλλά αποτελούν και εντελώς απαραίτητα μεθοδολογικά εργαλεία για την ερμηνεία των κοινωνικών εξελίξεων σε διεθνές και εθνικό επίπεδο.

Σπύρος Σακελλαρόπουλος
Λ. Αλεξάνδρας 60, 114 73 Αθήνα
e-mail: sgsakell@phl.uoc.gr, sgsakell@otenet.gr

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Βεργόπουλος, Κ. 1996. Το νέο παγκόσμιο σύστημα. Στο: Ν. Θεοτοκάς, Δ. Μυλωνάκης και Γ. Σταθάκης (επιμ.), 1996, 325-342.
- Θεοτοκάς Ν., Δ. Μυλωνάκης και Γ. Σταθάκης (επιμ.). 1996. *Αναδρομή στο Μαρξ*. Αθήνα: Δελφίνοι.
- Θέσεις (editorial). 1996. Πολιτική και διαχείριση. *Θέσεις* 56: 4-17.
- Ιωακείμογλου, Η. 1985α. Η μετάβαση από την απόλυτη στη σχετική υπεραξία. *Θέσεις* 11: 21-47.
- Ιωακείμογλου, Η. 1985β. Ο καπιταλισμός της σχετικής υπεραξίας. *Θέσεις* 12: 73-100.
- Κομνηνός, Ν. 1984. Η πόλωση της συσσώρευσης του κεφαλαίου. *Θέσεις* 7: 51-81.
- Μιχαηλίδης, Γ. 1986. Ο αντίλογος στις θεωρίες της υπανάπτυξης: Οι θεωρίες για τη συνάρθρωση των τρόπων παραγωγής. *Θέσεις* 16: 47-65.
- Μηλιός, Γ. 1988. *Ο ελληνικός κοινωνικός σχηματισμός*. Αθήνα: Εξάντας.
- Μηλιός Γ. 1989. Κριτική στο βιβλίο του Ν. Μουζέλη, *Κοινοβουλευτισμός και Εξβιομηχάνιση στην ημπεριφέρεια: Ελλάδα, Βαλκάνια. Λ. Αμερική*. Τεύχη Πολιτικής Οικονομίας 4: 99-127.
- Μηλιός, Γ. 1993. *Εκπαίδευση και Εξουσία*. Αθήνα: Κριτική.
- Μηλιός, Γ. 1997. *Τρόποι Παραγωγής και Μαρξιστική Ανάλυση*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Μηλιός, Γ. και Μ. Σπαθής. 1984. Μαρξισμός και Οικογένεια. *Θέσεις* 6: 9-31.
- Μηλιός, Γ. και Χ. Θεοχαράς. 1986. Παρατηρήσεις για μια κριτική των αστικών θεωριών της ανάπτυξης. *Θέσεις* 16: 69-80.
- Πουλιαντζάς, Ν. 1980. *Πολιτική Εξουσία και Κοινωνικές Τάξεις*, 1. Αθήνα: Θεμέλιο.
- Πουλιαντζάς, Ν. 1990. *Οι Κοινωνικές Τάξεις στο σύγχρονο καπιταλισμό*. Αθήνα: Θεμέλιο.
- Σταμάτης, Γ. 1997. Οι στόχοι του 'κοινωνικού διαλόγου'. *Θέσεις* 61: 105-114.
- Στογιαννίδου, Μ. 1985. Καπιταλιστική πόλη και αναπαραγωγή της εργατικής δύναμης. *Θέσεις* 11: 97-111.
- Τσουκαλάς, Κ. 1997. Σκέψεις πάνω στην επικαιρότητα της συζήτησης Μίλιμπαντ-Πουλιαντζά. *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης* 10: 10-35.
- Aglietta, M. 1990. Συνεργασία με A. Brender και V. Coudert. *Globalisation Financière: L' aventure obligée*. Παρίσι: CEPII.
- Althusser, L. 1987. Σημείωση σχετικά με τους Ιδεολογικούς Μηχανισμούς του κράτους. *Θέσεις* 21: 37-49.
- Althusser, L. 1990. Ιδεολογία και Ιδεολογικοί μηχανισμοί του Κράτους. Στο: του ίδιου, *Θέσεις*. Αθήνα: Θεμέλιο, 69-121.
- Althusser, L. και E. Balibar. 1986 [1979]. *Reading Capital*. Λονδίνο: Verso.
- Beaud, M. 1981. *Histoire du capitalisme*. Παρίσι: Seuil.
- Cutler A., B. Hindess, P. Hirst και A. Hussain. 1977. *Marx's 'Capital' and Capitalism Today*. Λονδίνο: Routledge & Kegan Paul.

- European Economy*. 1998. Τεύχος 65.
- Fine, B. και L. Harris. 1983 [1979]. *Rereading Capital*. Λονδίνο: Macmillan.
- Harnecker, M. χ.χ. *Οι βασικές αρχές του ιστορικού υλισμού*. Αθήνα: Παπαζήσης.
- Held, D., A. McGrew, D. Goldblatt και J. Perraton. 1999. *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*, Cambridge: Polity Press.
- Hindess, B. και P. Hirst. 1977. *Mode of Production and social formation*. Λονδίνο: Macmillan.
- Kuznets, S. 1966. *Modern Economic Growth*. New Haven: Yale University Press.
- Laclau, E. 1983. *Πολιτική και Ιδεολογία στη Μαρξιστική Θεωρία*. Θεσσαλονίκη: Σύγχρονα Θέματα.
- Lenin, V. I. 1952. *Απαντα*, 3. Αθήνα: Νέα Ελλάδα.
- Lenin, V. I. 1976. *Ο Ιμπεριαλισμός ανώτατο στάδιο του καπιταλισμού*. Αθήνα: Θεμέλιο.
- Lipietz, A. 1977. *Le Capital et son Espace*. Παρίσι: Maspéro.
- Mandel, E. 1962. *Traité d' économie marxiste*. Παρίσι: 10/18.
- McGrew, A. (επιμ.). 1997. *The Transformation of Democracy?* Cambridge: The Open University/ Polity Press.
- OCDE. 1991. *Historical Statistics 1960-1989*. Παρίσι: OCDE.
- OCDE. 1998. *Economic Outlook*. Τεύχος 63.
- Rubin, I.I. 1994. *Ιστορία των Οικονομικών Θεωριών*. Αθήνα: Κριτική.
- Tortajada R, και B. Lautier. 1978. *Ecole, force de travail et salariat*. Παρίσι: Maspéro/ Presses Universitaires de Grenoble.
- Ferraioli, L. 1985. *Αυταρχική Δημοκρατία και κριτική της Πολιτικής*. Αθήνα: Στοχαστής.
- Wolpe, H. 1980. Introduction. Στο: H. Wolpe (επιμ.), *The articulation of modes of production*. Λονδίνο: Routledge & Kegan Paul, 1-14.

Sketch for a periodization of the stages and phases of the capitalist mode of production

SPYROS SAKELLAROPOULOS

This article concerns the debate about the periodization of the modes of production and its application for the periodization of the capitalist mode of production. The raised question concerns at what level of abstraction can we periodize the social evolution: at the level of the mode of production or at that of social formation. Our basic position is that a mode of production is unchangeable. There are some fundamental interior characteristics which can not be altered; otherwise we are referring to another, different, mode of production. In addition, we argue that the periodization must be done at the level of social formation. The historical evolution of every national formation is able of illustrating the specific characteristics of its demarche. These differentiations can explain why the British society is as capitalistic as the French society but, at the same time, so different from it. In fact there is no clear mode of production but a co-articulation of modes of production with one of them being the dominant one. Every formation there is conditioned by a different articulation of particular economic, political and ideological characteristics.

According this view we can periodize the historical evolution of the formations which exhibit capitalistic presence in the following stages: a) the stage of the primitive accumulation of capital; b) the liberal stage, with the specific importance of the process of the transition from the liberal to the monopolistic stage; c) the monopolistic stage which is divided in two phases: I) the phase of the enlarged reproduction of Imperialism and II) the phase of the attempt to exit from the crisis. Of course, every formation does not present exactly the same characteristics in every phase. We use these terms in an ideotypical way, as instruments for a better understanding of the historical evolution. From this point of view it is easy and clear to understand what occurs in the modern era as far as the mythology of the so-called globalization is concerned.

Νέες συλλογικές οντότητες της κοινωνικής θεωρίας στην πολιτική

ΑΝΤΩΝΗΣ ΓΕΩΡΓΟΥΛΑΣ

Εισαγωγή

Κατά την τελευταία εικοσαετία, η κοινωνική θεωρία άλλαξε άρδην την κοινωνική οντολογία μέσα κυρίως από την αλλαγή του εαυτού της. Λέγοντας κοινωνική οντολογία εννοώ τα βασικά στοιχεία από τα οποία αποτελείται ο κοινωνικός κόσμος, δηλαδή τις μονάδες και τις ομάδες. Με τον όρο κοινωνική θεωρία εννοώ την προσπάθεια ανασυγκρότησης αυτού του κόσμου στη βάση όχι υπερβατικών αρχών συνένωσης, αλλά της επιστημονικής θεμελίωσης των βασικών οντοτήτων επί των μεταξύ των σχέσεων. Η πρώτη πρόταση φαίνεται να εμπεριέχει μια έντονη νομιναλιστική απόχρωση, καθώς εμφανίζει την κοινωνική θεωρία ως το υποκείμενο της αλλαγής. Ωστόσο, η άποψή μου είναι ότι η μεταφορά της κοινωνικής δυναμικής στο επίπεδο της κοινωνικής θεωρίας αποτελεί έκφραση του διαλεκτικού ρεαλισμού, και τούτο στο μέτρο που η ιστορία των μη υπερβατικών οντοτήτων δεν θα μπορούσε να ξεπεράσει το ό,τι είμαστε αναφορικά με το ό,τι πιστεύουμε ότι ήμαστε¹. Τούτη η διαλεκτική συγκροτείται στο επίπεδο των σχέσεων εξουσίας ανάμεσα στις διάφορες κοινωνικές ομάδες που αποτελούν τον κοινωνικό κόσμο και στην έκφραση αυτών των σχέσεων στο επίπεδο των κοινωνικών θεωριών.

Από αυτήν την οπτική, που δημιουργείται ταυτόχρονα με την κοινωνική θεωρία και συνίσταται στην ταύτιση του κοινωνικού είναι με τις αντιλήψεις περί αυτού, η κοινωνική θεωρία αντανakλά και ταυτόχρονα μετασχηματίζει την κοινωνική πραγματικότητα. Ανάμεσα ωστόσο στην αντανάκλαση—η οποία μας παραπέμπει σε μια νομοτελειακή ιστορία των πραγμάτων— και στο μετασχηματισμό—ο οποίος μας παραπέμπει στη θέληση της αλλαγής τους— δημιουργείται ένα νέο πρόβλημα: αυτό που αφορά τη σύμπτωση γνώσης τού είναι και βούλησης του μετασχηματισμού

1. Για τη σχέση νομιναλιστικής δυναμικής και διαλεκτικού ρεαλισμού βλ. Hacking 2002.

του. Τούτο το πρόβλημα απουσιάζει από τις νέες εκδοχές του θετικισμού, καθώς οι τελευταίες συνδέουν την αποτελεσματικότητα της γνώσης με τη σύμβαση που στηρίζεται στον αριθμό και περιορίζουν έτσι τον εαυτό τους σε μια στατιστική ανασυγκρότηση του κοινωνικού κόσμου. Αντίθετα, οι άλλες τάσεις της κοινωνικής θεωρίας προϋποθέτουν ότι η γνώση τού είναι και η βούληση του μετασχηματισμού του έχουν σχέση αλληλεπίδρασης και τούτο επειδή θεωρούν τον εαυτό τους ως το φορέα προώθησης αυτής της αλληλεπίδρασης. Τις τάσεις αυτές θα μπορούσαμε να τις τοποθετήσουμε υπό τη σκέπη του όρου κονστρουκτιβισμός και/ή θεωρίες επιτέλεσης.

Μιλώντας κανείς για κοινωνική οντολογία αναφέρεται ταυτόχρονα στα πραγματικά όρια που διαχωρίζουν τις μονάδες και τις ομάδες και στα σύμβολα που εξασφαλίζουν την περιχαράκωση αυτών των ορίων. Η προϋπόθεση του θετικισμού είναι ότι όλο το οικοδόμημα των συλλογικών οντοτήτων κατασκευάζεται με αφετηρία τις μονάδες και ως μιας σειράς συμβάσεων που ρυθμίζουν τις σχέσεις ανάμεσα στις μονάδες. Αντίθετα, η προϋπόθεση του κονστρουκτιβισμού είναι ότι το συμβολικό πλαίσιο, το οποίο συνέχει τις ομάδες, εμπεριέχει αυθαίρετες βουλήσεις των κυρίαρχων. Έτσι, το σημείο εκκίνησης των νέων τάσεων της κοινωνικής θεωρίας είναι η κριτική στην κυριαρχία. Διαφοροποιούνται δε από παλαιότερες κριτικές τάσεις και κυρίως από το μαρξισμό στο μέτρο που απομακρύνονται από την ιδέα του υλικού επικαθορισμού και θεωρούν τις κατηγορίες της σκέψης ως αποτέλεσμα κοινωνικής κατασκευής που οφείλεται στις σχέσεις δύναμης και/ή εξουσίας ανάμεσα στις διαφορετικές κοινωνικές ομάδες. Εφόσον λοιπόν οι κοινωνικές κατηγορίες δεν είναι αποτέλεσμα μιας υλικής διαλεκτικής αλλά κατασκευάζονται διά της ονοματοθεσίας, οι φορείς της γνώσης, που εν τω μεταξύ υποτίθεται ότι αντικατέστησαν εκείνους της μεταφυσικής, είναι αυτοί οι οποίοι έχουν την κύρια αρμοδιότητα αντιστοίχισης πραγματικού και νοητικού μέσω ενός μετασχηματισμού των σημασιών που έχουν συμπυκνωθεί στα διάφορα συμβολικά συστήματα. Αυτή ωστόσο η απόπειρα αναδιάταξης των σημασιών θα ήταν αδύνατη χωρίς τις κοινωνικές προϋποθέσεις παραγωγής και διάχυσης της κοινωνικής θεωρίας, δηλαδή χωρίς τον πολλαπλασιασμό των κοινωνικών στρωμάτων που ζουν από και για τη διαχείριση των συμβολικών συστημάτων ή, γενικότερα, της κουλτούρας.

Ο κονστρουκτιβισμός, υπό τη μορφή που μόλις παρουσιάστηκε συνοπτικά, εμφανίζεται και διαχέεται κατά την ύστερη ψυχροπολεμική περίοδο, η οποία κυριαρχείται ακόμη από την ιδεολογική πόλωση εκσυγχρονισμού και κομμουνισμού, ως ένας επιστημονικός «τρίτος δρόμος». Η εξαφάνιση της ψυχροπολεμικής πόλωσης δεν απομάκρυνε τις κοινωνικές και ανθρωπιστικές επιστήμες από τη λογική των διαζευξίων και της υπέρβασής τους. Το πλαίσιο της νέας αντίθεσης είναι καθαρά πολιτισμικό² και ορίζεται από τους πόλους φιλελευθερισμός-κοινοτισμός, ενώ η νέα προσπάθεια υπέρβασής χαρακτηρίζεται από την ταλάντωση ανάμεσα στους δύο νέους πόλους. Εν τω μεταξύ και πριν φτάσουμε στη συγκαιρινή αντίθεση και ταλάντωση, οι συλλογικές

2. Για την κυριαρχία της πολιτισμολογίας στις κοινωνικές επιστήμες, βλ. Γεωργούλας 2003α.

οντότητες που παλιότερα έπαιζαν σημαντικό ρόλο στην πρόσληψη του κοινωνικού κόσμου και, άρα στη δράση επί αυτού του κόσμου, είχαν ήδη αντικατασταθεί σε θεωρητικό επίπεδο από νέες. Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι η αντικατάσταση του όρου κοινωνικές τάξεις με όρους που παραπέμπουν σε άλλες συλλογικές οντότητες, όπως τα «κοινωνικά πεδία», οι «ταυτότητες», κλπ. Έτσι όμως οι νέες οντότητες είναι κατάδικασμένες να ταλαντεύονται μεταξύ ατομισμού και ουσιοκρατίας.

Ο δρόμος προς τη δημιουργία νέων συλλογικών οντοτήτων δεν ανοίχτηκε μόνο από τον κονστρουκτιβισμό. Ανοίχτηκε κι από άλλες συνθετικές τάσεις που έδωσαν ακόμη μεγαλύτερη σημασία στο ρόλο της επιστημονικής γνώσης και, παράλληλα, απαξίωσαν ακόμη περισσότερο το ρόλο της ιδεολογίας. Για παράδειγμα, η σύνθεση που δημιουργήθηκε μεταξύ διαλεκτικής και ερμηνευτικής κατέληξε να ταλαντεύεται ανάμεσα σε μια οντολογία του ατόμου και σε μια διαλογική κανονιστικότητα, δηλαδή στη μετατόπιση της προβληματικής στο θεσμικό επίπεδο³. Εδώ δεν θα προσθέσω «το αίτιο του ατόμου»⁴ και τις δύο διαστάσεις του, την ιδεολογική και την ανθρωπολογική. Αμφότερες διά του «κοινωνικού ατόμου» ή του «υποκειμένου» παραχωρούν στις κοινωνικές και ανθρωπιστικές επιστήμες πρωταρχικό ρόλο ως προς την εμμενή νομιμοποίηση της ατομικότητας⁵. Επιπλέον, τάσεις της εμμενούς φαινομενολογίας ολίσθησαν προς το θετικισμό ή το λογικισμό, όταν οι νέες οντότητες που δημιούργησαν εμπρόθετα, όπως το «κοινωνικό άτομο», θεωρούνται είτε ότι δεν έχουν άλλη επιφάνεια αληθούς νοηματοδότησης της ύπαρξης πέραν των γνωστικών επιστημών, είτε από αυτές τις οντότητες αποκλείονται κατά κανόνα ως αναχρονιστικές όσες αντιστοιχούν στην περίοδο της εθνο-ταξικής διαίρεσης του σύγχρονου κόσμου⁶. Μέχρι στιγμής, οι μεν κοινωνικές τάξεις έχασαν το μεγαλύτερο μέρος από τη θεσμική τους έκφραση, το δε εθνικό κράτος, πέραν των Ηνωμένων Πολιτειών, έχασε πολλές από τις αρμοδιότητές του.

Ο μετασχηματισμός της κοινωνικής οντολογίας από τις κοινωνικές θεωρίες αφορά ένα μείζον γνωσιοκοινωνιολογικό πρόβλημα, αυτό της σχέσης μεταξύ κατηγοριών της σκέψης και κοινωνικών κατηγοριών ή κοινωνικών και νοητικών δομών, το οποίο προσπάθησαν να επιλύσουν όλες οι συγκαιρινές κοινωνιολογίες και/ή ανθρωπολογίες της γνώσης (επιστήμης, επιστημονικής γνώσης, κλπ.). Το πρόβλημα αφορά κυρίως στον τρόπο παραγωγής ταξινομήσεων και, άρα, στη δημιουργία ορίων ή συνόρων, αλλά και γεφυρών, ανάμεσα στις διάφορες κατηγορίες του πραγματικού και του νοητικού. Για την ακρίβεια, αφορά τις σχέσεις που υπάρχουν ανάμεσα στα δύο επίπεδα και τους παράγοντες που μεσολαβούν, προκειμένου να δημιουργηθούν και/ή να μετασχηματιστούν τούτες οι σχέσεις.

Εάν ο κοινωνιολογικός ρεαλισμός του Ντυρκάιμ περιοριζόταν στη διαπίστω-

3. Χαρακτηριστική περίπτωση αυτής της τάσης αποτελεί το έργο του Χάμπερμας.

4. Κατά την έκφραση του Kaufmann 2001.

5. Βλ. ενδεικτικά Gauchet 1998. Για τον ίδιο προβληματισμό Rosanvallon 1998, 337-63.

ση αντιστοιχιών σε απλές κοινωνίες, χωρίς να προχωρήσει σε μια γενετική ή δομική θεωρία περί των αντιστοιχιών⁷, τώρα το πρόβλημα αφορά ακριβώς τη χωροχρονική διάσταση των αντιστοιχιών στις σύνθετες κοινωνίες. Εάν για τον Ντυρκάιμ ήταν αυτονόητη η σύνδεση και θεμελιωνόταν στην ιεροποίηση της ολικής κοινωνίας, δηλαδή στην προβολή της κοινωνίας εντός του ιερού προκειμένου να διασφαλιστούν η συνοχή και η διατήρησή της, χωρίς να δίνει ωστόσο ο ίδιος ο Ντυρκάιμ απαντήσεις για τους παράγοντες αυτής της σύνδεσης, τώρα το μείζον ζήτημα αφορά ακριβώς αυτούς τους παράγοντες. Το ίδιο ισχύει και για το φορμισμό του Ζίμμελ, είτε πρόκειται για το σχήμα της «πόρτας» και της «γέφυρας» ως γενικό σχήμα διαχωρισμού και συνένωσης ανθρώπων, είτε πρόκειται για το διαχωρισμό των σταθερών μορφών της κουλτούρας από την καθημερινή δραστηριότητα (Simmel 1988 [1911]). Η κοινωνιολογία της γνώσης και της κουλτούρας που αναπτύχθηκε κατά το μεσοπόλεμο στη Γερμανία συνέδεσε ιστορικά τα αναπαραστασιακά συστήματα με τη σύγχρονη, κοινωνική πραγματικότητα⁸. Σε τούτη τη γραμμή, η κοινωνιολογία της επιστημονικής γνώσης σχετικοποίησε την προηγούμενη σχεσιοποίηση και πρότεινε τη συμμετρική αντιμετώπιση όλων των αναπαραστασιακών συστημάτων⁹.

Πάντως, ανεξάρτητα από τις επιμέρους διαφοροποιήσεις των συλλογιστικών ή των επιμέρους επιχειρηματολογιών, όλες οι προτάσεις που διατυπώνονται κατά την ύστερη ψυχροπολεμική περίοδο και την πρώτη μετα-ψυχροπολεμική συγκλίνουν ως προς την αξιολόγηση του ρόλου της γνώσης και ειδικά αυτής που παράγουν οι κοινωνικές και ανθρωπιστικές επιστήμες¹⁰. Θεωρούν την επιστημονική γνώση, δηλαδή τις επιστημονικές κοινότητες, ως το μεσολαβητή πραγματικού και νοητικού, ως τη δύναμη που θα αποκαθάρει το δεύτερο από αυθαίρετα στερεότυπα ή αναπαραστάσεις που νομιμοποιούν την κυριαρχία ή εν πάση περιπτώσει αγκυλώνουν την επικοινωνία ή επιβάλλουν νέους ελέγχους και καθιστούν προβληματική τη συνύπαρξη. Το ρόλο βέβαια της γνώσης κάθε άλλο παρά υποβαθμίζουν ο θετικισμός και η μαρξιστική διαλεκτική, παρά τα διαφορετικά αξιολογικά τους θεμέλια (χρησιμότητα

6. Ο αποκλεισμός εμπεριέχεται στην αλλαγή της δυτικής πολιτικής στην ψυχροπολεμική σκακιέρα που σημειώνεται στο τέλος της δεκαετίας 1970 (Gauchet 2002, 1-26, 326-85). Ωστόσο, στην αλλαγή ιδεολογικής πλεύσης υπάρχει εξ αρχής μια αντίφαση, τα αποτελέσματα της οποίας θα εμφανιστούν μετά την κατάρρευση του αντιπάλου: η νέα πολιτική οικοδομείται υπό την ιδεολογική σκέψη των ανθρώπινων δικαιωμάτων, σε συνθήκες ωστόσο μαζικοποίησης, εργασιακής ανασφάλειας και κατάρρευσης του κοινωνικού κράτους. Η εξεταστικότητα, η οποία είναι η προϋπόθεση και το ζητούμενο της νέας ιδεολογίας, μένει χωρίς τις βάσεις που υποτίθεται ότι θα τη στηρίζαν.

7. Durkheim και Mauss 1903. Durkheim 1909. Βλ. επίσης Queré 1994.

8. Παρά τις διαφορές που υπάρχουν ανάμεσα στους διάφορους συγγραφείς, όλοι συγκλίνουν προς μια προσπάθεια ξεπεράσματος της πόλωσης αντικειμενισμού και υποκειμενισμού. Βλ. κυρίως Lukacs 1975 [1922], Manheim 1997 [1929], Scheler 1993 [1926]. Για τη γενικότερη περιγραφή των συνθηκών μέσα στις οποίες εμφανίζεται η κοινωνιολογία της γνώσης και της κουλτούρας βλ. Elias 1991.

9. Κυρίως Bloor 1976. Barnes 1974.

10. Αυτό ισχύει και για θεωρίες που εκ πρώτης όψεως καταγγέλλουν τους ελέγχους που προωθούνται στο όνομα της γνώσης περί ανθρώπου, όπως αυτή του Φουκό.

γνώσης και σύμπτωση γνώσης και οντολογίας στην επαναστατική πράξη, αντίστοιχα). Με τη διαφορά ότι η διαλεκτική, είτε ταυτισμένη με την «εργαλειακή» εφαρμογή της είτε με τη διαφυγή της στο νορματιβισμό προκειμένου να διασωθεί από τις πραξιακές της εκτροπές, βγήκε εκτός των μεταψυχροπολεμικών δρωμένων.

I Από την πόλωση στον τρίτο δρόμο

Αθροίσματα ατόμων και κοινωνικές τάξεις σε ένα μεταβαλλόμενο τοπίο. Για όλες τις εκδοχές του θετικισμού στις κοινωνικές επιστήμες, η αντιστοιχία κόσμου και νόησης παραμένει πρωτίστως λογικό θέμα και αφορά στη δημιουργία μιας καθαρής και αμόλυντης εννοιακής γλώσσας κατά τα πρότυπα της φυσικής επιστήμης¹¹. Στο πλαίσιο του θετικισμού της ύστερης ψυχροπολεμικής και της μεταψυχροπολεμικής περιόδου κυριαρχεί ο μεθοδολογικός ατομισμός, δηλαδή η μεθοδολογική στάση σύμφωνα με την οποία η μόνη έγκυρη εξήγηση θεωρείται αυτή που συγκροτείται στο επίπεδο του ατόμου και της συνένωσης ατομικών δράσεων. Ο θετικισμός δεν συνιστά όμως ένα ενιαίο θεωρητικό ρεύμα κατά τη διάρκεια της τελευταίας εικοσαετίας. Ταλαντεύεται μεταξύ μιας ατομιστικής ανθρωπολογίας και ενός μετριοπαθούς ατομισμού.

Η πρώτη τάση, μέσω κυρίως των θεωριών έλλογης δράσης, έλλογης επιλογής και ανταλλαγής, παρέμεινε σε μια σταθερή θέση, διεκδικώντας πάντα την οικουμενικότητα και το ρεαλισμό της αξιολογικής ορθολογικότητας στο όνομα της συνεπειοκρατίας¹², χωρίς να διαχωρίζει την αξιολογική από την εργαλειακή ορθολογικότητα. Η δεύτερη ακολουθεί μια πιο μετριοπαθή στάση που την οδηγεί σε μια συζήτηση για την προάσπιση του ατομισμού στο πλαίσιο της νέας —και καθαρά πολιτισμικής— αντίθεσης και, άρα, στην αναλυτική διάσταση των αξιολογικών κρίσεων¹³, ήτοι στο σχετικό διαχωρισμό εργαλειακής και αξιολογικής ορθολογικότητας. Αναγνωρίζοντας ωστόσο το άτομο —και το «σεβασμό του ατόμου»— ως την υπέρτατη αξία όλων των συγκαιρινών πολιτισμών προκειμένου να διαφοροποιηθεί από τον πολιτισμικό σχετικισμό, επανεισάγει τον ανθρωπολογικό ατομισμό¹⁴. Έτσι, σε μεθοδολογικό επίπεδο, τόσο η πρώτη όσο και η δεύτερη τάση, παραμένουν στην άποψη περί συνένωσης ατομικών δράσεων και, άρα, στα αθροίσματα ατόμων ως τη μόνη —έγκυρη επιστημονικά— συλλογική πραγματικότητα.

Η αναλυτική «διόρθωση» του μαρξισμού εισάγει την αποβλεπτικότητα των προσώπων, θέτοντας έτσι την ταξική συνείδηση υπό τους τρεις όρους της υποκειμενικότητας: την «αντίληψη του ταξικού περιεχομένου των γεγονότων μιας κατάστασης», τη γνώση των θεωριών για τις συνέπειες μιας δράσης και, τέλος, τις προτιμή-

11. Βλ. ενδεικτικά Boudon και Lazarsfeld 1965.

12. Βλ. Boudon 1998, 296.

13. Βλ. Boudon 1995. Βλ. επίσης Mesure 1998.

14. Boudon 2000, 337.

σεις, δηλαδή το βαθμό που οι συνέπειες αξιολογούνται ως επιθυμητές από ένα πρόσωπο¹⁵. Αυτό ωστόσο, αντί να εξωραΐζει τη θεωρία κοινωνικών τάξεων, τη διαλύει, διότι η μόνη οντολογική αλήθεια παραμένει το άτομο, ενώ οι τάξεις γίνονται αντιληπτές ως συνενώσεις ατόμων που υποτίθεται ότι γνωρίζουν τα κίνητρα και τις συνέπειες των δράσεών τους.

Αν εξαιρέσει κανείς την προσπάθεια αναλυτικής ανασυγκρότησης της μαρξιστικής θεωρίας —ως επίσης ενός «τρίτου δρόμου»— που προκύπτει από τη σύνθεσή της με τον μεθοδολογικό ατομικισμό και εντάσσεται στην ευρύτερη περιοχή του θετικισμού, το πρόβλημα στο μαρξισμό αφορά κυρίως τη συνείδηση και το διαχωρισμό γνώσης και ιδεολογίας, δηλαδή τη σχέση υποδομής και υπερδομής. Εδώ, ενώ η διαλεκτική αποτελεί τη μέθοδο σύνδεσης πραγματικού και νοητικού, οι απόψεις διαφέρουν από τον τρόπο που επιλέγεται να τεθεί το ζήτημα της κοινωνικής οντολογίας. Η δομική απάντηση (Althusser και Balibar 1968) προκρίνει την αντιστοιχία, ενώ άλλες απαντήσεις που εγγράφονται στη γραμμή Λούκατς προκρίνουν τη δομική ομολογία (κυρίως Goldmann 1959 και Williams 1977). Στην πρώτη περίπτωση και με δεδομένη την οντολογική σταθερότητα του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, η οποία υποτίθεται ότι άπαξ και διαπαντός αποτυπώθηκε και εννοιοποιήθηκε στο *Κεφάλαιο*, το βάρος δίνεται στην αποκάλυψη των μεταμορφώσεων της κυρίαρχης ιδεολογίας, και η μαρξιστική φιλοσοφία ανακηρύσσεται σε ύπατο κριτή του διαχωρισμού αλήθειας και ψεύδους (Althusser 1977). Στη δεύτερη περίπτωση αμφισβητείται η οντολογική σταθερότητα και προκρίνεται η άποψη της δομικής ομολογίας, δηλαδή του παράλληλου μετασχηματισμού κοινωνικής οντολογίας και σχημάτων σκέψης. Εδώ ουσιαστικά επισημαίνεται ο αύξων ρόλος του «διανοητικού προλεταριάτου», που δημιουργείται από την ανάπτυξη της κουλτούρας και της επικοινωνίας, στη διαδικασία διαμόρφωσης επαναστατικής συνείδησης. Οι «δομές αίσθησης» του Γουίλιαμς (1977) ουσιαστικά υπερθεματίζουν το ρόλο των φορέων της γνώσης —ή γενικότερα της κουλτούρας— και της διάχυσής της στο εσωτερικό της κοινωνίας μαζικής κατανάλωσης.

Πάντως, ανεξάρτητα από την υποκειμενική ή την αντικεμενική δραστηριοποίηση της διαλεκτικής, η κατάρρευση του θεσμικού οικοδομήματος που δημιουργήθηκε υπό την προβληματική της πάλης των τάξεων συνεχίζεται, χωρίς να βρίσκεται δραστηρικός τρόπος έστω και της επιβράδυνσης των ρυθμών κατεδάφισής του.

Εάν στο χώρο των υποκειμενικών τάσεων του μαρξισμού αρχίζει να τονίζεται ο ρόλος της διανόησης, και γενικότερα των νέων στρωμάτων που ζουν από και για την κουλτούρα και την επικοινωνία, στη διαλεκτική σύνδεση πραγματικού και νοητικού, δηλαδή η τροποποίηση της ταξινόμησης¹⁶ που θεμελιώνεται στη θεωρία αξίας-υπερξίας στο Πρώτο Βιβλίο του *Κεφαλαίου* διά της διεύρυνσης των ορίων της προς τη μεριά της διανόησης, οι ενδιάμεσες κριτικές τάσεις μεταμορφώνουν αυτήν την άποψη

15. Wright 1997, 382-7.

16. Με την έννοια του Bernstein 1989.

σε διελκυστίνδα. Σε τούτο το πλαίσιο παραχώρησης πρωτείου στη θεσμική περιογή που καλύπτει η γνώση του κοινωνικού ως προς την αντιστοιχία πραγματικού και νοητικού, ο ρόλος της πολιτικής ταλαντεύεται μεταξύ υποβάθμισης και εξαφάνισης και τούτο, παραδόξως, μέσα από την πολιτικοποίηση των πάντων.

Προς αναζήτηση τρίτου δρόμου

Αν εξαιρέσει κανείς τον αναλυτικό «μαρξισμό», τον οποίο εξετάσαμε συνοπτικά παραπάνω και για τον οποίο η αντιστοιχία κόσμου και νόησης παραμένει πρωτίστως λογικό θέμα και αφορά στη δημιουργία μιας καθαρής και αμόλυντης εννοιακής γλώσσας κατά τα πρότυπα της φυσικής επιστήμης, τα υπόλοιπα ρεύματα που δημιουργήθηκαν ανάμεσα στο θετικισμό και το μαρξισμό, ταλαντεύτηκαν μεταξύ του σχετικισμού και του επιστημονισμού, χωρίς ωστόσο να παύουν να υπερθεματίζουν το ρόλο της δικιάς τους συνεισφοράς στην αποκατάσταση των σχέσεων πραγματικού και νοητικού.

Η απαξίωση της πολιτικής οδηγεί στη διατύπωση αξιώσεων ισχύος στο όνομα της γνώσης, προσπάθεια η οποία ταυτίζεται με τη διατύπωση θεωριών —ουσιαστικά νέων φιλοσοφικών συστημάτων— που προσπαθούν να φανταστούν την ευτυχή έκβαση της ανθρώπινης περιπέτειας κατά τις αρχές του δικού τους δοκού. Συνολικά, η απαξίωση του πολιτικού διά της παραχώρησης πρωτείου στο βολονταρισμό των φορέων της γνώσης (είτε ο βολονταρισμός εδράζεται επί μιας φιλοσοφίας της απόβλεψης είτε επί μιας φιλοσοφίας της προδιάθεσης ως προς το είναι-μαζί-στον-κόσμο) οδηγεί τις ενδιαμέσες τάσεις των κοινωνικών επιστημών προς κοινωνικές θεωρίες που αλλάζουν άρδην —και εντελώς νομιναλιστικά— την κοινωνική οντολογία στο όνομα μιας πίστης: αυτής που συναρτά την αλλαγή του κόσμου με την αλλαγή των λέξεων με τις οποίες προσλαμβάνεται αυτός ο κόσμος.

Εδώ δεν θα μπω σε μια συζήτηση περί «μεθόδου ως συμπεριφοράς» και η οποία συμπυκνώνεται στην έννοια της αναστοχαστικότητας¹⁷. Θα περιοριστώ στην αδρή σκιαγράφιση κάποιων πολύ γενικών προϋποθέσεων του αιτήματος περί σύνδεσης της αναδιατυπωμένης κοινωνικής οντολογίας με τις κατηγορίες της σκέψης. Με άλλα λόγια, θα περιοριστώ στο να παρουσιάσω πώς ορισμένες ενδιαμέσες τάσεις οδηγούνται προς τις νέες τους θεωρίες, οι οποίες εκχωρούν στις ίδιες την αρμοδιότητα ορισμού του κοινωνικού κόσμου, έχοντας εν τω μεταξύ στηρίξει τούτη την αρμοδιότητα στην αναστοχαστικότητα. Το στήριγμα δηλαδή βρίσκεται στην άποψη ότι η όποια αναντιστοιχία δημιουργήθηκε μεταξύ πραγματικού και νοητικού οφείλεται σε προηγούμενες αδυναμίες του πνεύματος να κατασκευάσει συλλογικές οντότητες στη βάση της βιωματικής εμπειρίας των ανθρώπων. Δεν συμφωνώ με την προηγούμενη άποψη και στόχος μου είναι να εκθέσω τις αδυναμίες της. Θα προσπαθήσω να σκιαγραφήσω τη διαφωνία μου εξετάζοντας πώς προσλαμβάνουν κάποιες από τις

¹⁷17. Αυτό το θέμα το εξετάζω διεξοδικά σε υπό δημοσίευση μελέτη με τίτλο «Η αναστοχαστικότητα ως στρατηγική διάσπασης ταξινομητικών ορίων και τα όριά της» (Γεωργούλας 2003β).

συγκαιρινές κοινωνικές θεωρίες που δημιουργήθηκαν μεταξύ του θετικισμού και του μαρξισμού ή ως προέκταση του δομισμού και της υπερβατικής φαινομενολογίας, τις σχέσεις τους με τον κοινωνικό κόσμο και την πολιτική.

Οι περισσότερες από τις προαναφερθείσες τάσεις έλκουν την καταγωγή τους σε μια διάθεση και/ή πρόθεση ξεπεράσματος ή διπλής υπέρβασης τόσο παλιών αντιθέσεων ή πλασματικών διχοτομιών που από τη φιλοσοφική γνωσιοθεωρία μεταφέρονται διά της επιστημολογίας προς τις κοινωνικές επιστήμες κατά την πρώτη ψυχροπολεμική περίοδο (δηλαδή κατά το μεσοπόλεμο)¹⁸, όσο και μιας εξελικτικής φιλοσοφίας της ιστορίας, η οποία εμφανίζεται σε δύο εκδοχές που ταυτίζονται με τις δύο υπερδυνάμεις της δεύτερης ψυχροπολεμικής περιόδου (κομμουνισμός και εκσυγχρονισμός)¹⁹. Αυτή η προσπάθεια υπέρβασης ταυτίζεται μεθοδολογικά με το δομισμό και τη φαινομενολογία. Κατά τις δεκαετίες 1960-1970 σε τούτη τη βάση δημιουργούνται πολλές συνθέσεις με κοινή ιδεολογική και/ή επιστημολογική κατεύθυνση, καθώς όλες εμφανίζονται ως «τρίτος δρόμος». Για παράδειγμα, άλλοτε προτείνεται η σύνθεση διαλεκτικής και ερμηνευτικής ενάντια στο θετικισμό, άλλοτε προτείνεται η διπλή υπέρβαση δομισμού και φαινομενολογίας, ενώ παράλληλα η τελευταία, ως τρίτος δρόμος ανάμεσα σε ρεαλισμό και ιδεαλισμό, διαχέεται με γοργούς ρυθμούς στις κοινότητες των κοινωνικών επιστημόνων της Δυτικής Ευρώπης (μπολιασμένη με τον υπαρξισμό) και της Βόρειας Αμερικής (μπολιασμένη με τον ντόπιο πραγματισμό). Άλλοτε πάλι δραστηριοποιείται η βιτγκενσταϊνική κριτική στο θετικισμό, προκειμένου να ασκηθεί συνολικότερη κριτική στον εθνοκεντρισμό των κοινωνικών επιστημών. Είναι κυρίως από αυτές τις τάσεις που δημιουργούνται οι νέες συλλογικές οντότητες της τελευταίας εικοσαετίας. Παρά τις διαφορές τους, ο κοινός παρονομαστής είναι η απαξίωση των δύο εκδοχών της σύγχρονης πολιτικής ιδεολογίας, οι οποίες είχαν τον πυρήνα τους στο άτομο και στις κοινωνικές τάξεις και κατηγορήθηκαν ως μια νέα μεταφυσική. Οι κατήγοροι ωστόσο της πολιτικής ιδεολογίας και, κατ' επέκταση των πολιτικών κομμάτων, δημιουργούν ακόμη πιο ευφάνταστες υπερβατολογίες. Σε ό,τι ακολουθεί θα περιοριστώ στην εξέταση τριών κονστρουκτιβιστικών προτάσεων, οι οποίες εμφανίζουν επί σκηνής νέες συλλογικές οντότητες.

II

Ο τρίτος δρόμος των κονστρουκτιβισμών

Οι ταυτότητες του κοινωνικού κονστρουκτιβισμού

Η ιδέα της ταυτότητας προέρχεται κυρίως από το χώρο της φαινομενολογίας και είχε ήδη διαγράψει μια λαμπρή τροχιά στην πολιτισμική ανθρωπολογία της Βόρειας Αμερικής, ως κυρίως εθνικός χαρακτήρας ή προσωπικότητα βάσης, πριν διαχυθεί με

18. Latour 1996

19. Elias, 1997, 1: Εισαγωγή.

απίστευτους ρυθμούς στο σύνολο των κοινωνικών επιστημών κατά την τελευταία εικοσαετία. Η πρόωγη μεταπολεμική περίοδος χαρακτηρίζεται από το «θρίαμβο της υποκειμενικότητας», αλλά «οι εμμονές στην υποκειμενικότητα, οι προσπάθειες να δοθεί αξία στο υποκείμενο δεν καταλήγουν σε μια οχύρωση του εαυτού, αλλά στην αποδοχή μιας υπερβατικής πραγματικότητας που η ίδια είναι το υποκείμενο» (Bréhier 1950, 114). Η προηγούμενη παρατήρηση ισχύει εν πολλοίς και για τις τάσεις του υποκειμενισμού της τελευταίας εικοσαετίας, τάσεις που ανακήρυξαν τόσο τις διάφορες πειθαρχίες των κοινωνικών και ανθρωπιστικών επιστημών, όσο και την ταυτότητα γενικά, σε υπερβατικές πραγματικότητες. Εδώ δεν μπορώ να μπω σε μια συνολική παρουσίαση των διαφόρων αποχρώσεων που δημιουργούνται στο εσωτερικό αυτών των ρευμάτων που συνταράσσουν ακόμη τον κόσμο²⁰. Θα περιοριστώ σε μια συνοπτική παρουσίαση του βασικού σχήματος, το οποίο νομίζω ότι συναντάται σε όλα τα ρεύματα που αναγνωρίζουν τον εαυτό τους υπό τη σκέπη της ταυτότητας. Αυτό το σχήμα έχει δύο πλευρές: η πρώτη αφορά την κάθε «πειθαρχία» των ανθρωπιστικών και κοινωνικών επιστημών, η δεύτερη τον κοινωνικό κόσμο.

Αυτές οι τάσεις, ασκώντας κριτική στην κυριαρχία του λόγου (ουσιαστικά στον υποτιθέμενο ολοπαγή χαρακτήρα του ορθολογισμού) και προσάπτοντας στον τελευταίο εθνοκεντρισμό, αιτούνται την αυτονομία του πεδίου των ερμηνειών έκαστης πειθαρχίας. Έχοντας πάρει τη «γλωσσική στροφή» και δεχθεί την άποψη ότι ο κόσμος φτιάχνεται με τις λέξεις —ή εν πάση περιπτώσει ότι το νόημα βρίσκεται μέσα στις τελευταίες— επιχειρούν μέσα από την κειμενικοποίηση του κόσμου, όπως αυτή έχει συσσωρευτεί στην ιστορία της κάθε πειθαρχίας, τον υποτιθέμενο μετασχηματισμό του. Η κριτική ωστόσο στον υποτιθέμενο εθνοκεντρισμό τις οδηγεί σε έναν παλιό ιδεαλισμό, καθώς αναγορεύουν έκαστη πειθαρχία σε υπερβατική υποκειμενικότητα. Από την άλλη αναγορεύουν σε υπερβατικές υποκειμενικότητες τις ομάδες του κοινωνικού κόσμου, οι οποίες κατασκευάζονται με τα πλέον ετερόκλητα κριτήρια: φύλο, εθνότητα, χρώμα, επάγγελμα, ερωτικές προτιμήσεις, τόπο, εθνικότητα, θρησκεία, αισθητική, ηλικία, μειονέκτημα, κλπ²¹. Αυτό διότι δεν μπορούν να θεμελιώσουν πουθενά (πλην ίσως επί του σώματος ή της «σωματοπραγματικότητας» [corporeality]²²) τις συλλογικές οντότητες —ή καλύτερα τα συλλογικά πρόσωπα— που κατασκευάζουν με τα προηγούμενα κριτήρια και τις συνδέουν άμεσα με την αναφορικότητα, δηλαδή με τις διάφορες αρνητικές σημασίες ή αναπαραστάσεις που ενδημούν στο χώρο των πολιτισμικών σχημάτων ή σχημάτων σκέψης. Με αυτόν τον τρόπο ουσιοποιούν την κάθε κατασκευασμένη ομάδα και, προκειμένου να αποκαταστήσουν τις βλάβες που προκάλεσε ο ολοπαγής ορθολογισμός, ταυτίζουν την αυτοα-

20. Για την παρουσίαση ενός μέρους του φάσματος βλ. Aronowitz 1992. Για μια συνοπτική και κριτική παρουσίαση ορισμένων αποτελεσμάτων της «πολιτικής των ταυτοτήτων» στις ΗΠΑ βλ. Brubaker 2001.

21. Ας σημειωθεί η συμμετρία που υπάρχει μεταξύ αυτών των τάσεων και του μεθοδολογικού ατομισμού ως προς τις «συλλογικές οντότητες», χωρίς πάντως να παραγνωρίζεται και η κύρια διαφορά: εδώ η υπερβατική υποκειμενικότητα έλκει το πνεύμα προς αυτήν, εκεί ο ατομικός υπολογισμός ωθεί προς συνενώσεις.

22. Βλ. Schatski και Natter 1996, 5-14.

ναφορικότητα της πειθαρχίας τους με την αναφορικότητα της ομάδας. Έτσι εκχωρούν ως αρμοδιότητα στον εαυτό τους την αποκάλυψη των αυθαιρέτων επί των οποίων κατασκευάζεται η κυριαρχία και τροποποιούν την πολιτική, καθώς εμφανίζονται ως οι εκπρόσωποι των ομάδων²³.

Εδώ φαίνεται να είναι ιδιαίτερα επίκαιρος ο τρόπος που ο Λούκατς αντιμετωπίζει τη φαινομενολογία. Από τη στιγμή που το κάθε τι —ακόμα και οι φανταστικές οντότητες όπως ο διάβολος— μπορεί να μελετηθεί διά της αναφορικότητάς του, βάζοντας κανείς προσωρινά σε παρένθεση το πρόβλημα της ύπαρξής του, τότε «όταν η φαινομενολογική ανάλυση του διαβόλου τελειώσει, δεν μας μένει παρά να σβήσουμε την παρένθεση και να ο διάβολος ξεπροβάλλει μπροστά μας» (Lukacs 1982, 16). Ακριβώς το ίδιο ισχύει και για τις οντότητες που τοποθετήθηκαν υπό τη σκέπη του όρου ταυτότητα, αλλά και τη σύνδεσή τους με τις διάφορες πειθαρχίες της κοινωνικής επιστήμης. Κι εδώ η παρένθεση σβήνει και η δίνη της αυτο-αναφορικότητας και της αναφορικότητας βυθίζει αυτές τις τάσεις στην άβυσσο μιας ουσιοκρατίας της ταυτότητας και την πολιτική σε κατακερματισμένα προ-νεωτερικά μορφώματα και, τούτο, σε πλανητικό πλέον επίπεδο. Έτσι ωστόσο γίνεται φανερό ότι η όποια προσπάθεια παραγωγίζει τις συνθήκες, τις σχέσεις και τους θεσμούς που την κατέστησαν δυνατή και κατασκευάζει συλλογικές οντότητες· κλεισμένη στην αναφορικότητα των σημασιολογικών συστημάτων, ανατρέπει τους στόχους που θέτει προγραμματικά. Στην προκειμένη περίπτωση, την εύρεση ενός τρίτου δρόμου προκειμένου να ξεπεραστεί η ψυχοπολεμική πόλωση, προϋπόθεση της οποίας θεωρήθηκε η αυτονομία της γνώσης. Έτσι, όταν έσβησε η παρένθεση, έμειναν οι ταυτότητες ως πραγματικές υποστάσεις να ερίζουν αυτονομημένες από την υποτιθέμενη αυτόνομη διάνοηση που παρακολουθεί αμήχανη πλέον την αρένα των ανεξέλεγκτων συγκρούσεων. Εδώ, ένα πρόβλημα της Βόρειας Αμερικής μετατρέπεται σε πρόβλημα ολόκληρου του πλανήτη.

Τα κοινωνικά πεδία του δομικού κονστρουκτιβισμού

Σχεδόν παράλληλα δημιουργείται το πρόγραμμα σύνδεσης δομισμού και φαινομενολογίας, γνωστό με το όνομα δομικός κονστρουκτιβισμός. Κι αυτό το πρόγραμμα, το οποίο στηρίζεται στην επιστημολογία Μπασελάο περί επιστημονικής ρήξης και διπλής υπέρβασης των επιστημολογικών ζευγμάτων, περνά μέσα από διάφορες φάσεις και πάντως όχι γραμμικά. Κατά την πρώτη φάση, τη δεκαετία 1960, της οποίας τα οντολογικά θεμέλια είναι οι κοινωνικές τάξεις σε μια σύνθετη —μαρξοβεμπεριανή— εκδοχή, το κύριο βάρος δίνεται στη μελέτη της κουλτούρας με επίκεντρο τη νέα μεσαία τάξη που δημιουργείται από την επέκταση της εκπαίδευσης και της πολιτισμικής βιομηχανίας, αλλά και τους τρόπους κοινωνικής αναπαραγωγής και μετασχηματι-

23. Είναι ενδεικτικός ο αναστοχασμός στον οποίο υποβάλλουν την τροχιά τους δύο πρώην μαρξιστές ακαδημαϊκοί, ένας ομοφυλόφιλος άνδρας και μια γυναίκα, προκειμένου να δείξουν την καταπίεση που ένιωθαν στο χώρο του μαρξισμού και να αιτιολογήσουν έτσι τη στρόφη τους προς το «μεταμοντερνισμό»· βλ. σχετικά Seidman και Nicholson 1995.

σμού της κυρίαρχης ιδεολογίας²⁴. Σε μια προσπάθεια διεύρυνσης του υλισμού, δημιουργούνται οι έννοιες του *habitus* και του πολιτισμικού κεφαλαίου. Αφού η φαινομενολογική προέλευση έννοια του *habitus*, ως «σταθερών συστημάτων προδιαθέσεων των φορέων» ή ως ταυτόχρονα «δομημένων και δομωσών δομών», σφυρηλατείται μέσα από τη μελέτη παραδοσιακών κοινωνιών, στη συνέχεια η χρήση της γενικεύεται²⁵. Η σχεσιακή έννοια του πολιτισμικού κεφαλαίου δημιουργείται προκειμένου να διερευνηθεί η κοινωνική αναπαραγωγή και να καταδειχτεί, σε αντίθεση με τη θεωρούμενη ως μηχανιστική θεωρία αντιστοιχίας του Αλτουσέρ, ότι αυτή η αναπαραγωγή οφείλεται στη νομιμοποίηση της κυρίαρχης ιδεολογίας από τους εκπαιδευτικούς θεσμούς. Εδώ ακριβώς δραστηριοποιείται η θεωρία ταξινομήσεων του Ντυρκάιμ, προκειμένου να καταδειχτεί ότι οι κοινωνικές κατατάξεις μετασχηματίζονται από τους εκπαιδευτικούς θεσμούς, χάρη στην αυτονομία των τελευταίων, σε συμβολικές κατατάξεις αποκρύπτοντας ταυτόχρονα τη σχέση δύναμης που τις στηρίζει. Συνεπώς, οι σχέσεις μεταξύ κοινωνικού και νοητικού είναι σχέσεις δομικής ομολογίας²⁶. Το ίδιο σχήμα, πριν εγκαταλειφθεί η κοινωνική οντολογία που το στηρίζει, χρησιμοποιείται για την ανάλυση του κοινωνικού χώρου συνολικά (Bourdieu 1979).

Αφού οριστικοποιηθεί η «γλωσσική στροφή» και προταθεί ότι οι τάξεις είναι κατασκευές που έχουν διαμορφώσει μια ελλιπή αντίληψη του κοινωνικού κόσμου και της πολιτικής²⁷, η προοπτική της κριτικής της κυριαρχίας εντάσσεται σε μια νέα θεωρία, σε αυτήν των «κοινωνικών πεδίων». Αυτή η επεξεργασία καταλήγει σε ένα φιλοσοφικό σύστημα, δηλαδή σε μία νέα κοινωνική οντολογία και γνωσιοθεωρία, ενώ ταυτόχρονα αρχίζει να διατυπώνεται και το αίτημα περί αυτονομίας των τελευταίων²⁸. Σε γενικές γραμμές πρόκειται για τη μετάθεση της προηγούμενης θεωρίας, μετά την ταξική της αποκάθαρση, στους «μικρόκοσμους», οι οποίοι παράγουν τις νοητικές κατηγορίες διά των οποίων η κοινωνία σκέφτεται τον εαυτό της. Εδώ, προκειμένου να κατασκευαστούν τα «πεδία», τίθενται ορισμένα κριτήρια που αφορούν περισσότερο το πώς θα έπρεπε να ιδωθούν αυτοί οι «μικρόκοσμοι» που κατοικούνται από τις ελίτ. Τα κριτήρια προκύπτουν μέσα από μια σειρά αντιθέσεων, δάνειο πάλι από τις αντιδιαλεκτικές αντινομίες του δομισμού, που —υποτίθεται πως— δημιουργούνται γύρω από τον επιμερισμό ενός «ειδολογικού κεφαλαίου» (νέοι-κατεστημένοι, κυρίαρχοι-κυριαρχούμενοι, αιρετικοί ή ετεροδόξοι-ορθόδοξοι) και που οδηγεί στη διατύπωση μιας πολεμικής πρότασης, αλλά τώρα σε ένα εντελώς διαφο-

24. Ένα πρώτο σχέδιασμα της νέας θεωρίας των τάξεων παρουσιάζεται στο Bourdieu 1966. Οι κυριότεροι σταθμοί, Bourdieu και Passeron 1964, 1970.

25. Βλ. κυρίως Bourdieu 1972. Οι αντιρρήσεις για την ισχύ της έννοιας, ακόμη και σε «παραδοσιακές» κοινωνίες, είναι πάρα πολλές και δεν προέρχονται μόνο από αντίπαλους του δομικού κονστρουκτιβισμού. Βλ. ενδεικτικά Vernier 2001, 331-332.

26. Βλ. κυρίως Bourdieu και Boltanski 1975.

27. Αντίστοιχα, Bourdieu 1982 και 1984.

28. Ας σημειωθούν οι αναλογίες των αιτημάτων περί αυτονομίας των «πεδίων», περί «αυτο-αναφορικότητας» της «γλωσσικής στροφής» και περί «αναστοχαστικότητας» του φιλοσοφικού ιδεαλισμού.

ρετικό οντολογικό υπόβαθρο. Ωστόσο, τα «ειδολογικά κεφάλαια» που προκύπτουν από τη σύγχρονη διαφοροποίηση είναι άπειρα σε εθνικό επίπεδο, πόσο μάλλον σε διεθνές. Για παράδειγμα, το «φιλολογικό πεδίο» βρίσκεται μέσα στο «πεδίο» των ανθρωπιστικών επιστημών και μέσα στο ευρύτερο επιστημονικό, ενώ μέσα του ενυπάρχουν αυτά των επιμέρους γλώσσών, των λογοτεχνιών, της γλωσσολογίας, κλπ., και τα οποία υπάρχουν σε έκαστη από τις διάφορες κρατικές οντότητες. Ακόμη κι αν υποθέσουμε ότι τα αποτελέσματα της δράσης όλων των προηγούμενων πεδίων είναι κοινά παγκοσμίως —που δεν είναι— η «φρακταλοποίηση» του κοινωνικού κόσμου που επιβάλλει η θεωρία, καθώς προϋποθέτει ότι η ίδια δομή υπάρχει σε όλους τους σχηματισμούς αυτού του πλέγματος, δεν έχει καμία σχέση με την πραγματικότητα ή, καλύτερα, κατακερματίζει σε τέτοιο βαθμό τη διαχείρισή της, ώστε καθίσταται αδύνατη η όποια ενιαία, συναφής και πολεμική ταυτόχρονα, πρόσληψή της. Αντίθετα, πρόκειται για μια κατασκευή η οποία φιλοδοξεί να επιβάλει την πρόσληψη της πραγματικότητας σύμφωνα με τις δικές της αρχές. Οι νέες συλλογικές οντότητες θα γίνουν πραγματικότητα, εάν οι φορείς τους το πιστέψουν.

Επιπλέον, τα προηγούμενα συνοδεύονται και από μία πιο άμεσα πολιτική πρόταση. Ως αυτοί που προκαλούν το μετασχηματισμό των κατηγοριών σκέψης και κατά συνέπεια την αλλαγή του κοινωνικού κόσμου, θεωρούνται οι «αιρετικοί» των «πεδίων»²⁹ και αυτοί που κάνουν «πραγματική τέχνη, επιστήμη, κ.λπ.» είναι αυτοί που κάνουν «τέχνη για την τέχνη, επιστήμη για την επιστήμη, κ.λπ.» κι όχι στρατευμένη στο πλευρό της μιας ή της άλλης κοινωνικής τάξης³⁰. Επομένως οφείλουν να διεκδικήσουν την αυτονομία τους προκειμένου η ιεραρχία τους να εξαρτάται από τα μέλη του «πεδίου» κι όχι από παράγοντες εκτός «πεδίου». Η κατάκτηση της αυτονομίας θα παράσχει τη δυνατότητα ώστε να επιβάλουν τις δικές τους αρχές θέασης, οι οποίες υποτίθεται πως στηρίζονται στη γνώση, και τούτο θα συμβάλει στην πραγματική αλλαγή του κοινωνικού κόσμου³¹. Σε κάθε περίπτωση, πρόκειται για μικρο-χώρους που προκύπτουν από τη σύγχρονη διαφοροποίηση: το κύριο χαρακτηριστικό τους είναι η κατοχή μεγάλου όγκου «συμβολικού κεφαλαίου», κάτι που τους διαφοροποιεί από τους «κοινούς θνητούς», αλλά και από τις οικονομικές ελίτ. Μέσα από την προηγούμενη όπτική, εκείνοι που θα υποκαταστήσουν τις σχέσεις μεταξύ κοινωνικών δομών (δηλαδή πραγματικότητας) και νοητικών δομών (δηλαδή συνείδησης της πραγματικότητας), μεταξύ κοινωνικών κατηγοριών και κατηγοριών της σκέψης, είναι οι «αιρετικοί», εφόσον βέβαια συνειδητοποιήσουν τα αποτελέσματα της θεωρίας πεδίων, δηλαδή τον ιστορικό τους ρόλο που είναι προδιαγραμμένος στα *habitus* και στις θέσεις τους.

Εδώ ωστόσο από το κνήγι της πολιτικής ιδεολογίας, είτε αυτής που είχε στο επίκεντρό της το άτομο είτε κυρίως αυτής που είχε τις κοινωνικές τάξεις, ως τρόπον

29. Πάντως τα πραγματολογικά δεδομένα του Κόλινς (Collins 1998) διαψεύδουν αυτήν την άποψη.

30. Κυρίως Bourdieu 1992.

31. Είναι το μοτίβο το οποίο διαπερνά το τελευταίο βιβλίο του Bourdieu 2002.

τινά νέας μεταφυσικής, προκύπτει μια νέα υπερβατολογία που δεν διαφέρει και πολύ από τις προηγούμενες που εξετάσαμε με πιο συνοπτικό τρόπο. Αφού η επιστήμη ανακηρυχθεί σε «συλλογική συνείδηση» και τα πεδία σε διαχειριστές της «υπερβατικής αλήθειας»³², δεν μένει στους κατόχους συμβολικού κεφαλαίου, δηλαδή στους επαΐοντες, παρά να γίνουν οι διαχειριστές του θεσμού που εκφράζει την «ψυχή» της κοινωνίας, δηλαδή του κράτους, προκειμένου να ορίσουν κατά βούληση, δηλαδή στο όνομα της αλήθειας, τα ονόματα και τις λειτουργίες του σώματος, δηλαδή την κοινωνία³³.

Οι «κοινοί κόσμοι» του νεο-πραγματισμού

Εάν στην προηγούμενη περίπτωση η υπερβατολογία της γνώσης οδήγησε σε μετασηματισμούς της κοινωνικής οντολογίας, ο νεο-πραγματισμός ταυτίζει πλήρως τις τρεις διαστάσεις —την ηθική, τη γνωσιολογική και την οντολογική—, προκειμένου να κατασκευάσει ένα καινούργιο σύστημα μέσα στο οποίο επιχειρεί να συμφιλώσει πρόσωπα και πράγματα, τα οποία υποτίθεται ότι έφεραν σε αντίθεση οι κυρίαρχες φιλοσοφίες του σύγχρονου κόσμου³⁴.

Νομίζω ότι αξίζει ο κόπος να παρατεθούν οι λέξεις με τις οποίες ανοίγει αυτό το πρόγραμμα: «Οι αναγνώστες αυτού του βιβλίου θα νοιώσουν πιθανόν κάποια ενόχληση μη συναντώντας στις σελίδες που ακολουθούν τα όντα με τα οποία είναι εξοικειωμένοι. Καθόλου ομάδες, κοινωνικές τάξεις, εργάτες, στελέχη, νέους, γυναίκες, ψηφοφόρους, κλπ., στα οποία μας συνήθισαν οι κοινωνικές επιστήμες [...] Καθόλου επίσης εκείνα τα χωρίς ποιότητες πρόσωπα που η οικονομία ονομάζει άτομα [...] Καθόλου ακόμη από αυτά τα συλλογικά πρόσωπα [...] που οι πιο λογοτεχνικές μορφές της κοινωνιολογίας, ιστορίας και ανθρωπολογίας μεταφέρουν στο χώρο της επιστημονικής γνώσης [...] Φτωχό σε ομάδες, άτομα ή συλλογικά πρόσωπα, τούτο το βιβλίο πλημμυρίζει από μια πολλαπλότητα άλλων όντων, άλλοτε ανθρωπίνων όντων άλλοτε πραγμάτων, τα οποία ποτέ δεν εμφανίζονται χωρίς ταυτόχρονα να χαρακτηριστεί η κατάσταση μέσα στην οποία παρεμβαίνουν. Είναι η σχέση ανάμεσα σε καταστάσεις- πρόσωπα και σε καταστάσεις- πράγματα [...] που αποτελεί το αντικείμενο αυτού του βιβλίου» (Boltanski και Thévenot 1991, 11).

Για ποιους ωστόσο λόγους κρίνεται απαραίτητη η αλλαγή της κοινωνικής οντολογίας; Οι λόγοι είναι τόσο γνωσιοθεωρητικοί όσο και ηθικοί, επίπεδα τα οποία εξάλλου είναι πλήρως εναγκαλισμένα σε τούτη την τάση (Latour 2000 [1991], 87-148). Για την ακρίβεια είναι η αρχή της αναστοχαστικότητας, η οποία οδηγείται από την αντι-αντισχετικιστική εκδοχή του «ισχυρού προγράμματος»³⁵ σε μια πιο πραγματιστική. Εάν οι υποστηρικτές του «ισχυρού προγράμματος» περιορίζονταν στο να δημιουργήσουν συμμετρία ανάμεσα στις διάφορες μορφές γνώσης, εδώ η συμμετρία δημιουργείται ανάμεσα στον κοινωνικό κόσμο και την επιστήμη διά των

32. Bourdieu 2002, 164.

33. Bourdieu 1997, 283-8 και κυρίως 288.

34. Βλ. κυρίως Latour 1991, 2000. Boltanski και Thévenot 1991.

35. Βλ. κυρίως Bloor 1976. Barnes 1974.

αντικειμένων που παράγει η τελευταία και διαχέονται στον κοινωνικό κόσμο. Συνεπώς, υιοθετείται μια αρχή αναστοχαστικότητας που θυμίζει τη «διττή ερμηνευτική»³⁶, αλλά παραχωρεί ακόμη περισσότερη δύναμη στην επιστήμη και το ρόλο της. Τούτη η αρχή εφαρμόζεται τόσο στο επίπεδο της επιστήμης όσο και στο επίπεδο του προσώπου (Boltanski και Thévenot 1991).

Η επιστήμη βρίσκεται παρούσα σε κάθε στιγμή του κοινωνικού βίου, είτε με τη μορφή πραγμάτων είτε με τη μορφή σχημάτων σκέψης. Εφόσον ο κοινωνικός κόσμος χρησιμοποιεί την επιστήμη, προκειμένου να κατανοήσει και να βελτιώσει τις συνθήκες του βίου του, η επιστήμη οφείλει να αναστοχαστεί επί του εαυτού της, δηλαδή επί όσων οντοτήτων —πραγμάτων και ιδεών— δημιούργησε και βρίσκονται μέσα στον πρώτο ως οιονεί αντικείμενα – οιονεί υποκειμένα. Εφόσον λοιπόν ο κοινωνικός κόσμος σκέφτεται τον εαυτό του διά των σχημάτων που του παραχωρεί η κοινωνική επιστήμη, η τελευταία, αναστοχασζόμενη επί του ρόλου της, οφείλει να το κατανοήσει προκειμένου να αποκλείσει τον κριτικισμό που οδηγεί σε διενέξεις και να υποδείξει όλες τις ειρηνικές διαδικασίες δικαιολόγησης. Ακριβώς η ίδια διαδικασία αναστοχασμού εφαρμόζεται και στο επίπεδο του προσώπου και των διαπροσωπικών σχέσεων. Καθότι οι διαδικασίες δικαιολόγησης ορίζονται από τον αναστοχασμό των διαθέσιμων στο πρόσωπο πληροφοριών τη στιγμή που κάτι πάει στραβά σε μια διαντίδραση, το πρόσωπο αντιμετωπίζει την κατάσταση με όλες τις παρελθούσες αναφορές που έχει σωρευμένες στη μνήμη του και θεωρεί προσήκουσες στην αντιμετώπιση της τωρινής κατάστασης. Σ' αυτό ακριβώς το σημείο γίνεται η σύνδεση της γνωσιοθεωρίας με την ηθική.

Αρχίζοντας από την παρατήρηση των καθημερινών διενέξεων ανάμεσα στα πρόσωπα —και στις οποίες διενέξεις πάντα συμπεριλαμβάνονται και πράγματα— (Boltanski 1990), διαπιστώνεται ότι αυτές επιλύονται κατά κανόνα μέσα από διαδικασίες αιτιολογήσεων που ακολουθούν κανόνες αποδεκτικότητας. Από εδώ εισερχόμαστε σε μια ηθική θεωρία, καθώς οι κανόνες αποδεκτικότητας συνδέονται με τις κλίμακες ισοδυναμιών που υπάρχουν ανάμεσα στα πρόσωπα και οι τελευταίες με ειδικότερες αξιολογικές κλίμακες (worth, grandeurs) που αντιστοιχούν σε καθεστώτα ισοδυναμιών, τις «πολιτείες» (cités) (Boltanski και Thévenot 1991, 1999). Στο σημείο αυτό γίνεται η σύνδεση με μια νέα κοινωνική οντολογία.

Στη βάση και ως προέκταση της αυγουστίνειας έννοιας, η πολιτεία ορίζεται από έξι καταστατικά στοιχεία: την αρχή της κοινής ανθρωπότητας, την αρχή της ανομοιότητας, την κοινή αξιοπρέπεια, την κλίμακα των αξιών, τη μορφή επένδυσης και το κοινό αγαθό. Από τον συνδυασμό των προηγούμενων αρχών και της σχετικής τους συνεισφοράς στον εκάστοτε συνδυασμό, προκύπτουν πέντε πολιτείες: αυτή της έμπνευσης, η οικιακή, αυτή της γνώμης, η πολιτική (civique) και η βιομηχανική. Έκα-

36. Giddens 1990, 1991. Εδώ δεν θα μπω σε συζήτηση, αλλά θα περιοριστώ να σημειώσω ότι ο νεοπραγματισμός αντιμετωπίζει συνολικά την επιστήμη (βλ. ένδεικτικά Latour 2001), ενώ ο Γκίντενς, πιο κοινά στον Χάμπερμας, περιορίζεται στις σχέσεις κοινωνικής επιστήμης και σύγχρονου κόσμου.

στη από τις προηγούμενες έχει τη δικιά της αξιολογική κλίμακα. Έτσι η κάθε αιτιολόγηση που προκύπτει, συγκροτείται αναφορικά με την τελευταία. Έχοντας κατασκευαστεί οι υπερβατικές πολιτείες, στις οποίες αναφέρεται η κάθε δικαιολόγηση, δηλαδή μέσα από τη δραστηριοποίηση σχημάτων σκέψης και γνώσεων που παρήγαγαν η πολιτική φιλοσοφία και οι κοινωνικές επιστήμες, μένει η κατασκευή του κοινωνικού κόσμου στη βάση των προηγούμενων αρχών.

Ο κοινωνικός κόσμος διαιρείται σε επτά μεγάλες περιοχές. Αυτές οι νέες συλλογικές οντότητες, οι «κοινοί κόσμοι» που αντιστοιχούν στις έξι «πολιτείες» με την προσθήκη του «αγοραίου κόσμου» (*marchand*), έχουν τις δικές τους αξιολογικές κλίμακες, τόσο ως προς την αξιολογική κατάταξη των προσώπων σε σχέση με τη θέση τους όσο και ως προς την αξιολογική κατάταξη των σχέσεων προσώπων και πραγμάτων, αναφορικά με τις οποίες διατυπώνεται ο εκάστοτε κριτικισμός και επιτελείται η δικαιολόγηση. Εφόσον λοιπόν η απαρχή των διενέξεων βρίσκεται στη διατάραξη της ευταξίας που δημιουργείται από την παραβίαση των εν ισχύ σε κάθε καθεστώς αξιολόγησης ισοδυναμιών, η κοινωνική επιστήμη προσφέρει μέγα έργο στους ανθρώπους δίνοντάς τους τα εφόδια να επεξεργάζονται στιγμιαία την επιχειρηματολογία αναφορικά με το αξιολογικό πλαίσιο έκαστου κοινού κόσμου, δηλαδή προσφέρει τη δυνατότητα ενός συναινετικού σχεδιασμού του κόσμου.

Εδώ και χωρίς να εισαγάγω τη έννοια των πολλαπλών χρόνων, δεν μπορώ να μην παρατηρήσω ότι η νεο-πραγματιστική εκδοχή της κοινωνικής επιστήμης, η οποία αντιλαμβάνεται τον εαυτό της ως πολιτική κοινωνιολογία, ξεχνά εντελώς την ιστορία της πολιτικής και ειδικά αυτήν της σύγχρονης δημοκρατίας. Παίρνοντας τον αντίθετο δρόμο από την υπερβατολογία του κανόνα και θεωρώντας ότι η κλασική αντίθεση φύσης και κοινωνίας θα ξεπεραστεί μόνο μέσα από μια συμμετρική ανθρωπολογία³⁷, δημιούργησε συλλογικές οντότητες που είναι ιδιαίτερα προβληματικές και, τελικώς, καθόλου εμμενείς. Πρόκειται δηλαδή για μεταφυσικές οντότητες που εμπεριέχουν δύο επίπεδα: το πρώτο περιλαμβάνει τα πραγματικά όντα, πρόσωπα και πράγματα, ενώ το δεύτερο τις αξιολογικές ισοδυναμίες που επιτρέπουν την υπέρβαση των μερικότητων του πρώτου επιπέδου.

Ας υποθέσουμε ότι όλοι οι άνθρωποι εσωτερικεύουν ως διά μαγείας το νέο σχήμα και ξεχνούν την πολιτική ιστορία — κόμματα και ιδεολογία. Αυτό σημαίνει ότι αυτόματα θα επιλυθούν και τα προβλήματα, θεωρητικά και μεθοδολογικά, της εκμετάλλευσης, της κυριαρχίας και της άρσης τους, αντίστοιχα; Επιπλέον, τι γίνεται με τα παγιωμένα συμφέροντα; Είναι τόσο αφελή και καλοπροαίρετα που θα υποκύψουν εύπιστα στη γοητεία της νέας πρότασης; Πόσο μάλλον όταν αγνοείται ουσιαστικά η σχέση της αξιολογικής κλίμακας με τις σχέσεις εξουσίας που συγκροτούνται στο πρώτο επίπεδο. Ας υπενθυμίσω ότι και ο λειτουργισμός, από τον Ντυρκάιμ και τον Αλμπράκ έως και τον Πάρσονς, θεμελιώνει την αξιολογική του θεωρία διαστρωμάτωσης στην ικανότητα, τη χρησιμότητα, το μέγεθος της προσφοράς του κάθε επαγ-

37. Βλ. Latour 1991, 1999, 2000.

γέλυτος, κλπ., αδυνατώντας ωστόσο να δείξει πώς αυτές οι ιδιότητες ορίζονται έξω από τις σχέσεις εξουσίας. Αντίθετα, ο λειτουργικός εξελικτισμός εκλάμβανε αυτές τις ιδιότητες ως δεδομένες και σε τούτη ακριβώς την παραδοχή στηρίχθηκε η κριτική που του ασκήθηκε: ότι δηλαδή πρόκειται για εθνοκεντρισμό, καθώς οι αξίες των κυρίαρχων τάξεων επιβάλλονται ως αξίες ολόκληρου του κοινωνικού κόσμου³⁸. Η παραχώρηση ακόμα περισσότερων αρμοδιοτήτων στην κοινωνική επιστήμη δεν φαίνεται να μπορεί να λύσει το προηγούμενο πρόβλημα.

Αυτό εξάλλου φαίνεται να προκύπτει και από μία εξαιρετικά εμβριθή ανάλυση της μετατόπισης του καπιταλισμού υπό το πρίσμα του νεο-πραγματισμού³⁹. Εδώ, πέρα από την επιστροφή παλιών συλλογικών οντοτήτων στην ανάλυση (κυρίως της αστικής τάξης και των στελεχών) και την —ακόμη μια φορά— ανάδειξη των αλληλεξαρτήσεών τους με τις κοινωνικές και ανθρωπιστικές επιστήμες, το πολιτικό πρόβλημα της μετατόπισης —των σχέσεων εξουσίας— μένει αναπάντητο. Ή μάλλον απαντάται κατά το ήμισυ. Η ανάλυση ενώ δείχνει ότι ο μετασχηματισμός του καπιταλισμού οφείλεται στη δυνατότητά του να ενσωματώνει την κριτική⁴⁰, η οποία σημειωτέον ήταν η κριτική των ανερχόμενων μεσαίων στρωμάτων των δεκαετιών 1960 και 1970, αδυνατεί εντούτοις να ξεφύγει από τούτη την ιδιαίτερη συνάρθρωση της «πολιτισμικής αστικής τάξης» και των κοινωνικών επιστημών· έτσι ο νεο-πραγματισμός περιορίζει την εμπλοκή του στη διατύπωση μιας νέας κριτικής από τις τελευταίες, προκειμένου να ξεπεραστούν οι νέες ανισότητες και αδικίες. Μήπως το «πνεύμα» της κριτικής έχει και κοινωνικό «σώμα» που δεν είναι άλλο από την «πολιτισμική αστική τάξη»; Ολόκληρη η απάντηση πιθανόν θα δινόταν από την ανάλυση των λόγων και των διαδικασιών απαξίωσης της πολιτικής ιδεολογίας, των ταξικών κομμάτων και γενικότερα της πολιτικής.

Αντί συμπεράσματος

Ο θετικισμός και η μαρξιστική διαλεκτική αποτέλεσαν, κατά τη μακρά περίοδο του ψυχρού πολέμου, τις μεθοδολογικές βάσεις πάνω στις οποίες στηρίχτηκαν κοινωνικές θεωρίες διαφορετικής αξιολογικής θεμελίωσης και διαφορετικού προσανατολι-

38. Βλ. την κλασική κριτική του Gouldner 1970.

39. Boltanski και Chiapello 1999.

40. Για παράδειγμα, όπως δείχνουν οι συγγραφείς (Boltanski και Chiapello 1999, *passim*), η μετατόπιση του καπιταλισμού ως «σώματος» οφείλει πολλά στην ενσωμάτωση της κριτικής ως «πνεύματος». Έτσι, η μετατόπιση της κριτικής από την υπεραξία στον αυταρχισμό των ιεραρχικών σχέσεων ή η κριτική στη μαζικοποίηση και η λατρεία της ατομικής αυθεντικότητας χρησιμοποιήθηκαν από τον καπιταλισμό προκειμένου να αλλάξει το «σώμα» του: εν προκειμένου στη δικτυακή του οργάνωση επί διαπροσωπικών σχέσεων. Ακόμη και η στάση των διανοουμένων απέναντι στο χρήμα, η οποία στηριζόταν στην αυθεντικότητα και «την περιφρόνηση του χρήματος», άλλαξε από το τέλος της δεκαετίας 1970 μέχρι τα μέσα της επόμενης δεκαετίας, με συνέπεια να δοθεί νέα ώθηση στη «διαδικασία εμπορευματοποίησης» (Boltanski και Chiapello 1999, 567), μέσω κυρίως της επέκτασης της πολιτισμικής και επικοινωνιακής βιομηχανίας.

σμού. Ο θετικισμός κέρδισε τη μάχη από τη διαλεκτική και, στο όνομα της —θεμελιωμένης στη στατιστική— σύμβασης και της αποτελεσματικότητας, αποτελεί τον κρατούντα τρόπο πρόσληψης της κοινωνικής πραγματικότητας. Ανάμεσα στον λογικό ρεαλισμό —δηλαδή τη θεωρητική ανασυγκρότηση του κοινωνικού κόσμου με αφετηρία τα άτομα και τις συμβατικές τους σχέσεις— και στον υλικό ρεαλισμό —δηλαδή τη θεωρητική ανασυγκρότηση του κοινωνικού κόσμου με αφετηρία τις παραγωγικές σχέσεις που ξεπερνούν και καθορίζουν τη συνείδηση— δημιουργήθηκαν νέες τάσεις που κινήθηκαν στο χώρο μιας νομιναλιστικής διαλεκτικής — δηλαδή της θεωρητικής ανασυγκρότησης του κοινωνικού κόσμου στο επίπεδο της αλληλεπίδρασης θεωριών και πραγματικότητας.

Οι νέες τάσεις, προκειμένου να ξεφύγουν από την πόλωση ατόμου και κοινωνικών τάξεων, δημιούργησαν νέες οντότητες, οι οποίες θεμελιώνονται σε μια συμβολική αντίληψη της κοινωνικής αξίας και παραχωρούν στις επιστήμες του ανθρώπου την κύρια αρωδιότητα προς ένα αυτόνομο και ισορροπημένο μετασχηματισμό του κοινωνικού κόσμου. Μέσα από την προηγούμενη ωστόσο κίνηση, επανεισάγεται μια υπερβατική επιφάνεια νοηματοδότησης της ανθρώπινης ύπαρξης, αυτή της εν γένει κουλτούρας. Έτσι, οι νέες τάσεις δεν μπορούν να ξεφύγουν από τις κοινωνικές προϋποθέσεις της δημιουργίας τους, που είναι ο πολλαπλασιασμός των μορφωμένων κοινωνικών στρωμάτων, και να επεξεργαστούν μια μη ταξικοκεντρική διαδικασία νοηματοδότησης της ανθρώπινης ύπαρξης. Για την ακρίβεια, οι νέες οντότητες κατασκευάζονται από τη συνάρθρωση πολιτισμικών σχημάτων (κουλτούρα, γνώση) και θεσμικών κρυσταλλώσεων (θεσμοί αναπαραγωγής) και αξιώνουν την αναδιάταξη των κοινωνικών σχέσεων υπό την εποπτεία των κοινωνικών στρωμάτων που ενσαρκώνουν την προηγούμενη συνάρθρωση. Η δυναμική ωστόσο της μετατόπισης των πραγματικών σχέσεων κατά την πρώτη μεταψυχροπολεμική περίοδο έδειξε τα όρια αυτών των τάσεων, από τις οποίες απουσίαζε μια συνολική κριτική διάθεση απέναντι στο τεχνο-οικονομικό «σύστημα» και άρα έλειπε μια ουτοπική προοπτική με την έννοια του Μανχάιμ.

Αντώνης Γεωργούλας

Τμήμα Φιλοσοφικών και Κοινωνικών Σπουδών

Πανεπιστήμιο Κρήτης, Ρέθυμνο

e-mail: georgoul@phl.uoc.gr

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Γεωργούλας, Α. 2003α. Οι νέες συλλογικές οντότητες του κονστρουκτιβισμού. *Θέσεις* 83: 67-108.
- Γεωργούλας, Α. 2003β. Η αναστοχαστικότητα ως στρατηγική διάσπασης ταξινομητικών ορίων και τα όριά της (υπό δημοσίευση).
- Althusser, L. και Balibar, E. 1968. *Lire le Capital*. Παρίσι: Maspero.
- Althusser, L. 1977. *Απάντηση στον Τζων Λιούις*. Αθήνα: Θεμέλιο.
- Aronowitz, S. 1992. *The politics of identity*. Λονδίνο: Routledge.
- Barnes, B. 1974. *Scientific knowledge and sociological theory*. Λονδίνο: Routledge & Kegan Paul.
- Bernstein, B. 1989. Περί ταξινόμησης και περιχάραξης της εκπαιδευτικής γνώσης. Στο: του ίδιου, *Παιδαγωγικοί κώδικες και κοινωνικός έλεγχος*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Bloor, D. 1976. *Knowledge and social imagery*. Σικάγο: The Chicago University Press.
- Boltanski, L. 1990. *L'amour et la justice comme compétences*. Παρίσι: Métailié.
- Boltanski, L. και Eve Chiapello. 1999. *Le nouvel esprit du capitalisme*. Παρίσι: Gallimard.
- Boltanski, L. και L. Thevenot. 1991. *De la justification: Les économies de la grandeur*. Παρίσι: Gallimard.
- Boltanski, L. και L. Thevenot. 1999. The sociology of critical capacity. *European Journal of Social Theory* 2(3): 359-377.
- Boudon, R. και P. Lazarsfeld (επιμ.). 1965. *Le vocabulaire des sciences sociales: Concepts et indices*. Παρίσι-Χάγη: Mouton-Maison des Sciences de l'Homme.
- Boudon, R. 1995. *Le juste et le vrai: Etudes sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*. Παρίσι: Fayard.
- Boudon, R. 1998. Critique de la bievveillance universelle ou de la nature de la rationalité axiologique. Στο: G. Laforest και P. de Lara (επιμ.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*. Laval: Presses de l'Université de Laval, 285-315.
- Boudon, R. 2000. Pluralité culturelle et relativisme. *Comprendre* 1: 311-339.
- Bourdieu, P. 1966. Condition de classe et position de classe. *Archives Européennes de Sociologie* 7: 201-227.
- Bourdieu, P. 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Γενεύη: Droz.
- Bourdieu, P. 1979. *La distinction: Critique sociale du jugement*. Παρίσι: Minuit (ελληνική μτφ. *Η διάκριση*. Αθήνα: Πατάκης, 2002).
- Bourdieu, P. 1982. *Ce que parler veut dire: L'économie des échanges linguistique*. Παρίσι: Fayard.
- Bourdieu, P. 1984. Espace social et genèse de classes. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 52/53: 3-12.
- Bourdieu, P. 1992. *Les règles d'art: Genèse et structure du champ littéraire*. Παρίσι: Seuil.

- Bourdieu, P. 1997. *Méditations pascaliennes*. Παρίσι: Seuil.
- Bourdieu, P. 2002. *Science de la science et réflexivité*. Παρίσι: Raisons d’agir.
- Bourdieu, P. και J.-C. Passeron. 1964. *Les héritiers*. Παρίσι: Minuit (ελληνική μτφ. *Οι κληρονόμοι*. Αθήνα: Καρδαμίτσα).
- Bourdieu, P. και J.-C. Passeron. 1970. *La reproduction*. Παρίσι: Minuit.
- Bourdieu, P. και L. Boltanski. 1975. Le titre et le poste: Rapports entre le système de production et le système de reproduction. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 2: 95-107.
- Bréhier, E. 1950. *Transformation de la philosophie française*. Παρίσι: Flammarion.
- Brubaker, R. 2001. Au-delà de l’identité. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 139: 66-85.
- Collins, R. 1998. *The sociology of philosophies: A global theory of intellectual change*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Durkheim, E. 1909. Sociologie religieuse et théorie de la connaissance. *Revue de Métaphysique et de Morale* 17: 273-302.
- Durkheim, E. και M. Mauss. 1903. De quelques formes primitives de classification (ελληνική μτφ. *Μορφές πρωτόγονης ταξινόμησης*. Αθήνα: Gutenberg, 2001).
- Elias, N. 1991. Notes Biographiques. Στο: *Norbert Elias par lui-même*. Παρίσι: Fayard.
- Elias, N. 1997. Εισαγωγή στη δεύτερη έκδοση. Στο: του ίδιου, *Η εξέλιξη του πολιτισμού*, 1. Αθήνα: Νεφέλη.
- Hacking, I. 2002. *Historical ontology*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Gaucher, M. 1998. Essai de psychologie contemporaine, 2: L’inconscient en redéfinition. *Le Débat* 100: 189-206.
- Gaucher, M. 2002. Les deux sources de l’individualisation. *Le Débat* 119 (1998). Στο: του ίδιου, *La démocratie contre elle-même*. Παρίσι: Gallimard.
- Giddens, A. 1990. *The consequences of modernity*. Cambridge: Polity Press- Blackwell (ελληνική μτφ. *Οι συνέπειες της νεοτερικότητας*. Αθήνα: Κριτική, 2001).
- Giddens, A. 1991. *Modernity and self identity*. Cambridge: Polity Press.
- Goldmann, L. 1959. *Recherches dialectiques*. Παρίσι: Gallimard (ελληνική μτφ. *Διαλεκτικές έρευνες*. Αθήνα: Γνώση, 1986).
- Gouldner, A. W. 1970. *The coming crisis of western sociology*. Νέα Υόρκη: Basic Books.
- Kaufmann J.-C. 2001. *Ego: Pour une sociologie de l’individu*. Παρίσι: Nathan.
- Latour, B. 1991. *Nous n’avons jamais été modernes: Essai d’anthropologie symétrique*. Παρίσι: La Découverte (ελληνική μτφ. *Ουδέποτε υπήρξαμε μοντέρνοι*. Αθήνα: Σύναμμα, 2000).
- Latour, B. 1996. Philosophie contre sociologie des sciences. *Le Débat* 92: 152-163.
- Latour, B. 1999. *Politiques de la nature: Comment faire entrer les sciences dans la démocratie*. Παρίσι: La Découverte.
- Latour, B. 2000. *L’espoir de Pandore: Pour une version réaliste de la science*. Παρίσι: La Découverte.
- Lukacs, G. 1975. *Ιστορία και ταξική συνείδηση*. Αθήνα: Οδυσσεύς.

- Lukacs, G. 1982. *Από τη φαινομενολογία στον υπαρξισμό*. Αθήνα: Έρσασμος.
- Manheim, K. 1997. *Ιδεολογία και ουτοπία*. Αθήνα: Γνώση.
- Mesure, S. (επιμ.). 1998. *La rationalité des valeurs*. Παρίσι: PUF.
- Queré, L. (επιμ.). 1994. *L'enquête sur les catégories: De Durkheim à Sacks*. Παρίσι: Editions de l'EHESS.
- Rosanvallon, P. 1998. *Le peuple introuvable*. Παρίσι: Gallimard.
- Seidman, S. και L. Nicholson. 1995. *Social postmodernism: Beyond identity politics*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.
- Schaski, Th. και W. Natter (επιμ.). 1996. *The social and political body*. Νέα Υόρκη: The Guilford Press.
- Scheler, M. 1993. *Problèmes de sociologie de la connaissance*. Παρίσι: PUF.
- Simmel, G. 1988. *La tragédie de la culture*. Παρίσι: Rivages.
- Vernier, B. 2001. *Η κοινωνική γένεση των αισθημάτων*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- Williams, R. 1977. *Marxism and literature*. Οξφόρδη: Oxford University Press (ελληνική μτφ. στο: του ίδιου, *Κουλτούρα και ιστορία*. Αθήνα: Γνώση, 1994).
- Wright, E. O. 1997. *Class counts: Comparative studies in class analysis*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.

Nouveaux êtres collectifs dans la politique

ANTONIS GEORGOULAS

L'hypothèse de ce travail est que les courants constructivistes des sciences sociales se sont retournés vers la compréhension de la formation historique de leur référentialité disciplinaire en tant que condition du projet émancipateur de l'humanité. Ceci se réalisa à travers la contextualisation historique de leurs théories d'une part, et à travers la mise en question des êtres sociaux qui y habitaient, d'autre part. Pour la conceptualisation de ce mouvement régressif a été utilisée la notion de réflexivité. L'effet de retour de ce mouvement était l'abandon de la notion de classes sociales et son remplacement par d'autres notions beaucoup plus ambiguës.

Dans le présent article j'essaie une brève révision critique de la notion d' 'identité sociale', celle de 'champs sociaux' et celle de 'cités' et de 'réseaux d'acteurs'. L'objection est que les trajets de ces nouveaux êtres collectifs mettent en contestation la validité du projet constructiviste.

Of Lacan, Derrida and Women

GERASIMOS KAKOLIRIS

Introduction

Lacanian psychoanalysis occupies an ambivalent position within gender studies. Although, Lacan is deemed responsible for offering some of the most remarkable insights into the construction of a subject's sexual identity, he is also accused of phallogentrism - the representation of *two* sexes by a single, masculine model. On the side of his positive contribution to gender studies, Lacan denies any attempt to root sex, sexuality and gender identity in a pre-given nature or set of libidinal drives. There is no biologically based gender identity and, correspondingly, no normal, mature sexuality that can be understood as the culmination of the proper development of the libidinal drives. Also, Lacan offers a non-naturalistic account of gender hierarchy as a system which sustains and legitimates the oppression of women by giving a seeming "reality" to fantasy projections of femininity. Lacan understands male superiority as a "sham", meaning that is not mandated by nature, but instead rests on a fantasy identification (i.e. that having the penis is having the phallus). Lacanian theory is considered useful for an adequate understanding of the way in which the projection of stereotypes of gender identity inform our dreams and fantasies, including our dreams of political change.

Yet, in spite of his recognition that gender as a social construction determines sex and sexuality and not the other way around, Lacan's analysis emphasizes the way in which the law of this division is self-replicating. Thus, even though he understands the situation of women within patriarchal culture and society as an unnecessary subjugation—if by unnecessary we mean not by nature—he still sees change in the gender structure as impossible. According to Lacan, our identity as "men" and "women" seems to be frozen into the "symbolic", which is the register of language, social exchange and radical intersubjectivity. Thus, gender is understood as a cultural imperative imposed by a system that perpetuates itself through the child's ascent to the world of conventional meaning, a world which is ultimately founded on the significance of the phallus. Derrida

undermines Lacan's political pessimism by arguing that if gender hierarchy is constituted, as Lacan himself claims, through language, it cannot protect itself against the slippage of meaning inherent in linguistic structures. As a result, there can always be new interpretations of gender identity. The very idea of gender is itself shifting, because there can never be any end to divergent interpretations of it; there is no "accurate" description of sex or sexuality. If such reinterpretations were not possible, we could not reaffirm the feminine within sexual difference other than as the imposed structures of femininity we associate with the patriarchal stereotypes of Woman.

Lacan and Feminism

But let us see in some detail how Lacan reaches the above politically pessimistic conclusions. According to Lacan, children of both sexes enter into the world of culture and, more specifically, the signifying system we know as language only by suffering a severe wound to their own narcissism. This wound is the result of the recognition by the child that its mother is other to itself. This primordial moment of separation is experienced by the infant both as a loss, and as a gaining of identity. With this recognition comes the inevitable question, "Who does Mommy want if she does not want me?" The answer, in a society governed by patriarchal conventions, and which, correspondingly, heterosexuality has been institutionalized as the norm, is "Daddy". Yet, Lacan is careful to note that it is not the real Daddy but the phallus¹ that causes the mother's desire².

1. For Lacan, the *phallus* has two meanings. In the first place (chronologically and logically) the phallus does not refer to a biological organ but to an imaginary organ, the detachable penis, the penis that the child believes the mother possesses. The phallus is thus the effect of an imaginary fantasy of bodily completion, represented by the mother, against which the child compares itself. In the second place, as a result of the castration complex and the child's acknowledgement of the mother's castration, the phallus is no longer a detachable organ, but a signifier which makes an absence present. As the key signifier of the law of the father, and as the threshold term for the child's access to the symbolic order, it can be conceived in three closely related ways. Firstly, it is the "signifier of desire," the "object" to which the other's desire is directed: it is insofar as he *has* the phallus that man is the object of woman's desire; and it is insofar as she *is* the phallus that a woman is a man's object of desire. In this sense, the phallus is the heir to the primordial lost object (the mother). Secondly, as a signifier it is the pivotal term in the child's acceptance of the law and name of the father, the term with reference to which the child positions itself as male or not-male (i.e. female); thirdly, it represents the exchange of immediate pleasures for a place as a speaking being. It is thus the "signifier of signifiers", the emblem of the law of language itself, the term which guides the child to its place as an "I" within the symbolic (see Lacan, *The Signification of the Phallus*, 1993, 281-91).

2. For Lacan, desire is always marked by the desire of the Other. It is an ontological lack which stems from the separation of the subject from the immediacy of its natural and social environment, and the impulse of that subject to fill in this space through, in the first instance, the desire of the (m)other; and in the second, through its access to language and systems of meaning. Desire is the excess or residue left unsatisfied through the gratification of need or instinct, and left unspoken by the articulation of demand (see Lacan, *The Direction of the Treatment and the Principles of its Power*, 1993, 226-80).

The implicit recognition that the desire of the mother is directed to what she does not have, the phallus, destroys the illusion that the mother is complete in herself, omnipotent and, therefore, always able to meet the child's needs. Lacan refers to this imaginary figure as the Phallic Mother. Her apparent lack becomes now a threat to the child's security. It is the break-up of this idealized symbiotic unity that forces the child to speak in order to articulate his or her desires. But the most profound desire, the desire to be one with the mother again, cannot be spoken because of the intervention of the symbolic father. Given the incest taboo, the child cannot actually have the mother. As a result the Phallic Mother is repressed into the unconscious as the idealized, if often feared, Woman.

Although, on the basis of what has already been said, it would seem that both sexes are castrated by their separation from the Phallic Mother, Lacan, however, goes further, and appropriates signification in general to the masculine. Despite the fact that he maintains the difference between the penis and the phallus (the phallus represents lack in both sexes), it remains the case that because the penis can visibly represent the lack, the penis can appear to stand in for the "would-be neutral phallus". As Lacan writes in "The Signification of the Phallus":

The phallus is the privileged signifier of that mark in which the role of the logos is joined with the advent of desire.

It can be said that this signifier is chosen because it is the most tangible element in the real of sexual copulation, and also the most symbolic in the literal (typographical) sense of the term, since it is equivalent there to the (logical) copula. It might also be said that, by virtue of its turgidity, it is the image of the vital flow as it is transmitted in generation. (Lacan 1993, 287)

The phallus, as the transcendental signifier, cannot be totally separated from its representation by the penis, even if it is an illusion that the two are identified, an illusion only maintained by the symbolic. This illusion is the basis of a masculine subjectivity that is rooted in the *fantasy* that to have a penis is to "have" the phallus and, therefore, to be able to satisfy the mother's desire. The masculine child "sees" his mother's lack, which gains significance as her castration. As a result, the fantasy that she is the Phallic Mother and, therefore, capable of self-fulfillment, is destroyed.

Clinical experience has shown us that this test of the desire of the Other is decisive not in the sense that the subject learns by it whether or not he has a real phallus, but in the sense that he learns that the mother does not have it. This is the moment of experience without which no symptomatic consequence (phobia) or structural consequence (Penisneid) relating to the castration complex can take effect. Here is signed the conjunction of desire, in that the phallic signifier is its mark, with the threat or nostalgia of lacking it. (Lacan 1993, 289)

Sexual difference is based on the significance that this experience of “sighting” comes to have in the symbolic. To have the penis is identified with being potent, able to satisfy the mother’s desire. This fantasy identification explains why, for Lacan, the symbolic is never fully separated from the masculine imaginary, in which the masculine subject invests in the illusion that he can regain what he lost, namely, he can bring his “mommy” back to him. In this sense, there is no “real” masculine superiority in Lacan. Male privilege is based on a fantasy identification that to have the penis is to have the phallus. Anatomy plays a role, but ultimately as a “sham” (Rose 1982, 11). But if the penis, at least on the level of fantasy, is identified with the phallus, the Woman, who lacks the penis, is also seen as lacking the affirmative qualities associated with the phallus. The result for women is that they are left in the state of the castrated Other which means that they cannot positively represent their relationship to the mother and, thus, to their own “sex”. Woman, as a result, is identified only by her lack of the phallus. She is difference *from* the phallus. Again, to quote Lacan:

But one may, simply by reference to the function of the phallus, indicate the structures that will govern the relations between the sexes. Let us say that these relations will turn around a “to be” and a “to have”, which, by referring to a signifier, the phallus, have the opposed effect, on the one hand, of giving reality to the subject in this signifier, and, on the other, of derealising the relations to be signified. (Lacan 1993, 289)

The man has the illusion of *having* the phallus, in the sense of the potency to keep the woman. The woman “is” for him the phallus, his object of desire. She signifies for him. It is this significance that woman gives him that mirrors his identity. But the phallus that splits the man from fulfillment of his desire is also the basis for the psychical fantasy of Woman. This fantasy is the divide of the Woman of desire into either the “good” or the “bad” Phallic Mother, and, of course, it lies at the basis of the more conventional split of the wife/mistress. The Woman of desire signifies the lost paradise, which, at the same time, is a threat to masculine identity. The “bad” woman, the seductress, symbolizes the danger of desire itself. But no matter how the Woman is projected — wife/mistress, whore/saint— she “is” only as fantasy. She is presented as the basis of the symbolic, but as fantasy.

As a result, women can know themselves only as this difference, as this lack, the “being” that has no being other than as a “men’s” fantasy. As Lacan remarks in “God and the Jouissance of The Woman”:

There is woman only as excluded by the nature of things which is the nature of words, and it has to be said that if there is one thing they themselves are complaining about enough at the moment, it is well and truly that — only they don’t know what they are saying, which is all the difference between them and me. (Lacan 1982a, 144)

There is no “she” there, other than as she is spoken and written by men. But it is because Woman “is” only as written, and, indeed, as fantasy, that Lacan’s famous position is technically anti-essentialist. This is the basis for Lacan’s infamous assertion that Woman does not exist, which is just another way of saying that the phallic mother and our repressed relationship to her cannot be adequately represented.

The woman can only be written with The crossed through. There is no such thing as The woman, where the definite article stands for the universal. There is no such thing as The woman since of her essence —having already risked the term, why think twice about it?— of her essence, she is not all. (Lacan 1982a, 144)

This is also a way of insisting that women cannot tell of the experience of Woman, with a capital “W”, because it is exactly this experience as universal which is beyond representation. Lacan, in other words, seems to undermine all attempts on the part of the feminists or anti-feminists to tell us what Woman, with a capital “W” is. At the same time, the Woman or the feminine is “there” in her absence as the lack that marks the ultimate object of desire in all subjects. Hence, to say that she is unknowable is not to argue that her lack is not felt. Indeed, Woman as lack is constitutive of genderized subjectivity. Even so, Woman does not exist as a “reality” present to the subject, but as a loss.

As a result, Lacan explains some of the great myths of the quest in which masculine identity seeks to ground itself as quests for Her. The feminine becomes the “Holy Grail”. Within Lacan’s framework, the myths of Woman are about this quest to ground masculine subjectivity. Because they tell us about masculine subjectivity, and not about Woman, they cannot serve as clues to unlocking her mystery.

In this way, women are cut off from the myths that could give the feminine meaning and therefore, in Lacan’s sense, women are silenced before the mystery of the ground of their own identity, of their own origin. The “feminine” is given meaning in the *symbolic order* that belies her very existence, as the Other in their myths and fantasies of that order. Woman “is” imaginary. But it is important to note here that feminine *jouissance*³ remains as the sexuality that escapes from its place as established by the phallic order. The symbolic is not the whole truth. To quote Lacan:

It none the less remains that if she is excluded by the nature of things, it is precisely that in being not all, she has, in relation to what the phallic function designates of jouissance, a supplementary jouissance. (Lacan 1982a, 144)

3. *Jouissance* is a term which, as used by Lacan, lacks direct translation. In contemporary philosophical and psychoanalytic discourse, it is often taken to refer to women’s specifically feminine, total sexual pleasure. However, *jouissance* is not limited either to sexual pleasure, which Lacan includes in the phrase “a *jouissance* of the body,” (Lacan 1982, 145) or to women. *Jouissance* also refers to the experience of perfect completion with the Other (*ibid.*, 137-48), the lack of which is the source of desire (*ibid.*, 116-17, 120).

Yet, women cannot knowingly engage the feminine in order to develop a non-phallic orientation to, or contact with, other women, in spite of their lived *jouissance* which might seemingly unite them. Women are instead appropriated by the imaginary feminine as it informs male fantasy. She “is” the phallus, the signifier of his desire. As a result, women are divided from one another, competing for them. Every woman is a threat to every other, as the one who can take away the man by signifying his desire more graphically than the one before. Thus, their definition within the symbolic renders solidarity between women almost impossible.

Derrida Contra Lacan

Derrida’s deconstructive reading of Lacan attempts to undermine the latter’s conclusion that the problem of Woman is “insoluble” because her definition as lack is continually reinforced given the meaning of sexual difference in our current structures of gender identity. Even if Lacan recognizes the fantasy dimension of sexual difference, he emphasizes the power of gender structure to give significance to the reality that women do not have a penis. Derrida, on the other hand, emphasizes the political and ethical significance of the way in which lived sexuality never perfectly matches the imposition of gender identity. He does so first by demonstrating how Lacan fails to take notice of the implications of his own insight into the constitutive force of language. Second, he offers another interpretation of Lacan’s statement “Woman does not exist”, which, within Lacan’s own framework, means that the libidinal relationship to the Phallic Mother cannot be represented precisely because it has been repressed into the unconscious.

Derrida reinterprets Lacan’s insight into what is perceived as the inability to separate the truth of Woman from the fictions in which she is represented and through which she portrays herself. Lacan teaches us that any concept of sexuality cannot be separated from what shifts in language, what he calls *significance*⁴. For Lacan, there is no outside referent in which the process of interpretation of sexuality comes to an end, such as nature or biology, or even conventional gender structures. As a result, we can never discover the “true”, authentic ground of female identity in order to oppose it to the masculine erasure of the feminine. For Derrida, Lacan’s insight into the linguistic code of the unconscious undermines his own pessimistic political conclusions. As Derrida insists, this linguistic code cannot be frozen because of the slippage of meaning inherent in the metaphorical aspect of language. Deconstruction demonstrates that within the Lacanian understanding of the linguistic structure of gender identity, Woman cannot just be

4. Throughout his work, Lacan uses the term *significance* to refer to that “movement in language against, or away from, the positions of coherence which language simultaneously constructs” (Jacqueline Rose 1982, 51-2). As Rose goes on to explain, “[t]he concept of *jouissance* (what escapes in sexuality) and the concept of *significance* (what shifts in language) are inseparable” (*ibid.*, 52).

reduced to lack because the metaphors through which she is represented produce an always-shifting reality. Against Lacan, Derrida shows us that what shifts in language, including the definition of gender identity and the designation of the feminine as the lack of the phallus, cannot definitively be stabilized. Rigid identity structures are constantly undermined by the very “iterability” that allows them to perpetuate their meaning.

Derrida also notes that the phallus takes on the significance it has for the child only as the metaphor for what the mother desires. Because the erection of the phallus as the “transcendental signifier” is based on a reading or an interpretation, the significance of the phallus can be reinterpreted⁵. Thus, the significance of the discovery of anatomical sexual difference can also be reinterpreted (if the phallus is not read through the fantasy projection of what it means to have a penis). As a result, the divide into two genders may also yield to other interpretations.

In *Signature, Event, Context*, Derrida shows how the “iterability” of language implies both sameness and difference. Words as signs are iterable, or repeatable, by any general user (Derrida 1988, 7). In other words, language is possible precisely because public standards allow intelligibility. Derrida demonstrates that the intersubjectivity of language —its capacity to function as a vehicle for the repetition of the same by different subjects— is, ironically, a vehicle for innovation. At the same time, as a language functions to repeat the same message by different subjects, it retains its capacity to be turned away by a reader or a bearer from what it meant to its issuer so that it continues to mean something, but not identically what it meant to its writer or utterer (Derrida 1988, 7-12).

Linguistic context, then, does not preclude innovation. Instead, it provides for the possibility —indeed the *inevitability*— of innovation. Unless there is an appeal to an ideal self-sameness which guarantees the exact repetition of meaning, the very *meaning* of the context itself will be constantly shifting. Our sense of the possible always changes through new interpretations.

The possibility of reinterpretation of the meaning of the feminine, as well as of the significance of the gender divide itself, is what keeps open the space for Derrida’s new “choreography” of sexual difference. Thus, the emphasis on the performative power of language, in and through which gender identity is constituted, allows for the transformation of current structures of gender identity.

5. Even Lacan, despite his otherwise universalistic claims, acknowledges at some points in his work that the chain of signifiers in which the phallus finds its context varies historically:

The phallus is not a question of a form or of an image, or of a fantasy, but rather a signifier, the signifier of desire. In Greek antiquity, the phallus is not represented by an organ but as an insignia. (Lacan quoted in E. Grosz 1990, 121)

The phallus thus distributes access to the social categories invested with various power relations. For example, in Ancient Greece, it was the phallus signified as the family insignia, which served to differentiate one class from another through the exclusion of slaves from access to the family name. In our culture, the presence and absence of penis serves to differentiate one sex from another, according to the interests of one of them (*ibid.*).

In *Glas* (1986), *The Post Card* (1987a), *Spurs* (1979), and “Choreographies” (1982b), Derrida exposes the lie of the symbolic identification of the “feminine” as the truth of castration, as the ‘hole’ that can be filled in, never understood or represented, and certainly not by women themselves, who are excluded from the value of words. For Derrida, the lack, the inevitable absence of the phallic mother, is precisely what cannot be given a proper place. Woman disrupts the very notion of a proper place, even in the Lacanian “designation” of her as the lack of the phallus. As Derrida argues in “Le facteur de la vérité”:

By determining the place of the lack, the topos of that which is lacking from its place, and in constituting it as a fixed centre, Lacan is indeed proposing, at the same time as a truth-discourse, a discourse on the truth of the purloined letter as the truth of The Purloined Letter....The link of femininity and Truth (of) castration, is the best figure of castration, because in the logic of the signifier it has always already been castrated; and Femininity ‘leaves’ something in circulating (here the letter), something detached from itself in order to have it brought back to itself, because she has never had it: whence truth comes out of the well, but only half-way. (Derrida 1987a, 441-2)

Since the Lacanian account proclaims the unshakeability of the structures of gender identity, even if it conceives them as an Imposed Law and not a pre-given nature, this implies that the symbolic is the whole of what can be represented as “reality”. In this case, then, there can be no definite locale for Woman, because she remains the Other, that which denies the masculine symbolic as totality. The feminine expresses the play of difference that cannot be wiped out. Hence, if Lacan wanted to be consistent with his argument, he would have to accept that Woman cannot be contained by any system of gender identification, including the one established by the symbolic in which she is defined as the castrated Other. Nevertheless, Lacan insists that he has grasped the truth of Woman, at least as represented by the masculine symbolic. In the symbolic, her significance is only the lack of the phallus. Despite the fact that this significance in Lacan is not real in any ontological or biological sense, however the structures of gender identity deny any expression to the difference of women because their difference cannot be identified within what can be represented and thus known.

Derrida’s first move is to deconstruct Lacan’s separation of the established truth of Woman as castration from the fictions that surround and inhabit her. Lacan was determined to show us that “truth inhabits fiction”. For Lacan, as Derrida explains:

“Truth inhabits fiction” cannot be understood in the somewhat perverse sense of a fiction more powerful than the truth which inhabits it, the truth that fiction inscribes within itself. In truth, the truth inhabits fiction as the master of the house, as the law of the house, as the economy of fiction. (Derrida 1987a, 426)

Derrida, on the other hand, reverses the order of the Lacanian relationship of “truth” to fiction, particularly, as it is informed in Lacan’s proclamation of the Truth of “Woman” as it is established by the symbolic. Lacan recognizes the “fiction” of sexual difference, but emphasizes the “truth of the economy” that allows this difference to appear as both inevitable and true, true in the sense of adequate to the gender divide as we know it. As a result, his account remains one-sided, stressing the ordering of sexual difference in the symbolic and underemphasizing the failure of fiction ever fully to make itself real except as masculine myth and fantasy.

Contrary to Lacan, Derrida emphasizes the very limits imposed on the symbolic by sexuality itself which thus fails to mean what it was supposed to mean within phallogentrism. Put it in simple words, sexuality and sexual identity always already exceed the limits imposed on them by the symbolic, thus making impossible for the symbolic to constitute itself as something definite⁶.

Yet Derrida’s emphasis on the inevitable figurative or metaphorical nature of the real itself is not meant to deny reference. Despite the symbolic reduction of every woman to Woman, the singular, the woman, remains. As Derrida says:

To say for example, “deconstruction suspends reference”, that deconstruction is a way of enclosing oneself in the sign, in the ‘signifier’, is an enormous naivety stated in that form... Not only is there reference for a text, but never was it proposed that we erase effects of reference or referents. Merely that we rethink these effects of reference. I would indeed say that the referent is textual. The referent is in the text. Yet that does not exempt us from having to describe very rigorously the necessity of those referents.
(Derrida 1985, 9)

Derrida realizes that stabilized gender representations exist and are enforced in social conventions so as to become “true”. In fact, without such stabilized representations it would not be possible to give a critical account of the treatment of the feminine and of women within society. The point is that the “truth” of feminine “reality”, once we understand its metaphorical dimension, cannot lie in properties of the object Woman or in the rigid gender divide of the *Ca*. This “truth” rests in the systems of representation that have become so stabilized that they appear unshakeable. Once we do away with the notion of a female nature that can be known, we can see that it would be a mistake to conclude that all interpretations of the feminine are equal, so that

6. Lacan himself recognizes that the Woman’s desire cannot be contained by the symbolic constructs that purport to define it, precisely because of her otherness as defined by the system of gender identity.

There is a jouissance, since we are dealing with jouissance, a jouissance of the body which is, if the expression be allowed, beyond the phallus. That would be pretty good and it would give a different substance to the WLM [Mouvement de liberation des femmes]. A jouissance beyond phallus... (Lacan 1982, 145)

competing interpretations of the feminine can be judged for their adequacy to the object Woman. Instead, the criteria for judgment must be ethical and political. We can operate through the language of the feminine —by using the feminine affirmatively— to displace the stereotypes associated with gender difference.

In relation to feminist politics, Derrida acknowledges the need to “describe” the referent Woman in a historical level as it has been trapped, oppressed and subordinated women. He completely understands the importance of bringing the dance of the maverick feminist in line with the “revolution” that seeks to end the practical “reality” of women’s subordination. As he writes in “Choreographies”:

The most serious part of the difficulty is the necessity to bring the dance and its tempo into tune with the “revolution”. The lack of place for [l’]atopie] or the madness of the dance – this bit of lack can also compromise the political chances of feminism and serve as an alibi for deserting organized, patient, laborious “feminist” struggles when brought into contact with all the forms of resistance that a dance movement cannot dispel, even though the dance is not synonymous with either powerlessness or fragility. I will not insist on this point, but you can surely see the kind of impossible and necessary compromise that I am alluding to: an incessant, daily negotiation —individual or not— sometimes microscopic, sometimes punctuated by a poker-like gamble; always deprived of insurance, whether it be in private life or within institution. Each man and each woman must commit his or her own singularity, the untranslatable factor of his or her life and death. (Derrida 1982b, 69)

Yet Derrida is careful to note that such “descriptions” are never pure explanations, as if Woman could be separated from the texts in which she has been told. Women’s oppression is not a fiction, nor is it all reality, a masculine symbolic from which escape is impossible. Yet, we cannot separate the Truth of Woman from the fictions in which she is represented and through which she portrays itself. In other words, “seeing” and “being” can never be separated. As Paul Ricoeur argues in *Time and Narrative*, we do not “see” reality directly. Instead, we “see” through language and, more specifically, through the metaphors in which “being” is given to us. Ricoeur argues that we must treat the verb “to be” as a metaphor itself and recognize in “Being-as” the correlate of “seeing-as”. “Being”, for Ricoeur, is itself a metaphor (Ricoeur 1988, 155). This means that the “being” of femininity cannot just be described as “there”. In fact, it is only through these metaphors, representations and fictions that we attempt to reach Woman. But to attempt to reach Woman is not the same as to have her. To think that man, can grasp Woman once and for all is the illusion of possessing the phallus. Woman remains veiled. Therefore, we cannot know once and for all who or what she is, because the fictions in which she is told always carry the possibility of multiple interpretations. There is no ultimate outside referent, a transcendental signified, through which this process of interpretation could come to an end, such as nature or biology or even

conventional gender structures. As a result, we cannot “discover” a *terra firma* to ground on feminine identity. However, on the other hand, Woman cannot be reduced to lack, because the metaphors of her produce an always shifting “reality”.

Derrida wants to affirm the possibility for women to dance differently. Women are not fated to simply repeat the same old dance; they can be out of step, as his “maverick feminist”, precisely because their place, their locale cannot be exactly established by the order of the symbolic. To quote Derrida:

Perhaps woman does not have a history, not so much because of any notion of the “Eternal Feminine” but because all alone she can resist and step back from a certain history (precisely in order to dance) in which revolution, or at least the “concept” of revolution, is generally inscribed. That history is one of continuous progress, despite the revolutionary break – oriented in the case of the women’s movement towards the re-appropriation of woman’s own essence, her own specific difference, oriented in short towards a notion of a “truth”. Your “maverick feminist” showed herself ready to break with the most authorized, the most dogmatic form of consensus, one that claims (and this is the most serious aspect of it) to speak out in the name of revolution and history. Perhaps she was thinking of a completely other history: a history of paradoxical laws and non-dialectical discontinuities, a history of absolutely heterogeneous pockets, irreducible particularities, of unheard of and incalculable sexual differences; a history of women who have —centuries ago— “gone further” by stepping back with their lone dance, or who are today inventing sexual idioms at a distance from the main forum of feminist activity with a kind of reserve that does not necessarily prevent them from subscribing to the movement and even, occasionally, from becoming a militant for it. (Derrida 1982b, 68)

This emphasis on the possibility of moving beyond the identification of the feminine as opposition is inherently ethical and political in Derrida. As Derrida reminds us in *Spurs: Nietzsche’s Styles*, there is always more to the story of Woman than Lacan’s identification of Woman with castration. To quote Derrida:

*The feminine distance abstracts truth from itself in a suspension of the relation with castration. This relation is suspended much as one might tauten or stretch a canvas, or a relation, which nevertheless remains —suspended— in indecision. In the *εποχή*. It is with castration that this relation is suspended, not with the truth of castration —in which woman does not believe anyway— and not with the truth inasmuch as it might be castration. Nor is it the relation with truth-castration that is suspended, for that is precisely a man’s affair. That is the masculine concern, the concern of the male who has never come of age, who is never sufficiently skeptical or*

dissimulating. In such an affair the male, in his credulousness and naivety (which is always sexual, pretending even at times to masterful expertise), castrates himself and from the secretion of his act fashions the snare of truth-castration. (Perhaps at this point one ought to interrogate —and “unboss”— the metaphorical full-blown sail of truth’s declamation, of the castration and phallogentrism, for example, in Lacan’s discourse). (Derrida 1979, 59-61)

Lacan, as Drucilla Cornell observes in *Transformations*, like other men who think they know Woman, participate in their own castration by imprisoning themselves in a system of gender representation that cuts off their own desire for Her and replaces it with the illusion that they have grasped Her in their fantasies. But what they know is only the content of those fantasies, not Woman (Cornell 1993, 90). It is impossible for Lacan to hold her down in his own description of the economy of sexual difference. As Derrida reminds us:

Woman (truth) will not be pinned down. In truth woman, truth will not be pinned down. That which will not be pinned down by truth is, in truth-feminine. This should not, however, be hastily mistaken for a woman’s femininity, for female sexuality, or for any other of those essentialising fetishes which still tantalize the dogmatic philosopher, the impotent artist or the inexperienced seducer who has not yet escaped his foolish hopes of capture. (Derrida 1979, 55)

Yet Derrida’s desire for the new choreography of sexual difference also makes him cautious of any attempt to introduce a new concept of representation of Woman to replace the ones we have now, because this change would again turn her into an object of knowledge, a Truth. Woman would again be normalized, her proper place established. Thus, in “Choreographies”, in a response to Christie McDonald’s question as to whether and how we can change the representation of Woman, Derrida says:

No, I do not believe that we have one [a new concept of Woman], if indeed it is possible to have such a thing or if such a thing could exist or show promise of existing. Personally, I am not sure that I feel the lack of it. Before having one that is new, are we certain of having had an old one? It is the word “concept” or “conception” that I would in turn question in its relation to any essence which is rigorously or properly identifiable. (Derrida 1982b, 72)

Derrida, in other words, does not want feminism to be another excuse for passing out “sexual identity cards” (Derrida 1982b, 69). However, in her article entitled “On Contemporary Feminist Theory”, Seyla Benhabid expresses her worry —and it is a worry frequently articulated in feminist political criticisms of deconstruction— that Derrida’s deconstruction of gender identity reinstates the patriarchal view of Woman as

the mysterious Other, without a knowable essence, substance, or identity (Benhabid 1989, 13). Some feminists have militantly rejected the so-called non-identity of Woman as one more mystification that justifies the subordination of actual women. Derrida has often been accused of paralyzing women's action through his very deconstruction of gender identity and, more particularly, of a graspable female identity which could provide women with a basis for a feminist politics. Yet, Woman does not name "indeterminacy" in Derrida's text. Instead, it underlines the fact that Woman cannot be contained by any single definition. There is no ultimate feminine concept of Woman that can be identified once and for all. But this suspicion also prevents Derrida from proclaiming the Truth of Woman as absence or more specifically as the absence of Truth. It is a mistake, then, to think that Derrida reduces Woman to the definition of lack or fundamental non-identity. Derrida is instead celebrating the potential in the feminine to refuse castration, and by so doing to allow actual women to dance differently:

"Woman" —her name made epoch— no more believes in castration's exact opposite, anti-castration, than she does in castration itself... Unable to seduce or to give vent to desire without it, "woman" is in need of castration's effect. But evidently she does not believe in it. She who, unbelieving, still plays with castration, she is "woman". (Derrida 1979, 61)

The "maverick feminist" knows her uncastratability. She has nothing to lose, and so she dances. The politics of her difference are the politics of the possibility to dance. She may dance differently, but that dance demands that Derrida recognizes the Other, and sexual difference. He would not recognize the feminine as difference if he reduced feminine sexual difference to non-being. This so-called non-being could only be grasped as the Other to being and therefore as not different at all. In an interview entitled "On Colleges and Philosophy", responding to a Jacqueline Rose's question concerning his critique of Lacan's concept of the symbolic, Derrida defines his approach to the problem of sexual difference as follows:

I never said that sexual difference should be deconstructed... My point is not against sexual difference. It's against the transformation, the identification of sexual difference with sexual binary opposition. But I've nothing against sexual difference. It's also a problem of course. You have to survive it too. On the contrary —it's in the name of sexual difference that I was criticizing sexual binary opposition, because what I think (but I could not demonstrate this in such a sort time) is that the way sexual difference has been interpreted by philosophy and by psychoanalysis, transforming sexual difference into sexual opposition, leads to erasing the difference, and now we have a classical logical scheme, with Hegel for instance— as soon as you use oppositions in a dialectical way then at one moment or another you erase the difference and you enter homogeneity. I think that this can be demonstrated and that was my

point: not against opposition but beyond opposition. Sexual difference beyond opposition and beyond binary structure. (Derrida 1989, 227)

Derrida's recognition of the irreducible specificity of sexual difference is, also, manifested in his engagement with the work of Emmanuel Levinas. In Levinas' work on the ethics of alterity—an ethics based on the obligation to respond to the absolute otherness of the other—the subject is put into question in the face of the excessive alterity of the other. For unless otherness is essential and originary, there can be no ethics. In his reading of Levinas, Derrida voices his own concerns about the risky postulate of a neutral “human” subject, prior to sexual determination. Traditionally, ethics has been conceived as involving a universal position attainable for all subjects and thus independent of their sexual markings. Ethics then, involves the ability, at least for the purposes of morality, to speak of humanity in general and in language that reflects that generality:

[T]he possibility of ethics could be saved, if one takes ethics to mean that relationship to the other which amounts for no other determination or sexual characteristic in particular. What kind of an ethics would there be if belonging to one sex or another became its law or privilege? What if the universality or moral laws were modeled on or limited according to the sexes? What if their universality were not unconditional, without sexual condition in particular? (Derrida 1982b, 72)

However, this necessarily presupposed sexual neutral position of ethics is, in fact, as Derrida explains, unattainable in an always already sexually marked universe. Even in Levinas' interpretation of genesis, the man *Isch* would still come first. The danger in Levinas, as Derrida acknowledges, is that the identification of the masculine as prior, even if as “Spirit”, still puts masculinity in command. (Derrida 1982b, 72-3). Secondariness, however, would no longer be the woman. It would instead be the divide between the masculine and the feminine: “[i]t is not feminine sexuality that would be second but only the relationship to sexual difference” (*ibid.*, 73). Yet, if the divide between man and woman is the fall into sexual markings, sexual difference can only be interpreted as a “Loss”. In his essay “At This Very Moment in This Work Here I Am”, Derrida, through the voice of the feminine interlocutor, questions the secondariness of sexual difference, as the desire for the erasure of *feminine* sexual difference in the supposed neutrality of the “il”:

The other as feminine (me), far from being derived or secondary, would become the other of the Saying of the wholly other, of this one in any case; ... then the Work, apparently signed by the Pronoun He, would be dictated, aspired and inspired by the desire to make She secondary, therefore by She [Elle]. (Derrida 1991, 433-4)

For Derrida, an “answer” to the question of “Who we are sexually” —if indeed it should even be risked— cannot even be approached if the standpoint of either male or female is reified so that the author speaks and writes from a unified position:

At the approach of this shadowy area, it has always seemed to me that the voice itself had to be divided in order to say that which is given to thought or speech. No monological discourse —and by that I mean here mono-sexual discourse— can dominate with a single voice, a single tone, the space of this half-light, even if the “proffered discourse” is then signed by a sexually marked patronymic. Thus, to limit myself to one account and not to propose an example, I have felt the necessity for a chorus, for a choreographic text with polysexual signatures. (Derrida 1982b, 75-6)

Derrida often positions himself through the feminine so as to split his writing - although he knows that what he does is not the same as when a woman does it.

If I write two texts at once you will not be able to castrate me. If I delinearise, I erect. But at the same time I divide my act and my desire. I mark(s) the division, and I am always escaping you, I simulate increasingly and take my pleasure now, here. I remark(s) myself, thus, I play at coming. (Derrida 1986, 65)

However, this attempt to achieve a “choreographic text with polysexual signatures” should not be confused with an attempt to reinstate a sexually “neutral” position from which to write. Derrida argues that such a position within our system of gender identity is impossible, which is why the choreographic text still involves designatable masculine and feminine voices at the same time that it tries to blur the traits and lines of thought traditionally associated with gender opposition.

Therefore, when Derrida deliberately attempts to resexualize the supposedly “neutral” language of philosophy, and does so by using words which carry associations with the feminine body, *hymen* and *invagination*, he also hesitates before the danger that such a use of language, while recognizing the repressed feminine, nevertheless reinforces rigid gender identity. Derrida acknowledges that one can never know for sure whether any attempt to shift the boundaries of meaning and representation through a reinvention of language is complicit with or breaks with existing ideology. The use of words associated with the feminine body could only too easily reinstate phallogocentric discourse by perpetuating myths of what that body is from the masculine viewpoint. Derrida believes he has chosen his words carefully to disrupt traditional associations that would seem to be determinate of the feminine. The introduction of such language carries a performative aspect that can never be totally assessed, but which unmasks the pretence of neutrality and at the same time questions the current line of cleavage between the

sexes that would rigidly designate, “this is masculine”, or “this is feminine”. The *hymen* “is” between male and female, but as what gives way “in love”. To quote Derrida:

One could say quite accurately that the hymen does not exist. Anything constituting the value of existence is foreign to the “hymen”. And if there were hymen—I am not saying if the hymen existed—property value would be no more appropriate to it for reasons that I have stressed in the texts to which you refer. How can one then attribute the existence of the hymen properly to woman? Not that it is anymore the distinguishing feature of man or, for that matter, of the human creature. I would say the same for the term “invagination” which has, moreover, always reinscribed in a chiasmus, one doubly folded, redoubled and inversed, etc. (Derrida 1982b, 75)

The link between the Other, Woman, as the more of a given state of affairs is the threshold. We are constantly invited to cross through the essentialist conceptions of sexual difference, which in turn creates the opening for new interpretations. This link, evoked as the hymen, is both the invitation to cross over and yet also a barrier to a full accessibility. The hymen, however, even though inseparable from the feminine, it cannot just be reduced to a property of the female body.

Deconstructive Utopianism

In *Transformations*, Drucilla Cornell finds in Derrida’s allegorical reading of the feminine an “unerasable trace of utopianism” in that it refuses the so-called realism of castration. However, this “unerasable utopianism” is neither a chronological *moment* to be surpassed, nor a projection of utopia: “this is what it would be like”, our dream world. In both *Spurs* and *Glas*, Woman is the very figure of the constitutive power of the “not yet”, the beyond to Lacan’s Symbolic. As Cornell points out:

The play of difference does exactly the opposite of what it is thought to do; it does not make Utopian thinking impossible, it makes it absolutely necessary, because the meaning of Woman and of sexual difference, is displaced into the future. (Cornell 1993, 93).

Derridian *différance*⁷ can be understood as the impossibility for “Being” to be presented in an all-encompassing ontology of the “here” and “now”. Temporalisation

7. *Différance* is a neologism that Derrida coined in order to suggest how meaning is at once “differential” and “deferred”, the product of a restless play within language that cannot be fixed or pinned down for the purposes of conceptual definition.

disrupts the very pretence of full presence of both the present and the past at the very moment that it makes presentation and representation possible. In this sense, temporalisation disrupts the idea of an origin which we can just discover. The origin has never been simply present, because we have always already begun once there is a “reality” that has been “presented”. *Différance* subverts the claim that “This is all there is!” The trace of Otherness remains. As a result, *différance* undermines the legitimacy of the attempt to *establish* any particular *context*, including the masculine symbolic, as a kingdom which has an absolute authority over us.⁸ In this sense, any established context is thus associated with force and politics. The denial of new possibilities yet to be articulated is exposed as political, not as inevitable and, more importantly, as unethical and ultimately unjust.

Derrida’s “utopianism”, however, is often interpreted to mean that he is not a “feminist”. But this is a seriously mistaken reading. Derrida is very careful to make a distinction between the dream of a new choreography of sexual difference that has not been and cannot be erased in spite of the oppressiveness of our current system of gender representation, and the reality of the oppression of women. Of course, Derrida is for political and social reforms that would eliminate any form of abuse against women, but these reforms cannot ultimately touch the deeper underlying problem of sexual difference as it has become expressed in rigid gender identities. Feminism, if it is conceived as a struggle of women for political power - and this definition is of course only one definition of feminism —cannot reach the “underlying” problem of why sexual difference has taken the limited— and oppressive, because limited-form it has. Put simply, feminism, on this definition, copies the dichotomous structure of gender hierarchy, even if it also seeks to put women on top. It is this definition of feminism that Derrida has in mind when he says in *Spurs* that:

Feminism is nothing but the operation of a woman who aspires to be like a man. And in order to resemble the masculine dogmatic philosopher this woman lays claim —just as much claim as he— to truth, science and objectivity in all their castrated delusions of virility. Feminism too seeks to castrate. It wants a castrated woman. Gone the style. (Derrida 1979, 65)

Therefore, there must be a “beyond” to feminism so *conceived* if we are to realize

8. In his essay “Différance” Derrida writes:

First consequence: différence is not. It is not a present being, however excellent, unique, principled, or transcendent. It governs nothing, reigns over nothing, and nowhere exercises any authority. It is not announced by any capital letter. Not only is there no kingdom of différence, but différence instigates the subversion of every kingdom. Which makes it obviously threatening and infallibly dreaded by everything within us that desires a kingdom, the past or future presence of a kingdom. And it is always in the name of a kingdom that one may reproach différence with wishing to reign, believing that one sees it aggrandize itself with a capital letter. (Derrida, 1982b, 21-2).

the dream of a new choreography of sexual difference. In other words, we must do something more than build a supplementarity; we have to re-think the very structures that we are working with. Yet, since these two “kinds” or tendencies of feminism — “reactive feminism” versus “maverick feminism” — “which are absolutely irreconcilable even if we live them simultaneously and reconcile them in an obscure economy” — are absolutely necessary for women’s politics, the question of choosing between them becomes irrelevant. In “Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences”, Derrida claims: “I do not believe that today there is any question of *choosing* — in the first place because here we are in a region (let us say, provisionally, a region of historicity) where the category of choice seems particularly trivial” (Derrida 1978, 293). Feminism confronts the double necessity of developing a deep, long-term critique of the structures of the patriarchal injustice, while at the same time battling in an immediate way against the products of this injustice. Effective action for social change requires, for example, opposing lies with truth in political situations. It also requires complicity with the very patriarchal structures that must be dismantled for equality to be even possible. Women have to be active in electoral campaigns, legislative bodies, and universities. But without adapting a deconstructive strategy to the task of calling into question these activities even as they perform them, the very activities necessary for equal rights are guaranteed, in spite of immediate, specific victories, to plunge women deeper in structures of inequality. In an interview entitled “Women in the Beehive: A Seminar with Jacques Derrida” and related to the establishment of “Women’s Studies” departments in universities, Derrida argues as follows:

This may not answer the question, but one way of dealing with these problems, not necessarily within women’s studies, but on the whole, is to try to do things at the same time, to occupy two places, both places. That is why deconstruction is often accused of being conservative and [...] not conservative. And both are true! We have to negotiate. To maintain, for instance, Women’s Studies as a classical program, a now classical program, and at the same time to ask radical questions which may endanger the program itself. And what is the measure? You must check everyday what is the measure. One thing may be the good measure at Brown, but perhaps it would be the worst at Yale for instance. There is no general device. In some situations you have to behave in a very conservative way, in tough conservative ways, to maintain, and at the same time, or the day after to do exactly the contrary. (Derrida 1990, 202)

Or in another interview, discussing this time the teaching of philosophy at higher education, Derrida maintains:

You have to train people to become doctors or engineers or professors, and at the same time to train them in questioning all that — not only in a critical

way, but I would say in a deconstructive way. This is a double responsibility: two responsibilities which sometimes are not compatible. In my own teaching, in my own responsibilities, I think I have to make two gestures simultaneously: to train people, to teach them, to give them a content, to be a good pedagogue, to train teachers, to give them a profession; and at the same time to make them as conscious as possible of the problems of professionalisation. (Derrida 1987b, 17)

Conclusion

To summarize, Derrida's intervention into Lacan's work demonstrates that no reality can perfectly totalize itself. Reality, including the reality of male domination, is constituted, as Lacan himself acknowledges, in and through language, in which institutionalized meaning can never be fully protected from slippage and reinterpretation. As Derrida demonstrates, the feminine, as the repressed Other, is irreducible to that which it supposedly is designated to be, the lack that signifies woman within the Symbolic. Derrida shows us that the phallus only takes up its privileged position through an interpretation that is dependent on a chain of signifiers inseparable from the meaning of patriarchy, which reinforces the illusion that by itself the phallus generates and engenders gender hierarchy through patriarchal lineage. But what is interpreted can always be reinterpreted. Derrida exhibits how the very slippage of meaning inherent in language breaks up the coherence of the gender hierarchy and allows for resignifying the phallus. Deconstruction challenges the inevitability of the reestablishment of the patriarchal order which would reduce the feminine "sex" to the castrated other. This irreducibility of the feminine also results from what Derrida calls the "logic of parergonality", by which he argues that the very frame that designates social reality always implies "more" because our reality is necessarily enframed (See J. Derrida, *The Truth in Painting*). Indeed, it is precisely because the feminine, as it is lived, can never be reduced to its current definitions that Derrida can advocate an ethical and political affirmation and thus, re-evaluation of the feminine within sexual difference.

Gerasimos Kakoliris

Salaminos 23, 104 35 Athens

e-mail: gkakoliris@yahoo.com

BIBLIOGRAPHY

- Benhabib, S. 1989. On Contemporary Feminist Theory. *Dissent* 12: 3-21.
- Cornell, D. 1993. *Transformations*. London: Routledge.
- Derrida, J. 1978. Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences. In: *Writing and Difference*, trans. Alan Bass. London: Routledge, 278-294.
- Derrida, J. 1979. *Spurs: Nietzsche's Styles/Eperons: Les Styles de Nietzsche*, trans. B. Harlow. London: The University of Chicago Press.
- Derrida, J. 1982a. Choreographies. *Diacritics*, 12: 66-76.
- Derrida, J. 1982b. Différance. In: *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass. London: Harvester Wheatsheaf, 3-27.
- Derrida, J. 1985. Deconstruction in America (interview with J. Creech, P. Kamuf, and J. Todd). *Critical Exchange* 17: 1-17.
- Derrida, J. 1986. *Glas*. London: University of Nebraska Press.
- Derrida, J. 1987a. Le facteur de la verite. In: *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*. Chicago: The University of Chicago Press, 411-496.
- Derrida, J. 1987b. Jacques Derrida (interview with I. Salusinszky). In: I. Salusinszky (ed.), *Criticism in Society*. London: Methuen, 9-24.
- Derrida, J. 1987c. *The Truth in Painting*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Derrida, J. 1988. Signature Event Context. In: *Limited Inc*. Evanston: Northwestern University Press, 1-23.
- Derrida, J. 1989. On Colleges and Philosophy (Jacques Derrida with Geoff Bennington). In: L. Appignanesi (ed.), *Postmodernism: ICA Documents*. London: Free Association Books, 209-228.
- Derrida, J. 1990. Women in the Beehive. In: P. Smith and A.A. Jardine (eds), *Men in Feminism*. London: Routledge, 189-203.
- Derrida J. 1991. At this Very Moment in this Work Here I am. In: P. Kamuf (ed.), *A Derrida Reader: Between the Blinds*. London: Harvester Wheatsheaf, 405-439.
- Grosz, E. 1990. *Jacques Lacan: A Feminist Introduction*. London: Routledge.
- Lacan, J. 1982. God and the Jouissance of The Woman. In: J. Mitchell and J. Rose (eds), *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the Ecole Freudienne*. London: MacMillan, 137-148.
- Lacan, J. 1993. *Ecrits: A Selection*, trans. Alan Sheridan. London: Routledge.
- Ricoeur, P. 1988. *Time and Narrative*, 3. Chicago: University of Chicago Press.
- Rose, J. 1982. Introduction II. In: J. Mitchell and J. Rose (eds), *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne*. London: MacMillan, 27-58.

Ο Λακάν, ο Ντεριντά και η έννοια “γυναίκα”

ΓΕΡΑΣΙΜΟΣ ΚΑΚΟΛΥΡΗΣ

Η λακανική ψυχανάλυση καταλαμβάνει μια αμφιλεγόμενη θέση στις σπουδές του φύλου (gender studies). Παρόλο που ο Ζακ Λακάν είναι υπεύθυνος για μια σειρά από βαθυστόχαστες μελέτες πάνω στη συγκρότηση της έμφυλης ταυτότητας του υποκειμένου, έχει κατηγορηθεί πολλάκις για φαλλοκεντρισμό — την αναπαράσταση των δύο φύλων μέσα από μια μοναδική, αμετάβλητη, ανδροκεντρική οπτική. Αν και εκθέτει με μεγάλη ενάργεια τη «φυσιοκρατική πλάνη» (“naturalistic fallacy”), δηλαδή την προσπάθεια δικαιολόγησης της δεσπόζουσας ιεραρχίας των φύλων ως αποτελέσματος βιολογικών λειτουργιών, αφιερώνει σημαντικό μέρος της ανάλυσής του στην κατάδειξη του γεγονότος ότι το υπάρχον σύστημα του φύλου δεν μπορεί να αλλάξει ή να αντικατασταθεί, εφόσον η ταυτότητά μας ως «άνδρες» ή «γυναίκες» βρίσκεται ακινητοποιημένη στις γλωσσικές δομές του Συμβολικού. Με αυτόν τον τρόπο, αν και το φύλο κατανοείται ως μιας πολιτισμική προσταγή, μπορεί να επιβάλλεται από ένα σύστημα το οποίο διαιώνίζει τον εαυτό του στο διηνεκές μέσω της εισόδου του νηπίου σε ένα κόσμο κατεστημένων σημασιών που χαρακτηρίζεται από την αδιασάλευτη κυριαρχία του φαλλού.

Η παρέμβαση του Ζακ Ντεριντά δείχνει ότι η κατανόηση από τον ίδιο τον Λακάν της ταυτότητας του φύλου, όπως αυτή συγκροτείται μέσα και μέσω των γλωσσικών δομών του Συμβολικού — των συμβατικών σημασιών που αποδίδονται στο φύλο από την πατριαρχία — μπορεί να στραφεί εναντίον των πολιτικών συμπερασμάτων του ίδιου του Λακάν. Ο Ντεριντά καθιστά εμφανές ότι ο φαλλός παίζει την προνομιούχο του θέση μέσω μιας ανάγνωσης που εξαρτάται από μια σειρά από σημαίνοντα που είναι αδιαχώριστα από τη σημασία της πατριαρχίας. Όμως, η μεταβλητότητα της σημασίας ως εγγενούς στοιχείου της γλώσσας διαρρηγνύει τη συνοχή της συγκρότησης της ιεραρχίας του φύλου και καθιστά εφικτή την επανασημασιοδότηση του φαλλού. Η αποδόμηση του Ντεριντά αμφισβητεί το αναπόφευκτο της διαίωσης της πατριαρχικής τάξης που περιορίζει το γυναικείο «φύλο» στη θέση του ευνουχισμένου Άλλου.

ΕΡΕΥΝΗΤΙΚΕΣ ΚΑΙ ΕΚΠΑΙΔΕΥΤΙΚΕΣ
ΔΡΑΣΤΗΡΙΟΤΗΤΕΣ
ΤΗΣ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ

Σύγχρονες προοπτικές στην αρχαιολογική εκπαίδευση: μια πιλοτική εφαρμογή του Πανεπιστημίου Κρήτης*

ΚΑΤΕΡΙΝΑ ΚΟΠΑΚΑ

Στο πλαίσιο του Τμήματος Ιστορίας-Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Κρήτης πραγματοποιήθηκε πρόσφατα εκπαιδευτικό πρόγραμμα με τίτλο «*Πανεπιστημιακή Εκπαίδευση στις Σύγχρονες Εφαρμογές Προσέγγισης των Τεχνέργων και Οικοδομημένων*» (στο εξής Π.Ε.Σ.Τ.Ο.). Όπως δηλώνει ο τίτλος του, το πρόγραμμα στόχευε στη γνωριμία και εξοικείωση των προπτυχιακών φοιτητών με νέες αρχαιολογικές και διεπιστημονικές προσεγγίσεις στην έρευνα για τα φυσικά και τα ανθρωπογενή υλικά κατάλοιπα του παρελθόντος — τους βασικούς, δηλαδή, οδηγούς της αρχαιολογικής προσπάθειας κατανόησης των περασμένων κοινωνιών.

Η αντίστοιχη πρόταση υποβλήθηκε το 1996 και εγκρίθηκε το 1998, στο πλαίσιο των Επιχειρησιακών Προγραμμάτων Εκπαίδευσης και Αρχικής Επαγγελματικής Κατάρτισης (Ε.Π.Ε.Α.Ε.Κ Ι. Ενέργεια 3.1α: Προγράμματα Σπουδών-Συγγράμματα) του Υ.Π.Ε.Π.Θ. Για περισσότερους λόγους, ο πραγματικός χρόνος υλοποίησης του προγράμματος ξεκίνησε, μόλις, το 1999. Η καταρχήν, δηλαδή, προβλεπόμενη τριετής διάρκεια του μειώθηκε περίπου κατά το ήμισυ, γεγονός που επιβάρυνε σημαντικά τους ρυθμούς των δραστηριοτήτων και, κυρίως, περιόρισε τη συμμετοχή φοιτητών σε αυτό. Την Επιτροπή Παρακολούθησης του Π.Ε.Σ.Τ.Ο. αποτέλεσαν ο Α. Καλπαξής, καθηγητής Κλασικής Αρχαιολογίας, η Σ. Παπαδάκη-Okland, καθηγήτρια Βυζαντινής Αρχαιολογίας και η Κ. Κόπακα, επίκουρη καθηγήτρια Προϊστορικής Αρχαιολογίας, που είχε την ευθύνη του σχεδιασμού και συντονισμού του¹.

* Με μορφή προφορικής ανακοίνωσης, η εργασία αυτή παρουσιάστηκε σε διημερίδα του Τμήματος Πολιτισμικής Τεχνολογίας και Επικοινωνίας του Πανεπιστημίου Αιγαίου, με θέμα «Πολιτισμός και Νέες Τεχνολογίες: Σύγχρονες προοπτικές έρευνας» (Μυτιλήνη 2000). Επιτοίχια ανακοίνωση (πόστερ) για το πρόγραμμα παρουσιάστηκε στην επετειακή έκθεση των 25 χρόνων του Πανεπιστημίου Κρήτης (Ηράκλειο-Ρέθυμνο 2002).

1. Ευχαριστούμε τη Διοίκηση του Πανεπιστημίου και τους τότε εκπροσώπους των φοιτητών του Τμήματος, για την αποφασιστική τους υποστήριξη σε «χαλεπές» καμπές του προγράμματος. Στην υλοποίησή του Π.Ε.Σ.Τ.Ο. συνέβαλαν, διακριτικά αλλά ουσιαστικά, περισσότερα άτομα και φορείς, στους οποίους

Το ουσιαστικό πλεονέκτημα του Π.Ε.Σ.Τ.Ο. υπήρξε η δυνατότητα πρόσκλησης ενός σημαντικού αριθμού εξωτερικών διδασκόντων. Στην πλειονότητά τους, οι συνεργάτες αυτοί θεραπεύουν με μεγάλη επάρκεια σχετικά ασυνήθιστες έως και «σπάνιες» στην Ελλάδα αρχαιολογικές ειδικότητες, όπως η Περιβαλλοντική και η Πειραματική Αρχαιολογία· αλλά και βοηθητικές, συγγενικές ή συμβατές με την Αρχαιολογία θεωρητικές και εφαρμοσμένες επιστήμες και επιστημονικές κατευθύνσεις, όπως η Κοινωνική Ανθρωπολογία, η Γεωλογία, η Συντήρηση, η Μουσειολογία, η Πληροφορική. Ανάλογες, περισσότερο ή λιγότερο «προηγμένες» προσεγγίσεις είναι, σήμερα, απαραίτητες στην εκπαιδευτική διαδικασία εφόσον, μεταξύ άλλων, διευρύνουν τους ορίζοντες της πανεπιστημιακής εκπαίδευσης, προωθούν την ουσιαστική διεπιστημονική συνεργασία, εμπλουτίζουν και μεταβάλλουν την οπτική της αρχαιολογικής έρευνας και, μαζί, τη γενικότερη «νοοτροπία» που τη διέπει. Τέτοια μαθήματα διδάσκονται ήδη αρκετές δεκαετίες σε πανεπιστήμια του εξωτερικού. Είναι, ωστόσο, πολύ δύσκολο να συμπεριληφθούν συνολικά και συστηματικά στους οδηγούς σπουδών των ιστορικών-αρχαιολογικών τμημάτων εξαιτίας, κυρίως, των γνωστών μεγάλων περιορισμών των ελληνικών Α.Ε.Ι. σε θέσεις διδακτικού προσωπικού. Από την εμπειρία και τη γνώση, επομένως, των εξωτερικών συνεργατών του Π.Ε.Σ.Τ.Ο. επωφλήθηκαν, ακριβώς, οι φοιτητές που πήραν μέρος σε αυτό².

Το πρόγραμμα αναπτύχθηκε στους ακόλουθους τρεις κύριους γνωστικούς άξονες³:

- A.** – Εθνοαρχαιολογία και Πειραματική Αρχαιολογία
- B.** – Περιβαλλοντική Αρχαιολογία και Συντήρηση

οφείλονται θερμές ευχαριστίες: τον χώρο για το εργαστήριο διέθεσε ο Διευθυντής της Βιβλιοθήκης, κ. Μ. Τζεκάκης, τη διαμόρφωσή του ανέλαβε η Χ. Σκεπεντζή και οι Τεχνικές Υπηρεσίες του Πανεπιστημίου, ενώ για τη συντήρησή του φροντίζει το προσωπικό της Βιβλιοθήκης. Την οικονομική και διοικητική υποστήριξη του συνολικού προγράμματος διασφάλισαν αντίστοιχα, συχνά υπερωριακά, η Μ. Πετρούλακη, εκ μέρους του Ε.Λ.Κ.Ε., και ο Χ. Στρατήγης, ο ειδικός γραμματέας του προγράμματος. Οι κκ. Ασημίδου και Μαράκης, υπεύθυνοι του 1ου ΤΕΕ Ρεθύμνου, παραχώρησαν το υπολογιστικό εργαστήριο του Ιδρύματος για τη συναφή διδασκαλία και πρακτική άσκηση των φοιτητών. Οι συνάδελφοι Α. Σαρπάκη και Μ. Φλουρής συνέβαλαν στις παραγγελίες του περιβαλλοντικού εκπαιδευτικού υλικού, ενώ η Ν. Πετράκη σε εκείνες του ηλεκτρονικού εξοπλισμού του εργαστηρίου. Οι κκ. Π. Θέμελης, Α. Καλπαξής και Ν. Λιανέρης παραχώρησαν αρχαιολογικό υλικό για τις ανάγκες της έκθεσης. Όλοι οι διδάσκοντες-συνεργάτες του προγράμματος ανταποκρίθηκαν με υπευθυνότητα, πρωτοτυπία, μέθοδο, και συλλογικό πνεύμα — χαρακτηριστικά της ποιοτικής ακαδημαϊκής εκπαιδευτικής διαδικασίας. Οι φοιτητές, τέλος, συμμετείχαν με ζήλο, ευρύτητα του νου και ουσιαστική κριτική διάθεση — κατά κανόνα σε βάρος του ελεύθερου χρόνου τους: του μεσημεριανού, του σαββατοκύριακου, της αργίας...

2. Συγχρόνως, πολλοί από τους διδάσκοντες του Τμήματος είχαν την ευκαιρία να γνωρίσουν νεότερους συναδέλφους, που εργάζονται σε διαφορετικούς τομείς ή (υπο)απασχολούνται στον αρχαιολογικό κλάδο.

3. Το πρόγραμμα σχεδιάστηκε στην ευρεία προοπτική μιας συνολικότερης αρχαιολογικής εκπαίδευσης. Είχε στόχο να προσφέρει, θα λέγαμε, «μαθήματα κορμού» σε όλους τους φοιτητές του αντίστοιχου τομέα — και όχι μόνο σε εκείνους που ενδιαφέρονται ειδικά για την προϊστορική, κλασική, βυζαντινή... κατεύθυνση. Το μεγαλύτερο, ωστόσο, φοιτητικό ενδιαφέρον εκδηλώθηκε από τον χώρο της Προϊστορικής Αρχαιολογίας.

Γ. – Τεχνικές Επικοινωνίας και Πληροφόρησης — από τους Πρώιμους Γραπτούς Κώδικες, στους Ηλεκτρονικούς Υπολογιστές.

Στις συγκεκριμένες κατευθύνσεις στηρίχθηκαν οι παρακάτω ενότητες δράσεων:

- I. Εκπαιδευτικά εργαστήρια
- II. Βιβλιοθήκη-Φωτοθήκη
- III. Εκπαιδευτική Έκθεση-Γυφοθήκη
- IV. Λοιπές δράσεις-Δημοσιοποίηση.

Αναλυτικότερα, οι ενότητες αυτές οργανώθηκαν ως εξής:

I. Εκπαιδευτικά Εργαστήρια (Εικ. 1-3)

Τα εκπαιδευτικά εργαστήρια περιέλαβαν την κατεξοχήν διδακτική διαδικασία. Στο πλαίσιο των εργαστηρίων αυτών προσκλήθηκαν δεκατρείς (13) συνολικά εξωτερικοί συνεργάτες, από κατευθύνσεις με περιορισμένους ειδικούς στην Ελλάδα, οι οποίοι πραγματοποίησαν αφενός εισαγωγικές διαλέξεις και αφετέρου πρακτικές ασκήσεις⁴ στα ακόλουθα αντικείμενα:

A. Ενότητα Εθνοαρχαιολογίας και Πειραματικής Αρχαιολογίας

1. Κοινωνική Ανθρωπολογία (επιστ. υπεύθ.: Γ. Νικολακάκης, αναπληρωτής καθηγητής, Παν/μιο Αιγαίου).
2. Εθνοαρχαιολογία (επιστ. υπεύθ.: Λ. Καρίμαλη, δρ. ερευνήτρια, Ινστιτούτο Μεσογειακών Σπουδών).
3. Ανάλυση Προϊστορικών Λιθοτεχνιών (επιστ. υπεύθ.: Α. Μουνδρέα-Αγραφιώτη, δρ. ερευνήτρια).
4. Ανάλυση Νεολιθικής Κεραμικής (επιστ. υπεύθ.: Κ. Μαντέλη, δρ. ερευνήτρια).
5. Πειραματική Αρχαιολογία (επιστ. υπεύθ.: Χ. Ματζάνας, δρ. ερευνήτης).

B. Ενότητα Περιβαλλοντικής Αρχαιολογίας και Συντήρησης

6. Γεωλογία και Αρχαιολογία (επιστ. υπεύθ.: Α. Αλεξόπουλος, επίκουρος καθηγητής, Παν/μιο Αθηνών).
7. Ζωοαρχαιολογία (επιστ. υπεύθ.: Δ. Μυλωνά, ερευνήτρια, Ινστιτούτο Μεσογειακών Σπουδών).
8. Τεχνικές Συντήρησης (επιστ. υπεύθ.: Ν. Πετροάκη, συντηρήτρια).

Γ. Ενότητα Τεχνικών Επικοινωνίας και Πληροφόρησης

9. Μουσειολογία (επιστ. υπεύθ.: Τ. Βακιωτζιάν, δρ. ερευνήτρια).
10. Τεχνικές γραφικής απεικόνισης/Σχέδιο (επιστ. υπεύθ.: Π. Στεφανάκη, ΚΓ' ΕΠΚΑ).

4. Σε αντιστοιχία με το διδακτικό εξάμηνο του Οδηγού Σπουδών, κάθε εργαστήριο περιέλαβε δεκατρείς (13) τριώρες διαλέξεις και πρακτικές ασκήσεις, με κατώτερο όριο παρακολούθησης τα εννέα (9) τριώρες. Οι φοιτητές είχαν την υποχρέωση εκπόνησης ατομικών εργασιών ή/και συμμετοχής σε μια από τις συλλογικότερες δράσεις του προγράμματος. Διαμορφώθηκε, έτσι, ένα εξαιρετικά πυκνό πρόγραμμα παρακολούθησεων, που αναγκαστικά «συμπιέστηκε» στις ώρες, τις ημέρες και τις αίθουσες που παρέμεναν ελεύθερες από τα κανονικά μαθήματα.

11. Τεχνικές Ιστορικής Αναπαράστασης/Μακέτες (επιστ. υπεύθ.: Σ. Χανιωτάκης, ερευνητής).
12. Πληροφορική και Αρχαιολογία (επιστ. υπεύθ.: Ι. Φαρσάρης, 1ο ΤΕΕ Ρεθύμνου).
13. Πρώιμοι αιγαιακοί γραπτοί κώδικες (επιστ. υπεύθ.: Α. Καρναβά, δρ. ερευνήτρια).

Με την οικονομική εξάλλου ενίσχυση του προγράμματος, διαμορφώθηκε και εξοπλίστηκε εργαστηριακός και εκθεσιακός χώρος, στο υπόγειο της Βιβλιοθήκης του Πανεπιστημίου Κρήτης (Εικ. 4-5). Στο εργαστήριο αυτό φιλοξενήθηκε μέρος της εκπαιδευτικής δραστηριότητας και φιλοξενείται, σε μονιμότερη βάση, η μικρή έκθεση που διοργανώθηκε στο πλαίσιο του Π.Ε.Σ.Τ.Ο. (βλ. παρακάτω, Δράση III).

Σε συνέργεια με τα Εκπαιδευτικά Εργαστήρια, σχεδιάστηκαν και πραγματοποιήθηκαν από τους διδάσκοντες και τις αντίστοιχες ομάδες εργασίας των φοιτητών δύο ακόμη δράσεις:

II. Φωτοθήκη-Βιβλιοθήκη: Προμήθεια εκπαιδευτικού υλικού

Η δεύτερη αυτή δράση στόχευε στον εμπλουτισμό της ήδη σημαντικής Φωτοθήκης του Τομέα Αρχαιολογίας και Ιστορίας της Τέχνης, με την παραγωγή ή/και αναπαραγωγή ικανού αριθμού διαφανειών από την κάθε «νέα» γνωστική κατεύθυνση. Με ανάλογο τρόπο, εμπλουτίστηκε και η Βιβλιοθήκη του Πανεπιστημίου, με την παραγγελία και απόκτηση σειράς βιβλίων και βιντεοταινιών στους αντίστοιχους τομείς.

III. Εκπαιδευτική έκθεση – Γυψοθήκη

Με την καθοδήγηση των αντίστοιχων διδασκόντων και την ευθύνη της μουσειολόγου-συνεργάτιδας του προγράμματος, Τ. Βακιωτζιάν, οι φοιτητές συμμετείχαν στη δημιουργία μικρής εκπαιδευτικής έκθεσης (Εικ. 5), που φιλοξενείται στον χώρο του εργαστηρίου και περιλαμβάνει τις ακόλουθες ενότητες εκθεμάτων⁵:

1. Πρωτοελλαδικοί οψιανοί από τον Άγιο Κοσμά Αττικής (δωρεά της κ. Ρ. Ανδρεάδη και παραχώρηση του καθηγ. Π. Θέμελη στον Τομέα Αρχαιολογίας και Ιστορίας της Τέχνης)⁶.

5. Η εκπαιδευτική έκθεση και το αρχαιολογικό εργαστήριο αποτελούν πρωτόλεια ευρύτερων ανάλογων δράσεων που σχεδιάζονται, σήμερα, από το Τμήμα Ιστορίας-Αρχαιολογίας. Η έκθεση έδωσε παράλληλα τη δυνατότητα οργάνωσης ενός τμήματος από το προϊστορικό αρχαιολογικό υλικό που διέθετε αναξιοποίητο από παλιότερα ο οικείος Τομέας. Εργαστήριο και έκθεση αποτελούν, πλέον, μια σταθερή νησίδα επίσκεψης, εργασίας και πρακτικής άσκησης των φοιτητών της Προϊστορικής Αρχαιολογίας.

6. Την ομάδα των λιθοτεχνιών από οψιανό της συλλογής του Τομέα Αρχαιολογίας και Ιστορίας της Τέχνης συγκροτούν περισσότερα από 1.500 τέχνηρα που προέρχονται, κυρίως, από την εγκατάσταση της Πρώιμης Εποχής του Χαλκού στον Άγιο Κοσμά Αττικής (δεύτερο ήμισυ της 3ης χιλιετίας). Τα εργαλεία είχαν καταγραφεί στο παρελθόν, στο πλαίσιο συναφούς μαθήματος της Α. Μουνδρέα-Αγραφιώτη. Για την έκθεση του Π.Ε.Σ.Τ.Ο. επιλέχθηκαν και οργανώθηκαν, από την ίδια ερευνήτρια, οψιανοί χαρακτηριστικοί

2. Νεολιθικά όστρακα και μικροαντικείμενα από τη Θεσσαλία (παραχώρηση του κ. Ν. Λιανέρη στον Τομέα Αρχαιολογίας και Ιστορίας της Τέχνης)⁷.
3. Βυζαντινά οστά ζώων από την ανασκαφή του Πανεπιστημίου Κρήτης στην Ελεύθερα Μυλοποτάμου (παραχώρηση του καθηγ. Α. Καλπαξή)⁸.
4. Παλαιολιθικές λιθοτεχνίες και εργαλεία για τη λάξευση του λίθου και για την παραγωγή φωτιάς -όλα προϊόντα πειραματικής κατασκευής.
5. Θαλάσσια απολιθώματα από την πολυεπιστημονική έρευνα του Πανεπιστημίου Κρήτης στη νήσο Γαύδο.
6. Πήλινα αντίγραφα πινακίδων και άλλων τεκμηρίων, με εγχάρακτα σημεία και επιγραφές στις τρεις πρώιμες αιγαιακές γραφές (κρητικά ιερογλυφικά, γραμμική Α, γραμμική Β).
7. Μακέτες των νησίδων που περιβάλλουν την Κρήτη, καθώς και μινωικών αρχιτεκτονικών και άλλων κατασκευών (Οικία Δα Μαλίων, και διαφορετικοί τύποι ληνών — εγκαταστάσεων της 2ης χιλιετίας π.Χ., για τη σύνθλιψη των σταφυλιών και την παραγωγή κρασιού).
8. Αφίσες (πρόστες) από τα εκπαιδευτικά εργαστήρια της Συντήρησης, των Πρώιμων Γραπτών Κωδίκων και της Εθνοαρχαιολογίας.

Στο πλαίσιο του ίδιου προγράμματος, είχε αρχικά σχεδιαστεί η οργάνωση και τακτοποίηση των εκμαγείων της Γυψοθήκης του Πανεπιστημίου, στον χώρο της Βιβλιοθήκης — όπου βρίσκονται σήμερα τα περισσότερα από αυτά. Η συγκεκριμένη δράση περιορίστηκε στην επαλήθευση και τον εντοπισμό εβδομήντα (70) περίπου αντιγράφων σημαντικών έργων τέχνης των προϊστορικών αλλά, κυρίως, των ελληνικών και ρωμαϊκών χρόνων, που αποτελούν μέρος της αρχικά μεγαλύτερης αυτής συλλογής.

Στοιχεία για τα αντικείμενα της έκθεσης και της γυψοθήκης καταγράφηκαν ή/και συγκεντρώθηκαν αντίστοιχα, σε ένα κατάλογο που φυλάσσεται στο αρχείο του Τομέα Αρχαιολογίας και Ιστορίας της Τέχνης.

IV. Λοιπές δράσεις – Δημοσιοποίηση

Στις συμπληρωματικές δράσεις του προγράμματος περιλαμβάνονται:

των διαφορετικών σταδίων της κατασκευαστικής αλυσίδας των εργαλείων.

7. Την ομάδα αυτή της συλλογής του Τομέα Αρχαιολογίας και Ιστορίας της Τέχνης συγκροτούν 100 περίπου όστρακα και μερικά μικρά ευρήματα που καταγράφηκαν από τους φοιτητές με την επίβλεψη της Κ. Μαντέλη. Για την έκθεση του Π.Ε.Σ.Τ.Ο. επιλέχθηκαν όστρακα χαρακτηριστικά των θεσσαλικών ρυθμών, από την Αρχαιότερη έως την Τελική Νεολιθική (6η-4η χιλιετία). Αντίστοιχα σχέδια εκπόνησαν οι φοιτητές Β. Ζυγούρη και Ε. Θέου, με την εποπτεία της Π. Στεφανάκη.

8. Για τις ανάγκες της έκθεσης του ΠΕΣΤΟ, από τη Δ. Μυλωνά, υπεύθυνη του μαθήματος της Ζωοαρχαιολογίας, επιλέχθηκαν οστά αιγοπροβάτων, βοοειδών, χοίρων, λαγών κ.λπ., από την ανασκαφή στη θέση Αγία Άννα, στο Πυργί της Ελεύθερας. Τα κόκαλα αυτά είναι ενδεικτικά των καθημερινών δραστηριοτήτων των ανθρώπων της βυζαντινής περιόδου.

1. Βιντεοσκοπήσεις-Φωτογραφήσεις

Για τις μελλοντικές διδακτικές ανάγκες, καθώς και για το αρχείο της φωτοθήκης και ταινιοθήκης του Τομέα και της Βιβλιοθήκης, φωτογραφήθηκαν και βιντεοσκοπήθηκαν αντιπροσωπευτικές ενότητες του προγράμματος. Από τις 15 περίπου ώρες συνολικών λήψεων, προέκυψε μικρή συνθετική ταινία 20' (επιστ. υπεύθυνος: Γ. Νικολακάκης· τεχνικός υπεύθυνος: Γ. Αλεξανδράκης, εκ μέρους της Βικελαίας Δημοτικής Βιβλιοθήκης Ηρακλείου).

2. Διαλέξεις – Ημερίδα

Διοργανώθηκαν επίσης διαλέξεις, από τους δρ. Ε. Αλούπη («Εργαστηριακά Πειράματα και Μελέτη της Αρχαίας Τεχνολογίας»), Α. Μουνδρέα-Αγραφιώτη («Πειραματική προσέγγιση προϊστορικών μουσικών οργάνων»), και Χ. Ματζάνα («Τεχνικές Λάξευσης Λίθου και Οστού. Πειραματικό άναμμα φωτιάς»). Η πορεία, τέλος, και τα αποτελέσματα του προγράμματος παρουσιάστηκαν σε επιστημονική συνάντηση-ημερίδα, που περιέλαβε σύντομες ανακοινώσεις-τοποθετήσεις των διοργανωτών, των διδασκόντων και των φοιτητών του. Στη διάρκεια της ίδιας ημερίδας, πραγματοποιήθηκαν προβολή της ταινίας και επίσκεψη-ξενάγηση στο εργαστήριο και την έκθεση.

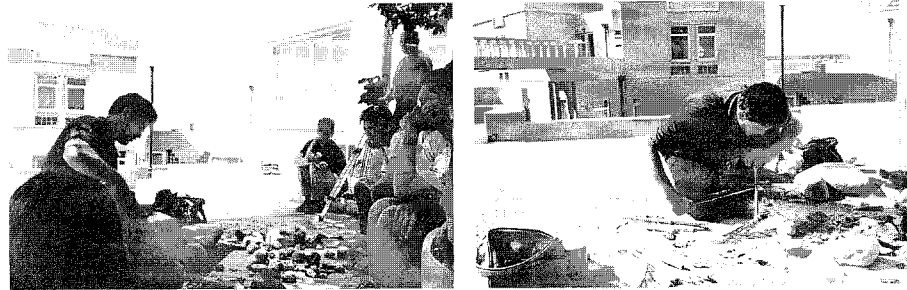
Θα μπορούσε να υποστηρίξει κανείς ότι το συγκεκριμένο πρόγραμμα λειτουργήσε ικανοποιητικά, παρόλους τους εντατικούς ρυθμούς και τη μεγάλη του χρονική συρρίκνωση και «συμπίεση» ανάμεσα στις υπόλοιπες ακαδημαϊκές υποχρεώσεις φοιτητών και διδασκόντων. Απαιτήθηκε, πράγματι, επιμονή και σημαντική επένδυση σε χρόνο και προσπάθεια από την πλευρά όλων όσων συμμετείχαν συστηματικά σε αυτό. Υπήρξαν, σίγουρα, αρκετές οργανωτικές αδυναμίες που οφείλονται, κυρίως, στην έλλειψη εμπειρίας — αφού, όπως είναι γνωστό, ο οραματισμός και ο σχεδιασμός απέχουν, συχνά, αρκετά από την ίδια τους την υλοποίηση.

Συγχρόνως, όμως, το θερμό αμφίπλευρο ενδιαφέρον εκπαιδευτών και εκπαιδευομένων για το περιεχόμενο του προγράμματος υπογραμμίζει το γεγονός ότι αυτό υπήρξε μια πρωτότυπη για τα ελληνικά δεδομένα εκπαιδευτική προσπάθεια, η οποία ανταποκρίθηκε άμεσα στην πραγματική ανάγκη ενός προσεκτικά σχεδιασμένου εμπλουτισμού της αρχαιολογικής εκπαιδευτικής διαδικασίας, εν όψει μάλιστα των σύγχρονων προβλημάτων ανεργίας, καθώς και των αυξανόμενων αναγκών στον τομέα της πολιτισμικής ανάδειξης και διαχείρισης.

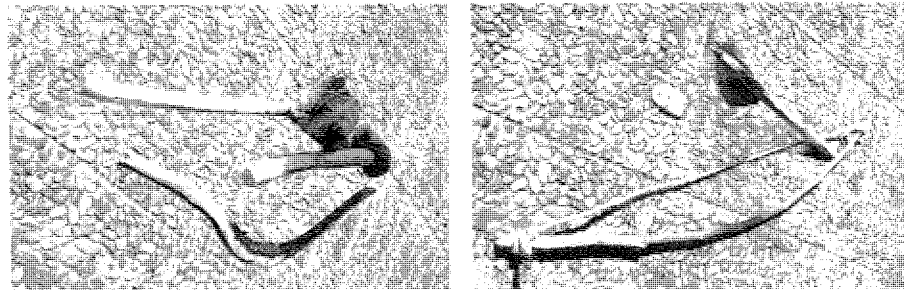
Παρόμοια προγράμματα δεν στοχεύουν, βέβαια, στην παραγωγή ειδικών —συντηρητών, αρχαιομετρών, πληροφορικών... Βοηθούν, όμως, στην ανίχνευση ατομικότερων ενδιαφερόντων, κλίσεων και δεξιοτήτων, που ενδέχεται να αποτελέσουν το έναυσμα για μια αντίστοιχη περαιτέρω κατάρτιση και εξειδίκευση των νέων αρχαιολόγων, ώστε να πλαισιωθούν, βραχυπρόθεσμα, ειδικότητες και κατευθύνσεις που, προς το παρόν, δεν θεραπεύονται επαρκώς στον κλάδο.

Η αρχική αυτή εκπαιδευτική εμπειρία συγκροτεί ένα επιπλέον εφόδιο των αποφοίτων. Συμβάλλει, προπαντός, στη διαμόρφωση ευαισθητοποιημένων αρχαιολόγων, εξοικειωμένων με τις ανάγκες και τις ελλείψεις αλλά και με τις σημερινές δυνα-

τότητες και προοπτικές στην επιστήμη τους. Έτσι προετοιμασμένοι, αποτελούν εν δυνάμει θετικούς όσο και κριτικούς «συνομιλητές» των ειδικών από τις διαφορετικές συνεργαζόμενες κατευθύνσεις, επιδρώντας ουσιαστικά στη σταδιακή διαμόρφωση μιας ποιοτικής, διεπιστημονικής προσέγγισης των μαρτύρων του παρελθόντος. Μιας προσέγγισης που αφενός θα είναι σε θέση να διασφαλίσει τα παραδοσιακότερα αρχαιολογικά «εργαλεία», παραμένοντας αφετέρου ανοικτή σε καινούργιες θεωρητικές και εφαρμοσμένες επιστημονικές «εργαλειοθήκες».

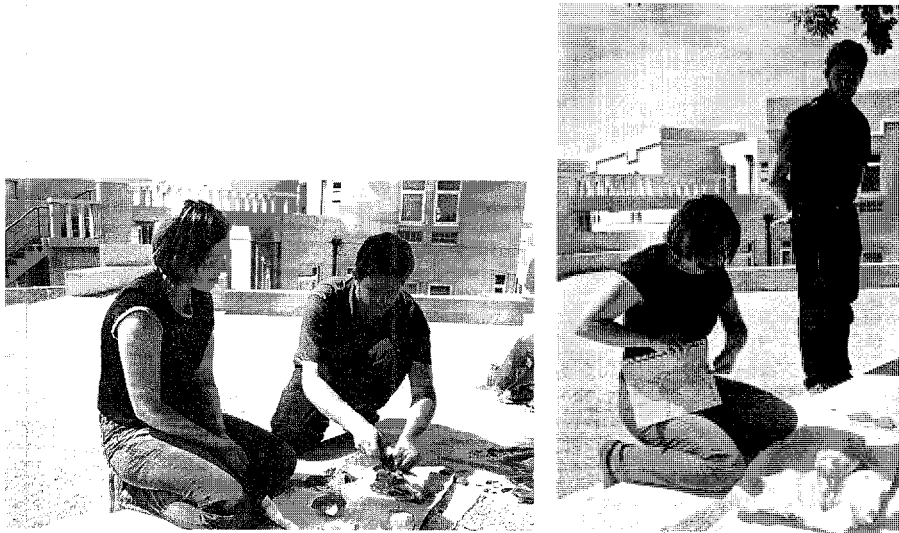


α-β. Πειραματική κατασκευή παλαιολιθικών λίθινων και οστέινων εργαλείων

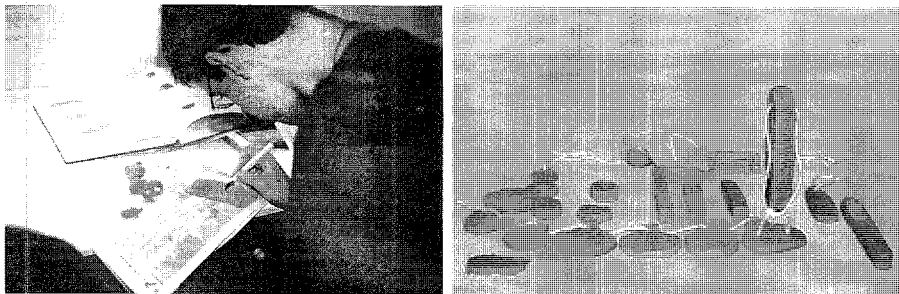


γ-δ. Πειραματικά εργαλεία για τη λάξευση προϊστορικών λίθινων και οστέινων εργαλειοτεχνιών και για την παραγωγή φωτιάς

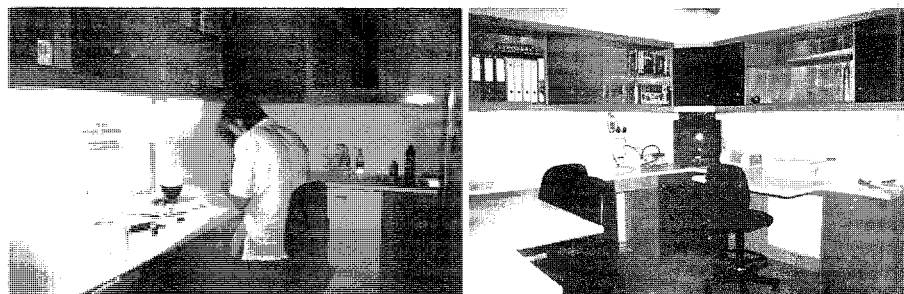
Εικ. 1. Εργαστήριο Πειραματικής Αρχαιολογίας



Εικ. 2α-β. Εργαστήρια Πειραματικής Αρχαιολογίας και Ζωοαρχαιολογίας.
Κατατεμαχισμός κρέατος με πειραματικά πυριτολιθικά εργαλεία.



Εικ. 3. Εργαστήριο Πρώιμων Γραπτών Κωδικών
α. Κατασκευή πινακίδων στις αιγαιακές γραφές
β. Αντίγραφα προϊστορικών γραπτών τεκμηρίων



Εικ. 4α-β. Απόψεις του εργαστηριακού χώρου του Π.Ε.Σ.Τ.Ο.



Εικ. 5α-β. Απόψεις του εκθεσιακού χώρου του Π.Ε.Σ.Τ.Ο.

6ο Διεθνές Συνέδριο Ελληνικής Γλωσσολογίας
18–21 Σεπτεμβρίου 2003

ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ ΓΛΩΣΣΟΛΟΓΙΑΣ

Οργανωτική Επιτροπή:

Γεωργία Κατσιμαλή, Αλέξης Καλοκαιρινός,
Έλενα Αναγνωστοπούλου, Ιωάννα Κάππα

Το 6ο Διεθνές Συνέδριο Ελληνικής Γλωσσολογίας (6th ICGL) διεξήχθη στην Πανεπιστημιούπολη του Γάλλου με 145 ανακοινώσεις (μετά από κρίση από τις 216 που υπεβλήθησαν). Υπήρξε μεγάλη συμμετοχή ακροατών και συνέδρων. Κεντρικοί άξονες της θεματολογίας του συνεδρίου ήταν η ανάλυση και περιγραφή της γλώσσας (συγχρονικά και διαχρονικά) σε φωνολογικό, μορφολογικό, συντακτικό, σημασιολογικό επίπεδο, η διδασκαλία της Ελληνικής (ως μητρικής και ως ξένης). Κεντρικοί ομιλητές ήταν η κ. Ειρήνη Φιλίππακη-Warburton (Reading, UK) στην οποία επιδόθηκε τιμητικός τόμος (*Σύγχρονες τάσεις της Ελληνικής Γλωσσολογίας*, Αθήνα, εκδόσεις Πατάκη, 2003) και η κ. Sabine Iatridou (MIT). Κατά τη διάρκεια του συνεδρίου έλαβε χώρα επίσης συνάντηση εργασίας για την υπολογιστική γλωσσολογία με κεντρικό ομιλητή τον Helmut Schmid (IMS/Stuttgart).

Αποφασίστηκε ότι το 7ο Διεθνές Συνέδριο Ελληνικής Γλωσσολογίας θα γίνει το 2005 στο Πανεπιστήμιο York (Μεγάλη Βρετανία).

Ιστορικό των συνεδρίων:

1. 1993: Πανεπιστήμιο του Reading (Μεγάλη Βρετανία)
2. 1995: Πανεπιστήμιο του Salzburg (Αυστρία)
3. 1997: Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθήνας (Ελλάδα)
4. 1999: Πανεπιστήμιο Κύπρου, Λευκωσία (Κύπρος)
5. 2001: Πανεπιστήμιο René Descartes-Paris V (Γαλλία)
6. **2003: Πανεπιστήμιο Κρήτης, Ρέθυμνο (Ελλάδα)**
7. 2005: Πανεπιστήμιο York (Μεγάλη Βρετανία)

Χαρακτηριστικό του 6ου Διεθνούς Συνεδρίου είναι η δυναμική τάση της Γλωσσολογίας που διαμορφώνεται ως σύγκριση και μελέτη δύο επιπέδων όπως αναδεικνύεται από τις θεματικές:

Σύνταξη: 25, Διδασκαλία Γλώσσας (Μητρικής και Ξένης): 21, Ψυχολinguιστική: 16, Ιστορική Γλωσσολογία: 15, Σημασιολογία: 14, Υπολογιστική: 13, Κειμενογλωσσολογία: 12, Φωνολογία: 10, Μορφολογία: 8, Κοινωνιογλωσσολογία: 7, Διάφορα: 4.

Επίσης, από τις ομαδικές ανακοινώσεις που παρουσιάστηκαν, διαφαίνεται η συνεργατική ερευνητική τάση των νέων γλωσσολόγων που ασχολούνται με τη θεωρητική ανάλυση και την εφαρμογή της.

ΔΡΑΣΤΗΡΙΟΤΗΤΕΣ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ

2002-2003

ΔΙΑΛΕΞΕΙΣ

ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ - ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ

ΤΟΜΕΑΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΚΑΙ ΜΕΣΑΙΩΝΙΚΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

Sally Humphreys, «The Tomb visit in Athens», 19-11-2002

Ιωάννα Κράλλη, «Μια προσέγγιση της αθηναϊκής στρατιωτικής οργάνωσης υπό τους Αντιγονίδες (262-229 π.Χ.): συνέχεια ή μεταβολή;», 26-11-2002

Κωνσταντίνος Λαγός, «Παραδοσιακές λατρείες σε νέους ρόλους κατά την ελληνιστική περίοδο: η περίπτωση της Αθηνάς Ιτωνίας στην Αμοργό», 2-12-2002

Πολυξένη Αδάμ-Βελένη, «Τα θέατρα στη Μακεδονία κατά την αρχαιότητα», 12-12-2002

Anton van Hoof, «I am Spartacus, I am Spartacus», 9-4-2003

Καλλιόπη Κρητικάκου, «Τέχνη και Χρόνος: Ψηφιδωτές παραστάσεις ημερολογιακού χαρακτήρα της ύστερης αρχαιότητας στην Ελλάδα και την Παλαιστίνη», 14-4-2003

Ηλίας Αρναούτογλου, «Όψεις δικαίου σε μια κοινωνία χωρίς γραφή», 1-5-2003

René van Royen, «Asterix and History. Word and Image in Historiography», 26-5-2003

ΤΟΜΕΑΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΝΕΟΤΕΡΩΝ ΧΡΟΝΩΝ

Mario Santillo, «Η μετανάστευση στη Λατινική Αμερική», 13-12-2002

Gisela Bock, «Εθνικοσοσιαλισμός και γυναίκες», 8-5-2003

ΤΟΜΕΑΣ ΑΝΑΤΟΛΙΚΩΝ ΚΑΙ ΑΦΡΙΚΑΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

Σοφία Λαΐου, «Η Σάμος κατά τον 17ο και κατά τον 18ο αιώνα», 19-12-2002

Elçin Macar, «Οικουμενικό Πατριαρχείο και Τουρκική Δημοκρατία», 13-5-2003 (με τη συνεργασία του Ι.Μ.Σ.)

ΤΟΜΕΑΣ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΤΗΣ ΤΕΧΝΗΣ

D. Evely, «Pottery Production in Minoan Crete», 2-3-2002

- Κ. Χριστάκης, «Πιθάρια και πολιτική οικονομία στη νεοανακτορική Κρήτη», 20-4-2002
- G. Cadogan, «Μινωικές σπουδές: Το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον της έρευνας», 17-11-2002
- Gerald Cadogan, «Το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον της έρευνας», 30-11-2002
- Αναστασία Δρανδάκη, «Οι εικόνες και το κοινό τους: Παραδείγματα από τη Συλλογή της Ρένας Ανδρεάδη», 18-12-2002
- Χ. Φασούλας, «Πετρώματα της Κρήτης και κατασκευαστικές τους χρήσεις: Παραδείγματα λίθων των προϊστορικών τεχνέργων», 5-3-2003
- Κ. Παραγκαμιάν, «Εισαγωγή στα σπήλαια του ελλαδικού χώρου», 8-3-2003
- Miriam E. Caskey, «Ο ναός της Αγίας Ειρήνης στην Κέα: Ένας απολογισμός τριάντα χρόνια μετά την ανασκαφή», 21-5-2003
- Α. Νακάσης, «Αναρτήσεις λίθων στην αρχαιότητα: Νέες απόψεις», 22-5-2003

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΣΤΙΣ ΒΥΖΑΝΤΙΝΕΣ ΣΠΟΥΔΕΣ

ΣΕΙΡΑ ΔΙΑΛΕΞΕΩΝ ΜΕ ΘΕΜΑ «Η ΚΡΗΤΗ ΑΝΑΜΕΣΑ ΣΤΟ 1200 ΚΑΙ 1500»

- Χαράλαμπος Γάσπαρης, «Κοινωνικές και οικονομικές συνθήκες στη βενετική Κρήτη 13ος-15ος αιώνας», 20-3-2003
- Δάφνη Χρονάκη, «Η αρχιτεκτονική των μοναστικών ταγμάτων στην Κρήτη», 3-4-2003
- Δημήτρης Κυρίτσης, «Βενετοί και Γενουάτες στο Βυζάντιο των Παλαιολόγων 1261-1354», 17-4-2003
- Κωνσταντίνος Μουστάκας, «Εμπόριο και Πολιτική στη Μαύρη Θάλασσα, 1200-1500», 22-5-2003
- Αντωνία Κιουσπούλου, «Εμποροι στην Κωνσταντινούπολη τον 15ο αιώνα», 29-5-2003
- Όλγα Γκράτζιου, «Θρησκευτικές αντιπαραθέσεις και εκκλησιαστική τέχνη στην Κρήτη το 15ο αι.», 30-5-2003

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

- Egbert Bakker, «Masters of Animals in the *Odyssey*», 19-3-2002
- Nancy Felson, «Journeying to Cyrene, Sojourning in Thebes: Vicarious Travel in Pindar's Ninth *Pythian*», 16-4-2002
- Γιάννης Κιουρτσάκης, «Ταυτότητα και ετερότητα: Η περιπέτεια της πνευματικής δημιουργίας», 16-4-2002
- A.P.M.H. Lardinois, «Sappho Fr. 5: Family Drama or Love Song?», 14-5-2002
- Elisabeth Craik, «Euripides' *Hippolytus* and Crete», 22-10-2002
- Alfred Vincent, «Η διαμόρφωση ενός περιφερειακού κανόνα(:): Η περίπτωση της ελληνο-αυστραλιανής λογοτεχνίας», 5-11-2002
- Αλέξης Πολίτης, «Ιστορίες της Νεοελληνικής Λογοτεχνίας», 12-11-2002

- Ιωάννα Καρυστιάνη, «Εντοπιότητα και Παγκοσμιότητα», 10-12-2002
- Pieter Borghart «Ο νατουραλισμός στη Νεοελληνική Λογοτεχνία: Προβλήματα μεθοδολογίας», 17-12-2002
- Gisele Hadji-Minaglou – Νίκος Λίτινας, «Τεβτύνις, κόμη της ελληνορωμαϊκής Αιγύπτου: Ανασκαφές και πάπυροι», 14-1-2003
- Φώτος Λαμπρινός, «Το ελληνικόν θαύμα των αδελφών Γαζιάδη: Μια ημιτελής ταινία στη διάρκεια της Μικρασιατικής Εκστρατείας», 16-1-2003
- Φώτος Λαμπρινός, «Από τη Μπελ Επόκ στα χαρακώματα: Η Ευρώπη στις αρχές του 20ού αι.», 16-1-2003
- Thomas K. Hubbard, «On the Reputed Cretan Origin of Greek Pederasty», 17-3-2003
- Thomas K. Hubbard, «Pederasty and the Flowering of Greek Athletics», 18-3-2003
- Thomas K. Hubbard, «The Pederast as Criminal: Laius and Chrysippus», 19-3-2003
- Μιχαήλ Πασχάλης, «Σεφέρης και Πρεβελάκης: Ένα άγνωστο δακτυλόγραφο της *Ερημης Χώρας* στη “Βιβλιοθήκη Πρεβελάκη”», 1-4-2003
- Δημήτρης Καλοκύρης, «Ένα άγνωστο γλωσσάρι του Παντελή Πρεβελάκη για την *Οδύσσεια* του Νίκου Καζαντζάκη», 5-4-2003
- Anton van Hooffm, «*Mors voluntaria* or Self-murder? Self-killing in the Ancient World», 7-4-2003
- Αλέξης Καλοκαιρινός, «Τα τετράγωνα ‘Παράθυρα’ του Καβάφη», 8-4-2003
- Peter Mackridge, «Η ελληνική διγλωσσία και ο διαχρονισμός των Λόγων», 15-4-2003
- Patricia Easterling, «Sophocles: The First Thousand Years», 6-5-2003
- Φρανσουάζ Ξενάκη, «Ιωάννης Ξενάκης», 8-5-2003
- Bernard Flusin, «Ένας βυζαντινός λόγιος στη δίνη της θύελλας: Ο Νικόλαος Μεσαρίτης και το τέλος της εποχής των Κομνηνών», 19-5-2003
- Geoffrey Horrocks, «The Hellenistic Koine: Licenced to Kill», 20-5-2003
- Μιχάλης Λασιθιωτάκης, «Ο *Βίος Δημητρίου* (1612) και οι θρησκευτικοί προσανατολισμοί του υπόδουλου Ελληνισμού τον 17ο αι.», 21-5-2003
- Geoffrey Horrocks, «I speak Greek – but who am I?: Language and Identity in the Middle Ages», 21-5-2003
- Geoffrey Horrocks, «A surfeit of Standards: Writing Greek in the 18th and early 19th Centuries», 22-5-2003
- Luc Van der Stockt, «Plutarch Polybiastes? On the Introduction to the *Life of Nicias*», 26-5-2003
- Carolina Cupane, «*Λίβιστρος και Ροδάμνη*: το “ποικίλον είδος” του βυζαντινού μυθιστορήματος», 27-5-2003
- Αντώνης Γλυτζουρής, «Δύο ξένοι στην ίδια πόλη: Δύο άγνωστες επιστολές από το αρχείο Πρεβελάκη», 27-5-2003
- Χρήστος Λάζος, «Η καρδιά είναι ένας τόπος οχυρός (Paul Celan, “Του κανενός το ρόδο”）」, 3-6-2003

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

- Γιάννης Νικολακάκης, «Κινηματογράφος και ανθρωπολογία», 4-3-2002
- Αντώνης Γεωργούλας, «Κοινωνικές ταξινομήσεις: Δομικές ανακατατάξεις και υποκειμενικές εντάξεις στη συγκαιρινή Ελλάδα», 11-3-2002
- Κωνσταντίνος Καβουλάκος, «A. Wellmer, Προϋποθέσεις ενός δημοκρατικού πολιτισμού», 10-4-2002
- Χριστίνα Βαγκαράκη, «Τα λιμάνια πριν από τα λιμάνια: Επικοινωνιακοί δρόμοι και κοινωνική οργάνωση στον παράκτιο χώρο του Αιγαίου (19ος-20ος αι.)», 18-4-2002
- Κατερίνα Αλεξοπούλου, «Χρονικά παραδείγματα στο ομηρικό έπος», 22-4-2002
- Γιάννης Ζαϊμάκης, «Ιδεολογικές και μεθοδολογικές προσεγγίσεις του ρεμπέτικου: το παράδειγμα της Κρήτης», 25-4-2002
- Έλια Βαρδάκη, «Η σημασία του φαγητού ως παράγοντα ανανέωσης μίας τοπικής κοινότητας», 16-5-2002
- Ελπίδα Ρίκου, «Η επιλογή του Μοσκόβ Σελέμ: Το υποκείμενο στο έργο του Γ. Βιζυηνού», 21-5-2002
- Αιμίλιος Τσεκένης, «Τελετουργία, συγγένεια και φύλο: Μια αφρικανική ματιά στα φύλα», 23-5-2002
- Αριστείδης Τσαντηρόπουλος, «Η βεντέτα στην ορεινή κεντρική Κρήτη», 30-5-2002
- Γκόλφω Μαγγίνη, «Δικαιοσύνη και Μνησικακία στον Νίτσε», 23-10-2002
- Jerome Seymour Bruner, «Culture and Construction of Self», 23-10-2002
- Istvan Orosz, «Issues arising from R. Rorty's *Contingency, Irony, Solidarity*», 24-10-2002
- Γιώργος Νικολακάκης, «Το ανθρωπολογικό φιλμ», 6-11-2002
- Φωτεινή Τσιμπιρίδου, «Μια αναστοχαστική προσέγγιση της διαφορετικότητας στο θρακικό τοπίο», 27-11-2002
- Στυλιανός Βιρβιδάκης, «Τα μεταφιλοσοφικά διακυβεύματα της διαμάχης για τον ηθικό ρεαλισμό», 2-12-2002
- Jacques Bouveresse, «La littérature, la connaissance et la philosophie morale», 3-12-2002
- Ζωή Μπόξενμπεργκ, «Μεθοδολογικά προβλήματα της μεσαιωνικής φιλοσοφίας και επιστήμης», 6-12-2002
- Επαμεινώνδας Βαμπούλης, «Κοπέρνικος και Γαλιλαίος», 7-12-2002
- Αιμίλιος Τσεκένης, «Τελετουργία, συγγένεια και φύλα στο Δυτικό Καμερούν: Σκέψεις για μια αφρικανική εθνογραφία», 11-12-2002
- Γεώργιος Ξηροπαΐδης, «Περί του Υψηλού: Η σχέση Κριτικής και Μεταφυσικής στον Kant», 12-12-2002
- Ζωή Μπόξενμπεργκ, «Φιλοσοφία και επιστήμη κατά τον 14ο αιώνα», 13-12-2002
- Επαμεινώνδας Βαμπούλης, «Φιλοσοφία και Επιστήμη κατά τον 17ο αιώνα», 14-12-2002
- Gerald Massey, «The Value of Scientific Discovery», 17-12-2002

- Παναγιώτης Νούτσος, «'Ἐκλειδώνοντας' το φιλοσοφικό κείμενο», 24-2-2003
 Φωτεινή Βάκη, «Εργασία ή γλώσσα; Τα κανονιστικά θεμέλια της κριτικής θεωρίας»,
 3-3-2003
 Αποστολοπούλου Γεωργία, «Διαλεκτική και Μεταφυσική στη Φιλοσοφία του Πλω-
 τίνου», 20-3-2003
 Gottfried Heinemann, «Φύση και Ορθότητα: Αρνητικές και θετικές έννοιες της φύ-
 σης στην προϊστορία της ιδέας της Φυσικής Δικαιοσύνης (*δίκης*) και του Φυσι-
 κού Δικαίου», 16-4-2003
 Theodore Scaltsas, «The Ontology of Plural Subjects, Plato's *Hippias*, 299-302», 20-5-
 2003
 Anna Marmodoro, «Aristotle's Realism about Perceptible Forms», 21-5-2003
 Λίνος Μπενάκης, «Ελευθερία και Αναγκαιότητα στη Βυζαντινή Φιλοσοφία», 22-5-2003
 Ευθύμιος Παπαδημητρίου, «Η Επιστήμη ως επάγγελμα: Ζητήματα Ηθικής και Ευθύ-
 νης στις Επιστήμες», 23-5-2003
 Adamantia Pollis, «Ethnicity and Nationalism: The Case of Greece», 26-5-2003

ΣΥΝΕΔΡΙΑ

ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ – ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ

- Πλόες: Σχέσεις μεταξύ των λαών της Μεσογείου 16ος-6ος π.Χ., 29/9-2/10/2002. Ορ-
 γάνωση: Νικόλαος Σταμπολίδης
 Ημερίδα της Ομάδας Εργασίας για τα «Εικονογραφημένα χειρόγραφα πρώιμων νε-
 οελληνικών κειμένων» (Πρόγραμμα ΙΚΥΔΑ συνεργασία με το Τμήμα Ελληνι-
 κής και Λατινικής Φιλολογίας του Πανεπιστημίου του Αμβούργου), 30 Σε-
 πτεμβρίου 2002. Συντονισμός: Όλγα Γκράτζιου
 Η Άλωση της Κωνσταντινούπολης και η μετάβαση από τους μεσαιωνικούς στους νε-
 ώτερους χρόνους. Διεθνές Συμπόσιο, 18-20 Οκτωβρίου 2002. Οργανωτική
 Επιτροπή: Άννα Αβραμέα, Όλγα Γκράτζιου, Αγλαΐα Κάσδαγλη, Αντωνία Κι-
 ουσοπούλου, Δημήτρης Κυρίτσης, Στέλλα Παπαδάκη-Okeland
 Το Αιγαίο στην πρώιμη εποχή του σιδήρου, Νοέμβριος 2002. Οργάνωση: Νικόλαος
 Σταμπολίδης
 Φιλοσοφία, Ιστορία και Κοινωνικές Επιστήμες, Αύγουστος 2003. Οργάνωση: Χρή-
 στος Χατζηιωσήφ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

- Β' Διεθνές Συνέδριο Ευρωπαϊκής Εταιρείας Νεοελληνικών Σπουδών: Η Ελλάδα
 των νησιών από τη Φραγκοκρατία ως σήμερα, 10-12 Μαΐου 2002. Συνδιοργά-
 νωση συνεδρίου με την Ευρωπαϊκή Εταιρεία Νεοελληνικών Σπουδών με συμ-
 μετοχή περίπου 150 ομιλητών από την Ευρώπη, Αμερική και Αυστραλία

- Διεθνές Συνέδριο: Το έπος στην αυτοκρατορική εποχή, 20-21 Μαΐου 2002. Οργανωτής: Μιχάλης Πασχάλης
- 2ο Διεθνές Συνέδριο Σειράς RICAN στο Αρχαίο Μυθιστόρημα: Μεταφορά στο Μυθιστόρημα και το Μυθιστόρημα ως Μεταφορά, 19-20 Μαΐου 2003. Συνδιοργανωτές: Μιχάλης Πασχάλης και Σταύρος Φραγκουλίδης
- 6ο Διεθνές Συνέδριο Ελληνικής Γλωσσολογίας, 18-21 Σεπτεμβρίου 2003. Οργανωτική Επιτροπή: Γεωργία Κατσιμαλή, Αλέξης Καλοκαιρινός, Έλενα Αναγνωστοπούλου, Ιωάννα Κάππα

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

Ο *Τίμαιος* και η Ύστερη Πλατωνική Φιλοσοφία, 8-9 Μαρτίου 2002

Διεθνές Εργαστήριο Φιλοσοφίας: «Νους και Κόσμος», 17 Μαΐου 2002

Ημερίδα Βιοηθικής: «Η αρχή και το τέλος της ανθρώπινης ζωής: Κλασικές και σύγχρονες θεωρήσεις», 21 Ιανουαρίου 2003

ΑΠΟΝΟΜΗ ΤΙΤΛΟΥ ΟΜΟΤΙΜΟΥ ΚΑΘΗΓΗΤΗ

Άννα Αβραμέα, Καθηγήτρια Βυζαντινής Ιστορίας, 25-10-2002

ΑΝΑΓΟΡΕΥΣΕΙΣ ΕΠΙΤΙΜΩΝ ΔΙΔΑΚΤΟΡΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ – ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ

Jean-Pierre Vernant, Καθηγητής Ιστορίας της Αρχαίας Ελλάδας, Collège de France, 23-9-2002

Henri van Effenterre, Καθηγητής Αρχαιολογίας του Πανεπιστημίου Paris I, Σορβόνη, 25-9-2002

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

Μακαριώτατος Αρχιεπίσκοπος Τιράνων, Δυρραχίου και πάσης Αλβανίας κ.κ. Αναστάσιος, 18-4-2002

Μάρθα Αποσκήτη, Wim F. Bakker, Arnold Van Gemert, Alfred Vincent, 16-10-2003

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

Jerome Seymour Bruner, Καθηγητής του Πανεπιστημίου της Νέας Υόρκης, 23-10-2002

ΑΝΑΓΟΡΕΥΣΕΙΣ ΔΙΔΑΚΤΟΡΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ - ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ

- Λήδα Παπαστεφανάνη, «*Άνδρες, γυναίκες, παιδιά και παιδίσκαι...*»: *Εργασία και τεχνολογία στην ελληνική κλωστοϋφαντουργία. Η βιομηχανία Ρετσίνα στον Πειραιά (1872-1940)*. Υποστήριξη: 25-11-2002. Επιβλέπων: Χρήστος Χατζηιωσήφ
- Γούναρης Αλέξανδρος, *Στοιχεία οικιστικής – πολεοδομίας – αρχιτεκτονικής κατά την Πρωτογεωμετρική-Γεωμετρική περίοδο και η συμβολή τους στην ερμηνεία γένεσης της πόλεως – Ηπειρωτική Ελλάς*. Υποστήριξη: 4-12-2002. Επιβλέπων: Νικόλας Φαράκλας
- Ναπολέον Ξιφαράς, *Οικιστική της πρωτογεωμετρικής και γεωμετρικής Κρήτης: Η μετάβαση από τη Μινωική στην «Ελληνική κοινωνία»*. Υποστήριξη: 27-3-2003. Επιβλέπων: Νικόλας Φαράκλας
- Αντώνης Ξανθινάκης, *Η βασιλεία του Οθωμανού σουλτάνου Μουράτ Β' (1421-1451)*. Υποστήριξη: 31-3-2003. Επιβλέπουσα: Ελισάβετ Ζαχαριάδου
- Μαρία Τριανταφύλλου, *Από τους άταφους νεκρούς στις αυτοκρατορικές κηδείες: Ο θάνατος ως θέαμα και το θέαμα του θανάτου στους πρώτους μεταχριστιανικούς αιώνες*. Υποστήριξη: 12-5-2003. Επιβλέπων: Δημήτρης Κυριάτας

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

- Αρετή Βασιλείου, *Το δραματολόγιο των αθηναϊκών θιάσων κατά το Μεσοπόλεμο*. Υποστήριξη: 17-4-2002. Επιβλέπουσα: Λ. Δελβερούδη. Βαθμός: Άριστα
- Μαρία Χατζηγιακουμή, *Ο χρόνος των πραγμάτων και ο χρόνος της ποίησης: Η “υπέρβαση” της ιστορίας στο έργο του Οδυσσέα Ελύτη*. Υποστήριξη: 3-6 2002. Επιβλέπων: Αλέξης Πολίτης. Βαθμός: Λίαν Καλώς
- Αλεξάνδρα Ζερβουδάκη, *Θεοφάνης ο Γραπτός: Βίος και έργο*. Υποστήριξη: 21-1-2003. Επιβλέπων: Θεοχάρης Δετοράκης. Βαθμός: Άριστα
- Μανόλης Κουκουράκης, *Μοντερνιστικά στοιχεία στο Κιβώτιο του Άρη Αλεξάνδρου*. Υποστήριξη: 26-5-2003. Επιβλέπων: Σ.Ν. Φιλιππίδης. Βαθμός: Λίαν Καλώς

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

- Ελένη Βιταλάκη, *Η ανάπτυξη της μίμησης στην αλληλεπίδραση γιαγιάς-βρέφους*. Υποστήριξη: 9-3-2002. Επιβλέπων: Γ. Κουγιουμουτζάκης
- Γεώργιος Καλαντζής, *Οι παράγοντες διαμόρφωσης της εκπαιδευτικής πολιτικής του ελληνικού κράτους για τους μουσουλμάνους της Δυτικής Θράκης*. Υποστήριξη: 17-4-2002. Επιβλέπων: Ζ. Παληός
- Μαριαλένα Σεμτέκολου, *Οι ανάπτυξη των δυαδικών και των τριαδικών παιγνιδιών αλληλεπιδράσεων μεταξύ γονέων-βρεφών από τον 7ο έως και τον 12ο μήνα*. Υποστήριξη: 7-12-2002. Επιβλέπων: Γ. Κουγιουμουτζάκης
- Μαρία Μαρκοδημητράκη, *Η ψυχολογία των διδύμων: Μίμηση και συναίσθημα σε ένα ζεύγος ετεροζυγωτών διδύμων*. Υποστήριξη: 31-5-2003. Επιβλέπων: Γ. Κουγιουμουτζάκης

ΑΛΛΕΣ ΕΚΔΗΛΩΣΕΙΣ

«*Η Ευρώπη, οι ΗΠΑ και ο πόλεμος*»: Συζήτηση, 28-3-2003. Συνδιοργάνωση: Τμήμα Ιστορίας-Αρχαιολογίας και Τμήμα Οικονομικών Επιστημών. Ομιλητές: Βιβή Κεφαλά, Άγγελος Ελεφάντης, Γιώργος Σταθάκης, Χρήστος Χατζηιωσήφ

Μνήμη Στέλλας Παπαδάκη-Οκλαντ: Το Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας τίμησε τη μνήμη της Στέλλας Παπαδάκη-Οκλαντ με εκδήλωση που έγινε στην Πανεπιστημιούπολη στις 14 Μαΐου 2003. Για την προσωπικότητα και το έργο της μίλησε ο Νικόλας Φαράκλας. Ακολούθησε διάλεξη του ομότιμου καθηγητή στη Hochschule für Gestaltung της Καρλσρούης Dr. Hans Belting: «Face or Trace? Anthropological Remarks on the Origin of the Christ Icon»

«*Δρόμοι της Ανατολής*»: Διαλέξεις και φωτογραφικές εκθέσεις για τα τζαμιά, τα χαμιάμ και τις κρήνες στο Ισλάμ. Συνεργασία του Τομέα Ανατολικών και Αφρικανικών Σπουδών, του Προγράμματος Τουρκικών Σπουδών του Ινστιτούτου Μεσογειακών Σπουδών και του Φοιτητικού Συλλόγου «Οι δρόμοι της Ανατολής»:

- «Άλιφ, λαμ, μιμ, ρα»: Τζαμιά, μιναρέδες και η λατρεία στο Ισλάμ, 16-5-2003
- «Απ' τον παράδεισο βγαλμένο...»: Χαμιάμ, τσεσμέδες και το νερό στο Ισλάμ, 23-5-2003
- Φωτογραφική έκθεση της φωτογραφικής ομάδας του Κέντρου Νέων του Δήμου Ρεθύμνης: «Τζαμιά, μιναρέδες, χαμιάμ και τσεσμέδες στο Ρέθυμνο», 16/23-5-2003
- Φωτογραφική έκθεση του Μεταπτυχιακού Προγράμματος στην Ιστορία της Ευρωπαϊκής Τέχνης: «Τζαμιά και Χαμιάμ στη δυτικοευρωπαϊκή τέχνη», 16/23-5-2003

«*Ο πόλεμος στο Ιράκ και τα μνημεία. Οι "απρόβλεπτες" καταστροφές ενός "προληπτικού" πολέμου*»: Συζήτηση για τα μνημεία του Ιράκ και την καταστροφή τους από τον πόλεμο, 23-5-2003. Συνδιοργάνωση: Τομέας Αρχαιολογίας και Ιστορίας της Τέχνης και Ελληνικό Τμήμα του ICOMOS. Ομιλητές: Ν. Αργιαντώνης, Α. Νακάσης, Β. Παλαντζάς, Μ. Σταυράκη, Αικ. Κόπακα